

# מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון כ"ד – אלול ה'תשע"ב

בהוצאת

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

**מערכת:**

הרב צבי שלוח  
הרב יהודה שביב  
פרופ' יוסף עופר

**עריכה והתקנה:**

בעז אופן  
עמיחי אליאש

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@gmail.com](mailto:malinbakodesh@gmail.com)

אתר – [www.elhamikdash.com](http://www.elhamikdash.com)

## 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*

לע"נ

איש תם וישר

ר' מאיר יעקב ז"ל ב"ר שמואל הלוי הי"ד  
צוראל (צוקרקנדל)

אוד מוצל מאש משואת יהדות אירופה,  
עסק בצרכי ציבור, קבע עיתים לתורה  
וקיבל כל אדם בסבר פנים יפות.  
נלב"ע בש"ק במדבר, כ"ו באייר תשס"ח.

ולעילוי נשמותיהם של כל ששת מיליוני היהודים  
שנהרגו בשואה על קידוש השם

ובפרט

אביו: ר' שמואל בן דב בעריש הלוי הי"ד  
אמו: מרת חוה פרידה בת מאיר יעקב הי"ד  
אחיו: יוסף בן שמואל הלוי הי"ד  
אחותו: רוזה בת שמואל הלוי הי"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

## תוכן העניינים

7		הקדמה
11	הרב יהודה שביב	הרב וההר – פסיקותיו של הרב אלישיב זצ"ל לחייל בהר הבית
<b>קרבנות וקודשים</b>		
15	הרב משה כהן	דיחוי בקודשים ובמצוות – בחפץ או בדעת האדם
27	הרב אברהם סתיו	דיחוי בקודשים – תהליך או מציאות
<b>המועדים במקדש</b>		
43	הרב אורי רדמן	נטילת לולב במקדש
61	הרב אברהם ישראל שריר	מקראי קודש – בין קדושה לברית
<b>דרישת המקדש</b>		
83	אברהם וייס	דין ביכורים בזמן שאין המקדש קיים
99	הרב מנחם קמפינסקי	במה נתקדש המקדש?
105	הרב ערן משה מרגלית	מצוות עליית רגלים במשנת ה'שפת אמת'
<b>הקדושה והטהרה</b>		
119	הרב אריה כץ	עליית זבה טבולת יום להר הבית
<b>טהרות</b>		
137	שמעוני גרטי	כנף העוז
<b>תגובות</b>		
149	הרב הלל בן שלמה	עלייה לרגל – ברכב!
163	הרב בנימין לנדאו	ואף על פי כן, עלייה לרגל – ברגל!
<b>בשדה ספר</b>		
173	עמיחי אליאש	חידושי הגר"א על המשניות עם פירוש אור אליהו

### **בקשה לשולחי המאמרים:**

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- מומלץ לשלוח מאמרים שאורכם (כולל ההערות) הוא עד 4,500 מילים.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדוא"ל.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

### **שמות המשתתפים בגיליון זה:**

- עמיחי אליאש** – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב הלל בן שלמה** – המכון התורני 'בית הבחירה' שעל יד 'מכון המקדש'
- שמעוני גרטי** – ירושלים
- אברהם וייס** – כרמי צור
- הרב משה כהן** – ישיבת הר עציון, אלון שבות
- הרב אריה כץ** – בי"ד לממונות 'ארץ חמדה – גזית'; 'מכון פועה' (ירושלים); מבוא חורון
- הרב בנימין לנדאו** – המכון התורני 'בית הבחירה' שעל יד 'מכון המקדש'; בית שמש
- הרב ערן מרגלית** – רב ביכ"נ אפרתה, ירושלים; מלמד בכולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב אברהם סתיו** – ישיבת 'הר עציון', אלון שבות
- הרב מנחם קמפינסקי** – רב תיכון 'בית שולמית', ירושלים; אלעד
- הרב אורי רדמן** – ראש תוכנית הלכה כולל רצון יהודה, פ"ת; ישיבת בינות, רעננה; שוהם
- הרב יהודה שביב** – אלון שבות
- הרב אברהם ישראל שריר** – ירושלים

## הקדמה

בעז"ה

בבית המדרש 'בית הבחירה' שבכרמי צור נלמדות הלכות קודשים וטהרות מתוך תודעה וציפייה שמהרה ייבנה המקדש והלכות אלו לא ייחשבו כ'הלכתא למשיחא' ויהפכו לחלק מאורח החיים של כל אדם מישראל.

השנה עסקנו במסכת בכורות. אחת הסוגיות המרכזיות במסכת היא מומים הפוסלים בהמה מהקרבה וכהן מעבודה. לסוגיה זו השלכות הלכתיות, 'הלכה למעשה', גם בימינו. בספרות השו"ת בשנים האחרונות עולה השאלה האם הנקב שנוקבים באוזן הבהמה כדי לחבר לה תווית ועליה מספר נחשב למום הפוסל את הקרבן (דעת כהן קצ"ב, אבן ישראל [הרב ישראל יעקב פישר] סי' ז'; שבט הלוי ח"ה סי' קס"ח; מנחת יצחק ח"ט סי' ק"ז; קובץ תשובות [הרב יוסף שלום אלישיב] ועוד). נקב באוזן הבהמה הוא אחד מן המומים הפוסלים בהמה מהקרבה ומפקיעים ממנה את קדושתה, והשאלה שבה דנו הפוסקים היא האם נקב בגודל הזה ושנעשה שלא בכוונת הטלת מום אלא לצורכי פיקוח מפקיע את קדושת הבהמה.

אלא שנקודת המוצא של כל התשובות הנ"ל היא שהחשבת הבהמה לבעלת מום זוהי קולא הלכתית, שמצילה את השוחט מאיסור שחיטת קודשים מחוץ לעזרה ומתירה את הבהמה לכל הנאה (וכמובן שכל זה מדובר במקרה של 'דיעבד', כשלא מכרו את אימו לנוכרי עוד בהריונה כדי שלא תחול עליו הקדושה מעיקרה).

בלומדנו סוגיה זו בבית המדרש 'בית הבחירה' מתוך ראיית הלכות קודשים כהלכות מעשיות, תשומת הלב הופנתה גם לצידו השני של המטבע – מסתבר שקולא זו בהלכות 'יורה דעה' משמעותה חומרה מעשית בהלכות 'קודשים': אם חור בגודל הזה באוזן הבהמות הוא מום, מהיכן נשיג בהמות כשרות לקרבן לכשייבנה בית המקדש במהרה בימינו?

העיסוק בשאלות אלו (ובמקרה זה: מציאת פתרונות הלכתיים לסימון בהמות באופן שלא ייחשב למום) הוא חלק מההכנה והציפייה הממשית לבניית המקדש בימינו.

הציפייה המעשית באמצעות לימוד אקטואלי של הלכות קודשים לא החלה בדורנו. כבר לפני 400 'הוטרד' רבי מנחם עזריה מפאנו (איטליה ש"ח-ש"פ) משאלה

דומה – כיצד ניתן יהיה להשיג בהמות (דקות) לעבודת המקדש, והלא חז"ל גזרו שלא לגדל בהמה דקה בארץ ישראל! ובעקבות כך הוא מסייג גזירה זו:

דקתני אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל דהיינו דווקא בשלוח הרגל, אבל במכניס לה מזונות במקום שמור לא גזרו. דאי הכי, תכבד העבודה ללשכת הטלאים (שו"ת רמ"ע מפאנו, סי' פ"ה).

אנו נושאים תפילה שהשאלות ההלכתיות בעניין הקרבת הקרבנות יהיו הלכה למעשה במהרה בימינו.

\* \* \*

"מעלין בקודש ואין מורדין". את הגיליון פותח שער **קרבנות וקודשים** בשני מאמרים העוסקים בקודשים שנדחו מן הקודש ונשארו בפסולם למרות שסיבת הפסול כבר אינה קיימת. הרב משה כהן דן האם סיבת הדיחוי תלויה בקדושה שבחפצא, שכשנדחתה אינה יכולה לשוב על כנה, או בהיסח הדעת של הגברא. מתוך חקירה זו הוא מתבונן גם בדין דיחוי במצוות, ומרחיב לנושאים שונים בדין דיחוי בקודשים. הרב אברהם סתיו עוסק בדין הדיחוי מכיוון אחר – מה גורם לדיחוי, האם תהליך הדחייה או המציאות שהקרבתן היא דיחוי מהקרבתה. מתוך פריסה רחבה של דיני דיחוי וחילוקיהם הוא מסיק שישנם שני מסלולים שונים בדין דיחוי, והם מתקיימים במצבים שונים ובתנאים שונים.

מכאן אנו **עולים בקודש** אל הקדושה הכפולה של המפגש של קדושת המקום עם קדושת הזמן. שער **המועדים במקדש** נפתח במאמרו של הרב אורי רדמן המבחין בין מצוות נטילת לולב שבמקדש, הלכותיה וטעמיה, למצוות נטילת לולב הנוהגת בכל מקום. הרב ישראל שריר דן בפרשיית המועדות שבחומש ויקרא פרק כ"ג, ובתמיהה העולה מכך שקרבנות המוספים מופיעים בפרשת פינחס שבספר במדבר, ואילו בספר ויקרא, תורת כהנים, מופיעות דווקא מצוות השייכות לארץ וליבולה – העומר, שתי הלחם וארבעת המינים. מתוך הדברים מתבררות סוגיות יסוד בעניינו וסדרו של חומש ויקרא.

ומכאן לצפייה וההכנה המעשית לבניין המקדש, שער **דרישת המקדש**. שוב פותחים אנו בתחילה במציאות החסרה שבימינו, כשבית המקדש טרם נבנה. אברהם וייס דן באפשרות ההלכתית להקדיש פירות לשם ביכורים בזמן שאין מקדש, ומראה כיצד מצווה זו משמשת כחוליה מקשרת בין מצוות הארץ למצוות המקדש. הרב מנחם קמפינסקי מוסיף פרק למאמרו הקודם שבגיליון כ"ג שבו הראה את שיטתם העקבית



השונה של הרמב"ם והרמב"ן בעניין מוקד קדושת המקדש – המזבח או אבן השתייה, בגיליון זה הוא מאיר הארה נוספת בנושא מתוך התבוננות בסוגיית היתר הבמות ואיסורן בזמנים השונים של קיום המשכן. הרב ערן מרגלית עוסק בצד הרעיוני של מצוות העלייה לרגל, לאור תורותיו של ה'שפת אמת' הספוגות אהבת ישראל וציפיית התגלות קדושתם.

ומקודשים – לטהרות. בשער **הקדושה והטהרה** מוכיח הרב אריה כץ שלדעת רוב הראשונים, אישה שטבלה מטומאת זיבה מותרת להיכנס להר הבית (עד עזרת נשים) עוד בטרם יעריב שמשה, כשהיא עדיין טבולת יום וגם מחוסרת כיפורים (אך הוא מסייג ומסביר שאין הדברים נוגעים למעשה כיום).

בשער **טהרות** מציג שמעוני גרטי את המשקל המיוחד שנתנו התורה וחז"ל לשמותיהם של עצמים ובעלי חיים, ואת השפעת השם על המהות ועל ההגדרה ההלכתית. בכך הוא מציע ביאור למשנה סתומה בעניין כושר קבלת הטומאה של כנף העוז[ניה].

במדור **תגובות** חולק הרב הלל בן שלמה על מסקנתו של הרב בנימין לנדאו (בגיליון יט) שיש הידור בעלייה רגלית לרגל – גם כאשר ישנה אפשרות לנסיעה רכובה; והרב בנימין לנדאו חוזר ומשיב על השגותיו. יזכנו ה' להידרש לשאלה זו במהרה.

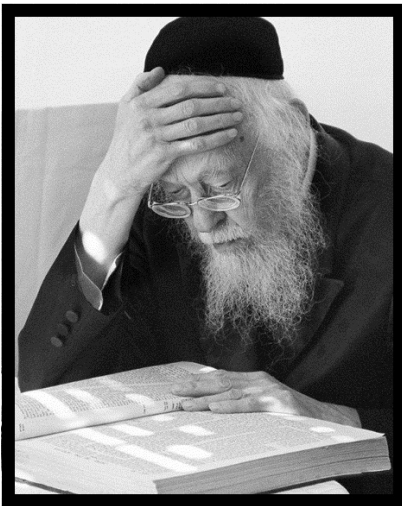
נחתום את הגיליון במדור **בשדה ספר** שבו סוקר עמיחי אליאש את הספר "אור אליהו – פירוש לחידושי הגר"א על המשניות".

## **עלה נעלה בקודש**

המערכת



## הרב וההר – פסיקותיו של הרב אלישיב זצ"ל לחייל בהר הבית



מפורסמת היא זיקתו של הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל לכותל המערבי, שאותו היה פוקד לעיתים תכופות. מה היה יחסו אל ההר אשר מעברו המזרחי? ההנחה הראשונית העולה על הדעת היא דחייה מוחלטת של כל הווא אמינא לאפשרות של עלייה להר הבית מכל סיבה שהיא. ולא היא!

היה זה לפני כ-42 שנה, עת נקראתי לשירות מילואים פעיל למספר שבועות, והפעם – ליחידת המשמר המופקדת על הר הבית והכותל.

ההתרגשות הרבה לוותה בשאלות

ובחששות הלכתיים, וכך שמתו פעמי אל בית הרב אשר בסמטת חנון במאה שערים. באותם ימים הייתה הכניסה לבית הרב חופשית, וניתן היה לדפוק על הדלת ולהיכנס, וכך עשיתי. הרב קיבלני במאור פנים. שטחתי לפניו את הבעיה ופירטתי את השאלות השונות, ודומה עלי כאילו עסק בשאלות אלו זה מקרוב, וזכיתי לתשובות מיידיות בהירות ומפורטות. הזמן הרב שעבר ודאי השכיח ממני פרטים אחדים, אבל התמונה הבהירה נשארה חקוקה.

הנה מן הפרטים הזכורים:

### א. טבול יום

ברור שעלייה להר זוקקת טבילה. ברם זו שאלה: האם די בטבילה, או שזקוק הטובל גם להערב שמש. תשובת הרב – אם הנסיבות מחייבות, אפשר גם בלי הערב שמש.

### ב. מנעל

הוצגה שאלה האם צריך להשתדל לעלות להר בנעלי בד. תשובת הרב – חייל צריך לעלות בנעליו.

### ג. ההר או הכותל

ההנחה הייתה שבידי החייל לבקש להשתבץ אם בכותל ואם בהר. העליתי סברה שאולי עדיף שהדתיים שבינינו יבקשו שיבועץ בהר, כיוון שהם יסתובבו תוך שמירה על מורא מקדש. תשובת הרב – אני מבין אותך, אולם עדיף לא לבקש כך או כך, אלא להשתלב היכן שנשובץ.

כזאת וכזאת גלגלנו בהלכות באותו עניין משך שעה ארוכה, והייתה השהות במחיצת הרב אז כמין הקדמה חווייתית לאותם שבועות זכורים לטוב מאותו שירות מילואים.

על כל פנים דמותו של הרב הפוסק נחוותה כמשיב אמפתי, המגלה עניין ורצון ללכת לקראת, שלא כדימוי שניתן לו בסוף חייו.

יהי זכרו של אותו פוסק גדול המאיר ומנהיר – ברוך.

קרבות

וקודשים



## דיחוי בקודשים ובמצוות – בחפץ או בדעת האדם

א. יסוד דין דיחוי

ב. דין דיחוי במצוות ויחסו לדיחוי בקרבנות

ג. דיחוי מעיקרא ונראה ונדחה

ד. בעלי חיים נדחים

ה. דיחוי בקדושת דמים

א. יסוד דין דיחוי

דין דיחוי (דבר שנפסל ואח"כ עברה סיבת פסולו – כיוון שנדחה שוב אינו חוזר להכשרו) מופיע בסוגיות רבות, ולגבי כמה מהפרטים הנוגעים אליו ישנה מחלוקת בגמרא.<sup>1</sup>

הגמרא אינה מביאה שום מקור ישיר בתורה לדין דיחוי, וניתן למצוא בדבריה מקור עקיף בלבד. במסכת יומא (סד ע"א) מובאת מחלוקת בין רב לר' יוחנן האם יש דיחוי בבעלי חיים. רב לומד שאין דיחוי בבעלי חיים מהפסוק המתיר להקריב בהמה שהיה לה מום ועבר, ור' יוחנן חולק ולומד שדווקא בבעל מום שעבר אין דיחוי, ובדרך כלל לא ניתן להקריב בעל חיים שנדחה. נמצא שלשיטת רב אין בגמרא מקור לדין דיחוי, ורק לפי ר' יוחנן יש מקור עקיף לדין זה, וגם הוא רק לדיחוי בבעלי חיים, ולא לדין דיחוי בכלל. יש לשים לב גם לכך שהגמרא אינה מחפשת מקור לר' יוחנן שאוסר אלא לרב שמתיר, ולכן נראה שהמקור לדין דיחוי מיוסד על הסברא. ניתן להציג את הסברא הזאת בשני אופנים:

א. דין דיחוי תלוי בקדושה המוטבעת בחפץ מסוים, שכיוון שנדחתה אין אפשרות להשיב אותה על כנה, כיוון שהיא כמין תווית שניתנה לאותו החפץ שנתקלקלה, וממילא אין לו תקנה כלל.

ב. אין מדובר בפגם בקדושה שבחפצא של הקרבן אלא שהגברא מסיח את דעתו מלהקריב את הקרבן, כלומר מסיח את דעתו מלקיים את מילוי נדרו באמצעות בהמה זאת, וכפי שמצינו שהיסח הדעת פוסל בקודשים ובטהרות וכד'.

---

1. [הערת מערכת] מאמרים נוספים בעניין דיחוי בקודשים הופיעו בעבר בגיליון ב' (מאמר של הגר"א שפירא זצ"ל) ובגיליון י"ט (הרב אוריאל בנר).

ייתכן ששתי אפשרויות אלו עומדות ביסוד שאלת ר' ירמיה בזבחים (יב ע"ב) בדין מי שאכל חלב והפריש קרבן והורו ב"ד שהחלב מותר וחזרו בהם. בגמרא מצוין שר' יוחנן כשפתח את סוגיית דיחוי היה פותח ממקרה זה, ונחלקו רש"י ור"ת האם מקרה זה יותר פשוט מהמקרים האחרים המובאים שם (אכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו וחזר בו, או נשתטה וחזר ונשתפה), או יותר מחודש מהם. רש"י כתב שמקרה זה פשוט יותר, כיוון שהקרבן עצמו דחוי ואינו ראוי להקרבה, שכן בית דין הורו שאין בזה עבירה, לעומת המקרים האחרים שבהם הבעיה בגברא שהמיר דתו או נשתטה. ור"ת פירש שמקרה זה יותר מחודש, שכן זהו רק דיחוי בטעות של הגברא מלהקריבו, כי הרי בית דין טעו, מה שאין כן במקרים האחרים שבאמת לא ראוי להקרבה.

ניתן לומר שלרש"י דיחוי יסודו הוא בפגם שבקדושת הקרבן ולכן זהו מקרה יותר פשוט מאחרים. ואילו לר"ת דיחוי הוא מדעתו של הגברא, וקא משמע לן שאפילו היסח הדעת בטעות הוי דיחוי.

הגמרא ביומא (סג ע"ב) מביאה את דעתו של חנן המצרי, החולק על כל דין דיחוי, אולם זוהי דעה יחידה, והדעה הרווחת היא שקיים דין של דיחוי, אלא שישנן דעות שונות לגבי היקפו. מסברא אפשר היה להציע בדעת חנן המצרי שנקודת המבחן של דבר כראוי לקרבן או מצווה אינו **בתהליך מסוים** מעת הקדשתו ועד למילוי הנדר בהקרבנו אלא **בנקודת הזמן בה הוא צריך להיות קרב למזבח**, ואם בזמן זה הוא ראוי הרי שסגי בהכי.

### **ב. דין דיחוי במצוות ויחסו לדיחוי בקרבנות**

הגמרא בסוכה (לג ע"א) מסתפקת האם יש דיחוי במצוות, או רק בקודשים: כגון שנקטם ראשו של לולב מערב יום טוב, וביום טוב עלתה בו תמרה, שזהו מקרה של דיחוי מעיקרו, שכן כשנכנס יום טוב היה פסול, או במקרה שהושחרו ענבי ההדס ביום טוב ואחר כך ליקטן, שזהו מקרה של נראה ונדחה – האם ניתן להכשירם לאור המצב החדש, או שנדחו לגמרי כיוון שהיו פסולים שעה אחת.

ניתן לתלות ספק זה בהבנת המעמד של חפצי מצווה, או בהבנת דין דיחוי.

אם נניח שדין דיחוי תלוי בקדושה המוטבעת בחפץ מסוים, שכיוון שנדחתה אין אפשרות להשיב אותה על כנה, ניתן לומר שדיחוי ודאי שייך רק בחפץ שיש בו מימד מסוים של קדושה, והספק תלוי בשאלה האם אמנם ישנו ממד כזה בחפצי מצווה. מסברא ייתכן שאין שום קדושה בחפץ של מצווה: החפץ צריך אמנם לעמוד בדרישות



## דיחוי בקודשים ובמצוות – בחפץ או בדעת האדם

מסוימות, ואולי צריך להיעשות לשמה כדי לעצבו ולהגדירו כחפץ של מצווה, אך לא ניתן לדבר בו על רמה של קדושה.

דיון זה מתקשר לסוגיות שונות. הגמרא בסוכה (ט ע"א) אומרת, שכשם שחל שם שמים על החגיגה, כך חל שם שמים על הסוכה. לפי פשוטות הגמרא נראה שבעצי הסוכה יש רמה מסוימת של קדושה, אולם מדברי כמה ראשונים עולה, שאין כוונת הגמרא לקדושה ממש, אלא רק לאיסור ביזוי מצווה (ראה למשל תוס' שם ד"ה מניין). ברם, בדף לז (ע"ב) הגמרא אוסרת להריח בהדס של מצווה, ורש"י כותב שלומדים זאת מדברי הגמרא בדף ט לגבי סוכה, ומשמע שהבין שדברי הגמרא שם אינם נוגעים רק לביזוי מצווה, אלא לאיסור כללי ליהנות מחפצי מצווה. ייתכן שלפי זה יש מקום להבין את דברי הגמרא שם כפשוטם, ולדבר על רמה מסוימת של קדושה בחפצי מצווה.

מדבריו של הרמב"ן (מגילה כה ע"ב) משתמעת עמדת ביניים ביחס לתשמישי מצווה:

דבית הכנסת עשו אותו כתשמישי מצווה לולב וסוכה, והן עצמן אע"פ שנוזקין לאחר זמן, בזמן מצווה יש בהן קדושה של כבוד, כדאמרינן התם (שבת כב ע"א) אסור להרצות מעות כנגד נר של חנוכה... והתם נמי אמרינן דנויי סוכה אסור להסתפק מהן כל שבעה... ופירוש הדברים דנויי סוכה אסורין בשעת מצוותן משום דחל שם שמיים עליהן... וכן הדס של מצווה אסור להריח בו, וכן לולב ואתרוג כיוצא בהן...

הרמב"ן מדבר על חפצי מצווה באופן כללי, וכותב שבכולם ישנה "קדושה של כבוד". אפשר להבין שכוונתו לרמה כלשהי של קדושה, אע"פ שניתן היה לומר שהכוונה בעצם לאיסור ביזוי מצווה. כאמור, ייתכן שספק הגמרא האם יש דיחוי במצוות הוא מסביב לנקודה הזו: דיחוי שייך רק במקום ששייכת רמה כלשהי של קדושה, והשאלה היא האם אמנם ניתן לדבר על קדושה כזו בחפצי מצווה. ודאי שיש מקום להתלבט בעניין תשמישי קדושה: ייתכן למשל שגם אם נסיק שאין דיחוי במצוות כמו הדס ולולב, יש דיחוי בספר תורה, תפילין וכד'.

שאלה זו, האם יש ממד של קדושה גם בחפצי מצווה, עולה גם מתוך הגמרא במסכת עבודה זרה (מ"ז ע"א). ריש לקיש מסתפק מה דינו של דקל שנעבד כעבודה זרה, האם לולבו כשר למצווה. יסוד הספק הוא שבמקרה זה אין איסור הנאה בדקל, כיוון שעבודה לדבר המחובר בקרקע אינה אוסרתו, ומצד שני לקודשים פסול גם נעבד במחובר, והשאלה היא מה מעמדו למצווה – האם כחפצי הדיוט או כחפצי גבוה.

לחילופין, ייתכן שלגמרא היה ברור שלא ניתן לדבר על רמה של קדושה בחפצי מצווה, והשאלה הייתה האם בכל זאת שייך בהם דין של דיחוי. ספק זה מתבסס על ההבנה השנייה שהעלינו בדין דיחוי, שאין מדובר בפגם בקדושה שבחפצא של הקרבן, אלא שהגברא מסיח את דעתו מלהקריב את הקרבן, כלומר מסיח את דעתו מלקיים את מילוי נדרו באמצעות בהמה זאת, ולפי זה יש סברא לומר כן בכל חפץ שיש לו ייעוד מסוים בעבודת השם, גם אם אין לו קדושה. אמנם הרא"ש במועד קטן (פ"ג, צו) ביאר להיפך. לדבריו, אם הדיחוי הוא באדם, הרי שגם אם נדחתה ממנו המצווה כעת – לכשתיראה המצווה להיעשות יעשנה, ואין דיחוי במצוות. לעומת זאת, אם נאמר שהדיחוי הוא בחפצא הרי שאין חילוק בין חפצי מצווה לקרבנות.

הגמרא בסוכה (לג ע"א) שם מנסה להביא ראייה שאין דיחוי במצוות מדיני כיסוי הדם: אם הרוח כיסתה את הדם האדם פטור מלכסות, אך אם אחר כך חזר הדם ונתגלה – חייב לכסותו, ואין אומרים שהדם נדחה מכיסוי. הגמרא דוחה ראייה זו, כיוון שיייתכן שיש ספק אם יש דיחוי במצוות או לא, ולכן בכיסוי הדם שהדיחוי הוא סיבה להקל – חוששים מספק ומחייבים לכסותו, אך אין ללמוד משם שאין אומרים דיחוי במצוות אפילו להחמיר.

לכאורה כאשר הדם מכוסה אין כאן חפץ שנדחה מן המצווה, אלא שלא מוטלת על הגברא מצווה זו, ואין זה דומה לתרחיש הרגיל של דיחוי, שמוטלת על האדם מצווה, אלא שהחפץ נדחה מן האפשרות לקיים בו את המצווה. מה השוואתה של הגמרא?

נראה שזה תלוי בשתי ההבנות שהעלינו לעיל. אם נפרש כאפשרות הראשונה שדיחוי הוא פגם בקדושה שבחפצא, הרי שלכאורה יש לחלק בין מקרה של פסול למקרה של פטור של הגברא. אך אם נפרש כאפשרות השנייה הרי שישנו כאן היסח הדעת מן המצווה, וממילא שייך דיחוי גם במקרה זה.

בהמשך (ע"ב) מביאה הגמרא ראייה שאין דיחוי במצוות מכך שאם מיעט את ענבי ההדס ביום טוב – ההדס כשר. אך היא מסייגת שאפשר להוכיח מכאן שאין דיחוי רק בדחוי מעיקרא, ולא בנראה ונדחה. אמנם מדברי הרמב"ם בהלכות לולב (פ"ח ה"ה) נראה שפסק שבכל מקרה אין דיחוי במצוות, וכנראה הבין שהשילוב בין דין כיסוי הדם שבו אין דיחוי (לחומרא) גם בנראה ונדחה, לדין ההדס שבו אין דיחוי גם לקולא, מורה שאין דיחוי במצוות כלל, וכפשט דברי רב פפא בסוגיה, שאמר באופן מוחלט: "אין דיחוי אצל מצוות".

## דיחוי בקודשים ובמצוות – בחפץ או בדעת האדם

יש להעיר עוד, שהרמב"ם (הל' שחיטה פי"ד ה"ז) פוסק שבמקרה הנ"ל – שהרוח כיסתה את הדם ואח"כ שב ונתגלה – חייב לכסות, ולא סייג שזה מחמת הספק, וא"כ נראה שמכסה בתורת ודאי ובברכה, כלומר שדיחוי אינו שייך שם אפילו בתורת ספק, אע"פ שהגמרא נשארה בספק לגבי דיחוי במצוות. ייתכן שהתבסס על טענתנו, שהשוואת הגמרא היא רלוונטית רק להבנה השנייה, אך להבנה הראשונה לא מובנת השוואת הגמרא.

### ג. דיחוי מעיקרא ונראה ונדחה

בכמה מקומות בגמרא רואים, שיש מקום לומר שדיחוי מעיקרא אינו דיחוי, ורק נראה ונדחה הווי דיחוי (וכך פסק הרמב"ם הל' פסולי המוקדשים פ"ג הכ"ד, ועוד). בחידושי תלמיד הרשב"א לקידושין (ז ע"א) מבאר את סברת החילוק: מה שנראה ונדחה "נתבזה בעודו קרבן", משא"כ הדחוי מעיקרו. במילים אחרות, יש חילוק בין דבר שעבר תהליך חיובי שבו הוא 'נבעט' מתהליך ההקרבה, לדבר שרק נתקל בדלת נעולה מלכתחילה.

לפי זה יש להבין מה סוברת הדעה שדיחוי מעיקרא הווי דיחוי. כאן ניתן ללכת בשני כיוונים:

א. יש כאן ערוץ נוסף של דיחוי: חפץ שלא עבר תהליך דחייה, אלא שבפועל נמצא במצב שאינו כשר לייעודו, אע"פ שנראה אחר כך.

ב. כל דיחוי מעיקרא הוא בעצם נראה ונדחה. המחלוקת איננה אם צריך להיראות כדי להידחות, שכן אם לא נראה כלל לא שייך לומר שנדחה. המחלוקת היא איזו רמה של היראות נדרשת כדי שיחול עליו דין דיחוי. האם הוא צריך להיראות להקרבה ממש, או שמא סגי בכך שהיה לגביו מעשה הקדשה ובהמה זו שייכת לעולם הקודשים, שלא כשאר הבהמות שמצויות במרעה. זאת בשונה ממחוסר זמן, שאפילו מעשה ההקדשה כאילו נתבטל ויחול מחדש לאחר שייראה שוב להקרבה. כך כותב רש"י בסוכה לג ע"ב:

דמה שלא נראה למצווה מעולם עד עכשיו השתא הוא דמיתחזי, והוי כקרבן שהוקדש עכשיו ומתחילתו מחוסר זמן היה, אבל נראה למצווה ונדחה ממנה הווי ליה דחוי.

לפי ההבנה הראשונה ייתכנו חילוקים שונים בין דחוי מעיקרא לבין נראה ונדחה, ואילו לפי ההבנה השנייה אין סיבה לחלק, כיוון שגם דחוי מעיקרא הוא בעצם נראה ונדחה.

למעשה, בגמרא אין חילוק מפורש בין שני המצבים, אולם הראשונים מדברים על כמה חילוקים:

**א. דיחוי במצוות – תוס' בסוכה (לג ע"ב ד"ה תפשוט)** כותבים שחלוקת הגמרא שם בין דחוי מעיקרא לבין נראה ונדחה היא רק ביחס לדיחוי במצוות. נראה שבמצוות דיחוי מעיקרא אינו דיחוי כיוון שאין בהם ממד של קדושה, ואילו נראה ונדחה הווי דיחוי גם במצוות כי יש בזה תהליך של ביזוי.

**ב. כשבידו לתקן – מדברי הגמרא בזבחים (נט ע"א) עולה,** שכשנפגם המזבח – קרבנות שהוקדשו בזמן הפגימה אינם נדחים, כיוון שזהו דיחוי מעיקרא, ואילו קרבנות שנפגם המזבח אחרי שהוקדשו – נדחים, שנראה ונדחה הווי דיחוי. תוס' שם (ד"ה עד שלא) תמהים על כך, כיוון שמשמע שהגמרא מדברת גם לר' יוחנן שסובר שדיחוי מעיקרא הווי דיחוי, ומתמצים שמדובר כאן דווקא על מצב שבידו לתקן. נמצא שכשבידו לתקן דיחוי מעיקרא אינו דיחוי, ונראה ונדחה הריהו דיחוי. נראה שדיחוי מעיקרא קובע שהחפץ נמצא במצב של דיחוי, ולא ניתן להגדיר כך את המצב כאשר הבעיה ניתנת לתיקון, ואילו בנראה ונדחה הדגש הוא על האירוע והביזיון שחוה החפץ, ולעניין זה לא משנה האם הדחייה הייתה זמנית או קבועה.

אמנם בסוגיה אחרת (לד ע"ב) אומר רב אשי ש"כל שבידו לא הווי דיחוי", ומדובר שם במקרה שנראה ונדחה, ולכן קובעים תוס' שם (ד"ה כל שבידו) שישנם שני סוגים של 'בידו':

1. מצב שבו אפשרות התיקון היא סבירה וזמינה, כיוון שיש מצווה לבטל הדיחוי, ואז גם נראה ונדחה לא הווי דיחוי, כגון דם שנשפך מהכלי לרצפה, או דם שנתקבל בימין ועבר ליד שמאל.

2. לעומת זאת, יש 'בידו' שהוא אפשרות פוטנציאלית, אך לא סבירה וזמינה, כיוון שאינו מצווה או אינו רוצה לתקנו, ואז עדיין הוא מוגדר כדיחוי. כגון דם חיה ועוף שנתכסה, שאינו מצווה לגלותו, או הפריש קרבן ונשתמד, שאינו רוצה לחזור בתשובה.

הבעיה בהגדרה זו היא הגמרא דלעיל, שכשנפגם המזבח ישנו דיחוי בנראה ונדחה, למרות שבידו לתקן ומצווה לעשות זאת.

ואכן תוס' בכריתות (ז ע"א ד"ה הואיל) מצמצמים את דברי רב אשי שאמר שכל שבידו לא הווי דחוי אפילו ביחס לנראה ונדחה, ואומרים שלא אמר כן אלא רק במקרה

## **דיחוי בקודשים ובמצוות – בחפץ או בדעת האדם**

שקיבל הדם בימינו ונתנו לשמאלו וכד', שאין כאן מציאות של פסול אלא רק הפסקה זמנית של ההכשר, והרי זה כמו שנתן את המזרק על הרצפה, שמובן שיכול לחזור וליטלו, אך במקרה של פסול, כגון שנפגם המזבח או שהמקדיש נשתמד – לא מועיל שבידו לתקן.

ניתן היה להציע שמחלוקת התוס' בכריתות עם התוס' בזבחים תלויה בשתי ההבנות שהעלינו לעיל ביחס להבנת דין דיחוי. לתוס' בכריתות זהו דיחוי מצד הקדושה שבחפצא, ואם נעשה בה פסול, גם אם סביר שהוא יעבור, אין היא יכולה לשוב להכשרה. לעומת זאת, התוס' בזבחים סבורים שהעניין הוא היסח דעת הגברא מן הקרבן, וממילא אם סביר שהדבר יחזור להכשרו – אין הבעלים מסיח את דעתו מן הקרבן, אע"פ שנעשה פגם בגוף הקרבן.

### **ד. בעלי חיים נדחים**

מצב של דיחוי שייך רק אם מתקיימים כמה תנאים:

**ראשית**, מדובר דווקא בחפץ שקיום מסוים רלוונטי בו, ובכל זאת הוא נדחה מאותו קיום. אם החפץ מעולם לא היה ראוי לקיום זה, לא שייך לדבר על דחייתו ממנו.

**שנית**, נחוץ תהליך של דחייה, ויש לדון בגדריו. תוס' מחלקים למשל בין דחייה בידיים לדחייה ממילא (פסחים צו ע"ב ד"ה קודם, ועוד).

**שלישית**, יש לוודא שהחפץ באמת הגיע למצב שהוא עצמו נדחה, ולא למצב שהוא כשלעצמו ראוי, אלא שישנן בעיות חיצוניות, סביבתיות וכד'.

הנקודה הראשונה מופיעה ביומא סד ע"א. הגמרא מציעה ללמוד שבעלי חיים (קודם שנשחטו) אינם נדחים ממחוסר זמן: המקדיש בהמה קודם שעברו עליה שבעה ימים יכול להקריבה ביום השמיני, אף שלפני כן לא יכול היה להקריבה. הגמרא דוחה לימוד זה: "מי דמי? התם לא אתחזי כלל, הכא נראה ונדחה!".

דברי הגמרא "התם לא אתחזי כלל" אינם מכוונים למצב של דיחוי מעיקרא, אלא למצב שבו החפץ כלל לא היה ראוי לייעודו, ולכן לא שייך לומר עליו שנדחה. בהמה

בשבעת ימיה הראשונים אינה חפץ הראוי למזבח כלל, ולכן לא שייך לומר עליה שנדחתה מהקרבה, ולא ניתן ללמוד ממנה שום דבר לעניין דיחוי.<sup>2</sup>

לפי זה הגמרא במסקנתה מבוססת על שתי הנחות:

**א.** דיחוי שייך רק בחפץ שהיה בעמדה של הקרבה. חפץ שלא היה ראוי לשמש כקרבן, לא שייך לומר שנדחה ממעמד זה.

**ב.** בהמה בשבעת ימיה הראשונים, אף שהקדש יכול לחול עליה, בכל זאת לא ניתן לראותה כראויה להקרבה כלל.

הגמרא בהו"א, שחשבה ללמוד ממחוסר זמן לעניין דיחוי, חלקה על אחת ההנחות: או שחשבה שמחוסר זמן שייך בהקרבה ואינו מופקע ממנה לגמרי, אלא רק יש פסול חיובי שאוסר להקריבו, או שחשבה שדיחוי שייך גם בדבר שלא היה ראוי להקרבה כלל, אך קשה לומר כן.

נחלקו האמוראים בסוגיה שם האם יש דיחוי בבעלי חיים, וכבר קדמה למחלוקת זו מחלוקת התנאים – ר"ש במשנה בפסחים צח ע"א; ור' יהודה בגמרא ביומא סד ע"ב.

את דעתו של רב, שבעלי חיים אינם נדחים, ניתן להבין בשתי דרכים:

ניתן לראות בכך מיעוט פורמלי: כשם שבעלי חיים הופקעו מדינים שונים, כמו קבלת טומאה או איסור ע"ז (שאינם נאסרים בהנאה אם עבדום כשהם חיים), כך הופקעו מפסול דיחוי. הבנה זו כרוכה בכך שדיחוי הוא פסול חיובי, ולא רק העדר הכשר.

---

2. תוס' התקשו מדוע באמת ר' יוחנן לא לומד ממחוסר זמן שדיחוי מעיקרא לא הווי דיחוי.

בדברי התוס' במקומות שונים ישנן תשובות שונות לשאלה זו:

בפסחים צח ע"א (ד"ה שמע מינה) מתרצים תוס' בכיוון הנ"ל, ש"שאני מחוסר זמן, **דלא אתחזי מעולם לשום קרבן**, וזמן קבוע להיות ראוי ליום השמיני".

אולם בזבחים יב ע"ב (ד"ה ושמ"מ) תוס' הולכים בכיוון אחר, שהחיסרון אינו בנקודת המוצא של החפץ אלא ברמת דחייתו: מחוסר זמן יחזור וייראה ממילא, ואין ללמוד ממנו למקרה רגיל של דיחוי, שבו דרושה התערבות אנושית כדי שהחפץ יחזור וייראה.

תירוץ זה, בניגוד לקודמו, מגביל מאוד את שיטת ר' יוחנן שדיחוי מעיקרא לא הווי דיחוי – ר' יוחנן מודה לא רק במחוסר זמן, אלא **בכל דיחוי שאמור להיעלם ממילא**. תוס' מקשים מדוע איפוא צריכים פסוק להכשיר מום עובר, הרי הבהמה תחזור ותיראה מאליה, ומתרצים שהפסוק אכן נצרך רק במקרה שדרושה התערבות רפואית כדי שהמום יעבור. ויש מתרצים (תוס' הרא"ש ביומא שם) שכיוון שהחלמת הבהמה כרוכה בשינוי הגוף, אין זה נחשב "ממילא".

## דיחוי בקודשים ובמצוות – בחפץ או בדעת האדם

לחילופין ייתכן לקשר דעה זו להבנת הדיחוי שהעלינו, שדיחוי אינו שייך בחפץ שלא היה מספיק בתוך תהליך ההקרבה. ניתן להסביר שבבעלי חיים אין קדושת קרבן אלא רק קדושת פה, ולכן לא ניתן לראות אותם כמצויים בתהליך של הקרבה, וממילא לא שייך לדבר על דחייתם. הבהמה חשיבא כמחוסרת זמן כל עוד שלא הוכנסה בה קדושת קרבן אע"פ שיש בה כבר קדושת הגוף.

ר' יוחנן חולק וסובר שיש דיחוי בבעלי חיים, וצריך לפיכך לחלוק על שתי הטענות. כנגד הטענה הראשונה הוא יאמר, שאמנם בעלי חיים מופקעים מעולם הטומאה והע"ז, אך בעולם הקרבנות הרי הם נוטלים חלק מרכזי, ולא שייך להפקיע מהם פסול דיחוי.

צריך עיון כיצד ישיב ר' יוחנן לטענה השנייה: האם לדעתו לבעלי חיים יש פוטנציאל של קרבן, וניתן להגדירם כמצויים בתהליך הקרבה גם אם אינם קרבן ממש, או שדיחוי שייך גם בדברים שאינם נמצאים עמוק בתהליך ההקרבה (עדיין קשה להניח שהוא שייך בדברים שאינם נמצאים בתוך התהליך כלל).

תוס' בפסחים (צו ע"ב ד"ה קודם), אומרים שרב מודה שיש דיחוי בבעלי חיים כאשר דוחה אותם בידיים. לכאורה אם בעלי חיים הופקעו מדין דיחוי כמו מטומאה ומע"ז, לא סביר לחלק בין מקרים שונים; רק לפי ההבנה השנייה שייך לומר, שגורם דחייה חזק מצליח לפעול אפילו על דברים שאינם מצויים עמוק בתוך התהליך.

הרמב"ם פוסק במקומות רבים<sup>3</sup> כרב, שבעלי חיים לא נדחים כלל. אמנם בהלכות קרבן פסח (פ"ד ה"ד) פסק הרמב"ם:

המפריש נקבה לפסחו או זכר בן שתי שנים, ירעה עד שיפול בו מום ויימכר ויביא בדמיו פסח, ואם לא נפל בה מום עד שהקריב פסחו יביא בדמיו שלמים.

נשאלת השאלה, מדוע שלא תקרב הנקבה כשלמים בעצמה, ככל פסח שלא הוקרב בזמנו<sup>4</sup> והלוא לשיטת הרמב"ם אין בעלי חיים נדחים? יתר על כן, מהגמרא בפסחים (צח ע"א) עולה שפסק זה, שמקורו לכאורה במשנה, מבוסס על הדעה שבעלי חיים נדחים:

---

3. הל' פסולי המוקדשים פ"ג הכ"ג, ופ"ד הכ"ד; הל' מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד; הל' שגגות פ"ג ה"ח; הל' עבודת יוה"כ פ"ה הט"ו; והל' קרבן פסח פ"ד ה"ט.  
4. "שהפסח בשאר ימות השנה שלמים הוא" (הל' מעשה הקרבנות פ"ח ה"ב).

**משנה** המפריש נקבה לפסחו או זכר בן שתי שנים ירעה עד שיסתאב ויימכר ויפלו דמיו **לנרבה** (לשלמים)...

**גמ'** אמר רב הונא בריה דרב יהושע: שמע מינה תלת, ש"מ בעלי חיים נדחין, וש"מ דחוי מעיקרא הווי דחוי, וש"מ יש דחוי בדמים.

תוס' מקשים מדוע הגמרא אינה מביאה ממשנה זו ראייה לר' יוחנן שבעלי חיים נדחים, ומתרצים שבדחייה בידיים גם רב מודה שבעלי חיים נדחים (זבחים יב ע"א ד"ה ש"מ), או שמדובר בדחייה גמורה, כיוון שנקבה לא ראויה לפסח לעולם (יומא סד ע"ב ד"ה ברייתא). תירוצים אלו קשה להולמם ברמב"ם שלא חילק בדין בעלי חיים שאינם נדחים, ולכן אפילו פסח שאבד ומצאו אחרי שהפריש פסח אחר, שזו דחייה גמורה – קרב בעצמו שלמים ואינו נדחה, כפי שפסק בהל' קרבן פסח (פ"ד ה"ה-ו), שלא כראב"ד שם, וכן אם הפריש חטאתו ונשתמד, שזו דחייה בידיים, וחזר אח"כ בתשובה – יכול להקריב חטאתו ואינה נדחית (הל' שגגות פ"ג הל' ח). מלבד זאת דברי התוס' קשים גם בגמרא עצמה, שתלתה משנה זאת דווקא בדעה הסוברת שבעלי חיים נדחים.

על כן נראה ליישב את דברי הרמב"ם באופן אחר, ולומר שדינו של הרמב"ם אינו **נובע מדין דחוי, אלא בגלל שהפסח היה פסול מיסודו**, ומעולם לא הייתה לו שעת הכושר כפסח, שכן נקבה או זכר בן שתי שנים אינם ראויים לפסח כלל, ודווקא פסח בשאר ימות השנה שלמים הוא, אך בהמה זו, שמעולם לא הייתה ראויה לפסח – אינה ראויה גם לשלמים. ומה שהגמרא תלתה את המשנה בדין דחוי של בעלי חיים – אין זה על דין זה שדמיו יקרבו שלמים, שכן גרסת הרמב"ם במשנה היא שדמיו ילכו לנדבה לקיץ המזבח להקריב בהם עולה (פיהמ"ש לרמב"ם פסחים פ"ט מ"ז), ועל זה אמרה הגמרא שדין זה, שדמיו ילכו לנדבת ציבור לעולה, הוא כמ"ד בעלי חיים נדחים, אך הרמב"ם פסק שדמיו לשלמים, כפסח פסול ולא כקרבן דחוי. ולכן גם בהל' תמורה (פ"ד ה"ז) פסק את דין ולד אותה הנקבה כדין אימו, שיימכר ויביאו בדמיו שלמים או פסח, כיוון שמראש הייתה קדושתה פסולה.

### ה. דחוי בקדושת דמים

הגמרא בזבחים יב ע"א מביאה את דברי ר' יוחנן:



## דיחוי בקודשים ובמצוות – בחפץ או בדעת האדם

בהמה של שני שותפין, הקדיש חצייה וחזר ולקח חצייה והקדישה – קדושה ואינה קרבה, ועושה תמורה, ותמורתה כיוצא בה. ושמע מינה תלת, ש"מ בעלי חיים נדחין, וש"מ דחוי מעיקרא הוה דחוי, וש"מ יש דיחוי בדמים.

בכריתות כח ע"א מנוסחת מסקנה זו באופן קצת שונה: "וקדושת דמים מדחה".

נחלקו הראשונים בפירוש מסקנה זאת – "יש דיחוי בדמים":

א. דעת רש"י, שהכוונה היא שגם בדבר שיש בו רק קדושת דמים ולא קדושת הגוף, שמתחילת הקדשת הבהמה לא הייתה אפשרות להקריבה, כמו כאן שמתחילה הוקדש רק חצייה, והיינו חושבים שכיוון שאין זו קדושה חמורה – אין היא חזקה מספיק כדי להיפגע מדיחוי (כמו שחולין אינם נדחים), קמ"ל שגם בקדושה כזאת יש דיחוי. הגר"ז (בחידושו למס' זבחים כאן) מעיר שאין הכוונה לקדושת דמים ממש, שכן קדושה היא קדושת הגוף חמורה, ואינה יוצאת לחולין אלא כשייפול בה מום ותיפדה, אך נקראת קדושת דמים כיוון שמתחילת קדושתה אינה ראויה להקרבה, ונמצא שאין קדושתה אלא לדמיה, שתרעה עד שתסתאב ותיפדה.

ב. הר"ח (בפסחים צח ע"א) מפרש שהכוונה היא שלא רק הבהמה עצמה נדחתה מלקרב, אלא שגם כשנופל בה מום ופודה אותה בדמים – נדחו הדמים מדינה, ואין קונים בהם קרבן זה שלו הוקדשה הבהמה, כגון במקרה של מפרש נקבה לפסחו – שלא קונים בדמים אלו פסח או שלמים, אלא הולכים לקיץ המזבח (לפי גרסתו במשנה בפסחים). ובמקרה שלנו מפרש הר"ח (ע"פ הרמב"ן קידושין ז ע"א) שהכוונה היא שבתחילה כשהקדיש חצייה אין אפשרות לפדותה ולקנות בדמי חצייה קרבן.

ג. ר' חיים בתוס' מבאר שדיחוי בדמים פירושו שדוחה גם את התמורה מלהיקרב. ביאור זה נשען על הגרסא שבכריתות שקדושת דמים מדחה.

ומבאר הגר"ז שבד"כ פסול שקיים בבהמה, כרובע ונרבע וכד', אינו פוסל את תמורתה מלקרב, כיוון שאין הפסול בעצם קדושת הבהמה, אבל בדיחוי מעיקרא, שכבר בהקדשת הבהמה עומדת היא לפדיון ולא להקרבה ("קדושת דמים") – החיסרון הוא בעצם הקדושה, ולכן הוא עובר גם לתמורה. והביא שכן עולה גם מדברי הרמב"ם בהל' תמורה (פ"ג ה"ג), שכתב: "וכן כל בהמת הקדש שאינה קרבה מפני תחילת הקדשה, הרי תמורתה כמוה" – כלומר, רק אם הבעיה היא ברמת הקדושה מלכתחילה, ולא אם מאוחר יותר עברה הבהמה אירוע של דחיה.

מוסיף הגר"ז וכותב, שעל פי זה מיושבת קושיית המאירי על דברי הרמב"ם:

בהמת השותפין שהקדיש אחד מהן חצייה שלו וחזר ולקח חצייה האחר והקדישו – הרי זו קדשה וקריבה. אע"פ שמתחילתה דחוייה היתה כשהקדיש חצייה, אין הדחוי מעיקרו דחוי, ואע"פ שהוא קדושת דמים – הואיל והיא בעלי חיים אין בעלי חיים נדחים, והרי נראית כולה להקרבה, לפיכך תקרב ועושה תמורה (הל' מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד).

המאירי (בחידושו לקידושין ז ע"א) הקשה, שמדברי הרמב"ם עולה שדווקא קדושת הדמים היא עילה לומר שהבהמה נדחתה, ואילו מהגמרא דלעיל, שמסיקה מדברי ר' יוחנן "ש"מ יש דחוי בדמים", משמע שבקדושת דמים יותר מחודש לומר דחוי.

אמנם אם מסבירים את הרמב"ם כר' חיים שבתוס', שהחידוש שבדברי ר' יוחנן הוא שתמורתה נעשית כמותה, והסיבה לכך היא שבעצם ההקדשה יש חיסרון – דברי הרמב"ם מובנים, שאמנם דחוי מעיקרו באופן עקרוני אינו דחוי, אך הייתה סברא לומר שבכ"ז תידחה, כיוון שיש חיסרון בהקדשה עצמה, שלא עמדה כלל להקרבה אלא רק לפדיון, אך כיוון שאין בעלי חיים נדחים הרי היא קרבה.

התקשו הראשונים על שיטת רש"י, שלכאורה בכל דחוי מעיקרא אין הבהמה מתקדשת להקרבה אלא לפדיון, וא"כ מדוע הגמרא מחלקת ואומרת "ש"מ דחוי מעיקרא הוה דחוי, וש"מ יש דחוי בדמים", הלוא שניהם דבר אחד הם. וכתבו תירוצים שונים למצוא מקרים של דחוי מעיקרא שאינו קדושת דמים ולהיפך.

תוס' חכמי אנגליה בקידושין ז ע"א מציינים אינדיקטור לקדושת דמים לעומת קדושת הגוף. לדבריהם, קדושת דמים מחליפה את קדושת הגוף רק כאשר אין כל תקנה לבהמה להיות מוקרבת בעצמה. לכן במקרה של משומד שהפריש חטאתו לאחר שנשתמד – ה"ז דחוי מעיקרא, אך קדוש קדושת הגוף, כיוון שראוי לעשות תשובה. לעומת זאת, במפריש נקבה לפסחו וילדה זכר, כיוון שאין לנקבה עצמה אפשרות להיות קרבה כפסח – היא קדושה רק קדושת דמים, (וממילא גם ולדה כמותה), אך אין הוא (הוולד) חשוב כדחוי מעיקרו, כיוון שהוא ראוי להקרבה.

ואילו תוס' בתמורה (כו ע"ב ד"ה שמע מינה) אומרים ג"כ שכשהמיר דתו ואח"כ הפריש חטאתו – קדושה קדושת הגוף אע"פ שדחוייה מעיקרא, אך הם מייסדים עיקרון אחר, לפיו החלוקה היא היכן נעשה הדיחוי – האם בגוף הקרבן, ואז קדוש קדושת דמים בלבד, או שהדיחוי בבעלים בלבד או בגורם חיצוני אחר, ואז קדוש בקדושת הגוף.

## דיחוי בקודשים – תהליך או מציאות

א. פתיחה

ב. מהות דין דיחוי

ג. נראה ונדחה ודיחוי מעיקרא

ד. בידו לתקן

ה. אופי הדיחוי

ו. בעלי חיים

ז. סיכום

### א. פתיחה

מושג הדיחוי הינו מושג נפוץ ביותר בספרות התלמודית, ומופיע פעמים רבות בהקשרים שונים ובמסכתות שונות בש"ס. עם זאת, מושג זה איננו נזכר בפירוש בספרות התנאית, אף שהגמרא מבינה שהוא עומד בבסיסן של מספר משניות.<sup>1</sup> מקורותיו המקראיים של דין דיחוי לוטים גם הם בערפל. הדיון היחידי בהקשר זה קיים בגמרא ביומא (סד ע"א), שם מובא מקור לדעת רבי יוחנן שבעלי חיים נדחים, אך לא ברור אם ניתן ללמוד ממקור זה לדין דיחוי בכלל, וכן לא ברור מהו המקור לדין דיחוי לשיטת רב שסבור שבעלי חיים אינם נדחים.<sup>2</sup>

ערפל זה ששורר בסוגיות ביחס לשורשיו של דין הדיחוי מעורר שאלות גם ביחס להבנת מהותו ומשמעותו. ההגדרה הטכנית של מושג הדיחוי היא (אנציקלופדיה תלמודית ערך "דחוי"): "דבר שנדחה שעה אחת מדינו, אף על פי שעברה הסיבה שמחמתה נדחה, הרי זה דחוי לעולם". אמנם, יש מקום לשאול האם מבחינה מהותית מהווה הדיחוי מושג אחד שמופיע במקומות שונים ובדרכים שונות, או שמא מושג זה מאגד בתוכו דינים שונים מהותית אשר הדמיון ביניהם טכני וחיצוני בלבד.

---

1. ראה למשל פסחים צח ע"א ויומא סד ע"א

2. עי' בתוס' ישנים ביומא סד ע"ב ד"ה מי.

## ב. מהות דין דיחוי

כהקדמה וכבסיס לניתוח חילוקי הדינים השונים של דין דיחוי, יש לדון במהותו ובאופן פעולתו של דין זה. אפשר להצביע על שני כיוונים עקרוניים בהבנת דין דיחוי:<sup>3</sup>

א. הדיחוי כהליך. פעולת דחיית הקרבן מהקרבה יוצרת דין שלא מאפשר לשוב ולהקריב את הקרבן.

ב. הדיחוי כמציאות. המציאות שבה הקרבן דחוי מהקרבה רובצת עליו ומונעת את הקרבנו גם אחר שעברה סיבת הדחייה.

בתוך כל אחד משני הכיוונים הללו אפשר להציע סברות שונות לדין הדיחוי. בכיוון שלפיו הדיחוי הוא תהליך ניתן למצוא מספר הסברים במפרשים:

1. בדברי תלמיד הרשב"א (קידושין ז ע"א ד"ה ש"מ) נאמר כבדרך אגב בהסבר אחד מדיני דיחוי: "שהרי נתבזה". מדבריו אפשר לדייק שהדיחוי הוא תהליך שמבזה את הקרבן ובכך פוסל אותו.<sup>4</sup>

2. בעל השואל ומשיב (מהדורה א ח"ב סי' קמז) הציע אפשרות מיוחדת בהבנת דין דיחוי: "ולכאורה לא נודע גוף ענין הפיסול דלמה יפסול... ולפי מה שכתבתי היה מקום לומר דהפסול הוא בשביל היסח הדעת...". בעל השואל ומשיב מאריך לפלפל בעיקרון מיוחד זה, ואין כאן המקום לדון בדבריו. לענייננו חשוב שגם אפשרות זו מתארת את הדיחוי כתהליך של 'היסח הדעת' שפוגע בקרבן ופוסל אותו.

