

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון יא – אדר ה'תשס"ו

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 מוגילבסקי

יעקב יוטקוביץ

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

"צור ישועתי" (ע"ר)

כולל "בית הבחירה" על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' – 02-9961942 פקס' – 02-9961055

דואר אלקטרוני – malinbakodesh@walla.com

אתר – www.carmei-tzur.org.il

תוכן העניינים

7

הקדמה

המקדש

- 13 גבולות הר הבית ומקומו וכיוונו של בית המקדש פרופסור דניאל מיכלסון (המשך)
- 43 איור משולב המראה את מקדש יחזקאל והמקדש השני פרופסור אשר ז' קאופמן

הכוהנים ועבודתם

- 55 ברכת ההודאה בתפילת הכוהנים במקדש – מניין? הרב אהרן בק
- 69 דין היסח הדעת בציץ הרב דוד הלל וינר
- 81 הכנות הכהן הגדול לכניסה אל הקודש – אליהו שי עיון במדרשי הלכה
- 97 עבודת כהן בחור בבית המקדש שלומי רייסקין

קרבנות

- 103 בעניין 'פסולו בקודש' הרב אהרן ליכטנשטיין
- 139 קרבן פסח שחל בשבת הרב יהודה זולדן
- 153 סמיכת קטן הרב מאיר ברקוביץ

טהרות

- 165 מעמד אירועי ההסגר אלישע רוזנצוויג
- 181 בדין טבול יום פוסל את התרומה הרב מרדכי רבינוביץ

בשדה ספר

189 הרב אליקים קרומבין חקר ועיון בעבודת יום הכיפורים

תגובות

201 הרב ראובן יוסף האס תגובה למאמרו של חובב יחיאלי 'הפיס'
(מעלין בקודש י')

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.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

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

- הרב אהרן בק – ר"מ בישיבת ההסדר ראשון לציון
- הרב מאיר ברקוביץ – ר"מ במכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בר-אילן
- הרב ראובן יוסף האס – ישיבת 'בית הבחירה', ירושלים בין החומות
- הרב דוד הלל וינר – ר"מ בישיבת ההסדר עכו
- הרב יהודה זולדן – ר"מ בבית הספר הגבוה לטכנולוגיה 'מכון לב', ירושלים
- הרב אהרן ליכטנשטיין – ראש ישיבת 'הר עציון', אלון שבות
- פרופסור דניאל מיכלסון – המחלקה למדעי המחשב ומתמטיקה שימושית, מכון ויצמן
- פרופסור אשר ז' קאופמן – המכללה האקדמית יהודה ושומרון; האוניברסיטה העברית ירושלים
- הרב אליקים קרומביין – ר"מ בישיבת 'הר-עציון', אלון שבות
- הרב מרדכי רבינוביץ – כוכב יעקב
- אלישע רוזנצוויג – רעננה
- שלומי רייסקין – המכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בר-אילן
- אליהו שי – אלון שבות

הקדמה

...ואם תאמר מפני מה כבש דוד ארם נהרים וארם צובה ואין מצות נוהגות שם. אמרת דוד עשה שלא כתורה. התורה אמרה משתכבשו ארץ ישראל תהו רשאים לכבש חוצה לארץ, והוא לא עשה כן אלא חזר וכבש ארם נהרים וארם צובה ואת היבוסי סמוך לירושלם לא הוריש. אמר לו המקום: את היבוסי סמוך לפלטורין שלך לא הורשת, היאך אתה חוזר ומכבש ארם נהרים וארם צובה (ספרי דברים פסקא נא).

חז"ל מנמקים את ההלכה שאין המצוות התלויות בארץ נוהגות בארם (סוריא) בכך שדוד הקדים לכבוש את ארם לפני שכבש את ירושלים. אולם, מעיין בספר שמואל ב' נראה שדוד כבש את יבוס (פרק ה') לפני ארם (פרק ח').

נראה שהקפדתם של חז"ל נובעת מהעובדה שדוד הניח את הגורן (=הר הבית) לשליטת אַרְוֹנָה היבוסי, כמבואר בפרק כ"ד שם (וע' ציץ אליעזר ח"ב סי' י"ג אות ה').

דוד קנה את הגורן מארוונה לאחר ששבעים אלף איש מתו במגפה, והוא נצטווה לבנות מזבח לה' בגורן ארוונה היבוסי. חז"ל תולים את אותה מגפה בכך שהעם לא תבע את בניין בית המקדש:

ויבא גד אל דוד ביום ההוא ויאמר לו עלה הקם לה' מזבח וגו' – למה דוד דומה אותה שעה, לאחד שהיה מכה את בנו ולא היה יודע בשל מה הוא מכהו, באחרונה אמר לו דע על נקמת פלוני הכיתך; כך כל אותם האוכלוסין שנפלו לא נפלו אלא על ידי שלא תבעו בבנין בית המקדש (מדרש שמואל פרשה ל"א).

וייתכן שיש קשר פנימי בין השארת הר הבית לשליטת ארוונה היבוסי, שהביאה למיעוט קדושת הארץ בארם, לבין אי ההתייחסות לבניין בית המקדש שהביאה למגיפה שנעצרה עם קניין ההר – שהרי "עיקר קדושת ארץ ישראל היא מפני קדושת בית המקדש" (אורות הקודש ח"ג עמ' רפ"ח).

המדרש משליך דברים אלו ביתר שאת על התקופה שלאחר חרבן הבית:

והרי דברים קל וחומר, ומה אלו שלא ראו בבנין בית המקדש כך אנו על אחת כמה וכמה, לפיכך התקינו הנביאים הראשונים שיהיו ישראל מתפללין שלשה פעמים בכל יום ואומרים השב שכינתך לציון וסדר עבודתך לירושלים עירך" (שם)

ושמא אף בתקופתנו שלנו יש לקשור את אובדנם של חלקי הארץ במסירת פלטרין של מלך (הר הבית) לשלטון זרים, הנובעת מאדישות לתביעה להשבת השכינה לציון וסדר העבודה לירושלים.

מעלין בקודש יא – אדר ה'תשס"ו

הציפייה הפנימית לראות כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם זהו היסוד הנושא של כל התחיה כולה לכל סעיפיה הקרובים והרחוקים (מתוך קונטרס שכתב הרב קוק לרגל ייסוד ישיבת 'תורת כהנים' ללימוד סדר קודשים ומצוות התלויות בארץ בשנת תרפ"א)

נישא תפילה שביטאון זה יחזק את ציפייתנו לבניין בית המקדש ואת אחיזתנו בכל מרחבי ארץ קודשנו.

* * *

כדרכנו, נסקור בקצרה את המאמרים המופיעים בגיליון הנוכחי:

המדור הראשון עוסק במבנה המקדש. מאמרו של **פרופ' דניאל מיכלסון** הוא המשך למאמר שפורסם בגיליון הקודם של "מעלין בקודש". בדבריו שם המחבר ביאר את שיטתו באשר לקביעת גודלה של האמה, ואילו במאמר שלפנינו הוא נסמך על מסקנותיו בעניין זה ומברר על פיהן בדרכו המקורית את סוגיית מקומם וכיוונם של בית המקדש והעזרות.

פרופ' אשר ז' קאופמן, מציג לפנינו גילוי נדיר – דף שנמצא בספריה הלאומית בירושלים ובו ציור תבנית המקדש. באיזו תקופה נעשה ציור זה? על סמך אלו מקורות? היכן הוא הופיע במקור? תשובות לשאלות אלו במאמרו, הן בפרטיו של הציור.

ומבנה המקדש לעבודתו – בשער השני נדונו נושאים הקשורים לכהנים ולסדרי העבודה במקדש. שני המאמרים הפותחים שער זה עוסקים בזיקות השונות בין המציאות שבמקדש לבין עבודת ה' בימינו. **הרב אהרן בק** בוחן במאמרו את תפילת הכהנים במקדש. תשובתו של המחבר לשאלה שבכותרת המאמר – מהו מקומה של ברכת ההודאה בתפילה זו, מובילה אותו לעיון מחודש ביחס שבין תפילת שמונה-עשרה לבין עבודת המקדש.

במאמרו של **הרב דוד הלל וינר** נידון איסור היסח הדעת, שנאמר הן לגבי תפילין והן לגבי ציץ. המחבר דן בשיטות הפוסקים באשר לאופיו של איסור זה בתפילין, ומתוך כך עומד בהרחבה על הדמיון ועל השוני בתפקידם ובקדושתם של התפילין והציץ.

אליהו שי פותח בפנינו צוהר לעולמו של מדרש ההלכה, במאמר העוסק בדרשות על תחילת פרשת "אחרי מות" – עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים. על פי גישתו

המיוחדת, שאותה הוא מסביר בפתח מאמרו, המחבר מנתח את הדרשות כבאות להעניק פרשנות חדשה לפסוקים.

המדור מסתיים במאמרו התמציתי של **שלומי רייסקין** העוסק בשאלה האם כהן רווק יכול לעבוד בבית המקדש. המחבר פורס את המקורות הדנים בנושא זה, ומציג לפנינו מספר גישות.

המדור השלישי, עניינו נושא הקרבנות. מאמרו של **הרב אהרן ליכטנשטיין** (המהווה סיכום שיעור שניתן בנושא זה), הוא בירור מקיף בסוגיית 'פסולו בקודש'. על פי דרכו, מתוך הדיון בסוגיות ובדברי הראשונים הרב ליכטנשטיין מציג מבנים עקרוניים הנוגעים ליסודות ההלכתיים של דיני הקודשים.

מחלוקתם של הלל הזקן ובני בתירא לגבי קרבן פסח שחל להיות בשבת עומדת בבסיס מאמרו של **הרב יהודה זולדן**. בחלקו הראשון של המאמר המחבר מראה כיצד נתגלגלה מחלוקת זו בדברי התנאים שלאחר הלל, ואילו בחלק השני הוא דן באופן מעמיק בתשתיתה הרעיונית. אגב הדיון מתלבנים אופיו של קרבן פסח כקרבן ציבור ומשמעותו של מושג הציבור בהקשר זה.

נקודת המוצא במאמרו של **הרב מאיר ברקוביץ** היא סתירה-לכאורה בין שני דיבורים מתחילים בתוספות בנושא סמיכת הקטן. המחבר עוסק בדרך שבה ניתן לפתור את הסתירה על פי שיטות האחרונים השונות בעניין זה; תוך כדי כך הוא מברר את אופיו של דין הסמיכה ועוסק בדינים הקשורים לקטן ולמעמדו בכל הקשור לקרבנות.

כדרכנו בגליונות האחרונים, אף בגיליון זה הקדשנו מדור מיוחד לנושא הטהרות. המדור מחזיק שני מאמרים. המאמר הראשון, של **אלישע רוזנצוויג**, עוסק בטומאת צרעת, ובפרט בדיני הסגר המצורע. המחבר מציג את הדיונים המרכזיים הקיימים בנושא לא-מוכר זה, ועומד בייחוד על המתח שבין ההתרחשות האובייקטיבית במציאות לבין 'מראה עיני הכהן'.

במאמר השני במדור זה, **הרב מרדכי רבינוביץ** נושא ונותן בדברי הראשונים והאחרונים בשאלה האם הדין שלפיו טבול יום מטמא תרומה הוא מדאורייתא או מדרבנן. מסקנתו, שבעזרתה הוא מיישב את פסקי הרמב"ם בעניין, היא שיש להבחין בין טומאת טבול יום כשלעצמה לבין הדין הנ"ל.

המדור "בשדה ספר" מוקדש, כרגיל, לסקירת ספרים בנושאי הקודש והמקדש. רשימתו של הרב אליקים קרובמיין מתמקדת במספר ספרים שהופיעו לאחרונה בענייני עבודת יום הכיפורים.

לסיום – מדור התגובות. בגיליון הקודם התפרסם מאמרו של חובב יחיאלי בנושא הפייס במקדש. בגיליון זה, הרב ראובן יוסף האס מביא לפנינו מקורות נוספים בדברי הגאונים והראשונים באשר לדרך שבה התבצע הפייס, ובהמשך מעיר מספר הערות על המאמר.

יהי רצון שעיסוקנו בנושאי הקודש והמקדש יערב לפני הקב"ה, ונזכה לחזות בשוב השכינה לציון ברחמים!

המערכת

המקדש

פרופ' דניאל מיכלסון

גבולות הר הבית ומקומו וכיוונו של בית המקדש (המשך)

חלק ראשון – כיוונים של הבית והעזרות

א. הקדמה

במאמר הקודם¹ פרסנו את שיטתנו באשר לדרך שבה יש לקבוע את גבולותיו של הר הבית. במאמר זה נמשיך ונבאר כיצד, על פי דרכנו, ניתן למצוא את כיוונים ומקומם של בית המקדש והעזרות.

במאמר הקודם² הזכרנו שהכותל המזרחי של הר הבית מכוון 6.0 או 6.2 מעלות מערבה מן הצפון. לפי צורת הר הבית שהצענו, הזווית בין הכותל המערבי (פנימי) והכותל המזרחי היא 4.58122 מעלות. לפיכך הכותל המערבי הפנימי מכוון כ- 10.55 או 10.78 מעלות מערבה מן הצפון, כאשר הכותל המערבי החיצוני בחלקו המרכזי מכוון 10.55 מעלות. נוסיף לכך שקיר תומך מזרחי של רחבת כיפת הסלע מכוון כ-1.2-1.3 מעלות מערבה מן הצפון (וייתכן שהיה שם כותל מקורי בכיוון דרום-צפון מדויק).

נשאלת, אם כן, השאלה – איך היו מכוונים בית המקדש והעזרות: לפי כותל מערבי, מזרחי או שמא לפי צפון מדויק? על מנת לענות על שאלה זו יש להבין מהי סיבת הסטייה של הכותל המזרחי. אין לומר שהסיבה היא טופוגרפית, שכן כותל זה בחלקו המרכזי עובר למרגלות הר המוריה, כאשר גובה הסלע שם משתנה מ- 712 מ' מעל פני הים (בדרום) עד 720 מ' (במרכז) ושוב יורד ל- 716 מ' בפינה צפונית של שער

* ניתן לראות חומר נוסף בנושא המאמר באתר www.truthofland.co.il.

התמונות המצויינות בגוף המאמר נמצאות בסופו (עמ' 38 ואילך).

1 ד. מיכלסון, גבולות הר הבית ומקומו וכיוונו של בית המקדש, מעלין בקודש י', תמוז תשס"ה, עמ' 25-37. הפניות סתמיות ל"מאמר הקודם" מתייחסות כולן למאמר זה.

2 שם, עמ' 35.

הרחמים (לפי מפה טופוגרפית משוערת). אילו היו מכוונים אותו דרום-צפון, הרי שהוא היה משתלב טוב יותר בקווי הגובה.

מפשט הפסוקים משמע שמחנה ישראל והמשכן היו מכוונים לפי רוחות השמים. מן הסתם כיוונו של בית המקדש צריך היה להיות כמו במדבר. חיזוק לטענה זו אנו מקבלים מדברי הירושלמי בעירובין (פ"ה ה"א):

א"ר יוסה אם אין יודע לכוין את הרוחות צא ולמד מן התקופה ממקום שהחמה זורחת באחד בתקופת תמוז עד מקום שהיא זורחת באחד בתקופת טבת אלו פני מזרח ממקום שהחמה שוקעת בא' בתקופת טבת עד מקום שהיא שוקעת באחד בתקופת תמוז אלו פני מערב והשאר צפון ודרום וכו' ניחה בשילו ובבית העולמים דאמר ר' אחא בשם שמואל בר רב יצחק כמה יגעו נביאים הראשונים לעשות שער המזרחי שתהא החמה מצמצמת בו באחד בתקופת טבת ובאחד בתקופת תמוז".

ופירש שם בעל ה'פני משה' (ד"ה "ניחא"): "שלעולם היו יודעין לכוין את הרוחות מהסימן שראו בשער המזרחי וכו'". משמע ששער המזרחי (הוא שער נקנור) היה מכוון במדויק לפי רוחות השמים. ובהמשך הירושלמי: "ובמדבר מי היה מכוין להן את הרוחות? א"ר אחא ארון היה מכוין להם את הרוחות", מכאן שהמשכן היה מכוון לפי הרוחות.

אולם ביומא (כח:), הגמרא מעלה סברה "דילמא כותלי דבית המקדש בשש ומחצה משחר", כלומר הכותל המזרחי של בית המקדש משחיר חצי שעה אחרי חצות היום. דבר זה אפשרי בתקופת ניסן רק אם הכותל מסובב 14 מעלות נגד כיוון השעון!³

ב. הפרידה של אברהם ולוט

נראה לנו שהמפתח להבנת התעלומה נמצא בפרשה "לך לך", בפסוק "הלא כל הארץ לפניך הפרד נא מעלי אם השמאל ואימנה ואם הימין ואשמאילה" (בראשית י"ג, ט). 'ימין' ו'שמאל' בתורה הם, בהתאמה, דרום וצפון. אברהם הציע ללוט לחלק את הארץ לשני חלקים – אם לוט יקח את הצפון אברהם יקבל את הדרום או להפך. והנה, אברהם מכיר בוודאי בקדושת הר הבית ובמקום המזבח אשר בנה אדם הראשון ואשר בו הקריב גם נח. ואם לוט יקח את חלק הארץ שבו נמצא המזבח, הרי שאברהם יאבד

3 ולא ניתן לתרץ שהדבר קשור לשיפוע הכותל כפי שפרש"י שם. סוגיה זאת חורגת ממסגרת מאמר זה, וראה להלן הע' 16.

את הקשר עם ה'. לפיכך, בהכרח יש לומר שהם עמדו על צירו של בית המקדש, ואברהם הציע ללוט לחלק את הארץ לאורך הציר, כמו החלוקה של יהודה ובנימין. ומן הפסוק "וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן וגו'", ברור שהם עמדו על פסגת הר הזיתים, פניהם מזרחה, וימין ושמאל שלהם אכן היו דרום וצפון.

מה הייתה זווית זריחת השמש באותו היום? ראשית צריך לדעת את התאריך שבו מעמד זה התקיים. נביא לצורך כך את דברי המדרש המובא בילקוט שמעוני (פרשת "לך לך" אות ס"ח):

הנס החמישי נלקחה שרה שנאמר 'ותקח האשה בית פרעה' ואותו לילה היה י"ט של פסח והביא הקב"ה על פרעה ועל ביתו נגעים להודיע שכך הוא עתיד לחכות את ארצו שנאמר 'עוד נגע אחד אביא על פרעה'.

אם כן, אברהם ושרה יצאו ממצרים למחרת הפסח, בט"ו בניסן. מקום ישיבתו של פרעה מזוהה עם העיר קנטרה.⁴ משם עד ירושלים דרך אל-עריש, באר שבע וחברון כ-320 ק"מ או כמעט 8 ימים. וכן דעת הרמב"ם (הל' קידוש החדש פ"ה ה"י) שהמרחק ממצרים לירושלים דרך אשקלון הוא 8 ימי הליכה או פחות. על כן, אברהם הגיע לירושלים בכ"ב ניסן בערב, "אל מקום המזבח אשר עשה שם בראשונה ויקרא שם אברם בשם ה'",⁵ ולמחרת בבוקר, כ"ג בניסן, אברהם ולוט עמדו על פסגת הר הזיתים וראו את הזריחה.

4 נביא את הנימוקים בקצרה. בני ישראל ישבו ברעמסס היא פוליסין סמוך למושב פרעה, כך שבליל יציאת מצרים פרעה הספיק להגיע אליהם תוך פחות מ-6 שעות. מקנטרה לפוליסין יצאה תעלה קדומה (ראה A.Sneh, T.Weissbrod, I.Perath, "Evidence for Ancient Egyptian Frontier Canal", *American Scientist*, vol. 63, 1975, Sept.-Oct. מצרים לפי סברתנו, מעשה ידי מצרים ("לי יארי ואני עשיתני" (יחזקאל כ"ט, ג), ופירוש "עשיתני" – כמו עשיתי לעצמי. ובדומה לו בשופטים א' "כי ארץ הנגב נתתני" – נתת לי. (הובא על ידי רש"י בפרושו על המילים "מלאמו נפשי" בשמות ט"ו, ט)). יש סברה שתעלה זו התחברה עם זרוע פוליסין של הנילוס בסביבות קנטרה (שם, עמ' 547, ציור A6). המרחק מקנטרה לפי החירות (חניה 3 במפה 1, ר' במאמר הקודם) לאורך תעלת סואץ הוא כ-120 מיל, דרך ג' ימים של אדם כמו שאמרנו עבדי פרעה לפרעה, או יום אחד של רדיפה על סוסים.

5 בפסוקים נאמר שאברהם הגיע לבית אל. השאלה מה היא בית אל הנה נושא למאמר בפני עצמו. כאן רק נרמז שיש ד' מקומות בשם זה: שילה כנגד קודקוד הראש של יעקב, הר המוריה כנגד הלב, לוז באמצע ביניהם כנגד עצם לוז; ובזמן שיעקב שכב שם, ג' מקומות אלו נתחברו. לפיכך השם לוז שייך לשלושתם. בית אל של אברהם היא רביעית, והיא הייתה בגבול

איזו שנה הייתה זו? לפי החשבון המקובל, אברהם נולד בשנת 1948 למניין ו"ד או 1949 למניין בהר"ד שאנו מונים,⁶ יצא מחרן כאשר הוא בן 75, דהיינו בשנת 2024 בהר"ד, סמוך לתחילתה (והיה בן 74 ועוד, לפי העיקרון "מקצת שנה ככולה"). כתוב בסדר עולם (פרק א'): "אותה שנה שיצא בה אבינו אברהם מחרן היא הייתה שנת הרעב וירד למצרים ועשה שם שלשה חדשים ועלה ובא וישב באלוני ממרא אשר בחברון והיא השנה שכבש בה את המלכים". מכאן, שאברהם נפרד מלוט בכ"ג ניסן שנת 2024 בהר"ד.

על מנת לחשב את זווית זריחת השמש ביום זה, צריך לדעת מתי הייתה תקופת ניסן (כלומר הרגע שבו היום שווה ללילה). אנו נערוך חשבון הלכתי לפי תקופת שמואל ולפי תקופת ר' אדא. צריך גם לדעת מתי היה מולד ניסן ובאיזה יום היה ר"ח ניסן (ביחס למולד ראשון). הכלל של עיבור השנה לפי תקופת ניסן מאפשר להגדיר באופן חד-משמעי את מספר החדשים שעברו ממולד בהר"ד. יוצא שמולד ניסן היה ביום ד', ט' שעות ותקל"ה חלקים. מאחר והמולד היה לפני הצהריים (שהיא שעת י"ח), אפשר לקבוע ר"ח ניסן ביום ד'. תקופת ניסן לפי שמואל הייתה ביום ה', י"ח שעות בט' ניסן. בבוקר של כ"ג ניסן עברו 13.75 יום מן התקופה. לפי נוסחה אסטרונומית ידועה, זווית זריחת השמש הייתה 6.31 מעלות צפונה ממזרח.⁷ תקופת ר' אדא הייתה 0.57 יום יותר מאוחר, לכן לפי זה זווית זריחת השמש הייתה 6.05 מעלות. הממוצע בין שני המספרים הוא 6.18 מעלות, בערך בניצב לכותל מזרחי של הר הבית.

המערבי של ירושלים, 3000 על 3000 אמה לע"ל (יחזקאל מ"ב, טז-כ) על ציר בית המקדש, מבריכת חזקיה ומזרחה, 500 אמה. זוהי גם בית אל בה ישב יעקב חצי שנה וניסך נסכים. ואילו העי נמצאת בפסגת הר הזיתים בגבול המזרחי של ירושלים לע"ל ונמשכת משם 500 אמה מערבה. אהל שרה היה ביניהם באמצע, בפתחו של השער המזרחי של החצר החיצונה (יחזקאל מ"ב, טז). ושם בית און תלוי ועומד (בראשית רבה ל"ט, אות טו) נגד שילה (יהושע י"ח, יב), נגד לוז האמצעית (הושע ה', ח) ונגד בית אל של אברהם (יהושע ז', ב). ור' ביאור הגר"א ליהושע ט"ז, ב; כלי יקר לבראשית י"ג, יז.

6 כל זה לפי דעת ר' יהושע שאברהם נולד בניסן. לפי דעת ר' אליעזר אברהם נולד בתשרי שנת 1950 בהר"ד.

7 הנוסחה היא $\sin B = \sin A \sin E / \cos L$, כאשר B היא זווית זריחת השמש צפונית ממזרח, $A = T \times 360 / 365.25$ אורך השמש, T מספר ימים מתקופת ניסן, $E = 23.5$ נטייה ממוצעת של ציר כדור הארץ, $L = 31.7778$ קו רוחב של הר הבית.

ג. מעשה אבות סימן לבנים

בשלוש הזדמנויות נוספות באו האבות לירושלים: בעקדת יצחק, בחלום יעקב ובזמן שיעקב הציב מצבה וקרא שם המקום "אלקים בית אל"⁸. למרות שהזמנים המדויקים לא ידועים לנו, ניתן לחשב אותם לפי ההיגיון הפנימי של התורה. המדרש (שמות רבה, פרשת בא סימן ט"ו, י"א) אומר שלידתו ועקדתו של יצחק היו בפסח. מאחר ובעת עקדתו יצחק היה בן 37 שנה (סדר עולם פ"א), הרי שהעקדה הייתה בניסן שנת 2086 למניין בהר"ד. באשר לתאריך המדויק, מסתבר שהדברים שהובאו לעיל בשם המדרש, לפיהם העקדה הייתה גם היא בט"ו בניסן, מתייחסים לא למעשה עצמו אלא לדיבור של הקב"ה עם אברהם. כך אומר המדרש:

באותה שעה הרהר בלבו אברהם אם אני מודיע לשרה וכו' אמר לה תקני לנו מאכל ומשתה ונשמח היום. אמרה ליה מה טעם של שמחה זו א"ל זקנים שבדמותנו נולד להן בן דין הוא שנשמח
ילקוט שמעוני וירא צ"ח).

ניתן להבין מדברים אלו שהיה זה יום הולדתו של יצחק, 38 שנה (שהוא מחזור משותף של שמש וירח) אחרי שבאו המלאכים לבשר על לידת יצחק (סדר עולם פ"ה). אם כן, למחרת בבוקר אברהם ויצחק יצאו לכיוון הר המוריה, והעקדה עצמה הייתה ביום השלישי, י"ח בניסן. מולד ניסן היה בשנה זו ביום ב', ח' שעות תשכ"ו חלקים, ואם מקדשים על פי חשבון אפשר לקבוע ראש חודש ניסן ביום ב'. תקופת ניסן לפי שמואל הייתה בה' בניסן, ו' שעות. בבוקרו של י"ח בניסן, 13.25 יום אחרי התקופה, השמש זרחה בכיוון של 6.08 מעלות צפונה מן המזרח. ייתכן שאברהם בנה את המזבח בצהריים, ואז נקודת זריחת השמש (כלומר הנקודה בה גלגל המזלות נפגש עם קו האופק במזרח) הייתה 6.1975 מעלות צפונית מזרחית. אותו חשבון לר' אדא נותן 6.03 מעלות.

נעבור לסיפור חלום יעקב. "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה. ויפגע במקום וכו'" (בראשית כ"ח, יא), והוא הר המוריה (רש"י שם). מתי קרה הדבר? יעקב קיבל מאביו את הברכה בפסח כאשר היה בן 63 (רש"י לבראשית כ"ז, ט וכו"ח ט), ולאחר מכן נטמן 14 שנה בישיבת שם ועבר. אם כן, הסיפור שלפנינו התרחש בפסח כאשר יעקב הוא בן 77 ואילו יצחק הוא בן 137, כלומר בשנת 2186⁹. מולד ניסן היה ביום ה', ט"ז שעות

8 לגבי המקומות השונים שנקראו "בית אל", ר' לעיל הע' 5.

9 חשבון זה נכון גם אליבא דר' אליעזר, לפיו יעקב נולד בתשרי והיה אז בן 76.5.

תתרכ"ג חל', כלומר אפשר לקבוע ר"ח ביום ה'. תקופת שמואל הייתה ביום ה', ו' שעות א' ניסן. אם כן, בי"ד בצהריים עברו 13.5 יום מתקופת ניסן. נקודת זריחת השמש באותו זמן (כלומר גלגל המזלות) הייתה בזווית 6.1975 צפון מזרחה – ניצב לכותל המזרחי של הר הבית. אבל באותו בוקר השמש זרחה בזווית 6.08 מעלות. תקופת רב אדא הייתה 0.057 יום מאוחר יותר. לכן הזוויות תהינה בהתאם: 6.17 ו- 6.06 מעלות. והנה אנו רואים פה יד ה', שיעקב חזר למקום עקדת יצחק בדיוק אחרי מאה שנות שמש. ייתכן גם ששם את י"ב האבנים מראשתיו לפי כיוון נקודת הזריחה בצהריים. וגם אם כיוון לפי הזווית בזמן השקיעה כעבור ד' שעות (שהרי השמש הקדימה לשקוע אז בשעתיים) אין כאן הבדל משמעותי. כתוב בפרקי דר"א: "לקח יעקב שתיים עשרה אבנים מאבני המזבח שנעקד עליו יצחק אביו ושם אותם מראשותיו וכו'". לפי חשבוננו יש כאן "מעשה אבות סימן לבנים" באופן מושלם, במקום וגם בזמן. ולמחרת בבוקר יעקב העביר את האבנים – שהפכו לאבן אחת – ממקום הראש בבית אל הצפוני למקום של לב – בהר המוריה. ושם נעשתה אבן שתייה.

ויעל מעליו אלקים במקום אשר דבר אתו. ויצב יעקב מצבה במקום אשר דבר אתו מצבת אבן וכו'. ויקרא יעקב את שם המקום אשר דבר אתו שם אלקים בית אל. (בראשית ל"ה, יג-טו)

לפי הבנתנו¹⁰ יעקב הציב מצבה בבית אל מערבית להר הבית.¹¹ מתי זה היה? יעקב היה אצל לבן 20 שנה, עד ניסן שנת 2206. אחר כך ישב בסוכות י"ח חדש (רש"י לבראשית ל"ג, יז), נראה שהישיבה הייתה מפסח עד חג הסוכות, על מנת לחבר את הפסח עם חג הסוכות כמו ביציאת מצרים (שחנו בט"ו ניסן בסוכות). לכן נראה לכוון את יום יציאתו מסוכות לשכם לט"ו תשרי שנת 2208. מתוך חשבון הליכתו של יעקב מחרן לסוכות מתברר שסוכות נמצאת במרכז מחנה ישראל בערבות מואב.¹² משם עד

10 לעיל הע' 5.

11 הוא עין עיטם והר ציון מקורי, על השפה המערבית של בריכת חזקיה של היום.

12 מקומה של חרן ומסלול הליכת יעקב הנם נושא למאמר נפרד. כאן רק נציין שיעקב הלך מחרן עד גלעד (שם השיגו לבן), ארבעה ימים – מרחק 160 מיל. מכאן מתברר שחרן היא העיר בעל-בך שבבקעת הלבנון. מגלעד הוא המשיך יום אחד עד מחנים, ועוד יום ושעתיים שזרחה לו שמש מוקדם (בראשית רבה ס"ח, י). לפי חשבון זה מתברר שסוכות נמצאת במרכז מחנה ישראל. זהו גם מקומה של גורן האטד ושל דותן, מקום מכירת יוסף, שהרי שם יוסף בירך על הנס שנעשה לו (תנחומא ויחי י"ז).

שכם מרחק 60 מיל (ראה סוטה לו.), הליכה של יום וחצי. למחרת, י"ז בתשרי, היה מעשה דינה. יום שלישי של אנשי שכם היה, אם כן, ב"ט בתשרי. בכ' בתשרי יעקב נסע ללוז היא "אל בית אל", ולמחרת בערב בא לבית אל שבמערב ירושלים.

עתה נחשב את כיוון השמש לאותו זמן. מולד תשרי היה ביום ו', כ' שעות רפ"ה חל', לפיכך ראש חודש היה בשבת. תקופת תשרי לפי שמואל הייתה ביום ד', ג' שעות, שלושה ימים לפני א' תשרי. בכ"א תשרי בערב עברו 23.875 יום מן התקופה. לפי הנוסחה שלעיל, השמש שקעה בזווית 10.794 מעלות דרום מערבה בניצב לכותל המערבי של הר הבית. מתקופת ר' אדא עברו 23.887 יום והזווית הייתה 10.799 מעלות (הפלא ששתי תקופות כמעט התלכדו!). אם כן, הרמז ברור: יעקב הציב מצבה בכיוון שקיעת השמש ובכך קבע את כיוון הכותל המערבי של הר הבית! נמצאנו למדים שכיוון הכותל המזרחי נקבע בפסח שהוא רגל של אברהם ואילו כיוונו של הכותל המערבי נקבע בסוכות שהוא רגל של יעקב.

מתוך המופתים שהבאנו, מתברר שציר בית המקדש, המזבח והכותל המזרחי מסובבים כ-6.2 מעלות נגד השעון ואילו זה של הכותל המערבי – 10.79 מעלות נגד השעון. ההפרש בין שתי הזוויות שווה ל-4.59 מעלות, כמעט במדויק הערך 4.58122 שחישבנו מתוך צורתו של הר הבית שבנויה על אמות של 52 ו-48 ס"מ.¹³ מאידך, אם מסתמכים על תקופת ר' אדא בלבד, אזי במקום 6.2 יש לבחור ב-6.0 מעלות. אכן זהו הכיוון הממוצע של הכותל המזרחי דהיום לאורך 500 אמות של התחום המקודש. כבר הזכרנו שהכותל המערבי החיצוני מכוון בזווית של כ-10.55 מעלות. ההפרש של שתי זוויות אלה הוא 4.55 מעלות, קרוב לערך המחושב. מצד שני, לגבי המציבה של יעקב, שתי התקופות מתאימות לפיתרון הראשון. אולם, אפשר להתאים את כיוון המציבה גם לפיתרון השני, כגון שיעקב חישב את זווית זריחת השמש בבוקר של כ"א תשרי, בזמן שיצא מלוז. אז עברו 23.375 יום מתקופת תשרי והשמש זרחה 10.58 מעלות דרומה מן המזרח. ובערב, יעקב הציב את המציבה בבית אל מערבית להר הבית לפי זווית זריחה של בוקר, רק בכיוון נגד השעון. ואולי הדבר נעשה בתור פשרה בין כיוון השקיעה בלוז לבין השקיעה בירושלים. אנו נדון בהמשך בשאלה איך לקיים את שני הפתרונות הללו. כבר הזכרנו שהגבול מערבי של רחבת כיפת הסלע מכוון לפי זווית של 11.5 מעלות. לכן, ייתכן שהכותל המערבי הפנימי היה מסובב בזווית גדולה מעט

13 ר' במאמר הקודם.

יותר מאשר זו של הכותל המערבי החיצוני, כגון 10.78 מעלות. לפי זה, את הכותל החיצוני בנו לפי הפיתרון השני.

ד. שיקולים אסטרונומיים בקביעת כיוון הכתלים

בפתרונות שהבאנו לעיל יש טווח של אי-ודאות. האם קיים קריטריון מתמטי ברור שבעזרתו נוכל לקבוע את כיווני הכתלים באופן מוחלט? ובכן, זווית של 6.2 מעלות מתאימה לזמן של 13.5 יום אחרי התקופה. מה מיוחד בזמן הזה? הכלל של עיבור השנה לפי התקופה קובע שאם תקופת ניסן נופלת אחרי ט"ו בניסן, אזי מעברים את השנה ועושים אותו ניסן אדר שני (רמב"ם, הל' קידוש החדש פ"ד ה"ב). לפיכך, התקופה המאוחרת ביותר נופלת בסוף ט"ו בניסן, ואילו המוקדמת ביותר – 30 יום מוקדם יותר. הממוצע בין שני הקצוות הוא תחילת א' ניסן.¹⁴ בחודש ממוצע כזה השמש זורחת בבוקר של י"ד ניסן 13.5 יום אחרי התקופה בזווית של 6.19746 מעלות צפונית ממזרח. אם כן, בבוקר של פסח ממוצע, כאשר כל בני ישראל היו באים לירושלים, השמש הייתה זורחת בכיוון ציר בית המקדש!

ויש לדבר זה אסמכתא מן התורה. כתוב בדברים (ט"ז, א): "שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלקיך כי בחדש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה". ובפסיקתא רבתי פר' החדש:

ר' שמואל בר נחמן אמר שנה שיצאו ישראל ממצרים היו חדשי השנה וחדשי התקופה שוין. שנה שיצאו ישראל ממצרים היתה התקופה כליל ה' בתחילת הלילה. ומולד הלבנה היה ביום ד' בחצות היום. והתחילו חודש הלבנה וחדש התקופה כלילה.

על כן, בבוקר של י"ד בניסן עברו 13.5 מן התקופה, והתורה אמרה שנשמור (בממוצע) על מציאות זו. לעומת זאת, לפי הלוח שלנו תקופת ניסן באופן ממוצע נופלת בבוקר של א' ניסן. לכן, בבוקר של י"ד ניסן "ממוצע" השמש זורחת בזווית 5.97100 מעלות. נוסף לזוויות אלה 4.58122 מעלות הנ"ל ונקבל שכיוונו של הכותל המערבי הוא 10.7787 מעלות ו-10.5522 מעלות בהתאם.

¹⁴ מאחר ואדר הסמוך לניסן תמיד חסר, לכאורה יש להחסיר לא 30 אלא 29 יום, ואז הממוצע יהיה לא בתחילת א' ניסן אלא בבוקר של א' ניסן. אבל למעשה אנו מוסיפים אדר א', כלומר הופכים אדר חסר שאמור היה להיות סמוך לניסן לאדר א' מלא, ומוסיפים אדר ב' חסר. כתוצאה מכך א' בניסן מתקדם 30 יום לעומת החשבון המקורי וממילא התקופה מקדימה את תחילת ט"ז ניסן ב-30 יום.

האם יש סימן אסטרונומי לכיוונו של הכותל המערבי? השמש שוקעת 10.78 מעלות דרומית מן המערב 23.84271 יום אחרי תקופת תשרי. באותו זמן אורך השמש על גלגל המזלות שווה בדיוק ל-23.5000, כמו זווית נטיית ציר כדור הארץ לעומת מישור המזלות. ההפרש בין 10.78 ו-6.19746 הוא 4.58254 מעלות. אם ניקח בחשבון את שינוי כיוון קו האורך תוך 500 האמות שבין הכותל המזרחי למערבי, ההבדל בין כיווני הכתלים יהיה 4.58115, לעומת 4.58122. בגבולות יכולת המדידה זוהי זהות! סימן זה של הכותל המערבי קשור לדעתנו לסימן "עגלה בצפון ועקרב בדרום" אשר מובא בעירובין נ"ו. ובפסחים צד., וכן לכיוון כותל התפילה של אברהם אשר היה מתפלל מחברון להר הבית באזימוט של 23.5 מעלות.¹⁵ מאידך, כיוון הכותל המזרחי 6.197 קשור לסימן של השחרת כותלי הר הבית ביומא כח:¹⁶ לא מצאנו קשר אסטרונומי לזווית 10.5522 של הכותל המערבי.

חלק שני – מיקומם של הבית והעזרות

א. אבן השתייה ומרכז קודש הקודשים

לאחר שהראנו שציר בית המקדש היה ניצב לכותל המזרחי של הר הבית, נוכל לקבוע את מיקומם של המקדש והעזרות. נניח שכיפת הסלע אכן בנויה על מקום קודש הקודשים.¹⁷ הנחה זו מבוססת מבחינה הלכתית על קביעת הרדב"ז "כי הדבר ברור שתחת הכיפה שם אבן השתייה בלי ספק הנקרא אצלם אלסכרא" (שו"ת הרדב"ז חלק

15 מכאן ניתן לחשב את הרגע שבו השמש הגיעה לשריטה בכותל של אברהם ושעת לידתו של יצחק – 18 דקות לפני סוף שעה רביעית של היום. ברגע זה בני ישראל התחילו להכין בצק כדי לאכול לחם בסעודת בוקר בסוף שעה רביעית, ואז הגיע זמן יציאת מצרים.

16 הכותל המזרחי משחיר בתקופת טבת כ- 27 דקות זמניות לפני הצהריים! ואילו בתקופת ניסן, וכל שכן בתקופת תמוז, הכותל ישחיר הרבה יותר קרוב לצהריים. אלא שחכמים קבעו זמן אחיד לכל השנה, עיגלו 27 דקות לחצי שעה והוסיפו באופן סימטרי חצי שעה אחרי הצהריים. והוא זמן מעבר בין בוקר לערב. מצד שני אורך היום בתקופת טבת שווה ל-148.7474 מעלות, כנגד 12 שעות זמניות. אם כן, חצי שעה זמנית מתאימה ל-6.1978 מעלות. זוהי כמעט במדויק זווית כיוון הכותל המזרחי!

17 גם מידות המתומן 50 על 50 מ' תואמות את גודל בית המקדש 100 על 100 אמה, רק שמרכזו של הבית נמצא 23 אמות מזרחה ממרכז קודש הקודשים.

ב, סימן תרצא). עדות נוספת לכך נמצא בפרקי דרבי אליעזר (פר' ל'), שם נאמר: "רבי ישמעאל אומר חמשה עשר דברים עתידין בני ישמעאל לעשות בארץ באחרית הימים וכו' ויגדרו פרצות חומות בית המקדש ויבנו בנין בהיכל". מסתבר ש'פרצות החומות' הן חומות הר הבית, ואילו 'בנין בהיכל' הוא כיפת הסלע, שהרי מלבד כיפת הסלע אין שום בניין אחר בהר הבית פרט לאל-אקצה אשר לכל הדעות אינו בנוי על מקום המקדש.

כמו כן, מבחינה מציאותית, הסלע אשר מתחת לכיפה הוא פסגת ההר. עובדה זו מתאימה למספר מקורות העוסקים במבנה של הר הבית ובית המקדש:

1. כך נאמר ביחזקאל (מ"ג, יב): "זאת תורת הבית על ראש ההר כל גבלו סביב קדש קדשים הנה זאת תורת הבית".

2. מהמשנה במסכת מידות אנו למדים שמשער שושן עד רצפת ההיכל הייתה עלייה של 22 (ויש האומרים 19.5) אמות. גם בשאר הרוחות העזרה הייתה נמוכה ב-6 אמות מרצפת ההיכל, כאשר אבן השתייה בקודש הקודשים בולטת עוד ג' אצבעות מעל רצפה זו.

3. ב"מלחמות היהודים"¹⁸, פלביוס כותב שהבא אל הר הבית מן הדרום היה עולה 14 מעלות עד החיל ומשם עוד חמש מעלות עד העזרה. ומאחר וכל מעלה היא לפחות ברום חצי אמה, נמצא הר הבית בדרום נמוך לפחות ב-9.5 אמות מן העזרה.

בנוסף לכך, מקומו של הסלע במרכז הר הבית המורחב (היטל של מרכז כיפת הסלע על כותל מזרחי פוגע במרכז הכותל, וכן ההיטל על הכותל המערבי) מעיד על מרכזיותו.

אך המתבונן בצורת הסלע יתקשה לזהות בה פסגה בת שלוש אצבעות שבולטת מעל המשטח העליון של הסלע. משטח זה הוא ברוחב של כ-3 מ' ממרכז כיפת הסלע מערבה ולאורך כ-10 מ' מדרום לצפון נראה כסלע טבעי, ולא ניכרים בו סימני חציבה (סימני חציבה ישנם דוקא בצדו הצפון-מזרחי של הסלע שהוא יותר נמוך מהצד המערבי). אמנם בגבול המערבי של הסלע ישנה מדרגה ברוחב של כ-2.5 מ' לכל אורכו, אשר נחצבה בו בזמן מן הזמנים. אבל אנו נראה בהמשך שמרכז קודש הקודשים חייב להימצא דווקא באזור מרכז הכיפה, ושם, כפי שאמרנו, אין רואים פסגה מובהקת.

18 ספר ה' פרק 5.

הרב יהושע חיון הביא, בהרצאתו בכנס של מכון המקדש (ניסן תשמ"ט), ראיות לכך שאבן השתייה איננה הסלע אלא הייתה שם אבן נפרדת שקועה בסלע ואבן זו נטלה משם (אמנם הוא טען שמקומה כ-50 אמות מערבית מן הסלע). אכן, במשנת יומא (פ"ה מ"ב) כתוב "משניטל ארון אבן הייתה שם מימות נביאים ראשונים ושתייה הייתה נקראת וכו' ". רש"י על אתר פירש ש"נביאים ראשונים" הם דוד ושמואל, ובסוטה (מח:) כתוב "דוד ושמואל ושלמה". ואם כל הסלע הוא אבן שתייה והוא גלוי לעין כל, איך הוא קשור לימות נביאים ראשונים? גם בזוהר פרשת נוח, על הפסוק "ויאמר אלקים לנוח זאת אות הברית וכו' " כתוב לגבי אבן שתייה: "דוד מלכא חביבותא ודבקותא דיליה בהאי אבן הוה ועלה אמר 'אבן מאסו הבונים הייתה לראש פנה'. וכד בעא לאסתכלא בחיזו יקרא דמריה נטל להאי אבן בידיה וכו' ". מכאן משמע שאבן זו אינה חלק מן הסלע הטבעי.

וראה גם בפדר"א פרק ל"ה, שם נאמר:

וישב יעקב ללקט את האבנים ומצא אותם כלם אבן אחת ושם אותה מצבה בתוך המקום וכו'. מה עשה הקדש ברוך הוא. נטה רגל ימינו וטבעה האבן עד עמקי תהומות ועשה אותה סניף לארץ כאדם שעושה סניף לכפה. לפיכך נקראת אבן השתיה, שמשם הוא טבור הארץ, ומשם נמתחה כל הארץ, ועליה היכל ה' עומד, שנאמר 'זה אבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלקים'.

מהו סניף לכיפה? היא אבן בראש הכיפה שמונעת ממנה לקרוס. והנה יש שם גומה בצורת טרפז (ראה תמונה 1). גבולו המזרחי של הטרפז נמשך לאורך קטע 1.14-0.42 מ' צפונית למרכז הכיפה, ומרכז הקטע נמצא בערך 53 ס"מ מערבית למרכז הכיפה.¹⁹ דלמן²⁰ כותב שקרקעית הגומה איננה מסלע טבעי אלא עשויה מתערובת של אבנים ואדמה או סיד. דלמן משוכנע שגומה זאת הייתה עמוקה יותר, והוא שואל האם הגומה מחוברת לחלל או שזוהי תעלה בסלע. והנה, המוסלמים מעריצים שם אבן אחת אשר הציבו אותה בפינה דרום-מערבית של הסלע ובנו סביבה ארגז אבן ועליו ארגז עץ גבוה. באבן זאת קיים סימן רגל עם שקע של עקב, והמוסלמים טוענים שזהו סימן רגל של נביאם. דלמן מביא את מידותיה של האבן: כ-46 ס"מ אורכה וכ-28 ס"מ רוחבה. גובה הארגז, לפי דלמן, הוא 52 ס"מ וגובה האבן מאפשר הכנסת יד לחלל

19 המדידה היא בעזרת צילומים של הסלע ודיוקה לפי הערכתנו עד כדי 2 ס"מ. הכיוונים מזרח-מערב וכן צפון-דרום כאן ובהמשך הם בהתאם לכיוון ציר בית המקדש, דהיינו 6 מעלות.

20 G. Dalman, *Neue Petra-forschungen und Der heilige felsen von Jerusalem*, 1912

שמעליה, על כן אני משער שהוא כ-42 ס"מ. דלמן מביא עדויות שלפיהן לפני כאלף שנה האבן הייתה ניצבת בחלקו הדרומי של הסלע. על כן השערנו היא שאבן זו היא היא אבן שתייה המקורית.²¹

אבן זו הייתה משוקעת בגומה הנ"ל והיא מחוברת אל מי התהום. על כן, מקום זה נקרא עין רוגל וממנו ייצאו לעתיד לבוא מים חיים כפי שמתואר ביחזקאל ובזכריה.²² השקע בסלע נראה כמו שקע של טבור, ואם יכניסו שם אבן בולטת, יראה הדבר כמו קשר הטבור בתוך גומה. ומאחר ואבן זו הייתה תקועה בחלל, היא הייתה מונעת את כיפת הארץ מלקרוס. מידות האבן מתאימות לגודל הגומה, וניתן לשקע אותה כך שרק ג' אצבעות ממנה ייראו מעל רצפת קודש הקודשים (וראה בהמשך, דיון לגבי גובה רצפת קודש הקודשים מעל פני הים). אם יכוונו את אורך האבן מדרום לצפון, אז יראו בליטה בדרום העקב ובלטיה בצפון כף הרגל וביניהם מרחק כגודל הרגל – ד' טפחים.

מהו הקשר בין מקום אבן השתייה למרכז קודש הקודשים? לפי הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ד ה"א) האבן הייתה במערבו של קודש הקודשים. אבל לפי פשוט הברייתא במגילה י. "ארון שעשה משה יש לו עשר אמות לכל רוח", וכן בב"ב צט.: "ארון שעשה משה יש לו ריוח עשר אמות לכל רוח ורוח" – משמע שהארון היה

21 ר' על כך עוד בחומר המצוי באתר (בהערה שבראש המאמר). על אבן זו נאמר: "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה". משמעות "הבונים" כפשוטו – אלו רומאים, ביזנטיים ומוסלמים אשר שדדו את כל אבני בית המקדש של הורדוס ובנו מהם את הבניינים שלהם. אבל אבן שתייה, שהיא לא ישרה ולא ראויה לבניה, נעשתה ראש לפינה הדרום-מערבית של הסלע.

22 נביא כאן בקצרה את המסקנות שלנו לגבי הסלע. זוהי אבן הזחלת (מלכים א' א', ט) והיא אבן האזל המוזכרת בשמואל א' כ', יט (אזל – נוטריקון 'אבן זחלת'; אבן השתייה בלבד נקראת אבן האזל כנגד הלוח הרגל). והיא שדה כובס אשר מכבס עוונות ישראל (וכן בית המקדש נקרא 'לבנון' על שם שמלבין עוונותיהן של ישראל (יומא לט:)), ומסילת שדה כובס זהו ציר בית המקדש מעין עיטם בגבול המערבי של ירושלים אל הר הבית. וכן תרגם יונתן: "עין רוגל" – עין קצרה [כובס].

לדעתנו, דוד הסתתר במערה שמתחת לסלע – היא מערת תפילתו, וחיבר 15 מזמורים כנגד 15 מעלות שיורדות אליה. דרך החור שבג המערה אפשר היה לראות את רגליו של הכהן הגדול, לדעת האם הוא עומד בין הבדים ומפגל (גיטין נד:). חור זה היה באמת הטרקסין, ודרכו קדושת הפתח עברה למערה ומשם דרך הפתח העיקרי שלה אל התא הדרומי ומשם לתא המערבי שאחרי קדש הקדשים, ומשם דרך הלול החוצה – והכשירה את אחורי בית הכפרות לשחיתת קדשים (זבחים נה:).

באמצע. וכן בירושלמי ב"ב (פ"ו ה"ב) "ארון עומד באמצע וחולק הבית עשר אמות לכל רוח". לכן התו"ט (יומא פ"ה מ"ב) היה נחרץ בדעתו שהארון היה במרכז. ואף אנו נבחר בשיטה האמצעית.

אבל איך נדע היכן בדיוק בגומה הייתה מוצבת האבן? ועוד, מאחר ויש לה שתי בליטות, באיזו נבחר? על כן נשאר אצלנו אי-ודאות של כ-30 ס"מ בכיוון דרום-צפון וכן בכיוון מזרח-מערב. אנו נראה בהמשך שניתן לצמצם אי-ודאות זו. נזכיר שהגבול המערבי של הסלע מוגבל על ידי מעקה עץ אשר בערך מקביל לכותל המזרחי של הר הבית – 4.2 מעלות מזרחה מן הצפון לעומת 6 מעלות (נמדד בעזרת תמונה של סלע על ידי השוואה עם כיוון הציר של מבנה הכיפה). קו זה נראה כגבול מערבי טבעי של קודש הקודשים. במזרחו של הסלע ישנו חור בקוטר של כמטר אשר יורד אל המערה שמתחתיו. אם נעמיד את הכותל המערבי של קודש הקודשים בצמוד לגבול המערבי של הסלע (מן הצד הפנימי של מעקה העץ), אז המרחק ממנו למרכז החור יהיה כ-10.40 מ' (נמדד בעזרת תמונה. וכן מתקבל ממפת וורן). מאחר ומידות קודש הקודשים הן 20 אמה של 51 ס"מ או 10.2 מ', מרכז החור נמצא סמוך למרכז אמת הטרקסין.²³ הקו האמצעי של קודש הקודשים בכיוון דרום-צפון עובר 40 ס"מ מערבית למרכז הכיפה וכ-13 ס"מ מזרחית לגבול המזרחי של הגומה. מכאן שמרכז קודש הקודשים נמצא מזרחית לאבן השתייה כשיטת הרמב"ם!

על מנת לקיים גם את השיטה המרכזית, נניח שפאה מזרחית של הארון הייתה במרכז קודש הקודשים, וכל הארון היה בצד המערבי של קודש הקודשים. לכן השכינה תהיה במערב (כדברי רבי אבהו בב"ב כה.). מאידך, מאחר והארון לא היה מן המידה, נראה שכל הארון היה במרכז קודש הקודשים!

רוחב הארון הוא 1.5 אמות, לכן מרכז האבן היה $\frac{3}{4}$ אמה מערבית למרכז קודש הקודשים. מאחר ולגבי מידות הארון ישנה מחלוקת תנאים האם הוא נמדד באמות של 5 טפחים או של 6 טפחים, אנו נבחר עבורו אמה של 48 ס"מ שהיא אמת 5 טפחים ביחס לאמת חזו"א. מכאן שמרכז האבן צריך להיות 36 ס"מ מערבית למרכז קודש הקודשים. אם רוחב האבן הוא 28 ס"מ, אז שפתה המזרחית תהיה כ-22 ס"מ מערבית למרכז קודש הקודשים. למעשה, האבן תשב ליד הקצה המזרחי של הגומה.

²³ ייתכן שרק חלק מן החור אשר בתוך אמת הטרקסין היה פתוח והשאר היה מכוסה על ידי הרצפה.

עדיין ניתן "לשחק" עם האבן בכיוון צפון-דרום בטווח של כ-26 ס"מ בתוך חלל הגומה. מתוך התאמה עם סימנים שונים בכתלים חיצוניים יתברר בהמשך שיש למקם את האבן בקצה הצפוני של הגומה באופן כזה שמרכז האבן יימצא 0.90 מ' צפונית למרכז הכיפה.²⁴ הספק לגבי בליטות האבן ייפתר באופן הבא: ציר הבית הראשון עבר דרך הבליטה הדרומית (היא שן הסנה) והיה מכוון בזווית 6.1975 מעלות צפונה מן המזרח. ציר הבית השני עבר דרך הבליטה הצפונית (היא שן בוצץ) והיה מכוון 5.971 מעלות צפונה מן המזרח. שני הצירים נפגשים בגבול מזרחי של בר-שורה (על מנת לקיים מופת זה צריך לקבוע אורך רגל בתור 2/3 אמה בינונית של 50 ס"מ). הממוצע בין שתי הבליטות יימצא 90 ס"מ צפונית ו-76 ס"מ מערבית למרכז הכיפה. מאחר ואורך רגל הוא 2/3 אמה של 50 ס"מ, נוכל לחשב את מיקום מרכז קודש הקודשים של בית ראשון ובית שני ביחס למרכז הכיפה. מרכז קודש הקודשים של בית ראשון היה כ-74 ס"מ צפונית למרכז הכיפה ו-40 ס"מ מערבית לו, ושל בית שני כ-107 ס"מ צפונית ממרכז הכיפה ו-40 ס"מ מערבית לו. כל הסטיות נמדדות במערכת קורדינטות אשר מסובבת 6 מעלות נגד השעון.

ההשערה שלנו היא שמרכז קודש הקודשים של בית שלישי יהיה ממוצע של הבית הראשון והשני. הבית השלישי לעתיד לבוא ישתלב במערכת כיווני רצועות השבטים וירושלים, ולפיכך יהיה מכוון בציר מזרח-מערב גיאוגרפי. במקום אמת טרקסין אחת, יהיו בו שתי אמות טרקסין. מתברר שמרכז החור שבג המערה נמצא בדיוק במרכז שתי אמות אלו!

מלבד החתך המערבי אשר מגדיר את הגבול המערבי של קודש הקודשים, לסלע ישנו חתך צפוני וחתך בפינה הדרום-מערבית. בתמונה 1 אנו רואים את הכתלים של קודש הקודשים של בית שני. כותל צפוני פנימי של קודש הקודשים סמוך מבחוץ לחתך הצפוני וכותל דרומי חיצוני סמוך מבחוץ לחתך הדרומי (כתלים היו חלולים לפי

²⁴ מכל הסימנים בחרנו בסימן שניתן למדידה מדויקת, והוא המזוזה הדרום-מערבית החיצונית של שער וורן (הוא שער פרבר הצפוני), נ.צ. 276.06/673.14. הקו המחבר מזוזה זו עם המזוזה הצפון-מזרחית החיצונית של שער שושן (לפי חשבון בית שני) ניצב לכותל המערבי של היום, דהיינו מכוון בזווית 10.55 מעלות צפונה ממזרח. מאידך, המרחק בין הגבול המערבי של הר הבית המקודש של 500 על 500 אמה לבין מזוזה זו הוא בדיוק 40 מ' או 100 אמה של 5 טפחים של 8 ס"מ (משמעותה של מידה זו תתברר בהמשך). על פי שני סימנים אלו ניתן לחשב באופן חד משמעי את מרכז קודש הקודשים של בית שני. מרכז קודש הקודשים של בית ראשון נמצא 33 ס"מ דרומית יותר.

דעת הרמב"ם – כותל אמה, רווח ד' אמות וכותל אמה). הכותל הדרומי הפנימי עבר על גבי הסלע. אמנם אין שם סימן חציבה בסלע, אבל אפשר בהחלט להעמיד כותל ברוחב אמה על סלע לא ישר בעזרת בסיס של אבנים מתאימות. כתלים של בית ראשון מוזזים כ-30 ס"מ דרומה. יש שם רווח בצפון גם עבור כותל של בית ראשון. גם כתלים של בית שלישי משתלבים יפה בחתכים אלו.

עתה, מאחר וידועים לנו כיוון ציר בית המקדש וגודל האמה 51 ס"מ, נוכל על פי מסכת מידות לחשב את הקורדינטות של בית המקדש לפרטיו ואת גבולות העזרה. בעזרת תוכנת מחשב, העלנו נתונים אלו יחד עם פרטים רבים אחרים על המפה (תמונה 2). שרטוטנו את הכתלים החיצוניים של הר הבית: מערבי, דרומי ומזרחי, על סמך כ-50 נקודות מדידה (מסומנות על ידי ריבועים שחורים).²⁵ בכותל הצפוני מדדנו את הפינה הצפון-מזרחית. הפינה הצפון-מערבית חושבה בעזרת סימן חריץ של אנטוניה במפות וילסון של Ordnance Survey of Jerusalem משנת 1865. נקודות בתוך הר הבית חושבו על סמך מפה מנדטורית 1:625 משנת 1944 ועל סמך מפות צילום אוויר עכשויות. חללים תת-קרקעיים שוחזרו בעזרת מפת וילסון הנ"ל ונתונים אחרים מספרם של גיבסון וג'ייקובסון.²⁶

הר הבית המקודש, בית מקדש והעזרות שורטטו לפי חשבון בית שני (החשבון יובהר בהמשך). ציירנו את המזבח לפי שיטת הרמב"ם, דהיינו צפון המזבח נמצא 7 אמות צפונית מציר בית המקדש. גם את הבית עצמו ציירנו לפי שיטת הרמב"ם ולא זו של רש"י, כך שהמקדש רחב לפניו וצר מאחוריו. ניתן לדייק מהפסוק ביחזקאל (מ"א, יב) שרוחב המקדש מאחוריו הוא 90 אמה. לפי הבנתנו, הרוחב מתקצר מ-100 עד 90 אמות לאורך 62 אמות של היכל, של קודש הקודשים ושל 2 אמות הטרקסין (ובבית שני אמת טרקסין ואמה עובי כותל מערבי של קודש הקודשים). לכן, הזווית בין הכותל הצפוני לבין ציר הבית היא בדיוק 4.58122 מעלות כדי שכותל זה יהיה ניצב לכותל המערבי. מידות 100 ו-90 משמשות פשרה בין חוץ לפנים, דהיינו 90 היא מידה "פנימית" של הבית ללא עובי הכתלים.

לא נתפרש במסכת מידות מהו עובי הכתלים של העזרה ושל עזרת הנשים. נניח שהעובי הוא 5 אמות, כעובי הכתלים החיצוניים של בית המקדש (אבל בבניין של

25 המדידות נעשו בידי "מודדי שומרון".

26 S.Gibson and D. Jacobson, *Below the Temple mount in Jerusalem*, 1996

יחזקאל עובי כתלי החצרות יהיה 6 אמות). לפיכך, המרחק ממרכז קודש הקודשים לקצה המזרחי של כותל העזרה הוא 154 אמות, ולקצה המזרחי של כותל עזרת הנשים – 294 אמות. רוחב העזרות, כולל הכתלים, הוא 145 אמות של 51 ס"מ.

לסיכום הפרק נדון בסוגיית הגובה של אבן השתייה. לפי המדידות שלנו, גובה הריצוף בגבול המזרחי של הרחבה העליונה הנו 742.62 מ' מעל פני הים ואילו גובה הריצוף מזרחית לפתח המתומן הוא 743.12 מ'. רצפת הרוטונדה (היינו העיגול אשר מתחת לכיפת הסלע) גבוהה ממנה ב-15 ס"מ והסלע מתרומם מעל הרצפה לגובה 1.62 מ' או 744.89 מ' מעל פני הים.²⁷ לזה יש להוסיף את עובי רצפת העץ המצופה זהב, להערכתנו שני טפחים – 16 ס"מ. על כן, גובה רצפת ההיכל הוא 745.05 מ' מעל פני הים, ובהתאם לכך גובה פסגת אבן השתייה שהוא ג' אצבעות (=6 ס"מ) מעל הרצפה, היה 745.11 מ' או 1500 פחות 39 אמות (באמות הארץ) מעל פני הים ביפו.²⁸ השפה המזרחית של הגומה נמצאת בגובה 149 ס"מ מעל רצפת הרוטונדה או 29 ס"מ מתחת לגובה הרצפה. נזכיר שגובה אבן השתייה לפי הערכתנו הוא 42 ס"מ. אם נשקיע אותה 7 ס"מ בתוך הגומה, אזי היא תבלוט 6 ס"מ מעל הרצפה. מפתן שער שושן נמוך ב-22 אמות מרצפת ההיכל וגובהו הוא 733.83 מ'. זהו בדיוק גובה תחתית המשקוף של השער הכפול. רצפת האוטם והעזרה נמצאת 6 אמות מתחת לרצפת ההיכל בגובה 741.99 מ' או כמטר מתחת לריצוף הרחבה של היום. לפי דבריו של יוסף בן מתתיהו,²⁹

27 הגובה המקובל 2440 רגל (=743.71 מ') אשר רשום במפת וילסון הוא שגוי. נראה שהם התבססו על גובה הרחבה בגבול המזרחי אשר לפי מדידתם הוא 742.24 מ' והוסיפו לכך את גובה הסלע במרכז הכיפה 1.46 מ'.

28 1500 אמה =765 מ' זהו להערכתנו גובה "ראש ההר" (יהושע ט"ו, ח) בעין עיטם, בגבול המערבי של בריכת חזקיה, במקום בו שמואל ודוד חשבו בתחילה לבנות את בית המקדש (זבחים נד): ולשם דוד העלה את הארון בראשונה. בירושלמי סנהדרין (פ"י ה"ב) משמע שדוד חפר שיתין 1500 אמה עד שהגיע למי תהום. זהו, בפועל, גובה הסלע שעליו בנוי מגדל דוד. גובה זה ניתן לזהות עם גובה הכתפים של אדם הראשון, אם נאמר שאמה שלו הייתה שווה 500 אמות הארץ כנגד הר הבית, מקום עמידתו. וראה פדר"א (פרק כ'): "באחד בשבת נכנס אדם במי גיחון העליון עד שהגיעו המים עד צוארו". וראה יומא (עח): "עד שמגיע לפתח בית דוד וכו' מכאן רמז לנדה שצריכה לישב עד צוארה במים". בסוף החליטו להוריד את בית המקדש משם לגובה בין כתפיים. אולי דבר זה בא לרמוז על 39 מלקות שמלקים בין הכתפיים, וכנגדם ארון הברית ירד 39 אמות.

29 מלחמות היהודים (לעיל הע' 18).

גובה הר הבית בדרום נמוך מגובה העזרה ב-19 מעלות שהם 9.5 אמות. מכאן שגובה זה הוא 737.145 מ', בערך כגובה הריצוף בחזית אל-אקצה.

ב. שער ניקנור, בר-שורה וחיל

אנו רואים בתמונה 2 שהפינה הדרומית של הכותל המזרחי של העזרה פוגעת בגבול המזרחי של רחבת כיפת הסלע. גבול זה מכוון בערך דרום-צפון (ליתר דיוק: כ-1.2 מעלות מערבה מן הצפון). אילו היינו מסובבים את העזרה בכיוון מזרח-מערב גיאוגרפי, גבול זה היה סמוך (ליתר דיוק: מרוחק כ-1.7 מ' במקום מרכז שער נקנור) לכותל המזרחי של העזרה. לכאורה, דבר זה הוא ראיה לכך שבית המקדש היה מכוון מזרח-מערב והגבול המזרחי של הרחבה הוא סימן לגבול המזרחי של העזרה. אבל לפי דעתנו גבול זה הוא סימן של בר-שורה – כותל שהיה תומך את העזרה מבחוץ (ראה תו"ט מידות פ"ב מ"ג). קו של בר-שורה התחיל בפינה הדרום-מזרחית של הרחבה ונמשך עד הגבול הצפוני שלה. כיוונו היה דרום-צפון מדויק. לפי חישובנו, קו זה עובר במדויק דרך הפינה הדרום-מערבית של עזרת הנשים. בשנת תש"ל, בעת חפירות לצורך הנחת צינורות מים, התגלה קטע של כותל קדום סמוך לפינה הצפון-מזרחית של רחבת הכיפה (כ-20 מ' דרומית ממנה). פרטים על מקום הכותל ומימדיו התפרסמו במאמרו של קאופמן.³⁰ הכותל מרוחק כ-2.9 מ' מהגבול המזרחי של הרחבה ועוביו הוא כ-2 מ' (מחוץ ל-2.9 מ' הנ"ל). אם נניח שהעובי של בר-שורה היה 4 אמות מן הקו שתיארנו וחוצה (מזרחה), אזי שריד זה משתלב בו באופן מדויק. אחרי שבר-שורה נהרס, נוצר שם חלל, והמוסלמים בנו קיר תומך לרחבת הכיפה בגבול המערבי של החלל.³¹ הודות לבר-שורה, שטח עזרת ישראל התפשט אל עזרת נשים בצורת משולש כפי שמצויר בתמונה 2.

הבאנו לעיל את דברי הירושלמי בעירובין (פ"ה ה"א): "כמה יגעו נביאים הראשונים לעשות שער המזרחי שתהא החמה מצמצמת בו באחד בתקופת טבת

Kaufman, "The eastern wall of the Second Temple at Jerusalem revealed", 30
Biblical Archeologist, Spring 1981, pp. 109-115

וגם סטו 1.2 מעלות בכיוון, כמו שסטו מעלה אחת בכיוון הכותל המערבי של הרחבה לעומת 31
הכותל המערבי של הורדוס ומעלה אחת בכיוון הכותל הצפוני של הרחבה לעומת הכותל הצפוני של הר הבית המקודש. שלוש הסטיות הן באותו כיוון, נגד סיבוב השעון.

ובאחד בתקופת תמוז". משמע מכאן ששער נקנור היה מכוון מזרח-מערב.³² כיצד דבר זה מסתדר עם טענתנו שהכותל המזרחי של העזרה היה מקביל לכותל המזרחי של הר הבית? אכן חייבים לומר ששער נקנור היה מכוון מזרח-מערב, אבל לא הכותל של העזרה. לכן מדויק בירושלמי שיגעו לעשות השער דווקא. איך משתלב מבנה השער בתוך הכותל? הצעתנו מוצגת בתמונה 3. חלל השער הוא מקבילית ABCD. קו HG הוא ציר של הבית. מזוזות AB ו-CD מכוונות מזרח-מערב, כך שזווית BAD שווה ל- $90 - 6.2 = 83.8$ מעלות (בבית שני 5.971 במקום 6.2 מעלות). עובי הכותל BE הוא 5 אמות. רוחב השער הוא 10 אמות ותוספת AE ו-FC של $5 \operatorname{tg} 6.2 = 0.543$ אמות. לשער היו שתי דלתות BF ו-DE באורך 10 אמות³³ ושני פשפשים AE ו-FC באורך 0.543 אמות (או כמעט 3.5 טפחים של 8 ס"מ). צירי הדלתות היו בנקודות B ו-D, ושל פשפשים ב-C ו-A. הדלתות היו נפתחות 180 מעלות החוצה. ועוד ייתכן שדלת DE הייתה מתקפלת בנקודה אמצעית G ונצמדת למזוזה CD, וכן דלת BF אל מזוזה BA. כאשר הדלתות היו סגורות, אפשר היה להיכנס לעזרה דרך הפשפשים AE ו-FC.³⁴ לאורך הקטע BF נתקדשה רצועה ברוחב של $\frac{2}{3}$ אצבע שלתוכה המצורעים היו מכניסים בהונות ותנוך האוזן (ראה מופת חשבוני בפרק "הר הבית 500 על 500 אמה"). בקטע FC לא נתקדש כלום ושם בצפון המצורעים היו סומכים על קרבנם.³⁵ למרות שרוחב השער הוא יותר מ-10 אמות, המלבן EBF D שבין שתי הדלתות הוא 10 על 5 אמות. לכן שער נקנור משלב בתוכו כיוון מזרח ומערב על ידי מזוזות AB ו-DC וכיוון ציר הבית על ידי המלבן ה"ל".³⁶

32 תקופות טבת ותמוז מוזכרות כאן מכיוון שבעזרתן ניתן למצוא את הצפון והדרום המדויקים ועל ידי כך לחשב את כיוון מזרח-מערב.

33 אלו שתי הדלתות שהביא נקנור מאלכסנדריא (ראה יומא לח.). ונראה לנו שאין הכוונה לשני חצאי דלתות, אחרת מה טעם שנקנור התעקש על דלת שנייה שלא יזרקוה לים אחרי הדלת הראשונה. אבל אם דלת אחת היא 10 אמות אז היא ראויה לפתח אחד. כמו כן, במשנת סוטה (פ"א מ"ה) כתוב: "מעלין אותה לשער המזרח שעל פתח שער נקנור" – משמע שיש שם שער מזרח חיצוני ושער מערב פנימי.

34 היה אפשר לעבור בפשפש זה רק אם היה מצדד (ראה מנחות כז: "דרך משופש" ופרש"י שם שצייד באלכסון והלך לצדדין).

35 מכאן למדנו שפשפש שלא מושך קדושה הוא ברוחב פחות מ-ד' טפחים.

36 ביחזקאל ט', ב מוזכר שער עליון (אחד משמותיו של שער נקנור): "והנה ששה אנשים באים מדרך שער העליון אשר מפנה צפונה וכו'". והרי שער זה פונה מזרחה ולא צפונה! אלא שבאו

כדי להדגיש את כיוון השער, בנו בר-שורא שהוא מעין כותל מזרחי של העזרה בכיוון דרום-צפון. כתוצאה מכך בעזרת נשים נוצר שטח מוגבה בגובה עזרת ישראל בין בר-שורא לבין הכותל המזרחי של העזרה. שטח זה התקדש בקדושת העזרה כדין כותל רחב, פרט לשער נקנור והמעלות המובילות אליו שנמשכו אחרי עזרת נשים. כעת גם מובן מדוע ט"ו המעלות מעזרת נשים לעזרת ישראל היו מקיפות כחצי גורן עגולה – אילו היו ישרות, היו סותרות או את כיוונו של השער או את כיוונו של הכותל.

וצריכים אנו להבין, מדוע שער נקנור פונה למזרח גיאוגרפי? נראה לנו שזהו סימן לעתיד לבוא, כאשר הר הזיתים ייבקע לאורך קו המחלוקת ובו יעבור הנהר שייצא מהר הבית. אז יימחק זכר למחלוקת בין אברהם ולוט ולמחלוקת ביו יהודה ובנימין, וציר הבית יפנה בדיוק מזרחה. אכן, מתוך מידותיה של החצר הפנימית בבית שלישי – 100 על 100 אמה, מתברר שהמזבח לא יעמוד בדרום כמו בבית הראשון והשני (שהרי אין שם מקום לכבש) אלא במרכז. מצד שני, בור השיתין שאליו מתנקזים הנסכים מקרן דרום-מערבית של המזבח מחובר אל התהום ומקומו קבוע לעולם. מתברר שאם ציר הבית יפנה מזרחה, הפינה הדרום-מערבית של יסוד המזבח תחזור בערך אל מקומה הישן, מעל בור השיתין.

והנה עוד ראייה שבית המקדש יכוון לפי רוחות השמים. בית המקדש לעתיד לבוא יהיה משולב במבנה של חצרות, אחת פנימית וג' חיצוניות – במזרח, צפון ומערב (ראה יחזקאל מ'). חצרות אלו משולבות מריבוע של הקדש 500 על 500 קנים (יחזקאל מ"ב, טז-כ) שהם 3000 על 3000 אמה.³⁷ ריבוע זה משתלב בריבוע של העיר 13.5 על 13.5 מיל (יחזקאל מ"ח, ל-לה) שהוא כנגד מחנה ישראל 12 על 12 מיל למעט הקדש של 1.5 על 1.5 מיל. והעיר 13.5 על 13.5 מיל משולבת ברצועה של כוהנים 30 על 75

לאורך ציר בית המקדש אשר פונה צפון-מזרחה. וכן בערך הכיוון מירושלים לבבל העתיקה שמשם באה הרעה (87 ק"מ צפונה מירושלים וכ- 865 ק"מ מזרחה, זווית 5.75 מעלות במקום 5.97).

37 ניתן לדייק מן הפסוקים שם שהאיש עמד בתחילה כנגד אמצע פתח חצר החיצונה מבחוץ והלך משם באלכסון של הריבוע אל הפינה הדרום-מזרחית, משם מדד אל הפינה הצפון-מזרחית ומשם לפינה הצפון-מערבית, חזר דרך אלכסון לפינה הדרום-מזרחית והמשיך למדוד רוח דרום ומערב. וממבנה השערים מתברר שאכן האלכסון עובר דרך חלל השערים של החצרות בלי להיתקל באילים של השער. וכל זה אם הריבוע החיצוני מכוון כמו החצרות הפנימיים.

מיל והיא כנגד עיר מקבילה ברצועה של עבדי העיר (שם מ"ח, טז-יח). וכבר ראינו שרצועת ירושלים, כמו רצועות השבטים, מכוונת מזרח-מערב במדויק. על כן בית המקדש יהיה מכוון מזרח-מערב. ואז ריבוע של קודש משתלב בגבולות של ירושלים העתיקה ובפסגת הר הזיתים במזרחה – מקום עמידתם של אברהם ולוט.

כאמור, הגבול המזרחי של רחבת כיפת הסלע נבנה בעקבות בר-שורא. הגבול הצפוני של הרחבה תואם את הגבול הצפוני של הר הבית המקודש. מהו פשר הגבול הדרומי שלה? בתמונה 2 אנו יכולים לראות שגבול זה בערך ניצב לכותל המערבי והמשכו עובר דרך שער השלשלת. אנו נראה בהמשך ששער השלשלת מכוון במדויק כנגד שער קיפנוס בכותל המערבי הפנימי³⁸ ושציר העובר דרך מרכז השער מהווה ציר חלוקה מערבי בין יהודה ובנימין (ציר חלוקה מזרחי הוא הציר של בית המקדש). לכן, השערותנו היא שהגבול הדרומי של הרחבה מסמן את הכותל הדרומי של החיל. הנחנו שעובי כותל זה הוא 4 אמות, כמו בר-שורה, והוא מכסה כמעט חצי מרוחב שער קיפנוס ממרכזו צפונה. העברנו את הכותל בזווית 10.5522 מעלות צפונה מן המזרח, בניצב לכותל המערבי של הר הבית. כפי שרואים בתמונה 2, כותל זה נוגע בדיוק בפינה הדרום-מזרחית של רחבת הכיפה, כלומר פינה זאת היא נקודת מפגש בין החיל ובין בר-שורה.³⁹ הכותל ממשיך מזרחה כנגד אורך עזרת נשים, ועוד 10 אמות. לפי השערותנו, כותל מזרחי של החיל היה מקביל לכותל המזרחי של העזרה ונמשך צפונה עד הכותל הצפוני של הר הבית המקודש. הרווח בין הכותל המזרחי של החיל ושל עזרת הנשים היה 10 אמות.⁴⁰ אנו רואים בתמונה 2, שהכותל המזרחי של החיל משתלב במבנה המגדל אשר היה בנוי בשטח "שער הרחמים".⁴¹

38 העמדנו את שער קיפנוס באופן סימטרי לשער שושן, דהיינו שהמרחק בין מרכז שער קיפנוס עד הפינה הדרום-מערבית של הר הבית המקודש שווה למרחק בין מרכז שער שושן לפינה הצפון-מזרחית של הר הבית המקודש. נדון על כך בע"ה בהמשך.

39 הגמרא בפסחים (פו.) אומרת כך: " ויאבל חל וחומה' (איכה ב', ח), ואמר רבי אחא ואיתימא רבי חנינא – שורא ובר שורא". מכאן שחל הוא כותל (או תחום שהיה מוגבל על ידי כותל) וחומה היא בר-שורא. ולפי דעתנו הכתוב כך אותם ביחד משום שהיו מחוברים. אבל הרמב"ם פירש ש"חומה" היא כותל של העזרה. ואין כאן סתירה לדברנו, מכיוון שבר-שורא היא הרחבת כותל העזרה.

40 ראה משנת מידות (פ"ב מ"ג): "לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים וכו' לפנים ממנו החיל עשר אמות", ופירש רע"ב ש"לפנים מן הסורג היה מקום פנוי עשר אמות והוא נקרא חיל". אבל לפי הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ה ה"ג), 10 אמות היה גובה כותל החיל (ואילו הרוחב

ג. גבולות הר הבית יחסית לעזרה

לעיל קבענו את גבולות הר הבית המקודש לפי צורת "הריבוע" של 500 על 500 אמות ולפי הסימנים בשטח. המשנה במסכת מידות (פ"ב מ"א) נותנת מידות יחסיות של הר הבית:

הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, רבו מן הדרום, שני לו מן המזרח, שלישי לו מן הצפון, מעוטו מן המערב.

לא נאמר ביחס למה נאמרו מידות אלו. אבל הרמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"ה ה"ו) פסק:

העזרה לא היתה מכוונת באמצע הר הבית. אלא רחוקה מדרום הר הבית יתר מכל הרוחות וקרובה למערב יתר מכל הרוחות. ובינה ובין הצפון יתר ממה שבינה ובין המערב. ובינה ובין המזרח יתר ממה שבינה ובין הצפון.⁴²

ועדיין אין אנו יודעים כיצד לחלק את המרחקים. והנה, התו"ט בפירושו על המשנה כתב:

רובו מן הדרום מיעוטו מן המערב – שכל רוחב העזרה הוא קל"ה מצפון לדרום כדתנן ר"פ בתרא ונמצא שהנותר מהר הבית בשתי רוחות הללו היא שס"ה אמה וכול אורך העזרה מן המזרח למערב קפ"ז] שבעזרה הפנימית אנו קיימין ואין עזרת נשים בכלל, וכן הם דברי הרמב"ם פ"ה מהל' בית הבחירה. וכבר כתבתי בפ"ג דסוטה משנה ד' דעזרת נשים בכלל הר הבית, נמצא שבאלו שתי הרוחות הנותר מהר הבית

בינו לבין העזרה ועזרת נשים לא נתפרש). על מנת לקיים גם את דעת הרמב"ם נעמיד את גובהו של הכותל על 10 אמות. על כן, הציור שלנו יתאים לפירוש הרע"ב במזרח מבחינת רוחב המקום הפנוי, ואילו גובה הכותל הוא לפי הרמב"ם, כאשר בדרום, בצפון ובמערב הרוחב משתנה. ובלאו הכי לא ניתן לקיים את הרוחב של 10 אמות בדרום ובצפון, מכיון שהחיל מכיל את הלשכות כפי שיתברר בהמשך.

41 ר' דיון נוסף באתר (בהערה שבראש המאמר) לגבי מבנה הלשכות ומקום המגדלים והשערים. שם ניסינו להצדיק את הצורה המוצעת של החיל, וגם דנו במקומו של הסורג.

42 וכבר העיר הרב ז' קורן בספרו "חצרות בית ה'" (עמ' 40, הע' 42) שמסיבה מתמטית לא ניתן למדוד מרחקים אלה מנקודה כלשהי או מריבוע בתוך הר הבית אלא ממלבן בלבד. המלבן היחיד שנתפרשו מידותיו הוא העזרה – 135 על 187 אמה. ואין לצרף אליו את עזרת הנשים מהטעם שנתן התו"ט (ר' להלן), וגם אין וודאות לגבי עובי הכותל בין העזרות. על כן פירושו של הרמב"ם הוא מוכרח.

הוא שי"ג. כשתחלק שס"ה ותתן דרך משל לדרום מאתים וחמשים, ישאר לצפון קט"ו. וכשתחלק שי"ג ותתן דרך משל רי"ג למזרח ישאר ק' למערב, הנה רובו לדרום מאתים וחמשים, שני לו למזרח רי"ג, שלישי לו מן הצפון קט"ו, מיעוטו מן המערב ק'.

ונראה שלא בכדי בחר התו"ט בחלוקה זו דווקא, שאם באנו לחלק מספר 365 לסכום של שני מספרים ואין אנו יודעים במה לבחור, אז נעדיף חלוקה שבה מספר אחד הוא "עגול", כלומר מתחלק במאה או בחמישים, וכן לגבי 313. ואז אפשריים הפתרונות הבאים בלבד: א) $300+65=365$, $250+63=313$ ב) $300+65=365$, $263+50=313$ ג) $250+63=313$, $265+100=365$ ד) $250+63=313$, $265+100=365$ ה) $250+115=365$, $215+150=365$ ו) $200+113=313$, $250+115=365$ ז) $213+100=313$, $215+150=365$ ח) $213+100=313$, $215+150=365$. במקרים א' ו-ה', המערב קצר רק בשתי אמות מן הצפון, לכן קשה לקרוא לזה "מיעוטו מן המערב". נזכיר שהזווית בין הכותל הדרומי של העזרה לבין הכותל הדרומי של הר הבית היא 4.58122 מעלות. לכן, הפינה הדרום-מזרחית של העזרה ב-15 אמות קרובה יותר לכותל הדרומי מאשר הפינה הדרום-מערבית. לפי זה, במקרים ד' ו-ז' המרחק מהפינה הדרום-מזרחית של העזרה לכותל הדרומי קטן יותר מאשר המרחק מהכותל המזרחי של העזרה לכותל המזרחי של הר הבית, ובמקרה ח' יש כמעט שוויון. אם נבחר את מרכז קודש הקודשים באזור מרכז אבן השתייה, אז במקרים א', ב', ג' ו-ד' הכותל המזרחי יימצא מחוץ להר הבית. נשאר פיתרון ו', אותו הביא התו"ט.

יש להבין מהו ההיגיון בחלוקה זו של הר הבית. נראה לנו, שלפי הדמיון עם חצר המשכן היה ראוי לעשות את העזרה 100 על 200 אמה. איך להעמיד מלבן כזה בתוך ריבוע של 500 על 500 שיהיה "נחמד למראה" אבל לא סימטרי?⁴³ את 300 האמות הפנויות ממזרח למערב יש לחלק ל-200 ו-100, ואילו את 400 האמות הפנויות מדרום לצפון ל-250 ו-150. מדוע? כדי שיתקיים כלל של יחס הזהב, דהיינו אחד מן היחסים $1/2$, $2/3$, $3/5$, $5/8$ וכו', וגם חלוקה לכפולות של 50. אבל העזרה הייתה 135 על 187. נראה לנו שיש כאן רמז למספר $\pi=355/113$, אשר מתקבל על ידי הכפלה של מספר 135 (שהוא נפח של הכפורת ושל אדני המשכן בטפחים מעוקבים וגודל עזרת נשים)

43 ומדוע לא סימטרי? כי מאחר והר הבית איננו ריבוע, אם העזרה תעמוד באמצע יהיה בכך משום סתירה לאי-סימטריות שלו. אבל לעתיד לבוא, הר הבית 500 על 500 קנים וכן העיר 13.5 על 13.5 מיל יהיו סימטריים ביחס לציר בית המקדש.

וחלוקתו: 11 33 55, 1131355. כמו כן ניתן לכפול 5 3 3 1 ולהפריד 13135. על כן, מאורך 200 החסירו 13 ולרוחב 100 הוסיפו 44. וממילא היו צריכים להוסיף ולגרוע בחלקים פנויים, והעדיפו את הרוחות ה"פנימיים" דרום ומזרח שבהם נכנסים להר הבית ולעזרה לעומת הרוחות החיצוניים צפון ומערב. על כן הוסיפו במזרח 13 והחסירו בצפון 35, ונתקבלו המידות של התו"ט.

כעת נבדוק האם המרחקים שהציע התו"ט מתקיימים במציאות. המרחק ממרכז קודש הקודשים לגבול המזרחי של העזרה (ללא הכותל) הוא 149 אמות. משם עד הגבול המזרחי של הר הבית עוד 213 אמות, אבל לא ברור אלו – צפוניות של 52 ס"מ או מזרחיות של 48 ס"מ. אם ניקח בתור פשרה אמה בת 51 ס"מ נקבל ממרכז קודש הקודשים עד הגבול המזרחי של הר הבית מרחק של $362 \times 0.51 = 184.62$ מ'. מרכז כיפת הסלע⁴⁵ נמצא בנצ. 172380.15/131704.20. על פי החשבון שהובא לעיל,⁴⁶ מרכז קודש הקודשים של הבית הראשון נמצא בנצ. 379.68/704.89, וזה של הבית השני – בנצ. 379.64/705.22. במקום בו ציר הבית חוצה את הכותל המזרחי נמדדה נקודה 567.84/725.30 בגובה 730.80 מ'. המרחק ממנה למרכז קודש הקודשים של בית שני הוא 189.27 מ', וכן המרחק ממרכז קודש הקודשים של בית ראשון.⁴⁷ לפי מדידות אלקטרומגנטיות שנעשו לאחרונה,⁴⁸ עוביו של הכותל הדרומי והמערבי הוא אחיד – כ-4.5 מ', ועל פי בנימין מזר⁴⁹ הוא כ-4.60 מ'. נראה לנו להעמיד אותו על 9 אמות של 51 ס"מ, דהיינו 4.59 מ'. זהו סכום עובי כותל העזרה – 5 אמות, עובי בר-שורה – 4 אמות, וכן אורך הקנה של שש אמות באמה זורת או 1/30 של ריס (ראה ביוצר של ר')

44 מספר π גם מרומז בים של שלמה (מלכים א' ז', כג) בתור יחס של כתיב "קוה" לקרי "קו" שהוא תיקון ליחס 30/10 אשר כתוב כפשוטו, והוא מסמל את יחס הנקבה לזכר (עיגול כלפי ישר). וכן הוא רמז ביחס של "שנה" – הוא מעגל השנה, אל "פלג" המחלק את העיגול לשניים.

45 מרכז הקדקוד, נמדד על ידי מודדי שומרון בניסן תשס"א מג' תחנות.

46 ראה לעיל, בפרק על מיקום אבן השתייה ומרכז קודש הקודשים, והע' 24 שם.

47 הקורדינטות מתייחסות לגובה פני הים, וכן המרחק מחושב בגובה פני הים. בגובה 740 מ' המרחק גדול יותר ב-2 ס"מ.

48 ר' א. ורשבסקי, "הקמת מתחם הר-הבית על ידי הורדוס; הארגון והביצוע", קתדרה 66 (תשנ"ג), עמ' 3-46.

49 ב. מזר, "החפירות הארכיאולוגיות ליד הר הבית", ארץ ישראל י', תשל"א, עמ' 2.

אליעזר הקליר לפרשת שקלים). הסכום הוא $189.21 = 184.62 + 4.59$ מ', אם כן חסרים לנו 6 ס"מ. אבל יש לציין שהכותל המזרחי נוטה פנימה, כ-2 ס"מ על כל מטר גובה. אם נמדוד את המרחק בגובה מפתן שער שושן (לפי חשבוננו 733.83 מ'), אז הפרש זה יתקזז. מכאן המסקנה, שהכותל המזרחי הקיים הוא כותל מזרחי של הר הבית המקודש, והוא לא נכלל ב-500 אמות של הר הבית!⁵⁰ לפיכך מרכז שער שושן של בית ראשון (הצד החיצוני) נמצא בנ.צ. 567.78/725.316 ושל בית שני – בנ.צ. 567.826/724.90. במקום זה בכותל המזרחי ישנו סימן מיוחד (ראה ציור 4) – יש שם שורה של 11 עמודים עגולים אשר בולטים חוצה. כ-2 מ' מעל אמצע השורה ישנה חקיקה מלבנית באבן, רוחבה כמטר וגובהה כחצי מטר, כאילו היה שם פעם שלט. מרכז שער שושן של הבית הראשון נמצא בדיוק כנגד אמצע החקיקה. אולי המוסלמים, בזמן ששיקמו את החומה, השאירו תזכורת למקום השער?

המרחק ממרכז קודש הקודשים לגבול הצפוני של הר הבית הוא חצי רוחב העזרה 135/2 אמה ועוד 115 אמות הארץ, סך הכל 93.075 מ'. הפינה הצפון-מזרחית של בליטת שער הרחמים נמצאת בנ.צ. 560.09/817.67, גובה 732.18 (נמדד במקום שהפינה השתמרה). המרחק בינה לבין מרכז שער שושן של בית שני הוא 93.092 מ'. היטל שלו על כיוון ניצב לציר הבית 93.07 מ', בדיוק כנדרש! כנראה שער זה נבנה על יסודות קדומים. אם נוסיף לכך את עובי הכותל הצפוני של הר הבית, הרי הוא ימלא חלל של כ-4.5 מ' בין כותלו הצפוני של השער לבין קיר תומך חיצוני (ראה בתמונה 2). לכן נראה לנו שחלל זה נוצר אחרי שהרומאים הרסו את הכותל הצפוני המקודש. הפינה הנ"ל בולטת 1.93 מ' מזרחה מהכותל המזרחי.⁵¹ היטל של הפינה על ציר בית המקדש השני מרוחק 191.17 מ' ממרכז קודש הקודשים שלו. על כן, הכותל המזרחי שם בולט 3 ס"מ מהגבול החיצוני של הכותל המזרחי המחושב. הפרש זה מתקזז על ידי נטיית הכותל פנימה מגובה המדידה 732.18 מ' לגובה מפתן שער שושן.

בין שער שושן לבין שער הרחמים ישנה פינה בכותל המזרחי אשר בולטת החוצה 67 ס"מ, הנ.צ. שלה הוא 563.70/767.35, גובהה 730.10 מ'. המרחק מנקודה זו למרכז שער שושן של הבית הראשון הוא 42.23 מ'. מאחר והגבול צפוני של הר הבית בבית הראשון נמצא 93.075 מ' צפונית ממרכז השער, המרחק בין הפינה לבין הגבול הצפוני הוא 50.84 מ', קרוב מאוד למאה אמה של 51 ס"מ. לכן ההשערה שלנו היא שזהו

50 וכן הוא לגבי העזרה ועזרת הנשים.

51 נמדד על ידי המחבר.

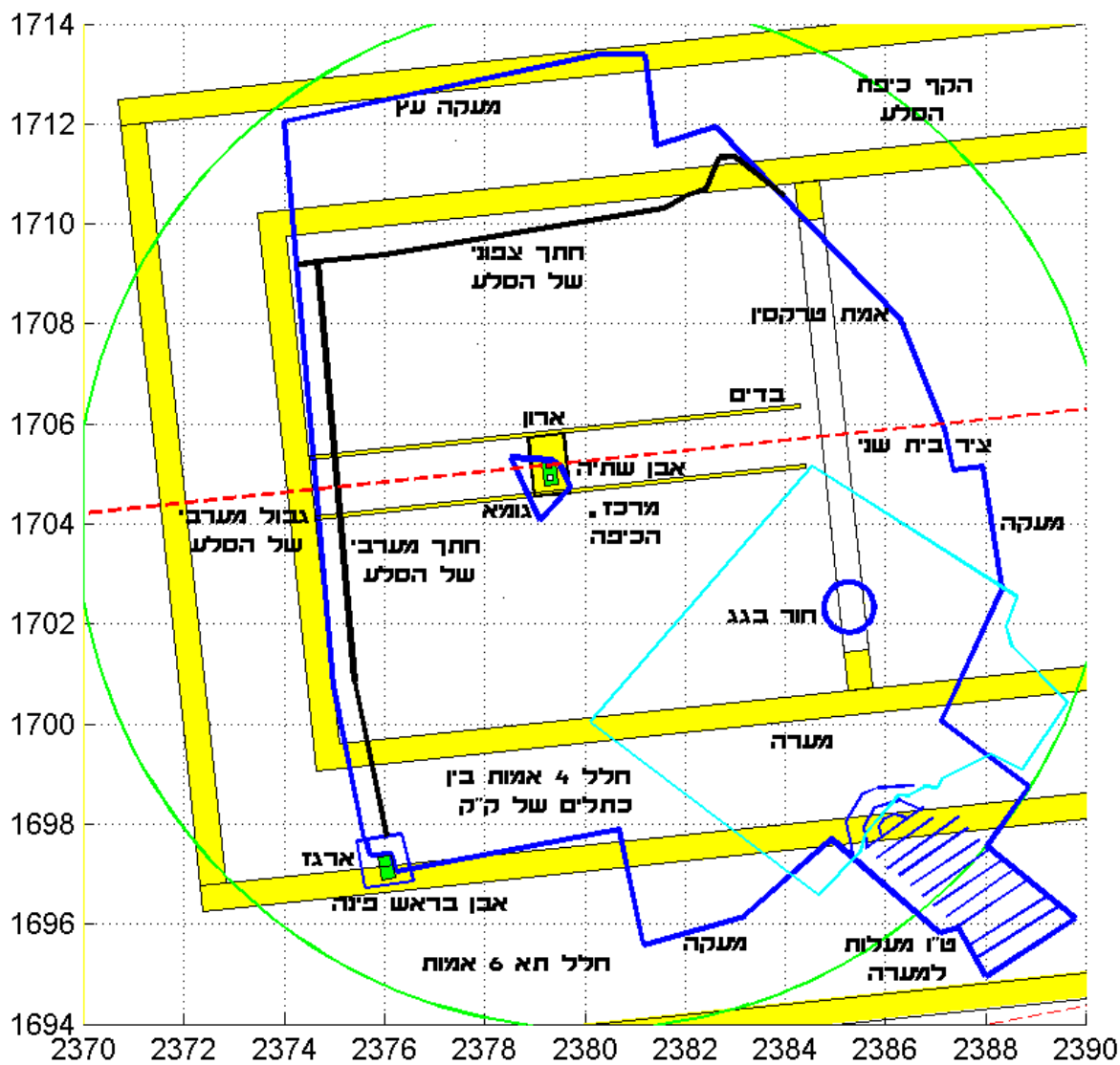
מקומו של מגדל מאה, אשר עיקר תפקידו היה לשמר את המרחק של מאה אמה. אי-התאמה של 16 ס"מ יכולה להיות מוסברת על ידי נטיית המגדל מצפון לדרום.

לפי חשבוננו, הכותל המזרחי המקודש נמשך ממרכז שער שושן דרומה 240-146.925=93.075 מ', ועם תוספת עובי 4.59 מ' של הכותל הדרומי – 151.515 מ'. במקום זה זיהינו שתי אבנים קדומות גדולות ולא מסותתות אשר יושבות על בסיס קדום (ראה תמונה 5). כל שאר האבנים בסביבה הן מן התקופה המוסלמית. פינה דרומית של האבן הדרומית נמצאת בנ.צ. 583.38/574.60, גובה הקרקע הוא 728.3 מ'. המרחק משם למרכז שער שושן של בית ראשון הוא 151.52 מ'! אם כן, זיהינו את הפינה הדרום-מזרחית של הר הבית המקודש! בפינה זו הכותל גם משנה כיוון מ-6.8 מעלות מערבה מן הצפון דרומית לפינה, ל-4.7 מעלות צפונית לפינה. אחרי חפירות שביצע וקאף צפונית לאורוות שלמה, נתגלה שם בניין (כנראה צלבני) צמוד לכותל המזרחי. בניין זה נמשך מן החזית הצפונית של אורוות שלמה וצפונה ונגמר בדיוק כנגד הפינה הדרום-מזרחית הנ"ל. ייתכן שההמשך שלו צפונה נחסם על ידי שריד של כותל דרומי של הר הבית.⁵²

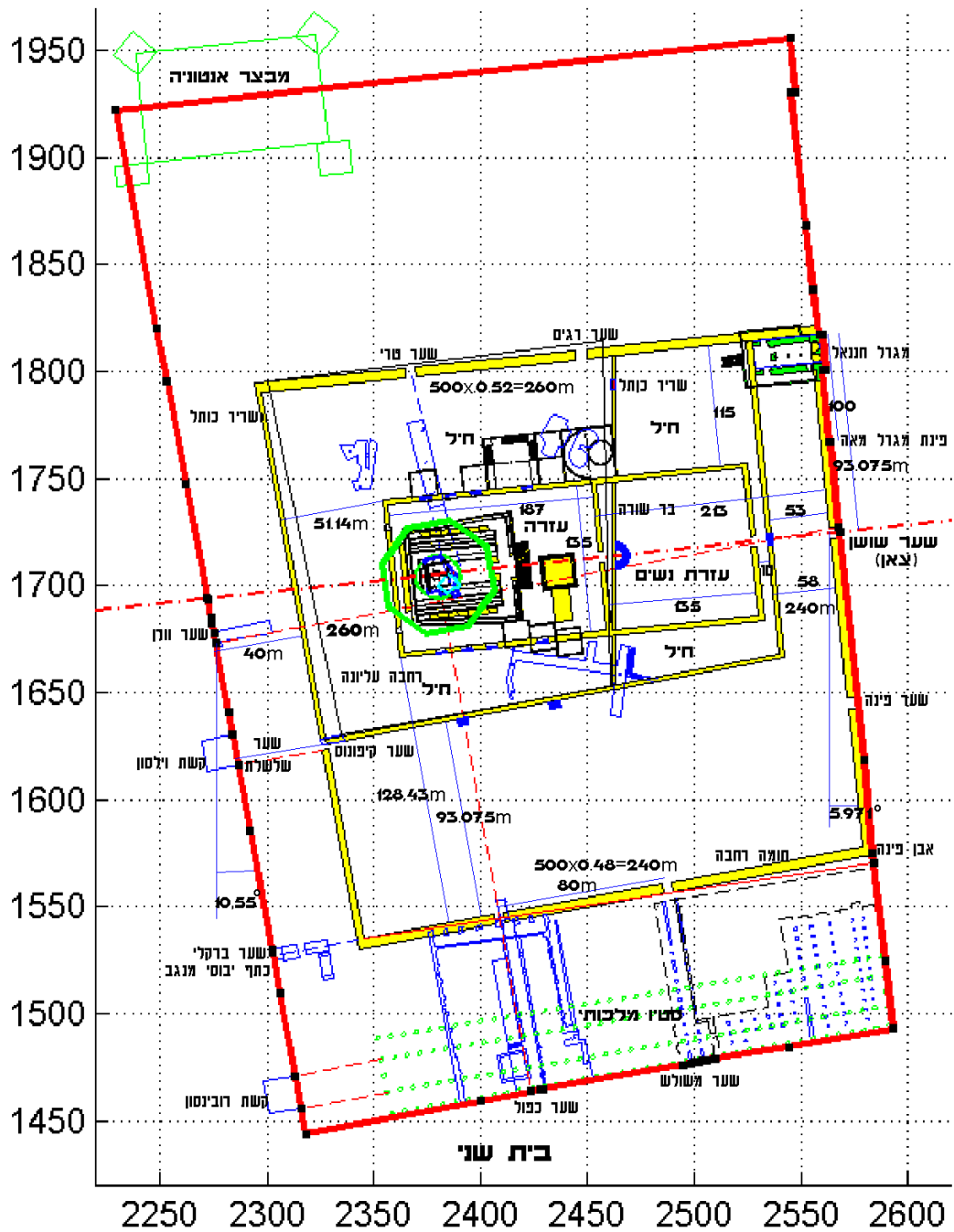
נעבור עתה לגבול הדרומי והגבול המערבי של הר הבית, ונראה כיצד מתקיים שם הפיתרון של התו"ט. מאחר והפינה הצפון-מזרחית של העזרה מקבילה לזו של הר הבית, לא הייתה שאלה היכן למדוד את המרחק בצפון ובמזרח. לעומת זאת, המרחק מן העזרה דרומה ומערבה תלוי בבחירת הנקודה. המרחק הגדול ביותר מהעזרה מערבה הוא מהפינה הצפון-מערבית שלה, ודרומה מהפינה הדרום-מערבית. המרחקים הם 51.14 מ' ו-128.43 מ' בהתאם, לעומת 100 אמות הארץ שהם 51 מ' ו-250 אמות שהם 127.5 מ'. הקירוב מפליא!

עכשיו מובן מדוע המשנה במסכת מידות סתמה "רובו מן הדרום וכו'" ולא נתנה מידות מדויקות כמו לגבי העזרה – שהרי אז היינו סוברים שהר הבית מרובע והמידות הן אמיתיות. ומדוע לא ניתן לנו תיאור מלא של החצרות ושל בית המקדש, כעין "מפרט טכני"? כדי שנוכל לקיים את מצוות "לשכנו תדרשנו ובאתה שמה".

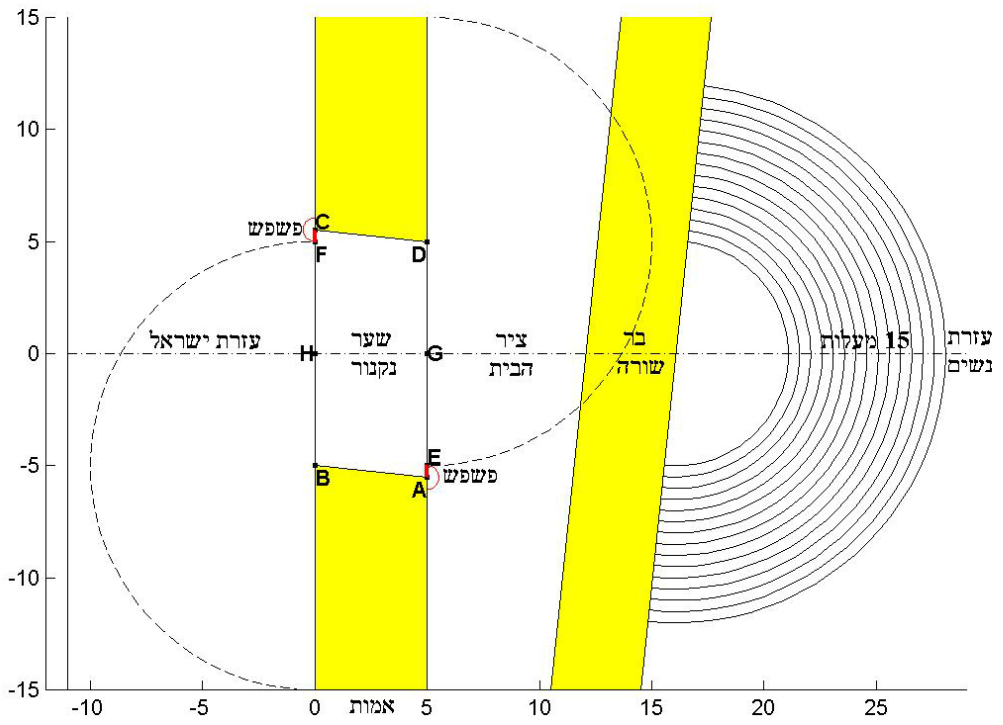
52 קטע של הכותל הדרומי משער משולש עד הכותל המזרחי מכונה בספר נחמיה (ג', ח) בשם "חומה הרחבה". קטע זה נפרץ על ידי יהואש בן אחזיהו מלך ישראל (ר' מלכים ב' י"ד, יג). בתקופת הבית השני היו שם כנראה חניות. ראה דיון על כך בסוף פרק 3.5 של המאמר "חומות נחמיה" באתר (בהערה שבראש המאמר).



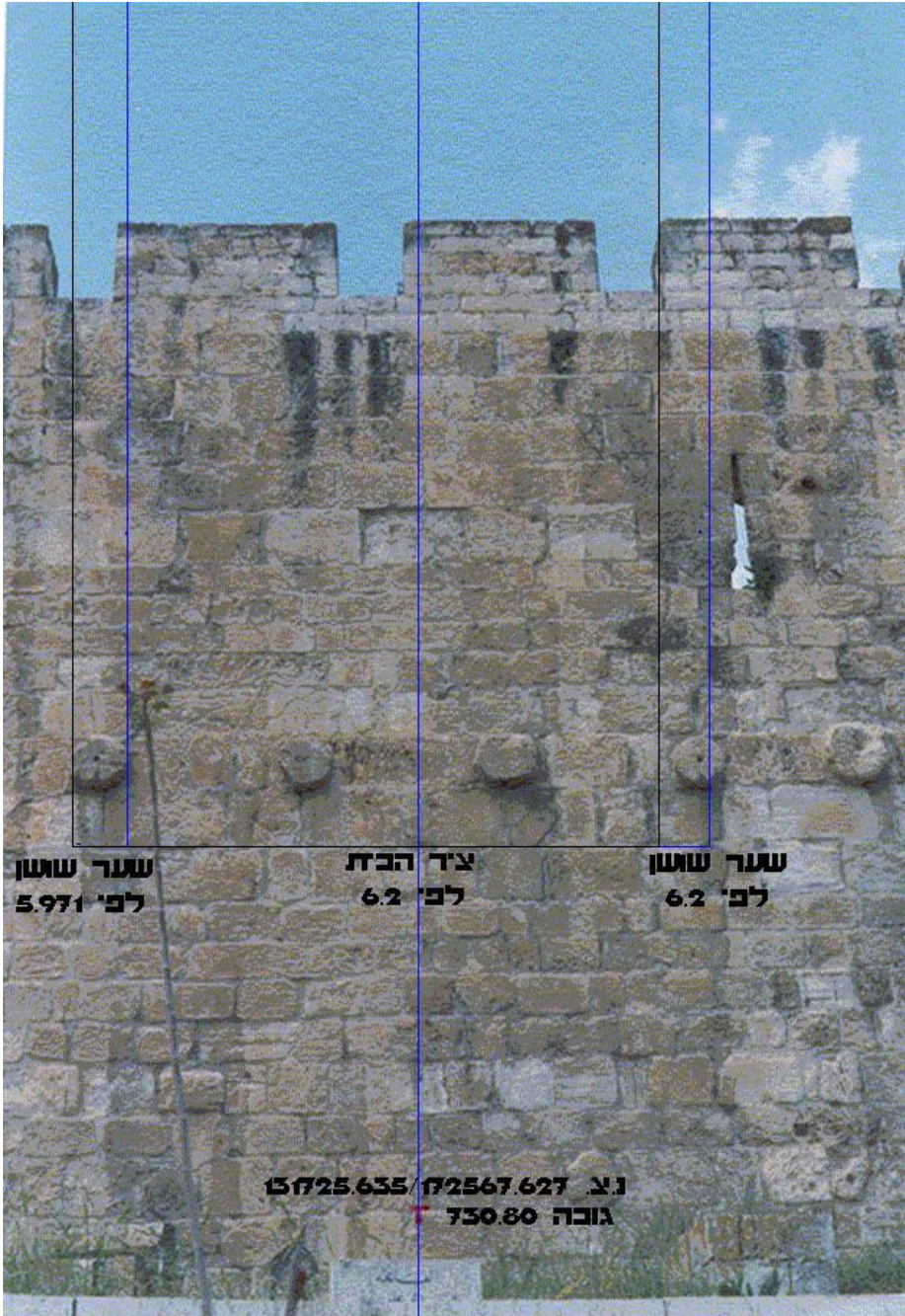
תמונה 1



תמונה 2



תמונה 3



תמונה 4



תמונה 5

פרופ' אשר ז' קאופמן

איור משולב המראה את מקדש יחזקאל והמקדש השני

ביום י' למרחשון התשנ"ח נכנסתי לאולם הקריאה ליהדות בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, כמדי שבוע בשבוע. הספרן הראשי באולם, ד"ר מיכאל ריגלר, מסר לי דף בודד המראה, לפי דעתו, את תרשים המקדש בירושלים (איור 1).¹ לדבריו, הדף נמצא על רצפת אולם הקריאה, כאילו נפל שמה מאיזה ספר, והוא שאל אותי אם אני יכול לזהותו.

מטרת מאמר זה הריהי לתאר את הדף ולפרש את האיור. הדף הנ"ל נזכר בקצרה בספרי על המקדש השני.²

תיאור הדף

הדף עשוי נייר בצבע חמחום ללא סימן-מים והיה מקופל. העמוד השני של הדף הוא ריק. גובהו של הדף הוא 6.71 ס"מ ורוחבו 2.61 ס"מ. אחד-עשר חורים נראים בתחתית הדף. המרחק הממוצע בין המבריחים (senil niahc), המקבילים לגובה הדף, הריהו 5.2 ס"מ, ואילו ברשת יש 9 קווים לס"מ אחד (32 קווים לאינצ'). העובי הממוצע של הנייר ליד ההיקף הוא 41.0 מ"מ. צפיפותה של עיסת-הנייר היא רבה סביב המבריחים.

התחומים השונים באיור 1, או בשם מלא או בקיצור (כגון ח"ק), מסומנים באותיות דפוס. אמנם, רוחות השמים מערב, דרום, צפון כתובות בכתב-יד. לכאורה, היה דף שני שבו הופיע מקרא לקיצורים.

פירוש איור 1

איור 1 מראה ארבעה ריבועים משותפי מרכז, אשר הריבוע השלישי, לפי הנמנה פנימה, מסומן בקו דק יחסית. ד"ר ריגלר צדק באומרו שהמראה הוא של המקדש.

1 האיורים נמצאים בסוף המאמר (עמ' 49 ואילך).

2 Kaufman, Asher S., *The Temple Mount: Where Is The Holy of Holies*, Jerusalem 2004.

נדמה שאיור 1 מראה שילוב של מקדש יחזקאל והמקדש השני. להלן נמנה מספר הוכחות לכך.

קודם כל, נציין אלה מן התכונות המתוארות שמאפיינות את המקדש השני. הריבוע החיצוני ביותר הוא חומת הר הבית שבו נראים שני שערי חֶלְדָה בדרום ושער אחד בכל אחת מיתר הרוחות (משנה מידות פ"א מ"ג). השטח בין הריבוע החיצוני ביותר לבין הריבוע השני פנימה מסומן "הר הבית", "ת"ק על ת"ק" (שם פ"ב מ"א). הריבוע השני הוא הסורג (שם פ"ב מ"ג), והשטח הצר שבין הריבוע השני לבין הריבוע השלישי (קווים דקים יחסית) בשלושה צדדים הוא החיל (מידות פ"ב מ"ג). במערב, החיל אינו קיים לפי התיאור של יוסף בן-מתתיהו.³ בתוך הריבוע השלישי בצד המזרחי נראית עזרת נשים המסומנת "ע"נ". סמוכות לעזרת נשים ומחוץ לה נמצאות "ארבע לשכות בארבע מקצועותיה" (שם פ"ב מ"ה). כל לשכה מחולקת לשניים, כאילו האזור הפנימי הוא קודש ביחס לאזור החיצוני שהוא חול (משנה מעשר שני פ"ג מ"ח). אמנם, מקובל לייחס לשכות אלו במשנת מעשר שני לעזרה ולא לעזרת נשים. הלשכות הצמודות לעזרת נשים שהן חיצוניות תואמות את "תמונת מקדש" שראה אשכנזי "מדפוס ויניציאה".⁴ המזבח במרכז איור 1 (מסומן "מזבח") מצויר לפי משנת מידות (פ"ג מ"א) האומרת שאין יסוד ברוחות מזרח ודרום. האולם ("אול" באיור 1) הצמוד לבית ה' מתאים למקדש השני, בהיותו עודף על בית ה' בשני הצדדים (מידות פ"ד מ"ז). במקדש יחזקאל, לעומת זאת, אורכם של האולם ושל קודש הקודשים שווה (יחזקאל מ', מט; מ"א, ד).

אין להתבונן באיור 1 לפי בחינת קנה-מידה מדויק. ברם, ה"ריבועים" הם באמת ריבועים פחות או יותר, מלבד עזרת נשים. ניתן לקבוע קנה-מידה לפי אורכו של בית ה', כלומר 001 אמה. על סמך קנה-מידה זה, אורכן הפנימי של הלשכות הסמוכות לעזרת נשים הוא 04 אמה, בהתאם למשנת מידות (פ"ב מ"ה).

עתה נתייחס לתכונות של איור 1, התואמות את תיאורו של מקדש יחזקאל. השטח המסומן "מגרש המזרחי חמשים אמה" הוא בהתאם ליחזקאל מ"ה, ב. הריבוע השלישי (קווים דקים) בכיוון פנים מסמן את הגבול של החצר החיצונה (שם מ', יז) עם "רצפה" המודפסת כך באיור 1. בארבעת מקצועי חצר זו נמצאות "חצרות [לשכות]

3 מלחמת היהודים, ספר ה' פר' א'.

4 סופר, אברהם (מסדיר), חנוכת הבית לר' מלכיאל אשכנזי, ירושלים תשכ"ג, עמ' 001.

קטרות" המסומנות "ח"ק" באיור 1 (שם מ"ו, כא-כב). בתוך החצר הפנימית, המסומנת על ידי הריבוע הרביעי (קווים עבים), ממזרח למזבח כתוב "גדרת הגינה" (שם מ"ב, יב). אולי זו מסומנת על ידי הקו הישר לידה. השערים הנראים באיור 1 מתאימים גם הם לאמור בספר יחזקאל. כך:

שערים חיצוניים – קדים (מ', ו) מסומן "ג"; צפון (מ', כ) מסומן "ה"; דרום (מ', כד) מסומן "ב".

שערים פנימיים – קדים (מ', כג) מסומן "ה"; צפון (מ', כג) מסומן "ד"; דרום (מ', כז) מסומן "ג".

דברים המשותפים לשני המקדשים כוללים את השטח שממזרח למזבח. במקדש יחזקאל שטח זה הוא חלק של החצר הפנימית (יחזקאל מ', מז), ואילו במונחים של המקדש השני הוא עזרת ישראל (מידות פ"ב מ"ה), המסומנת באיור "ע"ל". באיור 1 אין פירוט ל"מונח" (יחזקאל מ"א, ט, יא), ל"צלעות" [תאים] (שם מ"א, ה-יא) הצמודים לקודש הקודשים (מסומן "ק'ק") ול"היכל" (הקודש) בבית ה' (מסומן "ן"). אולם ששת הקווים המסמלים את פני הקירות שווים למספרם בתרשימים של המקדש השני בדפוסים מן המאה ה-571 (איור 2) ושל מקדש יחזקאל.

מעניין לציין שה"חצרות" (לשכות) הנזכרות ביחזקאל (מ"ו, כא-כב) מופיעות פעמיים באיור 1. מנקודת המבט של המקדש השני, אלו הן הלשכות הצמודות לעזרת נשים (ראו לעיל), ואילו במקדש יחזקאל הן הלשכות המסומנות ח"ק בפינות החצר החיצונה.

5 סופר (לעיל, הע' 3), עמ' 163. לא ידוע מתי נתחבר ספר "חנוכת הבית". ר' מלכיאל אשכנזי היה פעיל במנטובה משנת השע"א עד שנת השפ"ט לפי ספר הארכיון של הקהלה (הקדמת המסדיר, עמ' 01).

*l'Empereur de Oppyck, Constantini 1630 Talmvdis Babylonici: Codex Middoth.
Lvgdvnj Batavorvm: Bonaventvrae & Abrahami.*

התרשים קופל.

העלר, יום טוב ליפמן, משניות סדר קדשים עם תוספת יום טוב, קראקא הת"ד (4461), מהדורה שנייה, דף רו. במהדורה הראשונה (השע"ז/6161), האולם אינו בולט החוצה. יכול להיות שר' העלער הושפע מן התרשים של ר' אשכנזי ותיקן את תרשימו בהתאם במהדורה השנייה.

תיארוך איור 1

מר יצחק יודלוב מבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי ירושלים בדק את האיור באשר לסוג אות הדפוס. בממצאיו הוא הצביע על מקור מ"מזרח אירופה מהמאה ה-81 או לפני כן".

יש להניח שהאיור הוכן קרוב לזמן הייצור של הנייר. נראה שבנייר של איור 1 צפיפות עיסת-הנייר אינה אחידה. העיסה כבדה יותר ליד שני הצדדים של כל מבריה. מכאן שאם הנייר הוא תוצרת אירופה, ניתן לקבוע בבירור שהוא הוכן לפני שנת 6.0081

בכמה דפוסים ראשונים שאירו המדפיסים מקום לסופרים כדי למלא אותו בראשי תיבות, קישוט שוליים וכדומה. בכך הם רצו שעבודתם תיראה כאילו הוכנה בכתב-יד.⁷ והנה, באיור 1 רוחות השמים מערב, דרום וצפון נכתבו בכתב-יד. אולי מכאן ניתן ללמוד על שייכותו של האיור לתאריך קדום יותר, הקרוב לתקופת ראשית הדפסת סדר-נייד. מצד שני, ייתכן שהצייר הוסיף את המילים האלה כהרהור שני. בית ה' באיור 1 מתואר באופן פשוט על ידי שישה קווים בצד צפון ודרום וארבעה קווים בצד מערב (הקווים מסמלים את פני קירות). בתרשימים מן המחצית הראשונה של המאה ה-71 (איור 2),⁸ צוייר בית ה' בצורה דומה. האם הדבר רומז לכך שהאיור צוייר באותה התקופה? כסיכום, ניתן לומר שהרושם הוא שהאיור צוייר במאה ה-81 או במאה ה-71.

דיון

אם מנסים לזהות את המקור שבו הופיע האיור, באים בחשבון המקורות הבאים – ספר יחזקאל, משנה (בעיקר מסכת מידות), ספר על המקדש וקונטרס בודד. גם אחרי חיפושים רבים לא מצאתי אח לאיור 1.

Hunter, Dard, *Papermaking through eighteen centuries*, New York 1930 6
(Reprinted 1971), p. 199.

Dowding, Geoffrey, *An introduction to the history of printing types*, London – 7
New-Castle 1998 (first published 1961), p. 5.

8 ר' הערה 4 לעיל.

האדריכל שלמה מושקוביץ שרטט את שתי החצרות, החצר חיצונית והחצר הפנימית, של מקדש יחזקאל (איור 3) לפי התיאור המילולי של מלבי"ם בפירושו לספר יחזקאל.⁹ יש לשים לב לצורתן של לשכות השרים (יחזקאל מ', מד) ולשכת בני צדוק (שם מ', מו) ומיקומן בפינה הצפונית-מזרחית של החצר הפנימית. מפליא שהצורה והמיקום בתיאורו של מלבי"ם דומים לצורתן ומיקומן של לשכות "א" ו-"לא" הנראות באיור 1.

הודיה

נעים לי להודות למר יצחק יודלוב ולאדריכל שלמה מושקוביץ על דבריהם ועזרתם.

נספחים

איור 1:

פקסימילה של תרשים המשלב תכונות של מקדש יחזקאל ושל המקדש השני (האיור מוקטן). ראש התרשים מכוון למזרח. להלן מקרא לסימנים המופיעים באיור:

א – לשכות השרים

אול – אולם

ג – שער חיצוני קדים

ח"ק – חצר קטורה

ךב – שער חיצוני דרום

ךג – שער פנימי דרום

ךד – שער פנימי צפון

ךה – שער חיצוני צפון

ךו – שער פנימי קדים

⁹ מלבים, מאיר ל', נביאים וכתובים: ספר יחזקאל (כולל נספח "תבנית הבית"), ווארשא התרכ"ז (מודפס מחדש במהדורות רבות).

לא – לשכת בני צדוק

ן – היכל (הקודש)

ע"י – עזרת ישראל

ע"נ – עזרת נשים

ק'ק – קודש הקודשים

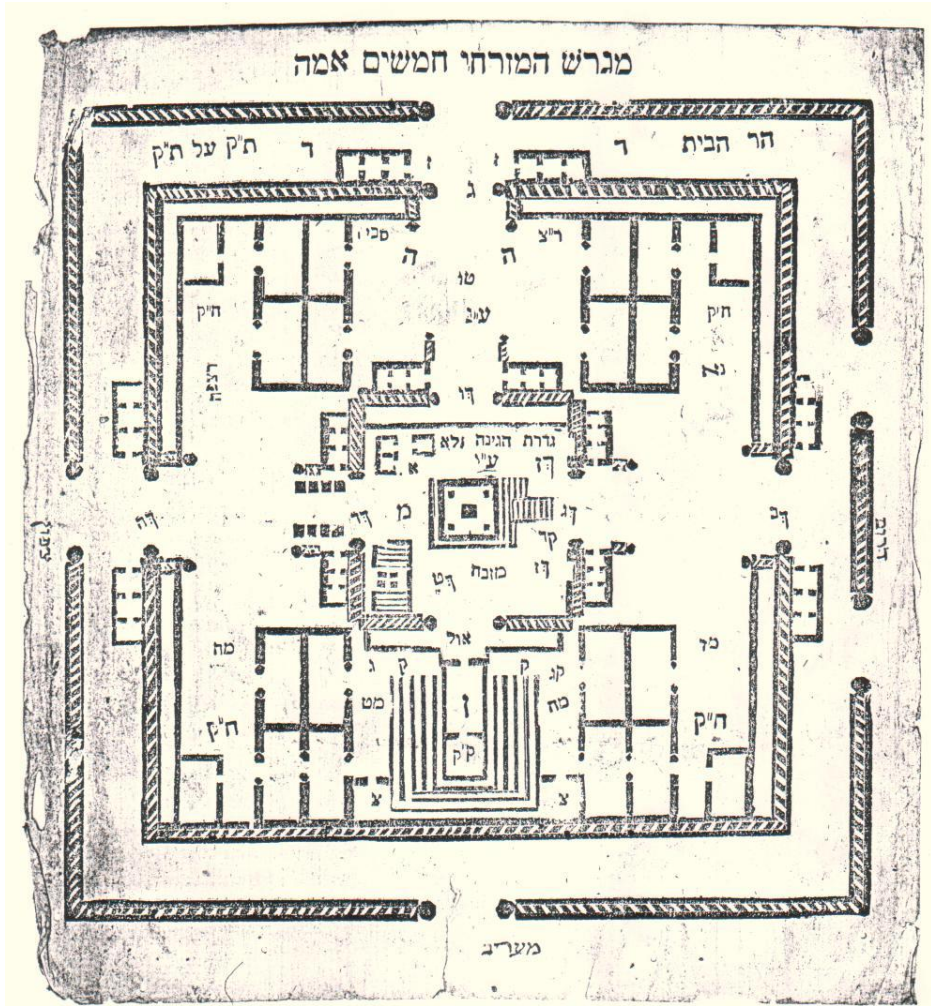
ת"ק – 500 (הכוונה למידת הר הבית, 005 אמה)

איור 2:

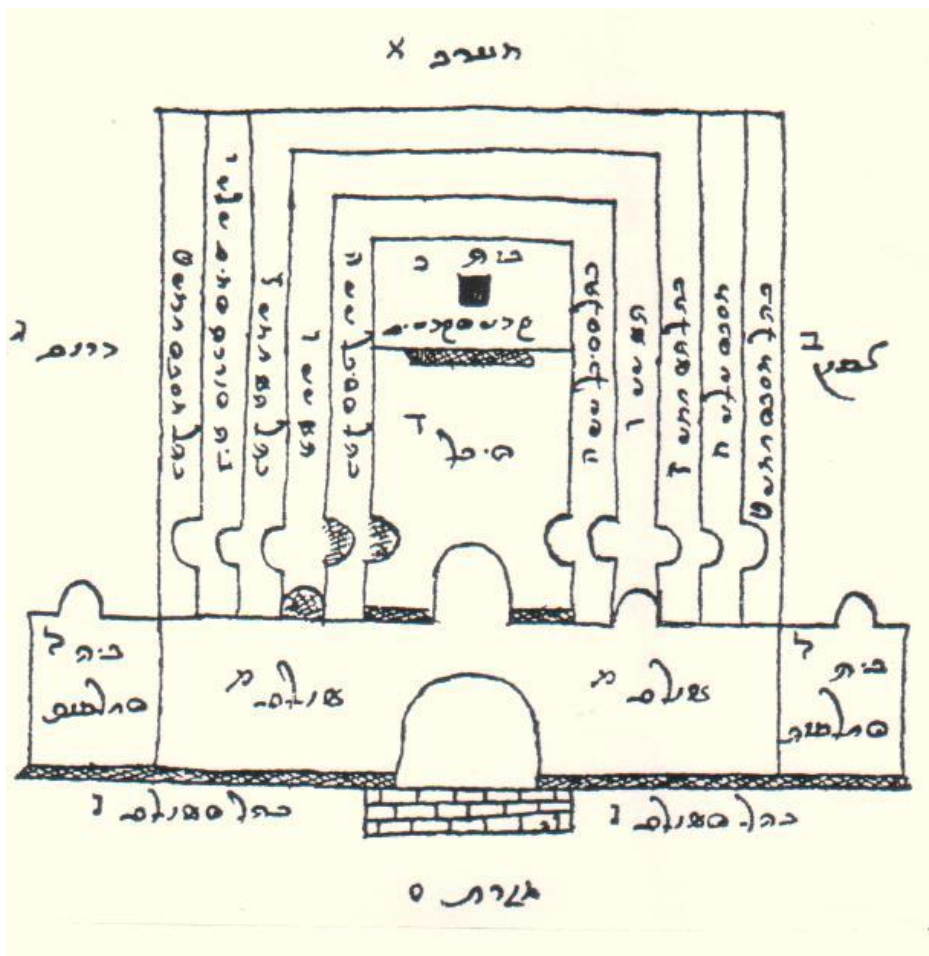
מראה מלמעלה של בית ה' במקדש השני המופיע בספר "חנוכת הבית" (ר' הע' 3 לעיל), עמ' 361. מובא ברשות עו"ד שלמה סופר.

איור 3:

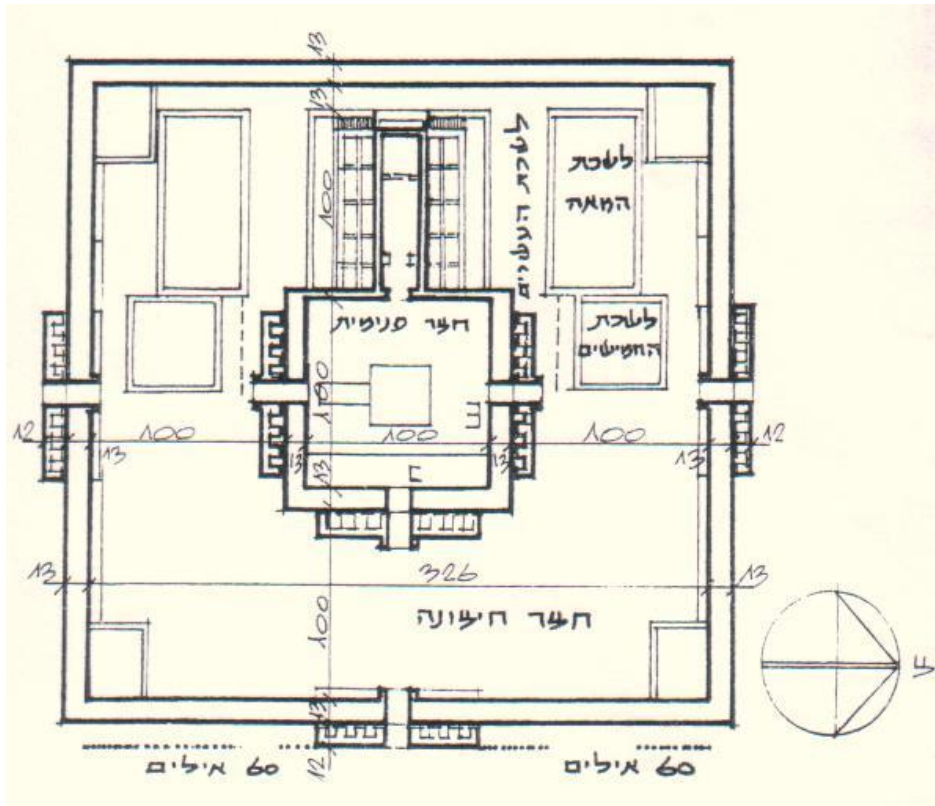
מראה מלמעלה של חצרות מקדש יחזקאל ששורטטו על ידי האדריכל שלמה מושקוביץ לפי התיאור המילולי של מלבי"ם בפירושו לספר יחזקאל. ראו מושקוביץ, יחיאל צ', דעת מקרא, ספר יחזקאל, ירושלים תשמ"ה, עמ' שכג. מובא ברשות מוסד הרב קוק.



איור 1



איור 2



איור 3

הכורחנים

ועבודתם

הרב אהרן בק

ברכת ההודאה בתפילות הכוהנים במקדש – מניין?

א. פתיחה

משמעותה של הקביעה "תפילות כנגד תמידין תקנום" (ברכות כו:): היא מעבר לכך שאנשי כנסת הגדולה סידרו שלוש תפילות (שחרית, מנחה וערבית) כנגד שלושה מיני קרבנות (תמיד של שחר, תמיד של בין הערביים ופדרים ואיברים שקרבים והולכים כל הלילה); התפילה נתקנה בכדי לעורר את זכר המקדש, לצפות לבנייתו ולבקש את השבתו.¹

גם נוסחי הברכות של תפילת העמידה נתקנו בזיקה לנעשה בבית המקדש. במאמר זה נעסוק במקורן של שלוש הברכות האחרונות של תפילת שמונה עשרה. ברכות אלו נלקחו מתוך תפילתם של הכוהנים עצמם, בתום ההכנות לקראת הקרבת קרבן התמיד של שחר. וכך מתואר המעמד במסכת תמיד (פ"ה מ"א):

אמר להם הממונה: ברכו ברכה אחת! והם ברכו, קראו עשרת הדברים, שמע, והיה אם שמע, ויאמר. ברכו את העם שלוש ברכות: אמת ויציב, ועבודה, וברכת כוהנים.²

הגמרא במסכת ברכות (יא:יב.) מבארת במסקנתה, שהכוונה ב"ברכה אחת" היא לברכת "אהבה רבה", ששימשה במקדש כברכת התורה;² לאחריה קראו הכוהנים את עשרת הדיברות; אחר קראו את קריאת שמע, על שלוש פרשיותיה; ולבסוף ברכו שלוש ברכות: "אמת ויציב" – שהיא הברכה שגם אנו אומרים אחר קריאת שמע, ועוד שתי ברכות נוספות. נראה בעליל, כי סדר התפילה המקוצר הזה מקביל לסדר התפילה שלנו כיום, במספר הבדלים:

1 כוונת חז"ל היא, כמובן, לתפילת שמונה עשרה, ואליה נתייחס גם אנו באומרנו "תפילה". נוסחי התפילות שיובאו במאמר הם לרוב כנוסח יוצאי אשכנז, אם כי ההבדלים בין הנוסחים בברכות שנעסוק בהן הנם מזערניים וכמעט שאינם משמעותיים.

2 וראה גם ירושלמי ברכות פ"א ה"ה.

א. הכוהנים לא בירכו את ברכת "יוצר אור", זאת משום שטרם הגיע זמנה. הם בירכו אותה בסיום עבודת התמיד; ואף ששינו את סדר הברכות ("אהבה רבה" לפני "יוצר אור"), הרי כבר הכריעה הגמרא בברכות שם, שסדר הברכות איננו מעכב.