גם ביחס לכיוון שלפיו הדיחוי מהווה מציאות פגומה אפשר להציע שתי הבנות שונות:

1. ר' אלחנן ווסרמן (קובץ שיעורים ח"ב חלק המכתבים) הציע באחד מצדדי החקירה שלו את ההבנה הבאה: "דבשעה שנולד בו המום נפסל לעולם ולא רק לשעתו, ולפי זה גם עכשיו שעבר מומו עדיין פסול בעל מום עליו". כלומר, דין דיחוי איננו תהליך עצמאי שפוסל את הקרבן, אלא שעצם מציאות הפסול שקיימת בקרבן נותרת גם לאחר שסיבת הפסול עברה, ומהווה מציאות של קרבן דחוי.

---

3. ניסוחן של הגדרות אלו נעשה בהשראת שיעורי הרא"ל על מסכת זבחים, עמ' 305.

4. דבריו של תלמיד הרשב"א מעלים את האפשרות שדין דיחוי הינו דין דרבנן בלבד, עי' גם בגמ' זבחים עג ע"ב, אך בסוגיות השונות נראה בבירור שמדובר בדין תורה כפי שכתב הט"ז או"ח סי' תרמו ס"ק ו.

## דיחוי בקודשים – תהליך או מציאות

2. הבנה אחרת עולה מלשונו של הגר"ז (זבחים יב ע"א) שכתב: "שחל עליה קדושת דיחוי". כלומר, הדיחוי מהווה מצב שבו קיימת בקרבן קדושה דחוייה, והיא זו שפוסלת את הקרבן גם לאחר שהוכשר להקרבה.

במאמר זה לא נרחיב את הדיון ביחס לכל אחד ואחד מן ההסברים הנזכרים לעיל. נושא דיוננו יהיה החלוקה העקרונית שבין הכיוון הרואה את הדיחוי כתהליך בעייתי שפוסל את הקרבן, ובין הכיוון שרואה את הדיחוי כמצב של מציאות פגומה או דחוייה שנותרת גם לאחר שהפסול המקורי של הקרבן הוסר.

### ג. נראה ונדחה ודיחוי מעיקרא

#### דין אחד או שני דינים?

אחד המאפיינים הבולטים של הסוגיות הדנות בדין דיחוי הוא העיסוק המרובה בחילוקי דינים שונים שקיימים בדין זה. חילוקים אלו קיימים כמעט בכל מדד אפשרי של מושג הדיחוי: הדבר הנדחה (בעלי חיים/ שחוטים), אופן הדיחוי (בידיים וממילא), התחום ההלכתי (קודשים ומצוות)<sup>5</sup> ועוד. עם זאת, נראה שהחילוק המרכזי והבולט ביותר הוא החילוק שבין נראה ונדחה (קרבן שהיה ראוי להקרבה ולאחר מכן נדחה) ודיחוי מעיקרא (קרבן שמתחילת דרכו לא היה ראוי להקרבה).

פעמים רבות בש"ס (קידושין ז ע"א; זבחים יב ע"א ועוד) מובא, לרוב בשם רבי יוחנן, המשפט הבא:

שמע מינה תלת: שמע מינה בעלי חיים נדחין, ושמע מינה דחוי מעיקרא הוה דחוי, ושמע מינה יש דיחוי בדמים.

מדברים אלו עולה שאמנם יש דין דיחוי גם מעיקרא, אך דין זה מחודש יותר מאשר דין נראה ונדחה. יש שחלקו על דעת רבי יוחנן, וסברו שאין כלל דין של דיחוי מעיקרא. כך למשל עולה מדברי הגמרא בזבחים (נט ע"א):

כל הקדשים שהיו עד שלא נכנה המזבח, ואח"כ נכנה המזבח – פסולין.  
נכנה, דחויין מעיקרא נינהו!

---

5. תחום זה של דיחוי במצוות חורג ממסגרת מאמר זה, אף שיש בו כדי ללמד רבות על החקירה הנידונה בו. להרחבה בעניין זה עי' בשיעורי הרא"ל למסכת זבחים עמ' 303 והלאה.

הגמרא מניחה בפשטות שדיחוי מעיקרא אינו דיחוי, ומתוך הנחה זו היא מקשה על הברייתא שממנה עולה אחרת. כדברי הגמרא הנ"ל פסק גם הרמב"ם (הל' פסולי המוקדשין פ"ג הכ"ד; פ"ד הכ"ד): "שהדיחוי מעיקרו אינו דיחוי".

ברוב הסוגיות בש"ס נראה שהגמרא קיבלה באופן עקרוני את קיומו של דיחוי מעיקרא, ולמרות זאת חילקה בין שני סוגי הדיחויים ודנה בהם בנפרד, כפי שנראה להלן.

את היחס שבין נראה ונדחה ובין דיחוי מעיקרא אפשר להבין בשתי דרכים שונות. הבנה אפשרית אחת היא שדין הדיחוי בשני המקרים הינו דין אחד, אלא שרמת החומרה שלו בנראה ונדחה גבוהה מאשר בדיחוי מעיקרא. אפשרות אחרת היא שמדובר בשני דינים שונים לחלוטין שקיימים בשני מצבים שונים.

הקריאה הפשוטה בגמרא היא שמדובר בדין אחד שקיים ברמות חומרה שונות. כך עולה מלשון הגמרא "דיחוי מעיקרא הוה דיחוי", היינו שגם בדיחוי מעיקרא קיים הדין הכללי של "דיחוי". כך גם עולה מתוך הקישור שבין דיחוי מעיקרא ובין החילוקים האחרים בדין דיחוי (בעלי חיים, דמים), אשר באופן פשוט מהווים חלק מדין דיחוי הכללי.<sup>6</sup>

אמנם, בדברי האחרונים ניתן למצוא הדים לאפשרות השנייה. הקרן אורה בזבחים (יב ע"ב ד"ה והשתא) מסיק לאחר פלפול ארוך שהיחס שבין דיחוי מעיקרא ובין נראה ונדחה לדעת רבי יוחנן הפוך מזה שעולה מדברי הסתמא דגמרא:

דסבירא ליה לרבי יוחנן דדיחוי מעיקרו גרע מנראה ונדחה, כיון דלא היה ראוי מתחילתו, וסתמא דתלמודא בסוכה ולקמן סבירא ליה איפכא דנראה ונדחה גרע.

מדברי הקרן אורה נראה שדיחוי מעיקרא איננו רמה נמוכה של דין דיחוי, אלא דין שונה של דיחוי, אשר אלו שמקבלים אותו יכולים לסבור שהוא אף חמור יותר מדין נראה ונדחה.

דברים מפורשים יותר כתב הגר"ז בחידושו על מסכת זבחים (יב ע"א). סוגיית הגמרא שם דנה בדעה שלפיה קרבן הפסח שנשחט בבקרו של יום י"ד ניסן פסול בין כשנשחט לשמו ובין כשנשחט שלא לשמו. על אפשרות זו מקשה רבי אבהו שכל קרבן פסח ייפסל מדין דיחוי:

---

6. להלן נפקק בהנחה זו.

## דיחוי בקודשים – תהליך או מציאות

אי דאפרשיה האינדא [ביום י"ד בבקר], דחוי מעיקרא הוא,  
ואי דאפרשינהו מאתמול, נראה ונדחה הוא!

הגרי"ז על אתר מדייק מתוך לשון הגמרא שמדובר בשני דינים שונים במהותם:

ומדמחלק הגמרא בתרתי, נראה דדחוי מעיקרא ונראה ונדחה הם שני ענינים, דדחוי מעיקרא אינו שייך לדין דיחוי דנראה ונדחה.

### תהליך ומציאות

מהו היחס בין שני הדינים הללו? אפשר להבין בפשטות שהחילוק הינו בין שני הכיוונים שאותם הבאנו לעיל: תהליך ומציאות. בדיחוי מעיקרא קיימת מציאות קמאית שפוגמת את הקרבן או מונעת את חלות הקדושה עליו, ואילו בנראה ונדחה ישנו תהליך של דחיית הקרבן מקדושתו והכשרו.

חילוק זה עולה מתוך כל המקורות אשר הובאו לעיל בהסבר טעמו של דין דיחוי, אף שלא כולם ראו בכך חילוק מהותי בין שני דינים שונים של דיחוי. כך למשל כתב תלמיד הרשב"א (שם):

ושמע מינה דיחוי מעיקרו הוי דיחוי, דהוא אמינא אותו שכבר נראה הוא דיחיה  
לעולם שהרי נתבזה בעודו קרבן, אבל אותו שלא נראה מעולם כגון האי לעולם לא  
ידחה.

כלומר, הביזוי שבתהליך הדחייה קיים דווקא כאשר הקרבן כבר היה ראוי להקרבה ונדחה ממנה. גם בעל השואל ומשיב (שם) כתב לחלק בין הדינים על פי דרכו:

ולכך יש לחלק גם כאן בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה דאלים טפי משום דדיחוי מעיקרא לא שייך כל-כך היסח הדעת כמו בהיה ראוי כבר.

אפשר להבין שזוהי סברה פסיכולוגית הנוגעת לדין היסח הדעת, היינו שאדם שהקדיש דבר שדחוי מעיקרו לא מסיח את דעתו ממנו.<sup>7</sup> אך ניתן גם להבין שמדובר בסברה מהותית שעניינה שפסול היסח הדעת קיים דווקא כאשר יש תהליך אקטיבי של דחייה ולא במצב של החלת קדושה הדרגתית על הקרבן.

בשני המקורות הנ"ל נראה שדין דיחוי כולו נתפס כתהליך, ובדבריהם התבאר רק שמשום כך דין זה מחודש יותר בדיחוי מעיקרא. אך בדברי האחרונים שמקבלים גם

---

7. עי' בספר שערי היכל (זבחים) מערכה פו ע' 4.

את האפשרות שדין דיחוי הינו מציאות, נראה שנקודה זו היא שמבדילה בין שני סוגי הדיחויים. כך עולה בבירור מדבריו של הגר"ז (שם):

ודין דיחוי של נראה ונדחה הוא דיחוי של בפועל, היינו אם נדחה בפועל מהקרבה, והדין של דחוי מעיקרא הוא דיחוי בהקדש של קרבן, היינו שחל עליה קדושת דיחוי מתחילתה.

דברים דומים עולים גם מדברי הקובץ שיעורים (שם):

בענין דיחוי יש לפרש בשני אופנים, כגון אילו היה דין דיחוי כבעל מום עובר:  
א. יש לומר דכיון שעבר מומו תו אין בו פסול בעל מום אלא פסול חדש, דחוי.  
ב. יש לומר דבשעה שנולד בו המום נפסל לעולם ולא רק לשעתו ולפי זה גם עכשיו שעבר מומו עדיין פסול בעל מום עליו.  
והנה בנראה ונדחה... מוכרח שהוא פסול חדש. אבל יש לומר דזה לא מצינו רק בנראה ונדחה ולא בדיחוי מעיקרא, דאפשר דהתם ליכא פסול חדש אלא שפסולו הקודם עדיין עליו.

מדברי הקובץ שיעורים ברור שדיחוי מעיקרא עניינו מציאות דחוי שנובעת מהרושם שנותר מן הפסול שחל על הקרבן. לעומת זאת, בדין נראה ונדחה הוא סבור שקיים "פסול חדש" של דיחוי, אשר מסתבר שהוא תלוי בתהליך של דחייה ולא במציאות.

למרות הדמיון שבין דברי הגר"ז והקובץ שיעורים, יש להצביע על הבדל מהותי אפשרי ביניהם. שני האחרונים הללו דומים בכך שהם סבורים שבדין נראה ונדחה קיים תהליך של דיחוי שלא קיים בדיחוי מעיקרא, וכן שבדיחוי מעיקרא קיימת מציאות של דיחוי. עם זאת, ייתכן שקיים הבדל ביניהם ביחס לשאלת קיומה של מציאות של דיחוי בדין נראה ונדחה.

מדברי הקובץ שיעורים ברור שמציאות הדיחוי קיימת גם בדין נראה ונדחה. זאת משום שמציאות זו נובעת משיירי הפסול שחל על הקרבן, וסברה זו קיימת באותה מידה גם בנראה ונדחה. משום כך מפורש בדבריו שדין נראה ונדחה חמור מדין דיחוי מעיקרא, שהרי הוא מכיל את שני סוגי הפסול.

עם זאת, בדעת הגר"ז יש להסתפק האם גם בנראה ונדחה קיימת מציאות של דיחוי. זאת משום שמציאות הדיחוי נובעת לדעתו מחלות של "קדושת דיחוי", וייתכן שקדושה זו חלה דווקא כאשר היא נוצרה מעיקרא, ולא במקרה של נראה ונדחה. לאור זאת ניתן יהיה לומר שבמובנים מסוימים תהיה חומרה מיוחדת דווקא בדיחוי מעיקרא, כפי שכתב הקרן אורה הנ"ל בדעת רבי יוחנן.



## ד. בידו לתקן

מחלוקת אמוראים חשובה בנוגע לדין דיחוי הינה מחלוקת רבא ורב אשי בעניין דבר שנדחה ובידו לתקנו. במשנה בזבחים (לב ע"א) נאמר שדם שהתקבל ע"י כשר וניתן לפסול ניתן לחזור ולתת אותו לכהן כשר ולהזות ממנו. הגמרא על אתר (לד ע"ב) דנה בהלכה זו מנקודת המבט של דיני דיחוי:

וליהוי ליה דחוי!

אמר ליה רבינא לרב אשי, הכי אמר רב ירמיה מדיפתי משמיה דרבא: הא מני? חנן המצרי הוא, דלית ליה דחויין...  
רב אשי אמר: כל שבידו לא הוי דחוי.

דעת רב אשי היא שכאשר בידו של האדם לתקן את הפסול לא חל על הקרבן דין דיחוי, וכך נראה שפסק גם הרמב"ם (הל' פסולי המוקדשין פ"א הכ"ד). הראשונים מקשים על דינו של רב אשי מכמה סוגיות שבהן נראה שיש דין דיחוי גם בדבר שבידו לתקנו, כגון הדס שענביו מרובים מעליו ומיעט אותם ביום טוב (סוכה לג ע"א), דם הטעון כיסוי ונתכסה על ידי הרוח (חולין פז ע"א) והמפריש קרבן ואחר כך נשתמד (זבחים יב ע"ב). ישנן מספר שיטות בראשונים בהסבר היחס שבין הסוגיות השונות ובפסיקת ההלכה לאורן,<sup>8</sup> ואנו נתמקד בשיטת התוספות בזבחים. שיטת התוספות בזבחים מבוארת בדבריהם במספר סוגיות (יב ע"א ד"ה ושמע מינה; לד ע"ב ד"ה כל שבידו; נט ע"א ד"ה עד שלא), ועיקרה הוא שיש להבחין בין שלושה מצבים ביחס לדין 'בידו':

- א. כאשר אין בידו לתקנו כלל, יש דיחוי בין בנראה ונדחה ובין בדיחוי מעיקרא.
  - ב. כאשר בידו לתקנו בקלות ודעתו לתקן, אין דיחוי כלל.
  - ג. כאשר בידו לתקנו רק בקושי או שאין בדעתו לתקן, יש לחלק בין דיחוי מעיקרא שאינו דיחוי ובין נראה ונדחה שנחשב כדיחוי.
- חלוקה מורכבת זו נאמרה בכדי ליישב את הדינים העולים מתוך מספר סוגיות בש"ס, אך בדברי התוספות לא נאמר מדוע יש לחלק בין דיחוי מעיקרא ובין נראה ונדחה ביחס לביטול הדיחוי מדין 'בידו'. אמנם, נראה שלאור החילוק שאותו הראינו לעיל

---

8. הפני יהושע (סוכה לג ע"א) כתב בדעת הר"ף והרמב"ם שכל דבר שבידו אינו דיחוי, ללא סייג. התוס' בכריתות (ז ע"א ד"ה הואיל) כתבו שדבר שנדחה מחמת פסול הגוף פוסל אפילו כשבידו לתקנו ודבר שנדחה מחמת סיבה חיצונית כשר אם בידו לתקנו.

ניתן להסביר היטב את דברי התוספות. נראה שהתוספות מחלקים בין שתי רמות שונות של דין 'בידו':

א. כאשר בידו לתקנו בקלות ודעתו לתקנו, אין כאן בכלל דיחוי. במקרים אלו התיקון הינו דבר פשוט ומתבקש וממילא הדיחוי נחשב לחלק מההתנהלות הרגילה עם החפץ ולא כתהליך של דחייה שאחריו בא תהליך נוסף של תיקון.

ב. כאשר בידו לתקנו בקושי או שאין בידו לתקנו, הרי שנוצר כאן תהליך משמעותי של דיחוי. אמנם, כאן יש לחלק בין תהליך של דיחוי ומציאות של דיחוי. תהליך של דיחוי, על הביזוי או היסח הדעת שבו, קיים גם כאשר קיימת אפשרות עקרונית לתקן את הפסול. אך מציאות של דיחוי קיימת דווקא כאשר הדיחוי הינו מהותי ומוחלט. לפי סברת הקובץ שיעורים, הפסול מותר רושם על הקרבן שלא נמחה גם לאחר תיקונו. ברור שרושם כזה נוצר רק כאשר הפסול הינו נצחי במהותו, כלשונו של הקובץ שיעורים (שם): "דבשעה שנולד בו המום נפסל לעולם". גם לפי סברת הגר"ז, שמדובר במציאות של קדושה דחוויה, הרי שאופי הקדושה משתנה דווקא כאשר אין לה כלל אפשרות לחול במלואה, ולא כאשר קיימת חסימה זמנית הניתנת לשינוי.

### ה. אופי הדיחוי

בסוגיות השונות בש"ס ניתן למצוא התייחסות לדיחויים רבים מסוגים שונים, ללא כל רמז לחילוק ביניהם. גם בדברי הראשונים קשה למצוא חילוק כזה, ובכך חריגים מעט דברי התוספות בכריתות (ז ע"א ד"ה הואיל) שחילקו ביחס לדין 'בידו' בין סוגים שונים של דיחוי:

אע"ג דקי"ל כל שבידו לא הוי דיחוי, הני מילי שאינו נדחה מחמת פסולו, כמו שקיבל הדם ונתנו לשמאלו דהוי כאילו נתנו על הרצפה שיחזור ויטלנו.  
אבל האי [הפריש קרבן והשתמד] נדחה מחמת פסול הגוף, ודמי לדאמרינן בזבחים מזבח שנפגם כל קדשים שהיו שם פסולים, אע"ג דבידו למלאות הפגימה.

התוספות מחלקים בין שני סוגים של דיחוי, דיחוי טכני ופסול, ולשיטתם דווקא דיחוי טכני כשר אם בידו לתקן ולא דיחוי שנובע מפסול.

דברים דומים כתב גם הקרן אורה מדעתו. בגמרא בזבחים (לד ע"ב) מבואר שכאשר מת השעיר המשתלח נפסל דמו של השעיר לה' מדין דיחוי, ואין זה נחשב דבר שבידו לתקן. רש"י על אתר (ד"ה שבידו) מבאר שהיכולת לקנות שעיר חדש איננה

## דיחוי בקודשים – תהליך או מציאות

נחשבת כ'בידו' משום ש"מי יימר דיהבי ליה אחריני", אך הסבר זה נראה דחוק מעט.<sup>9</sup> הקרן אורה (על דברי רש"י שם) ביאר את הדברים באופן אחר:

דדוקא בנשפך הדם דבידו לקבלו לכלי שרת לא מיחשב דיחוי, כיון דעומד לחזור לכלי שהיה בו, או אפילו לכלי אחר, כיון דבידו לתקנו כבתחילה. אבל דיחוי דם שעיר, אע"ג דבידו לזווג לו שעיר מכל מקום עתה שם פסול על הדם, כיון דמת המשתלח.

משמעות הדברים היא שכאשר חל "שם פסול" על הקרבן הוא מהווה דיחוי משמעותי גם אם ניתן לתקנו בקלות, ודוקא דיחוי טכני אינו נחשב כדיחוי אם אפשר לתקנו ולהתייחס אליו כאילו לא אירע כלל.

בדברי הגר"ז (זבחים יב ע"א) מבואר שהחילוק בין אופני הדיחוי משמעותי גם בנוגע לחילוק שבין נראה ונדחה ודיחוי מעיקרא:

וכגון למה שמבואר לקמן דבנפגם המזבח דחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, ונתקשו התוס' בסוגיא בזה, ולפי מה שכתבנו הוא פשוט, דבנפגם המזבח הדיחוי אינו שייך רק (אלא) לנראה ונפגם, דהוא הוי דיחוי בפועל מהקרבה, אבל לדחוי מעיקרא אינו שייך כלל, דבחפצא של הקרבן אינו נדחה כלל.

כפי שנתבאר לעיל, לדעת הגר"ז יש חילוק בין דין נראה ונדחה שעניינו עצם הדיחוי בפועל מהקרבה, ובין דין דיחוי מעיקרא שעניינו הקדושה הדחוויה שחלה על החפץ. ממילא מסתבר לחלק בין דיחוי חיצוני שפוגע רק בהקרבה בפועל ובין דיחוי מהותי בחפצא שפוגע באופי הקדושה שחלה עליו.

יש להעיר שקיים הבדל מהותי בין חילוק זה של הגר"ז ובין חילוקם של התוספות בכריתות והקרן אורה הנזכר לעיל. שהרי הן התוספות בכריתות והן הגר"ז עשו שימוש בדוגמה של מזבח שנפגם, אלא שכל אחד הציב דוגמה זו בצד אחר של החלוקה. התוספות בכריתות הגדירו את דין מזבח שנפגם כ"פסול הגוף" שיוצר דיחוי אפילו כשבידו לתקנו, ואילו הגר"ז הגדיר דין זה דוקא כמקרה של "דיחוי בפועל" שפוסל רק בנראה ונדחה. קושי זה מתעצם לאור העובדה שהגר"ז עצמו, בחידושיו למנחות (נט ע"ב) הסכים עם דברי התוספות בכריתות שמזבח שנפגם "הוי פסול מצד הדין ושפיר הוי דיחוי".

---

9. ולו בשל ההשוואה לגדרי 'בידו' בדיני דבר שלא בא לעולם בקידושין סב-סב..

משום כך נראה שיש להבדיל בין שתי החלוקות דלעיל. התוספות בכריתות, הקרן אורה בזבחים והגר"ז במנחות חילקו בין פסול טכני ובין פסול מהותי, כאשר לדבריהם פסול מהותי יוצר דיחוי גם כאשר בידו לתקנו. לעומת זאת, הגר"ז בזבחים חילק בין דיחוי בהקרבה ובין דיחוי בחפצא של הקרבן, כאשר דווקא דיחוי בחפצא של הקרבן פוסל בדיחוי מעיקרא. דין מזבח שנפגם מהווה מצד אחד שם פסול הלכתי ומהותי שחל על המזבח, ומאידך הוא מהווה רק פסול באפשרות ההקרבה ולא פסול בחפצא של הקרבן. לעניין דין 'בידו' השאלה המשמעותית היא האם מדובר בפסול מהותי שמוטיר את חותמו, ולעניין זה די בכך שפגם המזבח הינו פסול הלכתי ולא טכני. אך דיחוי מעיקרא קיים רק כאשר הקדושה שחלה על הקרבן הינה קדושה דחוויה, ורעיון זה מתקיים רק כאשר הפסול הוא בחפצא של הקרבן עצמו.

קיים דיון נוסף בנוגע לאופי הדיחוי אשר ניתן למצוא בו חילוק בין נראה ונדחה ודיחוי מעיקרא. בגמרא בזבחים (עג ע"ב) נאמר שכאשר זבחים כשרים התערבו בפסולים, אף שנאסרו בכך מדרבנן בלבד, המקריב אותם לא יצא ידי חובתו משום שיש בהם דין דיחוי. הראשונים על אתר התקשו להבין כיצד איסור מדרבנן יכול לפסול את הקרבנות בדיעבד, ונדחקו ליישב את הסוגיה באופנים שונים.<sup>10</sup>

אמנם, אחרונים רבים שהתייחסו לסוגיה זו כתבו שגם כאשר הפסול המקורי הוא מדרבנן בלבד, הרי שהדיחוי שנוצר הינו מדאורייתא. כיצד תיתכן אמירה כזו? בשערי יושר (ח"ג פרק יד) מבואר:

ודאי נקטו חכמים דלענין דחוי בקדשים בעינן שיהיה ראוי להקרבה בפועל, ואם אינו ראוי גם מחמת דבר אחר הגורם גם כן חשוב דחוי.

כלומר, פסול דיחוי חל בכל מקום שבו בפועל אי אפשר להקריב את הקרבן. ממילא, גם כאשר איסור ההקרבה הוא מדרבנן בלבד הרי שבפועל אי אפשר להקריב את הקרבן וממילא חל עליו דין דיחוי.<sup>11</sup>

אמנם, נראה שסברה זו יכולה להתקיים דווקא ביחס לתהליך של דיחוי אשר מסוגל לפסול את הקרבן ללא קשר לגורמים שיצרו אותו. אך בנוגע למציאות של דיחוי אין לחכמים אפשרות להגדיר מציאות שתחשב כדיחוי מדאורייתא, וכעין זה חילק גם הקובץ שיעורים (שם).

10. עי' בשיטה מקובצת שם אות ו.

11. דוגמה נוספת לעיקרון זה ניתן למצוא בדיני "אם לא יגיד" ביומא עד. וכן בדיני קניינים מדרבנן.

### ו. בעלי חיים

אחת המחלוקות הגדולות ביחס לדין דיחוי היא המחלוקת בשאלת הדיחוי בבעלי חיים. הגמרא מבינה ששאלה זו נתונה כבר במחלוקת תנאים, כאשר לדעת רבי יהודה (יומא סד ע"ב) בעלי חיים נדחים ואילו לדעת רבי שמעון (כריתות כח ע"א) בעלי חיים אינם נדחים. כמו כן, נתונה שאלה זו גם במחלוקת אמוראים שבה רבי יוחנן סבור שבעלי חיים נדחים ורב סבור שבעלי חיים אינם נדחים (יומא סד ע"א; זבחים נט ע"א). להלכה נחלקו הפוסקים כיצד יש להכריע במחלוקת זו: הרמב"ם (הל' שגגות פ"ג ה"ח) פסק שבעלי חיים אינם נדחים,<sup>12</sup> ואילו הגר"א (ביאור הגר"א יו"ד סי' קי"ט ק"י) פסק שבעלי חיים נדחים.

בדברי הגמרא והמפרשים קשה למצוא נימוק לעמדה שלפיה בעלי חיים אינם נדחים, אלא רק מעין גזירת הכתוב שנאמרה בבעל מום עובר שלאחר שעבר מומו חוזר להיות כשר להקרבה (יומא סד ע"א).<sup>13</sup> בספר זרע אברהם לר' מנחם זמבה מובא הסבר לדעה זו (סי' כ אות כח):

כיון דעניין הדיחוי שפוסל אינו פסול לעצם הקדושה, דהא אף שנדחה לא פקע קדושתיה עדיין, רק הוא פסול להקרבה דכיון שהיה בו פסול דיחוי שוב אסור להקריבו... מכיון דבחיים ליכא עליו עדיין תורת קדושת קרבן, גלי קרא דאין דיחוי... דכללא הוא דדיחוי דקודם הכשר לאו דיחוי הוא.

כלומר, בבעלי חיים קיימת אמנם קדושת הגוף, אך אין בהם עדיין קדושת הקרבה. ממילא, דין דיחוי שעניינו פסול הקרבה לא יכול לפגוע בהם שהרי גם ללא הדיחוי אין הם עומדים להקרבה כעת. בכך דומים בעלי החיים ללולב או הדס שנדחו לפני חג הסוכות, אשר אינם נפסלים בכך משום שהמצווה עדיין כלל לא חלה עליהם (סוכה לג ע"א).

נראה שסברה זו נכונה רק אם נראה את הדיחוי כתהליך, ולא אם נראה את הדיחוי כמציאות של פגם או של קדושה דחוויה אשר יכולה להיווצר גם בשלבים

---

12. עיין בפירוש המשניות לרמב"ם (כריתות פ"ו מ"ו) שכתב אחרת.

13. המאירי בקידושין (ז ע"א ד"ה דברים) מנסה לנמק דין זה וכותב: "בעלי חיים הואיל ועל ידי מום אפשר לו לצאת לחולין אין דיחוי דיחוי שלא להיות חוזר ונראה". דבריו אינם ברורים לגמרי, וייתכן שכוונתו היא שהיכולת לצאת לחולין מלמדת על כך שניתן 'לאתחל' את קדושתם של בעלי החיים ולכן אין הדיחוי יכול לפגוע בהם. ייתכן גם שדבריו קרובים לדברי ר' מנחם זמבה שניבא להלן.

המוקדמים של חלות הקדושה ולהשפיע על הקרבן בהמשך דרכו.<sup>14</sup> משום כך נראה שקיים קשר הדוק בין דין בעלי חיים ובין דין דיחוי מעיקרא, שהרי בשני המקומות השאלה היא האם הדיחוי פוסל גם כאשר חל לפני שחלה קדושת הקרבן. כפי שביארנו לעיל, בשני המקרים אין משמעות לתהליך של דיחוי, והמחלוקת היא האם קיים דין דיחוי שתלוי במציאות ולא בתהליך.<sup>15</sup>

ואכן, נראה שקיימת התאמה בין הדעות השונות בשתי השאלות. רבי יוחנן קשר בכל מקום את האמירה שבעלי חיים נדחים עם האמירה שיש דיחוי מעיקרא.<sup>16</sup> ביחס לדעת רב (שסבור שאין בעלי חיים נדחים) קשה יותר להוכיח מה חשב ביחס לדיחוי מעיקרא, אך בדעת הרמב"ם כבר ראינו שהוא פוסק שאין דיחוי לא בבעלי חיים ולא בדחוי מעיקרא, וכן כתבו הרמב"ן (קידושין ז ע"ב ד"ה ואי) והת"י (יומא סד ע"ב ד"ה מי) שלדעת רב אין דיחוי מעיקרא.<sup>17</sup>

כמו כן, נראה שהבנה זו יכולה ליישב קושייה שעולה מתוך דברי התוס' ישנים ביומא (סד ע"ב ד"ה מי) והקרבן אורה בזבחים (יב ע"ב ד"ה ועדיין), והיא: מניין לרבי יוחנן שיש דיחוי מעיקרא בבעלי חיים? שהרי מקורו של רבי יוחנן הוא מן המיעוט "בהם" שמכשיר דווקא בעלי מום עובר מדין דיחוי ופוסל בעלי חיים שנדחו באופנים אחרים, אך ייתכן שמיעוט זה בא לפסול רק בעלי חיים שנראו ונדחו, ולא בעלי חיים שנדחו מעיקרא!

- 
14. עי' בשיעורי הרא"ל למסכת זבחים (עמ' 301-303) שעמד על נקודה זו, אך בהמשך דבריו הלך בכיוון אחר מדברינו שלהלן.
15. גם ר' איסר זלמן מלצר תלה את שתי השאלות באופן דומה בספרו אבן האזל (הל' מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד): "ונראה דהרמב"ם סובר דדין בעלי חיים אינם נדחין ודין דיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, יסוד אחד לשניהם דלא שייך דיחוי אלא היכי שכבר חלה הקדושה".
16. גם הצלע השלישית של דברי רבי יוחנן, שיש דיחוי בדמים, יכולה להתקשר לנושא עקרוני זה. שהרי דיחוי בדמים הינו דיחוי ברמה של קדושה נחותה אף יותר מזו של בעלי חיים וממילא לא שייך בה תהליך של דיחוי אלא רק מציאות דיחוי. אמנם ניתן גם לחלק משום שקדושת דמים לא אמורה להגיע לקדושה גבוהה יותר. למעשה חילק הרמב"ם בין התחומים ופסק שיש דיחוי בדמים, ואילו הרמב"ן (קידושין ז ע"ב ד"ה ואי) תלה את שלושת הדינים זה בזה.
17. התוס' בזבחים (דף יב ד"ה ושמע) כתבו שגם רב מודה שבעלי חיים נדחים כאשר דוחה אותם בידיים. ייתכן שסברתם היא שמעשה כזה של דחייה יכול לפגוע גם בחפצים שנמצאים ברמת קדושה נמוכה יחסית, עי' בשיעורי הרא"ל שם עמ' 303-307.

## דיחוי בקודשים – תהליך או מציאות

אמנם, לאור דברינו קושייה זו אינה קשה כלל. שהרי עצם הדין שבעלי חיים נדחים מלמד שמושג הדיחוי איננו (רק) תהליך אלא מציאות של דיחוי, וממילא אין מקום לחלק בהקשר זה בין נראה ונדחה ובין דיחוי מעיקרא.

### ז. סיכום

לאורך מאמר זה ניסינו להצביע על שני מסלולים שונים בדין דיחוי:

א. מסלול של תהליך דיחוי, אשר בא לידי ביטוי בדין נראה ונדחה, ומתקיים גם כאשר נוצר פסול חיצוני לקרבן ואפילו כאשר בידו לתקנו בקושי.

ב. מסלול של מציאות דיחוי, אשר קיימת גם בדיחוי מעיקרא, ודווקא כאשר מדובר בפסול בקרבן עצמו שאי אפשר לתקנו כלל.

לסיום הראינו ששני המסלולים הללו עומדים בבסיסה של מחלוקת רב ורבי יוחנן, כאשר רב מקבל רק את תהליך הדיחוי, דווקא בנראה ונדחה ולא בבעלי חיים, ואילו רבי יוחנן מקבל (לפחות גם) מסלול של מציאות דיחוי שמתקיימת גם בדיחוי מעיקרא וגם בבעלי חיים.





המועדים

במקדש



## נטילת לולב במקדש

א. פתיחה

ב. נטילת לולב בזמן עבודות המקדש

1. אמירת ההלל

2. ניסוך המים

3. הקפות המזבח

ג. סדרי עבודות המקדש בבוקרו של חג

1. זמן זקיפת הערבות

2. זמן הקפת המזבח

ד. נטילת לולב במקדש כביטוי לשמחה

1. שמחת לולב כשמחת כלי שיר

2. נטילת לולב – שמחת היחיד או שמחת המקדש?

3. מצוות שמחת מקדש ומצוות "ולקחתם"

4. נטילת לולב בירושלים כביטוי לשמחה

ה. סיכום

א. פתיחה

מצוותיו של חג הסוכות במקדש מרובות הן ופורטו בפרק רביעי וחמישי ממסכת סוכה. אך בעוד שאופן קיום מצוות ניסוך המים, נטילת ערבה ושמחת בית השואבה זכו לבירור מפורט, קיום מצוות לולב במקדש סתום ואינו מבורר<sup>1</sup>. לכאורה ניתן להסיק מכך שמצוות לולב במקדש איננה שונה במהותה ממצוותה בגבולין, למעט ההלכה שבגבולין נוטלים יום אחד ובמקדש שבעה ימים (סוכה מא ע"א), ומכיוון שמצוות לולב בגבולין זכתה בפרק שלישי לפירוט רב, אין צורך לחזור על פרטיה במקדש הזהים לגבולין. על אף זאת, מעיון במקורות נראה שגם מצווה זו עדיין צריכה בירור:

---

1. חוקרי המשנה כבר העירו שעל אף שהמשנה הראשונה בפרק לולב וערבה מפרטת את כל מצוות החג ועל כל מצווה ומצווה היא שואלת 'כיצד', שונה תשובתה למצוות לולב מתשובתה לשאר המצוות. במצוות לולב התשובה מתייחסת רק לעניין נטילתו בשבת, ולא לאופן קיום המצווה כבשאר המצוות. ראה דוד הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 89 ואילך ובמקורות שם.

- א. האם גדרי מצוות לולב במקדש ובגבולין שווים?
- ב. האם מצוות לולב במקדש היא מצוות לקיחה פרטית ליחיד הנמצא במקדש, או שמצווה זו היא חלק מעבודת המקדש המוטלת על היחיד?
- ג. האם נטלו את הלולב דווקא בזמן עבודות מסוימות במקדש, ואם כן על איזו עבודה נטלו?

בדברינו לקמן יבואר שמצוות נטילת לולב במקדש שונה בהגדרתה ובפרטי דיניה ממצוותה בגבולין. מצוות לולב במקדש היא ביטוי למצוות השמחה לפני ה', ולמצוות שמחה זו מספר פנים: מצווה על היחיד הנמצא בזמן הקרבת קורבנות החג ליטול לולב, ומצווה פרטית לשרוי לפני ה' גם לא בזמן העבודה, ומעבר לכל זאת היא גם חובת המקדש עצמו.

### ב. נטילת לולב בזמן עבודת המקדש

במספר סוגיות מוכח, שהעם נטל לולב בזמן עבודות המיוחדות למקדש בימי החג:

#### 1. אמירת ההלל

מדברי הגמרא פסחים (ק"ז ע"א): "אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה", נראה בבירור שבזמן הנטילה שרו את ההלל. אך דא עקא, שזמן אמירת ההלל במקדש לא התברר. רש"י בפירושו למסכת ערכין כותב:

ובשעת הקרבה היה שיר זה, והיו הלוויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים והחלילים מחללים. ובשאר ימים היו נבלים וצלצל וכינורות – והשיר היה אותו שיר המפורש בראש השנה. (ערכין י ע"א ד"ה ולא)

כלומר, ההלל נאמר בשעת ההקרבה – אך רש"י אינו מבאר איזו הקרבה. דבריו הסתומים במסכת ערכין מתבררים בדבריו שבמסכת סוכה:

בחליל המכה לפני המזבח בשעת ניסוך המים<sup>2</sup> והיין לתמיד של שחר, וניסוך היין לתמיד של בין הערבים, שהלוויים עומדין על דוכנם ואומרים שיר והחליל מכה לפנייהם, כדתנן במסכת ערכין (י ע"א): "בשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני

---

2. במהרש"ל ובמהר"ם מחקו את המילה 'מים', מפני ששירה נאמרת רק על היין, ואילו הב"ח מקיים את הגירסה.

## נטילת לולב במקדש

המזבח", ואין אומרים שיר על המזבח אלא על היין, כדאמרינן התם (סוכה נ ע"ב ד"ה בשיר).

לפי זה נראה שבזמן הקרבת התמידים, הן של שחר והן של ערב, היו שרים הלוויים את ההלל שהוא השיר המיוחד לתמיד. כמו כן מדברי רש"י נראה שאמירת ההלל הייתה פעמיים בכל יום.<sup>3</sup> אמנם עדיין לא מוכח שבזמן אמירת ההלל הנאמרת על ידי הלוויים נטלו ישראל את לולביהם, ויכול להיות שנטילתו הייתה באמירה פרטית של כל יחיד, אך אם כן יוצא שלפחות שלוש פעמים אמרו את ההלל במקדש. ולהלן יבואר שבזמן תמיד השחר נטלו העם לולביהם ולפי זה נטילתם הייתה בזמן שירת ההלל על ידי הלוויים.

### 2. ניסוך המים

ולמנסך אומר לו: הגבה ירך, שפעם אחד נסך אחד על גבי רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן (סוכה מח ע"ב).

מסיפור היסטורי זה מוכיחה הגמרא (יומא כו ע"ב) שניסוך המים התבצע רק בזמן תמיד השחר ולא עם תמיד הערב.<sup>4</sup> וכתב רש"י ד"ה באתרוגיהן: "בא ללמדנו שניסוך המים אינו אלא בשעת נטילת לולב". וכידוע, זמן ניסוך המים הוא בזמן התמיד יחד עם ניסוך היין, כדברי המשנה סוכה (מח ע"א) וכדברי הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין

- 
3. האחרונים נחלקו האם לתמידי הרגלים היה שיר של יום מיוחד או שאומרים עליו את שירו הקבוע ובמוסף הוסיפו שיר מיוחד על היום. בטורי-אבן (ראש השנה ל ע"ב) כתב שרק לתמיד של בין הערביים הקרב בראש השנה היה שיר מיוחד (וזאת כדי לפרסם את היום), אך בתמידי הרגלים שרו את השיר הרגיל; במנחת-חינוך (סי' שיב) התלבט בשאלה הנ"ל ובשם הרמ"ע מפאנו כתב שבמועדים לא נתקן שיר מיוחד אלא לקורבן המוסף; מנגד אחרים סבורים שגם לתמידי המועדים היה שיר מיוחד, ראה מגן-אברהם (קלב, ד), אך שם לא ציין מהו השיר; על פי דברי רש"י הללו כתב בשו"ת אבני-נזר (או"ח סי' כד) ששיר התמידים היה ההלל, וכן סבור הרב מרדכי קלינקא במכתבי תורה סי' ה (אם כי מלשונו נראה שרק בשחרית אמרו את ההלל).
4. יומא כו ע"ב: "אמר רבי אבא ואיתימא רמי בר חמא ואיתימא רבי יוחנן: אין מנסכין מים בחג אלא בתמיד של שחר... אמר רב אשי: אף אנן נמי תנינא: ולמנסך אומר לו הגבה ירך! שפעם אחד נסך על גבי רגליו, ורגמוהו כל העם באתרוגיהן. שמע מינה". הבנת דברי הגמרא צריכה בירור, מהמשנה ניתן רק להוכיח שבתמיד של שחר נטלו ארבעת המינים, אך עדיין לא מוכח שבתמיד של ערב לא נטלו. מתוך קושייה זו פירש רש"י שהוכחת הגמרא היא מהדגש של המשנה שרגמוהו באתרוגיהן, שאם לא בא ללמדנו שניסוך המים בשעת נטילת לולב למה שנינו באתרוגים. וראה בהמשך הערה 23 דברי הג' ר' שלמה כהן.

פ"י ה"ז): "כל שבעת ימי החג מנסכין את המים על גבי המזבח, ודבר זה הלכה למשה מסיני, ועם ניסוך היין של תמיד של שחר היה מנסך המים לבדו". ואם כן מוכח שבזמן ניסוכי המים והיין לקורבן תמיד השחר חלה חובה לעם ליטול את לולביהן.

אך לכאורה הלכה זו נסתרת מדברי הגמרא במסכת תענית המדגישה שניסוך המים כשר אף בלילה, ובוודאי שלילה אינו זמן לולב, וכך שנינו:

איבעיא להו: רבי אליעזר מהיכא גמיר לה (=דין הזכרת גשמים), מלולב גמר לה או מניסוך המים גמר לה? מלולב גמר לה: מה לולב ביום – אף הזכרה ביום. או דלמא מניסוך המים גמר לה: מה ניסוך המים מאורתא, דאמר מר ומנחתם ונסכיהם, אפילו בלילה (תענית ב ע"ב).

ראשונים ואחרונים יישבו את הסתירה על ידי העמדת הגמרא בתענית כדין של דיעבד ואילו את חיוב ניסוך המים ביום יחד עם ניסוך היין לקורבן ובנטילת לולב כלכתחילה, ויש המיישבים באופן שונה.<sup>5</sup> לענייננו נלמד שכאשר ניסכו המים בזמן תמיד של שחר נטלו העם את לולביהן כדברי הגמרא יומא. אמנם דעת חלק מהראשונים שניסוך המים מצוותו אף בלילה וברור שאז לא נטלו עימו לולב, מכל מקום בניסוך היום נטלו עימו לולב. ועדיין צריך לברר מה הדין במקרה שניסכו את המים במהלך היום שלא בזמן התמיד.

---

5. הבנת דברי הגמרא בתענית תלויה בראש וראשונה בגירסה. לדעת המאירי לא גורסים "מה ניסוך המים מאורתא", שהרי ניסוך המים הוא כשאר נסכים הבאים על הקורבן, וכל עוד לא קרב הקורבן הניסוך אינו כשר. ולדעתו אם כן גורסים אז הכוונה ללילה שלאחר הקורבן שהרי לילה כשר לנסכים שלא הספיקו להקריבם ביום או לנסכים שאינם באים על הקורבן; במיוחד לרש"י ביאר שכוונת הגמרא למילוי המים מהמעין הנעשה בלילה; רש"י (סוכה לד ע"א ד"ה וניסוך המים) גם כתב שניסוך המים הוא מנסכי התמיד של שחר (ואם כן אינו כשר בלילה); וכן שיטת הראב"ד שאין מנסכין בלילה וכוונת הגמרא כאן למילוי המים – הובאה שיטתו במאירי בתענית ובחידושי הריטב"א סוכה נ ע"א; מנגד התוספות (תענית ב ע"ב ד"ה איביעא) סבורים שרק ניסוך קורבנות הוא לאחר הקורבן אך לא ניסוך המים. ומשתמע מהם שניסוך המים דינו ניסוך על עצם היום ללא קשר לקורבן, ודברי הגמרא "ניסוך באורתא" כוונתם ללילה הקודם לקורבן; וכן כתב הריטב"א סוכה שם בשם הרמב"ן; וכן סבור המשנה-למלך (הל' תמידין ומוספין פ"ז ה"י) בשיטת הרמב"ם; ובאחרונים כתב כן במשך-חכמה (פרשת פינחס ד"ה ומנחתם ונסכיהם).

### 3. הקפות המזבח

אמר רב יוסף: מאן לימא לן דערבה בנטילה, דלמא בזקיפה?... איתיביה אביי: בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואותו היום שבע פעמים. מאי לאו, בערבה! – לא, בלולב. והא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: בערבה! – אמר ליה: הוא אמר לך בערבה ואנא אמינא בלולב. איתמר, רבי אלעזר אומר: בלולב, רב שמואל [בר נתן] אמר רבי חנינא: בערבה... איתיביה: לולב דוחה את השבת בתחלתו, וערבה בסופו. פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת, והביאו מרביות של ערבה מערב שבת, והניחום בעזרה, והכירו בהן בייתוסין ונטלום וכבשום תחת אבנים. למחר הכירו בהן עמי הארץ, ושטמום מתחת האבנים, והביאום הכהנים וזקפום בצדי המזבח. לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת. אלמא בנטילה היא! תיובתא. (סוכה מג ע"ב).

מסקנת הגמרא שערבה בנטילה ולא בזקיפה. ונחלקו הראשונים בהבנת המושג 'נטילת ערבה' ומתוך כך נחלקו בסדר עבודות המקדש.

לדעת רש"י (שם ד"ה והביאום) למאן דאמר ערבה בנטילה, הכוונה שאחזו בה ביד ניענעו אותה והקיפו עימה את המזבח, ולאחר ההקפה זקפו הכהנים (שהם ורק הם הקיפו)<sup>6</sup> את הערבות על גבי המזבח. לדעה זו לא הייתה הקפה בלולב כלל. אך למאן דאמר ערבה בזקיפה, הכהנים זקפו את הערבה סביב המזבח ולא הקיפו עימה, ולאחר זקיפת הערבות (רש"י ד"ה לא בלולב) הקיפו הם את המזבח בלולב. למסקנה נדחתה הדעת הסוברת שהקיפו בלולב, וההקפה הייתה בערבה. וכתבו האחרונים שעל אף מסקנת הגמרא סבור רש"י שההקפה הייתה גם בלולב – כמנהגנו עתה, ונדחתה הדעה הסוברת שהקיפו רק בלולב.<sup>7</sup>

בדרך אחרת מפרש הרמב"ם (הל' לולב פ"ז הכ"א-כ"ג), לדעתו נטילת ערבה היא החבטה על הקרקע. האמוראים נחלקו האם מצוות ערבה היא רק בזקיפה או גם בחבטה על גבי הקרקע, אך מוסכם לכל השיטות שהקפת המזבח הייתה רק בלולב. לפי דעתו בשלב ראשון זקפו את הערבות סביב המזבח ולאחר מכן נטלו כל העם בדי

6. על מחלוקת הראשונים בשאלה מי הקיף את המזבח, והאם ישראל היה נכנס בין האולם למזבח ראה במאמרי 'זכר למקדש', מעלין בקודש יג, עמ' 119 והערה 32; וכן שדי-חמד כללים מערכת ל כלל קמא אות כז.

7. שפת-אמת תחילת פרק לולב וערבה; באוצר מפרשי התלמוד ציטט מרש"י בתשובה המסכים לשיטת הרמב"ם המובאת לקמן.

ערבה וחבטו אותם בקרקע ולאחר גמר מצוות חבטת הערבה הקיפו העם כולו את המזבח בלולביהן. ומכל מקום ברור שלשיטת הרמב"ם נטלו לולב בזמן ההקפות.

ניתן להסביר ששתי השיטות הללו חלוקות גם בהבנת גדרי מצוות ערבה ולולב במקדש. לדעת רש"י מצוות אלו הן מצוות מזבח, המזבח צריך להיות מעוטר בערבות (מהלכה למשה מסיני) והמקיפים (בערבות ולולבים) הם הכוהנים עובדי המקדש, ואילו על האדם הפרטי לא חלה המצווה בהקפת המזבח לא עם הלולב ולא עם הערבה. ואילו דעת הרמב"ם שמצוות אלו – חביטת הערבה והקפת הלולב – הן מצוות המוטלות על האדם, ומקורן הוא: ערבה מהלכה למשה מסיני ולולב מחיוב שמחה יתרה במקדש המתבצעת על ידי ריקוד ומחולות.<sup>8</sup>

### ג. סדרי עבודת המקדש בבוקרו של חג

כאמור, נטילת הלולב במקדש התבצעה יחד עם ניסוך המים ובזמן שירת ההלל על הקרבת תמיד השחר, כמו כן נטלו העם לולביהן בזמן הקפת המזבח. השאלה היא, האם העבודות הללו (ניסוך המים והקפת המזבח) התרחשו בזמנים שונים כך שהנטילה הייתה ממושכת, או שהם התקיימו בזמן אחיד והנטילה הייתה פעולה רגעית.

#### 1. זמן זקיפת הערבות

את סדרי עבודת המקדש בבוקרו של חג ניתן ללמוד מדיני התקיעות. וכך שנינו:

אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעות במקדש, ואין מוסיפין על ארבעים ושמנה... ערב שבת שבתוך החג היו שם ארבעים ושמנה: שלש לפתיחת שערים, שלש לשער העליון, ושלש לשער התחתון, ושלש למילוי המים, ושלש על גבי מזבח, תשע לתמיד של שחר... (סוכה נג ע"ב).

---

8. בהגהות ר' ירוחם פערלא על הרס"ג (ח"ג מילואים סי' ה), הרחיב בהבנת שיטת הרמב"ם במצוות השמחה בחג. ולדעתו מעבר למצוות שמחת המועדים הרגילה המתבטאת באכילת שלמים, בחג הסוכות הייתה מצוות שמחה יתירה הנלמדת מהפסוק 'ושמחתם... שבעת ימים'. מצוות זו באה לידי ביטוי בשמחת בית השואבה, שלדעת הרמב"ם איננה קשורה כלל לניסוך המים. [להבנתו הרמב"ם סבור שתוקף חיוב שמחת בית השואבה הוא מדאורייתא ואילו לרש"י השמחה נובעת ממצוות ניסוך המים והחיוב הוא מדרבנן]. וכן בשמחת הלולב ביום, ראה לקמן הערה 12.



## נטילת לולב במקדש

הראשונים נחלקו בזיהוי שלוש התקיעות המוזכרות במשנה הנעשות על גבי המזבח. ממחלוקת ראשונים זו משתמע שנחלקו הם גם מתי זקפו את הערבות. כתב הרמב"ם:

וברגל מוסיפין שלש לפתיחת שער התחתון והוא שער עזרת נשים ושלוש לפתיחת שער העליון הוא שער נקנור, ולמה נקרא שער עליון לפי שהוא למעלה מעזרת נשים, וכן תוקעין שלש למילוי המים שמנסכין בחג, ואין תוקעים למילוי המים בשבת, ותוקעין שלוש על גבי המזבח בשעה שמנסכין המים (הל' כלי המקדש פ"ז ה"ו).

מדבריו למדנו שתקיעות שער העליון ושער התחתון אינן ייחודיות לחג הסוכות אלא הן תקיעות פתיחת השערים המיוחדות לכלל הרגלים.<sup>9</sup> התקיעות שנוספו בחג לניסוך המים הן שלוש התקיעות בזמן מילוי המים (=הגיעו לשער המים), וכן שלוש התקיעות בזמן הניסוך עצמו והן שלוש התקיעות הנעשות על גבי המזבח.

בדברי הרמב"ם המייחד שלוש תקיעות לניסוך המים התקשו האחרונים<sup>10</sup>: הרי המשנה אומרת שבערב שבת שבתוך החג תקעו את שיעור התקיעות הגבוה ביותר – ארבעים ושמונה, ובתוכן שלוש שהיו על גבי המזבח שהן תקיעות הניסוך (לדעת הרמב"ם), והרי הרמב"ם עצמו מנה בהלכות לולב (פ"ז הכ"א) עוד שלוש תקיעות שהיו בזמן זקיפת הערבות על גבי המזבח, ואם כן היו חמישים ואחד תקיעות! ומתוך קושייה זו הסיקו, שתקיעות ניסוך המים הן אותן תקיעות שהיו בזקיפת הערבה, ומדבריהם למדנו שזקיפת הערבה התרחשה בזמן ניסוך המים.

מנגד, המאירי (סוכה שם) דחה את שיטת "יש מפרשים" (=הרמב"ם) מכוח הקושייה הנ"ל, ונראה שלשיטתו אין קשר בין זמני מצוות ניסוך המים לזקיפת הערבה.

באופן שונה כתב רש"י:

כל תקיעות של שער העליון והתחתון, ושער המים – משום מילוי המים הוא... הא כל הני תקיעות דמוספין בחג אינן אלא משום ושאתם מים בששון... ואני שמעתי: שלש – לגבי מזבח, כשמוליכין את המים למזבח... וקשיא לי: אם כן, נפישן להו תקיעות, דהא איכא הנך דתנן גבי זקיפת ערבה, או שמא זקיפת ערבה בעת שמוליכין המים למזבח היא (סוכה נד ע"א ד"ה הכי גרסינא).

9. על שיטתו הייחודית של הרמב"ם ראה כסף-משנה שם; ערוך-לנר סוכה נא ע"ב ונד ע"א ועוד.  
10. ערוך-לנר נד,א; שפת-אמת נג,ב; הר-המוריה הל' כלי המקדש פ"ז אות לא; בחידושי הריטב"א סוכה נד,א הביא את השיטה ששלוש תקיעות שעל גבי המזבח היו בזמן ניסוך המים, ושם לא כתב שזו שיטת הרמב"ם.

לדעתו כל התקיעות שנוספו בחג מיוחדות הן רק לחג הסוכות ונובעות ממצוות ניסוך המים, כולן היו בזמן התהלכה לפעולת הניסוך, וכאשר הגיעו ממלאי הצלוחית לשער העליון ולשער התחתון, וכן כאשר מילאו את הצלוחית וחזרו לשער המים, תקעו שלוש פעמים. לגבי שלוש התקיעות בזמן זקיפת הערבות רש"י מתלבט האם הן היו בזמן הולכת המים למזבח או לא.

נמצא שלדעת הרמב"ם זמן זקיפת הערבות היה בזמן הניסוך, לדעת המאירי אין קשר זמנים בין העבודות הללו, ואילו רש"י מתלבט. אך גם לדעת רש"י אם העבודות הללו (ניסוך המים וזקיפת הערבות) התרחשו ברצף אז הכוונה שבזמן הולכת המים למזבח זקפו את הערבות ולא בזמן הניסוך עצמו, בניגוד לשיטת הרמב"ם.

על פי דברינו (בפרק זה ובפרק הקודם) ניתן לסדר את זמני עבודות המקדש כך: הרמב"ם סבור שבזמן ניסוך המים והיין על קורבן תמיד השחר היו זוקפים את הערבות סביב המזבח, ולאחר זקיפתן לקחו העם בדי ערבות מערבות המזבח וחבטו בהן, ולאחר מכן הקיפו את המזבח בלולביהם – ההקפה לאחר הניסוך וזקיפת הערבות. ואילו רש"י סבור שבזמן מילוי המים מהמעייין היו הכהנים מקיפים את המזבח בערבות (ובלולבים) וכשהיו מגיעים מוליכי צלוחית המים למזבח היו זוקפים הכהנים את הערבות על גבי המזבח – ההקפה לפני הניסוך וזקיפת הערבות.

### 2. זמן הקפת המזבח

ועדיין צריכים אנו לברר לשיטת הרמב"ם, האם הקפת המזבח הייתה בסמיכות לזקיפת הערבות או לא. כתב הטור:

ורב סעדיה כתב שמקיפין מיד אחר ההפטרה בעוד הספר על התיבה, ומנהג טוב הוא כדי לא להוציא הספר שלא לצורך (או"ח סי' תרס).

הב"ח שם העיר שמדברי רב סעדיה מוכח שההקפה הייתה סמוך לנטילה בזמן תמיד של שחר (ורק מטעם שלא להוציא את הספר שלא לצורך מקיפים לאחר ההפטרה). מנגד טוען הב"ח שמלשון המשנה "בשעת פטירתן" נראה שההקפה הייתה לאחר המוסף אע"פ שהנטילה הייתה בזמן התמיד ולכן יש להקיף לאחר המוסף זכר למקדש. לשיטתו יוצא שהעם נטלו את לולביהם מתחילת התמיד עד לאחר המוסף. אך דברי הב"ח נדחו על ידי האחרונים ולדעתם ההקפות היו סמוך לתמיד וצמודות לזקיפת הערבה.<sup>11</sup> ואם נוסיף לכך את שיטת רש"י גבי שיר התמיד (מדברי הרמב"ם אין

11. ראה שדי-חמד כללים מערכת ל כלל קמא אות כז; ומקראי-קודש לרב פרנק סוכות ח"ב עמ' פג.