ב. מאותה סיבה, הם גם קראו את קריאת שמע לפני זמנה. על כך אומרת הגמרא ביומא (לז:), כי "הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר [רש"י – 'הכוהנים, שהעבודה מוטלת עליהם']... לא יצא, מפני שאנשי משמר משכימין", וזאת מחשש "שמא תימשך עליהן העבודה ויימנעו לקרות" (רש"י שם).

ג. הכוהנים לא אמרו "ח ברכות, אלא רק שתי ברכות. הרא"ש, בפירושו למשנה במסכת תמיד, מבאר זאת משום ש"לא היה להם פנאי להתפלל "ח ברכות". אבל נראה יותר להסביר שלא הייתה קיימת תפילה כזאת של "ח ברכות, שרובה ככולה נתקנה לאחר החרבן ותוכנה הוא בקשת גאולה והחזרת המצב השלם של האומה (וראה להלן).³

ד. ההבדל שבו אנו מבקשים להתמקד כאן, נוגע לברכות התפילה שאמרו הכוהנים. בולטת העובדה שברכות אלו מקבילות לברכות האחרונות של תפילת שמונה-עשרה שלנו. אולם בעוד שאנו אומרים כיום **שלוש** ברכות, הכוהנים אמרו רק **שתי** ברכות: עבודה וברכת כוהנים. **השאלה שנבקש לשאול כאן היא: מניין נוספה הברכה השלישית לתפילת העמידה שלנו?**

נפתח את דיוננו בעיון בשתי הברכות שאמרו הכוהנים בבית המקדש.

ב. ברכת העבודה

ברכת העבודה היא ברכת "רצה" הנאמרת כיום. אולם ברור שבכך זו שאמרו הכוהנים שונה באופן מהותי מהברכה שאנו אומרים כיום, שכן הברכה שלנו כוללת בקשה להשבת סדר העבודה לדביר ביתו של ה', ואילו הכוהנים היו עומדים ומשרתים פני דר עליון בבית מקדשו הבנוי והקיים. לאור זאת, כדאי לעיין בנוסח הברכה שאמרו הכוהנים בתפילתם. לצערנו, לא נשתמר בידינו נוסח התפילה שלהם, וגם הפרשנים מביאים רק את נוסח החתימה של הברכה. אולם ניתן לשער בסבירות גבוהה מה היה

3. ייתכן שהבנת הרא"ש היא, שבהגדרתה של תפילת העמידה היא צריכה להכיל שמונה-עשרה ברכות כלשהן, ועקרונית היה גם על הכוהנים לברך "ח ברכות אחרות מאלו הנאמרות היום; אלא שלא היה להם פנאי.

תוכן הברכה. אם נתבונן בנוסח הברכה שלנו, נוכל לשים לב שהוא עוסק בשני נושאים שונים. ניתן להבחין בשני הנושאים הללו, ולראות אותם כשתי "קומות", כך שהקומה השנייה נבנתה על גבי הקומה הראשונה. הנושא הראשון – הקומה הראשונה – עוסק בענייני המקדש, והוא זה שנאמר בברכת הכהנים במקדש; עליו נוסף הנושא השני – הקומה השנייה – שמתאר את המצב שלאחר החרבן, וכך התקבל נוסח הברכה שבידינו.

לאור זאת נוכל לשער את נוסח הברכה המקורי של הכהנים בתפילתם, וזאת על ידי "השמטת" חלקי הברכה שנוספו רק אחר החרבן:

רצה ה' אלקינו בעמך ישראל, ואשי ישראל באהבה תקבל ברצון, ותהי לרצון תמיד
עבודת ישראל עמך.

נושאה של ברכה זו הוא תפילה על עבודת הקרבנות; הכהנים מבקשים מה' שיקבל באהבה את 'אשי ישראל ועבודתם', דהיינו שקרבנותיהם יעלו לפניו לרצון.

את הברכה הזו חתמו הכהנים בחתימה הקשורה לברכה. הירושלמי (יומא פ"ז ה"א) מציג את נוסח החתימה (אם כי בהקשר אחר, עליו נעמוד בהמשך):

על העבודה – 'שאותך נירא ונעבוד'.

הראשונים מציעים נוסחאות דומות ואחרות לחתימת הברכה:

'ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון'.⁴

'שאותך לבדך ביראה נעבוד'.⁵

'שאותך לבדך ביראה נעבוד, ברוך אתה ה' שוכן בציון'.⁶

כאמור, על גבי נוסח זה של הברכה "הולבשו" לאחר החרבן תוספות, המבטאות את שאיפתנו להשבת סדר העבודה. נוכל לזהות היטב תוספות אלו על ידי כך שנקרא את

4. רש"י ברכות יא: ד"ה ועבודה.

5. פירוש שני ברש"י שם; רש"י יומא סח: ד"ה ועל העבודה.

6. פירוש הרא"ש למסכת תמיד, שם. נראה שהתוספת "שוכן בציון" נלמדה על ידי הרא"ש מנוסח חתימת הברכה שלנו. אנו מסיימים: "המחזיר שכינתו לציון", ומתוך כך הסיק הרא"ש שבעבר הייתה חתימת הברכה דומה, אך במשמעות אחרת: "שוכן בציון".

נוסח הברכה שלנו, ונציין בכתב נטוי את כל התוספות על נוסח הברכה של הכוהנים בבית המקדש:

"רצה ה' אלקינו בעמך ישראל ולתפילתם שעה. והשב את העבודה לדביר ביתך, ואשי ישראל ותפילתם מהרה באהבה תקבל ברצון, ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך. [ואתה ברחמיך הרבים תחפוץ בנו ותרצנו]. ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים".

התוספת העיקרית היא בקשה להשבת העבודה ("והשב את העבודה לדביר ביתך"; "ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים"). כמו כן נוספה בקשה לקבלת התפילה ("ולתפילתם שעה"; "ותפילתם מהרה"). נראה שבקשה זו איננה מקורית (כלומר: לא נאמרה על ידי הכוהנים במקדש, ונוספה רק בנוסח הברכה שלנו), והיא הוכנסה לברכת העבודה בעקבות סמיכותה לברכת "שומע תפילה" שלפניה (שלא נאמרה על ידי הכוהנים בתפילתם). ה"תפילה" שאנו מתפללים עליה בברכה הקודמת בפרט, ובכל הברכות האמצעיות בכלל, היא על גאולת ישראל והשבת המצב השלם. ברכת "שומע תפילה" חותמת את חלק הברכות האמצעיות של תפילת שמונה-עשרה, ומשמעותה: בקשה שה' ישמע את תפילתנו ויגאלנו. אין הכוונה כאן ל"תפילה" באופן כללי (תפילות פרטיות, תפילות על דברים אחרים וכו'), אלא בקשה על שמיעת התפילה לגאולת ישראל. בעקבות כך נוספה גם בקשה על קבלת התפילה בברכת "רצה", וגם כאן הכוונה היא – התפילה על הגאולה, שנאמרה (בנוסח תפילת העמידה שלנו) לפני כן.⁷

חתימת הברכה בנוסח שלנו השתנתה, כמובן, ואנו מסיימים בהמשך לבקשתנו בברכה עצמה:

ברוך אתה ה', המחזיר שכינתו לציון.

7 לכן נסמכה מילת "מהרה" למילה "ותפילתם"; ומעתה משמעות הבקשה שבאה מיד אחר כך: "ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך" – מתייחסת לשני הפנים של העבודה: עבודת הקרבנות וה"עבודה שבלב", היא התפילה. אמנם עיין גם בתוס' מנחות קי. ד"ה ומיכאל, שביאר אחרת, ובדברי הט"ז והגר"א (הנזכרים להלן, הערה 16) על ש"ע או"ח סי' קכ. על נוסח יוצאי עדות המזרח יש להעיר, כי הוא מבקש לחבר ולקשר בין שתי ה"קומות" של התפילה, על ידי שימוש במילים בנות שורש זהה: אנו מבקשים שה' יחפוץ בנו **"וירצנו"** – ויגאלנו (כך בנוסח שלנו); או אז תהיה בקשתנו שה' **"ירצה"** את עבודתנו, ושתעלה עבודתנו זו **"לרצון"** – בעבודת הקרבנות (בנוסח הכוהנים).

ג. ברכת כוהנים

לכאורה, הכוונה בברכה זו היא לשלושת הפסוקים שאומרים הכוהנים גם כיום בעלותם לדוכן. אולם מצינו שהכוהנים אמרו ברכה זו בבית המקדש בסיום כל העבודה, וכפי שמתארת המשנה במסכת תמיד:

וברכו את העם ברכה אחת; אלא שבמדינה אומרים אותה שלוש ברכות [פירוש הרא"ש – 'מפסיק ביניהן ב'אמן'], ובמקדש ברכה אחת. במקדש היו אומרים את השם ככתבו, ובמדינה בכינויו. במדינה הכוהנים נושאים את ידיהם כנגד כתפיהם, ובמקדש על גבי ראשיהן" (פ"ז מ"ב).

מכך מסיקים התוספות (ברכות יא: ד"ה וברכת כוהנים), שהברכה שנאמרה אחר ברכת העבודה הייתה שונה במקצת: "אלא בלא נשיאות כפיים אמרו ברכת כוהנים, כמו שאנו אומרים".

לעומת זאת, הרמב"ם (הלכות תמידין פ"ו ה"ד), בתארו את תפילת הכוהנים, כתב: "והן פותחין וקורין 'אהבת עולם'... ו'רצה' ו'שים שלום' ". את דעת הרמב"ם ביאר תוס' יו"ט למסכת תמיד שם:

ואומר אני, שדעת הרמב"ם במה שכתב 'שים שלום', ולא כתב 'ברכת כוהנים', לפי שהוא סובר שלא היו אומרים ברכת כוהנים כלל, כיון שאין עכשיו [כלומר, בשלב זה של העבודה] נשיאת כפיים... ולפיכך כתב הוא, דהא דתנן 'ברכת כוהנים' היינו הברכה הנקרא כן על שם התחלת ש"ן, שמתחיל בה בברכת כוהנים, אבל הם לא היו מתחילים בה, אלא ב'שים שלום'.

אם כן, לדעת הרמב"ם הכוהנים לא אמרו את שלושת הפסוקים בשלב זה (אלא רק לאחר סיום העבודה). "ברכת הכוהנים" הנזכרת במשנה היא, למעשה, ברכת "שים שלום", והיא מכונה "ברכת כוהנים" רק בעקבות מנהגנו כיום בתפילה.⁸

למעשה, אם נשווה את נוסח ברכת "שים שלום" לפסוקי ברכת כוהנים, נמצא קשר ביניהם:

8. עיין בדברי התוס' יו"ט בביאור כינוי זה, על פי דברי הטור בסוף סימן קכא.

ה' יברך וישמך	שים שלום טובה וברכה חיים חן וחסד ורחמים עלינו ועל כל ישראל עמך.
פניו יאר ה' אלך ויחנך	ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך , כי באור פניך נתת לנו תורת חיים ואהבת חסד וצדקה וברכה ורחמים וחיים ושלום.
פניו ישא ה' אלך וישם לך שלום	וטוב יהיה בעיניך לברכנו ולברך את כל עמך ישראל בשלומך . ברוך אתה ה', המברך את עמו ישראל בשלום . ⁹

ייתכן, לפי זה, שברכת הכוהנים המדוברת היא למעשה הרחבה של פסוקי ברכת הכוהנים (שאותם יגידו הכוהנים בסיום עבודתם כלשונם). ברכה זו מפתחת את מילות הפסוקים לכדי ברכה שלמה, שאותה בירכו הכוהנים בתפילתם.

ד. ברכת ההודאה

לאחר שבחנו את שתי הברכות המוזכרות במשנה במסכת תמיד – עבודה וברכת כוהנים, ניגש לברר את השאלה שהזכרנו לעיל. הכוהנים בתפילתם בירכו **שתי** ברכות מתוך **שלוש** הברכות האחרונות של תפילת העמידה שלנו. אנו מניחים כי הברכות בתפילה שלנו כיום מקבילות ונובעות מתוך תפילתם של הכוהנים בבית המקדש. אם כן, מניין הגיעה הברכה הנוספת, ברכת ההודאה, לתפילתנו?

ברכת ההודאה מוזכרת כבר במשנה במסכת יומא (פ"ז מ"א), אם כי בהקשר אחר לגמרי. שם מדובר על שמונה הברכות שמברך הכהן הגדול ביום הכיפורים, לאחר קריאת התורה:

9 אמנם בכל שלושת החלקים של ברכת "שים שלום" מוזכר השלום, אך רק בקטע השלישי מופיעה ברכה מיוחדת להשכנת השלום. בשני החלקים הקודמים מובא השלום כחלק מבקשה כללית גם על דברים אחרים (חיים, חן וחסד וכו').

ומברך עליה שמונה ברכות: על התורה, ועל העבודה, ועל ההודאה, ועל מחילת העוון, ועל המקדש בפני עצמו, ועל ישראל בפני עצמן, ועל הכהנים בפני עצמן, ועל שאר התפילה.

ואכן, בסדר הברכות הזה מופיעות שתי ברכות שלקוחות מתוך סדר התפילה: עבודה והודאה, ומסתבר שברכת הודאה זו היא ברכת "מודים" שאנו אומרים. גם בירושלמי על משנה זו, שהוזכר לעיל, מפורטת חתימתה של ברכת ההודאה:

על ההודייה – 'הטוב לך להודות'.

ובוודאי שנוסח חתימה זה לקוח מתוך ברכת "מודים".

אולם עדיין שאלתנו במקומה עומדת: כאן המדובר הוא בברכות שנאמרו על קריאת התורה, ולא כחלק מתפילת השחר. כמו כן, ברכות אלו נאמרו רק ביום כיפור, ומפיו של הכהן הגדול, ולא בכל יום על ידי הכהנים. נראה שברכת ההודאה של הכהן הגדול לא יכולה לשמש לנו מקור לברכת "מודים" שלנו. יתירה מזאת: מסתבר להנחה, שברכה זו של הכהן הגדול לקוחה אף היא ממקור אחר, וכפי שברכת העבודה שלו לקוחה מתוך תפילתם של הכהנים שבכל יום. במילים אחרות: גם ברכת ההודאה של הכהן הגדול ביום הכיפורים נלקחה מתוך תפילתם היומיומית של הכהנים. אם כך, הרי שברכת הכהן הגדול מצטרפת לשאלתנו ומגדילה אותה: הרי הכהנים ברכו רק שתי ברכות בתפילתם, ומניין נלקחה ברכת ההודאה הן לתפילתו של הכהן הגדול והן לתפילתו שלנו אחר החרבן?¹⁰

10 יש מי שרצה למצוא מקור לברכה זו בגרסה שונה של המשנה במסכת תמיד, ולתלות אותה ברמב"ם. וכך כתב הרמב"ם בפירושו למשנה זו (על פי הנוסח המודפס של פירושו): "אחר כך אמר שהעם מברכין ג' ברכות, שהם: אמת ויציב, ו'רצה', ו'מודים' ו'שים שלום'. אבל על כך כבר העיר התוס' יו"ט: 'וזו לא ידענו מניין לו. ואי משום הברכות דכהן גדול ביומא (ריש פ"ז), דמסמיק הודאה לעבודה... מכל מקום הכא לא תנינן לה, ואף בחיבורו לא כתב כן". ואכן, במשנה תורה לא הזכיר הרמב"ם את ברכת "מודים" בין ברכותיהם של הכהנים, וכפי שצוטט לעיל. כמו כן יש לציין, שבנוסח פירוש המשניות של הרב קאפח לא נזכרת ברכת ההודאה: "ואחר כך אמר שהם מברכין את העם שלוש ברכות, והם: 'אמת ויציב', ו'רצה', ו'שים שלום'". ומתקבל על הדעת שטעות סופר נפלה בפירוש המשניות שלפנינו, והמדפיס הוסיף "מודים" מעצמו, מתוך שגרת לשונו בתפילתו.

אם כן, אנו שבים לשאלה, מניין לקוחה ברכת ההודאה? נראה לענ"ד להעלות כאן השערה לגבי מקורה של ברכה זו בתפילתם של הכוהנים בבית המקדש, וזאת מתוך כך שננסה לדמיין לעצמנו את אשר התרחש שם.

ה. ברכת העם

המשנה מגדירה את הברכות שברכו הכוהנים כברכות שמכוונות אל העם: "וברכו את העם שלוש ברכות". מכאן שהכוהנים לא היו לבדם בשעת התפילה, אלא היה נוכח גם קהל העם, שעמדו וצפו בעבודתם של הכוהנים.

מן הסתם היו כאלה שהשכימו קום עם קריאת הגבר, עוד לפני עלות השחר,¹¹ וביקשו לחזות במו עיניהם בעבודת הקודש של הכוהנים. זמן רב הם המתינו בציפייה דרוכה, מביטים על ההכנות המרובות של הכוהנים לקראת הקרבת קרבן התמיד של שחר. הם ראו את הכוהנים נכנסים בזריזות לעזרה בסוף הלילה ומסיירים בה לאור אבוקות של אור; הם ראו את הכהן שנכנס באפלולית האחרונה לתרום את הדשן, דמותו נבלעת בינות לכלי העזרה, ורק קולו של גלגל הכיור העיד על מעשיו; הם ראו את ההכנות הקדחתניות של המזבח על ידי הכוהנים: פינוי האיברים והפדרים, העלאת האפר לתפוח, הוספת גזירי עצים – הכל נעשה בזריזות ובזהירות, מתוך רגשי קודש ויראת כבוד; הם ראו את הכוהנים מסתדרים במעגל מסביב לממונה, אווירת ציפייה קדושה חופפת עליהם, וכולם מביטים בתקווה בידו המסתובבת של הממונה – המגרילה ביניהם את המלאכות הבאות – שתיעצר על ראשם; הם חיכו בכיליון לב, ביחד עם הכוהנים עצמם, עד שיעלה אור ראשון מעל הרי חברון, שיסמן את ראשית הבוקר ותחילת זמן הקרבת התמיד.

והנה הפציע השחר! עיניהם של כל האנשים מסביב עקבו בדריכות אחר הכוהנים, שמיהרו והתחילו להכין את הקרבן: הללו ניגשו להביא את הטלה ולבקר אותו ממומים, והללו פנו אל לשכת הכלים להוציא משם את הכלים הדרושים. והנה נשמע קולו של שער ההיכל הכבד נפתח, ומכריז שהכל מוכן ומזומן להקרבת הקרבן. ולבסוף – ניגשו הכוהנים בהתרגשות של מצווה למעשה שחיתת הקרבן ולהכנת איבריו להעלאה על גבי המזבח.

כאן עצרו הכל את מלאכתם, ובאו אל לשכת הגזית לשאת את תפילת השחר.

11 ראה תמיד פ"א מ"ב; יומא כ:.

בִּירְכוּ הַכּוֹהֲנִים אֶת בְּרַכַּת הַתּוֹרָה ("אֵהָבָה רַבָּה"), קְרָאוּ אַחֲרֶיהָ אֶת עֶשְׂרֵת הַדִּיבְרוֹת וְאֶת פְּרָשִׁיּוֹת שְׁמַע, וְאִזּוּ נִיגְשׁוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם. בְּרַכְתֶּם שֶׁל הַכּוֹהֲנִים אֶל הָעָם הוֹרֵכְבָה מִשְׁלוֹשׁ בְּרַכּוֹת: "אִמַּת וַיְצִיב" – שֶׁהִיא חֲתִימַתָּה שֶׁל קְרִיאַת שְׁמַע, הַמְכַרְזִיזָה כִּי כָל מִה שֶׁנֶּאֱמַר עַל יָדָם קוֹדֵם לְכֵן הוּא יְצִיב וְקִיִּים; "עֲבוּדָה" – הִיא תְּפִילָה עַל קְבֻלַּת הַקְּרַבְנוֹת; וְ"בְּרַכַּת כּוֹהֲנִים" – הִיא תְּפִילָה וּבְרַכָּה שֶׁה' יִשְׁכֵּן שְׁלוֹמוֹ עַל הָעָם.

כִּיצַד הִגִּיב הָעָם לְכָל הַמְרָאָה שֶׁנִּגְלָה מוֹל עֵינָיו? מַה עָשָׂה הָעָם כְּאִשֶּׁר שְׁמַע אֶת בְּרַכּוֹתֵיהֶם שֶׁל הַכּוֹהֲנִים? נִרְאָה לָנוּ לְשַׁעֵר, שֶׁבִּשְׁלֵב זֶה, מִיָּד עִם שְׁמִיעַת בְּרַכּוֹתֵיהֶם שֶׁל הַכּוֹהֲנִים, נִפְל הָעָם עַל פְּנֵיו, כְּרַע וְהִשְׁתַּחֲוּוּהוּ, וְהוֹדָה לְקַבְ"ה עַל כָּל הַטּוֹב אֲשֶׁר גָּמַל עִמּוֹ. **זוֹהִי בְּרַכַּת הַהוֹדָאָה!**

בְּמִילִים אַחֲרוֹת: לֹא הַכּוֹהֲנִים בִּירְכוּ בְּרַכָּה זֹאת, אֲלֵא הָעָם, שֶׁצִּפָּה בְּמִתְרַחֵשׁ וּבִיטָא אֶת תַּחוּשׁוֹתָיו וְאֶת רִגְשֵׁי הַהוֹדָאָה שֶׁהִצִּיפוּ אֶת לִיבּוֹ; וּבְעוֹד הָעָם מוֹדִים לַה' עַל טוֹבוֹתָיו – הוֹסִיפוּ הַכּוֹהֲנִים וּבִירְכוּ אֶת הָעָם בְּבְרַכַּת "שִׁים שְׁלוֹם".

וּמִכַּאֵן לְתְּפִילַת הָעֵמִידָה שֶׁלָּנוּ. אֲנִשִּׁי הַכֹּנְסַת הַגְּדוּלָה, בְּבוֹאֵם לְתַקֵּן אֶת תְּפִילַת שְׁמוֹנֵה עֶשְׂרֵה שֶׁלָּנוּ, בִּיקְשׁוּ לְהַזְכִּיר וְאֶפִּילוֹ לְשַׁחֲזֵר אֶת מַה שֶׁאִירַע בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ בְּזִמְנֵי הַקְּרַבַּת תְּמִיד שֶׁל שָׁחַר. שֶׁאִיפְתָּם הֵייתָה שֶׁגַם הַמִּתְפַּלֵּל הַיּוֹם, לְאַחַר הַחֲרַבָּן, שֶׁאִינָנו רֹאֵה אֶת הַנְּעִשָׂה בְּמִקְדָּשׁ וְאִינָנו חוֹוֶה בְּצוּרָה מוֹחֲשִׁית אֶת הַחוּוִיָּה הָעִילָאִית הַזֹּאת, יוֹכֵל לְפַתַּח אוֹתָהּ בְּקִרְבּוֹ וּלְהַעֲלוֹתָהּ בְּעֵינֵי רוּחוֹ.

עִיקָרָהּ שֶׁל תְּפִילַת שְׁמוֹנֵה-עֶשְׂרֵה, לְפִי זֶה, הוּא הַבְּרַכּוֹת הָאַחֲרוֹנוֹת שֶׁלָּהּ, שֶׁנִּתְקַנּוּ בְּמִקְבִּיל לְבְּרַכּוֹתֵיהֶם שֶׁל הַכּוֹהֲנִים בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ. אֲלֵא שֶׁהִיא צוּרָה לְהַקְדִּים לָהֵן אֶת הַבְּרַכּוֹת הָאַמְצָעִיּוֹת, הַמִּתְאַרְרוֹת אֶת תְּהִלַּת הַגְּאוּלָּה, שֶׁלֵּב אַחַר שֶׁלֵּב.¹² אִין כֹּאֵן רַק תִּיאוֹר הַיִּסְטוֹרִי-עֵתִידִנִי תִיאוֹרְטִי, שֶׁנוֹעֵד לְלַמֵּד אֶת הַמִּתְפַּלֵּל לְמַה עָלָיו לְצַפּוֹת וְעַל אֱלוֹ שֶׁלֵּבִים שֶׁל הַגְּאוּלָּה עָלָיו לְהַתְפַּלֵּל. מִטְרַתֵּן שֶׁל בְּרַכּוֹת אֱלוֹ הִיא לְהַצְעִיד אֶת הַמִּתְפַּלֵּל, צַעַד אַחַר צַעַד, בְּנִתִיב שֶׁל בְּנֵי יְרוּשָׁלַיִם וְהַשְׁבֵּת הַשְּׂכִינָה לְצִיּוֹן. בְּמַהֲלֵךְ הַתְּפִילָה יִתְקַדֵּם הַמִּתְפַּלֵּל יָד בְּיָד עִם תְּהִלַּת הַגְּאוּלָּה, וְיִלֵּךְ וַיְצִייר בְּעֵינֵי רוּחוֹ וְנִשְׁמַתּוֹ – גַּם אִם אִין הַדְּבָרִים קִיִּימִים בְּמִצִּיאוֹת עֵדִיין – אֶת הַמִּצְבָּה הַשְּׁלֵם שֶׁל הָאוּמָה, הוֹלֵךְ וְנִתְקַן. וְכִמוּ יְצִירַת אֲמִנוֹת, שֶׁהוֹלְכַת וּמִשְׁתַּלְמַת עִם כָּל מִשִּׁיחַת מִכְחוּלוֹ שֶׁל הַצִּייר, כִּךְ תִּלְךְ הַגְּאוּלָּה וְתִתְכַוֵּן בְּמַחֲשַׁבְתּוֹ שֶׁל הַמִּתְפַּלֵּל, תְּעִתִּיק אוֹתוֹ מִמְקוֹמוֹ הַנוֹכַחִי וְתִדְאָה אוֹתוֹ עַל כִּנְפֵי רוּחַ אֶל עֵבֶר יְרוּשָׁלַיִם הַשְּׁלֵמָה וְהַבְּנוּיָה...

וכאשר יראה המתפלל בדמיונו את הארץ שבה ומצמיחה את פירותיה; הולכת ומתמלאת בבניה, שחוזרים אליה מארבע כנפות הארץ ומכוננים בה את מדינתם; את ירושלים הולכת ונבנית, מייסדת בתוכה את בית מלכותו של בן-דוד ובונה את בית המקדש בתוכה בפאר ובהדר, או אז יוכל להתייבב אף הוא בשערי העזרה, ולהתבונן – כמעט באופן ממשי – בעבודתם של הכהנים עם שחר.

הוא יראה את הכהנים מכינים את ההכנות להקרבת הקרבן – בדיוק כפי שתואר לעיל, וכפי שראה כל קהל הצופים בזמן שבית המקדש היה בנוי; הוא ישמע את ברכתם של הכהנים, שתתקבל עבודתם ברצון – ושפתיו ידובבו מאליהן את ברכת "רצה"; מעוצמת המעמד הוא יכרע וישתחוה, ויודה וישבח את ה' ביחד עם כל העם הניצבים בפתח העזרה בברכת "מודים"; וביחד עמם הוא ישמע את הכהנים עונים ומברכים את העם בשלום – בברכת "שים שלום"...

תיאור נשגב זה איננו אלא התהליך הרוחני-חוייתי שעובר המתפלל בתפילתו, והוא עומק משמעותו של המשפט שבו פתחנו את דברינו: "תפילות – כנגד תמידין תקנום".

ו. "ויברכו את העם"

כאמור, נוסח התפילה שלנו, המורכב משלוש ברכות, מטרתו לשחזר את מעמד התפילה של הכהנים בבית המקדש לפני הקרבת קרבן התמיד. אמירת הברכות האחרונות, אחרי הקדמת הברכות האמצעיות שבנו אט אט את בית המקדש והביאו את המתפלל לחזות בו בדמיונו, מחזירה את המתפלל אל אותם הרגעים המרוממים שבהם נשאו הכהנים תפילה וברכה, והעם כרע והשתחוה והודה לה.¹³

13 מן הראוי להוסיף כאן הערה חשובה: עד כה עסקנו בתפילתו של היחיד; אולם עיקרה של תפילת העמידה היא דווקא תפילת הציבור, קרי: חזרת הש"ץ (עיין ראש השנה לד:; בית יוסף, או"ח סי' קכד, בשם תשובת הרמב"ם; ב"ח שם, אות ג ועוד). ובעוד שהיחיד בתפילתו מדמיין בעיני רוחו את תפילת הכהנים במקדש, הרי שתפילת שליח הציבור ממחישה זאת בפועל. כך מברך החזן את תפילת "רצה", ובתגובה – כורעים הציבור ומשתחוים, ואומרים (ביחד עם החזן) את ברכת "מודים" (המכונה "מודים דרבנן"); ואז עולים הכהנים על הדוכן, נושאים את כפיהם, והחזן ממשיכם בברכת "שים שלום". ויש להאריך עוד בדברים על מהותה של תפילת הציבור, על תפקידו של הש"ץ ועל זיקתה הישירה לבית המקדש, אך לא כאן מקומם.

נראה שניתן לנו למצוא את מקורה של התפילה – הן זאת של הכהנים בבית המקדש, והן זאת של ימינו – בפסוקי התורה. דומה שמעמד כזה כבר אירע בעבר, והוא מתואר לנו בפרשת "שמיני", בפרוט המאורע המרכזי של יום חשוב ומופלא זה – היום השמיני לימי המילואים.

פתח לראיית המעמד בצורה כזאת פותח לנו הנצי"ב בביאורו לתורה. הנצי"ב עומד על הכפילות שבברכת אהרן את העם, כפי שמתואר בפסוקים:

וישא אהרן את יָדוֹ אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם. וירד מעשת החטאת והעלה והשלמים. ויבא משה ואהרן אל אֱהֱלֵ מוֹעֵד, ויצאו, וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם. וַיֵּרָא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעָם. ותצא אש מלפני ה', ותאכל על המזבח את העלה ואת החלבים, וַיֵּרָא כָּל הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם (ויקרא ט', כב-כד).

בפעם הראשונה, אהרן נושא את ידיו ומברך את העם: "וישא אהרן את יָדוֹ אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם". על פסוק זה מביא רש"י מהספרא, שהכוונה היא ל"ברכת כוהנים: יברך, יאר, ישא"¹⁴. אולם לאחר מכן, אחר שנכנסו לאוהל ומועד ויצאו משם, מברכים אהרן ומשה בשנית את העם: "ויברכו את העם". מהי, אם כן, משמעותה של הברכה הכפולה?

אומר על כך הנצי"ב שם:

למדנו שתי פעמים ברכת כוהנים, כמו שכתבו התוס' (ברכות יא: ד"ה וברכת כוהנים), דברכת כוהנים בנשיאות כפיים היה אחר עבודה, אבל היה עוד בתפילה לפני עבודה, כמו שאנו מזכירים בתפילה. והיינו כמו באותו יום, שהיו שתי פעמים ברכת כוהנים; אלא דבאותו יום היה ברכת כוהנים שבתפילה מאוחר, משום להסמיך לראיית הכבוד.

כלומר: על פי דברי התוספות (שהובאו לעיל), היו הכהנים שבבית המקדש מברכים פעמיים את העם בפסוקי ברכת הכהנים: עם סיום ההכנות להקרבת קרבן התמיד, כפי שתואר לעיל, ולאחר סיום העבודה. הפעם השנייה הייתה ברכה בנשיאת כפיים (תמיד פ"ז מ"ב), והיא ציינה את סיום העבודה, ואילו הפעם הראשונה, שהייתה חלק מתפילתם של הכהנים (שם פ"ה מ"א), נבדלה ממנה בכך שבה לא נשאו הכהנים את כפיהם במהלך הברכה.¹⁵ גם ביום השמיני של ימי המילואים, מסביר הנצי"ב, בדרך

14 ראה גם סוטה לח ע"א.

15 לעיל ראינו כי הרמב"ם חלק בנקודה זו על התוס', והסביר שבפעם הראשונה לא אמרו הכהנים את פסוקי ברכת הכהנים, אלא את ברכת "שים שלום".

אהרן הכהן פעמיים את העם, כפי שינהגו בניו לעתיד לבוא בבית המקדש: פעם כחתימת העבודה ופעם כחלק מתפילתו; אלא שאז הפך אהרן את סדר הברכות: הפעם הראשונה הייתה אחר סיום העבודה, ואז נשא את כפיו בברכתו ("וישא אהרן את ידו אל העם ויברכם"),¹⁶ ורק לאחר מכן הוסיף את הברכה ללא נשיאות הכפיים ("ויברכו את העם"), כחלק מתפילתו. הטעם לכך הוא, שאהרן ביקש להסמיך את התפילה לראיית הכבוד, וכפי שמתואר בהמשך הפסוק: "וַיֵּרָא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעָם".

אם נמשיך בדרכו של הנצי"ב, נוכל להרחיב את ראייתנו את הפרשה ולבחון את סדרו של המאורע כולו. הנצי"ב עסק בשתי הפעמים שבהן בירך אהרן את העם; אולם בין שתי הברכות מתארים הפסוקים את כניסתם של משה ואהרן לאוהל מועד ויציאתם משם. וכבר התקשו חז"ל והפרשנים בכניסה זו: מה הייתה מטרתה? מה עשו משה ואהרן בפנים? והרי בכתוב לא מתוארים כל פעולה או מעשה שעשו שם! על כך משיב רש"י, בשם המדרש:

מצאתי בפרשת מילואים בברייתא הנוספת על תורת כוהנים שלנו: למה נכנס משה עם אהרן? ... דבר אחר: כיון שראה אהרן שקרבו כל הקורבנות ונעשו כל המעשים ולא ירדה שכינה לישראל, היה מצטער ואומר: יודע אני שכעס הקב"ה עלי, ובשבילי לא ירדה שכינה לישראל. אמר לו למשה: משה אחי, כך עשית לי, שנכנסתי ונתביישתי? מיד נכנס משה עמו וביקשו רחמים, וירדה שכינה לישראל (רש"י שם כג).

משה ואהרן נכנסו לאוהל מועד על מנת להתפלל שתירד השכינה לישראל; ולאחר מכן יצאו אל הקהל וברכו אותו בברכת כוהנים. נוסיף על כך את דברי רש"י, המפרט את ברכתם של משה ואהרן אל העם:

'ויצאו ויברכו את העם' – אמרו: 'זיהי נעם ה' אלקינו עלינו' (תהילים צ, ז), יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם!

ואכן, בסופו של דבר ירדה השכינה ונגלתה לעיני כל העם בדמות האש שיצאה מלפני ה' ואכלה על המזבח את העולה והחלבים. והעם, בתגובה: "וַיֵּרָא כָּל הָעָם וַיִּלְנוּ וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם".

לא נתקשה לזהות כאן את שלושת המרכיבים של תפילת הכוהנים בבית המקדש: משה ואהרן מתפללים שתירד שכינה לישראל (=הכוהנים מתפללים שיתקבל קורבנם ברצון); העם נופל על פניו בהתגלות השכינה (=העם כורע ומשתחוה ומודה לה);

16 וכך ביארה זאת גם הגמרא במגילה יח., עיין שם ובדברי הגר"א בביאורו לשו"ע, או"ח סי' קכ.

ומשה ואהרן מוסיפים לברך את העם שתשרה השכינה במעשה ידיהם (=הכוהנים מברכים את העם בברכת שלום).¹⁷

הנה כי כן, מצאנו גם את מקורה של תפילת הכוהנים בבית המקדש, והוא: מעמד היום השמיני של ימי המילואים. מתפילתם של משה ואהרן באוהל מועד נוסדה ברכת העבודה; ומברכתם את העם ומנפילת העם על פניו ברינה נוסדו ברכת כוהנים וברכת ההודאה.

תפילתם של הכוהנים בבית המקדש חוזרת ועולה בעיני רוחנו בכל תפילה מחדש, ואנו חוזים בה בדמיוננו גם כיום, באומרנו את שלוש הברכות האחרונות של תפילת העמידה: "רצה", "מודים" ו"שים שלום". וליבנו מתמלא ציפייה אדירה להשבת סדר העבודה לירושלים ולהשכנת השכינה בבית המקדש, וכבוד ה' – שנגלה לעיני העם ביום השמיני של ימי המילואים – ישוב וייראה אלינו שנית!

17 להשלמת התמונה יש להבהיר, כי אף על פי שבתורה מתוארים הדברים ברצף כרונולוגי, וכביכול קרו הדברים בזה אחר זה: ברכת משה ואהרן לעם, יציאת האש מלפני ה' ונפילת העם על פניהם, הרי שמסתבר יותר לקרוא את הפסוקים כך שלמעשה התרחשו שלושת הדברים בעת ובעונה אחת: משה ואהרן מברכים, העם נופל על פניו ואש יוצאת מלפני ה'.

דין היסח הדעת בציץ

.א.

במסכת מנחות (לו:): מובא:

אמר רבה בר רב הונא: חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה קל וחומר מציץ, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה 'והיה על מצחו תמיד' (שמות כ"ח, לח) שלא תסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה.

והנה לגבי תפילין פסק הרמב"ם כפשט הגמרא שדינם נלמד מציץ. וזו לשונו:

חייב אדם למשמש בתפילין כל זמן שהם עליו שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד, שקדושתן קדושה מקדושת הציץ, שהציץ אין בו אלא שם אחד ואלו יש בהם אחד ועשרים שם של יו"ד ה"א בשל ראש וכמותן בשל יד (הלכות תפילין פ"ד הי"ד).

לאור זאת עולה התמיהה, מדוע בהלכות כלי המקדש הרמב"ם לא פסק דין זה גם ביחס לציץ, הן לגבי משמוש והן לגבי איסור היסח הדעת.¹

1 לכאורה היה ניתן ליישב את דברי הרמב"ם בדרך הבאה. במשנה במסכת סוטה (לח.) מובאת מחלוקת תנאים ביחס לברכת הכהנים שבמקדש: "במדינה כהנים נושאים את ידיהן כנגד כתפיהן ובמקדש על גבי ראשיהן חוץ מכהן גדול שאינו מגביה ידיו למעלה מן הציץ. רבי יהודה אומר אף כהן גדול מגביה ידיו למעלה מן הציץ, שנאמר 'וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם'." ובספר "באר שבע" לרבי יששכר בער איילינבורג זצ"ל הסיק שדין זה קיים רק בציץ ולא בתפילין (ועל כן אין הגבלה לכהן הדיוט להרים ידיו מעל התפילין). אם כן ניתן לומר שהגמרא שמחייבת משמוש בציץ היא אליבא דרבי יהודה ואילו הרמב"ם שפסק (בהל' נשיאת כפיים פ"ד ה"ט) שאין לכהן הגדול להרים את ידיו למעלה מן הציץ, הביא דין זה רק בתפילין שכן בציץ אין להגביה ידיו. אולם לא ניתן לקבל יישוב זה, שכן האיסור בציץ הוא להגביה את הידיים למעלה משמו של הקב"ה החרוט בציץ (ראה בדברי רש"י על משנה בסוטה), והכהן יכול היה לקיים את הדין על ידי משמוש בתחתית הציץ. ואף אם נבין שהאיסור הוא על כל הציץ, קשה לומר שהגמרא הביאה את דין המשמוש בציץ רק אליבא דרבי יהודה שהוא דעת יחיד. כמו כן אם לרבנו הרמב"ם דין זה לא קיים בציץ, אז מניין הוא יתקיים בתפילין – והלא כל המקור לכאורה הוא רק מהציץ? מאותה סיבה גם לא ניתן להסביר שהדין בציץ הוא רק למאן דאמר "טומאה הותרה בציבור", כפי שניתן להסיק מהסוגיא ביומא (ז:), כאשר למאן דאמר "טומאה דחוויה בציבור" (כפי שנפסק להלכה) אין דין זה ועל כן לא הרמב"ם הביאו.

ב.

בדברי רבנו שמחה (מובא בשטמ"ק שעל הגמרא במנחות) מצינו קושיה ותיורין:

כיוון תפילין בעו כוונה, איך יכול להתפלל או לקרוא קריאת שמע, דהא אינהו נמי בעי כוונה?

ותירץ דהעוסק במצווה פטור מן המצווה, כיוון דאי אפשר לו לקיים שניהם ביחד.

אולם לכאורה קשה לקבל את הדברים, שהרי מסתבר שדרישת רבותינו לכוונה בקריאת שמע² עמדה לנגד עיניו של עולא באומרו "כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו" (ברכות יד:).³ ואם כך, לא מובן תירוצו של רבנו שמחה שלפיו בזמן קריאת שמע, שהנו מלכתחילה הזמן המיועד ביותר לתפילין,⁴ יש צורך בפטור מכוונה בתפילין,⁵ וצ"ע.

אלא שמוכרחים אנו לומר שדין הגמרא קיים בין למאן דאמר טומאה הותרה בציבור ובין למאן דאמר טומאה דחוייה בציבור, כפי שהסיק השאגת אריה בסימן ל"ח.

2 לפי השיטות השונות – עיין ברכות יג. .

3 ייתכן שניתן להסביר בשיטת רבנו שמחה שהצורך בהנחת תפילין בעת קריאת שמע הנו דין בקריאת שמע ולא דין בתפילין, ועל כן אין הכרח שדווקא אז תהיה כוונה בתפילין. אדם הקורא את שמע ללא התפילין פוגם בכך באמירת "וקשרתם לאות על ידך", ועל כן הוא "כאילו מעיד עדות שקר בעצמו". מכל מקום, הרמב"ם פסק את דברי עולא בהלכות תפילין (פ"ד הל' כ"ו) ולא בהלכות קריאת שמע, מכאן שלדעתו זהו דין בתפילין דווקא. לפיכך לשיטתו לא יכול להיות שדווקא בזמן קריאת שמע תהיה הקלה בהלכות תפילין, ואם כן הרי שהוא בהכרח חולק על הגדרת רבנו שמחה. רש"י בגמרא בברכות פירש את דברי עולא "מעיד עדות שקר בעצמו" כלפי הקב"ה. לאור זאת ניתן לומר, שלפי פירוש רש"י עולא ורבי יוחנן נחלקו בגמרא במחלוקתם של רבנו שמחה (כפי שהצענו להבינו) והרמב"ם. רבי יוחנן דימה שם את הקורא קריאת שמע ללא תפילין למקריב קרבן ללא מנחה. ומסביר רש"י: "אף הקורא ואינו מקיים (=את הנחת התפילין הכתובה בפסוקי קריאת שמע) אינו גומר את המצווה". לפי הבנת רש"י, בעוד שבדימוי של עולא ישנה התכחשות של האדם לצייווי הבורא במצוות התפילין, הרי שלפי רבי יוחנן מדובר על חוסר השלמה של קיום מצוות קריאת שמע. הרמב"ם שפסק שזהו דין בתפילין לא בכדי ציטט רק את דברי עולא.

4 האר"י הקדוש (שער הכוונות, ענין תפילין דרוש ה') הכריע שדין זה קיים אף בתפילה, זולת בשמונה עשרה ובתלמוד תורה. על כן היו שכתבו את המילה "תפילין" בצד דפי הסיודור על מנת שבזמן התפילה לא יסיחו מהם את דעתם – ראה "בן איש חי" שנה ראשונה, חיי שרה י"ז, וכן בכף החיים א"ח סי' כ"ח ס"ק א'. חיוב הכוונה בתפילין בקריאת שמע מיישב את

כמו כן קיים קושי בעצם הדין שלפיו אין להסיח כלל את הדעת מהתפילין ומן הציץ. שכן, לפי הברייתא המובאת בגמרא בסוכה (כו.) "ישן אדם שנת ארעי בתפילין אבל לא שנת קבע". רבי יוחנן שם דורש אמנם שהישן שנת ארעי בתפילין יניח ראשו בין ברכיו על מנת שלא יבוא לידי שנת קבע, ומכל מקום אין שם כל הסתייגות מעצם העובדה שבזמן שנת הארעי האדם מסיח דעתו מהתפילין. מתוך כך פסק רבנו יונה:

...דודאי היסח הדעת לא הוי אלא כשעומד בקלות ראש ובשחוק, אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו אף על פי שעוסק באומנותו ובצרכיו ואין דעתו עליהם ממש, לא נקרא זה היסח הדעת.⁶

לפי שיטתו של רבנו יונה סרה גם קושייתו של רבנו שמחה מכך שלכאורה אי אפשר לקיים דין זה בזמן התפילה. שכן אדרבא, כל מהותו של הדין היא מניעת קלות ראש בתפילין ובציץ, כאשר התפילה והכוונה בה באים מתוך כובד ראש.⁷

אמנם הבנת רבנו יונה קשה לכאורה מדברי הגמרא במסכת שבת (יב.):

תני דבי רבי ישמעאל יוצא אדם בתפילין בערב שבת עם חשיכה. מאי טעמא? כיוון דאמר רבה בר רב הונא חייב אדם למשמש בתפילין כל שעה קל וחומר מציץ... הילכך מדכר דכיר להו.

לאור זאת משמע שהאדם צריך לא רק להימנע מקלות ראש בעודו לובש תפילין או ציץ, אלא אף להיות מודע לכך שהם עליו. אחרת לא מובן ההיתר לצאת בהם בערב שבת עם חשיכה – שהרי אף אם האדם לא יקל ראשו, במידה וישכח מהתפילין ישנו חשש שיצא אתם בשבת לרשות הרבים.

אכן פשט הגמרא הוא שיש למשמש בתפילין, ולא רק להיות שקוע בכובד ראש כל זמן שהם עליו. כך פוסק הרמב"ם:

הקושיא מהגמרא בברכות על שיטה זו אך מחריף את קושית רבנו שמחה כיצד יכוון בקריאת שמע באופן שכזה, וכן בכל שאר התפילה זולת שמונה עשרה.

5 וכן פסק במשנה ברורה שלא קיים פטור בזמן קריאת שמע, אלא שאין צורך כלל בכוונה בתפילין בזמן זה (סי' מ"ד ס"ק ג'). פסק זה הוא על פי שיטת ה"אור זרוע" שיובא להלן.

6 מובא בחיבור תלמידיו על מסכת ברכות (דף יד: מדפי הרי"ף ד"ה "ולא").

7 ראה ברכות ל: .

מותר לצאת בתפילין ערב שבת עם חשיכה הואיל וחייב אדם למשמש בתפיליו בכל
עת אינו שוכחן (הלכות שבת פ"ט הכ"ו).

לענ"ד על סמך גמרא זו יש לדחות גם את הפיתרון שהציע בעל ה"שאגת אריה" (סי'
מ'). לדעתו, באמת כל היסח דעת אסור, כאשר הסיבה לכך שהגמרא בסוכה מתירה
שנת ארעי היא משום ששינה כזו אינה מוגדרת כהיסח הדעת. בהמשך הגמרא שם
מובא:

וכמה שנת עראי? תני רמי בר יחזקאל כדי הילוך מאה אמה.

על סמך זה טוען ה"שאגת אריה" שעל האדם למשמש בתפילין מדי פרק זמן זה,
ובשאר הזמן הוא יכול להתרכז בתפילה או בלימוד.

אולם הדבר קשה – הרי הגמרא לא הגבילה את פרק הזמן קודם כניסת השבת
שבו מותר לצאת עם התפילין, ואם באמת ניתן לשכוח מהתפילין לפרק זמן של כדי
הילוך מאה אמה, הרי שבזמן זה האדם יוכל לצאת לרשות הרבים כאשר תיכנס
השבת. ואם נאמר שכוונת ה"שאגת אריה" היא שיש למשמש בתפילין בכל רגע ממש
על מנת שלא יגיע לידי הסחת דעת למשך שיעור של כדי הילוך מאה אמה, הרי שאז
האדם אמנם לא יבוא לידי הוצאת התפילין בשבת, אך חוזרת למקומה קושיית רבנו
שמחה, שבצורה כזו אי אפשר להתכוון בתפילה ובלימוד. למעשה גם אם לא נאמר כך,
הרי שלפי שיטתו של ה"שאגת אריה", שאלת רבנו שמחה רק מצטמצמת ולא נפתרת,
שכן גם הדרישה להיזכר בתפילין מדי פרק זמן נתון באמצע התפילה מפריעה לכוונה.⁸

והנה לכאורה דעת הרמב"ן היא בניגוד לרבנו יונה שאסר רק את קלות הראש
בתפילין. הטור (י"ד סי' שפ"ח) הביא את דברי הרמב"ן מספרו "תורת האדם" וז"ל:

ומיבעיא ליה לאבל לאותוביה דעתיה ולכווני לביה לתפילין שלא יסיח דעתו מהם
הלכך מנח להו בישוב דעתו, אבל בשעת הספד ובכי לא מנח להו.

הרמב"ן אוסר על האבל להניח תפילין בשעת ההספד אף על פי שבאותו זמן האבל
מרוכז בהספד ולא בא לידי קלות ראש, זאת מכיוון שאינו מרוכז בתפילין עצמם. לאור
זאת הקשה ה"שאגת אריה" (סימן ל"ט): כיצד הטור שפסק באו"ח סי' מ"ד כרבנו יונה

8 כמו כן, לגבי עצם ההגדרה של שנת ארעי כ"כדי הילוך מאה אמה", הרי שלא ברור כלל
שהגדרה זו נפסקה להלכה בגמרא בסוכה – ראה כסף משנה הל' תפילין פ"ד הט"ו.

(וזו לשונו: "ולא חשיב היסח הדעת אלא כשהוא עומד בשחוק ובקלות ראש"), פסק בהלכות אבלות שביורה דעה כדעת הרמב"ן?

וה"שאגת אריה" תירץ לשיטת הטור (הוא עצמו לא סבר כך) שתיקנו לא להסיח דעתו כלל שמא יבוא לידי קלות ראש, וכן משמע בערוך השולחן (או"ח סי' כ"ח, א'-ב.). ועדיין הדבר קשה, שכן האבל טרוד בהספד ולא נראה שישנו חשש שיבוא לידי קלות ראש, ואף על פי כן הרמב"ן פסק לאיסור.

ג.

לענ"ד ניתן להסיק יסוד עקרוני מתוך העובדה שהטור פסק גם כרבנו יונה וגם כרמב"ן, ובכך לשוב לפסק הרמב"ם ביחס לציץ וליתן בו טעם חדש.

על בסיס מה שראינו לעיל, ניתן לדבר על שתי הגדרות ל"היסח הדעת":

1. מצב שבו המניח עושה פעולה המנוגדת למהות כלי הקודש אשר עליו (כגון קלות ראש).

2. מצב שבו המניח שוכח כי נמצאים עליו כלי קודש.⁹

את שתי ההגדרות הללו ביחס לתפילין ניתן לראות, למשל, בדבריו הבאים של האור זרוע:

הלכך צריך אדם כשהוא לבוש תפילין לזכור שתפילין עליו ולא להסיח דעתו מהם שלא יישן בהם... כי מחמת שזוכר שנושא שם הנכבד עליו אינו בא לידי קלות ראש, ותופס יראת שמים בלבו... הלכך כשאדם מכוין לכו בתפילתו או בהלכה שלו אין זה היסח הדעת דכש"כ איכא יראת ה' (סימן תקפ"ה).

בדברי האור זרוע אנו רואים גם שאין לשכוח את התפילין אף על פי שלא נוהג בקלות ראש, וגם שאין להקל ראש כאשר התפילין עליו. הטור הרחיב ודרש שגם אם אין חשש שהאדם יבוא לידי קלות ראש (כבהספד), אף על פי כן עליו להיות מודע לכך שתפילין עליו.

9 לפיכך בתפילין עדיין ישנו איסור להסיח דעתו מהם אף בשעת עבודת כהן בבית המקדש (על אף שאין שם חשש לקלות ראש), ומשום כך הוא פטור מהם בזמן העבודה (זבחים יט. ונפסק ברמב"ם בהל' תפילין פ"ד ה"ג). אך דין זה בוודאי שלא קיים בציץ שנדרש לעבודת הכהן על אף השתקעותו המוחלטת בעבודת הקודש.

כאמור, הטור פסק את שתי ההגדרות של היסח הדעת, ועל כן יש לומר כי שתי ההגדרות נכונות ונדרשות בתפילין (כפי שראינו בדברי האור זרוע). לעומת זאת, אין הכרח לומר כי שתי ההגדרות הנ"ל נדרשות גם ביחס לציץ.

באשר להגדרה השנייה, מסתבר שאין הכוונה שעל האדם לחשוב על התפילין/ציץ בכל רגע נתון. לענ"ד, בדברם על "היסח הדעת" כוונת חז"ל היא לחוסר מודעות מוחלטת.¹⁰ לפיכך, גם בענייננו הדרישה היא שלא להגיע למצב שבו במידה וישאל היכן תפיליו לא ידע לומר שהם עליו. ושמה זוהי כוונת רבנו יונה בדבריו: "ואף על פי שאין דעתו עליהם ממש לא נקרא זה היסח הדעת".

כפי שראינו, איסור היסח דעת בתפילין נלמד מן הציץ. אולם מסתבר שמבין שתי ההגדרות שהבאנו להיסח הדעת, בציץ קיימת רק הדרישה הראשונה – שהכהן הלושב את הציץ לא יבצע פעילות המנוגדת למהותו של הציץ. במילים אחרות, כל שנדרש מהכהן הוא להיות משועבד לקדושה ולעבודה, בדומה לשיטת ר' יונה לגבי תפילין שהמניח יכול להיות מרוכז בלימוד, בתפילה ואף בעניינים אחרים כל עוד לא מדובר בקלות ראש.

ד.

כך אומרת המשנה בסנהדרין (יח.) ביחס לכהן גדול:

מת לו מת, אינו יוצא אחר המיטה אלא הן נכסין והוא נגלה, הן נגלין והוא נכסה. ויוצא עמהן עד פתח שער העיר, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר אינו יוצא מן המקדש משום שנאמר 'ומן המקדש לא יצא'.

הגמרא שם מבארת בדעת רבי יהודה שאין הוא סומך על ההיכר של "הן נכסין והוא נגלה", שכן "אגב מרריה דילמא מקרי ואתי ונגע". והנה לכאורה הסבר זה הנו מיותר, שהרי לדעת רבי יהודה קיים פסוק מפורש "ומן המקדש לא יצא", ומדוע יש צורך ליישב את דעתו? אלא שנראה שגם לרבי יהודה משמעות הפסוק היא שהכהן הגדול צריך להיות בקדושתו ולא לסור ממנה, והמחלוקת לגבי לויית המת היא באשר

¹⁰ ניתן לראות את המשמעות הזו של "היסח הדעת" בדברי הגמרא במסכת סנהדרין (צז): "אין בן דוד בא... עד שייתאשו מן הגאולה שנאמר 'ואפס עצור ועזוב' כביכול אין עוזר וסומך לישראל. כי הא דרבי זירא כי הוה משכח רבנן דמעסקי ביה, אמר להו במטותא בעינא מנייכו לא תדחקה דתנינא ג' באין בהיסח הדעת אלו הן משיח מציאה ועקרב". בדברים אלו, היסח דעת פירושו ייאוש וחוסר עיסוק ומודעות.

ליישום.¹¹ אם כן, ר' יהודה הביא כאן את הפסוק מכיוון שבמקרה זה, לדעתו, היישום הוא על פי משמעות הפשט שלו.

הפרשתו המוחלטת של הכהן הגדול לענייני הקודש באה לידי ביטוי גם בדבריו הבאים של הרמב"ם:

ובית יהיה לו מוכן במקדש והוא הנקרא לשכת כהן גדול. ותפארתו וכבודו שיהא יושב במקדש כל היום ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שתיים ביום, ויהא ביתו בירושלים ואינו זו משם (הל' כלי המקדש פ"ה ה"ז).

למה התכוון הרמב"ם באומרו שמציאות של התרכזות בעבודת המקדש היא "תפארתו וכבודו" של הכהן הגדול? בפשטות, בדבריו אלה הרמב"ם רומז ללשון הפסוק:

ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת (שמות כ"ח, ב).

אם כן, ייחודו המוחלט של הכהן הגדול לקודש בא לו בזכות בגדי הקודש. אולם, כפי שנראה מיד, מסתבר שמתוך כל בגדי הקודש, הציץ הוא זה שגורם לכך באופן ספציפי.

לעיל ראינו שהתנאים לומדים את הדינים המיוחדים החלים על הכהן הגדול מלשון הפסוק בויקרא. נראה את הפסוק בשלמותו:

ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלוהיו, כי נזר שמן משחת אלוהיו עליו אני ה' (ויקרא כ"א, י"ב).

ה"נזר" שמדובר עליו הוא הציץ, על פי לשון הפסוק בשמות (ל"ט, ל): "ויעשו את ציץ נזר הקודש זהב טהור". תפקידו של הציץ כמייחד ומקדש את הכהן הגדול מפורש בדברי המדרש על הפסוק בויקרא:

כי שמן משחת אלוהיו עליו – אין לי אלא משוח בשמן המשחה, מרובה בגדים מנין? ת"ל כי נזר שמן משחת אלוהיו עליו אני ה', להגיד מה גרם. (ספרא אמור א', ו')

אם כן, קדושתו של הכהן הגדול מתבטאת במסירות מלאה לעבודת המקדש, כאשר עניין זה מסומל על ידי הציץ. על סמך זה ניתן להבין את הקל וחומר שהגמרא במנחות עושה מן הציץ תפילין. אם הציץ שאין בו אלא אזכרה אחת מייחד את לובשו לעבודת ה', כל שכן שעל האדם הלוּבש תפילין להיות מסור רק לעבודת ה'.

11 וכן מפורש בתוספות חכמי אנגליה שם, שכתבו "דאיהו רבי יהודה נמי סבירא ליה מקדושתו לא יצא". כך ביארו גם הרש"ש ובעל הערוך לנר בחידושיהם שם.

ובהתאם לכך לנהוג ביראת שמים ולהימנע מהקלת ראש. כך מוסבר איסור היסח דעת על פי שיטת רבנו יונה, לפיה הכוונה היא להתנהגות בקלות ראש.

ה.

אולם שלא כדין הציץ דין התפילין שהוא ציווי המופנה כלפי כל אדם. לפיכך חכמים תיקנו (ללא קשר לקל וחומר!) שיש למשמש בתפילין.¹² באמת תקנה זו נוגעת רק לתפילין: "חייב אדם למשמש בתפיליו", ועל כן הרמב"ם לא הזכיר משמוש בציץ.¹³

כתוצאה מתקנה זו נאסר על האדם לשכוח שהתפילין עליו. אם כן דברי הרמב"ם בהלכות תפילה "שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד", משמעותם שעל האדם לדעת בכל עת שהתפילין עליו. אין פירושו של דבר שיש לחשוב עליהם כל הזמן, שאם כן שבה קושית רבנו שמחה כיצד ניתן להתכוון בתפילה ובשאר מעשיו. כך יש להבין גם את דברי הרמב"ם בהל' שבת שראינו לעיל: "הואיל וחייב אדם למשמש בתפיליו בכל עת אינו שוכח", או כלשון הגמ' "מידכר דכיר לה".

במקרה שהאדם ישן שינת עראי כאשר ראשו בין ברכיו, אזי לכשיתעורר מיד יידע שהתפילין עליו (שאם לא כן לא היה ישן בצורה שכזו). דרישה זו היא חלק מן ההגדרה, לפיה המניח תפילין יידע להשיב באם יישאל היכן תפיליו. אך כאמור, האדם לא נדרש לחשוב עליהם בכל רגע אלא רק לא להסיח דעתו מהם.

אכן לפי הסבר זה אין סתירה בין דברי הטור שאין להתלוצץ ולהקל ראש בעת שמניח תפילין, לבין פסיקתו שאין להספיד בזמן שתפילין עליו. בעת ההספד, אף על פי שהיסח הדעת של קלות הראש לא קיים, כיוון שדעתו נסחפת אחר רגשותיו, האדם עלול לשכוח שתפילין עליו. אם כן, שני הפסקים של הטור מכוונים כנגד שני הסוגים של היסח דעת שהזכרנו.¹⁴

12 הקל וחומר לא התייחס למשמוש אלא רק להיסח הדעת: "אמרה תורה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו, תפילין... על אחת כמה וכמה". כך הבין גם הב"ח (או"ח סי' כ"ח ד"ה "וימשמש") שכתב: "ואיכא למידק דמקרא לא שמעינן אלא שלא יסיח דעתו מהם, אבל שימשמש בהם כל שעה לא שמענר".

13 באשר לאיסור היסח הדעת מן הציץ, מסתבר שהדבר כלול בפסקו של הרמב"ם ביחס להתמסרות לעבודת הקודש, כפי שראינו לעיל.

14 נראה שיסוד זה, לפיו בציץ נדרשת רק התמדה וריכוז בעבודת המקדש, מצוי כבר בדברי ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק זצ"ל בעניין תפילין. ב'אור שמח' (הל' תפילין פ"ד הי"ז) הוא דימה

1.

תפיסה זו, לפיה תפקיד הציץ הוא קידוש הכהן הגדול לעבודת ה', יכולה לשפוך אור על מחלוקת תנאים נוספת ביחס לציץ.

שנינו בברייתא:

ציץ דומה כמין טס של זהב ורחב ב' אצבעות ומוקף מאוזן לאוזן וכתוב עליו ב' שיטין יו"ד ה"א מלמטה וקדש למ"ד מלמטה, ואמר רבי אליעזר בר' יוסי אני ראיתיו ברומי וכתוב עליו קדש לה' בשיטה אחת (סוכה ה.).

התוספות שם (ד"ה "קדש") נתקשו בהבנת דברי תנא קמא – והלא לכאורה אין זו דרך קריאה! על כן ביארו התוס' כי שמו של הקב"ה היה כתוב לא ממש מעל "קדש ל" ששבשורה התחתונה אלא ש"קדש ל" נכתב בשורה התחתונה אך מצד ימין, ואילו שמו של הקב"ה היה מלמעלה מצד שמאל. כך אף לשיטת תנא קמא ניתן היה לקרוא את תוכן הכתוב בציץ.

אמנם בירושלמי (יומא פ"ד ה"א) דעת תנא קמא מוסברת לכאורה בדרך שונה. זו לשון הירושלמי:

ציץ היה כתוב עליו קדש לה', קדש מלמטן ושם מלמעלן כמלך שהוא יושב על קתדרון שלו... אמר ר"א בי ר' יוסי אני ראיתיו ברומי ולא היה כתוב עליו אלא שיטה אחת קדש לה'.

בפשטות לא משמע כאן כדעת התוספות, שכן לפי הירושלמי שמו של הקב"ה רוכב על גבי המילה "קדש" ולא עומד משמאלו בשורה שמעליו.¹⁵ כך גם פסק הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ט ה"א):

וכותב עליו שני שיטין קדש לה' קדש מלמטה לה'¹⁶ מלמעלה.

כניסה לבית הכסא שבאותו זמן לדברי הגמרא, למאן דאמר ש"רק בעודו עליו מרצה", לא ייתכן לומר שהציץ מרצה, להיסח הדעת מעבודת המקדש. וזה לשונו: "וכל המטיל מים טעון קידוש ידיים ורגליים משום היסח הדעת מעבודה". אם כן בהבחנה שעשינו לעיל זכינו גם לכוון לדעתו של ה"אור שמח".

ועיין בקרבן העדה שם שמבאר גם את הירושלמי על פי התוספות ומסביר שהמשל לרכיבה¹⁵ מתייחס רק לשורה העליונה והתחתונה, ולא היה בכוונת הירושלמי לומר שהשם נמצא ממש על גבי המילה "קדש". לענ"ד ביאור זה בדברי הירושלמי קשה, שכן בפשטות המשל מתייחס למציאות שהיושב נמצא ממש מעל הקתדרון.

לאור דברים אלו חוזרת וניעורה שאלת התוספות – והלא אין זו דרך קריאה?

נראה שהתשובה מצויה בדברי הריטב"א בחידושו על הסוגיא בסוכה (ד"ה "ונילף מציץ). כך מבאר הריטב"א את שיטת הירושלמי:

שלא היו צריכין להיות נהגין [המילים הכתובות בציץ] וכולן שמות קודש הם וידוע לבעלי האמת.

נראה שאת הסברו של הריטב"א יש להבין כך – **הציץ הנו בעל קדושה עצמית** שאיננה באה למען בני האדם שיוכלו לקרוא את המילים הכתובות עליו, ועל כן עצם הכיתוב בציץ פועל את פעולתו על הכהן.¹⁷

הרמב"ם כאמור פסק כתנא קמא אך מאידך לא יכול היה להתעלם מדעת ר"א ברבי יוסי, שכן הלה העיד שראה ברומי את הציץ והכיתוב מופיע בו בשורה אחת.¹⁸

ועל כן הוסיף הרמב"ם וכתב:

ואם כתבו בשיטה אחת כשר ופעמים כתבוהו בשיטה אחת (שם).

והנה על דבריו המתבקשים של הרמב"ם לאור הירושלמי מחד ולאור עדותו של ר"א בר"י מאידך יש לשאול – מדוע ולצורך מה היו פעמים שכתבו את הציץ בשורה אחת?¹⁹

16 ביחס לאות למ"ד, האם היא למטה או למעלה, הרי שהדבר תלוי בגרסאות. בסוגיא המקבילה (שבת סג: וראה ברש"י שם) גרס ה'כסף משנה' "קדש" למטה "לה" " מלמעלה, וכן משמע בפשטות מהירושלמי שהובא לעיל.

17 לאור ההבנה כי הציץ הנו בעל קדושה עצמית כחפצא של קודש, ואין קדושתו באה מצד האדם הרואה את תוכנו, תתורץ גם קושיית התוספות ביומא (ח. ד"ה "ומה"). התוספות שם הקשו כיצד למדה הגמרא את איסור היסח הדעת בתפילין בקל וחומר מציץ, והלא בציץ שמו של הקב"ה גלוי (והבינו התוספות שאם כן קדושתו חמורה) ואילו בתפילין השמות חבויים בתוך הבתים? אמנם לדברינו, שאין הציץ קדוש מצד קריאת בני האדם את תוכנו, אם כן לא גילוי השם שבציץ הוא המחייב באיסור היסח הדעת אלא עצם המציאות של שם הקודש הכתוב עליו. על כן ניתן ללמוד מציץ ק"ו לתפילין אשר כתובות בו אזכרות רבות של שמות קודש.

18 להבנת התוספות אין כל קושי בעדות זו, שכן לשיטתם אף לדעת ת"ק הכיתוב, על אף הפרשי הגובה, היה בשורה מאוזנת מימין לשמאל. לפיכך מן הצד ניתן היה לקרוא זאת כשורה אחת, וניתן לומר שזה מה שראה ר"א בר"י.

אולם הדבר יובן לאור הסברנו לעיל. הציץ הוא אמנם בעל קדושה עליונה – בחפצא, אך מצוי בו גם ייחוד הכהן הגדול כולו לעבודת הקודש.²⁰ הפן הראשון של הקדושה בחפצא בא לידי ביטוי בכתיבת שמו של הקב"ה למעלה, ואילו ייחוד הכהן – בגברא, בא לידי ביטוי בקריאת בני האדם, דהיינו בשורה אחת שכתוב בה שהכהן מוקדש כולו לה'.

בגלל קיומו של הפן השני, ציץ שנכתב בשורה אחת כשר אף לשיטת ת"ק. על כן, לפעמים כאשר ראו צורך לחזק את הפן השני ולהדגיש את תפקיד הכהן, כתבו את הציץ בשורה אחת.²¹ מכאן שהפעמים שבהם כתבו בשורה אחת לא היו בטעות אלא הדבר נעשה מתוך כוונה. כדברים האלה נמצא בכתי"ק של מרן הראי"ה קוק זצ"ל בבירור ההלכה שכתב לסוגיא הנ"ל במסכת סוכה, וזו לשונו:

ולפעמים היו מוצאים איזה הכרח לצאת ידי חובה במה שהוא כשר בדיעבד על כל פנים, והיו כותבים כסדר קודש לה' בשיטה אחת.²²

ז.

כפי שהסברנו לעיל, תקנת החכמים שלפיה על האדם למשמש בתפילין לא נתקנה בציץ. אמנם ישנו דמיון בין התפילין לציץ, אך אופי הקדושה שבהם שונה. התפילין

19 והלא בלשון הרמב"ם משמע שזהו רק בדיעבד (ראה בכס"מ שם), וכן ברור מדבריו של ת"ק שיש לכתוב בשורה אחת.

20 הפן הנ"ל מצוי בדברי בעל ספר החינוך (מצווה צ"ט), המבאר שכל בגדי הכהונה מיוחדים את לובשיהם לעבודת הקודש כמו התפילין. וזה לשונו: "והשליח המכפר צריך להתפיס את כל מחשבתו וכוונתו אל העבודה, על כן ראוי ללבוש בגדים מיוחדים אליה, שכשיסתכל בכל מקום שבגופו מיד יהיה נזכר ומתעורר בלבו לפני מי הוא עובד, וזה כעין תפילין שנצטוו הכל להניח בקצת הגוף שיהיה לזכרון מחשבת הכשר".

21 ההבנה ששתי הבחינות מצויות בציץ שכן כבר התורה אפשרה לכתוב את הציץ כשתי השיטות מצויה בדברי האור החיים הקדוש שדייק כך מהפסוק (שמות כ"ח, לו). וזו לשונו: "קודש לה' – משמע שכל מציאות שיכתוב קודש לה' כשר, ומה שאמרו בגמרא שהיה כתוב שני שיטין יו"ד ה"א למעלה קודש למ"ד למטה לא לעיכובא, ולזה תמצא שם שאמר ר' אליעזר ב"ר יוסי אני ראיתיו ברומי כתוב עליו קודש לה' בשיטה אחת וגו', הרי שאין הדבר מעכב ואפילו לת"ק אינו מעכב. ובזה לא יקשה בעיניך פסק רמב"ם פרק ט' מהלכות כלי המקדש יעוין שם".

22 הדברים מודפסים בסוף בירור ההלכה שנכתב על ידי רבני מכון "הלכה ברורה" למסכת סוכה.

באים לרומם את המניח אותם ועל כן אל לו לאדם להסיח דעתו מהם. בניגוד לכך, קדושת הציץ באה ממציאיות שמעל לאדם – מצד החפצא של הציץ. לפיכך אין על הכהן חובה לא לשכוח שהציץ בראשו אלא רק נדרש ממנו להתרכז בעבודה ולא לסור מן הקדושה.

התפילין והציץ – קדושת הגברא וקדושת החפצא, שתי קדושות המשלימות זו את זו, באו יחד ודרו בכפיפה אחת אצל הכהן הגדול. שילוב זה נעשה באופן שלא תהיה חציצה בין המצנפת לראשו של הכהן כמתואר בגמרא (זבחים יט.):

תנא: שערו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם מניח תפילין.

מן הדברים הללו משמע שהתפילין נחשבות לחלק ממערכת הציץ ועל כן אינן חוצצות תחת פתילי התכלת של הציץ.²³

יהי רצון שבמהרה נזכה לגדולת ישראל, הבאה בתפילין של ראש כדברי הגמרא בברכות²⁴ שתתגלה עם הציץ המוריד את קדושת "קודש לה" לעם ישראל: "קודש ישראל לה" (ירמיה ב', ג'). כל זאת על ידי הכהן הגדול המעוטר בתפילין ובציץ הקודש, ומקשר בדרך זו בין הקדושה העליונה לבין ישראל.

23 תוס' שם ד"ה "תפילין" וברש"י שם בראש ע"ב, וכן משמע ברמב"ם בהל' כלי המקדש פ"י ה"ו, ועי"ש בכסף משנה.

24 "ז'ראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש" (ברכות ו.).

הכנות הכהן הגדול לכניסה אל הקודש – עיון במדרשי הלכה

א. פתיחה

אחת ה'חידות' הגדולות ביותר הניצבות בפני הבא בשערי עולם המדרש, היא הבנת דרכם הפרשנית של חז"ל. דרך הלימוד הדרשנית של פסוקי התורה נראית מוזרה ביותר ולא מובנת ללומד בן זמננו. לא ברורים לו כלל הקריטריונים המנחים את חז"ל בפרשנותם – איך בדיוק הפיקו את מסקנותיהם מהפסוקים? מהו הקשר בין פשט הכתוב כפי שהוא נראה לבין מה שנלמד ממנו? וכיצד יש להבין את המקרים, בהם מסקנות המדרש נראות כעומדות בסתירה ממש למשתמע מפשוטו של מקרא?!¹

נושא זה הנו סבוך ומורכב עד מאוד, והוא דורש עדיין ליבון ולימוד רב ומפורט.² במאמר זה ברצוני להצביע על עיקרון פרשני אחד. עיקרון זה עומד, לדעתי, ביסודם של מדרשי הלכה ואגדה רבים.

הנחת היסוד של העיקרון שברצוננו להציג היא שפעמים רבות אין להתייחס לדרשת הפסוק כפי שהדרשן מציג אותה לפנינו כאל כל התמונה כולה. הדרשה היא רק 'קצה קרחון' של מהלך פרשני רחב הרבה יותר, והדרשה חושפת בפנינו רק את השורה התחתונה שלו. עלינו כלומדים מוטלת המשימה להתחקות אחר מהלך מחשבתו של הדרשן, ולגלות את מה שטמון מאחוריה.³

1 קשיים אלו מחריפים במיוחד אם אנחנו תופסים את מדרש ההלכה כ**מדרש יוצר**, כלומר שהמדרש יצר הלכות חדשות מהפסוקים, ולא רק הסמיך אליהם הלכות שכבר ידועות. לפי תפיסה זו, לכאורה הפרשנות צריכה להיות פחות חופשית.

2 לדיון נרחב יותר על הקשיים האופייניים בלימוד מדרשי ההלכה ועל חשיבות העיסוק בתחום זה, ראה מאמרי 'על בגדי הכהונה ביום הכיפורים (ישום מעשי של הדיון בדרכי הדרש)' צהר, טו (אלול תשס"ד).

3 ניתן למצוא מדי פעם ביטויים לשימוש ביסוד זה אצל פרשנים וחוקרים. ראה למשל: ע' בייטנר, "מה ליעקב בעיר המקלט? מעגלים אינטרטקסטואליים ב'תודעת' הדרשנים", דרך אגדה, ג' (תש"ס), עמ' 31-7. אולם, גם במקרים אלה כמעט ולא עמדו עליו כעיקרון פרשני שניתן ליישום באופן **שיטתי ונרחב**. עם זאת, יש לציין שהרב יואל בן נון פיתח יסוד זה

עיקרון זה, מעבר לעובדה שהוא מקרב אותנו להבנה טובה יותר של דרכי לימודם של חז"ל, יכול לשמש גם ככלי משמעותי לפיענוח דרשות רבות.⁴ כדי להדגים עיקרון זה, בחרתי סוגיה בה הוא בא לידי ביטוי בולט – הכנות הכהן הגדול לכניסה אל הקודש ביום הכיפורים. ישנן עמי דוגמאות נוספות רבות לכך,⁵ ולא עת היאסף, בתקווה שיבואו אחרים ויפתחו ויעמיקו עיקרון זה, ואולי גם יגלו עקרונות יסוד נוספים.

הדרשות שבהן נעסוק, מקורן בספרא (או "תורת כוהנים") – מדרש ההלכה על ספר ויקרא, מבית מדרשו של ר' עקיבא.

ב. מהו ה'קודש'?

(א) וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבכם לפני ה' וימותו.

(ב) ויאמר ה' אל משה: דבר אל אהרן אחיך, ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות, כי בענן אראה על הכפורת.

(ג) בזאת יבוא אהרן אל הקודש: בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה.

(ויקרא ט"ז, א-ג)

בהרחבה, ראה במבוא לספרו 'פרקי האבות – עיונים בפרשיות האבות בספר בראשית' עמ' 15-16; מאמרו 'השבת: מלאכת האדם ומלאכת המשכן', משלב, לח, עמ' 31-7. אמנם כבר קדמו צבי קארל, מחקרים בספרי, תל אביב תשי"ד, שהוא (למיטב ידיעתי) הראשון והיחיד שמנסה ליישם עיקרון זה באופן שיטתי על קבוצה גדולה של דרשות.

4 במאמרי הנזכר (לעיל הערה 2) השתמשתי בעיקרון זה לביאור כמה דרשות. אולם שם אזכורו של הרעיון המדובר היה אגבי ונבלע בשטף הדיון, ואילו עתה אני מבקש לבדוד אותו ולדון בו בנפרד.

5 ניתן לראות דוגמאות ליישומו של עיקרון זה ועקרונות נוספים בשיעורי 'מדרשי הלכה' שנכתבו על ידי כותב שורות אלה ונמצאות בארכיון של בית המדרש הירטואלי של ישיבת 'הר עציון': www.etzion.org.il/vbm.

'בזאת יבוא אהרן אל הקודש', מה תלמוד לומר?

לפי שנאמר 'אל הקודש אל פני הכפורת אשר על הארון',

שיכול אין לי אלא קודש שיש בו ארון וכפורת, שאין בו ארון וכפורת מנין?

תלמוד לומר: 'בזאת יבוא אהרן אל הקודש' – לעשות קודש שאין בו ארון וכפורת, כקודש שיש בו ארון וכפורת.

אתה אומר: לכך נאמר 'אל הקודש' – לעשות קודש שאינו כזה בפר זה.

או אינו אומר אלא – לעשות פר שאינו כזה כקודש זה; ואיזה זה – זה פר הבא על כל המצוות? והלא דין הוא: ומה אם פרו הבא על לא הודע, נכנס בו לפני ולפנים; פרו הבא על הודע, אינו דין שיכנס בו לפני ולפנים!?

תלמוד לומר: 'בזאת יבוא אהרן אל הקודש' – למעט פר הבא על כל המצוות שלא יכנס בו לפני ולפנים (ספרא, אחרי מות פרק א', א'-ג').

אם כן, שאלת המדרש היא על האמור בפס' ג': "בזאת יבוא אהרן אל הקודש" – מה תלמוד לומר?". השאלה "מה תלמוד לומר", היא בדרך כלל שאלה על ייתור כלשהו הקיים בפסוק. מסתבר שבמקרה שלנו המילים המיותרות הן "אל הקודש", שנזכרו כבר בפסוק שלפני כן – פס' ב': "...ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות, כי בענן אראה על הכפורת". מדוע, אם כך, התורה מזכירה זאת שוב בפס' ג': "בזאת יבוא אהרן אל הקודש בפר בן בקר...?" לכאורה מספיק היה לכתוב רק "בזאת יבוא אהרן – בפר בן בקר...!"⁶

תשובת הדרשן היא, שהתוספת של "אל הקודש" בפעם השנייה באה לדחות פרשנות שגויה לפסוקים אלה. אלמלא תוספת זו, היינו חושבים שכניסת הכהן אל הקודש רלוונטית רק במקרה שיש בתוכו ארון וכפורת; אך אם אין בתוך הקודש ארון וכפורת, הרי שאין משמעות לכניסה. אך למסקנה, התוספת של "אל הקודש" בפס' ג'

6 אמנם, מהאופן בו הוצגה השאלה "מה תלמוד לומר" נראה לכאורה שהיא מוסבת על כל המשפט "בזאת יבוא אהרן אל הקודש", ולא רק על המילים "אל הקודש". אולם, מסתבר שתחילת המשפט – "בזאת יבוא אהרן" אינה כלולה בייתור, כיוון שמילים אלו הן מרכיב הכרחי בפסוק, ולא נראה שהדרשן ראה בהן מילים מיותרות. ולשון הדרשן עצמו בהמשך דרשתו תוכיח: "אתה אומר: לכך נאמר 'אל הקודש' – לעשות קודש שאינו כזה בפר זה....", עי"ש.

באה ללמד שעבודת הפנים של הכהן ביום זה מתבצעת גם בקודש שאין בו ארון וכפורת.

ראשית, ננסה להבין את **הבסיס הלשוני**⁷ של דרשה זו, הן באשר להווא אמינא שלה והן באשר למסקנתה.

על מה מתבססת ההווא אמינא של הדרשן, לפיה רק קודש עם ארון וכפורת כשר לעבודת היום? נראה שהיא מסתמכת על הנאמר במפורש בפסוק הקודם: "ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון". הדרשן מבין שהפירוט "מבית לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון" איננו רק תיאור עובדתי של תכולת הקודש אלא גם **הגדרה עקרונית של מהותו**: ה"קודש" מוגדר ככזה בשל הארון והכפורת שבתוכו ובלעדיהם הוא כבר לא "קודש". לפיכך, כאשר אין ארון וכפורת, לכאורה אין טעם בכניסה פנימה.

למסקנה נדחית, כאמור, אפשרות זו על סמך האזכור השני של "אל הקודש" בפסוק שלאחר מכן. מבחינה לשונית, ניתן לבאר את מסקנתו של הדרשן בשני אופנים:

1. עצם העובדה שהביטוי "אל הקודש" נכפל בפסוקים אלה, מצביעה על ריבוי של סוג אחר של קודש שלא נזכר בפסוק במפורש.

2. מעבר לכפילות הביטויים, נראה שהדרשן מסתמך גם על ההופעה השנייה של "אל הקודש" כשלעצמה. בפסוק ג', "אל הקודש" נזכר ללא הפירוט "אל פני הכפורת אשר על הארון" כמו בפסוק הקודם. ומסתבר שגם כאן הדרשן מבין שציונו של "אל הקודש" ללא הפירוט איננו סתמי, אלא בא להגדיר מחדש את מהותו של הקודש: ה"קודש" הוא קודש, גם אם אין בו ארון וכפורת.

ננסה כעת להעמיק מעט יותר במשמעותן של ההווא אמינא והמסקנה שבדרשתנו. מהי משמעותה של הווא אמינא מוזרה זו, הדנה בכשרותו של קודש ללא ארון וכפורת? מהי מטרתו של הדרשן בהבאתה?

נראה שהדרשן מתייחס כאן למציאות ריאלית וממשית, ולא רק מעלה אפשרות תיאורטית. מדובר כמובן במציאות של בית המקדש השני, בו קודש הקודשים היה

7 בכל פעם, לפני שניגשים להבין את מלוא משמעותה של הדרשה, יש לבדוק את התשתית הלשונית שלה, היינו על איזו מילה (או מילים) בפסוק היא מתבססת.

ריק, ללא ארון. מפס' ב' ניתן כאמור להסיק שייתכן וקודש ללא ארון הוא בעייתו. ואם כך הוא, האם בכלל יש משמעות לעבודת יום הכיפורים בבית המקדש השני?! האם ניתן לבצע את תהליך הכפרה במקדש שכזה?⁸ ייתכן שברקע של דרשה זו עומדת גם התלבטותם של החכמים לגבי מעמדו של הבית השני בכלל: האם במקדש שליבו – ארון הברית – איננו קיים, שורה שכינה!?

על פי זה, תשובת הדרשן שלפיה גם קודש בלי ארון מוגדר כ"קודש", מעניקה משמעות אחרת, עמוקה יותר, לקודש זה: הכפרות והארון הם לא חלק אינטגרלי מהקודש, כיוון שהתכלית של הכניסה אליו היא **עצם הכניסה לפני ולפנים**, ולא הכניסה אל הכפרות והארון. משמעותה של כניסה זו היא כניסה אל ה', כביכול, למקום הקרוב ביותר שרק אפשר. על כן קודש, גם בלי ארון וכפרות, הוא עדיין קודש, כיוון שהנכנס – נכנס אל ה' פנימה.

* * *

נעבור כעת להמשך הדרשה. הדרשן מעלה אפשרות שלפיה יש לפרש את הפסוק באופן אחר: "אל הקודש" הנוסף שבפסוק ג', לא בא לרבות קודש מסוג אחר, כפי שהבנו עד עכשיו (כלומר, קודש ללא ארון וכפרות), אלא לרבות סוג אחר של **כניסה** לקודש. דהיינו, בנוסף לדרישה להיכנס אל הקודש פנימה בפר של יום הכיפורים, נצריך כניסה פנימה גם בקרבן נוסף – פר הבא על כל המצוות.

הדרשן תומך את הצעתו להצריך כניסה אל הקודש גם בפר הבא על כל המצוות, בקל וחומר: אם התורה מצוה להיכנס אל הקודש כדי לכפר על חטאים לא ידועים – כמו ביום הכיפורים, קל וחומר שיש להיכנס לשם כדי לכפר על חטאים ידועים וספציפיים, עליהם בא לכפר פר הבא על כל המצוות.

גם כאן, ההוא אמינא של הדרשן נראית תמוהה ולא מובנת. הכניסה אל הקודש היא אחד מהמאפיינים הייחודיים ליום הכיפורים דווקא. מה מניע את הדרשן לבקש להרחיבה אף למקרים נוספים?! ומדוע ההרחבה נעשית דווקא למקרה של פר הבא על כל המצוות? אמנם, הדרשן משתית את הצעתו זו על קל וחומר; אך דומני שאין

⁸ הד לדילמה זו של חז"ל בהקשר של יום הכיפורים, נמצא גם במשנה ביומא (פ"ה מ"ב): "משניטל הארון – אבן היתה שם מימות הנביאים הראשונים, ושתייה היתה נקראת, גבוהה מן הארץ שלוש אצבעות, ועליה היה נותן (=את המחטה)".

בכוחו של קל וחומר זה בלבד כדי לבסס את הזיקה שבין פר כהן גדול ביום הכיפורים
לפר הבא על כל המצוות.

נראה את הפסוקים בפרשת ויקרא העוסקים בדין פר הבא על כל המצוות:

(א) וידבר ה' אל משה לאמר.

(ב) דבר אל בני ישראל לאמר: נפש כי תחטא בשגגה מכל מצות ה' אשר לא תעשינה
ועשה מאחת מהנה.

(ג) אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם, והקריב על חטאתו אשר חטא פר בן בקר
תמים לה' לחטאת.

(ד) והביא את הפר אל פתח אהל מועד לפני ה', וסמך את ידו על ראש הפר ושחט את
הפר לפני ה'.

(ה) ולקח הכהן המשיח מדם הפר והביא אתו אל אהל מועד.

(ו) וטבל הכהן את אצבעו בדם, והזה מן הדם שבע פעמים לפני ה' את פני פרכת
הקדש.

(ז) ונתן הכהן מן הדם על קרנות מזבח קטרת הסמים לפני ה' אשר באהל מועד, ואת
כל דם הפר ישפך אל יסוד מזבח העלה אשר פתח אהל מועד.

(ויקרא ד', א-ז)

העיון בפסוקים מעלה שהזיקה בין שני הקרבנות איננה מושתתת אך ורק על הקל
וחומר. למעשה, קל וחומר זה מחביא מאחוריו השוואה רחבה יותר, שכן ישנו דמיון רב
בין פר יום הכיפורים לפר הבא על כל המצוות, הן במסגרת הכללית והן בפרטים.

ניתן להבחין במספר קווים המשותפים לקרבנות הללו:

1. בשניהם מדובר בקרבן של פר, ובשניהם הקרבן הוא של הכהן הגדול על חטא
כלשהו.

2. חטאו של הכהן מוגדר בפרשת פר הבא על כל המצוות כ"אשמת העם" (פס' ג').
חטאו של הכהן נתפס בעיני התורה כאשמה של כל העם, כלומר – חטא כללי של כל
הציבור. לפיכך גם הכפרה מחטא זה היא מעין כפרה "ציבורית", כיוון שהיא כפרה של
נציגו של העם. במובן זה ישנו דמיון מסוים לפר הכהן ביום הכיפורים: נראה שגם
קרבן זה מוקרב על ידו בשל היותו נציגם של כל ישראל.

3. ישנו דמיון רב בפרטי העבודה של שני הקרבנות. בשניהם, הכהן נכנס עם הדם פנימה להיכל, כאשר דמם מוזה שבע פעמים על הפרוכת ועל קרנות מזבח הקטורת.

להקבלה זו משמעות כפולה. מצד אחד עצם הדמיון בפרטים מראה על הקבלה מסויימת ביניהם. אולם נראה שמתקיים כאן גם פן נוסף. כפי שראינו, ביום הכיפורים נתפרשה מטרתה של ההזאה על הפרוכת ועל מזבח הזהב – **לכפר על הקודש**. למעשה, זוהי מטרתה של עבודת היום כולה: "וכיפר על הקודש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם, וכן יעשה לאוהל מועד השוכן איתם בתוך טומאותם" (ויקרא ט"ז, טז). מסתבר, אם כן, שאם אנו מוצאים הזאה דומה בפרטיה גם בפר הבא על כל המצוות, הרי שגם היא נועדה לכפר על הקודש. לפיכך, פר של כהן גדול ביום הכיפורים ופר הבא על כל המצוות, דומים גם בתכליתם – כפרה על הקודש. לאור שיתוף מהות זה ביניהם, אפשר להרחיב את ההקבלה בפרטי הדינים אף לעניין שאיננו נמצא בפסוקים. אף על פי שבפר הבא על כל המצוות הכניסה שנזכרת במפורש בפסוקים היא כניסה רק להיכל, מקום הפרוכת ומזבח הזהב, ולא לקודש הקודשים, כפי שהיא ביום הכיפורים – ניתן להעלות על הדעת שיש צורך בכניסה גם לקודש הקודשים עצמו.⁹

ניתן לשער שדמיון זה בין שני הפרים – החל בניסוחים שבפסוקים, עבור לפרטי ההקרה הדומים וכלה במהות המשותפת לשניהם – עמד גם בתשתיתה של הדרשה שלפנינו. הדרשן חושף בפנינו רק את הקל וחומר היוצר זיקה ביניהם, אך כפי שראינו קל וחומר זה הוא רק 'קצה קרחון' של הקבלה רחבה יותר.

למסקנה הדרשן שולל את האפשרות המוצעת, על ידי דיוק בלשון הכתוב "**בזאת** יבוא אהרן אל הקודש". מלשון זו משתמע שכניסה אל הקודש היא רק בפר של יום הכיפורים ("בזאת" = דווקא בזאת).

ניתן להבין את מסקנת הדרשן בשני אופנים:

1. ההשוואה העקרונית בין פר הבא על כל המצוות לפר יום הכיפורים נותרת בעינה. אולם קיימת גזירת הכתוב – "בזאת", השוללת את האפשרות להיכנס גם עם דם פר הבא על כל המצוות לקודש הקודשים.

9 לפי הסבר זה, הדרשן הבין ככל הנראה שההבדל ביניהם בנוגע לפרט הנ"ל הוא 'כמותי' – באשר לעומק הכניסה פנימה, והוא איננו משקף הבדל מהותי.

2. למסקנה, בעקבות גזירת הכתוב, גם התפיסה המשווה בין פר הבא על כל המצוות לפר יום הכיפורים משתנה. תפיסת הדרשן בהווא אמינא הייתה, כאמור, שמטרת הכניסה פנימה – הן בפר הבא על כל המצוות והן בפר יום הכיפורים – היא לכפר. על בסיס דמיון זה הציע הדרשן להתאים בין פרטי ההקרבה שלהם. אך למסקנה, הדרשן לומד מהפסוק "בזאת יבוא אהרן אל הקודש" שלכניסה פנימה ביום הכיפורים ישנה מטרה נוספת, מעבר לכפרה. מטרה זו היא **עצם הכניסה אל הקודש** – לראות את פני ה', והיא ניצבת בפני עצמה. בפר הבא על כל המצוות, לעומת זאת, מטרת הכניסה היא לכפרה בלבד. על כן, ההווא אמינא להצריך כניסה לפני ולפנים גם בפר הבא על כל המצוות נדחית גם מן הסיבה העקרונית – שאין עניין בעצם הכניסה פנימה כחלק מהקרבתו של פר זה.

ג. כניסות נוספות אל הקודש

'בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה' – יכול מקום מתן דמו של פר, שם מתן דמו של איל?

אמר ר' יוסי: מה אני מקיים 'לא תעלו עליו קטורת זרה עולה ומנחה'? איזו היא עולה שצריך הכתוב למעטה? זהו איל העולה.

לכך נאמר 'בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה' (ספרא שם, ד').

בדומה לדרשה הקודמת, גם דרשה זו מעלה אפשרות להרחיב את מספר הקרבנות בהם נחייב בכניסה פנימה לקודש הקודשים. הדרשה הקודמת הציעה אפשרות זו בנוגע לפר הבא על כל המצוות, וכעת הדרשה שלפנינו מעלה הצעה דומה גם לגבי איל העולה. אולם בניגוד לדרשה הקודמת, שניסתה להחיל את הצורך בכניסה אל הקודש על מערכת אחרת שאיננה קשורה ליום הכיפורים, הרי שבדרשה זו הניסיון הוא להרחיב את עבודת יום הכיפורים עצמה – לדרוש כניסה אל הקודש בקרבנות נוספים המהווים חלק ממנה. למסקנה, גם הצעה זאת נדחית על ידי הדרשן.

לפני הכל נבחן את **הבסיס הלשוני** של הדרשה. נראה ברור למדי שהצעתו של הדרשן להשוות בין פרו של כהן גדול לאיל העולה מסתמכת על העובדה ששניהם נזכרו באותו הפסוק. נראה שלדעת הדרשן, מסמיכות זו ניתן לגזור דמיון בפרטי הדינים: כמו שעבודות הפר נעשות בפנים, גם עבודות האיל ייעשו בפנים.¹⁰

10 זאת למרות שהאיל נועד לעולה, ועולה בדרך כלל מוקרבת בחוץ.

דרשה מסוג זה, היוצרת השוואה הלכתית בין תחומים שונים על סמך העובדה שהם מופיעים באותו הפסוק, קיימת בכמה וכמה מקומות במדרשי ההלכה של חז"ל.¹¹ אך תפיסה זו של דרשות מן הסוג הנידון מעוררת את השאלה: האמנם העובדה הטכנית של הזכרת שני העניינים באותו פסוק, היא סיבה טובה מספיק על מנת שניתן יהיה לבנות עליה כל כך הרבה?! על כן, בדרשות מסוג זה ננסה תמיד לבחון את האפשרות לפיה מסקנותיהם של הדרשנים אינן נשענות אך ורק על עצם הסמיכות של שני התחומים בפסוק, אלא גם על קשר מהותי יותר המתקיים ביניהם.

דומני שבדרשתנו ניתן להצביע על קשר כזה. ראשית, ייתכן שהדרשן מבין שהכללת הפר והאיל באותו הפסוק איננה סתמית, כפי שהצגנו זאת קודם, אלא מצביעה על כך שהפר והאיל הנם מערכת אחת של כפרה ביום זה. ומכיוון שאנו רואים את הפר והאיל כמרכיבים שונים במערכת הכפרה של היום, סביר להניח שגם סדר העבודה שלהם יהיה זהה.

אולם ייתכן שישנה סיבה נוספת העומדת ברקע של ההשוואה בין הפר לבין האיל. מסתבר שהדרשן מבין שאת הפירוט בפסוקים "בזאת יבוא אהרן אל הקודש בפר בן בקר וכו'", יש להבין לאור הפסוקים הקודמים: "וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן... דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש...". קריאה כזו מעניקה משמעות מיוחדת לרשימת קרבנות היום. מסתבר שהפר והאיל הנזכרים בפסוק שלנו (ושאר הפרטים המובאים בהמשך הפסוקים), אינם נחוצים רק לעבודת היום, אלא קיומם הוא גם תנאי הכרחי הדרוש כדי לאפשר את עצם הכניסה אל הקודש. בלא הפר והאיל הכניסה אל הקודש אסורה, ועלולה להוביל למותו של הנכנס ("ולא ימות"), כפי שקרה לנדב ואביהוא ("אחרי מות שני בני אהרן").

יוצא, אם כן, שהפר והאיל, על אף היותם קרבנות שונים (חטאת פנימית לעומת עולה) הנם שותפים הדוקים למשימה החשובה – לאפשר את הכניסה אל הקודש. מכיוון שכך, סבירה מאוד היא ההבנה שגם על אופן ההקרבה שלהם להיות זהה וגם בהקרבת איל העולה נחייב כניסה פנימה; זאת, כאמור, כדי לאפשר את הכניסה אל הקודש.

11 ראה למשל בעניין יום הכיפורים: "ת"ר 'תענו את נפשותיכם' – יכול ישב בחמה או בצינה כדי שיצטער? ת"ל 'וכל מלאכה לא תעשו' – מה מלאכה שב ואל תעשה אף עינוי נפש שב ואל תעשה" (יומא עד:).

למסקנה גם האפשרות הזאת נדחית, על סמך הפסוק בשמות (ל', ט): "לא תעלו עליו קטרת זרה ועולה ומנחה, ונסך לא תסכו עליו". פסוק זה, העוסק במזבח הקטורת שבהיכל, אוסר להקריב עליו קרבן עולה.¹² הדרשן קובע שהעולה הנאסרת בהקרבה על המזבח בפסוק זה היא איל העולה של יום הכיפורים ("איזו היא עולה שצריך הכתוב למעטה? זהו איל העולה"). אולם, עדיין יש להבין על מה מתבססת קביעה זו. במילים אחרות – מניין לדרשן שהעולה הנזכרת בפסוק היא עולת יום הכיפורים דווקא, ולא עולה רגילה?!

נראה שניתן לזהות כמה רמזים המובילים את הדרשן לקשר בין ה"עולה" שבפסוק לבין איל העולה של יום הכיפורים:

1. ייתכן שהרקע לקישור זה נעוץ בעצם העובדה שקיימים שיקולים משמעותיים לכך שעולת יום הכיפורים תוקרב דווקא בפנים, כפי שהזכרנו. זאת לעומת כל שאר העולות שלגביהן ברור שיש להקריבן על מזבח העולה בחוץ. ואם אנו מוצאים פסוק הטורח לשלול את האפשרות של הקרבת עולה בפנים, מן הסתם הוא בא לשלול את עולת יום הכיפורים, בו ישנה הווא אמינא כזו.

2. בפסוק נזכר דבר נוסף האסור בהקרבה על מזבח הקטורת: "לא תעלו עליו קטורת זרה". דומה שיש בכך רמיזה בולטת ל"קטורת זרה" המוכרת לנו מן הכתובים:

ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו, ויתנו בהן אש וישימו עליה קטורת ויקריבו
לפני ה' אש זרה אשר לא ציווה אותם. ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימותו לפני
ה' (ויקרא י', א)

הקשר בין חטא נדב ואביהוא ומותם ליום הכיפורים, הוא הדוק:

וידבר ה' אל משה אחרי מות שני אהרן בקרבכם לפני ה' וימותו. דבר אל אהרן
אחיק ואל יבוא בכל עת אל הקודש... ולא ימות כי בענן אראה על הכפורת (שם ט"ז, א).

סביר, אם כן, שהדרשן תפס את הפסוק העוסק באיסורי הקרבה על מזבח הקטורת כרומז ליום הכיפורים בגלל היחס בין איסור זה לבין חטא נדב ואביהוא.

12 לא הצלחתי להבין את חתימתה של דרשתנו: "לכך נאמר 'בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה'", הרי המסקנה מתבססת על הפסוק בספר שמות, ולא על פסוק זה המוכיח את ההיפך ממנה?! וצ"ע.

3. קריאת הפסוק בהקשרו מביאנו לתגלית נוספת. הפסוק הבא מזכיר את יום הכיפורים במפורש:

לא תעלו עליו קטורת זרה ועולה ומנחה, ונסך לא תיסכו עליו. וכיפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכיפורים, אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם, קודש קודשים הוא לה' (שמות ל', י').

אמנם פסוק זה עוסק בעניין אחר – הכפרה השנתית על המזבח, ולא בדברים שאסור להקריב עליו, ואם כן לכאורה אין אזכור זה מוכיח כלום לגבי העולה המוזכרת בפסוק הקודם. אך ייתכן שעבור הדרשן הקשר זה הוא עדיין בעל משמעות,¹³ ולדעתו אזכור מפורש של יום הכיפורים מקרין גם על הפסוק הקודם.¹⁴

13 ייתכן שהסיבה לכך שהדרשן רואה את פסוק י' כקשור בכל זאת לענייננו, למרות שהוא עוסק בנושא שונה, הוא המבנה הכיאסטי שלו:
"וכיפר אהרן על קרנותיו

אחת בשנה

מדם חטאת הכיפורים

אחת בשנה

יכפר עליו לדורותיכם"

העובדה ש"מדם חטאת הכיפורים" היא הקדקוד של תקבולת זו, מצביעה על חשיבותה ומרכזיותה בהקשר זה. ואם כן, ניתן (לדעת הדרשן) לראות את יום הכיפורים כציר המשמעותי של כל הפסוקים האחרונים.

14 בהקשר זה ברצוני להעיר הערה חשובה הנוגעת לכל שיטת הניתוח הנקוטה במאמר זה: בכל הרמיזות, ההקבלות והמשמעויות שאנו מוצאים בקריאה בפסוקים, אין אני מתיימר כלל לטעון שהן פשוטו של מקרא. מטרתנו כאן איננה ללמוד תנ"ך, אלא את דרשות חז"ל; ולכן אנו לא מנסים ללמוד את התנ"ך כפי שהוא, אלא כפי שהבינו אותו הדרשנים. אמנם, כפי שאנו מנסים להראות, ניתן לראות לא אחת שמסקנותיהם של הדרשנים אינן מבוססות רק על דיוקים פורמליים בפסוקים, אלא גם על קריאה רחבה ומקיפה יותר שלהם. אולם, אין אני טוען שקריאה זו היא בהכרח פשוטו של מקרא.

על כן, בשיטת ההסתכלות על מדרשי חז"ל המוצעת כאן אין משום אפולוגטיקה: אנו לא מנסים לטעון שדברי חז"ל הם פשוטו של מקרא, ואף לא "עומק הפשט". הניסיון הוא ללכת הפוך: בעקבות הדרשן – ולנסות לחשוף איך הוא הבין את הפסוקים.

לכן, כאשר אנו חושפים פסוק מסוים שעמד בתשתיתה של הדרשה, אין אני טוען שפסוק זה מבסס את הדרשה בפשוטו של מקרא, אלא מנסה להצביע על כך שהדרשן חשב על פסוק זה

ד. איל אחד או שני אילים?

ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עיזים לחטאת ואיל אחד לעולה.

(ויקרא ט"ז, ה')

'ואיל אחד לעולה': רבי אומר 'איל אחד' הוא האמור כאן, והוא האמור בחומש הפיקודים.

ר' אלעזר ברבי שמעון אומר שני אילים הם: אחד אמור כאן, ואחד אמור בחומש הפיקודים.

(ספרא פרשה ב', ב').

ובעשור לחודש השביעי הזה מקרא קדש יהיה לכם ועיניתם את נפשותיכם כל מלאכה לא תעשו. והקרבנות עולה לה' ריח ניחוח פר בן בקר אחד איל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים יהיו לכם. ומנחתם סולת בלולה בשמן שלשה עשרונים לפר שני עשרונים לאי האחד. עשרון עשרון לכבש האחד לשבעת הכבשים. שעיר עיזים אחד חטאת מלבד חטאת הכיפורים ועולת התמיד ומנחתה ונסכיהם

(במדבר כ"ט, ז'-י"א).

התורה מונה בשני מקומות את רשימת הקרבנות של יום הכיפורים: אצלנו בפרשת אחרי מות ובפרשת פנחס שבספר במדבר (= 'חומש הפיקודים'). מחלוקת התנאים במדרש היא האם מדובר בשתי רשימות נפרדות לחלוטין, או שישנה חפיפה מסויימת ביניהן. להלן ננתח את שתי הדעות במדרש וננסה להבין את העומד מאחורי כל אחת מהן.

1. דעת ר' אלעזר בר' שמעון

נראה תחילה את דעתו של ר' אלעזר בר' שמעון הטוען ששני האילים הרשומים בשתי הפרשיות הם שני אילים שונים. נראה שעמדתו מבוססת על מספר שיקולים ספרותיים ותוכניים.

כשאמר את דרשתו, למרות שלא ציין זאת במפורש. ובנידון דידן – אין אני טוען שיום הכיפורים הנזכר בפסוק י' (ואולי גם המבנה הכיאסטי של פס' זה) מוכיח מבחינת פשוטו של מקרא שגם הפסוק הקודם קשור ליום הכיפורים, כפי שחשב הדרשן. אולם, אני טוען שסביר מאוד שהדרשן חשב עליו כשהסיק מסקנה זו.

ראשית, יש לזכור את העובדה שה'איל' המופיע בפרשת פנחס איננו עומד בפני עצמו, אלא הוא חלק ממכלול רחב יותר של קרבנות שהוזכרו בפרשה זו. ואם כן, ניתן להניח בצורה פשוטה שכמו שהכבשים ושאר הקרבנות המנויים ברשימה זו הם חידוש לעומת הרשימה שבפרשת אחרי מות (שהרי הם לא הוזכרו שם), כך גם האיל הנזכר כאן אינו אותו האיל שהופיע שם.

אולם שיקול זה איננו הכרחי. עדיין יכול רבי לבוא ולטעון כלפי ר' אלעזר בר' שמעון שרשימת הקרבנות שבפרשת פנחס אינה עשויה מעור אחד, ובהחלט ייתכן שחלק מהפרטים המרכיבים אותה כבר הוזכרו בפרשיות קודמות. אם כן, מה בכל זאת דוחף את ר' אלעזר בר' שמעון להכפיל את מספר האילים?

נראה ששיקול הדעת של ר' אלעזר כאן הוא עמוק יותר. רשימת הקרבנות שבפרשת אחרי מות והרשימה שבפרשת פנחס הן שתי רשימות השונות באופיין. הרשימה שבפרשת פנחס עוסקת בקרבנות המוספים: כל הפרשה שם מפרטת את מוספיהם של החגים השונים, ובתוכה מוספי יום הכיפורים. יש לשים לב לכך שתבנית הקרבנות קבועה בכל הפרשה – "פר בן בקר אחד איל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים יהיו לכם". אם כן ניתן לומר שפרק זה שבפרשת פנחס עוסק בקרבנות המוספים של החגים כיחידה מובחנת ונפרדת. ניתן לנסח זאת כך: על ידי כתיבת הפרשה באופן כזה, התורה מגדירה את ענייני המוספים כתחום נפרד, וממילא משתמע מכך שכל מה שהופיע לפני כן לא שייך לרשימת המוספים. לפיכך גם האיל הנמנה כאן הוא חלק מרשימת המוספים הנפרדת הזו, ולא ניתן לראות בו חריגה הקשורה לעניין הקודם.

ייתכן שניתן לנסח את הדברים ניסוח עקרוני יותר. הסברנו **שעצם ההפרדה** שהתורה עושה בין הפרשיות השונות מראה ש'איל' המופיע בכל אחת מן הרשימות עומד בפני עצמו כחלק אינטגרלי מהרשימה בה הוא נזכר, ולכן לא ניתן לערבב ביניהם. אך ייתכן שניתן לומר עוד מעבר לכך – פירוט קרבנות המוספים בפרשה נפרדת מראה גם שיש כאן גם **בחינה נפרדת של יום כיפור!** דהיינו, כאן מוצגת הבחינה של יום כיפור **כיום טוב**, כחלק מהמערכת הכללית של ימים טובים; לפיכך גם הקרבנות הנזכרים כאן מובאים בכלל קרבנות יום טוב. לעומת זאת, בפרשת אחרי מות מופיעה הבחינה של יום כיפור **כיום כפרה**, וזהו גם אופיים של הקרבנות המוזכרים שם.

אישוש להבחנה זו מתקבל כבר מהכתובים עצמם: יום כיפור מכונה בפרשת פנחס "מקרא קודש" בלבד, זאת לעומת פרשת אחרי מות, שם הוא מכונה גם "יום

הכיפורים". ואם כן, כל פן ביום הכיפורים מחייב איל משלו: איל לעולה של יום כיפור כחלק ממערכת הימים הטובים, ואיל נוסף מצד היבט הכפרה של היום.¹⁵

2. דעת רבי

עמדתו של רבי מוצגת במדרש כנובעת מדיוק בלשון הפסוק בפרשתנו: "איל אחד" = אחד דווקא. עם זאת, ייתכן שמסקנתו נובעת אף משיקול נוסף, האף שלא ציין זאת במפורש. ברשימת הקרבנות הנזכרת שבפרשת פנחס נאמר:

שעיר עיזים אחד חטאת מלבד חטאת הכיפורים ועולת התמיד ומנחתה ונסכיהם.

(במדבר כ"ט, י"א)

התורה טורחת לציין חטאת נוספת, "מלבד חטאת הכיפורים", אך ורק באשר לקרבן החטאת; אך אין ריבוי דומה לגבי האיל – "איל אחד מלבד איל העולה". נראה, אם כן, שרבי מניח שהדגשה זו של התורה איננה מקרית, ואם כן היא באה להוציא מכלל זה את האיל, שמובא רק פעם אחת.

לאור האופן שבו הוסברה דעת ר' אלעזר בר' שמעון לעיל, מובנת גם התפיסה שביסוד עמדתו החולקת של רבי: לדעתו שתי מערכות הקרבנות אינן עצמאיות, אלא הן משתלבות ביום הכיפורים ליחידת כפרה אחת.

מעבר לניתוחה ופירושה של סוגיה מדרשית – ההכנות לכניסת הכהן הגדול אל קודש הקודשים ביום הכיפורים, לכתובת מאמר זה נלוו מספר מטרות עקרוניות נוספות.

15 בהקשר זה עולה שאלה עקרוניות: הסבר זה של החילוק בין הפרשיות על פי מודל של שתי בחינות נראה אופייני יותר לשיטת הרב מרדכי ברויאר בלימוד תנ"ך – שהיא חשיבה מודרנית ומאוחרת יותר; הייתכן שר' אלעזר בר' שמעון חשב במונחים כאלה?! האם אין בהסבר זה משום העמסה של מחשבות שלנו על דברי התנאים?! תגלית מפתיעה מעלה שייחוס מודל חשיבה שכזה לחז"ל, למרות מרחק השנים, הינו אפשרי בהחלט. פילון האלכסנדרוני, פילוסוף יהודי שחי במצרים בסוף ימי הבית השני אומר:

"ליום זה מעמד מיוחד משתי בחינות: הן מבחינת יום חג, והן מבחינת יום של היטהרות והיחלצות מן החטאים, שעליהם נתונה החנינה בחסדיו של האל הרחמן, המכבד בעלי תשובה וצדיקים גמורים בשווה. ובכן, באשר לקרבנותיו כחג קבעה התורה את מנינם כמניין הקרבנות של ראש החודש הקדוש [=ראש השנה]: פר, איל ושבעה כבשים... אשר לקרבנותיו כיום היטהרות, היא מצווה להעלות שני שעירים ואיל, ואומרת כי יש לעשות את האיל לעולה..." (פילון, על החוקים לפרטיהם א: 187-188).

עולה, אם כן, שלא מן הנמנע שהסבר מסוג כזה עומד גם בתשתיתו של המדרש כאן.

* * *

כפי שרמזתי בפתיחה למאמר, בעיסוק בתחום מדרשי ההלכה של חז"ל יש משום אתגר למדני משמעותי ביותר – חשיפת דרכי החשיבה שהנחו את חז"ל בבואם לפרש את התורה. האתגר נעשה משמעותי ביותר לאור העובדה שהעיסוק בתחום מדרשי ההלכה נזנח במשך דורות.

זניחתו של נושא זה דחקה אותנו לקרן זוית גם בסדר היום של עולם הישיבות הנוכחי. מדרשי חז"ל נתפסים כעניין לדרשנים ולבעלי "וורטים" לענות בהם ולא כטקסטים הראויים לעיון שיטתי ומעמיק. משום כך, דומני שתחום זה הוא קרקע לא מעובדת כמעט לחלוטין ומקום רב נותר להתגדר בו וליצור – הן מבחינה פרשנית ולמדנית והן מבחינת סלילה ועיצוב של דרכי לימוד והבנה של עולם המדרש.

כאמור, באמצעות ניתוחה של סוגיה ספציפית, ביקשתי במאמר זה להדגים מספר עקרונות המונחים ביסודם של מדרשי ההלכה ובכך להציב באופן ראשוני תשתית לימודית להמשך. תקוותי היא שבעקבות כך יתעוררו לומדים נוספים להתמודד עם האתגר, והם יצטרפו למאמץ לימודי ורוחני משותף שיביא להקמת בניין משמעותי יותר!

עבודת כהן בחור בבית המקדש

א. מועד תחילת העבודה במקדש

ממתי בחור כהן יכול לעבוד בבית המקדש? במסכת חולין (כד.) מובאת ברייתא המציינת את תחילת תקופת כשירותו של כהן לעבודה:

ת"ר: נתמלא זקנו, ראוי ליעשות שליח ציבור... מאימתי כשר לעבודה? משיביא שתי שערות. רבי אומר, אומר אני: עד שיהא בן עשרים... ת"ר: איש מזרעך לדורותם – מכאן אמר רבי אלעזר: קטן פסול לעבודה ואפי' תם. מאימתי כשר לעבודה? משיביא שתי שערות, אבל אחיו הכהנים אין מניחין אותו לעבוד עד שיהא בן כ'....

אם כן, ישנן שתי שיטות, מאימתי כשר כהן לעבודה: לדעת ת"ק משעה שיביא שתי שערות, ולדעת רבי מגיל עשרים. ר' אלעזר משלב בין שתי השיטות – אמנם כשר הוא לעבודה משעה שיביא ב' שערות, אך בפועל אין אחיו הכהנים מניחים לו לעבוד עד גיל עשרים.

המשנה הראשונה במסכת תמיד מעוררת דיון מחודש בראשונים ואחרונים אודות תחילת כשירותו של כהן לעבודה, וזה לשון המשנה:

בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש: בית אבטינס, בית הניצוץ, בית המוקד. בבית אבטינס ובבית הניצוץ היו עליות – הרובים שומרים שם, בית המוקד כיפה, ובית הגדול היה, מוקף רובדין של אבן – זקני בית אב ישנים שם, ומפתחות העזרה בידם. פרחי כהונה איש כסתו בארץ...

הגמרא שם שואלת מה פשר המונח "רובים" לעומת המונח המקביל "פרחי כהנים", וזה לשון הגמרא (שם כו:-כז.):

אמאי התם קרי להו רובים, הכא קרי להו פרחי כהונה? אמרי: אין, התם דלא מטו למעבד עבודה – קרי להו רובים, הכא דמטו להו למעבד עבודה – קרי להו פרחי.

מהמשנה והגמרא עולה כי הרובים הם כהנים שלא הגיעו לגיל הכשיר לעבודה, אך בכל זאת יכולים לשמור בג' מקומות. לעומת זאת, הפרחים הם כהנים יותר גדולים (אלא שהם צעירים ולכן נקראים בשם זה) שכשרים לעבוד.

ונחלקו המפרשים לגבי הזמן שבו הכהן עובר ממעמד של רובה למעמד של פרח כהונה: לדעת המפרש בתמיד שם, רבנו גרשום (תמיד כה:) והרא"ש (שם כז.), רובים היינו כוהנים שלא הגיעו לשיעור גדלות, ופרחי הכהונה היינו כוהנים שהגיעו לשיעור גדלות. ואילו לדעת פסקי תוספות על מסכת תמיד (סי' ו), הבאר שבע (כו ע"ב) והמשנה למלך (הל' בית הבחירה פ"ח ה"ה), רובים היינו קודם גיל עשרים ופרחי כהונה הם כוהנים מעל גיל עשרים.

ב. עבודת הרווק

המקורות לעיל אינם פוסלים את הרווק. אמנם במשנה במסכת יומא אנו רואים שכהן גדול צריך להיות נשוי בעת עבודתו ביום הכיפורים, אך אף שם לא מצוין שיש צורך שהוא יהיה נשוי בעבודת שאר ימות השנה. ברם, הזוהר קובע כי אדם שאינו נשוי אין קרבנו קרבן, ואין הברכה שרויה אצלו:

תא חזי: 'אדם כי יקריב' – לאפוקי מאן דלא אתנסיב, דהא קרבניה לאו קרבן, וברכאן לא משתכחן לגבה...
(זוהר ויקרא, דף ה:).

"חידושי אנשי שם" על המרדכי במסכת מגילה (פ"ג, סי' תתטו ס"ק א) כותב, על פי דברי הזוהר, כי כהן שאינו נשוי פסול לעבודה. עם זאת, הגר"ע יוסף (יחוה דעת ח"ב סי' יב) מביא את דברי הזוהר, אך מעיר כי כפי שנאמר כבר, בש"ס אין שום מקור לכך שכהן רווק אינו ראוי לעבוד.

לדברי הזוהר, כי כהן רווק מנוע מלעבוד במקדש, מצאנו כמה הסברים: בעל שו"ת דברי יציב (או"ח סי' עא) מבאר שהרווק אינו עובד בבית המקדש, כי כל השרוי בלא אישה שרוי בלא שמחה, וצריך להיות בשמחה בעבודת המקדש. טעמים נוספים ניתן לדלות מדברי הזוהר, במקום אחר:

...א"ל ודאי הכא הוא בכללא דאדם, דמאן דאתחבר דכר ונוקבא, אקרי אדם, וכדין דחיל חטאן... ומאן דלא אשתכח דכר ונוקבא, לא הווי בה לא יראה ולא ענוה ולא חסידות. ובגין כך אקרי אדם כללא דכלא, וכיון דאקרי אדם, שרייא בה חסד ... ולא יכיל לאתבנאה, אי לא אשתכח דכר ונוקבא... ובגין כך תנינן, כל כהן שאין לו בת זוג, אסור בעבודה, דכתיב 'וכפר בעדו ובעד ביתו'. אמר ר' יצחק, משום דלית שכינתא שרייא, במאן דלא אנסיב, וכהני בעיין יתיר מכל שאר עמא, לאשרייא בהו שכינתא. וכיון דשרת בהו שכינתא, שריא בהו חסד, ואקרונן חסידים. ובעיין לברכא עמא ...

(זוהר במדבר, עמ' קמה:).

מדברים אלו עולים שלושה נימוקים נוספים לכך שמי שאינו נשוי אסור בעבודה:

א. הוא איננו 'אדם': 'אדם' פירושו תרכובת של זכר ונקבה, המעוררת חסדים (בעולמות העליונים), ולפי זה רווק איננו 'אדם' היכול לשרת בבית המקדש, ולעורר חסדים.

ב. כתוב "וכיפר בעדו ובעד ביתו", ומכאן שצריך הכהן להיות נשוי.

ג. אין השכינה שורה על מי שאינו נשוי.

לסיום נעיר לדברי המדרש, שמהם ניתן לכאורה ללמוד שכהן העובד בבית המקדש צריך להיות נשוי:

...אמרו בשביל ד' דברים מתו בני אהרן... וע"י שהיו מחוסרי בגדים... וע"י שלא היו להם בנים... אבא חנן אומר ע"י שלא היו להם נשים, דכתיב 'וכפר בעדו ובעד ביתו' – זו אשתו (ויקרא רבה פרשה כ, אות ו).

מדברי אבא חנן מוכח לכאורה שכהן העובד בבית המקדש צריך להיות נשוי. אמנם בעל מתנות כהונה מסביר (על פי דברי הרא"ש בתשובה סי' כ), כי נדב ואביהוא חשבו שהם כוהנים גדולים ולכן נכנסו לפני ולפנים, ולפי דעתם היה ראוי לדונם מדין מחוסרי בגדים (שהרי לא לבשו בגדי כהן גדול). לאור זאת ניתן לומר באופן דומה, שלפי טעמם נידונו על כך שלא היו נשואים, שלא כמצוות כהן גדול בהיכנסו לפני ולפנים.

קרבות

הרב אהרן ליכטנשטיין

בעניין 'פסולו בקודש'

א.

הסוגיה של 'פסולו בקודש', מהווה ציר מרכזי בכמה וכמה תחומים בקודשים. יש לדבר שתי סיבות עיקריות:

סיבה אחת – הנושא הזה מתעורר בהקשרים מגוונים בש"ס. בדין של 'אם עלו לא ירדו', בהקשר של מעילה, ביחס לקידוש הלחם ועוד.

סיבה שנייה – יש שפע של פסולים שהסוגיות מעלות ודנות בהם ביחס ל'פסולו בקודש'. יש פסולים ששייכים לחפצא של הקרבן, לעובד, למקום העבודה ולזמן העבודה, וכן הלאה.

מתוך כך, מתנקזים לכאן הרבה מישורים הלכתיים. הדבר תובע מאיתנו לעשות סדר מסוים במכלול הפרטים. נראה שהדרך הנאותה לכך, בהקשר שלנו, היא לעבוד בשלושה שלבים נפרדים:

שלב ראשון – לדון בהלכה של 'אם עלו לא ירדו', בעיקר מתוך הבנת שיטתו של רבי שמעון, כבסיס להמשך הדיון.

שלב שני – הבנת דעת רבי יהודה, בהשוואה לדעת רבי שמעון. את השלב הזה יש לפתח לאור נקודות המחלוקת שמפורטות בסוגיות וגם לאור נקודות מחלוקת שהוסיפו הראשונים.

שלב שלישי – לעמוד על היחס בין הסוגיות השונות שבהן יש משקל לקריטריון של 'פסולו בקודש'. מדובר בעיקר בסוגיות של 'אם עלו לא ירדו', בדין של מעילה, ובהלכות של טומאת בית הבליעה. כאן יש לבחון את מידת העקביות של השימוש בכללי 'פסולו בקודש'.

* סיכום של שיעור שהועבר על ידי הרב אהרן ליכטנשטיין בזמן קיץ בשנת תשנ"ג. השיעור לא עבר את ביקורת הרב. הערות השוליים נוספו בידי המערכת.

ב.

נתחיל עם סוגיית הפרק התשיעי בזבחים. המשנה והגמרא עסוקות בהלכה של 'אם עלו לא ירדו'. בהקשר הזה קובע רבי שמעון את הקריטריון שבו נעסוק רבות בהמשך הדברים – הקריטריון של 'פסולו בקודש':

... כל שפסולו בקדש – הקדש מקבלו; וכל שאין פסולו בקודש – אין הקודש מקבלו.
(זבחים פד.)

לצד הכלל העקרוני, מובא במשניות פירוט של רשימת פסולים. פירוט זה איננו מהווה ניסוח עקרוני של כלל, אלא מדובר בסיכום של מצבור הדוגמאות המוגדרות כ'פסולו בקודש'. ייתכן, שאפשר לדלות מתוכן עיקרון מנחה.

העיקרון של 'פסולו בקודש' ישמש מאוחר יותר בתחומים נוספים. אולם באופן ראשוני נחוצה לנו ההגדרה ההלכתית המדויקת של 'פסולו בקודש'. בדברי הראשונים ניתן למצוא שתי הגדרות שהן ארבע. כלומר – ארבע הגדרות המבטאות שתי תפיסות מרכזיות:

תפיסה אחת – 'פסולו בקודש' זו הגדרה במעמד החפצא הנידון. ניתן לקבוע שיש כאן הגדרת מעמד של קדושה, אפשר לדבר על הגדרת החפצא מצד מעורבותו בתהליך ההקרבה, ואת כל אלו נראה להלן. מכל מקום, הדגש הוא על מעמד החפצא.

תפיסה שנייה – המוקד של הגדרת 'פסולו בקודש' איננו המעמד של החפץ אלא האופי של הפסולים. פסולים מסויימים נחשבים כהפקעה מעולם הקודשים ואילו פסולים אחרים נחשבים כמי שאירעו במסגרת של קדושה, 'פסולו בקודש'.

כאמור, שתי התפיסות הללו מתפצלות, ובכל אחת מהן ניתן לכלוא שתי הגדרות שהגדירו הראשונים. אנו נבחן בצורה שיטתית את ארבע ההגדרות שמתקבלות. נפתח בהגדרות הקשורות לתפיסה הראשונה.

ג.

כאמור, בתפיסה הראשונה אנו מתמקדים במעמד החפצא. ההגדרה הראשונה שאותה נבחן בהקשר זה, היא הגדרתו של רש"י. במספר מקומות בש"ס מאמץ רש"י את הקריטריון הבא שמבוסס על העיתוי:

'שהיה פסולו בקודש' – משבאת לעזרה נפסלה.

(זבחים פד. רש"י ד"ה שהיה)

מה שקובע, לפי רש"י, זה הזמן שבו הפסול חל.¹ מנקודת זמן מסוימת ואילך, אנו מניחים שהחפץ עבר רף מסוים שהכניס אותו לעולם של קודש. הפסול שאירע לאחר נקודה זו, אירע, אם כן, בתוך מסגרת של קודש. אין זה פסול שמונע את עצם הכניסה למערכת אלא פסול שמושרש במסגרת, 'פסולו בקודש'.

ההגדרה השנייה מובאת בדברי התוספות, אלא שכאן יש מספר ניסוחים שאינם שקולים. בזבחים פד. התוספות דנים אף הם בהגדרה של 'עיתוי', אלא שהם מספקים נקודת זמן שונה מרש"י:

...היינו שאירע פסול משנשחט ונתקדש בקדושת כלי...²

(זבחים סח: תוספות ד"ה אמר)²

אמנם התוספות חולקים על רש"י, אך תפיסתם העקרונית דומה – מה שמשמעותי איננו אופי הפסול כשלעצמו, אלא השלב שבו הוא מתרחש. אנו מקשרים את שתי ההגדרות הללו לתפיסה הנתלית במעמד החפץ. ההנחה היא שמשלב מסוים ואילך החפץ נכנס למסגרת של קודש, ומעתה והלאה – כל הפסולים שיתרחשו ביחס אליו יוגדרו כ'פסולו בקודש'.

אולם ייתכן שבכל זאת יש הבדל עקרוני בין רש"י לבין התוספות. התוספות מחשיבים את יסוד הקדושה כיסוד שמכונן את ההגדרה של 'פסולו בקודש'. יש לקבוע מתי השיג החפץ את רמת הקדושה המתאימה, ובכך עוסקות הסוגיות. אולם הקדושה היא הגורם לכך שהחפץ מוגדר כמי ש'פסולו בקודש', וספציפית בסוגיה שלנו – לדין של 'אם עלו לא ירדו'. רמת הקדושה שכבר הושגה – לא תפקע.

התוספות יכולים להיסמך על העיקרון שמנוסח במשנת זבחים פג., בתחילת הפרק התשיעי. הכותרת קובעת שהמזבח מקדש את הראוי לו. יש מאמץ שמושקע בהגדרת הראוי ובהגדרת שאינו ראוי.³ בהקשר זה קובעים התוספות שה'ראוי' הוא

1 ניתן להבין שרש"י לא מדבר על עיתוי אלא על מיקום. 'פסולו בקודש' יתפרש, לפי שיטת רש"י, כפשוטו, דהיינו – כתיאור מקום, תיאור לדבר שנפסל בעזרה=בקודש. נראה שגם התוספות הבינו כך בדברי רש"י, שהרי הם מקשים – "... דנרבע בעזרה מאי איכא למימר...?". אילו הבינו התוספות שרש"י מדבר על עיתוי, היו צריכים להקשות מנרבע אחרי שבא לעזרה ואפילו מחוץ לעזרה.

2 עיין גם בזבחים פד., תוספות ד"ה כל.

3 אגב, נראה שמשנה קדומה לפנינו, והיא כללה רק את הקביעה הבסיסית ש'המזבח מקדש את הראוי לו'. אפילו החכמים שמופיעים בהמשך המשנה מבטאים רובד תנאי חדש יותר, והם

החפץ שהשיג את רמת הקדושה שמושגת לאחר השחיטה. מכל מקום, הנקודה המשמעותית היא רמת קדושה שיש להשיג.

התוספות יכולים לתמוך את גישתם העקרונית הזו, מסוגיית הגמרא שבתחילת הפרק התשיעי. הגמרא בזבחים פג: ממעטת – לאור לשון המשנה – את הקמצים שלא נתקדשו בכלי. גם הם לא השיגו, כנראה, את רמת הקדושה הנחוצה להגדרתם כ'פסולו בקודש' ולהחלת הדין של 'מזבח מְקֻדָּשׁ' כלפיהם. אולי מכאן למדו התוספות, שהכל מכוון להשגת רמת קדושה מסויימת.

כך או כך, הגדרת התוספות ל'פסולו בקודש' כפסול שאירע לאחר שחיטה איננה עניין של עיתוי גרידא. אין זה לר"ז מקרי, אלא הנחה שבשלב הזה ספג החפץ קדושה מספקת על מנת שישרור בו דין של 'אם עלו לא ירדו'.

אם בוחנים את רש"י על רקע זה, ניתן להעלות בשיטתו שתי אפשרויות:

אפשרות אחת – רש"י מדבר בדיוק באותו מישור של התוספות. גם לפיו, יש לחתור לרמת קדושה מסויימת שמשגיג החפץ. אלא שהוא סבור שכבר הכניסה לעזרה מעניקה את רמת הקדושה הנדרשת, ואפילו טרם השחיטה.

אפשרות שנייה – המוקד של רש"י איננו ברמת הקדושה אלא בשאלת העיתוי כשלעצמה. לדעת רש"י, היסוד שמאחורי דין 'אם עלו לא ירדו' (שהוא ההשלכה ההלכתית של הסוגיה בזבחים פד. ליסוד של 'פסולו בקודש') הוא העלייה על מסלול של הקרבה. התחנה הראשונה במסלול זה היא הכניסה לעזרה.

אם אכן נבין את דברי רש"י לאור האפשרות השנייה, נקבל הבנה מעניינת של המחלוקת בין רש"י לבין התוספות. אין זו מחלוקת טכנית בשאלת רמת הקדושה הנדרשת להשגת אותו קריטריון שמוסכם על שניהם. השאלה מהותית יותר – האם חותרים לרמת קדושה כלשהי, או שמא לנקודה שתגדיר את תחילתו של מסלול ההקרבה.

מנסים לבאר את הקביעה הקדומה הזו. מעניין לציין שעל עובדה זו עמדו כבר הראשונים, עיין למשל בזבחים פג. תוספות ד"ה המזבח.

ד.

ננסה עתה להתעמק מעט יותר בהבנת שיטת רש"י. לפי האפשרות הראשונה, יש הבדל במעמד הקדושה של החפץ, בין השלב שלפני הכניסה לעזרה לבין השלב שלאחר הכניסה לעזרה. כדאי לציין שאפשרות זו מחודשת למדי.

בדרך כלל, רגילים לחשוב שמעמד של קדושה נובע ממצאותם של כלי שרת. במנחות, המקדש הוא תמיד כלי שרת. גם לגבי קרבן נראה שאלו הם פני הדברים. אפילו לגבי השחיטה נראה שיש לדון כך.

בגמרא בסוטה יד: מובאת ברייתא הקובעת קידוש כפול של מנחה בכלי שרת. בשלב הראשון מקדשים את המנחה כולה, בשלב השני מקדשים את הקומץ, ושני השלבים הללו זוקקים כלי שרת. הגמרא מוסיפה לבאר שיש תופעה מקבילה לכך גם בעולם הקרבנות. גם בקרבן – הדם מתקדש, בשלב הראשון, בסכין השחיטה שהיא כלי שרת. הדם מתקדש שוב, כשלב שני, בכלי השרת שבו מקבלים את הדם. וכך מובא במספר מקומות בגמרא:

...דם – סכין מקדשא ליה...

(מנחות טז:)

אם מקבלים גישה זו, אזי גם בקרבן יש לקבוע שהמקדש הוא כלי שרת. לפיכך, דברי רש"י (על פי ההבנה שעצם הכניסה לעזרה יוצרת רמת קדושה גבוהה יותר) מחודשים למדי. אך ייתכן שיש להפריד בין קרבן לבין מנחה, וניתן להבין שבקרבן יש יסוד מקדש מעבר לעצם השימוש בכלי שרת.

ניתן להבין שעצם תהליך השחיטה מהווה יסוד מקדש בקרבנות. נוכל לטעון זאת אפילו אם נתעקש על כך שבמנחות דווקא כלי שרת מקדש. הטעם להבדל נעוץ בנקודת המוצא הבסיסית שאיננה שווה בזבחים ובמנחות.

מהגמרא במנחות ק: עולה שבמנחות, לפני הקידוש בכלי, יש בסך הכל קדושת דמים. צריך להגיע, ראשית כל, לקדושת הגוף, ולשם כך יש צורך בכלי שרת. בזבחים, עצם האמירה כבר משיגה את היעד של קדושת הגוף. קדושת הגוף נוצרת בזבחים על ידי קדושת פה. מעתה רוצים להגיע לרמה נוספת (שאיננה קיימת במנחות, לפחות לא במובן של זבחים), רמה של קדושת קרבן.

עדיין אפשר לטעון שגם לקדושת קרבן נחוץ כלי שרת. אך כאן כבר אפשר לסטות מן הנתביב של המנחות. ניתן לומר שלקדושת קרבן דרושה עלייה על מסלול של

הקרבה. לאור זה, נוכל לראות את השחיטה כמקדשת בגלל שהיא מתחילה את עצם תהליך ההקרבה, ולא בכלל שהסכין הוא כלי שרת.

ואכן, נחלקו הראשונים בחולין ג. ובמקומות נוספים, ביחס לצורך בכלי שרת בשחיטת קודשים.⁴ יש ראשונים הקובעים, לפחות ברמת הדיעבד, שאפשר להסתדר גם ללא כלי שרת. הגר"ד סולובייצ'יק נטה לתלות את שתי ההבנות שהצענו לעיל באותה מחלוקת הראשונים.