## נטילת לולב במקדש

התייחסות לשיר התמיד) אז בזמן ניסוך המים אמרו הלוויים את ההלל. ויכול להיות, שכל עוד שעסקו הלוויים באמירת ההלל עסקו העם בחיבוט הערבה, וכאשר התחילו להקיף (לדעת הרמב"ם – העם) הגיעו הלוויים לפסוקי ההלל של 'אנא ה' הושיעא נא'. ואולי זהו המקור לדברי המשנה (סוכה מה,א) "בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואומרים: אנא ה' הושיעא נא, אנא ה' הצליחה נא".

### ד. נטילת לולב במקדש כביטוי לשמחה

#### 1. שמחת לולב כשמחת כלי שיר

ממכלול הדברים ניתן להבחין שהגדרת מצוות לולב במקדש איננה כמצוותה בגבולין. בעוד שמצוות לולב בגבולין מתקיימת בפעולת ההגבהה, קרי הלקיחה, "ומדאגבהיה נפיק ביה" (סוכה מב ע"א), במקדש המצווה נמשכת לאורך זמן – משך עבודות ניסוך המים הקפת המזבח ושירת ההלל. וכדברי בעל צפנת-פענח:

וכן במקדש עיקר המצווה היא האחיזה והוזה נמשך, ורק במדינה רק הנטילה לא האחיזה... במקדש האחיזה היא המצווה – "ושמחתם" (מכתבי תורה, קנד).

דברי בעל צפנת-פענח מדגישים את אופייה של המצווה במקדש לעומת המצווה בגבולין ומלמדים שהשוני נובע ממקור החיוב, ובמקדש החיוב נובע מהפסוק 'ושמחתם'. אך דבריו על הקשר בין חיוב אחיזת הלולב כפעולה מתמשכת לציווי הפסוק 'ושמחתם' צריכים בירור! ונראה שהשמחה המיוחדת שציוותה התורה בנטילת הלולב באה לידי ביטוי באופני קיום מצוות האחיזה וזאת על ידי הקפת המזבח קרי המחול ועל ידי נענועי הלולב קרי השמעתם ככלי נגינה המנוגנים על שירת ההלל.<sup>12</sup>

---

12. ר' ירוחם פערלא, ח"ג מילואים סי' ה, סבור שבירושלמי סוכה פ"ג ה"א נחלקו האמוראים במשמעות דברי הפסוק 'ושמחתם', יש הסבורים שהכוונה לשמחת שלמים ויש הסבורים שהכוונה לשמחת לולב. במסקנתו כותב ר' ירוחם שלכ"ע הפסוק עוסק גם בשמחת לולב, ומצוות נטילת לולב במקדש (=שמחה) היא שבעת ימים ואילו בגבולין יום אחד. ומחלוקת האמוראים היא בשתיים: האם מצוות שמחה יתירה במקדש כוללת גם שמחה שאינה עם לולב כשמחת בית השואבה. וכן נחלקו באופן קיום מצוות לולב במקדש, לסבורים שהשמחה היא בשלמים אין הבדל עקרוני בין מקדש לגבולין ובשניהם כיוון דאגביהה יצא, ולסבורים שמצוות 'ושמחתם' היא בלולב נלמד שאופן קיום מצוות לולב במקדש הוא על ידי השמחה, קרי: נענועי הלולב והקפת המזבח. לדעת ר' ירוחם הרמב"ם פוסק כשיטה הסבורה שהשמחה היא שמחת שלמים וממילא לשיטתו הנענועים אינם מעיקר המצווה, ואילו רש"י וסיעתו פוסקים שהשמחה היא בלולב והנענועים הם מעיקר המצווה; וראה מקראי-קודש לרב צ"פ פרנק סוכות

ועל פי זה חייבים לסבור שגם חיוב הנענועים בקיום מצוות לולב שונה בגבולין מהמקדש. בעוד שבגבולין הנענועים מבטאים המשך לפעולת הנטילה הנובעת מהפסוק 'ולקחתם'<sup>13</sup>, במקדש הם עיקר המצווה והם מבטאים את השמחה הנלמדת מהפסוק 'ושמחתם'. וכדברי התוספות:

וטעמא דבית הלל... מנענעים משום דכתיב (דברי הימים א ט"ז, לג): "אז ירננו עצי היער מלפני ה' כי בא לשפוט את הארץ", וכתיב בתריה: "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", וכתיב נמי בתריה: "ואמרו הושיענו א-להי ישענו", והיינו 'ירננו' – שמנענעים את הלולב ומשבחין בהודו ובאנא ה' הושיעה נא (סוכה לז ע"ב ד"ה בהודו).

הנענועים לפני ה' (=מקדש) נובעים מהרננה, כלומר מהשמחה.<sup>14</sup>

---

ח"ב עמ' עז שר' ירוחם פערלא עצמו חילק בין הנענועים של מקדש לנענועי גבולין כדברינו לקמן; וכן כתב הגר"ד סולובצ'יק, הררי-קדם עמ' רפ-רפא, שעיקר מצוות הנענועים היא במקדש וזהו מגדרי דין 'ושמחתם' ואילו בגבולין דין נענועים הוא מדרבנן.

13. מסוגיית הגמרא (סוכה לז ע"ב) ברור שגם בזמן אמירת ההלל בגבולין יש לנענע הלולב. כמו כן מהגמרא בברכות ל ע"א לגבי היוצא לדרך ומדברי הגמרא סוכה מב, א גבי קטן ברור שחיוב נענועי הלולב הוא גם לאחר הברכה. הראשונים נחלקו מהן הנענועים המהווים את עיקר המצווה נענועי הברכה או נענועי ההלל. הריטב"א סוכה לז, ב; מאירי שם; הראב"ה, מובא הג"ה מימוניות לולב פ"ז אות ס, סבורים שעיקר המצווה הם הנענועים שלאחר הברכה; מנגד בעל העיטור הלכות לולב; רבנו שמחה מובא הג"ה מימוניות שם, סבורים שעיקרן בהלל; וראה רא"ש סוכה פ"ג סי' כו. ונראה שמחלוקתם נובעת מהבנת חיוב הנענועים לסבורים שהן נעשות על הברכה מהותן הוא העמקת מצוות הלקיחה ואילו לסבורים שעיקרן על ההלל חיובן נובע מתקנת ריב"ז שהעתיק את מצוות השמחה לגבולין; ראה רשימות ושעורים לגר"ד סולובצ'יק עמ' קעט ולדעתו מדברי התוספות המובאים בגוף המאמר נראה שנענועי הברכה ונענועי ההלל הם נפרדים ונענועי ההלל הם חלק ממצות 'אז ירננו' (ונראה כהסברנו שריב"ז העתיק את מצוות המקדש לגבולין) ואילו שיטת הרמב"ם שנענועי ההלל הם חלק ממצוות הלקיחה עצמה (ולשיטת הרמב"ם יש להצמיד את ברכת הלולב לאמירת ההלל).

14. בחקרי זמנים, הרב אלתר הילביץ ז"ל, ח"א עמ' קצב-קצג, הרחיב בביאור דברי התוספות והדגיש שם את המקורות לכך שהפסוקים וחז"ל התייחסו ללולב ככלי שיר. וכתב: "ואפילו את הכתוב: 'ודוד וכל בית ישראל משחקים לפני ה' בכל עצי ברושים ובקינורות ובנבלים ובתופים ובמנענעים ובצלצלים' פירשו... [ובמנענעים] זה לולב שאדם מנענע בו. וכוונת המדרש על 'ובמנענעים', והביא את התחלת הכתוב 'משחקים', כדי לפרש שהלולב בא לשמחה".

## נטילת לולב במקדש

פסול לולב היבש

שנינו בירושלמי:

רבי אבין בשם רבי יודה בר פזי: היבש (=לולב) פסול על שם "לא המתים יהללו י-ה"  
(סוכה פ"ג ה"א).

בתוקפם של דברי הירושלמי הללו נחלקו הראשונים, לדעת הריטב"א (סוכה כט,ב) הם דברי צחות בעלמא ללא משמעות הלכתית ועיקר פסול לולב היבש הוא מפני שאינו הדר, ואילו הראב"ד (הל' לולב פ"ח ה"ט) סבור שפסול יבש נובע מדברי הירושלמי הללו.<sup>15</sup> לדברינו לעיל מובנת שיטתו של הראב"ד, לולב במקדש מהווה חפצא (=ככלי נגינה) של מצוות אמירת ההלל ומכיוון שהמתים אינם יכולים להלל הכלי פסול. לשיטתו צריך לומר שחז"ל הרחיבו את הפסול גם על אתרוג שבגבולין, כזכר למקדש.

גדרי המצווה השונים נובעים מאופי הנטילה, ואינם קשורים לשאלת האחרונים האם מצוות לולב במקדש ובגבולין הן מצווה אחת או שתי מצוות נפרדות.<sup>16</sup> שהרי ההבדלים הדיניים בדיני הנטילה בין המקדש לגבולין נובעים מהמקורות השונים (חיוב 'ולקחתם' וחיוב 'ושמחתם') והם המשפיעים גם על ההבדל בזמן הנטילה (בגבולין יום אחד ובמקדש שבעה) וגם על צורת הנטילה.

---

15. לדעת רש"י (סוכה כט ע"ב ד"ה היבש) פסול יבש נובע מהציווי 'זה א-לי ואנווהו'. הראשונים נחלקו עליו עיי"ש תוספות ועוד.

16. האחרונים האריכו בשאלה האם מצוות לולב במקדש ובגבולין הן מצווה אחת או שתיים. עיקר דיונם נסוב בשאלה האם מי שיצא חובת נטילה בגבולין מקיים מצווה במקדש, וכן בשאלת חפצי המצווה, קרי ארבעת המינים – האם דינם שווה במקדש ובגבולין: לדעת ר' ירוחם פערלא (ח"א עשה נב-נג) רוב הראשונים סבורים שהמצווה היא אחת ובמקדש משלימים אותה שבעת ימים (כדברי בעל המאור תחילת פרק רביעי). ובדעת הרמב"ם כתב שעיקר מצוות לולב הכתובה בתורה היא מצוות המקדש ואילו מצוות יום ראשון בגבולין נלמד מדרישת הפסוק. ויחיד הוא ר' שמעון בעל האזהרות הסבור ששתי מצוות נפרדות הן. ברשימות ושעורים לגר"ד סולוביצ'יק עמ' קטו-קיז דן בהרחבה בכך, ועיקר דיונו הוא סביב פסולי ארבעת המינים. ולדעתו לשיטת רש"י ותוספות מצוות 'ושמחתם' היא המשך למצוות 'ולקחתם' ואילו לדעת הרמב"ם והרמב"ן שתי מצוות שונות הן; הרש"א ורטהימר, שר"ת שאלת שלמה ח"א סי' כב אות ג; וראה עוד הרב אליקים קרומביין, עלון שבות 150, עמ' 37 ואילך הסבור שלדעת הרמב"ם מצווה זו היא אחת ועיקרה במקדש וממנה נובעת מצוות גבולין.

## 2. נטילת לולב – שמחת היחיד או שמחת המקדש?

מצינו שזקני ישראל יקירי ואנשי ירושלים נהגו מנהגים שונים מיתר העם בנטילת לולב:

תניא, אמר רבי מאיר: מעשה ביקירי ירושלים<sup>17</sup> שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב, אמרו לו: משם ראייה? במינו היו אוגדין אותו מלמטה (סוכה לז ע"א)

רבי אלעזר בר צדוק אומר: כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת ולולבו בידו, קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה ונושא את כפיו – מניחו על גבי קרקע. הולך לבקר חולים ולנחם אבלים – לולבו בידו, נכנס לבית המדרש – משגר לולבו ביד בנו וביד עבדו וביד שלוחו, מאי קא משמע לן? להודיעך כמה היו זריזין במצות (סוכה מא ע"ב).

יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת מוליכין את לולביהן להר הבית, והחזונית מקבלין מהן וסודרין אותן על גבי איצטבא, והזקנים מניחין את שלהן בלשכה (סוכה מב ע"ב).

ערבה – לא נהנין ולא מועלין, ר"א ברבי צדוק אומר: נוהגין היו הזקנים שנהנים ממנו בלולביהן (מעילה יג ע"ב).

השאלה המתבקשת היא, מה ראו זקני העם ומכובדיו לנהוג אחרת מיתר העם?

האחרונים נחלקו בגדרי מצוות לולב במקדש: ר' ירוחם פערלא (ח"ג מילואים סי' ה) וכן הרוגוצ'בר (מכתבי-תורה סי' קנד) סבורים שמצווה זו היא מצווה חיובית המוטלת על כל יחיד ויחיד לבוא למקדש ולשמוח בנטילת לולב, ומוסיף הרוגוצ'בר "דלכך צריך לינה כל ז' משום מצוות לולב לקיים". מנגד הרב פרנק (מקראי-קודש סוכות ח"ב עמ' ס) וכן הרש"א וורטהימר (שו"ת שאלת-שלמה ח"א סי' כב) סבורים שאין חובה לבוא למקדש ולקיים המצווה, אלא הנמצא במקדש ונטל לולב מקיים המצווה (אם כי לדעתם, המצוי במקדש חייב ליטול).

---

17. בתוספתא מהדורת ליברמן פ"ב הלכה 10 הגירסה היא 'אנשי ירושלים'. ובתוספתא כפשוטה סוכה עמ' 865 שורה 60-61 העיר שבכת"י הגירסה היא 'ביחיד' ולדעתו הגירסה היא 'ביהירי'; ספרא, משנת ארץ ישראל, בפירושו למשנה טוען שזו הייתה התנהגות שחצנית המבטאת את מעמדם הרם של המעמדות הגבוהים. כפי שיבואר להלן מנהג זה הוא חלק מתפיסה הלכתית של עבודת המקדש ואיננו רק דברי הווי ותיאור היסטורי חברתי.

## נטילת לולב במקדש

נראה שמחלוקת זו מחדדת את גדרי מצוות השמחה המתקיימת במקדש בלולב: לדעת ר' ירוחם פערלא והרוגוצ'בר מצווה זו אישית כשאר חיובי גברא, ואילו החולקים סבורים שזו מצווה המוטלת על המקדש והיחידים הנוכחים במקדש הם המקיימים אותה. וכדברי בעל קהלות-יעקב:

מצוות לולב אינה מוטלת על כל אחד, אלא המצווה שתהא נטילת לולב במקדש

(קהלות יעקב, סוכה לו ע"ב ד"ה בהודו).<sup>18</sup>

אמנם הקפת המזבח בלולבים מוטלת על היחיד (=לדעת הרמב"ם), אך כמו שמצוות שמחת בית השואבה היא חובת המקדש על אף שיחידים מבצעים אותה, כך גם מצוות השמחה הנעשית ביום בהקפת המזבח יחידים מקיימים אך החובה מוטלת על הציבור.

### *מנהגי הזקנים נובעים ממצוות שמחת המקדש*

ההבנות השונות בגדרי מצוות לולב במקדש מבארות באופן שונה גם את יכולתם של חכמים לבטל את מצוות נטילת לולב מהמקדש ב"ר"ט ראשון שחל בשבת. ר' ירוחם פערלא סבור שמצווה זו היא אישית ומכיוון שהוא גם סבור (ח"א עשה סי' נב-נג) שמצוות לולב בגבולין ובמקדש היא מצווה אחת, וכדברי בעל המאור (תחילת פרק לולב וערבה) שהתורה ציוותה להשלים הנטילה מעבר ליום הראשון במקדש, חכמים בתקנתם רק העתיקו את חיוב המקדש לגבולין, והרי אין יתרון בנטילת יום ראשון למקדש על פני גבולין. מנגד דעת בעל קהלות-יעקב והרש"א וורטהימר שחכמים עקרו את הנטילה הפרטית שהייתה במקדש, אך עדיין במקדש עצמו המשיכו הכוהנים והלוויים שומרי המקדש וכן הזקנים – ליטול לולב, אותם זקנים שלא היו במקור התקנה.

להסבר זה הרואה בשמחת המקדש גם חובת מקדש, מובן גם מנהג הזקנים המקורי להניח את לולביהן בלשכה, וזאת מכיוון שעליהם לקחת לולב השייך להם ללא פקפוק. הפתרון המוצע ליתר העם שכל אחד יאמר: "כל מי שמגיע לולבי בידו הרי הוא של" איננו פתרון טוב לעובדי המקדש, שהרי הנתינה לא הייתה מוחלטת וגם לאחר אמירתן הגיעו לכלל סכנה כשכל אחד לא ויתר על לולבו ורצה את שלו בדווקא. כמו כן מובן מנהגם ליקח את ערבות הלולב דווקא מערבות המקדש, כי נטילתם במקדש איננה רק שמחה פרטית אלא היא מהווה חלק מעבודת המקדש

---

18. ראה עוד באוצר מפרשי התלמוד סוכה מא ע"ב ע"ד המשנה הערות 1-3

עצמו, ועל המקדש לדאוג לקיומו.<sup>19</sup> ואולי על פי זה מובן גם מנהג יקירי ירושלים (ובמיוחד אם נגרוס: "יחיד ירושלים") לאגוד את לולביהן בגימוניות זהב, כפי ששופר של מקדש פיו מצופה זהב כך גם לולב של מקדש, וצ"ע.

### 3. מצוות שמחת מקדש ומצוות "ולקחתם"

ההבנה שמצוות שמחה בלולב היא מגדרי שמחת המקדש צריכה עדיין ברור, הרי לולב במקדש דוחה שבת רק ביום הראשון שאז מצוותו גם בגבולין. אם נאמר שמצווה זו היא רק חובת גברא מובן החילוק בין יום ראשון לשאר הימים שבהם אין חובת נטילה לגברא וממילא אין דוחה שבת, אך אם סבורים אנו שגדרי מצווה זו הן מדיני עבודת המקדש מה לי יום ראשון ומה לי שאר הימים הרי המצווה במקדש היא אחידה? נראה שהירושלמי דן בכך, וכך שנינו:

חברייא בעון קומי רבי יונה: היך מה דאת אמר, 'והקרבתם אשה ליי' שבעת ימים' אין שבעה בלא שבת, ודכוותה – 'ושמחתם לפני יי' א-להיכם שבעת ימים' אין שבעה בלא שבת? אמר לון: שנייא היא, דכתיב: 'ולקחתם לכם ביום הראשון' – חלק הראשון מהן. מעתה במקדש ידחה בגבולין לא ידחה? אמר רבי יונה: אילו הוה כתיב 'ולקחתם לפני יי' א-להיכם' הייתי אומר כאן מיעט ובמקום אחר ריבה, אלא 'ולקחתם לכם' – מכל מקום, 'ושמחתם לפני יי' א-להיכם שבעת ימים' – בירושלם (סוכה פ"ג ה"י).

בשאלתם מקשים חכמי הירושלמי מכיוון שהפסוק מצווה לשמוח (=בלולב) כל שבעת הימים אם כן מדוע לא נוטלים לולב בשבת? ר' יונה משיב שהפסוק מבדיל בין יום ראשון לשאר הימים, ורק לולב הניטל ביום הראשון דוחה שבת ולא לולב הניטל במקדש בשאר ימים. וממשיך ר' יונה ואומר: מצוות הלקיחה איננה לפני ה' אלא רק מצוות השמחה, ולכן הלקיחה ביום הראשון היא בכל הארץ. לדעתו מצוות השמחה במקדש איננה דוחה שבת, אך אם כבר נוטלים לולב בשבת בגלל מצוות "ולקחתם"

---

19. בהבנת דברי המשנה במעילה ועדות ר' אליעזר בר צדוק נחלקו הראשונים: רש"י (מעילה שם ד"ה ערבה) וראב"ד (הל' מעילה פ"ה ה"ו) סבורים שהזקנים נטלו מערבות המקדש לצורך ערבות לולביהן לפני שזקפו אותן סביב המזבח. אך הרמב"ם (שם) הבין שהמשנה עוסקת בנטילת ערבות משדה הקדש ולא מערבות המזבח, כמו כן הרמב"ם השמיט את עדותו של ר' אליעזר בר צדוק. דיוני המפרשים בכל הסוגייה הן בשאלה מדוע אין מעילה בערבות, המפרשים התעלמו מהשאלה הבסיסית מדוע הזקנים לכתחילה נטלו דווקא מערבות המקדש את ערבותיהן הפרטיות. ואמנם בתוספות יו"ט (מעילה פ"ג מ"ז) כתב שהסיבה לכך היא שלא רצו להטריח אותם ליטול ערבות אחרים או מפני כבודם, ודבריו דחוקים.



## נטילת לולב במקדש

החל בכל מקום אז במקדש מקיימים את מצוות השמחה. נמצא שכאשר חל י"ט ראשון בשבת חל חובת "ולקחתם" ומקיימים את מצוות השמחה כל שבעת הימים, אך כשחל י"ט ראשון באחד מימי השבוע שבשבת אין חובת לקיחה בגבולין גם במקדש אין מקיימים מצוות שמחה. מצוות השמחה לבדה, וגם שמחת המקדש, איננה דוחה שבת (כמו ששמחת בית השואבה אינה דוחה שבת) אך אם היא מתוּסַּפֶּת למצוות הלולב היא דוחה ואז גדריה הן גם כחובת מקדש וגם כחובת גברא.<sup>20</sup>

### 4. נטילת לולב בירושלים כביטוי לשמחה

על מנהגם של אנשי ירושלים לאחוז בלולב במשך היום כולו (סוכה מא ע"ב), כתב הרב סולוביצ'יק:

לדעה זו (=תוספות) מתקיימת מצוות לולב באחיזתם כל היום, ומנהג אנשי ירושלים אינו חביבות מצווה בעלמא. ונראה שגם הרמב"ם סובר כך... ויתכן שמנהגם היה מיוסד על מצוות "ושמחתם" שבמקדש... ומסתבר שרק במצוות "ולקחתם" אמרינן מדאגביה נפיק ביה, אבל במצוות "ושמחתם" יש קיום מצווה כל זמן שאוחזים את הלולב. (רשימות ושעורים עמ' ריג)

דבריו אלו של הרב סולוביצ'יק מוסיפים רובד נוסף למצוות השמחה לפני ה'. אנשי ירושלים סבורים שמצווה זו נמשכת במשך היום כולו לא רק בזמן העבודה, וכן לשיטתם "לפני ה'" כולל את העיר כולה ולא רק את המקדש. לעומתם מנהג העם נבע מההבנה הבסיסית שמצוות השמחה "לפני ה'" היא בזמן העבודה על קורבנות הבוקר ובמקדש עצמו. ואולי אין כאן מחלוקת אלא אנשי ירושלים מבטאים פן נוסף במצווה זו.<sup>21</sup>

על פי שיטתנו הנ"ל נראה שמובנים דבריו של ר' יהושע בגמרא:

---

20. על פי דברינו מובנים המשך דברי הירושלמי: "כך היה המנהג בירושלם אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו... לשאת את כפיו ולקרות בתורה נותנו לחבירו, הניחו בארץ אסור לטלטלו". כלומר, נטילה פעם שנייה בשבת אסורה, ועל אף שמנהגם היה ליטול לולב כל היום, וזאת מגדרי מצוות 'ושמחתם' כמבואר להלן, מכל מקום ברגע שהניחו שאז בטל ממנו מצוות 'ולקחתם' ממילא בטלה ממנו גם מצוות 'ושמחתם'.  
21. וכך הבין בעל צפנת פענח מכתבי תורה קנד, ועל פי זה הסביר את שיטת הרמב"ם שנטילת לולב כל שבעה היא גם בירושלים, ולדעתו יש חילוקי דינים בין נטילת מקדש לנטילת ירושלים, וכדבריו: "ובאמת לשיטת הרמב"ם בפירוש המשניות וכן משמע בירושלמי סוכה דיש ג' גדרים: בירושלים הווה גם כן כל שבעה מהתורה רק אין צריך שלו רק יום אחד, ובמקדש צריך שלו כל שבעה לא כרש"י ורמב"ן וחוצץ ירושלים רק יום אחד".

תניא, אמר רבי יהושע בן חנניה: כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעיינינו. כיצד? שעה ראשונה – תמיד של שחר, משם – לתפלה, משם – לקרבן מוסף, משם – לתפלת המוספין, משם – לבית המדרש, משם – לאכילה ושתייה, משם – לתפלת המנחה, משם לתמיד של בין הערבים, מכאן ואילך – לשמחת בית השואבה.<sup>22</sup> (סוכה נג, א)

התנהגותם של ר' יהושע וחבריו צריכה בירור:

א. את מי מייצג ר' יהושע בדבריו ("כשהיינו"), האם את כל העם הנוכח בירושלים או רק את החכמים?

ב. מדוע הוא וחבריו צריכים להיות נוכחים בכל עבודות המקדש, האם לא היה ניתן להקריב, למשל, את המוספים או את תמיד הערב ללא נוכחותם?

נראה לומר שר' יהושע וחבריו זקני ישראל היו מאנשי ירושלים אשר נטלו את הלולב כל היום, ומכיוון שמצוות שמחת המקדש הייתה גם חובת המקדש הם היו נוכחים בכל עבודות היום. וכבר שנינו לעיל שלדעת רש"י שרו הלוויים את ההלל בזמן הקרבת תמיד הערב, ואם כן היו צריכים ליטול לולב בתמיד הערב כדי לענות ללוויים.<sup>23</sup>

### ה. סיכום

א. במקדש נטלו לולב בזמן אמירת ההלל המושר כשיר הקורבן וכן בזמן ניסוך המים ובזמן הקפת המזבח.

ב. לדעת הרמב"ם: זקיפת הערבות סביב המזבח נעשתה בזמן ניסוך המים, ולאחריה נטלו העם את בדי הערבות מערבות המזבח וחבטו בהם. לאחר מכן הקיף העם כולו את המזבח בלולבים. לדעת רש"י: בזמן מילוי המים מהמעיין הקיפו הכהנים

---

22. על שינויי הנוסחים בברייתא זו ראה תוספתא כפשוטה עמ' 888 ואילך.

23. וראה תוספות ישנים יומא כו, ב ד"ה ורגמוהו המסיק שלא כדברינו, ולדעתו בתמיד הערב לא נכחו אנשי ירושלים הנוטלים את הלולב כל היום. ולכן מסיקה הגמרא שרגימת המנסך הייתה דווקא בתמיד השחר, שהרי אם היו נוכחים נוטלי הלולב בערב יכול להיות שרגמוהו בערב. אך לאור כל דברינו נראה שקושיית התוספות ישנים מעיקרא ליתא, והוכחת הגמרא היא מדברי המשנה 'רגמוהו כל העם', ולדברינו העם נטל רק בבוקר; וראה שדי חמד כללים מערכת ל כלל קמא אות כז בשם הג"ר שלמה כהן דמו"צ בולנא שגם כתב שההוכחה היא מהמילים 'כל העם'.

## נטילת לולב במקדש

ורק הם את המזבח בערבות (ולדעת האחרונים יחד עם הלולבים), וכהגיע מוליכי המים למזבח זקפו הכהנים את הערבות סביבו.

ג. נטילת לולב במקדש נלמדת מדברי הפסוק "ושמחתם לפני ה'" ואילו נטילת הלולב בגבולין נלמדת מהפסוק "ולקחתם". מהבדל זה נגזר שגדר המצוות הללו שונה, ונטילת לולב במקדש היא ביטוי לשמחה והיא מתבצעת כפעולה מתמשכת בזמן עבודות הבוקר ואילו בגבולין המצווה היא בעצם הנטילה. מהבדל זה גם נגזר שנענועי הלולב במקדש הם ביטוי לרננה והשמחה ואילו בגבולין הם העמקת מצוות הנטילה.

ד. השמחה בלולב לפני ה' היא מצווה על כל יחיד המצוי במקדש והיא חובת המקדש עצמו כחלק מעבודות המקדש בחג.

ה. על פי הסברנו שמצוות שמחה בלולב מוטלת גם על המקדש ניתן להבין את התנהגותם המיוחדת של זקני ויקרי ירושלים האחראים על קיום מצוות השמחה במקדש.

ו. יקרי ירושלים הרחיבו את מצוות השמחה לפני ה' בלולב לירושלים כולה ולא רק למקדש.

ז. חידושנו הנ"ל שבנוסף למצוות שמחה הפרטית הקיימת על היחיד במקדש חלה חובת שמחה המוטלת על המקדש, משתמע מפירושו של רש"י (הן גבי הקפת הכהנים והן על ידי שירת ההלל על קורבן התמיד והן מחובת נטילת לולב בזמן ניסוך המים) איננו נסתר מדברי הרמב"ם,<sup>24</sup> ומפורש באחרונים: קהלות יעקב, הר צבי, שו"ת שאלת שלמה ועוד. אך מדברי בעל המאור נראה שהבנתו שונה (וכבר העיר על כך בקהלות יעקב ששיטתו יחידאית). וכן הרוגוצ'בר במכתבי תורה ור' ירוחם פערלא הבינו שכל מצוות השמחה במקדש היא שמחה פרטית וחיובית המוטלת על האדם הפרטי.

---

24. וראה מאמרו של הרב אליקים קרומביין, לעיל הערה 16, שהסיק בדעת הרמב"ם שיעקר מצוות לולב היא מצוות המקדש כמצוות ציבור וממנה משתלשלת מצוות היחיד.



## מקראי קודש – בין קדושה לברית

א. היפוך היוצרות?

ב. מועדי ה' אשר תקראו אתם

ג. מפני סדרן של מועדות

ד. אומה שלי

ה. נר התמיד ולחם הפנים

א. היפוך היוצרות?

מה לעומר, לשתי הלחם ולארבעת המינים ולספר ויקרא?

פרק כ"ב בספר ויקרא חותם במילים: "ונקדשתי בתוך בני ישראל אני ה' מקדשכם", מה שנראה כחתימה לחטיבת הפרשות שהחלה בתחילת פרשת קדושים ועוסקת בדיני הקדושה בישראל.<sup>1</sup> פרשת בהר פותחת חטיבה חדשה: הציווי על השמיטה ועל היובל (פרק כ"ה), ולאחריו פרשת הברכות והקללות (פרק כ"ו). בתווך כתובות שלוש פרשות: פירוט של חלק מן העבודה במקדש במועדות (פרק כ"ג), הציווי על העלאת נר התמיד ועריכת לחם הפנים, וסיפור פרשת המגדף שבו משולבת חזרה חלקית על דיני הנזיקין (פרק כ"ד). פרשות אלו, סמיכותן האחת לשנייה וסמיכותן לפרשות שלפניהן ולאחריהן מציבות קשיים שבהם התקשו המפרשים בכל הדורות:

א. היש נושא משותף לפרשת המועדות, לפרשת נר התמיד ולחם הפנים? ואם לא, מדוע נכתבו הן בסמיכות זו לזו? מה להן ולפרשות קדושת הכהנים והקרבתן שלפניהן או לפרשות המגדף ובהר שלאחריה?<sup>2</sup>

ב. קדושת הכהנים שלפני המועדות, כמו גם העלאת נר התמיד ועריכת לחם הפנים שלאחריה עוסקות במצוות שהן תדירות, בעוד שפרשת המועדות עוסקת בעבודות הנעשות רק פעם אחת בשנה. מה אפוא לה ביניהן?

---

1. וראה פירושו של רד"צ הופמן לספר ויקרא חלק ב' עמ' פד.  
2. ר"י אברבנאל (ויקרא כ"ד י-כג) חרז את הפרשות ממומי כהונה ועד פרשת המקלל בהסבירו אותן כהיבטים שונים של כבוד ה'. אולם כבוד ה' הוא נושא רחב הרבה יותר, ומדוע נבחרו פרשות אלו דוקא ובסדר זה דוקא מכלל הנושאים שזה עניינם? מקוצר היריעה לא נעסוק בעיון זה בסמיכותן של הפרשות שלאחר פרשת המועדות אליה.

לכאורה, דין כולן היה להיכתב בתחילתו של ספר ויקרא בסמיכות לשאר דיני הקרבנות. מדוע אפוא נכתבו כאן?

ג. מדוע חזרה התורה כאן על מצוות הדלקת נרות המנורה (שנכתבה בשמות כ"ז, כ) ועל מצוות עריכת לחם הפנים (שהוזכרה שם כ"ה, ל; אברבנאל ויקרא כ"ג, לג–כ"ד, ג השאלה השביעית)?

ד. רוב העבודות המפורטות בפרשת המועדות קשורות בארץ וביבולה (הקרבנות העומר, שתי הלחם, ארבעת המינים), בעוד שקרבנות המוסף במועדות (שעיקרן קרבנות העולה) מפורטים בפרשת פינחס בספר במדבר. לכאורה, מתבקש היה היפוך הדברים – שכל התלוי בארץ יובא בספר במדבר לקראת הכניסה לארץ, ואילו המוספים שנהגו גם במדבר יובאו בספר ויקרא, כהמשך טבעי לדיני קרבנות היחיד בתחילת הספר ולקרבנות מחוסרי הכפרה ולעבודת יום הכיפורים בהמשכו. מדוע אפוא התהפכו היוצרות?

קושי זה מתגבר לאור הזכרתן החוזרת של הלכות פאה ולקט במרכז דיני המועדות (ויקרא כ"ג, כב), אף שהובאו בפרשת קדושים מספר פרקים קודם (שם י"ט, ט). מה להן ולהלכות המועדות?

ה. חז"ל עמדו על הפיצול התמוה של דיני המועדות בין החומשים השונים (ספרי דברים קכז): "בשלשה מקומות מזכיר פרשת מועדות – בתורת כהנים מפני סדרן, בחומש הפקודים מפני קרבן, במשנה תורה מפני העבור". אולם מה משמעות המילים "מפני סדרן", וכי לוח שנה באה התורה לסדר לנו לנוחיותנו?

ו. לפרשת המועדות (ויקרא כ"ג) מבנה פנימי חריג המעורר מספר תמיהות:

1. שתי פתיחות לפרשה: "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אלה מועדי ה'..." בפסוק ב, ו"אלה מועדי ה'..." בפסוק ד. מדוע?

2. הפרשה חותמת לכאורה ב"אלה מועדי ה'..." בפסוק לז, אולם מיד לאחריו ממשיכה התורה ומצווה על סוכות: "אך בחמישה עשר..." בפסוק לט. מה פשר הדבר? (אברבנאל ויקרא כ"ג, לג–כ"ד, ג, השאלה השנייה).

3. פעמיים מופיעה המילה "אך" בפרשה (פסוקים כז–ל, ט), מה משמעותה?

## מקראי קודש – בין קדושה לברית

4. חמש פעמים נכתב "וידבר ה'..." בפרשה. לכאורה, דיבור לכל מועד.<sup>3</sup> אולם למרבה הפלא הפסח וחג המצות כלולים באותו דיבור עם השבת בדיבור הפתיחה "אלה מועדי ה'", ולעומתם הנפת העומר אף שנעשית בחג המצות כלולה בדיבור על חג השבועות. מדוע?

ז. מדוע מוזכרת השבת עם שאר המועדות אף שאין כל חידוש בציווי עליה, בעוד שמקומו של ראש חודש נפקד אף שכלול הוא בפרשת המוספים בספר במדבר?

ח. מדוע אין כל זכר ליציאת מצרים בפרשה זו למעט ההנמקה למצות הסוכה (שם, מג), הלא אמונים אנחנו שכל המועדות הם זכר ליציאת מצרים?

### מדברי הראשונים

נעיין תחילה בפרשת המועדות ולאחר מכן ננסה להתמודד עם יתר השאלות שהעלו לעיל. תשובות שונות נתנו הראשונים על הקשיים שבפרשת המועדות. הבה נעיין במקצתן.

**ראב"ע** (ויקרא כ"ב, לג) עמד על סדר הפרשות:

ואחר שהזכיר קדשי בני ישראל, הזכיר הימים שיקריבו בהם העולות, והחל מהשבת.

לא ברור מדבריו מדוע דוקא הימים שבהם מקריבים עולות נבחרו להכתב בסמוך לקדשי בני ישראל, ובעיקר פלא לדבריו אלה מדוע הושמטו עולות התמידים והמוספים מפרשה זו.

**רמב"ן** (ויקרא כ"ג, ב) כתב על הסיבה לדחיית דיני המוספים מפרשה זו לספר

במדבר:

אבל הזכיר המועדים כאן בתורת כהנים בעבור שהם ימי הקרבנות, וירמוז אליהם כמו שאמר "והקרבתם אשה לה'", ואמר בסוף הפרשה (פסוק לז) "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש להקריב אשה לה' עולה ומנחה זבח ונסכים". אבל לא האריך לבאר המוספים, שלא רצה שינהגו להם במדבר. ואחרי שמנה באי הארץ בחומש הפקודים וצוה "לאלה תחלק הארץ" (במדבר כ"ו, נג) ביאר המוספים כולם בפרשת פינחס, שיעשו אותם בארץ מיד ולדורות... והזכיר בפרשה הזו כבש העומר וכבשי עזרת, כי בידוע שלא ינהגו אלא בארץ, שהן באים בגלל הלחם שאמר בו (פסוק י) "כי תבאו אל הארץ וקצרתם את קצירה...", אבל הימים עצמם נוהגים מיד.

---

3. וראה גם רמב"ן (ויקרא כ"ג, י), שדיבור נפרד משמעותו חידוש.

וכבר התקשו רבים בדבריו אלו, כי גמרא ערוכה היא (מנחות מה ע"ב) האומרת היפך מדבריו: "שכל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר, וכל האמור בתורת כהנים אין קרב במדבר", כי הרי תלוי הוא בארץ. יש גם להבין מדוע כבש העומר וכבשי העצרת תלויים בלחם, שעל כן נכתבו הם כאן ולא עם המוספים בפרשת פינחס.

**ספורנו** (כ"ג, ב) באר הן את סמיכות הפרשות והן את תוכנה של הפרשה:

"מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש". אחר שדבר בענין הקרבנות ומקריביהם (פרקים כ"א-כ"ב), שהכונה בהם השרות השכינה בישראל, כאמרו "עלת תמיד לדתכם פתח אהל מועד לפני ה' אשר אועד לכם שמה" (שמות כ"ט, מב), דיבר במועדים אשר בשביתתם יכוין לשבות ממעשה הדיוט... ובזה תשרה שכינה על ישראל בלי ספק... אמר, אותם מועדים שתקראו אותם "מקראי קדש", פירוש, אסיפות עם לעסקי קדש, כי אסיפת העם תקרא "מקרא"...

לדבריו, סמוכה הפרשה לקודמותיה, כי כמותן מפרטת היא אמצעים להשראת שכינה בישראל – הפרשות הקודמות באמצעות הקרבנות וזו באסיפות עם לעסקי קודש. דא עקא, שעיקר המפורט בפרשה איננו "מקרא הקודש" של העם כולו, אלא דוקא עבודות המקדש הקשורות לארץ וליבולה. על פי דבריו, מתאים היה גם כי דוקא המוספים יכתבו כאן במפורש כאמצעי לבקשה על השראת שכינה ולא עבודות אלו.

נראה, שהפתרון לתמיהות על פרשת המועדות טמון בהבנת מטרתה של פרשה זו, מה באה היא לחדש בדיני המועדות שמתאים לספר ויקרא, וכדלהלן.

### ב. מועדי ה' אשר תקראו אתם

#### מקרא קודש – איסור מלאכה ואשה כאחד

על כל המועדות בפרשה זו נאמר שהם "מקרא קודש" ומיד בסמיכות (באותו פסוק או בפסוק סמוך) נכתב איסור מלאכה, על דרגותיו השונות.<sup>4</sup> זה חידושה האחד של הפרשה, המישוב חלק מן התמיהות על אופן כתיבתה. כי אף אם איסור מלאכה זה הוא חידוש עבור רוב המועדות, הרי אין הוא חידוש עבור השבת ועבור חג המצות הכתובים בדיבור הפותח את הפרשה (והפסח כלול לו). איסור המלאכה בהם כבר

---

4. "שבת שבתון" ביום השבת וביום הכפורים, "מלאכת עבודה" בימים טובים, ורמז לאיסור המלאכה בחולו של מועד (ראה חגיגה יח ע"א).  
ב"מקרא קודש" הבינו חז"ל גם כבוד היום במאכל במשתה ובכסות נקיה (ספרא י"ב, ב ועוד, וברש"י ויקרא כ"ג, לה).



## מקראי קודש – בין קדושה לברית

נאמר לפני מתן תורה.<sup>5</sup> זאת הסיבה, מסביר ספורנו (שם כ"ג, ט), כי שלושה אלו נכללו בדיבור אחד, בניגוד ליתר המועדות להם מוקדש דיבור נפרד כל מועד ומועד לעצמו.<sup>6</sup> אולם חריגה זו עצמה תמוהה, מדוע חזרה התורה עליהם כאן מאחר ואיסור המלאכה בהם ידוע מכבר?

ניתן אולי להבין, כי סיבה אחת לחזרה על איסור המלאכה בשבת בפתיחתו של סדר המועדות הוא הרצון להצביע על משמעות היותם "מקראי קודש". ללמד, שקדושתם היא מעין קדושת השבת (שנקבעה עוד בשבת בראשית הראשונה, בראשית ב', ג), או אפילו נובעת מכוחה,<sup>7</sup> ועל כן אסורה בהם המלאכה על דרגותיה השונות. כך נכון אולי להבין את דברי חז"ל (ספרא אמור ט', ז): "ומה ענין שבת לענין מועדות? אלא ללמד שכל המחלל את המועדות מעלים עליו כאלו חילל את השבתות, וכל המקיים את המועדות מעלים עליו כאילו קיים את המועדות ואת השבתות".<sup>8</sup> על פי דרך זו ניתן אולי להבין את החזרה על איסור המלאכה גם בחג המצות בפתיחתה של הפרשה כבאה ללמד, כי אם אמנם דומה קדושת המועדות לקדושת השבת בעצם איסור המלאכה, הרי שונה היא בהיתר אוכל נפש בה.<sup>9</sup> השבת וחג המצות, שאיסור המלאכה בהם נאמר עוד לפני מתן תורה, מלמדים יחדיו על משמעות "מקראי קודש" שיש בכל המועדות (בתוספת איסור על כל מלאכה ביום הכיפורים, הוא שבת שבתון, ויקרא כ"ג, כח-לב). לאור זאת מובן היטב מדוע אין ראש חודש נזכר כאן, אף שמוקרבים בו קרבנות מוסף, שכן אין בו כל איסור מלאכה.

הבנה זו, שהשביתה ממלאכה היא מחידושיה של פרשה זו, יכולה גם לבאר את הסיבה שהתורה בחרה דוקא בביטוי "ממחרת השבת..." (ויקרא כ"ג, יא) למצות קציר העומר והנפתו (וממילא גם לספירה ממנו, שם, טו), ביטוי שכה התקשו בו לאורך

- 
5. דיני הפסח וחג המצות, כולל איסור מלאכה ביום הראשון וביום השביעי, נאמרו עוד במצרים (שמות י"ב, יד-כ), ואיסור מלאכה בשבת נאמר עם מתן המן (שמות ט"ז, כג).
  6. אמנם, איסור המלאכה ביום הכפורים הוזכר כבר בפרשת אחרי מות (ויקרא ט"ז, כט), אולם נראה, כי הוקדש לו כאן דיבור מיוחד כדי לחדש ולהוסיף בו את חיוב הכרת.
  7. על טופס הברכה "מקדש השבת וישראל והזמנים" כתבו תר"י ברכות לו ע"א בדפי הר"ף: "שקדושת ישראל תלויה בקדושת השבת, וקדושת הזמנים... תלויה בקדושת ישראל". זה אולי טעם נוסף לסמיכות: "מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש אלה הם מועדי. ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון..." (ויקרא כ"ג, ב-ג).
  8. אולם ראה רמב"ן (ויקרא כ"ג, ב), שהבין שהשבת הוזכרה כאן כניגוד למועדות דוקא.
  9. כפי שמפורש הדבר כבר בשמות י"ב, טז: "וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם".

הדורות והיה סיבה למחלוקת מרה בת מאות שנים. משמעותו, ממחרת השביתה ממלאכה שביום הראשון של פסח המוזכרת בראש הפרשה (ומכאן ה"א הידיעה), היא השביתה שבגינה נכתב חג המצות בפרשה זו.<sup>10</sup>

יחד עם איסור המלאכה החל על כל יחיד ויחיד כתבה התורה בפרשה זו גם חיוב "אשה לה" בכל מועד ומועד (למעט בשבת), אף שפרטיו של אשה זה יובאו רק בפרשת פינחס (רש"י שם ח). חיוב שהוא מטבעו של כלל הציבור ועשיתו במשכן היא ללא כל נגיעה אישית לכל אחד ואחד מישראל. קדושת המועדות מחייבת אפוא שניים כאחד – הקרבת אשה במקדש ושביתה ממלאכה בגבולין.<sup>11</sup> בכך מכוונת כנראה התורה ליצור זיקה ביניהם, לבל תחשב העבודה במקדש כמנותקת מן העם. "מועדי ה' מקראי קדש" הם של הכלל ושל הפרט כאחד.

### תקראו אתם

חידוש נוסף של פרשה זו הוא בזיקה נוספת, משלימה, בין המקדש לבין העם בה: "ומנין שמעברים את השנה מפני הצורך? תלמוד לומר: 'אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם'" (ספרא אמור ט', ה). בית דין של ישראל הוא הקובע את קדושת ימי המועד, ומכאן את סדר העבודה במקדש על פי תקופות השנה ובהתאם לצורכיהם של ישראל.<sup>12</sup>

- 
10. משמעותה של ה"שבת" בספירת העומר היא שבוע שיש בו יום של שביתה (רמב"ן שם, יא). וראה באריכות בפירושו של רד"צ הופמן לויקרא עמ' קיג-קנג (ובמיוחד בסופם) שהוכיח, שסתם "שבת" בתורה משמעותו שביתה ממלאכה, בעוד ששבת בראשית מובאת תמיד בסמיכות לשם נוסף ("שבת קודש", או "ביום שביעי" כבפרשה זו). וראה בגור אריה (שם), שנכון שספירה תתחיל לאחר יום של הפסקה, של שביתה ממלאכה. פתיחתה של הפרשה במצות השבת והחזרה על איסור מלאכה לאורכה הן אולי גם הסיבה שחיוב התרועה בראש השנה בפרשתנו הוא של "זכרון תרועה", אותו למד הירושלמי (ראש השנה ד', א) על שבת דוקא, בעוד ש"יום תרועה", שהוא לכאורה עיקרה של המצוה, נאמר רק במדבר כ"ט, א. וראה בחזקוני (ויקרא כ"ג, כד) שפרש: "שבתון זכרון תרועה" – שכשיום זה יפול על שבתון אז יהא הוא זכרון לתרועה.
  11. וזאת בהמשך להלכות יום הכפורים שהובאו לעיל (ויקרא ט"ז, כט), שאף בהן נכרכו התענית האישית עם כפרת הציבור בעבודת המשכן.
  12. ובחז"ל (דברים רבה ב', יד): "א"ר יוחנן: כשמתכנסין מלאכי השרת לפני הקב"ה לומר אימתי ר"ה ואימתי יום הכפורים, הקב"ה אומר להם: לי מה אתם שואלים? אני ואתם נלך אצל בית דין של מטה... אמר רבי יוחנן: אמר הקב"ה עד שלא נעשית אומה שלי 'מועדי ה'', מכאן ואילך 'אשר תקראו אתם'."

## מקראי קודש – בין קדושה לברית

לאור זאת נראה, שאת פסוק ב' ("דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש אלה הם מועדי") יש להבין לא כפתיחה ראשונה משתיים של הפרשה, אלא כציווי בפני עצמו – החיוב לקביעת המועדות על ידי בית דין של ישראל (רש"ר הירש שם). פסוק ג' שלאחריו, החוזר על איסור המלאכה בשבת, הוא הקדמה לשאר המועדות המלמדת כאמור שמקרא קודש מחייב איסור מלאכה בכל המועדות.<sup>13</sup> פתיחתה (היחידה) של הפרשה ("אלה מועדי ה' מקראי קדש" בפסוק ז) היא רק אחרי הקדמה זו, אם כי ללא דיבור נפרד, כי אין בה חידוש אלא חזרה על מצות הפסח וחג המצות, כדברי הספורנו. רק לאחריהם באים הדיבורים הנפרדים על כל מועד ומועד.

ברם, הזיקה בין המקדש ובין עם אינה מתבטאת רק באיסור מלאכה או בסמכות לקבוע את המועדות, חיי העם של כל ימות השנה תלויים בעבודה במקדש בימים אלו:

א. הנפת העומר "ממחרת השבת" מתירה את התבואה החדשה לאכילה.

ב. הנפת "לחם הביכורים" בשבועות מתירה את התבואה החדשה למנחות.

ג. תרועת ראש השנה היא קבלת עול מלכות שמים מחודשת מדי שנה בשנה<sup>14</sup> ויום הכיפורים הוא יום הכפרה לשנה כולה.

ד. שמחת האסיף בסוכות היא "לפני ה' אלקיכם" (ויקרא כ"ג, מ).

זיקה זו בין המקדש לארץ יחודית לפרשה זו ואין לה זכר לא בפרשת משפטים (שמות כ"ג, יז) המצווה על העלייה לרגל, לא בפרשת פינחס בה מובא חיוב המוספים (במדבר כ"ח-כ"ט) ואיננה מודגשת בנאמר על המועדות בסוף פרשת ראה (דברים ט"ז, א-יז). היא מודגשת בכך שהדיבור המסויים הראשון שלאחר הפתיחה הכוללת איננו על חיוב הפסח או חג המצות, שנכללו בדיבור הפתיחה, אלא על מצות העומר, המתירה את החדש. חיי השנה החקלאית כולה, לה משמעות על כל יחיד ויחיד, תלויים בעבודה במקדש בימי המועד.

---

13. אמנם, אין השבת כאחד מהם. על כן לא מוזכר כאן במצות השבת אשה, ובסוף הפרשה נאמר: "אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש להקריב אשה לה' עלה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו. מלבד שבתת ה'..." (לז-לח), וראה רמב"ן שם ב.

14. "זכרון תרועה" – זכרון תרועת מלך, בה יגילו במלכם... (ספורנו ויקרא כ"ג, כד), וראה "למה התרועה ביום הזה?", צהר גליון ט"ז.

התמקדות הפרשה בעבודה במקדש במועדות מבארת אולי גם את פשר המילה "אך" הכתובה פעמיים בפרשה: "אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשתיכם" (כז), ו"אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי... תחגו את חג ה'... ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים... בסכת תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכת" (לט-מב). חז"ל והמפרשים אחריהם ביארו כל "אך" באופן אחר,<sup>15</sup> אולם ניתן לבאר כי טעם אחד להם. "אך" משמעותה הסתייגות, ואכן שני מועדים אלו שונים מהאחרים בזיקתם למקדש. אמנם עיקר הכפרה ביום הכיפורים והשמחה בארבעת המינים הן "לפני ה'" (ויקרא ט"ז, ל; ו-כ"ג, מ), ועל כן אפשר היה לחשוב כי הם יתבטלו בהעדר מקדש. לזאת באה התורה במלה "אך" ומלמדת, כי חיובם קיים גם בלעדיו.<sup>16</sup> על כן בשניהם כתוב: "חקת עולם לדורתיכם בכל משבתיכם" (ויקרא כ"ג, לא ו-מא).<sup>17</sup> זאת אולי גם הסיבה שהלכות אלו של חג הסוכות (ארבעה מינים וסוכה) מובאות לאחר סיכום הפרשה: "אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש..." (שם לז), כי סיכום זה הוא בזיקה ל"להקריב אשה לה'..." (שם) שבמקדש, ושני אלה אינם תלויים בכך.

15. רש"י (בעקבות חז"ל) על יום הכפורים: "מכפר הוא לשבים ואינו מכפר על שאינם שבים" (ויקרא כ"ג, כז), ועל סוכות: קרבן חגיגה אינו דוחה שבת (לט). חזקוני: העינוי ביום הכפורים מנוגד ליתר המועדים (שם כז, ובדומה ראב"ע שם), וסוכות שונה מפסח, בו אין חיוב לשהות בירושלים כל ימי החג (שם לט). ראב"ע על סוכות: אסור להתענות בו בניגוד ליום הכפורים (שם לח), ועוד.

16. וראה ברמב"ן (ויקרא כ"ג, כז), שבאר את המילה "אך" מלשון "אכן, לאמת הענין". יש למועדים אלו תוקף מעבר לאחרים בפרשה.

17. אמנם, רש"י (ויקרא כ"ג, לט) על פי חז"ל באר "אך... תחוגו..." על קרבן החגיגה, אולם רמב"ן (שם) באר שפשט הפסוק מכוון לחגיגה בסוכה ובלולב.

חיוב התרועה בראש השנה תקף גם ללא מקדש ולא נאמר בו "אך...". אולם, שונה החיוב התרועה במקדש (שופר עם חצצרות, וגם בשבת) מן החיוב בגבולין (וראה באריכות ב'למה התרועה ביום הזה'), מה שאין כן העינוי ביום הכפורים או מתכונת ארבעת המינים או הסוכה בסוכות.

באופן דומה, בעצרת (שם יד ו-כא) וביום הכפורים (שם כח, כט, ו-ל) נכתב "בעצם היום", כי בשניהם יש לעצומו של יום משמעות גם כאשר המקדש חרב. יום ההנף מתיר את החדש כאשר אין עומר ועצומו של יום מכפר כאשר אין מקדש (רמב"ן ויקרא כ"ג, כח; וראה בגבורת ארי יומא פה ע"ב ד"ה מכל). ועל כן כתוב בהם "חקת עולם" (רמב"ן שם, טז).

## מקראי קודש – בין קדושה לברית

"סדרן של מועדות" אינו אפוא אמצעי שימושי, לוח שנה. מטרתה של הפרשה היא ללמד על מהותם המשותפת של מקראי הקודש<sup>18</sup> – על קדושתם הבאה לידי ביטוי באיסור מלאכה וחיוב אישה, על מועדיהם הנקבעים על ידי ישראל, ועל תלות חיי העם בגבולין בעבודה שבמקדש – על היותם "אומה של ה'" החיה על ארצו, כלשונו של רבי יוחנן: "אמר הקב"ה: עד שלא נעשית אומה שלי 'מועדי ה'", מכאן ואילך 'אשר תקראו אתם'" (דברים רבה ב', יד). מציאות הבאה לידי ביטוי באופנים שונים על פי סדר הזמנים בשנה, כדלהלן.

### ג. מפני סדרן של מועדות

#### מנחת הביכורים ושמחת האסיף

עיקרה של הפרשה הוא עבודת המקדש הקשורה לחיי העם על אדמתו בשלושת הרגלים. הדיבור הראשון שלאחר דיבור הפתיחה פותח במצות הנפת העומר, ראשית הקציר, "מנחת ביכורים" (ויקרא ב', יד), וממשיך בספירה לקראת יום החמישים, הוא יום הנפת מנחת ביכורים (שם כ"ג, טז-יז) נוספת של שתי הלחם. שתי הקדמות של ביכורי ציבור לקראת ביכורי היחיד המובאים לאחריהם במהלך השנה מיום העצרת ועד סוכות, שאינם מנחות ואינם מפורטים בפרשה זו.

ביכורי יחיד אלו עליהם מחויבים במקרא עם הבאתם (דברים כ"ו, א-י). מקרא המבאר את תוכנה של הנפתם: "...הגדתי היום (בפרי הזה שהבאתי, רמב"ן) לה' אלקיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבתינו לתת לנו" (דברים כ"ו, ג) – הודאה כי הארץ ממנה הובאו הביכורים ארץ ה' היא, והודיה על כי ניתנה מאת ה' לשימושו של מביא הביכורים. כך כנראה יש להבין גם את משמעות הנפת מנחת העומר ושתי הלחם של ציבור – הודאה של כלל ישראל כי הארץ עליה וממנה חיותם ניתנה להם מאת ה'.<sup>19</sup> לפעמים זו גם משמעותה הרגילה של מנחה.<sup>20</sup> וכיוון שמנחה זו מבטאת את ההכרה שהארץ היא ארץ ה', מבטאת היא גם את קדושתה: "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, ומה היא קדושתה? שמביאים ממנה העומר והביכורים ושתי הלחם" (משנה כלים פ"א מ"ו). ודוק, רק אלה מנויים במשנה כביטוי לקדושת הארץ, ולא חיוב

18. כי משמעות של סדר יש רק בין ישויות בעלות מהות משותפת שביטויים שונים לה.

19. דומה היא להנפת המתנות בהן זוכה הכהן בקרבן השלמים. משמעותה כאמירת הכהן, כי משולחן גבוה מקבל הוא אלו ולא משל בעלים (ר"י אברבנאל ויקרא ז', כב).

20. ראה "פרשת קרבנות היחיד – מבוא לעבודת ה'", מעלין בקודש כ"ב.

תרומות או מעשרות למשל, שהוא חיוב על פירותיה.<sup>21</sup> בנוסף, ביכורים הם ראשית הקציר, מעין ברכה שלפני המזון המתירה את אכילתו – העומר את אכילת העם מן התבואה החדשה, ושתי הלחם את "אכילת" המזבח ממנה, שמושה למנחות.

ויחד עם ההודאה (וההודיה) שבמנחות העומר ושתי הלחם יש בהן גם משום בקשה סמויה על המשך השפע, כבכל מנחה,<sup>22</sup> וכדברי חז"ל (ראש השנה טז ע"א):

מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח? ... אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו לפני עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת? ... אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן.

ובדומה בלשון הספורנו:

כי אמנם מכוונת הרגלים הם התפלה וההודאה, כמו "במועד חודש האביב" התפלה לא-ל על האביב וההודאה על החרות. ובהיות כי הצלחת הקציר תהיה כפי מזג הזמן מתחלת האביב עד הקציר, כאמרו "שבעת הקות קציר ישמר לנו" (ירמיה ה', כד), היה העמר הודאה על האביב כמקריב בכורי השדה לבעלים, והיה הקרבן עמו לתפלה על העתיד.<sup>23</sup>

לשתי מנחות ציבור אלו יש משום השלמה בזמן האסיף בלקיחתם של ארבעת המינים על ידי כל איש ואיש בישראל. גם בלקיחה זו יש הן הודיה של שמחה על הארץ (רמב"ם, מורה נבוכים ג', מג) ועל האסיף, והן בקשה סמויה על הגשמים, כי הרי תלויים מינים אלו במים (תענית ב ע"ב).<sup>24</sup> אולם בניגוד לעומר ולשתי הלחם בהם

---

21. אמנם, ספר החינוך מצוה ש"ב, חזקוני ויקרא כ"ג, י ופרשנים אחרים למדו שההודיה ב ביכורים היא על הפירות. אולם, כאמור, נראה שההודיה היא בסיסית יותר – על הארץ ממנה גדלו הפירות.

22. ראה ב"פרשת קרבנות היחיד – מבוא לעבודת ה' שם.

23. שני פניה אלו של מנחת הביכורים באים לידי ביטוי גם בהבנת חז"ל את משמעות תנופתה: הודאה, "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: 'מוליק ומביא' – למי שהרוחות שלו, 'מעלה ומוריד' – למי שהשמים והארץ שלו" (מנחות סב ע"א), ויחד אתה גם בקשה סמויה, "במערבא מתנו הכי, אמר רב חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי בר רבי חנינא: 'מוליק ומביא' – כדי לעצור רוחות רעות, 'מעלה ומוריד' – כדי לעצור טללים רעים" (שם).

24. מובן אפוא מדוע למדו חז"ל על סדר נענועי הלולב מתנופת מנחות העומר ושתי הלחם (סוכה לז ע"ב). טעמם זהה – הודיה על הארץ מתוך הודאה שמאת ה' היא, ויחד עמה גם בקשה על העתיד: קציר התבואה, פירות האילן, או הגשמים בהתאם לעונות השנה. מובן גם מדוע רק

## מקראי קודש – בין קדושה לברית

היבט הבקשה על התבואה ועל פירות האילן הוא חריף ומייד, ועל כן מבוטא על ידי מנחת ציבור (כי אין הקב"ה מואס בתפילתם של רבים, ברכות ח ע"א), הרי זמן האסיף הוא זמן של הודיה ושמחה בעיקרו, ואת אלו חייב כל אחד ואחד לבטא באופן אישי – בארבעת המינים. אליהם מצטרפת מצות הסוכה "למען ידעו דלתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כ"ג, מג), הבאה להפנים באדם כי לא בכוחו ובעוצם ידו עשה את חילו.

גם את הזכרתן החוזרת, ועל כן הלכאורה מיותרת, של מצוות הפאה והלקט במרכזה המדויק של פרשה זו<sup>25</sup> מיד בסמוך למצות הנפת העומר יש כנראה להבין באופן דומה. ביטוי אישי של ההכרה, הבא להשלים את ביטויין הצבורי של מנחות הציבור, כי אין הארץ של בעליה, אלא מאת ה' ניתנה לו. כי תרומתן של מצוות אלו לרווחתו של העני קטנה (חייב הוא לטרוח עליהן ומדין התורה יוצא בעל השדה ידי חובתו בפאה בשיעור קטן ביותר). את עיקר כוונתן יש להבין כביטוי של בעל השדה (וכהפנמה בו), כי אין הוא אדון מלא על שדהו. אין הוא רשאי לאסוף את יבולו עד תום, ואין הוא יכול למנוע מעניים להיכנס אליו וללקט בו. הלקט והפאה שחייב כל בעל שדה להניח בשדהו בעת האסיף מבטאים אפוא את מה שמבטאות מנחות העומר והביכורים המובאים במקדש על ידי הציבור בפסח ובעצרת – הארץ של ה' היא, וממנה חיותנו. לימוד זה הוא כנראה הסיבה להזכרתם החוזרת החרגה והמרכזית בפרשה זו. אין להסתפק במנחות הציבור כדי לבטא הכרה זו, על כל אחד ואחד לבטא (ולהפנים) לימוד זה באופן אישי בשדהו הוא.<sup>26</sup>

---

בשני מקומות בהלל מנענעים את הלולב (משנה סוכה ג, ט): ב"הודר" על ההודיה וב"אנא" על הבקשה. ושמא, גם בהולכה ובהבאה שבנענועים רמז לשתי אלה.

25. עשרים ואחד פסוקים לפניו ועשרים ואחד פסוקים לאחריה.

26. וזה אולי עומק כוונת חז"ל (ספרא אמור י', יב): "ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך ולקט קצירך לא תלקט". אמר רבי אוורדימס ברבי יוסי: וכי מה ראה הכתוב ליתנה באמצע הרגלים, פסח ועצרת מיכן וראש השנה ויום הכיפורים מיכן? אלא ללמד שכל מי שהוא מוציא לקט שכחה ופיאה ומעשר עני מעלים עליו כאילו בית המקדש קיים והוא מקריב קרבנותיו לתוכו, וכל מי שאינו מוציא לקט שכחה ופיאה ומעשר עני מעלים עליו כאילו בית המקדש קיים ואינו מקריב קרבנותיו לתוכו, 'לעני ולגר תעזוב אותם אני ה' אלהיכם". "אני ה' אלקיכם" בא לידי ביטוי הן בהבאת קרבן והן במתנות העניים.

### זכר לברית

כאמור, הדיבור הראשון שלאחר הפתיחה והארוך ביותר בפרשה כולל את מנחת העומר המוקרבת בחג המצות ואת מנחת שתי הלחם המוקרבת בחג השבועות יחדיו ומציב מנחה אחרונה זו במרכזה של הפרשה.<sup>27</sup> מצות ספירת העומר מקשרת בין השנים, כאשר מצות הנפת העומר מהווה מעין הקדמה למצות הנפת שתי הלחם והקרבות הנלווים אליהם.

קרבות אלו של חג השבועות חריגים מיתר קרבות המועדות: על שתי הלחם להיות חמץ (ומכל הקרבות מצאנו חמץ רק בחלק מלחמי התודה), עשר עולות מוקרבות בו (בנוסף למוספים המפורטים בפרשת פינחס, ורק עם מנחת העומר מצאנו עולה אחת מעין אלו), שני כבשים מוקרבים בו לשלמים (ואין שלמי ציבור אחרים דוגמתם) ועליהם גם שעיר לחטאת (מלבד זה הנזכר בפרשת פינחס, שאין כדוגמתו באף מועד אחר). מה פשרם של קרבות חריגים אלו?

על משמעותם הכללית של סוגי קרבן אלו עמדנו במאמר "פרשת קרבות היחיד – מבוא לעבודת ה'" (מעלין בקודש כ"ב): העולה היא ביטוי של נאמנות ומסירות; המנחה כאמור ביטוי של תלות בקיום ובקשה על הברכה; השלמים הם בקשה לשיתוף בדרך, והחטאת בקשה לקרבה, אם לאחר התרחקות שנגרמה על ידי חטא ואם כבקשה לקרבה גדולה יותר מבעבר, כחטאת אהרן במילואים. שלוב של עולה ושלמים, ראינו שם, מבטא קבלת עול מלכות שמים. ברם, מה פשרם של קרבות אלו בחג השבועות?

במקום נוסף מצאנו שלוב של עולות ושלמים של ציבור: "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים" (שמות כ"ד, ה). הלא הוא מעמד כריתת הברית לרגלי הר סיני. שם אמרו הם "נעשה ונשמע" לאחר ששמעו את דברי ספר הברית (שמות שם, ז). היא הברית בה קבלו ישראל את התורה ובה הפכו משאינם מצווים ועושים למצווים ועושים (ממנה גם למדו חז"ל הלכות גירות לדורות, כריתות ט ע"א). נראה, שהעולות ושלמי הציבור של חג השבועות מזכירים ברית זו, כמו גם יתר קרבות החג. אולם תחילה ראוי להבין את מהותו של "ספר הברית" עליו נכרתה הברית בסיני.

---

27. אחת עשרה פעמים מופיע "מקרא קדש" בפרשה, חמש פעמים לפני מצוות שתי הלחם, וחמש פעמים לאחריה, הפעם האמצעית (שם, כא) על יום הנפת שתי הלחם.



## מקראי קודש – בין קדושה לברית

על זהותו נחלקו דעות התנאים (והראשונים בעקבותיהם). לדברי רבי ישמעאל (מכילתא דרב"י יתרו בחדש ג) כלל ספר הברית את פרשות בהר בחוקותי (הכתובות מיד לאחר פרק נוסף להלן).<sup>28</sup> פרשת אלו אכן מתאימות לכריתת הברית על קבלת התורה ומצוותיה. מפורט בהן השכר על קיום מצוות התורה והעונש על בטולן: "אם בחקתי תלכו... וישבתם לבטח בארצכם... והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לאלקים ואתם תהיו לי לעם" (ויקרא כ"ו, ג-יב), "ואם בחקתי תמאסו... וגעלה נפשי אתכם... ואתכם אזרה בגויים..." (שם, טו-לג). ודוק, השכר המובטח בהן הוא ישיבת הארץ וברכתה והעונש המפורט בהן הוא ביטול ברכת הארץ עד גלות ממנה. כהקדמה לגמול זה מלמדות מצוות השביעית והיובל הכתובות בפרשת בהר על "כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כ"ה, כג), ו"כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלקיכם" (שם, נה).<sup>29</sup> מכל הקרבנות המובאים למקדש אין לך קרבן המבטא תלות זו בה' ואת זיקתה לארץ ישראל כמנחה הבאה מן החטים, עיקר מאכלו של אדם, ומן הארץ המקודשת בלבד.<sup>30</sup>

יתרה מזאת. שתי הלחם באו חמץ. בקרבן התודה מבטא החמץ את גאותו של מביא הקרבן על הטוב שנגמל לו, על היחס המיוחד בו זכה, שבגיננו מביא הוא את תודתו (ראה ב"פרשת קרבנות היחיד..." המצוין לעיל). כך אפשר להבין גם את מצות החמץ בשתי הלחם כמבטאת את הכרת ישראל במעלתם המיוחדת לאחר כריתת הברית ואת תודתם עליה.<sup>31</sup> גם שיאו של השכר על קיום המצוות המפורט בספר

---

28. כי על כן פותחות הן ב"וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר" (ויקרא כ"ה, א), ובסופן נאמר: "אלה החוקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני" (שם כ"ו, מו).

29. השוואת פרשות אלו בספר ויקרא לפרשות הסמוכות למתן התורה בספר שמות מעלה דמיון רב: בפרשת המקלל שלאחר פרשת המועדות נכתבו דיני נזיקין, וכך גם בסמיכות לכריתת הברית למרגלות הר סיני (שמות כ"ד) נכתבו דיני נזיקין (שם כ"א, א – כ"ג, ט). מיד בסמיכות להם מצות השמיטה (שם כ"ג, י-יא) ומצות השבת ושלושת הרגלים (שם כ"ג, יב-יז), כבפרשות אלו בספר ויקרא. דמיון המחזק את הבנת רבי ישמעאל שפרשות בהר-בחוקותי הן הן ספר הברית, ומכאן גם האפשרות ללמוד ממקום אחד על השני.

30. כשם שלבא להתגיר בזמן הזה "מודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות, ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני" (יבמות מז ע"א).

31. גם להבנות האחרות של "ספר הברית" מנחה היא הקרבן המתאים ביותר לבטא את הגמול ואת התלות שיש בברית.

31. וברמב"ן (ויקרא כ"ד, יז), "שתהינה חמץ לפי שהם תודה לשם כי חוקות קציר שמר לנו", ועוד טעם שם על דרך הסוד.

הברית הוא: "והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לאלקים ואתם תהיו לי לעם" (ויקרא כ"ו, יב), המשך מתמיד להתגלות שהיתה במעמד הברית ובמתן עשרת הדיברות בסיני, ואין לך הרגשת גדלות גדולה מזו.

גם את החטאת המוקרבת עם שתי הלחם יש אולי להבין לא כבקשה לסליחה על חטא, אלא כבקשה לקרבה גבוהה יותר לה' לקראת כניסה למעמד חדש, כפי שאכן היה במעמד אותה הברית.<sup>32</sup>

יוצא אפוא, כי את כל קרבנותיו החריגים של חג השבועות ניתן להבין כזכר לברית בסיני. ברית הקושרת במפורש בין המימד ההסטורי של "זכר ליציאת מצרים" למימד החקלאי של "חג הקציר". זכר זה נעשה בקרבנות מיבול הארץ, כי לעם היושב על אדמתו וחי מעבודת האדמה, קרבנות מיבולה הם הביטוי הטבעי והעמוק ביותר גם לציון מאורעות הסטוריים. "זמן מתן תורתנו" אינו אפוא זכר ליום בו נתנו עשרת הדיברות כמקובל, אלא זכר ליום בו הוצע לישראל לבוא בברית עליה ובו הם התחייבו לקיימה ב"נעשה ונשמע". כי לדורות ברית זו היא המחייבת את ישראל בקיום המצוות (ועל כן למדו ממנה חז"ל את הלכות גירות), ולא ההתגלות בעת מתן עשרת הדיברות.<sup>33</sup>

הבנה זו, שחג השבועות הוא זכר למעמד הברית ולא להתגלות בעת מתן עשרת הדיברות, מבארת קושי נוסף בו התקשו רבים, והוא מדוע חוגגים אנו את יום החמישים ליציאה ממצרים בעוד שתורה ניתנה ביום החמישים ואחד.<sup>34</sup> לדעת רבי ישמעאל במכילתא (יתרו בחדש ג'), וזו גם דעת רש"י (שמות כ"ד, ד), מעמד הברית

---

32. אמנם חז"ל הבינו גם חטאת זו ככל חטאות המועדים ככפרה על טומאת מקדש וקדשיו (תוספתא שבועות פ"א ה"א; זבחים פ"ו ה"ב), ועל כן נדחקו (שם) לבאר, כי החטאת הבאה עם הלחם מכפרת על טומאת מקדש וקדשיו שקרתה בפרק הזמן שלאחר הקרבת חטאת המוספים. אולם כאמור, ניתן לבאר כי חטאת זו באה לבקשה לקרבה יתרה (כחטאותיהם של מחוסרי הכפרה, ראה "מה ליולדת למצורע ולזב ולחנוכת המשכן", מעלין בקודש י"ח).

33. על מטרתה של ההתגלות בעת מתן עשרת הדיברות נחלקו הדעות: לדעת רש"י (שמות כ' טז), שמועדה היה לאחר הברית, מטרתה היתה לגדל את שם ישראל בעולם ולקבץ בו את שמירת המצוות (וראה רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ח ה"א). בעוד לרמב"ן (שם), שסובר שהיתה לפני הברית, מטרתה היתה להעלות את ישראל למעמד של נבואה. וראה בהרחבה "אחת דבר אלקים – שתים זו שמעתי, שתי ראיות של מתן תורה", חמדת הארץ ג', תשס"ד.

34. ראה הסברים שונים שנתנו לדבר: חידושי אגדות למהרש"א ע"ז ג' א, מהר"ל תפארת ישראל כ"ז, ערוך השולחן או"ח תצ"ד ב, ועוד.

## מקראי קודש – בין קדושה לברית

היה יום לפני מתן עשרת הדיברות (וראה גם רש"י חגיגה ו ע"א: "בחמישי בנה מזבח והקריב קרבן ובשישי נתנה תורה"). מדויק אפוא כי חג השבועות ביום החמישי לספירה הוא זכר לברית בסיני ולא ליום מתן עשרת הדיברות, ומכאן קרבנותיו.<sup>35</sup>

לאור זאת ניתן להוסיף ולבאר גם את משמעותה של ספירת העומר בין יום הנפת העומר ליום הנפת שתי הלחם. העומר בא מן השעורים, מנחה מיבול הארץ שאיננו מאכל אדם. ושמא, בא הוא לבטא הודאה והודיה על עצם הקצאת הארץ לישראל וקבלתה מאת ה', ולא על המחיה עליה. זמנו בפסח, בו הפך ישראל לעם עוד לפני שבא בברית על המצוות, וזה אולי פשר הכבש לעולה המוקרב בו ללא שלמים, ביטוי לנאמנות ולמסירות ללא "שיתוף לדרך".<sup>36</sup> ספירת העומר יוצרת זיקה בין הקצאת הארץ לישראל המבוטאת במנחת העומר הבא בחג המציון את חרותו של ישראל כעם ובין הברית על הארץ ועל כל המצוות המבוטאת במנחת שתי הלחם המובאת ביום קבלת התורה, בין ה"חירות" ל"חרות על הלוחות".<sup>37</sup>

כאמור, חג השבועות מבטא בקרבנותיו את התחיבות ישראל לקיום מצוות ה' ואת הבטחת הארץ תמורתה. חג הסוכות, "זמן האסיף", מבטא את ממושה של ההתחיבות ושל השכר עליה. בתווך ייתכן חטא, אי ממושה של ההתחיבות, כשם שהיה בחטא העגל מיד לאחר מתן התורה. זאת אולי הסיבה שבתווך, בין העצרת לבין חג הסוכות, מוסיפה התורה בפרשה זו את מצות התרועה בראש השנה לקבלת עול מלכות שמים ואת חיוב התענית יום הכיפורים כבקשה על הכפרה (ביום בו נתנו הלוחות השניים).

גם באחרון הרגלים, בסוכות, יש שילוב בין המימד ההסטורי לבין חיי העם על אדמתו. "זכר ליציאת מצרים" ("למען ידעו דרתים כי בסכות הושבתי את בני ישראל

---

35. על קריאת התורה בשבועות נחלקו הדעות, מגילה ל ע"ב. להלכה קוראים על התגלות ה' בעת מתן עשרת הדיברות. היא אשר צרבה את זכר הברית לדורות.

36. גם בעת כניסת ישראל לארץ בזמן יהושע הוקרב הפסח והונף העומר (לאחר הכניסה לברית המילה): "בעת ההיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות צרים ושוב מל את בני ישראל שנית... ויחנו בני ישראל בגלגל ויעשו את הפסח בארבעה עשר יום לחדש בערב בערבות יריחו. ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה" (יהושע ה', ב-יב), וברש"י שם: "ממחרת הפסח", יום הנפת העומר שהקריבו עומר תחלה". מעין ברכה על הארץ לפני מימוש החזקה עליה. (וראה פסיקתא דרב כהנא ח' ד, שבזכות העומר זכה אברהם בארץ). רק לאחר מעשה זה התכנסו ישראל למעמד כריתת הברית בשכם, המקביל לכריתת הברית בסיני.

37. וראה מורה נבוכים ג', מג; ובספר החינוך מצוה שו.

בהוציאי אותם מארץ מצרים...", ויקרא כ"ג, מג) וזכר הכניסה לארץ (ארבעת המינים, מורה נבוכים ג', מג), יחד עם ההודיה על השכר שבברית בעת האסיף (הן בשמחה שבנענועי הלולב, הנלמדים כאמור מהנפת העומר ושתי הלחם והן כתוצאה מן היציאה לדירת הארעי בעת האסיף), ואתה הבקשה על הברכה לעתיד (בהיבט השני של נענועי הלולב ובניסוך המים). פרשת המועדות, המבארת את משמעות הקדושה במועדות, שוזרת את המימד ההסטורי, "זכר ליציאת מצרים", יחד עם הזיקה לארץ של עם היושב על אדמתו וחי את מחזור השנה החקלאית. מרכזה הוא קרבנות חג השבועות, זכר הברית בסיני שכרכה את השניים יחדיו.

### ד. אומה שלי

יוצא אם כן, שאין לראות את פרשת המועדות כבאה לפרט את הלכות המועדות במקדש, כהבנתה הפשוטה של מטרתו של ספר ויקרא כולו, הוא 'תורת כהנים'. כי אז, כאמור, קשה מדוע הושטו מצות העלייה לרגל וחיוב המוספים מפרשה זו ומספר זה. אלא יש להבינה כעוד פרק בבאור משמעות היות ישראל עם ה', בבאור משמעות הקדושה בו, ומשמעות בריתו עם אלקיו, כפי שעליה לבוא לידי ביטוי במחזור השנה החקלאית ובעבודה בגיננו במקדש. לא רק על השראת שכינה במקראי הקודש באה הפרשה ללמד, כדברי ספורנו, אלא על משמעות הקדושה בחיי עם ה' על אדמתו בכל ימות השנה. לא בהלכות המועדות במקדש עוסקת הפרשה, כי אם בהלכות קדושת ישראל במועדות (איסור מלאכה ואִשָּׁה).<sup>38</sup> וממילא יחד אתה גם בברכה הכרוכה בקדושה זו (הבקשה על הברכה במנחות, ההודיה עליה בהן והיתר האכילה על ידן). אין אלה מצטמצמות במקדש ובכהניו, אלא יש להן משמעות לחייו של כל פרט ופרט ולחיי האומה בכללה על ארצה לאורך כל השנה כולה.

זאת אולי גם סיבה נוספת לחזרה על חג הפסח וחג המצות בפתיחתה של הפרשה. זכר הם לשלב הראשון בהפיכת ישראל מעבדי מצרים לעם ה'. חגי האביב, הקציר והאסיף, שהם טבעיים לכל עם החי על אדמתו, מקבלים בפרשה זו את משמעותם האלקית כזמנים בהם יש להודות על הברכה ולבקש על המשכה. על כן מודגש בהם כי

---

38. וראה בעקידת יצחק, לקראת סוף שער ס"ח: "ועתה לפי שכל הספר הזה במעלתן של ישראל וקדושתן משאר האומות הוא מדבר כמו שנמשכו הדברים מתחילת מעשה הקרבנות, ואחר בהבדלים מהמאכלות האסורות ומיתר הטומאות פנימיות וחיצוניות... כמו שנתבאר בכל פ' קדושים תהיו, ואחר מה שרוממם מכל לשון בתת להם סדר זמנים ומקראי קודש אשר יקראו אותם במועדם...".

## מקראי קודש – בין קדושה לברית

"מועדי ה'" הם ולא מועדי הטבע. זאת אולי גם סיבה נוספת לחזרה על איסור המלאכה בשבת בראש הפרשה, כי גם השבת מלמדת שעם ישראל עם ה' הוא.<sup>39</sup>

יתרה מזאת, התורה מלמדת גם על תפקידם של ישראל בקדושה זו. אין קדושת הזמן מצטמצמת ליום השביעי, שקדושתו קביעה וקיימא מימי בראשית, אלא מתפשטת על ידי ישראל גם למועדים. כך גם אין קדושת המקום מוגבלת למקדש (שממנו אין שכינה זה לעולם, רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז), אלא מתפשטת על ידי ישראל (בכבוש ובישוב) לארץ ישראל כולה, שעל כן רק ממנה מביאים את מנחות העומר והביכורים. וכשם שקדושת השבת היא מעין הברכות (רמב"ן בראשית ב', ג) לפרט ולשבוע ("ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אתו..."), בראשית ב', ג), כך גם קדושת המועדות היא מעין זה לאומה כולה ולשנה כולה. סיבה אפשרית נוספת לחזרה על מצות השבת בראש פרשת המועדות.

מעתה ברורה סמיכותה של פרשת המועדות לחטיבת הפרשות שלפניה (מפרשת שחוטא חוץ ועד פרשת קדושת הכהנים). יש בה המשך ישיר לה, שלב נוסף ביסודות שהונחו בה:

א. החטיבה הקודמת למדה על קדושת ישראל כעם, ועל החיוב להחלתה של קדושה זו בעם (בעונשי העריות ובקדושת הכהנים). פרשה זו ממשיכה ומורה לישראל להחיל קדושה גם במועדות תוך זיקה ישירה לארץ.<sup>40</sup>

ב. החטיבת הקודמת נאמרה כתולדה ישירה של חנוכת המשכן ולמדה על זיקת ישראל אליו. עתה מצוה התורה כי גם מועדי השנה החקלאית יקודשו בזיקה למקדש. במרכז שתיהן זכר לברית בסיני – בחזרה על עשרת הדיברות בפרשת קדושים (ויק"ר כ"ד, ה) ובזכר קרבנות הברית בחג השבועות בפרשה זו.

ג. חטיבת הפרשות הקודמת חזרה ולמדה על זיקתם של החיים והברכה לקדושה. פרשת המועדות ממשיכה ומלמדת על זיקה זו גם בחייו של העם החי על אדמתו. בכך יש גם משום הקדמה לדברי הברית שבסוף ספר ויקרא.

---

39. על הפסוק "...אך את שבתתי תשמרו כי אות הוא ביני וביניכם לדלתכם לדעת כי אני ה' מקדשכם" (שמות ל"א, ג), באר רשב"ם (שם): "'כי אות היא...' – שאתם שובתים כמותי לפי שאתם עמי". ואכמ"ל.

40. הפרשה האחרונה בחטיבה הקודמת פרטה מגבלות זמן בקדשים (מחוסר זמן, אותו ואת בנו ומחשבת פיגול ונותר בתודה). אפשר אפוא להבינה כמעין חוליה המקשרת בין שתי החטיבות.

"סדרן של מועדות" הוא אם כן חוליה טבעית בין חנוכת המשכן ומעמד החזרה על עשרת הדיברות בהקהל שבחטיבה הקודמת ובין דברי הברית שבפרשות הבאות, שלדברי רבי ישמעאל הן הן "ספר הברית" עליו כרתו ישראל ברית לרגלי הר סיני.

### קרבות היחיד ומועדי ישראל

יתרה מזאת, התבוננות ב'סדרן של מועדות' כמערכת שלמה, תוך התייחסות לחלוקתה הפנימית של פרשה זו בדיבורי ה' השונים, מעלה השוואה מפתיעה לדיני קרבות היחיד שבראש הספר:

א. פסח וחג המצות, שענינם ההנתקות ממצרים והליכה כעם אחרי ה' למדבר, דומים במשמעותם לקרבן העולה – ביטוי של נאמנות ומסירות.

ב. מנחות העומר ושתי הלחם, שעניינן ביטוי תלותו של העם בה' בעת חיותו על ארצו, מבטאים את משמעותו הרגילה של קרבן המנחה.

ג. ארבעת המינים בסוכות, שעיקר ענינם הוא ההודיה על הארץ ועל תבואתה, מבטאים את משמעותו של קרבן התודה, כאשר הסוכה, זכר לענני הכבוד, ושמיני העצרת, המכונה בפי חז"ל (סוכה נה ע"ב) "סעודה קטנה כדי שאהנה ממך", מבטאים את משמעותם המדויקת של השלמים.

ד. התרועה על מלכות ה' בראש השנה והבנתו על ידי חז"ל כיום הדין דומים במשמעותם לקבלת האחריות שמבטא האשם.

ה. אפשרות הכפרה וההתקרבות החוזרת לה' לאחר חטא ביום הכיפורים מבטאים במדויק את משמעותה של החטאת.

ספר ויקרא פתח בחמישה אפיקים בהם יקרב היחיד אל אלקיו בקדשים – שלושה טבעיים לאדם מיני קדם (העולה, המנחה והשלמים) להם מגדירה התורה צביון חדש (הצורך במשכן, בכהונה, ובהקפדה על פרטי עבודה), ושניים מחודשים (האשם והחטאת). כנגדם, מגדירה התורה בחמישה דיבורים נפרדים בפרשת המועדות חמישה אפיקים של קדושה בזמן לדבקות האומה באלוקיה – שלושה שהם בבסיסם טבעיים לכל אומה (חגי האביב, הקציר והאסיף), להם מגדירה התורה אופי חדש (איסור מלאכה, אשה וסדר עבודת היום), ושניים מחודשים (ראש השנה ויום הכיפורים). ואף אם חזרה תורה על מצוות השבת, הפסח, חג המצות ויום הכיפורים לשם כך, ואף אם לדברי חז"ל משה אמרן לישראל כל מועד בזמנו (ספרי במדבר ס"ו; רמב"ן ויקרא

## מקראי קודש – בין קדושה לברית

כ"ג, מד) הרי נקבצו הלכות כל המועדות ב"סדר" אחד כמערכה שלמה של קרבנות ציבור לקראת סיומו של הספר. מערכה כנגד מערכה.<sup>41</sup>

קרבנות היחיד הגדירו את חמשת דרכי הביטוי לבקשתה של נפש היחיד לקרבה אל אלקיה, פרשת המועדות מגדירה את חמשת הדרכים בהן תקרב האומה אל אלקיה. דרכי הביטוי וההפנמה של הכלל מקבילים לאלו של הפרט. בנוסף, פרשות קרבנות היחיד למדו כי להעלאת הקרבנות יש המשך בירידה מן המזבח, סמל לשפע האפשרי ליחיד בגין הקרבה לה', פרשת המועדות מלמדת על דרך ההודאה על מקור השפע והבקשה עליו לעם כולו.

במרכזה של פרשת המועדות עומד חג השבועות, זכר לברית בסיני – המשך למעמד החזרה על עשרת הדיברות בהקהל של חנוכת המשכן שתואר בפרשת קדושים, ומבוא ל"ספר הברית" הכתוב בפרשות בהר-בחוקותי בסוף הספר. במרכזה של הפרשה כולה עומדות מנחות העומר ושתי הלחם. כי מכל הקרבנות המאפיין את ספר ויקרא הוא קרבן המנחה.<sup>42</sup>

ספר ויקרא לא מיועד אפוא להגדרת עבודת הקרבנות במשכן. על זו התורה מלמדת גם בחומשים האחרים. ספר ויקרא מלמד על הדרך לקרבה אל ה' ועל ההכנות לה, על הטהרה הנדרשת מן הפרט ועל הקדושה הנתבעת מן הכלל בקרבנותם למקדש לפני ה', ועל הברכה בגין קרבה זו. על כן הודגשו בו הלכות המועדות הקשורות לארץ.

### ה. נר התמיד ולחם הפנים

הקבלה זו של פרשת המועדות לפרשת קרבנות היחיד שבראש הספר פותחת את הדרך לישוב יתר הקשיים עליהם הצבענו בראש הפרק. תחילה, להבנת הסיבה לכתיבתן של מצוות נר התמיד ולחם הפנים כאן לאחר פרשת המועדות, תוך חזרה לכאורה מיותרת על הכתוב בספר שמות.<sup>43</sup>

---

41. לכל קרבן יחיד יש גם מגבלות על משך הזמן ועל מקום אכילתו בסמיכות למקדש. כך גם העבודות המפורשות בפרשה זו תלויות בזמן ויש להם משמעות לארץ כולה. וכשם שבקרבנות היחיד הודגש שהקרבנותם היא "לרצונכם" – לצורך עצמכם ולא לצרכי (מנחות קי ע"א), כך גם כאן "לרצונכם" – שאין כופים את הציבור על כרחו" (תורת כהנים אמור י', ד).

42. ראה "פרשת קרבנות היחיד..." הערה 51.

43. וראה ביישובים השונים שניתנו לתמיהה זו: רש"י (ויקרא כ"ד, ב) פירש שבספר שמות הציוויו הוא על המנורה וכאן על הנרות; רמב"ן (שם) חלק עליו וביאר כי בספר שמות המצוה היתה

על משמעות המנורה והשולחן כתב ריה"ל (ספר הכוזרי ב', כו): "ומפני זה ציוה האלוה יתברך לעשות... את המנורה – למען ידבק בה אור החכמה והדעת, ואת השולחן – למען ידבקו בו השפע החומרי וכל הטובות הגשמיות". בהמשך אולי לדברי הגמרא (יומא עב ע"ב), כי השולחן מבטא מלכות – עושר וגדולה (רש"י שמות כ"ה, כד). רמב"ן (שם) הוסיף, שהוא "שורש דבר עליו תחול הברכה" והשובע (וכן בספורנו שם ובהעמק דבר שם, כה). על המנורה כתב המלבי"ם (שמות כ"ו רמזי המשכן): "הסכימו כולם שהיא מורה על אור ההשכלה והדעת (והארון היה מורה על חכמת התורה והנבואה... והמנורה היה מורה על מה שישכיל האדם מדעתו להבין בכח התבונה)", ובדומה כתב ר"י אברבנאל (שמות כ"ה, לא-מ) וספורנו (שם, לז) ועוד.

יוצא אם כן, כי אם מצאנו בעבודה במועדות את הבקשה לדבקות בה' ואת הבקשה לשפע עבור כל השנה כולה, הרי חזרה התורה על מצות נר התמיד ומצות לחם הפנים בסמיכות לפרשת המועדות כדי להצביע על הכלים בהם יחול אותו שפע כל השנה כולה – נרות המנורה ולחם הפנים, שעל שניהם נאמר תמיד (ויקרא כ"ד, ב ו-ח).

גם בכך דומות פרשות אלו לפרשות קרבנות היחיד שבהן נכתבה הקרבת חמשת סוגי הקרבנות אל המזבח בפרשת ויקרא בעוד סדרי הירידה ממנו בפרשת צו. וכשם ששם יש כנראה להבין הפרדה זו כבאה ללמד שאין השפע תוצאה מיידית והכרחית של הבאת הקרבן, וחלילה להבין את הקרבן כשוחד,<sup>44</sup> כך יש אולי להבין גם את ההפרדה כאן בין הבקשה על השפע במועדות לבין המצווה על הכלים לקבלתו, וממילא ההבטחה עליו, בנר התמיד ובלחם הפנים.

את הפרשה חותם הציווי על עריכת לחם הפנים ועל סילוקו ואכילתו בשבת (שם, ח).<sup>45</sup> בכך סוגרת הפרשה במה שפתחה, בציווי על השבת.

---

לשעתה וכאן היא לדורות; בעל 'עקידת יצחק' (שער סח) סובר שבספר שמות הוזכרה הדלקת המנורה רק דרך אגב למצות בגדי כהונה וכאן עיקר מצותה, וב'גור אריה' (ויקרא שם) כתב שבספר שמות הציווי הוא על השמן וכאן על הדלקת הנרות.

44. ראה "פרשת קרבנות היחיד...".

45. ושמה יש בכך רמז, כי גם עריכתו היא מעין הברכות (וראה בהעמק דבר ויקרא כ"ד, ח; והמלבי"ם שמות כ"ה רמזי המשכן ועוד).



דרישת המקדש



## דין ביכורים בזמן שאין המקדש קיים\*

- א. מבוא – הביכורים והמקדש
- ב. האם יש מצווה להפריש ביכורים בזמן הזה?
- ג. המקדיש ביכורים בזמן הזה – האם הפירות קדושים?
- ד. הציפייה לחידוש מצוות הבאת הביכורים למקדש

### א. מבוא – הביכורים והמקדש

מצוות ביכורים היוותה ציר מרכזי שקישר את ישראל היושב על נחלתו, תחת גפנו ותחת תאנתו, לבית המקדש בירושלים.

החל מחג השבועות, במשך חודשים ארוכים, עלו גלים גלים של קהילות מעם ישראל לקיים את מצוות הבאת הביכורים למקדש.<sup>1</sup> הביכורים הובאו משבעת המינים – ברוב עם ובחגיגות, והיו מלווים בשיר, בהקרבת קרבנות ובלינה בירושלים. במקרא הביכורים הנאמר עם הנפת הביכורים לפני המזבח 'נסגר המעגל': הקורא סוקר את המסלול שראשיתו בגלות יעקב לארם ולמצרים, וממשיך דרך השעבוד, ליציאת מצרים, לכניסה לארץ, ועד ליום הזה שבו עומד איש ישראל לפני ה' ומביא לפניו את ראשית יבולו. לאחר הנחת הביכורים לפני המזבח הם ניתנו לכהנים, ואלו אכלום בקדושה ובשמחה בירושלים. כל זאת כשהמקדש היה קיים.

במאמר נעסוק בשאלות הנוגעות לזמן שבו אין המקדש קיים: דין מצוות ביכורים כשאינן מקדש, והאם יש אפשרות להקדיש ביכורים בזמן הזה. לסיום – נסקור מספר שאלות שהתעוררו בהקשר זה עם שיבת ציון בדורות האחרונים.

---

\* הדברים המופיעים במאמר התלבנו והתחדדו בלימוד בחג השבועות בבית הכנסת בכרמי צור, והם מוקדשים לקהילת כרמי צור ולשאר היישובים בארץ ישראל בתפילה שיתקיימו בנו דברי הנביא עמוס "ונטעתים על אדמתם ולא ינתשו עוד מעל אדמתם אשר נתתי להם אמר ה' א-להיך". מהרה ייבנה המקדש, ונזכה להביא אליו ביכורים מנחלת ה'.  
1. משנה ביכורים פרק ג', ירושלמי שם, ורמב"ם הלכות ביכורים פרק ד' הלכות טז-יז.

## ב. האם יש מצווה להפריש ביכורים בזמן הזה?

### פסוקי התורה

מצוות ביכורים מוזכרת בתורה בהקשר של הבאה לבית ה', למקדש:

ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' א-להיך לא תבשל גדי בחלב אמו (שמות כ"ג, יט).

אותו פסוק חוזר כלשונו גם בפרשת כי תשא (שמות ל"ד, כו). היחס לביכורים כאל קרבן המוקרב לה' מופיע גם בפרשת ויקרא:

קרבן ראשית תקריבו אתם לה' ואל המזבח לא יעלו לריח ניחח (ויקרא ב', יא-יב).

חז"ל מבארים שהפסוק עוסק במצוות ביכורים, אשר קרבים לה' (במקדש),<sup>2</sup> אם כי הם אינם עולים למזבח עצמו. גם בפרשת הביכורים שבפרשת כי תבוא מודגשת העלאתם אל המקדש:

והיה כי תבוא אל הארץ ... ולקחת מראשית כל פרי האדמה ... והלכת אל המקום אשר יבחר ה' א-להיך לשכן שמו שם: ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לה' א-להיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו: ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' א-להיך (דברים כ"ו, א-יא).

בפסוקים אלו מפורש שהמצווה כוללת הליכה אל מקום המקדש, וכן הנחה לפני המזבח.

### דרשות חז"ל

חז"ל דרשו את הפסוקים ולמדו מהם שמצוות ביכורים אינה נוהגת אלא בנוכחות מקדש ומזבח.

התוספתא מדייקת מלשון הפסוקים שבספר שמות שאכן המצווה נוהגת רק בזמן שהמקדש קיים:

ומפני מה אמרו בכורים אין נוהגין אלא בפני הבית משום שנאמר: "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך". כל זמן שיש לך בית – יש לך בכורים; אין לך בית – אין לך בכורים (תוספתא שקלים פ"ג הכ"ד).

---

2. מעניין להשוות את הלשון שבה נוקטת התורה בצוותה על העלאת הביכורים לירושלים ונתינתם לכהן. בספר שמות, התורה משתמשת בלשון "הבאה", בויקרא – בלשון "הקרבה", ובדברים נוקטת התורה בשרשרת פעולות: "ולקחת... ושמת... והלכת... ובאת...".

## דין ביכורים בזמן שאין המקדש קיים

דרשה דומה מאוד מופיעה בספרי דברים:

”והניחו לפני מזבח ה' אלהיך”. כל זמן שיש לך מזבח – יש לך בכורים; וכל זמן שאין לך מזבח – אין לך בכורים (ספרי דברים, כי תבוא פסקה ש').

ניתן להבין שתהיה מחלוקת בין התוספתא ובין הספרי, כגון במצב שבו יש מקדש אבל המזבח פסול, לפי התוספתא תהיה מצווה להביא את הביכורים, ואילו לפי הספרי לא תהיה מצווה. כן להיפך: אם יש מזבח ללא מקדש, לפי התוספתא ודאי שלא ניתן להביא ביכורים אך לפי הספרי ייתכן שניתן להביא ביכורים. עם זאת, ייתכן שהספרי והתוספתא משלימים זה את זה, ומשניהם ביחד עולה שמצוות ביכורים קיימת רק כאשר יש גם מקדש וגם מזבח.<sup>3</sup>

### ההלכה

דין ביכורים בזמן הזה מופיע במשנה במסכת ביכורים:

יש בתרומה ומעשר מה שאין כן בבכורים – שהתרומה והמעשר אוסרין את הגורן ויש להם שיעור ונוהגים בכל הפירות **בפני הבית ושלא בפני הבית**... הרי אלו בתרומה ובמעשר, **מה שאין כן בבכורים** (משנה, בכורים פ"ג מ"ג).

במשנה זו נמנים ההבדלים בין תרומה ומעשר, ובין ביכורים. אחד ההבדלים הוא שתרומה ומעשר נוהגים גם שלא בפני הבית, ואילו ביכורים אינם נוהגים אלא בפני הבית. כך פסק להלכה הרמב"ם:

מצות עשה להביא בכורים למקדש, ואינם נוהגין אלא בפני הבית ובארץ ישראל בלבד שנאמר "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך" (הל' בכורים פ"ב ה"א).

---

3. יש להבין, מדוע הספרי לא לומד את תלות מצוות הביכורים בקיום המקדש מתחילת פרשת פרשת הביכורים שבה נאמר: "והלכת אל המקום אשר יבחר ה' א-להיך לשכן שמו שם". אכן אם נבין שהדרשה בספרי באה להשלים את הדרשה בתוספתא, הדבר מובן, שכן הספרי בחר לדרוש דווקא את הפסוק שבו נתחדש דבר על פני הדרשה שבתוספתא – התלות בקיום המזבח.

עם זאת, הלשון "המקום אשר יבחר ה'" אינה מחייבת בהכרח שהכוונה למקדש, שהרי גם ירושלים נקראת כן, כפי שמצינו במעשר שני (דברים י"ד, כג): "ואכלת לפני ה' א-להיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם", ומעשר שני נאכל בירושלים ללא הבאה למקדש. להלן נדון ביחס שבין מעשר שני לבין ביכורים, בהקשר לסוגייה במסכת מכות דף יט.

### ג. המקדיש ביכורים בזמן הזה – האם הפירות קדושים?

השאלה הבאה בה נדון – היא האם בזמן שאין מקדש, יש אפשרות להקדיש פירות לביכורים.

נקדים לדיון תיאור תמציתי<sup>4</sup> של תהליך הקדשת הביכורים, ושל האיסורים הכרוכים בהם, כפי שהיו בזמן שבית המקדש היה קיים. הביכורים הם מתנת הכהונה הראשונה המופרשת מיבול שבעת המינים.<sup>5</sup> השלב הראשון של תהליך ההקדשה מתואר במשנה:

כִּיצַד מְפָרְשִׁין הַבְּכוֹרִים, יוֹרֵד אָדָם בְּתוֹךְ שְׂדֵהוּ וְרוֹאֶה תְּאֵנָה שְׂבֻכָּה, אֲשֶׁכּוֹל שְׂבֻכָּר, רְמוֹן שְׂבֻכָּר, קוֹשֶׁרוֹ בְּגָמִי, וְאוֹמֵר, הֲרִי אֵלֹו בְּכוֹרִים (משנה, בכורים פ"ג מ"א).

אדם שלא הפריש את הביכורים במחובר, צריך לקרוא להם שם ביכורים לאחר שנתלשו.<sup>6</sup> השלב הבא בהתקדשות הביכורים הוא הכנסה לפנים מן החומה,<sup>7</sup> והשלב האחרון הוא מקרא ביכורים והנחת הביכורים לפני המזבח. לאחר מכן הביכורים נמסרים לכהנים לאכילה בירושלים. האיסורים הכרוכים בפירות הביכורים: איסור אכילת הביכורים לזרים, חיוב חומש, איסור אכילת הביכורים לכהנים לפני שהונחו לפני המזבח, איסור אכילת ביכורים חוץ לירושלים.

לאחר ההקדמה הגענו לשאלה: אדם שלוקח פירות בזמן הזה ומכריז שהם ביכורים<sup>8</sup> – האם הפירות מתקדשים בקדושת ביכורים? האם היכולת להקדיש את הביכורים תלויה אף היא בקיומו של המקדש?

נבאר מעט את שאלתנו: ביכורים נמצאים במרחב שבין המצוות התלויות בארץ ובין קדשי המקדש. הקרבנות, על אף שאינם קרבים בזמן הזה, ניתנים להקדשה. אם ביכורים דומים באופן מלא לקרבנות ייתכן שעל אף שאין מצווה להביאם בזמן הזה,

- 
4. הסוגייה של משמעות השלבים השונים בתהליך הקדשת הביכורים, והאיסורים החלים בכל שלב, היא רחבה, ויש בה שיטות שונות בש"ס ובראשונים. במסגרת מאמר זה נתאר את המושגים הבסיסיים בסוגיה, ובהמשך נתעמק בשיטת הרמב"ם בסוגיה.
  5. רמב"ם הל' תרומות פ"ג הל"ג. יבול שלא הפרישו ממנו ביכורים והפרישו תרומות ומעשרות, אינו טבל.
  6. רמב"ם הל' ביכורים פ"ב הל"ט. לפי ר' שמעון במשנה שם בכל מקרה צריך לקרוא להם שם ביכורים לאחר שנתלשו.
  7. חלק מהאיסורים על פירות ביכורים חלים רק משלב זה. כפי שנראה להלן. הראשונים נחלקו האם מדובר על לפנים מחומת ירושלים או לפנים מחומת העזרה.
  8. למשל בטקסי הבאת ביכורים בקיבוצים.

## דין ביכורים בזמן שאין המקדש קיים

ניתן יהיה להקדישם. לעומת זאת מצוות התלויות בארץ, כמו תרומות ומעשרות, לכאורה קיימות רק מכוח המצווה להפרישם. אם אדם ייקח פירות חולין ויגיד עליהם שהם תרומה או מעשר, וודאי שדבריו לא יחולו. אם ביכורים דומים לתרומה, קריאת שם ביכורים לא תחול כאשר אין מצווה להביא ביכורים.

במשנה בביכורים נחלקו רבי יהודה וחכמים לגבי אופיים של פירות הביכורים:

ורבי יהודה אומר: אין נותנים אותם אלא לחבר בטובה. וחכמים אומרים: נותנין אותם לאנשי משמר והם מחלקין ביניהם כקדשי המקדש (משנה בכורים פ"ג מ"ב).

רבי יהודה סובר שכשם שבתרומה כל אדם יכול לבחור למי מִבֵּין הכוהנים לתת את התרומה, כך גם בביכורים. חכמים לעומת זאת סוברים, שעל ביכורים חלים כללים דומים לאלו של הקרבנות – הם ניתנים לאנשי המשמר ואלו מחלקים את הפירות ביניהם.<sup>9</sup>

לאחר הצגת האפשרויות העקרוניות בסוגייה, נעבור לעיין במקורות השונים.

### המשנה בשקלים

המשנה במסכת שקלים, לכאורה עוסקת בדיוק בשאלה זו:

השקלים והבכורים אין נוהגין אלא בפני הבית אבל מעשר דגן ומעשר בהמה והבכורות נוהגין בין בפני הבית בין שלא בפני הבית. המקדיש שקלים ובכורים הרי זה קדש. רבי שמעון אומר: האומר בכורים קדש – אינן קדש (משנה שקלים פ"ח מ"ח).

ברישא של המשנה נקבע שהביכורים אינם נוהגים אלא בפני הבית. מפשט המשנה נראה שהסיפא ממשיכה לדון בנושא שבו עוסקת הרישא. אם כן, היא מטפלת בדיוק בשאלה שלנו – המקדיש בזמן הזה. תנא קמא סובר שניתן להקדיש ביכורים אף בזמן הזה, ורבי שמעון חולק וסובר שבזמן הזה לא ניתן להקדיש ביכורים.

כך מסביר הרא"ש<sup>10</sup> בפירושו למשנה בשקלים:

... אבל אם הקדיש שקלים ובכורים קדשי. ור' שמעון פליג בבכורים דאף אם הקדיש לא קדשי. ומפרש טעמא בתוספתא מפני מה אמרו בבכורים אין נוהגין אלא בפני הבית, משום שנאמר "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' א-להיך", כל זמן שיש לך יש לך בכורים, אין לך אין לך בכורים. הילכך לא קדשי אפילו בדיעבד

9. ההלכה נפסקה כחכמים, רמב"ם ביכורים פ"ג ה"א.

10. גם הר"ש סיריליאו בפירוש הירושלמי לשקלים מסביר את המשנה ואת התוספתא כמו הרא"ש.

כראיה לפירוש זה, הוא מביא את לשון התוספתא (שקלים פ"ח הכ"ד), שאותה ציטטנו לעיל: "אין לך בית – אין לך ביכורים". הרא"ש מבין את לשון התוספתא "אין לך ביכורים" כמשמעם – אין כל אפשרות למציאות ביכורים כשאינן מקדש. התוספתא המצוטטת לעיל היא אליבא דרבי שמעון ובה מתבארים דבריו ונימוקו. המשנה עוסקת במקדש ביכורים בזמן הזה, ורבי שמעון סובר שאיננו קודש בגלל הלימוד מהכתוב שהביכורים אינם חלים אלא בפני הבית.

ראיה נוספת לכך שהמשנה עוסקת בהקדשת שקלים וביכורים בזמן הזה עולה מסוגיית הירושלמי בשקלים:

תני, הגר בזמן הזה צריך להביא קינו ריבעת כסף. אמר רבי שמעון: ביטלה רבן יוחנן בן זכאי... ר' יודה ענתודרייה בעא קומי רבי יוסה: הכא את אמר קדשו והכא את אמר לא קדשו... רב אדא ורב המנונא רב אדא בר אחוה בשם רב: הלכה כרבי שמעון.

נבאר מעט את סוגיית הירושלמי – כפי שראינו, במשנה ר' שמעון מחלק בין שקלים – שאותם ניתן להקדיש, ובין ביכורים שאותם לא ניתן להקדיש. הירושלמי מביא גירסה אחרת בשיטת ר' שמעון, לפיה בין בשקלים ובין בביכורים – לא ניתן להקדישם. בהמשך, הירושלמי מברר את דין קרבן הגר בזמן הזה, כלומר כאשר בית המקדש אינו קיים. רבי שמעון מביא תקנה של רבן יוחנן בן זכאי שמבטלת את החובה של הגר להפריש סכום כסף (רבעת כסף) לצורך הקרבן, ומבואר שאם הגר הפריש את סכום הכסף בדיעבד, הכסף קדוש. על כך מקשה הגמרא: מדוע כאן (בקרבן הגר) אתה אומר קדשו, וכאן (בשקלים) אתה אומר לא קדשו?

מקושיית הגמרא אנו רואים שהיא מבינה שהקדשת שקלים והקדשת קרבן גר – מתייחסים לאותו מצב, להקדשה בזמן הזה.

עוד נתון חשוב שעולה מהירושלמי הוא פסיקת ההלכה, הירושלמי מביא מסורת פסיקה בשם רב, שהלכה כר' שמעון.

לסיכום, מפשט המשנה, מהתוספתא (לפי פירוש הרא"ש) ומהירושלמי עולה שהמשנה עוסקת בהקדשת ביכורים בזמן הזה, ומהתוספתא והירושלמי עולה שלהלכה אין כל אפשרות להקדיש ביכורים בזמן הזה.

### שיטת הרמב"ם

על רקע דברינו לעיל בולטת שיטת הרמב"ם בפירוש המשנה בשקלים:

ואמר, המקדיש שקלים וביכורים, הוא שיעשם הקדש לבדק הבית. והלכה כר' שמעון.



## דין ביכורים בזמן שאין המקדש קיים

הרמב"ם מבאר את המשנה באופן אחר – לא מדובר כאן על הקדשת שקלים וביכורים בזמן הזה, אלא על אדם שלוקח מחצית השקל או ביכורים שהופרשו למקדש, ומקדיש אותם לייעוד אחר – לבדק הבית (מחצית השקל נועד במקור לקרבנות, וכאן האדם משנה את הייעוד של הכסף).

שיטה זו של הרמב"ם מעוררת שתי שאלות גדולות:

א. מה דחק אותו לפרש שהסיפא של המשנה עוסקת בנושא חדש ולא ממשיכה את הרישא (ומדוע פירש את המשנה בניגוד לירושלמי)?

ב. מה דעתו של הרמב"ם בהקדשת ביכורים בזמן הזה?

בנוסף, יש להבין – האם השאלות קשורות זו בזו?<sup>11</sup>

ניתן להציע שני טעמים לשאלה הראשונה – מדוע פירש הרמב"ם שהמשנה עוסקת במקדיש שקלים וביכורים לבדק הבית, טעם לשוני וטעם הלכתי:

**הסבר לשוני** – ת"ק אומר "המקדיש שקלים וביכורים" – לשון "המקדיש" בדרך כלל אינה משמשת לפעולת ייחוד הפירות למצוות הביכורים. הלשונות הנפוצות הן – 'הפרשה' ו'קריאת שם'. השימוש בלשון "המקדיש" הרבה יותר מובנת לפירוש הרמב"ם, שמדובר על הקדשה לבדק הבית.<sup>12</sup> כך נראה גם מלשון ר' שמעון: "האומר ביכורים קודש – אינן קודש". אדם אומר על ביכורים קודש, כלומר – יש פירות שהם ביכורים, ועליהם האדם מנסה להחיל קדושה בדיבורו, קדושת בדק הבית.

---

11. לכאורה ניתן היה להציע הסבר שיענה על שתיהן כאחד – הרמב"ם יוצא מתוך נקודת הנחה שניתן להקדיש ביכורים בזמן הזה, ולאור זאת, אם הוא יפרש שהמשנה עוסקת ב"מקדיש ביכורים בזמן הזה" הוא יצטרך לפסוק הלכה כתנא קמא. אך הרמב"ם מקבל את פסק הירושלמי – שהלכה כרבי שמעון, והוא לא יכול לפסוק הלכה כתנא קמא! לכן, הרמב"ם משך את המשנה לנושא אחר, למקדיש שקלים וביכורים לבדק הבית, ובנושא זה אכן הלכה כרבי שמעון. למסקנה עולה מהסבר זה שהרמב"ם סובר שניתן להקדיש ביכורים בזמן הזה. אך הסבר זה קשה מאוד – לא מובן מה המקור לנקודת ההנחה שניתן להקדיש ביכורים בזמן הזה? המקור צריך להיות מספיק חזק על מנת ש'יכפה' על הרמב"ם לפרש את המשנה בניגוד לפשט ובניגוד לירושלמי – אותו הרמב"ם הכיר, כפי שרואים מפסק ההלכה שלו. נראה יותר שיש לחפש טעמים אחרים לפירוש הרמב"ם למשנה.

12. מעין זה כתבו הר"ח אלבק ב'השלמות ותוספות' לפירוש המשנה שקלים, עמ' 464, הר"ש ליברמן, ב'תוספתא כפשוטה', והרב אברהם מענדל על פרידלאנד ב'בצורר החיים', חלק ז עמ' כד-לג (נמצא באתר HebrewBooks).

**הסבר הלכתי – נעיין בדברי הרמב"ם בהלכות ביכורים<sup>13</sup>:**

הביכורים נותנין [אותן] לאנשי משמר והן מחלקים אותן ביניהן, כקדשי המקדש. וכבר בארנו שהן קרויין תרומה, ולפיכך זר שאכל בכורים בכל מקום חייב מיתה בידי שמים והוא שיאכלם מאחר שנכנסו לחומת ירושלים.

היו מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ, זה שבפנים חייבין עליו מיתה והרי הוא הקדש לכל דבריו, וזה שבחוץ הרי הוא חולין לכל דבריו (הל' בכורים פ"ג ה"א-ב).

מדברי הרמב"ם עולה כי הקדושה חלה על הביכורים לא מרגע ההפרשה שלהם כאשר האדם עדיין בשדהו או בביתו, אלא רק מרגע שנכנסו לחומת ירושלים.<sup>14</sup> אם כן, לא ייתכן שהמשנה בשקלים מתייחסת להפרשת ביכורים בלשון "המקדיש", ויש לפרש את לשון המשנה על הקדש ממש, הקדש לבדק הבית.<sup>15</sup>

אמנם יש להקשות על פירושו, מדברי הרמב"ם בהלכות ביכורים:

וכן יראה לי שהביכורים שנטמאו אינו מסיק בהן התנור כתרומה טמאה מפני שהן **קדשי מקדש** (הל' בכורים פ"ב ה"ט).