קרי – אם בזבחים מוכרחים סכין שהוא כלי שרת, אזי ההתקדשות בכלי שרת היא שמקדשת את הקרבן, ולעצם העלייה על מסלול של ההקרבה אין משמעות. לפי אפשרות זו, ניאלץ להבין את הנקודה של כניסה לעזרה לרש"י במונחים של התוספות. כלומר – הכניסה לעזרה מוסיפה מימד של קדושה.

אך אם מכשירים בדיעבד גם סכין שאיננה כלי שרת, אזי נראה שמה שמקדש את הקרבן הוא תחילת תהליך ההקרבה. הדבר פותח אֶשְׁנֵב להבנה אחרת ברש"י. נוכל לומר שהכניסה לעזרה מהווה את התחנה המשמעותית הראשונה של הקרבן בדרך להקרבתו, ומשום כך היא מוגדרת כ'פסולו בקודש'.

אמרנו אשנב, משום שעדיין מדובר בחידוש לא קטן. שכן, ניתן לומר שהשחיטה היא תחילת העבודה בקרבן. אך מהי המשמעות של כניסה לעזרה? הרי אפשר להכניס לעזרה מחיים, ואחר כך להוציא שוב. על כל פנים, התפיסה העקרונית שמחפשת את תחילת תהליך ההקרבה, מקלה על אפשרות זו.⁵

ה.

נסכם את שתי ההגדרות המרכזיות שראינו עד כה. יצאנו מתוך תפיסה המאפיינת את 'פסולו בקודש' כמגדיר הקשור לעיתוי. לפי התוספות, העיתוי (שהוא לאחר שחיטה) מבטא רמת קדושה מסויימת שהשיג החפץ. לפי רש"י, העיתוי מבטא אחד משני דברים:

4 עיין ב'עוד היבטים הלכתיים בשחיטת הבחינות', בפרק העוסק בשחיטת קודשים.

5 ניתן לציין שיש עוד עבודות שקודמות לשחיטה, ואף הן עשויות לסלול את הדרך לתהליך ההקרבה. למשל – סמיכה, או פעולות שנעשות במנחות קודם קמיצה.

דבר אחד – גם לדעת רש"י, זהו ביטוי לרמת קדושה של החפץ. ההנחה היא שברגע הכניסה לעזרה חלה התפתחות ברמת הקדושה.

דבר שני – לדעת רש"י, העיתוי של כניסה לעזרה מבטא את התחלת תהליך ההקרבה. ההנחה היא שברגע שעולים על מסלול ההקרבה – לא עוצרים את התהליך, ולכן אם עלו לא ירדו. זאת, אפילו אם לא השתנה דבר בקדושת החפץ.

אפשר להצביע, באופן כללי, על הבדל הלכתי אופרטיבי בין שתי האפשרויות הללו בהבנת דעת רש"י. אם מבינים ש'פסולו בקודש' תלוי בעלייה ברמת הקדושה של החפץ, אזי סביר יותר להשליך זאת על מגוון רחב של תחומי קודשים, שבהם יש משמעות לרמת הקדושה. אם מבינים ש'פסולו בקודש' תלוי רק בהגדרה הנכונה של נקודת העלייה על מסלול ההקרבה, אזי יקשה עלינו להרחיב לתחומים נוספים.

נוכל להבין היטב, מדוע דין 'אם עלו לא ירדו' נובע מכך שעברנו את משוכת ההתחלה של תהליך ההקרבה. אך נתקשה לראות מדוע הדבר קשור לתחומים אחרים, שקשורים באופן מובהק יותר ברמת קדושה קונקרטיית.

ו.

עתה נציג את הגדרותיה של התפיסה השנייה. כזכור, לפי תפיסה זו לא מתמקדים באופי החפץ. התפיסה השנייה גורסת שיש לדרג את הפסולים השונים. פסולים חריפים יוגדרו כ'אין פסולו בקודש', ופסולים פחות חריפים יוכלו להתגדר בתוך הקטגוריה של 'פסולו בקודש'.

שתי הגדרות מרכזיות מובאות בתוספות לקו החשיבה הזה. אמנם, על ההגדרה הראשונה מביניהן מערימים התוספות קושיות רבות, ולכן נוקטים למסקנה בחברתה. כך מציעים התוספות בתחילה:

שאינן פסולין יכול להיות עד אחר שהוקדש...

(נידה מא. תוספות ד"ה שהיה)

הפרטים הקלאסיים שמתאימים להגדרה זו (ואולי הם המניע להגדרה שיצרו התוספות) הם רובע ונרבע. אלו מוגדרים כ'אין פסולן בקודש', והתוספות מציינים שאכן – הפסול של רובע ונרבע עשוי להתרחש גם לפני ההקדשה. לעומת זאת, פסול כמו שינוי מקום זריקת הדם מתחתית המזבח לראשו, וודאי איננו שייך כלל קודם ההקדשה. לפיכך, אנו מתייגים אותו כ'פסולו בקודש'.

הרעיון העקרוני ברור למדי. פסול שהיה יכול להתארע גם בעוד הבהמה חולין, איננו חלק מנוף ההקרבה. מאחר שפסול כזה היה יכול לעצור את עצם הכניסה למעגל ההקרבה, הרי שגם אם בפועל הוא אירע לאחר שהתחיל תהליך ההקרבה – נגדיר אותו כדבר שאין פסולו בקודש.

אך נראה שהגדרה זו, שרובע ונרבע עונים עליה בצורה יפה, נתקלת בקשיים לא מבוטלים מצד פרטים אחרים בסוגיות. התוספות מפרטים מספר קושיות, ובעקבות הלחץ שבהן – פונים להגדרה שונה. הגדרה זו מובאת גם בתוספות בנידה וגם בתוספות בפרק השביעי בזבחים:

...נ"ל פירוש דכל שפסולו בקודש, היינו – כל שפסולו כשר בעלמא בקודש...

(זבחים סח: תוספות ד"ה אמר)

במילים פשוטות – 'פסולו בקודש' הוא פסול שיש לו הכשר במקום אחר. למשל, לפסול של טומאה יש הכשר בעולם של קודשים, משום שיש תנאים שבהם טומאה הותרה בציבור. במקום שהטומאה לא הותרה, הרי היא בגדר פסול. אולם זהו פסול מהזן של פסולו בקודש.

באופן דומה, עבודת שמאל פסולה במקרים רבים. אולם הולכת הקטורת ביום הכיפורים נעשית בשמאל, כלומר השמאל הוכשרה במצבים מסויימים בעולם הקודשים. לפיכך, גם במקום שבו היא פסולה – מדובר ב'פסולו בקודש'.

ז.

המכנה המשותף של שתי ההגדרות מן הסעיף הקודם, קשור לבחינה מדוקדקת של טיב הפסול. בניגוד לתפיסה הראשונה שתבעה את הבנת מעמד החפץ, בשתי ההגדרות הללו מתבוננים ברמת חומרתו של הפסול ובאופיו.

ניתן לנסח את הדברים מתוך עמידה על המונח 'תקלה' לעומת המונח 'הפקעה'. פסולים מינוריים, כאלו שיוגדרו כ'פסולו בקודש', מהווים תקלה בתהליך ההקרבה. פסולים רציניים יותר, כאלו שיוגדרו כ'אין פסולו בקודש', מהווים הפקעה של עצם תהליך ההקרבה.

עתה עלינו לספק דרך אפקטיבית לקביעת קו התחום שבין תקלה לבין הפקעה. שתי ההגדרות שאנו דנים בהן מנסות לספק קו שכזה. לפי ההגדרה הראשונה, אם הפסול רלבנטי רק אחרי שהבהמה הוקדשה, סימן שזו בסך הכל תקלה. אם הפסול

שייך אפילו בבהמת חולין, סימן מובהק הוא לכך שאין זו תקלה בתהליך ההקרבה, שהרי זהו אירוע שיכול להתרחש עוד לפני שיש תהליך הקרבה כלל.

התוספות בנידה מקשים על הגדרה זו משני כיוונים:

כיוון אחד – יש פסולים ששייכים רק לאחר שהבהמה הוקדשה, ואף על פי כן הם מוגדרים בסוגיות כ'אין פסולו בקודש'. הדוגמאות של התוספות הן מליקת סכין וזר.

כיוון שני – יש פסולים שהיו יכולים להתרחש גם בטרם ההקדשה, ולמרות זאת הם מוגדרים כ'פסולו בקודש'. הדוגמה הקלאסית היא דוקין שבעין. זהו מום פעוט, שהיה יכול להתרחש – כמובן – גם לפני ההקדשה. אף על פי כן, לדעת רבי עקיבא הוא מוגדר כ'פסולו בקודש', וחל בו הדין של 'אם עלו לא ירדו'.

אמנם ניתן להתגמש מעט, ולדחות את קושיות התוספות לשני הכיוונים. לגבי הכיוון הראשון נצטרך להתפשר; וכך נאמר – אין הכי נמי, הכלל שקובעת ההגדרה הראשונה עובד לכיוון אחד בלבד. כלומר – העובדה שהפסול היה יכול להתרחש לפני ההקרבה, מעידה על כך שהוא לא תקלה בהקרבה. אך אין להסיק מכאן שכל מה שיכול להתרחש רק אחרי ההקרבה, מהווה תקלה גרידא. אולי יש פסולים חריפים וחמורים, שעשויים להיולד רק לאחר תחילת ההקרבה, אך יש בכוחם להפקיע אותה לחלוטין.

התוספות הניחו שהכלל הוא דו-סיטרי; אך אם נסתפק רק באחד הצדדים של הכלל, נוכל להבין שיש בכל זאת פסולים גדולים של אחרי ההקרבה שנופלים בקטגוריה של 'אין פסולו בקודש'. כך נדון, למשל, את הזר במליקה או את מליקת הסכין. אלו פסולים שמפקיעים את ההקרבה, למרות שהם מתרחשים דווקא במסגרתה.

את הקושיה מדוקין שבעין נוכל לדחות באופן טכני ולטעון שהיא קיימת אך ורק לשיטת רבי עקיבא. שיטתו הייחודית של רבי עקיבא מכשירה דוקין שבעין בבהמה, היות שדוקין שבעין כשרים בעוף. ואכן, ייתכן שלדעת רבי עקיבא יש הגדרה שונה ל'פסולו בקודש'. אך לדעות שחלוקות על רבי עקיבא, יש עדיין מקום גם להגדרה הראשונה שהוצעה בתוספות בנידה.

ח.

גם את ההגדרה השנייה של התוספות, אפשר לקשור למינוחים של תקלה והפקעה. כאן נבדוק באופן הבא – אם מדובר בפסול מקיף, ששייך בכל עולם הקודשים, אזי סביר לומר שזוהי הפקעת ההקרבה. לפסול כזה נצמיד תווית של 'אין פסולו בקודש'.

אם מדובר בפסול מקומי, שיש לו הכשר במקום אחר, אזי כנראה שזו רק תקלה גרידא. שהרי אילו הייתה זו הפקעה מוחלטת, כיצד ייתכן שבתחום קודשים אחר זה נחשב לפעולה כשרה? כנראה שבפסולים שכאלו ההקרבה ביסודה מתקיימת, אלא שיש עמה לפעמים פן של תקלה. מכל מקום, אין זו הפקעה אלא תקלה בלבד, מה שמרשה לנו להצמיד לפסול תווית של 'פסולו בקודש'.

גם כאן נקטו התוספות בדו-סיטריות, וגם כאן ניתן לטעון שאין בה הכרח. סביר להסכים עם התוספות בכך שפסול מקומי מוגדר כתקלה בלבד, וראוי להכניסו לקטגוריה של פסולו בקודש. שהרי אם מדובר בפסול שממש מפקיע את ההקרבה, אזי קשה להבין את הכשרו במקום אחר. ההנחה שאמות המידה הבסיסיות של עצם הגדרת ההקרבה שוות, מתקבלת על הדעת.

אולם על הכיוון השני של התוספות ניתן לחלוק. התוספות מניחים שאם יש פסול שמקיף את עולם הקודשים כולו – אזי מדובר בהפקעת ההקרבה, ויש לשייכו לקטגוריה של 'אין פסולו בקודש'. וכאן כבר אין הכרח. ניקח, למשל, את הפסול של עבודת לילה. ייתכן שהאיסור לעבוד בלילה הוא מקיף וכוללני (אם לא נחשיב את הקטרתם של איברים ופדרים כעבודה), ואף על פי כן לא נגדיר את עבודת הלילה כהפקעת ההקרבה. זוהי תקלה, אלא שמשרעתה רחבה מאוד.

ט.

עצם הרעיון שטמון בהגדרת התוספות – כלומר הגישה האומרת לבדוק את טיב הפסול ואופיו לאור אמת המידה של היקף הפסול – מופיע כבר בגמרא. הגמרא בזבחים פד: משתמשת, למעשה, בקריטריון שכזה; ואכן, התוספות בזבחים סח: משתמשים בגמרא זו לפיתוח קו החשיבה העקרוני שלהם.

אמנם, חשוב לזכור שהתוספות מנסים לנסח כלל שיבאר בעיקר את שיטת רבי שמעון. סוף סוף, רבי שמעון הוא המצדד בהליכה בתר העיקרון של 'פסולו בקודש', ואילו בדעת רבי יהודה – אין העניין ברור לגמרי. אך נימוקי הגמרא למציאת הכשרו

במקום אחר, מופיעים בזבחים פד: דווקא בשיטת רבי יהודה. מכל מקום, התוספות ראו בכך פתח להנחיה כללית ביחס להגדרת 'פסולו בקודש'.

הרקע הוא במחלוקת שמביאה המשנה בזבחים פד., בין רבי יהודה לרבי שמעון. מוקד המחלוקת הוא בשלושה פסולים שמציין רבי יהודה – שנשחטה בלילה, שנשפך דמה, ושיצא דמה חוץ לקלעים. לפי רבי שמעון, אלו מוגדרים כפסולו בקודש ולכן אם עלו לא ירדו. לדעת רבי יהודה – בשלושת הפסולים הללו אם עלו ירדו.

כמובן, עולמם של פסולי המוקדשין רחב הרבה יותר. מהמשנה עולה שבכל שאר הפסולים – מודה רבי יהודה לרבי שמעון, וקובע אף הוא שאם עלו לא ירדו. הגמרא רואה צורך לנמק את העמדה הזו של רבי יהודה, והיא מסבירה בפירוט כיצד מצא רבי יהודה 'הכשר במקום אחר' לכל אחד מן הפסולים (מלבד אותם שלושה ממועטים). זוהי הסיבה לכך שחל בהם דין 'אם עלו לא ירדו' גם לרבי יהודה. מהלך הגמרא מסתיים בצורה מעניינת:

...וכי דנין דבר שלא בהכשרו מדבר שבהכשרו? תנא א'זאת תורת העולה' ריבה סמיך ליה...
(זבחים פד:).

כיצד יש להבין את קושיית הגמרא ואת תשובתה? נוכל להציע כדלהלן: נבאר את כוונת רבי יהודה בהתאם לאופן שבו הבינו התוספות את פסולו בקודש, כלומר – כל פסול מקיף מהווה הפקעת הקרבה, וכל פסול שיש לו הכשר במקום אחר מהווה תקלה גרידא.

קושיית הגמרא, לפי הבנה זו, מנסה לערער את עצם ההיגיון הזה של התוספות. מנין לנו שפסול מקומי מהווה תקלה בלבד? מאין הנחת האחידות הזו? אולי יש מערכת הלכתית שונה בתחומים שונים בתוך עולם הקודשים. ייתכן שפעולה מסויימת כשרה במקום אחד, ואין זה משקף את פסלותה המוחלטת (עד כדי הפקעה) במקום אחר. 'אין דנים דבר שלא בהכשרו מדבר בהכשרו'.

את תשובת הגמרא, לפי מהלך זה, ניתן להבין כהסכמה כמעט מלאה עם נקודת המוצא של המקשה. אכן – אין ללמוד דבר שלא בהכשרו מדבר שבהכשרו, ובעצם התנא סומך על מיעוט שנלמד מן הפסוקים ולא על סברתו או על דוגמאות ההכשר השונות שמצא במקום אחר.

י.

הבעיה הלוגית בלימוד דבר שלא בהכשרו מדבר שבהכשרו, בוקעת ועולה בגמרא בזבחים פד: בעיקר ביחס לשני פסולים – הפסול של יוצא, והפסול של לן בדם ובאימורים. נתעכב מעט על שני הפסולים הללו.

הגמרא לומדת שביוצא (בבשר ובאימורים) חל דין 'אם עלו לא ירדו' גם לרבי יהודה, משום שיוצא כשר בבמה. אך יש כאן נקודה מבלבלת מעט. אין זה מדויק לקבוע שיוצא כשר בבמה. האמת היא שאין מציאות של יוצא בבמה, משום שבבמה אין מחיצות. ייתכן, בעצם, שפסול יוצא קיים גם בבמה, רק שלעולם אין היכי תימצי לכך; וכפי שמבאר רש"י על אתר:

...מיוצא דבמה, שאין שם מחיצה.

(זבחים פד: רש"י ד"ה מדבר שבהכשרו)

גם הפסול של לינה, בדם ובאימורים, מציב קושי גדול על מהלך הגמרא. בסוגיה נטען שיש להקיש לינה בדם ובאימורים ללן בבשר. רש"י מבאר שלן בבשר כשר, היינו בבשר שלמים. שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, כלומר בשרם כשר לאכילה גם לאחר שלן בלילה הראשון.

גם כאן, בדומה ליוצא ואפילו ביתר חריפות, ניתן להקשות – וכי שלמים זה הכשר הפסול של לן? הרי אכילת הבשר ביום השני בשלמים כלל איננה מוגדרת כפסול שהוכשר. לן זו השתוות לאחר זמן ההכשר, מתוך הנחה שעמוד השחר פוסל. אבל בשלמים התורה הגדירה מראש זמן אכילה של שני ימים ולילה. עמוד השחר, במקרה זה, כלל איננו מהווה גורם של פסול.

על רקע הקושיות הללו, אפשר לחזק את מסקנת הסעיף הקודם. לאמור – הגמרא אכן דוחה את הניסיון להסביר את רבי יהודה לפי היסוד של 'הכשרו במקום אחר'. בסופו של דבר, הלימוד הוא מתוך שלושת מיעוטי הפסוק.

אולם אפשר להבין שגם למסקנת הגמרא, יש עדיין משמעות ל'הכשרו במקום אחר'. אמנם יש לרבי יהודה פסוקים להיתלות בהם, אך הפסוקים הללו עמומים וכלליים. רבי יהודה מכיר בריבוי אחד כוללני ובשלושה מיעוטים. לא מפורש בפסוק כלפי מה מוסבים המיעוטים הללו, ורבי יהודה צריך לקבוע זאת.

מוטלת על כתפי רבי יהודה משימת הדירוג והסיווג של אוצר הפסולים הבלום. מטרת הסיווג היא לאתר את שלושת הפסולים שאם עלו ירדו. בדירוג הזה כשלעצמו,

אין לרבי יהודה סמך מתוך הפסוקים. לשם כך הוא צריך להפעיל קריטריון כלשהו, והקריטריון שלו הוא למצוא הכשר במקום אחר. כך שגם למסקנה, רבי יהודה משתמש במובן מסוים בקריטריון הזה.

יא.

אם בכל זאת נרצה להשאיר את הקריטריון של 'הכשרו במקום אחר' גם לרבי יהודה, נצטרך לבאר מדוע המושגים של 'לן' ושל 'יוצא' שייכים ברובד מסוים גם בבמה ובקרבת השלמים.

נפתח בשלמים – בנקודה זו נרצה להסתמך על שיטתם של הרמב"ן ושל רבנו פרץ. שגורים בפנינו דברי המשנה בזבחים, שקובעת את זמן אכילת השלמים לשני ימים ולילה אחד. מניסוח המשנה משמע ששני הימים נידונים באחת, ואין הבדל ביניהם. אך מלשון הפסוק משמע שאין הם עשויים מעור אחד:

... ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנתר ממנו יאכל.

(ויקרא ד' טז)

נשים לב – התורה מתירה לאכול את בשר השלמים גם ממחרת, אך הבשר מוגדר כנותר. הרמב"ן על התורה מתמקד בפרט זה, ומבאר שאמנם התורה נותנת שני ימים לאכילת השלמים, אך אין הם באותו מעמד. עיקר מצוות האכילה היא ביום הראשון. לאחר יום זה הופך הבשר, במידה מסויימת, לנותר. התורה מחדשת שגם הנותר (ברמה זו, של נותר מן היום הראשון) מותר באכילה בקרבן השלמים, אך אין זה עיקר הקיום של המצווה. רעיון דומה מובא בשטמ"ק בזבחים נו: אות ח', בשם רבנו פרץ.

אם מוכנים להבין כך, ניתן למתוח מעט את הדברים ולבנות רקע למהלך הגמרא בסוגיה שלנו. כך נאמר – אכן, אכילת השלמים ביום השני יונקת ברובד הבסיסי מלאו. זהו הפסול של נותר, כפי שהוא קיים בשאר הקרבנות. אך בשלמים, מדובר בפסול שהתורה הכשירה אותו.

ממילא, יש לנו בסיס להבנת ההשוואה של לן בדם ובאימורים עם לן בבשר השלמים. אמנם בדם ובאימורים מדובר בדבר שלא בהכשרו, ובבשר שלמים מדובר בדבר שהוא הכשרו. אך גם כאן יש פסול שמתנוסס ברקע. סוף סוף, המונח 'בהכשרו' עשוי להתפרש בשתי צורות:

צורה אחת – התופעה בכלל לא קיימת, אין כאן מושג של 'לן'.

צורה שנייה – התופעה קיימת כאיסור ביסודו של דבר, אלא שהתורה הכשירה אותו.

ככל שמצליחים למשוך אל עבר הצורה השנייה, כך קל יותר להבין שמשווים פסול ממשי (כמו לן בדם ובאימורים) לפסול שקיים ברקע והוכשר (כמו לן בבשר שלמים). וכך קל יותר לקבל את ההשוואה בין דבר שבהכשרו לדבר שלא בהכשרו גם למסקנת הגמרא, בעיקר אם מגייסים לכאן גם את המיעוט מן הפסוק.

יב.

לפי קו החשיבה הזה, נוכל להסביר גם את הפסול של יוצא ואת ההשוואה לדין של במה. אנו רגילים לחשוב שפסול יוצא קשור לפעולת היציאה. לפי תפיסה זו, אם הבשר לא נכנס לשום מחיצה מראש, אזי גם אין לו מאין לצאת ולאן. ייתכן שכך יש להבין את דרשת חכמים ביחס ליוצא. חכמים מדברים על בשר שיצא חוץ למחיצתו, למקום שהוא לו כשדה. הדגש הוא על פעולת היציאה.

אבל ניתן להבין שהפסול של יוצא איננו מעוגן בפעולת יציאה, אלא במציאות של יציאה. עצם העובדה שבשר נמצא במקום שהוא לא אמור להיות בו, מחילה פסול יוצא. ואכן, כך נראה מהפסוק שמלמד על יוצא:

...ובבשר בשדה טרפה לא תאכלו...

(שמות כ"ב ל).

הפסוק איננו מתמקד בפעולה; אדרבה – לא מוזכרת כלל פעולה של יציאה. הפסוק דן בעצם המציאות של בשר מחוץ למחיצתו. אשר על כן, נוכל לטעון שפסול יוצא אפשרי גם במקום שאין פעולת יציאה.

לפי הבנה זו, גם כאשר הבשר מיועד מראש להיקרב בבמה, והוא מעולם לא נכנס למחיצות ומעולם לא יצא מהן, מעמדו הבסיסי הוא מעמד של יוצא. אמנם התורה הכשירה יוצא בבמה, אבל אין זה אומר שכל המושג של 'פסול יוצא' מופקע מבמה. זהו פסול, שהתורה הכשירה אותו.

אנו זכינו בכך לילפותא אפשרית, על פי העיקרון של 'דבר בהכשרו'. באופן כללי, נוכל לשמור בכך על כל מהלך הגמרא בזבחים פד; מהלך שמציב את העיקרון הזה מאחורי עמדת רבי יהודה. התוספות משכו את הלוגיקה של רבי יהודה גם לטובת הגדרת הכלל של 'פסולו בקודש', שבו משתמש רבי שמעון.

יג.

החיבור שעשו התוספות בין הקו המנחה את רבי יהודה והכלל של רבי שמעון, מוביל אותנו לשלב הבא בדיון. נרצה לבדוק – מהו היחס בין שיטות שני התנאים הללו. אפריורית, ניתן לחשוב בשלושה כיוונים:

כיוון אחד – רבי יהודה דוחה את עצם העיקרון של פסולו בקודש.

כיוון שני – רבי יהודה מקבל את העיקרון, אך מגדיר אותו באופן שונה מרבי שמעון.

כיוון שלישי – רבי יהודה מקבל את העיקרון של פסולו בקודש, וגם את ההגדרה של רבי שמעון. אך הוא חלוק על הבנת שלושת הפרטים הספציפיים שהוא ממעט.

נפתח בכיוון הראשון. לפיו, כל העיקרון של פסולו בקודש איננו מעלה ואיננו מוריד בשיטת רבי יהודה. הוא כפוף אך ורק לפסוקי הריבוי והמיעוט שהוא מוצא. לפיכך הוא יכול למעט גם דברים שפסולם בקודש, אם זוהי מסקנתו מהפסוק.

כמובן – רבי יהודה לא ממעט את כל הפסולים מהדין של 'אם עלו לא ירדו', שהרי הגמרא מצביעה על פסולים שהוא מרבה לדין זה. אולם דרכי הריבוי והמיעוט לא קשורות לכלל של רבי שמעון.

כמובן, כיוון חשיבה זה נוח יותר אם נדבוק באחת משלוש ההגדרות הראשונות שראינו. אך אם נאמץ לרבי שמעון את הקריטריון של 'הכשרו במקום אחר' כמושג המכונן את ההגדרה של פסולו בקודש, נתקשה לייצב את הכיוון הזה. שהרי במידה כלשהי, גם רבי יהודה נעזר בנימוקים של 'הכשרו במקום אחר' על מנת לסווג את הריבויים והמיעוטים שלו. מכל מקום, לפי שאר ההגדרות ניתן בהחלט לצעוד בכיוון זה, וכך נראה מדבריהם של ראשוני ספרד בנידה:

...ומסתברא ליה לר' יהודה למעט את אלו ולרבות את האחרים, אף על פי שאלו ואלו
פסולין בקודש, משום דמשכח להו הכשרא... (רשב"א נידה מ., ד"ה זאת).

לפי הכיוון השני, גם רבי יהודה קובע לעצמו כבסיס את העיקרון של פסולו בקודש. אך הוא חלוק על רבי שמעון בהגדרת הכלל. מחלוקת זו מאפשרת לו למעט גם פסולים שרבי שמעון מגדיר כ'פסולו בקודש'.

גם כאן נצטרך לומר שהגדרת פסולו בקודש לרבי שמעון נאחזת באחת משלוש ההגדרות הראשונות שהצגנו. שהרי ההגדרה הרביעית של 'הכשרו במקום אחר', שמורה למחלוקתו של רבי יהודה.

למעשה, לאור התבוננות זו יכול הטוען לטעון שאין בין הכיוון הראשון לכיוון השני ולא כלום, וההבדל הוא רק ברמת המינות. שהרי לפי שני הכיוונים יוצא שרבי יהודה מונחה בעקבות 'הכשרו במקום אחר', ורבי שמעון בעקבות אחת ההגדרות האחרות של 'פסולו בקודש'. ולמאי נפקא מינה אם נאמר שרבי יהודה שולל את עצם העיקרון של 'פסולו בקודש' ומאמץ את העיקרון של 'הכשרו במקום אחר', או שנטען להסכמת רבי יהודה לכלל של 'פסולו בקודש' אלא שהוא מגדיר אותו ככלל של 'הכשרו במקום אחר'?

נראה, שאם מגבילים את הדיון להלכה של 'אם עלו לא ירדו', אזי באמת אין משמעות להבדל שבין שני הכיוונים. אך בבואנו להסתעף לתחומים נוספים שתלויים בהגדרת 'פסולו בקודש', תהיה לכך משמעות רבה.

אם ננקוט בכיוון הראשון, אזי תשרור הסכמה בין רבי יהודה לרבי שמעון ביחס לשאר התחומים (כמו מעילה או טומאת בגדים בבית הבליעה), שהרי בהם מסכים רבי יהודה לעצם העיקרון של 'פסולו בקודש', והוא איננו מתפלמס עם רבי שמעון על הגדרת העיקרון. אך אם ננקוט בכיוון השני, אזי רבי יהודה חולק על הגדרת העיקרון. למחלוקת זו יהיה ביטוי בכל המקומות שבהם משתמשים בעיקרון זה.

יד.

על פי הכיוון השלישי שהצענו לעיל, יש מכנה משותף רחב בין התנאים. שניהם מסכימים להחלת העיקרון של 'פסולו בקודש' בדין של 'אם עלו לא ירדו'. שניהם גם מסכימים להגדרת העיקרון הזה. מחלוקתם נוגעת לשלושת הפרטים שבמשנה – נשחטה בלילה, נשפך דמה, ויצא דמה חוץ לקלעים.

לפי הבנת רבי יהודה את שלושת הפרטים הללו, יוצא שהם מוגדרים כ'אין פסולן בקודש', ולפיכך – אם עלו ירדו. לפי הבנת רבי שמעון לגבי אותם פרטים נקודתיים, יש להגדיר אותם כ'פסולן בקודש'.

הבדל משמעותי בין שני הכיוונים הקודמים לבין הכיוון הנוכחי, נוגע לכמות המיעוטים האפשריים לדעת רבי יהודה. על פי שני הכיוונים הראשונים ניתן להוסיף, ביד חופשית למדי, מיעוטים נוספים בשיטת רבי יהודה. אך לפי הכיוון השלישי נראה שאין לחרוג משלושת הפרטים שהוזכרו, אלא אם כן נמצא פסוק מפורש לכל מיעוט נוסף שנרצה לצרף לרשימה.

טעם הדבר פשוט – לפי שני הכיוונים הראשונים, כל המיעוטים של רבי יהודה עונים על הקריטריון האחיד של 'אין הכשרו במקום אחר'. לכיוון הראשון זהו קריטריון נפרד ולכיוון השני זוהי ההגדרה של 'אין פסולו בקודש', אך לשניהם יש מכנה משותף ברור בין כל הפסולים. עתה, אם יבוא בפנינו פסול נוסף נוכל בקלות לסנף גם אותו לרשימת המיעוטים. אם גם הוא ייפול בקטגוריה של 'אין הכשרו במקום אחר', נוכל למעט גם אותו ללא צורך בפסוק מפורש.

אך לפי הכיוון השלישי – שלושת המיעוטים של המשנה הם בדווקא. אם ירצה מי שיהא להציע מיעוט נוסף, הוא יוכרח לבנות מחלוקת נוספת סביבו. ייתכן שנדרוש ממנו גם פסוק מפורש לטובת הכללתו באוסף המיעוטים של רבי יהודה.

הנקודה הזו עולה במספר מקומות, בגמרא ובראשונים. למשל, בגמרא במעילה ב: נאמר ששחיטת דרום, לרבי יהודה, אם עלתה תרד. כלומר, שחיטת דרום מוגדרת לדעתו כ'אין פסולו בקודש'. הראשונים שואלים – מהו המקור לכך? כך, לדוגמה, כותב הרשב"א בינדה:

...וא"ת – לר' יהודה ליצטריך קרא רביעי למעוטי קדשי קדשים ששחטן בדרום...
תירצו בתוס' דממעט ליה מדדריש בסוף כל הפסולין 'כל דבר רע'... אי נמי לא צריך
קרא, דכשחיתת חוץ היא... (נידה מ. רשב"א ד"ה זאת).

לרשב"א שני תירוצים לקושייתו:

תירוץ ראשון – אכן, יש פסוק נוסף, מיוחד, לרבי יהודה.

תירוץ שני – אין צורך בפסוק, כי שחיטת דרום בקודשי קדשים דומה לשחיטת חוץ.

לפי הנחת הרשב"א בתירוץ השני, גם אחרי שנכנסים למסגרת של הקרבה אפשר להגיע למשבצת של 'אם עלתה תרד'. זה קורה, למשל, אם משווים את הפסול שמתארע לפסול חריף כמו שחיטת חוץ. במקרה כזה אין צורך בפסוק מפורש. לפיכך, ניתן להרחיב מכאן את רשימת הפסולים בפרטים רבים נוספים.

רבי שמעון יסיר את התעניינותו בנושא ברגע שהתרחיש הוגדר כפסולו בקודש. רבי יהודה יתעלם מהגדרה זו וידון רק באופן הספציפי של הפסול. הבנה זו תתאים גם לכיוון הראשון שהעלינו לעיל וגם לכיוון השלישי. כלומר, הן לעמדת הרשב"א עצמו,

הסבור שרבי יהודה חלוק על הכלל של 'פסולו בקודש', והן לעמדה שלפיה רבי יהודה חולק באופן נקודתי על כל פסול ופסול.⁶

טו.

לפי הכיוון השלישי, יש לנו שלושה מיעוטים. המשנה מתארת את התוכן שבו ממלא רבי יהודה את שלושת המיעוטים הללו. אך אין בכך קביעה פרשנית שאלו המיעוטים שאליהם התייחסה התורה במפורש. יתר על כן, לפי הכיוון השלישי שלנו אין קריטריון אחיד שמהווה מכנה משותף לכל הפסולים הללו.

לכן, ניתן לחשוב גם על דירוג שונה של פסולים, דירוג שיוביל למחלוקת מעשית עם רבי יהודה, אפילו אם מקבלים את הגישה העקרונית שלו. עניין זה עולה, בדמות קושיה, בדברי הרמב"ן. הרמב"ן מצביע על הקריטריון של 'הכשרו במקום אחר', בו נוקטת הגמרא בהסבר שיטת רבי יהודה. מתוך כך הוא מקשה, שגם לחלק מהמיעוטים של רבי יהודה יש הכשר במקום אחר.

למשל – שחיטת לילה. יש דעה הסבורה ששחיטת לילה כשירה בבמת יחיד, ולפיה יש לקבוע שלשחיטת לילה יש הכשר במקום אחר. שהרי ראינו שרבי יהודה עצמו משתמש בנימוק של במה, כטיעון המבסס 'הכשר במקום אחר'.

תשובת הרמב"ן היא שאכן – הנחת הקושיה נכונה, וגם לשחיטת לילה יש הכשר במקום אחר (לפי דעה מסויימת בגמרא). אלא שרבי יהודה היה כפוף לחסם העליון של שלושה מיעוטים בלבד, מתוך דרשת הפסוקים. אשר על כן, הוא בוחר גם בתוך קבוצת אלו שיש להם הכשר במקום אחר, את הפסולים הקשים יותר.

כמובן, אפשר להעמיד את כל הדיון בשיטת רבי יהודה דווקא לפי אותה דעה שאין הכשר לשחיטת לילה בבמת יחיד. אלא שפיתרון זה מבטא גישה טכנית למדי. נראה יותר, שיש דברים שאמנם יש להם הכשר במקום אחר, אך במקום שבו הם פסולים – מדובר בפסול חריף וחמור. אין זו תקלה בלבד, אלא הפקעת ההקרבה ממש. דוגמה לדבר אנו מוצאים בתוספות, לגבי מחשבת חוץ למקומו.⁷ התוספות מציעים לחלק בין שני סוגים של מחשבה שכזו:

6 בעניין פסול שחיטת דרום לרבי יהודה, ר' עוד להלן בסעיף יט.

7 עיין בזבחים פד. תוספות ד"ה וחוק, בסוף דבריהם.

סוג אחד – שחיטת קרבן במחשבה לאוכלו חוץ לירושלים.

סוג שני – שחיטת קודשי קודשים במחשבה לאוכלם חוץ לקלעים.

אמנם מדובר, ביסודו של דבר, באותו פסול. אך התוספות מציעים להבדיל ביניהם. מחשבת חוץ למקומו מן הסוג הראשון, תפסול את הקרבן. מחשבת חוץ למקומו מן הסוג השני תוגדר כתקלה גרידא, ותידון כ'פסולו בקודש'.

יש להעיר שדברי התוספות מהווים חידוש גדול, ואף הם משאירים אותם בסימן שאלה. אולם נתבונן בתפיסת העולם שעומדת מאחורי הצעת החילוק הזה. הרי ברור שלעניין 'הכשרו במקום אחר' – אין הבדל בין שני הסוגים הללו. למרות זאת, התוספות מעלים אפשרות שנבדיל ביניהם. מכאן נראה, שלדעת התוספות יש לברור גם את אוסף הפסולים ש'הכשרן במקום אחר'.

גם אם לא נרחיק כדעת התוספות שמחלקים בין שני גוונים באותו הפסול עצמו, ניתן לחלק בין פסולים שונים למרות שלכולם יש הכשר במקום אחר. למשל, אם דנים בפסול לילה ובפסול יוצא. ניתן לומר שהלילה מצוי מחוץ לגדרי ההקרבה לחלוטין, ואילו היוצא מהווה תקלה גרידא.

הדבר דומה לשחיטת קודשי קודשים בדרום. עמדת התוספות היא שזה נחשב ל'אין פסולו בקודש', משום שמשווים זאת לשחיטת חוץ. עמדה זו נאמרת למרות שבקודשים קלים – שחיטת דרום כשירה לחלוטין.

ממילא, גם בלילה ניתן לטעון שמדובר ב'אין פסולו בקודש', למרות שהלילה כשר להקטרת איברים ופדרים. אין זה מועיל לנו, משום שאנו מפרידים בין השחיטה לבין ההקטרה; וביחס לשחיטה אנו מגדירים את הלילה כהפקעה מוחלטת, וקובעים ששחיטת לילה מוגדרת כ'אין פסולו בקודש'.

ייתכן שכך יש להבין את מסקנת הסוגיה בזבחים. התנא נסמך, בסופו של דבר, על המיעוטים של 'זאת תורת העולה'. הפסוק מכניס אותו למסגרת הצרה של שלושה מיעוטים בלבד. אמנם הוא זקוק למכשיר שיקבע עבורו את זהותם של המיעוטים. לשם כך, הוא נעזר – בצורה חלקית – בקריטריונים של 'הכשרו במקום אחר'. חלקית, משתי סיבות: האחת, משום שאפשר למעט פסולים חריפים למרות שיש להם הכשר במקום אחר; השנייה, משום שכעיקרון אין דנים דבר שלא בהכשרו מדבר שבהכשרו.

טז.

נסכם בקצרה את מה שהעלנו עד כה. התחלנו בבירור דעת רבי שמעון, המאמץ את העיקרון של 'פסולו בקודש' ככלל הקובע לגבי דין 'אם עלו לא ירדו'. ראינו בשיטת רבי שמעון שתי תפיסות מרכזיות בהגדרת העיקרון הנ"ל. האחת היא תפיסה של עיתוי, כאשר פסולו בקודש נקבע לפי השלב שבו אירע הפסול. השנייה היא תפיסה של הגדרה בטיב הפסול.

בכל אחת מן התפיסות ראינו שתי הגדרות. בתפיסה הראשונה ראינו את ההגדרה של רש"י, המתייחס לשעת הכניסה לעזרה, ואת ההגדרה של התוספות, המתמקדים בשלב הקדושה בכלי שרת. דיברנו על שתי אפשרויות בהבנת מחלוקתם: אפשרות מציאותית, לפיה שניהם מסכימים שיש להשיג רמת קדושה מסויימת, והמחלוקת היא מתי מושגת אותה רמה. לצד זה, אפשרות עקרונית יותר, לפיה התוספות מדברים על רמת קדושה שיש להשיג ואילו רש"י דן בעלייה על מסלול ההקרבה.

גם במסגרת התפיסה השנייה, היו לנו שתי הגדרות. האחת פעלה לפי שאלת היכולת של התרחשות הפסול גם קודם ההקרבה. השנייה בדקה האם יש לפסול הקשר במקום אחר. את שתי ההגדרות הללו קשרנו למושגים של תקלה בהקרבה לעומת הפקעה בהקרבה, כאשר תקלה תוגדר כ'פסולו בקודש', ואילו הפקעה מוחלטת תוגדר כ'אין פסולו בקודש'.

את היסוד ההגדרתי של 'הכשרו במקום אחר', השאילו התוספות מדעת רבי יהודה. עניין זה הוביל אותנו לבחינת היחס בין דעת רבי יהודה לבין דעת רבי שמעון. המערך של רבי יהודה כולל, לפי הרובד הבסיסי שבגמרא, שלושה מיעוטים. את שאר הפסולים מרבה רבי יהודה, וקובע שאם עלו לא ירדו.

בהבנת היחס שלו לשיטת רבי שמעון, העלנו שלושה כיוונים. האחד קבע שרבי יהודה דוחה את עצם הכלל של 'פסולו בקודש'. השני קבע שרבי יהודה מקבל את הכלל, אך מגדיר אותו באופן שונה. השלישי צידד בהסכמה עקרונית לכלל ולהגדרתו, אלא שרבי יהודה נחלק באופן ספציפי על הגדרת הפרטים השונים שהוא ממעט.

יז.

למערכת ששרטטנו בדברים שלעיל, יש השלכות שונות בסוגיות ובראשונים. בסעיף זה נבחן את שאלת היחס שבין פסולי בהמה לבין פסולי עוף. נקודה זו מתעוררת סביב הסוגיות שבפרק השביעי בזבחים.

המשנה בזבחים סח-סח: מקטלגת פסולים שונים, בהקשר של נושא טומאת נבלת עוף טהור בבית הבליעה. ההנחה היא שאם הפסול מפקיע את עצם המליקה, אזי העוף מתנבל, וממילא מטמא. אם הפסול מהווה רק תקלה במליקה, אזי למרות הפסול אין העוף הופך לנבלה, וממילא אין גם טומאת בית הבליעה.

אחד הפרטים שמוזכרים במשנה הוא מליקת לילה. המשנה קובעת שאין טומאת בית הבליעה במקרה שכזה, כלומר הלילה מהווה רק תקלה במליקה ולא הפקעה שלה. מאחר שהמשנה תולה את החלוקה בעיקרון של פסולו בקודש, עלינו להסיק שמליקת לילה נחשבת כ'פסולו בקודש'. מכאן מדייקים התוספות:

לכאורה כולה מתניתין ר"ש היא... דהא אמרינן בגמרא דמליקה המתרת את האיסור פ"י – דאם עלה לא ירד – אינה מטמאה בבית הבליעה, ומליקת לילה לר' יהודה תרד...

(זבחים סח. תוספות ד"ה מלק [הראשון]).

דיברנו על כך שהמשנה משתמשת ביסוד של 'פסולו בקודש'. יתר על כן, הגמרא (כפי שמציינים התוספות) קושרת במפורש את ההגדרות שנחוצות בטומאת בית הבליעה עם ההגדרות המשמשות לדין של 'אם עלו לא ירדו'.

עתה, אנו זוכרים שאחד המיעוטים של רבי יהודה מכווון לשחיטת לילה. לדעתו, שחיטת לילה מהווה את הפקעת ההקרבה, ואם עלתה תרד. לפיכך, צריך רבי יהודה לסבור שעוף הנמלק בלילה – אם עלה ירד; ומינה – שנבלתו מטמאת בבית הבליעה. הרי לנו, אומרים התוספות, שהמשנה היא כרבי שמעון.

על העמדת המשנה כרבי שמעון יש לתוספות קושיה מן הכיוון ההפוך. אחד הפרטים שמזכירה המשנה הוא מליקת שמאל. אמנם, המשנה קובעת שמליקת שמאל מוגדרת כ'פסולו בקודש', כלומר – אין זה פסול חריף. מכל מקום, עדיין יש בכך פן של פסול. דא עקא, שלפי שיטת רבנו תם בפרק השני בזבחים, יש לקבוע שרבי שמעון מכשיר מליקת שמאל בעוף.

לאור קושיה זו, מעלים התוספות אפשרות שהמשנה היא כן אליבא דרבי יהודה.⁸ לפי אפשרות זו, רבי יהודה מחלק בין בהמה לבין עוף. כל דבריו ביחס לפסול לילה,

⁸ התוספות מעלים גם תירוץ טכני, על פיו סבור התנא של המשנה כרבי שמעון לעניין לילה, והוא חלוק עליו לעניין שמאל.

שאם עלה ירד, אמורים בבהמה בלבד. התוספות רואים זאת כחלק מפער כללי שמנסח רבי יהודה, בין פסולי בהמה לבין פסולי עוף.

נקדים ונעיר, שאפשר להבין את הצעת התוספות לפי כל הכיוונים שהצבנו לעיל במסגרת דעת רבי יהודה. אך נוח ביותר יהיה לנקוט בכיוון הראשון. קרי – רבי יהודה חולק, בפסולי בהמה, על עצם העיקרון של פסולו בקודש. שלושת המיעוטים שלו, כפי שראינו ברשב"א, נאמרים בבהמה למרות שהם נחשבים כ'פסולו בקודש'.

בעוף, חוזר רבי יהודה להסכים לעיקרון של רבי שמעון, משום שהפסוק הממעט נאמר דווקא בבהמה. בעוף, שבו אין פסוק ממעט, חוזרים לסברה הבסיסית של 'פסולו בקודש', ואז מתיישרת מאליה התפיסה ש'אם עלו לא ירדו' (ובעקבותיה הקביעה ההלכתית שאין טומאת נבלת עוף טהור בבית הבליעה). הבנה זו גם משתמעת מלשונם של התוספות:

...מודה ר' יהודה בעוף, דכל שפסולו בקודש אם עלה לא ירד, דהנך תלתא מיעוטי דלקמן – בבהמה כתיבי... (זבחים סח. תוספות ד"ה מלק [הראשון]).

כלומר – רבי יהודה מודה בעוף, משום שברמה הבסיסית אלו אכן תקלות של 'פסולו בקודש'. המחלוקת לגבי בהמה נובעת מכך שהפסוק ממעט את הכלל, ולא מתוך הבנה אחרת באופי הכלל או באופי הפסולים.

אם נרצה לדבוק באחד משני הכיוונים הנותרים, נצטרך לומר שהכלל של 'פסולו בקודש' מוגדר באופן שונה בבהמה ובאופן שונה בעוף (לפי רבי יהודה). לחילופין, נצטרך לטעון שאופי פסול לילה בבהמה שונה מהותית מאופי פסול לילה בעוף. הדבר אפשרי בהחלט, אם כי הוא מחודש יותר ותובע נימוקים נקודתיים.

יח.

דיון מעניין נוסף המופיע בראשונים, עוסק בהיקף השימוש המותר ביסודות של 'הכשרו במקום אחר'. אפריורית, אין לצפות שרבי שמעון ורבי יהודה יסכימו לאותן הגדרות בהקשר זה. בנקודה זו דנים התוספות.

לדעת התוספות, רבי יהודה נוקט בגישה מצמצמת יותר מרבי שמעון; לפיכך, יש פרטים שבהם רבי יהודה מחמיר וקובע שאם עלו ירדו, ואילו רבי שמעון מקל. מספר פרמטרים נשקלים כאשר באים להשתמש ביסוד של 'הכשרו במקום אחר'. יש לבחון האם ניתן ללמוד דבר שלא בהכשרו מדבר שמצוותו בכך. יש לבדוק האם לומדים עבודות דם מעבודות שאינן בדם. יש לשאול האם לומדים בהמה מעוף.

למשל, התוספות מציינים שרבי יהודה מעדיף ללמוד עבודות דם מעבודות דם. רבי שמעון מוכן לחצות את הגבול הזה. יתר על כן, רבי שמעון מוכן גם ללמוד דבר שלא בהכשרו מדבר שמצוותו בכך. לרבי עקיבא יש חידוש אחר – הוא מסכים ללמוד פסולי בהמה מפסולי עוף.

אך התוספות מעירים שהקומבינציה בין 'שלא בהכשרו ממצוותו בכך' ובין לימוד בהמה מעוף, איננה קבילה. לפיכך, לא אומרים ששחיטת טריפה לא תרד. זאת, חרף העובדה שמצוות העוף כרוכה, למעשה, בטריפות; שהרי המליקה, שהיא מצוותו של העוף, איננה שחיטה, והעוף הנמלק הופך לטריפה.

כללא דמילתא – גם רבי שמעון וגם רבי יהודה (ואף רבי עקיבא) מונחים בידי אותו העיקרון. כולם מחפשים את היסוד של 'הכשרו במקום אחר', וזו ההגדרה שהתוספות בפרק השביעי מאמצים בסופו של דבר. המחלוקת הפנימיות ביניהם, קשורות רק לאופי השימוש בכלל הזה.

לדוגמה – לן בדם מלן באימורים. רבי שמעון מקבל את הלימוד, ורבי יהודה חולק. לא קיים כאן המכנה המשותף של עבודות דם מעבודות דם, ועל כן מגביל רבי יהודה את יכולת הלימוד. ייתכן שהמחלוקת קשורה לשאלה נקודתית של טיב היחס בין דם לבין אימורים. רבי שמעון רואה את הכל כחלק ממערכת אחת של הקרבה. לפיכך, העובדה שלינה אינה מהווה הפקעה באימורים, מובילה למסקנה שהיא איננה מפקיעה את ההקרבה גם כשאירעה בדם.

רבי יהודה, לעומת זאת, מעגן את הדם ואת האימורים בשתי מערכות דינים נפרדות. למשל, יש בתוספות אפשרות שהילפותות של דין 'שלא לשמה' פונות לפסוקים שונים ביחס לדם וביחס לאימורים. אשר על כן, אולי אין להשוות ביניהם, גם לא בהקשר של הגדרת תקלה בהקרבה לעומת הפקעת ההקרבה.

יט.

עסקנו, עד כה, בהבנת השיטות הכלליות של רבי שמעון ורבי יהודה. ניתן לדון גם בפרטים שונים שעולים בסוגיות, ובסעיף זה נפתח בשני חריגים שעולים כבר בגמרא עצמה. האחד הוא הדין של חטאת או תודה ששחטה חוץ למקומה; השני הוא הדין של קודשי קודשים ששחטן בדרום.

בגירסת הגמרא שלפנינו, מובא:

איתמר – חטאת ששחטה חוץ לזמנה אם עלתה לא תרד; חוץ למקומה, רבא אמר תרד
רבה אמר לא תרד... (מנחות עט.).

הדיון בגמרא תמוה במקצת. הפרק כולו עוסק בדיני תודה וקידוש הלחם שבא איתה, ומאי שיאטייהו דהני סוגיות לשאלת 'אם עלתה לא תרד' בקרבן החטאת? יתר על כן, פרטי סוגיה זו אינם מתיישרים בקלות עם מה שאנו יודעים מסוגיות אחרות על דין 'אם עלו לא ירדו', ביחס למחשבות של חוץ לזמנו וחוץ למקומו.

התוספות על אתר ניסו ליישב את הסוגיה הזו עם שאר המקומות,⁹ אך הם מעירים גם על הבנת רבנו תם בגמרא. רבנו תם גורס 'תודה' במקום 'חטאת', והוא טוען שהגמרא לא דנה בגוף הזבח אלא בשאלת קידוש הלחם. נראה שגם הרמב"ם אחז בגירסתו של רבנו תם:

שחטה ונפסלה בשחיטתה במחשבת זמן או במחשבת מקום – קדש הלחם...
(הלכות פסולי המוקדשין פ"ב ה"ח).

הרמב"ם מביא זאת כחיתום לשרשרת הלכות העוסקות בקרבן התודה, ובתנאים שבהם מתקדשים לחמי התודה. אם גורסים כרמב"ם (או כרבנו תם), אזי אין קשר בין הסוגיה במנחות לבין הסוגיות הרגילות של 'אם עלו לא ירדו'.

לצד הסוגיה במנחות עט., מופיע כבר בגמרא עצמה החרגי של שחיטת דרום בקודשי קודשים. מפשטות הגמרא במעילה ב:, יוצא שלפי רבי יהודה יש דין של 'אם עלו ירדו', בקודשי קודשים ששחטן בדרום. זאת, חרף העובדה שהמצב הזה לא נכלל במפורש בשלושת המיעוטים של רבי יהודה.

הגמרא במעילה מנגידה את הפסול של דרום לתקלה של שינוי מקום בזריקת הדם. בשינוי מקום הזריקה ברור שאם עלו לא ירדו, ואילו בשחיטת דרום קובעת הגמרא שאם עלו לרבי יהודה (ובמסגרת שיטת רבי שמעון נחלקו האמוראים). מדוע קיים ההבדל הזה, בין שחיטה לזריקה, לעניין שינוי מקום?

הסבר אחד שניתן להעלות, קשור לגימוד הפסול של שינוי מקום בזריקה. בגמרא זבחים כו: מובאת מחלוקת בעניין זה, ולאחת הדעות אנו אומרים 'שלא במקומו כמקומו דמי'. כלומר, לפחות לעניין הכפרה שבזריקת הדם, מכיוון שהגיע דם למזבח – נתכפרו הבעלים, ואפילו אם היה שינוי במקום הזריקה.

9 עיין במנחות עט. תוספות ד"ה והדר.

לפי דעה זו, ברור הפער שבין שני הפסולים שלנו. כמו כן, מובן היטב מדוע בשינוי מקום זריקת הדם אנו אומרים שאם עלו לא ירדו. למעשה, לפי דעה זו, מטרתה העיקרית של הזריקה הושגה גם כאשר היה בה שינוי מקום (מלמעלה למטה, או להיפך).

אך מתוך ההשוואה הפשוטה של הגמרא, נראה שהיא כן תפסה את שינוי מקום זריקת הדם כפסול משמעותי. למרות זאת, היא מבדילה בינו לבין שחיטת דרום. לאור המושגים שהשתמשו בהם עד כה, נרצה להבין מדוע שחיטת דרום מהווה הפקעה בהקרה, בעוד שינוי מקום זריקת הדם מהווה תקלה גרידא. נוכל להסביר זאת בשני ניסוחים, שחותרים לאותו תירוץ:¹⁰

ניסוח אחד – שחיטת דרום נחשבת כשחיטת חוץ.

ניסוח שני – לשחיטת דרום יש מיעוט מיוחד, נוסף.

לפי שני הניסוחים הללו, אנו מחפשים משבצת שבה נחשב הפסול של דרום לפסול חריף. הניסוח הראשון מקבע את שלושת המיעוטים שכבר יש לנו, ותו לא. אחד המיעוטים הללו הוא בדין של יוצא, וכדי לרבות גם שחיטת דרום – עלינו להראות כיצד היא מהווה דוגמה לפסול של יוצא.

לפי הניסוח השני, אנו מסוגלים להוסיף לרשימת המיעוטים של רבי יהודה. אמנם הראשונים עדיין תובעים כאן פסוק מיוחד, אך הם מוצאים פסוק שעשוי לכלול גם את הפגם של שחיטת דרום.

בניסוח הראשון נקטו בעלי התוספות, במספר מקומות. השאלה היא האם ניתן לחשוב במושגים של 'חוץ' כאשר נמצאים בעצם בתוך העזרה, וכל העניין הוא שהבהמה נשחטה בדרום העזרה ולא בצפונה.

ייתכן שאפשר למצוא לכך דוגמה מקבילה בדיני יום הכיפורים. הרמב"ם פוסק בהלכות עבודת יום הכיפורים (פ"ה הל' כ"ו), שאם אדם הקטיר בהיכל את הקטורת שמיועדת לפני ולפנים, הרי שהוא חייב מיתה. הכסף משנה על אתר, מציע מקור:

נלמד ממה שאמרו... גבי אם הקטיר כזית בחוץ – חייב.

10 שני הניסוחים הללו כבר הוצגו במסגרת דברי הרשב"א בסעיף יד לעיל. שם גם מיקמנו את הנושא במסגרת ההבנות השונות לשחיטת רבי יהודה.

הגרי"ד והגר"מ פקפקו ביכולת להגדיר את ההיכל כחוץ, אפילו כאשר מדובר במשהו שמיועד לקודש הקודשים. אך דעת הכסף משנה ברורה בנידון – היכל נחשב כ'חוץ' ממש לעניין זה.

העולה מדברי הכסף משנה הוא שהגדרת 'חוץ' היא הגדרה סובייקטיבית. אפילו מה שנחשב בדרך כלל ל'פנים', עשוי להיחשב כ'חוץ' אם נקודת הייחוס משתנה. באנלוגיה, ניתן להבין שגם דרום מוגדר כ'חוץ' ביחס לקודשי קודשים, וייתכן שזהו קו המחשבה שהנחה את התוספות.

יש להעיר שאפילו אם מקבלים את דבריו המיוחדים של הכסף משנה, עדיין יש קפיצה מחשבתית ביישומם לגבי דרום, משתי סיבות. ראשית, הכסף משנה לא ממש מתיימר להגדיר את ההיכל כ'חוץ'. הוא בסך הכל רוצה למצוא מקור לחיוב מיתה, והוא מציין שכפי שיש חיוב מיתה במקטיר בחוץ, כך אפשר להקיש ולחייב מיתה במקטיר קטורת של קודש הקודשים בהיכל. אך אין הוא צריך להתעקש על כך שההיכל אכן מוגדר כחוץ.

שנית, כאשר עוברים מקודש הקודשים להיכל, חוצים קו של רמות קדושה שונות. לכאורה, אין תופעה כזו במעבר מצפון לדרום. שם – שני המקומות מצויים באותה רמת קדושה, דהיינו קדושת עזרה. המעבר מבטא רק דינים של הכשר עבודה, כאשר שחיטת קודשי קודשים הותרה בצפון בלבד.

מבחינה זו, המעבר בין קודש הקודשים להיכל דווקא כן דומה ליציאה מן העזרה. סוף סוף, בעזרה יש קדושת עזרה, ומחוץ לעזרה רמת הקדושה פוחתת. זו תופעה שיש דכוותה בהיכל ובקודש הקודשים, ואין היא דומה ליחס שבין צפון ודרום.¹¹

ייתכן שזה מה שהפריע לראשונים שלא רצו להגדיר דרום כ'חוץ', ועל כן פנו לניסוח השני שהזכרנו לעיל. יש ראשונים הדורשים את המילים 'כל דבר רע',¹² לרבות את המצב של שחיטת קודשי קודשים בדרום. פסוק זה מלמד, ששחיטת הדרום מהווה הפקעת הקרבה, מה שאין כן בשינוי מקום זריקת הדם במזבח.

11 אך ראה להלן, סעיף כא, אפשרויות שלפיהן בכל אופן ניתן להקביל בין שחיטה בדרום לבין שחיטת חוץ.

12 "לא תזבח לה' אלהיך שור ושה אשר יהיה בו מום כל דבר רע כי תועבת ה' אלהיך הוא" (דברים י"ז, א).

נציין ששני הניסוחים דומים למדי, והם נבדלים בעיקר בחוסר הרצון של הדוגלים בניסוח השני להגדיר את הדרום כ'חוץ'.

אם נסכם, ההבדל בין שחיתה לזריקה עשוי להיבנות על שלושה חילוקים:

חילוק אחד – רמת הפסול שונה, היות שבזריקה אומרים 'שלא במקומו כמקומו דמי'.

חילוק שני – דרום נכלל במיעוט של 'דבר רע', מה שאין כן בשינוי מקום הזריקה.

חילוק שלישי – דרום נחשב כ'חוץ', מה שאי אפשר לומר על שינוי מקום הזריקה.

כ.

הדיון שערכנו בסעיף הקודם שייך למסגרת של רבי יהודה. במסגרת דעת רבי שמעון, נחלקו האמוראים במעילה. לפי רבה, בשחיתת דרום גם רבי שמעון יאמר שאם עלו ירדו. לדעת רב יוסף, יחלוק רבי שמעון על רבי יהודה, ויקבע שבמקרה זה אם עלו לא ירדו.

ניתן למקד את המחלוקת הזו באחד משני כיוונים: מצד אחד אפשר לנעוץ אותה באופי הדין של דרום ומצד שני אפשר להבין שזו מחלוקת בהבנת הדימוי של 'חנקינן'. זהו המצב שאליו מדמה רבה את שחיתת דרום:

... אבל הכא, כיון דשחטן בדרום – כמאן דחנקינן דמי.

(מעילה ב:)

אם מדובר במחלוקת בהבנת דרום, אזי אנו חוזרים לדברים שעלו בסעיף הקודם. רבה יאחז בנימוקים שהצבנו מאחורי דעת רבי יהודה, ואילו רב יוסף יחלוק. למשל, רבה יאמר שדרום נחשב כ'חוץ' גם לדעת רבי שמעון, וכן הלאה.

אך ייתכן שמדובר במחלוקת כללית יותר, ולא רק בנקודה הספציפית של פסול דרום. שורש להבנה שכזו עולה בדברי התוספות. הם מקשים מסתירה שעולה, לדעתם, במסגרת שיטת רבי יהודה. מצד אחד משמע מכמה סוגיות, ששינוי מקום הזריקה איננו פסול חריף, אפילו לרבי יהודה. כלומר – אם עלה לא ירד. מנגד, מתוך מרוצת הסוגיה במעילה, נראה שבשינוי מקום הזריקה סבור רבי יהודה שאם עלה ירד.

אחת ההצעות בתוספות ליישוב המתח, קשורה להבנה שונה לחלוטין בגמרא:

... ופירש הר"י, דמיירי הכא בעוף, שעולתו למעלה ועשאה למטה; והכא לא מודה

רבי יהודה, משום דהוי כפסול, הילכך ירדו... (מעילה ב:, תוספות ד"ה ורבה).

בדרך כלל מבינים ש'ניתנין למטה שנתנן למעלה' הוא ביטוי המוסב על שינוי מקום זריקת הדם. אך התוספות מציעים להעמיד את הגמרא בעופות, ולפרש שיש כאן שינוי במקום העשייה של קרבנות העוף.

המשניות מבארות שעולת העוף נעשית למעלה ואילו חטאת העוף למטה. הגמרא במעילה, לפי הצעת הר"י, דנה במי ששינה מן הכלל הזה. כאן מדובר בשינוי חמור, שינוי חריף יותר מן השינוי של מקום הזריקה, ולכן סובר רבי יהודה שאם עלה ירד. יתר על כן; שינוי מקום המליקה בעוף, מקביל לשינוי מקום השחיטה, כלומר לקודשי קודשים ששחטן בדרום. בשני אלו סבור רבי יהודה, שאם עלו ירדו (וכן רבי שמעון, לפי שיטתו של רבה).

עצם ההשוואה של התוספות בין שני הדינים הללו, מראה שהם פיתחו כאן יסוד רחב יותר. כלומר, אין הם מבארים את המחלוקת סביב השאלה המקומית של פסול דרום. הם מנסים לכלול קטגוריה רחבה יותר של שינויי מקום. שהרי העיסוק בעוף איננו קשור כלל לצפון ודרום. שינויי המקום של העוף הם במישור האונכי, למעלה או למטה מחוט הסיקרא. ההקבלה של עולת העוף שנעשית למטה מחוט הסיקרא לקודשי קודשים שנשחטו בדרום, רומזת לקו חשיבה כללי יותר של דיני מקום בכלל.

טענת התוספות היא, כנראה, שאם עוסקים בשלבים הראשונים של עשיית הקרבן (קרי – שחיטה ומליקה), אזי שינוי המקום מהווה את הפקעת ההקרבה, ולפיכך אם עלו ירדו. לעומת זאת, אם נמצאים כבר בשלב המתקדם של זריקת הדם, אזי שינוי המקום כבר איננו מסוגל להפקיע את עצם ההקרבה. מדובר בסך הכל בתקלה, ואם עלו – לא ירדו. זוהי, כאמור, המשבצת של מחלוקת באפיון המושג 'חנקינן'.

כא.

נחזור לאפשרות שרבה ורב יוסף נחלקו בהבנת הפסול של דרום. לדעת רבה, הדרום הוא אזור הקרבה שונה לחלוטין. לדעת רב יוסף, הדרום הוא בסך הכל פרט טכני בדיני ההקרבה. באשר לשיטת רבי יהודה, נאמר שהדרום מוגדר, הן לדעת רבה והן לדעת רב יוסף, כאזור הקרבה נפרד ושונה.

התוספות התנסחו בקיצוניות, כאשר השוו את הדרום לשחיטת חוץ. דיברנו על כך שיש כאן פן מחודש, אפילו בהשוואה לחידושו של הכסף משנה ביחס להיכל. הצבענו על העובדה שבין ההיכל וקודש הקודשים יש מעבר דרגה ברמות הקדושה, ואילו בין הצפון לדרום אין קו שכזה.

אך ייתכן שיש מקום לראות בצפון ודרום שני אזורי הקרבה שונים מהותית. ראשית כל, יש להעיר שמוצאים הבדלים הלכתיים מהותיים בין מקומות שונים במקדש, למרות שאין בהם לכאורה הבדלי קדושה. לדוגמה – הגמרא במנחות כז: מעלה אפשרות של עונש שונה על ביאה ריקנית ביחס לכניסה 'מבית לפרוכת' לעומת כניסה 'אל פני הכפורת', למרות שלשני המקומות הללו רמת קדושה שווה של קודש הקודשים.

בנידון דין, ייתכן ששאלת הצבת המחיצה בין צפון לדרום תלויה בעוד מחלוקות הקשורות לכך. נצביע על שתי מחלוקות כאלו, האחת נוגעת להגדרה המדויקת של 'צפון', והשנייה נוגעת למעמדו של ראש המזבח.

מחלוקת אחת – האם הצפון תחום רק בחלק שבין כותל העזרה הצפוני לבין צפון המזבח, ואז מדובר ברצועה שרוחבה כרוחב המזבח בלבד; או שמא הצפון מתרחב למזרח ולמערב, כלפי האולם מחד וכלפי מקום דריסת רגלי ישראל מאידך.

הגמרא בזבחים כ. מביאה דעות שונות בעניין, כאשר לכל הדעות ברור שקו המזבח תוחם את הגבול הדרומי, וקיר העזרה תוחם את הגבול הצפוני. השאלה היא עד כמה למתוח את ה'צפון' ההלכתי כלפי המזרח והמערב.

אם מבינים שהצפון הוא רק הרצועה הצרה שממשיכה מן המזבח לכותל העזרה, אזי קשה לראות בצפון אזור נפרד במהותו משאר חלקי העזרה. לפי דעה זו נצטרך לראות בצפון דין כמעט טכני בהקרבה, דין של סמיכות למזבח.

אך אם הצפון נמשך מערבה ומזרחה, אזי ישנם מקומות רחוקים למדי מן המזבח, שמוגדרים כצפון. שחיטת קודשי קודשים כשרה גם במקומות הללו, ולכן קשה לראות בצפון – לפי דעה זו – דין של הצמדה למזבח. לכן, תהיה לנו נטייה לקבוע שהצפון הוא אזור נפרד (אולי נפרד ברמת קדושתו) בעזרה, אזור שהוקצה לעבודות מסוימות בניגוד לשאר חלקי העזרה. לפי אפשרות זו, נוכל לדבר על הדרום במושגי ה'חוק' שמעלים התוספות.