בהלכה זו, הרמב"ם מדבר על ביכורים שנטמאו, הוא משווה ביניהם ובין קדשי מקדש, ומסיק שאסור ליהנות מהם, אפילו על ידי שריפה. בפשטות לא מדובר כאן שהם

13. מקורם של הדברים הוא בבבלי מכות יט ע"א, סוגייה שעוד נדון בה בהמשך.

14. ישנן שיטות אחרות בראשונים, לפיהן איסור אכילת ביכורים לזר (עליו חייבים מיתה בידי שמים), חל כבר ברגע הפרשת הביכורים, אך אנחנו עוסקים בשיטת הרמב"ם ולדעתו גם איסור ביכורים לזר, חל רק משיראו פני הבית.

15. הרב פרידלאנד, בצרור החיים, שם. הרב פרידלאנד, מעלה כיוון נוסף, שמסתמך על שיטת הרמב"ם שתרומה ומעשר הפכו להיות מדרבנן החל מסוף ימי בית ראשון, שנאמר "כי תבואו", בעינן ביאת כולכם. לדבריו, גם ביכורים הפכו להיות מדרבנן, ובזמן שבית המקדש לא קיים, אין יותר מקום לתקנת חז"ל להביא ביכורים, ולכן אחרי החורבן לא ניתן יותר להקדיש ביכורים.

החלת חידושו המפליג של הרמב"ם שכל התרומות והמעשרות בימי בית שני היו מדרבנן, גם על מצוות ביכורים – הוא חידוש מרחיק לכת, ולכאורה היה לו לרמב"ם לומר זאת בפירוש. ואכן המנחת חינוך (צא, ט ד"ה "וכבר"), כותב שחידושו של הרמב"ם הוא "דווקא בתרומות ומעשרות... אבל לעניין שאר דברים חייב...". וכן סובר **ערוך השלחן העתיד** (הל' ביכורים קלח, ה) שמוכיח זאת מהלשון בביכורים – "כי תבוא", לשון יחיד, בניגוד ל"כי תבואו" (שבתרומה) שממנה הרמב"ם מוכיח שתרומה היא מדרבנן בזמן שאין כל יושבי הארץ עליה.

## דין ביכורים בזמן שאין המקדש קיים

נטמאו דוקא אחרי שנכנסו לפניו מן החומה. עוד קשה על פירושנו מדין וידוי מעשרות, בהם עולה כי ביכורים נקראו **קודש**, לכאורה מרגע הפרשתם:

וכן אם לא היה לו אלא ביכורים בלבד מתודה שנאמר **"בערתי הקדש"**. הקדש הראשון שהוא הבכורים (הל' מעשר שני, פי"א הי"ד).

מהו אם כן מעמד פירות הביכורים בטרם כניסתם לפניו מן החומה? בתחילת פרק ג' בהלכות ביכורים הרמב"ם קובע שפירות הביכורים לפני הכניסה לירושלים הם חולין, ובמקומות אחרים רואים שיש בחינות של קדושה גם קודם. נראה שתהליך היווצרות הקדושה בפירות הביכורים לפי הרמב"ם הוא הדרגתי. בשלב הראשון, קודם הכנסת הפירות לירושלים, הקדושה נובעת **ממצוות** העשה,<sup>16</sup> להעלות את הפירות למקדש. לאחר הכנסתם לירושלים, הפירות כבר הופכים **להקדש** ממש, וחלים עליהם איסורי הלאוים – האיסורים החלים על זרים ועל כהנים.

דברים אלו מעבירים אותנו לשאלה השנייה שהעלינו – מהי שיטת הרמב"ם בשאלת "המקדש ביכורים בזמן הזה". אם כנים דברינו, ומקצת הקדושה החלה על פירות הביכורים קודם שהתקדשו בראיית הבית, היא מכוח המצווה להביאם למקדש, אזי בזמן שמצווה זו לא קיימת, לא יכולה להיווצר קדושת פירות ביכורים! בזמן שהמקדש לא קיים, המצווה "ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' א-להיך" לא חלה, ולכן לא ניתן להחיל שם ביכורים על הפירות. בהלכות ביכורים, הרמב"ם לא כותב בצורה מפורשת מה הדין אם אדם הקדיש ביכורים בזמן שאין מקדש, נשוב ונעיין בדבריו:

---

16. כך סובר החזון איש, בשיטת ספר החינוך: "אבל בחינוך (מצוה תמט), כתב דאין חייבין עליהן משום קדם הנחה אלא לאחר שנכנס לירושלים... ולדעת החינוך צ"ל דלאו ליכא **אבל עשה איכא** וכמו במעשר שני קדם שנכנס לירושלים דלא אמרה תורה לאוכלן אלא כמצותן לאחר הנחה" (חזון איש, זרעים, ליקוטים ט, א).

החזון איש מתלבט בשיטת הרמב"ם – האם איסור אכילת ביכורים קודם הנחה בעזרה חל אף קודם שהביכורים נכנסים לירושלים: "ובר"מ אין הכרע לזה ומה שכתב בפ"ג מהל' ביכורים ה"ב אם אכלן הכהן בירושלים וכו', יש לומר דנקט מלתיה בליכא איסורא אחרינא" (שם). אמנם ברמב"ם, בהל' סנהדרין, מפורש שדין מלקות על אכילת ביכורים קודם הנחה בעזרה הוא דווקא לאחר שהביכורים נכנסו לירושלים: "כל לא תעשה שבתורה... שלוקין עליהן... כה שאכל ביכורים **משנכנסו לירושלים** קודם הנחה בעזרה" (הל' סנהדרין פי"ט ה"ד).

מצות עשה להביא בכורים למקדש, ואינם נוהגין אלא בפני הבית ובארץ ישראל בלבד  
שנאמר ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך... ואם הביא בכורים מחוץ לארץ  
אינן בכורים.

דברי הרמב"ם מעוררים תמיהה: הרמב"ם מביא בהלכה זו שני תנאים לקיום מצוות  
ביכורים: "בפני הבית, ובארץ ישראל בלבד", אך מה קורה כאשר התנאים לא  
מתקיימים? הרמב"ם מתייחס רק לאחד התנאים: "ואם הביא ביכורים מחוץ לארץ  
אינם ביכורים". מדוע הרמב"ם לא מתייחס לתנאי השני – התנאי של "בפני הבית"?

נשים לב, שהרמב"ם חוזר פעמיים בהלכה זו, על התנאי של "בפני הבית" לקיום  
מצוות ביכורים: "...להביא ביכורים למקדש...בפני הבית...". מה פשר כפילות זו?  
הפעם הראשונה שהרמב"ם מזכיר את תנאי המקדש, היא בהגדרת המצווה. הגדרת  
מצוות ביכורים היא: להביא ביכורים למקדש. כאשר עצם הגדרת המצווה לא מתקיים  
– ברור שאין כאן ביכורים, אין לביכורים כל משמעות כאשר הם עומדים לעצמם.  
ממילא אין צריך לומר שכאשר המקדש לא קיים לא קיימים כלל ביכורים, כפי שאין  
צריך לומר שכאשר אין פירות לא קיימים ביכורים. לפי דברינו עולה שגם הרמב"ם  
סובר שבזמן הזה לא ניתן להחיל על פירות שם "ביכורים".

נסכם את דברינו בשיטת הרמב"ם: הרמב"ם לא מפרש את משנת שקלים כעוסקת  
ב"מקדיש ביכורים בזמן הזה" בגלל קשיים לשוניים והלכתיים בפירוש זה, ונראה  
שלשיטתו כאשר אין מקדש, ואין מצוות עשה להביא ביכורים, אין אפשרות להחיל  
קדושת ביכורים על פירות שבעת המינים.

### הסוגייה במכות – ביכורים ומעשר שני בזמן הזה

הגמרא במסכת מכות דנה במקרא ביכורים, אגב כך, הגמרא מביאה דיון בשאלת  
אכילת פירות מעשר שני בזמן הזה, ומנסה ללמוד על כך מדין ביכורים בזמן הזה:

רבי ישמעאל אומר: יכול יעלה אדם מעשר שני בזמן הזה בירושלים ויאכלנו? ודין  
הוא: בכור טעון הבאת מקום ומעשר שני טעון הבאת מקום, מה בכור אינו אלא בפני  
הבית אף מעשר אינו אלא בפני הבית. מה לבכור שכן טעון מתן דמים ואימורין לגבי  
מזבח! **בכורים יוכיחו**. מה לבכורים שכן טעונים הנחה! תלמוד לומר (דברים י"ד,  
כו): "ואכלת [שם] לפני ה' אלהיך וגו'", מקיש מעשר לבכור מה בכור אינו אלא לפני  
הבית אף מעשר אינו אלא לפני הבית... ותיתי במה הצד, משום דאיכא למיפרך מה  
להצד השווה שבהן שכן יש בהן צד מזבח. ומאי קסבר: אי קסבר קדושה ראשונה  
קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא, אפילו בכור נמי! אי קסבר קדושה ראשונה קדשה  
לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, אפילו בכור נמי תבעי! אמר רבינא: לעולם קסבר

## דין ביכורים בזמן שאין המקדש קיים

קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, והכא בבכור שנזרק דמו קודם חורבן הבית וחרב הבית ועדיין בשרו קיים, ומקשינן בשרו לדמו, מה דמו במזבח אף בשרו במזבח. ומקיש מעשר לבכור... (מכות יט ע"א).

רבי ישמעאל מברר את השאלה האם אדם יכול להעלות בזמן הזה מעשר שני ולאוכלו בירושלים, ואומר "ביכורים יוכיחו": כשם שלא ניתן להעלות בזמן הזה ביכורים לירושלים ולאכלם, כך לא ניתן להעלות בזמן הזה מעשר שני ולאוכלו בירושלים. הלימוד נדחה בשל העובדה שביכורים טעונים הנחה לפני המזבח, בניגוד למעשר שני.

מדברי רבי ישמעאל נראה לכאורה שניתן להקדיש ביכורים בזמן הזה, ואף על פי כן אין חובה להעלותם לירושלים, שאם לא כן, ההשוואה בין מצוות ביכורים למצוות מעשר שני אינה ברורה – שהרי על מעשר שני בוודאי חלה קדושה גם בזמן הזה, וכל הדיון הוא האם קיימת אפשרות לאוכלו בירושלים שלא בפני הבית.

בעלי התוספות עומדים על הקושי שבדבר, ומבארים שאף רבי ישמעאל סובר שבזמן הזה לא ניתן להקדיש ביכורים כלל:

והא דאמר בברייתא בכורים יוכיחו, צ"ל דמיירי בבכורים שהופרשו בפני חורבן הבית דאם הופרשו אחר הבית אינן קדושין כלל וחולין הן, דתנן פרק שני דבכורים... "ובכורים אינן אלא בשבעה מינין ובפני הבית" (תוספות, מכות יט ע"א ד"ה "מה").

את הקושי שהעלינו בהבנת הלימוד של רבי ישמעאל פותרים התוספות בדרך של אוקימתא – מדובר בפירות שהופרשו בפני הבית וכבר חלה עליהם קדושת ביכורים, ולאחר שהופרשו, חרב המקדש. אוקימתא זו נראית לכאורה רחוקה מאוד, אך נשים לב שהגמרא בעצמה בהמשך הסוגייה משתמשת באוקימתא דומה להבנת הלימוד מבכור על מעשר שני:

והכא בבכור שנזרק דמו קודם חורבן הבית וחרב הבית ועדיין בשרו קיים.

עדיין יש להבין מדוע האוקימתא לא הובאה בגמרא בפירוש לגבי ביכורים? נראה לומר כי מכיוון שמדובר רק על הוא-אמינא שנדחית, הגמרא לא דקדקה בכך (ואולי אף סמכה על הדקדוק בבכור, שניתן להשליכו על ביכורים).

נעיין כעת במקור של התוספות – המשנה בביכורים (פ"ב מ"ג) שהובאה לעיל. המשנה קובעת "שהתרומה והמעשר... ונוהגים בכל הפירות בפני הבית ושלא בפני הבית... הרי אלו בתרומה ובמעשר מה שאין כן בביכורים". כיצד תוספות מבינים מהמשנה ש"אם הופרשו אחר הבית אינן קדושין כלל וחולין הן"? ייתכן שתוספות מדייקים מההיקש בין התנאי של "בפני הבית" לבין "שבעת המינים". כשם שהתנאי

של שבעת המינים הוא מוחלט – אם הפריש אבטיח לביכורים, הוא לא קדוש. כך גם התנאי של בפני הבית – אם הפריש שלא בפני הבית אינם קדושים וחולין הן.

לסיכום, מפשט דברי ר' ישמעאל ניתן היה לדייק כי ניתן להקדיש ביכורים בזמן הזה, אך לפי תוספות לא ניתן להקדיש ביכורים בזמן הזה, ור' ישמעאל דיבר על פירות שהופרשו בפני הבית, והבית חרב בעודם קיימים.

### **מחלוקת בין בעלי התוספות**

כפי שראינו, תוספות במכות סובר שלא ניתן להקדיש ביכורים בזמן הזה. לעומת זאת קיימת שיטה אחרת בין בעלי התוספות הסוברת כי ניתן להקדיש ביכורים בזמן הזה. הראב"ן בסימן נ' קובע כי המקדיש ביכורים בזמן הזה – הפירות קדושים, ומכיוון שהאדם עלול לבוא לידי תקלה בפירות, אסור בזמן הזה להפריש פירות לביכורים:

וביכורים דבעו הנחה לפני המזבח וליכא מזבח, לא מפריש להו כלל, דלא ליתי בהו לידי תקלה דלאו בני פדייה נינהו, ובעי לשהויינהו עד שירקבו, ואדהכי אתי בהו לידי תקלה, כדאמרינן גבי מעשר בהמה דלא מפרישינן ליה האידינא משום תקלה.

הראב"ן מניח כדבר פשוט שניתן להקדיש ביכורים בזמן הזה, אך הוא לא מביא מקור לדבריו. הפסקה הקודמת בסימן עוסקת באיסור להקדיש בהמות לקרבן בזמן הזה. לאור זאת, ייתכן שהראב"ן למד מסברה את ההלכה שניתן להקדיש ביכורים בזמן הזה, מכך שניתן להקדיש בהמות לקרבנות בזמן הזה.<sup>17</sup>

### **סיכום**

השאלה שאותה ביררנו, האם ניתן להקדיש ביכורים בזמן הזה, קשורה לבירור מקומם של הביכורים על הציר שבין הארץ ומצוותיה לבין המקדש וקודשיו. לפי הכיוון המרכזי שהבאנו, לא ניתן להקדיש ביכורים בזמן הזה. כך עולה מהמשנה בביכורים לפי התוספות, מהמשנה בשקלים לפי סוגיית הירושלמי, מהתוספתא בשקלים לפי הרא"ש ונראה שאף מהרמב"ם. לפי כיוון זה, קדושת הביכורים תלויה בקיומו של המקדש. הבאת הביכורים מבטאת, לא רק תנועה מהארץ אל המקדש, אלא גם תנועה של השראה – מבית המקדש אל הארץ ואל פירותיה. קיומו של המקדש משרה על הארץ ועל פירותיה פוטנציאל של קדושה, שמתממש עם הבאת הביכורים למקדש.

---

17. אפשרות אחרת היא שהראב"ן מדייק זאת מהגמרא במכות, או שהוא סובר שבמשנה בשקלים הלכה כחכמים. אם זה נכון, תמוה שהוא לא מזכיר מקור לשיטתו.

## דין ביכורים בזמן שאין המקדש קיים

לפי הראב"ן לעומת זאת, דין הביכורים שווה לדין הקרבנות בזמן הזה, העדר המקדש הוא טכני בלבד. הקדושה "קביעא וקיימא" ומכוחה ניתן להקדיש את כל הקרבנות (אם כי לא להקריב אותם כמובן), וכן להקדיש פירות לביכורים.

### ד. הציפייה לחידוש מצוות הבאת הביכורים למקדש

עם חידוש היישוב היהודי בארץ ישראל, קמו לתחייה מצוות רבות התלויות בארץ, ואיתן התעוררה הציפייה לחידוש העבודה במקדש, מהרה יבנה. לגבי מצוות ביכורים שכפי שראינו ניצבת בתוך שבין ארץ ישראל לבין עולם המקדש, התעוררו מספר שאלות מעניינות. בבסיסן עומדת השאלה שבה עסקנו – האם אדם שהכריז בזמן הזה על פירות שהם ביכורים – אכן הפך אותם לקדושים ואסורים בקדושת ביכורים. הרב זולדן ב"חגיגות ביכורים לאחר החורבן", בתוך ספרו **מועדי יהודה וישראל**, עסק בהן בהרחבה ובפירוט, ואנחנו רק נזכיר אותן בתמצית.

### הבאת 'ביכורים' לקרן הקיימת לישראל

שאלה אחת התעוררה בעקבות מבצע גיוס **כספים** (לא פירות!) לקרן הקיימת לישראל, שכונה "הבאת ביכורים לקק"ל". השאלה הייתה האם יש לחוש שתרומות שיועברו לקרן הקיימת לישראל במסגרת מבצע זה, עשויות להיתפס בקדושת ביכורים. הרב קוק מתייחס לפרשייה זו בתשובה המופיעה בשו"ת "משפט כהן". בתשובתו, הוא מסתפק בשאלה האם ניתן באופן עקרוני להקדיש ביכורים בזמן הזה, בעיקר בשל אי הבהירות בשיטת הרמב"ם, עליה הרחבנו את הדיבור לעיל. למסקנה הוא סובר שאין לחשוש להקדשת ביכורים במקרה המדובר, אם כי הוא מתריע מפני הקלות היתרה בה משתמשים במושגים של קודש שעלולה לבוא מהם תקלה:

כאן שהכל יודעים, שכונת בכורים לקרן הקיימת לישראל היא לגאולת הארץ, בודאי אין איסור בדיעבד... על כן לא מצאתי בזה מקום להקפיד כל כך, בדיעבד... ומכל מקום מה שאפשר בדרכי נועם למנוע מבטוי זה משום לעז, ודאי ראוי הוא והגון.  
(משפט כהן, ענייני ארץ ישראל, נז).

### טקסי 'הבאת ביכורים' בתיישבות החדשה

דיון נוסף התעורר סביב טקסי הבאת הביכורים בהתיישבות החדשה, בהם הציגו את היבול החקלאי של היישובים, והתעוררה השאלה האם יש בעיה של הקדשת פירות לביכורים בטקסים אלו. בין שאר המקורות, הרב זולדן מביא התכתבות הלכתית

מעניינת של חברי קיבוץ טירת צבי שביקשו לוודא שהם אינם חורגים מההלכה, בקיום טקס 'זכר לביכורים'.

### סימון פירות הביכורים, לצורך הבאה למקדש לכשיבנה

שאלה אקטואלית שהתעוררה, היא האם אדם יכול לסמן את פירותיו המבכירים, כדי שלכשיבנה המקדש הוא יוכל להביא אותם ולקיים בהם מצוות ביכורים.<sup>18</sup> השאלה היא האם יש לחשוש שמא סימון הביכורים מהווה הקדשה שלהם, ואז הפירות ייאסרו. אם אנחנו פוסקים שאין אפשרות כלל להקדיש ביכורים בזמן הזה, ודאי שהפירות לא ייאסרו בעקבות סימונם. אם חוששים לשיטת הראב"ן, פיתרון אפשרי הוא הדגשה שהסימון הוא 'זכר לביכורים' ושאינן כוונה להקדיש את הביכורים כעת. כשמהרה יבנה המקדש, נחזור ונפריש את הפירות לביכורים.<sup>19</sup>

### משמעות תלות הביכורים במקדש

הרמב"ם בתחילת הלכות ביכורים,<sup>20</sup> כורך שני תנאים בביכורים – הבאתם רק מפירות ארץ ישראל וקיומו של מקדש. נראה ששני התנאים קשורים זה בזה<sup>21</sup> ומבטאים יסוד עמוק: משמעות הבאת הביכורים היא תנועה מהנחלה שאותה קיבלנו מה', אל עבר המקום שבו אנו עומדים לפני ה', אל עבר המקדש. תנועה זו מבטאת יציאה מהמסגרת האישית של הנחלה הפרטית של האדם אל המסגרת הכללית, המרכזית, שבמקדש.

18. יש להעיר, כי גם ללא סימון הפירות שהבכירו ראשונים ניתן יהיה להביא ביכורים למקדש, לכשיבנה. כך פוסק הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ב ה"ט): "לא הפרישן במחובר ולא קרא להם שם ותלשם הרי זה מפרישם אחר שנתלשו".

19. הרב ארל"ה הראל, ב'אמונת עיתך' 53, תומך ומעודד את סימון פירות המבכירים, תוך הדגשה שלא מתכוונים להקדיש את הפירות לביכורים, אלא רק כזכר לדבר. הרב יהודה זולדן, בתגובה ב'אמונת עיתך' 54, מסתייג מהרעיון.

20. פ"ב ה"א, צוטט לעיל.

21. ראה לכך שהרמב"ם התכוון לקשור את שני הדינים ניתן להביא מכך שבפירוש המשניות לביכורים (פ"ב מ"ב) הרמב"ם מביא כמקור לכך שביכורים אינם נוהגים אלא בפני הבית דווקא את הדרשה מהספרי שדורשת את הפסוק בדברים: "אבל שהביכורים בפני הבית בלבד הרי הוא מפורש בתורה שנאמר 'ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' אלהיך', עד שיהא שם מזבח ואז חייבין בהן", ואילו במשנה תורה הרמב"ם שינה והשתמש בדרשה שמופיעה בתוספתא, אשר דורשת את הפסוק בספר שמות.



## דין ביכורים בזמן שאין המקדש קיים

הבאת הביכורים גם מבטאת יציאה מהחיים הקבועים והסטטיים של האיכר שיושב על נחלתו, לתנועה לעבר הקודש, לדינמיות של עולם הקודש. בתנועה זו האדם מתעלה ומתקדש תוך מסירת ראשית פירות נחלתו לה' בידי כהניו.

יהי רצון שנזכה שלימוד מצוות הביכורים יהיה בבחינת 'הלומד על מנת לעשות'.



## הרב מנחם קמפינסקי

### במה נתקדש המקדש?

המשך למאמר "הארון והמזבח – המקדש בתפיסת הרמב"ן והרמב"ם",  
מעלין בקודש כ"ג

א. הקדמה

ב. היתר ההקרבה בבמות

ג. הארון כמקדש המקדש

ד. "המנוחה והנחלה" – המקום כמקדש המקדש

ה. "מזבח וארון עמו" – שיטת המאירי

#### א. הקדמה

במאמרנו הקודם עסקנו בהרחבה בשתי התפיסות היסודיות של הרמב"ם והרמב"ן בהבנת מהותו של המקדש, ונתמצת אותן בקצרה:

לפי תפיסת הרמב"ן הצורך במשכן החל במעמד הר סיני, כדי להנציח את המאורע הנשגב ולהמשיכו לדורות, וזאת על ידי בניית מרכז מקודש שבמרכזו נמצאים לוחות הברית. ועל כן, מרכזו של המשכן הוא הארון, אשר הוא משכן ללוחות-הברית, ובו מתמצה הרעיון של המשך מעמד הר-סיני בזעיר אנפין.

הרמב"ם העמיד תפיסה אחרת, אשר במרכזה עומדת עבודת הקרבנות. לשיטתו, הכלי המרכזי של המקדש הוא דווקא המזבח. הארון, לעומת זאת, איננו חלק מהותי מן המקדש, אלא הוא כלי העומד בפני עצמו, לשאת את לוחות הברית.

והנה, לאחר עיון מחודש, נראה להוסיף נדבך נוסף בסוגייה זו, הנוגע לשאלה יסודית בקדושת המקדש: מהו המקדש של המקדש, כלומר מהו הדבר המחיל על המקדש את שם קדושתו, והאם הוא קשור במנוחת הארון או שמא בקביעות המזבח.

#### ב. היתר ההקרבה בבמות

המשנה במסכת זבחים מתארת את השתלשלות היתר ואיסור הקרבת קרבנות יחיד בבמות פרטיות:

**עד שלא הוקם המשכן** היו הבמות מותרות ועבודה בכורות. **משהוקם המשכן** נאסרו הבמות ועבודה בכהנים, קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים קדשים קלים בכל

מחנה ישראל. **באו לגלגל** והותרו הבמות, קדשי קדשים נאכלים לפניו מן הקלעים קדשים קלים בכל מקום. **באו לשילה** נאסרו הבמות, לא היה שם תקרה אלא בית של אבנים מלמטן ויריעות מלמעלן והיא היתה מנוחה, קדשי קדשים נאכלים לפניו מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה. **באו לנוב ולגבעון** הותרו הבמות קדשי קדשים נאכלים לפניו מן הקלעים קדשים קלים בכל ערי ישראל. **באו לירושלים** נאסרו הבמות ולא היה להם עוד היתר והיא היתה נחלה קדשי קדשים נאכלים לפניו מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני לפניו מן החומה (זבחים פי"ד מ"ד-ח).

מדברי המשנה מבואר, כי היו תקופות שבהן היו הבמות מותרות: קודם הקמת משכן, בעת שהיה המשכן בגלגל, בנוב וגבעון. ולחילופין, היו תקופות שבהן היו אסורות: בעת שהוקם המשכן במדבר, בשילה, בירושלים ומאז לדורות. מדברי המשנה לא ברור מהי הסיבה להיתרון ולאיסורו. אף שהסברא נותנת, שכאשר יש משכן בעם ישראל, אזי בעצם תכליתו כמקום הקרבת הקרבנות, הוא אוסר אף את ההקרבה הפרטית בשאר המקומות. אך הסבר זה עדיין אינו מספק, שכן משעה שהוקם, היה המשכן קיים כל העת, ומדוע אפוא היו זמנים בהם היו הבמות מותרות, ומהו הגורם להיתרם ולאיסורם.

### ג. הארון כמקדש המקדש

מדברי הירושלמי במסכת מגילה נראה, כי הגורם לאיסור הבמות הוא קביעותו של הארון: בשעה שהיה הארון בפנים נאסרו הבמות, ובשעה שיצא הותרו (רק הסתפקו שם, מה היה הדין בשעה שיצא רק לשעה):

רבי יסא בשם רבי יוחנן זה סימן כל זמן שהארון מבפנים הבמות אסורות יצא הבמות מותרות רבי זעורא בעא קומי רבי יסא אפילו לשעה כגון ההיא דעלי (ירושלמי מגילה פ"א הי"ב).

בפשטות נראה, כי אין כאן הלכה ביחס בין הארון להקרבת קרבנות יחיד בלבד, אלא כוונת הירושלמי לומר בזה, כי עצם קדושתו של המשכן או המקדש נובעת מן הארון: כאשר יש ארון קבוע במשכן, יש עליו שם 'משכן', אך כשאינו קבוע, חסר בו המרכיב העיקרי.<sup>1</sup>

---

1. וכעין זה ראה בתוספתא זבחים (פי"ג ה"ח), ובחזון יחזקאל שם. וע"ע בתוס' ישנים יומא מד ע"א, וכן מפורש בתורתו של רבנו מאיר שמחה הכהן מדווינסק ('משך חכמה' שמות ל"ח כא, ד"ה משכן העדות). עם זאת למדנו, כי גם למשכן ללא הארון (במה גדולה) היתה קדושה

## במה נתקדש המקדש?

הבנה זו מתיישבת עם תפיסתו של הרמב"ן, כפי שלמדנוה לעיל, שהארון הוא ליבו של המקדש, הוא הכלי המרכזי שלו, ולכן דווקא מן המציאות הקבועה שלו במקומו נובעת ומתפשטת קדושת המקדש על כל משמעויותיה.<sup>2</sup>

### ד. "המנוחה והנחלה" – המקום כמקדש המקדש

הגמ' בזבחים, בהתייחס למשנתנו, מביאה ברייתא אשר עורכת גם כן הבחנה בין התקופות שבהן היה המשכן מיטלטל בגלגל, נוב וגבעון, ובין התקופה שבה הוא שכן בשילה ואחר כך נבנה כמקדש קבוע בירושלים, אך היא משתיתה את הבחנתה על יסוד אחר של גזירת הכתוב, וזו לשונה:

באו לנוב וגבעון [וכו']. מנא הני מילי? דתנו רבנן: "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה" (דברים י"ב, ט), אל המנוחה – זו שילה, נחלה – זו ירושלים, למה חלקן? כדי ליתן היתר בין זה לזה...

תנא דבי רבי ישמעאל: זו וזו שילה, רבי שמעון בן יוחי אומר: זו וזו ירושלים. בשלמא למאן דאמר: מנוחה – זו שילה, נחלה – זו ירושלים, אי נמי איפכא, היינו דכתיב: אל המנוחה ואל הנחלה; אלא למאן דאמר: זו וזו שילה או זו וזו ירושלים, מנוחה – נחלה מיבעי ליה! קשיא. בשלמא למ"ד: זו וזו שילה, מנוחה – דנחו מכיבוש, ונחלה דפלגו התם נחלות, דכתיב: "ויחלק להם יהושע ויפל להם גורל בשילה על פי ה'", אלא למ"ד: זו וזו ירושלים, בשלמא נחלה – נחלת עולמים, אלא מנוחה – מאי מנוחה? מנוחת ארון, דכתיב: ויהי כנוח הארון. בשלמא למ"ד: זו וזו ירושלים, אבל שילה הוה שריא במות, היינו דכתיב (שופטים י"ג, יט): "ויקח מנוח את גדי העזים ואת המנחה ויעל על הצור לה'", אלא למ"ד: זו וזו שילה, ובמות הוה אסירן, מאי

---

והשראת שכינה באופן מיוחד (זבחים קיח ע"ב), ולכן רק בו הקריבו קרבנות ציבור. (עניין זה נידון בהרחבה במאמרו של הרב יעקב אפשטיין, 'במה גדולה ודיניה', **מעלין בקודש** כ"ג, עיי"ש).  
2. יש לעיין לפי זה, מניין נבעה קדושתו של בית שני, שלא היה בו ארון (עי' יומא כא ע"ב)? וראיתי בספר 'תורת הבמה' מאת הרב בנימין פוס (עמ' ה-ו) שתיקן, שיש לחלק בין קדושת מחיצות לקדושת המקום. קדושת המשכן בשילה היתה קדושת מחיצות, והיא אכן נבעה מן הארון. אך בירושלים היתה גם קדושת המקום, שהיא איננה תלויה במציאות של הארון. ונלענ"ד לתרץ באופן אחר: שבאמת גם קדושת המקום נובעת מן הארון, אלא שהגורם המקדש את המקדש הוא לא רק ארון קבוע, אלא גם מקום קבוע לארון – "זאת מנוחת עדי עד" (תהלים קל"ב, יד). ואם כן, מה שהתחדש בירושלים הוא, שנקבע מקומו הנצחי של הארון, ולכן גם כאשר הוא גלה ממקומו, עדיין קדושת המקדש נובעת ממנו (ועיין במאמרו של הרב אפשטיין הנ"ל, שהביא דברי המקדש דוד (קדשים ס"י כ' אות א') ולענ"ד זהו עומק דבריו שם).

## הרב מנחם קמפינסקי

ויקח מנוח? הוראת שעה היתה. תנא דבי רבי ישמעאל כרבי שמעון בן יוחי, דאמר: זו וזו ירושלים, וסימניך: משכי גברא לגברי (זבחים קיט ע"א).

לדברי הגמ', נחלקו התנאים בפירוש הכתובים על אודות היתר ההקרבה בבמות: לדעת ת"ק בברייתא: תקופת 'המנוחה והנחלה', שבהן אסרה התורה להקריב בבמות, הן שילה וירושלים. לדעת רבי ישמעאל מדובר אך ורק על תקופת ירושלים, ולדעת רשב"י מדובר על תקופת שילה בלבד.

לפי הירושלמי דלעיל ניתן היה להסביר בדוחק את דברי ת"ק, כי 'המנוחה והנחלה' קשורות בקביעותו של הארון, וההיתר ביניהן נובע מן העובדה שהארון אינו במקומו. אך יש קושי גדול לפרש דברי ר"י ורשב"י.

אך בדברי רש"י (שם) מצינו ביאור אחר בסוגייה: לדבריו 'המנוחה והנחלה' אינן קשורות כלל לארון, אלא מדובר במדריגות בקדושת מקום המשכן.<sup>3</sup> התורה קובעת, כי בשעה שיגיעו לארץ-ישראל, כל עוד יהיה המשכן עראי ומיטלטל ממקום למקום, אין קדושה במקומו, אך בשעה שהוא יגיע לקביעות כלשהי (כגון קירות אבנים, כמו שהיה בשילה), אזי יתקדש מקומו וממילא ייאסרו כל הבמות. ולפי זה ת"ק סבר שיש צורך בגזה"כ מיוחדת להורות שקדושת שילה יש לה הפסק, בשונה מירושלים שקדשה לעתיד לבוא. ואילו לדעת רשב"י, שסובר שבכל מקרה לא קדשה לעתיד לבוא, אין צורך ליתן היתר בין זו לזו.<sup>4</sup>

וכעין זה מבאר הרמב"ם בפירוש המשניות (שם משנה ו'):

נקרא שילה בית וכך נאמר בכתוב: "אל בית ה' שלו", וקראו משכן והוא אמרו "ויטש משכן שלו", ודבר זה לפי שהיה כמו שאמרנו. ולפי שהיה שם בנין הרי הוא מנוחה לפי שהם נחו ולא היו שם מסעות, וכבר הזהיר ה' מלהקריב בבמות אם היתה שם מנוחה והוא אמרו כי לא באתם עד עתה אל המנוחה. משמע כי כאשר יגיעו אליה נאסר עליהם להקריב בבמות.

ביאור זה עולה יפה לשיטתו היסודית של הרמב"ם כפי שהרחבנו בה במאמר הקודם, שהארון אינו עומד במרכזו של המשכן, אלא תכליתו של המשכן היא הקרבת

---

3. ועיין בתוס' שבועות טו ע"ב ד"ה דקדשה, ובחידושי מרן ר"ז הלוי על הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ב ה"ח).

4. עיי"ש ד"ה זו וזו. וע"ע בהסבר הסוגייה בספר 'תורת הבמה' (עמ' ד-ה).

## במה נתקדש המקדש?

הקרבת. ועל כן, יסוד קדושתו נובע מקביעות של מקום להקרבת הקרבנות, ומכך נגזר האיסור להקריב בכל מקום אחר.

### ה. "מזבח וארון עמו" – שיטת המאירי

להשלמת הדברים, נעיין בשיטתו של המאירי בסוגייה זו:

וכבר נודע לנו ממסכת זבחים, שעד שלא הוקם המשכן הותרו הבמות ומשהוקם המשכן נאסרו, הואיל והיה שם מזבח וארון עמו. באו לגלגל כל שבע שכבשו ושבע שחלקו והיה הארון הולך עמם במלחמותיהם ולא היה קבוע עם המזבח בגלגל הותרו הבמות. באו לשילה אחר חלוקת הארץ ועמד הארון קבוע עם המזבח נאסרו הבמות. באו לנוב וגבעון הותרו הבמות, כלומר באו לנוב אחר שחרבה שילה והגלה הארון ביד פלשתים בימי עלי הכהן, ובאו לנוב והביאו שם את המשכן ואת המזבח אבל לא הארון שהרי ביד פלשתים היה, וכן בזמן שהחריב שאול את נוב עיר הכהנים והביאו המשכן והמזבח לגבעון לא היה הארון עמו שכבר היה מוגלה ביד פלשתים, ואף שחזר להם לא קבעוהו עם המשכן והמזבח לא בנוב ולא בגבעון מפני שמתיראים היו עליו והיו מעמידין אותו בערי המבצר. וכן כשעמד זמן בבית עובד אדום עד שהעלהו דוד לציון. וכל זמן זה הואיל ולא היה הארון קבוע עם המזבח הותרו הבמות. באו לירושלים ונבנה בית עולמים והוקבע הכל על מכונו וארון אצל מזבח נאסרו הבמות ולא היה להן עוד היתר (מאירי, מגילה ט ע"ב).

דבריו של המאירי דומים מאוד לדברי הירושלמי, שכאשר הארון לא היה במקומו הותרו הבמות. אך לענ"ד נראה מדוקדק בדבריו ביאור מחודש בסוגייה זו: כוונת המאירי לומר, כי על מנת שיחול שם "משכן" יש צורך בצירוף המזבח יחד עם הארון, וממילא כל הפרדה ביניהם מפקיעה ממנו את שמו. אמנם בפועל הארון הוא זה שגלה ממקומו והמזבח נותר על עומדו, אך אין זה אומר שהפקעת קדושת המקדש נבעה מטלטול הארון, אלא מעקירת החיבור בינו ובין המזבח. ולפי זה, אילו הארון היה נשאר והמזבח היה נעקר ממקומו, ייתכן שגם אז הייתה פוקעת קדושתו של המקדש. ואם כן, קדושתו של המקדש נוצרת מן הקביעות של הארון והמזבח יחדיו על מכונו.<sup>5</sup>

---

5. ונראה לדקדק זאת אף בדברי רש"י על הגמ' בסוטה (טו ע"ב), שחובות יחיד אינם קרבים בבמה גדולה, וזו לשונו: "דבמה הואי ולא היה שם ארון אלא מזבח הנחושת לבדו". ולכאורה היה מספיק לפרש שלא היה שם ארון, ומדוע הוסיף רש"י שהיה שם מזבח בלבד? אלא מדוקדק שעל אף שהיה שם מזבח קבוע, מכל מקום החיסרון הוא בכך שהארון לא היה קבוע עימו.





## מצוות עליית רגלים במשנת ה'שפת אמת'

א. פתיחה

ב. ראיית פני ה'

ג. מסירות הנפש לראיית פני ה' ושכרה

ד. מסירות הנפש הרוחנית שבמצוה, ושייכותה בכל אדם מישראל

ה. "זכורך" – גילוי הזיכרון הפנימי

ו. עליית האדם והעלאת העולם

א. פתיחה

מִרְנֵה שִׁפְתֵי אִמְתֵּי הַרְבֵּי יְהוּדָא אֲרִיָּה לִיב מִגּוֹר זְצוּק"ל (להלן ה'שפת אמת') בתורותיו למועדים ולתורה עסק פעמים רבות במצוות עלייה לרגל, אלא שלשונו הקצרה והתמציתית ועומק דבריו מקשים עלינו לעמוד ולהבין את כוונתו, ובפרט שדבריו לא נאמרו כמשנה סדורה בנושא אלא יש ללקטם ממקומות רבים.

מטרת המאמר אינה לפרש באופן ממוקד את דברי קדשו של ה'שפת אמת', אלא לסדר את עיקרי הנושאים והשאלות שבהם עסק בעת שדבר על מצוה זו, ולתת ביד הלומד כלים לעיין בדברים עצמם ביתר העמקה.<sup>1</sup>

ב. ראיית פני ה'

שלוש פעמים בתורה מוזכרת בתורה "מצוות ראייה" (שמות כ"ג יז; ל"ד, כג; ודברים ט"ז, טז). בכל שלושת המקומות הללו נקטה התורה בלשון ראייה: "יִרְאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל

---

1. מאמר זה הנו פרק אחד מתוך מאמר ארוך ומקיף הסוקר את שיטתו של מרן השפת אמת בעניין עלייה לרגל. פרקים נוספים יפורסמו א"ה בגיליונות הבאים. הדברים נסדרו בכרמי צור, בשנת התשס"ח.

לכל נשמה יש מפגש ייחודי עם דברי השפת אמת, והתעוררות נשמתית ייחודית מתורתו. מכוח עיקרון זה, לעתים, הרחבנו בדברים, לאור ההתעוררות שנתעוררנו אליה במפגש עם תורתו.

פְּנֵי הָאָדָם ה' , ולא בלשון "עלייה" או "ביאה" וכדו', ואף בחז"ל נקראת המצוה "ראיית פנים"<sup>2</sup> – וכלשון התורה: "יראה... אל פני... ה'".

לשון זו, איננה מבליטה את הפעולה המעשית של העלייה אל מקום המקדש אלא את התוצאה המושגת מן הפעולה המעשית<sup>3</sup> – ראיית פני ה'. מכאן אנו למדים שעיקר מטרתה ותכליתה של העלייה היא לזכות בראיית פני ה' בבואנו אל בית ה', מקום השראת השכינה, וכפי שכתב השפת אמת:

ונראה דבעליות הרגלים היה התנוצצות הנבואה לכל איש ישראל ולא לחנם נקרא ראיית פנים (ביאור לתיקוני זוהר<sup>4</sup> דף לה, ד"ה בת נדיב).

זכייה בהתגלות זו בג' מועדי השנה, נעוצה בשורשה ביציאת מצרים ותכליתה, וכך ביאר השפת אמת:

"שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך" – בא לראות ולהיראות, שתכלית יציאת מצרים היה "להיות לכם לאלקים". כמ"ש "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך". ובג' רגלים שהם זכר ליציאת מצרים נגלה עלינו אור פני מלך חיים בבית המקדש (פסח תרס"ב, ד"ה איתא בגמרא).

כוונת דבריו, שתכלית יציאת מצרים הינה התגלות ה' במתן תורה וכפי שהקב"ה קשר את הדיבר הראשון "אנכי" ליציאת מצרים – "אשר הוצאתיך"<sup>5</sup>, ומשום כך – מאז ולדורות אנו זוכים במועדים, אשר הם זכר ליציאת מצרים, להמשיך את אותה ההארה בעלותנו לראות את פני ה' בבית המקדש.

חז"ל הוסיפו לדקדק בלשון "יראה" אשר ע"פ המסורת נקראת בניקוד של 'רְאָה', בעוד שעל פי פשט הכתוב היה ראוי לקרוא מילה זו בניקוד של 'רְאָה'. מכאן למדו חז"ל כי הפסוק עוסק בשתי ראיות. האחת מצד האדם העולה לראות פני השכינה –

- 
2. משנה בריש מסכת פאה: "אלו דברים שאין להם שעור... והראיון", ומבארת הגמ' (חגיגה ז ע"א): "מאי הראיון? רבי יוחנן אמר: ראיית פנים בעזרה, וריש לקיש אמר: ראיית פנים בקרבן" (כלומר שלדעת ריש לקיש, בבואו עליו גם להביא קרבן).
  3. [הערת מערכת]: לגבי השאלה האם העלייה לרגל היא חלק מן המצווה או רק הכשר מצווה, ראה מאמרו של הרב בנימין לנדאו, מעלין בקודש י"ט, עלייה לרגל – ברגל, ותגובתו של הרב הלל בן שלמה – "עלייה לרגל – ברכב!" בגיליון זה].
  4. נדפס בסוף ספר הליקוטים.
  5. עיין בספרנו פתח ההגדה, מאמרים בענייני פסח גלות וגאולת מצרים על פי יסודות במשנת השפת אמת, הוצ' אור עציון, עמ' 322 ו-341.

## מצוות עליית רגלים במשנת ה'שפת אמת'

'רָאָה' (על האדם לעלות ולראות), וראייה שנייה מצד ה' הרואה את העולה – 'רָאָה' (העולה נראה על ידי ה'). חז"ל דרשו על כך – "כדרך שבא לראות כך בא לראות", כלומר שישנה זהות בין האופן שבו העולה בא לראות את פני ה' ובין האופן שהוא נראה לפני ה'.<sup>6</sup>

מתוך כך, ממשיך השפת אמת ומבאר שקיים יחס בין שתי הראיות, ראיית האדם וראיית ה'. יש כאן תהליך המתחיל בהשתדלות מלמטה – האדם מצידו מצווה לבוא לראות את המקדש, את פני ה', וזוכה על ידי כן שה' מלמעלה יראה אותו וישגיח עליו.<sup>7</sup>

התהליך הכפול הזה אינו מתחיל רק בשעת הרגל. הזכות לראות את פני ה' בעלייה לרגל במועדים, נובעת מן התשוקה הקיימת באדם במשך השנה כולה לזכות לכך. כלומר, האדם משתוקק במשך כל השנה לזכות בראייה זו (לראות), ומכח תשוקה זו נפתחים השערים בחג והוא זוכה להתגלות (ליראות):

שכל איש ישראל צריך להשתוקק תמיד לזכות לראות פני ה'. ואז כשבא החג נפתח לו השער. ובבית המקדש היה מקוים בפועל ממש... וצריך האדם להשתוקק כל השנה למצוא זו השעה שהקב"ה מגלה אלקותו יתברך שמו עליו

(פסח תרס"ב, ד"ה איתא בגמרא).<sup>8</sup>

- 
6. מכאן בקשו חז"ל (חגיגה ב ע"א) לפטור סומא מעלייה לרגל, שכן לא יכולה להתקיים בו השוואה זו (וראה סנהדרין ד ע"ב; ערכין ב ע"ב ורש"י ותוספות שם).
  7. ע"פ דברי השפת אמת ביחס לציצית שעליה נאמר ש"הזהיר בה זוכה להקביל פני שכינה" – עיין פרשת שלח תרס"ד ד"ה לפרשת ציצית ושם תרנ"ו ד"ה בפרשת.
  8. כמקור לכך, הקדים וכתב השפת אמת: "וז"ש בזוהר הקדוש פרשת אמור (צ"ג ע"ב) "בבקשו פני פניך ה' אבקש" – אילין זימניא וחגיגא".
- הזוהר הקדוש, בעסקו בפרשת המועדות, דורש את דברי דוד המלך בתהילים (כ"ז, ח-ט) שבהם הוא מתאר את רצונו ותשוקתו לה' – "לֵךְ אָמַר לְבִי בְקֶשׁוּ פְנֵי אֶת פְּנֵיךָ ה' אֲבַקֵּשׁ" וממשיך ומבקש בפס' אח"כ "אֵל תִּסְתֶּר פְּנֵיךָ מִמֶּנִּי...".
- וביאר הזוהר שפסוק זה עוסק בחגים, במקראי קודש – 'זימניא וחגיגא', ומכאן לומד השפת אמת שהעלייה לרגל שבחג שבה זוכים להתגלות מכח פתיחת השער היא תוצאה של הדרישה והתשוקה לה' המבוטאת בדברי דוד.
- כל איש מישראל מצד מטה עליו להשתוקק תמיד, כל השנה, לראות פני ה', ועל ידי כן זוכים אנו בג' פעמים בשנה לפתיחת השער, כלומר להתגלות ה', וכפי שהתקיים בבית המקדש בצורה שלמה.

### ג. מסירות הנפש לראיית פני ה' ושכרה

מצוות העלייה לרגל דורשת התמסרות רבה. אדם נדרש לעזוב את משפחתו, מקומו ועיסוקיו לתקופה ארוכה ולעלות לבית ה'. גם במישור הלאומי נדרשת מסירות נפש רבה, כאשר רבים עוזבים את נחלתם וקיים חשש שיבואו הגויים וינסו לכבוש הארץ מידינו. חשש זה כה גדול עד שהתורה הייתה צריכה להבטיח במפורש על שמירת הארץ בעת העלייה לרגל (שמות ל"ד, כד): "... וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבֻלְךָ וְלֹא יִחְמַד אִישׁ אֶת אֶרְצְךָ בְּעֶלְתְּךָ לְרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ שֶׁלֹּשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה"<sup>9</sup>.

השפת אמת רואה במסירות נפש זו עניין מהותי ומבאר את מקורה:

ובבית המקדש... כאשר עזבו הכל והלכו לראות פני ה' הוא כמו שנאמר: "שמעי בת וראי כו' ושכחי עמך ובית אביך". שזה הכח קיבלו בני ישראל ביציאת מצרים כמו שנאמר: "לכתך אחרי כו'" – לשכוח מכל הבלי עולם. "משכני אחרך נרוצה". אז "ויתאו המלך יפיך כו' והשתחוי לו". כמ"ש עבד שרבו מצפה לראותו (פסח תרס"ב, ד"ה איתא בגמרא).<sup>10</sup>

כאמור לעיל, ישנו קשר מהותי בין עליית רגלים ובין יציאת מצרים ותכליתה, משום כך מבאר השפת אמת שאותה מסירות נפש שבישראל שהתגלתה ביציאת מצרים, לצאת אחר ה' למדבר – מקום שממה בלא שום יחס לענייני עולם הזה, במסירות נפש ואמונה רבה, היא זאת שמכחה קנינו בנפשנו את הכוח לעזוב הכול ולעלות לרגל, ולכן מובן מדוע ע"י יציאת מצרים וההליכה במדבר זכינו לעליית רגלים במועדים.

---

9. וביאר הנצי"ב ב'העמק דבר' שם: "שלא יבוא איזה מלך אומה לכבוש את הארץ בעת שכל ישראל בירושלים ואין חיל יושב על הספר".

בעניין ההתמסרות המיוחדת הנדרשת בקיום המצווה מופיע בשו"ת התשב"ץ (ח"א ס' ג) שנשאל בדבר – "ומה שכתבת בכלל דבריך בענין עליות רגלים איך היו מניחין בתיהם ועריהם ובאים כלם לירושלים אע"פ שהתורה הבטיחתם מן האויב באומרו ולא יחמוד איש את ארצך מ"מ קשה הוא ונמנע וגם בעיני יפלא". בהמשך, כותב התשב"ץ שעל מסירות זו נדרש הפסוק "מה יפו פעמך בנעלים", עיין בדבריו, ועיין ב'משך חכמה' (שמות כ"ג, יז) שהביאו. אף הנצי"ב בפירושו העמק דבר (שם), התייחס למסירות זו וביאר שלכך דווקא במצווה זו מכוּנה הקב"ה בשם "אדון", להורות על הכרח האדם לעזוב ביתו מפני ציווי אדונו.

10. פעמים רבות עניין מסוים בדברי השפת אמת מתבאר לאורך אותה השנה שבה נאמרו הדברים – בפרשות ובזמנים שונים. אף נקודה זו, מסירות נפשו של אברהם ועליית רגלים, התבארה בשפת אמת באופן מיוחד בשנת תרמ"ה בפרשת לך לך (ד"ה במד' שמעי) ובפסח (ד"ה ואיתא) וכן בשנת תרס"ב בפרשת לך לך (ד"ה לך לך) ובפסח (ד"ה איתא), עיי"ש היטב; עיין גם פרשת לך לך תר"מ ד"ה לך לך.

## מצוות עליית רגלים במשנת ה'שפת אמת'

חידושו של השפת אמת, נעוץ באופן הבנת הקשר והיחס של הפסוקים בתהילים שאותם ציטט לעיל:

שְׁמַעֵי בַת וְרָאִי וְהִטֵּי אָזְנוֹךָ וְשִׁכְחֵי עֲמֻךָ וּבֵית אָבִיךָ: וַיִּתְּאוּ הַמַּלְאָךְ יָכִינֹחַ כִּי הוּא אֲדוֹנֶיךָ  
וְהִשְׁתַּחֲוֶי לוֹ (תהלים מ"ה, יא-יב).

בפסוק הראשון מתוארת הבת המתמסרת ועוזבת את עמה ובית אביה למען המלך, ובפסוק השני – שהוא תוצאת הפסוק הראשון, מתוארת תאוות המלך ורצונו לראות את אותה בת. היחס הכפול של מסירות הבת ותשוקת אביה אליה מקביל לשני החלקים שבמצוות ראייה – מסירות הנפש בעלייה לרגל (לראות) וראיית ה' את פני העולה (ליראות).

חז"ל דורשים פסוקים אלו כנגד אברהם אבינו, שעזב במסירות נפש את מקומו ומשפחתו וקיים את דבר ה' "לך לך..."<sup>11</sup> כמו כן, חז"ל מציינים ומייחסים בדרשתם באופן מיוחד את היותו של אברהם אבינו אביהם של ישראל ביחס למצוות עלייה לרגל<sup>12</sup> השפת אמת מרחיב ומבאר את הקשר הפנימי שבין מסירותו של אברהם אבינו ובין מסירות הנפש המוטמעת בנפשות ישראל ללכת אחר ה' במדבר ובין מסירות הנפש לעלות לרגל, וכותב:

ומצות עליות רגלים היה מעין זה שהשליכו בני ישראל ג' פעמים בשנה ארצם ומקומם והלכו להסתופף בבית אלקים וזכו להתגלות כמ"ש יראה יראה, כענין לך לך אשר אראך. ולכן כתבו חז"ל ע"פ מה יפו פעמיך בת נדיב בתו של אברהם אבינו ע"ה שנקרא נדיב שהוא התחיל בזו המצוה (לך לך תרמ"ה, ד"ה במדרש שמעי).

כשם שאברהם עזב הכול כדי לזכות לראייה – "אשר אראך", כך ישראל בג' פעמים בשנה משליכים ארצם ומקומם ועולים לבית ה' לראות פני ה'.

---

11. מדרש רבה בראשית פרשה לט פסקה א: "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'" – ר' יצחק פתח 'שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך', אמר רבי יצחק: משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת אמר תאמר שהבירה זו בלא מנהיג הציץ עליו בעל הבירה אמר לו אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם. 'ויתאו המלך יפיך כי הוא אדוניך', ויתאו המלך יפיך – ליפותיך בעולם, והשתחוי לו – הוי, 'ויאמר ה' אל אברם'".

12. חגיגה דף ג ע"א: "דרש רבא, מאי דכתיב: 'מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב', כמה נאין רגליהן של ישראל בשעה שעולין לרגל. 'בת נדיב' – בתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב, שנאמר: 'נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם', 'אלהי אברהם' ולא אלהי יצחק ויעקב? אלא אלהי אברהם שהיה תחילה לגרים".

## הרב ערן משה מרגלית

ומסיים השפת אמת:

ושלם הקב"ה שכרו לזרעו ג' פעמים בכל שנה. וגם במצות עליות רגל נזכר ונתעורר בשמים הליכת אאע"ה מארצו וממולדתו כנ"ל ונזכר זכותו לבני ישראל.

מצוות עלייה לרגל שני פנים לה: היא מצד אחד שכר לנו, זרעו של אברהם, בעבור שהיה הראשון שקיים בעצמו מסירות נפש זו, והיא מצד שני, מעוררת מידי שנה ושנה, כשאנו עולים – את זכותו של אברהם אבינו בעבורנו.

כפל העניינים שבמצווה – לראות וליראות – הנו ביטוי למסירות הנפש המוטמעת בישראל, ולשכר שמגיע להם על כך מאת ה' להיראות לפניו בבית המקדש כפי שציין השפת אמת:

וע"י שבנ"י נמשכו אחריו למדבר פירוש: הגם שלא השיגו אז רק בדרך אמונה כמ"ש במדרש כבהמה נמשכנו אחריו. זכו אחר כך להשיג כל החדרים הגנוזים. וכדכתיב קודש ישראל לה' ראשית תבואתו. שזהו היה השכר על שנמשכו אחריו כמ"ש רש"י ז"ל בפירוש "וגם צדה לא עשו להם" ע"ש. וניתן להם הראשית והפנימיות מכל העולם. כי עיקר הישוב הוא ירושלים וביהמ"ק. ע"י שנמשכו למדבר.  
(פסח תרמ"ה, ד"ה ואיתא)

השפת אמת מבסס את דבריו על דרשת חז"ל את הפסוק בשיר השירים (א', ד) "מְשַׁכְּנֵי אֶחָרֶיךָ נְרוּצָה, הִבְיֵאֵנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו" – בחלקו הראשון של הפסוק מתוארת מסירותם של ישראל ללכת אחרי ה' אל המדבר והשממה, בלא לקחת צידה עמהם (ראה רש"י שם), מתוך אמונה גמורה. בחלקו השני של הפסוק מתוארים הגמול והשכר שזכו ישראל בעקבות אמונתם – שהקב"ה מביא אותם אל חדריו הפנימיים – אל בית המקדש, מקום השראת השכינה.<sup>13</sup>

שכר זה איננו רק 'מתן פרס' חיצוני, אלא יש בו פיצוי מהותי על עזיבת הבית והישוב הפרטי והיציאה למדבר אחר דבר ה' – שהרי ירושלים והמקדש הם מרכז

---

13. הדבר נרמז בדרשת חז"ל לפסוק (שיר השירים ה, ה) "מי זאת עלה מן המדבר" – "עילויה מן המדבר" (מדרש שהש"ר פרשה ג', ז) ועיין עוד במדרש רבה שמות פרשה ב', ד וברש"י על הפסוק.

## מצוות עליית רגלים במשנת ה'שפת אמת'

העולם והיסוד שממנו הושתת העולם, והעלייה אליהם היא כניסה אל מקום היישוב – אל היישוב האמיתי והפנימי.<sup>14</sup>

### ד. מסירות הנפש הרוחנית שבמצוה, ושייכותה בכל אדם מישראל

אמנם מעבר למסירות הנפש המעשית המתקיימת במצוות עלייה לרגל והבטחת ה' על שמירת ישראל, נוגע השפת אמת במסירות נפש של ממש נוספת הנדרשת לקיום מצוה זו:

שהיה בעליות רגלים מסירות נפש ממש. כי מי יערב לבו לראות פני ה' בהיותו יודע כמה לו עונות וחטאים. ואף על פי כן איש לא נעדר למסירות נפש לזכות לטהרה (פסח תרמ"ו, ד"ה בפרשת מועדות).<sup>15</sup>

במצוות ראייה מצווים כל ישראל, קטן וגדול, לעלות כאחד אל בית המקדש, כפי שמדגישה התורה – "יראה כל זכורך", והתורה אינה תולה את הזכות לעלות אל הר ה' בהכנה רוחנית מתאימה.

תביעה כללית זו, בלא תלות בהכשרתו והכנתו של האדם, יש בה מסירות נפש, שהיא הקושי הנפשי לשאת את הפער הגדול שבין מדרגת האדם (שיש לו עוונות וחטאים) ובין ההיחשפות לפני ה' במקדש. ראיית פני ה' במקדש עלולה להסב לאדם נזק, ואף סכנת מוות. ניתן לדמות זאת, לאדם המביט אל אור השמש ללא משקפיים מתאימות, שעלול לאבד את מאור עיניו מעוצמת הסינוור.

בנוסף, לכאורה הדברים טעונים בירור: הרי ההדרכה הרגילה בעבודת ה' היא להימנע מ'קפיצת מדרגות', ולהיזהר מ'לעלות למקומות שלא לפי ערכו ומדרגתו'. מדוע אם כן במצוות העלייה לרגל מצטווים כולם לעלות, וכי לא נדרשת הכנה רבה לכך (וכפי שעולה מדברי דוד המלך בתהילים: "מי יעלה בהר ה'... נקי כפים ובר לבב...")?<sup>16</sup>

---

14. לאור הנ"ל מבאר השפת אמת מדוע בדיני נדרים, לעניין איסור 'בל תאחר', נקודת הייחוס היא חג הפסח – זמן צאתנו ממצרים למדבר, ורק לאחר שעברו ג' רגלים מפסח, עובר האדם על איסור זה (עייין שם בראשית דבריו).

15. וכן בדומה בסוכות תרל"ה (ד"ה צריך) – "צריך כל אחד להיות מוכן לראות פני ה' במועדים. וקשה להבין איך היה כל פחות שבישראל מקיים מצוה זו..."

16. "ובודאי אינו מובן על פי שכל אנושי איך שהיו כל פשוטי בני ישראל מוכנים להיראות פני ה'" (פסח תרל"ה דה' אלהי)

ע"כ נראה כי אף שהיה שלא בהדרגה, מכל מקום כיון שפנימיות בני ישראל מיוחד להשם יתברך ניתן רשות ג' פעמים בשנה לעלות אף שלא על פי הכנה הראויה... שזה היה רק בכח הנקודה הנתונה במתנה מהשם יתברך לכל איש ישראל. כאשר הגיד מו"ז ד"ל שעל זה נאמר אנכי מגן לך. ועל זה מברכין מגן אברהם. וזהו בת נדיב.  
(פסח תרל"ה, ד"ה אלהי)

מדרגת האדם וזהותו מורכבת משתי מערכות, האחת מצד בחירתו והשתדלותו והשניה מצד סגולתו העצמית. מצד הבחירה ישנו הבדל בין אדם לאדם והאדם עצמו משתנה מכח מעשיו. אך כל יהודי מצד סגולתו ופנימיותו הוא זך וטהור ומשום כך הוא קרוב לה' ויכול לבוא לראותו.

אכן מצד החיצוניות יש צורך בהכנה והכשרה, אך העלייה לרגל אפשרית לכולם משום שהיא מצד הפנימיות, מצד אותה מדרגת חיים שהיא נתונה לאדם במתנה, שהיא מצד הסגולה (וכפי שיתבאר להלן כי בעלייה לרגל זכו ישראל להתגלות הפנימיות ומשום כך ממילא מובן מדוע כולם יכולים לעלות).<sup>17</sup>

הבטחת ה' על שמירת הארץ בזמן העלייה לרגל, מתבארת על ידי השפת אמת כהבטחה לאדם מפני הסכנה הנפשית מן הקפיצה למדרגה שאינה ראויה לו:

ולכן הבטיח הכתוב לא יחמוד איש כו' ארצך בעלותך כו'. כי בכל מקום אין לעלות יותר מהכנת האדם רק להכיר מקומו. ואם לאו צריך שמירה ויש בו סכנה. רק בעליות הרגל הבטיח ולא יחמוד כו'. ולכן צריך האדם להאמין בכח המועדות שניתן לבני ישראל, כנ"ל (שם)

כלומר, משמעות "לא יחמוד איש את ארצך" היא גם שאדם לא יאבד את ארציותו ואת מקומו הראוי לו, בעלותו לרגל במועד.<sup>18</sup> הבטחה זו מיוחדת למועד, מכיוון שבמועד מתגלה הקומה הכללית השורשית שבישראל שבעטיה ראוי כל אחד מהם לעלות להר ה', בניגוד להנהגת הבחירה הנוהגת בכל ימות השנה.

השפת אמת מבאר שלשון התורה 'כל זכורך' אינו רק ציווי המוטל על כולם, אלא יש כאן גילוי והבטחה שברגל תתגלה ותופיע מדרגה של "כל זכורך", כלומר מדרגה

---

17. עיין עוד שפת אמת לך לך תרל"ה (ד"ה אנכי), שמכוח עיקרון זה, הסביר מדוע בחירת ישראל היא קבועה ונצחית.

18. ב'קפיצת מדרגות' קיימת סכנת 'התרסקות'. קיימת סכנה שלאחר העלייה האדם לא יוכל לחזור למדרגתו הראשונה, וזוהי אם כן עומק הבטחת התורה לעולה – שיצליח לחזור ולשוב למקומו.



## מצוות עליית רגלים במשנת ה'שפת אמת'

שבה כל ישראל ביחד, מדרגה של אחדות. המילה מועד היא מלשון 'וועד', מלשון התאספות. אחדות אשר עושה את כל ישראל חברים, המאחדת את כולם להיות כאיש אחד:

...שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך כו'. והוא מתנה מהשם יתברך אשר כל איש ישראל היה בכוחו לראות פני ה' בעזרה.

ואמת דכתיב כל זכורך כי המועדות הם מאספין ומאחדין את בני ישראל להיות כאיש אחד. ועל ידי זה יכולין להראות לפניו יתברך. כי מועד לשון התאספות... (פסח תרל"ז, ד"ה עומדות).

נמצא, שההכנה הפנימית של כל אדם בישראל לעלות אל הר ה' קיימת בכל אחד ואחד באופן סמוי, כירושא מאבותיו וכמתנה מאת ה'. אך הוצאתה אל הפועל תלויה בכל יום בהשתדלות האדם. אך במועד, כאשר האדם יוצא מפרטיותו ומתעלה אל מדרגת האחדות של הכלל, אותה הסגולה הפנימית שבו מתעוררת ומתגלה, שהרי הכלל לעולם קדוש, ולעולם הוא דבק בה.<sup>19</sup>

אמנם השפת אמת מסייג דבריו ומבאר שמעלת האחדות איננה מוחקת כליל את מעלתו הפרטית של האדם שאותה הוא קונה בכוחתיו העצמיים, ובוודאי מי שנמצא במדרגה גבוהה יותר זוכה לגילוי עליון יותר:

...ורמזו חז"ל הראיון מדברים שאין להם שיעור. שגם בהיותינו עולים לבית המקדש לא היו כל מדריות בני ישראל באופן אחד רק כל אחד כשם שבא לראות וכו'... (פסח תרמ"ז, ד"ה כשושנה).

כלומר, עצם העלייה אל הר ה' אמנם שווה בכולם, אך ערכו של קרבן הראייה אין לו שיעור קבוע ואחיד לכולם, וכל אחד מביא עימו כפי מדרגתו. השפת אמת מחדש, שהבדלי המדרגות שבקרבן קובעים גם את איכות ההשגה והראייה שזוכה כל אחד להשיג ולראות.

---

19. בפרשת נצבים (תרנ"ו, ד"ה אתם) ביאר השפת אמת שאותה נקודה פנימית היא ה'ניצבת' ועומדת: "אתם נצבים היום כו'. במדרש תנחומא אני ה' לא שניתי כו' בני ישראל לא כליתם. כי הנה חלק ה' עמו ולכן כנס"י אין להם השתנות ויש להם בחי' השתנות בין בזמן הברכה והקללה מ"מ פנימיות הנקודה של כנס"י לא ישתנה לעולם. וע"ז נכרת ברית. אכן עבודת כל פרט להכניס עצמו בכלל ישראל להיות לו חלק בנקודה פנימיות של כללות בני ישראל. ומצד זו הנקודה נקראים בני ישראל עומדים כמלאכי השרת שנק' עומדים מטעם שאין בהם השתנות...

## ה. "זכורך" – גילוי הזיכרון הפנימי

בעלייה לרגל נטהרו עולי הרגלים מן הגשמיות והסירו מהם את הלבושים המסתירים את הפנימיות ולכן זכו לגילוי פנימיותם, זכו שה' יראה את פנימיותם, יתבונן וישגיח עליהם מצד מעלת הפנימיות ולא מצד החיצוניות.

אותו גילוי הפנימיות רמוז בלשון התורה במצוות ראייה – "שֶׁלֶשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאֱדֹן ה'" (שמות כ"ג, יז). על דרך הפשט, המילה "זכורך" באה למעט נשים, אך השפת אמת מבארה גם מלשון זיכרון.<sup>20</sup> הזיכרון הוא היפך השכחה. ישנו מקום נסתר ופנימי שאינו שכוח, אך עליו לצאת ולהתגלות:

...ובימים טובים מתישר לבות בני ישראל כמ"ש יראה כל זכורך. עיקר הפירוש נקודה הפנימיות שבאדם מקום שאין שם שכחה עיקר החיות נקרא זכר...  
(פסח תרל"ב, ד"ה בזהר).

נקודת הזיכרון הפנימית מזוהה עם עיקר חיותו של האדם, שהרי גופו הוא בר שינוי (מבחינה ביולוגית) ובר חלוף (במקרה אסון וכדו'). אך הנקודה העצמית שבאדם שאיננה משתנה לעולם היא נקודת חיותו הפנימית, ומשום שאיננה נתונה לשינויים ולתמורות היא עומדת בזיכרונה בכל עת. הדברים מבוארים ביתר פירוט בדברי השפת אמת לפרשת 'זכור'.

ועיקר פירוש זכירה הוא פנימיות החיות. מקום שאין שם שכחה. כיון שהוא עיקר החיות נקרא זכרון. כמ"ש 'אזכרתה' הוא עיקר מכוון ומהות הדבר. (דאס געדעכניש)...  
(פרשת זכור תרל"ב, ד"ה במד' ברכו).

---

20. כפל המשמעות של המילה "זכורך", על דרך הפשט והרמז, מקביל גם הוא לכפל הציווי – "לראות וליראות". הראשון מורה על החיוב המוטל על האדם, לעלות ולכן הוא מתאר מיהו המחויב במצווה, והשני מתאר את הזכות שזוכה האדם לה – שה' יראה את פנימיותו וזיכרונו יעלה לפניו.

על דרך זו מבאר השפת אמת גם את משמעות המצווה לראות "את פני ה' אלוקיך", והלא אין דמות הגוף ומדוע משתמשת התורה בלשון ראיית פנים? אלא שגם כאן משמעות המילה "פני" רומזת למילה "פנים" כלומר, ליראות ולגלות את נקודת החיות הפנימית הקרויה "זכורך".

## מצוות עליית רגלים במשנת ה'שפת אמת'

הפרטים משתנים ומתחלפים אך מצד הכלל, מצד הנקודה שהיא עיקר החיות, שהיא מהות הדבר אין השתנות אלא קביעות וזכרון.<sup>21</sup>

זוהי משמעות כוונת בקשת 'יעלה ויבוא זכרוננו' (בתפילת 'יעלה ויבוא'). איננו מעלים על הדעת שה' שכח ח"ו את קיומנו. אנו מבקשים מה' שיראה את הפנימיות שבנו שהיא כוללת את הכול. אנו מבקשים שה' יביט עלינו מצד מהותנו שהיא כולה טוב ומצדה מובטחים אנו על נצח ישראל והשגחת ה' לעולם.

כך מבאר השפת אמת גם את עניין הקרבת הקומץ מן המנחה.<sup>22</sup> בתורה נקרא הקובץ בשם "אזכרה" – "והקטיר הכהן את אזכרתה המזבחה, (ויקרא ב', ב). בקרבן מנחה מקריב הכהן את הקומץ, אותו חלק קטן של המנחה העולה לגבוה והוא עיקר המכוון של המנחה. אותו הקומץ מכוון כנגד הנקודה הפנימית, שלמרות היותה נסתרת וקטנה היא עיקר ותמצית העניין, ולכן היא העולה לזיכרון.

### ו. עליית האדם והעלאת העולם

עד כה ראינו כיצד העלייה לרגל מזכירה את פנימיותו של האדם ומגלה אותה מהיעלמותה. את אותה הנקודה הפנימית החבויה מכסים במשך השנה 'לבושים' רבים. הלבושים הם תוצאה של ההשתקעות בעולם החומר והעשייה הגשמית.

על מנת לזכות לראות את פני השכינה מוכרח כל אדם מישראל לזכך את ראייתו. לשם כך עליו להסיר מעליו את מעטה הגשמיות. רק על ידי ההיטהרות מן הגשמיות ניתן לזכות לראות את השכינה, שהרי מי שכל מבטו וראייתו הם בהבלי עוה"ז כלל לא יוכל לראות את השכינה. ההיטהרות מן הגשמיות איננה בריחה ממנה, אלא העלאתה וצירופה אל הקודש. וכפי שביאר השפת אמת את היחס שבין הפנימיות שבישראל ובין הלבוש הגשמי:

...הענין על דרך הפשוט כי הפנימיות בבני ישראל הוא קודש לה' רק השם יתברך  
הלביש את האדם בלבוש הגשמי כדי להעלות גם העשייה להקדושה...  
(פסח תרמ"ג, ד"ה בפס' זה).

---

21. וכן כתב בליקוטים ליתרו ד"ה 'זכור' – "...והנה זכור הוא רצון עמוק בנפש האדם כי דבר הנדבק באדם כמו חייו ממש שלא שייך שכחה בחיותו, כן צריך להיות מצות הש"י חקוק בפנימיות האדם, וזה נקרא זכירה...".

22. ראה ליקוטים סוכות, ד"ה בזוהר; ובפרשת זכור תרל"ב, ד"ה במד' ברכו.

ישראל מצדם הם קודש, הצורך לירד לעוה"ז – עולם העשייה, שהוא עולם של גוף וחומר הוא על מנת להעלות גם את העשייה, את עולם החומר והגשם, אל הקדושה. נמצא שכל מה שיש בישראל לבוש גשמי זהו על מנת לרומם ולקדש אותו. יש כאן תהליך של ירידה מצד ישראל אל העולם הגשמי, כדי שתהיה להם היכולת להשפיע עליו ולתקן את המציאות כולה.

בבריאת האדם, קשר הקב"ה רוחני בגשמי ויצר את האדם. האדם מורכב מהחלק העליון ביותר, הנשמה – שהיא חלק אלוך ממעל, עד החלק הנמוך ביותר, העפר, וזאת על מנת שיהיו כלולים בו כל חלקי הבריאה. האדם מורכב מכל יסודות הבריאה – דומם, צומח חי ומדבר. זאת הסיבה שהאדם נקרא 'עולם קטן' שכן כל חלקי העולם נמצאים בו. הצורך לכך הוא כדי שהאדם במעשיו יוכל לתקן ולהעלות את כל חלקי הבריאה שהרי הם חלק בלתי נפרד ממנו.

עם זאת, על האדם להישמר ולא לשכוח את עיקר מהותו – החלק הפנימי שבו הוא העיקר וכל לבושיו אינם אלא אמצעי להעלות עימו את כל הבריאה כולה.

לשם כך ניתנו לישראל שלוש הרגלים, בעליית שלוש הרגלים זוכים ישראל שלוש פעמים בשנה לצאת מהלבוש הגשמי ולעלות לשורשם. ישראל זוכים להכיר כי העולם החומרי הוא רק לבוש לחלק העיקרי על ידי כך ששלוש פעמים בשנה הם עוזבים את ענייני העוה"ז ובאים למקום המקדש, שם הם זוכים להיפגש עם אותה פנימיות טהורה וקדושה שבישראל.

הכרה ומדרגה זו הולכת ומשפיעה על ישראל לכל השנה כולה, שעל ידי ג' פעמים בשנה זוכה האדם ש"ננעל הפנימיות שלא יוכל האדם לשכוח העיקר" (שם).

תפיסה זו, שיש השפעה לשנה כולה מכח העלייה ברגלים, נעוצה בהבטחת הכתוב עצמו: "וזה הרמז ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות כו'. פירוש שלא יתדבקו חמדות העולם הזה ברצון הפנימי על ידי העליה ג' פעמים בשנה" (שם). דהיינו שההבטחה שהארץ לא תיחמד על ידי זרים, רומזת גם לעניינים בנפש האדם – לשמירה מפני חמדת הארציות. מכוח עלייתו לרגל, משתחרר האדם מחמדות וממותרות העולם הזה.

משום כך מצוות ראייה קרויה "עלייה לרגל", מפני שההתקדשות וההיטהרות וחישיפת הנקודה הפנימית הרי היא עלייה, לו ולעולם הכלול בו (ראה שפת אמת פסח תרמ"ד, ד"ה ובמד').

הקדושה

והטהרה



## הרב אריה כץ

# עליית זבה טבולת יום להר הבית

א. פתיחה

ב. המשנה בכלים

ג. הגמרא בנזיר – טבול יום שהוא מחוסר כיפורים

ד. מצורע שנטהר וראה קרי בערב פסח

ה. שיטת רבנו שמשון משאנץ

ו. דיון חוזר בשיטת התוספות

ז. סיכום

## א. פתיחה

בספר במדבר (ה, א-ד) מופיעים דיני שילוח טמאים מן המחנה:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: צוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁלְחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צְרוּעַ וְכָל זָב וְכָל טָמֵא לְנֶפֶשׁ: מִזְכָּר עַד נִקְבָּה תִּשְׁלְחוּ אֵל מַחֲוֵץ לַמַּחֲנֶה תִּשְׁלְחוּם וְלֹא יֵטְמְאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אָנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם: וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁלְחוּ אוֹתָם אֵל מַחֲוֵץ לַמַּחֲנֶה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה כִּן עָשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל.

הגמרא במסכת פסחים (סז ע"א) דורשת מהפסוקים, שיש לחלק בין שלושה סוגי טמאים לעניין שילוח מן המחנות: מצורע משולח מחוץ למחנה ישראל; זב משולח מחוץ למחנה לוי, אולם מותר במחנה ישראל; וטמא מת מותר במחנה לוי, ואסור רק במחנה שכינה. עוד עולה מהגמרא שם, שכל מי שטומאה יוצאה מגופו (כגון בעל קרי), דינו כזב ואסור במחנה לוי.

בתוספתא כלים (פ"א ה"ב) מתוארים גבולות שלושת המחנות בירושלים:

וכשם שהיו במדבר שלש מחנות: מחנה שכינה מחנה לוי מחנה ישראל, כך היו בירושלים. מפתח ירושלים ועד פתח הר הבית – מחנה ישראל, מפתח הר הבית ועד שער ניקנור [=הכניסה לעזרת ישראל] – מחנה לוי, משער ניקנור ולפנים – מחנה שכינה.

המשנה במסכת כלים (פ"א מ"ז-ח) מפרטת את סוגי הטומאות השונות על פי איסורי הכניסה שלהן,<sup>1</sup> כאשר הדברים מתייחסים לכניסה לירושלים ולהר הבית, ולא למחנה ישראל במדבר. כמו כן, המשנה מדברת על הדין הקיים, הכולל בתוכו גם איסורי דרבנן נוספים, מלבד איסור התורה שהובא לעיל:

**עירות המוקפות חומה** מקודשות ממנה [מארץ ישראל] שמשלחים מתוכן את המצורעים...

**הר הבית** מקודש ממנו שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם.

**החיל** מקודש ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם.

**עזרת נשים** מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם ואין חייבין עליה חטאת.

**עזרת ישראל** מקודשת ממנה שאין מחוסר כפורים נכנס לשם וחייבין עליה חטאת.

**עזרת הכהנים** מקודשת ממנה שאין ישראל נכנסים לשם אלא בשעת צרכיהם לסמיכה לשחיטה לתנופה...

לסיכום דרגות הטמאים:

1. מצורעים אסורים להיכנס לעיר מוקפת חומה, שנחשבת למחנה ישראל.
2. זבים אסורים להיכנס להר הבית שנחשב למחנה לוויה. איסור זה כולל גם טמאים אחרים שטומאה יוצאת מגופם – זבות, נדות ויולדות.
3. גויים וטמאי מת אסורים להיכנס לחיל (שהינו מחיצה נמוכה בתוך הר הבית). איסור זה הוא מדרבנן.
4. טבול יום אסור להיכנס לעזרת נשים, שנחשבת גם כן לחלק ממחנה לוויה. איסור זה גם הוא מדרבנן.<sup>2</sup>

---

1 המשנה מתייחסת באופן כללי לקדושות, כולל אכילת קדשים והבאת קרבנות, אולם כדי להתמקד בנושא המאמר השמטנו זאת, והבאנו רק את ההתייחסויות לאיסור הכניסה לאותו מקום לטמאים.

2. כפי שנראה בהמשך המאמר. כך גם מופיע במפורש בתוספתא בכלים (א, ח), שאיסורי הטומאה לחיל ולעזרת נשים הינן מעלה יתירה. בכל אופן הדברים מוכרחים, שכן מן התורה אין מקור לחלק בין מקומות שונים בתוך מחנה לוויה, וכולו נחשב לאחד.



## עליית זבה טבולת יום להר הבית

5. מחוסר כיפורים<sup>3</sup> מותר להיכנס לכל מחנה לוי, ואסור להיכנס לעזרת ישראל, שנחשבת כבר למחנה שכינה. איסור זה הינו איסור דאורייתא.

6. ישראל, אפילו טהור, אסור לו להיכנס לעזרת כהנים, אלא לצורך.

במאמר זה נדון בדינו של מי שהינו גם טבול יום וגם מחוסר כיפורים בנוגע לעלייה להר הבית, בדגש על דינה של זבה שטבלה ועוד לא העריב שמשה, ובעיקר בשיטתו של רבנו שמשון בן ר' אברהם משאנץ, אשר נראית קשה ומלאת סתירות כדלקמן. לשם כך נעיין בתחילה בסוגיות הרלוואנטיות, ולאחר מכן נתמקד בדבריו של רבנו שמשון בסוגיות השונות.

### ב. המשנה בכלים

לעיל ראינו את ההדרגה במשנה בכלים. המשנה עצמה מדברת על כך שטבול יום אסור להיכנס לעזרת נשים, ומוכח ממנה, שעד לשם מותר לטבול יום להיכנס, כולל להר הבית ולחיל. המשנה איננה מחלקת בין סוגים שונים של טבולי יום, ומזה נראה שלכל טבול יום מותר להיכנס להר הבית, ללא הבחנה בין הטומאות השונות שמהן נטהר. יתירה מכך, לעיל מנתה המשנה את כל האסורים במקומות נוספים במחנה לוי – זבים, זבות וכו' – משמע מכאן, שכל אותם טמאים, ברגע שטבלו לטומאתם, שוב מותרים במקומות אלו, ואפילו הם טבולי יום, שהרי המשנה אומרת סתם "טבול יום", ואם מדובר דווקא בטבולי יום אחרים, שאליהם לא התייחסה המשנה במפורש קודם (כגון טבול יום של בעל קרי או של נוגע בשרץ), היא הייתה צריכה לומר זאת במפורש.

כך מדייק במפורש הר"ש משאנץ בפירושו למשנה ח:

ומשמע הכא אפילו טבול יום דזב וזבה ונדה ויולדת שרי במחנה לוי חוץ מעזרת נשים, ואפילו בעזרת נשים שרי הכא מחוסר כיפורים... וצריך לומר דקסבר האי תנא טבול יום דזב לאו כזב דמי.<sup>4</sup>

---

3. מי שטבל והעריב שמשו, אך עדיין צריך להביא קרבן להשלמת טהרתו, כגון מצורע, זב, זבה ויולדת.

4. הר"ש משאנץ כותב שדין זה שנוי במחלוקת, שכן בזבחים (יז ע"ב) ישנה מחלוקת האם מחוסר כיפורים דזב דינו כזב, וכל שכן שיש לדון האם טבול יום (שהוא גם כן עדיין מחוסר כיפורים) נידון כזב, ויש לומר שהתנא של המשנה בכלים סובר כמ"ד שאין דינו כזב. אמנם המעיין בגמרא שם יראה, שלא מדובר שם על דין כניסה למחנה לוי, אלא לגבי דברים אחרים, וראה

כך עולה גם מדברי הריטב"א בחידושו לבימות (ז ע"ב):

דהא תנן דהר הבית מקודש ממנו שאין זבין וזכות נכנסין לשם, עזרת נשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם, אלמא אפילו טבול יום דזב נכנס להר הבית ולא נאסר אלא לעזרת נשים.

יוצא מכאן, שמשמעותה הפשוטה של המשנה בכלים היא שכל טבול יום יכול להיכנס למחנה לוי, ולא נאסר אלא מדרבנן בעזרת נשים. דין זה כולל גם טבול יום של זב וזבה.

### ג. הגמרא בנזיר – טבול יום שהוא מחוסר כיפורים

הגמרא בנזיר (מד ע"ב), מתייחסת במפורש לשאלה, האם זב שטבל ועדיין לא העריב שמשו, יכול להיכנס למחנה לוי מן התורה:

אמר אביי, אשכחתינהו לחבריה דרב נתן בר הושעיא דיתבין וקאמריין: "ובא לפני ה' אל פתח אהל מועד ונתנם אל הכהן" (ויקרא ט"ו, יד) – אימתי הוא בא? בזמן שהוא טבל ועשה הערב שמש אֵין, לא טבל ועשה הערב שמש לא, אלמא קסבר: טבול יום של זב כזב דמי.

הגמרא מביאה את דברי אביי, ששמע מחבריו של רב נתן, שלמדו שזב שנטהר יכול להביא קרבנותיו רק לאחר שטבל והעריב שמשו,<sup>5</sup> וזאת משום שהוא איננו יכול להיכנס לעזרת נשים קודם לכן. מכאן יש להוכיח, שטבול יום דזב אסור להיכנס לכל מחנה לוי מן התורה.<sup>6</sup>

לאחר מכן הקשה אביי על חבריו של ר' נתן, שאותו לימוד ניתן לכאורה למצוא גם בנזיר שנטמא, שלאחר טהרתו צריך להביא קרבן של נזיר טמא, ושם בודאי שיכול

---

שם רש"י (ד"ה מחוסר כיפורים) ותוספות (ד"ה קסבר) שנחלקו בשאלה לגבי מה יש לומר שמחוסר כיפורים דזב דינו כזב. הר"ש משאנץ גם כן מזכיר בקצרה את הגמרא בנזיר שתובא לקמן, אולם לא כותב כלום בעניין הסתירה שיש בינה למשנה בכלים.

5. ההוכחה לכך הינה מעצם העובדה שזב צריך לספור שבעה נקיים ולטבול, וכתוב בתורה, שרק ביום השמיני הוא מביא את קרבנותיו.

6. האיסור המפורש הוא אמנם רק לעזרת נשים, אך מכיוון שמדובר בלימוד מן התורה, כבר ראינו לעיל שמן התורה אין חילוק בין עזרת נשים לשאר הר הבית לעניין איסור כניסה, והכל מוגדר כמחנה לוי.

## עליית זבה טבולת יום להר הבית

להיכנס למחנה לוויה גם ביום השביעי כשעוד נחשב לטבול יום, שהרי אפילו מת עצמו מותר להיכנס למחנה לוויה, כל שכן טבול יום של טמא מת?

במסקנת הגמרא נחלקו הגירסאות והפירושים:

לפי פירוש רש"י (מה ע"א ד"ה ה"ג) גם למסקנה טבול יום דזב דינו כזב ואסור להיכנס למחנה לוויה,<sup>7</sup> ומה שהקשו מנזיר טמא, אין הכי נמי שגם דינו שאסור להיכנס למחנה לוויה, מכיוון שהוא נחשב למחוסר כפרה.

לפי פירוש תוספות (מד ע"ב ד"ה אלמא קסבר ומה ע"א ד"ה אלא) והרא"ש (שם) חבריו של רב נתן סברו שכל טבול יום של זב אסור להיכנס למחנה לוויה, בין אם הוא זב שראה שתי ראיות, שפטור מקרבן ואיננו מחוסר כיפורים, ובין אם הוא זב שראה ג' ראיות, שחייב קרבן והוא גם מחוסר כיפורים. למסקנת הגמרא, טבול יום דזב איננו כזב, ולכן טבול יום של זב שראה ב' ראיות, שאיננו מחוסר כיפורים, יכול לעלות להר הבית, אולם טבול יום דזב שראה ג' ראיות, אסור להיכנס להר הבית, מכיוון שהוא גם טבול יום וגם מחוסר כיפורים.

ממסקנת הגמרא על פי התוספות והרא"ש משמע, שכל מי שהינו גם טבול יום וגם מחוסר כיפורים אסור לעלות להר הבית. ממילא דין זה כולל בתוכו לא רק זב שראה ג' ראיות, אלא גם זבה ויולדת.

## ד. מצורע שנטהר וראה קרי בערב פסח

במספר מקומות (פסחים צב ע"א; יבמות ז ע"ב; זבחים לב ע"ב) הגמרא דנה במצורע שנטהר אך עדיין מחוסר כיפורים, ובינתיים ראה קרי, לעניין קרבן פסח:

תניא: מצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח, וראה קרי בו ביום – טובל ואוכל. אמרו חכמים: אף על פי שטבול יום אינו נכנס – זה נכנס. מוטב יבא עשה שיש בו כרת, וידחה עשה שאין בו כרת. ואמר רבי יוחנן: דבר תורה אפילו עשה אין בו, שנאמר:

---

7. אמנם רש"י אומר שם "ולא הוּו דוקיא דשמעתא דבטבילה והערב שמש קאי, אלא בכפרה תליא מילתא". אולם מדבריו משמע שיש כאן רבותא, שאפילו לאחר שהעריב שמשו אסור במחנה לוויה, אלא אם כן מטרתו להביא קרבנותיו. וממילא יש לומר שכך היא הכוונה בכל המחלוקות האחרות שנזכיר לקמן – לשיטה האוסרת כל טבול יום דינו כאותו טמא גם לעניין כניסה למחנה לוויה, ואפילו מחוסר כיפורים לאחר שהעריב שמשו, דינו שאסור להיכנס למחנה לוויה, מלבד כניסתו לצורך הבאת קרבנותיו.

“ויעמד יהושפט בקהל יהודה וירושלים בבית ה' לפני החצר החדשה” (דברי הימים ב כ', ה). מאי חצר החדשה – שחדשו בו דבר, ואמרו: טבול יום לא יכנס במחנה לוייה.

הברייתא מדברת על מצורע שכבר עברו שבעת ימי טהרתו וטבל והעריב שמשו, אך עדיין לא הביא את קרבן המצורע, ולכן הוא עדיין מחוסר כיפורים ואיננו רשאי לאכול מקרבן הפסח. בערב פסח שבו היה אמור להביא את קרבן המצורע הוא ראה קרי. לאחר שטבל דינו כטבול יום ואסור לו להיכנס לעזרת נשים לצורך הבאת קרבן המצורע. אומרת הברייתא שיכול לטבול לטומאת הקרי ולהיכנס לעזרת נשים לצורך הבאת קרבן המצורע, שכן עדיף לו לעבור על איסור כניסה של טבול יום לעזרת הנשים, שאין בו חיוב כרת,<sup>8</sup> ולא להפסיד את אכילת קרבן הפסח שיש בו חיוב כרת.

ר' יוחנן בא ואומר שכניסת טבול יום לעזרת נשים אין בה כלל איסור תורה, אלא גזירה מדרבנן שחודשה בימי המלך יהושפט.

נחלקו המפרשים, האם יש כאן מחלוקת או פירוש:

לדעת רש"י (זבחים לב ע"ב ד"ה אע"פ שאין וד"ה אפילו עשה) נחלקו הברייתא ור' יוחנן בשאלה האם טבול יום דזב דינו כזב<sup>9</sup> – לפי הברייתא טבול יום דזב דינו כזב, ולכן אותו מצורע בעל קרי אסור מן התורה להיכנס לכל מחנה לוייה. לעומת זאת לפי ר' יוחנן טבול יום דזב אין דינו כזב, ולכן מן התורה הוא יכול להיכנס לכל מחנה לוייה, ורק חכמים גזרו בו איסור.

התוספות (ביבמות ובזבחים שם ד"ה ור' יוחנן) אומרים שלפי דברי רש"י, יש לומר שר' יוחנן סבר כמשנה בכלים שהבאנו לעיל, המתירה טבול יום עד לעזרת נשים, וממילא מוכח שהאיסור הוא מדרבנן, ואילו הברייתא חולקת על משנה זו. ישנן מחלוקות נוספות בגמרא (זבחים יז ע"ב; כריתות י ע"א) האם טבול יום ומחוסר כיפורים דזב דינם כזב או לא, ולפי רש"י מחלוקות אלו קיימות גם לעניין כניסה למחנה לוייה.

התוספות לא אומרים זאת במפורש, אולם סביר להניח שגם הגמרא בנזיר, שעל פי דברי רש"י שהבאנו לעיל,<sup>10</sup> מסיקה שטבול יום דזב דינו כזב, הולכת על פי

8. שכן איסור כרת קיים רק בכניסה למחנה שכינה, כלומר לעזרת ישראל ופנימה.

9. וממילא הוא הדין גם לכל טבול יום שטומאה יוצאה מגופו, כמו טבול יום דבעל קרי.

10. אמנם הפירוש המיוחס לרש"י בנזיר לא יצא מידי רש"י, אבל ככל הנראה מדובר בפירוש של הריב"ן, חתנו של רש"י, שהולך בשיטת חותנו.

## עליית זבה טבולת יום להר הבית

הברייתא, ור' יוחנן יחלוק עליה. עולה אם כן, שמדובר במחלוקת עקרונית בכל הש"ס, שאיננה מבדילה בין טבול יום ומחוסר כיפורים כזה או אחר – יש אומרים שאסור במחנה לוייה, עד שיבוא לצורך הבאת קרבנותיו (ואם איננו חייב בקרבן, כגון בעל קרי – עד שיעריב שמשו), ויש אומרים שמותר, ורק מדרבנן גזרו בטבול יום שאסור בעזרת נשים.

לפי זה נראה שהלכה כר' יוחנן, שכל טבול יום מותר להיכנס למחנה לוייה, וגזרו בעזרת נשים מדרבנן, זאת מחמת שתי סיבות:

1. המשנה בכלים סוברת כן, ואילו המקורות התנאיים החולקים הינם ברייתות. בדרך כלל הלכה כמשנה במקום ברייתא, אלא אם כן הגמרא פסקה במפורש אחרת.

2. מדברי רבא בפסחים (שם): "אונן ומצורע ובית הפרס – לא העמידו דבריהן במקום כרת", עולה במפורש שרבא פסק כר' יוחנן, שמדובר באיסור דרבנן, ולא באיסור תורה על כל מחנה לוייה.

סביר להניח, שגם הרמב"ם סבר שיש מחלוקת בין הסוגיות, שכן בהלכות בית הבחירה (פ"ז, ה"ט"ו-יז) הוא פסק:

הר הבית מקודש ממנה [=מירושלים] שאין זבין וזבות נדות ויולדות נכנסין לשם, ומותר להכניס המת עצמו להר הבית ואין צריך לומר טמא מת שהוא נכנס לשם.

החיל מקודש ממנו שאין עכורים וטמא מת ובוועל גדה נכנסים לשם.

עזרת הנשים מקודשת מן החיל שאין טבול יום נכנס לשם, ואיסור זה מדבריהם אבל מן התורה מותר לטבול יום להכנס למחנה לוייה, וטמא מת שנכנס לעזרת הנשים אינו חייב חטאת.

מכך שהוא לא מחלק בין סוגים שונים של טבולי יום, אלא כותב בפשיטות שטבול יום אסור רק בעזרת נשים מדרבנן, ואיננו מתייחס כלל לסוגייה במסכת נזיר, עולה שסבר שיש מחלוקת בין הסוגיות, והלכה כמשנה בכלים, שהיא כנראה גם כדעת ר' יוחנן.

התוספות (בזבחים וביבמות שם) מקשים על רש"י כמה קושיות, ולכן מפרשים שר' יוחנן לא בא לחלוק על הברייתא, אלא לפרש אותה, ולכולי עלמא אין איסור

תורה לטבול יום להיכנס למחנה לוי, ורק חכמים גזרו על עזרת נשים, וכפי שמשמע במשנה בכלים. על כך מקשים התוספות מהגמרא בנזיר<sup>11</sup>:

ומיהו סוגיא דנזיר (דף מה ע"א) קשה למה שפירשתי דטבול יום שרי במחנה לוי, דמשמע התם דאפילו נאמר דטבול יום דזב לאו כזב דמי, אסור ליכנס למחנה לוי, דקאמר התם מה אהל מועד מחוסר כיפורים לא עייל אף התם נמי במחנה לוי מחוסר כיפורים לא עייל, ומקרא דריש התם, דקתני התם בכרייתא "ובא לפני ה' אל פתח אהל מועד" לשער נקנור אימתי הוא בא בזמן שטבל ועשה הערב שמש?

כלומר, מהגמרא בנזיר רואים שיש איסור תורה לזב טבול יום להיכנס למחנה לוי. על כך עונים התוספות:

ונראה, דדווקא בטבול יום דזב שלש ראיות שהוא טבול יום ומחוסר כיפורים, דאיכא תרתי, קאסר במחנה לוי, וכי מסיק התם אלא אמר אביי טבול יום דזב לאו כזב דמי, ואפי' הכי כיון דמחוסר כיפורים לא עייל, כלומר דאיכא תרתי... אבל טבול יום דזב בעל שתי ראיות ודבעל קרי שרי דלאו מחוסר כפרה.

זאת אומרת, שהגמרא בנזיר ולפיה יש איסור תורה לזב טבול יום להיכנס למחנה לוי, הינה רק במקרה שאותו טבול יום הינו גם מחוסר כיפורים, ואילו דברי ר' יוחנן נאמרו לעניין טבול יום שאיננו מחוסר כיפורים, שמותר מן התורה להיכנס למחנה לוי, וחכמים גזרו לעניין כניסה לעזרת נשים.

על כך מקשים התוספות, שדברי ר' יוחנן נאמרו גם הם לעניין כניסת אדם שהינו גם טבול יום וגם מחוסר כיפורים, שהרי הוא עדיין לא הביא את קרבן המצורע שלו, ועונים:

אף על פי שהוא טבול יום וגם מחוסר כיפורים אין אלו שני הדברים על טומאה אחת אלא טבול יום משום קרי ומחוסר כפרה משום צרעתו.

כלומר, איסור תורה להיכנס למחנה לוי נאמר רק על מי שהינו גם טבול יום וגם מחוסר כיפורים מאותה טומאה, אך לא כשהוא טבול יום לטומאה אחת ומחוסר כיפורים לטומאה אחרת. הדבר מובן גם בסברא, שכן לא סביר להניח שיש כאן חשבון, ששני דברים שכל אחד מהם לחוד איננו מספיק לאסור כניסה למחנה לוי, יאסרו ביחד כניסה, אלא שעצם העובדה שאותו טבול יום יצטרך להביא קרבן

---

11. הציטוטים נלקחו מהתוספות בזבחים, שכן שם הוא מפרט יותר, אולם אותם דברים בקצרה מופיעים גם בתוספות ביבמות.

## עליית זבה טבולת יום להר הבית

לטהרתו, מלמדת על כך שטומאתו חמורה, ולכן טבילה לבד לא תספיק לעניין מחנה לוי, וצריך גם הערב שמש, מה ששייך דווקא אם הקרבן הוא על אותה טומאה ממנה הוא טבול יום.

לפירוש התוספות, אין כלל מחלוקת בין הסוגיות – המקומות שבהם מופיע שטבול יום או מחוסר כיפורים דזב דינס כזב, לא נאמרו לעניין כניסה להר הבית, הלכה כר' יוחנן שטבול יום רגיל נאסר רק בעזרת נשים ורק מדרבנן, והלכה גם כגמרא בנזיר שזב שראה ג' ראיות, שהינו גם טבול יום וגם מחוסר כיפורים, אסור לעלות להר הבית.

התוספות לא מתייחסים לעובדה, שמהמשנה בכלים משמע שגם טבול יום דזב וזבה שהם מחוסרי כיפורים מותרים להיכנס להר הבית עד לעזרת נשים. ניתן לומר שהתוספות סוברים שהמשנה בכלים חולקת על הגמרא בנזיר, אך התוספות מנסים ליישב כאן את הסוגיות, לעתים בדוחק, על מנת שלא תהיה מחלוקת, ולא סביר שדווקא את המשנה בכלים יפרשו שחולקת. לכן צריך לומר בדוחק, שהתוספות סוברים שאין הכרח לדייק בלשון המשנה שגם זב וזבה מותרים בהר הבית עד לעזרת נשים, ודברי המשנה שטבול יום אסור רק בכניסה לעזרת נשים, מתייחסים אך ורק לטבול יום שאיננו מחוסר כיפורים.

מדברי התוספות בפסחים (צב ע"א ד"ה ור' יוחנן) עולה קושייה נוספת. התוספות נאמנים שם לשיטתם שר' יוחנן לא חולק על הברייתא, אלא מפרש אותה, אך מביאים שם הוכחה אחרת לכך שמוכרחים לומר שמן התורה טבול יום מותר להיכנס למחנה לוי:

וכן מוכח דגבי יולדת שהיא טבולת יום ארוך כתיב: "ואל המקדש לא תבוא" (ויקרא י"ב, ד) – משמע הא למחנה לוי תבא.

יולדת יכולה לטבול אחרי שבוע לבן ואחרי שבועיים לבת, אולם היא עדיין מחוסרת כיפורים עד ליום הארבעים ואחד לבן ושמונים ואחד לבת, שאז היא מביאה קרבן יולדת. כל הימים הללו עד הארבעים והשמונים היא מוגדרת כטבולת יום ארוך. התוספות מוכיחים שטבול יום יכול להיכנס מן התורה למחנה לוי, מכך שיולדת אסורה בכניסה למקדש שהוא מחנה שכינה, זאת אומרת שלמחנה לוי מותר לה להיכנס למרות שהיא מוגדרת כטבולת יום כל הימים הללו. על כך יש להקשות, שהרי יולדת היא גם טבולת יום וגם מחוסרת כיפורים, ולפי דברי התוספות ביבמות וזבחים, גם ר' יוחנן מודה שטבול יום מחוסר כיפורים אסור להיכנס מן התורה למחנה לוי!

ניתן ליישב, שהתוספות בפסחים חולקים על התוספות ביבמות וזבחים, שהרי לא מדובר בחיבור של אדם אחד. אולם הדבר דחוק, שכן גם התוספות בפסחים מסכימים שר' יוחנן לא חולק על הברייתא, וממילא לפי זה הגמרא בנזיר היא לא כברייתא ולא כר' יוחנן, מה עוד שלכאורה לימודם של התוספות הינו לימוד מוכח מהפסוקים. בנוסף לכך, עורך קבצי התוספות שעל הגמרא שלנו, הן של פסחים והן של יבמות, הינו ר' אליעזר מטוך, ועריכתו מבוססת על תוספותיו של רבנו שמשון משאנץ.<sup>12</sup>

לקמן בדברי הר"ש משאנץ נראה שמוכרחים ליישב סתירה זו, ולא ניתן להסתפק באמירה שישנה מחלוקת בין דברי התוספות.

### ה. שיטת רבנו שמשון משאנץ

בשיטת רבנו שמשון משאנץ ישנה אי בהירות גדולה. בפירושו למסכת כלים (פ"א, מ"ח) מדקדק רבנו שמשון, כפי שהראינו לעיל, שטבול יום של זב, זבה, נדה ויולדת, גם הוא מותר בהר הבית עד עזרת נשים. עוד שם הוא מביא שהדבר תלוי במחלוקת האם טבול יום דזב כזב דמי או לא (כשיטת רש"י ובניגוד לדברי התוספות). מלבד זאת הוא מפנה בקצרה לסוגייה בנזיר שהבאנו לעיל (מבלי לציין לשיטת התוספות שמסקנת הגמרא היא לאסור זב טבול יום שהוא גם מחוסר כיפורים), ומפנה לדבריו ביבמות, שם האריך.

לצערנו הרב, לא הגיעו לידינו תוספות הר"ש משאנץ על יבמות,<sup>13</sup> אולם התוספות לפסחים ידועים, ובהם עלינו לעיין.

הר"ש משאנץ מביא בסוגייה שם את שיטת רש"י שישנה מחלוקת בין הברייתא לדברי ר' יוחנן, אולם הוא עצמו כותב כדברים המופיעים בתוספות הרגילים (שכאמור

---

12. ראה בספרו של א.א. אורבך – בעלי התוספות. עוד ראה במבוא לתוספות שאנץ סנהדרין, הוצאת מכון הארי פישל תשל"ד, מאת הרב יעקב הלוי לפשיץ, שגם התוספות לזבחים, אם כי הם מיוחסים לרבי ברוך מגרמיזא, הרי שהרבה מהם מבוססים על תוספותיו של רבנו שמשון משאנץ.

13. אמנם בקובץ שיטות קמאי על יבמות שיצא לאור לאחרונה הוכנסו מובאות מתוספות שאנץ הארוכות, אולם בירור למקורם של הדברים העלה שהם נלקחו מהסוגיות המקבילות במסכת פסחים, שלהם נמצא בשנים האחרונות כתב יד המכיל את תוספות שאנץ בצורה ארוכה ומפורטת יותר מהתוספות שהודפסו למסכת בעבר. במאמרנו הנוכחי נתייחס לתוספות שאנץ הידועים למסכת פסחים, שכאמור מה שמצוי ביבמות הינו הרחבה שלהם, ולא אליהם התייחס הר"ש כשהפנה לדבריו ביבמות.



## עליית זבה טבולת יום להר הבית

מבוססים על תוספות שאנץ) בזבחים וביבמות, שר' יוחנן איננו חולק על הברייתא, אלא בא לפרש אותה.

בסוף דבריו מסכם הר"ש את המותר והאסור, כאשר בתוך דבריו מופיעה לכאורה סתירה:

ובכל טבול יום מיירי... וטבול יום של זב בעל שתי ראיות, אבל זב בעל ג' ראיות דהוא מחוסר כיפורים לא עייל כדמוכח בפרק ג' מינים [דף מה ע"א]... ונראה דטבול יום מותר ליכנס במחנה לוייה מן התורה מדכתיב: "בכל קודש לא תגע" ומוקמין לה [ביבמות דף עה ע"א] בתרומה, והיינו כשטבלה לסוף שבוע לזכר או לסוף שבועיים לנקבה בעל כורחין דכתיב: "ואל המקדש לא תבא" מכלל במחנה לוייה תבוא, דכיון שטבלה הותרה דהויא טבולת יום ארוך וכתוב: "וכפר עליה הכהן וטהרה" – לקדש ולמקדש.

הר"ש מביא את שיטת התוספות בפירוש הגמרא בנזיר בזב בעל ג' ראיות טבול יום אסור להיכנס להר הבית, שכן הוא גם מחוסר כיפורים, ומיד לאחר מכן מוכיח שמן התורה טבול יום מותר להיכנס בכל הר הבית, מכך שילדת טבולה מטומאת לידה, ונחשבת לטבולת יום ארוך עד שיעברו ארבעים יום לזכר ושמונים לנקבה, אסורה להיכנס למקדש שהוא מחנה שכינה, מכלל שלהר הבית שהוא מחנה לוייה – מותרת. ולכאורה הדברים תמוהים, שכן גם יולדת נחשבת למחוסרת כיפורים, וצריכה להביא קרבן לאחר מלאת הימים הללו, ואם כן, הלימוד להתיר טבול יום בהר הבית מן התורה נלקח מטבול יום שהוא מחוסר כיפורים, ומדוע זב בעל ג' ראיות שהוא טבול יום יהיה אסור בהר הבית?

בספר אל הר המור (בירורי הלכה, פ"ד, ז) הביאו סתירה זו, וניסו ליישב שמדובר בגזירת הכתוב לחלק בין יולדת לזב או שיש חילוק בין טבול יום רגיל לטבול יום ארוך, ונשאו עדיין בצ"ע.

החילוק בין טבול יום רגיל לטבול יום ארוך איננו אפשרי לענ"ד, שכן הר"ש משאנץ במפורש לומד מיולדת לשאר טבול יום, ואם כן מוכח שלשיטתו טבול יום ארוך אינו שונה מטבול יום רגיל. ניתן אמנם לומר שיש חילוק בין טבול יום ארוך שהוא גם מחוסר כיפורים לטבול יום רגיל שהוא מחוסר כיפורים, אולם אם אכן נכון חילוק זה, הרי שעיקר הדברים חסר מן הספר – שכן ישנו כאן לימוד כללי להתיר טבול יום בהר הבית, ואם נקבל חילוק כעין זה שהוצע, היה צורך להסביר שמטבול יום ארוך שהוא גם מחוסר כיפורים רגיל ניתן ללמוד לטבול יום רגיל שאיננו מחוסר

כיפורים, אולם לא לטבול יום רגיל שהוא גם מחוסר כיפורים, ומלבד שהסבר כזה איננו מופיע בדברי הר"ש, גם לא ניתן להבין אותו בסברא.<sup>14</sup>

לכן חייבים לומר כחילוק הראשון, שדווקא בזב בעל ג' ראיות יש גזירת הכתוב שאסור במחנה לוי, ואין זה איסור כללי בכל טבול יום שהוא מחוסר כיפורים. אמנם מתירוץ התוספות שראינו לעיל בזבחים וביבמות (שמסבירים את החילוק בין זב בעל ג' ראיות שהוא טבול יום ומחוסר כיפורים לבין מצורע ביום השמיני שראה קרי וטבל, שהוא טבול יום מקרי ומחוסר כיפורים ממצורע) מוכח שסברו שמהות האיסור הוא בטבול יום שהוא מחוסר כיפורים ולא גזירה מיוחדת בזב (אחרת לא היה כלל קושי ממצורע מחוסר כיפורים שהוא בעל קרי טבול יום, או שהיו מתרצים שמדובר בגזירת הכתוב מיוחדת בזב), אך הר"ש משאנץ אינו מביא כלל את קושיית התוספות ותירוץ, ולכן נראה שלדידו אכן לא היה כלל קושי, שכן לדבריו אין דין כללי בטבול יום שהוא מחוסר כיפורים, אלא דין פרטי בזב בעל ג' ראיות, שנובע מגזירת הכתוב.<sup>15</sup>

מעתה עלינו לשאול, מהו דין זבה גדולה טבולת יום בהר הבית על פי הר"ש משאנץ. כפי שראינו לעיל, הגמרא בנזיר התייחסה רק לזב, ואילו לגבי זבה לא מצאנו שום התייחסות. בספר "אל הר המור" (שם, ה) כתבו שזבה דינה כזב בעל ג' ראיות לעניין זה, וראייתם מכך שהדרשה המובאת בגמרא לאסור זב טבול יום במחנה לוי, שמקורה מהספרא (תורת כהנים), מובאת בספרא גם לגבי זבה באותו לשון:

מנין שהיא טובלת מבעוד יום תלמוד לומר והביאה אותם אל הכהן, אל פתח אהל מועד כיצד הוא מביאה אותם אל פתח אהל מועד אלא אם כן תהיה מעורבת שמש מלמד שהיא טובלת מבעוד יום. (ספרא מצורע, פרשת זבים פ"ט, ד)

אולם כאמור לעיל, דרשה זו איננה נמצאת בש"ס שלנו, ואדרבה – ישנו לימוד הפוך מהמשנה בכלים ממנו דייק הר"ש שגם זבה טבולת יום מותרת בהר הבית. אמנם

14. עיין גם בהערות הרב יפה'ן לחידושי הריטב"א על יבמות בהוצאת מוסד הרב קוק, ז' ע"ב הע' 426, שרצה לחלק בין טבול יום רגיל לטבול יום ארוך, ודחה חילוק זה.

15. ואכן, הסבר זה הוא גם הסברו של הרב יפה'ן בהערותיו לריטב"א שם, שמדובר בדין מיוחד בזב, ולא כמשמעות התוספות שזהו דין כללי בטבול יום שהינו גם כן מחוסר כיפורים. הרב עזריה אריאל כתב לי ניסיון אחר ליישב את הסתירה, ולפיו מחוסר כיפורים נחשב לזבה רק ביום שבו הוא חייב להביא את קרבנותיו, ולפי זה היולדת איננה מחוסרת כיפורים כל ימי היותה טבולת יום ארוך. אולם לפי זה גם זב ביום השביעי לא יהיה נחשב למחוסר כיפורים, מכיוון שרק ביום השמיני הוא ראוי להבאת קרבנותיו, וקשה מאוד להעמיד את הסוגייה בנזיר בזב דווקא ביום השמיני, שטבל רק אז.

## עליית זבה טבולת יום להר הבית

במשנה שם ישנו דיוק גם לגבי זב, אולם על כך ניתן לומר, שהזב עליו מדברת המשנה הינו זב קטן בעל ב' ראיות, והוא מותר בכניסה להר הבית לאחר שטבל אף קודם שהעריב שמשו. לפי זה, רק זב בעל ג' ראיות שהינו טבול יום אסור בכניסה להר הבית מן התורה, ואילו שאר טבולי יום, כולל זבה, מותרים בכך.<sup>16</sup>

אם נמאן בחילוק זה, שמטרתו ליישב את הגמרא בנזיר עם המשנה בכלים, ולדחות מההלכה את מדרש הספרא שלא הובא בש"ס, עלינו לומר במקרה זה שישנה מחלוקת בין הר"ש בפסחים לר"ש בכלים, ולפיה הר"ש בפסחים קיבל להלכה את הגמרא בנזיר, ואילו הר"ש בכלים דחה אותה מהלכה מכח דיוקו מהמשנה. במקרה זה עלינו לברר מהי ההלכה בסופו של דבר לדעת הר"ש.

לשם כך עלינו לחזור ולדייק בר"ש בכלים, שלאחר שהביא את הדיוק במשנה ולפיו גם זב וזבה טבולי יום מותרים בכניסה להר הבית, הזכיר שיש בכך מחלוקת אם טבול יום דזב כזב דמי (ולפי שיטת רש"י שראינו לעיל), וכן הזכיר את הגמרא בנזיר, והפנה לתוספותיו ליבמות, בהם האריך.

כאמור לעיל, לא הגיעו לידינו תוספות שאנץ ליבמות, והיה מקום לומר שביבמות הוא הולך בכיוון של פסחים.<sup>17</sup> אולם נשתמרה לנו עדות על דבריו של הר"ש משאנץ למסכת יבמות, והיא בחידושי הריטב"א שם, שהביא מדברי הר"ש משאנץ. ראשית, הריטב"א מביא את דיוקו של הר"ש מהמשנה בכלים, שגם טבול יום דזב וזבה נכנסים להר הבית. שנית, כאשר הוא דן ביחס בין דברי הברייתא לדברי ר' יוחנן שהבאנו לעיל, הוא כותב במפורש שרבנו שמשון הבין שיש מחלוקת בין רבי יוחנן לברייתא, וכשיטת רש"י, בניגוד לשיטת התוספות אותה נקט הר"ש בתוספותיו לפסחים. כפי שהראינו לעיל, על פי פירוש רש"י שיש מחלוקת בין הברייתא לר' יוחנן, יש לומר שכל

---

16. לכאורה באותו אופן היה מקום לומר, שדין זבה האמור במשנה בכלים מדבר על זבה קטנה, שראתה יום או יומיים, ודינה שצריכה לספור יום אחד נקי ובו טובלת, ואיננה חייבת בקרבן, אולם לא ניתן לומר זאת, שכן בניגוד לזב, שלו קוראת המשנה זב גם אם ראה פעמיים וגם אם ראה שלוש פעמים, לזבה שראתה יום או יומיים המשנה קוראת "שומרת יום כנגד יום" לעומת זבה שראתה שלושה ימים הנקראת זבה סתם, ראה משנה פסחים (פרק ח משנה ה) ונדה (פרק ד משנה ז).

17. וכפי שכתבנו, אם נמאן בחידוש שלנו שיש לומר שלדעת הר"ש בפסחים הגמרא בנזיר איננה חולקת על הדיוק מהמשנה בכלים, אלא מלמדת דין פרטי בזב בעל ג' ראיות, ושאר טבול יום דמחוסר כיפורים כולל זבה מותרים בהר הבית, וממילא המשנה בכלים מדברת רק על זב בעל ב' ראיות.