מחלוקת שנייה – ביחס לראש המזבח. המשנה בזבחים נח. מביאה מחלוקת תנאים בהקשר זה. לדעת רבי יוסי – לראש המזבח כולו יש דין של צפון. לדעת רבי יוסי ברבי יהודה, גם בראש המזבח ישנה חלוקה. חצי המזבח הצפוני מוגדר כ'צפון', ואילו חצי המזבח הדרומי מוגדר כ'דרום'.

בדעת רבי יוסי ברבי יהודה, קשה מאוד לומר שההלכה של צפון מהווה דין של הצמדה למזבח. משיקולי הצמדה למזבח, אין היגיון בחלוקה פנימית של ראש המזבח לשני אזורים. אך בדעת רבי יוסי, יש מקום לדון.

בגמרא יש דעות שונות בהבנת מחלוקת התנאים. יש דעה הגורסת שרבי יוסי ממוקם את המזבח כולו בחלק הצפוני של העזרה, ואם כך מובן מדוע הוא מגדיר את ראש המזבח כולו כצפון; פשוט – כל ראש המזבח מצוי בחלק העזרה הצפוני. אך אם נבין שגם רבי יוסי ממוקם את המזבח במרכז העזרה, הרי שחציו בצפון וחציו בדרום, ואף על פי כן סבור רבי יוסי שראש המזבח כולו חשוב כצפון. אם נבין שרבי יוסי רואה את דין צפון כדין של הצמדה למזבח, תבואר דעתו מאליה.

לסיכום, ייתכן ששתי ההבנות הללו באופי צפון גוזרות את הגדרת טיבו של פסול הדרום. אם דין צפון הוא דין של הצמדה למזבח, אזי פסול דרום מהווה תקלה טכנית. אם הצפון הוא אזור בעזרה בעל מעמד קדושה מיוחד, אזי ניתן לראות בדרום מקביל של שחיטת חוץ.

כב.

עסקנו, עד כה, בהבנת שתי שיטות התנאים המרכזיות בסוגיות – שיטותיהם של רבי יהודה ורבי שמעון. אולם ראוי לבחון, במבט כללי יותר, את היחס שבין התחומים השונים שבהם עולה העניין של פסולו בקודש.

מדובר בשלושה תחומים עיקריים – דיני 'אם עלו לא ירדו', הלכות מעילה, והדין של טומאת בית הבליעה. הדרך הפשוטה ביותר תהיה לראות בשלושת המקרים הללו מקשה אחת. לכולם יהיה אותו מגדיר יסודי ואחיד של פסולו בקודש, ואת כולם נדון לפי אותו קריטריון. ואכן, ממהלך הגמרא במעילה ג. משמע, בפשטות, שיש לנקוט בעמדה מאחדת שכזו.

מי שוודאי לא למד את הסוגיות בצורה כזו, הוא הרמב"ם. העניין מתבטא במספר מקומות בפסקיו. נפתח בסוגיית זבחים פד., בדין של 'אם עלו לא ירדו'. נראה שהרמב"ם אוחז בעניין זה בשיטת רבי יהודה. מצד אחד הוא קובע (בהלכות פסולי המוקדשין פ"ג ה"ח) את הכלל העקרוני של פסולו בקודש. ומצד שני:

וכן בהמת קדשים שנשחטה בלילה או שנשפך דמה או שיצא חוץ לעזרה – אם עלת תרד (הלכות פסולי המוקדשין פ"ג ה"ו).

כלומר, הרמב"ם מקבל את מיעוטיו של רבי יהודה, אך אינו שולל את הכלל של 'פסולו בקודש'. אפשרות שכזו כבר עלתה בדברי התוספות. בסוגיית זבחים סח. מעלים התוספות אפשרות שהמשנה שם (שמאמצת את העיקרון של 'פסולו בקודש') מתאימה גם לעמדתו של רבי יהודה.

אולם אם זוהי דרכו של הרמב"ם, אזי היינו מצפים שמיעוטיו של רבי יהודה יבואו לידי ביטוי גם בשאר התחומים. למשל – מליקת לילה תוגדר כנבלה ויחול בה הדין של נבלת עוף טהור שמטמאת בבית הבליעה. דא עקא, שהרמב"ם לא פוסק כך:

כל הפסולין לעבודה שמלקו – מליקתן פסולה, ואף על פי שאותו העוף פסול – אינו כנבלת העוף הטהור לטומאה; **וכן אם מלק בלילה...** אינם כנבלה.

(הלכות פסולי המוקדשין פ"ז ה"א)

אפשר להציע, במסגרת שיטת הרמב"ם, חלוקה בין בהמה לעוף. כזכור, התוספות העלו אפשרות שכזו, לפיה רק שחיטת בהמה בלילה התמעטה לרבי יהודה אך מליקת עוף בלילה לא נתמעטה, והיא מוגדרת כ'פסולו בקודש'. לפיכך – אין היא מנבלת את העוף, ולא כרוכה בה טומאת בית הבליעה.

אם לא נרצה לומר כך ברמב"ם, ניאלץ להבין שהגדרתו ליסוד של 'פסולו בקודש' איננה אחידה. בתחום של טומאת בית הבליעה הוא אימץ את דעת רבי שמעון, ואילו בתחום של 'אם עלו לא ירדו' הוא הכריע כרבי יהודה.¹³

כג.

בניסיון להבין את דעת הרמב"ם, יש להפריד בין מישור הגמרא למישור הסברה. מול מה שמשמע מסוגיית הגמרא, נראים דברי הרמב"ם קשים למדי. הגמרא במעילה ג. משווה בין התחומים, ורב יוסף מקשה לרבה מתוך ההנחה שהקריטריונים זהים. ואכן, הסוגיה משאירה את רבה בתיובתא.

מצד שני, אולי אפשר לתמוך את שיטת הרמב"ם מן הסוגיה בזבחים סח. ביחס לפסולי העוף. מסוגיה זו אכן משמע שהקריטריון השליט הוא 'פסולו בקודש', והסוגיה לא מתחשבת במיעוטים של רבי יהודה. אחת הדעות המרכזיות בתוספות מעמידה את כל הסוגיה כרבי שמעון, אך בגמרא אין על כך מילה וחצי מילה.

13 עיין בלחם משנה, הלכות פסולי המוקדשין פ"ז ה"א.

כל הסוגיה בדף הזה מתנהלת מתוך התעלמות מן הגמרא בדף פד., והלומד מקבל את הרושם שמדובר בסוגיה עצמאית שאיננה כפופה דווקא לדעת רבי שמעון. ייתכן שעל כך הסתמך הרמב"ם, בבואו לדחות את הגמרא במעילה ג. ואת השוואת הקריטריונים שמשמעת ממנה.

כמו כן, ייתכן שהרמב"ם למד את רוח ההשוואה שבמעילה ג. אך ורק ביחס לפסולים שהוזכרו באותה סוגיה. בנוגע לפסולים אחרים, חש הרמב"ם שאין קביעה משווה באותה סוגיה; ועדיין הדבר צריך תלמוד.

לגופו של עניין, ניתן בהחלט להעמיד סברה נאותה מאחורי חילוק התחומים שאנו רוצים לתלות ברמב"ם. הרעיון העקרוני הוא, שבדיני 'אם עלו לא ירדו' נחוצה הגדרה חיובית של הכשר למזבח, ואילו בהלכות של מליקה דרושה רק הגדרה שלילית. לא שואלים האם היו כאן שחיטה או מליקה כשירות, כפי ששואלים לעניין הכשר קרבן. השאלה מגיעה מכיוון הפוך – האם צריך להגדיר מליקת לילה כנבלה? האם זה נחשב כ'מתה מאליה'?

התשובה לשאלות הללו, איננה חייבת להיות אחידה. לשיבור האוזן, רבי שמעון סבור ששחיטה שאינה ראויה – שמה שחיטה. אף על פי כן, גם לדעתו שחיטה שכזו איננה מנבלת. דוגמה נוספת – הרמב"ם פוסק בהלכות שאר אבות הטומאות (פ"ב ה"י), ששחיטת נכרי אסורה באכילה מדאורייתא. למרות זאת, טומאת הנבלה שבאה בעקבות שחיטת נכרי, היא מדרבנן בלבד.

הרעיון הוא שאמות המידה שונות. יש פעולות שאינן מהוות עבודה בהכשרה, ואפילו לא ברמה שתספיק ליצירת המצב של 'אם עלו לא ירדו'. מנגד, אין זה תהליך של 'מתה מאליה', ולכן לא נוצרת כאן נבלה.

הגמרא ביומא סד. קובעת, ביחס לשעיר המשתלח, שדחייתו לצוק זו היא שחיטתו. בגמרא מבואר ששעיר המשתלח אינו מטמא טומאת נבלות, משום שגם הוא עבר מעין תהליך של שחיטה. כבר אין בו את הגדר של 'וכי ימות', גדר שיוצר את טומאת הנבלות.

אף על פי כן, סבור רבנו תם שהדחייה לצוק איננה מוגדרת כשחיטה לכל דבר ועניין.¹⁴ לכן, הוא קובע שאין זו שחיטה לעניין איסור 'אותו ואת בנו'. סוף סוף, אין זו

14 עיין בספר הישר לר"ת, חלק השו"ת נב, ה. ראה גם בספר "שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין" על מסכת טהרות, בשיעור העוסק בטומאת נבלות והטיהור ממנה.

שחיטה תקנית, אלא שהמתה שמתבצעת לפי פרוצדורה הלכתית מוכרת (כמו דחייה לצוק בשעיר המשתלח), איננה מנבלת.

לפיכך, גם במקרה שלנו נוכל להציע חילוק תחומים. לגבי 'אם עלו לא ירדו', נדרוש הליך שחיטה תקני, הכשר חיובי של הקרבן. הליך זה לא קיים בשחיטת לילה, ולכן פוסק הרמב"ם שאם עלתה תרד. אך שחיטת לילה, או מליקת לילה, אינן בגדר של 'מתה מאליה', ולכן הן לא מנבלות. לפיכך, עוף שנמלק בלילה אינו מטמא טומאת נבלת עוף טהור בבית הבליעה.

יש לציין, שאם מדובר מראש במצב מופקע, למשל בעל מום, אזי ייתכן שנגדיר את הבהמה כנבלה ממש. שהרי הכשר מליקה נאמר בקודשים, ונוכל לומר שבעל מום כבר יצא – במידה מסויימת – מגדר קודשים. אבל בפסול שאינו חריף לחלוטין, כמו מליקת לילה, נוכל לומר שאין לפנינו נבלה.

כד.

בעיה נוספת מתעוררת בהשוואת התחומים של 'אם עלו לא ירדו' ומעילה. כפי שראינו, הרמב"ם מאמץ את שיטת רבי יהודה, בדין של 'אם עלו לא ירדו'. אלא שהוא מוסיף לפסיקה כרבי יהודה, גם את הפרט של שחיטת דרום:

...או קדשי קדשים שנשחטו בדרום, או שנתקבל דמם בדרום – אף על פי שכל אלו פסולין, אם עלו לראש המזבח לא ירדו (הלכות פסולי המוקדשין פ"ג ה"ז).

פסיקה זו עומדת לכאורה בניגוד למהלך הגמרא. מתוך דברי הסוגיה במעילה, משמע שרבי יהודה ממעט גם שחיטת דרום, וקובע בה שאם עלו ירדו. כיצד, אם כן, פסק הרמב"ם כרבי יהודה מחד, והכשיר שחיטת דרום (ברמה של 'אם עלו לא ירדו') מאידך?

שוב, יש להתמודד עם בעיה זו הן מצד הסוגיה והן מסברה. מבחינת הסוגיה הבעיה איננה כה קשה. ייתכן שלרמב"ם הייתה גירסה שונה בסוגיה במעילה, או שהוא הבין שהיא נדחית להלכה. סוף סוף, כל הראשונים הוטרדו מן הפשטות שבה מוסיפה הגמרא את שחיטת הדרום לרשימת הפסולים של רבי יהודה. לפי הרושם שמתקבל מן הסוגיות בזבחים, יש לרבי יהודה אך ורק שלושה מיעוטים, ומנין 'ממציאה' הגמרא במעילה מיעוט נוסף? הבעיה הזו קשה בעיקר אם מקפידים על הדרשות שבונה רבי יהודה בפסוקים, ובלשון הפסוק יש שלושה מיעוטים בלבד. ייתכן שהרמב"ם ראה כאן

מחלוקת בין הסוגיות, כאשר סוגיית זבחים פד. שמדברת על שלושה מיעוטים מן הפסוק, סבורה שאין לרבי יהודה מיעוט נוסף בשחיטת דרום.

אך יש להקשות על הרמב"ם מכיוון אחר. מתוך סוגיית הגמרא במעילה יוצא שיש קשר הדוק בין דין המעילה לבין הדין של 'אם עלו לא ירדו'. מן הגמרא משמע שאם קובעים הלכה של 'אם עלו ירדו', אזי אין מעילה; ואם קובעים הלכה של 'אם עלו לא ירדו', אזי מועלים מדאורייתא.

זהו תורף קושיית הגמרא, מדברי המשנה על שיטת רבה. לפי רבה, קודשי קודשים ששחטן בדרום – אם עלו ירדו. אך במשנה נאמר שמועלים בהם. הגמרא מקשה, ורבה מתרץ:

...תנן – קדשי קדשים ששחטן בדרום מועלין בהן... אלא לרבה קשיא! מאי מועלין בהן? מדרבנן. (מעילה ב:).

כזכור, הרמב"ם פוסק נגד רבה, וקובע ש'אם עלו לא ירדו' לגבי קודשי קודשים ששחטן בדרום. לפיכך, היינו מצפים לכך שיקבע מעילה מדאורייתא בקודשים הללו. אך הרמב"ם איננו סבור כך:

...וכן אם נפסלו בדברים שיפסלו בהן הקרבנות, שכבר ביארנו, מועלין בהן מדברי סופרים... כיצד? קדשי קדשים שנפסלו קודם שיגיע הדם למזבח כהלכתו, כגון ששחטן בדרום... (הלכות מעילה פ"ג ה"א).

הרמב"ם לוקח את פרשנותו של רבה למשנה במעילה (פרשנות המעמידה אותה ברובד הדרבנן), ומלביש אותה על עמדת רב יוסף שאם עלו לא ירדו. שוב, יש לבאר את פסיקת הרמב"ם הן מצד הלכידות הפנימית שלה, והן מצד סוגיית הגמרא במעילה.

כה.

דברי הגמרא אינם קשים כל כך, שכן הגמרא כשלעצמה לא קובעת קשר דו-סיטרי. בגמרא נאמר שאם סבורים כרבה, אזי לא תיתכן מעילה מדאורייתא. לכן, רבה מוכרח להעמיד את דברי המשנה ברובד הדרבנן.

רב יוסף לא נקלע לצרה זו, והוא מסוגל ללמוד את המשנה גם ברובד הדאורייתא. אך לא נאמר בגמרא שהוא מוכרח ללמוד את המשנה כך. לפי רב יוסף, השאלה פתוחה. בהחלט אפשר להבין שגם הוא מעמיד את המשנה ברובד הדרבנן, למרות שהאילוץ ההכרחי לכך מתקיים רק מול שיטתו של רבה.

מעניין יותר לבדוק את ההשלכה הסברתית להבנה שכזו. כיצד מבוארת הקומבינציה של 'אם עלו לא ירדו', למרות שכבר אין מעילה מדאורייתא? חקירת הזיקה שבין שתי ההלכות הללו, נכנסת לתבנית של סימן וסיבה.

ניתן להבין ש'אם עלו לא ירדו' זו סיבה לכך שיש מעילה. היות שיש לקרבן פוטנציאל הקרבה, ולו ברמת הבדיעבד של 'אם עלו לא ירדו', הרי שהוא עדיין מוגדר כקודשי ה'. הגדרה זו מניבה באופן מידי מעילה מדאורייתא, ולכן נצטרך להגיע למסקנה הפוכה מפסיקת הרמב"ם.

אבל ייתכן שהרמב"ם לא ראה כאן קשר סיבתי. הרמב"ם פירש את יחס ההלכות שבגמרא בזיקה של סימן. ברגע שמפרשים כך, יש פתח גדול יותר לחריגים. כלומר, בדרך כלל 'אם עלו לא ירדו' מהווה סימן לקיומה של מעילה. אך לפעמים הסימן שגוי, וזה מה שקורה ביחס לקודשי קודשים ששחטן בדרום.

מהו טיב הסימן, וכיצד אפשר לבאר את החריגה של שחיטת דרום? ובכן, ניתן לחשוב בשני כיוונים, הראשון סטנדרטי למדי אך בשני גלום פן מסוים של חידוש ביחס להלכה של 'אם עלו לא ירדו':

כיוון ראשון – אכן, היסוד של 'אם עלו לא ירדו' קובע שיש רמת קדושה מסוימת בקרבן. אך מציאותה של קדושה איננה ערובה אוטומטית לחלות מעילה. קודשים קלים הם בוודאי קרבנות, ויש בהם קדושה. אף על פי כן – לא מועלים בהם. כך גם קודשי גויים, לדעות מסוימות.

ייתכן שכך יש לדון גם קודשי קודשים ששחטן בדרום. אמנם אם עלו לא ירדו, ויש בהם רמה כלשהי של קדושה. אבל וודאי שהיה כרסום ניכר בקדושתם המלאה. אין תימה, אם כן, בכך שהם יצאו מידי מעילה.

לשם ביסוסו המלא של כיוון זה, יש לדון לעומק בקריטריונים של רמת הקדושה הנחוצה במעילה. יש לבאר כיצד עומדת שחיטת דרום בקריטריונים הללו, אך יסוד הדיון נעוץ בהלכות מעילה.

כיוון שני – במקום להתמקד בדיני מעילה, אפשר להפנות את תשומת הלב להלכה של 'אם עלו לא ירדו'. באופן כללי, אפשר להעמיד שתי הבנות מרכזיות מאחורי הלכה זו:

הבנה אחת – קרבן שמצוי במעמד של 'אם עלו לא ירדו', הוא קרבן שחצוי בין הלכתחילה והבדיעבד. כלומר, מלכתחילה אין להקריבו, אך בדיעבד אפשר להקריבו. מודלים שכאלו מצויים לרוב בכל עולם ההלכה, ואף בקודשים.

הבנה שנייה – הקרבן כפי שהוא כעת, פסול בשני רבדיו, הן לכתחילה והן בדיעבד. אך אם מעלים אותו על המזבח, אזי משתנה בו משהו מהותי. נחשוב על הלשון שבה נפתח הפרק התשיעי בזבחים – 'המזבח מקדש את הראוי לו'. ניתן להבין, שהעלייה למזבח מכניסה גורם חדש לתמונה. לפני העלייה למזבח, היה לפנינו פסול טוטלי. אחרי העלייה, פעל המזבח כגורם שמשנה את אופי הקרבן. כמובן, אין בכוחו של המזבח לקדש כל דבר פסול. אך יש דברים פסולים שיש בהם פוטנציאל לשינוי זהות, במידה שיעלו על גבי המזבח.

תופעה מקבילה מוצאים בגמרא להלן:

בעא מיניה ר"ל מר"י – כלי שרת, מהו שיקדשו את הפסולין? א"ל תניתוה – כשם שהמזבח והכבש מקדשין את הראוי להן, כך כלים מקדשים (זבחים פז.).

כאן מדובר בעליל על משהו שנפסל לגמרי מהקרבה. שאלת הגמרא היא האם הכנסתו לכלי שרת עשויה לשנות את הסטטוס הזה. באופן דומה ניתן לומר שהמזבח מתפקד ככלי שרת, והוא מקדש את הפסולים.¹⁵

עתה, קודשי קודשים שנשחטו בדרום יכולים להיות מוגדרים כקרבן פסול לגמרי. לכן פוסק הרמב"ם שאין בהם מעילה מן התורה. אף על פי כן – אם עלו לא ירדו, מכיוון שהמזבח יבוא ויקדש את הקרבן, תוך שינוי סדרי בראשית. כרגע הקרבן פסול לחלוטין, אפילו בדיעבד. ואם מניחים שהפוטנציאל לשינוי הסטטוס עם העלייה למזבח אינו יוצר תשתית מספקת למעילה דאורייתא, אזי מובנת היטב פסיקת הרמב"ם.

¹⁵ ייתכן שיש לחלק בעניין זה בין המזבח החיצון לבין המזבח הפנימי, ואכמ"ל.

הרב יהודה זולדן

קרובן פסח שחל בשבת

א. פסח מהו שידחה את השבת

כידוע, כשי"ד בניסן חל בשבת, שוחטים את קרבן הפסח בשבת. בתלמודים מופיע שדיון בנושא זה התקיים בין הלל לבני בתירא, אשר נעלמה מהם ההלכה בנושא זה. יש הבדל בין גירסאות התלמודים, ואנו נשלים מזה על זה. כך נאמר בירושלמי:

הלכה נעלמה מזקני בתירה; פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, ולא היו יודעין אם פסח דוחה את השבת אם לאו. אמרו: יש כאן בבלי אחד והלל שמו, ששימש את שמעיה ואבטליון, יודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו, איפשר שיש ממנו תוחלת. שלחו וקראו לו. אמרו לו: שמעת מימיך כשחל ארבעה עשר להיות בשבת אם דוחה את השבת אם לאו? אמר להן: וכי אין לנו אלא פסח אחד בלבד דוחה את השבת בכל שנה? והלא כמה פסחים ידחו את השבת בכל שנה... אמרו לו: כבר אמרנו שיש ממך תוחלת. התחיל דורש להן, מהיקש, ומקל וחומר, ומגזירה שוה (פסחים פ"ו ה"א).

בהמשך מופיעות הדרשות שדרש בפניהם הלל, אך הם דוחים את דבריו:

אף על פי שהיה יושב ודורש להן כל היום לא קיבלו ממנו. עד שאמ' להן יבוא עלי, כך שמעתי משמע' ואבטליון. כיון ששמעו ממנו כן, עמדו ומינו אותו נשיא עליהן. כיון שמינו אותו נשיא עליהן התחיל מקנתרן בדברים, ואו' מי גרם לכם לצרף לבבלי הזה? לא על שלא שימשתם לשני גדולי עולם לשמע' ואבטליון שהיו יושבין אצלכם. כיון שקנתרן בדברים נעלמה הלכה ממנו. אמרו לו: מה לעשות לעם ולא הביאו סכיניהם? אמ' להן הלכה זו שמעתי ושכחתי, אלא הניחו ליש', אם אינן נביאין בני נביאים הן. מיד כל מי שהיה פסחו טלה היה תוחבה בגיזתו, גדי היה קושרה בין קרניו. נמצאו פסחיהן מביאין סכיניהן עמהן. כיון שראה את המעשה נזכר את ההלכה. אמ': כך שמעתי משמעיה ואבטליון.

מדברי הירושלמי עולה, שאין זה ברור סתמי בין חכמים להלל בשאלת קרבן פסח שחל בשבת, אלא יש כאן מתח סמוי בין חכמי ארץ ישראל לעולה החדש שבא מבבל. מצביעים על כך הביטויים "בבלי אחד", "איפשר שיש ממנו תוחלת", "שמעת מימיך". ההסתיוגות בתחילה מעולה חדש מבבל, כאומרים מה תוחלת ותועלת יכולה לצמוח

ממנו, הביאה בסיכומו של דבר לכך שבני בתירא ויתרו על נשיאותם ומינו את הלל לנשיא במקומם.¹

גם בבבלי מופיע סיפור זה בהדגשות שונות:

תנו רבנן: הלכה זו נתעלמה מבני בתירא. פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו. אמרו: כלום יש אדם שיודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו? אמרו להם: אדם אחד יש שעלה מבבל, והלל הבבלי שמו, ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון, ויודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו. שלחו וקראו לו. אמרו לו: כלום אתה יודע אם הפסח דוחה את השבת אם לאו? אמר להם: וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת? והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת.... מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם, והיה דורש כל היום כולו בהלכות הפסח. התחיל מקנטרן בדברים, אמר להן: מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם – עצלות שהיתה בכם, שלא שמתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון. אמרו לו: רבי, שכח ולא הביא סכין מערב שבת מהו? אמר להן: הלכה זו שמעתי ושכחתי. אלא, הנח להן לישראל אם אין נביאים הן – בני נביאים הן. למחר, מי שפסחו טלה – תוחבו בצמרו, מי שפסחו גדי – תוחבו בין קרניו. ראה מעשה ונזכר הלכה, ואמר: כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון (פסחים סו.).

בבבלי בולט, שבני בתירא קבלו את הדרשות שדרש הלל, ויתרו על נשיאותם. ההתייחסות אליו היא מכובדת "אדם אחד יש שעלה מבבל", "כלום אתה יודע", ועוד.

1 ויתור על הנשיאות הוא דבר מיוחד. המאירי (פסחים סו.) כותב, שמכאן יש ללמוד, שאם מנהיג מכיר בעצמו שיש גדולים ממנו "שבח הוא לו שלא יתבייש להניח את כתרו, ולמסרו למי שראוי לו". ואכן בירושלמי בפסחים שם נאמר: "שלשה הניחו כתרו בעולם הזה וירשו חיי העולם הבא ואילו הן: יונתן בן שאול ואלעזר בן עזריה וזקני בתירה". בבבלי מופיעה המימרה באופן שונה במקצת. בבבא מציעא (פד:) אומר רבי: "שלשה ענוותנים הן, ואלו הן: אבא (רבן שמעון בן גמליאל), בני בתירה, ויונתן בן שאול... בני בתירה – דאמר מר: הושיבוהו בראש ומינוהו לנשיא עליהן... בני בתירה נמי, דחזו להלל דעדיף מינייהו". שלושתם קשורים ישירות לרבי. אביו – רשב"ג, בני בתירא שויתרו על הנשיאות לטובת זקנו – הלל הזקן, ויונתן בן שאול שויתר לדוד על המלוכה, ורבי הוא מבית דוד (שבת נו.). רבי העריך מאוד את מעשיהם של בני בתירא אך אמר שלא היה עושה כמותם. כך נאמר בירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג): "רבי הוה ענוון סגיין והוה אמר: כל מה דיימר לי בר נשא אנא עביד חוץ ממה שעשו זקני בתירה לזקני, דשרון גרמון מנשיאותיה ומנוניה". על שושלת הלל הזקן, ראה במאמר: "מנהיגים מבית דוד שאינם מלכים", בתוך ספרי 'מלכות יהודה וישראל', עמ' 76-86. עוד על בני בתירא, ראה: גדליה אלון, מחקרים בתולדות ישראל, חלק א', עמ' 263-267.

ב. קרבן פסח בשבת – בדרשות התנאים

כאמור לעיל, הלל דרש בפני בני בתירא ממידות שהתורה נדרשת בהם שקרבן פסח דוחה שבת. כך נאמר בתוספתא (פסחים פ"ד הל"ג-י"ד במהדו' ליברמן), ובנוסח רחב יותר בירושלמי פסחים (פ"ו ה"א):

התחיל דורש להן מהיקש ומקל וחומר ומגזירה שוה: **מהיקש** – הואיל ותמיד קרבן ציבור ופסח קרבן צבור, מה תמיד קרבן ציבור דוחה שבת, אף פסח קרבן ציבור דוחה את השבת. **מקל וחומר** – מה אם תמיד שאין חייבין על עשייתו כרת דוחה את השבת, פסח שחייבין על עשייתו כרת אינו דין שדחה את השבת. **מגזירה שוה** – נאמר בתמיד 'במועדו' (במדבר כ"ח, ב), ונאמר בפסח 'במועדו' (במדבר ט', ב-ג; ד', יג), מה תמיד שנאמר בו במועדו דוחה את השבת, אף פסח שנאמר בו במועדו דוחה את השבת.

בירושלמי נאמר שבני בתירא לא קבלו את דרשותיו של הלל, והם משיבים לדבריו:

היקש שאמרת יש לו תשובה: לא אם אמרת בתמיד שכן יש לו קיצבה תאמר בפסח שאין לו קצבה. **קל וחומר** שאמרת יש לו תשובה: לא אם אמרת בתמיד שהוא קדשי קדשים תאמר בפסח שהוא קדשים קלין. **גזירה שוה** שאמרת: שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו.

בבבלי מופיעים רק הגזירה השווה והק"ו שדרש הלל, ובני בתירא אינם משיבים על דבריו, ומוותרים על נשיאותם לטובתו. בבבלי, הסתמא דגמרא הוא זה שדוחה את הלימודים של הלל, ומסביר מדוע הלל נעזר בהם:

אמר מר: נאמר 'מועדו' בפסח ונאמר 'מועדו' בתמיד – מה 'מועדו' האמור בתמיד דוחה את השבת, אף 'מועדו' האמור בפסח דוחה שבת. ותמיד גופיה מנלן דדחי שבת? אילימא משום דכתיב ביה 'במועדו', פסח נמי הא כתיב ביה 'מועדו'! אלא 'מועדו' לא משמע ליה, הכא נמי 'מועדו' לא משמע ליה... אמר מר ועוד, קל וחומר – ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת, פסח שענוש כרת, אינו דין שדוחה את השבת. איכא למיפרך: מה לתמיד, שכן תדיר וכליל! קל וחומר אמר להו ברישא ופרוכה, והדר אמר להו גזירה שוה. וכי מאחר דגמר גזירה שוה קל וחומר למה לי? אלא לדידהו קאמר להו: בשלמא גזירה שוה לא גמרינתו, דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו, אלא קל וחומר דאדם דן מעצמו, איבעי לכו למידן! – אמרו ליה: קל וחומר פריכא הוא.

ממכלול הדברים עולה שהלל ביסס מסורת הלכתית שהייתה ידועה ונעלמה. עם זאת, דרשותיו נדחו ולא התקבלו או על ידי בני בתירא עצמם או על ידי סתמא דגמרא.

נראה שהמסורת שהייתה בעניין זה אצל שמעיה ואבטליון שקרבן פסח דוחה שבת, היא זו שהכריעה את בני בתירא.

במקורות תנאיים העוסקים בהקרבת קרבן פסח, ישנה התייחסות לשאלות הקשורות לקרבן פסח שחל בשבת, כאשר המכנה המשותף לכולם הוא ששחיטת קרבן פסח דוחה שבת. חלק מהמקורות בדברי התנאים הללו הן משניות סתמיות, וייתכן שאלו משניות קדומות עוד לפני שנתעלמה הלכה זו מבני בתירא.² בחלק אחר מהמקורות התנאיים יש מחלוקות חכמים בשאלות הקשורות לקרבן. אלו הן מחלוקות תנאים שחיו ופעלו לאחר הלל ובני בתירא, או אף לאחר החרבן.³

הגזירה השווה שאותה דרש הלל – "במועדו" האמור בתמיד, ו"במועדו" האמור בקרבן פסח – ומכאן ששחיטת פסח דוחה שבת, חוזרת ונידונה באופנים שונים גם לאחר תקופת הלל. יש ניסיון ללמוד מהאמור "במועדו" בקרבן פסח בלבד שקרבן פסח דוחה שבת, ללא הגזירה שווה, ונראה שהדבר מתקבל לבסוף. נביא עתה את המקורות התנאיים העוסקים בכך.

1. ר' אליעזר, ר' עקיבא ור' יהושע בדור שסמוך לחרבן

במשנה בפסחים (פ"ו מש' א-ב) נחלקו ר' אליעזר וחכמים, אם גם הרכבתו והבאתו של קרבן פסח מחוץ לתחום דוחה שבת או לא. לפי ר' אליעזר, מכשירי מצווה דוחים את השבת כשיטתו הידועה ביחס לסכיני המילה בשבת (משנה שבת פ"ט, מ"א). אך גם עליו וגם על החולקים עליו מקובל, שדברים שלא ניתן לעשותם לפני השבת או אחרי השבת כגון שחיטה הקרבן, זריקת דמו, מיחוי קרביו והקטר חלביו, דוחים שבת, ואילו צליית הקרבן והדחת קרביו ייעשו במוצאי שבת, מאחר שאין הכרח לעשות את המלאכות הללו בשבת.

החכמים החולקים על ר' אליעזר שם הם ר' יהושע ור' עקיבא, שאף הם חיו בסוף תקופת הבית ולאחר חורבנו. במהלך הדיון טוען ר' עקיבא שאין מכשירי מצווה דוחים

2 משנה פסחים פ"ה מ"א; שם מ"ח; פ"ט מ"ג; תוספתא פסחים פ"ז ה"א.

3 משנה פסחים פ"ו מ"ה ותוספתא פסחים [ליברמן] פ"ה ה"ד – מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע; משנה פסחים פ"ה מ"ט – מחלוקת בין ר' אליעזר וחכמים; משנה פסחים פ"ו מש' א-ב, ותוספתא פסחים פ"ה ה"א – מחלוקת בין ר' אליעזר לר' יהושע ור' עקיבא; תוספתא פסחים [ליברמן] פ"ד ה"י, שם מעיר ר' ישמעאל על דרך הפשטת קרבן פסח כשחל פסח בשבת.

שבת, שהרי אין מזים בשבת מי אפר פרה אדומה על מי שנטמא טומאת מת, גם אם אז חל היום השביעי לטומאתו, שעל ידי זה יתאפשר לו לעשות קרבן פסח. על כך השיב ר' אליעזר מדרשת הלל:

אמר לו רבי אליעזר: עקיבא, עקרת מה שכתוב בתורה: 'בין הערכים במועדו' – בין בחול בין בשבת. אמר לו: רבי, הבא לי מועד לאלו כמועד לשחיטה.

הלל אמנם דרש מפסוק זה גזירה שווה לקרבן תמיד, אך ר' אליעזר לומד מהפסוק עצמו – 'במועדו' בין בחול ובין בשבת. ר' עקיבא דוחה את דבריו בטיעון שהבאת הקרבן איננה מגוף מעשה הקרבן, ואין לה זמן שהוא "מועדו". רק לשחיטה עצמה קבוע יום "מועדו".

2. ר' יונתן ור' יאשיה לאחר החרבן בדור הרביעי לתנאים

גם אחרי תקופת ר' אליעזר, מצאנו מחלוקת בין ר' יאשיה ור' יונתן שחיו בדור הרביעי לתנאים, וגם היא קשורה לגזירה השווה שדרש הלל. כך נאמר במכילתא דרבי ישמעאל:

'ושחטו אותו' – בין בחול בין בשבת. ומה אני מקיים: 'מחלליה מות יומת' ? בשאר מלאכות חוץ משחיטת הפסח. או אף בשחיטת פסח? הא מה אני מקיים 'ושחטו אותו'? בשאר כל הימים, חוץ מן השבת. או אף בשבת? – תלמוד לומר: 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו' – ואפילו בשבת, דברי רבי יאשיה. נם לו ר' יונתן: ממשמע הזה עדיין לא שמענו. נם לו ר' יאשיה: הרי הוא אומר: 'צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי' – אם ללמד על התמיד שידחה את השבת, והלא כבר נאמר: 'וביום השבת שני כבשים בני שנה', ומה ת"ל 'במועדו'? אלא להקיש ולדון גזירה שוה. נאמר כאן 'במועדו' ונאמר להלן 'במועדו', מה להלן דוחה שבת אף כאן דוחה שבת.

ר' יאשיה מנסה ללמוד מ"במועדו" ששחיטת הפסח היא אפילו בשבת. ר' יונתן טוען שהביטוי "במועדו", איננו מספיק על מנת ללמוד ממנו ששחיטת קרבן פסח דוחה שבת, ולבסוף ר' יאשיה חוזר לגזירה השווה שכבר לימד הלל מקרבן תמיד, ששחיטת הפסח דוחה שבת. כאמור לעיל, בירושלמי ובבבלי התייחסו לגזירה שווה זו כחידוש של הלל, ולא כגזירה שווה שהוא קיבל מרבותיו.

3. רבי יהודה הנשיא בדור החמישי לתנאים

עד כאן ראינו שלא צלח הנסיון ללמוד מ"במועדו" ששחיתת קרבן פסח דוחה שבת, והיה צורך להיעזר בגזירה שווה מקרבן תמיד. לעומת זאת, שיטתו של רבי היא שאכן ניתן ללמוד דבר זה מ"במועדו". כך נאמר בספרא:

רבי אומר: מה תלמוד לומר: 'וידבר משה את מועדי ה' אל כל בני ישראל? לפי שלא למדנו אלא על הפסח ועל התמיד שידחו את השבת, שנאמר בהם 'במועדו'. ושאר כל קרבנות הצבור מניין... (אמור פרשה יב ד"ה פרק יז).

רבי מלמד שקרבנות הציבור שקבוע להם מועד דוחים שבת. באשר לקרבן פסח ולקרבן תמיד, ניתן להבין שאולי רבי רומז לגזירה שווה, מאחר והוא מציין שבתמיד ובפסח נאמר "במועדו". אולם אין הכרח להסביר כך, מאחר והוא לא מציין זאת כגזירה שווה, אלא מצביע על כך שבשני הקרבנות הללו מוזכרת המילה "במועדו".⁴

הגמרא בפסחים (עז.) מביאה את דברי רבי (אם כי לא בשמו ובנוסח קצת שונה), ומסבירה מדוע היה צריך ללמוד מפסוקים לכל קרבן ציבור שדוחה שבת. כך נאמר שם:

תנו רבנן: 'וידבר משה את מעדי ה' – מה תלמוד לומר? לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח שנאמר בהו 'במועדו': 'במועדו' – ואפילו בשבת, 'במועדו' – ואפילו בטומאה. שאר קרבנות ציבור מניין?... וכל הני למה לי? – צריכי; דאי כתב רחמנא תמיד, הוה אמינא: תמיד – שכן תדיר וכליל, אבל פסח – לא, קא משמע לן. ואי כתב רחמנא פסח – פסח שהוא ענוש כרת, אבל תמיד דאין ענוש כרת – אימא לא, קא משמע לן...

דברי הגמ': "תמיד – תדיר וכליל", "פסח – שהוא ענוש כרת", הם בעצם הדחיות שדחתה הסתמא דגמרא (פסחים סו.), את הגזירה השווה של הלל: "איכא למיפרך: מה לתמיד – שכן תדיר וכליל!". אלא שכאן רבי למד מתמיד לחוד ומקרבן פסח לחוד, שהמילה במועדו מלמדת שדוחים שבת.

מכאן שאמנם הלימוד של הלל מגזירה שווה נדחה, אך בסיכומו של עניין התקבל והושרש שיש ללמוד מהאמור בקרבן פסח "במועדו" ששחיתת הקרבן דוחה שבת, ללא צורך בגזירה שווה.

4 בקרבן פסח נזכר ארבעה פעמים הביטוי "במועדו" (במדבר ט', ב; ג; ז; יג) – כולם בפרק שמרכזו פסח שני, ובקרבן תמיד נזכר פעם אחת (במדבר כ"ח, ב).

ג. פסח – קרבן יחיד מעין קרבן ציבור

כאמור לעיל, תשובת הלל לבני בתירא היא שיש להקביל בין קרבנות ציבור אחרים הדוחים שבת לבין קרבן פסח. לגבי קרבנות ציבור אחרים לא התלבטו בני בתירא אם הם דוחים שבת או לא. מדוע, אם כן, הם כן התלבטו לגבי קרבן פסח?

השאלה אלו קרבנות דוחים שבת ואלו לא, ומהם הקריטריונים ההלכתיים הקובעים בשאלה זו, נידונה בתוספתא (תמורה פ"א הי"ז):

קרבנות צבור דוחה את השבת ואת הטומאה. קרבנות יחיד אינם דוחים לא השבת ולא הטומאה – דברי ר' יהודה. אמר לו ר' יעקב: מצינו בחביתי כהן משיח ופר יום הכפורים והפסח, שהן קרבנות יחיד ודוחין את השבת ואת הטומאה; מצינו בפר הבא על כל המצות ושעירי עבודה זרה וחגיגה, שקרבנות צבור ואינם דוחים לא את השבת ולא את הטומאה. כלל אמר ר' יעקב: כל שיש לו זמן קבוע מן התורה ואין יכול ליעשות מערב שבת דוחה את השבת, וכל שאין לו זמן קבוע מן התורה ויכול ליעשות מערב שבת אין דוחה את השבת.

מדברי התוספתא עולה כי הקריטריון הקובע לעניין דחיית שבת וטומאה הוא השאלה האם לקרבן יש זמן קבוע. זמנם של לרוב קרבנות הציבור קבוע ועל כן הם דוחים שבת וטומאה. פסח מוגדר כאן כקרבן יחיד, אף על פי שיש לו זמן קבוע. לעומת זאת, לדעת הלל שהקיש בין קרבן פסח לקרבן התמיד, פסח הוא קרבן ציבור.

הדעות השונות באשר לקרבן פסח, אם הוא קרבן יחיד או קרבן ציבור, נובעות מהעובדה שלקרבן פסח יש מעמד ייחודי. הרמב"ם בהקדמתו לסדר קודשים (עמ' ט במהד' הר"י קאפח), מסווג את הקרבנות, וכותב:

קרבן יחיד כעין קרבן ציבור, והוא קרבן פסח שישחט כל אדם ביום ארבעה עשר בניסן.

קרבן פסח שונה מקרבן ציבור רגיל. קרבן ציבור מוקרב על ידי הכהן בשם הכלל, ואילו בקרבן פסח כל חבורה מביאה קרבן פסח לעצמה. יתר על כן, אפילו יחיד יכול להביא קרבן פסח אם מסוגל הוא לאכול את כולו בעצמו (פסחים צא.). עצם העובדה שקרבן פסח מיועד לשם אכילה מדמה אותו לקרבן יחיד, שהרי שאר קרבנות הציבור אינם מיועדים לאכילה. עם זאת, יש בקרבן פסח מרכיב ציבורי בכך שכל עם ישראל עושים זאת באותו זמן. כמו כן, לגבי קרבן פסח שייך דין 'טומאה דחווה בציבור' אשר

נאמר לגבי קרבנות ציבור. בשעת שחיטתו של הפסח היו תוקעים ומריעים ותוקעים (פסחים סד.), כמו בקרבנות ציבור אחרים.⁵

עומק העניין הוא שקרבן פסח הוא ביטוי למעבר של עם ישראל מפרטים לאומה. בליל יציאת מצרים הפכה משפחת יעקב ממשפחה שתחילתה בשבעים נפש שירדו מצרימה לאומה המונה שישים ריבוא. עניין זה מוסבר בדברי הרא"ה קוק:

הופעת הקדושה המקשרת את הכח הלאומי הכללי של כנסת ישראל להיות כאיש אחד ממש, עד שקרבן היחיד של כל אחד נחשב כקרבן ציבור זהו הענין המתגלה בפסח. ...הכלל כולו מתאחד בזה, לא התאגדות חברתית מקובצה מאישים בודדים, שעל ידי המגע המשא ומתן היומי הם מתאחדים יחד לחטיבה אחת, אלא התגלות יחוד עליון שהכללות של האומה שמתאחדת על ידי קדושת הפסח, נעשתה לאישיות יחידה ממש (עולת ראייה א, עמ' קעח-קעט).

לא אמצעי חברתי כלכלי או אחר מחבר בין הפרטים והופכם לישות אחת, אלא חיבור אלוקי שהופך את הפרטים לציבור, לאומה. ההתבוננות על הכלל היא כעל כאיבר אחד. אף על פי כן, בקרבן פסח מבליטים את היחידים, שבצירופם מתקיים הכלל, ומחברים כל אחד מהפרטים לאומה. היחיד מקבל מעמד ומשקל כמו ציבור. קרבן פסח הוא מיוחד, ועל כן דוקא בו היה מקום להתלבט אם דוחה את השבת או לא, שהרי מחד קבוע לו זמן אך מאידך הוא איננו תואם להגדרות הרגילות של קרבן ציבור רגיל, שהרי יחידים מתמנים לקרבן, וכך מקריבים אותו.

הדבר בולט גם בהבדל שבין פסח מצרים לפסח בשנה השנייה במדבר; פסח מצרים היה ביום חול – ביום חמישי, אם כי לקיחת הקרבן הייתה בשבת (שבת פז: ותוד"ה ואותו), ואילו פסח בשנה השנייה במדבר היה בשבת (שבת שם). בפסח מצרים כל אחד שחט את הקרבן בביתו, ואילו בשנה השנייה הביאו את קרבן הפסח למשכן, ושם שחטו אותו. הבדלים הללו מבטאים את המעבר מהפסח הראשון במצרים לפני קבלת התורה והיותנו אומה, לבין הפסח בשנה השנייה במדבר לאחר מתן תורה ולאחר היותנו אומה.

5 כדברי התוספות ר"ד שם: "שגם הפסח קרבן ציבור הוא וטעון תקיעה".

ד. הציבור בשלהי הבית השני

במה התחבטו בני בתירא? לסוגיה זו ישנם הסברים רבים.⁶ אנו נלך בעניין זה בדרכו של הרב יצחק אלחנן ספקטור (שו"ת באר יצחק, חלק א סימן יד, ב). לפי הסברו, לבני בתירא היה ברור שקרבן פסח שזמנו קבוע ב"ד בניסן, דוחה את השבת. הם גם קבלו את העיקרון שלפיו קרבן פסח הוא קרבן יחיד מעין קרבן ציבור. השאלה שבה הם התלבטו היא האם לציבור שחי אז בארץ ישראל יש גדר הלכתי של ציבור. הספק התעורר מפני שבזמן הבית השני רוב עם ישראל נשאר בבבל ורק מעט עלו לארץ. בספר עזרא (ב', סד), נאמר שמספר העולים לארץ בתחילת בית שני עמד על קרוב לחמישים אלף איש, שזוהי כמות קטנה מאוד. ייתכן שבמשך השנים גדל מספר זה,⁷ אך נראה שבכל אופן רוב עם ישראל לא היו אז בארץ. ומאחר והעניין המיוחד של קרבן פסח הוא להבליט את המימד הציבורי שבקרבן באופן שונה ומיוחד, כשהרוב לא בארץ, היה מקום לחשוב שבכל זאת לא יהיה דינו של הקרבן כקרבן ציבור. על כך השיב הלל שיושבי ארץ ישראל הם הנקראים ציבור, גם אם מספרם קטן ומועט, ולפיכך דין קרבן פסח הוא כמו של כל קרבן ציבור אחר, ועל כן דוחה שבת.

לפי הסברו של הרב יצחק אלחנן, הבסיס לדברי הלל נמצא בגמ' בהוריות ג... שם נאמר שיושבי הארץ הם הנקראים קהל, לעניין פר העלם דבר של ציבור. הגרעין

6 סוגית בני בתירא העסיקה את האחרונים, ונאמרו מספר הסברים במה התחבטו בני בתירא, ומה השיבם הלל. בסיכומם ראה: הרב יוסף בן ארזה, יוסף דעת, פסחים סו., חוברת קכ, עמ' 7-8. על המקורות שהוא מציין שם יש להוסיף עוד: בני יששכר, חודש ניסן, מאמר ד, דרוש יג; הרב מרדכי פוגלמן, שו"ת בית מרדכי, עמ' רח-ריא; הרב מנחם מנדל כשר, תורה שלמה, חלק יג, עמ' קצו-קצט; ודומה לו הרב יצחק וייס, שו"ת מנחת יצחק, ח, לח, ושם י, לח; הרב שלמה גורן, "ערב פסח שחל להיות בשבת", תורת השבת והמועד, עמ' 155-167. המכנה המשותף של ההסברים השונים הוא שהם מעלים ספקות שונות בהלכות פסח שחל בשבת, אך לא בולט הקשר בין ההלכות הללו לדו-שיח שבין הלל לבני בתירא, וכן הקשר של ההלכות הנוספות שדרש הלל באותו יום, לבין סוגית שחיטת פסח שחל בשבת.

7 באשר לשאלה האם היה שינוי במספר היהודים בארץ מהלך בית שני, ראה במאמר: "מדינת ישראל וחייב המצוות התלויות בארץ מהתורה", בתוך ספרי 'מלכות יהודה וישראל', עמ' 390.

המרכזי של עם ישראל הם יושבי ארץ ישראל, ולא יושבי חו"ל. הם הקרויים 'ציבור'⁸ ועל כן גם קרבן פסח יהיה קרבן ציבור.

אך עדיין לא ברור מה גרם לכך שהשאלה האם יושבי הארץ הם ציבור התעוררה רק בשלהי תקופת הבית השני. לכאורה, היה מקום לבירור זה כבר בתחילת הבית השני! אלא נראה להוסיף שהדבר שעורר את הדיון הוא המצב הרוחני הקשה שהיה בארץ התקופה זו. בגמ' (קידושין סו.) מסופר שינאי המלך הרג את החכמים שבדורו "והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה". הורדוס אף הוא "קטלינהו לכולהו רבנן" והשאיר את בבא בן בוטא, וגם לו ניקר את עינו (בבא בתרא ג:). בעלי התוס' שם (ד"ה קטלינהו) מעירים על מעשיו של הורדוס:

לאו דוקא לכולהו, דהא הווי בני בתירא שהיו נשיאים כשעלה הלל מבבל כדאמרינן בפסחים, והלל היה בפני הבית מאה שנה כדאמרינן בפרק קמא דשבת, ומלכות הורדוס היה בפני הבית ק"ג שנה כדאמרינן בפרק קמא דע"ז.

במצב רוחני מדולדל ביותר, שבו בארץ ישראל בקושי קיימת הנהגה רוחנית, היה מקום לחשוב שאולי אין כל משמעות לציבור היושב בארץ. ועל כך השיב הלל שהציבור שבארץ גם אם הוא קטן ומועט, גם אם הוא ללא הנהגה רוחנית ראויה, הוא הגרעין הציבורי של האומה.

כשנתעלמה ההלכה מבני בתירא אם קרבן פסח דוחה שבת, הם התענינו באופן כללי האם יש מי שיודע תשובה לשאלתם. אך כשנתעלמה ההלכה מהלל מה יעשה מי ששכח להביא סכין, השיב להם שהתשובה תבוא מהעם, מהציבור, – "הניחו להם רוח הקדש עליהם. אם אין נביאין הן בני נביאין הן. מה עשו ישראל באותה שעה?...?" (ירושלמי שם). הלל נותן אמון בכוחו של הציבור אף זה המדולדל והקטן. יש בהם רוח הקודש, בני נביאים הם. וכך באמת היה.

לא רק זאת; הלל גם לימד שכוחו של מנהיג הוא מהעם. כשהעם הביאו את סכיניהם בקרני הגדי או בגיזת הטלה נאמר: "ראה מעשה ונזכר הלכה, ואמר: כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון". שמעיה ואבטליון הורו כך מפני שכיוונו לליבו ורוחו

⁸ עיקרו של קרבן פסח הוא בעת שעם ישראל נמצא בארץ. בזמן שעם ישראל היה במדבר הם הקריבו קרבן פסח רק פעם אחת בשנה השנייה לצאתם ממצרים. התוספות (קידושין לז: ד"ה הוואיל) שואל מדוע לא הקריבו גם בשנים האחרות, ומשיב: "שכל מקום שנאמר ביאה אינו אלא אחר ירושה ושיבה, ובפסח נאמר ביאה". הפסח בשנה השנייה, ופסח גלגל לפני הכיבוש והירושה היה על פי הדיבור. וכעין זה ראה גם בדברי הרמב"ן על התורה (במדבר ט', א).

של העם, ודבריהם מותאמים להנהגה הטבעית הבריאה של העם, שמוצא את הדרך הנאותה לפתור בעיה, שהיא כמובן איננה מהותית לעצם שחיטת הקרבן.

ה. 'והיה הלל דורש בהלכות הפסח'

בירושלמי שם נאמר: "ולמה נתעלמה הלכה מהן? כדי ליתן גדולה להלל". מה המשמעות של התעלמות ההלכה? והאמנם המגמה היא לתת גדולה אישית להלל?

"נתעלמה הלכה" משמעותה שהדבר מכוון. כשהלכה נעלמת, היא מעוררת מאמץ ועניין עמוק ומשמעותי, לברר ולמצוא את התשובה הנכונה. אצל הלל מדובר על הלכה עקרונית ושורשית, המסבירה את ייעודם של עם ישראל היושב בארץ ישראל.

על הלל נאמר: "בתחילה כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל וייסדה, חזרה ונשתכחה, עלה הלל הבבלי וייסדה" (סוכה כ.).⁹ מה נשכח בתורה מישראל, ומה פשר ההקבלה שבין הלל בשלהי הבית השני, לעזרא בתחילת הבית השני? אצל עזרא והלל מדובר על ייסוד, על חידוש של משהו עקרוני. עזרא עלה ארצה לאחר שהסתיים בניין הבית השני, ועם עלייתו הוא הגדיר מחדש שמרכז העם היהודי אלו הם היושבים בארץ. היושבים בחו"ל, גם אם הם הרוב, נחשבים כיחידים. הציבור, הקהל, הגרעין הקשה והלב של עם ישראל, הם יושבי הארץ. זהו אמנם ציבור קטן מבחינה כמותית, אך מאז הם החלו גם לנהוג במצוות השייכות למבנה הציבורי-חברתי: "עד דסליק (=שעלה) עזרא וקידש ארץ ישראל, לא מנו שמיטין ויובלות" (רש"י ערכין יג.). אלא שמימי עזרא עבר עם ישראל תהפוכות רבות, ובזמנו של הלל, כמאה שנה לפני החרבן, יש צורך להתמודד עם שאלות חדשות ישנות, וביניהן השאלה האם יושבי הארץ, המעטים יחסית, הם ציבור. ייתכן שעלתה גם שאלה האם בכלל קיים מושג של ציבור, או שמא עבודת ה' גם בארץ היא אישית בלבד, וחסרת מימד ציבורי. הלל העולה מבבל, מחדש שוב שיושבי הארץ הם הציבור, ויש משמעות לציבוריות שלהם. הביטוי המעשי לכך הוא שקרבן פסח דוחה שבת. פסח הוא המועד שבו מפרטים נהיינו לציבור, ודרך ההלכות שבחג מתחדד ומתלבן היסוד הציבורי. לעיתים נעלמת הלכה, ויש צורך לבררה וללבנה מחדש.

9 רש"י (ד"ה כשנשתכחה תורה) שם מבאר: "לא נשתכחה כולה קאמר, אלא הלכות שכוחות מבני בתירא שהיו ראשי ארץ ישראל, כדאמרינן בפסחים באלו דברים". גם בשעת מותו של הלל הספידוהו: "הוי חסיד, הוי עניו, תלמידו של עזרא" (סוטה מח:).

הלל מיישם את העיקרון הזה גם בהלכות אחרות. הירושלמי בפסחים (שם) אומר שלאחר שמינו את הלל לנשיא הוא לימד שלושה דינים נוספים מדרשה. דרשה אחת היא בהלכות נגעים, והיא איננה קשורה להלכות פסח, ושתיים אחרות הן בהלכות פסח. נקשור את שתי ההלכות הנוספות שהלל דרש בעניני פסח, גם הן כמכוונות לאותו עיקרון המלמד על הציבוריות של העם היושב בארץ ועל כך שקרבנות הציבור שלהם דוחים שבת.

הדרשה ראשונה היא:

כתוב אחד אומר: 'זבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר', וכתוב אחד אומר: 'מן הכבשים ומן העזים תקחו' – הא כיצד?¹⁰ צאן לפסח, בקר לחגיגה.

חידושו של הלל בדרשה זו הוא שהפסוק שלפיו יש להביא את הפסח מהבקר עוסק בקרבן חגיגה הבא עם הפסח. על פי ברייתא המובאת בגמרא, ניתן להבין שכוונת הלל הייתה ללמד שכפי שהפסח דוחה את השבת כך גם קרבן חגיגה ידחה את השבת, שכן שנינו בגמרא (פסחים ע:):

תניא: יהודה בן דורתאי פירש הוא ודורתאי בנו והלך וישב לו בדרום. אמר: אם יבוא אליהו ויאמר להם לישראל: מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת, מה הן אומרים לו? תמהני על שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון שהן חכמים גדולים ודרשנין גדולים, ולא אמרו להן לישראל: חגיגה דוחה את השבת. אמר רב: מאי טעמא דבן דורתאי? דכתיב: 'זבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר'. והלא אין פסח אלא מן הכבשים ומן העזים! אלא: צאן – זה פסח, בקר – זו חגיגה, ואמר רחמנא: 'זבחת פסח'.

דרשת הפסוקים על פי דברי רב, היא אותה דרשה המופיעה בירושלמי, אותה דרש הלל לפני שמעיה ואבטליון והם הסכימו לדבריו. לפי זה נראה כי המסר המרכזי בדרשתו של הלל היא שהחגיגה הבאה עם הפסח דינה כקרבן ציבור ולפיכך היא דוחה את השבת.

דרשה נוספת דרש הלל:

'ששת ימים תאכל מצות', 'שבעת ימים מצות תאכלו' – ששה מן החדש, ושבעה מן הישן.

10 גם המשנה (מנחות ז', ו) מציינת את הקושי שבפסוק זה ולומדת מהפסוק הלכה אחרת.

ניתן לאכול מצה מתבואה ישנה במשך שבעה ימים, ומתבואה חדשה שישה ימים. דרשה זו מובאת אחר כך על ידי רבי שמעון בן אלעזר, במסגרת ההוכחות נגד הצדוקים שטענו ש'ממחרת השבת' האמור בקרבן העומר (ויקרא כ"ג, יא), הוא ממחרת שבת בראשית, ולא למחרת חג הפסח בט"ז בניסן, משום שהם לא קיבלו שקצירת העומר והקרבתו דוחה שבת (מנחות סו.). כשחג ראשון של פסח, ט"ו בניסן, חל ביום ששי, אזי קצירת העומר והקרבתו הם בשבת, ואז ניתן כמו בכל שנה לאכול ששה ימים מהתבואה החדשה, מיום שני של פסח עד היום השביעי. המסר המרכזי הוא שקרבן העומר הוא קרבן ציבור, ואם ט"ז בניסן חל בשבת, קצירת העומר וההקרבה דוחות שבת.

הרא"ה קוק קושר בין מחלוקת החכמים עם הצדוקים על זמן קצירת העומר והקרבתו, שלטענתם אינו דוחה שבת, לבין טענת הצדוקים שאדם יחיד יכול אף הוא להתנדב ולהביא קרבן תמיד שהוא ביסודו קרבן ציבור (מנחות סה.). וכך הוא כותב:

כיצד יכולה עבודת ה' היותר מסתורית... להיות יסוד ציבורי? ככה היתה הטענה הצדוקית, עבודת הקדש ודוקא היותר כללית והיותר יסודית שלה, צריכה להיות לפי דעתם להיות דבר פרטי יחיד מתנדב ומביא תמיד, אבל נצח ישראל וינצח – ואיתוקם תמידא, כי אמנם לא פרטי הוא התוכן של עבודת הקדש בישראל, כי אם דבר ציבורי וכללי ודבר העומד ברום חיי הלאום ומחיה את הלאום כולו... והלאה אנו צועדים, בנין הארץ, היסוד הראשי, החקלאות, הלא הוא אצל כל העמים רק גורם כלכלי חיוני פשוט, אבל העם אשר הנושא שלו כולו הוא קדש קדשים וארצו, ושפתו, וכל ערכיו כולם קדש הם, כי הוא כולו ממלא את ביטוי הקדש של כל האנושיות וכל היקום כולו... הרי גם חקלאותו כולה היא ספוגת קדש, והקדש הזה שביסוד החקלאי מובלט הוא ע"י זה שחגיגת ראשית הקציר, העומר, עולה היא למדרגת עבודת הקדש היותר עליונה, והקרבתו המקודש עימו הוא קרבן ציבור שדוחה את השבת.

(מאמרי הראיה עמ' 179-180)

במקום אחר (משפט כהן סי' קכד) הרחיב הרא"ה קוק בעיקר במה שקשור לטענת הצדוקים שיחיד יכול להתנדב קרבן תמיד:

בדבר פרצת הצדוקים בענין ממחרת השבת לפרש דוקא שבת בראשית שלא כקבלת חז"ל האמיתית, דקאי על יום טוב ראשון של פסח. ואנכי בארתי ענין זה בקשר של שתי הפרצות שלהם, שהן בקדושת תורה שבע"פ, שהיא עיקר הברית שכרת הקב"ה עם ישראל בשבילה, כגיטין ס' ע"ב. ... ומה שרצו הצדוקים, שיחיד יהי מתנדב ומביא תמיד, בא מפני שלא הודו שיש בכללות כנסת ישראל קדושה מיוחדת, מה שלא נמצא בכל עם ולשון, שכל אומה עיקר הקיבוץ שלה הוא כדי להיטיב להיחידים הפרטיים,

אבל הכלל מצד עצמו אין לו מציאות עצמית, ונמצא שערך הצבור כלפי אוה"ע הוא בבחינת שותפים, ואצל השותפים בודאי העיקר הוא חלקו של כל יחיד שבשותפות הכללית לגבי אותו היחיד. אבל באמת לגבי ישראל ציבור ושותפין הם שני מושגים. כדמשמע מסוגיא וממשנה דתמורה י"ג א' אין הציבור והשותפין עושין תמורה, מפני שיש בציבור של ישראל קדושה ומציאות כללית, שאינה נערכת כלל כלפי החלק של כל פרט, והיא עומדת למעלה מגדרי חלוקה, ובשביל כך קרבנות ציבור צריכין להיות משל ציבור דוקא, שזהו ענין הקדושה של הכלל כולו.

כאמור, דרשתו של הלל מהפסוקים היא שקצירת העומר דוחה שבת, בשל היותו במעלה של קרבן ציבור. הלל מבסס ומלמד שקרבן ציבור דוחה שבת, והביטוי המעשי הוא שקרבן פסח, החגיגה הבאה עם הפסח וקרבן העומר, דוחים שבת. פסח הוא החג שבו מפרטים נהיינו ציבור, ודרך ההלכות שבחג, קרבן הפסח וקרבן העומר, מתחדד ומתלבן היסוד הציבורי של עם ישראל היושב בארץ ישראל.

הרב מאיר ברקוביץ

סמיכת קטן

א.

שיטת התוס' (חגיגה ב. ד"ה איזהו קטן) היא, שחינוך למצוות ראייה כולל חינוך להבאת קרבן עולת ראייה.¹ על כך העירו תוס':

וכי תימא, מ"מ כי מייתי להם נדבה היכי סמיך עלה, דקטן אינו סומך, כדאיתא במנחות בפרק שתי מדות. וי"ל: אע"ג דלא סמיך עליה מ"מ דמיא לחינוך בנו וכו'.

ויש להעיר מתוס' אחר:

וא"ת, והיאך מאכיל פסח שלא למנויו? נהי דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצוין להפרישו, לספות לו בידים אסור וכו'! ואור"י, דהתם ילפינן מלא תאכילום ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבילות, אבל כה"ג דאיכא חנוך מצוה שרי (פסחים פח. ד"ה שה).

מדברי התוספות הללו הסיק המנחת חינוך (מצווה קטו), שכפי שמותר לקטן לאכול את קרבן הפסח אף על גב שאינו ממנויו, ומטעם חינוך, כך יהיה מותר לקטן לסמוך על קרבן מטעם חינוך, זאת אף על פי שסמיכה (אם אין בה מצווה) כרוכה באיסור של עבודה בקודשים (כמבואר בחגיגה טז:). ולפי זה יצא שדברי התוספות בשני המקומות סתרי אהדדי.

ב.

נראה שלשיטת המנ"ח ליכא סתירה כלל, וכפי שנבאר; דהנה איתא במשנה במנחות (צג.) דהקטן אינו סומך. ועיין בתוספות חדשים על המשניות וברש"ש שם, שהעירו דכיצד ייתכן שיהא לקטן קרבן שהיינו אומרים שיסמוך עליו, והרי אין אדם סומך על קרבן חברו, ומנ"ל לקטן קרבן משלו – הרי אף אם יש לו מומן משלו, מכל מקום אינו יכול להקדיש. ובתוספות חדשים כתב דלא משכחת קרבן חש"ו ששייך לסמוך עליו

1 זאת בניגוד לשיטת רש"י כפי שצויין בתוס' שם (ד"ה בית שמאי). ייתכן ומחלוקתם היא בגדרי מצוות חינוך (האם היא מתקיימת גם בלי כל פרט הדינים) או ביחס בין מצוות העשה דראיית פנים ללאו דולא יראו פני ריקם, ואכמ"ל.

אלא ביורש. ואילו הרש"ש כתב דמשכחת לה בקרבן מצורע קטן שהביא עליו אביו (עפ"י נדרים לה:).

מזה מובן ששיטת הרש"ש היא שבמקום שאדם מביא קרבן עבור אחר (לכל הפחות במחוסרי כפרה ואב לבנו), המתכפר נחשב לבעלים לעניין סמיכה.² ומכך שהתנ"ח לא מצא מקרה שבו יש קרבן של קטן אלא ביורש, נראה דס"ל שהמתכפר אינו נחשב לבעלים לעניין סמיכה.³ ועיין במנ"ח שם שהביא את דברי התנ"ח הנ"ל, ומשמע מזה שגם לשיטתו אין המתכפר מוגדר כבעלים לעניין סמיכה.

לפי זה אין כל סתירה בין שני דיבורי התוס': מהתוס' בפסחים הסיק המנ"ח שיש חינוך לסמיכה, ואף על פי כן בהיכי תימצי של התוס' בחגיגה אין לקטן לסמוך, הואיל ומדובר במקרה שאביו מחנכו למצוות ראייה ואף מפריש עבורו קרבן, ובמקרה זה על האב מוטלת החובה לסמוך.

אלא שיש להעיר, כי בספר משמר הלוי (חגיגה סי' ג) כתב שמתוס' בחגיגה מוכח שהמתכפר סומך, כי אם המקדיש סומך מאי קשיא להו לתוס', הרי חינוך הקטן יהיה דומיא דגדול, דגדול בכה"ג, שהקדישו עבורו קרבן אינו סומך אלא המקדיש סומך. ולפי דבריו לא ניתן ליישב את שיטת התוס' בחגיגה כפי שהצענו אליבא דהמנ"ח, דאדרבא מהתוס' שם מוכח שלא כדבריהם. ואולי לפי המנ"ח פשיטא לתוס' שהאב יסמוך, ובקושיית התוס' יבאר שהקשו שמצוות חינוך לא מתקיימת במילואה הואיל ובדרך כלל מי שמביא עולת ראייה אף סומך על קרבנו, אך פירוש זה נראה דחוק בדבריהם.