זב טבול יום נכנס להר הבית לדעת ר' יוחנן. גם בסוף דברי הריטב"א הוא כותב שהר"ש משאנץ "האריך הרבה בענין זה" – מה שמתאים לעדותו של הר"ש על דבריו ביבמות.

נראה בבירור, שהריטב"א בדבריו התייחס לתוספות שאנץ על יבמות שלא הגיעו אלינו, ולא לתוספות שאנץ על פסחים המצוי בידינו. מכאן עולה, שהתוספות שאנץ ביבמות סתר את מה שכתב בפסחים, והלך בכיוון דבריו במשנה בכלים. מכך שבמשנה בכלים הוא מפנה לתוספות ביבמות, מוכח שאת פירושו למשנה כתב לאחר שחיבר את התוספות שלו, וממילא זוהי המשנה האחרונה שאותה פסק להלכה.<sup>18</sup>

### ו. דיון חוזר בשיטת התוספות

לאחר שדנו בשיטת הר"ש משאנץ, והראינו שעל פי שיטתו סביר להניח שלהלכה זבה טבולת יום מותרת בכניסה להר הבית, נחזור שנית לשיטת התוספות:

התוספות בסוגיות אותן הבאנו, לא התייחסו למשמעות הדיוק מהמשנה בכלים. כאמור לעיל, לפי משמעות דבריהם בזבחים וביבמות, דין זב בעל ג' ראיות טבול יום שמופיע בנזיר, אמור בכל טבול יום שהוא גם מחוסר כיפורים מאותה טומאה, כולל זבה גדולה. אולם פסיקת ההלכה למעשה של התוספות איננה ברורה סופית עדיין, זאת משתי סיבות:

1. מהתוספות בפסחים שהבאנו לעיל עולה שיוולדת טבולת יום מחוסרת כיפורים מותרת בכניסה להר הבית. בניגוד לשיטת הר"ש משאנץ, לפיה יישבנו את הסתירה מיולדת לזב, בתוספות (שלפיהם מדובר בדין כללי) הסתירה קיימת, והאמירה שיש לחלק בין טבולת יום ארוך לשאר טבול יום מחוסר כיפורים איננה

---

18. ניתן לומר אמנם שאת תוספותיו לפסחים חיבר הר"ש משאנץ הן לאחר התוספות על יבמות והן לאחר חיבורו על המשנה, אולם נראה לי דוחק לומר זאת. כמו כן, כבר מדבריו במשנה (שמפנה לתוספותיו) רואים שהחיבור על המשנה מאוחר יותר, ואם כן מה הצורך באריכות דברינו, הרי משנה אחרונה של הר"ש כדבריו בכלים? התשובה לכך היא שאם לא היינו רואים את דברי הריטב"א ביבמות בשמו, היינו עלולים לטעות ולומר, שגם ביבמות כתב כפי שכתב בפסחים, ואם כן, בהפנייתו לתוספותיו הוא חוזר בו מהדיוק שדייק במשנה בכלים, אולם לאחר שראינו שגם בתוספות ביבמות הוא הולך בכיוון המשנה בכלים, ומפרש שיש מחלוקת בין ר' יוחנן לברייתא, שתלויה בשאלה מה דינו של זב טבול יום, הרי שהלכה בהכרח כדיוק במשנה בכלים, וכו' יוחנן, שכל טבול יום מותר במחנה לוי, ללא יוצא מן הכלל. זאת כאמור, אם נמאן באפשרות ליישב את התוספות שלו בפסחים גם הם עם הדיוק במשנה בכלים.

## עליית זבה טבולת יום להר הבית

אפשרית כפי שהראינו לעיל. ממילא מוכרחים לומר שהתוספות בפסחים חולקים על התוספות בזבחים וביבמות.

2. התוספות לא התייחסו בדבריהם לדיוק מהמשנה בכלים, שלכאורה סותרת את הלימוד שלהם וכיצד הם מיישבים אותו. ניתן אמנם לומר שהם ראו את הדיוק כאיננו מוכרח, אך מאידך ניתן לומר שאכן המשנה בכלים חולקת על המהלך שאותו הוציאו התוספות מהגמרא בנזיר, ואין לדעת כיצד לפסוק את ההלכה, שכן התוספות בדבריהם הציעו פרשנות, מבלי לכתוב מהי ההלכה למעשה.

### ז. סיכום

מדברי הגמרא בנזיר (מה ע"א) עולה שזב בעל ג' ראיות שטבל ועדיין לא העריב שמשו, אסור בעלייה להר הבית מן התורה, מכיוון שהוא גם טבול יום וגם מחוסר כיפורים.

מדברי המשנה בכלים (פ"א מ"ח) ניתן לדייק שגם טבול יום שהוא מחוסר כיפורים רשאי להיכנס להר הבית, ואסור להיכנס באזור מחנה לוייה רק בעזרת נשים מדרבנן.

בספר "אל הר המור" (בירורי הלכה פרק ד) הסיקו למעשה שזבה גדולה שטבלה לטהרתה, ועדיין לא עבר עליה הערב שמש, אסורה בעלייה להר הבית, שכן פסיקת ההלכה בנושא זה שנויה במחלוקת בין הרמב"ם ליתר הפוסקים, וספיקא דאורייתא לחומרא.

במאמר זה רצינו להראות שיש לערער על קביעה זו, שכן מלבד פסיקת הרמב"ם, הרי שיש לדייק מדברי רש"י בזבחים שהלכה נפסקה כמשנה בכלים ולא כגמרא בנזיר, וכך גם יוצא מפורש מדברי הריטב"א ביבמות.

הארכנו להוכיח להלכה שגם דעת הר"ש משאנץ כן, אם בדחיית הגמרא בנזיר מההלכה, ואם בהכנסתה לתוך הדיוק מהמשנה בכלים, ולפיה האיסור בהר הבית הינו דין פרטי האמור דווקא בזב בעל ג' ראיות, ואיננו כולל מחוסרי כיפורים אחרים שהינם טבולי יום, גם לא זבה גדולה.

גם שיטת התוספות להלכה איננה ברורה, שכן ישנה סתירה בין דבריהם בזבחים וביבמות ובין דבריהם בפסחים, ובכל המקומות התוספות מתעלמים מהדיוק במשנה בכלים, ואינם מנסים ליישב אותו עם שיטתם.

אם כן יוצא, שמול שיטת התוספות שאיננה ברורה כל צרכה להלכה, עומדים לנו דבריהם של רש"י, הרמב"ם, ר"ש משאנץ והריטב"א, ולפיהם זבה טבולת יום מותרת

בעלייה להר הבית, ואסורה להיכנס לעזרת נשים מדרבנן, ונראה שכך יש לנקוט להלכה.

יש לציין שדברים אלו אינם נוגעים למעשה כיום, שכן ללא קשר לשאלת הכניסה להר הבית כיום, בעניין כניסת אישה להר הבית לא שייכת מציאות של זבה טבולת יום. הסיבה לכך היא שסבורני שיש להתנגד בכל תוקף לטבילת פנויות על מנת להיכנס להר הבית מחשש מכשול, ואילו כאשר אישה נשואה טובלת לטהרתה לאחר כלות שבעת ימי הנקיים, קיימת מצוות עונה, בה היא נטמאת טומאת קרי, וזקוקה להמתנה של 72 שעות לפני טבילה ואפשרות של עלייה להר הבית, וטבול יום דבעל קרי מותר בכניסה למחנה לוייה עד לעזרת נשים גם לשיטת התוספות.<sup>19</sup>

---

19. אמנם יש לדון לגבי כלה ביום חופתה שרוצה לעלות להר הבית, לאחר שטבלה בלילה וטרם העריב שמש (וטרם קיימה מצוות עונה). אולם לרוב, טבילת הכלה לא נעשית בלילה שלפני החתונה, אלא לילה קודם לכן, ונמצא שביום חתונתה כבר העריב שמש. במקרים המיוחדים שבהם נעשית הטבילה רק בלילה שלפני החופה, אין להסיק מהמאמר כאן הלכה למעשה, עד שידונו בו חכמי הדור ויכריעו להלכה.

טהרות





## כנף העוז

- א. פתיחה
- ב. כנף העוז וביצת הנעמית
- ג. אדני השדה וחולדת הסנאים
- ד. טומאה לפי שם
- ה. כלי עצם וכנף העוזנייה

### א. פתיחה

אחד היסודות החשובים בדיני כלים, ולמעשה בהלכות טומאה וטהרה באופן כללי, הוא היסוד של השם. לשמות תפקיד מרכזי במגוון תחומים הקשורים לסדר טהרות, ולהלן נציג מספר קטן של דוגמאות לכך.

בפרק האחד עשר במסכת כלים, נקבע הכלל העקרוני הבא:

כל כלי מתכות שיש לו שם בפני עצמו – טמא... (כלים פי"א מ"ב).

למעשה, נראה שהחשיבות של השם ביחס לכלי מתכת, נתונה במחלוקת הראשונים. הרמב"ם מדגיש (בהתאם לתפיסתו המחשבתית) את השם כמגדיר המכונן החשוב בכלי מתכות:

נזם שהוא עשוי כקדרה מלמטה וכעדשה מלמעלה, ונפרק... והעדשה מקבלת טומאה בפני עצמה, מפני שיש לה שם בפני עצמה. והצניירה שלו... אינה מקבלת טומאה בפני עצמה, מפני שאין לה שם בפני עצמה. היה הנזם עשוי כמין אשכול, ונפרק – טהור... ואין לכל גרגר ממנו שם בפני עצמו... (רמב"ם, הל' כלים ט, ג).

הראב"ד נוטה להמעיט בחשיבותו של השם:

א"א: כל מה שכתב "משום שיש לו שם בפני עצמו" או "משום שאין לו שם בפני עצמו", אני איני תולה אותם בשם; אלא הטהורים – מפני שאינם משמשים בפני עצמם כלום... והטמאים מפני שמשמשים בפני עצמם" (השגת הראב"ד, שם).

---

1. עיין גם בהשגת הראב"ד בהל' כלים פ"ט ה"א. גם שם נראה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד באותה המחלוקת. כמו כן, נראה שהראב"ד נוקט שם בביטוי השגור על לשונו בהשגותיו על הרמב"ם – "לא מן השם הוא זה" – כלשון דו-משמעית, המבטאת גם באופן ספציפי את השגתו הנוכחית.

מכל מקום, קיים יסוד הלכתי של שם בדיני כלים.<sup>2</sup> אנו מוצאים את היסוד החשוב הזה, גם מחוץ לעולם של מסכת כלים. ניקח, לדוגמה, את התחום של דיני טומאת אוכלין ומשקין. אנו יודעים שרק שבעה משקין מכשירים את האוכל לקבלת טומאה.<sup>3</sup> נחלקו הרמב"ם והראב"ד אם הוא הדין לקבלת טומאה במשקין.<sup>4</sup> אך לכל הדעות, יש הגבלה מסוימת על סוגי המשקין שנכללים בדין ההכשר. המקור להגבלה זו מובא בברייתא בתורת כהנים:

... אין לי אלא מים, מנין הטל והיין והשמן והדם והדבש והחלב? ת"ל וכל משקה. אי כל משקה, יכול מי תותים או מי פירות או מי רימונים ושאר כל מיני פירות? ת"ל מים, מה מים מיוחדים שאין להם שם לווי, אף אני מרבה הטל... שאין להם שם לווי, ומוציא מי התותים ומי רימונים ושאר כל מיני פירות שיש להם שם לווי" (תורת כהנים, שמיני, פרשתא ח' ה"א)

במילים פשוטות – הקריטריון הקובע לעניין הכשר (או קבלת טומאה) במשקין, הוא השם. אם יש למשקה שם עצמאי, הרי שאפשר לרבות אותו לדין ההכשר. אך אם אין לו שם עצמאי ושמו נספח למשהו אחר, כמו מי רימונים או מי תותים, אזי כנראה שאין לו חשיבות מספיקה כדי להיות משקה מכשיר.<sup>5</sup>

אנו נרצה להראות, בדברים שלפנינו, שלשם יש משמעות מהותית בדיני טומאה וטהרה.<sup>6</sup> בדוגמאות שנביא, השם איננו רק יסוד המאפשר קבלת טומאה.<sup>7</sup> השם יקבע

2. עיין גם במשנה כלים פ"ח מ"ה שממנה נראה שהשם מהווה יסוד דומיננטי בדיני כלים, לפי השורה שחותמת את המשנה – "זה הכלל: כל ששינהו לשמו טמא לשם אחר טהור". ראה גם את תגובת חכמים לרבי עקיבא, בתוספתא אהלות [צוקרמנדל] פ"א ה"ג – "האהל והשפוד שם אחד הם". על מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בנושא זה, עיין גם בחידושי רבינו חיים הלוי הל' כלים פ"י ה"ו. נוסף גם את המשנה בידיים פ"ד מ"א, שם קובע רבי עקיבא שעריבת הרגליים טמאה מדרס. הנימוק שלו הוא שעריבת הרגליים כשמה. שוב, נראה שהשם (עריבת רגליים) קובע כאן את אופי הטומאה.
3. עיין במכשירין פ"ו מ"ד, ובתרומות פ"א מ"ב.
4. עיין בהל' טומאת אוכלין פ"א ה"ד, ובנושאי הכלים שם.
5. רעיון דומה קיים בתחום אחר לגמרי בטהרות, ביחס לנגעים ולדיני פרה. המשנה בנגעים פ"ד מ"ו דנה באיזוב שמביא המצורע לטהרתו. המשנה דורשת איזוב שאין לו שם לוואי, על פי עיקרון שדומה לדרישה בדיני ההכשר. דין מקביל קיים במשנה פרה פ"א מ"ז, לגבי האיזוב שבו משתמשים כדי לטהר מטומאת מת.
6. כדוגמה אחרונה נצטט את המהלך של התוספות בבבא בתרא נח ע"א ד"ה מצוין. הרקע נעוץ בגמרא ביבמות סא ע"א, ששם נאמר שרבי שמעון סובר שאין קברי עובדי כוכבים מטמאים

## כנף העוז

גם את מהות הטומאה ואת אופייה. אגב כך, ננסה לפרק מספר קשיים בזוג משניות, האחת במסכת כלים והשנייה במסכת כלאיים.

### ב. כנף העוז וביצת הנעמית

משנה מעניינת בפרק השבעה עשר במסכת כלים, מסווגת את חומרי הגלם השונים שמהם מיוצרים הכלים לפי ימי הבריאה: ביום הראשון של הבריאה נבראה הארץ, שממנה מיוצר החרס שכליו מקבלים טומאה, אך ביום השני נבראו רק דברים שאינם מקבלים טומאה (רקיע). ביום השלישי נבראו האילנות שהכלים המיוצרים מהם מקבלים טומאה. ביום הרביעי והחמישי נבראו רק דברים שאין בהם טומאה (כלי עצמות עופות ודגים). וכאן המשנה מציינת שיש שני חריגים לכך:

ברביעי ובחמישי – אין בהם טומאה, חוץ מכנף העוז, וביצת נעמית המצופה...  
(כלים, פ"ז מ"ד).

כלומר, כלים העשויים מביצת הנעמית (בת היענה) ומעצמות העוז (העזנייה) מקבלים טומאה למרות שנבראו ביום החמישי. לגבי ייחודיותם של כנף העוז וביצת הנעמית נדון להלן, אולם בטרם נעשה זאת יש לציין שאכן לא כל הדעות מסכימות לחריגים הללו. במשנה (שם) מובאת גם דעתו של רבי יוחנן בן נורי, החולק על תנא קמא:

... אמר רבי יוחנן בן נורי: מה נשתנה כנף העוז מכל הכנפים?...

מחלוקתו של רבי יוחנן בן נורי, מעוררת תימה. אילו היה חלוק על עצם קיומם של חריגים לכלל של המשנה, היו דבריו מובנים. אך מתוך מחלוקתו עולה שאין לו בעיה עם ביצת הנעמית המצופה, וגם הוא מסכים לכך שהיא מקבלת טומאה למרות שהיא

---

באוהל. התוספות מקשים מכך על הסיפור של רבי בנאה, שציין את מערות הקבורה של אברהם אבינו ואדם הראשון, כדי שידעו להתרחק מטומאתם. הנחת התוספות היא שלאברהם ולאדם היה מעמד של עובדי כוכבים. תירוץ התוספות הוא שהמיעוט של רבי שמעון הוא משום שעובדי כוכבים אינם קרויים 'אדם'. אך אין ליישם מיעוט זה ביחס לאברהם ולאדם הראשון, היות שהם קרויים אדם (אדם הראשון שמו היה גם תוארו, ואברהם קרוי "האדם הגדול" ביהושע י"ד, טו). אנו רואים, גם כאן, שהשם יוצר חלות של טומאה.

7. עיין בחגיגה כו ע"ב – כז ע"א, שם דנה הגמרא בטומאתו של השולחן במקדש. הגמרא שואלת מדוע לא ייחשב השולחן ככלי המקבל טומאה מחמת ציפוי המתכת שלו. תשובת הגמרא היא שרשמנא קרייה עץ, ומשום כך הוא מוגדר ככלי עץ, למרות ציפוי. שוב, שמו של השולחן יוצר בו דין השונה מדיניהם של כלים מצופים אחרים.

שייכת – קטגורית – לנבראים ביום החמישי. מדוע, אם כן, קשה לו להבין שגם כנף העוז נגדרת בתווית של יוצא מן הכלל?

המשנה לא מבארת מהו שורש מחלוקת התנאים, ואף מפרשי המשנה לא נגעו בכך. אנו נרצה להציב זאת כקושייה, או כשאלה פרשנית הנוגעת לפשט המשנה. בטרם ננסה להשיב עליה, נציג משנה מעניינת נוספת.

### ג. אדני השדה וחולדת הסנאים

... ואדני השדה – חיה. רבי יוסי אומר: מטמאות באהל כאדם. הקופד וחולדת הסנייים – חיה. חולדת הסנייים, רבי יוסי אומר – בית שמאי אומרים: מטמא כזית במשא, וכעדרה במגע (כלאיים, פ"ח מ"ה).

משנה זו ממוקמת במסכת כלאיים, ועניינו של הפרק הוא כלאי בהמה. עם זאת, במשנה שלנו מצויות גם כמה הלכות הקשורות לדיני טומאה וטהרה. נתעכב מעט על ההלכות הללו.

קיימת חיה שנקראת 'אדני השדה'. רבי יוסי קובע בה דין מיוחד במינו – יש בה טומאת אוהל כאשר היא מתה, ממש כמו בני אדם. אין לכך שום מקבילה נוספת בעולם הטומאה והטהרה, ויש להבין כיצד נולד חידוש עצום זה.

הראשונים מציעים הגדרות שונות לחיה המוזרה הזו, שנקראת 'אדני השדה'.<sup>8</sup> ההגדרות הללו מנסות לקבוע שיש דמיון רב בין החיה לבין האדם, ומשום כך אנו מחילים עליה את דין טומאת האוהל שקיים באדם.

אולם עם כל הדמיון שעשוי להיות בין חיה לאדם, יש קושי רב בקו מחשבה זה. סוף סוף, אנו פוסקים להלכה שאפילו הגוי איננו מטמא באוהל, היות שאינו קרוי אדם.<sup>9</sup> האם קיימת חיה שדומה אלינו יותר מן הגוי,<sup>10</sup> ובה יש להחיל טומאת אוהל?

תמיהה נוספת עולה ביחס ל'חולדת הסנאים', שמוזכרת בהמשך המשנה. רבי יוסי קובע בה (לפי בית שמאי) תרכובת מוזרה וייחודית של דיני טומאה. מצד אחד, היא

8. עיין בפירוש המשניות של הרמב"ם, ובפירוש הר"ש למשנה זו.

9. עיין בגמרא ביבמות סא ע"א ובבבא מציעא קיד ע"ב, וכן ברמב"ם בהל' טומאת מת פ"א הי"ג ובהל' אבל פ"ג פ"ג. יש לעיין אם הרמב"ם קיבל את דרשתו של רבי שמעון בר יוחאי, או שמצא מקור עצמאי לכך שגויים אינם מטמאים באוהל.

10. לשיבור האוזן, עיין בתענית כא ע"ב, תוספות ד"ה אמרו.

## כנף העוז

מטמאת במשא בשיעור של כזית, כמו כל נבילה. מצד שני, שיעור טומאת המגע שלה הוא כשרץ, בכעדשה.

עלינו להבין כיצד נצטרפו ההלכות הללו בחולדת הסנאים; ומעבר לכך – מדוע הובאו הדינים הללו במסכת כלאיים. סוף סוף, דיני הטומאה המדויקים של אדני השדה ושל חולדת הסנאים, אינם קשורים לסדר זרעים כלל.

### ד. טומאה לפי שם

את כל הקושיות שהצגנו, נוכל לבאר על פי יסוד עקרוני אחד ויחיד, היסוד של השם כמגדיר קובע דיני טומאה וטהרה. נתחיל עם הקושיות שראינו סביב המשנה במסכת כלאיים.

במשנה הראשונה במסכת ברכות, נקבע הזמן שממנו ואילך אפשר לקרוא את קריאת שמע בערב. הזמן הוא השעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומה. קביעה דומה מובאת גם בתוספתא בריש ברכות:

מאמתי קורין את שמע בערבין? משעה שבני אדן נכנסין לוכל פיתן בלילי שבתות,  
דברי ר' מאיר. וחכמים אומ'— משעה שהכהנים זכאין לוכל תרומתן...  
(תוספתא ברכות, פ"א ה"א)

הגר"ש ליברמן מסביר ש'בני אדן' היינו בני אדם.<sup>11</sup> אכן, בחלק מן הגירסאות שיש לתוספתא, מופיע כאן הביטוי 'בני אדם'. החלפת מ"ם סופית בנו"ן סופית היא תופעה מקובלת במילים רבות בלשון המשנה.<sup>12</sup>

על-פי מילה זו, נוכל לחזור למשנה בכלאיים. החיה שמוזכרת במשנה נקראת 'אדני השדה'. המילה אדני היא ריבוי של המילה אדן. אדני השדה הם אדמי השדה, כלומר אנשי השדה. הזיהוי של החיה עדיין נתון במחלוקת הראשונים, כל אחד ואחד לשיטתו. אך השם של החיה, לא משנה מדוע, נסמך על הכינוי 'אדם'.

---

11. ראה את דבריו בביאור הארוך בתוספתא כפשוטה לזרעים, עמוד 1.  
12. דוגמאות ספורות לכך ניתן למצוא אף בלשון המקרא. למשל, המילה פדיון (שמות כ"א, ל) מופיעה במקום אחר בצורה של פדיום (במדבר ג', מט). אפשר להוסיף שבכל כתבי היד הטובים של המשנה נפוץ הכתיב אדן (במקום אדם שבדפוסים), וכך גם בכתבי יד טובים של טקסטים אחרים בלשון חז"ל. למעשה, הכתיב 'אדן' הפך במחקר לאחד הסימנים למהימנות של כתב יד. ראה, למשל, את מאמרו של מיכאל סוקולוף "העברית של בראשית רבה לפי כתב-יד ואטיקן 30", קובץ מחקרים בלשון חכמים א, עמודים 257-301.

אנו יודעים שהמגדיר העיקרי של טומאת אוהל הוא שם אדם:

”זאת התורה אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים”  
(במדבר י”ט, טז). (במדבר י”ט, יד).

גם המיעוט של גוי מטומאת אוהל, כפי שאנו פוסקים להלכה, נשען על היסוד הזה בדיוק. לדעת רבי שמעון בן יוחאי, גויים אינם קרויים ‘אדם’, ומשום כך אינם מטמאים באוהל.

אנו נרצה לטעון, שטומאת האוהל שנאמרה באדני השדה (לפי רבי יוסי) היא פרי השם של החיה. כלומר, מבחינה ביולוגית אכן ‘אדני השדה’ עשויים להיות רחוקים מדמות של בן אנוש. אולם השם שזכו לו, שם אדם,<sup>13</sup> מחיל בהם טומאת אוהל.<sup>14</sup>

הדבר מבהיר, בדיוק על אותה הדרך, את הדין של חולדת הסנאים. אין זה חשוב לעניין הטומאה להגדיר במדויק את האופי הזואולוגי של החיה הזו. מה שקריטי כאן הוא השם שלה – חולדת הסנאים. מצד אחד, יש לה שם מובהק של שרץ. אנו יודעים שהחולד הוא אחד משמונת השרצים,<sup>15</sup> ולכן חולדת הסנאים שייכת (מצד שמה) לעולם השרצים. מצד שני, יש ליצור הזה גם שם של חיה, סנאי. עובדה זו אמורה לשייך אותו לקטגוריה ההלכתית של טומאת נבילה.

לדעת בית שמאי (שוב, בפיו של רבי יוסי) נוצרת כאן תרכובת מעניינת. מצד אחד, חולדת הסנאים מטמאת במשא כדין נבילה, למרות שהשרץ אינו מטמא במשא. יתר על כן; טומאת המשא שלה נמדדת בשיעור של נבילה, דהיינו כזית. מן העבר השני, כאשר חולדת הסנאים מטמאת במגע אנו דנים אותה בשיעורו של השרץ, דהיינו בכעדשה.

אגב ביאור זה, נוכל להבין מדוע הובאה משנה זו במסכת כלאיים. אכן, עיקרי התוכן במשנה קשורים לסדר טהרות. אולם המשנה מדגימה סוג של כלאיים בחיות.

13. דין מיוחד נוסף שתלוי לכאורה בשם אדם, הוא ההלכה של עצם כשעורה. אם סומכים הלכה זו לריבוי של ‘בעצם אדם’ (במדבר י”ט, טז), אזי צריך להסיק שגם טומאת מגע ומשא בעצם כשעורה תחול באדני השדה. ראוי להעיר שטומאת מגע (ולא משא) בעצם כשעורה, אכן נשענת על הפסוק ולא נלמדת מהלכה. עיין, בהקשר זה, בהשגת הראב”ד בהלכות טומאת מת פ”ג ה”ג. אמנם, ייתכן שיש לדחות מסקנה זו, ועיין ביבמות סא ע”א תוספות ד”ה ממגע.

14. על הסבר זה עמדנו בקצרה ב’היטלים הלכתיים בשיטת הבחינות’. עיין במאמר העוסק בלחם הפנים, ובעיקר בהערה 8 שם.

15. ויקרא י”א, כט.

## כנף העוז

חולדת הסנאים היא גם חיה (וטומאתה טומאת נבילה) וגם שרץ (ולכן מטמאת גם בכעדשה), ומכאן הקשר למסכת כלאיים.

### ה. כלי עצם וכנף העוזנייה

על רקע הסעיף הקודם, נוכל לחזור גם למשנה של כנף העוז וביצת הנעמית, במסכת כלים. העובדה שביצת הנעמית מקבלת טומאה (אם עושים ממנה כלי), מתבארת באופן פשוט למדי.

רוב ביצי העופות אינם ראויים לכלים. הביצה (כלומר, קליפת הביצה) היא דבר שביר, ולא עושים ממנו כלי.<sup>16</sup> אך ביצת הנעמית היא עבה וחזקה.<sup>17</sup> לעובדה זו מסכים גם רבי יוחנן בן נורי, וכך נקבע במשנה.

אולם נראה שכנף העוז איננה שונה, ברמה הפיסית, מכנפיהם של שאר העופות. על כך בדיוק מתרעם רבי יוחנן בן נורי, שלדעתו אכן אין להבדיל ולחלק בין העוז לבין עופות אחרים.<sup>18</sup>

נראה, שלקביעה המציאותית הזו יסכים גם תנא קמא. הטומאה שקובע תנא קמא בכנף העוז נשענת על יסוד שונה לחלוטין, על יסוד השם, כפי שנראה להלן. כך מבאר הרמב"ם את דין הטומאה בכנף העוז:

... וכנף העוז, כנף עוף והוא העזניה האמורה בתורה אם עשה ממנו כלים... ואמרנו באלו שמתטמאין מפני שהן דומין לכלי עצם, שאמרנו שהן מתטמאין מן התורה ממה שנאמר 'וכל מעשה עזים'... (פירוש המשניות, כלים פי"ז מי"ד).

נעייין בריבוי שמזכיר הרמב"ם ביחס לכלי עצם.<sup>19</sup> ריבוי זה מוזכר בסוגיית הגמרא בחולין, תוך דיון בהשוואה שבין כלי עצם לכלי מתכות. רב נחמן משווה כלי עצם לכלי מתכות, ומכאן מסיקה הגמרא שיש בהם טומאה:

---

16. אם כי ייתכן שהיום יש לשנות, להלכה, קביעה זו. אנו מכירים אמנות מיוחדת של כתיבת ספרי תהילים וכתבי קודש אחרים על קליפת ביצה. ייתכן, אם כך, שיש טומאה בכגון אלו, לכל הפחות כגזירה דרבנן.

17. הנעמית היא בת היענה. הביצה של עוף זה עבה באופן ניכר מזו של שאר העופות.

18. עיין גם בתוספתא בכלים, בבא מציעא פ"ז ה"ב. שם מביע רבי יוחנן בן נורי עמדה השונה מעמדתו במשנה בכלים. לפיה, כנפיים מקבלות טמאות, ואילו כנפיים שאינן מקבלות טהורות. מכל מקום, הדבר נאמר בכל העופות במידה שווה, וגם בתוספתא (לדעת רבי יוחנן בן נורי) אין שום ייחודיות לכנף העוז.

... מכלל דכלי עצם מקבלי טומאה? אין, דתניא רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר – מה תלמוד לומר 'וכל מעשה עזים תחטאו'? להביא דבר הבא מן העזים, מן הקרנים ומן הטלפים... (חולין כה ע"ב).

ניתן היה להבין שהריבוי נשען על המילה 'וכל'. קרי – כל חלק בעז, שממנו נעשה כלים, יוביל לקבלת טומאה. המילה 'כל' מרבה אפילו עצמות. אולם בעיון שני נראה שיש להבין את הריבוי באופן אחר.

נראה, שהגמרא לומדת את הפסוק על רקע החילוף המקובל בין האות ז"ן לאות צד"י.<sup>20</sup> את המילים 'מעשה עיזים' מבינה הגמרא כ'מעשה עצם', דהיינו כלי עצמות. זהו הפשט בקביעה התלמודית בחולין 'דבר הבא מן העזים, (דהיינו) מן הקרנים ומן הטלפים'.

בהמשך שואלת הגמרא האם לפי ההיגיון הזה יש לטמא כלים הנעשים מעצמות של עוף. בגמרא מובא מיעוט, ועופות אינם מקבלים טומאה, גם לא בכלי העצם שעושים מהם. אולם חריג אחד יש לדבר.

כנף העוז, למרות שאינה שונה פיסית משום עוף אחר, חייבת לקבל טומאה. השם של הציפור, העוז, מכניס אותה ישירות לריבוי של 'מעשה עיזים'. ממש כמו אדני השדה שאינם בני אדם אולם השם שלהם מחיל בהם טומאת אוהל, כך גם הכנף של העוז מחילה בו קבלת טומאה בגלל שמו.<sup>21</sup>

---

19. עיין גם בפירוש המשניות של הרמב"ם למסכת כלים, פ"ב מ"א; וכן בהלכות כלים א/ב.  
 20. דוגמאות אין ספור לחילוף זה קיימות בעברית. למשל, זהוב-צהוב, זעקה-צעקה, צעיר-זעיר, וכן רבות נוספות. דוגמה מעניינת ממסכת כלים, מצויה בפ"כ מ"א. המשנה מדברת על מזודה, והרמב"ם בפירוש המשניות מסביר שזהו כלי המיועד לאוכל. הוא קושר זאת עם המילה צידה, ומתבסס על חילופי העיצורים שהוזכרו. יש להדגיש שמדובר בסוג מסויים של אחד מעיצורי הצד"י.  
 21. לשיטתנו יוצא, שהטומאה של כנף העוז היא מדאורייתא, ולא מגזירה דרבנן בלבד. הרמב"ם (הלכות כלים א/ב) כותב בלשון של 'קרוב בעיני' שטומאתם מדברי סופרים בלבד. אמנם, עצם הביטוי 'מדברי סופרים' טעון ליבון בכתביו השונים של הרמב"ם, ואכמ"ל.



## כנף העוז

על היסוד הזה, ורק על היסוד הזה, נחלק רבי יוחנן בן נורי. אין הוא מתכחש לאפשרות הגזירה של טומאה בביצת הנעמית, היות שהיא שונה באופן פיסי משאר הביצים של העופות.<sup>22</sup>

אולם אם באנו לדון בכנף העוז, כך הוא טוען, הרי שיש להשוותה לשאר כנפי העופות. העובדה שהשם שלה מקרב אותה לכלי עצם, אינה מעלה ולא מורידה. בנקודה זו נחלק תנא קמא, וקובע שיש לשם של העוף כוח כיסוד המכונן טומאת כלים בכנף העוז.<sup>23</sup>

נסיים במשנה הבאה, במסכת מקוואות:

... שלושה לוגין מים חסר קרטוב, ונפל לתוכן קרטוב חלב, והרי מראהן כמראה המים ונפלו למקוה – לא פסלוהו. רבי יוחנן בן נורי אומר – הכל הולך אחר המראה (מקוואות פ"ז מ"ה).

מקוה, כידוע, נפסל בשלושה לוגי מים שאובים. תנא קמא סבור שאין לפסול את המקוה, שכן מה שנפל למקוה איננו שלושה לוגין של מים. אמנם החלב נראה כמו מים, ולכן למראית העין נראה כאילו נפלו שלושה לוגי מים למקוה. אך בפועל, נפלו לתוך המקוה פחות משלושה לוגין, ולכן הוא איננו נפסל.

רבי יוחנן בן נורי איננו מסכים לכך. לדעתו, הכל הולך אחר המראה. נוכל לבנות יסוד מחשבת-הלכתי עמוק מאחורי קביעה זו של רבי יוחנן בן נורי. לטעמו, יש למקד את עיקר המשמעות (לפחות בדיני טומאה וטהרה) בצד החיצוני של הדברים. המראה

---

22. שוב נזכיר את התוספתא בכלים, בבא מציעא פ"ז ה"ב. לדעת רבי מאיר המובאת שם, גם כנף העוז וגם ביצת הנעמית הן דוגמאות, ולא דיברו המשנה והתוספתא אלא בהווה. אך נראה שהרמב"ם לא קיבל את הדברים להלכה. באופן כללי, האחרונים מצביעים על מספר ראיות לכך שהרמב"ם דחה את התוספתא הזו.

23. העיר העורך בועז אופן שניתן להסביר את מחלוקת התנאים גם באופן שונה. רבי יוחנן בן נורי מודה לתנא קמא בביצת הנעמית משום שהכלי המיוצר ממנה אינו עובר עיבוד נוסף. אך הוא חולק עליו בכנף העוז, משום שהכלים המיוצרים ממנה עוברים עיבוד ושינוי צורה ולכן חשיבות הגודל והחוזק שלהם נותרת חסרת משמעות. הבנה זו אפשרית, אם כי אין לה תמיכה ממקור נוסף.

הוא הקובע, ובשום פנים ואופן לא השם. זוהי הסיבה לכך שהוא מתנגד להחלת טומאה בכלים הנעשים מכסף העוז<sup>24</sup>.

---

24. ניתן לקשור הלכה נוספת לקו המחשבה הזה. בתוספתא בחלה (פ"א מ"א) קובע רבי יוחנן בן נורי שהקרומית חייבת בחלה. אין אנו יודעים במדויק מהי הקרומית (עיין בתוספתא כפשוטה, זרעים, עמוד 791). אולם נראה, לכל השיטות, שזהו משהו שמעלה קרום. מבחינת רבי יוחנן בן נורי, עובדה חיצונית זו מספיקה כדי לצרף את הקרומית למה שמתחייב בחלה. שוב, לפי הקריטריון של המראה החיצוני.

תגובות



הרב הלל בן שלמה

## עלייה לרגל – ברכב!

תגובה למאמרו של הרב בנימין לנדאו "עלייה לרגל – ברגל" במעלין בקודש גיליון יט

א. פתיחה

ב. זריזים מקדימים לעלייה

ג. הצפייה לעתיד – עלייה המונית ברכב

ד. ריצה לדבר מצווה

ה. מהו שכר פסיעות?

ו. שלא יעלו "אלא ברגליהם" – למה הכוונה?

ז. סיכום ההלכה ולמעשה

א. פתיחה

בגיליון יט (עמודים 121-135) התפרסם מאמרו של ידידי הרב בנימין הכהן לנדאו "עלייה לרגל – ברגל". לטענתו, יש עניין מיוחד לקיים את מצוות העלייה אל המקדש ברגל ממש, ולא ברכב. הרב לנדאו מודה כי אין כל חיוב בדבר, וכי המנהג המקובל בימי בית שני היה לעלות בעגלות ובבהמות, אולם בכל זאת הוא טוען, כי כאשר בפני האדם עומדות שתי אפשרויות: לנסוע ברכב או ללכת ברגל, עליו להעדיף דווקא את ההליכה הרגלית, למרות שדבר זה עלול להימשך זמן רב. לדבריו שם, מן הראוי שאף מי שתורתו אומנותו יתבטל מלימודו על מנת לקיים "הידור" זה, בכל אחד משלושת הרגלים.

הרב לנדאו מגיע למסקנה זו בעקבות סתירה, לכאורה, בין מקורות שמהם מוכח כי העלייה ברכב או על גבי בהמה היא דרך ראויה לקיום המצווה, וכך אכן היו נוהגים בעבר (בבלי פסחים צד, א; ירושלמי פסחים פ"ד ה"ז; מדרש תהילים מזמור מ"ב), ובין מדרש המופיע בדברי רבנו בחיי (שמות כ"ג, יד) ובספרי ליקוטי מדרשים מאוחרים (מדרש אגדה בובר לשמות שם, פסיקתא זוטרתא שם) אך הוא אינו יכול להצביע על מקורו בדברי חז"ל – ושם מופיע המשפט "שלא יעלו אלא ברגליהם", ולהבנתו הכוונה היא בניגוד לעלייה ברכב או בבהמה (להלן יתבאר מקור המדרש וביאורו).

העולה מדברי הרב לנדאו, כי במקורות המפורשים לפנינו בדברי חז"ל (וכן בדברי כל הראשונים), לא ראו לנכון להזכיר את ההידור המיוחד שיש לו השלכות רבות בהכנה לקראת הרגל, ובדרך כלל מי שהיה ביכולתו לנסוע בקרונות או על גבי בהמות

לא היה חושש להידור זה (כמובא בירושלמי שם "עשירים היו ובבהמה היו עולין"); אולם להלכה למעשה, יש לנהוג באופן אחר, ואף מי שיכול לנסוע ברכב, מן הראוי שיחשוש לדברי המדרש העלום (שלפי פירושו עומד בסתירה לפשטות דברי חז"ל), וילך ברגליו.

הרב לנדאו במאמרו מביא את דברי האגרות משה (קדשים וטהרות סימן כא) האומר כי אין כל משמעות להליכה הרגלית בדרך, משום שמצוות הראייה אינה אלא בעזרה עצמה. הרב לנדאו אינו מקבל את דברי האגרות משה, ולטענתו דעת הריטב"א אינה כן. אולם דברי האגרות משה לגבי מצוות הראייה, אינם אלא גמרא מפורשת בחגיגה (ז ע"א) אשר נפסקו ברמב"ם (הל' חגיגה פ"א ה"א) ומובאים בדברי ראשונים רבים נוספים (ראה לדוגמא ברש"י ובתוספות בתחילת חגיגה, ובר"ש וברא"ש בתחילת מסכת פאה), ואין כל חולק עליהם. גם את דברי הריטב"א המובאים בדבריו, אשר נאמרו בהקשר אחר לגמרי, אין כל צורך להעמיד כסותרים לדברי האגרות משה<sup>1</sup>.

הרב לנדאו מביא ראייה לדבריו מתשובות האחרונים שכתבו באופן דומה לגבי הליכה לבית הכנסת, שיש להעדיף את ההליכה הרגלית על פני הנסיעה ברכב (ראשון להם בשו"ת תורה לשמה סימן מ, ובדורנו בשו"ת ציץ אליעזר ח"ב, יז), וכן מדברי האחרונים שפסקו, שכשיש שני בתי כנסת יש להעדיף ללכת לרחוק מביניהם, על מנת לקבל "שכר פסיעות" (מגן אברהם המובא במשנה ברורה, ועוד). הרב לנדאו לומד מדברים אלו למצוות העלייה לרגל, ולמרות שהוא מביא דברי אחרונים רבים, שכתבו שאין לבטל תורה על מנת ללכת לבית הכנסת הרחוק יותר, בכל זאת הוא סובר ששלוש פעמים בשנה מן הראוי לכל אדם, ואף למי שתורתו אומנותו, להתבטל ולהרבות בטרחה הרגלית (במקום הנסיעה הקצרה), עבור מצוות העלייה לרגל. על פי

---

1. הריטב"א מבאר את הצורך בשני מיעוטים על מנת לפטור את העוסק במצווה מקריאת שמע: א. בשבתך בביתך. ב. בלכתך בדרך. לדברי הריטב"א, אילו היה כתוב רק "בלכתך בדרך", הייתי סבור שהפסוק בא למעט מצוות שקיומן כרוך בהליכה בדרך, כהוצאת המת, הכנסת כלה ועלייה לרגל; לפיכך הוסיפה התורה "בשבתך בביתך", כדי למעט מצוות שניתן לעשותן אף בישיבה בבית. מלשון הריטב"א לגבי שאר מצוות: "שאינן ההליכה גופה של מצווה" הסיק הרב לנדאו, שבעלייה לרגל ההליכה עצמה היא חלק מהמצווה, אך נראה שכוונת הריטב"א אינה כן, אלא כוונתו היא שמצוות אלו לא יכולות להתקיים בלי ללכת ולצאת מהבית, אך אין הוא בא לדון כלל באופן שבו יש לנהוג מחוץ לבית. פשוט, שאף הוא סבור שהמצווה מתקיימת רק בהגיע האדם לעזרה, כשם שמצוות הכנסת כלה אינה מתקיימת כל זמן שהכלה לא הגיעה למקום החופה (וכי גם בזה יש להחמיר ללכת ברגל?).

## עלייה לרגל – ברכב!

המבואר בדברינו להלן, עצם הדין של ההליכה לבית הכנסת המרוחק בדווקא, אינו מוסכם, ויש מקום לומר, כי מצווה ללכת דווקא לבית הכנסת הקרוב, ובוודאי שזהו המנהג הפשוט והמקובל (ראה בשו"ת בצל החכמה ח"ד סימן יט, ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ב אר"ח, ה).

לענ"ד גם דברי האחרונים המעדיפים את ההליכה הרגלית על פני הנסיעה ברכב – אינם מוסכמים, והחמרה בהם היא חומרא דאתי לידי קולא – שהרי בכך הוא מבזבז את זמנו על הליכה מיותרת, ומבטל תורה לשווא. מסיבה זו, אף כשנסיעה ברכב כרוכה בהוצאה כספית (בין בעלייה לרגל, ובין בהגעה לבית כנסת או בית מדרש), מסתבר שעליו לעשות כן; ואדרבה, יש מעלה מיוחדת במצווה שהוא זקוק להוציא עליה הוצאות, ממצווה שנעשית בחינם (משנה ברורה סימן תקפד ס"ק ח; וראה בביאור הלכה סימן תרנו ד"ה יותר מחומש, שאינו מחויב להוציא על כך יותר מחומש מנכסיו).

בדברינו להלן נשתדל להתייחס לראיות השונות המובאות בדברי הרב לנדאו ובדברי האחרונים שהוא הולך בשיטתם, אולם בראש ובראשונה נבאר מהו המצב הרצוי בעלייה לרגל.

### ב. זריזים מקדימים לעלייה

במשנה בפסחים (פט ע"א) מובא:

האומר לבניו: הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים. כיון שהכניס הראשון ראשו ורובו – זכה בחלקו, ומזכה את אחיו עמו.

הגמרא מבארת, כי אמירתו של אדם זה לבניו לא נועדה אלא לזרזן במצוות. ואף מביאה מעשה שמוכיח את חשיבות הזריזות למצווה בעניין זה:

מעשה וקדמו בנות לבנים, ונמצא בנות זריזות ובנים שפלים.

הגמרא אינה מציינת כיצד קדמו הבנות – האם משום שיצאו לדרך לפני הבנים או שקצב הליכתן היה מהיר יותר, או משום שנסעו בכלי תחבורה מהיר יותר. זריזות הבנות למצווה נקבעה משום שהגיעו לפני הבנים. כך גם אנו מוצאים לגבי עשיית הפסח בשלוש כיתות, שלמרות שישנו חיוב לערוך את הפסח בשלוש כיתות, הכת השלישית מכונה "כת עצלנית" (פסחים סה ע"א), משום שלכתחילה היה עליהם להקדים את הגעתם. ואף שייתכן שעיקובם נבע מהליכתם ברגל ולא ברכב – בסופו

של דבר ההידור האמיתי של עשיית המצוה באופן הנבחר, הוא דווקא בהגעה המוקדמת.

דברים אלו אינם עומדים בסתירה לדברי הרב לנדאו, שהרי ניתן לומר אף בדעתו, כי מעלת ההקדמה בזמן, חשובה ממעלת ההליכה הרגלית. מכל מקום יש ללמוד מכאן, כי כאשר ישנה אפשרות להקדים את ההגעה על ידי רכב, ההליכה הרגלית אינה ראויה. לענ"ד, אף מי שמתקדים את שעת יציאתו הרגלית כדי שלא לאחר, גורע בכך שמתבטל מלימודו בשל כך (למרות שרק בשלב מאוחר יותר יהיה בידו רכב היכול להביאו במהרה למקום).

### ג. הצפייה לעתיד – עלייה המונית ברכב

נאמר בתורה "כי אורישי גויים מפניך והרחבתי את גבולך... בעלותך לראות את פני ה' אלוֹקֶיךָ, שלוש פעמים בשנה" (שמות ל"ד, כד); ומבאר רש"י במקום:

"והרחבתי את גבולך" – ואתה רחוק מבית הבחירה ואינך יכול לראות לפני תמיד, לכך, אני קובע לך שלוש רגלים הללו.

משמע מדבריו, כי קביעת שלושת הרגלים נעשתה מכורח המציאות, שישראל אינם יכולים להגיע למקדש בתדירות גבוהה, אולם דבר רצוי ביותר הוא לבוא אל המקום כמה שיותר, ולא להסתפק בשלושה פעמים בשנה בלבד. וכך משבח המדרש את אלקנה, אשר היה עולה לרגל ארבע פעמים בשנה: "שלושה מן התורה ואחת שקיבל עלי" (תנא דבי אליהו רבה פרשה ט).

בנבואותיהם של ישעיהו (פרק ס"ו) ויחזקאל (פרק מ"ו), אנו מוצאים תיאורים של עלייה המונית למקדש בכל שבת ובכל ראש חודש. וכך נאמר בפסיקתא רבתי:

אמר להם: בני, בעולם הזה כמה פעמים הייתם עולים? לא שלשה פעמים בשנה? כשיגיע הקץ אני בונה אותו, ואין אתם עולים שלשה פעמים בשנה, אלא **כל חודש וחודש ובכל שבת ושבת אתם עתידים להיות עולים**... (פסיקתא רבתי פסקה א, מובא בילקו"ש ישעיהו, תקיד).

כיצד ניתן יהיה לבוא בתדירות כזו גבוהה אל המקדש? וכי לעתיד לבוא גבולנו לא יהיה כל כך רחב? שאלה זו מופיעה בילקוט שמעוני שם, ומהתשובה מתברר, כי עלייה זו אינה נעשית ברגל:

והיאך אפשר שיבא כל בשר בירושלים בכל שבת ובכל חודש? אמר רבי לוי: עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל, וארץ ישראל ככל העולם כולו, והיאך באים בראש חודש



## עלייה לרגל – ברכב!

ובשבת מסוף העולם? אלא **העבים באים וטוענים אותם ומביאים אותם לירושלים** והם מתפללין שם בבוקר...” (ילקוט שמעוני ישעיהו, תקג)

אף אם נסביר את דברי המדרש שלא כפשוטם, מכל מקום, המדרש אינו רואה ערך מיוחד בעלייה הרגלית. כך גם אנו רואים בדברי הנביא ישעיהו (ס"ו, כ) המתאר כיצד יביאו הגויים את ישראל לירושלים: **”בסוסים, וברכב, ובצבים ובפרדים ובכרכרות...”**; ועל פי פסוק זה מבואר במדרש לקח טוב – פסיקתא זוטרתא (שיר השירים סימן ו אות יב) הפסוק **”לא ידעתי נפשי שמתני, מרכבות עמי נדיב”** – שהכוונה היא לרצון העתידי: **”להיות עולה לירושלים במרכבות”**. ולא נראה שפסוקים ומדרשי חזון אלו המתייחסים למצב הרצוי בזמן הגאולה, מתארים עלייה שאינה מן המובחר.

נראה, כי לאור ההתפתחויות הטכנולוגיות של דורנו, אפשרויות ההגעה לירושלים ובחזרה מכל מקום ברחבי הארץ, הן הרבה יותר פשוטות מאשר בעבר. כאשר האנושות כולה תרצה להשתמש בכל האמצעים העומדים לרשותה, לשם הבאת כל ישראל אל ירושלים בכל שבת ובכל ראש חודש, הדבר ניתן להיעשות. כמובן, שלשם כך יהיה צורך בשימוש בכלי תחבורה שונים, ולא בעלייה רגלית בלבד.

### ד. ריצה לדבר מצווה

בגמרא בברכות (ו ע"ב) מובאים לימודים לגבי המצווה לרוץ לבית כנסת, ולכל דבר מצווה, ואפילו בשבת. ההבנה הפשוטה היא, שעל האדם להזדרז לעשות את המצווה במהירות האפשרית, כפי שמבאר הרמח"ל המאריך בחשיבות הזריזות שקודם המצווה, ומביא מקור זה ומקורות נוספים לדבר:

שלא יחמיץ האדם את המצווה, אלא בהגיע זמנה או בהזדמנה לפניו או בעלותה במחשבתו, ימהר יחיש מעשהו לאחוז בה ולעשות אותה **ולא יניח זמן לזמן שיתרבה בינתיים**. כי אין סכנה כסכנתו, אשר הנה כל רגע שמתחדש, יוכל להתחדש איזה עיכוב למעשה הטוב (מסילת ישרים פ"ז, "בביאור חלקי הזריזות").

כך היא גם פשוטות הפסוקים מספר הושע המובאים בלימודי הגמרא "ונדעה **נרדפה** לדעת את ה' (ו', ג) – ביטוי המלמד על ריבוי ההשתדלות, כפי שמבאר במצודת ציון שם; "אחרי ה' ילכו כאריה ישאג, כי הוא ישאג **ויחרדו** בנים מים" (י"א, י) – ביטוי המלמד על הזריזות הגדולה ללכת אחרי ה'.

במסכת כלה רבתי (ה,ד) מובא שדוד המלך למד מאחיתופל כי יש לרוץ לבית הכנסת, והוא שיבח זאת באומרו "דרך מצוותיך ארוץ" (קי"ט, לב). מפסוק זה למדים במדרש (אוצר המדרשים אייזנשטיין עמוד 395, מובא במחזור ויטרי סימן תקלג), כי הזריז במצוות הקב"ה מרחיב את ליבו ומאיר את עיניו, כמופיע כהמשך הפסוק שם – "כי תרחיב ליבי".

במדרש נוסף (אוצר המדרשים שם – חופת אליהו עומד 164, מובא במנורת המאור עמוד 483) מובא, כי "מי שאינו רץ לדבר מצווה" הוא מנודה לשמים. המדרש פותח במניין "שבעה מנודים לשמים", ומוסיף אליהם את מי שאינו רץ לדבר מצווה. באופן דומה מופיעים בברייתא בגמרא בפסחים (קיג ע"ב) שבעה המנודים לשמים – שהם שבעת הראשונים ברשימה זו, ולאחריהם נזכרת דעה נוספת: "ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצווה". כלומר, האדם אשר אינו מיסב בסעודת המצווה, הוא האדם אשר אינו רץ לדבר המצווה, שזהו ביטוי לעצלות (על פי חידושי רמ"ט לשו"ע יו"ד רסה,יב, ויפה ללב לרב פלאגי" ח"ג על השו"ע שם). וכמובן, שאין כל עדיפות להגעה ברגל לסעודת המצווה, על פני נסיעה ברכב.

בניגוד לכל המתבאר עד כה, בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סימן יז) רוצה לומר, כי טעם הריצה אינו בגלל ההגעה המהירה, אלא בגלל התעוררות הגוף הנגרמת ממנה. הצי"א לומד כן מדברי הצ"ח בברכות שם, המחלק בין ריצה לבית הכנסת כשזמנו בהול, שלדעתו רק באופן זה התירו בשבת, לבין כאשר זמנו אינו בהול, שאז יש בדבר מצווה בימות החול להראות את חשקו למקום, אך אין היתר לדבר בשבת. משמע שלריצה לבית הכנסת יש ערך עצמי גם כשאיננו מאחר.<sup>2</sup>

הצ"ח עצמו אינו מזכיר שטעם הריצה הוא בגלל הפעילות הגופנית שבה, ונראה לבאר בדעתו בניגוד להבנת הצי"א, כי חשקו הגדול בא לידי ביטוי כאשר הוא מגיע

---

2. הצי"א שם מדקדק מהרמב"ם שכתב בהלכות שבת (פכ"ד ה"ה) "מותר לרוץ" ואילו בהלכות תפילה (פ"ח ה"ב) כתב "מצווה לרוץ", שבשבת זהו היתר רק כשזמנו בהול. אולם יש לתמוה על דבריו, שהרי ברמב"ם כלל לא נזכרת חלוקה זו, ומסתבר שההיתר לרוץ נאמר גם כאשר אין זמנו בהול (וגם בשאר הפוסקים ההיתר מובא בפשטות ללא כל חלוקה בעניין זה). נראה להבין בפשטות את דברי הרמב"ם, שבהלכות תפילה הנידון הוא המצווה של התפילה ועל כן עליו להזדרז לצרכה, ואילו בהלכות שבת הנידון הוא מצד ההיתר לבצע מצווה זו בשבת למרות האיסור הכללי לרוץ בשבת.

## עלייה לרגל – ברכב!

בזריזות למקום ונמנה עם העשרה הראשונים כמבואר בברכות (מז ע"ב) – "לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם העשרה הראשונים..." (ואף אם הוא אינו נמנה עם העשרה הראשונים, יש מצווה בעצם נוכחותו בבית הכנסת, ראה ברמב"ם הל' תפילה פי"א, ה"ט), ובוודאי שאם הוא היה מגיע באופן המביאו במהירות גדולה יותר מאשר בריצה, כגון ברכב, הדבר היה משובח עוד יותר.

הצי"א מדייק כן גם מדברי רבנו יונה, הכותב כי "מתוך חשקו ותאוותו הוא הולך במרוצה", אולם גם בדברי רבנו יונה מסתבר לומר, כי המרוצה הנזכרת בדבריו באה בניגוד להילוך איטי, אך לא בניגוד לפעילות שתהיה מהירה יותר מריצה, כמו נסיעה.

אמנם, לדעת הפרישה (או"ח צ', טז) הריצה צריכה להיות דווקא בסמוך לבית הכנסת, על מנת שיהיה ניכר כבוד המקום, ומשתמע מדבריו כי מטרת הריצה היא להביע כבוד למקום, ולא עצם המהירות שבהגעה (אם כי אף הוא מודה שדין זה חל רק בסמוך לבית הכנסת, וכשכבוד המקום אינו ניכר מהריצה, עדיפה המהירות). הפרישה לומד את דבריו מדברי רבנו יונה בספר היראה, הכותב "ובבואו סמוך לבית הכנסת ימהר פעמיו, כמו שנאמר – 'בבית אלהים נהלך ברגש'". נראה, שרבנו יונה פירש את המילה "ברגש" מלשון ריצה (כתרגום שם: "בסרהוביא"), בניגוד לרמב"ם, הלומד מפסוק זה על הליכה בעזרה בנחת ובאימה (בית הבחירה ז, ה).