ג.

והנה, לפי הרש"ש שחובת הסמיכה מוטלת על המתכפר, תתעורר הערת המנ"ח הנ"ל, שקשה מדוע לדעת התוספות בחגיגה אין הקטן סומך מטעם חינוך כפי שמותר לאכול קרבן פסח אף על פי שאינו מהמנויים עליו.

2 כך כתב הרש"ש גם על דברי התוס' (קידושין נה: ד"ה ודלמא אשם): "דז"פ דהמפריש קרבן שיתכפר בו חברו, כמו דהמתכפר עושה תמורה כן הוא סומך, דילפינן סוף הקדש מתחילת הקדש כדאיתא בריש תמורה וכו' ", ועי"ש במהרש"א.

3 בעניינים אלו עיין עוד בספר משמר הלוי עמ"ס זבחים סי' י"ז ובקונטרס 'בעלות בקרבנות' לרבי אלימלך פישל.

ויש ליישב, שבניגוד להבנת המנ"ח, שלדעת התוספות בפסחים קטן יכול לסמוך מדין חינוך, סבור הרש"ש שאף לפי התוספות בפסחים אסור לקטן לסמוך, וזאת על פי עיון בגדרי הסמיכה בקרבנות, וכפי שיתבאר.

הנה בספר צפנת פענח על הרמב"ם (מהדורא תניינא עמ' ז) כתב שבמצוות הסמיכה יש שני דינים: א. קיום מצוות סמיכה; ב. הכשר הקרבן (לכתחילה כמובן, שהרי סמיכה אינה מעכבת כמבואר במנחות צג.).

בעניין זה דן בעל עמק ברכה (עמ' קג) וחדש שיש צורך למעט נשים מסמיכה אף אם היא מצוות עשה שהזמן גרמא, שהרי גם אם הן פטורות מצד המצווה מכל מקום הואיל וסמיכה היא דין בהכשר הקרבן, היינו אומרים שהן חייבות לסמוך. אמנם התוס' (מנחות שם) הניחו בצ"ע שאלה זו (למה לי קרא למעט נשים), וייתכן שהם סבורים שסמיכה היא מצווה על הגברא בלבד ולא דין בקרבן. על פי חידושו ביאר העמק ברכה את דברי הריטב"א (קידושין לו. ד"ה הסמיכות):

דכי אמרינן מצות עשה שהז"ג נשים פטורות, במצוה שבחובה לגמרי, דכי מטי זמן חיובא לא סגי דלא מקיימי, אבל הא דאינו בחובה לגמרי, אלא שבא להכשיר קרבנו אם ירצה שיעלה לו לרצון, הו"א דא' אנשים וא' נשים חיובן שוין.

ורצה לפרש שכוונת הריטב"א היא שסמיכה אינה מצווה חיובית אלא באה להכשיר הקרבן.⁴

לעומת הבנת בעל העמק ברכה בדברי הריטב"א, יש לציין לדברי תוס' הרא"ש שם (ד"ה בני אהרן):⁵

ומיהו קשה מסמיכה שאינה עבודה אלא חובה התלויה בבעלים ולמה לי קרא לפטור נשים? תיפוק לי דהוי מצות עשה שהזמן גרמא...

4 ועי' בהערת המהדיר לחידושי הריטב"א בהוצאת מוסד הרב קוק (הערה 20), שם הביא את קושיית הר"ש טויבש שלפי דברי הריטב"א שמצוות שאינן חיוביות אינן בגדר מצוות עשה שהזמן גרמן, א"כ ליחייבו נשים בציצית, ולפי הבנת העמק ברכה הדברים מתיישבים. ועיין שם במה שכתב המהדיר. עוד בעניין גדר סמיכה כמכשיר לקרבן ראה בחזון יחזקאל (על תוספתא מנחות פ"י ה"ד). התוספתא שם אומרת שבקרבן שותפים כל השותפים סומכים אך רק אחד מנין. החזון יחזקאל הבין שסיבת הדבר היא משום שתנופה היא דין בקרבן (ולכן די באחד שיניף), לעומת סמיכה שהיא חובת בעלים (ולכן על כל אחד מן השותפים לסמוך).

5 ראה מאמרו של הרב אהרן ליכטנשטיין 'סמיכה בקודשים', מעלין בקודש ה', עמ' 109 ואילך, שציין לדברי תוס' הרא"ש.

מלשון תוספות הרא"ש משמע שלא כהבנת הריטב"א על פי העמק ברכה, אלא שהסמיכה נחשבת למצווה בלבד.⁶

בעניין זה יש להעיר עוד מדברי התוספות, דהנה בגמ' (מנחות צג:) ילפינן מפסוק "וסמך ידו", דאין שליחות לעניין סמיכה. והקשו התוס' (ערכין ב. ד"ה קרבנו), מדוע לא ילפינן מהכא דבכל התורה כולה אין שליחות. וקושיית התוס' טעונה הסבר, דאם נאמר שסמיכה היא מצווה שבגופו, פשוט שלא שייך בה שליחות ולא שייך ללמוד ממנה לשאר התורה. ולמעשה צ"ע למה לי קרא למעט שליחות כלל בסמיכה אי הוי חובת הגוף. ועל כל פנים, מוכח מהתוס' שסמיכה אינה חובת גברא (או לכל הפחות אינה חובת גברא בלבד) אלא (ואולי גם) דין בקרבן עצמו, בניגוד למשתמע מדברי תוס' הרא"ש.

ועיין עוד בתוס' מנחות סא: (ד"ה מצינו) שביארו דאיצטריך קרא ללמד שאין סומכים על קרבן עכו"ם ולא די בדרשת "קרבנו – ולא קרבן חבירו", דהואיל ועכו"ם אינו סומך (כדיליף מקרא) היינו אומרים שיסמוך אחר בשבילו. גם מדבריהם מוכח כנ"ל שסמיכה אינה דין בבעלים (בלבד) אלא היא מצורכי הקרבן (ודוחק לומר דהיא גופא קמ"ל שסמיכה אינה דין בקרבן).⁷

על כל פנים נראה שלפנינו מחלוקת ראשונים בגדר הסמיכה, האם היא חובת בעלים או מדיני הקרבן. ולדברי הצפנת פענח שני הדינים קיימים.

עתה נשוב לנדון דידן – סמיכה בקטן. דהנה הגמ' במנחות שם נימקה את דין המשנה שחש"ו אינם סומכים "דלאו בני דעה נינהו". והעיר הצפנת פענח (שם) מדוע לא נימקה הגמרא בפשטות שחש"ו פטורים מן המצוות, וביאר:

6 אמנם יש להעיר מתשובת הרא"ש שם וז"ל: "וי"ל דמשו"ה אצטריך קרא למימר דאין נשים סומכות, דלא תימא מה שחיטה כשרה בנשים וכו', וגם חיוב שחיטה יש בקרבן נשים אף סמיכה הוי בנשים". הטעם השני טעון ביאור: פתח ב'קרבן נשים' לעניין שחיטה מדיני הקרבן וסיים בסמיכה 'אף בנשים' ולכאורה היה צריך לכתוב 'אף סמיכה הוי בקרבן נשים'. אם נפרש שלפי דבריו הפסוק מלמד אותנו שקרבן נשים אינו טעון סמיכה (על אף שהוא טעון שחיטה), יש מקום לראות במרכיב השני בתירוץ חזרה מסוימת מההנחה בשאלה, דהיינו שמאחר שסמיכה היא דין בקרבן, היינו אומרים שגם קרבן נשים יצריך סמיכה, קמ"ל שלא.

7 בחזון יחזקאל הנ"ל כתב: "אבל לאחר שילפינן ממיעוטא דקרא ידו ולא יד שלוחו גילה לנו הכתוב בהאי מיעוטא, שסמיכה היא מצווה של חובת הגוף על הבעלים ולא שייך בה שליחות". ויש להעיר מדברי התוס' ריש ערכין (הנזכרים בפנים) שמדבריהם מוכח איפכא.

דר"ל מחמת תיקון הקרבן, ונפ"מ כגון מחוסרי כפרה דגם שוטה וחרש מקריבים בעבורם קרבנות (כמבואר נדרים לה). וכן בקטן י"ל כגון מופלא הסמוך לאיש לדידן דקי"ל דהוי מן התורה ומקדיש ומביא קרבן, מ"מ אינו צריך לסמוך ונפ"מ אם אח"כ הגדיל די"ל דהקרבן שלו אימעט מסמיכה.

ומעתה יש לומר שאף לשיטת התוס' בפסחים אין מקום לחינוך קטן לסמיכה, הואיל ועל קרבן קטן אין חיוב סמיכה. וממילא אין סתירה בין מש"כ התוס' בפסחים שקטן אוכל פסח מדין חינוך, למש"כ בחגיגה שקטן אינו סומך אפילו מדין חינוך (לפי מה שבארנו לעיל בדעת הרש"ש).

ד.

איברא דבלשון התוס' בחגיגה לא נראה לפרש כך, שכן התוס' תרצו "אע"ג דלא סמיך עליה מ"מ דמיא לחינוך בנו", ומשמע מדבריהם שבקרבן שלפנינו יש חיוב סמיכה ולמרות שהוא לא מתקיים יש בכך חינוך להבאת קרבן. ולפי הנ"ל אין כאן כל חסרון כי בקרבן של קטן אין חיוב סמיכה כלל.

ונראה ליישב באופן אחר בהקדם קושיית רע"א (דרוש וחידוש, חגיגה, מערכה ח). רע"א הקשה כיצד, לדעת התוס' בפסחים, מותר לעבור על איסור תורה של "לא תאכילום" כדי לקיים מצווה דרבנן של חינוך.

באחרונים נאמרו פירושים שונים בדברי התוס', ויש לבחון את הערת המנ"ח לגבי סמיכה בקטן לפי כל אחת מהגישות הנ"ל. נביא בקצרה את השיטות השונות ולאחר מכן נבחן את חידוש המנ"ח לגבי סמיכה לאור כל שיטה:

1. קטן אינו שייך באיסור אכילת קרבן פסח שלא למנוייו

התוס' (נדרים לו. ד"ה יביא) כתבו שקטנים אינם צריכים להימנות על קרבן פסח, שכן איסור שלא למנוייו נאמר רק במי ששייך במצוות תכוסו, ולכן קטנים שאינם יכולים להימנות על קרבן פסח אינם שייכים מהתורה באיסור שלא למנוייו. והקשה השלמי נדרים (נדרים לז. ד"ה קטן), שדבריהם סותרים לדברי התוס' בפסחים, שהקשו היאך מאכילין את הפסח לקטן שאינו מן המנויים עליו, והעלה שאף על פי שמדאורייתא אין איסור שלא למנוייו שייך בקטן, מכל מקום מדרבנן יש איסור,⁸ וקושיית התוס'

⁸ ובספר קהלת יעקב (לרבי יעקב מקארלין, פסחים פט) דייק כן מלשון חז"ל "שה לבית אבות לאו דאורייתא", דמשמע שמכל מקום מדרבנן יש דין מינוי.

בפסחים הייתה מכוח איסור דרבנן של שלא למנוייו. ועל פי זה ביאר השלמי נדרים בכוונת התוס' שם, שמצוות חינוך צריכה לדחות רק איסור דרבנן,⁹ ולכן מיושבת קושיית רעק"א.

2. איסור האכלת איסור לקטן אינו כולל את כל האיסורים

הגרח"ע (אחיעזר ח"ג סי' פא אות כו) ביאר את שיטת התוספות על פי הסברה של תרומת הדשן, שאיסור האכלת נבלות לקטן אינו איסור עצמאי (שיש להימנע מלהאכיל איסור לקטנים כי הדבר בעצמותו אסור) אלא יסודו בגדרי חינוך שלא יבוא לעשות כן לכשיגדיל. לפי זה ביאר האחיעזר שאין לאסור לקטן לאכול פסח, שהרי כשיגדל לא יהיה בכך איסור, אלא אדרבא – מצווה. אלא שצ"ע להבין כיצד סבר האחיעזר שהסבר זה מתיישב בלשון התוספות.¹⁰ אמנם האחיעזר העיר שלדעתו ניתן להגדיר 'לא תאכילום' כנזכר בתרומת הדשן ('דלמא אתי למיסרך') רק אם זהו דין דרבנן, אך אם זהו דין תורה לא שייך לחדש טעמא דקרא, ואם התוספות סבורים שזהו דין דרבנן ממילא דבריהם אתי שפיר כפי שכבר התבאר לעיל.

צמצום אחר של האיסור להאכיל נבלות לקטן מצאנו בשו"ת זכרון יוסף (סי' ו). בדבריו שם הוא עוסק בשאלה שנידונה כבר בספרים רבים, כיצד מאכילים קטנים ביום הכיפורים, והרי יש איסור 'לא תאכילום'. ושם תירץ כי איסור האכלת איסור לקטנים שייך רק באיסורי חפצא ולא באיסורי גברא כמו אכילה ביוה"כ. ולפי זה ביאר גם שאין איסור להאכיל קרבן פסח לקטן שאינו ממנוייו, כי האיסור אינו אלא על הגברא לאכול ללא מינוי.¹¹

9 אמנם עיין שפת אמת ריש חגיגה שהקשה לראשונים שסוברים שחינוך למצוות ראייה אינו כולל הבאת קרבן, והרי מאכילים את הקטן איסור דראיית פנים ריקם. וכתב לתרץ לפי התוס' בפסחים, שמצוות חינוך דוחה איסור זה. ומוכח שלפי השפת אמת, התוס' מתירים להאכיל אף איסורי תורה.

10 ועי' שו"ת עונג יו"ט (סי' צו בד"ה וזבה מיושב) שגם הסביר כעין דברי האחיעזר, אך לא כתב כן בדעת התוספות.

11 יש להעיר משיטת הרשב"א יבמות קיד לעניין לא תאכילום באיסור דרבנן, ויש לחקור האם שייך באיסורי דרבנן איסור חפצא, ואכמ"ל. בהקשר זה יש להעיר גם לדברי המג"א (סי' שמג ס"ק ג) שהביא מרבנו ירוחם שלצורך מצווה ספינן ליה לקטן איסור בידיים, כגון שמחנכין אותו לתקוע בשבת. והוסיף המג"א: "וכ"כ התו' בפסחי' דף פח דמותר להאכיל פסח לקטן אף על פי שלא נמנה עליו כיון שהוא חינוך מצוה", וצ"ל שהמג"א למד בתוס' שאכילת פסח

באופן אחר כתב בעל חמדת ישראל (קונטרס דרך החיים סי' ז ד"ה איברא) שהאיסור הוא להאכיל לקטן איסורים שהם דומיא דשרצים שמהם נלמד האיסור, דהיינו איסורים שאין בהם שום מצווה, ולכן לא שייך איסור זה במקום שמקיים מצוות חינוך לאכילת קרבן פסח.¹²

צמצום נוסף לאיסור זה חידש האמרי בינה (שבת סי' ח). לשיטתו, מכיוון שהאיסור נלמד מהלאוין דדם ושרצים, איסור לא תאכילום מדאורייתא אינו אלא במצוות לא תעשה ולא בביטול עשה, שאז האיסור שייך רק מדרבנן.¹³ על פי זה הסביר את דברי התוס' בפסחים, שבאכילת פסח שלא למנוייו אין לאו אלא רק עשה

(לקטן) שלא למנוייו אינה אלא איסור דרבנן, דאל"ה היה צריך לחלק בין דברי רבנו ירוחם שהתיר האכילת איסור דרבנן במקום מצווה לבין התוס' שהתירו אף איסור דאורייתא.

12 נראה שכך סובר החת"ס, שכן בשו"ת (או"ח סי' פג) נשאל האם מותר להכניס ילד שוטה למוסד של נכרים שילמדו אותו וייתכן ויחכם להיות כבן דעת, אלא שמאכילים שם נבלות וטרפות. ודן אם בכה"ג מקרי ספייה בידיים ואם בכלל יש בכה"ג איסור לא תאכילום. בתוך הדברים כתב: "ואע"ג דאנן עבדינן איסורא זוטא במה שמאכילין איסור בידיים, והתורה אמרה לא תאכילום, י"ל היינו כשאינן לצורך מצוה אבל לצורך מצוה שרי. וכ"כ תוס' פסחים פח. והר"ן בנדרים לו. ד"ה שה לבית וכו', משמע דאכילת פסחו דאורייתא אלא מן התורה א"צ להמנות עליו, וא"כ אין דברי תוס' מוכרחים. מ"מ נלע"ד דע"כ לא פליג הר"ן אלא משום מצוות חינוך דהוי רק מצוה דדברי קבלה חנוך לנער על פי דרכו, אבל מצוה גמורה מודה הר"ן מסברת התוס' דלא דמי לשרצים ודם דל"ש בהו מצוה".

ויש לעיין בחידוש החת"ס, דהנה בדברי תוס' המצווה היא בעצם אכילת קרבן פסח ואילו בנידון החת"ס אכילת האיסורים אינה אלא לאפשר הגעה לקיום מצוות, וצ"ע אם יש לדמות בין המקרים. והערה בכגון זה מצאתי בדברי הרב צ"פ פרנק (שו"ת הר צבי יו"ד סי' רלד) בנוגע לעניין אחר, ע"ש בדבריו.

עכ"פ נראה מדברי החת"ס שהבין את שיטת התוס' כפי שהבינה חמדת ישראל. כך גם עולה מדברי החת"ס בתשובה נוספת (ח"ו סי' יג). שם רצה לפרש את דברי הט"ז שמתיר טלטול על ידי קטן במקום שאין ערום, על פי תוס' בפסחים, ושההיתר הוא לצורך מצווה של הקטן שבא להתפלל (ע"ש שהחת"ס אוסר דבר זה), ע"ש.

13 והטעם לכך שהוכרח לומר שאיסור מדרבנן עכ"פ איכא, הוא משום שבסוגיית הגמ' ביבמות קיד בעניין ספיית איסור לקטן הביאה הגמ' את איסור אכילת תרומה טמאה, דאינו אלא איסור עשה, וכפי שהוכיח כבר משם בעל תרומת הדשן (סי' קכה).

ד"איש לפי אכלו תכוסו"¹⁴, ולכן האיסור להאכיל לקטן שלא נמנה על הפסח אינו אלא מדרבנן, וממילא יידחה מפני מצוות חינוך.

3. חינוך לאכילת קרבן פסח הוא מצווה מן התורה

הנחת השאלה הייתה שמצוות חינוך אינה אלא מדרבנן, ועל פי זה קשה כיצד מצוות חינוך מדרבנן תדחה איסור דאורייתא להאכיל איסור לקטן בידיים. אמנם, שיטת הדגל ראובן (ח"ב סי' כד) היא שבקרבן פסח יש מצוות חינוך מהתורה, ודווקא במקרה זה אמרו התוספות שהמצווה דוחה איסור דאורייתא של האכלת איסור לקטן.

ה.

לאור הפירושים השונים שהבאנו בטעם שיטת התוס' שמצוות חינוך דוחה את איסור האכלת קרבן פסח שלא למנויו, יש לבחון האם מכאן ניתן ללמוד, כפי שהסיק המנ"ח, שלדעת התוספות בפסחים יהיה מותר לקטן לסמוך על קרבן.

לפי הדרך הראשונה, שהאיסור להאכיל קרבן פסח לקטן אינו מדאורייתא, וכן לפי הדרך האחרונה, שמצוות חינוך בקרבן פסח היא מדאורייתא, אין מקום להשוות את מקרה זה לסמיכה על קרבן ששם האיסור שיעבור עליו הקטן הוא מדאורייתא ואילו מצוות חינוך היא מדרבנן.

לפי הדרך השנייה שמחלקת בין איסורים שאסור לספות לקטן מדאורייתא ואיסורים שמותר לספות לקטן מדאורייתא, יש להבחין בין התירוצים השונים: לפי סברת האחיעזר שאיסור ספיית איסור שייך רק במקרה שגם כשיגדל יהיה מעשה זה אסור לקטן, כאן הרי כשיגדל תהיה מצווה לקטן לסמוך. וכן לפי הסברא שבמקום שיש מצווה במעשה לא שייך האיסור, הרי יש מצווה בחינוך לסמיכה. ואם כן, לפי הסברים אלו לכאורה היה צריך להתיר לחנך למצוות סמיכה, וכפי שהסיק המנ"ח.

¹⁴ יש להעיר שדעת הר"ש משאנץ (בבאורו לתו"כ) היא, ששלא למנויו אינו איסור כלל, אלא שהאוכל שלא למנויו לא קיים המצווה (עי"ש שתירץ כמה סוגיות שמהן נראה שיש איסור בדבר). ואילו דעת הראב"ד בהשגות (הל' קרבן פסח פ"ט ה"ז) היא שהאוכל שלא למנויו עובר בלא תעשה ד'תושב ושכיר לא יאכל בו', עי"ש. נמצאנו למדים ששלוש שיטות בעניין שלא למנויו, ומתוס' דידן שהקשו הכיצד מאכילין לקטן שלא למנויו מוכח דלא ס"ל כר"ש, ועיין כלי חמדה פ' ראה עמ' צ, ובסהמ"צ לרס"ג עם ביאור הגר"פ ח"ב דף קצד טור ד.

לעומת זאת, לפי הסבר האמרי בינה, שהטעם לכך שהתירו התוס' לחנך קטן לאכילת קרבן פסח הוא משום שאכילת קרבן פסח שלא למנויו היא רק איסור עשה, הרי איסור סמיכה על בהמת קודשים הוא איסור לאו ד"לא תעבד בבכור צאנך" ולפי זה יש להשיג על השוואת המנ"ח. ואילו לפי ההסבר שהטעם שהתירו התוס' הוא משום שבאכילת קרבן פסח שלא למנויו אין איסור חפצא אלא רק איסור גברא, לכאורה בפשטות נראה שגם חינוך לסמיכה יש מקום להתיר, שהרי גם זה אינו איסור חפצא אלא רק איסור גברא, וכדעת המנ"ח.

טהרות

לעילוי נשמת סבי

הרב מאיר הרשקוביץ זצ"ל

אלישע רוזנצוויג

מעמד אירועי ההסגר

א. מבוא

חתן שנראה בו נגע נותנין לו שבעת ימי המשתה, לו ולביתו ולכסותו. וכן ברגל, נותנין לו כל ימות הרגל (פ"ג מ"ב).¹

הכל כשרים לראות את הנגעים אלא שהטומאה והטהרה בידי כהן אומרים לו אמור טמא והוא אמר טמא אמור טהור והוא אמר טהור (שם מ"א).

הלך נגעו אפילו לאחר שלש שנים הרי הוא בטומאתו עד שיאמר לו הכהן טהור (תוספתא פ"א הי"ד).

ידוע כי בעולם הטומאה והטהרה, שונה טומאת הצרעת מכל שאר הטומאות והטהרות שבתורה. השוני בא לידי ביטוי בכמה מן המאפיינים של טומאה זו, אך המאפיין הידוע והבולט ביותר הינו התלות המיוחדת שקיימת בין פסיקת הכהן הבודק את הנגע לבין עצם קיומה של טומאה זו. כפי שעולה מאוסף המקורות דלעיל וממקורות נוספים,²

* מאמר זה מהווה המשך למאמר "צרעת עור הבשר" ("עלון שבות" 160), העוסק באופיים של סימני הטומאה של צרעת עור הבשר. להלן לא נסתמך על מאמר זה, אך חלק מן הדברים המוזכרים כאן בדרך אגב נידונים שם בהרחבה. לכן, לשם השלמת התמונה כדאי לעיין במאמר הנ"ל. כמו כן, מטבע הדברים לימוד מחודש של חלק מן הדברים שנאמרו שם (בעיקר בהערות שוליים) הביא להבנות חדשות ולתיקון טעויות באותו מאמר.

כאן גם המקום להודות לאשתי ענת, ששימשה לי חברותא והייתה לי לעזר בליבון הדברים ביני לבין עצמי; לאבי, שעבר על המאמר והעיר את הערותיו; ולחברי הכולל העיון הגבוה של ישיבתי, ישיבת הר עציון, שבזכותם זכיתי להתעמק בסוגיה זו, ושולוא הם ייתכן שכלל לא הייתי מגיע לידי כתיבת המאמר.

1 הפניות שתמיות במאמר זה מתייחסות למשניות מסכת נגעים.

2 כבר מפסוקי התורה עולה שטומאת צרעת מיוחדת בכך שהיא חלה על האדם רק לאחר שהכהן רואה אותו, ואולי כתוצאה ישירה של ראייה זו. הכתוב מצהיר במקומות רבים שהכהן הוא אשר מטמא את המצורע ואינו רק חושף את היותו טמא: "וראהו הכהן וטימא אותו"

קביעתו של הכהן היא ורק היא שקובעת את מעמדו של האדם, ללא כל קשר לשינויים אובייקטיביים המתרחשים בנגע. קביעה זו היא מרכזית עד כדי כך, שללא הבדיקה האדם יכול להתנהג כטהור לחלוטין בימי הרגל ושבעת ימי המשתה, ומאיך גם כאשר ברור לעין כל שהנגע נעלם, ואף יש לכך תמיכה של שלוש שנות חזקה, כל עוד שאין קביעה מפורשת מפי הכהן אין הטומאה נעלמת.

עניין זה דורש בירור – עד היכן מגיעה סמכותו של הכהן, ומהן ההשלכות של מבנה מיוחד זה של היטמאות. אחת ההשלכות האפשריות לעובדה זו היא שייתכנו הבדלים בין אירועים המתרחשים בשלבים שונים של בדיקת הנגע. נזכיר שכאשר אדם בא לפני כהן עם נגע בגופו, הכהן יכול לטמאו מיד או להסגיר את האדם במשך שבוע ימים ואז לבודקו שוב, הכל לפי מראה הנגע ומאפייניו. לפיכך יש לשאול האם הכהן מתייחס באופן שונה לאירועים שמול עיניו בשעת הראייה לעומת אירועים המתרחשים שלא לנגד עיניו במהלך שבוע ההסגר, ואם כן – במה מתבטא שוני זה.

מטרת מאמר זה היא לענות על השאלה הזו באופן כללי, אך תוך התמקדות בשיטתו של בעל "תפארת ישראל" (להלן – ת"י), כיוון שהבנתו את המקרים המתוארים במשניות הביאה לדיון מפורט יותר מהמצוי בדבריהם של פרשנים אחרים.

ב. שינויים בסימני הטומאה

מן המשניות לכל אורך המסכת עולה בבירור ששינויים בסימני הטומאה של הנגע במהלך ההסגר, ובאופן כללי כל השינויים שלא נראו לעיני הכהן, אינם רלוונטיים להכרעת גורל הנגע. כך, לדוגמה, ניתן לראות כי היעלמות זמנית של סימני טומאה בנגע לאחר שהאדם הוחלט, איננה משפיעה על קביעת הכהן:

החליטו בשער לבן, הלך שער לבן וחזר שער לבן, וכן במחיה ובפשיון... הרי היא [=הבהרת] כמו שהיתה... (פ"ה, מ"ב).

(ויקרא י"ג, ג); "וטימאו הכהן צרעת הוא" (שם, ח); "וטימאו הכהן... כי טמא הוא" (שם, יא); וכן לגבי טהרה (שם, יז). באופן דומה, גם בסיפורי צרעת מרים וצרעת עוזיהו אנו מוצאים אזכור כפול של היות האדם מצורע – פעם אחת לפני ראיית הכהן ופעם אחת אחריה: "והנה מרים מצורעת כשלג, ויפן אהרן אל מרים והנה מצורעת" (במדבר י"ב, ז). ובדומה לכך: "ויזעף עוזיהו... והצרעת זרחה במצחו... ויפן אליו עזריהו כהן הראש וכל הכהנים והנה הוא מצורע במצחו" (דה"ב כ"ו, יט-כ).

כלומר, במידה ובפעם הבאה שהכהן יראה את המצורע יהיה בנגעו סימן טומאה כלשהו, אין בכך שסימן הטומאה המקורי נעלם להעלות או להוריד בכל הקשור להחלטה להמשיך ולטמא את האדם. וכמו שכך הדין לאחר שהוחלט ונטמא, כך הם פני הדברים גם לפני שנטמא. בפרק א' דנה המשנה במקרה שבו ראיית הכהן את המצורע אמורה הייתה להתקיים בשבת, אך כיוון שאין בודקים נגעים בשבת נדחתה הראייה ליום ראשון. במצב שכזה, ייתכן שהדחיה תשנה את מסקנות הכהן, שכן במהלך השבת יכולים להתרחש שינויים בנגע, שיובילו לקביעה הפוכה מזו שהיה מסיק הכהן אילו היה רואה את הנגע בשבת:

חל להיות בתוך השבת – מעבירין לאחר השבת, ויש בדבר להקל ולהחמיר. כיצד להקל? היה בו שער לבן והלך לו שער לבן... הרי אלו להקל. כיצד להחמיר? לא היה בו שער לבן ונולד לו שער לבן... הרי אלו להחמיר (פ"א, משניות ה-ו).

גם כאן אנו רואים כי הופעתם או היעלמותם של סימני טומאה שלא בפני הכהן אינם נכנסים למכלול השיקולים במהלך קביעת גורלו של הנבדק. ונראה שהסיבה לכך היא פשוטה ומתבקשת: כל עניינו של ההסגר הוא לתת לנגע זמן להתפתח, בכדי שהכהן יוכל להתעלם מתנודות קטנות במצבו לכאן או לכאן ולהתמקד בשינויים המהותיים בו שמשאירים רושם לאורך זמן.

ג. שינויים בגוף הנגע

מהמשנה נראה כי הדברים אמורים לא רק לגבי סימני הטומאה, אלא אף לגבי הנגע עצמו:

הלכה וחזרה בסוף שבוע, הרי היא כמות שהיתה (פ"ד, מ"ז).

כלומר, אפילו כאשר הבהרת עצמה נעלמה במהלך ימי ההסגר ולאחר מכן חזרה למקומה עד הראייה הבאה, על הכהן להתעלם מנתונים אלו ולהתייחס רק למה שענינו רואות, והרי הוא רואה שהנגע נותר במקומו. אמנם, משנה זו מקשה מעט על הבנה של מחלוקת במשנה אחרת המופיעה בפרק שלאחר מכן:

שער פקודה – עקביא בן מהללאל מטמא וחכמים מטהרין. איזה הוא שער פקודה? שהיתה בו בהרת ובה שער לבן, הלכה הבהרת והניחה לשער לבן במקומו וחזרה, עקביא בן מהללאל מטמא וחכמים מטהרין.

אמר רבי עקיבא: מודה אני בזה שהוא טהור. איזה הוא שער פקודה? מי שהיתה בו בהרת כגריס ובה שתי שערות והלך הימנה כחצי גריס והניחו לשער לבן במקום הבהרת וחזר. אמרו לו: כשם שבטלו את דברי עקביא אף דבריך אינן מקוימין. (פ"ה מ"ג)

רישא של משנה זו עוסקת במקרה שבו היה נגע עם שער לבן בתוכו, והנגע נעלם וחזר לאחר זמן מה לאותו מקום. במקרה כזה קובע עקביא בן מהללאל כי השער הלבן עדיין יטמא את הנגע לאחר שחזר, בעוד שחכמים סבורים ששער לבן זה כבר אינו יכול לשמש כסימן טומאה. בפשטות, עמדתם של חכמים מבוססת על הדרישה הקיימת בשער לבן שצריך להיות הפוך, דהיינו שהשער יהפוך לבן אחרי שהנגע כבר קיים, כאשר כאן הנגע שהופיע בסוף הינו נגע אחר, ולכן אין השער הלבן יכול לשמש לו סימן טומאה. עקביא, לעומתם, סבור שחזרת הנגע לאותו מקום, ואולי גם עצם העובדה שסימן הטומאה נותר גם הוא במקומו, מורה על כך שזהו אותו נגע בדיוק. כך גם סובר ר' עקיבא, אלא שלדעתו נוספת עוד דרישה, שהנגע לא ייעלם לחלוטין, ואז הוא מסכים שהשער הלבן יכול להמשיך ולטמא כיוון שבעצם הנגע לא נעלם.³

זהו תיאור כללי של המחלוקת המשולשת הזו, אך המשנה מעלימה מאיתנו נתון חשוב: היא איננה מפרשת באיזו מסגרת של זמן אירעו השינויים הללו בנגע, האם קרו כולם תוך כדי הסגר יחיד, או שמא ראה הכהן את הנגע בנקודות מסוימות ואמר את דברו בהתאם למה שראה. אם מדובר במקרה שהשינויים קרו כולם בהסגר יחיד, הרי ששיטתם של חכמים סותרת לכאורה את מה שראינו במקור הקודם, לפיו היעלמות וחזרה של הנגע במהלך ימי ההסגר אינה נתפסת כאילו הנגע נעלם אלא זהו אותו הנגע ממש שהיה בתחילת השבוע. ואכן, חלק מן המפרשים המתייחסים לנקודה זו הבינו ששתיקת המשנה לגבי סדר הדברים מורה על כך שמדובר דווקא בתהליך שקרה במקביל לבדיקות של הכהן. וכך אומר הרמב"ם:

היתה בו בהרת ובה שיער לבן והוחלט בו, ואחר כך הלכה הבהרת והניחה שיער לבן במקומו וטיהר ואחר כך חזרה בהרת אחרת במקום הבהרת הראשונה והרי השיער לבן בתוכה – זהו הנקרא שיער פקודה, אינו סימן טומאה שנאמר: והיא הפכה שיער לבן – שהפכתו היא, לא שהפכתו חברתה (הל' טומאת צרעת פ"ב ה"ז).

כלומר, שלאחר שהלכה הבהרת נראה האדם אצל הכהן ונטהר, ורק לאחר מכן הופיע לו נגע אחר באותו מקום בדיוק. שיטה זו של הרמב"ם מונעת אמנם סתירה בין המשניות, אך מעלה שאלות אחרות שבהם מתעסק בעל 'משנה אחרונה':

³ ביארנו כאן את דעתם של עקביא בן מהללאל ור' עקיבא לפי שיטתו של הראב"ד, אולם הרמב"ם והמהר"ם מביאים פירושים אחרים. המהר"ם מובא במפרשים כאומר שלעקביא מספיקה העובדה שהנגע חזר לאותו מקום ואינו זקוק גם לקיומו של השער הלבן. הרמב"ם לעומת זאת סבור שעקביא סבור שהדרישה ל"הפוך" משמעה שהשער יהפוך לבן מתוך נגע כלשהו, אך אין דרישה לדעתו שהשער הלבן יישאר באותו נגע או יטמא דווקא אותו.

ויש לדקדק... לעניין טהרה מהו לעקביא אם הלכה האום (=עיקר הנגע) והשער במקומו? אי לא מטהר ליה הכהן מחמת הוכחה זו שלא נרפא הנגע, או דלמא דוקא כשחזרה איגלאי מלתא שלא נרפא וכל כמה דלא חזרה אמרינן ודאי נרפא... ונראה... דוקא כשחזרה אמר איגלאי מלתא דלא נרפא (שם ד"ה הלכה הבהרת).

כלומר, כיוון שלדעתם מדובר כאן בתהליך שבאמצעו טיהר הכהן את הנגע, הרי שיש לשאול כיצד עקביא מבין את המצב בשלב הביניים שבו יש שער לבן אך אין נגע, האם יטהר או שמא יחכה לראות אם גם השער ייעלם. בשאלה זו ומסקנתה – שרק למפרע יש להסיק שהנגע לא נרפא – נעסוק מאוחר יותר, כשנסה להגדיר באופן מדויק יותר את היקף סמכויותיו של הכהן.

בניגוד להבנה זו במשנה, הבין הת"י שחוסר ההתייחסות של המשנה לשאלת פעילות הכהן מורה דווקא על כך שאין זה משנה כלל מה היה התיזמון, והמחלוקת קיימת גם כאשר האירועים התרחשו במהלך שבוע ההסגר. כיוון שכך, הוא נזקק להבהיר כיצד מסתדרת משנה זו עם המשנה לעיל:

אע"ג דלעיל פ"ד מ"ז אמרינן דכשהלכה וחזרה קודם הפטור היא היא, שאני שער לבן דכתיב בה 'והיא הפכה' ולא שהפכתה חבירתה, אלמא דצריך אותה נגע ממש שהיה בתחילה (שם יכין אות יז).

ודבריו נראים תמוהים – האם אין משמעותה של המשנה הנ"ל שכשהלכה וחזרה הבהרת תוך כדי הסגר מדובר באותו נגע ממש? הרי שם לכאורה נאמר שאין זה משנה אם השתנתה הבהרת המסויימת שהייתה שם, שכן מכיוון שחזרה בהרת לאותו מקום הרי שמדובר באותו נגע, ומסגירו הכהן הסגר שני. אם כן מדוע אין עובדה זו מספיקה לטומאת שער לבן?

ד. מעברים בין סוגי עור שונים

בכדי להבין את פשר שיטת הת"י, נזדקק לבחון תחילה סוגיה נוספת בנגעים העוסקת במעבר של נגעים בין סוגי עור שונים. לשם כך נקדים כמה מילים לגבי צרעת השחין והמכווה.⁴ לעיל עסקנו בתהליך הבדיקה של נגע המופיע בעור רגיל, שייקרא להלן "נגע עור הבשר". התורה קובעת כי צרעת יכולה להופיע גם בעור הלוקה בשחין או כזה שיש בו כוויה. כללי צרעת זו זהים לחלוטין לכללים שהוצגו לעיל, מלבד שני

4 לשם הקלה על הקורא, ומכיוון שדין צרעת השחין כדין צרעת המכווה לכל דבר ועניין, נתייחס להלן לצרעת השחין בלבד.

שינויים קלים: א. במקום שני הסגרים אפשריים, צרעת בשחין או מכווה מסגרים רק פעם אחת לפני שנדרשים להכרעה. ב. במקום שלושה סימני טומאה (שער לבן, פשיון ומחיה) יש רק שניים, שכן בעור שלקה בשחין או שנכווה לא ייתכן למצוא "מחייט בשר חי".

בנוסף לכך, מבדילה התורה בין שני סוגי שחין לעניין טומאת צרעת. שחין שעדיין מעלה מוגלה נקרא "שחין מורד" ובו אין טומאת נגעים כלל. לעומת זאת, שחין שהחל להתרפא, ועתה הוא מכוסה במעין קרום דק, נקרא "צרבת השחין" ובו יכולים להופיע נגעים ולטמא את האדם (עיין פ"ט מ"ב). עד כמה מצב זה של השחין הנו קריטי לאופיו של הנגע ניתן ללמוד מן המשנה הבאה:

אלו בהרות טהורות: שהיו בו קודם למתן תורה, בעובד כוכבים ונתגייר, בקטן ונולד, בקמט ונגלה, בראש ובזקן בשחין ובמכוה וקדח ובמורדין, חזר הראש והזקן ונקרחו השחין והמכוה והקדח ונעשו צרבת – טהורים (פ"ז מ"א).

המשנה פורטת כאן רשימה של בהרות שאינן מיטמאות לעולם, כלומר שלא בהן נאמרה פרשת צרעת בתורה ואין נזקקים לכהן בגין הופעתם. שלושת המקרים הראשונים טהורים, כיוון שאנשים אלו לא היו ראויים לטומאת נגעים בזמן שבו הופיע הנגע. המקרה הרביעי ("קמט ונגלה") מדבר על מקרה שבו הנגע אינו יכול להיטמא כיוון שעליו להיות גלוי לעיני הכהן והוא הופיע מתחת לקמט של העור. שני המקרים האחרונים מתייחסים לנגעים שהופיעו במקומות בעורו של האדם שאין בהם טומאת נגעים – בשחין מורד או בראש ובזקן.⁵ בכל המקרים הללו העיקרון הוא אחד: צרעת מופיעה רק במקומות מסויימים ובאנשים מסויימים, וממילא סטייה מן הכללים הללו מורה על כך שאין כאן נגע צרעת ואין טעם לבוא לפני הכהן גם בעתיד.

הדברים הולכים ומסתבכים בסיפא של המשנה, המתארת מחלוקת בין ר' אליעזר בן יעקב (להלן – ראב"י) לחכמים בעניין מקרה שבו הנגע הופיע במקום הראוי לקבל טומאה ולבסוף חזר אליו, אך בין לבין היה שלב שבו מקומו היה מסוג המופקע מצרעת:

⁵ צרעת הראש והזקן נקראת "נתק", ולדעת רוב המפרשים איננה נראית כלל כבהרת אלא העור נותר כשהיה, בעוד ששערות הראש והזקן נושרות באופן מסוים. כיוון שכך, ביחס לנגעי עור הבשר אזור זה מופקע מנגעים.

הראש והזקן עד שלא העלו שער העלו שער ונקרחו, השחין והמכוה והקרח עד שלא נעשו צרבת נעשו צרבת וחיו – ר' אליעזר בן יעקב מטמא, שתחילתן וסופן טמא, וחכמים מטהרים.

בתיאור המקרה המדויק של הסיפא של המשנה נחלקו המפרשים. לדעת הר"ש משאנץ והברטנורא מדובר במעבר מעור הבשר לצרבת השחין, כאשר באמצע היה שלב של שחין מורד, בעוד שלדעת הרמב"ם והתוס' י"ט מדובר במעבר מעור הבשר לעור הבשר, כאשר באמצע היו שלבים של שחין מורד וצרבת השחין. אף על פי שמהתוספתא (פ"ב הל' יד-טו) משתמע, ככל הנראה, כדבריו של הר"ש משאנץ, אנו נלך דווקא בעקבות פירושו של הרמב"ם בנקודה זו, שכן שיטתו ברורה ומסודרת בעוד ששיטת הר"ש נראית כמלאה קושיות וסתירות.⁶

כמו בדיון סביב שער פקודה, גם כאן נחלקו המפרשים במיקום האירועים המתוארים ביחס לראיות הכהן, וגם כאן נראה שהרמב"ם והת"י הולכים בהתאם לשיטתם דלעיל: הרמב"ם (בפירוש המשניות ובהלכות טומאת צרעת פ"ו ה"ד) מפרש שהכהן ראה את הנגע בשלב הביניים שלו כשהיה בשחין המורד וטיהר אותו, ואילו הת"י שוב טוען שהעובדה שאין אמירה ברורה בעניין זה במשנה מורה על כך שאין זה משנה כלל מה היה סדר הדברים, והמחלוקת קיימת גם כאשר כל התהליך קרה תוך כדי הסגר. כיוון שכך, לשיטת הת"י יוצא שמחלוקת ראב"י וחכמים נוגעת לענייננו. חכמים סבורים שלעניין זה שבו הנגע היה במקום המופקע מנגעים אנו מתחשבים גם באירועים המתרחשים תוך כדי הסגר, וקובעים שנגע זה טהור לחלוטין. ראב"י חולק ואומר שהדבר היחיד שרלוונטי הוא "שתחילתן וסופן טמא", ללא התחשבות במה שקרה בין לבין. על כך יש לשאול – מדוע, לשיטתו, דווקא כאן סבורים חכמים שיש להתחשב באירועים אלו, בניגוד לשינויים האחרים שהובאו לעיל?⁷

6 ישנן מספר בעיות עם שיטתו. ראשית, בעוד שבפשט המשנה מדובר כאן במקרה אחד שמסתיים ב"וחיו", כלומר שבסוף התהליך אנו חוזרים למצב של עור הבשר, הרי שהר"ש נדרש לפרש שיש כאן שני מקרים – נעשו צרבת או חיו. שנית, הוא משתמש במקור בספרא שיובא להלן להסבר חלק משלבי המקרה, וביאורו הינו תמוה ביותר, כפי שהקשו עליו הרש"ש ובחידושי אנשי שם ונשארו בצ"ע. ראוי לציין שמהתוספתא לבדה קשה להביא ראיה, שכן במסכת נגעים היא ככלל איננה ברורה מספיק ומלאה בטעויות גרסה.

7 כמו כן יש לשאול מדוע נחלקו כאן רק בשני מקרים אלו, ולא במקרה של נגע שהיה בעור גלוי, שלאחר מכן נקמט העור שבו נמצא, ולבסוף חזר העור ונגלה. אין צורך להסביר מדוע

ה. גוף, זהות ומהות

על מנת שנוכל לענות על שאלה זו, נקדים מספר מושגים. לכל נגע ניתן להגדיר שלוש מאפיינים: גוף, זהות ומהות. **גוף הנגע** הינו הבהרת עצמה – הסימנים בעור שאותם הכהן בודק בכל ראייה. **זהותו** של נגע איננה משתנה בכל שינוי של גופו, וכל עוד הכהן מתייחס לאירועים השונים כעוברים על אותו הנגע, הרי שנאמר שזהותו נשמרת. **במהות הנגע** הכוונה היא לאופיה של הבהרת הנבחנת, כאשר ישנן שלוש קטגוריות לאופי זה: או שמדובר כאן בצרעת וודאית שאותה יחליט הכהן, או שמדובר בספק צרעת הנמצא בתהליך בדיקה, או שמדובר בסתם אזור בעל גוון בהיר בעור, שלגביו אין לכהן עניין כלל; לצורך הבהרות, נייחד לכל קטגוריה ביטוי ייחודי מכאן ועד סוף המאמר: לראשונה נקרא "צרעת", לשנייה נקרא "נגע", ולשלישית נקרא "מחלת עור".

אם נבחן עכשיו את שיטת החכמים, נראה שלדעתם בעוד שלעניין זהות הנגע אנו מתעלמים מאירועים המתרחשים במהלך שבוע ההסגר, כפי שראינו במשנה בפ"ד מ"ז, הרי שלעניין מהות הנגע אנו דווקא נתחשב באירועים אלו. זו הסיבה שהעובדה שהנגע היה במהלך ההסגר במקום שבו אין טומאת נגעים כלל מפקיעה ממנו שם נגע והופכת אותו למחלת עור סתמית, שכן צרעת אמיתית לא אמורה להתקיים במקום כזה.

כך נראה שיש להבין גם את ביאורו של הת"י לעיל בעניין שער פקודה, על ידי הסטת המוקד של העיקרון הנ"ל מגוף הנגע לשער הלבן עצמו. המשנה קובעת מפורשות שכאשר הלכה הבהרת וחזרה בסוף השבוע אין כאן שינוי זהות של הנגע, ולכך מסכימים גם חכמים המטהרים בשער פקודה. אך בעוד שהיעלמות הנגע באופן זמני איננה משנה את זהותו או את מהותו, הרי שעצם העובדה שהשער הלבן היה קיים מחוץ לנגע בזמן שלא הייתה בהרת גלויה, משנה את מהותו של **השער הלבן**, והופכת אותו מסימן טומאה לסתם שער. כלומר, כמו שאמרנו במשנה, שהעובדה שהנגע יכול היה לשרוד במקום שאינו בר-הצטרעות במהלך ההסגר מורה על כך שזהו כלל לא נגע לדעת חכמים, כך גם כאן, העובדה שהשער הלבן המשיך להתקיים ללא קיומה של בהרת מורה, לדעת חכמים, על כך שאין כאן סימן טומאה, וממילא אין סתירה בין המקורות הללו.

שאר המקרים מהרישא לא הוסבו למחלוקת זו, שכן מתן תורה, גיור ולידה הינם מסלולים חד-סטריים, ואין אפשרות לדבר על תופעה דומה של מעבר גם בכיוון ההפוך.

באותו אופן נרצה לבאר את ההבדל שבין פשיון לבין שער לבן בכל הקשור לטומאה בראייה ראשונה. נזכיר, שאת הפשיון ניתן לטמא רק מראייה שנייה ואילך, ואילו על ידי שער לבן ניתן לטמא כבר מראייה ראשונה, והכהן יכול לסמוך על מידע שיימסר לו לגבי סדר הופעת הנגע והשער. על פי אותו כלל שתיארנו כעת, הדברים ברורים: סדר ההופעה של הנגע והשער משקף את מהותו של השער הלבן, ומורה האם זהו סתם שער או סימן טומאה, ועל כן הכהן יכול וצריך להתחשב בסדר זה גם בלא שראה אותו. מאידך, פשיון הינו דווקא התרחבות הנגע ביחס למצב ראשוני כלשהו של הנגע, ולכן יש צורך בראייה הראשונה על מנת לקבוע את אותו מצב ראשוני.

להלן ניתן את הדעת לסברה העומדת מאחורי החילוק שבו דוגלים, לענ"ד, החכמים, בין שינויים המתרחשים במהות הנגע לבין שאר השינויים האפשריים. אך קודם לכך נמשיך בנסינונו להבין את מבנה שיטתם של החולקים (לכאורה) על דברים אלו – הלא הם ראב"י במשנתנו ועקביא ור' עקיבא במשנה שראינו לעיל.

ו. מחלוקת ראב"י וחכמים

נפתח במחלוקת בין ראב"י לבין חכמים, וננסה להשליך את מסקנותינו על המחלוקת השנייה. לכאורה, נתונות בפנינו שתי דרכים להבנת מוקד המחלוקת:

1. מחלוקת כללית לגבי האופן שבו יש להתייחס לשינויים במהות הנגע במהלך ההסגר, שראב"י סבור שאין להתייחס אליהם כלל וחכמים סבורים שחייבים להתייחס אליהם.

2. מחלוקת ממוקדת לגבי המשמעות של עצם השינוי במצבו של העור שבו שוכן הנגע.

מדבריו של ראב"י, "שתחילתן וסופן טמא", נראה היה בפשטות לבחור בכיוון הראשון, שכן סגנון דבריו מעיד על כך שהוא איננו מעוניין בתהליכים שהנגע עבר אלא רק בנקודת ההתחלה ובתוצאות שבסוף. לפי הבנה כזו, שיטתו של ראב"י הנה פשוטה ביותר: אין להתייחס כלל לאירועים המתרחשים במהלך ההסגר. אנו ננסה לבדוק את האלטרנטיבה, לפיה ראב"י מתעלם מנתונים אלו דווקא בגלל הפרשנות השונה שהוא נותן להם. לצורך כך, נזדקק להבנה עמוקה יותר של המשמעות שמאחורי המעבר בין סוגי עור שונים.

המשנה השנייה בפרק ט', המוקדש לעיסוק בנגעי השחין והמכווה, מגדירה את היחס שבין סוגי הצרעת השונים:

השחין והמכוה אין מצטרפין זה עם זה ואין פושין מזה לזה, ואין פושין לעור הבשר ולא עור הבשר פושה לתוכן.

המשנה קובעת כאן שבין שלושת הנגעים שמוזכרים בה – צרעת השחין, צרעת המכווה וצרעת עור הבשר – לא תיתכן השפעה הדדית: שני נגעים שונים אינם יכולים להשלים זה את זה לשיעור גריס, וכמו כן התפשטות הנגע מאזור אחד למשנהו אינה נחשבת כהתרחבות הנגע המקורי אלא כהופעתו של נגע חדש. בפשטות, הסיבה לכך היא שמדובר בעצם בשלושה נגעים שונים באופיים, וזאת על אף העובדה שבסופו של תהליך הם מביאים לידי אותה טומאה, והמצורע נדרש לאותו תהליך של טהרה.⁸

לעומת הכיוון הזה, במשניות שכבר הזכרנו מסוף פרק א' ישנה נימה שונה במקצת, שממנה עולה אפשרות אחרת להסבר הדברים:

חל להיות בתוך השבת – מעבירין לאחר השבת, ויש בדבר להקל ולהחמיר. כיצד להקל? היה בו שער לבן... נסמך השחין לשתייהן או לאחת מהן, הקיף השחין לשתייהן או לאחת מהן או חלקן השחין... היתה בו מחיה... ובא השחין ונכנס בתוכה, הקיפה, חלקה או מעטה... הרי אלו להקל.

מכל הדוגמאות המובאות במשנה עולה שביחס לצרעת עור הבשר, משמש השחין עצמו – והמשנה שם כוללת במפורש הן את השחין המורד והן את צרבת השחין – כחוצץ או כמחיצה לתחום. כלומר, לא הצרעת היא זו שחוצצת, אלא דווקא העור השונה הוא החוצץ, כפי שניתן ללמוד מן העובדה שגם שחין מורד חשוב כחוצץ, אף על פי שאין בו נגעים כלל. זו הסיבה לכך שכאשר השחין מקיף מחיה או מחלק אותה לשניים, הרי שהוא מבטל את כוחה כסימן טומאה, שכן השחין חוצץ בינה לבין הנגע הסובב אותה שנמצא בעור הבשר הרגיל. זו גם הסיבה לכך שהוא חוצץ בין שערות לבנות שנמצאות בצרעת עור הבשר, שכן האזור עם השחין אינו נחשב כצרעת עור

8 בחרנו כאן להגדיר נגעים כבעלי אופי זהה אם הם מצטרפים זה לזה, ולא על פי מדד פשוט יותר כמו תהליך הבדיקה וההיטמאות או סימני הטומאה. הסיבה לכך היא שלעיתים הבדלים בשני אלו – התהליך והסימנים – אינם אלא תוצאה של מגבלות מעשיות, כמו לדוגמה העובדה שאין סימן טומאה של מחיית בשר חי בצרעת השחין והמכווה, או סימן טומאה של שער לבן בנתקים, שהינם מעצם הגדרתם אזור בראש או בזקן ללא שער. באופן דומה ניתן לטעון שאורך תהליך הבדיקה, האם יהיה שבוע או שבועיים, הוא תוצאה של שיקולים טכניים לגבי רגישות העור הנגוע וכד'. במילים אחרות, מראה הנגע ותהליך הטומאה שלו יכולים להיות שונים בין שני נגעים, גם אם הם בעלי אותו אופי. לעומת זאת, אם שני נגעים אינם מצטרפים, משמע שחוסר הדמיון הוא במהותם ולא רק כלפי חוץ, ולכן בחרנו בכך כמדד.

הבשר, וממילא שתי השערות מצויות בשני נגעים שונים שמובדלים על ידי פס של שחין. ניתן, אם כן, להבין מכאן שאזור מוכה שחין נחשב כמנותק מעור הבשר הבריא.⁹

לאור הדברים הללו, עולה אפשרות נוספת להבנת הניתוק של צרעת השחין והמכווה אחת מהשנייה ומצרעת עור הבשר. מדובר, בסופו של דבר, לא רק באותה טומאה אלא אף באותו אופי של נגע, וחילוקי הדינים בין סוגי הצרעת השונים הנם סך הכל תוצאה של הבדלים מציאותיים. עם זאת, נגעים אינם יכולים לפשות מעור רגיל לתוך שחין ולהיפך כיוון ששני סוגי העור, השונים זה מזה איכותית, הינם מנותקים הלכתית זה מזה לחלוטין. לנגע אין יכולת לפשות משחין לעור הבשר לא בגלל שמדובר בשני נגעים שאינם מצטרפים, אלא בגלל שהעור שבו מופיע הנגע מנותק מן העור שבו מופיע הפשיון. מאותה סיבה בדיוק אין שני נגעים כאלה מצטרפים זה לזה להשלמת שיעור גריס, שכן הם מופיעים במקומות המנותקים זה מזה.

את שני העקרונות הללו ניתן להכליל ולהחיל על כל מעבר בין סוגי עור שונים. מחד, ניתן להבין שמעברו של הנגע לעור אחר מהווה שינוי מהותי בנגע עצמו, שעתה יש לבחון אותו על פי כללים אחרים לחלוטין: נגע שעבר לעור המופקע מהופעת נגעים בו, יופקע משם נגע בעצמו, ואם עבר לעור מסוג אחר הרי הוא נגע חדש ויעבור תהליך בדיקה מחדש. מאידך, ניתן להבין שכיוון שהשינוי לא התרחש בגוף הנגע עצמו אלא רק ברקע, במקום שבו הוא שוכן, יש לראות בעניין מגבלה טכנית בלבד: אם המקום החדש מופקע מנגעים, תבוטל טומאת הנגע באופן זמני כל עוד הוא שוכן שם, ואם המקום החדש שונה מהעור שבו שכן בתחילה, ייבדק הנגע כחדש, כיוון שבפועל שינוי המקום גורר איתו שינוי של מסלול הבדיקה של הנגע.

היישום של ההבנה הזו למחלוקת שלנו מתבקש. חכמים סבורים שהמעבר לשחין המורד מחולל גם שינוי מהותי בנגע עצמו והופך אותו מנגע למחלת עור פשוטה ולא רלוונטית, גם לאחר שחזר לעור הבשר; אך ראב"י הבין שקיום הנגע בשחין המורד

⁹ ניסוח מובהק של עמדה זו מצוי בדבריו של ר' יוסי בתוספתא (פ"ב ה"א). התוספתא דנה בצרעת עור הבשר, במקרה של נגע בתוך נגע, כאשר בין שני הנגעים מבדילה טבעת של מחיה ויש לדון האם מחיה זו מטמאה או לא. במקרה כזה קובע ר' יוסי: "אמר ר' יוסי... אמורני, בשתייהן החיצונה טהורה, שאני רואה את הבהרת כאלו השחין במקום מחיה". כלומר שיש לראות את המחיה כחוצץ בלבד בין שני הנגעים, כמו ששחין היא חוצץ. אם כן, ניתן לראות שלדעת ר' יוסי השחין משמש כ'אב טיפוס' של אזור חיץ בנגעי עור הבשר.

מהווה רק מגבלה טכנית שמונעת את היטמאות הנגע באותו רגע, ולאחר שנעלם השחין והנגע חזר לעור הבשר יחזור הנגע למעמדו הקודם. ראב"י איננו חולק על העיקרון שתיארנו לעיל, לפיו על הכהן להתחשב בשינויים במהות הנגע גם אם התרחשו במהלך ההסגר, אלא הוא פשוט סבור שאין כאן שינויים במהות. אמנם, ראב"י יודה שבנגע שמופיע, בתחילת הופעתו, במקום שאינו בר-הצטרעות, מוכיח הדבר שאין כאן נגע כלל אלא רק מחלת עור. אך לאחר שהתברר שמדובר בנגע, על ידי כך שהופיע במקום בר-הצטרעות, אין בשינוי מקום בכדי להפיק מהות זו.

הדברים הללו מתאימים למחלוקת נוספת של חכמים וראב"י בספרא בעניין

דומה:

'והיה במקום השחין שאת' – שיקדום השחין לשאת, ולא תקדום השאת לשחין. רבי אליעזר בן יעקב אומר: קרוי הוא במקומו עד שלא בא לשם. כיצד? היה בעור הבשר עד שלא נעשה שחין – והיה רבי אליעזר בן יעקב מטמא וחכמים מטהרים. (ספרא תזריע פרשה ד', א-ב)

כאן נחלקו ראב"י וחכמים האם יש צורך שהצרעת תופיע רק אחרי שהיה במקומה שחין, או שמא סדר ההופעה אינו חשוב – כלומר שנחלקו האם גם לאופן היווצרות הנגע, לפני שנראה על ידי הכהן, יש משמעות. גם כאן ראב"י נראה כמתעלם מהתהליכים המתרחשים שלא לעיני הכהן, בעוד חכמים מייחסים להם חשיבות מכרעת.

ונראה, שגם כאן מדובר בתוצאה של המחלוקת שהוצגה לעיל; לדעת ראב"י אין בכל התהליך המתואר אלא שינוי מקום בלבד, ולכן אין זה משנה היכן נוצר הנגע במקור כל עוד נוצר במקום הראוי להצטרעות. לאחר שנוצר במקום כזה, הראייה הראשונה שלאחר מכן תקבע לאיזה מסלול בדיקה ייכנס הנגע – עור הבשר או צרבת השחין. לעומתו, סבורים חכמים שאין אפשרות לטמא נגע מדין צרעת השחין אם הופיע הנגע בעור לפני שהמקום הפך לשחין, שכן נגע שנוצר בעור הבשר שונה במהותו מנגע הנוצר בשחין.¹⁰

10 למחלוקת זו ייתכן והיו גם השלכות נוספות, כפי שניתן אולי לראות במקור הבא:

"שאלו את רבי אליעזר: מי שעלה לתוך ידו בהרת כסלע ומקומה צרבת השחין מהו? אמר להם: יסגיר. אמרו לו: למה? לגדל שיער לבן אינה ראויה, ולפיסיון אינה פוסה, ולמחיה אינה מטמאה! אמר להם: שמא תכנוס ותפשה. אמרו לו והרי מקומה כגריס! אמר להם כך שמעתי – יסגיר. אמר לו רבי יהודה בן בתירה: אלמדנו? אמר לו: אם לקיים דברי חכמים – הין. אמר

ז. מחלוקת ר"ע וחכמים

באופן דומה לדרך שבה ביארנו את מחלוקת ראב"י וחכמים, נרצה עתה לבחון את מחלוקתם של עקיבא ור' עקיבא עם חכמים, ולהראות ששורש המחלוקת ביניהם אינו בעניין האופן שבו יש להתחשב באירועי ההסגר אלא דווקא בפרשנות של אותם האירועים ממש.¹¹

לו: שמה יולד לו שחין אחר חוצה לו ויפשה לתוכו. אמר לו חכם אתה שקיימתה את דברי חכמים" (ספרא תזריע פרשה ג', ז).

במדרש זה מסופר כיצד התלבטו ר' אליעזר ותלמידיו בדינו של אדם שלקה בשחין בכף ידו, האם יש מקום להסגיר אותו או לא. ההתלבטות נבעה מכך שבשל מגבלות טכניות נראה היה שאין כל דרך לטמא את האדם: שער לבן אינו גדל בכף היד ולכן לא יוכל לשמש סימן טומאה, ואם השחין הוא רק בגודל גריס הנגע אינו יכול לפשות בשום צורה. לשם מה, אם כך, יש להסגירו, אם הסגר זה לא יוכל להוביל לטומאת החלט? על כך ענה ר' יהודה בן בתירה שבכל זאת ייתכן שהכהן יחליט את האדם, כיוון שאם יולד שחין נוסף בצמוד לשחין הקיים יהיה לנגע לאן לפשות. ויש לשאול – מדוע לא חשבו על כך ר' אליעזר ותלמידיו? הרי לא היה בדבריו של ר' יהודה בן בתירה חידוש הלכתי אלא מציאותי בלבד. ייתכן באמת שהם פשוט לא חשבו על כך, מכל מקום אנו ננסה להציע כיוון נוסף להסבר הדברים, המתבסס על מה שראינו עד כה (עיי' גם בבעל תפארת ישראל לפירושו על המשנה בפ"ט מ"ג, המקבילה למדרש זה). לא תמיד מובילות תפיסות שונות של ההלכה למחלוקות חזיתיות, ולעיתים יכולה להיות הלכה ששתי תפיסות יסכימו איתה ובכל זאת רק צד אחד מסוגל היה לחשוב עליה ולחדש אותה בשל הפן הייחודי שהוא חשף – וכך לענ"ד קרה גם כאן. ר' יהודה בן בתירה סבר כשיטת חכמים, לפיה קיום של נגע במקום אחר מגדירה נגע מסוג אחר. כיוון שכך, תפס ר' יהודה בן בתירה את השחין והנגע כמערכת אחת שלמה, כשני מרכיבים שונים של הצרעת, ולכן היה פשוט לו שכמו שהנגע לבדו יכול לפשות כך גם יכולה הצרעת כולה לפשות הלאה, נגע ושחין כיחידה שלמה אחת. אך לעומתו, סברו ר' אליעזר ותלמידיו כראב"י, לפיו השחין עצמו הוא רק המקום שבו מצוי הנגע – ומדוע שהמקום יפשה ויגדל? הרי לשיטתם, המקום הוא סך הכל הרקע שעליו מופיע הנגע, ובמהותו הוא סטטי ולא דינמי כמו הנגע עצמו. כיוון שכך, לא העלו בדעתם שכמו שהנגע יכול לפשות כך גם ניתן להתחשב במקרה שבו המקום מתרחב. עם זאת, כיוון שהיתה מסורת בידי של ר' אליעזר, קיבלו את סברתו של ריב"ב, שיכלה להתיישב גם לשיטתם.

11 הדברים שיובאו להלן מופיעים ברובם המכריע אף במאמרי הקודם שהוזכר לעיל (ראה הערה בראשית המאמר), ומופיעים כאן בקיצור, כדברים ברורים מאליהם. לדיון מסודר בעניין עיין שם.

לאורך מסכת נגעים אנו מוצאים מחלוקות רבות הניטשות בין ר' עקיבא ותלמידיו, ר' מאיר ור' שמעון, לבין חכמים. אחת המחלוקות המעניינות ביותר הינה זו שמופיעה בסוף פרק חמישי:

כל ספק נגעים בתחילה – טהור, עד שלא נזקק לטומאה... כיצד? שנים שבאו אצל כהן, בזה בהרת כגריס ובוה כסלע [=שיעור הגדול מגריס], בסוף שבוע בזה כסלע ובוה כסלע, ואינו ידוע באיזה מהן פשה – בין באיש אחד בין בשני אנשים טהור. ר"ע אומר באיש אחד – טמא, ובשני אנשים – טהור (פ"ה מ"ד).

נבאר את המחלוקת. דעת חכמים היא שכל נגע עומד בפני עצמו, ולכן כל נגע שיש לגביו ספק אם פשה או לא – טהור, ואין זה משנה אם שני הנגעים מופיעים באותו אדם או בשני אנשים שונים. מנגד, סבור ר' עקיבא שאף על פי שספק נגעים טהור, הרי שבמקרה שבו שני הנגעים מצויים באותו אדם אין זה מצב של ספק, שכן ברור לחלוטין שיש בגופו של האדם נגע שפשה ורק לא ידוע מהו הנגע הספציפי שבו אירע הפשיון. עולה מכאן כי חכמים מתייחסים לכל נגע בנפרד כצרת פוטנציאלית, ואילו ר' עקיבא רואה את האדם כמצורע, שהנגע הוא רק המגדיר אותו כמצורע אך אינו טמא לבדו. לכן לדעתו, כשברור לחלוטין שנגע כלשהו פשה באדם – אין בכלל ספק. אם נסכם את מחלוקתם, נאמר כי לחכמים מטמאים את הצרעת הבודדת, והאדם נגרר בטומאתו אחריה, ואילו לר' עקיבא מטמאים את המצורע, והנגע שבעורו הוא רק סימן המגדיר אותו ככזה.

למחלוקת זו ישנן השלכות עקיפות רבות. אחת מן המרכזיות שבהן היא מגמתם הכללית של החכמים לאורך המסכת לשים דגש חזק יותר בדבריהם על דרישות בגוף הבהרת, בעוד שר' עקיבא גמיש יותר בתחום זה. כך לדוגמה אנו מוצאים בפרק ד':

בהרת כגריס, ופשתה כחצי גריס, והלך מן האום [= הנגע המקורי] כחצי גריס – רבי עקיבא אומר תראה בתחילה, וחכמים מטהרין (פ"ד מ"ח).

המשנה מתארת מקרה שבו חצי מהאום (הנגע המקורי) נעלם, אך במקביל פשה הנגע מצלע אחרת של האום באותו שיעור של מה שנעלם, כך שבסוף התהליך נותר לנו נגע בגודל גריס כבתחילה אלא שהוא מוסט הצידה מן הנגע המקורי. במקרה זה מסכימים ר' עקיבא וחכמים ששינוי המקום של הנגע מורה על כך שהנגע הקודם בטל, אך חלוקים בשאלת גורל הבהרת שנותרה בפנינו: חכמים סבורים שבהרת משמרת את הזהות שלה לעולם, גם אם היא מתמעטת מכדי שיעור גריס, ואי אפשר לצרף אותה לפשיון של עצמה בכדי להתחיל תהליך בדיקה חדש. ר' עקיבא חולק עליהם, ולדעתו

זהות שכזו יכולה להשתנות לפי המציאות בשטח, ונגע יכול להצטרף לפשיון של עצמו ולהיחשב כנגע חדש לכל דבר ועניין.

אם כן, ניתן עתה להבין את הרקע למחלוקת בשער פקודה. אמרנו שלדעת חכמים, ברגע שהנגע איננו בשיעור גריס הרי שהוא התבטל וממילא התרחש שינוי יסודי במהות השער הלבן, כיוון ששרד מחוץ לנגע שאליו הוא משתייך. ר' עקיבא שחולק ממשיך את שיטתו דלעיל וקובע שכיוון שהאדם הוא שנטמא, והנגע הוא רק סוג של סימן לכך שהאדם מצורע, הרי שהיעלמות זמנית של הסממן איננה מעידה על כך שהנגע עצמו נעלם והשער מצוי בעור ללא צרעת. להיפך – ר' עקיבא מבין שעצם הישארותו של השער הלבן במהלך התמעטות הנגע, בצירוף עם חזרתו של הנגע, מוכיחים שדבר לא השתנה, והשער הלבן ממשיך להוות סימן טומאה לנגע המקורי. כלומר, בדומה לכיוון שנקטנו בשיטת ראב"י, סבור ר' עקיבא שהתמעטות הבהרת מכדי גריס היא רק שינוי קטן בסממן ולא מראה על שינוי מהותי בעור שבו שרוי השער הלבן (וממילא במשמעות השער הלבן עצמו), ולכן אם בסוף חזרה הבהרת ניתן להמשיך ולטמא בשל השער הלבן.¹²

ה. סיכום

קיימת מחלוקת בין הת"י לבין הרמב"ם (ואחרים), האם על הכהן להתחשב בשינויים המתרחשים בנגע שלא לעיני הכהן, במהלך שבוע ההסגר. לדעת הרמב"ם אין משמעות כלל לאירועים אלו, ואילו לבעל הת"י יש לחלק בין שינויים במהות לבין שאר סוגי השינויים.

לשיטת הת"י, על הכהן להתחשב בשינויים מהותיים, בין אם מדובר בשינויים מהותיים בגוף הנגע, ובין אם מדובר בשינויים מהותיים בסימני הטומאה. כדוגמה לשינויים במהות סימן טומאה הבאנו את המחלוקת בעניין שער פקודה, ולעניין שינויים במהות הנגע ראינו את מחלוקת ראב"י וחכמים. בשתי המחלוקות הללו ניסינו להראות שיש להבין שלכולי עלמא יש להתחשב בשינויים במהות, ושכל המחלוקות הינן דווקא על הגדרת השינוי הנדון כשינוי מהותי או לא.

¹² כמו כן, נראה שעקביא נוקט באותו כיוון, אלא שהוא קיצוני יותר מר' עקיבא. ר' עקיבא עדיין דורש שחלק מן הנגע יישאר בכדי לבסס את העובדה שהשער הלבן עדיין משתייך אליו ומהווה סימן טומאה, בעוד שלדעת עקביא הדבר היחיד שחשוב הוא שהשער הלבן נותר באותו מקום שהיה.

נותר רק לעמוד על פשר החילוק בין שינויים במהות לבין שינויים אחרים. כבר ראינו במקורות שהובאו בתחילת דברינו, שקביעתו של הכהן איננה גילוי של טומאה שכבר קיימת בנגע, אלא זוהי הכרזה יוצרת, המחילה על האדם טומאה. אמנם, אין ההכרזה הזאת תלויה ברצונו השרירותי של הכהן, אלא עליו לנסות ולהתחקות אחר מצבו של הנגע בעזרת הכללים שהתורה נתנה בידו, ולטמא את הנגע כפי שהוא רואה אותו. לכן, שינויים בצורות שהנגע לובש ופושט, וכן הופעה והיעלמות של סימני טומאה במהלך שבוע ההסגר, הינם אירועים ששייכים לעבר ואינם רלוונטיים לשיקוליו של הכהן, האמור לטמא את הנגע כפי שהוא עתה.

עם זאת, מעורבותו של הכהן בתהליך הינה על בסיס ההנחה שמדובר בנגע. לכן, לפני שהוא מנסה לבדוק האם הנגע טמא או טהור, עליו לברר האם מדובר בנגע, כלומר לברר את מהותו. מהות זו הינה תכונה אובייקטיבית של הנגע, ועליו אין לכהן שליטה ואין ההכרזות שלו משפיעות עליו בשום אופן. לכן, גם אין כל חשיבות לכך שהכהן יראה שינויים כאלה במהות הנגע, כיוון שלא הכרזותיו קובעות מהות זו.

הבנה זו תבהיר, לסיום, כיצד מעלה לעיל בעל 'משנה אחרונה' את האפשרות שהכהן יגלה דברים למפרע על הנגע אך יטמא אותו רק מכאן ולהבא (הדברים נאמרו כאמור לעיל לגבי שער פקודה במסגרת שיטת עקביא בן מהללאל): טומאה וטהרה תלויים רק בהכרזת הכהן, ולכן לא שייך לגביהם יישום החלטות למפרע; ואילו אופיו של הנגע הינו עניין שבמציאות, והכהן יכול לחזור בו ולקבוע שטעה קודם לכן בפסיקתו ולפסוק דין חדש בהתאם למסקנותיו.¹³

¹³ כך ניתן להבין מדוע לא חולקים ראב"י וחכמים לגבי המקרה של נגע שהחל בעור גלוי, נקמט עורו וחזר ונגלה, אלא לכולי עלמא נגע זה ימשיך לטמא. ההבדל בין המקרים הוא, שבשני המקרים שבהם נחלקו מדובר בשינויים בעור עצמו שבו שרוי הנגע, וחכמים רואים בכך שינוי במהותו של הנגע. קמט, לעומת זאת, אינו מפקיע את הטומאה מטעם היותו מקום שאינו נטמא כשלעצמו אלא כיוון שאינו נראה לעיני הכהן, כלומר שהבעיה היא בראיית הכהן ולא בשינויים בנגע עצמו. כיוון שכך, גם לחכמים מדובר בעיכוב טכני זמני. ועיין בתפארת ישראל ב"בועז" על מחלוקת זו, שמרחיב ביותר בביאור שיטתו.

הרב מרדכי רבינוביץ

בדין טבול יום פוסל את התרומה

א.

כתב הרמב"ם (הל' שאר אבות הטומאה פ"י הל' ב-ד), וז"ל:

אחד טבול יום מטומאה חמורה, כגון שטבל מזיכות או מטומאת מת וצרעת, ואחד טבול יום מטומאת שרץ וכיוצא בו, וכל הטעון הערב שמש, בין אדם בין כלים, בין מדברי תורה בין מדברי סופרים, הרי הוא כשני לטומאה עד שיעריב שמשו. טבול יום פוסל אוכלי תרומה, ומשקה התרומה, ואוכלי הקודש, ומשקה הקודש, פוסל הכל. כיצד? טבול יום שנגע באוכלין של תרומה, עשאן שלישי לטומאה מפני שהוא כשני. וכן אם נגע במשקין של תרומה טימאן, והרי הן שלישי לטומאה. נגע טבול יום במשקין של קודש טימאן, והרי הן רביעי לטומאה. וכן אם נגע באוכלי הקודש, עשאן רביעי. אבל אם נגע טבול יום באוכלי חולין ומשקה חולין הרי הן טהורין.

מבואר בדברי הרמב"ם, שטבול יום עושה שלישי או רביעי באוכלין של תרומה וקודש. ובהל' ט' שם מוסיף הרמב"ם לעניין אוכלין:

האוכלין לא יהיו אב הטומאה לעולם, לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים. ויהיו ראשון ושני מדברי תורה. שהאדם או הכלי שהוא ראשון לטומאה, אם נגע באוכל עשהו שני. ויהיו האוכלין שלישי ורביעי לטומאה מדברי סופרים בלבד.

וכעין זה בהל' ט"ז לעניין משקין:

ויהיו משקין שלישי ורביעי מדבריהם. כיצד? אם נגע טבול יום במשקה תרומה עשהו שלישי. ואם נגע במשקה קודש, עשהו רביעי. ואין אתה מוצא משקין שניות לעולם, ולא משקה שאינו תחילה, חוץ ממשקה טבול יום או מחוסר כפורים בקודש כמו שבארנו, שהוא פסול מדבריהם ואינו מטמא.

ומבואר לכאורה מזה שלדעת הרמב"ם מה שטבול יום פוסל תרומה וקדשים אינו אלא מדרבנן, וכבר עמד על כך בעל המקדש דוד (טהרות סי' ל"ט).

ב.

והנה, בהמשך הלכות שאר אבות הטומאה מוסיף הרמב"ם:

הראשון והשני שבתרומה טמאין ומטמאין, השלישי פסול ואינו מטמא, ואין שלישי עושה רביעי בתרומה. ומנין לאוכל שלישי שהוא פסול בתרומה? שנ' ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים. נמצא טבול יום אסור בתרומה עד שיעריב שמשו, ואם נגע בה פסלה. וטבול יום כשני לטומאה הוא. הא למדת שהשני עושה שלישי בתרומה. הראשון והשני והשלישי בקודש טמאין ומטמאין. הרביעי פסול ואינו מטמא, ואין רביעי עושה חמישי לעולם. ומנין לשלישי בקודש שהוא טמא? שנ' והבשר אשר יגע בכל טמא, וכבר קרא הכתוב לשני טמא, שנ' כל אשר בתוכו יטמא. הא למדת שבשר הקודש שנגע בשני נטמא וישרף. ומניין לרביעי בקודש שהוא פסול? מקל וחומר, ומה מחוסר כפורים שהוא מותר בתרומה אסור בקודש עד שיביא כפרתו, השלישי שהוא פסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקודש. אבל החמישי טהור. (פי"א הל' ג-ד).

הרמב"ם מביא מספר לימודים לכך שיש שלישי בתרומה ורביעי בקודש, אשר מקורם הוא בדברי ר' יוסי בפסחים יח: ע"ש. והקשו כל האחרונים שלכאורה דברי הרמב"ם סותרים את עצמם, שכן אם דינים אלו נלמדים מפסוקים הרי הם דאורייתא, ואילו בהלכות שהבאנו לעיל משמע שדין שלישי ורביעי אינו אלא מדרבנן. אולם, בהלכות הנזכרות לעיל כתב הרמב"ם במפורש שטבול יום מטמא את התרומה ואת הקודשים מדרבנן בלבד, ובהלכה שהזכרנו כעת מפורש שכל טומאת שלישי ורביעי נלמדו מכך שטבול יום מטמא תרומה. ובעל כורחנו צריך לומר שלימודים אלו אינם אלא אסמכתא, ולעולם לשיטת הרמב"ם אין טומאת שלישי ורביעי מן התורה.

ג.

והנה, בהמשך דבריו מקשה המקדש דוד על הרמב"ם דאם טבול יום פוסל את התרומה רק מדרבנן, למה הצריכה התורה (ויקרא י"א, לב) הערב שמש בכלים? בשלמא באדם הצריכה התורה הערב שמש, אף על גב דאינו פוסל במגעו מן התורה, שכן מכל מקום קיימת נפקא מינה לעניין אכילת תרומה וקדשים, דאסור כשהוא טבול יום מן התורה; אך בכלים למאי הלכתא הם טמאים? עיין שם שפלפל בזה ובסוף הניח בצ"ע.

ושמא יש לומר, שאף על פי שאין כלי טבול יום פוסל תרומה וקדשים מן התורה, מכל מקום כל זמן שהכלי הוא טבול יום אסור להשתמש בו לתרומה וקדשים. משל

למה הדבר דומה, לכלים שנקנו מן הגוי, שטעונין טבילה לפני השימוש, ומכל מקום אם השתמש בהם לפני טבילה אינם אוסרים את האוכל. הוא הדין לכלי שהוא טבול יום, שאסור להשתמש בו לתרומה וקדשים עד הערב שמש ומכל מקום אינו פוסל את התרומה או את הקודשים מן התורה.¹

ד.

ואולם, לכאורה אי אפשר לומר כלל שמה שטבול יום פוסל תרומה וקדשים אינו אלא מדרבנן. כך עולה מן הגמ' בשבת יד: 'שבמנותה את גזירות י"ח דבר סברה בתחילה שגם הדין שטבול יום פוסל את התרומה הוא מ"ח דבר, אך סופה שדחתה אפשרות זו:

טבול יום דאורייתא הוא, דכתיב: 'ובא השמש וטהר'! סמי מכאן טבול יום.

ומבאר רש"י שם (ד"ה ובא השמש) את ההוכחה לכך שטבול יום מטמא תרומה מדאורייתא, שכן מפורש בפסוק לגבי טומאת כלים: "כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם במים יובא וטמא עד הערב וטהר" (ויקרא י"א, לב), ואם אינו מטמא תרומה וקדשים, קשה להבין מהי הטהרה שנוספת לכלי כשיעריב שמשו (וראה גם גיליון הש"ס להגרעק"א חולין קכח).

והנה מה שהוכיח רש"י שטבול יום פוסל בנגיעה משום דאם לא כן למאי נפקא מינה שנקרא טהור בהערב שמש, יש לדחות לפי מה שכתבנו לעיל שיש איסור שימוש בכלי טבול יום גם אם אינו פוסל. אלא שהגמרא עצמה קובעת לכאורה שכלי שהוא טבול יום פוסל את התרומה מן התורה, שלכן יש למוחקו מן הרשימה של ה"ח דבר. ואם כן איך יפרנס הרמב"ם סוגיא זו – הרי לשיטתו מה שטבול יום פוסל את התרומה

1 דוגמא לדברינו ניתן למצוא בגמ' חגיגה כ, דמגרפה שנשמרה מדבר שמתמא ולא מדבר שפוסלה היא פסולה. וביאר רש"י (ד"ה הפוסלה) בלישנא קמא, דמגרפה שנפסלה (היינו כגון שנעשתה שני על ידי משקין שהם ראשון מדרבנן, ומטמאין כלים מדרבנן – תוד"ה שמרתיה) פסולה מלהשתמש בה טהרות לכתחילה עי"ש, והיינו שפסולה מלהשתמש בה לחולין טהורים, אף שאין שלישי בחולין. הרי שאף שאין הכלי הזה עושה שלישי והוא פסול ולא מטמא, מכל מקום אסור להשתמש בו לכתחילה. אם כן, הוא הדין בנידון דידן – בכלי שהוא טבול יום, יש לומר שאסור להשתמש בו לכתחילה לתרומה וקדשים, אף שמהתורה אין כלי טבול יום פוסל (ועיינין מרומי שדה להנצי"ב סוטה כט. ד"ה ומאחר, מה שכתב על פי דברי רש"י בחגיגה הנ"ל).

אינו אלא מדרבנן, ולמה מחקוהו מרשימת הי"ח דבר, וצע"ג לכאורה בדעת הרמב"ם בזה.

ה.

והנה בתוס' שבת שם (ד"ה אלא) הקשו למה נצרכה גזירה מיוחדת דאוכלין שנטמאו במשקין שנגעו בידים נעשו שני ופוסלין את התרומה, הא מאחר שכבר גזרו על הידיים שפוסלות את התרומה, אם כן משקין שנגעו בהן הרי הם ראשון לטומאה, דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה, וממילא אוכלין שנגעו במשקין ידיים הויין שני. ותירצו התוס' דגזירה זו דאוכלין שנטמאו במשקין ידיים היא היא הגזירה של כל הפוסל את התרומה, ועד השתא לא נגזרה, עי"ש.

אולם הפני יהושע שם תמה על זה, דאם כן לא הוה ליה למיתני בהאי לישנא, אלא הוה ליה לפרושי בהדיא כעין דתנינא לה במסכת פרה, דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה, עי"ש. ולפיכך הפנ"י תירץ את קושיית התוס' באופן אחר, שהגזירה שכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה היא גזירה קדמונית, אלא שבתחילה נאמרה רק לגבי דברים הפוסלים את התרומה מדאורייתא בלבד, ובגזרות י"ח דבר גזרו גם על דברים המטמאים את התרומה מדרבנן כגון ידיים.

והנה בעיקר סברת הפנ"י שהגזירה של כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה היא גזירה קדמונית, ודלא כמו שכתבו התוס', נוכיח בהמשך בעזה"י שכך היא גם דעת הרמב"ם. אולם, מה שכתב הפנ"י לחלק בין שני לטומאה שפוסל את התרומה מן התורה לבין שני לטומאה שפוסל את התרומה רק מדרבנן, כבר נתבאר לעיל שאין כלל שלישי מן התורה לדעת הרמב"ם, וממילא אי אפשר לפרש כן כלל בדעת הרמב"ם. ולפינו יתבאר בעז"ה שלדעת הרמב"ם יש לחלק באופן אחר בין הגזירה הקדמונית של 'כל הפוסל את התרומה' לבין הגזירה המאוחרת של י"ח דבר.

ו.

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (זבים סוף פ"ה), וז"ל:

וכבר בארנו בהקדמת סדר זה שמשקין טמאין הן תחלה לעולם ואפילו נטמאו בשני, ושהאכלין שנטמאו במשקין טמאין נעשו שני, וכל שני פוסל את התרומה כמו שבארנו, ואין בזה גזרה, וכונתו כאן באמרו 'האכלין שנטמאו במשקין' משקין שנטמאו מחמת ידיים, ובזה היתה הגזרה שעל אף שטומאת משקין אלו קלושה כיון שלא נטמאו מחמת שרץ, כלומר שאין טומאתן תוצאה של אב כמו שבארנו שם, הרי

הן מטמאין את האכלין ועושין אותו שני וכו'. וכך אמרו, גזרו משקין הבאים מחמת ידיים משום משקין הבאים מחמת שרץ.

עולה מדברי הרמב"ם שמה ששני פוסל את התרומה ומטמא משקין להיות תחילה אינו בכלל הגזירה של אוכלין שנטמאו במשקין, שגזירת 'אכלין שנטמאו במשקין', שהיא מן ה"ח דבר, היא שאפילו משקין דידיים מטמאים את האוכלין. אבל מה שסתם שני שפוסל את התרומה מטמא משקין תחילה כבר נגזר לפני ה"ח דבר, ואינו בכלל ה"ח דבר, ובעל כרחנו שהוא גזירה קדמונית, וכסברת הפנ"י.

עוד יש להוכיח שלדעת הרמב"ם הגזירה של 'כל הפוסל' היא גזירה קדמונית ממה שכתב בהקדמה לטהרות בביאור הסוגיא דפסחים טז., בשאלת הכוהנים של חגי הנביא. לדעת הרמב"ם, חגי שאל את הכוהנים גם על דין משקין, לבדוק אם הם יודעים שמשקין שנטמאו נעשין תחילה עי"ש, והרי חגי היה שנים רבות לפני תקופת הגזירה של י"ח דבר. ובעל כורחך, כנ"ל, שלדעת הרמב"ם הגזירה של כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה הייתה גזירה קדמונית, ודלא כשיטת התוס'.

ז.

ואולם, כבר הערנו לעיל שלפי שיטת הרמב"ם אי אפשר לומר שהחילוק בין הגזירה הקדמונית לגזירת י"ח דבר, הוא שהגזירה הקדמונית כללה את מה שפוסל את התרומה מן התורה, ואילו הגזירה המאוחרת של י"ח דבר הרחיבה את הגזירה לכלול אף מה שנטמא תרומה רק מדרבנן, וכמו שכתב הפנ"י. זאת מכיוון שלפי שיטת הרמב"ם אין שום שני שפוסל את התרומה מן התורה.

ונראה שלשיטת הרמב"ם הגזירה הקדמונית הייתה לגבי כל מה שהוא שני מן התורה. תחילה גזרו על שני מן התורה שיפסול את התרומה. והוסיפו עוד, שכל שהוא שני מן התורה, דהיינו, כל הפוסל את התרומה, יטמא משקין להיות תחילה חוץ מטבול יום (פרה פ"ח מ"ז), דטבול יום אף שהוא שני מן התורה, ופוסל תרומה מדרבנן, וכנ"ל, מכל מקום אינו מטמא משקין להיות תחילה (עי' רש"י פסחים יד: ד"ה דתנן). ובגזירה המאוחרת של י"ח דבר הרחיבו את הגזירה המקורית לכלול אף מה שהוא שני מדרבנן, כגון אוכלין שנטמאו במשקין דידיים, שאף הם פוסלין את התרומה.

ואם כנים הדברים, נמצא דמה ששני מדאורייתא פוסל את התרומה ומטמא משקין להיות תחילה, הוא מכוח הגזירה הקדמונית דמשנת פרה הנ"ל. ובי"ח דבר הוסיפו שאף שני מדרבנן פוסל את התרומה, וממילא מטמא משקין להיות תחילה.

ומעתה נראה לומר, שזה מה שהקשו בגמ' שבת הנ"ל "טבול יום דאורייתא הוי", רוצה לומר שטבול יום הוא שני מן התורה, ואם כן מה שפוסל את התרומה כבר נגזר מזמן קדמון, ואינו יכול להימנות בין ה"ח דבר. ומשום כך הסיקה הגמ' 'סמי מכאן טבול יום'. ולפי זה אין קושיא משם על שיטת הרמב"ם שטבול יום אינו מטמא את התרומה אלא מדרבנן. שהרי כוונת הגמרא לא הייתה לומר שטבול יום מטמא את התרומה מדאורייתא, אלא שטבול יום עצמו טמא מדאורייתא ולכן מה שמטמא את התרומה אינו מ"ח דבר אלא מחמת גזירה קדמונית, ודו"ק.

ועל פי זה תתיישב קושיית המרכבת המשנה בקונטרס י"ח דבר, שהקשה למה הביאה הגמ' פסוק להוכיח שטבול יום חשוב טמא מן התורה, הרי היה לה להביא פסוק המלמד שטבול יום מטמא תרומה, כפי שאמנם מביא רש"י, ע"ש מה שתירץ.

ולפי דרכנו אתי שפיר בפשיטות, דכל כוונת הגמ' היא להוכיח שטבול יום טמא מן התורה, שהרי אז אין דין זה יכול להימנות בין ה"ח דבר, גם אם מה שפוסל את התרומה אינו אלא מדרבנן, שהרי כל מה שהוא שני מן התורה גזרו עליו בגזירה הקדמונית ואינו שייך ל"ח דבר, וככל הנ"ל ודו"ק.

ח.

וממוצא דברינו יובן בס"ד דבר שהוא פלאי לכאורה. דבמשנה זבים סוף פרק ה' נמנו כל הפוסלין את התרומה, ובכללם נמנה גם טבול יום. וכל המנויים שם פוסלין את התרומה מדרבנן וכלולים ב"ח דבר, מלבד טבול יום. כפי שראינו לעיל, כבר ביארה הגמרא (שבת יד:) שטבול יום אינו מן ה"ח דבר שהרי הוא דאורייתא. ולפי ההבנה הרגילה, כוונת הגמרא היא שזה שטבול יום מטמא תרומה הוא מן התורה. ולפי זה קשה טובא, דמה ראה רבנו הקדוש לכלול טבול יום שמטמא תרומה מן התורה, ברשימת הפוסלין את התרומה מדרבנן, הלא דבר הוא! ואולם, לפי מה שכתבנו לעיל בשיטת הרמב"ם שכוונת הגמרא היא רק שעצם טומאת טבול יום היא מדאורייתא, אבל מה שמטמא טבול יום את התרומה הוא גזירה קדומה מדרבנן, אם כן שפיר שייך למנות טבול יום בתוך פוסלי התרומה מדרבנן, שהרי אף הוא פוסל את התרומה מדרבנן גרידא, ודו"ק.

בשדה ספר

הרב אליקים קרומביין

חקר ועיון בעבודת יום הכיפורים

לאחרונה זכה עולם התורה לשפע פרסומים, העוסקים בעניינו של יום הכיפורים בכלל ובסדר עבודתו בפרט. השורות הבאות יוקדשו לטעימה מן העושר הזה.

שיעורי הגר"ד – קונטרס עובדת יום הכיפורים, דברי תורה שנאמרו על ידי רבנו יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל ונכתבו על ידי חתנו ותלמידו הרב אהרן ליכטנשטיין; מהדורה שנייה בעריכת הרב מנחם יאיר קאהן. (מוסד הרב קוק, תשס"ה)

"קונטרס עבודת יום הכיפורים" יצא לאור במהדורתו הראשונה בשנת תשמ"ו. היה זה אוסף דברי התורה השני של הגר"ד, וכנראה האחרון, שראה אור בברכתו של הגאון. כותב השיעורים, הגר"א ליכטנשטיין שליט"א, הוא בעל סמכות בלתי-מעוררת בבואו לפרוש את חידושי רבו-חותנו ברבים. ועדיין הניח מקום לרב קאהן, המהדיר הנוכחי, להתגדר, בהוספת נופך והשבחת מקחו של הגר"ד. הקונטרס זוכה כאן לשדרוג ממספר בחינות:

א. הקונטרס עבר עריכה מחודשת מבחינה טקסטואלית. אולי הדבר החשוב ביותר בעריכה זו הוא, לדעתי, השימוש בהערות שוליים על מנת לשפר את עיקרו של הטקסט. לא מעט אמירות "הורדר" כאן מן הטקסט אל ההערות, והתוצאה היא שמשפטים שסבלו מעומס וסרבול יחסי הפכו בהירים וקולחים יותר, והטפל מובחן מן העיקר. כתוצאה מכך, מקבלים המהלכים הלמדניים מבנה מוצק וברור יותר. מעבר לכך הוכנסו תיקוני לשון רבים, המטיבים עם האוזן.

ב. בכמה מקומות נעשו שינויים מרחיקי-לכת, לא כל כך בתוכן כמו בסדר ההרצאה, וגם כאן מתוך מגמה להבהיר ולדייק.¹ למרות השינויים והעריכה, הסגנון והתוכן של הקונטרס המקורי נשמר ללא ספק, ואין מדובר אלא בלבוש חדש. אין צורך לומר שהעניינים האלה הצריכו השקעה רצינית וכניסה לעובי קורתן של הסוגיות על ידי הרב קאהן ועוזריו (שביניהם נמנה כותב השורות, למען הגילוי הנאות).

1 השווה למשל את הצגת הדיון בדף יב: על דברי הריב"א בתוספות ישנים בשתי המהדורות.

ג. ישנה משמעות לא-מבוטלת לתכונות נוספות של מהדורה זו, מעבר לעריכה המחודשת של המקור. הנושאים המופיעים בקונטרס העסיקו רבות את הגר"ד ואת רבותיו, ויפה עשה הרב קאהן בהוסיפו הפניות רבות לספרות דבי בריסק הנוגעת לדיונים שבספר. חלק מהספרות הזו יצא לאור מאז התפרסמה המהדורה הראשונה של ה"קונטרס". המפתחות הורחבו, והוכנסו כותרות בגליונות הטקסט. כל החידושים הללו מקילים על הלומד.

ד. משום חידוש מעניין יש בהחלטת המהדיר לכלול בספר הלמדני הזה את נוסחי הפיוט של סדר עבודת היום. המגמה היא לעודד את העיסוק ההלכתי בפיוטי היום. עיסוק זה הוא חלק ממורשתו של הרב ז"ל, שהיה מתייחס לפיוטים האלה כאל מקור הלכתי של הראשונים. יש בזה משום עיבוי הנוף הפרשני של הראשונים ביחס למסכת יומא, הסובלת מאותו צמצום האופייני לכל מקצוע הקודשים.

על אופיים של חידושי הגר"ד ז"ל באופן כללי נאמר כאן רק שעם שייכותם המובהקת למסורת בריסק, יש למצוא בהם גם את ייחודם. בעיקר יש לציין, שההבנות החדשות של הרב מוצגות באופן המקיים יחס אורגני עם הסוגיות, ופחות במסגרת מאמץ ליישב סתירות וקשיים.² מבין הבחנותיו של הגר"ד, הגואלות את התופעות ההלכתיות מן התפישה השגורה והטכנית, נזכיר על דרך ההדגמה: הצורך בכהן גדול מדין עבודה או מדין סדר היום; הקשר בין סדר העבודה לתפילת מוסף דווקא; השתחווה מדין וידוי או משום כבוד השם; וידוי כמתייחס למתן הדמים או כמכפר עצמאי.

בזכות היקפם של השיעורים ויסודיותם, הספר חשוב ביותר לכל מי שלומד את סוגיות עבודת היום ברצינות. הוא מצטרף לכרך הראשון של ספרי שיעורי הגר"ד בעריכת הרב קאהן (על הלכות סת"ם). כולנו מחכים להמשך הסדרה.

2 על הערכת דרכו וסגנונו של הגר"ד בהשוואה לרבותיו, התקיים דיון, בו נטלתי חלק, מעל דפי "נטועים" בהוצאת מכללת הרצוג, גליונות ט ו-יא.

וביום צום כיפור ייחתמון – קובץ מאמרים על יום הכיפורים, עורך: אמנון בזק, הוצאת תבונות, תשס"ה.

עם המעבר לספר השני בסקירתנו, נתקלים אנו בתופעה מרתקת: נושאים הנידונים מזוויות שונות, ועל ידי מחברים שונים, כאשר התוצאה היא מגוון תפישות וחידושים על אותם עניינים. מכללת הרצוג ממשיכה אף היא בבניית סדרה; כך זה מתפרסם בעקבות קובץ קודם בעניין ראש השנה ("בראש השנה ייכתבון", תשס"ג). בעריכתו המנוסה והמקצועית של הרב בזק, הספר הוא עשיר בתוכנו ובמראהו. חמשת שעריו עוסקים כל אחד בבחינה אחרת של היום: תשובה, ספר יונה, וכן הלאה. העיסוק שלנו כאן הוא במדור המוקדש לעבודת הכהן הגדול, ובו חמישה מאמרים חשובים.³ הכותבים לוקחים אותנו מעבר להלכה הפשוטה, אל עולמות הסברה ובעיקר לרעיונות רוחניים. המסגרת שלנו צרה מהכיל את כל מה שראוי כאן להתייחסות, ונשאף, לפיכך, למבט ייצוגי.

נפתח בקישור לספר שעליו דובר למעלה: העורך של "שיעורי הגר"ד", הרב יאיר קאהן, תרם לקובץ זה את מאמרו "אחרי מות שני בני אהרן – המקשר והמפריד בין מיתת בני אהרן לפרשת עבודת יום הכיפורים", בו הוא מקדיש תשומת לב למשמעות הכוללת של עבודת היום. המאמר נפתח בשאלה פרשנית: פסוקי עבודת היום באים לאחר אזכור מיתת בני אהרן, ורש"י, כידוע, מסביר שהציווי על סדר העבודה הוא תיקון למעשה שלהם. הקושי הוא במרחק הרב שבין הסיפור על בני אהרן בעת התרחשותו – בפרשת "שמיני" – לבין התיקון ב-"אחרי מות". הכותב לומד מכאן על מהות חטאם של נדב ואביהוא, אותו הוא מתמצת בביטוי "יהירות דתית", היינו – דרישת קרבת ה', כאילו הייתה זכות המגיעה לאדם בדין. לשם הרחקת גישה זו באות כל הסוגיות ההלכתיות המפרידות בין אירוע מותם לבין ציווי עבודת היום, המדגישות את מציאות הטומאה שבה שרוי האדם. מאידך מציג הכותב, ברגישות ובפירוט, את דמותו של אהרן הכהן המתייסר באשמתו על חטא העגל, ומוזמן להיכנס לפני ולפנים למרות תודעת שפלותו. זכות ההתקרבות אל הקודש ניתנת בבחינת מתנת חנם דווקא למי שחש שאינו ראוי; היא נשללת ממי שסבור שהיא שלו בצדק.

3 סדר סקירת המאמרים היא שלא לפי הופעתם בספר, אלא לפי נוחות הסוקר.

כיוון פרשני הפוך מתגלה במאמרו של הרב יהודה ברנדס, "קטורת". גם הוא מנתח את חטאם של נדב ואביהוא, וגם הסברו נעזר במה שלימדו חכמים, שהחטא היה בכך שהורו הלכה בפני רבם. אלא שהרב ברנדס רחוק מלראות בכך "יהירות דתית". אדרבה, הוא מדויק: אלמלא הורו הלכה בפני רבם, לא היו מתים. משמע שהמעשה שלהם כשלעצמו היה ראוי, ואילו שאלו, מן הסתם היו מורים להם לנהוג כפי שנהגו. רעיון זה טמון, לדעת הרב ברנדס, במחלוקת הפרושים והביתוסים, האם ייכנס הכהן פנימה כאשר הקטורת כבר מעלה עשן, או שמא יש להיכנס קודם ורק אחר כך להקטיר. הוויכוח מובן על פי שני תפקידי הקטורת. הדעה הביתוסית מעוניינת בענן-עשן שיגן על הכהן מפני התגלות השכינה; ועל כן – יקטיר מבחוץ, ואל ייכנס חשוף. ואילו החכמים רואים את ההקטרה בעיקר בתור אקט של השראת שכינה על ידי האדם, הכנת הענן שבו השכינה שורה – וזאת על דרכם של בני אהרן, שהקטירו כדי "לזרז" את ירידת השכינה.

בסיום המאמר עומד המחבר על ההשתמעויות הרחבות מתוך דבריו. נדב ואביהו לא חטאו בהתלהבות יתר; אדרבה, על האדם לפעול באופן חיובי להשראת שכינה, כל עוד נעשה הדבר ברצון חכמים. כסיכום נאמר, שהשוואת שני מאמרים אלה מראה כי עבודת יום הכיפורים זימנה למחברים את המקום לבטא, כל אחד, את תפישת עולמו.

המחלוקת עם הביתוסים בעניין מקום ההקטרה נדונה גם במאמרו של הרב מאיר שפיגלמן "הכוהנים, המשכן ואוהל מועד ביום הכיפורים", אם כי אין זה עניינו המרכזי. כאן מוצע לעניין זה הסבר שונה. גם לדעתו של הרב שפיגלמן, עיכוב בהשראת השכינה היא הסיבה לעיכוב בהקטרה לדעת הפרושים. אלא שבניגוד למה שראינו לעיל, אין ההקטרה עצמה מורידה את השכינה. השכינה מתעכבת בגלל טומאות ופשעים, ועל כן אין היא יורדת אלא כאשר הכהן נכנס לכפר. הצדוקים סוברים שהשכינה שורה בכל מקרה, גם ללא כפרה, כפי שטענו פשוטי העם בימי הבית הראשון.

אך עניין זה אינו אלא פרט אחד קטן ביריעה הרחבה שפורש הכותב. יש בדבריו ניסיון לעמוד על מטרת הכפרה ביום כיפורים ועל הנקודות העיקריות המייחדות את עבודת היום הזה, כפי שעולים הדברים ממשמעות הפסוקים. מתודית, מאופיין המאמר בדקדוק קפדני בלשון המקרא בכל פרשיות המשכן והקרבת, על מנת להבין לאורן את הסוגיות הבאות לידי ביטוי מיוחד בפרשת אחרי מות. הנחתו היא שהייחוד שבעבודת יום זה, משתלב במערכת הכללית של עבודת המקדש ועקרונותיה.

בדרכו מעלה המחבר תובנות חדשות ומעניינות מאוד. למשל, טוען הוא שעל פי פשוטו של מקרא, המשכן הוא למעשה מבנה כפול שמרכיביו הם "המשכן" ו"אוהל מועד", כאשר כפילות זו מבוטאת הן בשני המכסים הפרושים עליו, והן בשני הייעודים שלו: משכן לקדוש ברוך הוא, ומקום ההתוועדות שלו עם בני ישראל. בגדי הלבן של אהרן מוסברים על פי תפקיד הפשתן במשכן בכלל, הקשור לחיבורו של המשכן עם העם. ביום הכיפורים פועל הכהן בעיקר כנציג העם, ומכאן בגדיו המיוחדים. תוך כדי כך, הרב שפיגלמן מנסח מתודולוגיה חשובה, הקשורה לחיפוש משמעות בפרטי העבודה (עמ' 43, הע' 2). אמנם קבע הרמב"ם שאין משמעות לפרטי המצוות, אבל ניתן לחפש מכנה משותף לדגם הלכתי החוזר על עצמו, ולבחון את המכנה המשותף להופעותיו. כך, אין לדעת מדוע ציוותה התורה על שבע הזאות דווקא, אבל ניתן לחתור להבנת העיקרון שעל פיו קובעת ההלכה מתי צריך שבע הזאות.

כצפוי, יש מקום לדון על חלק מדיוקיו של המחבר.⁴ כמו כן, ישנה אי-בהירות מתודית מסוימת, בעניין החופש שנוטל הכותב לפרש על הפי הפשט כאשר במקרים רבים "ההלכה שונה מפשטים אלו" (עמ' 44; הוא רומז לקיומם של נימוקים להבדלים האלה בלי לדון בהם). לפי פרשנותו, זריקת דם הפר והשעיר של יום הכיפורים היא בקודש הקודשים ועל המזבח החיצון, ובכלל לא בהיכל (כאמור, בניגוד להלכה); ועם זאת, דוחה הוא את דבריו של מחבר אחר, שהרחיק לכת עד כדי הצעת מבנה למשכן "הסותר לחלוטין את מסורת חז"ל" (עמ' 45). בכל אופן, העיון היסודי שבמאמר, העקרונות החדשים העולים מתוכו וגם ההברקות הבאות "אגב אורחא", מאלפים מאוד. יש לדעת מראש שהמאמר איננו קל לקריאה.⁵

4 לדוגמה: התורה אומרת "וכפר על הקדש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם וכו' וכן יעשה לאהל מועד השוכן אתם בתוך טומאותם". ר"מ שפיגלמן מבין שהכפרה על אהל מועד אינה קשורה לפשעים, שהרי אלה אינם מוזכרים אלא לגבי "הקדש"; וזאת למרות שהתורה אומרת "וכן יעשה לאהל מועד" (היינו, ככל הנאמר למעלה לגבי הכפרה "על הקדש"). דומה שההערה היא במקומה על אף דיונו של המחבר במשמעות הביטוי "וכן יעשה" (עמ' 61-63).

5 לעיתים הדברים אינם מובנים ובהירים דיים לעניות דעתי. המחבר הסכים אתי לגבי מספר נקודות שקשה להבינן כפי שהן מופיעות לפנינו.

למאמרו של יונתן פיינטוך, "שני שעירי יום הכיפורים", אקדים את מה ששמעתי מפיה של נחמה לייבוביץ ז"ל. המורה הדגולה אמרה ש"עד שלא כתב הרב סולובייצ'יק את 'על התשובה', לא ידעתי כיצד ללמד בכיתה את פרשת עבודת יום הכיפורים. ואולם עכשיו הכלים הדידקטיים הם ביד". נחמה הייתה זקוקה לעזרתו של הרב ז"ל על מנת שתוכל להסביר לתלמידים את שילוח השעיר לעזאזל, פולחן מוזר לכאורה, הפונה, דווקא ביום הקדוש, לכוחות פרא מדבריים. פרשנותו של הרמב"ן במקרה זה אינה עוזרת הרבה, והיא רק גרמה לרב סולובייצ'יק להזדעק: "הייתכן שהתורה ציוותה עלינו להביא קרבן לשטן?".⁶ נדמה לי שנחמה הייתה מברכת גם על מאמרו של יונתן פיינטוך, המציע מהלך הגיוני ומשכנע, המעוגן בפשוטו של מקרא, באשר לדרך שבה יש לתפוש את הגרלת שני השעירים.

הרעיון של פיינטוך כובש בפשטותו. הגרלת השעירים מקבילה לדפוס המוכר שבו יצוקים סיפורי האבות בספר בראשית; כלומר – תחרות בין אחים, שאחד מהם נדחה. כך מצאנו אצל יצחק וישמעאל, יעקב ועשיו ובאופן אחר אצל יוסף ואחיו. מעשה שני השעירים נועד או לשחזר את הסיפורים המכוננים ההם, או לכפר על חטא או פגם המצוי בהם, ואשר טרם בא על תיקונו המלא. לדוגמה, ביחס ליצחק וישמעאל, סבור המחבר שהגרלת השעירים מהווה שחזור ותזכורת לדחיית שאר העמים ולבחירת עם ישראל, בחירה שבעטיה מבקשים אנו כפרה ביום הקדוש. ביחס לסיפור יעקב ועשיו, וכן לגבי יוסף והשבטים, הוא מציע שהשעירים באים לכפר על פגמים במעשי האבות.

הדברים מרתקים ונכוחים, ואולם כאן הייתי רוצה להעיר דבר. הכותב סבור שהדמיון הבולט ביותר קיים בין שני השעירים לבין יצחק וישמעאל. ואולם לדעתי לא מיצה המחבר את כל היסודות המקבילים בין עבודת יום הכיפורים לבין מעשה יעקב ועשיו, ונדמה שהתחשבות בהם מובילה למסקנה שדווקא כאן נמצאת ההשוואה המרכזית. פיינטוך מציין אל נכון את שני גדי העזים שהביא יעקב לאביו, את עשיו "איש שעיר" המשולח לארץ אחרת, את העובדה שיעקב ועשיו הם תאומים (כשם ששני השעירים הם שווים בתואר ובקומה). אולם לכל זה יש להוסיף את העובדה שבמעמד הברכות, גם יעקב הופך ל"שעיר" בזכות העורות של ידיו, ובכך נוצרת התמודדות ממש בין שני אנשים "שעירים" מי יתקבל ומי יידחה. ויש גם קישורים נוספים, כגון: כניסתו של יעקב "לפני ולפנים" אל אביו כדי להתברך; לבישתו את "בגדי עשיו החמודות" (שיש במדרש מי שרואה בהם בגדי כהונה); התרשמותו של

6 הרב י.ד. סולובייצ'יק, "על התשובה", עמ' 287. וראה שם בהסברו לעניין.

יצחק מ"ריח בני" (בדומה לקטורת). אם אין די בכל זה, הפרק העוקב את עבודת יום הכיפורים – "שחוטי חוץ" – מלא ברמיזות לעשיו. המונח "ציד" מופיע כאן כמעט באופן יחידאי בתורה, מלבד סיפור ברכות יצחק;⁷ הזבחים נזבחים "על פני השדה" (השווה להגדרת התורה את עשיו כ"איש שדה"); המילה "דם" מופיע בפרק 13 פעם (השווה: "האדום האדום הזה, על כן קרא שמו אדום"); וכן – ולא יזבחו את זבחייהם **לשעירים**. נדמה שהאזכורים האלה באים לכוון את הבנתנו באשר להגדרת שני השעירים כשחזור ההתמודדות בין שני האחים. ולא עוד, אלא שהיות ואותו פרק עוסק הן ב"שפיכת דם" (באופן חריג מאוד – תיאור זה משויך להריגת בעלי חיים!), עבודה זרה (זביחה "לשעירים"), ומיד לאחר מכן מגיעים לפרשת גילוי עריות, הרי ששלוש העבירות החמורות שיוחסו לעשיו על ידי חז"ל, רמוזות במקרא ברמיזה עבה.⁸

דברים אלו מביאים אותנו במעבר טבעי למאמר האחרון בחוברת זו שאותו נסקור – "מן התוהו אל המדבר – הרהורים על עבודת יום הכיפורים בתורה, במדרש ובפיוט", מאת ד"ר ישראל רוזנסון. זאת משום שבעוד שיונתן פיינטוך מסיט את הדיון מן הנקודה הבעייתית של ייעודו של השעיר החי, ומבכר את הגרלת השעירים כהתרחשות שאותה יש להטעין במשמעות, הרי שד"ר רוזנסון חותר להחזיר אותנו לניגוד החריף שבין המקדש והמדבר – בין עולם הסדר ההלכתי המהוקצע והמוקפד מחד, לבין תחום התוהו והאנדרלמוסיה מאידך. תוכן זה הוא רעיון עיקרי העולה מעיונו בגלגולי סדר העבודה מן המקרא, דרך המשנה והתוספתא, עד הפיוט.⁹

לעומת המאמרים דלעיל (ואולי מאמרים תורניים ומחקריים בכלל), מתייחדת דרכו של ד"ר רוזנסון בדגש המעין-סובייקטיבי. הוכחות וחשבונות אינם כאן העיקר, אלא לרוב – התרשמויות. אלו עשויות לעיתים לעורר הזדהות חזקה אצל הקורא, ובמקרים אחרים לגרות או רק "לדגדג". רעיונות עשויים להיות מנוסחים כהצעות,

7 להוציא את נמרוד שהיה "גבור ציד"; ואכן חז"ל במדרש קושרים גם אותו לעשיו.

8 ועל כן ברור שפרשת שחוטי חוץ תומכת בדמותם הדמונית של המדבר, השדה והשעירים הנמצאים שם; ומכאן שיש ליחס אופי כזה גם לעזאזל, ויילמד הסתום מן המפורש (המחבר היסס מלהגיע למסקנה כזו). כאן גם המקור לאופי השטני המיוחס על ידי חז"ל לעשיו (כגון בזיהום את שרו של עשיו כסמאל), ייחוס שקשה למצוא לו תימוכין בספר בראשית כשלעצמו.

9 התלמוד "מדולג" כאן. יש לשער שהסיבה היא אופיו הלא-ספרותי של התלמוד, שאינו בוחר את חומריו אלא מתעד את דיוני החכמים כולם, בצורה ערוכה.

שעל הקורא לקבל או לדחות כפי שייראה בעיניו. המחבר גם עומד כאן על הצורך לדון באפקט הנפשי המתחולל בעקבות קריאת המקורות. נושא זה חשוב מאוד, הוא אומר, והעובדה שאי אפשר לקבוע בו מסמרים אינה צריכה להרתיע אותנו מלייחד לו מקום ראוי. מי שמוכן נפשית לקריאה מעין זו, ייחשף כאן למחקר המשווה בין המקורות מהתקופות השונות ומתמקד בשינויי המינוח היחסי של מוטיבים ורעיונות ממקור למקור. נבנה פה מערך מרשים, אבל אין זה מערך המתיימר להיות מחייב ומוכח. ואולי רמז יש בדברים: שנשים לב לסובייקטיביות וליחסיות המעורבות דרך קבע בנסיגותינו להגיע "לחקר האמת".

לגופו של נושא, מזהה ד"ר רוזנסון תהפוכות סגנוניות-תוכניות במעבר מן התורה שבכתב למשנה. הדבר מתבטא במתח המקראי שבין הכניסה "המוסדרת" לקודש פנימה, לבין האפשרות של כניסות אחרות, מזדמנות ומסוכנות. כך למשל, מוצגת העבודה בפסוקים כדבר שבדיעבד ("אחרי מות"). כל זה בניגוד למשנה, בה העבודה היא טקס קבוע ושנתי, שבו שולט העיקרון של הסדר המדויק; אם כי גם המשנה אינה חפה מרמיזות לתקלות אפשריות. עניין אחר, המודגש בעיקר במקרא, הוא מקום שילוח השעיר – המדבר, לעומת המשנה המפרטת את סופו של השעיר עד לפרט האחרון. הניגוד שבין המדבר לבין המקדש חוזר ועולה בדברי הפייטנים, דבר המסביר אף את אזכורם את התווה המטרים את הבריאה, והעשוי להתקשר למה שנאמר בפיט הרוגי המלכות: "לתהו ובהו אשית הדומיים". המפגש עם השימון המאיים הוא אירוע ממרק ומכפר.

עצומו של יום, עיון בסדר עבודת יום הכפורים ובדרכי הכפרה בו, מאת אברהם ישראל שריר, ירושלים תשס"ד.

הרב שפיגלמן יוכל, מן הסתם, לקנא במחבר שלנו. הראשון הוגבל על ידי האכסניה, שביקשה ממנו לכתוב מאמר אחד בתוך קובץ שהוקדש ליום הכיפורים; אנו חשים "שצר לו המקום", ונמנע ממנו מלהעלות על הכתב את כל המונח באמתחתו. אולם לרשותו של הרב שריר עומד ספר שלם, שבו הוא יכול להרחיב את ביאוריו. גם אנחנו הקוראים שמחים על הרחבה זו.

הרב שריר מתמודד עם פרשת סדר העבודה בתור מכלול, ואכן מבחינת התפישה המערכתית הכוללת, יש מקום להשוות בין המאמץ שלו לבין זה של הרב שפיגלמן. ואולם, הראשון בוחן את המקראות לפי פשוטם על מנת לברר את משמעותם, ומוכן

לדחות את השינויים המתבטאים בהלכה הפסוקה להזדמנות אחרת. הרב שריר מקבל על עצמו מחויבות לתפישת התורה שבעל פה, ומתחשב בה כחלק מהדיון.

אם לקחת דוגמה טיפוסית – שני המחברים עוסקים במשמעות בגדי הלבן. דרכו של הרב שפיגלמן היא חיפוש ההקשרים שבהם משתמשת התורה בפשתן. הרב שריר, לעומתו, לצד דיוקי-לשון מקראיים, מביא גם (עמ' 42) פסקי הלכה רבים מתוך התורה שבעל פה, המוכיחים שבגדי הלבן אינם בגדי כהונה במובן הרגיל. בהמשך טוען הוא שהכהן הגדול הופך, למעשה, לאחד העם – ולא "שלוחא דרחמנא" כמעמדו בדרך כלל. שינוי זה נצרך משום שהכהן בא לפני ה' לא כמכפר על אחרים אלא כמתכפר יחד עם כלל ישראל. ושוב מנצל המחבר את לשון חז"ל כדי לאושש את הבנתו זו באשר לבגדי הלבן (עמ' 46): הירושלמי מתאר את השתתפותו של שמואל הנביא בוידוים של ישראל בלשון "לבש חלוקם של ישראל"; וכן מצוי מטבע זה בדברי הראשונים. אכן, גישות מתודולוגיות שונות לפנינו, ואפשר שהשוני הוא גם עקרוני. מכל מקום, הקרבה העשויה להתקיים בין המסקנות של שתי הדרכים, כמו במקרה זה,¹⁰ היא מרתקת, למרות חוסר הזהות.

גם לרב שריר יש חידוש מתודולוגי, שאותו נזכיר כאן. ידוע שחז"ל קבעו סדר עבודה השונה באופן משמעותי ממה שכתוב, והצריכו כניסה לקודש הקודשים להוצאת הכף והמחתה. דבר זה נעשה לאור קשיים גדולים בהבנת הפסוקים כפשוטם, כפי שציין הרמב"ן על אתר (ויקרא ט"ז, כג). המחבר מרבה לעורר על הקשיים הגדולים שעדיין נותרו בעינם. הוא מציע באופן עקרוני שהמשמעות הפשוטה של הכתובים מורה על מה שראוי היה להיות, אילו היה הדבר אפשרי; לעומת זאת, הלכות מעשיות אינן מפורשות, משום שהצורך בהן הוא אילוץ ולא אידיאל. המקור לתפישה זו הוא דברי חז"ל הידועים בעניין "עין תחת עין".¹¹ ואולם ברור למחבר שאי אפשר להסתפק בכך, אלא יש לחדור לעומקן של הפרשיות על מנת להסביר מדוע כך היה ראוי, ומדוע הראוי להיות אינו מתקיים למעשה. עם משימה זו הוא מתמודד בצורה משכנעת. המחבר עושה שימוש משמעותי גם במקורות מחשבתיים – כתבי המהר"ל והרא"ה קוק – במלאכת הפרשנות המקראית.

10 השווה להסברו של הרב שפיגלמן לבגדי הלבן, שהבאנו לעיל בקצרה.

11 השווה לדברי הרמב"ם בהלכות חובל פ"א הל' ב-ג.

לאחר שהרב המחבר טרח והסדיר את משנתו בהרחבה ובעוצמה, קשה לבוא אחריו במסגרת מצומצמת זו עם יותר מהמלצה חמה ללמוד את הספר. היות וטרם הספקתי את כולו, מכוונת ההמלצה גם אלי עצמי. בחלקו הגדול של הספר שראיתי, הכתיבה קולחת, הדברים מסודרים ונהירים והחידושים טובים הם. אביא כאן בכל זאת אחד מחידושו של הרב שריר, בעניין הגדרת הקשר שבין עבודת יום הכיפורים לבין יום השמיני של המילואים. על עצם היחס הזה עמדו חלק מן המחברים דלעיל, ואיסוף ההבנות השונות בוודאי טומן בחובו חוויה לימודית משמעותית. גישתו של המחבר היא שיום הכיפורים הראשון, שעליו נצטווה אהרן בתחילת "אחרי מות", הוא השלמת חנוכת המשכן. שכן ביום השמיני למילואים לא נכנס איש לקודש הקודשים לעבוד, שהרי הענן מילא אותו (שמות מ', לד-לה); לפיכך, נצטווה אהרן להיכנס על מנת לחנוך את המקום בעבודה. העבודה ביום הכיפורים לדורות הוא זכר ושחזור לחנוכת המשכן שהושלמה באותו יום. מתברר שרעיון זה הוא פורה במיוחד, ובכוחו לבאר תופעות שונות בפסוקים ובדברי חכמים. לדוגמה, מובן מדוע הציווי לדורות נכתב בתורה רק "אגב" הפרשה העיקרית, הנשמעת על פניה כציווי לשעה. יתרה מזאת, הצורך שהכהן לא ייצא מבעד לפרוכת עד שהבית יתמלא עשן, מובן לאור העובדה שביום השמיני למילואים מילא הענן את הבית.

אני מקווה שבדברי דלעיל הצלחתי לשקף חלק קטן מן התסיסה התורנית החיה במחוזותינו. הייתי מציע לציבור שוחרי התורה שלא להשאיר את כל החיבורים הללו בחנויות ועל המדפים, אלא להתעורר ולנצל אותם לטובת לימודם וחוייתם הרוחנית.

תמונת

תגובה למאמרו של חובב יחיאלי 'הפיס' (מעלין בקודש י')

ראשית כל, ברצוני לומר יישר כח למחבר ולחבירו על עיסוקם בענייני הקודש והמקדש – תמשיכו בדרך זו וירבו כמותכם!

לפני שניגש להערות נקודתיות למאמר, ברצוני להעיר הערה עקרונית – לא ייתכן ללמוד ולקבוע מסקנות במשניות במסכת תמיד מבלי להזכיר כלל את הגמרא ביומא המקדישה לפייסות פרק שלם.

לגופו של המאמר – ברצוני להעיר כמה הערות, על פי מה שזיכני הבורא לברר בעניין זה של הפיס במסגרת הלימוד בישיבת 'בית הבחירה' בעיר העתיקה בירושלים. בחלק הראשון נבאר שישנן כמה דעות באשר לדרך שבה נערך הפיס. בחלק השני נתייחס למספר נקודות נוספות במאמר.

א.

דרך עריכת הפיס מוסברת במאמר (עמ' 116) על פי הנאמר בתוספתא שאמנם כל כהן היה יכול להוציא אצבע אחת או שתי אצבעות, אולם הממונה בכל מקרה היה מונה אצבע אחת בלבד. אולם עניין זה נתון במחלוקת בין התלמודים. באמת מסקנת הבבלי ביומא (כג.), על פי ברייתא המקבילה לתוספתא הנ"ל, היא שבכל מקרה מונים רק אצבע אחת. לעומת זאת הירושלמי (שם, פ"ב ה"א) אומר שבמקרה שאדם הוציא שתי אצבעות היו מונים את שתיהן.

מתשובת גאונים המתייחסת לעניין זה¹ נראה שתהליך הפייסות במקדש – על כל פנים בפיס השני והרביעי – היה נעשה בשני שלבים:

1. מניין הנוכחים, על מנת לוודא שיש מספיק כוהנים לצורך ביצוע העבודה.² 'מפקד' זה נעשה על ידי מניין האצבעות. דבר זה מדויק מדברי הגמ' ביומא (כב:) "הוציאו

1 תשובות גאונים הרכבי, סי' ש"ל. בתשובה לפני כן – סי' שכ"ט – נאמר שהשאלה נשאלה 'לבית דין הגדול דכל ישראל' לפני רב האי גאון.

אצבעותיכם – למנין". כאן אין להוציא יותר מאצבע אחת, ואף אם מישהו חולה וכדומה שהוציא שתיים – מונין לו רק אחת.

2. לאחר מכן יש צורך בעריכת פיס בין הנוכחים על מנת לדעת מי מבין הכוהנים יזכה בעבודות השונות. כאן אפשר למנות גם שתי אצבעות לאדם אחד (חוץ ממי שמוציא אגודל, מכיוון שאפשר להערים בה).

כך כתב גם רבנו חננאל (יומא כב:–כג.) בשם רבו, ונראה ששאב את הדברים מאותו מקור.

לעניות דעתי נראה ששיטה זו של הגאונים, מטרתה 'לעשות שלום' וליישב בין הבבלי לבין הירושלמי.

אולם הרמב"ם חלק על שיטת הגאונים, וכתב שעושים רק מניין אחד בכל פיס. ונראה שטעמו הוא משום שלא הוזכר בגמרא שיש לערוך שני מניינים. בתשובה שכתב בעניין זה³ הוא אומר שאביו, יחד עם רבו של אביו, הר"י מיגש, התקשו בדבר הפיס, וכן היה אצל הר"ף (רבו של הר"י מיגש), ובעזרת השמים נתברר לו הדבר. לשיטתו, המוציא שתי אצבעות מונים לו את שתיהן, ובאומרה שהמוציא שתיים מונים לו אחת התכוונה הגמרא למי שמוציא אגודל. ובמשנה תורה (הלכות תמידין ומוספין פ"ד ה"ג) פסק שאף מונים שלוש אצבעות (וכן הוא נוסח התלמוד על פי כת"י מינכן).

כנגדו, רש"י (כג. ד"ה אלא אחד; שלישי), והמאירי (כב. ד"ה ואמר), הבינו בסוגיה שבכל מצב מונים רק אצבע אחת.

2 למשל, בפייס שני בחול צריכים לפחות שלשה עשר כהנים, כאשר בשבתות ובחגים יש צורך אף במספר גדול יותר, וכך גם באשר לפר ולאיל בימות החול.

3 תשובות הרמב"ם מהד' בלאו סי' קכו, מובא במהד' פרנקל על הגיליון בהל' תמידין ומוספין פ"ד, ועי' בפירוש המשניות יומא פ"ב ה"א.

ב.

עתה, ברצוננו להעיר מספר הערות באשר לנקודות שלדעתי לא הובהרו כל צורכן במאמר:

1. בסעיף ג במאמר (עמ' 110) נכתב: "לדברי ר' אליעזר בן יעקב היו במקדש רק שלושה פייסות". דבר זה נוגד את האמור בגמרא ביומא (כו.): "לא רבי אליעזר בן יעקב אית ליה דרבי יהודה... דאם כן בצרו להו פייסות", כלומר רבי אליעזר בן יעקב חייב לסבור שיש פיס נוסף, כי אחרת יחסר לו פיס ממנין הפייסות. ומבאר שם רש"י (ד"ה לא ר"א) שרבי אליעזר בן יעקב נותן פיס למחתה במקום הפיס מן הכבש למזבח.
2. לגבי מה שנכתב שם שפיס ראשון ושני "נעשו בהפרשי זמן" – הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו, ה"א) כתב:

סדר עבודות התמידות בכל יום כך הוא: סמוך לעלות השחר יבוא הממונה שעל הפייסות ויקיש על העזרה ופותחין לו, ומבלשין את כל העזרה, ומעמידין עושי חביתין לעשות החביתין, וכל הכהנים ששם כבר טבלו קודם שיבוא הממונה ולבשו בגדי כהונה, ויבואו ויעמדו בלשכת הגזית, ויפיסו פייס ראשון ושני ויזכה כל אחד במלאכתו.

מכאן שהרמב"ם הבין שפיס ראשון ושני נעשו בסמיכות זמן. ואמנם הגמ' ביומא (כד): ביארה שבכל פעם "מפיסין וחוזרין ומפיסין"; ונראה שהרמב"ם לא מחלק בזאת בין הפייסות אלא שהיו מפיסין לפיס ראשון ויוצאין מלשכת הגזית וחוזרין כעבור זמן קצר להפיס לפיס השני.

3. בהערה 1 (עמ' 110) נכתב: "על פי הנוסח הנדפס והמצוי לפנינו, במסכת תמיד ישנם 7 פרקים, אך בכל כתבי היד מחוברים הפרק השישי והשביעי. נראה שיש לתמוך בחלוקה זו...". אפשר בהחלט להסביר את הפיצול שבין פרק ו' לפרק ז' במסכת תמיד, מכיוון שבפרק ו' מדובר על הקטרת הקטורת, ואילו בפרק ז' מדובר על כך שכהן גדול נכנס להשתחוות בלבד. ואם אין מקורות ברורים המצביעים על כך שיש לאחד בין הפרקים – אסור לנו לעשות כדבר הזה. אולם נראה שאכן ישנם מקורות כאלו – לאחר סיום 'שיטה מקובצת' לגמ' במסכת תמיד כתוב ש"אין תלמוד קבוע [למס' תמיד] רק בפרק ראשון ושני ורביעי אבל שלישי וחמישי וששי לא נקבע עליהם תלמוד", ואילו פרק שביעי לא מוזכר שם, וכן הוא בפירוש הראב"ד למסכת תמיד. ובאמת, משנה ב בפרק ז' ממשיכה בסדר העבודות לאחר הקטורת, ובמשנה ג שם כתוב שוב "בזמן שכהן גדול רוצה להקטיר".

4. בסעיף ד (עמ' 111) נכתב: "הפיס הראשון, הפותח את יום העבודה במקדש, התרחש במקום שבו ישנו הכוהנים – בבית המוקד". ואכן כך משתמע מסדר המשניות בתמיד פרק א, שהרי במשנה א כתוב שהכוהנים ישנים בבית המוקד, במשנה ב בא הממונה ודופק וכשפתחו לו אמר 'מי שטבל יבא ויפיס', ובמשנה ג כתוב שהוא לוקח את המפתח ונכנס מבית המוקד לעזרה. ממשמעות הדברים נראה שהפיס הראשון אכן היה בבית המוקד, וכך מבאר המפרש למס' תמיד (כו. ד"ה זכה), וכן מביא הראב"ד בפירושו לתמיד (כח. ד"ה משטבל) 'תוספות צרפת בשם ר' יעקב' (ואולי דברי המפרש הם הם דבריו של ר' יעקב' הלא הוא רבנו תם).

אולם הרמב"ם, בהלכה שצוטטה לעיל, כתב שאת הפיס הראשון היו מפיסין **בלשכת הגזית**, וכן כתב המאירי (תמיד פ"א מ"ב). כך עולה מפשטות דברי הגמ' ביומא (כה.), המביאה ברייתא⁴ שלפיה הפייסות נעשו בלשכת הגזית, ואינה אומרת שהיה זה רק מהפיס השני.

5. בהערה 4 שם לגבי מיקומה של לשכת הגזית, נכתב: "מנוסח הדפוס עולה כי היא הייתה בצפון העזרה, אך בכל כתבי היד של המשנה כתוב כי היא הייתה בדרום". מהו '**נוסח הדפוס**? ואמנם בגמרא (יומא יט.) גרסו שלשכת הגזית הייתה בצפון ויש לכך סימוכין רבים. כך גם פסק הרמב"ם להלכה (בית הבחירה פ"ה ה"ז), וכך נקטו רוב הראשונים והמפרשים, והם מגיהים את נוסח המשנה כיוון שלדעתם אכן לשכת הגזית הייתה בצפון.

6. בעמ' 112 נכתב "אף לא אחד מן הפייסות התרחש בעזרה". דבר זה מוסבר בתוספות (יומא כה. ד"ה והא), הן משום שהיו צריכים לקחת מצנפת מכהן אחד וגנאי לעמוד בגילוי הראש בעזרה, או משום שהיו עומדים במעגל ואם הדבר היה נעשה בעזרה, הרי חלק מהכוהנים היו צריכים להפנות גבם אל היכל ה'. ובאשר למה שנכתב שם על כך שיש "ניגוד מהותי בין מקום הפיס לבין מקום העבודה" – הגמ' ביומא (כד.; כה.) אומרת שהפיס צריך להיות במקום קדוש, משום "בבית א-להים נהלך ברגש".

7. בסעיף ז' (עמ' 115-116) נכתב, בשם שמואל כהן, שהתיאור במשנת יומא (פ"ב מ"א) במקרה ש"היו שניהם שווים" זהה לשיטה הקרויה כיום "פרד או זוג". אולם רש"י

4 ברייתא זו, מקורה בתוספתא יומא פ"א ה"י (וכן סוכה פ"ד הט"ז) והיא צוטטה בהמשך המאמר הנדון, בסעיף ז (עמ' 116).

(בפירושו למשנה זו, יומא כב.) ביאר שאין עושים פיס רק לשניים אלא חוזרים ועושים פיס בין כולם, וזה לשונו:

‘ואם היו שניהם שוים’ – בכניסתן, אין אחד מהן זוכה לתרום, אבל מעתה כולם באין להטיל גורל, ומהו הגורל – הממונה על הפייסות אומר לכולם. הצביעו – הוציאו אצבעותיכם, כל אחד יראה אצבעו.

ואמנם כתב שם בגבורת ארי (ד"ה הממונה), שאינו יודע מניין זאת לרש"י. מכל מקום, כל זה היה לפני תקנת הפיס לתרומת הדשן, כאשר הכוהנים המעוניינים לזכות בה היו עורכים תחרות ריצה ביניהם. אולם לאחר התקנה לא היה עוד מצב שבו נערך פיס בין שני אנשים.

* * *

נסיים בדברי המחבר בראש המאמר ובחתימתו שהפיס הוא לשון פיוס, וכך ביאר המאירי במשנה ביומא: "ולשון פייס הכוונה בו כעין גורל, אבל הלשון הוא שנעשה כדי שיפייס דעתם בכך ולא תהא קנאה ביניהם".

ונזכה בקרוב ש'תחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים', אכ"ר.