מכל מקום, מהעובדה שרבנו יונה למד זאת מהפסוק "בבית אלוהים נהלך ברגש", ולא מהפסוק שממנו לומדת הגמרא בברכות את המצווה לרוץ לבית הכנסת – "נרדפה לדעת את ה'" – משמע שכוונתו לדין נוסף, שצריך לרוץ בסמוך לבית הכנסת, ואינו בא למעט מהריצה שהוזכרה בגמרא בברכות (שמטרתה היא ההגעה במהירות). וכך מבואר בדעתו בספר שתי ידות המובא בדברי אחרונים רבים המשיגים על הפרישה (כנסת הגדולה; יפה ללב ח"א או"ח שם; כף החיים או"ח ח"ב), וראה באריכות בבירור הלכה (ח"א לרב זילבר על השו"ע שם), המבאר שאין כל חבר לפרישה ויש לדחות את דבריו מההלכה. גם המשנה ברורה (או"ח צ' ס"ק מ) המביא את דברי הפרישה, אינו מביאם כלשונם (כפי שהם לפנינו), אלא מוסיף וכותב "דעיקר הריצה יהיה סמוך לבית הכנסת", ומשמע מדבריו, כי אין הוא בא לומר שבשאר הדרך אין צורך בריצה. ואכן, מדברי המשנה ברורה נראה כדברינו, שהמטרה המרכזית של הריצה אינה אלא בשביל המהירות, כפי שהוא מדגיש בתחילת דבריו בעניין זה (ס"ק מ), שלא יעמוד באמצע הדרך להסיח עם חברו, משום שמצוי שיאחר לתפילה בגלל זה; ובהמשך דבריו המ"ב כותב (שם ס"ק מג): "אם יוצא על מנת לחזור מצוה לרוץ, כדי לחזור מהר, וכן אם יוצא מבית הכנסת לבית המדרש כדי ללמוד תורה". כך יש גם

ללמוד מלשון כף החיים (שם): "דהריצה אינה בשביל הרואים... אלא בשביל עצמו כדי שיעשה המצווה בזריזות, ואם כן, מתחילת עשייתה צריך שתעשה בזריזות..."<sup>3</sup>.

## ה. מהו שכר פסיעות?

במסכת סופרים (יח, ח) מובאת דרשה של רבי אלעזר בן עזריה:

"אתם ניצבים היום כולכם, טפכם נשיכם. אנשים באים לשמוע, נשים כדי לקבל שכר

פסיעות, טף למה בא? כדי ליתן שכר למביאייהן....

מהו שכר הפסיעות המתואר כאן? נראה לבאר זאת על פי האמור בגמרא בברכות (ו ע"א), בסמוך לדרשות הנ"ל על המצווה לרוץ: "אגרא דפרקא – רהטא". מבאר שם רש"י, כי עיקר השכר שהאנשים מקבלים על השתתפותם בדרשה, היא על ריצתם למקום, משום שבדרך כלל הם אינם זוכרים את מה שהם למדים שם, ועל כן הם אינם זוכים לשכר הלימוד.

בגמרא בסוטה (כב ע"א) מסופר על אשה אלמנה שהייתה הולכת בכל יום להתפלל בבית מדרשו של רבי יוחנן, למרות שהיה לה בית כנסת בשכונתה – כדי לקבל שכר פסיעות; ועל כך אומר רבי יוחנן "למדנו קיבול שכר מאלמנה". על פי דברי הגמרא ניתן להבין, כי כאשר יש לאדם בעירו שני בתי כנסת, מצווה עליו ללכת דווקא לבית הכנסת היותר רחוק, כפי שאכן כותב המגן אברהם (סימן צ ס"ק כב), וכמה מהאחרונים העתיקו להלכה את דבריו.

אולם הר"ף והרמב"ם והטוש"ע וכל שאר הראשונים אינם מזכירים זאת, ומסתבר שהם לא סברו כן; וכבר הבאנו בפתיחה את דברי האחרונים האומרים, כי המנהג הוא ללכת דווקא לבית הכנסת הקרוב (ראה בשו"ת בצל החכמה וישיביל עבדי שם המביאים רבים מהם). בביאור הדבר כתבו כמה מהאחרונים, כי אין כל מעלה בהליכה לבית כנסת רחוק, וטעם הדבר שהאשה האלמנה היתה הולכת דווקא לבית מדרשו של רבי יוחנן, הוא משום שהיתה מעלה מיוחדת שם: או משום שהיה זה מקום התורה,

---

3. ראה נוספת לכך שהריצה נועדה למהר את ההגעה, נראה ללמוד מהמבואר בגמרא שם, כי ביציאה מבית הכנסת אין לפסוע פסיעה גסה, בניגוד להגעה אליו. אם נאמר כי יש עניין בעצם ההליכה, הרי שהיה מקום להימנע מלפסוע פסיעות גסות אף בהליכה, על מנת להרבות בפסיעות (אשר מעוררות את הגוף, כדברי הצי"א). על כן נראה לומר, כי המתעב ומרבה בפסיעות קטנות, אינו זוכה כלל לריבוי שכר עבור פסיעות אלו, וכך דעת הרב קנייבסקי (בספר שאלת רב פרק כ"ד שאלה ל"ח), וכפי שמבאר דבריו בספר דן ידן על ברכות שם.

## עלייה לרגל – ברכב!

או משום שהיה שם רוב עם (שו"ת מהרש"ג שם), או משום שהיה זה מקום תפילתה הקבוע (שו"ת דברי מלכיאל ח"ה סימן יט). ויש המסבירים, כי דברי הגמרא על שכר הפסיעות נאמרו דווקא לגבי אשה, משום שלאיש אין ללכת לבית כנסת יותר רחוק בגלל ביטול התורה שבדבר (משנה הלכות ח"ה סימן כד; וכן דעת הרב חיים קנייבסקי, כמובא בקונטרס 'גם אני אודך' סימן כז); או משום שהאשה אינה מחויבת להתפלל בבית כנסת, והאיש אשר מחויב להתפלל בבית כנסת צריך להתפלל דווקא בבית הכנסת הקרוב אל ביתו, משום שאין מעבירים על המצוות (ספר גזע ישי מערכת א אות כז).

בגמרא בבבא מציעא (קז ע"א) מופיעה מחלוקת בין רב לרבי יוחנן בביאור הברכה "ברוך אתה בעיר". לדעת רב, הכוונה היא שביתך יהיה סמוך לבית הכנסת; ואילו לדעת רבי יוחנן, הכוונה היא שבית הכסא יהיה סמוך לביתך, והוא אינו מפרש כדברי רב, משום שלדעתו על ההליכה לבית הכנסת יש שכר פסיעות. לדעת רב הברכה העדיפה היא המגורים בסמוך לבית הכנסת המאפשרים הגעה מהירה. האם רבי יוחנן חולק וסובר שריחוק המקום עדיף משום שכר הפסיעות? – נראה שאין מכאן ראייה לכך שהרי מדובר כאן בעיר שיש בה בית כנסת אחד, ומשום כך הברכה העדיפה היא שאת הטרחה יעשה בדרכו לבית הכנסת שיש עליה שכר פסיעות מאשר בדרכו לבית הכסא (על פי שו"ת מהרש"ג או"ח סימן כז).

כמו כן דברי הלל הזקן על הטרחה שהיתה לו בעלייה לרגל: "לפום צערא אגרא" (אבות דרבי נתן נוסחה ב פכ"ז; הובא בדברי הרב לנדאו) יש לפרש כמצב של דיעבד – כלומר, עליית הלל הזקן מבבל ברגל הייתה מכיוון שהוא היה עני, ולא היה ביכולתו לנסוע ברכב במהירות, ולמרות זאת ניחם הלל את עצמו שלכל הפחות יקבל על כך שכר טרחה.

### שכר פסיעות – בכל המצוות

רבי יוחנן בגמרא בסוטה שם מסיק בעקבות המעשה הנזכר: "למדנו קיבול שכר מאלמנה". פשוט הדברים היא, שקבלת השכר הנלמדת אינה מתייחסת רק לגבי הליכה לבית כנסת, אלא לכל המצוות שבהם האדם צריך לטרוח הרבה עד שיקיימם, וכפי שמבאר רש"י במקום (ד"ה וקיבול): "למדנו שיטריח אדם עצמו במצווה לקבל שכר יותר". זו גם ההבנה הפשוטה בדברי הלל הנ"ל המתייחסים לעלייה לרגל "לפום צערא אגרא", אשר מופיעים במשנה המסיימת את מסכת אבות (סוף פ"ה), ושם לא נזכרת כלל הליכה לבית כנסת; והכוונה ברורה כמו שמפרש שם רע"ב: "כפי רוב הצער

שאתה סובל בלמוד התורה ועשיית המצוה, יהיה שכרך מרובה". ובפירוש הרשב"ץ לאבות שם למד ממעשה באלמנה הנ"ל ק"ו לטורח על לימוד התורה.

כך גם מופיע בתיקוני זוהר (דף קלא עמוד ב):

כל פקודין דהליכה תליין ברגלין, כגון הליכה לבי כנישתא, הליכה לברית מילה, הליכה למת מצוה או לכל הליכה דמצוה...

וכך הוא לשון רבנו בחיי בתחילת פרשת עקב (דברים ז, יב):

פסיעות של מצוה, כגון ללכת אל בית הכנסת ולבית המדרש, ולבקר את החולים, וללוות את המתים, ולנחם אבלים, כל אלו מצוות של פסיעות ושכרן גדול...<sup>4</sup>

בפלא יועץ ערך 'הכנה לשבת' מספר על מוהר"א הלוי ז"ל, שהיה "מרבה בפסיעות לקנות צורכי שבת אחד, כי יש שכר פסיעות, והיה עושה הכל על ידו כי מצווה בו יותר מבשלוחו".

כל זה, בניגוד לדברי המהר"ל המובאים בדברי הרב לנדאו, הרוצה לומר כי דווקא בהליכה לבית כנסת יש שכר פסיעות, בגלל השכינה השורה שם (ולא במצוות אחרות). וראה בשו"ת בצל החכמה (שם) המתייחס לדברי המהר"ל ודוחה אותם, וכך מבאר גם בשו"ת משנה הלכות (שם), כי אף בשאר המצוות יש שכר פסיעות.

### האם יש מצווה ללכת בדרך הארוכה?

לכאורה, אם אכן יש שכר פסיעות כאשר הולכים אל בית הכנסת היותר רחוק מבין השניים שלפנינו, הרי שאף אם היה לפנינו בית כנסת אחד, הייתה עלינו מצווה ללכת אליו דווקא בדרך הארוכה ולא בדרך הקצרה, ואולי אף להאריך את הדרך על מנת להגיע אליה. ואכן, יש מהאחרונים מי שכותב, כי אף אם הוא מאריך את דרכו לכיוון בית הכנסת, יש לו שכר פסיעות (מגן גיבורים סימן צ סעיף ח; חכמת שלמה על השו"ע או"ח תרעא, ח). אולם הדוחק בכך הוא עצום, וראה בספר אפיקי מגינים (סימן צ ס"ק לג) המקבל את סברת המגן אברהם הנ"ל (שיש ללכת אל בית הכנסת הרחוק כשיש לפני שני בתי כנסת), ובכל זאת הוא כותב, כי במקרה שיש לו רק בית כנסת

---

4. רבנו בחיי אינו בא למעט שיש מצוות אחרות שאין שכר על הטרחה בהם, אלא רק להדגיש את השכר של הפסיעות המשתמע מהמילה "עקב"; וכך בתיקוני זוהר שם מובא פירוט על שאר המצוות שמשמשותם לצרכם בשאר איברי הגוף.

## עלייה לרגל – ברכב!

אחד, אין לו ללכת דווקא בדרך הארוכה. בשו"ת דברי מלכיאל (שם) תמה על עצם דברי המגן אברהם הנ"ל, מכח אפשרות זו:

ואטו אם ישלח אחד שליח למקום קרוב, והשליח יקיף וילך בדרך רחוקה מאוד, ויבוא בדרך ההוא למקום שנשלח אליו. מי זה יאמר שיוכל לדרוש ממשלחו שכר בעד הדרך רחוקה שהלך?

בשו"ת תרומת הדשן (ח"ב תשובות ופסקים סימן קיט) כותב, כי כאשר הוא עולה לתורה, הוא נוהג לעלות ממקומו דווקא בדרך הקצרה, על פי האמור "הנכנס לעזרה – נכנס בקצרה ויוצא בארוכה". דברים אלו מובאים על ידי הדרכי משה (או"ח סימן קלט) והבית יוסף (שם סימן קמא), ונפסקים להלכה בשולחן ערוך (שם קמא, ז). בעל תרומת הדשן אינו מביא את מקור הלימוד לכניסה דווקא בדרך הקצרה, וכבר תמה על כך הגר"א בביאורו שם, שציטוט זה אינו מופיע בשום מקום. לדברי הגר"א, יש ללמוד דווקא מהעלייה למזבח, שהיו עולים מימין; וכדבריו אכן מפורש בבבלי תא דמלאכת המשכן (פרק יב), שהנכנס לעזרה או להיכל צריך להיכנס לימין, כמו בכניסה להר הבית ובעלייה למזבח. אמנם, המשנה ברורה מקבלת להלכה את דברי השולחן ערוך, ומבאר שיש בכך משום כבוד הציבור, שלא ימתינו לו, וגם משום כבוד התורה, בכך שהוא מראה כי היא חביבה עליו והוא ממהר לקרוא בה (ומקורו בפרי מגדים). נראה פשוט ללמוד מכאן, כי כל עוד לא מקיימים את המצווה בפועל אלא רק מתכוננים לקראתה, יש להזדרז ולקיימה ואין להתעכב בדרך. וכך כותב החת"ם סופר (או"ח סימן קפז): "דודאי הנכנס מחול אל הקודש יש לו לכנס דרך היותר קצרה" (ורק בתוך מקום הקודש יש עניין להאריך את בדרך בפנייה לימין, אך טעם הדבר הוא משום חשיבות צד ימין, ולא משום שיש שכר פסיעות למי שמאריך את דרכו). מסתבר, שלמרות שהציטוט האמור בדברי תרומת הדשן אינו מופיע לפנינו במפורש, הרי שיש ללמודו מכל המקורות העוסקים בזריזות וריצה אל בית הכנסת ולמקדש.

### ו. שלא יעלו "אלא ברגליהם" – למה הכוונה?

במדרש אגדה (בובר, וכן הוא בפסיקתא זוטרתא לקח טוב) על הפסוק "שלוש פעמים בשנה" (שמות כג, ז) נאמר:

אין פעמים אלא רגלים – שלא יעלו אלא ברגליהם, וכן הוא אומר: "מה יפו פעמיך בנעלים" (שיר השירים ז', ב).

בש"ת ציץ אליעזר (שם) מבין ממדרש זה, כי יש חיוב לעלות לרגל דווקא ברגל ולא ברכב ולא על גבי בהמה. כפי שמזכיר הרב לנדאו במאמרו, מדרש זה מצוי לפנינו רק בספרי ליקוטים אשר נדפסו בתקופה מאוחרת, אלא שלדעתו לשון המדרש מעיד על כך שמקורו מתקופת חז"ל.

במדרש זה לא נזכר במפורש שהמילה "ברגליהם" באה למעט רכיבה בקרון או על גבי בהמה. ומכיוון שעל פי מה שביארנו (ראה בפתיחה) מדרש זה סותר כמה ממקורות חז"ל, נראה מן הראוי שלא לחדש מחלוקת בדברי חז"ל ממדרש עלום זה, ויש ליישב את הדברים באופן שהם לא יעמדו בסתירה אליהם.

גם לפי ההבנה הנזכרת שיש עניין ללכת דווקא ברגל, ייתכן לומר שהכוונה היא להליכה בתוך מקום הקודש, כמתואר בדברי הנביא יחזקאל על כניסת העם במועדים משער אחד ויציאה מהשער שכנגדו, שמכך למדו חלק מהראשונים (לגרסתם בגמרא בברכות סב ע"ב ובמגילה כט ע"א), כי יש מצווה למי שנכנס לבית כנסת להתפלל, לצאת מהצד שכנגד.<sup>5</sup> לדעת הר"ן (על הר"ף במגילה שם), טעם הדבר הוא משום חיוב המקום; ואילו לדברי רש"י ביחזקאל (מו,ט), זו מצוות הראייה: "שייראו יפה יפה בעזרה". כך ניתן גם לבאר את הכניסה להר הבית דרך ימין המתוארת במשנה במידות (פ"ב מ"ב); שיש בזה משום חביבות המקום – אולם נראה כי הטעם השני שייך דווקא בעזרה ודווקא ברגל), וכן לשאר המקומות שבקודש, כמבואר לעיל על פי דברי ברייתא דמלאכת המשכן.

אולם נראה, כי אף המקור למדרש זה אינו כל כך עלום מעינינו, והוא מופיע לפנינו במפורש בספרי (ראה פסקה קמג) ובגמרא בחגיגה (ג ע"א), הפותחים באותם מילים של המדרש "אין פעמים אלא רגלים". אלא שלדברי הגמרא, ההדגשה "אלא רגלים" באה למעט בעלי קבים. כלומר, אנשים שאינם עולים ברגליהם אלא בעזרת קבים, פטורים מן הראייה. כך גם נראה שהבין רבנו בחיי את דברי המדרש, ועל כן הוא מביא אותו בביאור הפטורים מן הראייה הנלמדים מלשון הפסוק "רגלים" (שמות כג,יד): "ואם כן למה נאמר 'רגלים' בלשון רגלים? פרט לבעלי קבין, להוציא את החגר והסומא ואת החולה והזקן והקטן שאין יכולין לעלות ברגליהם. ובמדרש...". אמנם, מדברי רבנו בחיי בציטוט המדרש "אזהרה שלא יעלו אלא ברגליהם", משתמע שאין זה רק פטור אלא איסור (המילה "אזהרה" אינה מופיעה במדרשים); אך ניתן לבאר

---

5. הלכות גדולות סימן כד עמוד רסו; ר"ף ברכות שם; רא"ש מגילה ד,ט; טור או"ח סימן קנא (וכן נוקטים המשנה ברורה שם ואחרונים רבים נוספים).



## עלייה לרגל – ברכב!

בדעתו, שאכן אין זה מכבוד המקדש שמי שאינו יכול לעלות ייכנס אליו בעזרת אמצעים נוספים, כפי שאומרת שם הגמרא (ד ע"ב) על המפונק שאינו יכול לעלות ברגליו: "מי בקש זאת מידכם רמוס חצר".

להבנת רש"י שם, המדובר במי שאינו יכול לבוא בלי לשים מנעל על רגליו, ועל כן כניסתו ממילא אסורה לתוך הר הבית; ואילו להבנת הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ב ה"א), המדובר באדם רך וענוג, שאינו יכול לעלות על רגליו. לדברי רש"י בשבת (סו, א ד"ה ונכנסין), קביים העשויות מעור ומורכבות על גבי הרגליים נחשבות למנעל ואין להיכנס בהם להר הבית; ונראה כי באופן זה רש"י מפרש את בעלי הקבים הנזכרים בגמרא בחגיגה (ראה ברש"י שם ג ע"א ד"ה פרט). גם אם נאמר, כי אין המדובר בקב שברגלו אלא במקל המוחזק בידו (בדומה לפירוש ר"י בתוספות בשבת סה, ב ד"ה הקיטע), הרי שאף במקל הכניסה להר הבית אסורה, כמבואר במשנה בברכות (נד ע"א). וכך כותב בעל תורה תמימה בביאור דרשה זו (שמות פרק כ"ג הערה קיז): "דמי שאין רגלו נאה כגון בעלי קב, אין מן הכבוד לעלות לרגל".

לדעת הרב לנדאו, מאחר שמי שאינו עולה ברגליו פטור מן הראייה (כמבואר במשנה הראשונה בחגיגה ובמקורות הנ"ל), יש לומר כי ישנו עניין מיוחד לשימוש ברגליים בשביל העלייה. אומנם, אין הדבר מהווה ראייה, שכן מסתבר לומר כי ציווי התורה מתייחסים תמיד להליכה הרגלית, משום שלא לכל אחד ישנה אפשרות לנסוע ברכב, וכפי שמבאר במקום המאירי: "שלא חייבה תורה לעלות על ידי רכיבה".

כך נראה להבין את זמן שאילת הגשמים שהוא כאשר יגיע אחרון שבישראל לנהר פרת (תענית י ע"א), ובפשטות חמישה עשר הימים האלו הם זמן ההליכה מירושלים לנהר פרת, שמתחשבים במי שאינו רוכב אלא הולך (כן הוא במאירי בבא מציעא כח ע"א, אם כי בשמ"ק שם כותב בשם הר"ן, שהכוונה היא לזמן רכיבה – שהיא הדרך המקובלת של העלייה, ולפי דבריו אין אנו מתחשבים במי שהולך ברגל). גם בגמרא בפסחים (צד ע"א) אנו מוצאים בהגדרת הדרך הרחוקה לעניין הפסח, כי הדבר אינו נמדד בזמן בו הוא יכול להגיע, אלא במרחק, ועל כן אף אם הוא יכול להיכנס בסוסים ובפרדים, הוא נחשב כנמצא בדרך רחוקה. מאידך גיסא, אם הוא עומד לפניו מן המודיעים, אולם יש לפניו גמלים וקרונות המעכבים אותו, בכל זאת הוא אינו נחשב כנמצא בדרך רחוקה.<sup>6</sup> ויש מי שכותב, כי בסוף הדרך, כאשר הוא כבר נמצא בתוך הר

---

6. בכמה מקומות בגמרא אנו מוצאים שיעור המתייחס לאדם הצריך ללכת למרחק מיל (ראה בברכות טו ע"א) ובפשטות המדובר דווקא בהליכה ואין להוסיף זמן גם אם הוא רוכב, כפי

הבית, אין לו לרכב על גבי קרון או על גבי בהמה, משום מורא המקום (בשו"ת אגרות משה חלק קדשים וטהרות סימן כא; אם כי בספר אבני המקום על חגיגה ד ע"ב למד מדברי המאירי הנ"ל בניגוד לדבריו, שאף בהר הבית מותר לרכב על בהמה).

### ז. סיכום להלכה ולמעשה

1. בכל מצווה ומצווה על האדם להתאמץ ולהזדרז לעשותה בהקדם האפשרי ובצורה הטובה ביותר, ולשם כך עליו להשתמש בכל האמצעים שברשותו.
2. מצווה על האדם לרוץ לבית הכנסת, ולהגיע בדרך הקצרה ביותר. אם באפשרותו לנסוע לשם ברכב, מצווה עליו לעשות כן על מנת להגיע במהירות. אם אין סיבה מיוחדת, על האדם להעדיף להתפלל בבית הכנסת הקרוב אל ביתו.
3. אם ישנה מעלה בבית כנסת הרחוק מביתו (כגון שהוא מקום לימודו או שיש שם רוב עם, או שיש לו מקום קבוע שם להתפלל), האדם הטורח בהליכתו לשם זוכה לשכר מיוחד עבור הטרחה שבהגעה למקום, והיא המכונה "שכר פסיעות".
4. "שכר פסיעות" שייך בכל מצווה שבה האדם מהדר וטורח ללכת למקום רחוק עבור ההידור, ולא רק בהליכה לבית כנסת, אולם אין לו לבטל תורה בשביל ללכת למקום רחוק ללא צורך.
5. גם במצוות העלייה לרגל, מצווה על האדם לבוא בזריזות בדרך הקצרה ולהיעזר כפי יכולתו באמצעי התחבורה היכולים לשמש אותו, ואין לו לבטל תורה בשביל לקיים הליכה רגלית.
6. מאחר שלא לכל אחד ישנה אפשרות לעלות ברכב, התורה פוטרת מלעלות את מי שאינו יכול לעלות ברגל, לגמרי.
7. הארכת הדרך מוצדקת רק כאשר האדם נמצא בתוך מקום הקודש: בהר הבית, בעזרה, בעלייה למזבח ובהיכל – שם יש לפנות דווקא לצד ימין בכניסה (אף כשהדרך השמאלית קצרה יותר עבורו), בגלל חשיבות המקום. כמו כן, יש עניין שעולה הרגל יצא בפתח הנמצא בצד השני של העזרה ושל הר הבית, ולא מהפתח שבו הוא נכנס, משום חביבות המקום.

---

שכותב המשנה ברורה סימן צב ס"ק יז (ולא כמו שכותב בתשובות והנהגות חלק א סימן צח, שהולכים לפי זמן נסיעתו ברכב. אמנם, ראה בביאור הלכה סימן קסג ד"ה ברחוק, ויש לחלק).

## ואף על פי כן, עלייה לרגל – ברגל!

תגובה לתגובתו של הרב הלל בן שלמה

- א. "שלא יעלו אלא ברגליהם"
- ב. מי שאינו יכול לעלות ברגליו פטור מן הראייה
- ג. האם יש מצווה בהליכה עצמה?
- ד. שכר פסיעות
- ה. זריזות במצוות, ריצה לבית הכנסת ועלייה לעתיד לבוא
- ו. ראייה נוספת לכך שיש בהליכה רגלית משום חיוב מצווה
- ז. סיכום – משקל החסידות

אני מודה לידידי הרב הלל בן שלמה על התגובה המפורטת שלו למאמרי שהתפרסם ב"מעלין בקודש" גיליון י"ט: "עלייה לרגל – ברגל". במאמרי הנ"ל טענתי שיש הידור מצווה בעלייה לרגל ברגל, אולם הרב בן שלמה משיג על כך בתגובתו ואומר שאין כל הידור בעלייה רגלית, וממילא יש בעלייה כזו משום ביטול תורה. עיינתי היטב בהשגתו של הרב בן שלמה, אך לא מצאתי בה נימוק של ממש לחזור בי מדבריי הקודמים.

להלן אשיב בקצרה על עיקרי טענותיו של הרב דברי הרב בן שלמה (אם כי לא לפי סדר הדברים במאמרו). בדרך כלל לא העתקתי את המקורות שאני דן בהם והסתפקתי בהפניה למאמרו של הרב בן שלמה או למאמרי בגיליון י"ט, וזאת כדי שלא להכפיל את הדברים ולא להלאות את הקוראים.

### א. "שלא יעלו אלא ברגליהם"

במאמרי טענתי שיש הידור מצווה בעלייה לרגל ברגל. ביססתי טענה זו על דברי המדרש (המובאים בכמה ליקוטי מדרשים ובדברי רבנו בחיי), הלומד מהפסוק "שלוש רגלים" – "שלא יעלו אלא ברגליהם". הרב בן שלמה במאמרו (אות ו) מציע לפרש מדרש זה באחד משני אופנים: או שהמדובר הוא בהליכה בתוך מקום הקודש, או שהמדרש בא לשלול עלייה עם קביים או מכשירי עזר אחרים למקום המקדש, וכדברי הגמרא בחגיגה (ג ע"א). שני הסברים אלו נראים לי רחוקים מן הפשט: ההסבר הראשון אינו מתאים ללשון המדרש "יעלו" (משמעות העלייה בכל מקום היא ההגעה

אל מקום המקדש ולא ההליכה בו), ואילו לפי ההסבר השני – עיקר תוכן המדרש חסר מן הספר. מלבד זאת, מדברי רבנו בחיי המביא תחילה את דברי הגמרא ש"רגליים" בא למעט בעלי קביים ושאר המנועים מלעלות ברגליהם, ואחר כך את דברי המדרש ש"לא יעלו אלא ברגליהם" – ברור שמדובר בשתי דרשות שונות (אם כי לא בהכרח מנוגדות).

### ב. מי שאינו יכול לעלות ברגליו פטור מן הראייה

טענה מרכזית נוספת במאמרי היא שמכך שהגמרא ממעטת את מי שאינו יכול לעלות ברגליו מחובת העלייה, משמע שההליכה ברגל היא חלק מהותי ממצוות העלייה לרגל. כנגד זה טוען הרב בן שלמה (אות ו): "ציווי התורה מתייחסים תמיד להליכה הרגלית, משום שלא לכל אחד ישנה אפשרות לנסוע ברכב". מדברים אלו משמע שפטורו של מי שאינו יכול לעלות ברגליו נובע מכך שהתורה חסה על העני שאינו יכול לשכור לו בהמה לרכב עליה. אולם הסבר זה תמוה, שכן בפטור זה של מי "שאינו יכול לעלות ברגליו" לא מצינו חילוק בין עשירים ועניים, וגם עשיר הרגיל לרכב לכל מקום על גבי בהמה פטור מן הראייה אם אין בכוחו לעלות ברגליו. מכך נראה שיש לפטור זה שורשים עמוקים יותר, וכשם שפטורים אחרים מן הראייה, כגון סומא באחת מעיניו או חרש באחת מאזניו, פטורים מן הראייה לא משום שאינם יכולים לעלות אלא משום שאינם יכולים לקיים את מצווה הראייה בשלמות כראוי (ראה גמרא חגיגה ב ע"א; שם ג ע"א; רמב"ם הל' חגיגה פ"ב ה"א), כיוון שאין ראייתם ושמיעתם שלמה – כך גם מי שאינו יכול לעלות ברגליו פטור מן הראייה משום שאינו יכול לקיים את מצוות הראייה בשלמות, שכן שלמות המצווה היא בעלייה רגלית.

הרב בן שלמה מסתמך על שיטת רש"י (חגיגה ד ע"ב ד"ה מפנקי) שמי שאינו יכול לעלות ברגליו פטור מן הראייה משום שהוא אינו יכול לעלות בלא מנעלים, ואסור להיכנס במנעלים להר הבית. לפי שיטה זו נראה שפטור מי שאינו יכול לעלות ברגליו אינו שייך אלא בהר הבית עצמו, ואינו עניין להליכת האדם מביתו לירושלים, ואכן רש"י הולך בעניין זה לשיטתו (על המשנה בתחילת חגיגה) שמי "שאינו יכול לעלות ברגליו" היינו מי שאינו יכול לעלות ברגליו מירושלים לעזרה; אך רוב הראשונים חולקים על רש"י בעניין זה.<sup>1</sup>

---

1. כך מפורש בתוס' חגיגה ב ע"ב ד"ה ומי, ובתוס' רא"ש ב ע"א ד"ה ומי, וכן מדויק מלשון הרמב"ם בהל' חגיגה פ"ב ה"א, שכתב סתם "שאינן יכולין לעלות על רגליהן", ולא כתב

### ג. האם יש מצווה בהליכה עצמה?

במאמרנו הוכחנו שבעלייה לרגל יש מצווה בהליכה עצמה מדברי הריטב"א בסוכה (כה ע"א). הרב בן שלמה (הערה 1) מפרש שבעלייה לרגל, בהוצאת המת ובהכנסת כלה המצווה אינה יכולה להיעשות בלי שאדם יצא מביתו, בניגוד לשאר מצוות שאדם יכול לקיימן גם בביתו; אך דברי הריטב"א ברורים וחד משמעיים בעניין זה. הוא אומר שבעלייה לרגל, בהוצאת המת ובהכנסת כלה "המצווה היא בהליכה עצמה, שהוא עוסק במצווה ממש", וזאת בניגוד ל"הולך לדבר מצווה, שאין ההליכה גופה של מצווה", לא ניתן כלל לפרש דברים אלה כפי שמפרשם הרב בן שלמה.<sup>2</sup>

עוד טוען הרב בן שלמה (אות א) שדעת האגרות משה שאין כל ערך עצמי בהליכה רגלית למקדש אינה אלא גמרא מפורשת בחגיגה (ז ע"א). בגמרא שם מובאת מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש לגבי מצוות ראייה, אם היא ראיית פנים או ראיית קרבן; וברור שאין ממחלוקת זו כל ראייה באשר לערכה של העלייה לרגל ברגל.

### ד. שכר פסיעות

במאמרנו הבאנו את דברי הפוסקים שמי שיש לו שני בתי כנסת בעירו, מצווה ללכת לבית הכנסת הרחוק משום שכר פסיעות. מכך למדנו, על פי דברי המהר"ל, שהליכה למקום שהשכינה שורה בו, כמו בית הכנסת וכל שכן בית המקדש – היא בעלת ערך עצמי. הרב בן שלמה שאינו מקבל את הקביעה שיש ערך עצמי בהליכה לבית הכנסת ולבית המקדש, מערער על כך (באות ה) וטוען כמה טענות:

1. פוסקים רבים חלקו על המגן אברהם.
2. המנהג אינו כמותו.
3. הרמב"ם, הטור והשו"ע השמיטו הלכה זו ומכאן שלא סברו כן להלכה.

---

"מירושלים לעזרה", ורק בקטן כתב (שם הלכה ג) שפטורו הוא כשאינו יכול לעלות עם אביו מירושלים לעזרה; ולענ"ד כן משמע גם מהמאירי (חגיגה ב ע"א), וכך עולה גם מהמשנה בתחילת חגיגה ומהגמרא בחגיגה (ה ע"ב– ו ע"א) שהעירו עליה כבר תוס' ותוס' רא"ש הנ"ל.

2. כבר הסברנו במאמרנו ב"מעלין בקודש" י"ט, שכוונת הריטב"א היא למלווה את המת ולמלווה את הכלה בדרכה לחופה, כפי שהיה נהוג בעבר, שהליכתו היא עצמה מצווה, ולא למי שהולך אל מקום החתונה או הלוויה, שכן הליכות אלה אינן מצווה, אלא רק הליכה לצורך מצווה (אנו חוזרים כאן על הבהרה זו, בגלל תמיהתו של הרב בן שלמה במאמרו בסוף הערה 1, האם לפי דברינו יש להחמיר לכתחילה שהכלה תצא לחופה ברגל ולא ברכב).

4. את הגמרא שממנה משמע שמצווה ללכת לבית הכנסת הרחוק – יש להסביר באופנים שונים.

אולם למרות טענות אלו, נראה שאי אפשר לדחות מהלכה את דברי המגן אברהם. וכנגד טענותיו של הרב בן שלמה יש להשיב:

1. הפוסקים שפסקו כמגן אברהם הם הפוסקים שהתקבלו בישראל ואשר נהוג לפסוק כמותם בכל מקום. פוסקים אלו הם: שו"ע הרב, באר היטב, חיי אדם, קיצור שו"ע, ערוך השולחן והמשנה ברורה. פוסקים רבים נוספים סוברים כמותם, אלא שלא באנו למנות כרוכל את כל ספרי האחרונים הסוברים כן (ראה למשל ביטוי קיצוני לדעה זו בשו"ת חתם סופר חלק או"ח סי' כ"ט), והסתפקנו בפוסקים המפורסמים והמקובלים בישראל כדי להראות שכך הלכה רווחת. היחידים שחלקו בבירור על דברי המג"א הם שני בעלי שו"תים – בעל שו"ת מהרש"ג וה"דברי מלכיאל". פוסקים אלה, עם כל חשיבותם, אי אפשר לומר שהם הפוסקים שפסקיהם נתקבלו בישראל, ומאיך, ניתן למנות כנגדם כמה וכמה פוסקים אחרים שלא סברו כמותם (וכמה מהם אף מובאים בדברי הרב בן שלמה); ולכן ברור שאין מקום לפסוק כמותם כנגד המגן אברהם וכל ההולכים בדרכו.

כמה פוסקים אחרים שהובאו בדברי הרב בן שלמה לא חלקו על המג"א, אלא שאלו כיצד פסק זה מתיישב עם הכלל ש"אין מעבירין על המצוות". לשאלה זו ניתנו כמה תירוצים, ומהם ניתן להסיק מסקנות שונות, לכאן ולכאן. על כל פנים אי אפשר מכוח קושייה זו לדחות את דברי האחרונים שהזכרנו בתחילת דברינו, אשר דבריהם מיוסדים על פשטות דברי הגמרא, וכדלהלן.

2. אכן, איננו שומעים כמעט על מי שנוהג ללכת דווקא לבית הכנסת הרחוק ממקום מגוריו, אך אין למציאות זו ערך של מנהג, משום שלא מדובר כאן על הלכה אלא על הידור מצווה, וכל אדם רשאי לשקול איזה הידורי מצווה הוא חפץ לקיים, ואיזה לא. גם מי שאינו מקיים הידור זה אינו עובר עברה, ולכן אין ללמוד מכך שרבים אינם מקיימים הידור זה של הליכה לבית כנסת מרוחק – שאין בכך מצווה. מלבד זאת, נראה שמה שאין נוהגים ללכת לבית כנסת מרוחק, הוא מהטעם שביארנו במאמרנו – שהידור זה אין לו שיעור, שכן גם אם ילך אדם לבית כנסת מרוחק מעט, עדיין יוכל ללכת לבית כנסת מרוחק יותר (בפרט בערים הגדולות הקיימות כיום), ואם ינהג אדם כך בכל יום, בשלוש התפילות של היום – יתבטל

## ואף על פי כן, עלייה לרגל – ברגל!

מן התורה או ממלאכתו שעות רבות. מצוות עלייה לרגל שונה בעניין זה מהליכה לתפילה, שכן היא אינה נוהגת אלא שלוש פעמים בשנה.

3. דברי הגמרא אודות שכר פסיעות אינם דברי הלכה אלא הם דברי אגדה ומוסר. דברי אגדה ומוסר הם חשובים ביותר ויש ללמוד מהם אורחות חיים, אך הפוסקים אינם מביאים אותם בדרך כלל בספרי ההלכה. ממילא אין ללמוד מהשמטתם שהם דחויים מהלכה.

4. בעל שו"ת מהרש"ג (שהרב בן שלמה הולך בעקבותיו) אשר התקשה בקביעה שיש ללכת לבית כנסת רחוק גם כאשר יש בית כנסת קרוב יותר, נדחק בביאור דברי הגמרא שמהם עולה קביעה זו. את הגמרא בסוטה על האלמנה שהלכה לבית כנסת מרוחק הוא מעמיד בבית כנסת שהתפילה בו מעולה יותר, או באשה שאינה חייבת בלימוד תורה; אך הסברים אלה אינם מתיישבים עם דברי רבי יוחנן האומר בגמרא בבבא מציעא, שאין לפרש "ברוך אתה בעיר" בבית כנסת הסמוך לביתו של אדם, משום שיש מעלה בבית כנסת מרוחק (ראה שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' כ"ד שתמה מאד על המהרש"ג ש"שבק כאן הגאון ז"ל דרכו בקודש ודחק עצמו מאד ליישב דברי הגמרא שעומד נגדו", והסיק שדבריו דחויים מכח דברי הגמרא בבבא מציעא). הרב בן שלמה מסביר (ע"פ המהרש"ג) שמעלה זו היא רק כשאין בעיר אלא בית כנסת אחד; אך הסבר זה תמוה: אם אין ערך עצמי בהליכה לבית הכנסת, וניצול הזמן המירבי חשוב יותר – מדוע אין זו ברכה שבית הכנסת יהיה סמוך לביתו של אדם, והוא יגיע מהר לבית הכנסת ולא יבטל תורה? הלוא מעלה זו עדיפה, לדעתו, על פני "שכר פסיעות"!

ועוד הערה בעניין זה. הרב בן שלמה (אות ה) מאריך להוכיח ש"שכר פסיעות" נוהג בכל המצוות, כנגד דברי המהר"ל בספר נתיבות עולם (נתיב העבודה פרק ה) שהובאו במאמרנו, ברם השגה זו אין לה מקום כלל. הדבר פשוט וברור שיש שכר פסיעות בכל המצוות, והמהר"ל אינו חולק על זה; כוונת המהר"ל, כפי שעולה בבירור מדבריו, היא שחידוש מיוחד זה, שמצווה ללכת למקום מרוחק **גם כאשר ניתן לקיים את המצווה במקום קרוב** – אינו שייך בכל המצוות, אלא רק בהליכה לבית הכנסת, משום שהליכה לבית הכנסת יש בה משום הליכה אחר השכינה המצויה שם.<sup>3</sup>

---

3. דברים אלו נתבארו כבר במאמרנו (הערה 20), ושם הערנו על מחברים שהשיגו על המהר"ל בדיוק כהשגת הרב בן שלמה, והראינו שאין להשגתם על מה שתסתמך.

### ה. זריזות במצוות, ריצה לבית הכנסת ועלייה לעתיד לבוא

הרב בן שלמה מביא (אות ב) מקורות המדברים בשבח הזריזות בעבודת ה', וכן מקורות העוסקים בשבח הריצה לדבר מצווה (אות ד). אך כל זה אינו נוגע לענייננו. ברור שטוב להזדרז בעבודת ה', אולם אם אדם בוחר להדר במצווה ולעלות לרגל ברגל – הוא יוכל לקיים גם את ההידור של הזריזות אם ילך בזריזות, ובוודאי אם ירוץ. הרב בן שלמה טוען שכל עניין הריצה לבית הכנסת אינו אלא משום הזריזות שבדבר, שבדרך זו ירוויח האדם כמה דקות. אך לענ"ד ברור שלריצה מטרה נוספת – הריצה מבטאת את חיבת המצווה, את הכנת האדם לקיום המצווה ואת תשוקת האדם להתקרב אל ה', וכדברי הפרישה שהביא הרב בן שלמה (וזאת גם אם לא נקבל את המסקנה ההלכתית שהפרישה מוציא מעיקרון זה, שהמצווה לרוץ היא רק בסמוך לבית הכנסת, שהיא מסקנה שאינה הכרחית מההבנה הזו). כך משמע מהפסוקים שהגמרא דורשת מהם דין זה: "אחרי ה' ילכו כאריה ישאג" ו"ונדעה נרדפה לדעת את ה'", וכן משמע מדברי רבנו יונה בברכות שם (ג ע"ב בדפי הר"ף, ד"ה אבל): "ונדעה נרדפה לדעת את ה' – כלומר: כשנרדפה נזכה לידיעה, שכל הדברים צריכין הקדמות, והרדיפה בכאן היא הקדמה שמתוך חשקו ותאוותו הוא הולך במרוצה ומזה יבוא אל הידיעה".

עוד טוען הרב בן שלמה (אות ג) על פי כמה מקורות שלעתיד לבוא יעלו ישראל לרגל באמצעי תחבורה שונים, אך גם מדברים אלו אין כל ראיה לנידון דידן, משום שהמקורות שהביא אינם מדברים על עלייה לירושלים ברגלים, אלא על עלייה בראשי חודשים ולקראת שבת, או על חזרת ישראל לארצם מן הגלות, ולפי מה שבארנו ערכה של העלייה הרגלית הוא דווקא בעלייה לירושלים בשלושת הרגלים. מלבד זאת, הלוא אין ויכוח על כך שמותר לעלות לרגל באמצעי תחבורה שונים, וגם לפי דברינו לא הכול יכולים לנהוג בהידור מצווה זה (ראה בדברינו להלן בסיכום המאמר), וכיוון ש"אין דנים אפשר מאי אפשר", ממילא ברור שאין כל ראיה מדברים על עלייה לעתיד לבוא באמצעי תחבורה שונים – שכולם יעלו דווקא כך, ושאין הידור מצווה בעלייה רגלית.

### ו. ראיה נוספת לכך שיש בהליכה רגלית משום חיבוב מצווה

לסיום, אביא מקור נוסף שמצאתי ואשר יש ללמוד ממנו שיש בהליכה רגלית משום חיבוב מצווה, גם כאשר ניתן להגיע למקום המצווה ברכיבה במהירות רבה יותר. שנינו במשנה, לגבי מקום שריפת פרה אדומה:



## ואף על פי כן, עלייה לרגל – ברגל!

וזקני ישראל היו מקדימין ברגליהם להר המשחה (פרה פ"ג מ"ז). מפרשי המשנה שם (תו"ט ותפא"י) מבארים את ההדגשה "ברגליהם", שמשום חיבוב מצווה הזקנים לא רכבו אלא הלכו ברגליהם. כמובן זקני ישראל אינם חשודים בביטול תורה לחינם, ובכל זאת במקום חיבוב מצווה הם לא נמנעו מללכת ברגל, אף שיכלו להישאר עוד קצת בלשכת הגזית ולעסוק בתורה, ואחר כך לרכב במהירות להר המשחה.<sup>4</sup>

4. **[הערת הרב הלל בן שלמה]** ברישא של אותה משנה מבואר שאסור להביא עם הפרה האדומה להר המשחה פרה נוספת. ואם כן ניתן להבין שההליכה הרגלית היא עניין מיוחד לגבי פרה אדומה, שמשום חיבוב המצווה לא מביאים למקום שחיתת הפרה בעל-חיים אחר (ראה ב'חזון איש' פרה ו,טז המבאר בדבריהם, שבשעת הוצאת הפרה יש מי שאוסר להוציא עימה אפילו חמור, אולם הזקנים היו רשאים משום שהם היו מקדימים ולא יצאו עימה, ובכל זאת משום חיבוב המצווה לא היו רוכבים).

אכן גם אם נפרש שחיבוב המצווה הוא הטירחה שבעלייה הרגלית, עדיין יש מקום לחלק בין פרה אדומה ובין עלייה לרגל (ושאר מצוות), מפני שיש מקום לומר שמצוות פרה אדומה מתחילה כבר מהגעת הפרה להר הבית, ואם כן העלייה להר המשחה היא חלק מגוף המצווה ואינה הכנה והליכה המאפשרת את קיום המצווה (כשם שבהר הבית ובעזרה יש עניין להאריך את הדרך מחביבות המקום, כפי שביארנו).

מכל מקום, הבנת תו"ט ותפא"י אינה מוכרחת, וכפי שמעיר ה'שושנים לדוד' במקום וה'חזון איש' שם, שמלשון הרמב"ם (הל' פרה אדומה פ"ג ה"ב) שעליית זקני ישראל להר המשחה "ברגליהם" משמעותה שלא היו עולים על ההר באמצעות הכבש שהוכן במיוחד עבור הפרה ומוליכיה והכהן (וייתכן שעלו ברכיבה על גבי בהמה!).

**[תשובת המחבר]** ההסברים שהביא הרב בן שלמה להליכת הזקנים "ברגליהם" אינם נראים לענ"ד:

א. הסברו שהידור בהליכה רגלית הוא כדי שלא להביא בהמה אחרת למקום שריפת הפרה – תמוה, שהרי האיסור להביא פרה נוספת הוא או משום גזרה שלא יאמרו ששחטו את הפרה השנייה, או שהוא גזרת הכתוב (זו מחלוקת תנאים במשנה שם). לפי שתי האפשרויות אינני רואה איזה הידור מצווה יש באי הבאת בהמה נוספת לפני שהפרה האדומה באה לשם. הרמב"ם (הל' פרה אדומה ד,ב) פסק כתנא קמא שהאיסור הוא משום גזרה, ולפי זה מותר להוציא חמור עמה, שהרי אין חשש שיאמרו ששחטו חמור (יומא מב,ב-מג,א ורש"י), ולפי זה פשוט שאין כל הידור באי הבאת חמור לשם; ובכל זאת הרמב"ם הביא (שם ג,ב) את דברי המשנה שהזקנים היו מקדימים **ברגליהם**.

ב. ובאשר למה שכתב הרב בן שלמה שהידור הוא דווקא בפרה אדומה משום שמצוותה מתחילה בהגעת הפרה להר הבית – ראו בשערי היכל ליומא, מערכה צה, עמ' 210–211, ראיות רבות שהוצאת הפרה אינה חלק ממצוותה.

## ז. סיכום – משקל החסידות

הרב בן שלמה טוען שיש להימנע מעלייה רגלית למקדש, משום ביטול תורה שיש בדבר. לדעתנו, וכפי שביארנו במאמרנו בגיליון י"ט, כיוון שיש בעלייה רגלית הידור מצווה חשוב, אין האדם צריך להימנע מהידור זה בגלל השיקול של ביטול תורה, ומהטעם שביארנו שם. עם זאת ברור שמדובר רק בהידור מצווה ולא בחובה, ולפיכך יש לשקול משקלו של הידור זה ב"משקל החסידות". ברור שמי שתורתו אומנותו ואינו נוהג לבטל את זמנו כלל – רשאי לוותר על הידור זה לטובת לימוד התורה. אולם הדברים נכונים לא רק במקום לימוד התורה. גם אדם שטרוד במלאכתו, או שהעלייה ברגל תכביד עליו מכל סיבה שהיא, או אפילו מי שסתם אין לו חשק ללכת ברגל – יכול להימנע מעלייה רגלית. מטרטנו במאמרנו לא הייתה אפוא לטעון שכל היכול לעלות ברגליו חייב לעשות כן, אלא להציג את המקורות שמהם עולה שהעלייה הרגלית היא חשובה, והעולה ברגליו – קיים את המצווה בהידור.

מאידך אין גם לומר שמצוות תלמוד תורה אוסרת על תלמיד חכם להקדיש כמה ימים לעלייה ברגל. כיוון שנתבאר שעלייה ברגל יש בה משום חיבוב מצווה והידור מצווה – רשאי גם תלמיד חכם לקיים את המצווה בהידור ובשלמות, ואין בזה משום ביטול תורה (לא שמענו על תלמידי חכמים שהקפידו לקדש את נשותיהם על ידי שליח כדי להקדיש את הזמן המתפנה ללימוד תורה, אף ש"מצווה בו יותר מבשלוחו" אינו אלא הידור כשהאיש מכיר את האישה).

למעשה, נראה שקיום המצווה באופן זה מתאים בעיקר לצעירים שזמנם בידם, בריאותם טובה ואין הם מטופלים בילדים, ולפיכך הם יכולים לעלות לירושלים ברגליהם בזריזות ובמהירות.

---

ג. ובאשר להסבר החזון איש והשושנים לדוד במשנה וברמב"ם ש"ברגליהם" בא לומר שלא היו הזקנים הולכים על הכבש – גם הסבר זה נראה לי תמוה, שהרי אין כל ניגוד בין הליכה ברגל להליכה על הכבש (וכבר העיר על כך החזון איש שהביא הרב בן שלמה, אלא שכתב שמכל מקום כן הוא "טבע הלשון, שממעט בהרחבתו את הבלתי נזכר בו", וצ"ע), ועוד, מה טעם יש למנוע מהזקנים ללכת על הכבש שעשו לפרה, וכי קדושה יש בו עד שמי שאינו פרה אדומה אסור ללכת בו? השושנים לדוד כותב שזו הרחקה כדי שלא יגעו בפרה, אך לא מובן איזה איסור יש לגעת בפרה בחייה, ואפילו אם יש בזה איסור, כיוון שהזקנים מקדימים – בלאו הכי אין חשש שיגעו בפרה.

לפיכך נראה לי שההסבר המחורר ביותר הוא שהזקנים הלכו ברגליהם משום הידור מצווה שיש בהליכה רגלית לדבר מצווה, וכפשטות דברי התו"ט והתפא"י שהבאתי בגוף המאמר.

בשדה ספר



## חידושי הגר"א על המשניות עם פירוש אור אליהו (זרעים, מועד, קדשים, ומעט מנשים ונזיקין וזבים טבול יום וידים)

הרב אוריאל שלמוני, מכון הר ברכה תשע"ב, רע"ח עמ'.

נודע ונקדש שם רבנו הגר"א בקרב כל תופשי התורה, מכל החוגים ומכל העדות. "זה הענק הגדול אשר שלחו ד' למחיה לישראל ולעולם בדורות האחרונים". (מרן הרב זצ"ל, הרצאת הרב, נדפס בסוף אורות התורה). לבד מכל גדולתו האישית הנישאה בתורה וביראת ד', "הייתה כל מגמת חייו לרומם את הדורות הבאים, שלא ילכו הלוך וירוד על ידי השקיעה הדרגאית והתרחקות מהמקור על ידי ההתמסרות היתרה לתוך השפעת האחרונים ואחרוני האחרונים... כי אם להזדרז לשוב אל המקורות הראשונים..." (שם).

בין "המקורות הראשונים" שעליהם זירזנו הגר"א עומדת המשנה, שבה זכינו לפירוש **שנות אליהו** על זרעים ו**אליהו רבה** על טהרות, ו**ביאור הגר"א** על טהרות שנדפס בש"ס וילנא. אמנם כל אלו הם דברים שכתבו תלמידי הגר"א ממה שלמדו מפיו, ואילו ספרנו מושתת על חידושים שכתבם הגר"א עצמו, ונדפסו בדורנו ע"י הרב דוד אהרן סופר בשם "חידושי הגר"א על המשניות".

אך עם כל חשיבותם של חידושי הגר"א וביאוריו, הסוללים דרך ישרה בהבנת המשניות – לא רבו הלומדים בהם, מפני קיצור לשונו, וכמו שכתב ר' חיים מוולוז'ין:

ואף כי דבריו קצרים – המה ככוכבים הנראים קטנים, וכל העולם עומד תחתיו. ואף כי באמת אם היו מבוארים יותר באריכות היו נהנין אותו יותר, אמנם לא רצינו לשנות מלשון רבנו הקדוש (הקדמת ביאור הגר"א לשו"ע).

לכן יפה עשה הרב אוריאל שלמוני, שעמל ויגע בדברי הגר"א, והוציא לאור תעלומה, לבאר את דבריו בשפה ברורה שיוכל כל לומד להבינה. הטיב המחבר לעשות בכך שחילק את פירושו לשניים: **א.** פירוש קצר ותמציתי המשולב בתוך דברי הגר"א, כאשר דברי הגר"א מובדלים באמצעות הדגשת אותיות (באופן דומה לביאורו של הרב פינחס קהתי למשנה, המשמש כיום כמודל לחיקוי בספרים רבים); **ב.** עיונים בדברי הגר"א ובדברי הראשונים המקבילים – כהערות נפרדות.

חשוב לציין שחידושי הגר"א אינם ביאור מסודר על המשניות. אלו הערות שהגר"א רשם על חלק מהמשניות, חלקן הערות גרסה, וחלקן חידושים שכתבם כדרכו בקיצור נמרץ. ושני סוגים בחידושים: יש שבא לחדש פירוש בדברי המשנה, ויש שדן בדברי הראשונים ומכריע ביניהם על פי דברי חז"ל במשניות, בתלמודים, במדרשי ההלכה ובתוספתות. נביא בקצרה שתי פנינים משני הסוגים.

על מסכת זבחים מופיע חידוש אחד בלבד, בפרק איזהו מקומן (פ"ה). התוס' (נג ע"ב) הקשו מדוע המשנה שנתה את דין שפיכת שיירי הדם ליסוד רק בחטאת, ולא בעולה ושאר קרבנות, שגם בהם מצווה לשפוך שיירים ליסוד, ותירצו שני תירוצים. הגר"א מקשה על התירוף השני ומכריע כתירוף הראשון של התוס':

ותירץ הר"ר משה מפונטייזא, משום דעולה בזריקת כלי, וזימנין דלית בה שיירים, אבל בחטאת דבאצבע אי אפשר בלא שיירים.

ומוסיף הגר"א:

ועוד נראה מפירש"י שאף לכתחילה אין מצווה להניח.

בפירוש אור אליהו מסביר שמדברי ר"מ מפונטייזא אפשר להבין שכיוון שזורקים בכלי לפעמים לא נשארים שיירים, ולכן המשנה לא שנתה דין שפיכת שיירים, אבל עדיין ייתכן שלכתחילה צריך להשאיר דם בכלי למצוות שפיכת שיירים, ולכן מוסיף הגר"א שמרש"י משמע שגם לכתחילה אפשר לזרוק את כל הדם בשתי המתנות (שהן ארבע), ולא צריך להשאיר דם לשפיכה ליסוד, ורק אם נשאר דם – אז מצווה לשפכו ליסוד. בהמשך מביא הגר"א ראייה פשוטה מתורת כהנים לדעת רש"י.

### ומקודשים – לטהרות.

זב שהיה מוטל על ה' ספסלים או על ה' פונדיות – לארכן טמאין לרחבן טהורין...  
עומד על ב' כסאות – רבי שמעון אומר: אם רחוקין זה מזה טהורין (זבים פ"ד מ"ד).

המשנה עוסקת בטומאת משכב ומושב. כלי שנועד לשכיבה או לישיבה שנישא עליו רוב גופו של הזב (או הזבה, הנידה או היולדת) – נהיה אב הטומאה. המשנה מלמדת שזב ששכב על חמשה ספסלים לאורכם – נטמאו, כיוון שהוא זז מזה לזה, אך אם שכב עליהם לרוחבם – לא נטמאו, שכן לא היה רוב גופו על אף אחד מהם. כשעמד הזב ושתי רגליו על שני כסאות, אם הם קרובים – נטמאו לכו"ע, ואם הם רחוקים זה מזה – לת"ק נטמאו ולר' שמעון טהורים.

## חידושי הגר"א על המשניות עם פירוש אור אליהו

הראשונים הסבירו שטעמו של ר"ש הוא שכשהכסאות קרובים הזב מעביר את כובדו מזה לזה, ולכן שניהם טמאים, ואילו כשהם רחוקים נחלק כובדו של הזב שוה בשוה בין הכסאות ואין רובו נישא על אף אחד מהם. וכתבו הראשונים שאין הלכה כר"ש, אך לא ביארו מה טעמו של ת"ק.

הגר"א מסביר שהולכים הם לשיטתם במסכת שבת. שניים שעשו יחד מלאכה בשבת – פטורים, "בעשותה" – העושה את כולה ולא העושה את מקצתה" (שבת ג ע"א).

שניים שעשו יחד מלאכה שאין יחיד יכול לעשותה לבדו – נחלקו ת"ק ור"ש:

לא יכול אחד להוציאו והוציאו שנים – חייבים, ור' שמעון פוטר (שבת פ"י מ"ה).

ת"ק סובר שכיוון שאפשר לעשותה רק בשניהם – נחשב כל אחד כעושה כולה, ור"ש חולק. אומר הגר"א שהיא היא מחלוקתם כאן. כשהכסאות רחוקים זה מזה אין כסא אחד יכול להחזיק לבדו את הזב (שהרי רק רגלו האחת עליו); ולכן לת"ק נחשב כל אחד כנושא את הזב כולו, כיוון שאי אפשר לו לעמוד אלא על ידי שניהם; ולר"ש גם במקרה כזה אין כל כסא נחשב כנושא את הזב כולו, כשם שבשבת אינו נחשב כעושה המלאכה כולה.

"הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים".