

עמוד שער

(גיליון לו – אלול ה'תשע"ח)

**מערכת:**  
הרב צבי שלוח  
הרב עמיחי אליאש  
בעז אופן  
שמואל מרצבך  
**ועדה מייעצת:**  
הרב יהודה שביב  
פרופ' יוסף עופר

ISSN 1565-1517

**כתובת ההוצאה:**

בית המדרש 'בית הבחירה'

'צור ישועתי' (ע"ר)

כרמי צור, גוש עציון, 9040000

טל': 02-9961942 פקס: 02-9961055

דואר אלקטרוני - [malinbakodesh@gmail.com](mailto:malinbakodesh@gmail.com)

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

## תוכן העניינים

5		הקדמה
		<b>דרישת המקדש</b>
9	הרב ישראל אריאל	אבן השתייה ב'כיפת הסלע' – תוקפה של מסורת (שיטת ה'כפתור ופרח' – ושיטת ראשונים ואחרונים)
35	הרב עידוא אלבה	פקיעת קדושת מקום המקדש כשזרים שולטים בו
63	הרב עזריה אריאל	כיוון ההיכל ביחס לרוחות העולם
		<b>עבודת המקדש</b>
85	הרב אהרון ווסר	מצוות הסמיכה בקרבנות
117	הרב אורי רדמן	איסור מלאכה ביום שמביא קרבן יחיד
		<b>הכהונה והכהנים</b>
139	דוד הלל וינר	כוהן משוח וכוהן מרובה בגדים
		<b>המועדים במקדש</b>
147	הרב מנחם מקובר	שם ה' המפורש – מהותו, ועניינו במקדש וביום הכיפורים
161	הרב שלמה-זאב פיק	איל העם – קורבן מוסף או חלק מעבודת יום הכיפורים?
		<b>בשדה ספר</b>
177	הרב משה שוורץ	"פרדס רימונים" לרבי שם טוב ב"ר יצחק (מתוך כתב יד [בשלבי עריכה])
		<b>תגובות</b>
185	הרב הראל דביר	'הואיל והותרו לטומאת מת הותרו לזיבה' בקרבן פסח (תוספת הבהרה למאמרים בנושא בגיליונות לג ו-לה)

### **הנחיות 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:**

- הרב עידוא אלבה – המכון לרבני יישובים, קרית ארבע
- הרב ישראל אריאל – ראש 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב עזריה אריאל – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש'; ירושלים
- הרב הראל דביר – ישיבת 'תורת החיים', יד בנימין
- הרב אהרון ווסר – ישיבת הר עציון
- דוד הלל וינר – עכו
- הרב מנחם מקובר – רב המדרשה לידע המקדש ורב מכללת אמונה
- הרב שלמה זאב פיק – ר"מ במכון הגבוה לתורה, אונ' בר-אילן; מח"ס 'אהבת שלמה'
- הרב אורי רדמן – ראש תכנית הלכה כולל רצון-יהודה, פ"ת; ישיבת 'בינות' רעננה; שוהם
- הרב משה שוורץ – הרבנות הצבאית; כרמי צור

## הקדמה

השנה למדנו בבית המדרש את מסכת יומא העוסקת בעיקרה בעבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים. בתוך סדר העבודה מתארת המשנה בפירוט את קריאת התורה של יום זה, באופן שאיננו מוצאים כמותו במשנה לגבי שאר ימות השנה ובכללם המועדים. לדעת רש"י, הכוהן הגדול קורא ביום הכיפורים מתוך ספר העזרה – ספר התורה שכתב משה ושמקומו לצד לוחות הברית בקודש הקודשים:

ספר עזרה – ספר שכתב משה וכו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול  
ביום הכיפורים. (רש"י, בבא בתרא יד ע"ב)

ייתכן ללמוד מכך שלקריאה ביום הכיפורים ישנו אופי מיוחד, והיא מבטאת את העובדה שיום הכיפורים אינו רק יום כפרה אלא גם יום מתן תורה – היום שקיבלנו בו את הלוחות השניים.

נראה שקריאת התורה ביום הכיפורים מבטאת את ממד נתינת תורה שקיים ביום זה, וייתכן שמסיבה זו מרחיבה המשנה בתיאור הקריאה. מלבד זאת, קריאת התורה ביום הכיפורים במקדש מבטאת את החיבור בין עבודת המקדש לבין התורה.

בינתיים, אנו חסרים את עבודת המקדש בפועל, אך זוכים ללמוד את תורת הקורבנות, בבית המדרש שלנו ועל גבי ביטאון זה, מתוך תפילה שנוזכה במהרה לחבר את העבודה והתורה לראות כוהנים בעבודתם, לוויים בדוכנם וישראל במעמדם, במהרה בימינו.

**עלה נעלה בקודש!**

**העורכים**



דרישת

המקדש





## אבן השתייה ב'כיפת הסלע' - תוקפה של מסורת שיטת ה'כפתור ופרח' - ושיטת ראשונים ואחרונים

- א. האם היתה מסורת בימי ה'כפתור ופרח' שכ"יפת הסלע היא מקום המקדש?  
ב. הביטויים המיוחדים בנושא הר הבית שבהם השתמש ה'כפתור ופרח'  
1. 'הבית הקדוש' או 'הבית' בספר 'כפתור ופרח' - הכוונה להיכל ולעזרה  
2. צפיית בניין הבית - בשיר  
ג. מסע לימודי בהר הבית בעקבות רבי אשתורי הפרחי  
תחנה ראשונה: ה'בית הקדוש' עניינו כיפת הסלע  
תחנה שנייה: מקום כיפת הסלע הוא המקום המתוכנן לבניין בית שלישי  
תחנה שלישית: ה'בית הקדוש' - כיפת הסלע - מקומו בפסגת ההר  
תחנה רביעית: העזרה המקודשת בפסגת ההר - רחוקה מדרום הר הבית שנמצא במישור  
תחנה חמישית: מקום התפילה בזמן החורבן נבחר ב'שער שושן' וב'שער הרחמים' - מדוע?  
ד. חלוקת הכותל המזרחי: 'מחקר מדעי' - או חלוקה פשוטית?  
ה. 'שערי רחמים' ו'שער שושן': האם מדובר בשערים מתקופת בית המקדש  
ו. מדוע התפלל רבי אשתורי הפרחי מחוץ לחומה ולא בתחומי הר הבית?  
ז. 'שער שושן' - היכן הוא?  
ח. מרן הרב קוק זצ"ל: כיפת הסלע היא מקום קודש-הקודשים

### א. האם היתה מסורת בימי ה'כפתור ופרח' שכ"יפת הסלע היא מקום המקדש?

לאחרונה עלתה לדיון השאלה מהי שיטת בעל 'כפתור ופרח' בעניין מיקומו של קודש-הקודשים, והועלו טענות שה'כפתור ופרח' לא הכיר במסורת שאבן השתייה נמצאת בכיפת הסלע,<sup>1</sup> ויש שטענו עוד שה'כפתור ופרח' סבר שהעזרה, המקדש וקודש-הקודשים היו בדרומו של הר הבית.<sup>2</sup>

והנה, לאחר עיון נכון בדבריו של בעל ה'כפתור ופרח' מתברר ההפך הגמור. רבי אשתורי הפרחי חקר את הר הבית מצד המציאות ולאור מקורות חז"ל, והגיע למסקנה חד-משמעית, שקודש-הקודשים ואבן השתייה מקומם בכיפת הסלע, כפי שנמסר מדור לדור.

מי שבא לדון על אודות שיטת ה'כפתור ופרח' בעניין זיהוי מקום המקדש, ראוי שיקרא מעט את הספרות ההיסטורית וההלכתית של תקופת בעלי התוספות ותקופת ה'כפתור

1. ראה מעלין בקודש גליון לא עמ' 85 ועמ' 93-106, ובגליון לה עמ' 23-38.

2. הרב אב"י סילבצקי, 'נכון יהיה הר בית ה', מהדורה ראשונה עמ' 14-20.

ופרח' בטרם יפרוס את משנתו. ככל הנראה המערערים לא קראו את ספרות התקופה, שכן, גם בקריאה שטחית היו נוכחים בקיומה של מסורת רצופה הקובעת, כי קודש-הקודשים מקומו בסלע אבן השתייה הנמצא בכיפת הסלע.

למעשה מדובר במסורת עתיקה שתחילתה בזמן חורבן הבית, כגון הגמרא בסוף מכות המתארת את רבן גמליאל וחברי הסנהדרין העולים להר הבית ורואים שועל יוצא מבית קדשי הקדשים. כן נמצאת בידינו עדותו של התייר מבורדו מתקופת האמוראים (בשנת 333 למניין האומות), שיש בהר הבית "אבן נקובה, שאליה באים היהודים כל שנה ומושחים אותה, מקוננים באנקות וקורעים את בגדיהם, וכך חוזרים". למעשה היתה קהילה קבועה של יהודים בירושלים בתקופת המשנה והתלמוד, הנזכרת בגמרא פעמים אחדות בשם: "קהלא קדישא דבירושלים". מקהילה זו יצאו הלכות שהתקבלו אצל התנאים כהלכה למעשה, כגון מה שמובא בברכות (ט ע"ב): "העיד רבי יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים: כל הסומך גאולה לתפלה – אינו ניזוק כל היום כולו". כמו כן בראש השנה (יט ע"ב): "העיד רבי יהושע בן לוי משום קהלא קדישא דירושלים על שני אדרים". כן מצינו ביומא (סט ע"א) שרבי יהושע בן לוי בשם רבי יהודה הנשיא אומר – "משום קהלא קדישא שבירושלים: אפילו עשר מצעות זו על גב זו, וכלאים תחתיהן – אסור לישון עליהן". בקהילה זו התפללו שלוש פעמים ביום כשהם מכוונים את פניהם למקום השראת השכינה. קהילה קדושה זו שמרה על גחלת התורה בירושלים תוך מסירות נפש מול נגישות השלטון הרומי, ובכך נשמר רצף המסורות על אודות מקום המקדש (ראה עדויות נוספות בערך 'תולדות המקדש' באנציקלופדיה לענייני המקדש באתר 'מכון המקדש', וכן בספר "המסורת על מקום המקדש").

כאן יש לענות על השאלה, מה היה ידוע לאנשי ירושלים בתקופת רבי אישתורי הפרחי על אודות כיפת הסלע. לפיכך נתמקד להלן במקורות מתקופת הראשונים ובעלי התוספות.

יש להקדים תחילה כי סגנון לשון הדיבור והמושגים משתנים מדור לדור, כך בתקופתנו, ובוודאי בתקופת הגלות, כשירושלים ידעה עליות שונות, פעם מצרפת ואשכנז, ופעם מספרד וטורקיה, או מארצות האיסלאם. מכאן גם הכינויים השונים להר הבית ולכיפת הסלע. ניתן למנות עשרות שמות שניתנו במהלך הדורות למקום קודש-הקודשים. ראה להלן שהרמב"ם והרמב"ן קוראים לכיפת הסלע "הבית הגדול והקדוש"<sup>3</sup>, לעומתם יש שנתנו למקום אבן השתייה שם אחר, כגון "מקום הארון". הרדב"ז קורא למקום כפי שקראו לו העם בזמנו: "בית המקדש". ביטוי זה מובא בשו"ת רדב"ז (חלק ב סימן תרצא) כדלהלן: "שאלת ממני אודיעך דעתי, אם מותר ליכנס לעליות הבנויות סביב **לבית המקדש** שהן בולטות לתוך **המקדש**", כשכוונתו לתחום כיפת הסלע. השם 'בית המקדש' היה נהוג

3. [הערת עורך (ע.א.): קשה להאמין שהרמב"ם והרמב"ן יכנו את המבנה המוסלמי של כיפת הסלע "הבית הגדול והקדוש", ואכן המעיין בדבריהם יראה שאין כל הכרח להסביר אותם כך.]

בספרות הדורות שלאחריו, וכך קוראים הערבים למקום עד היום – 'אל מקדס'. יש דורות שקראו למקום "הכיפה", ויש שקראו למקום "קובה" אף זאת מתוך השפה הערבית. יש שכינו את המקום – "מקום אבן השתייה". רבים מן המחברים קוראים למקום "מקום המקדש" כשכוונתם לדייק ולכוון דווקא לכיפת הסלע ולא לכלל הר הבית, והקורא צריך לפרש נכון את כוונת המחבר. יש שהשתמשו במושג הערבי 'אל צאחרה', ובדורות האחרונים התאזרח השם "מסגד עומר", ועוד ועוד. לאור הסגנונות השונים בכל תקופה יובנו המקורות השונים להלן, המתארים את מקום כיפת הסלע – כל דור וכינויו המיוחדים.

**האחד:** כידוע לכול, כמאה שנה לפני שהגיע רבי אישתורי הפרחי ארצה, ביקר בארץ רבי בנימין מטודלה (בשנת 1170 למניין האומות) ותיאר את אשר ראה בירושלים בהר הבית ובקודש-הקודשים, זו לשונו: **"מקום המקדש** בנה עליו עומר בן אל כתאב כיפה גדולה ויפה עד מאד, ואין מכניסים שם הגויים [הצלבנים] שום צלם ולא שום תמונה, אלא שבאים שם להתפלל". כן מציין ר' בנימין את העובדה שיהודים נכנסים להר הבית "להתפלל לפני קודש-הקודשים".

**השני:** חמש שנים אחריו ביקר בירושלים רבי פתחיה מרגנשבורג (1175 למנינם, ראה מסעות ארץ ישראל, 53) הכותב כנ"ל: "היכל נאה שם, שבנה מלך ישמעאלים בימי קדם... ובאו פריצים והלשינו למלך הישמעאלים ואמרו: זקן אחד יש בינינו שיודע מקום ההיכל והעזרה... והמלך היה אוהב יהודים, ואמר, אני רוצה לבנות היכל... ובנה היכל מאבן שיש, בניין נאה... ובאו בו גויים [צלבנים] ושמו בו צלמים... אבל בבית קדשי הקדשים לא היה יכול [הצלם] לעמוד".

**השלישי:** הרמב"ם הגיע לירושלים באותן שנים בהן ביקרו ר' בנימין ור' פתחיה. הרמב"ם מציין שראה את "הבית הגדול והקדוש". מפליא שזה היה המינוח המקובל על היהודים באותה תקופה, זאת מתוך ודאות באשר ל'מקום המקדש' (ראה להלן את דברי הרמב"ן כנ"ל). לפי תיאורו הגיע לירושלים ביום חמישי, שהה בעיר בשבת והמשיך את דרכו ביום ראשון. הרמב"ם מעיד על עצמו שנכנס להר הבית והתפלל בהר. בהכרח שסמך על המסורת המקובלת בין אנשי ירושלים, שכיפת הסלע היא מקום קודש-הקודשים, והתפלל ברחבת ההר.

בשהות קצרה זו בוודאי לא ערך מדידות, ולא פתח מחקר חדש בעניין זה, דבר הדורש ימים ושבועות. מה עוד שלדעת הרמב"ם המסורת יש לה תוקף מבחינת ההלכה, שכך כתב בהקדמה לפירוש המשנה, שאחת מן הסיבות שרבי חיבר את מסכת אבות היתה "להודיעך אמיתות המסורת והקבלה שהיא אמת, חבורה מפי חבורה". כך גם כתב בפירוש המשנה

---

4. [הערות עורך (ע.א.): לשון הרמב"ם היא "ונכנסתי לבית הגדול והקדוש", וממילא ברור שלא התכוון למקום המקדש או לעזרה, שלשיטתו הנכנס שם בטומאה חייב כרת.]

לחולין (א, ב): "דע! כי מסורת בידינו מאבותינו כפי שקבלוהו קבוצה מפי קבוצה", עיין שם שהרחיב להסביר את המסורת האומרת באלו אמצעים יש לנקוט כנגד מינים וצדוקים המרחיקים את העם מקיום מצוות. ראה גם הלכות שמיטה (י, ה-ו) שם כתב שמסורת הגאונים בעניין שנות השמיטה מקובלת עליו, "שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות". לאור האמור מובן מדוע נכנס הרמב"ם להר הבית על פי המסורת העוברת מדור לדור.

**הרביעי:** למעשה יש בידינו מסורת הקודמת לתקופת הראשונים ובעלי התוספות, היינו, מן המאה העשירית למניינם. כך כותב סהל בן מצליח במכתבו לתפוצות בשם אנשי ירושלים (איגרות ארץ ישראל, עמ' 60): "אחיכם האבלים לילה ויומם, לא יחשו בראותם מיטות המתים מובאות אל המקום אשר עמד שם ארון האלהים, ואחרי כן יוציאו לקברם סביבות המקדש". באיגרתו מתאר את מנהג המוסלמים להכניס את מתיהם לכיפת הסלע וקודש-הקודשים. (המנהג מתקיים גם כיום, למרבה הצער, באין פוצה פה ומצפצף, במיוחד באשר למנהיג אסלאמי או אדם חשוב שנפטר. ראה גם 'אנציקלופדיה לידיעת ארץ ישראל', מאת זאב וילנאי, ערך 'כפת הסלע', המתאר את קיומו של משטח אבן מיוחד בתוך כיפת הסלע, בצפון אבן השתייה, שעליו מניחים את ארון הנפטר לצורך הספד. בעבר, היו מוציאים את המת בתום ההספד לבית הקברות במזרח הר הבית, דרך 'שער הלוויות'. ברבות הימים נחסם שער זה, וחסימת השער צמצמה את מספר הלוויות למקרים מיוחדים).

**החמישי:** תיאור דומה בעניין המסורת על אודות מקומו של ארון הברית מובא בדברי ר' שמואל בר' שמשון, שהגיע ארצה יחד עם רבי יונתן מלוניל בשנת 1211 למניינם, ומתאר גם הוא: "מקום אשר היה שם הארון עדיין קיים". כוונתו בלי ספק ל'אבן השתייה' בכיפת הסלע, שעליה עמד ארון הברית.

יתר על כן, מתאר ר' שמואל בר' שמשון סדרה של אתרים בהר הבית וסביבתו, דבר המוכיח על מסורת שקיבלו אותה הוא ורבו - רבי יהונתן מלוניל, מגדולי הראשונים בפרובאנס - בבואם העירה, ובהכרח שכך למדו מאנשי ירושלים. זו לשונו:

באנו אל ירושלים ממערבה... אני והכהן הגדול מלוניש ונכנסנו בשער עד לפני מגדל דוד... וניפול על פנינו... [מול] עין עיטם הוא בית טבילה לכהנים... וביסוד הכותל המערבי כעין אולם גדול אחד אשר ביסוד ההיכל... והלכנו משם להר הזיתים מקום שריפת הפרה... ומקום הארון עדיין קיים.

שבעה מקומות נזכרים בדבריו, ובהכרח שלא המציא אותם מדעתו, אלא ראה לנכון להעלות על הכתב את אשר שמע בירושלים: 'מגדל דוד', עין עיטם, 'בית טבילה לכהנים', 'הכותל המערבי' 'ההיכל', 'מקום שריפת הפרה', 'מקום הארון'. שניים מן המקומות נוגעים לענייננו, כלומר לכיפת הסלע, שר' שמואל ברבי שמשון מכנה אותה בביטוי שונה במקצת: 'מקום

**הארון ו'ההיכל'.** 'ההיכל' מודגש ב'הא הידיעה', ואין לכך משמעות אחרת אלא ההיכל שממנו נכנסים לקודש-הקודשים. וראה להלן שגם בעל 'כפתור ופרח' קורא למקום 'היכל הש"ם'.

**השישי:** עובדה מוחצת בדבר מסורת זו, היא העדות על אודות רבי יחיאל מפריז, מגדולי בעלי התוספות, שתכנן לעלות לירושלים ולחדש את העבודה במקדש בתקופתו. רבי יחיאל עלה ארצה יחד עם שלוש מאות רבנים בשנת 1250 לערך למניין האומות, בעקבות שריפת התלמוד בצרפת. רוב הרבנים שעלו עמו התיישבו בעיר עכו, ורבנו יחיאל, שהיה ראש ישיבה בפריז, המשיך את קיום הישיבה שהוקמה בעכו. באותה תקופה חלה התעוררות בעניין המקדש, ורבנו יחיאל תכנן לעלות לירושלים ולהקריב קרבנות, זאת, על סמך המסורת המקובלת בין חכמי ארץ ישראל, שאבן השתייה מצויה בכיפת הסלע, וכן המסורת על אודות מקום המזבח (כמבואר בספר כפתור ופרח, ראה להלן).

**השביעי:** 'יעקב השליח' נשלח מעכו לצרפת - כ'שלוחא דרבנן' - על ידי רבי יחיאל מפריז, במטרה לאסוף תרומות עבור הישיבה בעכו. הוא נשא עמו חיבור שכתב, ובו רשימה ארוכה של קברי צדיקים בארץ ישראל. בחיבורו זה מתאר בין השאר את העובדה שמלך הישמעאלים בנה כיפה יפה על סלע אבן השתייה בירושלים.

**השמיני:** הרמב"ן בעלותו לארץ ישראל מגולת ספרד, מתאר את יום בואו לירושלים בלשון זו:

ביום תשיעי לירח אלול שנת חמשת אלפים ועשרים ושבע, באתי בעיר החרבה ושוממה מבלי בניה, והיא יושבת וראשה חפוי, וקראתי עליה כראוי: 'ציון מדבר היתה ירושלים שממה'. ואצל העיר כנגד הפתח קרעתי עליה. וכבואי כנגד 'הבית הגדול והקדוש' קראנו בכייה רבה: "בית קדשינו ותפארתנו... היה לשרפת אש", וקרענו קריעה שניה.

הרמב"ן הגיע לירושלים עשר שנים אחר עלייתו של רבנו יחיאל מפריש ופרסום תוכניתו לחדש את עבודת הקרבנות. ברור, אפוא, שמה שכתב - "בבואי כנגד 'הבית הגדול והקדוש'... קרענו קריעה", כוונתו לכיפת הסלע שהיתה מוחזקת במהלך הדורות כבית קדש-הקדשים. הקריעה נעשתה על פי המבואר במועד קטן (כו) וכן ברמב"ם (תעניות ה, טז): "ראה ירושלם בחורבנה אומר: 'ירושלם מדבר היתה'... **בית המקדש בחורבנו** - אומר: 'בית קדשנו ותפארתנו... וקרע', ומהיכן חייב לקרוע? מן הצופים, וכשיגיע למקדש **קורע קרע אחר**".

**התשיעי:** כך גם מתברר מדברי תלמיד הרמב"ן, שעלה ארצה תקופה קצרה אחריו ומתאר את מקום המקדש כדלהלן: "על אבן השתייה בנו מלכי ישמעאל בנין מפואר מאד, והבניין - על בית קודש-הקודשים ועל ההיכל" (אגרות ארץ ישראל, מאת אברהם יערי). מתברר שהיתה בירושלים מסורת מפורטת על אודות אתרים שונים במקדש, כך יודע תלמיד הרמב"ן לפרט מה הראו לו ביום שהגיע לירושלים. תחילה קרע קריעה אחת על החורבן

בטרם נכנס העירה. משנכנס העירה עלה על חורבה גבוהה בתוך העיר החרבה כדי לראות מקרוב את המקדש ולקרוע על המקדש. להלן תיאורו:

כיון שמגיעים לירושלים עולין לאחת מחורבותיה, משם רואים: הר הבית וחומת העזרה, עזרת נשים, וכל עזרת כהנים, ועזרת ישראל ומקום המזבח, ומקום בית המקדש ההיכל והדביר, וקורעין קריעה שנייה על בית המקדש.

לאחר שפירט לו תושב העיר את המבנים השונים על ההר ושייכותם למקדש קרע את הקריעה השנייה, הווה אומר שהייתה מסורת בעיר על אודות פרטים שונים במקדש.

עוד הוסיף פרטים שלמד בהמשך: "מקום אשר היו שוחטין שם פרה אדומה בהר הזיתים... האיציטבא היא מכוונת נוכח פתח ההיכל, ומשם רואים הר הבית וכל הבניין אשר עליו, ועל כן מתפללים שם כנגד בית המקדש". בהמשך חוזר ומתאר את מקום המזבח ביתר דיוק: "לפני הבית [לפני כיפת הסלע] לצד המזרח, בניין על עמודים וכיפה מעל העמודים, נראה כי הוא המזבח החיצון... ראינו את הישמעאלים... מקיפין לאותו מקום כמו מחול... כמו שהיו ישראל מקיפין המזבח בשביעי של חג". הווה אומר, הכיפה הקטנה הקיימת עד היום ממזרח לכיפת הסלע היא הכיפה שעמדה שם באותם ימים, בימי ר' יחיאל מפריז ובימי תלמיד הרמב"ן. לפי המסורת שבידם ואומדן המרחק מכיפת הסלע היה מקובל עליהם שזה מקום המזבח. מובן מעתה מדוע תכנן ר' יחיאל מפריז לבנות מזבח בהר הבית ולחדש את העבודה, הכל לאור מסורת שעברה מדור לדור.

**העשירי:** ר' יצחק בן יוסף חילו, אשר ביקר בארץ בשנת ה' אלפים צ"ג (1333 למניין האומות) כותב בספרו 'שבילי ירושלים' כדלהלן: "בעוונותינו, במקום הבית הקדוש בנוי עתה בית מסגד שנבנה על ידי מלך הישמעאלים, אשר כבש את ארץ ישראל ואת ירושלים מיד הערלים, וכך היה מעשה: המלך אשר נדר לשוב ולבנות את חרבות בית המקדש בתת ה' בידו את העיר הקדושה – דרש מאת היהודים להודיע לו את מקום החרבות ההן... ויהי אז זקן אחד, שאמר למלך את מקום המקדש".

**האחד עשר:** בעלי התוספות כותבים כדבר המובן מאליו, שבני ארץ ישראל כולם יודעים ומכירים את גבולות מקום המקדש, ויודעים שיש איסור כרת לנכנס בטומאה לתחום העזרה וההיכל. מסיבה זו נזהרים בני ארץ ישראל מלהיכנס לתחום זה, מחמת חיוב כרת. התוספות (שבועות יד ע"ב) מסבירים את שאלת רבי ירמיה בגמרא: "בן בבל שעלה לארץ ישראל, ונעלם ממנו מקום מקדש [ונכנס בטעות לתחום העזרה וההיכל] מהו?" כשהשאלה היא מה הבעיה המיוחדת אצל 'בן בבל' דווקא? ומבואר בתוספות שם, שרבי ירמיה מציין דווקא את 'בן בבל' שעלה לארץ, שאינו יודע לא את המקום המדויק ולא את חומר האיסור וטעה ונכנס, ובלשון התוספות: "בזמן הזה מיירי... ונקט 'בן בבל', לפי שבני ארץ ישראל רגילין להכיר יותר" – את גבולות העזרה וההיכל, והיכן חל איסור להיכנס. לא

כן בן בבל הבא ממרחקים, וייכנס לתחום העזרה בטעות, שכן אינו מכיר את הגבולות המדויקים כבני ירושלים המתגוררים במקום.

**לסיכום:** יש בפנינו עדויות רבות, הן מתקופת המשנה והתלמוד, והן מתקופת בעלי התוספות, בדבר מסורת רצופה על אודות קודש-הקודשים המזוהה עם כיפת הסלע. כפי שיבואר להלן, רבי אשתורי הפרחי, הנודע במחקריו על ארץ ישראל וירושלים, ידע על מסורות אלו, ובוודאי לא המציא "מסורת" חדשה על מיקום אחר של בית המקדש.

כאן המקום להעיר, שאף שלכתחילה צריכה המסורת להיות רצופה, וכלשון הרמב"ם לעיל – "חבורה מפי חבורה", "קבוצה מפי קבוצה", עם זאת מקבל הרמב"ם גם מסורת קלושה יותר. ראה מה שכתב הרמב"ם בעניין המסורת על אודות מקום המזבח, שכן כתב בהלכות בית הבחירה (ב, א):

המזבח מקומו מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם... ובמקדש נעקד יצחק אבינו... ונאמר בדברי הימים ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה... ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן.

ברור למעיין בדבריו שהמסורת שהרמב"ם מדבר עליה לגבי המזבח אינה מסורת של "קבוצה מפי קבוצה" ו"חבורה מפי חבורה" של חכמי ישראל, שהרי עד ארוונה היבوسی היו באזור ירושלים גויים כדוגמת הכנענים, ולמרות זאת קורא לכך הרמב"ם "מסורת ביד הכל", ומסורת זו תקפה להלכה. על אחת כמה וכמה מסורת רצופה של חכמי ישראל דור אחר דור במהלך תקופת הגלות, כשהיה רצף של יישוב יהודי בירושלים, בוודאי שהדבר נחשב למסורת שיש לה תוקף מבחינת ההלכה.

לאור האמור נבוא לעסוק בדברי הכפתור ופרח'. דברינו מכוונים לאדם שאינו בא להתווכח, אלא יש לו אוזן רגישה ועין טובה ובא ללמוד ולהבין. אדם כזה מוזמן להצטרף למסע משמעותי בהר הבית וסביבתו בלוויית מדריך מוסמך מאין כמוהו, דהיינו רבי אשתורי הפרחי. כך נצא נשכרים, ובלבד שנתאזר באורך רוח להבנת הדברים כרוחם.

## **ב. הביטויים המיוחדים בנושא הר הבית שבהם השתמש הכפתור ופרח'**

לקראת ה"מסע" נתעדכן תחילה במושגים הנכונים, שהשתמש בהם בעל כפתור ופרח בספרו. כל עין חודרת תבחין מיד, כי במהלך התיאור על אודות כיפת הסלע נזכר המקום פעמים רבות במפורש, אך בשמות וכינויים אחרים המקובלים בזמנו, זאת, בלשונו המיוחדת ובסגנונו המיוחד של רבי אשתורי הפרחי.

נחמד אפוא את החושים, וניווכח כי מקום המקדש בכיפת הסלע מופיע רבות בדברי רבי אישתורי.

תלמיד חכם המצוי בספרות התורנית יודע כי כל מחבר והסגנון שלו, כל תקופה והמושגים שלה. אינה דומה העברית של הרמב"ם ב'משנה תורה', לעברית של הרמב"ן בפירושו לתורה ולתלמוד, גם לא לעברית של אבן עזרא, למשל. כך גם הסגנון של המאירי למשל בספרו 'בית הבחירה' על התלמוד, אינו דומה לסגנון בעלי התוספות על התלמוד, או למחברים אחרים הידועים בסגנונם המיוחד.

לפיכך בטרם ניגשים להוכיח דבר מדברי בעל כפתור ופרח, יש להכיר את סגנונו המיוחד. מובן מאליו שרבי אישתורי הפרחי היתה לו לשון המיוחדת לתקופתו ועיון פשוט מוכיח כי אכן היו לו כינויים משלו למקום 'כיפת הסלע', כגון, 'המקום המקודש', 'הבית הקדוש' או גם 'הבית' סתם.

1. "הבית הקדוש" או "הבית" בספר כפתור ופרח - הכוונה להיכל ולעזרה בהקדמה לספרו כתב: "אני הצעיר הדל באלפי... הנה נא הואלתי לבדוק ולחפש לדרוש ולפשפש... מה שהראוני מן השמים בענייני עיר האלקים ירושלימה, ומקדשו המקודש".

בפרק ו כתב: "המקום המקודש הזה הוא תל שהכל פונין בו". בהקשר לכך הביא את דברי חז"ל בשיר השירים רבה (פרשה ד): "היה עומד בירושלם יכוון לבו כנגד בית המקדש שנאמר: והתפללו אל הבית הזה. היה עומד בבית המקדש יכוון לבו כנגד בית קדשי הקדשים שנאמר: והתפללו אל המקום הזה".

עוד כתב בפרק ו: "צריכין אנו לדעת גדר וגבול מקום האסור וחייב - ליכנס היום שם בבית הקדוש". כאן הגדיר במפורש את התחום אליו הוא מתכוון - ה"בית הקדוש", דהיינו כיפת הסלע, שכן בגבולות 'בית' זה חל חיוב כרת לנכנס בטומאה.

באותו סגנון בדיוק מתבטא ר' יצחק בן יוסף חילו, בן תקופתו של ר' אישתורי הפרחי שדבריו הובאו לעיל, הכותב: "במקום 'הבית הקדוש' בנוי עתה בית מסגד שנבנה על ידי מלך הישמעאלים".

סגנון זה מקובל על פוסקים ופרשנים ראשונים ואחרונים, כגון ב'ספר החינוך' (מצווה ק): "רצה השם לטובתינו לזכותינו בהגדלת אותו הבית הקדוש". כך גם הרלב"ג (מלכים א' ח, מד): "זכר [שלמה] התפלה שתהיה בתוך הבית הקדוש הזה", וכך האברבנאל ב'מעייני הישועה' (ירמיהו מא) וכעין זה באלשיך (ישעיהו לח כב): חזקיהו "תאב היה על בית המקדש... כי יעלה בית ה' על בשורת הבית הקדוש".



נשאל אפוא את עצמנו: איזו הגדרה בהירה יותר? - 'כיפת הסלע' - השם המודרני, זאת, כשיש כמה 'כיפות סלע' קטנות וגדולות בהר הבית? או השם המפורש - 'הבית הקדוש'?

ניתן להצביע על מקום נוסף שבו הגדיר רבי אישתורי את כיפת הסלע בשם מיוחד ומפורש - "היכל השם". זו לשונו בעניין אבן השתייה: "ונקראת 'אבן שתייה' [מתחת לכיפת הסלע] ששם טיבור הארץ ומשם נצמחה כל הארץ, ושם היכל הש"ם עומד, שנאמר: 'והאבן הזאת [אבן השתייה] אשר שמתה מצבה יהיה בית אלהים'". רבי אישתורי אינו אומר: 'שם עמד היכל הש"ם' בלשון עבר, אלא "שם היכל הש"ם עומד" - כיום הזה!<sup>5</sup> וראה לעיל בדברי ר' שמואל בר' שמשון שאף הוא קורא למקום "ההיכל".

## 2. צפיית בניין הבית - בשיר

בהמשך לאמור, נעיין בשיר מיוחד במינו שחיבר בעל כפתור-ופרח (פרק ו) וניכר שיצא מנהמת לבו:

ומי יעצור כוח לבנות לו בית!  
כי השמים ושמי השמים לא יכלכלהו!  
ומי אני אשר אבנה לו בית!  
אדון יחיד  
אל הבית הזה אורו של עולם  
זה עני קורא שופך שיח וזורק מרה  
צועק זועק פושט ידיו ופורש כפיו  
נגדך אל שם פניו  
מחכה צדקתך מקווה ישועתך  
עומד ברשות הרבים אשר קשתי שנאתם הם רבים  
והנכרי אשר לא מעמך ישראל גדול ב'בית'  
ואין איש מאנשי הבית שם ב'בית'  
בחסדיך הנאמנים אלהי בנה ביתך כבתחילה  
פוקד ישועה פקוד עם סגולה  
שבע רוגז הולך בגולה  
ואל עיר קדשך בדביר ארמון מהוללה  
הביאהו בחסד וברחמים ועל מזבחך יעלה עולה  
כי תתנהו לשם ולתהלה.

רבי אישתורי הפרחי זועק על העובדה, שהגויים שונאי ישראל שולטים ב"בית", בכיפת הסלע, ואילו "אנשי הבית" - אלו ישראל - "אינם בבית", כשנכספה נפשם לשוב ולחדש

5 [הערות עורך (ע.א.): המשפט המצוטט אינו לשונו של הכפתור-ופרח, אלא ציטוט שהוא מצוטט מפרקי דר' אליעזר, ולכן ברור שאין כוונתו למבנה של כיפת הסלע.]

את העבודה על המזבח. שבע פעמים נזכר הביטוי "בית" בשיר מיוחד זה. לאיזה "בית" התכוון רבי אישתורי הפרחי – לא ל"בית הקדוש"?

וכבר הבאנו לעיל את סגנונו של תלמיד הרמב"ן, המכנה את כיפת הסלע בשם הסתמי "בית", כדלהלן: "לפני ה'בית' [כיפת הסלע] לצד המזרח, בניין על עמודים וכיפה מעל העמודים, נראה כי הוא המזבח החיצון".

תמוהה אם כן טענתם של המביאים ראייה נגד קיומה של מסורת בעניין מקום המקדש, משתיקתו ומהתעלמותו, כביכול, של ה'כפתור ופרח', מקיומו של בית הבנוי בראש ההר. אדרבה, מן האמור עולה ההיפך הגמור. את הכינוי החדשני – 'כיפת הסלע' אכן, אינו מזכיר, אך כינויים ברורים אחרים כמו, 'הבית המקודש', 'המקום המקודש', 'הבית' ואפילו 'היכל הש"ם' – מזכיר ומזכיר.<sup>6</sup> בכגון זה אומר ישעיהו הנביא (לד, טז): "דרשו מעל ספר ה' וקראו – אחת מהנה לא נעדרה", יש רק לדרוש, לעמול, לפקוח את העיניים, לקרוא ולהיווכח, אזי הדברים מאירים ושמחים.

### ג. מסע לימודי בהר הבית בעקבות רבי אישתורי הפרחי

כמובטח לעיל, הננו יוצאים למסע לימודי הלכתי באתרי הר הבית וסביבתו, בהדרכתו של גדול בתורה – ראשון חוקרי ארץ ישראל וירושלים – רבי אישתורי הפרחי. נעשה זאת לפי סדר הדברים בספרו 'כפתור ופרח', תוך עיון בפסקאות אחדות בפרק ו; שם מתוארים אתרים שונים בהר הבית. האתרים השונים והתחנות שעושה רבי אישתורי בהר, יש להם מטרה, ללמד ולהוכיח כי כיפת הסלע היא מקום קודש-הקודשים, כדלקמן:

#### תחנה ראשונה: ה'בית הקדוש' – עניינו כיפת הסלע

רבי אישתורי הפרחי בחקירתו מברר את המקום המדויק עליו דיברו חז"ל, שם חל איסור כרת לאדם הנכנס בזמן הזה לתחום העזרה, ומביא שני מקורות לבירור השאלה.

**מקור אחד:** גמרא במסכת מכות (יד, ב) האומרת: "הבא אל המקדש טמא [היינו כיום הזה! ונאמר בו עונש]: 'את מקדש ה' טימא – ונכרתה הנפש ההיא מעמיה!' (כפתור ופרח תחילת פרק ו).

**מקור שני:** שאלה שנשאלה במסכת שבועות (יד, ב): "בעי ר' ירמיה: בן בבל שעלה לארץ ישראל, ונעלם ממנו מקדש", האם חייב להביא קרבן חטאת? ומסקנת הכפתור ופרח: "אלמא קדושת 'הבית' לעולם!" רצונו לומר: הננו למדים ממקורות אלו ש'הבית' הנוכחי, דהיינו,

6. [הערת עורך (ע.א.): כאמור לעיל, קשה להאמין שהכפתור-ופרח יקרא למבנה המוסלמי של כיפת הסלע "הבית הקדוש", ואכן המעיין בדבריו רואה שכוונתו תמיד בכינויים אלו לבית המקדש ולא לכיפת הסלע.]

כיפת הסלע, הוא מקום מקודש בקדושת העזרה, ולכן בן בבל שנכנס לשם בשגגה, נכנס לקדושת העזרה וצריך להביא חטאת.

וממשיך ר' אשתורי הפרחי ומחזק את דבריו הלכה למעשה: "אחר שהעניין כן, הנכנס היום, שאנו טמאים ב'מקום הבית' [כיפת הסלע] חייב כרת". רבי אשתורי הפרחי מביא את מסקנתו זו בפני 'מורנו ברוך' בירושלים לשאול אותו מה דעתו על הזיהוי שהוא מציע, ומביא את תשובתו: "והסכים בזה מורנו הרב ברוך ז"ל". למה בדיוק הסכים מורנו ברוך? – אלא הסכים לזיהוי של ר' אשתורי הפרחי, שהנכנס בידועין לכיפת הסלע כיום הזה עובר על איסור כרת.

רבי אשתורי ממשיך לברר את הגבולות המדויקים, וכותב שה'בית' האסור בכניסה אינו רק הבניין הקיים היום אלא תחום רחב יותר, היינו, תחום העזרה כולו. לשם כך הביא את לשון הרמב"ם בעניין זה בפירוש המשנה (מדות ב, ו) שם מציין הרמב"ם את גבולות העזרה המקודשת: "העזרה מוחלטת! והוא שאמר עליה כאן: 'העזרה היתה אורך קפ"ז על רוחב קל"ה', הוא מתחילת עזרת ישראל ולמעלה, עד אחת עשרה אמה שאחורי ההיכל... ומקום זה הוא שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, והוא הנקרא 'מקדש מוחלט'".

המסקנה העולה מן האמור היא, כי רבי אשתורי ובעלי התוספות המתגוררים בירושלים עסקו בשאלת הכניסה לכיפת הסלע, בהמשך למסורת האומרת, שמקום הכיפה הוא מקום ההיכל וקודש-הקודשים, ולכן הנכנס למקום זה בטומאה "היום" עובר על איסור כרת.

נמצא שכבר ב'תחנה' הראשונה בסיוורו בהר הבית, מביא אותנו ה'כפתור ופרח' אל המסקנה, כי אכן מסורת זו ידועה ומוכרת לחכמי ירושלים.

#### **תחנה שנייה: מקום כיפת הסלע הוא המקום המתוכנן לבניין בית שלישי**

רבי אשתורי הפרחי לוקח אותנו בדבריו לתחנה שנייה. מורגש בדבריו שהופתע מתגובתו של 'מורנו ברוך', הנותן לו מידע חשוב שלא ציפה לו. לא רק שנתן את הסכמתו להגדרה שהציע ר' אשתורי לזיהוי ה'בית' עם כיפת הסלע, שהנכנס לשם חייב כרת, אלא התברר, שנדונה בעבר תכנית בין חכמי ירושלים להקים שם את הבית השלישי, העתיד להיבנות בכיפת הסלע. זה תוכן דבריו בהמשך:

גם כי אמר אלי [מורנו ברוך] בירושלם, כשהבאתי אליו זה הספר לעבור עליו ולהגיהו, שרבינו יחיאל דפריש ז"ל אמר לבוא לירושלם, והוא בשנת שבע עשרה לאלף הששי, ושיקריב קרבנות בזמן הזה.

כלומר, לא רק שמקום כיפת הסלע יש בו איסור כרת לנכנס בטומאה, אלא במקום זה בדיוק התכונן רבי יחיאל דפריש לבוא לירושלים ולחדש בו את עבודת הקרבנות. זאת על סמך המסורת הידועה ומוכרת בתקופת בעלי התוספות, כדלעיל, שמקום כיפת הסלע הוא

מקום ההיכל, ואילו הכיפה הקטנה יותר במזרח היא מקום המזבח. כך התברר לר' אשתורי הפרחי עד כמה צדק בחקירתו בזיהוי מקום ה'בית הקדוש'.

בולטת העובדה בדברי רבי אשתורי הפרחי, שחידוש עבודת הקרבנות, הוא נושא הממשיך להעסיק את חכמי ירושלים לא רק בימי רבי יחיאל מפריז, אלא גם כחמישים שנה אחרי פטירתו, שכן מורנו ברוך ביוזמתו מעלה את הרעיון בפני ה'כפתור ופרח' כמצווה הניתנת לביצוע.

ואכן, שאלת חידוש עבודת הקרבנות ממשיכה להעסיק את רבי אשתורי גם לאחר שנפרד מרבנו ברוך. וכך מתאר ר' אשתורי את אשר התחולל בנפשו בשובו מירושלים לעירו בית שאן, כשהוא מונה את הבעיות ההלכתיות שהטרידו אותו בשעת עלייתו במעלה ההר סמוך לשילה בעניין חידוש העבודה. זו לשונו: "ואני מטרדתי להשלים עמו [עם מורנו ברוך] המלאכה [של הגהת הספר] לא שאלתי: מה נעשה מטומאתנו! ואנא הכהן המיוחס!"

ר' אשתורי משיב בעצמו על שתי השאלות:

**האחת:** באשר לעובדה שעם ישראל טמאי מתים, כותב: "אנכי בדרך לפני שילה שב למקומי, נזכרתי הלכה, שאין לחוש על הטומאה, שכן הטומאה דחוייה בציבור, כדאמרינן בתמורה (יד, א) שקרבנות ציבור דוחין את השבת ואת הטומאה". כן הביא בעניין זה את דברי הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש (ד, י-יב) הכותב: "כל קרבנות צבור... דוחין את השבת ואת טומאת המת", ואם כן אין בטומאת מת כדי לעכב את העבודה.

**השנייה:** באשר לבעיית ייחוס הכהנים, מביא ר' אשתורי הפרחי בספרו את דברי הרמב"ם, הסובר שקשה למצוא כוהן מיוחס. הרמב"ם כותב, שכוהן מיוחס בזמן הזה הוא מי שהעידו עליו שני עדים שיש לו ייחוס מדורי דורות – מימי הבית השני. במקרה זה יש לוודא, שהוא צאצא של "כהן ששימש על גבי המזבח". על כך תמה ר' אשתורי הפרחי: "והיום אנה נמצאהו!"

בהמשך פרק ו מביא ר' אשתורי הפרחי פתרון איך ניתן להתגבר על שאלה זו, ומוכיח מכמה סוגיות בגמרא (תענית יז, א; ובכורות ל, ב) ש"בזמן הזה יתכן שיימצא מי ששומר ייחוסו". בכך נפתרת בעיית ייחוס הכהנים בזמן הזה.

מורגש בדברי רבי אשתורי הפרחי שחידוש עבודת הקרבנות אינו נותן לו מנוח. מצד אחד יודע הוא כי כוחותיו דלים מול המשימה הגדולה, במיוחד בדור בו מעטים היהודים יושבי הארץ. מאידך, הוא חש חובה לעשות לקיום המצווה, כדבריו בתפילתו הנזכרת לעיל והשתוקקותו לבנות את בית ה': "מי יעצור כוח לבנות לו בית!... אל עיר קדשך הביאהו בחסד וברחמים – ועל מזבחך יעלה עולה!"

רבי אישתורי הפרחי לוקח אותנו לתחנתו השנייה - היא שילה עיר המשכן, וכמסוח לפי תומו מתברר לנו שראשו ורובו נתון למקום המקדש בירושלים. שם לרגלי שילה מצא פתרון לשאלותיו, והתברר לו כי אין מניעה לחדש את העבודה. ובאשר לשאלת מקום המקדש והיכן ייבנה ההיכל, אין זו שאלה, שכן רבי יחיאל מפריז ובני דורו הגיעו להכרה על סמך המסורת שבידם, שניתן להקים את ההיכל ואת המזבח בתחום כיפת הסלע.

**תחנה שלישית: ה'בית הקדוש' - כיפת הסלע - מקומו בפסגת ההר**  
יש להקדים, שרבי אישתורי הפרחי ראה לנגד עיניו את מראה הר הבית שצפה בו מכיוונים שונים, וכן את כיפת הסלע הבנויה בפסגת ההר. ברור לעין כול, שיש הפרש גובה בין חומת המזרח הבנויה במורד ההר, לבין כיפת הסלע הבנויה בפסגה בראש ההר. רבי אישתורי עלה בין השאר להר הזיתים כפי שהוא מתאר בפרק ו: "שקבר חולדה בירושלם... אנו רואים אותו היום בראש הר הזיתים". כן בדק את מקום שריפת הפרה מול כיפת הסלע, ובלשונו (פרק ו): "הפרה היתה נשרפת בהר המשחה, וכדאמרינן מסכת פרה (ג, ו): 'כבש היו עושין מירושלם להר המשחה, פרה וכל מסעדיה יוצאין להר המשחה. והוא במזרחה של ירושלם. עוד היום מקובל המקום ההוא, והוא צפוני לקבר חולדה כמטחווי קשת שפל ממנו מעט". לאור התצפית מהר הזיתים מתאר רבי אישתורי את המפלסים השונים במעלה הר הבית על פי המשנה במידות, כשהוא מתאים את האמור במשנה לתנאי השטח שענינו רואות.

לצורך העניין מכנה ר' אישתורי את מקום כיפת הסלע בשם 'בית המקדש', כינוי המקובל מאות שנים בין תושבי ירושלים, וכסגנון הרדב"ז לעיל. אלו דברי ה'כפתור ופרח':

נחזור ל'בית המקדש': מכל מקום צריכין אנו לדעת גדר וגבול מקום האיסור וחיוב, ליכנס היום שם ב'בית הקדוש' [כלומר לכיפת הסלע].

כאן ניגש לתאר את גבולות העזרה, שבמרכזה ה'בית הקדוש':

"אמר שמואל: אין חייבין משום טומאה אלא על אורך קפ"ז על רוחב קל"ה", וזהו מכותל העזרה המזרחית שהוא תחילת עזרת ישראל, עד כותל העזרה המערבי, ונבאר זה בגזרת הבורא: ... הר הבית הוא מרובע רבוע מוקף חומה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה... ואליו חמשה שערים, האחד - במזרח לצד הר הזיתים, ונקרא 'שער שושן' מפני שעליו שושן הבירה... [מקום 'שער שושן' יבואר בהמשך].

לפנים מזאת החומה [של הר הבית] היה כותל מכלונסאות ונסרים, לא מאבנים ולא מאדמה, גבהו עשרה טפחים מקיף סביב ושמנו 'סורג'... לפנים מהסורג הוא ה'חיל', והוא מקיף... מרובע ארוך [מלבן] שכ"ב על קל"ה לחוד, וזה כולל כל הבניין וכל הקניין, [כלומר, שטח מוגדר זה כולל בתוכו גם את חצר העזרה וגם את הבניין שבמרכז].

כדי שהקורא יבין את כוונתו, מוסיף רבי אישתורי ומתאר שהמקדש בנוי בפסגת ההר, והמבקר בירושלים ועומד מול שער שושן בכותל המזרחי של הר הבית, יבחין שיש לעלות משער זה הבנוי בשיפולי ההר ולטפס אל ראש ההר. העלייה מתקיימת באמצעות מדרגות רבות, ולפי תיאורו מדובר בארבעים ושלוש מדרגות הבנויות במעלה ההר עד שמגיעים לפסגתו, שם שוכן ההיכל וקודש-הקודשים. אלו דבריו:

קרקע אלו המקומות לא היה שווה אלא יורד ועולה [לראש ההר]. כיצד? אדם נכנס להר הבית דרך שער המזרח שהוא 'שער שושן', ועובר ב'סורג' עד שמגיע ל'חיל', וכל זה בשווה ובמישור. וכשהוא רוצה ליכנס ל'עזרת נשים' היה צריך לעלות שתיים עשרה מדרגות... וכשעלה אלו הי"ב מדרגות... מוצא לסוף זה כותל... ונקרא [כותל] זה 'חומת העזרה'... עולה חמש עשרה מעלות... ומוצא למעלה שער אחד והוא 'שער ניקנור'. הולך במישור י"א אמה... ומוצא לפניו מדרגה גבוהה אמה אחת ועליה שלש מעלות... והוא [נמצא עתה] ב'עזרת כהנים'. ושם מקום מזבח! [שרכי יחיאל דפריז התכונן לבנותו שם, ותלמיד הרמב"ן מתאר את המקום במדויק]... עולה משם לאולם שתיים עשרה מדרגות כראשונות... נמצא גובה קרקע ההיכל על [פני] קרקע שער שושן – עשרים ושתיים אמה! וסימניך: 'ב"ך יברך ישראל'.

ומוסיף רבי אישתורי למסקנה:

העולה בידינו, שהשערים שהם למזרח [מול קודש הקודשים] הם חמשה, הראשון – שער שושן בחומת הר הבית. השני שער עזרת נשים... השלישי שער ניקנור... הרביעי שער האולם... השער החמישי [בפסגת ההר] – שער ההיכל, מכיוונים זה לזה, וכל אלו הדברים יתבארו ממה ששינינו במסכת מדות.

כלומר: הוכחה נוספת בידינו על פי המשנה והמציאות בהר, שכיפת הסלע היא מקום ההיכל. שכן, רואים כיום, שיש לטפס בהר התלול במדרגות רבות, משער שושן הנמצא במורד ההר במזרח, עד שער ההיכל ב'בית הקדוש' שבפסגת ההר, נמצא שכיפת הסלע היא מקום קודש-הקודשים.

**תחנה רביעית: העזרה המקודשת בפסגת ההר – רחוקה מדרום הר הבית שנמצא במישור**  
לאחר שהוכיח שכיפת הסלע בראש ההר תואמת את המעלה המדורג כמתואר במשנה, רואה לנכון רבי אישתורי הפרחי לדחות אפשרות שמקום קודש-הקודשים היה בדרום. אף כאן הדבר מוכח מן המציאות, שהרי הצד הדרומי של רחבת הר הבית שטוח, כפי שהדבר נראה מהר הזיתים ומכיוונים אחרים, כשברור מלשון המשנה שההיכל בנוי בראש ההר כנ"ל. הדבר מוכח גם מלשון משנה אחרת במסכת מידות, האומרת שהעזרה ובה ההיכל היתה בצפון מערב הרחבה. כלומר, רחוקה מדרום הר הבית. אלו דבריו:

העזרה לא היתה מכוונת באמצע הר הבית, אלא רחוקה מן הדרום של הר הבית יותר מכל הרוחות, וקרובה למערבו יותר מכל הרוחות... נמצא היותר קרוב – המערב, אחריו – הצפון, אחריו – המזרח, אחריו – הדרום". כלומר, העזרה רחוקה מן הכותל הדרומי של הר הבית.

הרי לנו הוכחה נוספת שמקום כיפת הסלע בראש ההר הוא מקום ההיכל והעזרה.

**תחנה חמישית: מקום התפילה בזמן החורבן נבחר ב'שער שושן' וב'שער הרחמים' - מדוע?**  
לאחר שתיאר רבי אישתורי הפרחי את מבנה הר הבית בתוך חומות ההר על פי מסכת מידות ובהתאם למציאות הנראית לעין, לוקח בעל כפתור ופרח את המבקר בירושלים לתחנה חמישית. רבי אישתורי מקיף את ההר מבחוץ כשצעדיו מכוונים אל כותל הר הבית המזרחי, מביא את המבקר לשער שושן ומסביר לו מדוע נקבע שם מקום התפילה. לדבריו מקום זה הוא המכוון ביותר להיכל ולקודש-הקודשים, לפיכך, תיאור מקום התפילה באזור 'שער שושן' מול ה'בית הקדוש' שבראש ההר, הוא הוכחה נוספת שכיפת הסלע היא מקום קודש-הקודשים, שהרי כך נוהגים המתפללים מכוח מסורת הדורות, לבוא דווקא למקום זה להתפלל שם. אלו דבריו:

מכל זה יראה, כי מה שאנו רואים היום בזמננו זה מהכותלים העומדים האלה [סביב הר הבית] שהם כותלים מחומת הר הבית! עוד היום ניכר שער שושן למזרח – והוא סגור אבני גזית. ואם תחלק זה הכותל לשלשה חלקים יהיה זה הפתח בחלק הראשון מצד קרן מזרחי דרומי... ואנחנו רואים היום שהחומה [חומת הר הבית] ההולכת מצפון לדרום הרבה מאד! יותר מקל"ה והיא חומת המזרח... א"כ בהכרח יש לנו לומר שהם כותלי הר הבית.

רבי אישתורי הפרחי ידע שהכותל המזרחי ארוך ומתמשך הרבה יותר מחמש מאות אמה הנזכרות במסכת מידות, ולכן כתב: "ואנחנו רואים היום שהחומה ההולכת מצפון לדרום הרבה מאד!" רבי אישתורי הפרחי אינו נדרש לפתרון השאלה מדוע הכותל המזרחי ארוך יותר מחמש מאות אמה, כשאינו בידיו נתונים מספיקים כדי לפתור אותה, שכן יתכן שכותל זה הורחב בידי הורדוס בימי בית שני, או בידי גורם אחר שעשה שינויים בזמן הגלות בחומה המזרחית.

עיקר עניינו להראות שהתפילה במהלך הדורות מתקיימת ב'שער שושן', שצורתו ניכרת לעין בזמנו בכותל המזרחי ומכוון בכיוון כללי מול כיפת הסלע. בכך מתחזקת מסורת הדורות בדבר מקומו של קודש-הקודשים במקום הכיפה. רבי אישתורי לא בא אלא להסביר את מה שמקובל בפי ה'המון', הקורא ל"שער הסגור" – "שער שושן". הדבר מסתבר לדעתו, שכן לפי המשנה במידות שער זה מכוון כנגד קודש-הקודשים. ברוח זו מסביר רבי אישתורי הפרחי גם את המושג 'שערי רחמים'. כן הוסיף שמנהג ישראל במהלך דורות הגלות לקיים

את תפילותיהם במקום זה דווקא, יסודו בתפילת שלמה במלכים א' ה, לח, האומר: "כל תפלה כל תחנה אשר תהיה... לכל עמך ישראל... ופרש כפיו אל הבית הזה".

בהמשך הפרק מוסיף ר' אשתורי וכותב על ערך התפילה מול מקום קודש-הקודשים, ומכנה אותו בשם – "המקום המקודש", כדלהלן:

המקום המקודש הזה [שנראה לעינינו כיום] הוא תל שהכל פונין בו. וכמו ששנינו (ברכות ל ע"א): ... היה עומד בירושלם יכוון לבו כנגד בית המקדש, שנאמר (דה"י ב' ו, לב): "והתפללו אל הבית הזה...". היה עומד בבית המקדש יכוון לבו כנגד בית קדשי הקדשים, שנאמר (שם פס' כו): "והתפללו אל המקום הזה", נמצא כל ישראל מכוונים למקום אחד.

הוכחה זו בנויה על מה שהובא לעיל (תחנה שלישית) ששער שושן בחומת הר הבית – השער הנמוך בהר, מכוון כנגד ארבעה שערים במערב עד שער ההיכל בפסגת ההר.

#### ד. חלוקת הכותל המזרחי: "מחקר מדעי" – או חלוקה פשטנית?

כאן המקום להעיר, שדרכו של רבי אשתורי הפרחי לדייק, ולציין כמידת יכולתו כל מקום ואתר שהוא מדבר עליו במספר אמות שמדד בעצמו. לדוגמא: ב'כפתור ופרח' פרק ז' כתב: "עיר אחת הסמוכה ללוד ושמה רמלה... צפונה של לוד כאלף וחמש מאות אמה". בפרק יא כתב: "מקבורת רחל לבית לחם כאלפיים אמה". עוד שם: "בין צפת לביריה – כאלפיים אמה". בעניין מקומו של קבר יוסף כתב: "קבר יוסף הצדיק נמצא לצפון 'באלטא' כחמישים אמה".

לא כן בעניין הכותל המזרחי של הר הבית, בעניין זה היה ברור לו שאורך הכותל מתמשך יותר ממידת חמש מאות אמה הנזכרת במסכת מידות, ולכן לא בא להציע פתרון לשאלה זו, כנ"ל. עם זאת ראה לנכון להנחות את עולה הרגל הבא מן הארץ או מן הגולה לירושלים, ומחפש את מקום התפילה, כיצד ימצא את המקום המדויק. לפיכך נקט בלשון אחרת:

אם תחלק [אתה עולה הרגל] זה הכותל לשלשה חלקים – יהיה זה הפתח בחלק הראשון מצד קרן מזרחי דרומי.

בכך סימן למתפלל בדרך פשוטה כיצד יוכל למצוא בעצמו את מקום התפילה בכותל המזרח. אין מדובר ב"מחקר", ולא בשלשה חלקים שווים ומדויקים, אלא בחלוקה פשטנית, שכל הבא אל הכותל המזרחי להתפלל יוכל לזהות את המקום. רבי עמנואל חי ריקי שחי בירושלים לפני כמאתיים וחמישים שנה כותב בספרו 'אדרת אליהו' (סימן לו) על אודות שער הרחמים: "לפי מה שמדדתי מצאתי היותה היא ממש 'שער המזרח' הידועה", וכוונתו



לשער שושן שהיה מכוון כנגד שערי המזרח, אך נראה שגם המדידה שלו לא היתה דייקנית אלא מדידה כוללנית.

מקום תפילה זה נזכר גם בדברי רבי פתחיה מרגנשבורג, שביקר בירושלים כמאה וחמישים שנה לפני רבי אישתורי הפרחי, ומתאר את המקום כדלהלן (מסעות ארץ ישראל לאברהם יערי עמ' 54):

בירושלים יש שער וקורין לו 'שערי רחמים'. ואותו השער ממולא אבנים וסיד... ויש מסורת ביד היהודים שדרך אותה שער גלתה השכינה ובו עתידה לשוב. והוא מכוון כנגד הר הזיתים... ומתפללין שם.

כלומר, משך מאות שנים התקיימה התפילה באזור שער הרחמים ושער שושן הנמצאים מזרחה לכיפת הסלע. רבי אישתורי הפרחי מוסיף ומתאר שער נוסף שרבי פתחיה לא תיאר מפני הקיצור, ומצביע על קיום שריד של שער קדום אחר בכותל המזרח, וכלשונו: "עוד היום ניכר 'שער שושן' למזרח - והוא סגור אבני גזית". כוונתו לשער הנראה לעיניים בצירים מאותה תקופה (ראה להלן בצירים הנלווים).

#### ה. 'שערי רחמים' ו'שער שושן': האם מדובר בשערים מתקופת בית המקדש

לזיהוי שני השערים הסגורים, 'שער שושן' ו'שערי רחמים' במרכז הכותל המזרחי, מוסיף רבי אישתורי אומדן וכותב, שיש מרחק של "כמטחווי קשת" בין 'שער שושן' ל'שער הרחמים'. אלו דבריו:

ולצפון 'הפתח הסגור' אשר במזרח, שאמרנו עליו שהוא 'שער שושן' - כמטחווי קשת, יש בכותלו שני שערים גבוהים מאד בכיפות מחוץ, ודלתותיהם ברזל והם סגורים לעולם, וקורין להם ההמון 'שערי רחמים'. והישמעאלים הורגלו בזה וקורין להם - בא"ב אלרחמ"א. ומסתברא שהם אותם שני שערים שעשה שלמה... ושמה לזה קורין להם קצת 'שערי רחמים'.

אם כן היום שאנחנו בחטאינו מבחוץ, נוכל להתקרב לעניין תפלה והשתחויה עד אותם הכתלים. וכן עמא דבר, באים עד אותם הכותלים ומתפללים לאל יתעלה לפני אלו השני שערים שהזכרנו. וכבר בקש מהאל יתברך שלמה בתפלתו (כדלעיל במלכים א ח, ט) שתקובל תפילת המקום ההוא.

להבנת דבריו יש לברר, האם ההסבר ל'שערי רחמים', שלדעתו נבנו בתקופת שלמה, הדבר נאמר מצד הסברא, או שמא ראה הכרח לומר כן? דומה שמי שידייק בדבריו ימצא, שרצה להסביר מדוע ה'המון' קורא לשערים בשם זה. כמבואר לעיל, בימי רבי פתחיה הוסבר הכינוי 'שערי רחמים' בהסבר שונה, שכן יודעי דבר הסבירו שמשם יצאה השכינה לגלות. רבי אישתורי הפרחי שלא שמע על הסבר זה, מציע הסבר משלו, וכותב בהסתיוגות מרובה:

מסתברא שהם אותם שני שערים שעשה שלמה... ושמה לזה קורין להם קצת  
שערי רחמים.

הווי אומר: מדובר בהשערה בעלמא, והוא לא התכוון לקבוע דבר בוודאות. יש להעיר בעניין  
זה, שבאותם ימים קראו הנוצרים לשערי הרחמים 'שער שלמה', ואולי משום כך הציע רבי  
אישתורי הסבר מדוע מייחסים את השערים הללו לשלמה המלך כמובא במדרש.

גם באשר ל'שער שושן', יש לומר שלא קבע דבר בוודאות, אלא מפני שה'המון' קורא  
לו בשם זה. אכן, לא תיאר במדויק את מראה השער, כדוגמת התיאור שתיאר את 'שערי  
רחמים'. מדובר בתיאור סתום, באומרו, ש'ניכר' משהו מן השער, ושהוא 'סגור באבני  
גזית'. לכן גם היה צריך להוסיף הסבר, שכדי לדעת למה התכוון, יש לחלק את הכותל  
לשלשה חלקים, וכך ניתן להגיע אליו ולמצוא את המקום.

הנקודה העיקרית בדבריו היא – המסורת! כלומר, מדוע 'עמא דבר' היינו, העם נוהג  
במהלך הדורות להתפלל במקום זה דווקא, הרי יש בכך טרחא, במיוחד לזקנים ונשים להקיף  
את חומות העיר, ולעמוד שם לתפילה? ותשובתו: מפני שמקום זה מכוון לשער ההיכל,  
ושלמה 'ביקש מהאל', שמי שישא כפיו במקום זה אל מול קודש-הקודשים תקובל תפילתו.

#### ו. מדוע התפלל רבי אישתורי הפרחי מחוץ לחומה ולא בתחומי הר הבית?

רבי אישתורי הפרחי מסיים את דבריו במסקנה:

אם כן היום שאנחנו בחטאינו מבחוץ, נוכל להתקרב לעניין תפילה והשתחויה  
עד אותם הכתלים. וכן עמא דבר, באים עד אותם הכותלים ומתפללים לאל  
יתעלה לפניו אלו השני שערים שהזכרנו.

מול מסקנה זו מתבקשת השאלה: מדוע התפלל רבי אישתורי הפרחי מחוץ לחומה? מדוע  
לא ייכנסו המתפללים היהודים לתחום הר הבית ויתפללו שם מול מקום קודש-הקודשים?

במיוחד לאור האמור לעיל שרבי אישתורי וחכמי ירושלים שמרו על מסורת וודאית  
שקודש-הקודשים מקומו בכיפת הסלע, נמצא, שאין מניעה מלהתפלל בתחום הר הבית.  
רבי אישתורי עצמו מביא בהמשך את דברי התוספתא במסכת כלים (א, ז) האומרת: "טמא  
מת נכנס להר הבית! ולא טמא מת בלבד אמרו, אלא אפילו מת עצמו, שנאמר (שמות יג,  
יט): 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו' – במחנה לוי", ואם כן מבחינת ההלכה, לדעתו,  
אין בעיה לטבול במקוה ולהיכנס פנימה להתפלל?

התשובה לכך ניתנת על ידי בעל 'כפתור ופרח' עצמו, באומרו: "היום שאנחנו בחטאינו  
מבחוץ, נוכל להתקרב לעניין תפילה והשתחויה עד אותם הכתלים", אינו אומר: "היום  
שאנו בטומאתנו מבחוץ", אלא "בחטאינו". בכך מתאר את המציאות בזמנו בהר הבית,

שמאמיני האיסלאם אחרי שכבשו את הר הבית מידי הצלבנים, מנעו כניסת יהודים וגם נוצרים להר הבית.

כך כותב למשל תייר גרמני שביקר בירושלים ב - 1498 למניינם (אנציקלופדיה אריאל מאת זאב וילנאי, עמ' 3164): "בעזרת שוחד, ותוך הבטחה של סודיות גמורה, הובאתי על ידי ממלוק אחד **למקדש הזה**, שיהודים ונוצרים אינם רשאים להכנס למקום או **להתקרב אליו**. כי הם המוסלמים אומרים וטוענים שאנו כלבים רעים".

חוק זה נמשך מאות בשנים, עד תקופת שלטון הבריטים בארץ. כך מתאר הרב קלמן שולמן, שהגיע לירושלים בשנת 1840 למניינם, ומספר את רשמי המסע בארץ ישראל ובירושלים: "קנאת בעלי דת מוחמד לא תיתן לרגל יהודי או נוצרי לדרוך במקום ההוא. וכל הקרב אל בית תפילת עאמאר הבנוי בהר הבית, וגם הקרב אל המסילה העולה אל המקום ההוא - מות יומת. גם אם יתן רוב כופר להציל את נפשו - לא יפדהו מרדת שחת, כי אם בהמיר דתו לדת מוחמד... גם אם יתן השלטון הטורקי לאדם רישיון להכנס לשם - לא יתנו לו בעלי דת מוחמד שבהר הבית להכנס. וכבר היה מעשה באדם שקיבל רישיון מן השליט הטורקי להכנס למסגד עאמאר, ואמר לו השיך המוסלמי השולט בהר: 'להכנס אתה יכול, אבל לצאת מן הבית כבר לא תוכל'. והאיש נמנע מלהכנס" (מקור ראשון 'דף הבית' אדר תשע"ח).

הרב חיים משה מזרחי, ה'ראשון לציון' בירושלים, מתאר מקרה שקרה בשנת תצ"ב על אודות יהודים שגרו סמוך להר הבית, והיו להם "חלונים שקופים על בית המקדש החרב היום... ובא שר גדול מדמשק, ויום ששי נכנס ל'בית המקדש' להתפלל. והביט הבטה למרחוק וירא חלונות... ובהן נשים מבני ישראל, שחוכרין אותן חצירות בדמים יקרים... וחמתו בערה בו... ובהסכמה עלו לגרש את כל היהודים השוכנים באותן חצירות... ויקומו הרשעים ויגרשום, ותהי צעקת בני ישראל רבה. אוי לנו שנגרשנו מארצנו" (אנציקלופדיה אריאל עמ' עמ' 3186).

בספר 'הר הבית', שנכתב בשנת תרע"ז על ידי ר' חיים מיכל מיכלין, בסוף שנות שלטון הטורקים, כותב שהממשלה הטורקית מנעה את היהודים מלהיכנס למקום המקדש, והדבר נמשך עד זמן מלחמת קרים (תרט"ז). מאז הותרה הרצועה, והותר רשמית ליהודים ונוצרים להכנס להר, אך בפועל נכנסו רק בעזרת שוחד.

בספר 'ימי שמואל' מאת ר' שמואל הורביץ, שנכתב בתקופת שלטון הבריטים בארץ, כותב שבדרכו לשיבת 'תורת חיים' טעה בדרך, ונכנס בטעות לרחוב המוביל להר הבית, ומתברר שלמרות ההקלות בכניסה להר, נעצר על ידי המוסלמים, שלא נתנו לו להתקרב לשערי הר הבית, ואילצוהו לעזוב את המקום.

במציאות כזו ראו היהודים בתקופת ה'כפתור ופרח' זכות לעצמם בעובדה שמתאפשר להם לפחות להתפלל בכותל המזרחי. רבי אישתורי הפרחי מתנסח במשפט ההולם את המצב: "אם כן היום שאנחנו בחטאינו מבחין, נוכל להתקרב לעניין תפילה והשתחויה עד אותם הכתלים". זה גם עניינו של המשפט בשיר שחיבר כמובא לעיל, בשורותיו מתאר רבי אישתורי שני דברים:

**האחד** – עצם הזכות להתפלל מול מקום קודש-הקודשים באומרו: "פושט ידיו ופורש כפיו. נגדך אל [כנגד קודש-הקודשים] שם פניו" – כדברי שלמה בתפילתו מלכים א' ח, לח: "ופרש כפיו אל הבית הזה" (ראה כפתור ופרח בהוצאת לונץ עמ' קיד, שתפילה זו חיבר רבי אישתורי לאומרה במיוחד מול שערי המזרח).

**השני** – תפילה זו מתארת את המציאות העגומה, שבגלל שנאת הגויים התפילה נערכת אי שם בשדה מחוץ למקדש: "זה עני קורא שופך שיח וזורק מרה! צועק זועק... עומד ברשות הרבים. אשר קשתי שנאתם הם רבים".

לאור זאת מובן שהתיאור שמתארים תלמידי חכמים מסוימים, כאילו מדורי דורות מקובל שלא להיכנס להר הבית, הוא חסר משמעות, שכן במשך דורות רבים לא יכלו להיכנס להר. המעלעל בספרות התקופה בה שלטו המוסלמים בירושלים, ובה תיאורים מחיי היהודים בעיר במהלך הגלות, מגיע למסקנה שיהודי ירושלים לא ההינו לצאת אפילו לא מרחוב היהודים לרחובות ולשווקים שבסמוך להם, מחמת הסכנה. על אחת כמה וכמה שלא העלו על דעתם לנסות להתקרב להר הבית.

#### ז. 'שער שושן' – היכן הוא?

כאמור, רבי אישתורי הפרחי לא בא לחדש ולגלות שערים חדשים בכותל המזרחי. השמות 'שער שושן' ו'שערי רחמים' היו מפורסמים בפי "ההמון", ורבי אישתורי ראה לנכון להסביר את ההגיון בשמות השערים הללו.

להלן שלושה ציורים המראים את מקום השערים הללו בכותל המזרחי.



**ציור מס' 1** (מתוך אנציקלופדיה לידיעת א"י מאת וילנאי, כרך י-ל עמ' 3170): מראה העיר והחומה המזרחית צויר בידי ברנהרד ברייטנבך משנת ה'רמ"ו (1486 למנינם). הציור אינו מדויק ויש בו הרבה מן הדמיון, כגון כיפת הסלע המצוירת כצורת בצל, כך גם הכיפה של מסגד אל-אקצה, דבר שאינו מופיע בציור כל שהוא במהלך הדורות. עם זאת באשר לכותל המזרחי נראים במרכז שני מבנים בולטים; מימין נראים שני 'שערי הרחמים' ומשמאל - מדרום להם "כמטחוי קשת" - נראה מבנה נוסף כעין מגדל מבוצר, שנועד כנראה להגן על החומה המזרחית. בין שני המיבנים הללו התפללו היהודים שכן הם מכוונים באופן כללי לכיוון כיפת הסלע, מקום קודש-הקודשים. המבנה המבוצר שיש בו פתח סגור באבני גזית נקרא באותם ימים 'שער שושן', יתכן שלכך מתכוון רבי אישתורי הפרחי באומרו: "עוד היום ניכר 'שער שושן' למזרח - והוא סגור אבני גזית". באנציקלופדיה אריאל עמ' 7969 מובא ציור של שער קטן סמוך לשער הרחמים סתום באבני גזית, ויתכן שלכך מתכוון רבי אישתורי הפרחי.



**ציור מס' 2** (מתוך האנצ'י הנ"ל עמ' 3183): הציור שלפנינו צויר כמאתיים שנה לאחר הציור של ברייטנבך. אף בציור זה נראה 'שער שושן' רחוק "כמטחוי קשת" מ'שערי הרחמים'. כאן כבר נראים שני ביצורים סמוכים זה לזה ובהם "ניכר" שער "סגור באבני גזית". 'שער שושן' זה מכוון קצת יותר לכיוון כיפת הסלע.



**ציור מס' 3** (מתוך האנצ'י הנ"ל עמ' 3179): צויר בשנת 1839 למניינם. שם נראים שני מיבנים בכותל המזרחי, מסומנים במספרים: המספר 33; מסמן את 'שערי הרחמים'. המספר 34; מסמן את המבנה של 'שער שושן'. צויר זה נוצר בידי אמן מעולה יותר מקודמיו, בציור שלפנינו 'שער שושן' מכוון כמעט ישירות לכיפת הסלע. בכך גם מתבאר המשפט שכתב בעל 'כפתור ופרח': "אם תחלק זה הכותל לשלשה חלקים, יהיה זה הפתח בחלק הראשון מצד קרן מזרחי דרומי". שכן, כך לפי הציור, מתחלקת החומה המזרחית כמעט באופן מדויק: 'שער שושן' נמצא בסוף החלק הראשון מן הקרן המזרחית דרומית, והשער מכוון לכיפת הסלע.

כפי שמוכח משלושת הציורים, המבנה המבוצר שנקרא 'שער שושן' עמד מאות שנים. תושבי ירושלים התפללו במירווח שבין שערים אלה כשפניהם מכוונות לכיפת הסלע. זאת

מכוח מסורת הדורות הקובעת כי כיפת הסלע שומרת על אבן השתייה ומקום ארון הברית. ככל הנראה חרב המבנה של שער שושן מרוב שנים, או התמוטט באחת מרעידות האדמה שפקדו את ירושלים במאות השנים האחרונות, ונותרו 'שערי הרחמים' בלבד.

#### ה. מרן הרב קוק זצ"ל: כיפת הסלע היא מקום קודש-הקודשים

גם מרן הרב קוק זצ"ל קובע שכיפת הסלע היא 'מקום המקדש', כמובא ב'משפט כהן' סימן צא, שם כתב שאפשר יהיה לאתר את מקום המזבח על פי מדידות מכיפת הסלע,<sup>7</sup> ובלשונו:

נוכל לכוין שיהיה [המזבח] בתוך המקום [כיפת הסלע] גם על פי הספקות של מדידותינו.

כך מתברר גם ממכתבו לרב שמואל דוד הלוי בעל 'לשד השמן', שכן כתב לו שצריך לנהוג זהירות בזמן פרעות ושפיכות דמים, ואין לדרוש בשעה זו בקול את שיבתנו ל'מקום המקדש' שבכיפת הסלע: "כעת, מפני המצב הפוליטי וסכנת הכלל, על ידי ששוואינו מעלילים עלינו שהננו חפצים לקחת מהם בזרוע את 'מקום המקדש', שהעמידו עליו את מסגדם בעוונותינו הרבים", ולכן אין לדבר ברבים על כניסה להר הבית. כלומר, לשיטת מרן הרב, 'מסגד עומר' בכיפת הסלע הוא 'מקום המקדש'.

כן מסתמך הרב קוק על המסורת שהיתה מקובלת בזמן בעלי התוספת בעניין אבן השתייה, ועל התוכנית של רבי יחיאל מפריז לחדש את עבודת הקרבנות – כפי שהובאו הדברים בהרחבה בדברי ה'כפתור ופרח', וכפי שכתב ב'משפט כהן' (שאלה צ"ד):

על דבר שאלתו; אם מותר לנו לבנות בית המקדש על מנת שלא להקריב קרבנות? – לא ידעתי הציור! שאם מטעם טומאה – הרי הותרה טומאה בציבור, כמו שכתב בענין זה כבר ב'כפתור ופרח' (פרק ו) על פי רבי יחיאל מפריש. ואם כן יהיה מותר להקריב גם כן תמידין ומוספין וכל קרבנות ציבור. ובאמת, אם נגיע למידה זו לבנות בית המקדש, הלא נוכל גם כן לעשות פרה אדומה כשרה, וניטהר מטומאת מת גם כן, ואז נקריב כל הקרבנות כולם... בכל אופן לעניות דעתי, אם יהיה רצון ה' שנבנה בית המקדש גם קודם שיבוא משיח ותתגלה הנבואה וייראו הנפלאות – לא יהיה כל כך עיכוב בדבר. אמנם המצוה היא לבנות הבית ולהקריב שם, ולחוג את הרגלים, שעיקרם הוא גם כן קרבן ראייה וחגיגה... שזוהי צורת המצוה – כלשון הרמב"ם בריש הלכות בית הבחירה ובספר המצוות. אבל אם מקריבין אפילו קרבן אחד באיזה זמן – בוודאי הוי מצוה כצורתה.

7. [הערת עורך (ע.א.): הרב קוק לא כותב שהמדידות הן ע"פ כיפת הסלע, ותשובתו נכתבה ביחס לדברי ה'שאלת דוד', שמדבר על מדידות מהכתלים, ולא מכיפת הסלע.]

יתרה מזו: מרן הרב היה שותף לתכנון דגם מפורט של בית המקדש. דגמים של המשכן והמקדש תוכננו על ידי אדריכל ומתכנן ערים מר יעקב יהודה – תחילה בירושלים, ואחר כך בצפת. התכנון נעשה תוך התייעצות עם מרן הרב קוק והרב איסר זלמן מלצר, כשהתוכנית מבוססת על העובדה שמקום קודש-הקודשים הוא בכיפת הסלע. דגם המשכן הוצג בתערוכת יריד המזרח בתל אביב בתרצ"ד. במסמך שנמצא בידי שאול יהודה, בנו של האדריכל, נאמר שהדגם הוכן בפיקוחם של הרב קוק והרב מלצר – "על פי הכרעת גדולי הראשונים והאחרונים, על ידי האדריכל המומחה הרה"ח יעקב יהודה". גם דגם המקדש נעשה בפיקוח הרבנים, אלא שהרב קוק לא זכה לראות את השלמתו.

מספר הבן ר' שאול יהודה הי"ו, איך נוצר הקשר בין האדריכל והרב קוק זצ"ל בעניין זה. אדריכל יעקב יהודה חלם מילדות לבנות מקדש, למרות שנולד בבית של 'משכילים' שאינם מקפידים על קיום מצוות. בהגיעו ארצה ירד מן הספינה, ובעגלה ראשונה שנזדמנה לו עלה לירושלים, ובאותו יום נכנס להר הבית ולכיפת הסלע. לימים נערך דין תורה בינו לבין אמו, שבאה ארצה להחזיר אותו ללימודיו בחו"ל. הדיון התקיים בפני הרב קוק זצ"ל. כששמע הרב קוק זצ"ל, שאדריכל יעקב יהודה נכנס לכיפת הסלע, קם ונשקו על ראשו, באומרו: "מקנא אני בך! זכית להכנס בשגגה לקודש-הקודשים, מקום שאני ככה משתוקק להגיע לשם, אך איני יכול מפני הטומאה". באותו מעמד גם אמר, שלא בכדי זימן אותו הקב"ה לשם, אלא כדי שיתחיל לתכנן את המקדש, ומאז ליווה הרב קוק את התכנון יחד עם ר' איסר זלמן מלצר. משהושלם הדגם סמך הרב מלצר את ידיו עליו במכתב, שם ציין את דיוקו של הדגם על פי המקורות. נמצאנו למדים, כי המסורת על אודות כיפת הסלע הבנויה על מקום קודש-הקודשים, היתה בעיני הרב קוק והרב מלצר דבר פשוט ומובן מאליו.

על המפקקים במסורת זו יש לתמוה: איך ניתן להכחיש מסורת אבות, הרי בשיטה זו יבוא כל אחד ויבטל את מסורת אבותינו באשר לצורת האתרוג, וכן לצורת כפות תמרים שהיא הלולב, מהי המצה שבמסורת, מהו אותו שופר שתוקעים בו, וכל דבר שבמסורת. תוקפה של המסורת מובא במסכת מגילה (י, ב) בעניין ערי חומה: "כל שתעלה לך מסורת בידך מאבותיך", שהעיר מוקפת חומה מתקופת יהושע בן נון, הלכה היא, ש"כל המצוות נוהגים בה". הדבר נדון גם בדברי מרן הרב קוק, הכותב בעניין אכילת עוף על פי מסורת אבות: "אנן קיימא לן: אין עוף טהור נאכל אלא במסורת" (טוב רואי, סוטה, פרק ראשון סי' כו). כך גם כתב בעניין מצוות מרור ש"מרור" נאכל על פי המסורת" (וראה אוצרות הראי"ה ח"ב, א) בעניין זה כתבו ראשונים ואחרונים והאריכות בענין זה אך למותר. וכפי שכתב הרמב"ם: "שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה! ובהן ראוי להיתלות" (הל' שמיטה ויובל י, ו).



מסורת הדורות מתוארת בהרחבה בספר "המסורת על מקום המקדש", מאת הרב נועם שפירא והרב יוסף פלאי, שם הובאו שבעים מקורות מאז החורבן, המעידים שכיפת הסלע היא מקום קודש-הקודשים. ניתן להוסיף לרשימה שם פסקי הלכה לרוב המגדירים את כיפת הסלע כמקום קודש-הקודשים, כגון: מהרי"ט (דרך הקודש ו, א). נבחר מכסף (אבה"ע לח). החיד"א (ברכי יוסף או"ח תקס"א). שו"ת חתם סופר (חלק ב, יורה דעה, סימן רלו). פאת השולחן (סימן ג, ב). שערי תשובה (או"ח תקס"א). לשד השמן (עמ' 115). הרב עובדיה יוסף זצ"ל (יביע אומר, חלק ה, יורה דעה, סימן כז), ומחברים רבים אחרים.

כבר קבע רבי עקיבא באבות ג, יג; כלל גדול בתורה: "מסורת - סייג לתורה!" והסבירו הראשונים, כגון המאירי ואחרים, כי דבר שנמסר מדור לדור הוא גדר וסייג לשמירת התורה והמשכיותה. מאידך שבירת המסורת מסכנת את קיום המצוות כפי שנמסרו מדורות. הבא לערער על מסורת מקובלת בדבר מקום המקדש, ובלא ראייה של ממש, מערער בכך את קיום כל המצוות שבמקדש, ואין זו דרכה של תורה. כבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם הקובע שמקום המקדש נקבע בידי דוד במסורת שהייתה בידו, ומסורת זו נמשכת ברציפות עד ימינו אנו. נמשיך אפוא לדבוק במסורת המקובלת על ראשונים ואחרונים בעניין מקום המקדש, ועל יסוד מסורת זו ייבנה בעזרת ה' היכל ה' בירושלים במהרה.



## פקיעת קדושת מקום המקדש כשזרים שולטים בו

- א. "באו בה פריצים וחללוה"
- ב. חילול המזבח וכלי הקודש על ידי הפריצים
  1. חילול המזבח על ידי היוונים
  2. חילול כספי הקדש על ידי הרומאים
  3. חילול כלי הקודש על ידי בלשצר
- ג. חילול הפריצים – מדין מעילה? (מחלוקת בעל המאור והרמב"ן)
- ד. חילול קרקע המקדש ע"י עצם הכיבוש – שיטת הרמב"ן וסיעתו
- ה. כיבוש ההיכל ללא חורבן (כבימי היוונים) – מחלוקת הרמב"ן והר"ן
- ו. דין "באו בה פריצים" למ"ד קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא
- ז. מחלוקת בירושלמי אם גם קדושת העיר מתחללת
- ח. דין מורא מקדש לאחר שחולל בידי פריצים (שיטת הרמב"ם והראב"ד)
- ט. חזרת הקרקע לקדושתה לאחר שנסתלקו הפריצים
- י. הסוברים שבזמן הזה יש כרת
- יא. איך יתכן שיש חיוב כרת לאחר שבאו בה פריצים
- יב. האם בימינו חזרה קדושה למקומה?
- יג. השלכות לדינא מבירור זה
- יד. סיכום ומסקנות

### א. "באו בה פריצים וחללוה"

נאמר ביחזקאל פרק ז:

(כ) וצבי עדיו לגאון שמהו וצלמי תועבתם שקוצייהם עשו בו על כן נתתיו להם  
לנדה: (כא) ונתתיו ביד הזרים לבז ולרשעי הארץ לשלל וחללוהו: (כב) והסבותי  
פני מהם וחללו את צפוני ובאו בה פריצים וחללוה.

ופירש רש"י:

וצבי עדיו – של הקדוש ברוך הוא, אשר לגאון שמהו להם, הוא בית המקדש  
שנקרא גאון עוזם כמה שנאמר (יחזקאל כד) הנני מחלל את מקדשי גאון עוזכם.

וחללו את צפוני – את המקום שהייתי צפון שם ביניהם.

על פי פירוש רש"י, פשט הפסוקים הוא נבואה על חילול בית המקדש, שקדושתו תתחלל  
כאשר הזרים הפריצים ישלטו בו.

שלושה 'חילולים' נזכרו בפסוקים אלו: בפסוק כא כתיב "וחללה" וקרינן "וחללהו", ובפסוק כב הוזכרו שני חילולים: "וחיללו את צפוני... וחיללוה", וצריך להבין מדוע נכפל עניין החילול בשני הפסוקים, ומדוע בפסוק כא נקרא החילול בלשון זכר ואילו בפסוק כב נאמר "וחיללוה" בלשון נקבה, והרי בית המקדש – "צבי עדין... שיקוציהם עשו בו" – הוא לשון זכר?

ובתרגום יונתן מפרש:

(כא) וְאֶמְסַרְנָהּ בְּיַד רְשִׁיעִין לְמַבְז וּלְחֹזְבֵי אֶרְעָא לְעֵדֵי וַיְחַלּוּנָהּ: (כב) וְאֶסְלִיק שְׂכִינְתִי מִנְהוֹן עַל דְּאֶחֱלוּ יַת אֶרְעָא בֵּית שְׂכִינְתִי, וַיַּעֲלוּן בָּהּ רְשִׁיעִין וַיְחַלּוּנָהּ.

לפי התרגום יש ליישב שהפסוק הראשון קאי על חילול המקדש, ובפסוק השני הדבר הנוסף שמתחלל הוא קרקע בית המקדש שבתחילה מחללים אותה ישראל בחטאיהם, ולמעשה היא זו שיוצאת לחולין על ידי שבאו בה פריצים, ולפי זה מובן גם מדוע יש כפל בפסוקים וגם מדוע נאמר לשון נקבה (ארעא=ארץ). הרד"ק מביא את התרגום, אך כותב בתחילה שני פירושים אחרים:

לשון נקבה על שכינת הכבוד החונה על הארון, או אמר וחללוה על העיר.

לפי פירושו השני של הרד"ק לא רק קרקע המקדש חוללה, אלא גם קרקע העיר, והיינו משום שקדושת השכינה שבמקדש היא הגורמת גם את קדושת העיר, ומכל מקום נראה שהלשון "באו בה" משמעותו באו בקרקע, כי לא שייך לומר באו בשכינה.

## ב. חילול המזבח וכלי הקודש על ידי הפריצים

בגמרא מצינו דיון בעניין זה בשלושה מקומות:

### 1. חילול המזבח על ידי היוונים

בעא מיניה ר' יוסי בן שאול מרבי: כלים ששימשו בהן בבית חוניו, מהו שישתמשו בהן בבית המקדש? ... א"ל: אסורים הן... לימא מסייע ליה: מזרחית צפונית – בה גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון, ואמר רב ששת: ששקצו לעבודת כוכבים! אמר רב פפא: התם קרא אשכח ודרש, דכתיב: "ובאו בה פריצים וחללוה". (עבודה זרה נב ע"ב)

הנחת הגמרא היא שבית חוניו לא היה בית עבודה זרה, אלא מקום חיקוי למקדש שעבדו בו לשם שמיים והקריבו בו שחוטי חוץ, והשאלה היא האם חכמים קנסו ואסרו את הכלים שהשתמשו בהם שם. הגמרא מנסה להביא ראיה לאיסור מאבני המזבח ששיקצו היוונים ואסרום חכמים, אע"פ שלכאורה אין היוונים יכולים לאסור דבר שאינו שלהם (שהרי הם של הקדש), ומכאן שחכמים החמירו בשימוש לקודש גם בדבר שמדינא אין בו איסור.

ודוחה הגמרא, שהתם היה איסור דאורייתא כי בעצם כניסתם של היוונים להיכל יצאו אבני המזבח לחולין, ולכן היוונים לא נחשבו כאוסרים דבר שאינו שלהם.

וזו לשון רש"י:

מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין, וכיון דנפקי לחולין קנינהו בהפקירא והווי להו דידהו, וכשנשתמשו בהן לעבודת כוכבים נאסרו.

רש"י מכנה את המזבח "כליו של המקדש", ומבאר שכניסת העכו"ם להיכל מפקיעה את קדושת כלי המקדש והם יוצאים לחולין.

חידוש נוסף שיש בגמרא זו הוא שהחילול אינו תלוי בחורבן גמור של המקדש, כפי שניתן היה להבין מנבואת יחזקאל, אלא עצם כניסתם של עכו"ם למקדש על מנת לטמאו כבר גורמת לחילולו! ונראה שזה נלמד מלשון הפסוק "ובאו בה", ולא קאמר והחריבוה פריצים, מכאן שעצם ביאת הפריצים גורמת החילול.

## 2. חילול כספי הקדש על ידי הרומאים

א"ר אושעיא: ביקשו לגנוז כל כסף וזהב שבעולם מפני כספה וזהבה של ירושלים, עד שמצאו לו מקרא מן התורה שהוא מותר, שנאמר: "ובאו בה פריצים וחללוה". וירושלים הוויא רובא דעלמא? אלא אמר אביי: בקשו לגנוז דינרא הדריינא טירייאנא שייאפא מפני טבעה של ירושלים, עד שמצאו לה מקרא מן התורה שהוא מותר, שנאמר: "ובאו בה פריצים וחללוה".

(עבודה זרה נב ע"ב)

עניין זה של היתר הדינר מובא כהמשך הדיון על מה שאסרו את אבני המזבח, והגמרא שואלת דלכאורה היו יכולים להתיר את אבני המזבח על ידי שבירה, כדין עבודה זרה של גוי, וכפי שהתירו את הדינר הרומאי, ומשיבה הגמרא, דשאני אבני המזבח משום דכיון דאשתמש בהו לגבוה, לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא, ואינו דומה לדינר הרומאי שיצא לחולין עוד לפני שהשתמשו בו לגבוה. בהמשך נראה מחלוקת בראשונים אם הלכה כתירוץ זה, אך עכ"פ חזינן מכאן דפשוט לגמרא שכלי המקדש יצאו לחולין על ידי ביאת הפריצים.

## 3. חילול כלי הקודש על ידי בלשצר

ואמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם, קל וחומר: ומה בלשצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו כלי חול, שנאמר: "ובאו בה פריצים וחללוה", כיון שפרצום נעשו חול – נעקר מן העולם, דכתיב: "בה בליליא קטיל בלשצר", המשתמש בכתרה של תורה שהוא חי וקיים לעולם – על אחת כמה וכמה. (נדרים סב ע"א)

אם כן הגמרות עוסקות בחילול המזבח, כלי הקודש והמטבעות, ועולה מהם שדין החילול הזה הוא דבר מוסכם לכו"ע, אך לא התבאר מה הדין לגבי קרקע המקדש – האם גם היא חוללה וממילא פוקע לכאורה איסור הכניסה למקדש?

אך כבר ראינו שמהפסוקים משמע שגם הקרקע מתחללת, ואכן להלן נראה שכך כותב בפשיטות הרמב"ן.

### ג. חילול הפריצים – מדין מעילה? (מחלוקת בעל המאור והרמב"ן)

בספר המאור (בסוגיה בעבודה זרה) כתב הרז"ה שהחילול אינו על ידי גויים, משום שלא בני מעילה ניהו, אלא שפריצי ישראל הם שחללוהו, ועל ידי זה זכו בה עובדי כוכבים מיד ישראל.<sup>1</sup> ואף על פי שבכלי שרת הדין הוא ש'יש מועל אחר מועל', כלומר דאינם יוצאים לחולין במעילה, שאר הקדשות (כגון אבני מזבח וכספה וזהבה של ירושלים) יוצאים לחולין על ידי מעילת פריצי ישראל. וכדבריו נוקט שם המאירי.

ונראה שלשיטתם צ"ל שכלי הקודש המוזכרים בנדרים אינם כלי שרת, כי הלא בכלי שרת אין מעילה.<sup>2</sup>

אך במלחמת ה' לרמב"ן (עבודה זרה דף כד ע"א) השיג על הרז"ה מן הנימוקים הבאים:

א. משמעות הפסוק היא שמדובר בפריצי גויים.

ב. בגמרא במעילה (יט ע"ב) למדנו שכל דבר שמקודש בקדושת הגוף ואין לו פדיון אינו מתחלל, ומהגמרא בעבודה זרה הנ"ל משמע שאבני המזבח אין להם פדיון, דהלא סלקא דעתך שאסרום גם בלי שיצאו לחולין משום שהם היו מקודשים והשתמשו בהם בצורה

1. בפירוש האברבנאל לנבואת יחזקאל כתב: "כיון שהם לא כבדוהו כראוי, אני אסירהו מידם ונתתיו ביד אכזרים. לא שיהיה בית המקדש בתוכם בקדושתו ועבודתו, אלא שאתנהו בידיהם לבז ולרשעי הארץ לשלל שישללו בית המקדש וכל אשר בו ויחללוהו, אבל יהיה זה אחרי שאסלק שכינתי משם, ועל זה אמר 'והסבותי פני מהם' ואז 'יחללו את צפוני', רוצה לומר ההיכל וקדש הקדשים שיחללום הזרים אשר זכר, ולא הם בלבד, אבל גם קודם לכן יבאו פריצי ישראל שבמצור ירושלם היו נכנסים למקדש ומחללים אותו כרצונם".

לפי אברבנאל 'ובאו בה פריצים' מוסב על פושעי ישראל, ולכאורה אפשר להבין שהם אלו שגרמו את הפסקת הקדושה וסילוק השכינה. אך נראה שגם לפי האברבנאל בסופו של דבר החילול הוא בין על ידי ישראל ובין על ידי הגויים ואם כן אינו מדין מעילה.

2. האחרונים התקשו בזה לא רק על הרז"ה אלא גם על הראב"ד והרמב"ן שלא השיגו על הרז"ה מהגמרא בנדרים, וכמה מהם כתבו שחילול המקדש המוזכר בנדרים גם לפי הרז"ה הוא על ידי הגויים וחומר מחילול היוונים. אך לענ"ד מבואר בדברי הרז"ה שהוא מפרש שהכתוב מדבר על פריצי ישראל ומדין מעילה, ועדיין קשה אם מדובר על כלי שרת איך חיללו אותם ישראל, אלא שלפי מה שכתבתי ניחא שי"ל שלפי הרז"ה חילול זה אינו על כלי השרת ומובן מדוע לא הקשו משם הראב"ד והרמב"ן.

לא ראויה, ולא שאלו ליפרקינהו וליפקינהו לחולין, ואם כן ברור שהם לא יצאו לחולין מחמת דיני מעילה.<sup>3</sup>

ג. בית המקדש עצמו הוא ודאי קדושת הגוף. וכן מבואר בתוספתא במגילה "אבני היכל ועזרות שנפגמו ושנגממו אין להן פדיון", ומהפסוק משמע שבית המקדש עצמו התחלל.

ד. הגמרא אומרת שרצו לאסור את הכסף עד שמצאו מקרא מן התורה להתיר, ואם החילול הוא מדיני מעילה מדוע הוצרכו למצוא היתר מיוחד מן המקרא?

ה. דין מעילה הוא כאשר השימוש בהקדש נעשה לצורך אישי, והרי לא כתוב שהפריצים השתמשו באבני המזבח לצורכם האישי, ומסתבר שהשתמשו בהם רק לעבודה זרה, ואם כן מדוע יצאו לחולין?

ו. במעילה במזיד אין החפץ יוצא לחולין, ואם כן מדוע מתחלל ההקדש ע"י הפריצים?

גם הראב"ד (בספרו כתוב שם) השיג על הרז"ה:

ומה שאמר על ידי ישראל נתחללו, זה לא היה מעולם. ומנא ליה הא. אלא התורה נתנה להם כח לגוים לחלל קדושתם כאלו הם בני מעילה. אבל לישראל לא נתן כח לחלל בהמה וכלי שרת.

בגלל הקושיות החזקות על הרז"ה נראה שלדינא אין לראות במחלוקת זו כמחלוקת ראשונים לא מוכרעת, ויש לנקוט בזה כראב"ד והרמב"ן שדין זה אינו נוגע לדיני מעילה.

#### ד. חילול קרקע המקדש ע"י עצם הכיבוש - שיטת הרמב"ן וסיעתו

בעל המאור שואל על הנחת היסוד של הגמרא שהגויים לא יכלו לאסור בגלל שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו - הלא קיימא לן (ראה גיטין לח ע"א) דגוי מישאל קני, דכתיב (במדבר כא, א) "וישב ממנו שבי". ותירץ, דהני מילי מישאל בעלמא, אבל מגבוה לא, דכתיב "לה' הארץ ומלואה".

ועל דברים אלו כתב הראב"ד (בספרו כתוב שם):

אמר אברהם: זה הקושיא ותירוצה אינם. כי אין כאן חזקה דגוים בשל ישראל כלל, שהרי לא נתכוונו לזכות בהן, אלא (נראה דצ"ל ולא) למכרן ולא לבנות מהם בתים ועליות. ולא נתכוונו אלא לשקצום לע"ז וליטמא אותן לגילוליהם, כעין המשתחוה לבהמת חבריו ועשה בה מעשה, שאסרה (דף נד ע"ב) אף על פי שלא קנאה.

3. בעניין זה נראה שדעת הרמב"ם כבעל המאור שיש להם פדיון. ראה דבריו (הל' בית הבחירה א, טו והל' מעילה ו, ה). ועמד בזה 'רשימות שיעורים' (רי"ד סולובייצ'יק) ברכות סב ע"ב.

מדברי הראב"ד הנ"ל עולה שהחילול לא נעשה בגלל הזכייה ממונית של הגוי, אלא בגלל שימושו בחפץ לע"ז, אמנם מעניין הוצאת המטבעות לחולין מוכח שגם ללא שימוש לע"ז יוצאות המטבעות לחולין, ולכן נראה שאין כוונת הראב"ד לשימוש לע"ז דווקא, אלא שכל מנהג חולין מחלל.

ואכן הרמב"ן כתב שם:

וגזירת הכתוב היה הכל, אף על פי שאין מעילה בקרקעות ואף על פי שאינם בני מעילה, והיינו דכתיב נמי "ונתתיו ביד הזרים לבז ולרשעי הארץ לשלל וחללוהו".

משמע מדבריו דגם קדושת הקרקע מתחללת, ודבר זה הוא מגזירת הכתוב, מכוח זה שהמקום ניתן להם לשלל והכובשים קובעים להתייחס למקום כחולין, וכפי שנאמר בפסוק הקודם, ונראה שזו גם כוונת חידושי הרמב"ן (דף נד ע"ב) "וגזירת הכתוב היה שיצאו לחולין על ידי כבוש הגוים".<sup>4</sup>

מדברי הרמב"ן שהגויים חיללו גם את הקרקעות, משמע שגם דיני קדושת המחנות ואיסורי הכניסה אליהם הנובעים מקדושת הקרקע, פוקעים ע"י כיבושם.

ואע"ג שגם לפני היוונים המקום היה כבוש בידי הפרסים, צ"ל שהחילול הוא רק כשהשלטון אומר לנהוג מנהג חולין, אך כשהשלטון נותן ליהודים סמכות להחליט מי ייכנס ויכולים לנהוג בו כרצונם אין חילול. ולכן בגמ' בנדירים נאמר "כיוון שפרצום", כלומר פרצה וכיבוש בפועל, ולא רק דריסת רגל של אנשים פרוצים.<sup>5</sup>

וכן מוכח מהמובא במגילת תענית שאלכסנדר מוקדון נכנס להר הבית וכשרצה להיכנס לבית קודש-הקודשים הכישו נחש, ולא מצינו שבאותו זמן נחשב המקום מחולל ושהוצרכו

4. ביביע אומר (ח"ח סי' טז) כתב לבאר את דברי הרמב"ן על פי דברי הרשב"א בחידושי (גיטין לז א) בהא דאמרין עמון ומואב טיהרו בסיחון, דכתב הרשב"א שאע"פ שאין קרקע נגזלת מכל מקום בחזקת מלחמה וכיבוש מהני. ואילו לא היה סיחון זוכה עמהם בדין, אף ישראל היו מתחייבים להחזירם למלך בני עמון, דלא עדיפי ממאן דאתו מחמתיה, וכשעמד מלך בני עמון לדון עם יפתח, לא היה לו זכות להחזיק בארצותם.

אך מלשון הרמב"ן שזו גזירת הכתוב משמע שאין החילול עניין קנייני, אלא שגזירת הכתוב היא שמכח הכיבוש הקדושה מתחללת.

5. אמנם בשיטה מקובצת לנדירים כתב בשם הרא"ם: "כיון שפרצום. שנהגו בהם פריצות ונעשו חול. פירוש שנעשו חול בשעה שנשתמש בהן דכתיב 'ובאו בה פריצים וחללוהו', כיון שפרצום הפריצים נעשו חול ומותר ליהנות מהן וכו'...". ונראה שהבין שהשימוש לחולין ע"י הפריצים הוא המוציא לחולין.

ומכל מקום לפי פשט הכתוב, החילול אינו השימוש אלא הכניסה של הפריצים למקום וכדברי הרמב"ן שהוא הכיבוש.



לקדש לאחר מכן את כלי הקודש בגלל שגוי נכנס בחוזקה לעזרה, וזאת משום שהוא לא בא ככובש המכריז שיש לנהוג במקום חולין אלא כמבקר בעלמא.

ואף רש"י בעבודה זרה (נב ע"ב) שכתב: "מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין", ודאי לא דיבר על כניסה בעלמא, אלא על ביאת "פריצים" ובוזזים המוזכרת בפסוק.

### ה. כיבוש ההיכל ללא חורבן (כבימי היוונים) - מחלוקת הרמב"ן והר"ן

החת"ס (בחיידושיו לחולין מ ע"א) כותב שלדעת הר"ן אנו נוקטים להלכה שכשכבשו היוונים את המקדש וטימאוהו לא התקיים דין "באו בה פריצים", אלא הוא התקיים רק בזמן חורבן המקדש בכיבוש הרומאים. ונבאר דבריו.

בגמרא (עבודה זרה נד ע"א, וחולין מ ע"א) איתא:

אמר רב הונא: היתה בהמת חבירו רבוצה לפני עבודת כוכבים, כיון ששחט בה סימן אחד – אסרה.

לדעת רב הונא אע"פ שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אם הוא עושה בה מעשה היא נאסרת, ולכן כששחט בהמת חברו לשם עבודה זרה היא נאסרה בהנאה. ולמד דין זה מכלי הקודש שעבד בהם אחז המלך לעבודה זרה ונאסרו אף על פי שלא היו שלו משום שעשה בהם מעשה לעבודה זרה.

נחלקו הרמב"ן והר"ן (עבודה זרה נג ע"ב) על מקרה שגוי שוחט בהמת ישראל לשם ע"ז – האם דינה כע"ז של ישראל שאין לה ביטול, או שמא דינה כע"ז של גוי, שביכולתו לבטלה. לדעת הרמב"ן דינה כע"ז של גוי ודעת הר"ן להחמיר שדינה כע"ז של ישראל.

הר"ן שם הביא ראיה להחמיר מדברי הגמרא (שם) שאבני המזבח ששוקצו והתחללו ע"י הפריצים היוונים שהשתמשו בהם לע"ז – נגזזו, ושואלת הגמרא שלכאורה ניתן היה לבטל שם ע"ז מהם על ידי שבירה ולהשתמש בהם לחולין, ומשיבה שלא עשו זאת משום דלאו אורח ארעא להשתמש בכלי ששימש לקודש. הר"ן הוכיח בתחילה מדברי הגמרא בדף נד לגבי כלי אחז שתירוצו זה 'דלאו אורח ארעא' אינו נכון אליבא דרב הונא, שהרי הגמרא לא דחתה את הלימוד מכלי אחז בכך ששם לא יכלו לפדותם משום דלא ואורח ארעא. ולכן כתב שלפי מסקנת הגמרא הטעם שלא שברו את אבני המזבח בימי היוונים הוא משום שהם נאסרו מדין ע"ז של ישראל שעשו בה מעשה, וע"ז כזו אין לה בטלה. וכתב הר"ן שלפי זה על כרחך גם ליכא למימר שהאבנים חוללו מדין "באו בה פריצים", כי אם הם היו מחוללים יש לה דין עבודה זרה של גוי, והדרא קושיא לדוכתא אמאי לא שברום.

והקשה החת"ס דאינו מובן מאי קאמר הר"ן שלא קיי"ל דאבני המזבח נאסרו מדין "באו בה פריצים", הלא עניין "באו בה פריצים" הוא הלכה מוסכמת כדמוכח מהיתר הדינר

הרומאי. ועוד דהגמרא שם מקשרת את הדברים לדברי עולא אמר ר' יוחנן, ור' יוחנן עצמו אמר בנדרים סב ע"א "ובאו בה פריצים" – כיון שפרצום נעשו חול.

ומבאר החת"ס דלפי הר"ן דרשא דר' יוחנן דנדרים הנ"ל ודרשא דרב פפא פליגי. דלר' יוחנן כיון שפרצום נעשו חול היינו דוקא שפרצום ממש והחריבו את המקדש ובזזו את כליו ומעותיו, משא"כ בימי היוונים שלא החריבו את המקדש אלא רק טימאוהו.<sup>6</sup>

ומכל מקום מיישב החת"ס גם את דברי הרמב"ן. דלדעתו לכו"ע אמרינן את דין "באו פריצים" בימי היוונים, ומה שאמרו שלא יכולים לבטל את אבני המזבח הוא משום דלאו אורח ארעא, ורק בכלי אחז לא רצו לדחות דנאסרו משום דלא אורח ארעא כי את כלי אחז יכלו לפדות, ועל ידי פדיון שפיר הוי אורח ארעא להשתמש לחול.

ולכאורה יש להוכיח כרמב"ן ולא כר"ן, דבימי היוונים חשיב "באו בה פריצים", ממה שמצינו בחנוכה ש'טמאו כל השמנים', והקשו האחרונים למ"ד (פסחים יז ע"ב) "משקי בי מטבחייה (כגון שמן של מזבח) דכן" – מדוע נטמאו. ובשואל-ומשיב קמא (ח"ג סימן מב) תירץ שכיון שבאו בה פריצים וחללוהו אין להם דין שמן של מזבח, ונעשה כחולין לכל דבר ומקבלים טומאה. ולפי זה מוכרחים לומר שבימי היוונים באו בה פריצים.

אך בשו"ת אורי וישעי (סי' ד') תירץ על פי מה שרואים שם בגמרא פסחים שלדעת לוי האי 'דכן' הוא מלטמא אחרים, אבל טומאת עצמם יש להם. והרב עלינבויגען (בקובץ כרם שלמה שנה יא קו' ב ע' יט) כתב דלדבריו תיקשי בפסחים יז דפריך ללוי דתני משקה בי מדבחייה, אי ס"ל דדכן ממש, היכי משכחת לה שאלת חגי, הו"ל לאקשווי בפשיטות אי דכן ממש, טומאת השמנים דחשמונאי היכי משכחת לה. ועל כרחך דטומאת השמנים משכחת לה מדין ובאו בה פריצים שיצאו לחולין.

ולענ"ד יש לומר שאין הכי נמי היה יכול להקשות גם כך.

ועוד י"ל בדעת הר"ן כפי שכתב הרב עלינבויגען שם על יסוד דברי הזית-רענן (לבעל המג"א) דטמאו כל השמנים היינו לעבודה זרה. ולפי זה לשיטת הר"ן נוכל לומר שטמאום על ידי מעשה לעבודה זרה, ולא משום שהופקעה קדושתם.

עכ"פ יש נפקא מינה בשיטת הר"ן, דלדידיה נראה שכאשר נהג דין "באו בה פריצים", אין צריך לחוש אף למאי דאמרינן דלאו אורח ארעא להשתמש במה שנהוג בו קדושה. דלדעתו אין זו מסקנת הגמרא.

6. וראה בחתם סופר (או"ח תשו' ל"ג) שכתב דהטעם שקבעו תענית תשעה באב לפי מועד תחילת השריפה הוא שכיון שמשעה שפרצה בו האש כבר נתחלל המקדש. ולפי זה גם לשיטת הר"ן שהחילול הוא דווקא על ידי חורבן, ההוצאה לחולין אינה בסוף החורבן אלא משמתחיל החורבן בפועל (וראה זבחים סג שעכ"פ משהקיפיה גויים עדיין היא בקדושתה למרות שזורקים שם אבנים).

### ו. דין "באו בה פריצים" למ"ד קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא

אליבא דשיטת הרמב"ן, שדין "באו בה פריצים" משמעותו כוללת את יציאת קרקע המקדש לחולין, יש לדון האם דין זה אמור גם אליבא דמ"ד קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, דהרי לכאורה משמע שמ"ד קדשה לעתיד סובר שחורבן הבית אינו מבטל את קדושת הקרקע! ואם כן יש להבין מדוע הוזכר דין "באו בה פריצים" כדין פשוט שאין בו מחלוקת?

נוכל ללמוד כיצד להתייחס לסוגיה זו מדברי הרמב"ן בחידושיו למסכת מכות (יט ע"א). בגמרא שם מוסר רבי יוסי הלכה בשם רבי ישמעאל, שהמפריש פירות מעשר שני בזמן הזה אינו יכול להעלותם לירושלים ולאוכלם בטהרה, מפני שמעשר שני הוקש לבכור, וכשם שאכילת בכור בטלה בזמן הזה כך אכילת מעשר שני בטלה.

הגמרא שם מנסה לברר האם רבי יוסי סובר שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, או לא קידשה, ונחלקו הראשונים מהי גרסת הגמרא:

הגרסה שהביא הרמב"ן:

לעתיד לבא, אפי' בכור נמי ניכול בירושלם! אי קסבר: קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, אפילו מעשר נמי לא! אמר רבינא, לעולם קסבר: קדשה לשעתה וקדשה 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.

ואילו לפי רש"י, כך גרסינן<sup>7</sup>:

מאי קסבר? אי קסבר: קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא, אפי' בכור נמי! אי קסבר: קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, אפילו בכור נמי תבעי! אמר רבינא, לעולם קסבר: קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, והכא בבכור שנזרק דמו קודם חורבן הבית וכו'.

לפי שתי הגרסאות אומרת הגמרא בתחילה שלא יתכן שר' יוסי סובר קידשה לעתיד לבוא, שהרי למ"ד קידשה לעתיד לבוא "מקריבים אע"פ שאין בית" (עדויות ה, ו), וכיון שאין בעיה להקריב אין בעיה לאכול, ולא שייך ללמוד מבכור בעלמא שמעשר לא יאכל. מחלוקת הגרסאות היא על ההמשך.

---

7. גמרא זו חוזרת על עצמה על גרסאותיה השונות גם במס' זבחים ס ע"ב ובתמורה כא ע"א. בזבחים ובמכות נוקט רש"י כגירסה הראשונה, ואילו בתמורה כתב בתחילה כגרסה הראשונה אך הקשה עליה ומסיק כגרסה שהביא הרמב"ן. לפי מה שנבאר לקמן יוצא שבמכות ובזבחים רש"י לא חשש לקושיה שהקשה בתמורה כי אפשר לישבה כפי שנבאר לקמן.

לפי גרסת הרמב"ן הגמרא שואלת דאם ר' יוסי סובר לא קידשה לעתיד לבוא אינו מובן מדוע צריכים היקש מיוחד כדי ללמוד איסור אכילת מעשר שני מבכור שבטלה מצוות אכילתו, הרי טעם איסור אכילתו למ"ד לא קידשה הוא משום שנאמר בו "לפני ה'", והרי גם במעשר שני יש לאסור אכילה מאותו טעם שנאמר גם בו "לפני ה'"! ולכן מסיקה הגמרא דרבי יוסי סובר קידשה לעתיד לבוא, והלימוד אינו מהיקש לסתם בכור, אלא מהיקש מעשר לדין בכור שנזרק דמו קודם חורבן הבית, דהוא אינו נאכל משום דמקישים בשרו לדמו מה דמו למזבח אף בשרו למזבח ועכשיו אין שם מזבח, לפיכך אינו נאכל עד שיבנו אותו.

אך לפי גרסת רש"י שאלת ר' יוסי נובעת מספק האם שייך לומר שירושלים היא לפני ה' לאחר חורבן הבית, ותמיהת הגמרא היא למה שאל רבי יוסי רק על אכילת מעשר, היה לו לשאול מה דין בכור בכהאי גוונא דמעשר, דהיינו היכא שאינו זקוק להקריבו כי נזרק דמו קודם החורבן אלא שחרב הבית ועדיין בשרו קיים, דהואיל ולא קדשה אולי אינו יכול להיאכל כי לא יחשב "לפני ה'". ומשיבה הגמרא לעולם קסבר קדשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא, וכל דין הבכור ממנו אנו למדים למעשר הוא בבכור שנזרק דמו קודם חרבן ועדיין בשרו קיים, דאינו נאכל משום שמקישים בשרו לדמו, וממילא מובן שלא שאל בבכור כי לגביו היה פשוט לו שלא יאכל בגלל היקש בשרו לדמו. ולפי זה משמע שעכ"פ המניעה מלאכול אינה מצד שאינו לפני ה'. ומקשה הרמב"ן על שיטת רש"י:

היכי אמרינן דסבר רבי יוסי לא קדשה, והא רבי יוסי הוא דאמר (יבמות פב ע"ב) קדושה ראשונה ושניה יש להם, שלישיית אין להם.

הרמב"ן מקשה איך מסיקה הגמרא לפי רש"י דרבי יוסי סובר לא קדשה, והרי ביבמות מובא שרבי יוסי סובר שקדושת הארץ קיימת גם לאחר חורבן הבית, ואמר שם שלכן לא נצטרך לעתיד לבוא לקדש קדושה נוספת? ומתרץ הרמב"ן:

ואיכא למימר קדושת הארץ קדשה לעתיד לבא, אבל קדושת העיר והבית בטלו משבאו פריצים וחללוה.<sup>8</sup>

העיקרון של תירוץ זה, שיש לחלק בין קדושת הבית לקדושת הארץ, עולה גם מדברי רש"י בזבחים ס ע"ב, כי רש"י כותב בתחילת דברי רבי יוסי "יכול יעלה אדם מעשר שני - דקסבר קדושת הארץ לא בטלה וצריכה הפרשת מעשרות מן התורה וקאמר יכול יאכלנו עכשיו

8. הריטב"א במכות יט ע"ב הביא תירוץ זה, אך הקשה: "דהא ליתא לפום ההוא דמס' מגילה ושבועות דמייתנין לעיל דלמ"ד קדשה לעתיד לבא מקריבין אף על פי שאין בית ואוכלים קדשים קלים אף על פי שאין חומה". נראה שהריטב"א סובר שאי אפשר להעמיד את רבי יוסי כמי שאומר שדרשת "באו בה פריצים" גורמת לכך שלא יוכל להקריב כי קרקע המקדש מתחללת שכן בגמרא מגילה משמע שלמ"ד קדשה לעתיד אפשר להקריב גם לאחר החורבן ואם הפריצים מחללים איך יקריב, ועל כרחך שאינו סובר את דרשת באו בה פריצים. וכן כתב מדעתא דנפשיה השאלת-דוד (או"ח סימן ג, דף ז ע"ד).

בירושלים בלא פדיון". ומשמע דסובר שבכל מהלך הגמרא היא מבינה שעכ"פ קדושת הארץ לא בטלה, והדיון רק על קדושת הבית. וכן עולה מדברי התוספות בזבחים ס ע"ב שכתבו שמוכן בסברה שאפשר לומר שקדושת הארץ לא בטלה וקדושת המקדש בטלה, וביאר ב'נתיבות הקודש' שהסברה בזה היא שהקדושה בטלה רק מדין "באו בה פריצים", ודין זה אינו משפיע על קדושת הארץ. ובזה מתיישב מה שהקשיתי כיצד אנו אומרים באו בה פריצים גם למ"ד קידשה לעתיד לבוא, דעכ"פ כל זמן שהפריצים נמצאים הם מחללים את המקדש.

אלא שהרמב"ן ממשיך ואומר שאכתי קשה על רש"י שאינו מובן היכי סלקא דעתך שיאכל מעשר אם קדושת ירושלים בטלה. והיינו שמכל מקום "באו בה פריצים וחללוה" גורם גם לחילול קדושת העיר, ולכן אכתי שאלת ר' יוסי אינה מובנת שהיה צריך להיות פשוט לו שאינו נחשב לפני ה'.

ומבואר כפי שראינו לעיל מדברי הרמב"ן שפשוט לו ש"באו בה פריצים וחללוה" מתייחס גם לחילול הקרקע וכל דיני המקדש, ועל כן מקשה שלא שייך להחשב "לפני ה'" אם אנו סוברים שקדושת המקדש והעיר מחוללת.

ונראה לענ"ד שיש ליישב גם קושייה זו לפי הנחת הרמב"ן שכאשר הגמרא אומרת 'אי קסבר לא קדשה' אינה מתכוונת כמאן דאמר בעלמא לא קדשה שהקדושה הראשונה הופקעה לגמרי (ובאמת לא הוזכר כאן "מאן דאמר קידשה", אלא רק "קידשה" או "לא קידשה"), אלא לומר שבפועל לא נוהגת קדושה במקום מדין "באו בה פריצים", וכפי שנראה להלן בפרק ט דין זה אינו מפקיע לגמרי את הקדושה, שכן אם חוזר המקום לידי ישראל אינו צריך לקדשו שוב, וי"ל שכמו כן אין הוא פוגם בקדושת העיר, שעניינה שונה ונפרד מקדושת בית המקדש, ומסתבר לומר שביאת פריצים יכולה לפגום רק את הקדושה הגדולה של מחנה שכינה ומחנה לוויה שהם כתרומה וקדשים, ולא את קדושת ירושלים שהיא רק כחולין טהורים.

סיוע לדרך זו יש להביא מהגמרא בזבחים נה ע"א האומרת שמה שנאמר בשלמים (ויקרא י, ד): "את חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור" הכוונה למחנה ישראל שנקרא "מקום טהור" ולא "מקום קדוש", כי רק המצורע משולח ממנו. ולפי זה יוצא שהעזרה והר הבית נקראים "מקום קדוש", ולכן מובן שקדושתם מתחללת ע"י הפריצים, מה שאין כן קדושת ירושלים שנקראת רק "מקום טהור".

והנה התוספות (בכל שלושת הסוגיות הנ"ל) כותבים דהעיקר כגירסה הראשונה, ומקשים על רש"י שתי קושיות נוספות, אך לפי האמור מיושבות גם הקושיות שלהם:

א. התוספות הקשו למה הוזקק להיקש בשרו לדמו לפי המסקנה דלא קדשה, הרי בלאו הכי הבכור נפסל מדין 'יוצא'. אך לפי האמור מובן שפיר שהבכור אינו נפסל מטעם יוצא, כי קדושת ירושלים לא בטלה והבשר לא יצא ממחיצתו.

ב. עוד הקשו התוספות שבזבחים ס ע"א אמרו שכשהמזבח נפגם אין אפשרות לאכול קדשים קלים, והביאה הגמרא מקור לדין זה מדרשת ר' יוסי, דהיינו שלמדים מהיקש בשרו של בכור לדמו, שאי אפשר לאכול כשהמזבח פגום או הרוס, ומבואר שדין מזבח שנפגם הוא גם כשהמקום מקודש, ולכן מקשים התוספות שלגירסת רש"י דין זה הוא רק למ"ד לא קדשה, ומוכח דהיכי דקדשה נאכל, ואם כן איך הוכיחו דרשה זו מדברי ר' יוסי. ולפי האמור גם לגירסת רש"י דין היקש בשרו לדמו נאמר גם בזמן שהקדושה קיימת, ומזה הוכיחו את דין מזבח שנפגם, אלא שר' יוסי הוסיף שמה שהוקש מעשר לבכור מלמד שהיכא שהקדושה מחוללת מדין באו בה פריצים הוא כמו מזבח שנפגם ולא יאכל בכור ומעשר.

ואדרבה על גרסת התוספות קשה למה אמרו מקיש בשרו לדמו לעניין היכא שחרב המקדש, הרי דין זה נאמר גם כשהמקדש לא חרב ורק המזבח נפגם, והיה לו לתלותו דוקא בחסרון המזבח,<sup>9</sup> ונמצא שהגרסה הראשונה של רש"י מיושבת היטב, ומובן שיש בהחלט מקום לפסוק כך להלכה.<sup>10</sup>

עכ"פ לכל השיטות אי אפשר להקריב בלא שיסלקו את הפריצים, כיון שאפילו אם נאמר שקדושת המקום אינה מתחללת על ידי הפריצים, מכיוון שקדושת כלי השרת והמזבח מתחללת, כמבואר בפרקים הקודמים, אי אפשר להקריב.

## ז. מחלוקת בירושלמי אם גם קדושת העיר מתחללת

בירושלמי (מעשר שני, פרק ג הלכה ג) איתא:

9. הנצי"ב (ויקרא כו, לא) הקשה על גירסת תוספות כפי שהקשיתי מדוע תלתה הגמרא את המניעה מלהקריב בכור בחורבן הבית, היה לה לתלות את הדבר בכך שנהרס המזבח, והסיק מזה שצ"ל שיש איסור להקריב בכור גם אם יש מזבח לאחר שחרב הבית היות ונאמר "ולא אריח בריח נחחכם". אבל בפשטות ולא אריח אינו איסור אלא ציון עובדה שלא יקריבו קרבנות, וכל הקשר הגמרא הוא לדמותו דין זה לדין נפגם המזבח מורה שמדובר בחסרון מצד המזבח. ולפי גירסת רש"י ניחא בפשטות שתלה בחורבן הבית כי הוא הגורם לכך שהמקום חולל על ידי הפריצים ולכן אי אפשר להזות את דם הבכור גם אם יבנו מזבח.

10. לפי זה יובנו דברי רש"י בפסחים לט ע"ב ד"ה כעין, דכתב שאין מעלים מעשר שני בזמן הזה אלא אם כן נסבור שקידשה לעתיד לבוא. ולכאורה השיטה העקרית בגמרא היא כמ"ד קדשה לעתיד לבוא, ולמה כתב בסגנון המורה שהעיקר דלא קדשה, ושכך נוהגים למעשה, אלא כוונתו שלא מעלים משום דרשת הגמרא אליבא דמ"ד "באו בה פריצים וחללוה", ורק למ"ד קדשה לעתיד לבוא לענין שלא פקעה קדושה כלל שייך לומר שיעלו, ולא קיימא לן כוותיה.

אמר רבי זעירא: רבי חנינא ורבי יונתן ורבי יהושע בן לוי עלו לירושלים, נתמנו להן פירות וביקשו לפדותן בגבולין (צ"ל כגבולין, דהיינו שסברו שמותר לפדותם בירושלים), אמרה לון חד סבתא אבוכון לא הוון עבדין כן אלא מפקרן (צ"ל מפקין) חוץ לחומה ופודין אותן שם. סבתא הוות סברה מימר רואין את המחיצות כאלו עולות, ואילין רבנן הוין סברין מימר אין רואין את המחיצות כאלו עולות. סבתא הוות סברה מימר כרבי ליעזר, ואילין רבנין הוין סברין מימר כרבי יהושע.

והגר"א שם גורס בסיפא במקום סבתא הוות סברה מימר כרבי ליעזר וכו':

סבתא סברה מימר כרשב"י ואילין רבנן סברי מימר כת"ק.

לפי גרסת הספרים הגמרא תולה את המחלוקת בדברי רבי יהושע ורבי אליעזר במשנה בעדויות פרק ח משנה ו:

אמר רבי אליעזר: שמעתי כשהיו בונים בהיכל עושים קלעים להיכל וקלעים לעזרות אלא שבהיכל בונים מבחוץ ובעזרה בונים מבפנים. אמר רבי יהושע: שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית, ואוכלים קדשי קדשים אף על פי שאין קלעים. קדשים קלים ומעשר שני אף על פי שאין חומה שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא.

לפי פירושים יוצא שהגמרא מבינה שלר"א קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, ואין מקריבים ללא בית בנוי ומקודש, לכן העמידו קלעים עוד לפני שגמרו את הבניין כדי שיוכלו להקריב. וזו היא סברת האמוראים שרצו לנהוג בירושלים כמחוץ לירושלים. לעומת זאת הסבתא סברה כר"י שקדושת ירושלים לא בטלה, אלא שמכל מקום רשאים להוציא את הפירות מירושלים ולפדותם בחוץ גם בזמן שנוהגת קדושה. אך קצת קשה על ביאור זה למה כפלה הגמרא את דבריה, היתה צריכה רק לומר שהסבתא סברה שהמחיצות עולות כרבי יהושע! וגם למה לא נקטה את לשון רבי יהושע במשנה שקדושה ראשונה קדשה לעתיד?

אך נראה שלפי גרסת הגר"א מיושב כפל הלשון – שהכוונה כאן להוסיף שנחלקו במחלוקת רשב"י וחכמים במשנה שם, דלת"ק מחיצות קולטות ולרשב"י מחיצות אינן קולטות, וכוונת הגמרא שהסבתא סברה שהמחיצות עולות, ולכן כשהפירות בירושלים אין לנהוג בהם כגבולים, וסברה נמי כרשב"י שהמחיצות אינן קולטות ולכן אמרה שמותר להוציא את הפירות מחוץ למחיצה, ואילו חכמים יכולים לסבור כת"ק שמחיצות קולטות, אלא שלדעתם אין בזה נפק"מ כי אין רואים את המחיצות כעולות, וכיון שהן אינן קיימות יכול לנהוג כגבולים. ומסיקה שם הגמרא שרבי פנחס חשש לדין ולדין, ולפי הגר"א הכוונה שחוששים שהמחיצות כעולות וקלטו מחיצות, ולכן טמא את הפירות לפני שפדה אותם ואמרו דהלכתא כוותיה.

ונראה שלפי גרסת הגר"א מתיישבת גם הקושייה מדוע נקטה הסבתא בלשון 'מחיצות עולות' ולא כלשון המשנה 'קדשה לעתיד', די"ל שהדיון בעיקרו הוא על מחיצות ירושלים (ומשמ הועתק לשון זו לסנהדרין א, ג), האם יש להם דין של חומה ומחיצה למרות שנהרסו, ולמסקנה לענין פדיון מעשר מחשיבים את המחיצות כעולות לכל דבר. ולפי זה השאלה האם קדושת ירושלים מחוללת על ידי שבאו בה פריצים היא מחלוקת הסבתא וחכמים, ולהלכה קיי"ל שאינה מחוללת הן לפי הבבלי והן לפי הירושלמי.

### ח. דין מורא מקדש לאחר שחולל בידי פריצים (שיטת הרמב"ם והראב"ד)

בהלכות ביאת מקדש פ"ג הביא הרמב"ם את דיני שילוח הטמאים מהמקדש והר הבית, ולא ציין שם אם הדבר נוהג גם לאחר חורבן הבית או לא.

ובהלכות בית הבחירה (פרק ו הלכות יד-טז) פסק:

זה שעשה עזרא שתי תודות זכרון הוא שעשה, לא במעשיו נתקדש המקום שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים, ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבא. לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אף על פי שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה, ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים אף על פי שאין שם חומות שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא.

ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם, ואמרו חכמים אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים.

ועוד כתב בהלכות בית הבחירה ז, ז:

אף על פי שהמקדש היום חרב בעונותינו חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בו בבנינו, לא יכנס אלא במקום שמותר ליכנס שם, ולא ישב בעזרה, ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח שנאמר (ויקרא כו, ב) "את שבתותי תשמורו ואת מקדשי תיראו", מה שמירת שבת לעולם אף מוראת מקדש לעולם.

ובהלכות מעשר שני ונטע רבעי ב, א פסק:

מעשר שני נאכל לבעליו לפניו מחומת ירושלים, שנאמר "ואכלת לפני י"י אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם וגו'". ונוהג בפני הבית ושלא בפני הבית. אבל אינו נאכל בירושלים אלא בפני הבית, שנאמר "מעשר דגנך תירושך



ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך", מפי השמועה למדו מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית אף מעשר שני לא יאכל אלא בפני הבית.

הראב"ד הקשה על הרמב"ם (בהשגה להל' בית הבחירה ו, יד):

סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו. ובכמה מקומות במשנה (לגבי מעשר שני אמרו) אם אין מקדש ירקב, ובגמ' אמרו דנפול מחיצות (שאמרו בבא מציעא נג ע"ב דנפול מחיצות אין אוכלים מעשר), אלמא למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא לא חלק בין מקדש לירושלים לשאר א"י. ולא עוד אלא שאני אומר שאפילו לרבי יוסי דאמר קדושה שנייה קדשה לעתיד לבא, לא אמר אלא לשאר א"י אבל לירושלים ולמקדש לא אמר, לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד י"י לעולם. כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו, לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת.<sup>11</sup>

הראב"ד מקשה על החלוקה שעושה הרמב"ם בין קדושת המקדש וירושלים שאינה בטלה ובין קדושת הארץ שבטלה בחורבן, וכותב: "ולא ידעתי מאין לו!" כמו כן כותב הראב"ד שלא מסתבר שקדושה שנייה קידשה לעתיד לבוא גם את המקדש, שהרי עזרא ידע שמידות המקדש עתידים להשתנות בעתיד, ובלאו הכי יצטרכו לקדשו, ולכן מסתבר שמלכתחילה קידשוהו רק עד שיחרב.

הכסף-משנה (שם בפ"ו) כתב ליישב את הקושייה למה קדשוה, שהוא משום שאולי בזמן החורבן יותן לנו רשות להקריב. אך נשאר בצ"ע מקושיית הראב"ד דהמשנה אומרת בענין מעשר שני שאם אין מקדש – יירקב, משמע שחסרון המקדש מפקיע את קדושת ירושלים. ויש אחרונים שתירצו בזה שכוונת דין זה לפי הרמב"ם הוא שכשארין מזבח יירקב, אך בספר עבודה-תמה כתב דאמנם אכילת מעשר שני אפשרית רק בזמן דאיכא מזבח, אך קושיית הראב"ד היא מלשון המשנה "אין מקדש".

ובמעשי-למלך כתב ליישב את קושיות הראב"ד, דהרמב"ם סובר שקדושת המקום מחוללת כל זמן שבאו בה פריצים. ואם כן י"ל שמה שנאמר אם אין מקדש ירקב הוא משום שבאו בה פריצים ואי אפשר לבנות מזבח כיון שהקדושה מחוללת, ומכל מקום קדשוה בקדושה הקיימת לעולם כדי שאם יסולקו הפריצים יוכל להקריב גם לפני הגאולה השלמה.<sup>12</sup> ולפי פירושו זה שהרמב"ם סובר שכל עוד שיש פריצים הקדושה מתחללת הסיק המעשי למלך שלהרמב"ם איסור הכניסה היום הוא רק משום דלאו אורח ארעא.

11. החתם-סופר (יו"ד סי' רלג) כתב שטעמו של הראב"ד שסובר שהנכנס למקדש בזמן הזה אין בו איסור כרת, הוא מדין "באו בה פריצים וחללוה". אך לענ"ד מהראב"ד מבואר להדיא שטעמו משום שבקדושה שנייה מלכתחילה קידשו את המקדש רק עד שיחרב.

12. ולגבי מה שהקשה מהא דנפלו מחיצות, כתב במעשי-למלך שהוא דין מיוחד, כיון שכבר היה תחילה בתוך המחיצות, נפסל אם לא יחזרו לבנותם, וראה הר הקודש (עמ' קכ) ביאור אחר.

ולענ"ד גם אם נאמר שהלשון "אין מקדש" אינה מכריחה לומר שהחסרון הוא מצד הקדושה,<sup>13</sup> עכ"פ יותר מסתבר לומר שכך הבין הרמב"ם בגלל שכך פשט הסוגיות לפי מה שביארתי בפרק ו, וכן משמע שלדעת הרמב"ם אין חיוב כרת לגבי הכניסה, שהרי לא הזכיר שיש חיוב כרת גם בזמן הזה,<sup>14</sup> ולגבי מורא מקדש הביא את דרשת הגמרא ביבמות ו ע"ב ממפסוק מיוחד שיש היקש בין שבת למקדש להורות שהיא קיימת, וגם הפסוק שהביא בפ"ו "והשימותי את מקדשיכם" נדרש לעניין קלות ראש ומורא מקדש, ואם כן אדרבה מדהוצרך לפסוק מיוחד על מורא מקדש משמע שעיקר הנפקא מינה בזה למעשה היא לעניין מורא מקדש ולא לענין איסור המחנות.<sup>15</sup> ומכל מקום אפשר שבניגוד לדברי המעשי-למלך,

13. כפי שהעיר בזה הראי"ה קוק במשפט כהן (סי' צו) דאפשר שהכונה היא שאין לנו יכולת לאכול בקדושת המקדש, מפני הטומאה, או מפני המלכות המעכבת, שזה גם כן נכלל בכלל "ואם אין מקדש". וכן הוא לשון הרמב"ם (תשובה א, ג): "בזמן הזה שאין לנו בית המקדש ומזבח כפרה אין שם אלא תשובה", והכונה שם שאין לנו שעיר המשתלח, והיינו מפני העיכוב שאי אפשר לנו על כל פנים לקיים את חובת העבודה, יהיה מאיזה טעם שיהיה.

14. וכ"כ הרב יהודה ברוור (שער דלתי הלבנון; מובא בספר 'מורא מקדש' עמ' 39). וראה בדברי הרב חיים הירשרזון (מלכי בקדש ח"א) שחילק בין דיני המחנות לקדושת המחיצות. אך לפי האמור נראה יותר שהרמב"ם לא כתב כך משום דין "באו בה פריצים" שמחלל גם את הקדושה.

15. [הערת מערכת: רוב מוחלט של רבותינו האחרונים, ובראשם נושאי כלי הרמב"ם, הרדב"ז ומרן הכסף-משנה, הבינו את הרמב"ם כפשוטו, שכיון שקדושת המקדש לא בטלה כל איסורי הכניסה בטומאה קיימים בלי שינוי, והנכנס למקום העזרה בכרת. הרב עידוא רוצה ללמוד ממה שהרמב"ם לא כתב במפורש שאיסורי הטומאה חלים גם בזמן שהבית חרב, לעומת דין מורא מקדש בו ציין הרמב"ם במפורש שהוא קיים גם כשהבית חרב, אך הדברים הפוכים, הרמב"ם לא הזכיר כלל את עניין "באו בה פריצים וחללוה", וא"כ כשפסק שקדושת המקדש לא בטלה ממילא ברור שכל איסורי הכניסה בטומאה עומדים בעינם.

בהסבר הטעם שדווקא בדין מורא מקדש הזכיר הרמב"ם שנוהג גם בזמן הזה, יש לומר שלגבי דין זה הייתה הווא אמינא שאינו תלוי בקדושה לבד, אלא בקיומו הממשי של המקדש. ועוד יש לומר שזה מפני שבדין מורא מקדש יש גם הלכה שאינה נוהגת כשהבית חרב (הל' בית הבחירה ז, ח), ולכן צריך היה הרמב"ם לומר ששאר הדינים נוהגים גם כשהבית חרב. ועוד יש לומר שהרמב"ם לא מרבה להביא דברים שאינם מפורשים בחז"ל, ולכן הזכיר זאת דווקא בדין מורא מקדש, שבו יש דרשה מפורשת של חז"ל שהוא גם בחורבנו.

**תגובת המחבר: א.** אכן זה שהרמב"ם לא כתב שאיסורי המחנות נוהגים גם בזמן הזה, אפשר לבאר בכמה אופנים, אך לענ"ד עכ"פ נראה שלדעת הרמב"ם האיסור מחמת דיני מחנות אינו בתוקפו ממה שכתב (הל' בית הבחירה ז, ז): "אף על פי שהמקדש היום חרב בעונותינו חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בו בבנינו, לא יכנס אלא במקום שמותר ליכנס שם... שנאמר 'את שבתותי תשמורו ואת מקדשי תיראו', מה שמירת שבת לעולם אף מוראת מקדש לעולם". וקשה, שבהלכות שלפני כן הרמב"ם מפרט את דיני מורא מקדש כפי שנהגו בזמן המקדש, ומדוע כתב שאין להיכנס מחמת מורא מקדש רק כשפירט מה נוהג בזמן הזה, ולא הזכיר דבר זה בין שאר דיני מורא מקדש שפירט לפני כן. וביארתי שזה משום שבזמן שהמקדש קיים הכניסה היתה אסורה מחמת קדושת מחנות, ובא להשיענו שאף על פי שבזמן הזה ש"באו בה פריצים" קדושת מחנות מחוללת, מכל מקום אין

לשיטת רמב"ם טמא הנכנס למקום האסור לו עובר איסור דאורייתא, אך לא מצד איסור המחנות אלא מצד מורא מקדש.<sup>16</sup>

ונראה לדקדק שכניסת טמא בזמן הזה אינה אסורה מדיני מחנות לפי הרמב"ם, גם מהאופן שבו הביא הרמב"ם את פרטי דיני מורא מקדש בפ"ז. הרמב"ם פותח בפירוט הדברים האסורים מחמת מורא מקדש כמובא בלשון חז"ל בספרא (קדושים ג ז, ח-ט). בהלכה ה' ציין הרמב"ם שבגלל מורא מקדש אסור להקל ראשו כנגד שער המזרח, ובהלכה ו ציין שבגלל זה גם אסור לשבת בעזרה. לאחר מכן בהלכה ז המובאת לעיל כתב שבזמן הזה אסור להקל ראש, ואסור לשבת בעזרה, ואסור להיכנס למקומות האסורים. ותמוה – מדוע ציין בהלכה ז את שלושת הדברים האלו, כשלפני כן הזכיר עוד דברים אחרים, אם הוא סובר שכל הדברים קיימים לא היה צריך לפרט דבר, ומדוע הביא רק עתה את האיסור להיכנס למקומות שלפני כן לא הוזכר כלל שהוא חלק מציווי מורא מקדש.

ובשלמי-יוסף (ברכות סי' קצו) כתב שלדעת הרמב"ם יש חיוב בזמן הזה רק על הדברים שכתב בהלכה ז, שהם דברים האסורים מחמת המקום, דסובר שאר הדברים האסורים מחמת מורא מקדש נאסרו מחמת הבית, ולכן אינם נוהגים אלא בפני הבית. אך לענ"ד קשה, מנין לרמב"ם לתלות דווקא את שלושת הדברים האלו בדברים הנוהגים מחמת המקום,

---

להיכנס למקומות שהיה אסור להכנס מחמת מורא מקדש, שענין זה נוהג לעולם, ולא מושפע מזה שבאו בה פריצים. אמנם הרמב"ם לא כתב בהלכותיו את המילים "באו בה פריצים", אך ברור שהוא סובר שפסוק זה מלמד לדורות שקדושת המקדש חוללה ממה שכתב בתשובותיו (פאר הדור סי' קלא; הובאה להלן פרק ט), ודוקא בגלל שהרמב"ם אינו מרבה לכתוב דברים שאינם כתובים בגמרא במפורש מובן מה שלא כתב במפורש ש"באו בה פריצים" משפיע על דיני קדושת המחנות, שהרי דבר זה לא כתוב במפורש בגמרא, ולכן הרמב"ם לא כתב דין זה במפורש, וסמך על כך שנדייק את הדין מדבריו.

ב. גם מגוף דרשת חז"ל (ביבמות ו ע"א) שהוצרכו לדרשה מיוחדת לענין מורא מקדש, משמע שיש דינים הנובעים מהקדושה שאינם בתוקפם כשהקדושה מחוללת. וכך נראה גם מהגמרא (ברכות סא ע"א) שדיני קלות ראש אינם נוהגים בזמן הזה במילואם, דמשמע שעכ"פ הדינים הנובעים מחמת קדושת המקדש אינם נוהגים במילואם היום. וראה משפט כהן (סי' צו עמ' קצג) שמביא את הסברה ללמוד מדיני קלות ראש שאינם נוהגים במילואם, אלא שלדעתו ההשוואה מלמדת שדיני טומאה קיימים לכל הפחות באופן חלקי, כמו דיני מורא מקדש. ולענ"ד סברה זו יכולה רק להביא למסקנה שיש איסור דרבנן, אבל אינה מלמדת איסור דאורייתא.]

16. כתבתי רק "אפשר" משום שאפשר להבין דכוונת הרמב"ם בפ"ז לאסור כניסה מדין מורא מקדש רק להיכן שהיה אסור להיכנס בלא קשר לדיני טומאה, דהיינו עזרת כהנים שאין נכנסים בה ישראל אלא לצורך הקרבן, ומהמזבח ואילך שאין נכנסים פרועי ראש ובעלי מומים, וההיכל שאין נכנסים בו ללא רחיצת ידים ורגלים מהכיור, וקודש-הקודשים שאין נכנס בו אלא כוהן גדול. והסברה לחלק בזה שטומאה אינה מונעת את הכניסה מדיני מורא מקדש כיון שהטומאה אינה ניכרת. ואע"פ שבמורה נבוכים (ח"ג פרק מז) כתב הרמב"ם על כל דיני הכניסה שהם קשורים למורא מקדש, לא ברור שכך דעתו להלכה.

ועוד שהרי מפורש בירושלמי (פסחים פ"ז הי"ב) שגם חליצת נעלים נוהגת בזמן הזה, והיא עניין הנלמד מ"של נעלך כי המקום אשר אתה עומד עליו", ובוודאי הוא עניין של כבוד המקום. גם בספרא הנ"ל מובאים כל האיסורים כחובה בזמן הזה.<sup>17</sup>

לכן נראה שהרמב"ם נקט בשלוש הדוגמאות האלו משום שיש בהן חידוש. **בהקלת ראש** יש חידוש משום הדין (שמבואר בגמרא בברכות סא ע"ב) שהקלת ראש מחוץ לתחום הבית אסורה רק בזמן שהמקדש קיים, ולכן צריך להדגיש שעל כל פנים בתוך תחום הבית הדבר אסור. **בישיבת העזרה** יש חידוש שכן ממנה נלמד שעל כל פנים גם בזמן הזה טהור רשאי להיכנס אפילו לעזרת ישראל, אף על פי שהיום אינו נכנס לצורך עבודת המקדש, כיון שעל כל פנים יש מצוה להתפלל שם ולהתקרב לקודש, וקמ"ל שעל כל פנים ייזהר שלא לשבת.<sup>18</sup> **ובכניסה למקומות האסורים** החידוש הוא שאף על פי שאין היום את האיסור מצד קדושת מחנות, מכל מקום יש להקפיד בהלכות שהיו בזמן בית המקדש מחמת מורא מקדש.

ולפ זה נראה שהרמב"ם הביא את דין הכניסה במקומות אסורים רק בהלכה זו העוסקת בזמן הזה כדי ללמדנו שמשמעותו העיקרית של דין זה היא דוקא בזמן הזה, כי בזמן המקדש בלאו הכי הדבר נאסר מחמת קדושת מחנות.<sup>19</sup>

ועל דברי הראב"ד כתב במלכי-בקדש ח"א (שאלה שנייה) כתב שייטכן לפרש שהראב"ד לא בא בעניין זה כמשיג, אלא כמצייין שמכל מקום אין בו כרת, ובאמת כן היא גם דעת הרמב"ם. אך לענ"ד יותר מסתבר שהראב"ד כותב כל דבריו כאן כמשיג, כי משמע שהסיום הוא פועל יוצא של מה שכתב בתחילה לחלוק על הרמב"ם ולומר שהקדושה בטלה, והוא משום דהבין מהרמב"ם בפ"ז כפי שהבינו רבים ממפרשי הרמב"ם (וכן סבר הראי"ה קוק במשפט כהן סי' צו) שגם לעניין הכניסה הקדושה קיימת כפי שהיתה, אלא שמכל מקום לפי האמת נראה שהרמב"ם סבר שאין בו כרת.

והנה דנו האחרונים אם לדעת הראב"ד יש עכ"פ איסור דאורייתא, ולענ"ד נראה שכוונת הראב"ד שאין כל איסור דאורייתא דכיון שטעם הראב"ד לפוטרו מכרת הוא מחמת ביטול הקדושה, אם היה סבור שיש צד מסויים של קדושה שנשאר היה לו לפרט שבזה עכ"פ הוא

17. לכן גם לא מסתבר כפי שכתבו כמה אחרונים (פרי אפרים על ברכות סא, מקדש הקודש על הל' בית הבחירה סי' קלא. אשל אברהם על זרעים עמ' פה, והובאו בספר מורא מקדש של ידידי הרב הלל בן שלמה) שבזמן הזה נאסרה רק ריקקה בהר הבית.

18. כפי שכתב שם במשנת-יעקב ללמוד מזה שאע"פ שאסור להיכנס שלא לצורך מצוה, מותר להיכנס גם בזמן הזה להתפלל, וחשיב שפיר כניסה לצורך מצווה.

19. גם אם כוונת הרמב"ם לאסור מחמת דין זה רק את המקומות שאסורים גם שלא מצד דיני מחנות (כפי שכתבתי לעיל הערה 15), בסופו של דבר בזמן המקדש כל האיסורים האלו היו חלק מדיני המחנות, וכוונת הרמב"ם ללמדנו במה שכתב זאת רק בהלכה זו שאיסורים אלו שמצד מורא מקדש עומדים בפני עצמם דווקא בזמן הזה.

מודה.<sup>20</sup> ומכל מקום מסתבר שאין כוונת הראב"ד להתיר לגמרי, שהרי מפשט הגמרא משמע שאפילו כאשר חל דין "באו בה פריצים" קי"ל שלא אורח ארעא להשתמש חולין במה ששימש לקודש, ולכן אם הראב"ד היה סבור שאפילו איסור דרבנן ליכא היה לו לפרש כן כדי להוציא מפשט הגמרא, וכן נראה מלשונו שאין כרת ומשמע שאיסור כלשהוא יש. וכן נראה לומר בדעת הרשב"א בשבועות טז ע"א שפסק כמ"ד לא קדשה לעתיד לבוא גם לגבי קדושת המקדש,<sup>21</sup> שעכ"פ כיון שלא ציין שאף איסור דרבנן ליכא כפי משמעות הגמרא בעניין "באו בה פריצים", מסתבר שאכן איכא איסור דרבנן.

אמנם לשיטת הר"ן שלמסקנת הגמרא לא אמרינן לאו אורח ארעא (ראה לעיל פרק ה), יש מקום להתיר כל זמן שבאו בה פריצים. אלא שמהר"ן אין גילוי שסובר דבאו בה פריצים הוא גם לגבי קדושת המחנות. ונמצא שמבין כל הראשונים המקילים בקדושת המקום בזמן הזה, רק במאירי בשבועות טז מצינו היתר לכתחילה שכתב שעל פי הראב"ד נהגו להקל להכנס למקום, והיינו שהוא היתר לכתחילה.

ומכל מקום במה שכתבתי שלרמב"ם האיסור בימינו הוא רק מצד מורא מקדש ולא מצד קדושת המחנות, יש נפקא מינה בהקלה על הכניסה על פי מה שכתב (בהלכות בית הבחירה ז, ח): "בזמן שהמקדש בנוי אסור לו לאדם להקל ראשו מן הצופים ולפנים". והוא על פי מימרה של רבי יוחנן (האומר קדשה לשעתה ולעתיד לבוא) בברכות סא ע"ב שלא אמרו "אלא בזמן שהשכינה שורה", מבואר שאע"פ שקדושת השכינה לא בטלה היא אינה שורה, ובפשטות יש לומר שאינה שורה מפני שבאו בה פריצים (ויש מכאן מקור נוסף לדין זה), ולכן אף שהרמב"ם אומר שדיני מורא מקדש נוהגים היום ולכן אסור להיכנס למקומות האסורים, מכל מקום במה שהחמירו חכמים כתוספת חומרה לא חששו אלא בזמן שהשכינה שורה ממש. וכ"כ בקרית-ספר פ"ז שטעם הקולא בזה הוא מכיון שזו תוספת של חכמים.<sup>22</sup>

ולפי זה מסתבר שלדעת הרמב"ם אין לחוש לאיסור הכניסה דרבנן של חיל ועזרת נשים בזמן הזה, ויתכן שרמזו על זה באומרו שם בפ"ז הי"א שהחיל ועזרת נשים הם מעלה יתרה

---

20. ואף שדברי הרמב"ם בזה שקדושתם אע"פ שהם שוממים היא דרשת חז"ל (מגילה כח ע"א) שנפסקה להלכה גם בבית כנסת, והראב"ד אינו חולק עליה, ולכאורה כל שכן שתנהג בבית המקדש, אך י"ל שהוא רק כמו בבית כנסת שלא ינהג בו קלות ראש, ולא לדינים המיוחדים לבית המקדש. ואין להביא ראיה שהראב"ד סובר את דין מורא מקדש מפירוש הראב"ד לספרא שלא העיר על דין זה דבר, כי לא ברור כלל שפירוש זה הוא של הראב"ד בעל ההשגות. ראה מה שכתב בזה הרב עזריה אריאל (אמונת עתיך גליון 112 עמ' 153).

21. מדבריו במגילה י ע"א עולה שעכ"פ אין היתר במות, ואין זה סתירה לדבריו בחידושיו בשבועות.

22. ואין לומר שטעם הקולא בגלל שהוא מחוץ להר הבית, כי בהלכה שלאחריה כותב הרמב"ם את האיסור לישון בין מזרח למערב כחלק ממורא מקדש, וכתב שזה נוהג גם בזמן הזה.

בבית עולמים, דהיינו רק בזמן הבית, וזה כפי שעולה לדינא מדברי הרדב"ז בתשובתו (ב, תרצא).<sup>23</sup>

### ט. חזרת הקרקע לקדושתה לאחר שנסתלקו הפריצים

הראינו לעיל שמסתבר לבאר את דברי הרמב"ם בדין קדושת המקום כמבוססים על דין "באו בה פריצים", ואף על פי שבהלכות לא הזכיר הרמב"ם בפירוש את דין "באו בה פריצים" מצינו בתשובת הרמב"ם (שו"ת סימן רט; בהוצאת פריימן סי' קמח, ובפאר הדור סי' קלא) שדין זה היה פשוט לרמב"ם להלכה. הרמב"ם דן בעניין ספרי קודש שנשדדו מבית כנסת על ידי גויים ברשות הסולטן, ונפדו מהם ע"י ישראל, ונשאלה השאלה האם חייב הפודה להשיבם לאוצר בית הכנסת, וזו לשון הרמב"ם:

שאלה: מה יאמר אדוננו בדבר מי שקנה מן הבוזזים ספרי הקדש, שהיו שייכים לאחד מבתי כנסיות שבערים, האם קנה אותם או כופין אותו להחזירם? ואם כופין אותו, הנותנים לו (המענות), שבהן קנה, אם לאו? והאם יחזירם לאותו בית הכנסת או לזולתו? יורנו רבנו ושכרו כפול מן השמים.

התשובה: אם זו הביזה נעשתה בפקודת סולטאן, הרי (קנהו) ובטל דין הקדש, ואפילו כלי המקדש אם נבזזו, בטלה קדושתם. אמרו "ובאו בה פריצים וחללוה". אבל אם נבזזו שלא ברשות סולטאן, יישבע בנקיטת חפץ, כמה הוציא, ויטול, ויחזור זה הספר למקומו, כדין מי שנראה אצלו, שנגנבו כליו או ספריו.

מבואר שלפי הרמב"ם, יש ללמוד מדין "באו בה פריצים" שרשות הסולטן מגדירה את החפץ כגזול ביד הבוזזים וכשלהם.

המהרש"ם (דעת-תורה סי' קנג ס"ז) כתב שדברי הרמב"ם נאמרו דווקא על כלים, שניתן לגזולם, אבל בית הכנסת עצמו לא התחלל ונשאר ברשות הקדש בית הכנסת, כי קרקע אינה נגזלת. אך בשו"ת יביע אומר (ח"ח סי' טז) ובשו"ת שבט הלוי (חלק ט' סי' ל"ג) הקשו

23. אכן הרדב"ז עצמו סובר כרוב מפרשי הרמב"ם שאיכא כרת בזמן הזה. וכבר האריכו לדון מדוע היקל בעניין החיל ועזרת נשים. ונראה לענ"ד עתה שהוא לפי דרכו בתשובה (ב, תרלג) שדיני קדושת ירושלים בתקנת חכמים אינם נוהגים בזמן הזה כשליכא להם טעם. וכתב שתקנות שנועדו ליפות את ירושלים אינן נוהגות כי בטל הטעם כשהיא ביד גויים, ונראה שמבין שתקנות שנתקנו כתוספת הידור לקדושה דאורייתא אינן נוהגות כשמקום הקדושה ביד גויים, ולפי זה י"ל דכיון שהחיל ועזרת נשים הם מעלה יתירה בבית עולמים, הרי גם הן תקנות שנועדו להדר את הקדושה דאורייתא ולכן י"ל שאין נוהגים בהם אלא בזמן שהבית קיים. גם יש צד נוסף להקל בחיל, מצד דעת הראשונים (בריש חולין) שאיסור החיל לא נהג בכל מקום מהחיל אלא במקום ששימש לכניסה ויציאה במזרח. וראה גם בדברי הרב קורן בספרו חצרות בית ה' פרק שישי שהוכיח דדעת הרמב"ם (על פי הירושלמי) שדיני מחיצות אינם תלויים בקדושה אלא בהקמת המחיצה, וכשאין מחיצה אין דיני המקום חלים.

על המהרש"ם מדברי הראב"ד והרמב"ן על הגמרא בעבודה זרה הנ"ל שלא חלקו בין קרקע לכלים. ולענ"ד בעיקר יש להעיר מהתרגום לפסוק שמבואר שהחילול הוא גם על הקרקע, ואם כן אינו נוגע לדיני גזל.

אלא שלכאורה אפשר לחלק בין תשמישי בית הכנסת לבית הכנסת עצמו, כחילוקו של המהרש"ם אך לא מטעמיה, משום שאעפ"י שקדושת הקרקע מחוללת, נראה שהיא חוזרת לקדושתה כשחוזרת לידי ישראל. דהא חזינן דלמ"ד קידשה לעתיד לבוא לא הצריכו שוב קידוש דאורייתא בימי עזרא, וגם למ"ד לא קידשה לעתיד לבוא הוצרכו לקדש מחמת שכל הקדושה הראשונה פקעה גם לדיני ארץ ישראל על ידי החורבן ולא מחמת דין "באו בה פריצים", וכן משמע דלא הצריכו כלל קידוש בימי היוונים אפילו כזכר, ונראה שטעם הדבר הוא מפני שהקרקע נשארה במקומה. ולפי זה רק לגבי כלים אומר הרמב"ם שאין חזרתם לידי ישראל מחזירה אותם לרשות ההקדש, דהא לגבי כלים חזינן דהדינר הותר בימי הרומאים גם כשחזר לידי ישראל, והוא מכיון שכבר יצאו ממקום קדושתם, אבל הקרקע חוזרת לקדושתה, ולכן אין להקל בבית כנסת שבאו בו פריצים וחללוהו.<sup>24</sup>

וראיתי שהרב משה שפירא (הר הקודש עמ' קכח ו-רסו) כתב שאין לומר שהקדושה חוזרת, כיון דחזינן שעזרא הוצרך לקדש שוב (וכן כתב בהערות הררי-בשדה על מקדש-מלך עמ' כה), אך לענ"ד עיקר כדביארתי, שקדושת עזרא לא באה להחזיר קדושה שחוללה מדין "באו בה פריצים" אלא משום שהיה חורבן גמור, ובגללו למ"ד לא קדשה לכל עניין הסתלקה הקדושה לגמרי, ולמ"ד קדשה עכ"פ היה צריך לעשות זכר לקידוש מחודש.

#### י. הסוברים שבזמן הזה יש כרת

איתא בגמרא שבועות (יד ע"ב):

בעי ר' ירמיה: בן כבל שעלה לארץ ישראל ונעלם ממנו מקדש מהו לענין חיוב הבאת קרבן?

שאלת הגמרא היא האם דינו כמי ש"נתעלמה ממנו הלכה" דפטור מקרבן, וכתבו תוספות (שם) דבהכרח מיירי בזמן הזה, שמקום המקדש אינו ידוע לכולם ולא היה לעולה מבבל

24. לעצם הדין בבית כנסת יש להעיר עוד, דבלאו הכי כל ההיקש של הרמב"ם מדין בית מקדש לבית כנסת אינו מוכח, כי בית כנסת אינו הקדש גמור, וכן מצינו בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' ה) שדן בבית כנסת שגרשו ממנו את היהודים וכתב שיש מקום לומר דשאני בתי כנסיות מדכתיב "ההשימותי מקדשיכם - קדושתן אעפ"י שהם שוממין", וקרא ד"באו בה פריצים וחיללוהו" דמשמע דזכו בה גוים אינו עניין לבית הכנסת, ואמנם התשב"ץ מסיים שמכל מקום הכא הופקעה קדושת בית הכנסת כי זכה בהם המלך מדינא דמלכותא, ומתחלה כשהוקדש על תנאי זה הוקדש. אך לכאורה גם טעם זה של התשב"ץ הוא מחודש, ועכ"פ אינו שייך בבתי כנסת בארץ ישראל, ואכן הגרע"י ביביע אומר ח"ח סי' טז הסיק שלמעשה אפשר להקל בבית כנסת רק בצירוף דברים נוספים.

את מי לשאול, שאם יש לו את מי לשאול אין זה נחשב כ"נתעלמה ממנו הלכה", אלא כמי שיש לו ידיעה, כפי שאמרו שם שהיכא דלא ידע אי שרץ טמא אי צפרדע טמא, אינו חשוב כמי שנתעלמה ממנו הלכה כי "זיל קרי בי רב הוא".

על פי זה פסקו הכפתור-ופרח (פרק ו), האגודה (שבועות פ"ב סי' ד), התשב"ץ (ח"ג סי' רא) והחינוך (מצוה שסג), שגם בזמן הזה איכא כרת. גם היראים כתב שיש לחוש לזה, וכן פסקו המג"א והמ"ב בסי' תקסא, ואחרונים רבים.

ולכאורה יש להביא סיוע לדבריהם ממדרש שיר השירים פרשה ד:

"ומדברך נאווה" – מדברך יאי, מדברתיך יאיא. א"ר אבא בר כהנא: אף על פי שהוא מדבר, חייבין על מחיצתו עכשיו כשהוא חרב, כשם שמחויבין על מחיצתו כשהוא בנוי.

אמנם על ההוכחה שהביאו מבן בבל, יש להשיב שי"ל דמיירי היכא שכבר נבנה מזבח ובטל חילול הפריצים, דהרי הדיון בגמ' הוא האם חייב קרבן, וכבר ראינו שגם דין "אוכלים מעשר שני אע"פ שאין בית" נאמר בסתם אבל הכוונה היא דווקא כשיש מזבח. ומה שהקשו התוספות דבזמן זה זיל קרי בי רב הוא, יש לומר שלא שייך לומר כך בעניין גבולות המקום, שהוא דבר שאינו מסומן.

ובאשר למדרש, יש לפרש שהכוונה לאיסור מדין מורא מקדש, או אפילו רק משום דלאו אורח ארעא וסמכו חכמים דבריהם על הפסוק, ואולי דבר זה רמוז במה שפתח "מדברך יאי מדברתיך יאיא", מדברתיך פירושו הנהגתך, כלומר מה שכנסת ישראל הנהיגה להתייחס למקום כשהוא חרב כאילו אינו חרב, והיינו משום דלאו אורח ארעא.

### יא. איך יתכן שיש חיוב כרת לאחר שבאו בה פריצים

לפי מה שביארנו בפרקים הקודמים, לכאורה צ"ע גדול על הסוברים שיש חיוב כרת בזמן הזה בכניסה למקום המקדש, והלא דין "באו בה פריצים" מוסכם על כולם.

ביישוב קושייה זו כתב הגר"ע יוסף (יביע אומר, ח"ח סי' טז) שיש לחלק בין קדושת בית המקדש לקדושת קרקע, כיוון שקיימא לן בזבחים (כד ע"א) שדוד קידש את בית המקדש את הרצפה עד תהום ארעא, משום הכי לא נתחללה קדושת המקדש לגמרי. ויש לציין שקדם לגרע"י לחלק באופן הזה הישועות-מלכו (י"ד סי' טז).

אך לענ"ד חילוק זה אינו מובן בסברה, מאי נפקא מינה עד היכן הוא מקודש. וגם אינו נראה כך מדברי התשב"ץ (חלק ג סימן ה) שכתב את דין "באו בה פריצים" גם על קרקע בית כנסת, אף שגם הוא פוסק שהנכנס למקדש בזמן הזה חייב כרת, ולא דן כלל בשאלה אם קרקע בית כנסת מקודשת עד התהום או לא.



**ובמהר"ם שיק** (פרשת קדושים) מחלק בין קדושת קרקע לקדושת בית המקדש באופן אחר, דהקרקע קדושה מצד קדושת שכינה מששת ימי בראשית, משא"כ קדושת מחיצות דשייך בזה "באו פריצים וחיללוה" ובטלה לגמרי.

אך גם חילוק זה אינו ברור לי, דכיון שקדושת המקום מששת ימי בראשית לכשעצמה לא חייבה דינים מיוחדים עד שיקדשוהו, מסתבר שכאשר הפריצים חיללו את המקום על ידי כיבושו הם חיללו את כל ענייני הקדושה שנוספו למקום על ידי הקידוש.

ובשו"ת **קרוך לדוד** (סימן לד דף מד ע"ג) כתב שמה שלא גזרו בית חשמונאי את המקדש הוא משום דאינו דומה לאבני המזבח שאפשר להחליפן באבנים אחרות, משא"כ היכל ושאר המקדש שאי אפשר להחליפן, לא נתחללו. ולפי זה י"ל שהקרקע לא התחללה כי אי אפשר להחליפה.

אך גם חילוק זה קשה דאם גזירת הכתוב היא שהם מחללים אין לנו אפשרות לומר שלא יתחללו בגלל קשיים שיכולים להיווצר. ומה שהקשה אמאי לא גזרו גם היכל ושאר המקדש י"ל בפשטות ששיקוף הגויים הוא כשעבדו בהם לעבודה זרה, ובקירות לא עבדו אלא רק על המזבח.

**והרמ"ע מפאנו** (סי' כה) כותב שחילול הקודש ע"י "באו בה פריצים" נעשה ע"י גזלת ההקדש, ולכן כתב שיש לחלק בין קרקע לכלים, דקרקע אינה נגזלת ולכן לא אמרינן "באו בה פריצים".

אך גם חילוק זה קשה דבפשטות בא פריצים הוא על ידי כיבוש של השלטון, ובאופן כזה לא אמרינן שקרקע אינה נגזלת (ראה לעיל הערה 4).

ובנוסף יש להקשות על כל הדרכים האלו המחלקים בין קרקע לכלים מפשטא דקרא וכפי שאומר התרגום שמשמע שבית המקדש והקרקע עצמה התחללו כפי שכתבתי בפרק א שזה מה שהביא את הרמב"ן למסקנה שגם הקרקע התחללה.

ונראה שעיקר הביאור בזה הוא מה שכתב **בחשוקי חמד** (עבודה זרה נב ע"ב בהערות) בשם הגרי"ש אלישיב, די"ל ד"באו בה פריצים" מחלל דווקא לעניין שאין בהם מעילה, כלומר שחיללו את ממון ההקדש, אבל עדיין שם קדושה עליה לשאר הדינים, ועל כן יש כאן איסור כניסה בטומאה.

ומצאתי שכבר כתב כן לפניו **השד"ל** בסוף ספר קונטרס לקדושת המקדש. וכן כתב הרב פרנק במקדש-מלך (טור מלכה עמ' יז) בשם הרב יונה ראם. והוא הביא לזה סימוכין מהירושלמי (פאה ד, ו) שגם למ"ד שלגוי אין קניין בא"י להפקיע ממצוות, יש לו קניין נכסים לענין שהפקר פוטר ממעשרות. ועוד יותר דומה לנידון דידן מה שמצינו בחולין קלט ע"א במקדיש פירות שובכו ומרדו שיש להם דיני הקדש אע"פ שהם הפקר מבחינה ממונית.

והנה הגר"ש אלישיב כתב די"ל כך גם אליבא דהרמב"ן, וכנראה כך הבין גם הרב יונה ראם, אך הרב פרנק השיב על דברי הרב יונה ראם שיש להוכיח דאינו חילוק נכון מהרמב"ן, שהרי הרמב"ן במכות אומר להדיא שאם נקטינן "באו בה פריצים" גם קדושת העיר התחללה ואין בה דיני אכילת מעשר, ואם יש כאן רק הפקעת ממון הקדש, אין זה נוגע לדיני האכילה!<sup>25</sup>

אך מכל מקום מסתבר שכך צריך לבאר בדעת כל הסוברים שגם בזמן הזה איכא כרת, דהבינו דדין "באו בה פריצים" נוגע רק לדיני ממון הקדש, ומעתה גם אין סתירה לשיטה זו מהתרגום. ואין הכי נמי לפי הרמב"ן לא נאמר כך.

אלא שאכתי כל העניין נשאר דחוק, מפני שהגמרא סתמה וכתבה שהקדושה מתחללת ולא סייגה את דבריה, ובפשטות נראה כפי שהבין הרמב"ן, וככל הנראה גם הרמב"ם, שדיני קדושת מחנה שכינה ולויה אינם נוהגים כל זמן שהמקום מחולל על ידי הגויים. וכן נראה מהסוגיות במכות, זבחים ותמורה, לפי גרסת רש"י, שאומרים "באו בה פריצים" גם לעניין דיני קדושת המקום, ולכן יש צד לומר שירושלים אינה נקראת "לפני ה'" לגבי דיני האכילה במקום מקודש.

### יב. האם בימינו חזרה קדושה למקומה?

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן א) כתב שלאחר כיבוש מלחמת ששת הימים, כשחזרה השליטה בהר הבית לידי ישראל, לכו"ע אין הקדושה מתבטלת משום "באו בה פריצים וחללה". והביא ראיה מדברי המעשי-למלך הנ"ל שכתב שדין זה תלוי במה שאנו תחת ממשלת אומות העולם, ומשמע שכאינם שולטים חזרה קדושה למקומה, וכפי שהיה בתחילת בית שני שהקדושה נהגה למרות ששלטו במקום הפרסים, וכל שכן כשאינו כלל שלטון של גויים. וכן מצד הרב יוסף כהן בהערות הררי-בשדה על מקדש-מלך עמ' כה.

אך בעל אורחותיך-למדני (ח"ה עמ' רנו) חלק על הציץ אליעזר וכתב דכיוון שרש"י בעבודה זרה פירש "מכיון שנכנסו עכו"ם להיכל יצאו כליו לחולין", ולא כתב "משכבשו את ההיכל" משמע שעצם כניסתם של הגויים מחללת - בין אם הם נכנסים בעזות פנים ובחזקה, ובין אם כניסתם היא בשפלות רוח. ומכיוון שכיבוש מלחמת ששת הימים לא מנע מהגויים את אפשרות הכניסה, חילול הפריצים במקומו עומד. לשיטת אורחותיך-למדני, הסיבה שנקטה הגמ' בנדריים (סב ע"א) בלשון "כיון שפרצום נעשה חול", שמשמעותה

25. וראה שם עוד בעמ' קח, קיא שהביא דברי הב"י ביו"ד (סי' רעו) בשם ר"י אלכסדרי דמבואר מדבריו שגם אחרי שהיוונים חיללו את אבני המזבח היה עליהם איסור נתיצה, (וכן כתב בתפארת ישראל מדות פ"א יכין מ"ט) ותלה דבריו בספק זה, האם על ידי באו בה פריצים פוקעים גם הדינים הנובעים מהקדושה.

פריצה בכוח, היא משום שכך היתה המציאות בפועל, אבל אה"נ שעיקר החילול נגרם מעצם שהייתם במקדש.

ולענ"ד לא מסתבר שהקדושה מתחללת בגלל כניסת גויים למקדש אם כניסתם אינה לשם כיבוש, והרי מובא במגילת תענית שאלכסנדר מוקדון נכנס עד קודש הקודשים, ולא מצינו שהתחלל המקום בכניסתו ונראה שזה משום שהוא לא קבע שיש לנהוג במקום חולין. וגם מפשט הפסוקים, התרגום, הגמרא בנדריים, הרמב"ם והרמב"ן נראה שחילול הקדושה נעשה רק כשהמקום נכבש, ודוקא על ידי זה שהשלטון קובע שיש לנהוג במקום חולין.

אך מכל מקום נראה שלמעשה צודק בעל אורחותיך-למדני, מפני שכיבוש מקום המקדש במלחמת ששת הימים לא נעשה על מנת למנוע מהגויים כניסה למקום ולהחזיר את המקום לקדושתו, ובפועל בדרך כלל מאפשרים לגויים להיכנס ואין מאפשרים ליהודים להקריב קרבנות, ולכן נראה שלענין זה לא הוסר השלטון הקודם וקדושת המקום עדיין מחוללת, דהלא זוהי המציאות בשטח שהמקום מבוזה ומחולל. ואין ללמוד דבר מזה ששלטון הפרסים לא מנע את החזרת הקדושה בימי בית שני, דשאני התם שעכ"פ הפרסים הכריזו שיש לנהוג במקום קדושה, והפסיקו את חילול הקודש, ואילו היום העיקר שהוא הנוהג של קדושה במקום עדיין חסר, ולא הוסר השלטון הקודם.

והנה הציץ-אליעזר הסתייע לסברתו שהקדושה חוזרת גם בלי סילוק הגויים מדברי המעשי-למלך הנ"ל, אך לענ"ד נראה שגם לדעת המעשי-למלך לא די בחזרת שלטון בעלמא, שכן הוא מבאר שלדעת הרמב"ם הקדושה תחזור רק בימות המשיח, (והוסיף, שאז גם יתבררו שאר הספקות שיש לנו בשקלים ובבגדי כהונה), דהיינו שיהיה שלטון שמתייחס למקום כקדושתו הראויה לו, ולצערנו עדיין לא זכינו לכך.

### יג. השלכות לדינא מבירור זה

הראינו לעיל, שלדעת הראב"ד אין איסור דאורייתא בכניסה להר הבית, והראינו עוד פנים לומר שמצד איסור המחנות הוא רק איסור דרבנן לפי גרסת רש"י מכוח דין "באו בה פריצים וחללוה", וגם ביארנו שאין ראייה ברורה מהגמרא שאיכא איסור דאורייתא מדין מורא מקדש כשאינו נוהג במקום בקלות ראש.

והנה מצינו כמה אחרונים שמסתפקים האם יש לקבל את המסורת על מקומה של אבן השתייה תחת כיפת הסלע. ולענ"ד העיקר הוא שיש לקבל את המסורת, כי היא מסורת הלכתית שנצרכה בכל הדורות כדי לדעת את מקום המקדש לדורות והיה בה נפקא מינה לדיני הקריעה על המקדש, וגם יש לה תימוכין גדולים מהטופוגרפיה. אך לפי האמור כאן נראה להוסיף שגם לסוברים שהמסורת היא רק ספק, יש לסמוך עליה בצירוף המבואר כאן שלדעת כמה ראשונים, וכן לפי פשט הגמרא בשלוש סוגיות לגרסת רש"י, אין נוהג היום

איסור מחנות דאורייתא, וגם לא ברור שאיכא איסור דאורייתא מצד מורא מקדש, ועל כן שפיר יש לנו ספק ספיקא להקל.<sup>26</sup>

### יד. סיכום ומסקנות

לגבי השאלה האם איסור הכניסה בימינו הוא איסור דאורייתא, נראה שאע"פ שמשקנת רוב סוגיות הגמרא שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, כפי שסיכם זאת הראי"ה קוק במשפט-כהן (סי' צו), מכל מקום משמע מהסוגיות במכות, זבחים ותמורה, שאיסורי הכניסה למחנה אינם חלים מדאורייתא כל זמן שהמקום מחולל על ידי הגויים, אך ייתכן שאיכא איסור דאורייתא מצד מורא מקדש. ולדבר זה אין הכרע מהגמרא והרמב"ם, כך שנראה יותר שהאיסור בימינו הוא כספק דאורייתא בלבד.

ונמצאו המסקנות העולות ממאמר זה:

1. מהפסוקים ביחזקאל משמע שגם קדושת הקרקע התחללה, וכן נראה מהתרגום לפסוק. וכן כתב הרמב"ן.
2. מגרסת רש"י בסוגיות הגמ' העוסקות בדיון הבאת מעשר שני בזמן הזה, משמע שקדושת המקדש מחוללת, ורק קדושת ירושלים לא התחללה. חילוק זה מתבאר ומתיישב היטב אם ביטול הקדושה הוא מחמת דין "באו בה פריצים".
3. מדקדוק דברי הרמב"ם (בית הבחירה ו, ז) שלא הזכיר חיוב כרת בכניסה בזמן הזה וכל הפסוקים שהביא על קיום הקדושה לעולם נוגעים לענין מורא מקדש, וגם הזכיר איסור כניסה למקומות האסורים בזמן הזה רק בדיני מורא מקדש הנוהגים בזמן הזה, נראה שאין חיוב כרת על כניסה למקום המקדש בזמן הזה, כי אין איסור מצד דיני מחנות, ורק אפשר שיש לשיטתו איסור דאורייתא מדין מורא מקדש. לעומת זאת מדברי הראב"ד משמע שבזמן הזה אין כלל איסור דאורייתא. ומאידך גיסא יש ראשונים (כפתור ופרח ועוד) שסברו שדין "באו בה פריצים" אינו מפקיע את איסור המחנות, ולדעתם הנכנס למקום המקדש חייב כרת.
4. החילול הוא על ידי שלטון זר שקובע לנהוג במקום חולין. אך שלטון שמאפשר ליהודים לנהוג במקום כהלכה אינו מחלל. ושלטון יהודי שקובע לנהוג במקום חולין אינו מחלל, וגם שלא בדרך כיבוש ושליטה אינו מחלל.

26. אמנם יש לדון בזה, משום שלפי כמה פוסקים ספק חסרון ידיעה אינו ספק. אך לענ"ד עיקר הענין להחמיר בספק חסרון ידיעה נאמר בעיקר כשאם לא נחמיר ייעקר האיסור, כפי שעולה מדברי הר"ן בחולין (לה ע"א) שהובא בבית יוסף על סימן צח, ג ובהגר"א שם. ויש עוד לדון בזה באורך ואיכמ"ל.

5. אף שזכינו לחדש בימינו את השלטון היהודי על מקום המקדש, נראה שאין הקדושה חוזרת למקומה עד שיסלקו משם את הגויים, מכיוון שכל עוד שלא סילקו את החילול נחשב שלעניין זה המקום עדיין לא נכבש.
6. בבירור זה יש נפקא מינה לעניין היתר העלייה להר הבית, כי על פי האמור גם אם נאמר שמסורת הכיפה לא מספיקה לכשעצמה להתיר איסור כרת, יש מקום להתיר את הכניסה להר הבית כל זמן שהגויים נכנסים בו בצירוף הספק שאולי קדושת המקום מחוללת, והאיסור בימינו הוא רק מדרבנן משום דלאו אורח ארעא.
7. על פי האמור לעיל, נמצא שקיום ריבונות ישראלית מלאה במקום המקדש אינו רק עניין הצהרתי או עניין של כבוד המקדש, אלא הוא שלב מהותי-הלכתי בהשבת עצם הקדושה למקום.



## כיוון המקדש ביחס לרוחות העולם

- א. מבוא
- ב. הירושלמי בערובין
  1. יגיעת הנביאים לכיוון שער המזרח
  2. פירושים אחרים לירושלמי
  3. האם דברי הירושלמי מוסכמים?
- ג. הבבלי ביומא
- ד. כיוון כלי השרת
- ה. כיוון המזבח
  - ו. כיוון פני הכוהן בעת עשיית הפרה האדומה
  - ז. כיוון מגרשי ערי הלויים והנלמד מהן
- ח. שיטת הרמב"ם
- ט. המציאות בהר הבית
- י. סיכום

### א. מבוא

אחת משאלות היסוד בחקר המקדש היא כיוון עמידתו. אין ספק שבאופן כללי המקדש עמד כשפתחו במזרח וקודש-הקודשים במערב, כמפורש בתורה (שמות כו-כז) לגבי המשכן, חצרו וכליו, ובמשנה (מידות ד, ז) לגבי המקדש, וכן במקדש יחזקאל (מ, ו). יש לשים לב לכך שחזית המקדש פנתה אל הר הזיתים, שבדרך כלל לא היה מיושב,<sup>1</sup> ולא אל הדרום, עיקרה של ירושלים הקדומה.<sup>2</sup> הדבר מעיד שבוני המקדש הקפידו לשמור על כיווני המשכן למרות שהדבר גרם אי נוחות.<sup>3</sup> מכל מקום, השאלה היא האם הלכתית קיימת חובה למקם את המקדש בדיוק מקסימלי לפי רוחות העולם, או שמא זהו כיוון כללי בלבד,

- 
- \* תודתי לרב זלמן קורן שליט"א ולר' אשר גרוסברג הי"ו עמם התייעצתי במהלך כתיבת המאמר.
1. זכריה ד, יד: "הר הזיתים אשר על פני ירושלים מקדם"; וראה גם נחמיה ח, טו: "צאו ההר והביאו עלי זית", ופירוש 'דעת מקרא' שהוא הר הזיתים. ובאיכה רבה (פתיחתא כה): "מן העיר להר הזיתים, דכתיב (יחזקאל יא) ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר ויעמד על ההר אשר מקדם לעיר". נחל קדרון, שבין הר הבית להר הזיתים, מוזכר כמקום מחוץ לירושלים (מל"א ב, לו-לז; מל"ב כג פס' ד, ו; ירמיהו לא, לט).
  2. הדבר ידוע מחפירות ארכיאולוגיות ומן המקורות: בתהלים מח, ג: "הר ציון ירכתי צפון", ופירשו אבן עזרא ורד"ק שהמקדש היה מצפון לירושלים. ובירושלמי בחגיגה פ"א ה"א התפרש ש"לעלות מירושלים להר הבית" היינו מן השילוח.
  3. על חשיבות ההקפדה על הכיוונים באופן כללי עיין גם שו"ת חתם סופר אור"ח סי' כז.

וקודש-הקדשים אינו אלא האגף המערבי-יחסית במקדש שהוקם. כך, למשל, לגבי הפסוק (ויקרא א, יא): "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה'", המלמד ש"פני המזבח" וכיוון הכניסה אליו הוא מדרום (זבחים סב ע"ב) ו"ירכו" ואחוריו לצפון: האם המובן הוא שיש להשתדל לדקדק בהצבת המזבח על פי רוחות השמיים, או שמא ניתן להעמיד את ריבועו בכל מקום שהוא ואחר כך יש לבחור מבין צלעותיו את הדרומית-יחסית ולהקים בה את הכבש, ואילו השטח שבאופן כללי צפוני לו הוא "ירכו" הכשרה לשחיטת קודשי קודשים?

הספק בעניין זה מתחזק מן העובדה שכותלי הר הבית כיום, שללא ספק הם עתיקים, חלקם משלהי ימי בית שני וחלקם אף מימי בית ראשון, אינם מתאימים במדויק לרוחות העולם: הכותל המזרחי נוטה צפונה (נגד כיוון השעון) בשיעור 6 מעלות בערך, ואילו הכותל המערבי נוטה צפונה בשיעור 10 מעלות בערך.<sup>4</sup> ממילא מתעוררת השאלה האם המקדש עמד בכיוון מזרח-מערב אסטרונומי, או שמא בנטייה של כמה מעלות צפונה, בניצב לכותל המזרחי או המערבי של הר הבית, או שמא בזווית אחרת? בירור נושא זה קשור למכלול שאלות נוספות שלא אעסוק בהן במסגרת זו: זיהוי מקום קודש-הקודשים, גודל האמה, ועוד.<sup>5</sup>

למעשה, השיטה שלפיה ציר המקדש אינו הציר האסטרונומי איננה מופיעה כמעט בספרות התורנית, ומקורה בעיקר בחוקרים שאינם מבאי בית המדרש, "בין שהוא בן ברית ובין שאינו בן ברית".<sup>6</sup> מאידך, טרם ראיתי בירור תורני מפורט שעוסק בשאלה האם יש צורך הלכתי

4. הערכים הנ"ל מופיעים אצל הרב זלמן קורן, 'ועשו לי מקדש' עמ' 82. מקורות אחרים מציינים מספרים שונים במקצת, והבדל בין מקומות שונים בכותל המזרחי והמערבי.

5. לסקירה מפורטת של השיטות השונות על מקום המקדש והיתרונות והחסרונות שבכל אחת מהן ראו 'אוצר ירושלים והמקדש' בהוצאת האנציקלופדיה התלמודית, חלק ה סימן ג (מאת ר' אשר גרוסברג).

6. הסוברים כך הם בנימין מזר, לין ריטמאייר, אהוד נצר ויוסף פטריך, כל אחד בדרכו 'עין 'אוצר ירושלים והמקדש' עמ' 333-335). מחובשי בית המדרש שעסקו בנושא לא ידוע לי על מי שנקט בשיטה זו שציר המקדש נוטה צפונה מהציר האסטרונומי פרט לפרופ' דניאל מיכלסון במאמרו 'גבולות הר הבית ומקומו וכיוונו של בית המקדש' ב'מעלין בקודש' גליונות י-יא, וקדם לו (בקצרה כבדרך אגב ובלשון מסויגת) ר' חייא דוד שפיצר, בעל ה'נברשת' ('ח"א דף נה ע"א), ראה להלן. מאמרו של פרופ' מיכלסון רצוף פלפולים דרשניים שנועדו לבאר מדוע היה צורך להטות את ציר המקדש דווקא לזווית מסוימת, ולשם כך קשר נימא בנימא בסדרת הנחות בלתי מבוססות שאין הדעת נוחה מהם (כגון שהכיוון נקבע על פי תצפיתו של אברהם אבינו מהר הזיתים בשעה שנפרד מלוט ביום פלוני בשעה פלונית).

ב'אוצר ירושלים והמקדש' (עמ' 336) כתב ר' אשר גרוסברג שלדעת הרב גורן זצ"ל ציר המקדש ניצב לכותל המזרחי של הר הבית. זאת (כפי שהסביר לי) על פי המפות בספרו: במפת 'התחומים המותרים והאסורים לפי שיטת המזהים את הסלע הנקוב כאבן השתיה' (עמ' רעב במהדו' תשנ"ב) הקצה המזרחי של החיל הוא החומה המזרחית של הר הבית. במפת 'התחומים המותרים והאסורים לפי שיטת המזהים את הסלע הנקוב כשיתין של המזבח' (עמ' רפח) הצד המערבי מקביל לכותל המערבי, ואילו המזרחי מקביל לכותל המזרחי (דבר שיש בו סתירה מסוימת). יש לציין לאידך גיסא, שבמפת



להעמיד את המקדש בציר האסטרונומי. לפיכך, הדיון שלהלן יתמקד במקורות תורניים על כיוון המקדש, מהם מתבררת לענ"ד המסקנה שהיכל והמזבח אכן צריכים לעמוד בציר האסטרונומי במידת האפשר; מקצתם מקורות ידועים שכבר הועלו בסוגיה זו וראויים לעיון מחדש, וחלקם מקורות שטרם ראיתי שנדונו בהקשר זה.

## ב. הירושלמי בערובין

### 1. יגיעת הנביאים לכיוון שער המזרח

בירושלמי בערובין פ"ה ה"א נאמר:

אמר רבי יוסה: אם אין יודע לכוין את הרוחות צא ולמד מן התקופה: ממקום שהחמה זורחת באחד בתקופת תמוז, עד מקום שהיא זורחת באחד בתקופת טבת – אלו פני מזרח; ממקום שהחמה שוקעת באחד בתקופת טבת, עד מקום שהיא שוקעת באחד בתקופת תמוז – אלו פני המערב; והשאר – צפון ודרום... ניהא בשילה ובבית העולמים, דמר ר' אחא בשם שמואל בר רב יצחק: כמה יגעו נביאים הראשונים לעשות שער המזרחי שתהא החמה מצמצמת בו באחד בתקופת טבת ובאחד בתקופת תמוז. שבעה שמות נקראו לו... שער חריסית – שהוא מכוין כנגד זריחת החמה... ובמדבר מי היה מכוין להן את הרוחות? אמר ר' אחא: ארון היה מכוין להם את הרוחות, הדא הוא דכתיב (במדבר י, כא): 'ונסעו הקהתים נושאי המקדש' – זה הארון, 'והקימו' – בני מררי, 'את המשכן עד בואם' – בני קהת שעליהן היה הארון נתון.

פירוש: בשילה ובית עולמים, שבהם היה המקדש שנים רבות, יכלו לבנותו בכיוון הציר האסטרונומי על ידי חישוב זריחת החמה. באופן זה, שער ניקנור נבנה כך שבשעת הזריחה בכל ימות השנה האירה השמש דרכו על חזית האולם.<sup>7</sup> אך בהיותם במדבר, וחונים זמן קצר

---

<sup>7</sup> 'השטחים המותרים על פי כל הדעות' (עמ' שד) הקו הדרומי מקביל לכותל הדרומי וניצב לכותל המערבי. כמו כן, בחישוב המדויק של הר הבית שממערב לחיל (8.93 מטר; עמ' רלה) הרב גורן אינו מבדיל בין קצהו הצפוני של שטח זה שממערב לחיל לבין קצהו הדרומי, וזה מתיישב רק אם הניח שהכותל המערבי של החיל מקביל לכותל המערבי של הר הבית וכך המרחק שקבע מתאים לכל מקום בשטח זה. לא מצאתי בספרו של הרב גורן התייחסות מפורשת כלשהי לפער בין הציר האסטרונומי לציר כותלי הר הבית וביאור לירושלמי בערובין שלהלן העוסק בציר המקדש. גם מדבריו על מדידות חיל ההנדסה שנערכו בהנחייתו (עמ' קעח-קעט) אין לדעת כיצד בדיוק מדדו את הקו בין כתלי הר הבית דרך כיפת הסלע, האם בציר אסטרונומי או בניצב לאחד הכתלים. מתקבל, אפוא, הרושם שהרב גורן לא עסק בסוגיה זו, וכנראה סבר שההבדל בין החישובים הוא זניח, בפרט לאור מגמתו בספרו להחמיר למעשה ככל השיטות.

7. לפירוט על זווית השמש בזריחה עיין חצרות בית ה', עמ' 111.

בכל מקום (קרבן העדה), ואף ענני הכבוד הסתירו את השמש והירח (פני משה),<sup>8</sup> כיצד יכלו לחשב את כיוון המשכן? על כך משיב הירושלמי, שהארון כיוון את הרוחות בדרך נס.<sup>9</sup> מכאן הוכיחו חכמים שונים בפשטות, שהמקדש, דהיינו ההיכל והעזרות, עמד בדיוק לכיוון מזרח, בשונה מהר הבית.<sup>10</sup> החילוק בין ההיכל והעזרה להר הבית נובע לא רק מההבדל בדרגת קדושתם, אלא מהגדרתם המהותית: הר הבית נבחר כיחידה גיאוגרפית טבעית, מפני היותו "בהר ה' יראה", וממדיו נגזרים גם מהטופוגרפיה של ההר.<sup>11</sup> העניין יובן יותר על פי הסברה שהורדוס הרחיב את הר הבית גם למערב: לפי זה הר הבית המקורי כלל בערך את מה שמגובה 729 מטר ומעלה, ומגובה זה ומטה המדרון תלול במזרח ובמערב (לאחר ההרחבה המדרון המזרחי נשאר מחוץ לחומה והמערבי נכלל בה). הצבה של החומות בכיוון רוחות השמיים הייתה מחייבת להתגבר על המדרון המערבי. יש להעיר, שלא ברור לגמרי האם דברי הירושלמי הם מסורת שעברה מדור לדור,<sup>12</sup> או שמא זוהי פרשנות מאוחרת על פי הבנת המושג "שער החרסית" שנזכר בירמיהו יט, ב.<sup>13</sup> מכל מקום, מאחר שלפי תפיסתם ההלכתית של חז"ל כך ראוי להעמיד את המקדש, אין טעם לטעון שאולי בוני המקדש סברו אחרת אלא אם כן תימצא הוכחה חותכת שאכן המקדש נטה מציר מזרח-מערב המדויק.

8. עיין ברייתא דמלאכת המשכן פרק יד: "ר' שמעון בן יוחי אומר: כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא נצרך אחד מהם לא לאור החמה ביום ולא לאור הלילה בלילה, אלא האדים – היו יודעים ששקעה החמה, הלבין – היו יודעים שזרחה החמה", ועיין רבנו בחיי שמות יב, ב בשם רבנו חננאל.
9. מן העניין לציין לבבלי ביומא נה ע"א: "דתנא דבי רבי אליעזר בן יעקב: 'על פני הכפרת קדמה'. זה בנה אב: כל מקום שנאמר 'פני' אינו אלא קדים". הארון והכפורת משמשים כמקור להגדרת הכיוונים בתורה, ש"פני" הדבר הם צדו המזרחי. זוהי צורת ההסתכלות בכל התורה, שהפנים מופנות מזרחה (קדמה – קדימה), המערב מאחור ("הים האחרון", דברים לד, ב), הדרום מימין ("תימן", "צפון וימין אתה בראתם", תהלים פט, יג) והשמאל מצפון ("משמאל לדמשק" – "מצפונא לדמשק", בראשית יד, טו ובאונקלוס). הדבר מתאים יפה להסתייעות בארון כמכוון לרוחות השמיים.
10. רבנו חננאל ביומא כח ע"ב, ראה להלן; העמק דבר, שמות כז, א. ובימינו (ותוך הבחנה בין הר הבית לעזרה): הר הקודש, עמ' רמג-רמד; אנצ' לענייני המשכן והמקדש, ח"ז עמ' 63; הרב קורן, חצרות בית ה', עמ' 111. וכך שמעתי בשם הגר"א נבנצאל שליט"א, שבמדבר כל ג' המחנות היו לפי הרוחות מגזירת הכתוב, אבל בירושלים די שמחנה שכינה יכוון לפי הרוחות, ואין קושייה מסטיית חומות הר הבית.
11. עמד על כך הרב קורן, חצרות בית ה' עמ' 115. לפי זה הסביר מדוע המשנה במידות פ"ב מ"א לא מפרטת את המרחקים מחומת הר הבית לעזרה אלא רק מציינת באופן כללי שרוב השטח היה בדרום וכו', מפני שלא היו מקבילים.
12. מצאנו לרב שמואל בר רב יצחק, שמוסר על יגיעת הנביאים, מסורות נוספות בענייני המקדש (פסחים פה ע"ב, זבחים נג ע"ב, ירושלמי פסחים פ"ז הי"ב ומגילה פ"א ה"א).
13. ראה ברש"י שם פירוש אחר, שלפיו לא מדובר כלל על שער המקדש אלא על שער האשפות בירושלים, וכך משמע מאזכור גיא בן הנם בצדו.

## 2. פירושים אחרים לירושלמי

בספר 'נברשת' (לר' חייא דוד שפיצר, ממייסדי הלוחות בירושלים; חלק א, 'השמטות לנברשת', דף נה ע"א) דן בשאלה שהופנתה אליו, מדוע כותלי הר הבית הופכים מאור לצל בחלק מעונות השנה כרבע שעה לפני זמן חצות היום על פי הלוחות שקבע? והסביר לשואל שהכתלים אינם עומדים בדיוק למזרח אלא נוטים לצפון. הוא התקשה בסתירה לכאורה לדברי הירושלמי (ולא חילק בין ההיכל והעזרה לבין הר הבית), ותירץ שכוונת הירושלמי שהנביאים יגעו לעשות את השער המזרחי נוטה מעט לצפון, מפני שיש בכך עניין מיוחד, "צפונה לפני ה'", ואעפ"כ רצו שהחמה תאיר בו בתקופת טבת ותמוז. לפי זה ביאר מדוע נזקקו ליגיעה זו לבדוק בטבת ובתמוז ולא הסתפקו בבדיקה חד פעמית בתקופת ניסן או תשרי.<sup>14</sup>

לענ"ד הדברים תמוהים מאוד: הרי הירושלמי מביא מימרא זו בהמשך לדין בתחומין ש"מרבעה ריבוע עולם", ומכאן שהכוונה להתאמה מדויקת לרוחות השמיים. ובמציאות, בהטיה זו לצפון לא תושג ההארה המבוקשת בשעת הזריחה בתקופת טבת. ולשאלה למה יגעו לבדוק בטבת ותמוז ולא הסתפקו בבדיקה בתקופת ניסן, אפשר שהירושלמי לא בא להגדיר את השיטה שבה פעלו, אלא להבהיר את התוצאה שהשיגו, שהיא המבחן להצלחה. ועוד, שקשה לאתר את המזרח המדויק על ידי תקופת ניסן.<sup>15</sup>

פרופ' דניאל מיכלסון, שסובר שציר המקדש ניצב לכותל המזרחי של הר הבית, תירץ אחרת (מעלין בקודש, גיליון יא, עמ' 30), שחזית ההיכל והעזרה היו מקבילים לחומת הר הבית המזרחית, ושער ניקנור בלבד הוטה מעט דרומה מהקו הכללי של חומת העזרה על מנת להעמידו למזרח האסטרונומי. ברם, ממהלך דברי הירושלמי על הארון במדבר ברור שכיוון הרוחות הוא עניין בפני עצמו, ולא נועד רק להשגת האפקט של התאורה המיטבית משער ניקנור, עניין שלא היה נצרך כלל במדבר, שכן מסך פתח שער החצר היה סגור כל הזמן, והיה מרוחק עשר אמות

---

14. ניכר מלשונו שלא קבע מסמרות בעניין זה, וסיים: "והנסתרות לה' אלקינו, ואנו אין לנו לענייננו אלא מה שעניינו רואות... שהכותל המזרחי של הר הבית... עם נטייה מעט לצפון", ודי לו בזה ליישוב עניין חצות היום שעסק בו.

15. נקודה זו הבהיר לי הרב קורן: באמצעות תצפית לא ניתן לדעת מתי היא תקופת ניסן, אלא אם כן ידוע לנו מראש היכן הוא המזרח האמיתי (שהוא בנדון דידן העניין המבוקש ולא העניין הידוע מראש). לעומת זאת את נקודות ההיפוך בתמוז וטבת ניתן לראות בעין: החל מתקופת טבת הזריחה נעה לכיוון צפון, ובכל יום ויום עד לתקופת תמוז תזרח השמש בנקודה שנמצאת משמאל לנקודה בה זרחה אתמול. בתקופת תמוז החמה נעצרת במסעה צפונה, ולמחרת אותו יום תזרח דרומה לנקודה באופק בה זרחה אתמול, וכך בכל יום תזרח מימין לנקודה בה זרחה אתמול, עד ליום תקופת טבת.

מהקלעים כדי לאפשר כניסה מן הצד.<sup>16</sup> יגיעתם של הנביאים הראשונים לכוון את השער המזרחי היא סימן ולא סיבה. ממילא, ההצעה הנ"ל שרק השער כוון כנגד רוחות העולם ובשאר המקדש לא הקפידו על כך, היא החלפת עיקר בטפול!<sup>17</sup>

### 3. האם דברי הירושלמי מוסכמים?

יש מקום לדון האם דברי הירושלמי הללו מוסכמים. נאמר בתורה (במדבר י, יד-כא): "ויסע דגל מחנה בני יהודה בראשונה... והורד המשכן ונסעו בני גרשון ובני מררי נושאי המשכן. ונסע דגל מחנה ראובן... ונסעו הקהתים נושאי המקדש והקימו את המשכן עד בואם". פשט הכתוב כפירוש רש"י (כא):

נושאי המקדש - נושאי הדברים המקודשים. והקימו את המשכן - בני גרשון ובני מררי, שהיו קודמים להם מסע שני דגלים,<sup>18</sup> היו מקימין את המשכן כשהיה הענן שוכן... ועדיין בני קהת באים מאחריהם עם שני דגלים האחרונים, היו בני גרשון ובני מררי מקימין את המשכן, וכשבאים בני קהת מוצאים אותו על מכונו, ומכניסין בו הארון והשלחן והמנורה והמזבחות, וזהו משמעות המקרא: והקימו מקימי המשכן אותו עד טרם בואם של בני קהת. וכן באבן עזרא: "והקימו הגרשונים והמררים את המשכן עד באו הקהתים, ויכניסו הכהנים מיד הארון אל

- 
16. ברייתא דמלאכת המשכן פ"ה. המלבי"ם (שמות כז, טז) סובר שלדעת ר' יוסי שהמזבח והקלעים היו גבוהים יותר מפשט הכתוב המסך היה בקו אחד עם הקלעים והגביהו את ד' אמותיו התחתונות כדי לאפשר מעבר, וכן כתב האברבנאל שם מדעת עצמו, שמסך פתח שער החצר "לא היו נמתחים למטה ביתדות, אבל מגביהין אותם לצאת ולבוא תחתיהם". גם אם נאמר כך, מסתבר שאם רצו תאורה מקסימלית יכלו להזיז את הווילון לפי הצורך בכל יום ושעה, ואין צורך בארון שיכוון את הרוחות.
17. ר' שמואל הכהן וינגרטן ('נויות ברמה', תדפיס מקובץ תורה שבע"פ יא, עמ' לז-מא) מצדד גם הוא שהמקדש נטה צפונה, על פי דיוק בלשון הירושלמי שרק השער כוון למזרח, וכבר הערנו שאין הדברים מתאימים למהלך הירושלמי. עוד חידש שם אסמכתא לדבר משיבת ריב"ז בצל ההיכל (פסחים כו ע"א), שלדעתו מן הסתם הייתה בשעת בוקר ובדרום הר הבית, שהוא חלקו הרחב (מידות פ"ב מ"א), ואם נניח שההיכל נוטה קצת צפונה יהיה יותר צל בדרום. הדברים אינם משכנעים כלל: בהנחה שהדרשות במקדש היו בדרך כלל בשעות הבוקר (ראה במקורות שציינ, ויש להוסיף עליהם מסוכה נג ע"א: "משם לבית המדרש" ע"ש), מסתבר שריב"ז ישב ממערב להיכל (בחיל או בהר הבית), שם עיקר צל ההיכל מבחינת הכיוון וגם מבחינת הקירבה להיכל עצמו. ואם נתפוס כפשטות לשון הבבלי בפסחים שריב"ז היה "יושב בצלו של היכל ודורש כל היום כולו" ברור שהחליף מקומות במהלך היום ואין להוכיח על כיוון כלשהו (ולדעתו זהו ביטוי הפלגה, ע"ש). ובירושלמי בע"ז פ"ג הי"א נאמר: "יושב ושונה בצלו של היכל", אולי לעצמו בלבד.
18. לשונו צריכה ביאור, שהרי מהכתוב נראה שבני גרשון ומררי קדמו לבני קהת דגל אחד בלבד, עיין חזקוני ושפתי חכמים ושם אפרים.

מקומו". וכך נאמר בברייתא דמלאכת המשכן פי"ג: "מיד נכנסו בני גרשון ובני מררי ופירקו המשכן וטענו אותו בעגלות והעמידוהו עד בוא בני קהת".<sup>19</sup>

לא ברור כיצד בדיוק פירש הירושלמי את הפסוק והאם דבריו עולים בקנה אחד עם הברייתא דמלאכת המשכן. מחד, גם הירושלמי מפרש ש"והקימו" הם בני מררי. מאידך, אם המשכן הוקם בטרם באו בני קהת נמצא שהארון אינו מכוון את הרוחות! נחלקו בדבר מפרשי הירושלמי: יש אומרים שבני מררי לא עשו דבר עד שבאו בני קהת, ו"והקימו" היינו בני קהת עם מררי (קרבת העדה)<sup>20</sup>; ולפי זה הברייתא דמלאכת המשכן חלוקה על הירושלמי. ויש אומרים שבני מררי החלו לפרוק את הקרשים מהעגלות, וזהו "והקימו", וסידור הקרשים היה כאשר באו בני קהת (מתא דירושלים, שבת פ"א ה"א ד"ה אלא בשעה), ולפי זה "עד בואם" – ועד בכלל (העמק דבר).<sup>21</sup> פירוש אחר: הארון הראה את כיוון הנסיעה מזרחה, ולפי זה ידעו בני מררי כיצד להקים את המשכן עוד לפני שבאו בני קהת (שם אפרים, במדבר שם). לענ"ד זהו דוחק רב: וכי נסעו בקו ישר לפי רוחות השמיים? וכיצד יכלו בני מררי לדייק בהצבת המשכן על פי הארון המרוחק מהם?<sup>22</sup>

19. ניכר שפירוש רש"י מבוסס על ברייתא זו, שהוזכרה בפירושו לעיל ט, יח. ויש לשים לב שבפס' כה מביא רש"י מהירושלמי בערויבין בהמשך שם על שבט דן האוסף את האבידות, וברור שגם הירושלמי דידן היה לנגד עיניו ובהרש"י לא הביאו. יש לציין עוד לתנחומא במדבר סי' יג במהדו' בובר: "כיון שהיה עומד לו היו בני קהת ובני לוי מעמידין את המשכן קודם לכל המחנות עד שלא היו באים, שנאמר והקימו את המשכן עד בואם", ובובר מציין לגרסה אחרת: "בני גרשון ובני מררי".

20. לפי זה נראה שהירושלמי מפרש "עד" כמו "לאחר", כמו "עד יגמל הנער והביאותיו" (שמואל א א, כב; ועיי"ש במצודת דוד) – 'בינת נבנים' שער הקודש פרק ז, עמ' 66, עיי"ש דוגמאות נוספות.

21. אפשר לדחוק פירוש זה גם בברייתא דמלאכת המשכן, אבל קשה להולמו בלשון רש"י הנ"ל, ממנה משמע בבירור שהארון הגיע למשכן מוכן לגמרי. עוד הציע במתא דירושלים ליישב על פי השיטה שהיו שני ארונות (עיי"ן ירושלמי שקלים פ"ו ה"א), אחד מהם הלך לפני המחנה וכיוון את הרוחות, והשני עם בני קהת.

אין לפרש בירושלמי שהמשכן הוקם לגמרי על ידי בני מררי, וכשהגיעו בני קהת הארון הזיז בדרך נס את קרשי המשכן לכיוון הנכון: הירושלמי בשבת (פ"א ה"א) וסוכה (פ"א ה"א) דן בשאלה "מנין למעלה מעשרה שהיא רשות אחרת?", ומביא מקור לכך מארון הברית (במקביל לסוגיית הבבלי בסוכה ד ע"ב). ושואל הירושלמי: "ר' יוסי בעי, אילו מגדל שהיה עומד בתוך הבית גבוהה כמה, שמה אינו מותר להשתמש מתוכו לבית ומן הבית לתוכו? אלא בשעה שהיה מרבע להן את הרוחות אנו קיימין". פירוש: וכי כאשר הארון נמצא במשכן הוא נחשב כרשות אחרת? והתירוץ שהלימוד הוא מן הארון בשעה שמרבע את הרוחות, כלומר, שאז אין משכן סביב הארון! (על פי ירושלמי זה נסתר גם תירוץ של ר"ח הירשנזון, נמוקי רש"י על במדבר שם, עיי"ש).

יש להעיר על הקמת המשכן בידי משה (שמות מ, יח-כ), שם מפורש שתחילה הוקם המשכן לגמרי ורק אחר כך הובא הארון לתוכו. ויש ליישב, שבהקמתו לראשונה היה סיוע ניסי, כדברי חז"ל בתנחומא, הובאו ברש"י שמות לט, לג (מכלולים להרקב"ג דף סא ע"א).

22. וכיוצא בזה הקשה בשיירי קרבן על הירושלמי בשבת פ"א ד"ה אלא בשעה, עיי"ש.

על כל פנים, גם אם דברי הירושלמי על סדר הקמת המשכן שנויים במחלוקת, אין בכך כדי לערער על נחיצות ההקפדה על רוחות השמיים. ייתכן שלדעת הברייתא דמלאכת המשכן הקימו את המשכן במאמץ לכוון אותו לפי הרוחות במה שהיה אפשר להם, בלא סיוע של תקופת תמוז ותקופת טבת או סיוע ניסי של הארון, והעיקר הוא להשתדל במידת האפשר.<sup>23</sup> וראיה לדבר מרש"י עצמו ביומא (כח ע"ב ד"ה דלא מכווני), שממנו עולה שהיה פשוט לו שהמקדש מכוון לפי רוחות השמיים, כדלקמן, למרות שאת הפסוקים על מסע המשכן פירש אחרת מהירושלמי.

בבבלי (זבחים סא ע"א) מתוארת מציאות שהמזבח קיים במקומו החדש "קודם שיעמידו לויים את המשכן". רש"י שם (ד"ה ושני מקומות) התקשה בזה: הרי המשכן הוקם על ידי בני גרשון ומררי לפני הגעת המזבח! אך בהעמק דבר (במדבר י, כא) מסביר את הבבלי על פי הירושלמי, שרק כאשר הגיעו בני קהת עם הארון והמזבחות הוקם המשכן כדבעי.

### ג. הבבלי ביומא

בבבלי יומא כח ע"ב נאמר:

אמר רב ספרא: צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי. אמר רב יוסף: אנן מאברהם ניקום וניגמר? ... אמר רבא: רב יוסף הא קא קשיא ליה; דתנן: חל ערבי פסחים להיות בערב שבת – נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה. ונשחטה מכי משחרי כותלי! – מאי קושיא? ודילמא כותלי דבית המקדש בשש ומחצה משחרי, משום דלא מכווני טובא! אי נמי: שאני אברהם דאיצטגנינות גדולה היתה בלבו, אי נמי: משום דזקן ויושב בישיבה הוה.

זוהי גרסת רש"י (אך בלא "טובא"), ופירושו לסוגיה כך: תפילתו של אברהם הייתה מייד בחצות היום, כאשר הקירות הפונים למזרח (כלומר, שבכיוון צפון-דרום), שהיו מוארים מהחמה במשך כל הבוקר, נעשו מוצלים. רב יוסף מקשה מדוע במקדש איחרו לשחוט עד שש וחצי, והגמ' מתרצת שקירות בית המקדש לא היו מכוונים הרבה ולכן לא השחירו מייד בחצות. מדוע לא היו הכתלים מכוונים? רש"י מפרש:

דלא מכווני – לא הוו זקופים בצמצום, ולפי שהחומה היתה רחבה מלמטה, והולכת ומתקצרת ועולה, ולפיכך אין חודו של שפת עוביו למעלה מיצל על זקיפתו להשחירו, עד שתימשך חמה למערב.

23. ראה להלן הערה 34.

נראה שרש"י סובר שהכתלים אכן היו מכוונים על פי רוחות השמיים, ולכן נזקק להסביר ש"לא מכווני" הוא הצרת הכותל כך שהצל לא הורגש מייד בחצות; אם כי, יש דוחק בסברה שהכותל התרחב בבסיסו עד כדי איחור של חצי שעה.<sup>24</sup>

רבנו חננאל גורס להיפך: "דהוו מכווני טובא", וכתב התוס' רי"ד שזוהי גרסת "כל הספרים" (וכך גם ברוב כתה"י הידועים כיום). גרסה זו צריכה ביאור, שהרי ככל שהכותל מכוון יותר על פי רוחות השמיים כך הוא מראה ביתר דיוק את חצות היום, ומאידך, ממהלך הסוגיה נראה שמגמת משפט זה לבאר מדוע בבית המקדש השחיטה התאחרה! רשב"ם המובא בתוס' ישנים מפרש לפי גרסה זו ש"מכווני טובא" היינו שהקירות חלקים, ללא בליטות שיצרו צל, ולכן הצל נראה באיחור. ותמהו התוס' ישנים ותוס' הרא"ש על פירוש זה: סוף סוף אם הקיר מכוון לרוחות השמיים הוא צריך להצל מיד אחרי חצות היום בגלל שראשו מצל!<sup>25</sup>

ברם, מעיון בפירושו ר"ח מתברר שפירש את מהלך הסוגיה באופן אחר, וז"ל:

---

24. כך פרש"י גם בפסחים ה' ע"א ד"ה לא תשחט: "שאני כותלי בית המקדש דלא מכווני, רחבין תחתיהן מאד, ולא משתחרי עד שש ומחצה". ושם צג ע"ב ד"ה חמשה עשר: "שאני כותלי בית המקדש דלא מכווני, רחבים (כצ"ל) מתחתיהן ולא משחרי בעיקום פורתא עד חצי שבע". יש לציין שלעניין זה לכאורה אין משמעות לכך שכל נדבך יהיה רחב מעט יותר מזה שמעליו, כמו בכותל המערבי כיום, שכן אם כל נדבך בפני עצמו עומד מאונך השמש תאיר על כולם באותה שעה. ושמה כוונת רש"י שהכותל בנוי בשיפוע (מפי הרב זלמן קורן), או שמא מאחר שהנדבכים גבוהים מקומת אדם אין הצל ניכר בהם לרואים (מפי ר' ישראל פויכטונגר).

בפשטות, הסיבה לבנות באופן כזה היא לחיזוק הקירות (עזרת כהנים מידות פ"ב מ"א, עמ' רעו). אולם ר"ת (ספר הישר, חידושים, שח) כותב שכתלי בהמ"ק לא מיכווני "מפני שלא רצו לכוונם, שרוב שוחטי פסחיהן יראו חמה עומדת בראשם ויאמרו משום (פסחינו) [פסחינו] מיהרו התמיד קודם בין הערבים". הוקשה לו, כנראה, מה הטעם שהכתלים אינם מכוונים כפי שהיה ראוי? ותיירץ שלא רצו לכוונם ולדעת על ידי כך את זמן החצות, כדי שההמון לא יחשוב שעשו את התמיד קודם חצות. לכאורה זהו דוחק גדול, להמנע מלכוון את הכתלים רק מחשש זה, והרי יכלו לכוון ובכל זאת לאחר את שחיטת הפסח בחצי שעה! נראה שלדעתו אין כל עניין לכוון את הכתלים, פרט לצורך להודיע את זמן חצות, ואם אין למקדש צורך מעשי בידיעת זמן חצות, כי בלאו הכי לא ישחטוהו בחצות מפאת החשש הנ"ל, ממילא כיוון הכתלים מיותר לגמרי. ברם, אפשר שכוונתו כרש"י שהכתלים נבנו לפי רוחות השמיים, אבל נבנו בשיפוע ולכן לא ידעו את חצות בדיוק, ורק על זה אמר ר"ת שלא רצו לכוונם ולבנות כתלים אנכיים לגמרי.

25. התוס' רי"ד כתב ליישב את גרסת ר"ח: "ורבינו ברוך זצוק"ל פירש משום דמיכווני טובא כנגד השמש ולא היה כהן נמוך וגבוה, וזה נ"ל לקיים גירסת הספרים". הדברים כמו שהם חסרי הבנה, ונראה שצ"ל "ולא היה בהן נמוך וגבוה", וכוונתו לתירוץ רשב"ם, שהקירות חלקים ללא בליטות. בשיח יצחק פירש את גרסת ר"ח כעין דברי ר"ת הנ"ל בהערה הקודמת, שמכיוון שהכתלים מכוונים והצל ניכר מיד בחצות חששו חכמים שהשחיטה תיראה לציבור מוקדמת מדי. לא הבנתי כיצד פירוש זה מתיישב עם לשון הגמרא: "כותלי דבית המקדש בשש ומחצה משחרי".

לא ישחטיה אלא בתר שעה שביעית מכי משחרי כותלי? ופרכינן ודלמא כותלי ביהמ"ק בשש ומחצה הוה משחרי משום דהוּוּ מכווני טובא, כדגרסינן בתלמוד דא"י בעירובין... כמה יגעו הנביאים הראשונים לעשות שער המזרחי שתהא החמה מצמצמת בו בתקופת טבת ובתקופת תמוז.

לדעת ר"ח מגמת הקושייה של רב יוסף הפוכה: בתחילה אמרה הגמ' שתפילתו של אברהם "מכי משחרי כותלי", דהיינו רק בסוף השעה השביעית, ועל כך הקשתה הגמ', מדוע בבהמ"ק הוקדמה השחיטה לשש ומחצה, והתירוץ הוא שבכתלי בהמ"ק המכוונים הצל התחיל כבר בשש ומחצה.<sup>26</sup>

אמנם בתירוץ הבא בגמרא: "אי נמי: שאני אברהם דאיצטגנינות גדולה היתה בלבו, אי נמי: משום דזקן ויושב בישיבה הוה" המובן הוא שתפילתו של אברהם הייתה מוקדמת. מסתבר שבתירוץ זה הגמ' מפרשת אחרת את "משחרי כותלי" שבתחילה, שגם אברהם ידע לבחור את הכתלים המכוונים ולהתפלל בזמן שחרותם המוקדמת. דהיינו, בתחילה סברה הגמ' ש"משחרי כותלי" הוא כתלים רגילים כדרך העולם, שאינם מדקדקים לבנות את בתיהם לפי רוחות העולם, ולכן רק בתחילת השעה השמינית רואים את השחרת כל הכתלים שפונים באופן כללי למזרח.

26. כך פירש הרב דוד יהודה בורשטין, 'זמנים כהלכתם' עמ' שפג-שפד. יש שכתבו לפ"ז שלדעת ר"ח ספירת השעות הזמניות מתחילה מעלות השחר ולא מהנץ החמה, ולכן רק בשש ומחצה הצל נוטה מערבה ('אורות וזמנים', עמ' נב). ניתן להסביר באופן פשוטני: מהתבוננות על כתלים מזרחיים בשעת חצות היום מתברר שיש מצב ביניים שבו מחד הקיר אינו מואר ובוהק ומאידך גם אינו שחור, עקב תופעת טבע מוכרת של החזרת אור מעצמים בסביבה, ורק כעבור זמן נראה בעליל שהקיר מוצל. עוצמת האור תלויה במשתנים רבים (מרחקים בין העצמים, צבע, חיספוס, ועוד), ומכאן מובנת לשון הגמרא "דילמא". מכל מקום, אין להסיק מהאיחור בחצי שעה שהכותל נוטה צפונה (כפי שרצה להוכיח פרופ' מיכלסון, מעלין בקודש יא עמ' 14).

הרב מצגר, מהדיר הר"ח במהדו' 'לב שמח', מגיה בו "בתחילת שעה שביעית" (ומשער שהיה כתוב "בתח" והפך ל"בתר"), או "בתר שעה ששית", ובכך התאים את פירוש ר"ח לפירוש רש"י. לענ"ד הגהתו דחוקה, כי "לא ישחטיה אלא" משמעו שמגמת הקושייה לאחר את שעת השחיטה. גם קשה להבין כיצד ר"ח כותב "מכווני טובא" בלי להסביר מאומה מדוע הכיוון גורם לאיחור השחיטה. לשון ר"ח בתחילת הסוגיה: "אמר רב ספרא צלותיה דאברהם... מכי משחרי כותלי. ויש מי שאומר תחלת שעה שביעית משחרי כותלי, כלומר כיון שינטו צללי ערב והוא משעה שביעית משיכנס השמש במערב ולמעלן מתחילין הכתלים להשחיר מפני שהלך השמש מן המזרח ובא הצל". הלשון "יש מי שאומר", ללא דעה נגדית, מעוררת תהייה ואינה מתאימה לסגנונו הרגיל של ר"ח. מסתבר, אפוא, שהייתה כאן דעה קודמת כגון: "סוף שעה שביעית משחרי כותלי, ויש מי שאומר...". ונשמטה מחמת "הדומות", ובסוף הסוגיה ר"ח ממשיך על פי הדעה שהביא כעיקרית. וזכר לדבר בערוך (ערך שחר א) שהעתיק מלשון ר"ח באריכות והשמיט את ציון הזמן המדויק, תחילת השעה השביעית, ואפשר שלא רצה להיכנס במחלוקת בין פירושו. גם אם השערה זו אינה נכונה, ברור מלשונו "יש מי שאומר" שזמן "משחרי כותלי" שנוי במחלוקת; ושמעתי מחכם אחד שאולי "יש מי שאומר" הוא הערה שנכתבה בצד פירוש ר"ח ומאוחר יותר נכנסה לפירושו, והדבר מצוי בכתביו.



ומכיוון שזהו הזמן הראוי לתפילת מנחה לאברהם אבינו, סברה הגמ' שגם במקדש הלכו לפי זה. ולבסוף תירצה שבמקדש הלכו לפי כתליו המדויקים ולא לפי זמנו של אברהם אבינו, או שגם אברהם דייק יותר בכתליו.

כפירוש זה מצאנו להדיא ב'פירוש קדמון' על יומא (אוצר הגאונים, עמ' 95), שכתב:

מכי משחרי כותלי – פירוש, כשינטו צללי ערב ותהיה החמה במערב ושחרו כותלי המערב.<sup>27</sup> ויתכן שיהיה שיעור זו העת בשעה השמינית. ונשחטיה כי משחרי כותלי... היה להן לשחוט התמיד בעת התפילה בסוף היום. משום דמכווני טובא – פירוש, וכעת נטות החמה למערב ישחרו כותלי המערב לפי רגע, מה שאין כן בשאר המקומות.

ויש לציין שקיימות הקבלות רבות בין פירוש זה לפירוש ר"ח.<sup>28</sup>

לענ"ד משתמע כגרסת ר"ח ופירושו מלשון הגמרא "ודילמא... משום דמכווני/דלא מכווני". מלשון זו משמע שהקביעה ש"מכווני" או "לא מכווני" אינה הצעה והטלת ספק בלבד אלא הנחה ידועה או השערה מסתברת, ורק אומדן הזמן להשחרת הכתלים עקב כך הוא ההשערה המסופקת שאינה אלא "דילמא". וכך דרך הגמ' בנוסח "דילמא... משום...", שהטענה ב"משום" ברורה, וה"דילמא" הוא ספק האם להתחשב בטענה זו.<sup>29</sup> ואם לא כן, היה על הגמ' לומר: "ודילמא כותלי בית המקדש לא מכווני, ובשש ומחצה משחרי". ממילא, מסתברת הגרסה שכתלי בהמ"ק "מכווני", שכן זוהי הסברה הפשוטה, מה שאין כן הגרסה "לא מכווני", שבוודאי אינה להיות הנחה ידועה ופשוטה אלא לכל היותר כהשערה מסופקת בלבד.

**עלה בידינו**, שעל פי סוגיית הגמרא ביומא כגרסת רבנו חננאל המסתברת מתברר שכתלי בית המקדש מכוונים לפי רוחות השמיים, כדברי הירושלמי בערובין.

27. נראה שמפרש "משחרי כותלי" לא שהקיר עצמו השחיר, אלא שהטיל צל שחור על השטח שממזרח לו, וזה מתאים לקיר המערבי.

28. יש לציין לספר הרוקח (הל' תפילה סי' שכו) שכתב: "ונהגו להתפלל מנחה עד הערב. ביומא בפרק אמר להם הממונה: צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי, לאחר ז' שעות ומחצה עד הערב". זהו הנוסח בכל הדפוסים שראיתי (כולל במהדו' זכרון אהרן שנעזרה בכת"י), והדברים מתקשרים גם למש"כ הרוקח בהל' פסח, סי' רפ: "במנהגים של רבי שלמה מצאתי: הוקשו מצה לפסח... מה עשיית פסח מז' ומחצה אף עשיית המצה". לאידך גיסא בהל' שבת סי' קיג: "מעשה היה בוורמיישא... והיה רבינו יעקב בעל ברית וצוה להתפלל מנחה גדולה אחר שש שעות והלך ורחץ...". וביד אהרן (לר' אהרן אלפאנדר, איזמיר תצ"ה, או"ח סי' רלב) הגיה בדבריו בסי' שכו: "שש שעות ומחצה".

29. כגון בשבת כג ע"ב: "נר חנוכה וקידוש היום מהו? קידוש היום עדיף, דתדיר, או דילמא: נר חנוכה עדיף, משום פרסומי ניסא?", שהדבר פשוט שהפרסומי ניסא קיים, והספק הוא האם זהו גורם מכריע בנדון זה.

#### ד. כיוון כלי השרת

שנינו במנחות פי"א מ"ו:

כל הכלים שהיו במקדש ארכן לאורכו של בית.

ובגמרא (צח ע"ב):

תנו רבנן: מזרח ומערב היו מונחין, דברי רבי; רבי אלעזר בר' שמעון אומר:  
צפון ודרום.

פשטות הדברים, שהדעה "מזרח ומערב" תואמת למשנה "ארכן לאורכו של בית", כפי שכתבו הראשונים,<sup>30</sup> ואם לא כן הרי אלו שלוש דעות, והגמרא לא מעירה על כך. ואם הבית אינו מכיוון בציר מזרח-מערב, הרי אין התאמה מדויקת בין "אורכו של בית" לבין "מזרח ומערב"! אלא שעל זו יש לדחות שפורתא לא דק, ומכיוון שבאופן כללי הבית מכיוון במזרח-מערב נקטו לשון זו.

יותר קשה מה שנאמר בגמרא (צח ע"ב) על עשרת השולחנות שעשה שלמה המלך: "בשלמא למאן דאמר מזרח ומערב, היינו דהוו יתיבי עשרה בעשרים, אלא למאן דאמר צפון ודרום... מצינו חמשה שולחנות בדרום!". פירוש: השולחן צריך להיות בצפון ההיכל, ככתוב בתורה: "והשולחן תתן על צלע צפון" (שמות כו, לה). ומכיוון שארכו שתי אמות, וכל השולחנות עומדים בשורה אחת (כפי שמניחה הגמרא תחילה), נמצא שחמישה שולחנות נמצאים בדרום ההיכל. בהמשך מסיקה הגמרא שהשולחנות עמדו בשלוש שורות מקבילות (שתי שורות לעשרת השולחנות של שלמה, ושל משה בשורה נפרדת), ומקשה: "בשלמא למאן דאמר צפון ודרום – שפיר, אלא למאן דאמר מזרח ומערב, מכדי: שלחן כמה משוך מן הכותל? שתי אמות ומחצה, ואמה דידיה, ושתי אמות ומחצה דביני ביני, ואמה דידיה, ושתי אמות ומחצה דביני ביני, ואמה דידיה, אישתכח דקאכיל שולחן פלגא דאמתא בדרום!". ברור מחישובים אלה שהגמרא מניחה שחלוקת ההיכל בין צפון לדרום היא חלוקה לשני מלבנים מדויקים שרוחב כל אחד מהם עשר אמות. ולשיטה שההיכל נוטה מהציר האסטרונומי צפונה הרי חלק מהמלבן הדרומי שייך בעצם לצפון! ובדוחק יש לומר ש"צלע צפון" ו"צלע המשכן תימנה" הם כינויים לימין הפתח ושמאלו, והפסוק מתפרש: חלק את המשכן לאורכו לשני מלבנים, וזה מהם שכללית צפוני יותר הוא הצפון והשני הוא הדרום.

30. רש"י (צו ע"א ד"ה כל הכלים); תוס' (שם ד"ה כל הכלים וצח ע"ב ד"ה מזרח ומערב); רגמ"ה (צח ע"ב). בדעת הרמב"ם (בית הבחירה ג, יב) דנו האחרונים האם פירש כך, עיין כסף משנה שם, אך גם בדבריו מפורש הקשר בין רחבו של בית לבין צפון ודרום.

## ה. כיוון המזבח

לשיטה שהמקדש אינו בציר האסטרונומי צריך לומר שגם המזבח נוטה ממנו. כך יוצא מהמשנה במידות פ"ה מ"א: "בין האולם ולמזבח עשרים ושתים אמה", ללא ציון המקום המדויק ממנו מודדים במזבח. וכך עולה גם מהגמרא (יומא טז ע"א): "דתניא, רבי יהודה אומר: המזבח ממוצע ועומד באמצע עזרה, ושלישים ושתים אמות היו לו: עשר אמות כנגד פתחו של היכל, אחת עשרה אמה לצפון, ואחת עשרה אמה לדרום, נמצא מזבח מכון כנגד היכל וכותליו", והרי אם ההיכל והמזבח אינם על אותו ציר אינם מכוונים זה כנגד זה.

ונה, מכמה מקורות בדברי חז"ל משתמע שהמזבח מכון כנגד רוחות העולם:

א. שנינו בזבחים פ"ו מ"א:

קדשי קדשים ששחטן בראש המזבח, רבי יוסי אומר: כאילו נשחטו בצפון. רבי יוסי בר יהודה אומר: מחצי המזבח ולצפון – כצפון, מחצי המזבח ולדרום – כדרום.

פירוש: אליבא דרבי"י גזירת הכתוב היא שכל חציו הצפוני של המזבח נחשב כצפון לעניין שחיטת קודשי קדשים (כמבואר בגמרא נח ע"א). ברם לא התבאר בדברי רבי"י כיצד בדיוק תתבצע החלוקה: האם חוצים את המזבח באמצעו לשני מלבנים, והמלבן הנוטה יותר לצפון הוא "צפון" והדרומי – דרום, או שמא חוצים אותו בקו ישר מזרח-מערב, וחציו הצפוני אסטרונומי הוא הצפון וחציו הדרומי דרום. ומשמע משתיקת המקורות בעניין בחז"ל ובמפרשים שאין כל הבדל בין שתי האפשרויות הללו, מפני שהמזבח מכון כנגד רוחות העולם.

ב. בספרא (ויקרא נדבה, פרק ז, א, והרישא הובאה ביומא לז ע"א וזבחים נט ע"א):

"צפונה לפני ה'" – שהצפון פנוי, דברי ר' אליעזר בן יעקב. המזבח מכון כנגד חצי פתחו של היכל וכנגד אחד מן הדלתות משוך כלפי הדרום.

יש לעיין בדרשה זו שיהיה הצפון פנוי, מהו הקו שממנו וצפונה הוא ה"צפון" לעניין זה? האם הקו מאמצע שער ניקנור ישירות למערב? או שמא הקו שמאמצע פתח ההיכל ישירות למזרח? או שמא הקו שמאמצע שער ניקנור עד אמצע פתח ההיכל, דהיינו שאנו מחלקים את העזרה לשני מלבנים שווים והצפוני שבהם הוא הצפון? ולא ייתכן שכל מה שמצפון למזבח הוא הצפון לעניין זה, שהרי אנו באים ללמוד מדרשה זו היכן עומד המזבח!<sup>31</sup>

מהמשפט "מכון כנגד חצי פתחו של היכל וכנגד אחד מן הדלתות" אפשר להבין שהאפשרות השנייה או השלישית היא הנכונה, אך לא מצאנו בחז"ל ובראשונים דיון והסבר

31. זוהי פשוט הדברים, אך בדעת הרמב"ם יש שכתבו אחרת, עיין שערי היכל על יומא מערכה עה.

לכך. מכאן שהשאלה אינה מתחילה כלל, מפני שההיכל והעזרות נמצאים על ציר מזרח-מערב האסטרונומי, או עכ"פ לא בסטייה ניכרת ומתוכננת המצריכה דיון.

ג. בברייתא ביומא לו ע"א:

דתניא: איזהו צפון? – מקיר של מזבח צפוני ועד כותל העזרה וכנגד כל המזבח כולו – צפון, דברי רבי יוסי ברבי יהודה.

מהו "מקיר של מזבח צפוני ועד כותל העזרה"? האם מה שמצפון אסטרונומי למזבח, או מה שבין הקווים הדמיוניים הנמשכים מקווי המזבח עצמו? והאם ה"מזבח" לעניין זה הוא כל כתלו הצפוני-יחסית או שמא רק קדקדו הצפוני ביותר? (אם המזבח נוטה שש מעלות, הרי שקודקוד אחד צפוני מחברו בשלוש אמות לפחות!). אף כאן לא פירשו המקורות, ונראה שתפסו בפשטות שהמזבח עומד לריבועו של עולם.

ב'העמק דבר' (שמות כז, א ובמדבר י, כא) אף כתב שהמקור לדין ריבועו של עולם במקדש כולו הוא המזבח. נאמר "רבוע יהיה" במזבח החיצון (שמות כז, א) והפנימי (שם ל, ב), והמילה "יהיה" מיותרת לכאורה, ובעשיית המזבחות לא מצינו שנאמר "רבוע היה"! לכן יש לפרש שזוהי הוראה לדורות למקם את המזבח לריבועו של עולם, וממילא לא שייך לומר ש"רבוע היה".<sup>32</sup>

## ו. כיוון פני הכוהן בעת עשיית הפרה האדומה

שנינו בפרה פ"ג מ"ט:

כפתוה בחבל של מגג ונתנוה על גב המערכה, ראשה בדרום ופניה למערב. הכהן עומד במזרח ופניו למערב... והזה שבע פעמים כנגד בית קדש הקדשים.

32. ועיין במדרש הגדול: "רבוע יהיה המזבח, למה? כנגד ארבע פינות העולם". בחושן מצינו "רבוע יהיה" (שמות כח, טז) וגם "רבוע היה" (שם לט, ט), ואין לפרשו על רוחות השמיים, ועיי"ש בהעמק דבר. לעניין ריבוע המזבח יש לציין עוד להערת גליון הש"ס (לרבי מרדכי זאב איטינגא, גיסו של בעל השואל ומשיב) על הירושלמי בערובין פ"ה ה"א, שפירש את המימרא בזבחים סב ע"א על שלושת הנביאים ש"אחד העיד להם על המזבח", שסייע בידם לכוון את הרוחות לריבועו של עולם, וכיו"ב בהעמק דבר שמות כז, א. לאידך גיסא יש להעיר על מזבח הר עיבל, שרגליים לדבר שהוא המזבח שבנה יהושע בן נון, אולם צלעותיו אינן מכוונות לרוחות השמיים, ואדרבה, קרנותיו נוטות לרוחות השמיים. והנה בזבחים קח ע"ב נאמר: "קרן וכבש ריבוע ויסוד מעכבין בבמה גדולה ואין מעכבין בבמה קטנה". ואם נאמר שמזבח יהושע היה כבמה גדולה, מפני שהיו שם הארון וכל ישראל (עיין שערי היכל לזבחים מערכה קכא הערה 27, ומערכה שו הערה 25), יש ללמוד משם שכיוון הרוחות אינו בכלל "רבוע" המעכב. אכן, הרב זלמן קורן ('על מזבח הר עיבל ועל מערת המכפלה', בתוך: חיים ביהודה עמ' קא-קב) ביאר שדין הרוחות נאמר על המקדש ולא על המזבח, ומזבח שאינו במקדש אין בו הקפדה על כיוונים (וראה שם השערתו על הסיבה לכיוון המזבח בהר עיבל), וזה שלא כדברי הנצי"ב.

מסתבר שהעמידה "אל נכח פני אהל מועד" פירושה שהכוהן יעמוד מול ההיכל על ציר המקדש, ולא די בראיית ההיכל מצדו (עיין זבחים ק"ג ע"א וחזון איש פרה ס' ז סק"א, ואכמ"ל). ממילא, אם המקדש נוטה צפונה בשיעור 6 מעלות והכוהן יעמוד בהר הזיתים על ציר זה, ומאידך יפנה את פניו למערב האסטרונומי, נמצא שאינו כנגד ההיכל כלל.<sup>33</sup> אם כן, היה עדיף שהמשנה תאמר "ופניו להיכל" ולא "ופניו למערב", שאם ידקדק בו לא יהיו פניו מכוונים לקה"ק. משמע, אפוא, שעמידה "נכח פני אהל מועד" היא עמידה ממזרח לו כאשר הפנים מערבה, ללא הטיה לדרום.

עוד יש לציין לגמרא ביומא ב ע"א:

תנן התם: שבעת ימים קודם שריפת הפרה היו מפרישין כהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה, ולשכת בית האבן היתה נקראת... מאי שנא צפונה מזרחה? – כיון דחטאת היא, וחטאת טעונה צפונה, וכתוב בה "אל נכח פני אהל מועד" – תקינו לה רבנן לשכה צפונה מזרחה, כי היכי דלהוי לה היכירא.

לשיטה שהמקדש מכוון לצפון-מזרח, ועמידת הכהן בהר הזיתים היא מצפון-מזרח לו, הרי מיקום לשכת בית האבן מתבאר בפשטות; וממילא ברור שהגמרא, שנזקקת לטעם הנוסף שחטאת טעונה צפון, תופסת שהפרה נעשית למזרח בלבד. ולשון המאירי שם: "זה שהיו מעמידין אותו בלשכה שבקרן מזרחי צפוני הוא לעוררו שהפרה אף על פי שאינה טעונה צפון, לא בשחיתתה ולא בשריפתה, שהרי בהר המשחה היתה נעשית, מכל מקום הרי היא קרויה חטאת... ומה שהיתה בצד המזרח הוא מפני מה שנאמר 'וזה אל פני אהל מועד' ואהל מועד במערב, וזוכר מתוך כך שהוא עומד במזרח בהר המשחה ופניו למערב ומזה כנגד בית קדשי הקדשים, ואם הזה או שחטה או שרפה שלא כנגד צד המערב שבו ההיכל פסולה".<sup>34</sup>

33. המקום בהר הזיתים הקרוב ביותר להר הבית שנמצא במפלס ההר ואפשר לראות ממנו את פתח ההיכל מרוחק מההיכל למעלה מ-500 מטר. בסטייה של 6 מעלות, המשמעות היא התרחקות של למעלה מ-50 מטר צפונה.

34. פרופ' מיכלסון (באתרו), בחלק השני ממאמרו 'גבולות הר הבית ומקומו וכיוונו של בית המקדש', סעיף 11.3) דן בגמ' במנחות כח ע"א על ההזאות בפרה: "הא דקאי מזרח ומערב ואדי, הא דקאי צפון ודרום ואדי", ומציע לפרש (בניגוד לכל הראשונים, ע"ש ברש"י ורגמ"ה וברמב"ם הל' פרה אדומה פ"ד הל' ה"ו) שכוונת הגמרא להציע שתי אפשרויות להזאה: האחת בעמידה בציר מזרח-מערב מדויק, ובה צריך לכוון היטב כדי לראות את פתח ההיכל ולהזות כנגדו, והשניה בעמידה בציר המקדש לשיטתו, וזהו "צפון ודרום", ובו ההזאה כנגד ההיכל פשוטה יותר, ועל זה אמרה הברייתא "שלא מכוונות כשרות" כי יש מרווח מסוים כרוחב שער ניקנור לשתי אפשרויות ההזאה. לדעתי זהו דוחק גדול לקרוא "שלא מכוונות" לתחום צר כל כך, מרחב של עשר אמות בעמידה ממרחק מאות מטרים. ועוד, שמהגמ' בזבחים ק"ג ע"א הנ"ל ומקורות נוספים מתבאר שלא כל מקום שניתן לראות

## ז. כיוון מגרשי ערי הלויים והנלמד מהן

בגמרא בערובין נא ע"א נאמר שהדין שתחום שבת נמדד בריבוע סביב העיר נלמד מערי הלויים, שכן "פאת" משמעו מרובע. הלימוד הוא מגזירה שווה, או מדרשה מיוחדת: "זה יהיה להם מגרשי הערים – כזה יהו כל שובתי שבת".<sup>35</sup>

בברייתא בערובין נו ע"א נאמרה הלכה נוספת על מדידת תחום שבת:

בא לרבעה – מרבעה בריבוע עולם, נותן צפונה לצפון עולם ודרומה לדרום עולם. וסימנין: עגלה בצפון ועקרב בדרום. רבי יוסי אומר: אם אינו יודע לרבעה בריבוע של עולם – מרבעה כמין התקופה. כיצד? חמה יוצאה ביום ארוך ושוקעת ביום ארוך – זה הוא פני צפון, חמה יוצאה ביום קצר ושוקעת ביום קצר – זה הוא פני דרום. תקופת ניסן ותקופת תשרי – חמה יוצאה בחצי מזרח ושוקעת בחצי מערב.<sup>36</sup>

כמה ראשונים מפרשים שגם דין זה נלמד מערי הלויים, שמרבעים את תחומן לריבועו של עולם, כפי שכתבו תוס' (ערובין נא ע"א ד"ה כזה יהו ויומא סז ע"א ד"ה וכולן): "דפיאות דשבת ילפינן מערי הלויים, והתם אין נותנין פיאות אלא לפיאות העולם", וכן ברא"ש

---

ממנו את פתח ההיכל נחשב "נכח פני אהל מועד", אלא מדובר במקום מוגדר בדיוק ממול ההיכל או פתחו. אם כן, לשיטתו הכרחי לשרוף את הפרה ולהזות על ציר המקדש דווקא, גם אם הוא נוטה מציר מזרח-מערב האסטרונומי.

יש להעיר על המשנה במידות פ"ב מ"ד: "כל הכתלים שהיו שם היו גבוהים חוץ מכותל המזרחי, שהכהן השורף את הפרה עומד בהר המשחה ומתכוין ורואה בפתחו של היכל בשעת הזיית הדם". בדפוסים המשניות הנוסח "בראש הר המשחה", וכן הובאה בכסף משנה (בה"ב ו,ה), ויש שלמדו מכאן על מקום שריפת הפרה, בהנחה שהכוונה לפסגה הגבוהה ביותר בהר הזיתים, ומכאן למדו גם על ציר ההיכל. אך כמעט בכל כתבי היד מילה זו חסרה. בפירוש רש"י ביומא טז ע"ב ד"ה רובא כתב בדרך הילוכו: "ויכול לראות כהן שבראש הר המשחה...", אולם במהדור' עוז והדר מצוין (ב'הגהות וציונים' אות ה) שבכת"י של רש"י הנוסח "שבהר המשחה" במקום "שבראש הר המשחה".

35. איסור תחומין הוא מדרבנן לרוב הדעות, אלא שיש לו אסמכתא מערי הלויים. לעניין מדידת ארבע אמות ברשות הרבים יש אומרים שזוהי דרשה גמורה (תוס' שם ד"ה כזה). רבי חנינא בן אנטיגוס חולק וסובר שתחום שבת נמדד בעיגול, אך גם הוא מודה שבערי הלויים התחום מרובע, כמבואר שם.

36. הריטב"א מפרש שר' יוסי בא להקל בדיוק הריבוע למי שאינו יודע לרבע בדיוק: "והנכון משום דסימני עקרב ועגלה שהם קוטבי הגלגל הקבועים הם סימנים ישרים יותר לרבעה כרבעו של עולם, כי סימני התקופה אינם כעין רבועו של עולם לגמרי, וזה ידוע למבינים בחכמה זו". ולשון הרמב"ם בפה"מ בערובין פ"ד מ"ח: "ואמרו 'כטבלה מרובעת' לפי שאי אפשר למעשה לעשות רבוע מדויק, לפיכך השמיעך שמספיק אם יראה מרובע כפי יכולת האדם כמו הלוחות המרובעים שמתכוונים לרבען עד כמה שאפשר".

(ערובין פ"ד סי' יג.)<sup>37</sup> וכן ברשב"א (נה ע"א): "מסתברא משום דכתיב 'פאת קדמה' ו'פאת צפונה' ומינה אמרינן דעגולה מרבעין אותה בריבועי עולם" וכן בריטב"א ובר"ן (שם) ובאור זרוע (הל' ערובין סי' קנו). וכך סיכם זאת הלבוש (או"ח סי' שצח ס"ג): "וכשמוסיפין עליה לרבעה מרבעין אותה בריבוע העולם, כדי שתהא כל רוח ממנה משוכה כנגד רוח מרוחות העולם ומכוונת כנגדה. ועיקר הטעם בכל הדברים הללו הוא, מפני דאסמכו רבנן אלפים בתחומין על אלפים דערי הלויים כדכתיבנא לעיל, ומצינו בערי הלויים דכתיב 'ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה, ואת פאת נגב אלפים באמה' וגו', הרי שהקפידה דוקא על רוחות העולם ועל זויות, לכך תקנו גם כן לעשות כן בתחומין לשבת במקום שאין רוחות וזויות".<sup>38</sup> אמנם ייתכן שהר"י מלוניל חולק על סברה זו ולדעתו דין ריבוע העולם לא נלמד מערי הלויים.<sup>39</sup>

לאור הבנת הראשונים בדין ערי הלויים, הדבר מתבקש שגם קרשי המשכן וחצרו יהיו מרובעים לריבועו של עולם במידת האפשר, שהרי נאמר בהם "פאת נגבה" וכיוצא בו כמה פעמים (שמות כו-כז). וזכר לדבר מהגמ' בערובין נו ע"א, שמפרשת את "סביב" בערי הלויים בהתאם ל"סביב" במזבח. מכאן יש ללמוד שדברי הירושלמי בערובין הנ"ל על כיוון הרוחות במשכן ובמקדש אינם דברי אגדה בעלמא אלא דין גמור, ואינם נוגעים לשער ניקנור בלבד אלא להיכל ולעזרה כולה. ואכן, בירושלמי נסמך דין ריבוע העולם בתחומין לדין זה במקדש, ומכאן שההלכה בתחומין יונקת ממנו.

37. תוס' ממשיכים: "כדמוכח בכיצד מעברין (נו ע"ב) דקאמר נמצא מגרש רביע", וכן ברא"ש. נראה שאין כוונתם ששם מפורש שהפאות בערי הלויים הן לפיאות העולם, אלא ששם מוכח שהאלכסון של אלפיים ניתן רק בקרנות המרובע, ולא כפירוש רבנו תם שבכל שיעורי שבת מחשבים באלכסון לכל כיוון שהוא, עיין שם.

38. בעיר מרובעת מצינו שאין צורך לרבעה כריבוע עולם (גמ' נה ע"א). ברשב"א שם משמע שאפילו בערי הלויים אם היו מרובעות לא היה צורך לרבען לריבוע עולם, ואילו בריטב"א מבואר שזוהי קולא בתחומין דרבנן בלבד.

39. הר"י מלוניל (על הרי"ף ערובין טז ע"א) כותב: "הבא לרבעה. כלומר שהיתה עגולה... והוצרך לרבעה אנו נותנין לו עצה שירבענה ברבוע עולם, אף על פי שאם היתה מרובעת מתחילה ואין ריבועה כריבוע עולם אין לנו למדוד אלא מריבוע הנמצא לו, אבל כיון שרוצה לרבעה טוב שירבענה לריבוע עולם". פשוט דבריו שהדבר תלוי ברצון המרבעים, וזוהי הצעה טובה כדי שכל העיר תסכים על ריבוע אחד, וכן פסק בנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' נא). לשיטה זו מובנת יותר ההלכה הנ"ל שעיר שכבר מרובעת שלא כריבוע העולם אין מרבעים אותה כריבוע עולם. יתכן שהר"י מלוניל סובר שדין הריבוע אינו נלמד מערי הלויים, ולכן לדעתו אין זה דין אלא עצה טובה, והראשונים הנ"ל חלוקים עליו. המאירי (בחידושי נו ע"א), שגם הוא לא ציין שריבוע העולם נלמד מערי הלויים, כתב במפורש כנגד סברת הר"י מלוניל (אע"פ שבדרך כלל הרבה ללכת בעקבותיו): "דאע"פ שאפשר שיהנה יותר אילו מרבעה בצדדין אחרים, ודאי אין לנו ולהנאתו כלום"; ועיין חזו"א מועד סי' קי (ב) ס"ק כג.

## ח. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהל' בית הבחירה לא כתב דין לכוון את המקדש בדיוק לפי רוחות השמיים. גם בהל' שמיטה ויובל (פי"ג ה"ב) לא כתב שיש לרבע את ערי הלויים לריבועו של עולם.

מאידך, נראה מדבריו שהיה פשוט לו שאכן המקדש נבנה בהתאם לרוחות השמיים. כך הגדיר הרמב"ם (הל' בית הבחירה ה, טו-טז) את צפון המזבח:

מכותל צפוני של עזרה עד כותל המזבח, שהוא רוחב שישים ומחצה, וכנגדו מכותל האולם עד כותל מזרחי של עזרה, שהוא אורך שש ושבעים, כל המרובע הזה הוא הנקרא צפון, והוא המקום ששוחטים בו קדשי קדשים.

הרמב"ם פסק על פי השיטה שכל השטח שצפוני יחסית למזבח הוא בכלל "צפון", כולל התחום שבין האולם ולטבעות שמצפון למזבח וכן עזרת כהנים, אך דווקא מקיר המזבח וצפונה ולא כל החצי הצפוני של העזרה (עיין שערי היכל על מסכת יומא, מערכה עה). אך לא התבאר מדוע אלו מידות הצפון: הרי אם המזבח נוטה מרוחות העולם כנגד כיוון השעון, נמצא שחלק מן השטח שמקביל למזבח ממזרח לו, שאותו פסל הרמב"ם מלהיחשב כ"צפון", הוא צפוני יותר מהשטח שהכשיר הרמב"ם מצפון-מערב למזבח! פשטות הדברים שהיה ברור לרמב"ם שכל המרובע שציין הוא צפוני אסטרונומית ביחס למזבח.

וכך משמעות דבריו בפ"ג הי"ב: "כל הכלים שבמקדש אורכן לאורכו של בית ורחבן לרוחב הבית חוץ מן הארון... וכן נרות המנורה היו כנגד רוחב הבית בין הצפון והדרום". אין כוונתו "בין הכותל הצפוני יחסית לכותל הדרומי יחסית", שהרי המנורה כולה בדרום, אלא שכיוון הנרות עומד על ציר צפון-דרום ובמקביל לרוחב הבית.

ייתכן שהרמב"ם לא כתב זאת כהלכה מפורשת כדרכו שלא לכתוב דברים שאינם מפורשים בתלמוד, כשם שלא כתב שאסור להטות את המקדש והמזבח לאלכסונו של עולם ב-45 מעלות. ואפשר גם שלדעתו אין הלכה מחייבת מן התורה לעשות כך, אבל בפועל אבותינו השתדלו להקים את המקדש לפי רוחות השמיים, כמתואר בירושלמי. ולדין, מאחר שהמקום התקדש על פי גבולות אלה בהתאם לרוחות השמיים, ממילא חובה להקים את המקדש באותם קווים, ובפרט את המזבח, ש"מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם" (הל' בה"ב ב, א). ברם, אם ירצה בית דין להוסיף על העזרות (במלך ונביא וכו') יוכל לשנות את כיוון העזרה שלא לפי רוחות השמיים.

## ט. המציאות בהר הבית

כאמור בפתיחה, עיקר מטרתו לעסוק במקורות ההלכה, אבל אעיר בקצרה גם על כמה נקודות מציאותיות:



א. הכותל המזרחי של ה"רמה": כותל זה, על פי שרידיו שנמצאו בקצהו הצפוני והדרומי, מכיוון בדיוק בציר האסטרונומי, ומסתבר שזהו הכותל המזרחי של העזרה (ועשו לי מקדש' עמ' 3-882). פרופ' מיכלסון נדחק לתרץ שזהו כותל נוסף ממזרח לכותל העזרה ("בר שורא"), שלא היה מקביל בדיוק לכותל העזרה; כותל שאין עליו עדות בדברי חז"ל!<sup>40</sup>

ב. החציבה בסלע שבכיפת הסלע: בשולי סלע זה, המזוהה עם אבן השתייה, קיימות שתי חציבות במערב האבן וצפונה. ממדי החציבה המערבית (11.5 מטרים אורכה, ורוחבה משתנה החל ממשני מטר בדרום למטר אחד בצפון) מתאימים לכאורה להיותה חלק מיסוד לקיר קדש הקדשים (20 אמה אורך, ועובי 6 אמות), ואילו החציבה הצפונית (6.20 מטרים על כ- 3 מטרים) מתאימה להיות יסוד לכמחצית הקיר הצפוני. אם אכן החציבות שימשו לכך ניתן ללמוד מהן על כיוון הכתלים. החציבה המערבית נוטה מכיוון צפון-דרום כ-6 מעלות מערבה (ברוב ארכה, 8 מטר מתוך 11.5, ובהמשך אף יותר מזה).<sup>41</sup> גם החציבה הצפונית אינה מתאימה בדיוק לכיוון מזרח-מערב, וצידה המזרחי צפוני מעט ביחס לצידה המערבי.

ברם, ספק רב אם חציבות אלה נועדו להיות יסוד לקיר כלשהו.<sup>42</sup> בסיס שתי החציבות אינו אחיד, ובפרט זו המערבית נראית כגרם מדרגות, וכפי שהן היום אינן מתאימות

---

40. בגמרא בפסחים פו ע"א הוזכר המושג "בר שורא", חומה נמוכה לצד הגבוהה ממנה, ונראה שמדובר בחומת תמך לגבוהה, ראה תוס' יו"ט במידות פ"ב מ"ג ואבן האזל הל' בה"ב פ"ה ה"ג, ואם כן אין סיבה שלא תהיה מקבילה אליה. גם לא נאמר במפורש בגמרא שם שהייתה מציאות כזו אלא ש"משכחת לה", אפשר שתהיה כזו, עי"ש היטב.

41. החוקר דלמן, שמדד את הסלע באופן פרטני יותר מכל חוקר אחר לפניו ולאחריו עד כה, תיאר ושרטט במפתו את החציבה כאילו הייתה בדיוק בכיוון צפון-דרום (תודתי לרב קורן שהעמיד לרשותי עותק מדבריו ומפתו). לעומת זאת האדריכל הבריטי ריצ'מונד שירטט את החציבה הזו כנוטה מהציר האסטרונומי מערבה בשיעור הנ"ל, ראו במאמרו של פרופ' מיכלסון במעלין בקודש יא עמ' 38, אם כי גם לדעת מיכלסון קיר המקדש לא עמד על חציבה זו, אלא לצידה. מיכלסון הוכיח שהייתה לדלמן טעות חישובית בהעמדת שושנת הרוחות, והרב קורן (במכתב אלי) הסכים עמו בעניין זה.

42. שמעתי טענה שלא יתכן שחציבה זו נעשתה על ידי שלמה, ככתוב: "ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו" (מלכים-א ו,ז). ברם, אמו"ר הרב ישראל אריאל שליט"א סובר שאין לשלול עקרונית חציבה כזו בכלי ברזל על ידי דוד, ש"כרה שיתין" (מכות יא ע"א, והיינו "יסודות של בית המקדש". רש"י ד"ה שכרה) ומן הסתם השתמש בכלי ברזל. יתכן שגם שלמה הקפיד על כך רק בבנייה עצמה, ולא בהכשרת השטח. באשר לבניין בית שני, בתחילתו או על ידי הורדוס, הדבר תלוי בשאלה האם מנהגו של שלמה הוא הלכה לדורות (רמב"ם הל' בה"ב א, ח, ועיין חזו"א קדשים ליקוטים סי' ב סק"ב שהוא מ"הכל בכתב") או שמא זוהי חומרא מיוחדת (כדברי הרמב"ן שמות כ, כב), שאולי לא נקבעה לדורות.

להצבת קיר על גביהן. החוקר דלמן, שבדק ותיאר אותן בפרוטרוט, משער שהחציבה נעשתה על ידי המוסלמים כדי שיהיה נוח יותר להסתובב סביב הסלע.<sup>43</sup>

ג. בשילה לא נמצאו שרידים ממשיים מן המשכן, אבל נמצאו באתר המשוער של המשכן שורות של סלעים וחציבות בכיוון מזרח-מערב מדויק, ראה בספר 'מקום בפרשה' מאת הרב פרופ' יואל אליצור עמ' 412-416.

## י. סיכום

בירושלמי בערובין נאמר שהמשכן והמקדש עמדו בציר מזרח-מערב האסטרונומי: במקדש בשילה ובירושלים הדבר היה כרוך ביגיעה רבה ותצפיות על מהלך השמש, ואילו במשכן המדבר כווננו הרוחות בדרך נס. פירושים אחרים שנאמרו בדברי הירושלמי, לפיהם אין כוונתו לציר מדויק או שמדובר על שער המזרח בלבד, אינם מתיישבים בו כלל. לגבי הנס במשכן ייתכן שדברי הירושלמי שנויים במחלוקת (כפי שמשמע בברייתא דמלאכת המשכן וברש"י), אבל אין בכך כדי לערער על קביעתו העקרונית של הירושלמי שיש לשאוף לבנות את המקדש בהתאם לרוחות השמיים. סברה זו שהמקדש מכוון לפי רוחות השמיים נראית מפשטות דברי חז"ל במשנה ובבבלי לגבי כיוון כלי המקדש ונושאים נוספים.

מסתבר שהמקור לכך הוא המושג "פאת צפון" וכו' שנאמר במשכן, כפי שפירשו אותו חז"ל לגבי ערי הלויים (תוס', רשב"א, ועוד). יש שהביא לכך מקור אחר, מ"רבווע יהיה" שנאמר במזבח, ופירושו: ריבועו של עולם (נצי"ב).

במציאות, כותלי הר הבית כיום אינם מכוונים בדיוק לפי רוחות השמיים אלא נוטים מהם בפער ניכר. מסתבר שההלכה הנ"ל נאמרה רק על המקדש עצמו: ההיכל, המזבח והעזרה, ולא על הר הבית.<sup>44</sup>

43. הוא כותב שאילו גובה האבן היה נשאר בשלמותו היו נשארים 40 ס"מ בלבד בין האבן לבין העמוד הקרוב לה, הצפוני-מערבי מבין העמודים התומכים את הכיפה. אף ציין למקבילות במכה ובכניית הקבר בירושלים, להבדיל, שגם בהן עוצב סלע האם בהתאם למבנה.

44. לעניין איסור הקמת "בית תבנית היכל" לא מצאתי דיון בשאלה האם האיסור תלוי בכיוונו. מסתבר לענ"ד שהאיסור גם באלכסון, ואפילו בכיוונים הפוכים לגמרי משהיו במקדש, ואכמ"ל.

עבודת

המקדש



## מצוות הסמיכה בקרבנות

- א. אופי הסמיכה - חובת הבעלים או חובת הקרבן
1. חובת הבעלים
  2. חובת הקרבן
  3. שני דינים
- ב. מטרת הסמיכה - סוף הקדש, תחילת הקרבה, או דין בכפרה
- ג. קרבנות שאין בהם סמיכה
  - ד. וידוי בשעת הסמיכה
  - ה. זהות הסומך
  - ו. שורש מצות הסמיכה

### א. אופי הסמיכה - חובת הבעלים או חובת הקרבן

#### 1. חובת הבעלים

שנינו במשנה במנחות:

חומר בסמיכה מבתנופה, ובתנופה מבסמיכה – שאחד מניף לכל החברים ואין אחד סומך לכל החברים. (מנחות ט, ט)

המשנה עוסקת ביחס בין מצוות הסמיכה והתנופה ומציינת הבדל הלכתי ביניהם לגבי קרבן השותפים. התנופה נעשית על ידי אחד מהשותפים בשביל כולם, ואילו הסמיכה צריכה להיעשות בצורה נפרדת על ידי כל אחד מהשותפים. לפום ריהטא, ניתן ללמוד מהמשנה הזאת על הבדל מהותי בין הסמיכה והתנופה. הסמיכה מוגדרת כחובת הבעלים ולכן כלל השותפים חייבים לסמוך. לעומת זאת, התנופה היא חובת הקרבן ולכן ניתן להסתפק בתנופה של אחד מהבעלים בלבד.<sup>1</sup>

---

1. וכן למד החזון-יחזקאל מנחות י, ד (חלק החידושים). אמנם, יש להעיר שמלשון המשנה "שאחד מניף לכל החברים" משמע קצת שתנופת אחד השותפים מוציאה את האחרים ידי חובתם, ואם כן אף התנופה היא חובת גברא וההבדל בין הסמיכה והתנופה הוא בהלכות שליחות. ויש להוסיף שהגמרא במנחות צד ע"א מביאה הסבר לכך שלא קיימת חובת תנופה בכל אחד מהשותפים ולאכאורה מדובר בהסבר טכני לחלוטין ולא מהותי (ועיין מש"כ בזה החזון-יחזקאל בביאור הגמרא והדברים אינם נראים מסברא). ולהרחבה נוספת בעניין אופי חובת התנופה עיין במאמרי במעלין בקודש גיליון לד בעניין 'תנופה והגשה במנחות'.

הלכה נוספת שייטכן שמשקפת את החילוק הזה בין מצוות הסמיכה והתנופה היא הדין של קרבן העכו"ם וקרבן האישה. המשנה במנחות ט, ח כותבת שנכרי ואישה פסולים לסמיכה:

הכל סומכין, חוץ מחרש שוטה וקטן וסומא, ועובד כוכבים והעבד, והשליח והאשה. (מנחות ט, ח)

הגמרא במקום מביאה דרשה למעט את הנכרי מסמיכה:

...בני ישראל סומכין ואין עובדי כוכבים סומכין... (מנחות צג ע"א)

בתורת-כהנים מובאת דרשה שממעטת את האישה מסמיכה:

בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות.<sup>2</sup> (ספרא ויקרא דבורא ב, ב)

הגמרא במנחות דף סא ע"ב מחלקת בעניין הזה בין הסמיכה והתנופה:

א"ר יוסי: מצינו שחלק הכתוב בין קרבן ישראל לקרבן עובדי כוכבים לקרבן נשים בסמיכה, יכול נחלוך בתנופה? לא, מה לי חלק בסמיכה שהסמיכה בבעלים, נחלוך בתנופה שהתנופה בכהנים? [א"כ, מה] תלמוד לומר בני ישראל? בני ישראל מניפין ואין העובדי כוכבים מניפין, בני ישראל מניפין ואין הנשים מניפות. (מנחות סא ע"ב)

מבואר בגמרא שקרבן האישה והעכו"ם חייבים בתנופה אף שפטורים מסמיכה, והסיבה לכך הוא 'שהסמיכה בבעלים' ואילו 'התנופה בכהנים'. ונראה לבאר את ההבדל הזה באמצעות החילוק העקרוני בין המצוות. הסמיכה מוגדרת כחובת הבעלים ולכן במקום שהבעלים פטורים מהסמיכה הקרבן אינו נסמך כלל. לעומת זאת, התנופה היא חובת הקרבן ולכן אף כאשר הבעלים פטורים הקרבן עצמה עדיין טוענת תנופה, ותנופת הכהן מקיימת את חובת הקרבן.<sup>3</sup>

סימוכין נוספים להבנה הזאת באופי הסמיכה עולה בדברי התוספות במנחות צג ע"ב לגבי המיעוט של נשים מסמיכה:

2. הגמרא במנחות ממעטת אישה מ"ידו ולא יד אשתו", אך עיין בתוספות ד"ה ידו שמבארים שדרשה הזאת אינה מלמדת על עצם הפסול של אישה מסמיכה אלא שהיא אינה יכולה לסמוך על קרבן בעלה.

3. אמנם, הבנה הזאת אינה מוכרחת, שהרי יתכן שאף התנופה מוגדרת כחובת הגברא ולא כחובת הקרבן, אלא שבשונה מהסמיכה שהיא חובת הבעלים בלבד, התנופה היא חובת הבעלים והכהן, ולכן הכהן מניף על מנת לקיים את חובתו (עיין תוספות ד"ה יכול). כיוון אחר בהבנת הסוגיה עולה בדבריו של רש"י בד"ה שהתנופה בכהנים שכותב שהכהן מניף כשליח של האישה והעכו"ם, והאחרונים התקשו רבות בביאור דבריו הן מצד הלכות תנופה והן מצד הלכות שליחות, ואכמ"ל. (ועיין בכל זה במאמרי במעלין בקודש).

וא"ת ולמה לי קרא למעוטי נשים מסמיכה תיפוק לי דמצות עשה שהזמן גרמא...

התוספות מסתפקים מדוע הגמרא מביאה דרשה למעט נשים ממצות הסמיכה, שכן מדובר במצות עשה שהזמן גרמא.<sup>4</sup> מעצם שאלת התוספות ניתן ללמוד שהסמיכה היא מצווה על הבעלים, שכן אם מדובר בחובת הקרבן אף אם האישה פטורה מסמיכה מהטעם של מצות עשה שהזמן גרמא אין זה פוטר את הקרבן עצמה מחובת הסמיכה.<sup>5</sup> ואכן, תוספות-הרא"ש בקידושין לו ע"א מביא את הקושייה הזאת וכותב דברים מפורשים בכיוון הזה בהבנת אופי הסמיכה:

ומיהו קשה מסמיכה שאינה עבודה אלא חובה התלויה בבעלים ולמה לי קרא לפטור נשים תיפוק לי דהוי מ"ע שהזמן גרמא דאינה אלא ביום דומיא דשחיטה דהא בעינן תכף לסמיכה שחיטה...<sup>6</sup>

ראיה נוספת לכיוון הזה עולה בדברי המאירי בתענית שמקשר בין חובת הסמיכה לבין החובה של מעמדות:

לפיכך הוצרכנו למעמדות להיות עומדים על גבי הקרבן ואלו בקרבן יחיד לא הוצרכה, שאם בחטאת ואשם הרי טעון סמיכה ויודי ואם בעולות ושלמים אף על פי שאין טעונות ויודי סמיכה מיהא טעונות, אלא לא הוצרכה אלא לקרבן צבור שאין בו סמיכה, שמ"מ צריך שיעמדו שם זקנים לשם כל הצבור, והרי הוא כאלו כלם לשם ששלוחו של אדם כמותו. (מאירי, תענית כו ע"ב)

המאירי טוען שתקנת המעמדות בקרבנות ציבור הייתה כמעין תחליף למצות הסמיכה בקרבנות יחיד.<sup>7</sup> כמובן שהקישור לתקנת המעמדות מחזקת את העמדה העקרונית שהסמיכה היא חובת הבעלים ולא חובת הקרבן, שכן באופן פשוט חובת המעמדות היא חובה המוטלת על עם ישראל ולא על הקרבן עצמה.

4. ועיין תוספות קידושין לו ע"א ד"ה הקבלה מה שתירצו בזה.

5. כן מדייק העמק-ברכה חגיגה עמ' קג. אמנם, ניתן לדחות את הראייה הזאת ולחלק בין אופי מצות הסמיכה והפטור של נשים מסמיכה. לפי ההצעה הזאת סוברים התוספות שקיימים שני דינים של סמיכה: דין בקרבן ודין בבעלים, אלא שהפטור של אישה מסמיכה נאמר דווקא לגבי דין הבעלים ולא לגבי דין הקרבן, ועיין עוד להלן בזה. אך בדברי תוספות-הרא"ש להלן הדברים מפורשים. ויש להעיר שהתוספות שואלים את השאלה הזאת אף לגבי שאר עבודות הקרבנות שהאישה פסולה בהן ומתריצים שדרשת הפסוקים בשאר העבודות נצרכת ללמדנו שעבודת האישה מחללת את הקרבן. ומבואר בדבריהם שבשאר עבודות מדובר בפסול חפצא, ולכן העבודה מחוללת בדיעבד.

6. ובהמשך דבריו הוא כותב דברים דומים לגבי חובת התנופה: "מיהו מתנופה קשה דהיא חובת הבעלים...", וכן עולה מהתוספות בקידושין לעיל שמקשים את הקושייה הזאת אף לגבי הדין של תנופה. מבואר אם כן מראשונים אלו שאף התנופה מוגדרת כחובת הבעלים, בדומה לסמיכה, וזאת בניגוד לחילוק שהצענו לעיל.

7. עיין משנה מנחות ט, ז שכותבת שרובם המוחלט של קרבנות הציבור אין בהם חובת סמיכה.

## 2. חובת הקרבן

נימה אחרת בהבנת אופי הסמיכה עולה מחידושי הריטב"א בקידושין ביישוב קושיית התוספות בעניין הפטור של נשים מסמיכה:

...וכי תימא ותיפוק לי דהווי להו ביום ולא בלילה וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ואיכא למימר דכי אמרינן מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות במצות שבחובה לגמרי דכי מטי זמן חיוביה לא סגיא דלא לקיומינהו, אבל הנהו אינן בחובה לגמרי אלא שבאין להכשיר קרבנו אם ירצה שיעלה לו לרצון והוה אמינא דאחד אנשים ואחד נשים שוין קמ"ל.  
(חידושי ריטב"א, קידושין לו ע"א ד"ה הסמיכות והתנופות)

הריטב"א מבאר שהפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן נאמר במצוות חיוביות שמוטלות על האדם, אך עבודות הקרבנות ובכללן הסמיכה אינן מוגדרות כמצוות על האדם אלא כהלכות בהכשר הקרבן, ולכן לא נאמר בהן הפטור של מצות עשה שהזמן גרמא. משתמע אפוא מדברי הריטב"א שמצוות הסמיכה מוגדרת כחובת הקרבן ולא כחובת האדם.<sup>8</sup>

דברים מפורשים יותר בכיוון הזה עולים בדברי הרמב"ן בחידושו על הסוגייה בקידושין. הרמב"ן מתלבט מדוע מיישמת הגמרא את המיעוט של "בני ישראל ולא בנות ישראל" במצות הסמיכה דוקא ולא במצוות אחרות:

הא דתנן הסמיכות והתנופות וכו' וגמרינן לה מדכתיב בני ישראל ולא בנות ישראל בני אהרן ולא בנות אהרן, איכא למידק וכל היכא דכתיב בני ישראל דוקא הוא א"כ לא יהיו נשיות נודרות דכתיב בני ישראל... אבל סמיכה ליתיה פטור מצוה אלא מדה היא שנוהגת באנשים ולא בנשים, הכשר קרבן של אנשים בסמיכה ושל נשים בלא סמיכה, ובכי האי גוונא ממעטינן נשים (חידושי הרמב"ן, שם)

הרמב"ן מסביר שהייחודיות במצות הסמיכה היא בכך שלא מדובר במצוה שמוטלת על האדם, אלא בהלכה בהכשר הקרבן, ורק במצוה כזאת נשים פטורות. אם כן, מפורש בדברי הרמב"ן שמצוות הסמיכה מוגדרת כחובת הקרבן ולא כחובת האדם.

ובאמת, שההבנה הזאת לכאורה מוכחת ממימרא רווחת בגמרא בזבחים (ד ע"ב, ה ע"א, מד ע"א) – "מה שלמים שכן טעונין סמיכה..." – שמניחה שהסמיכה היא הלכה בקרבן ולכן נחשבת לחומרא בקרבן השלמים שאינה קיימת בחלק מהקרבנות האחרות.

הוכחה נוספת לגישה הזאת עולה לגבי ההלכה של סמיכה ביורש.

8. כך מוכיח העמק-ברכה לעיל. אמנם, הדברים אינם חד משמעיים, שכן עיקר החילוק בריטב"א איננו בין חובות ה'גברא' לחובות ה'חפצא', אלא בין מצוות חיוביות למצוות שאינן חיוביות (אלא שבדרך כלל מצוות חפצא מוגדרות כמצוות שאינן חיוביות), ויש לעיין בזה.



המשנה במנחות קובעת שהיורש קרבן מאביו מחויב בסמיכה:

...והיורש סומך ומביא נסכים וממיר. (יבמות ט, ז)

ויש להסתפק האם חובת היורש נובעת מחובת הגברא של סמיכה או מחובת הקרבן. נפקא מינה אפשרית לשאלה הזאת היא במקרה שהאב כבר קיים את מצות הסמיכה קודם פטירתו, אך לא הספיק להקריב את הקרבן, שאם היורשים מחויבים בחובת גברא של סמיכה עליהם לסמוך פעם נוספת, אך אם מדובר בחובת הקרבן הרי שהקרבן כבר נסמך ואין מקום לחייב את היורשים בסמיכה נוספת.<sup>9</sup>

במסכת ערכין מתייחס רבינו גרשום מאור הגולה לשאלה הזאת:

יורש סומך וממיר. שאם הקדיש אביו זבח ומת קודם שסמך עליו יורש סומך על קרבן אביו. (רגמ"ה, ערכין ב ע"א)

מדברי רגמ"ה עולה שאב שסמך לפני פטירתו לא חלה חובת סמיכה על יורשיו, ורק במקרה שלא סמך חלה חובת הסמיכה על יורשיו. מבואר אפוא שלדעת רגמ"ה חובת הסמיכה מוגדרת כחובת הקרבן ולא כחובת הבעלים.<sup>10</sup>

אמנם, השיטה הזאת טעונה ביאור לכאורה, שכן במה שונה קרבן היורשים מקרבן השותפים שכל אחד מבעלי הקרבן מחויב לקיים סמיכה נפרדת. ובמילים אחרות, כבר התבאר לעיל שחובת הסמיכה של כל אחד מהשותפים נובעת מההבנה שהסמיכה היא חובה שמוטלת על בעלי הקרבן ואינו חובת הקרבן בלבד, ואם כן יש לשאול מדוע היורשים אינם מתחייבים בסמיכה מצד חובת הבעלים של סמיכה.

ניתן ליישב את הקושייה הזאת בשני אופנים. אופן אחד, שאף חובת הסמיכה של השותפים נעוצה בחובת הקרבן דוקא, שהקרבן טוען סמיכה של כלל בעליו.<sup>12</sup> אופן שני

9. ועיין שפת אמת מנחות צג ע"א (ד"ה עוד י"ל) שמסתפק בזה.

10. אמנם, יש להעיר שרש"י בערכין ב ע"א (ד"ה יורש) כותב: "אדם שהפריש אביו קרבן ולא הספיק להקריבו עד שמת", וקצת משמע מדבריו שאפילו כאשר האב לא הספיק רק להקריב את הקרבן אף שכבר סמך עליו לפני פטירתו חלה על היורשים חובת סמיכה, וזאת בניגוד לשיטת רגמ"ה. ניתן אפוא לומר שלדעת רש"י חובת הסמיכה מוטלת על היורשים כבעלי הקרבן, וחובת הסמיכה היא חובת הבעלים.

11. נפקא מינה נוספת היא במקרה של כמה יורשים שירשו את קרבן אביהם - האם חובת הסמיכה מוטלת על כל אחד ואחד או שאחד סומך לכולם, ועיין שפת אמת תמורה ב ע"א שדן בזה. וכן במקרה של בן היורש קרבן מאימו האם מתחייב בסמיכה, והמנחת-חינוך במצוה קטו, ו הסתפק בזה.

12. וכן מבאר הגרי"ז בחידושו לתמורה ב ע"א ד"ה שם בגמרא לרבות. נפקא מינה אפשרית לכך היא האם השותפים סומכים בבת אחת או בזה אחר זה, ואכמ"ל. (עיין תוספתא מנחות י, ד ורמב"ם מעשה הקרבנות ג, ט).

הוא לטעון שקיימים שני דינים של סמיכה, חובת הבעלים וחובת הקרבן, וכפי שיתבאר עוד להלן. השותפים חייבים בחובת הבעלים של סמיכה ולכן כל שותף מתחייב בסמיכה נפרדת. לעומת זאת, היורשים שאינם הבעלים המקוריים של הקרבן אינם מתחייבים בחובת הבעלים של סמיכה אלא רק בחובת הקרבן עצמו, וסמיכת האב פטרה את חובת הקרבן.<sup>13</sup>

אכן בעניין קרבן השותפין מצאנו שיטות אחרות שתומכות בצורה ישירה יותר בהבנה שהסמיכה היא חובת הקרבן ולא חובת הבעלים.

הגמרא במנחות צג ע"א מביאה דרשה בעניין קרבן השותפין:

קרבנו – לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה.

הראשונים נחלקו בביאור הדרשה. רש"י הנדפס מפרש שהדרשה מרבה את כל השותפים לסמיכה, וכפי שעולה מפשטות המשנה לעיל. אך רש"י בכת"י מפרש את הדרשה באופן אחר:

כל בעלי קרבן. שאם היה להם בשותפות קרבן, אחד סומך עליו ולא מתחייבי לסמוך כולם.<sup>14</sup>

עולה אפוא מדברי רש"י, שבקרבן השותפים ניתן להסתפק בסמיכה של אחד מהשותפים בלבד.<sup>15</sup> וכנראה שלפי שיטתו המשנה במנחות שמחייבת את סמיכתם של כלל השותפים עוסקת ברובד הלכתחילה, אך בדיעבד ניתן להסתפק בסמיכה אחת. וכן כותב המאירי בחגיגה טז ע"ב:

שהרי במס' תמורה נאמר שכל הבעלים רשאיין לסמוך אלא שמ"מ כלם יוצאים ידי חובה בסמיכת אחד.

ובאופן הזה יש לבאר את שיטת רבי יהודה שגמרא במנחות שם, שחולק על התנא של המשנה ואינו דורש את הריבוי שמחייב את כלל השותפים בסמיכה:

...ורבי יהודה לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה לית ליה...

אלא שאף בביאור שיטת רבי יהודה מצאנו מחלוקת הראשונים. רש"י במסכת תמורה ב ע"א מבאר שרבי יהודה פוטר לגמרי את קרבן השותפין ממצות הסמיכה בגלל חסרון בבעלות מוחלטת על הקרבן:

13. אמנם, לאור דבריו של הר"ש משאנץ (שיצוטטו להלן) שהיורש סומך על קרבן אביו על תקן "כרעא דאבוה" שמקיים את חובת אביו, יתכן שאף אם סמיכת היורש מוגדרת כחובת הבעלים שסמיכת האב פוטרת אותם. (ועיין תורת הקודש ח"ב סימן לה).

14. עיין גליון הש"ס שמביא גרסא אחרת ברש"י, ועיין בשטמ"ק הנדמ"ח.

15. ואף מדיוק לשונו שלא מדובר בהלכה של שליחות, שהשותף הסומך עושה זאת בשליחותם של שאר השותפים, אלא שבאופן עקרוני חובת הסמיכה חלה על שותף אחד בלבד.

לית ליה – דודאי אינו טעון סמיכה כיון דלא מייחד קרבן דידהו כלומר כיון דלא  
הוי חלוט אכל אחד ואחד וכי כתיב קרא לקרבנו ולא לקרבן אביו.  
(רש"י, תמורה ב ע"א)

לעומת זאת, רש"י במסכת ערכין מבאר שרבי יהודה רק חולק על הצורך בסמיכות נפרדות  
לכל אחד מהשותפים אך הוא מסכים לכך ששותף אחד מחוייב לסמוך:

לית ליה – דס"ל אחד סומך לכולם ולא הוי כסומך על קרבן חבירו הואיל והוא  
שייך ביה. (רש"י, ערכין ב ע"א)

נמצא, ששיטת רש"י בכת"י במנחות בהבנת שיטת רבנן זהה לשיטת רבי יהודה על פי  
הביאור של רש"י במסכת ערכין, ולשתיהן קרבן השותפין מחייב סמיכת שותף אחד בלבד.<sup>16</sup>  
באופן עקרוני נראה שהשיטה הזאת סוברת שהסמיכה היא חובת הקרבן ולא חובת הבעלים,  
ולכן ניתן להסתפק בסמיכה של אחת מהשותפים שמקיימת את חובת הקרבן.<sup>17</sup>

שיטה נוספת שמשקפת את ההבנה הזאת באופי הסמיכה היא בשאלה האם הסמיכה  
מעכבת בדיעבד. בגמרא בזבחים (ו ע"א) מבואר שהסמיכה היא מצוה לכתחילה שאינה  
מעכבת את כשרות הקרבן. התוספות בזבחים הקשו מכמה סוגיות ששמעו מהן שהסמיכה  
מעכבת את כשרות הקרבן. בתוך דבריהם הם מיישבים את כל הסוגיות ומגיעים למסקנה  
שהסמיכה אינה מעכבת כלל, ואף אין אומרים לגביה את הדין של "כל הראוי לבילה אין  
בילה מעכבת בו":

...וא"ת נהי דסמיכה לא מעכבא מ"מ ערל וטמא שאין יכולין לסמוך נימא כל  
שאינו ראוי לבילה מעכבת בו! וכן בההיא דשקלים ודכריתות ודנזיר, דכל  
הני נמי דאין יכולין לסמוך מטעם ספק חשיב שפיר אין ראוי לבילה, כדאשכחן  
בפ' המוכר את הספינה (ב"ב פא ע"ב) גבי ביכורים? וי"ל דנפקא לן מהא  
דאמרין בפ"ג דמועד קטן (דף טז ע"א)... ש"מ דשאר קרבנות משלח ולא  
חיישינן לענין סמיכה בראוי לסמיכה. (תוספות זבחים עה ע"א ד"ה והא בעי)

אמנם, בניגוד לשיטת התוספות, תוספות-רי"ד במסכת גיטין מיישם את הדין של "כל הראוי  
לבילה" לגבי מצות הסמיכה:

השולח חטאתו ממדינת הים. והא בעיא סמיכה, ותניא בתורת כהנים וסמך ידו,  
ולא יד בנו ולא יד (עבדו) שלוחו, ואף על גב דקיימא לן דסמיכה לא מעכבא,

16. אולם, בדבריו של רש"י בערכין קצת משמע שמדובר בדין של שליחות ש"אחד סומך לכולם".  
17. אמנם, יש לעיין בשיטת רבי יהודה עפ"י הביאור של רש"י בתמורה, ולכאורה ניתן לראות את השיטה  
הזאת כהוכחה לכך שהסמיכה מוגדרת כחובת הבעלים ומתחדש בשיטתו שרק בעלות שלימה על  
הקרבן מחייבת סמיכה. מאידך גיסא, יתכן להסביר זאת אף לפי הגישה שמדובר בחובת הקרבן,  
שקרבן שהבעלות עליו מחולקת ואינה חלוטה מופקעת מדין סמיכה.

הני מילי דחזי לסמיכה אבל האי דלא חזי לסמיכה מעכבא כדאמרינן דכל שאינו  
ראוי לבילה בילה מעכבת בו... (תוספות רי"ד, גיטין כח ע"ב, ד"ה השולח)

בביאור שיטתו יש להקדים שהדין של "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו" קובע שפעולת  
הבילה במנחות אף שאינה מעכבת מצד עצמה, הרי שעצם האפשרות לקיימה מעכב את  
כשרות המנחה. והביאור לדין זה הוא שדין הבילה עיקרו הוא הלכה ב'חפצא' של המנחה,  
שהמנחה עצמה צריכה להיות ראויה לבילה, אף שפעולת הבילה בפועל אינה מעכבת.  
נמצינו למדים מדבריו של הרי"ד שאף דין הסמיכה מוגדרת כהלכה ב'חפצא' של הקרבן ולכך  
אי היכולת לקיים את הסמיכה מעכבת את כשרות הקרבן.<sup>18</sup>

### 3. שני דינים

אמנם, יתכן להציע הבנה שלישית שלפיה שתי ההבנות האלו נכונות – הסמיכה היא חובת  
הקרבן וכן היא חובת הבעלים. באופן הזה ניתן לפרש את הדרשות המיותרות לכאורה  
שהגמרא במנחות (צג ע"א) מביאה לגבי שניים מהאישים הפטורים ממצות הסמיכה. הגמרא  
בתחילת הסוגיה מביאה דרשה אחת שממעטת את העכו"ם ואת מי שאינו הבעלים של  
הקרבן:

קרבנו – ולא קרבן חבירו; קרבנו – ולא קרבן עובד כוכבים.

אולם בהמשך מביאה הגמרא דרשות אחרות הפותרות את שני האישים האלו מחובת  
הסמיכה. לגבי סמיכת העכו"ם הגמרא דורשת: "בני ישראל סומכין ואין עובדי כוכבים  
סומכין". ולגבי סמיכת השליח דורשת הגמרא במנחות (צג ע"א): "ידו – ולא יד שלוחו".

הראב"ד בפירושו לתורת כהנים (ויקרא ב, ב) מתייחס לריבוי הדרשות לגבי הסמיכה  
במי שאינו הבעלים של הקרבן:

קרבנו ולא קרבן חבירו. קשיא לי היינו ידו ולא יד שלוחו דאמרי' לעיל, ואיכא  
למימר דמהתם ממעטינן שאינו יכול לומר לשלוחו סמוך תחתי על ראש קרבני  
אלא הוא עצמו יסמוך, והכא קא ממעט שאם שלח לחבירו קרבנו ממדינת הים  
אין חברו סומך על ראש קרבנו דלא תימא כיון דאין בעליו כאן יסמוך חברו  
תחתיו, קמ"ל.

הראב"ד מבאר שדרשה אחת ממעטת את הסמיכה של מי שאינו הבעלים של הקרבן במקום  
שבעל הקרבן נוכח בזמן ההקרבה ואומר לאחר לסמוך במקומו, והדרשה הנוספת באה  
למעט את קיום הסמיכה על ידי אחרים במקרה שבעל הקרבן נמצא במדינת הים ואינו יכול  
לקיים את מצות הסמיכה בעצמו. והביאור לדבריו הוא שהדרשה הראשונה ממעטת את מי

18. ועיין קהילות יעקב, זבחים מו, ו; ואגרות משה, קדשים וטהרות ח"א סימן ו, שלומדים שהתוספות  
חולקים על כך וסוברים שהסמיכה היא חובת הבעלים ולכך לא ניתן ליישם בו את הדין של "כל  
הראוי לבילה".

שאינו הבעלים מחובת הסמיכה המוטלת על בעל הקרבן, ובמקום שהבעלים יכולים לסמוך בעצמם חובת הסמיכה חלה עליו ולא על אדם אחר. לעומת זאת, הדרשה השנייה ממעטת אחרים מחובת הסמיכה שמוטלת על הקרבן עצמו, שאפילו כאשר הבעלים הם במדינת ואינם יכולים לקיים את מצוות הסמיכה, הסמיכה של האחר אינה יכולה לפטור את הקרבן מחובתה.

הבנה דומה עולה מתוך התוספות במנחות (סא ע"ב) שעוסקים בריבוי הדרשות לגבי קרבן עכו"ם:

מצינו שחילק הכתוב בין קרבן ישראל לקרבן עובדי כוכבים לקרבן נשים בסמיכה – פי' בקונטרס דתניא בת"כ ברישיה "בני ישראל... וסמך" – בני ישראל סומכין ולא העובדי כוכבים סומכין, בני ישראל סומכין ולא בנות ישראל סומכות, ולקמן בסוף שתי מדות (ג"ז שם) אמרינן נמי בני ישראל סומכין ואין העובדי כוכבים סומכין. וא"ת ותיפוק לי מדדרשי' בסוף שתי מדות (גז"ש) קרבנו ולא קרבן עובד כוכבים? וי"ל דאיצטריך קרבנו דלא תימא שיסמוך ישראל בשבילן כגון שמביא נסכים בשבילו...

(תוספות מנחות סא ע"ב ד"ה מצינו שחילק)

התוספות מסבירים שהדרשה של "קרבנו ולא קרבן עכו"ם" באה לפטור את קרבן העכו"ם ממצוות סמיכה על ידי ישראל, וזאת בשונה ממצוות נסכים שכאשר ישראל מביא קרבן עכו"ם חובת הבאת הנסכים חלה עליו.<sup>19</sup> והביאור לדבריהם הוא שבמצוות הסמיכה קיימת חובה כפולה, חובת הקרבן וחובת הבעלים, ושתי הדרשות שנאמרו לגבי הפטור של עכו"ם מתייחסות לשני הדינים הללו. הדרשה של "בני ישראל ולא עכו"ם" פוטרת את העכו"ם מחובת הגברא של סמיכה, והדרשה של "קרבנות ולא קרבן עכו"ם" פוטרת את קרבן העכו"ם עצמו מחובת הסמיכה. מכיון שכן, אין חובה על ישראל לסמוך על קרבן העכו"ם כדי לקיים את חובת הקרבן, וזאת בשונה מחובת הנסכים, שאף לגבה נאמרים שני דינים אך הפטור של עכו"ם נאמר לגבי דין הגברא של נסכים בלבד ואילו הקרבן עצמה טעון נסכים, ולכן ישראל מביא את הנסכים כדי לקיים את חובת הקרבן.<sup>20, 21</sup>

19. המקור לדין של נסכים בקרבן הגוי מופיע במשנה שקלים ז, ג ובגמ' זבחים דף מה ע"א.

20. לעיון נוסף במהות דין הנסכים עיין חידושי ר' אריה לייב מאלין ב, טז, גרי"ז על הרמב"ם מעשה הקרבנות ג, ה, וגרי"ז על הש"ס זבחים מה ע"א.

21. אולם, בהמשך דברי התוספות עולה שההבנה הזאת נכונה לגבי קרבן העכו"ם בלבד, אך מי שאינו הבעלים של הקרבן נתמעט מהקיום של חובת הבעלים אך הוא יכול לקיים את חובת הקרבן במקום שהבעלים אינם יכולים לקיימו: "וא"ת מקרבנו ולא קרבן חבירו נפקא ויש לומר דהוה אמינא כיון דאינו יכול לסמוך יסמוך אחר בשבילו ולא דמי לקרבן חבירו דבר סמיכה הוא", וזאת בניגוד למה שעולה מדברי הראב"ד לעיל.

אולם, בהמשך דבריהם מעירים התוספות, שלגבי הפטור של אישה מסמיכה אנו מוצאים דרשה אחת בלבד ("בני ישראל ולא בנות ישראל"), והתוספות מתקשים להבין במה שונה קרבן האישה מקרבן העכו"ם:

...וכי תימא אשה נמי ליבעי מיעוט שלא יסמוך אחר בשבילה שמא יש מיעוט אי נמי כיון דגלי בעובדי כוכבים הוא הדין באשה...

בתירוצם מקבלים התוספות את הנחת הקושייה, שאין שום חילוק עקרוני בין קרבן העכו"ם וקרבן האישה, ולכן הם נדחקים לומר שאף לגבי קרבן האישה קיימות שתי דרשות כמו אצל קרבן עכו"ם.

אמנם, ניתן בהחלט לחלוק על עצם ההנחה של התוספות ולהציע שבנקודה הזאת בדיוק קיים חילוק יסודי בין קרבן האישה וקרבן העכו"ם, קרבן העכו"ם נתמעט משני דיני הסמיכה, ואילו קרבן האישה נתמעט מחובת הבעלים בלבד אך קיימת בו חובת סמיכה מצד הקרבן. ובמילים אחרות, לגבי אישה נאמר הפטור של "בני ישראל ולא בנות ישראל" שהוא הפטור מחובת הגברא של סמיכה, אך לא מצאנו דרשה של "קרבנו ולא קרבן אישה" כיון שקרבן האישה מצד עצמו עדיין טוען סמיכה.

ואכן, חילוק עקרוני זה בין קרבן העכו"ם וקרבן האישה בהחלט מתקבל על הדעת. ההבדל בין קרבן העכו"ם וקרבן ישראל הוא מעל ומעבר לזהות הבעלים ורמת חובתם במצוות, אלא מדובר בהבדל שורשי מצד עצם קדושת הקרבן ויעודו. קרבנות העכו"ם הן מערכת קרבנות שונה לחלוטין מקרבנות ישראל.<sup>22</sup> מכיון שכן, הפטור של עכו"ם מסמיכה הוא פטור בקרבן עצמו, שבקרבנות העכו"ם לא נאמרה כלל הלכה של סמיכה, ואין זה רק פטור בבעלים. מאידך גיסא, קרבן האישה אינו שונה במאומה מקרבן האיש מבחינת קדושתו ויעודו, וכל ההבדל שביניהם נובע מרמת חובת בעליהם במצוות. אם כן, הפטור של נשים מסמיכה הוא מחובת הבעלים בלבד, אך קרבן הנשים עדיין טוען סמיכה מצד עצמו כדין כל הקרבנות.<sup>23</sup>

ויתכן שההבנה הזאת באופי הפטור של נשים מסמיכה עומדת בבסיס מחלוקת התנאים במסכת חגיגה בענין השאלה האם נשים סומכות רשות:

מיתבי: דבר אל בני ישראל... וסמך, בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: בנות ישראל סומכות רשות...  
(חגיגה טז ע"ב)

22. ולהלן נביא את דברי הר"ש משאנץ שמבאר שקרבן העכו"ם אינה באה לכפרה לכן פטורה מסמיכה. ולעיון נוסף במעמד הייחודי של קרבנות העכו"ם עיין בספר תורת הקודש ח"ג סימן ד ובקונטרס אחרון לשטמ"ק הנדמ"ח ערכין סימנים ח"י.  
23. עיין שו"ת אגרות משה, קדשים וטהרות חלק א סימן ו.

תנא קמא סובר שנשים אינן רק פטורות ממצות סמיכה אלא הן אפילו אסורות לקיים את הסמיכה בגלל האיסור של עבודה בקודשים. לעומת זאת, רבי יוסי ורבי שמעון סוברים שנשים סומכות רשות ואין חוששים לעבודה בקודשים.<sup>24</sup> ונראה להציע שהתנאים נחלקו בהבנת אופי הפטור של האישה ממצות סמיכה. תנא קמא סובר שמלבד זה שהאישה עצמה פטורה ממצות הסמיכה אף קרבנה אינו מחויב בסמיכה, ולכן לשיטתו אין שום קיום בסמיכת האישה וממילא הסמיכה אסורה משום עבודה בקודשים. לעומת זאת, רבי יוסי ורבי שמעון סוברים שאף שהאישה עצמה פטורה ממצות הסמיכה – קרבנה עדיין טעון סמיכה, ולכן כאשר הנשים סומכות רשות הן מקיימות את מצות הקרבן ואין כאן בעיה של עבודה בקודשים.<sup>25</sup>

ויתרה מכן עולה מדברי המאירי (חגיגה טז ע"ב) שמביא דעה בראשונים שסוברת שלמאן דאמר שאין אישה סומכת רשות אינה יכולה לנדור קרבן אלא אם כן מדובר בקרבן שהשתתפו עליו איש ואישה יחד, כך שחובת הסמיכה מוטלת על האישה:

...ואף לדעת שאסרו בסמיכה מגדולי הדורות שלפנינו כתבו שהסמיכה מן הסתם נראה שנשתתפה עם איזה איש באותו קרבן שאין אשה לבדה נודרת קרבן הצריך סמיכה הואיל ואינה סומכת וסמיכה באחר אינה שהרי אנו דורשין קרבנו וסמך קרבנו ולא קרבן חברו אלא שהביאתו עם האחר וסמך האחר...

הביאור לדבריו הוא שהפטור של אישה מסמיכה הוא מצד חובת הבעלים בלבד אך קרבנה טעון סמיכה, ולכן אין לאישה לנדור קרבן, כיון שעל ידי זה חובת הקרבן אינה מתקיימת. אמנם, מותר לנדור קרבן השותפים של איש ואישה כיון שחובת הקרבן מתקיימת על ידי סמיכת האישה.<sup>26</sup>

- 
24. אמנם, בהמשך הסוגיה כותבת הגמרא שאף רבי יוסי ורבי שמעון אינם מתירים סמיכה גמורה בכל כוחו, אלא רק סמיכה בנחת (הקפת היד), ומבואר בגמרא שההיתר הזה הוא כדי לעשות נחת רוח לנשים. אם כן, משתמע ממשקנת הסוגיה שההלכה של נשים סומכות רשות איננה קיום של מצות סמיכה. אולם, רש"י בחולין (פה ע"א ד"ה סומכות) כותב שלדעת ר"י ור"ש נשים רשאות לסמוך בכל כוחן ואין חוששין לאיסור של עבודה בקדשים, ומכאן שלדעתו מדובר בקיום של מצות סמיכה (ועיין תוספות שם ד"ה נשים סומכות ופירוש הראב"ד לתו"כ ויקרא ב, ב).
25. אך ניתן להציע הבנה נוספת שלפיה מחלוקת התנאים נוגעת לשאלה כללית יותר והיא בגדר הפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, ואכמ"ל.
26. שיטות נוספות בראשונים בעניין אופי הפטור של נשים מסמיכה (צוטטו לעיל): שיטת התוספות בקידושין לו ע"א ששואלים למה לא ניתן לפטור אישה מהטעם של מצות עשה שהזמן גרמא, מוכח שהפטור של נשים הוא מחובת הגברא של סמיכה ולא מחובת החפצא. שיטת הרמב"ן בקידושין לו ע"א שהדרשה של "בני ישראל ולא בנות ישראל" נאמרה דוקא בסמיכה, שהיא הלכה בהכשר הקרבן ולא מצוה על האדם, מוכח שהפטור של נשים הוא אפילו מחובת החפצא של סמיכה.

אכן ההבנה הזאת של שני דינים של סמיכה מדויקת אף בלשון הרמב"ם שהביא את האישים הפטורים מסמיכה בשתי הלכות נפרדות:

טעונות סמיכה, שאין סמיכה אלא בישראל באנשים לא בנשים.

ההלכה הזאת נשנית שוב בהמשך הפרק בהלכה ח:

הכל סומכין חוץ מחרש שוטה וקטן ועבד ואשה וסומא ונכרי, ואין השליח סומך שאין סמיכה אלא בבעלים שנאמר "וסמך ידו" לא יד אשתו ולא יד עבדו ולא שלוחו.

והביאור לכך הוא שבהלכה ה עוסק הרמב"ם בפטור מסמיכה מצד החפצא של הקרבן. נמצינו למדים שלדעת הרמב"ם קרבן העכו"ם ובקרבן האישה פטורים משני דיני הסמיכה.

ברם, בניגוד לכל הנאמר מפשטות הסוגיה במנחות (סא ע"ב), עולה הבנה אחרת לחלוטין לגבי אופי הפטור של נשים ועכו"ם מסמיכה. כזכור, הגמרא שם מבארת שהפטורים של אישה ועכו"ם נובעים מההלכה של "סמיכה בבעלים", ופירוש הדבר שפטור הקרבן נובע מפטור הבעלים שכן אין סמיכה אלא בבעלים של הקרבן. והדברים מפורשים בפירוש רש"י על הסוגיה:

דמה לי חלק בסמיכה – כלומר טעם יש בסמיכה שהסמיכה בבעלים עצמן כדאמרינן בפ' שתי מדות (לקמן צג ע"ב) ידו ולא יד שלוחו הלכך עובדי כוכבים ונשים אחר שמעטן הכתוב מלסמוך אין בקרבנן סמיכות.

מבואר אפוא שהפטור של קרבנות העכו"ם והאישה מסמיכה איננו פטור עקרוני ב'חפצא', אלא שמכיון שהגברא איננו בר סמיכה, ממילא נפטר הקרבן, כיון שאין סמיכה אלא בבעלים.

### ב. מטרת הסמיכה – סוף הקדש, תחילת הקרבה, או דין בכפרה

הסמיכה נמצאת על קו התפר שבין שתי מערכות מרכזיות בקרבן, האחת מערכת ההבאה וההקדשה שמוטלת על בעלי הקרבן, והשנייה מערכת ההקרבה שנעשית בתוך המקדש. ויש לעיין לאיזה משתי המערכות יש לשייך את מצות הסמיכה. מצד אחד, ניתן לראות את הסמיכה כסיומה של תהליך ההבאה וההקדשה של הקרבן. סימוכין לכיוון הזה ניתן למצוא בסוגיה במנחות שמתייחסת לסמיכה כ"סוף הקדש":

מאי טעמא דר' יהודה? קרבנו – ולא קרבן אביו, ויליף תחלת הקדש מסוף הקדש, מה סוף הקדש יורש אינו סומך, אף תחילת הקדש יורש אינו מימר. ורבנן? המר ימיר – לרבות את היורש, ויליף סוף הקדש מתחילת הקדש, מה תחלת הקדש יורש מימר, אף סוף הקדש יורש סומך.<sup>27</sup> (מנחות צג ע"א)

27. לפירוש אחר בביטוי סוף הקדש עיין בפירוש הרגמ"ה מנחות צג ע"א וערכין ב ע"א.



סיוע נוסף להבנה הזאת עולה מדברי תוספות-רי"ד שצוטטו לעיל שמיישם את הדין של "כל הראוי לבילה" לגבי מצות הסמיכה. מדבריו של הרי"ד מבואר שמצות הסמיכה מוגדרת כעבודה בקרבן כמו הבליחה, ולכן שייך לדבר על דין "כל הראוי לבילה" ביחס לסמיכה.

מאידך גיסא, ניתן לראות את הסמיכה כתחילת תהליך ההקרבה של הקרבן. בדרך זאת ניתן להבין את ההלכה שמובאת במשנה במנחות (צג ע"א) – "תיכף לסמיכה שחיטה"<sup>28</sup> – שהחובה להצמיד את פעולת הסמיכה לשחיטה מעניקה לפעולת הסמיכה שיוך ענייני ומהותי למעשה ההקרבה של הקרבן.<sup>29</sup> סימוכין להבנה הזאת יש בסוגיה בזבחים (לב ע"א) שכותבת שבסמיכה נאמרת הלכה של "לפני ה'" כמו השחיטה, ולכן היא צריכה להתקיים בתוך העזרה:<sup>30</sup>

...מ"ש סמיכה? דכתיב: "לפני ה'", שחיטה נמי הכתיב: "לפני ה'".

משתמע מכאן שהסמיכה היא חלק ממערכת העבודה של הקרבן ולכן חובה לקיימה בתוך העזרה ולפני ה', וכדינם של שאר עבודות הקרבן.<sup>31</sup> הגמרא הזאת מתקשרת לסוגיה נוספת שעומדת על היחס הייחודי בין הסמיכה לשחיטה:

שאני התם, דאמר קרא: "וסמך... ושחט", מה סמיכה בזרים, אף שחיטה בזרים. אי מה סמיכה בבעלים, אף שחיטה בבעלים! ההוא לא מצית אמרת, ק"ו: ומה זריקה דעיקר כפרה לא בעיא בעלים, שחיטה דלאו עיקר כפרה לא כ"ש.

---

28. יש לציין שקיימות שתי השלכות מרכזיות להלכה של "תיכף לסמיכה שחיטה", א' תכיפות מבחינת הזמן, ב' תכיפות מבחינת מקום העבודה. (ספרא ויקרא ד, ד, משנה מנחות ט, ח עם פירוש הרמב"ם וגמרא מנחות צג ע"ב)

29. מו"ד הרא"ל זצ"ל ציין בעניין הזה את הגמרא בברכות (מב ע"א): "אמר רב, שלש תכיפות הן: תכף לסמיכה שחיטה, תכף לגאולה תפלה, תכף לנטילת ידים ברכה", והוא הסביר שבשלוש הדוגמאות הללו התכיפות יוצרת זיקה מהותית בין שני המרכיבים.

30. יישום נוסף של הדין הזה הוא בגמרא בזבחים (ק"ט ע"ב) שאין סמיכה בבמה קטנה כיון שאינה "לפני ה'", ולא מסתבר שיש הבדל כלשהו מבחינת אופן ההקדשה ואופי קדושת הקרבן בין המקדש לבמה, אלא ההבדל הוא מבחינת אופן ההקרבה.

31. אמנם, הראשונים נחלקו לגבי המקור להלכה של "לפני ה'" בסמיכה. רש"י (ד"ה דכתיב) כותב שהמקור לכך הוא ההלכה "תכף לסמיכה שחיטה" והשחיטה צריכה להתקיים לפני ה'. מאידך, רש"י בזבחים ק"ט ע"ב (ד"ה לפני ה') והתוס' בזבחים לב ע"א (ד"ה מאי שנא) לומדים את הדין הזה מהביטוי "לפני ה'" שמופיע לגבי הסמיכה עצמה. וייתכן ששני המקורות חלוקים במהותם. הלימוד משחיטה מתאים לגישה שאנו מציעים כרגע, שהסמיכה היא חלק מעבודת הקרבנות. לעומת זאת, אם זה נלמד מגז"כ של "לפני ה'" שנאמרה בסמיכה עצמה, ייתכן שמדובר בהלכה נפרדת שקשורה לגישה הבאה שנציע, שהסמיכה היא חלק מכפרת הקרבן ומעשה הכפרה הזה מחוייב להתקיים בתוך העזרה. ועיין גם ברמב"ם מעשה הקרבנות ג, יא-יב.

הגמרא לומדת את הכשרות של השחיטה בזרים מהיקש לסמיכה, ולאחר מכן היא מעלה את האפשרות שכשם שהסמיכה בבעלים כך השחיטה בבעלים.<sup>32</sup> ונראה שהביאור לכך הוא שהסמיכה והשחיטה מהווים חטיבה אחת של עבודה בקרבן שמוטלת על בעלי הקרבן.<sup>33</sup>

גישה שלישית בהבנת מטרת הסמיכה עולה מתוך פשטי הכתובים בעניין הסמיכה בקרבן עולה:

וְסִמְךָ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֵלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשַׁחַט אֶת בֶּן הַבְּקָר לְפָנַי ה'...  
(ויקרא א, ד)

מבואר בפסוקים אלו שהסמיכה מוגדרת כפעולת כפרה עצמאית ומרכזית בקרבן שנפרדת ממעשה ההקרבה.<sup>34</sup> לפי זה ניתן לראות את הסמיכה בשאר קרבנות כזוהו לסמיכה בשעיר המשתלח של יום הכיפורים שמגיעה יחד עם אמירת וידוי:

וְסִמְךָ אֶהְרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר הַחַי וְהִתְוֹדָה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עֵתִי הַמִּדְבָּרָה.

מבואר בפסוקים אלו, שתכלית הסמיכה והוידוי בשעיר המשתלח היא להעמיס את החטאים של עם ישראל על השעיר.<sup>35</sup> ויש להוסיף לכך שעל פי הגמרא ביומא (לו ע"ב) הסמיכה בשעיר וכן הסמיכה בפר של יום הכיפורים מהוות מערכת נפרדת של 'כפרת דברים' בנוסף ל'כפרת דמים' של הקרבן. ואכן, חז"ל בתוספתא מנחות (י, יב) למדו שאף בשאר קרבנות הוידוי מתקיים בשעת הסמיכה, ואם כן ניתן לראות את הסמיכה והוידוי בכלל הקרבנות כיחידה עצמאית של כפרת הדברים של הקרבן שעליו נאמר "ונרצה לו לכפר עליו".<sup>36</sup>

- 
32. עיין רש"י פסחים ז ע"ב ד"ה פסח וקדשים ופירוש הרמב"ע והרמב"ן לויקרא א, ה.  
33. אמנם, עיין תוספות חולין דף כא ע"א ד"ה כמשפט שכותבים שסמיכה היא "מלתא אחריתי", ומשמע שהסמיכה איננה חלק ממעשה ההקרבה.  
34. כלומר, לפי הקריאה הזאת ה'ריצוי' (=הכפרה) האמור בפסוק "ונרצה לו לכפר עליו" חוצץ בין הסמיכה והשחיטה, ומכאן שכל אחד מהם הוא שלב בפני עצמו. לפי זה ההיקש של חז"ל בין סמיכה לשחיטה הוא דין נקודתי שאינו משליך על מהות הסמיכה.  
35. עיין בפירוש הרמב"ע שם.  
36. ועיין בפירושי הרלב"ג, משך חכמה, הכתב והקבלה לויקרא א, ד שפירשו את אופי הסמיכה באופן זה. אמנם, נראה שההבנה הזאת תלויה באופי הוידוי בשאר קרבנות. לדעת היראים (סימן תמא) תכלית הוידוי בקרבנות היא להיות 'כפרת דברים' לצד 'כפרת הדמים' של הקרבן, וזאת כדברינו בפנים. מאידך, הרמב"ם כותב שמטרת הוידוי בקרבנות זהה לוידוי של תשובה, ונראה שלדעתו הדין של 'כפרת דברים' מיוחד לקרבנות של יום הכיפורים ומהווה דין ייחודי בכפרת היום.

אמנם, חז"ל בגמרא זבחים ו ע"א העירו על כך שמפשטות הפסוק בויקרא משמע שעיקר כפרת הקרבן תלויה בסמיכה בלבד ולא בעבודת הדם, והם דחו את ההבנה הזאת והגדירו את הסמיכה כ"שיירי מצוה":

תא שמע: "וסמך... ונרצה", וכי סמיכה מכפרת? והלא אין כפרה אלא בדם, שנאמר: "כי הדם הוא בנפש יכפר"! אלא מה תלמוד לומר "וסמך... ונרצה לכפר"? שאם עשאה לסמיכה שירי מצוה, מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר וכיפר... (זבחים ו ע"א)

המונח 'שיירי מצוה' יכול להתפרש בשני אופנים. אופן אחד, לדעת חז"ל הסמיכה מוגדרת כמצוה שנספחת לקרבן ואינה בעלת חשיבות עקרונית בכפרת הקרבן, ולכן גם אינה מעכבת. אופן שני, 'שיירי מצוה' הם חלק עקרוני מהמצוה, ואם כן אף להבנת חז"ל הסמיכה מהווה מרכיב מהותי בכפרה ולמרות זאת היא אינה מעכבת בדיעבד.<sup>37</sup> הבנה זאת מתחדדת מתוך דבריו של רב הונא בר יהודה בהמשך הסוגיה בענין אופי הכפרה בסמיכה:

א"ל רב הונא בר יהודה לרבא, אימא: כיפר גברא, לא כיפר קמי שמיא!

ורש"י מפרש:

לא כיפר קמי שמיא – לנחת רוח לקונו דלא עבד מצוה מן המובחר.

נראה להציע שני ביאורים בהבנת החילוק. כיוון אחד, שמצד ה'חפצא' של הקרבן אין שום חסרון באי קיום מצוות הסמיכה, וכל שהושלמו עבודות הדם של הקרבן הרי שהקרבן משיג את ייעודו ובעליו מתכפרים. אולם, קיים רובד נוסף בהבאת הקרבן והוא ריצוי ה'גברא' כלפי שמיא ותיקון הפגם שאירע ביחסים שבין האדם לקונו. הסמיכה כיחידה נפרדת ממעשה ההקרבה מהווה מרכיב חיוני בתהליך זה, וזאת באמצעות הווידי שנאמר בשעת הסמיכה שעל ידו האדם שב אל בוראו. מכיון שכן, קרבן שלא קיימו בו סמיכה, אף שמצד עצמו הוא כשר, הרי שלא נעשתה בו מצוה מן המובחר כיון שבעליו לא השלים את ריצויו לגבוה.

כיוון שני, שהסמיכה כפעולה המכפרת מהווה מרכיב מהותי בכפרת הקרבן עצמו אף שאינה מעכבת. והביאור לכך הוא שהסמיכה מהווה נקודת חיבור בין הבעלים לבין קרבנו שכן על ידי הסמיכה נכנס הקרבן תחת בעליו ומכפר עליו. מכיון שכן, קרבן שחסר בו

37. מו"ד הרא"ל זצ"ל הפנה בענין הזה לדברי המסילת ישרים בתחילת פרק יט' בענין מידת החסידות שכותב ש'שיירי מצוה' אינם חובה אלא מידת חסידות, וכן להבנת הגר"ד בענין נענועי הלולב שלדעתו הנענועים הם חלק מהותי מהמצוה אף שאינם מעכבים.

סמיכה אינו יכול למלא את ייעודו בצורה מושלמת, כיון שחסר בו את סימן הזהות שמחבר את הקרבן לבעליו.<sup>38</sup>

שלוש הגישות הללו בהבנת אופי מטרת הסמיכה עולות מתוך כמה דיונים בהלכות סמיכה, ונסקור אותם כעת:

### ג. קרבנות שאין בהם סמיכה

שנינו במשנה:

כל קרבנות היחיד טעונים סמיכה חוץ מן הבכור והמעשר והפסח. (מנחות ט, ז)

הגמרא במנחות צב ע"ב ממעטת את הקרבנות האלו ממצות הסמיכה באמצעות דרשת הפסוקים, אך הראשונים עסקו במהות הפטור.<sup>39</sup> רש"י כותב שמצות הסמיכה קשורה בפן הכפרה של הקרבן שחסר בקרבנות אלו:

שלשה קרבנות כתיבי בסמיכה בשלמים בויקרא: קרבנו שבא לשום ריצוי ודורון, ולא בכור ומעשר ופסח שאינן באים לריצוי, אלא חובה הם עליו ולא כפרה. (רש"י כת"י, מנחות צב ע"ב ד"ה קרבנו)

נמצינו למדים, שלדעת רש"י מצות הסמיכה נובעת מהייעוד של הקרבן לריצוי כפרה ודורון, ולכן קרבנות שאינם באים למטרות אלו אינם טעונים סמיכה.<sup>40</sup>

38. ניתן לסכם שכיוונים אלו נבדלים בשתי נקודות עיקריות:

א. מוקד החיוב של סמיכה – שלפי הכיוון הראשון מדובר בחובה שמוטלת על הגברא, ולפי הכיוון השני מדובר בחובה ב'חפצא' של הקרבן. ויש לציין בעניין זה את לשון הריטב"א ביומא (ה ע"א) שנראים כהוכחה לכיוון הראשון: "מעלה עליו הכתוב כאילו לא כפר וכפר שאינו נרצה לו לגמרי ואף על פי שכפר מן הדין ויש לו מקצת כפרה ונפטר מחובת קרבנו".

ב. היחס בין הסמיכה והוידוי – שלפי הכיוון הראשון הוידוי תופס מקום מרכזי כ"כפרת דברים" של הקרבן, ואילו לפי הכיוון השני מוקד הכפרה הוא בפעולת הסמיכה עצמה והוידוי הוא רובד נוסף. והדברים יתלבנו עוד בהמשך.

39. יש להעיר על הבדל חשוב בין שיטת התורת-כהנים והבבלי לגבי מקור הפטור. התורת-כהנים (ויקרא, דבורא נדבה יג, יז) לומד את הפטור הזה ממיעוט מהמילה "קרבנו": "קרבנו ולא הבכור... קרבנו ולא המעשר... קרבנו ולא הפסח...". לעומת זאת, הבבלי סבור שדרשות אלו הן אסמכתא בעלמא ועיקר הלימוד הוא מכך שהקרבנות בכור מעשר ופסח שונים בדינם מקרבן השלמים, שלגביו מפרשת התורה את דין הסמיכה. ונראה שגישת הראשונים מסתמכת על הבנת הבבלי שלא מדובר בפטור נקודתי בכל קרבן בנפרד, אלא מדובר בהפקעה גמורה של הקרבנות הללו מהפרשה של סמיכה. (ועיין שער המלך, מעשה הקרבנות ג, יג).

40. הקרבן-אורה מעלה הבנה דומה ומקשר זאת לחובת הוידוי בשעת הסמיכה (צב ע"ב): "ועוד נראה דמצות סמיכה הוא כדי להתודות על הסמיכה אותו חטא מהקרבן, כדנתי בתוספתא במכילתין (פ"י

מקום נוסף שבו רש"י מגלה את שיטתו העקרונית בעניין מטרת הסמיכה הוא לגבי הסמיכה באשם המצורע. הגמרא בזבחים (לג ע"א) מביאה דעה באמוראים שסוברת שהסמיכה באשם מצורע היא מדרבנן בלבד, ורש"י על אתר מבאר את סיבת הפטור של אשם מצורע מחיוב דאורייתא של סמיכה למאן דאמר זה:

סמיכת אשם מצורע לאו דאורייתא – קסבר שאינו בכלל אשמות שהרי אינו בא אלא להכשיר.

מבואר בדבריו שאשם מצורע בא להכשיר את המצורע להיכנס למחנה ואינו בא לכפרה, ולכן אין בו חובת סמיכה מדאורייתא. מבואר אפוא שלדעת רש"י הסמיכה תלויה בייעוד לכפרה.<sup>41</sup>

ראשון נוסף שהולך בכיוון הזה הוא הר"ש משאנץ בביאור הפטור של קרבן עכו"ם מסמיכה האמור בספרא (ויקרא, דבורא נדבה ד, ה), אלא שבדבריו עולה נקודה חשובה נוספת:

שאינן סמיכה אלא בבעלים. והקפיד הכתוב בסמיכות עכו"ם. וטעמא נראה, משום שכשבא לסמוך מתודה על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם. וכן על שלמים היה מתודה כמו על עולה. אבל עכו"ם לאו בר כפרה הוא בקרבן.

הר"ש מבאר שהסיבה שהעכו"ם אינו סומך היא בגלל שקרבנו אינו בא לכפר ולכן אינו טעון וידוי. נמצינו למדים מדבריו, שכפרת הסמיכה תלויה בפעולת הוידוי שמתרחשת בשעת הסמיכה. נראה שהביאור לכך הוא שהוידוי שנעשה בשעת הסמיכה מוגדר כ"כפרת הדברים" של הקרבן שבו האדם מתכפר ומתקרב לבוראו, ולכן גוי שאינו מתכפר בקרבנו אינו מתחייב בסמיכה ובווידוי.

אמנם, מו"ר הרב אהרון ליכטנשטיין זצ"ל הציע גישה נוספת בהבנת המיעוט של בכור מעשר ופסח ממצוות הסמיכה, שמסתמכת על ההבנה שסמיכה מוגדרת כ"סוף הקדש".

---

ה"ג), ובכור ומעשר ופסח אין בהן חטא, אלא דבשלמים ג"כ אין בהם חטא, וכמ"ש הרמב"ם ז"ל (מעשה הקרבנות ג, טו) דאין מתודה עליה אלא אומר דברי שבח".

41. התוספות שם בד"ה סמיכת כותבים שלפי ההבנה הזאת אף באשם נזיר אין חיוב סמיכה מדאורייתא שאף היא באה להכשיר ולא לכפר (עיי' מנחות ד, ב). אמנם, התוספות שם בד"ה איפוך מקשים על שיטת רש"י מהסוגיא בתחילת יבמות שמעלה הוזה אמינא שדיני אשם מצורע שונים משאר אשמות וחטאות לגבי מתן דמים, אך הבנה הזאת נדחית למסקנת הגמרא. מו"ר הרב משה ליכטנשטיין שליט"א (מאמר הזבח עמ' 119) תירץ בזה שלדעת רש"י הדין של סמיכה הוא מחיובי הגברא, ובענין זה שונה אשם מצורע משאר אשמות, ואין זה שייך לגמרא ביבמות שעוסקת בדיני מעשה העבודה שזהו מדיני החפצא של הקרבן. והרמ"ל שם ביאר שלדעת רש"י הסמיכה היא מחיובי ההבאה וההקדשה של הקרבן ולכן מוטלת על בעלי הקרבן, אך לפי דברינו כאן נראה מכוון יותר לומר שלדעת רש"י הסמיכה היא מחיובי הכפרה של הקרבן, וזהו המצוה המוטלת על הגברא.

בשונה משאר קרבנות שקדושתם חלה בפה על ידי קריאת שם, קדושת הבכור חלה מבטן, וקדושת המעשר חלה מאליה בשעה שמעבירים את הבהמה תחת השבט,<sup>42</sup> ואף לגבי קרבן פסח אנו מוצאים דיני הפרשה והקדשה ייחודיים, וכגון החובה להפריש את הפסח שלושה ימים קודם החג.<sup>43</sup> מכיון שכן, מצות הסמיכה, שהיא סוף ההקדשה וקביעת הזהות של הקרבן, אינה חלה על הקרבנות הללו, שקדושתם שונה עקרונית מהקרבנות האחרים.<sup>44</sup>

#### ד. וידוי בשעת הסמיכה

הרמב"ם מתאר את אופן קיום הסמיכה:

וכיצד סומך? אם היה הקרבן קדש קדשים מעמידו בצפון ופניו למערב והסומך עומד במזרח ופניו למערב, ומניח שתי ידיו בין שתי קרניו, ומתודה על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם, ועל העולה מתודה עון עשה ועון לא תעשה שניתק לעשה. (רמב"ם, מעשה הקרבנות ג, יח)

הרמב"ם קובע שבשעת הסמיכה מקיימים את מצות הווידוי.<sup>45</sup> ויש לעיין האם הקיום של וידוי בשעת הסמיכה מורה על זיקה מהותית בין המעשים האלו או שמדובר בקשר מקרי בלבד. ואף אם נראה זאת כקשר מהותי, ניתן להסתפק בשני ניסוחים בהבנת אופי הזיקה. דרך אחת היא לראות את הווידוי כעומד במרכז ואת הסמיכה כמכשיר לווידוי. דרך שנייה היא לראות את הסמיכה כבעל חשיבות עצמאית והווידוי כחלק ממעשה הסמיכה.

נראה לתלות את הבנת היחס בין הסמיכה והווידוי בשלוש הגישות שעלו לעיל בהבנת אופי מטרת הסמיכה. לפי הגישה שרואה בסמיכה כחלק מכפרת הקרבן ניתן להחלט להבין שהווידוי תופס מקום מרכזי כ"כפרת הדברים" והסמיכה טפלה לו, וכדוגמת השעיר

42. מו"ד הרא"ל זצ"ל העיר שההבנה הזאת תלויה במחלוקת התנאים בסוף מסכת בכורות בשאלה האם ניתן ליצור קדושת מעשר בהמה על ידי מעשה הפרשה כמו במעשר דגן.

43. ניתן להציע אפשרות חילופית שמחלקת באופן עקרוני בין הקרבנות השונות, וזאת בהסתמך על שתי הגישות שהצגנו בהערה לעיל בהבנת אופי הפטור של בכור מעשה ופסח ממצות סמיכה. לגישת התו"כ מדובר בפטור נקודתי, ולגישת הבבלי מדובר בפטור מהותי. ונראה להציע שלגבי קרבנות הבכור והמעשר מדובר בפטור מהותי וכשיטת הבבלי, ואילו לגבי קרבן פסח מדובר בפטור נקודתי וכשיטת התו"כ. ובאמת, שעצם החילוק מסתבר ביותר שכן קרבן הפסח קרובה במהותה לקרבן השלמים שכן "פסח בשאר השנה הוי שלמים" (זבחים ט, א), ולכן מסתבר שהיא אינה מופקעת באופן עקרוני מהפרשה של סמיכה אלא שנאמר בה פטור נקודתי שמקורה בדרשה של "קרבנו ולא קרבן פסח". לעומת זאת, בכור ומעשר שונים במהותית מקרבן השלמים, וכפי שהתבאר בפנים, ולכן אינם חלק מהפרשה של סמיכה כלל. (ועיין בספר **מדת הקודש מערכת סמיכת הקרבנות** אות ב)

44. אמנם, יש להעיר שמההווה אמינא של הגמרא במנחות צב, ב שכתוב בה: "בכור שקדושתו מרחם אינו דין שטעון סמיכה", משמע שהקדושה מרחם היא דוקא סיבה לחייב סמיכה בבכור, וצ"ע.

45. עיין משנה יומא ג, ח, תוספתא מנחות פ"י, גמרא יומא לו ע"א, תורת כהנים ויקרא דבורא דחובה פרשתא י פרק יז עם פירוש הראב"ד והגהות הגר"א.

המשתלח ביום הכיפורים.<sup>46</sup> לעומת זאת, לפי הגישה שמגדירה את הסמיכה כסוף תהליך ההקדשה של הקרבן, נראה שפעולת הסמיכה תופסת מקום מרכזי ועצמאי בהגדרת הקרבן, שעל ידו נכנס הקרבן תחת בעליו, ואילו הווידוי בא כקומה נוספת להגדרת האופי הייחודי של אותו הקרבן. הגישה השלישית, שרואה את הסמיכה כחלק מהקרבת הקרבן, נראה שחולקת על שתי הגישות הקודמות וסוברת שלא קיים קשר מהותי כל שהוא בין הסמיכה והווידוי. הסמיכה היא הלכה בקרבן כחלק ממעשה ההקרבה, והווידוי היא הלכה ב'גברא' ומהווה פעולת כפרה ותהליך של תשובה.

כעת נבחן את השאלה הזאת מתוך המקורות, ולפום ריהטא ניתן להעלות מספר ראיות לכך שהווידוי והסמיכה הם דינים נפרדים. הוכחה אחת עולה לגבי סיווג הקרבנות, שכן הדין של סמיכה נאמר ברוב הקרבנות ואילו חובת הווידוי היא רק בקרבנות שבאים לריצוי וכפרה.<sup>47</sup> בנוסף לכך, אף בקרבנות שחייבים בשני הדינים מצאנו דרשות שונות לרבות את שניהם, וכגון לגבי קרבן האשם,<sup>48</sup> ואף בקרבנות שפטורים משני הדינים מצאנו דרשות שונות למעט את שניהם, וכגון בכור מעשר ופסח.<sup>49</sup> הוכחה שנייה עולה לגבי האישים החייבים. דוגמא אחת עולה לגבי האישה שפטורה מסמיכה אף שלכאורה חייבת בוידוי כמבואר בפסוקים לגבי קרבן האשם (במדבר ה, ו-ז): "דבר אל בני ישראל איש או אישה... והתודו על חטאתם".<sup>50</sup> דוגמא נוספת היא לגבי יורש, שחייב בסמיכה על קרבן אביו אף שלכאורה לא שייך בו וידוי כיון שהוא אינו מתכפר מקיבעא. ובנוסף, אף באישים

46. אמנם, כבר הצענו לעיל כיוון אחר שרואה את הסמיכה כהלכה נפרדת של כפרה. וראוי לצטט בעניין הזה את דברי הרמב"ן בפירושו לתורה בתחילת פרשת ויקרא שכותב (ויקרא א, ט): "ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם, כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה, צוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתודה בפיו כנגד הדבור", ומשמע שהסמיכה והווידוי הן פעולות נפרדות של כפרה. ובסוף המאמר נציע הסבר מחדש בכיוון הזה.

47. להלן נביא את מחלוקת הרמב"ם והר"ש בעניין הווידוי בקרבן השלמים. דעה שלישית עולה מדברי המאירי (תענית כו, ב; צוטט לעיל) שכותב שאף בקרבן העולה אין וידוי אף שיש חובת סמיכה.

48. הגמרא בזבחים יא, א לומדת את הדין של סמיכה באשם מהיקש לחטאת, ואילו החובה של וידוי מפורש בפסוקים (עיינין ויקרא ה, ה נשא ה, ז וספרי נשא פיסקא ב'). וכן עולה בתורת כהנים (ויקרא דבורא דחובה פרשתא י' פרק יז): "מנין שהוא טעון וידוי ת"ל והתודה... מנין שהוא טעון סמיכה ת"ל עליה" (אך עיינין להלן שהראב"ד מפרש את הדרשה הזאת באופן אחר).

49. בכור מעשר ופסח אין בהם וידוי כיון שאינם באים לריצוי וכפרה, ולגבי הפטור מסמיכה ראינו שני כיוונים, א' שזה נלמד מדרשת הפסוקים מ"קרבנו ולא בכור מעשר ופסח" (שיטת הספרא והה"א בבבלי), ב' שזה בגלל שהקרבנות לא באים לריצוי וכפרה ואין בהם וידוי (רש"י וקראן אורה לעיל). נמצא, שלפי הכיוון הראשון מצאנו חילוק בין הסמיכה והווידוי.

50. וכן מפרש האבן עזרא שם: "והתודו - איזה מהם שיהיה, איש או אשה".

הפטורים משני הדינים מצאנו דרשות שונות למעט את שניהם, ככגון בקרבן עכו"ם.<sup>51</sup> הוכחה שלישית היא לגבי זמן החיוב, שבגמרא במגילה (כ ע"ב) מצאנו שתי דרשות נפרדות לסמיכה ולוידוי לגבי החיוב לעשותן דווקא ביום, ומכאן ראייה נוספת לכך שמדובר בדינים נפרדים.<sup>52, 53</sup>

אמנם, מעיון בדברי הראשונים נראה שהוידוי והסמיכה קשורים באופן מהותי. תחילה נתייחס לדבריו של הרמב"ם, שמהם ניתן לדייק שאופי הזיקה בין הסמיכה והוידוי הוא שהסמיכה עומדת במרכז ואילו הוידוי מהווה מרכיב מסוים בתוך הסמיכה, ושתי ראיות לדבר. ראייה אחת מהמבנה של פרק ג' מהלכות מעשה הקרבנות, שחציו השני עוסק בדיני

51. פטור הסמיכה נלמד מ"בני ישראל סומכין ואין עכו"ם סומכין" (מנחות צג, א), ולגבי הפטור מוידוי מצאנו דרשה מיוחדת בספרי זוטא פרשת נשא ה, ה: "דבר אל בני ישראל, ע"י ישראל מתודים ואין מתודים לא ע"י גוים".

52. ועיין מה שיתבאר בזה להלן.

53. אמנם, ניתן לחלק את ההוכחות הללו לשתי קבוצות כאשר השאלה המרכזית היא האם יש כאן ראייה שהוידוי אינה מעכבת את הסמיכה או שהסמיכה אינה מעכבת את הוידוי:

#### דוגמאות לסמיכה ללא וידוי:

שלמים ועולה – המאירי סובר שאין בהם וידוי אף שיש סמיכה, ולגבי קרבן שלמים בפרט נחלקו בזה הרמב"ם והר"ש משאנץ, שלרמב"ם אין וידוי בשלמים אלא אמירת דברי שבת, ולר"ש יש וידוי בשלמים. [ועיין להלן שהר"ש לשיטתו לגבי פטור עכו"ם שלדעתו לא יתכן סמיכה ללא וידוי] בכור מעשר ופסח – תלוי בשתי הדעות לגבי המקור לפטור מסמיכה, לדעת הספרא והה"א בבבלי המיעוט הוא מדרשת הפסוקים ומבואר שיתכן חובת סמיכה ללא וידוי, ואילו לרש"י והקרבן אורה זה נלמד מסברא שהסמיכה תלוי בכפרה ווידוי.

קרבן של יורש – יש בו סמיכה אף שלכאורה אין בו וידוי כיון שאינו מתכפר אלא מקופיא ולא מקיבעא. (והגר"מ אילן זצ"ל הציע שאם מדובר בחובת האב אז אין בו וידוי ואם מדובר בחובת היורש אז יש בו וידוי, אך נשאר בצ"ע)

קרבן של אילם – הטורי אבן בחגיגה ב, ב ד"ה באבני שהם לומד את הפטור של אילם מסמיכה מגז"ש לקרבן עולת ראייה, ומשמע שיתכן סמיכה ללא וידוי.

#### דוגמאות לוידוי ללא סמיכה:

קרבן אישה – נתמעטה מסמיכה אך לכאורה יש בה וידוי.

קרבן שלא סמכו עליו (בדיעבד) – עדיין מחוייב וידוי.

חטאת העוף – אין בו סמיכה כלל אך טעון וידוי.

אם נקבל את כלל הראיות הרי שיש כאן הוכחה לגישה שמנתקת לחלוטין בין הסמיכה והוידוי. אולם, אם מקבלים קבוצה אחת של ראיות בלבד הרי שניתן עדיין לקיים את הזיקה המהותית בין הסמיכה והוידוי במידה מסויימת, והשאלה איזה מהם נקבל יכריע את אופי הזיקה ביניהם. אם מקבלים את הקבוצה הראשונה שמוכיחה שהסמיכה אינה מחייבת וידוי ניתן עדיין לטעון שהוידוי מחייבת סמיכה כיון שהיא טפילה לסמיכה. לעומת זאת, אם מקבלים את הקבוצה השניה שמוכיחה שהוידוי אינה תלויה בסמיכה ניתן עדיין לטעון שהסמיכה מחייבת וידוי כיון שהיא טפילה לוידוי. (עיין בכל זה בדבריו של הגר"מ אילן זצ"ל בקונטרס אחרון בסוף השטמ"ק הנדמ"ח למסכת ערכין סימן ט).



סמיכה ובסופו מובא הדין של וידוי בקרבנות – מה שמוכיח שלדעת הרמב"ם הווידוי מוגדר כהלכה מהלכות סמיכה. בנוסף, ניתן לדייק זאת מהניסוח של הרמב"ם שכותב: "כיצד סומך... ומתודה על חטאת..." ומשמע שהווידוי הוא חלק ממעשה הסמיכה.

מאיך גיסא, מדבריו של הר"ש משאנץ שהבאנו לעיל בעניין הפטור של עכו"ם מסמיכה עולה שהסיבה שאין סמיכה בקרבן עכו"ם היא שאין בו וידוי וכפרה, וכבר ביארנו שלדעתו מצות הווידוי היא העיקר והסמיכה טפלה לו. דברים מפורשים בכיוון הזה עולים בתוספות ר"י הלבן (יומא ה' ע"א) שמפרש שהכינוי 'שיירי מצווה' האמור בגמרא לגבי סמיכה מתייחס לווידוי שבשעת הסמיכה:

...וסמיכה היינו וידוי שהיו מתוודים בשעת סמיכה על חטאת עון חטאת ועל  
אשם עון אשם....

ראיה נוספת לכך עולה מפירוש הראב"ד לתורת-כהנים שמביא מקור לדין של וידוי בשעת סמיכה. התורת-כהנים לומד את דין הסמיכה בקרבן האשם מגזירה שווה לשעיר המשתלח ביום הכיפורים:

...מנין שהוא [קרבן האשם] טעון סמיכה ת"ל עליה, ולהלן נאמר עליו [וְהִתְנַדָּה  
עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (אחרי מות טז, כא)] מה עליו אמור להלן טעון סמיכה  
אף עליה אמור כאן תיטען סמיכה. (ספרא, דבורא דחובה פרשתא י פרק יז)

הראב"ד מקשה שהדין של סמיכה באשם כבר נלמד ממקום אחר, ולכן הוא מפרש שכוונת התורת כהנים לדין סמיכה בשעת וידוי:

...ונראה לי דסמיכה בשעת וידוי קאמר הכא שבשעה שהיה סומך עליו היה  
מתודה, כי התם דכתיב בשעיר המשתלח "וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש  
השעיר החי והתודה".

בדברי הראב"ד מתחדשות שתי נקודות. נקודה אחת, שהדין של וידוי בשעת סמיכה נלמד מדרשת הפסוקים, מה שמגביר את האפשרות שמדובר בדין עקרוני. אך מעבר לכך עולה מדברי הראב"ד שהמקור לדין הזה הוא הווידוי בשעיר המשתלח ביום הכיפורים שמתקיים בשעת הסמיכה. ניתן איפוא ללמוד מדבריו לגבי אופי היחס בין הסמיכה והווידוי, שכשם שלגבי השעיר המשתלח הסמיכה טפלה לווידוי שהיא הכפרת דברים, אף הסמיכה שבשאר קרבנות מוגדרת כפעולה הטפלה לאמירת הווידוי שהיא עיקר הכפרה. והדברים מפורשים בדברי הרלב"ג על התורה:

וסמך ידו על ראש העלה. מפני שזאת הסמיכה היא כלי מה לכפר עליו מה שדרך  
העולה לכפר, הנה יתודה בעת הסמיכה, אותן העוונות. והנה למדנו זה ממה  
שאמר בפרשת אחרי מות: "וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה

עליו את כל עונת בני ישראל וגו'". ולזאת הסיבה היתה הסמיכה להורות שהוא כאילו סילק מעליו אות העוונות והעתיק אותם על ראש הבעל חיים ההוא... (רלב"ג, ויקרא א, ד)

באופן זה ניתן לבאר מחלוקת נוספת בין הרמב"ם לר"ש משאנץ לגבי הווידי בקרבן השלמים. הר"ש סובר שבקרבן שלמים קיימת חובת וידוי כמו בכל הקרבנות. מאידך, הרמב"ם (מעשה הקרבנות ג, טו) מחדש שבקרבן שלמים אין מתוודים אלא אומרים דברי שבח:

...ויראה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח.

והביאור למחלוקת הוא, שלדעת הר"ש הסמיכה מכשירה את הווידי והכפרה, ולכן ההלכה של סמיכה בשלמים מוכיחה שאף קרבן השלמים בא לכפר ומחייב וידוי.<sup>54</sup> מאידך, הרמב"ם סובר שההפך נכון, שהווידי הוא צורך הסמיכה ושניהם יחד מעניקים את זהות הקרבן, ולכן בקרבן שלמים, שבא לשם שלום, הדרך לקבוע את זהותו הוא באמצעות דברי שבח.<sup>55, 56</sup>

לחילופין, ניתן לבאר שלדעת הרמב"ם שני הדברים נכונים, וקיימים שני דיני סמיכה בקרבנות, וכפי שכבר הצענו בביאור שיטתו. דין אחד של סמיכה שמוגדר כחובת ה'חפצא' ומעניק לקרבן את זהותו באמצעות הסמיכה עם דברי וידוי או שבח. ובנוסף לכך קיים דין שני של סמיכה שמוגדרת כחובת ה'גברא' שיוצר את החיבור בין האדם לבוראו, בקרבנות שבאים על חטא באמצעות וידוי, ובקרבנות שבאים לצורך שלום באמצעות דברי שבח.

אמנם, ההבנה שעולה מדברי הר"ש משאנץ בעניין אופי הסמיכה לכאורה מחדשת למדי, שכן נראה באופן פשוט שההלכה של סמיכה כהכשר לווידי מיוחדת לקרבנות של יום הכיפורים, ואילו בשאר קרבנות קיימת חובה נפרדת ועצמאית של סמיכה שאינה תלויה בווידי. ובביאור העניין נקדים שהגמרא במנחות (צב ע"א) מביאה מחלוקת תנאים באיזה קרבנות ציבור נאמר דין סמיכה, לדעת רבי שמעון בפר העלם דבר של ציבור ובשעיר עבודה

54. למקורות נוספים בענין כפרת קרבן השלמים עיין דברי הימים ב' ל, כב, רש"י תענית כג, א ד"ה פר הודאה, תוספות ערכין כא, ב ד"ה מאי, תוס' ר"י הלבן יומא ה, א ד"ה כאילו.

55. לפי זה, הווידי של תשובה (הלכות תשובה א, א וספר המצוות עשה עג') והווידי בקרבנות (הלכות מעשה הקרבנות) הם שני דינים נפרדים של וידוי, ואפילו לדעת הרמב"ם שלכאורה חיבר ביניהם. וכן הוכיחו האחרונים בכמה ראיות, ואכמ"ל. (עיין לדוג' משאת המלך זבחים ז, ב אות לא' ועבודת היום יומא סימן לב)

56. מחלוקת שלישית שמתבארת באופן הזה הוא לגבי המיעוט של בכור מעשר ופסח, שכבר ראינו שלדעת רש"י והקרבן אורה מדובר במיעוט שנלמד מסברא שקרבנות אלו אינם באים לריצוי ואין בהם וידוי. אולם, הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות ג, ו לומד זאת מדרשת הפסוקים (כשיטת הספרא והה"א בבבלי): "קרבנות בהמה שיקריב היחיד בין חובה בין נדבה סומך עליהן כשהן חייין, חוץ מן הבכור והמעשר והפסח, שנאמר וסמך ידו על ראש קרבנו", ונראה שהרמב"ם כאן תואם את גישתו העקרונית שהסמיכה איננו תלויה ביעוד לכפרה בווידי.

זרה, ולדעת רבי יהודה בפר העלם דבר של ציבור ובשעיר המשתלח. ובהמשך הסוגיה מבארת הגמרא את שורש המחלוקת ביחס לשאלה האם מונים את הסמיכה בשעיר המשתלח כאחת מהסמיכות בקרבן ציבור:

אמר לו רבי שמעון: והלא אין סמיכה אלא בבעלים, וזה אהרן ובניו סומכין בו!  
אמר לו: אף זה אהרן ובניו מתכפרין בו. א"ר ירמיה: ואזדו לטעמייהו, דתניא:  
...הושוו כולן לכפרה אחת שמתכפרין בשעיר המשתלח, דברי רבי יהודה; רבי שמעון אומר... כשם שוידוי של שעיר המשתלח מכפר על ישראל בשאר עבירות,  
כך וידוי של פר מכפר על הכהנים בשאר עבירות. ור' שמעון, הא ודאי הושוו!  
אין, הושוו דבני כפרה נינהו, מיהו כל חד וחד מכפר בדנפשיה.

לדעת רבי שמעון הסמיכה בשעיר המשתלח שונה במהותה משאר הסמיכות בקרבנות בכך שהיא נעשית על ידי מי שאינו מתכפר בקרבן, ולכן היא אינה נמנית כאחת מהסמיכות בקרבנות ציבור. לעומת זאת, רבי יהודה סובר שהכהנים מתכפרים בשעיר המשתלח ולכן הסמיכה של הכהן הגדול נחשבת סמיכה בבעלים כדינם של שאר סמיכות בקרבנות.

נמצא אפוא שהתנאים נחלקו בהבנת אופי הסמיכה בשעיר המשתלח, לדעת רבי שמעון מדובר בדין מחודש של סמיכה, ואילו לדעת רבי יהודה מדובר בדין הרגיל של סמיכה בקרבנות. ולכאורה הביאור למחלוקת הוא שרבי שמעון סובר שהסמיכה של השעיר המשתלח מוגדרת כצורך הוידוי ולכן אינה שווה לשאר סמיכות, ואילו רבי יהודה סובר שמדובר בדין הרגיל של סמיכה שמוגדרת כחובה עצמאית ועומדת בנפרד מהוידוי.<sup>57</sup> המקדש-דוד (קדשים כד, ו) דן באופי הסמיכה בשעיר המשתלח ומעלה את ההבנה הזאת בביאור המחלוקת:

והנה בסמיכה זו יש לעיין מה טיבה אם היא רק צורך הוידוי דאין וידוי בלא סמיכה וכמ"ש לעיל סק"ב, או דיש לה דין סמיכה ממש. והנה במנחות (צב א) אמרינן דלר"י בכלל הנך ב' סמיכות בציבור הוא ג"כ סמיכת שעיר המשתלח, ומקשינן הא בעינן סמיכה בבעלים, ואמרינן דלר"י אף בזה אהרן ובניו מתכפרים בו ע"ש, ומוכח דהוי סמיכה גמורה דאי הוי רק צורך הוידוי למה בעינן בעלים.<sup>58</sup>

ויתרה מכך עולה בפירוש המיוחס לרשב"א במנחות שמעלה את החילוק העקרוני הזה בין שני דיני הסמיכה אף בהבנת שיטת רבי יהודה (צב ע"ב ד"ה ור' יהודה):

57. שאלה זאת לכאורה מתקשרת לשאלה נוספת והיא האם השעיר המשתלח מוגדר כקרבן והאם נעשה בו מעשה הקרבה, ואכמ"ל.

58. בהמשך דבריו הוא דן כיצד מתקיים בשעיר המשתלח תיכף לסמיכה שחיטה. ועיין ברלב"ג על התורה (אחרי מות טז, כב) שכותב שצריך תיכף לסמיכה שילוח. ועיין בדבריו בסימן כד אות ב שהוא מציע שכשם שהוידוי בשעיר המשתלח מעכב אף הסמיכה מעכבת.

...דאי משום דאמר ר' יהודה דשעיר המשתלח כהנים מתכפרין בו והווי סמיכה  
בבעלים בצבור מ"מ נוכל לומר דלאו סמיכה דצבור היא דאין הסמיכה אלא  
בשביל הודוי...

הרשב"א כותב שאף לדעת רבי יהודה, שהשעיר המתשלח נמנה כאחת מהסמיכות בקרבן  
ציבור, הרי שהיא שונה מהותית מהסמיכה בשאר קרבנות, שלא מדובר במצוה נפרדת של  
סמיכה אלא בסמיכה כמכשיר לוודוי.<sup>59</sup>

הבנה דומה באופי הסמיכה עולה לגבי קרבן נוסף ביום הכיפורים, והוא פר הכוהן  
הגדול. המשניות במסכת יומא קובעות שהכוהן הגדול היה סומך על פרו ומתודה עליו  
שתי פעמים:

בא לו אצל פרו ופרו היה עומד בין האולם ולמזבח ראשו לדרום ופניו למערב  
והכהן עומד במזרח ופניו למערב וסומך שתי ידיו עליו ומתודה... (יומא ג, ח)  
בא לו אצל פרו שנייה וסומך שתי ידיו עליו ומתודה... (יומא ד, ב)

ולכאורה עצם קיומן של שתי סמיכות בקרבן אחד הוא הוכחה חד משמעית לכך שקיימת  
חובת סמיכה נוספת מלבד הסמיכה הקבועה. ובנוסף לכך, האחרונים העירו שלגבי הסמיכה  
הראשונה לא מתקיים הדין של "תיכף לסמיכה שחיטה", ומכאן שהסמיכה בפר יום  
הכיפורים שונה במהותה מהסמיכה בשאר הקרבנות ואינה באה לצורך הקרבן אלא כמכשיר  
לוודוי. אולם, המקדש-דוד מתקשה בהבנה הזאת לאור הסוגיה בזבחים מ ע"א שמביאה  
דרשה מיוחדת לרבות סמיכה בפר הכוהן הגדול, ולכן הוא מסיק שקיימים שני דינים של  
סמיכה בפר<sup>60</sup>:

...ונראה לומר דלעולם הסמיכה היא פרט בהודוי, וזה דאצטריך קרא לרבות פר  
יוה"כ לסמיכה היינו דאית ביה גם דין סמיכה כשאר קרבנות, ונ"מ דאי בשביל  
הסמיכה של הודוי היה יכול לעשות הב' וידויים והשחיטה לעשות אח"כ, אך  
כיון דאיכא קרא דפר יוה"כ טעון ג"כ סמיכה כשאר קרבנות, א"כ תיכף אחר  
הודוי השני צריך לשחוט דלדין סמיכה בעינן תיכף לסמיכה שחיטה, ואם  
ישחוט אחר כך יהיה צריך עוד הפעם לסמוך עליו. ולפ"ז לסמיכה הראשונה אין  
דין סמיכה גמורה עליה, והטעם דסמיכה הוא צורך הודוי נראה משום דצריך

59. ועיין בפירוש הרמב"ן על התורה ויקרא טז, כא שמציין את הייחודיות שבסמיכה של השעיר  
המשתלח.

60. וכן כותב הגר"ז בזבחים מ ע"א, ועיין ספרא ויקרא דבורא דחובה פרשתא ג פרק ג.

להתודות על הפר ובלא סמיכה מה שעומד אצלו ומתודה אינו ניכר שהוא וידוי  
על הפר...<sup>61</sup> (מקדש דוד, קדשים כד, ב)

בסמיכה השנייה בפר קיימים שני דינים של סמיכה, סמיכה מדין וידוי וסמיכה מדין קרבנות,  
ולכן נאמרה בה הלכה של תיכף לסמיכה שחיטה. לעומת זאת, בסמיכה הראשונה בפר  
נאמרת הלכה אחת של סמיכה כמכשיר לוידוי, ולכן הסמיכה הזאת אינה חייבת להתקיים  
בצמוד לשחיטה.

ראיה נוספת לכך שהסמיכה והוידוי בפר הכוהן הגדול שונים מהותית מבשאר קרבנות  
עולה בגמרא במגילה לגבי ההלכה של יום. המשנה במגילה (ב, ה) מונה את הדין של וידוי  
יום הכיפורים וכן את הדין של סמיכה שכל הקרבנות בתוך ההלכות שחובה לקיימן ביום,  
והגמרא במגילה לומדת את שני הדינים הללו מדרשות נפרדות:

דתניא גבי יום הכפורים: "וכפר בעדו ובעד ביתו" – בכפרת דברים הכתוב  
מדבר, וכפרה ביממא הוא, דכתיב "ביום הזה יכפר עליכם...". לסמיכה  
ולשחיטה – דכתיב "וסמך... ושחט", וכתוב בה בשחיטה "ביום זבחכם".  
(מגילה כ ע"ב)

התוספות מקשים, שלכאורה ניתן היה להסתפק בדרשה לגבי סמיכה וממילא היינו יודעים  
שאף הוידוי צריכה להיות ביום, שכן חייבים לקיים את הוידוי בשעת הסמיכה. התוספות  
מתרצים שלגבי שאר קרבנות לומדים את הדין של יום בוידוי מהסמיכה, אך לגבי פר יום  
הכיפורים ההפך נכון, שלומדים את הדין של יום בסמיכה מהוידוי:

ולוידוי יוה"כ דתניא – קשיא אמאי איצטריך למימר האי כיון דתנא כל היום  
כשר לסמיכה והלא הוידוי אינו אלא בשעת סמיכה וי"ל דאי לאו האי הוה אמינא  
דוידוי זה (כוידוי) דשאר סמיכות דאינו כשר כל היום ויגרום נמי לסמיכה שלא  
תהא כשרה כל היום כשאר סמיכות משו"ה איצטריך למתני הוידוי.  
(תוספות, שם ד"ה ולוידוי)

ונראה שהתוספות יוצרים חילוק עקרוני בין הקרבנות השונים. בשאר קרבנות העיקר הוא  
הסמיכה ואילו הוידוי הוא חלק ממעשה הסמיכה, ולכן הדין של יום נאמר לגבי הסמיכה  
וממילא נלמד לגבי הוידוי. מאידך גיסא, לגבי פר הכוהן הגדול העיקר הוא הוידוי, שהוא  
כפרת דברים, והסמיכה מכשירה את הוידוי, ולכן הדין של יום נאמר לגבי הוידוי דווקא,  
והסמיכה נלמדת ממנו.<sup>62</sup>

61. ובהמשך דבריו הוא מציע שלגבי הסמיכה הראשונה שבאה לצורך הוידוי לא צריכים את כל דיני  
הסמיכה, וכגון הדין של כל כוחו.

62. ועיין רש"י על המשנה (ד"ה ולוידוי פרים) שעולה מדבריו ש"וידוי יום הכיפורים" כוללת אף את  
השעיר המשתלח, ומכאן שדינו שווה לפר הכהן הגדול, וכדבריו של המקדש דוד לעיל. אמנם, המשנה

המורם מכל הנ"ל, שההבנה של סמיכה כמכשיר לוידוי נאמרת דווקא לגבי הפר והשעיר של יום הכיפורים, שבהם קיימת הלכה מיוחדת של כפרת דברים כחלק מחובת היום, ואילו הסמיכה בשאר קרבנות מוגדרת כחובה בקרבן עצמו ואינה תלויה בחובת הוידוי.<sup>63</sup> אם כן, יש לעיין בשיטת הר"ש משאנץ והראשונים האחרים שהולכים בשיטתו וסוברים שאף בשאר קרבנות תכלית הסמיכה הוא להכשיר את הוידוי ולא קיימת חובה עצמאית של סמיכה.

בביאור שיטתם נראה ללכת בשני כיוונים. כיוון אחד, שאכן ראשונים אלו חולקים על המהלך של האחרונים בהבנת היחס בין הסמיכה בקרבנות של יום הכיפורים והסמיכה בשאר קרבנות, ולדעתם הסמיכה בכל הקרבנות באה כמכשיר לוידוי. לפי זה, חובת הסמיכה אינה מוגדרת כחובה בקרבן אלא כחובת הגברא וכחלק מחובת הוידוי.

כיוון שני, שראשונים אלו אמנם מסכימים לחילוק העקרוני שבין הסמיכות, אלא שלדעתם בשאר קרבנות קיימים שני דינים של סמיכה: א. סמיכה כחובה עצמאית בקרבן ובשונה מהקרבנות של יום הכיפורים; ב. סמיכה כחלק מחובת הוידוי שמוטלת על בעלי הקרבן ובדומה לקרבנות ביום הכיפורים. לפי זה, יש לבאר שלדעת הר"ש משאנץ המיעוט של עכו"ם מסמיכה הוא משתי סיבות. אחת מפני שבקרבן עכו"ם אין וידוי ולכן הם פטורים מחובת הגברא של סמיכה שתלויה בוידוי, ושנית – מפני שהדרשה של "בני ישראל ולא עכו"ם" ממעטת את העכו"ם אף מהדין הנוסף של סמיכה כחובה בקרבן.<sup>64</sup>

## ה. זהות הסומך

הגמרא בתמורה מביאה את המימרא של רבי יוחנן שמחלק בין שני סוגים של בעלות בקודשים – המקדיש והמתכפר:

א"ר יוחנן: המקדיש מוסיף חומש, ומתכפר עושה תמורה. (תמורה ב ע"ב)

רבי יוחנן קובע שלעניין הקדש הולכים אחרי מי שמקדיש את הקרבן, ואילו לעניין תמורה הולכים אחרי המתכפר בקרבן. לאור דבריו יש להסתפק מי הוא הבעלים לגבי מצות הסמיכה: המקדיש או המתכפר. ראיה לכך שחובת הסמיכה תלויה במתכפר דווקא עולה

---

במגילה מונה אף את הוידוי בפר כהן משיח ובפר העלם דבר של ציבור ולכאורה הדבר אינו מובן שכן בקרבנות אלו לכאורה יש ללמוד את הוידוי מהסמיכה, וכדינם של שאר הקרבנות. ויתכן לחלק בענין הזה בין סמיכה בקרבנות יחיד לסמיכה בקרבנות ציבור, שבקרבנות יחיד העיקר הוא הסמיכה כחלק ממעשה ההקדשה, ובקרבנות ציבור העיקר הוא הוידוי כדין של כפרה. ועיין בערות להלן שנביא הוכחה נוספת לחילוק זה. (ועיין טורי אבן מגילה שם ד"ה וידוי פרים)

63. ויתכן שהוידוי תלוי בה וכשיטת הרמב"ם לעיל אך היא אינה תלויה בוידוי.

64. עיין 'כנסת ראשונים' תמורה הערה י שמבאר באופן הזה את שיטת הר"ש.

מהסוגיה במנחות לגבי הדיון של הגמרא במחלוקת התנאים בעניין הסמיכה בשעיר המשתלח:

אמר לו רבי שמעון: והלא אין סמיכה אלא בבעלים, וזה אהרן ובניו סומכין בו!  
אמר לו: אף זה אהרן ובניו מתכפרין בו. (מנחות צב ע"א)

כזכור, רבי שמעון אינו מונה את השעיר המשתלח כאחד מקרבנות הציבור שנאמרה בהם הלכה של סמיכה, וזאת כיון שהכוהן הגדול שמקיים את הסמיכה אינו מתכפר בשעיר. מאידך, רבי יהודה שמונה את השעיר המשתלח כאחד מקרבנות הציבור שיש בהם סמיכה טוען שהכוהנים מתכפרים בשעיר. נמצינו למדים מפשטות הסוגיה שהדין של בעלות לעניין סמיכה תלויה ב"מתכפר" דוקא.

סימוכין נוספים להבנה הזאת עולה בגמרא במנחות לגבי המקור לשיטת רבנן שיוורש סומך על קרבן אביו:

ורבנן? המר ימיר – לרבות את היורש, ויליף סוף הקדש מתחילת הקדש, מה תחלת הקדש יורש מימר, אף סוף הקדש יורש סומך. (מנחות צג ע"א)

רבנן לומדים את הדין שיוורש סומך מהיקש לדין תמורה שבה היורש ממיר. ולגבי הדין של תמורה מצאנו בגמרא בזבחים שקובעת שהסיבה שהיורש ממיר הוא בגלל שהוא מתכפר מקופיא:

אמר ליה רב אסי לרב אשי: ומינה, אי אמרת בשלמא קניא להו, היינו דחד מיהא מימר, אלא אי אמרת לא קניא להו, היכי מימר? והאמר רבי אבהו אמר ר' יוחנן: המקדיש מוסיף חומש ומתכפר עושה תמורה, והתורם משלו על של חבירו – טובת הנאה שלו! מקיבעא לא מכפרא, מקופיא מכפרא. (זבחים ו ע"א)

בהנחה שההיקש של הגמרא במנחות בין התחומים של סמיכה ותמורה היא השוואה מלאה, ניתן לקבוע שאף הסמיכה תלויה במתכפר ולא במקדיש.<sup>65</sup> וכן מעלה החזו"א:

מקופיא מכפר. והא דתנן מנחות צ"ב א' והיורש סומך ומביא נסכין היינו מחמת כפרת קופיא כמו לענין תמורה דמהני כפרת מקופיא... (חזון איש, קדשים א, ה)

אמנם, חלק מהאחרונים חלקו על החזו"א בזה והביאו ראיות לכך שחובת הסמיכה אינה תלויה בבעלות לענין הכפרה. הגרי"ז מוכיח זאת מאותה סוגיה בזבחים, מכך שהגמרא לא מביאה את הדין של סמיכה כראיה לבעלות של היורש לענין כפרת הקרבן, ומכך שמה שקובע לענין הסמיכה איננו הבעלות לכפרה:

65. וכ"כ הרש"ש בקידושין נה, ב והנצי"ב בהעמק דבר שמות כט, יא, ועיין במשמר הלוי תמורה סימן מט' שהאריך בכל הנושא הזה.

גמ' אלא אי אמרת לא קניא להו היכי מימר והאמר ר' אבהו אמר ריו"ח המקדיש מוסיף חומש ומתכפר עושה תמורה. ולכאורה צ"ע דנראה דמה דיורש ממיר אינו קשה לגמ' רק אליבא דריו"ח דס"ל בתר מתכפר אזלינן, אבל אי נימא דבתר מקדיש אזלינן א"ש אפילו לא קניא, והביאור הוא דהא דיורש נעשה בעלים להמיר אינו מצד שיורש את הקרבן, רק שהתורה נתנה לו דין בעלים, כמו דחזינן לגבי הקדש דיורש מוסיף חומש, אעפ"י שבהקדש אינו יורש כלום, רק שהתורה נתנה לו דין בעלים לגבי דין דחומש דעומד במקום אביו, וכמו"כ בדין יורש ממיר ג"כ נוכל לומר דלא קנה כלל, רק הא דהיורש ממיר מפני שהתורה נתנה לו דין בעלות לגבי תמורה דעומד במקום אביו, אלא דכל קושית הגמ' היא לריו"ח דתלה דין תמורה במתכפר, וע"ז לא שייך לומר דהתורה עשתה את היורש לבעלים, דלא עדיף עכ"פ מהבעלים עצמם שאם חסר להם תנאי זה דמתכפר ג"כ אינם ממירים, ובזה יתבאר מה שלא הביאה הגמ' ראייה מהא דיורש סומך, משום דסמיכה אינו תלוי במתכפר... (חידושי הגרי"ז, זבחים ו ע"א)

המקדש-דוד מעלה ראייה נוספת לכך מהביאור של התוספות במנחות סא ע"ב (הובא לעיל) לשתי הדרשות לגבי הפטור של עכו"ם מסמיכה, שמכך שהתוספות מעלים אפשרות שישראל שמביא קרבן עכו"ם מחוייב בסמיכה יש להוכיח שתיתכן סמיכה על ידי מי שאינו המתכפר של הקרבן:

...ונראה לומר דמש"ה גם השבטים סומכין אעפ"י שאין מתכפרין בהם דסמיכה אינה תלויה רק בכפרה רק מי שמביא הקרבן ג"כ דינו שיסמוך, שהרי כתבו התוס' במנחות (סא ע"ב) ד"ה מצינו דאם היה דין סמיכה בקרבן עכו"ם, אם ישראל היה מביא נסכיו בשביל העכו"ם היה ישראל סומך בשביל הנסכים שמביא ע"ש, ואעפ"י שאין ישראל בעל הקרבן ואינו מתכפר בו והנסכים שמביא הוא ג"כ בשביל העכו"ם מ"מ כיון שיש לו חלק בו סומך...<sup>66</sup>  
(מקדש דוד, קדשים כג, ה)

ונראה שאחרונים אלו סוברים שחובת הסמיכה מוטלת לא על המתכפר, אלא על מקדיש הקרבן דווקא, וזאת בעקבות התפקיד של הסמיכה כ'סוף הקדש'.<sup>67</sup> אם כן, הגישה הזאת סוברת שהסמיכה איננו מהווה חלק מתהליך ההקרבה והכפרה של הקרבן אלא היא מסיימת

66. עיין גם אבן האזל, פסולי המוקדשים ו, ד.

67. אמנם, יתכן לחלק בענין הזה בין קרבנות יחיד וציבור, שהסמיכה בקרבנות יחיד היא על המביא או המקדיש, אך בקרבנות ציבור שבאים מתרומות הלשכה ואין בהם פעולת הקדשה מיוחדת או מצות הבאה עיקר תפקיד הסמיכה הוא מצד ההקרבה והכפרה, ולכן רבי יהודה כותב לגבי השעיר המתשלח ש"אף זה אהרון ובניו מתכפרין בו", ויש לעיין בזה.



את שלב ההבאה ההקדשה וקביעת הזהות של הקרבן, ולכן דווקא המקדיש הוא זה שמקיים את מצוות הסמיכה.<sup>68</sup>

אולם, השיטה הזאת עדיין טעונה ביאור מצד חובת הסמיכה ביורשים של קרבן שהוקדש על ידי אביהם. ונראה לבאר זאת על פי דבריו של הר"ש משאנץ בפירושו לתורת-כהנים (ויקרא נדבה פרשתא ד) שמעלה הסבר חילופי לאופי חובת הסמיכה ביורשים:

"וסמך ידו" – לא יד בנו... וי"ל הכא חשיב בנו כגופו למ"ד יורש סומך, ואפילו למ"ד יורש אינו סומך, מ"מ אמרינן דהוה כרעא דאבוה לכמה מילי.

לדעת הר"ש משאנץ חובת הסמיכה של היורשים איננה נובעת מהכפרה העצמאית שלהם בקרבן, אלא ממעמדם כ'כרעא דאבוה'. לפי זה יש לבאר שאף שהיורשים לא הקדישו את הקרבן, מכיון שהם עומדים במקום אביהם הרי שהם יורשים את מעמדו כמקדיש הקרבן ומתחייבים בסמיכה. לחילופין, יש להסביר שחובת הסמיכה אינה מוטלת כלל על הבעלים של הקרבן, אלא מדובר בחובת הקרבן עצמו, כחלק מקביעת זהותו. מעמד היורשים כ'כרעא דאבוה' מחייבת אותם בחובת 'חפצא' של סמיכה, שכן סמיכתם מועילה להעניק לקרבן את זהותו.

## ו. שורש מצוות הסמיכה

לאור הדיונים והחקירות הנ"ל נראה להציג ארבע הבנות יסודיות באופי מצוות הסמיכה:

**הבנה ראשונה:** הסמיכה כסוף תהליך ההקדשה. מטרת הסמיכה היא להעמיק את קדושת הקרבן ואת זהותו, וזאת באמצעות הסמיכה שמגדירה את הקרבן כבא תחת הבעלים. הווידוי שנאמר בשעת הסמיכה מעניק לקרבן את זהותו הייחודית – בחטאת אשם ועולה על ידי אמירת וידוי על עון חטאת אשם ועולה, ובקרבן השלמים על ידי אמירת דברי שבח (לשיטת הרמב"ם) או על ידי וידוי (לשיטת הר"ש משאנץ).<sup>69</sup> לפי זה, נראה שהסמיכה מוגדרת כחובת הקרבן.

**הבנה שנייה:** הסמיכה כתחילת מעשה ההקרבה של הקרבן. ניתן לבאר זאת על פי פירוש החזקוני בביאור המשמעות של פעולת הסמיכה:

---

68. שתי הדעות חלוקות אף לגבי מהות הוידוי וכפי שהתבאר לעיל, שאם הסמיכה מוטלת על המתכפר הרי שהוידוי היא הלכה עצמאית של כפרת דברים שמתקיים על ידי המתכפר, ואם הסמיכה מוטלת על המקדיש אז הוידוי היא הלכה מיוחדת בהקדשת הקרבן וטפילה לסמיכה, ולכן הוא מתקיים על ידי המקדיש.

69. מו"ר הרא"ל זצ"ל השווה זאת למה שמצאנו לגבי הבכור שאף שקדושתה מרחם מצוה להקדישה בפה על מנת להעמיק את קדושתה.

“וסמך ידו” – לפי הפשט כך מנהג בני אדם כשרוצים להתחיל ולהתעסק בשום מעשה, היו מזמינים עצמם לעשותו בענין הנחת יד עליו. (חזקוני, ויקרא א, ד)<sup>70</sup>

סמיכת הבעלים על הקרבן היא פעולה סמלית של תחילת ההתעסקות בקרבן, והיא מהווה נקודת התחלה למעשה ההקרבה. ניתן להוסיף, שכדי שהבעלים יוכלו להשיג את כפרת הקרבן הם חייבים לקחת חלק פעיל בתהליך ההקרבה, וכן שעל ידי הסמיכה ניתן לראות את שאר ההקרבה כמתייחסת אליהם למרות שבפועל היא מתקיימת על ידי הכוהנים. וכן נראה מדבריו של רבי יוסף בכור-שור (שם א, ד): “וסמך... ושחט” – שיתעסקו בו הבעלים לשמש לפני בוראם.”<sup>71</sup>

לפי זה, נראה שהסמיכה מוגדרת כחובת הקרבן כשאר עבודות הקרבן, אך ניתן גם לראותה כמצוה שמוטלת על הבעלים להשתתף בהקרבת הקרבן.<sup>72</sup>

**הבנה שלישית:** הסמיכה כפעולת כפרה עצמאית. לפי ההבנה הזאת הסמיכה איננה חלק ממעשה ההבאה וההקדשה שקודמת לה או ממעשה ההקרבה שלאחריה אלא היא תופסת מקום עצמאי של ‘כפרת דברים’ בקרבן, וזאת באמצעות הווידי שנאמר בשעת הסמיכה. לפי זה, מצות הסמיכה היא חובה שמוטלת על ה‘גברא’ ולא חובת הקרבן. אמנם, ייתכן שההבנה הזאת ייחודית לקרבנות יום הכיפורים שלגביהם כותבת הגמרא (יומא לו ע”א): “לכפר – בכפרת דברים הכתובת מדבר”, וכפי שהערנו לעיל.

לחילופין, אמירת דברים בשעת הסמיכה באה לשקם את היחסים בין האדם לבוראו, וזאת באמצעות הווידי בקרבנות שבאים על חטא, שבו האדם שב אל בוראו, או באמצעות דברי שבח בקרבנות שבאים לשלום (לשיטת הרמב”ם). ויש להזכיר בעניין הזה גם את דברי רש”י (תהילים ק, א) ש”מזמור לתודה” הוא מזמור שנאמר על קרבן תודה, והחיי-אדם (חלק ב-ג כלל קנה) מבאר שמדובר בחובת אמירה של הבעלים בשעת הסמיכה על קרבן התודה. בכל הדוגמאות הללו קיימת חובה על בעל הקרבן לבטא בשפתו את מהות הקרבן בשעה שהוא סומך את ידו עליו, וזאת כאמור כחלק משיקום היחסים עם בוראו.

70. וכ”ה בפירוש חזקוני לפסוק ה.

71. הבכור-שור מבאר את הסמיכות בין הסמיכה והשחיטה באופן מחודש – ששתיהן יחידה אחת של עבודת הבעלים בקרבן. ונראה שהמקור לדבריו הוא הגמרא במנחות יט ע”ב שצוטטה לעיל, שמציעה שהשחיטה דינה להיות בבעלים. דוגמא נוספת של פעולה בקרבן שיתכן שמתבארת באופן הזה היא מצות התנופה, ועיין מש”כ בזה במאמרי במעלין בקודש גיליון לד.

72. לפי ההבנה הזאת הווידי הוא מערכת נפרדת מהסמיכה, וההלכה של וידי בשעת סמיכה איננה מהותית. לחילופין, יתכן לראות את הווידי כחלק מעבודה הייחודית של הבעלים בקרבן, שהכוהנים עובדים עבודת דמים והבעלים עובדים עבודת דברים. אם כן, ההבנה הזאת מתקשרת במידה רבה להבנה הבאה והיא שהווידי הוא ‘כפרת דברים’ של הקרבן.

**הבנה רביעית:** סמיכה כיצירת הזיקה בין הבעלים לקרבן. הבנה הזאת מבוססת על דבריו המפורסמים של הרמב"ן במהות הקרבנות:

...ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו... (רמב"ן, ויקרא א, ט)

הרמב"ן מבאר שתכלית הקרבן הוא לעמוד במקום האדם החוטא והקרבתה במקום הקרבת נפשו. לפי זה, ניתן לבאר שהסמיכה היא הפעולה המרכזית שיוצרת את אותה הזיקה בין הקרבן לבין בעליו שכן באמצעותו הבעלים קובעים שהקרבן הוא 'חליפתו' ו'תמורתו'.<sup>73</sup> ואכן, אנו מוצאים מובן דומה של סמיכה במקומות נוספים בתורה, כגון בציווי הקב"ה למשה רבינו לסמוך את יהושע ולמנותו למנהיגם של ישראל (במדבר כז, יח): "וסמכת את ידך עליו". וביאר האבן-עזרא (שם) שמטרת הסמיכה הייתה "להראות את ישראל שהוא במקומו ועליו סמך".

רמז אפשרי נוספת להבנה הזאת עולה ממנהג הגאונים לקיים 'כפרות' בערב יום הכיפורים, הכולל סמיכת יד על ראש התרנגול:

וכך רגילין כאן אוחזו שליח תרנגול ומניח ידו על ראש התרנגול ונוטלו ומניח ידו על ראש מתכפר ואומר זה תחת זה וזה מחולל על זה ומחזירו עליו פעם אחרת ואומר "בני אדם יושבי חשך וצלמות...". ועושה כסדר הזה שלש פעמים ואחר כך מניח ידו על ראש התרנגול תבנית סמיכה וסומך עליו ושוחטו לאלתר תכף לסמיכה שחיטה. (פסקי הרא"ש, יומא ח, כג)

לפי הגישה הזאת, הסמיכה יכולה להתפרש כחובת הקרבן, שכן היא מעניקה לקרבן את הזהות של "חליפי הבעלים", וכפי שביארנו בהבנה הראשונה, אך מצד שני ניתן גם לראות אותה כחובת ה'גברא' שכן היא מהווה פעולת כפרה שעל ידו הבעלים מעמידים תמורה לעונשם, וכהבנה השלישית. אולם, כאמור, נראה עיקר שלהבנה הזאת מצות הסמיכה אינה מתמקדת בקרבן בלבד ולא בבעלים בלבד, אלא דוקא ביחס ובזיקה שביניהם – שהסמיכה של הבעלים יוצרת את הזיקה שבין הקרבן והבעלים, שהיא היסוד והתשתית ליכולת הכפרה והריצוי של הקרבן על בעליו.

73. כמה מפרשני התורה האחרונים ביארו את אופי הסמיכה באופן הזה: עיין רש"ר הירש, כלי יקר, עקידת יצחק על הפסוק בויקרא א, ד. אולם, יש להעיר שהרמב"ן עצמו כמה שורות קודם לכן מבאר את הסמיכה באופן אחר לכאורה, ודבריו צוטטו בהערה לעיל.



## הרב אורי רדמן

### איסור מלאכה ביום שמביא קורבן יחיד

#### פתיחה

- א. יום טוב ביום הבאת קורבן עצים - שתי הבנות
- ב. שיטת הירושלמי
- ג. שיטת הבבלי
- ד. שיטת הרמב"ם
- ה. תענית והספד בי"ד ניסן
- ו. קושיות המשנה-למלך
- ז. איסור מלאכה בערב פסח מחמת קורבן חגיגה
- ח. סיכום

#### פתיחה

במגילת תענית מצוין יום ט"ו באב כיום האסור בהספד: "בחמשה עשר באב זמן אעי כהניא ודלא למספד בהון"; וב'סכוליון', הביאור הקדום למגילה, נכתב על ציון יום זה:

מפני שכשעלתה גולה בראשונה התקינו להם את יום תשעה באב שיהו מביאין בו קרבן עצים. אמרו חכמים כשיעלו למחר הגליות הן אף הן צריכין, התקינו להם את יום חמשה עשר באב שיהו מביאין בו קרבן עצים. וכל המתנדב קרבן למקדש אפילו עצים פטור מן ההספד באותו יום, ואינו צריך לומר חטאות ואשמות נדרים ונדבות בכורות ומעשרות תודות ושלמים לכך הוא אומר ואינש דיהוי עלוהי אעין או בכורין והאומר הרי עלי עצים למזבח וגזרין למערכה אסור בהספד ותענית.<sup>1</sup>

הסכוליון מניח אפוא שישנה הלכה שלפיה יום שבו אדם מביא נדבה למקדש אסור בהספד ובתענית בעבורו; וכיוון שבט"ו אב היו הכוהנים מביאים עצים למקדש הם נאסרו בהספד ותענית.

גם בירושלמי הוזכר העניין, אולם שם הוזכר גם איסור עשיית מלאכה, וכך נאמר בבבלייתא שהובאה בכמה מקומות:<sup>2</sup>

---

1. על נוסחאות הסכוליון וההבדלים ביניהם ראה ורד נועם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם ותולדותיהם בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ד, עמ' 217-222.

2. בעלי-תמר (פסחים ד, ד) זיהה את הבבלייתא בירושלמי עם מגילת תענית וציין שבמגילת תענית נאסר רק הספד ואילו בירושלמי נאסרו גם מלאכה ותענית, וכן שהבבלייתא בירושלמי מקוצרת ויש להוסיף לה "וכל מי שהוא מעלה קרבן למקדש אפילו עצים פטור מאותו הספד של אותו היום. ואין

אינש דיהוי עלוהי אעין ובכורין, האומר הרי עלי עצים למזבח וגזרין למערכה אסור בהספד ותענית ומלעשות מלאכה בו ביום. (ירושלמי פסחים ד, א)<sup>3</sup>

באופן עקרוני, מדברי הראשונים והאחרונים נראה כי ההלכה בדבר איסור עשיית מלאכה ביום שבו אדם מביא קורבן יחיד היא הלכה מוסכמת,<sup>4</sup> אולם הלכה זו אינה מוזכרת בצורה מפורשת בתלמוד הבבלי ולהבנתי היא אינה מוסכמת על כלל המקורות בדברי חז"ל ולא נפסקה ברמב"ם.

במאמר זה אבקש לעסוק בבירור יסודותיה של הלכה זו ולהראות כי למעשה קיימות שתי גישות לגביה, אשר משתקפות בביאורים השונים לדבריה של מגילת תענית ובהבדל שבין התלמוד הבבלי לירושלמי בעניין זה, וכן משתמעות מדברי הראשונים על הסוגיה. לפי גישה אחת, הבאת הקורבן היא הגורם שיוצר את האיסור ואת מעמדו של היום כיום האסור בהספד, בתענית ובמלאכה. לעומת זאת, לפי גישה שנייה (שבה אחז הרמב"ם), באופן עקרוני יום הבאת קורבן יחיד אינו אסור במלאכה, מלבד ימי הבאתם של שני קורבנות: קורבן עצים וקורבן הפסח – שאין ללמוד מהם על כלל נדבות היחיד. מכיוון שלפי גישה זו, אין יום הבאת הקורבן כיום טוב, ממילא הגם ששני ימים אלה נאסרו במלאכה, אין הכרח שייאסרו גם בהספד ותענית, וכדלהלן.

#### א. יום טוב ביום הבאת קורבן עצים – שתי הבנות

במשנה (תענית ד, ה) מוזכרים תאריכי הקרבנות של קורבן עצים שהביאו כמה משפחות כוהנים, ועל כך שנינו בתוספתא:

מה ראו זמן עצי כהנים והעם לימנות?<sup>5</sup> שכשעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה עמדו אילו והתנדבו עצים משל עצמן ומסרום לצבור וכך התנו עמהן נביאים שאפי' לשכה מלאה עצים ואפי' עצים משל צבור יהוא אילו מתנדבין עצים בזמן הזה וכל שעה שירצו...

צריך לומר חטאות ואשמות נדרים ונדבות בכורות וכו'". על היחס שבין הברייתא בירושלמי לבין מגילת תענית, ראה נועם, מגילת תענית, עמ' 220, הערה 34.

3. וכיוצא בזה בשינויים קלים בירושלמי חגיגה ב, א ובירושלמי מגילה א, ד (ראה להלן).

4. ראה: תוספות, פסחים נ ע"א, ד"ה מקום; משנה למלך, הל' כלי המקדש ו, ט; שו"ת חתם סופר, או"ח, סי' קעט; שדי חמד, דברי חכמים, סוף כרך ה, פרק נז, ובאחרונים שהובאו שם; צל"ח, פסחים נ ע"א (לגבי קורבן פסח שני).

5. בתוספתא-כפשוטה (מועד, עמ' 1111) הסביר ר"ש ליברמן את הביטוי "לימנות": "והכוונה למה ייחדו את עצי הכוהנים במשנתנו, והרי כל מי שהביא קורבן עצים יו"ט הוא לו, ואפילו אם הביאו אנשי המעמד בימים אחרים נדחה המעמד". גם להבנתו, ההנחה היא שיום הבאת הקורבן הוא יו"ט וממילא לא ברור מהו הטעם למניית ימים אלו דווקא. אכן, ניתן להסביר ששאלת התוספתא היא על עצם ייחוד היום למשפחות הכוהנים הללו.

אותן ימים אסורין בהספד ובתענית בין משחרב הבית ובין עד שלא חרב הבית ר' יוסה אומ': משחרב הבית מותרין, מפני שאבל הוא. אמ' ר' לעזר בי ר' צדוק: אני הייתי מבני סנואה בן בנימן וחל תשעה באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר שבת והיינו מתענין ולא משלימין. (תוספתא [ליברמן] תענית ג, ה-ו)

דברי התוספתא – הדנה בשאלה האם ימים אלה אסורים בהספד ותענית גם לאחר החורבן – צריכים ביאור שהלוא מהות הימים הללו היא הבאת עצים בפועל, וממילא משחרב הבית, בטל עניינם המיוחד. נוסף על כך תמוהים הם דברי ר' אלעזר ב"ר צדוק, האומר שדחה את צום ט' באב (נדחה), שחל ביום י' באב מפני שהוא "מימים טובים שלהם" (כמבואר במשנה תענית [שם]): "בעשרה בו, בני סנואה בן בנימן", שהרי כיצד ייתכן שיום שלא מובאים בו עצים יפקיע את חובת התענית.

האחרונים עסקו בקושיות אלו ותירצו שלאחר החורבן צוינו הימים הללו כימים טובים מכוח התקנה או המנהג – ללא קשר להבאה בפועל של עצים.<sup>6</sup> לשיטתם, ציונם של ימים אלה כימים טובים נעשה בשני שלבים: הבאה בפועל, ומנהג לזכרם. בשלב הראשון, ציונו הימים כימים טובים בגלל הבאה בפועל של הקורבן; ובשלב השני, הפכו ימים אלה ליום טוב משפחתי מכוח מנהג או תקנה בלי קשר להבאה בפועל של עצים למקדש ולכן דחה יום זה גם ט' באב נדחה – ולא רק לבני המשפחה אלא אף למי שהסתפח אליה על ידי נישואין כר' אליעזר בר צדוק.<sup>7</sup>

גם מדברי התוספתא נראה שימים אלה תוקנו כימים טובים ללא קשר להבאת עצים מעשית, ומלשונה נראה שהיו בעניין זה שתי תקנות: "1) וכך התנו עמה נביאים שאפי' לשכה מלאה עצים ואפי' עצים משל צבור יהוא אילו מתנדבין עצים בזמן הזה 2) וכל שעה

6. בספר הר המוריה (הל' כלי המקדש, פרק ו, ס"ק יז) כתב: "ומה שכתב רבינו [=הרמב"ם] דאין זה אלא מנהג, ר"ל דאין מזה משום דררא דאיסורא רק מנהג כשר, וכמו שכתב במגילת תענית ראה שהסכימו עלי' הרבים ועשו אותם יו"ט. אבל עכשיו הוא בתקנת חכמים שכבר תיקנו בי"ד של עזרא. ומיושב בזה קושיית המשנה-למלך מה שהקשה מהך דעירובין מא ע"א" (כוונתו לקושיית המשנה-למלך כיצד מנהג יכול לבטל את צום ט' באב).

כיוצא בזה כתב בקרן-אורה (תענית יח ע"א): "ממאי דפליגי אי ימים אלו נוהגים משחרב הבית, משמע דלאו מטעם קרבן הוא, דאי מחמת קרבן פשיטא דאינו נוהג לאחר חורבן דליכא קרבן, אלא על כרחך מנהג הוא דקבילו עלייהו כל בני המשפחה עליהם ועל זרעם לעשות יום טוב יום זה שהתנדבו, ומשום הכי איכא מאן דאמר דאפילו לאחר החורבן חייל המנהג הזה... וזה הוא כוונת הרמב"ם ז"ל במה שכתב ודבר זה מנהג, דאין לזה רמז מן התורה, אלא דנהגו כן, וכיון דהראשונים נהגו כן לדידן איכא איסורא".

7. תוספות (עירובין מא ע"א, ד"ה מבני) כתבו שהיה חתנם; וראה גם שו"ת חתם סופר (חלק ה, השמטות, סימן קפח): "והנה, ר"א בר צדוק כהן היה ונשא אישה מבני סנאב בן בנימן, וכן כתב בתורת חיים שם מדקדוק לשון 'אני הייתי', שרצה לומר שהיה מאז אבל השתא כשסיפר זה כבר מתה אשתו ונתרחק. ומכל מקום בשעה שהיה ביניהם לא התענה בט"ב שנדחה".

שירצו". משמעות דברי התוספתא היא שבני אותן משפחות היו יכולים להתנדב עצים בכל יום מימות השנה והיו מחויבים להקריבם, מלבד התקנה שיביאו עצים "בזמן הזה" – היינו בימים המצוינים. לכאורה, אם התנו שבכל שעה שירצו, יביאו עצים ויקבלו אותם, מדוע היה צורך לתקן שיביאו גם "בזמן הזה"? אולם אם נסביר שימים אלה היו מצוינים אצל המשפחות כזכר להבאת העצים ההיסטורית ולא בשל הבאת העצים העכשווית יובן כפל התקנות: האחת, הכרה ביום זה כיום משפחתי מיוחד וקביעתו ליום טוב משפחתי בלי קשר להבאת עצים בפועל (ולכן ר' אליעזר בן צדוק ציינו לאחר החורבן) אף שבזמן הבית כללה התקנה גם הבאה מעשית של עצים למקדש; השנייה, שכל זמן שיביאו בני משפחות אלו עצים – יקבלו מהם.

כיוצא בזה מובן גם מלשון הסכוליון (כת"י אוכספורד):<sup>8</sup> "התקינו שאע"פ שהלשכה מלאה עצים, יתנדבו עצים למערכה כל זמן [שירצו]. דבר אחר שנתמנו להם הרבים ועשאונו יום טוב". כאשר תיקנו לבני אותן משפחות את הזכות להביא עצים כל זמן שירצו, נתמנו להם רבים – כלומר עמדו למניין – ותיקנו להם שיום זה הוא יום טוב בעבורם בלי קשר להבאה בפועל של נדבה למזבח (כהבנה המוזכרת בלשון הסכוליון שהובאה בפתיחת המאמר).<sup>9</sup>

אם כנים דברינו, יוצא כי בניגוד להבנה שהימים המוזכרים במשנה נקבעו בגלל שהביאו בהם עצים, הפירוש הוא הפוך: בני אותן משפחות הביאו עצים בתאריך זה משום שיום זה נקבע בעבורם כיום טוב מחמת הבאת העצים ההיסטורית שאירעה בזמן שעלו מהגולה.<sup>10</sup>

**לסיכום:** ישנן שתי אפשרויות להבין את קביעת יום הבאת העצים כיום טוב: לפי הבנה אחת, איסור מלאכה, הספד ותענית נובע מכך שכל מי שנודב קורבן למקדש אסור בהספד ובתענית ובמלאכה ביום שהוא מביא את קורבנו; ולפי ההבנה השנייה, ימים אלה נקבעו כימים טובים פרטיים של משפחות מסוימות ומכוח קביעה זו נאסרו במלאכה, הספד ותענית. לפי הבנה זו, לא מצאנו מקור לכך שאדם אסור בהספד, בתענית ובעשיית מלאכה ביום שהוא מביא נדבה למזבח.

8. נעם, מגילת תענית, עמ' 317.

9. לעומת כת"י אוכספורד, לשון כת"י פארמה זהה לגרסה המובאת לעיל בפתיחה וממנה משתמע שהיום-טוב נקבע עקב הבאה בפועל של עצים למקדש.

10. נראה כי המאורע ההיסטורי של הבאת עצים היה כרוך במסירות נפש – כנגד השלטון או מתנגדי בית המקדש – או שבזכותם נקבעה ההלכה שלפיה אדם פרטי יכול להביא עצים ולמוסרם לציבור, כדברי הרמב"ם (כלי המקדש פ"ח ה"ז): "וכן כל כלי השרת ועצי המערכה שמסרן יחיד לציבור הרי הן כשרין, אף כל קרבנות הציבור שהתנדב אותן משלו כשרים ובלבד שימסרם לציבור". ראה נועם, מגילת תענית, עמ' 218-219.



## ב. שיטת הירושלמי

כאמור בפתיחה, בכמה מקומות בירושלמי הובאה הברייתא האומרת "אינש דיהוי עלוהי אעיין ובכורין, האומר הרי עלי עצים למזבח וגיזרין למערכה אסור בהספד ותענית ומלעשות מלאכה בו ביום".

ברייטא זו מוזכרת לגבי שני קורבנות, קורבן פסח וחגיגת עצרת. וזו היא לשונו של הירושלמי לגבי קורבן פסח:

כתיב "שם תזבח את הפסח בערב" (דברים טז, ו). אין לי אלא הוא, שלוחו מניין? תלמוד לומר "ובשלת ואכלת" (שם, ז). מה תלמוד לומר "שם תזבח את הפסח בערב"? אינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבתך קרב, אבל אסרו מלעשות מלאכה. כהא דתני להן: כל איניש דיהוי עלויה אעיין וביכורין. האומר הרי עלי עצים למזבח וגיזורים למערכה אסור בהספד ובתענית ומלעשות מלאכה בו ביום.<sup>11</sup>

אמר רב יונה: אילין תמידין – קרבנותיהן של כל ישראל אינן, אם יהו כל ישראל עולין לירושלם לית כתיב אלא "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך" (שם, טז). אם יהיו כל ישראל יושבין ובטילין והכתיב "ואספת דגנך" (שם יא, יד), מי אוסף להן את הדגן? ! אלא שהתקינו הנביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות על כל משמר ומשמר היה עומד בירושלם של כהנים ושל לויים ושל ישראלים. (ירושלמי פסחים ד, א)

סוגיה זו מחולקת לשלושה חלקים: א. המקור שממנו נלמד איסור עשיית מלאכה ביום י"ד ניסן, זמן הקרבת הפסח;<sup>12</sup> ב. ציון דוגמה לאיסור מלאכה ביום הבאת נדבה למקדש; ג. דיון מדוע אין חיוב נוכחות לכל ישראל בזמן הקרבת התמיד ומדוע אין איסור עשיית מלאכה בכל יום בגלל קורבן התמיד.

---

11. באשר ליחס שבין דרישת הפסוק לגבי קורבן פסח לבין הברייתא, הדברים צריכים בירור: לאחר שאיסור מלאכה בקורבן פסח נלמד מדברי הפסוק (או כדן תורה או כאסמכתא), לא ברור מה טעם להביא את הברייתא הסבורה שגם ביום נדבת עצים וביכורים יש איסור מלאכה, שהרי לכאורה הדברים הפוכים: עצם איסור מלאכה ביום הקרבת הקורבן נלמד דווקא מקורבן פסח ואומץ כהלכה המחייבת בשאר קורבנות (ואף בנדבת עצים), ולא איסור מלאכה שנקבע לקורבן עצים הוא שלימד את האיסור לגבי קורבן פסח. לכן נראה שהירושלמי מסתייע בנלמד כדי להוכיח את המלמד.

12. בירושלמי (פסחים ד, ו) מוזכר הפסוק "יום פסח הוא לה" כמקור לאיסור מלאכה ביום י"ד ניסן, אך המקור שם מתייחס לדעת בית שמאי ובית הלל האוסרים מלאכה בכל יום י"ד מעיקר הדין ולא ממנהג.

מפרשי הירושלמי התקשו בהבנת חלקה הראשון של הסוגיה ותמהו: מה הקשר בין דין שליחות לאיסור מלאכה, כיצד האמור בפסוק "ובשלת ואכלת" פותר את הקושי,<sup>13</sup> ואיך יש ללמוד מן המילים "שם תזבח את הפסח" על איסור מלאכה ביום שבו אדם מקריב קורבן?<sup>14</sup>

בעלי-תמר (על אתר) כתב שהירושלמי למד מהפסוקים שני דינים נפרדים שאינם קשורים זה לזה – דין שליחות, מחלקו הראשון של הפסוק; ואיסור מלאכה – מהמשך הפסוק, "מועד צאתך ממצרים":

שמלת "מועד" היא מיותרת והו"ל לומר בצאתך ממצרים, או שכל המשפט הזה הוא מיותר, ולפיכך דרש כאסמכתא שזמן שחיטת הפסח זמן צאתך ממצרים אסור בעשיית מלאכה "כמועד" ואין למאמר זה קשר עם המאמר דלעיל והן שתי דרשות נפרדות. ומצינו הרבה בירושלמי ואף בבבלי שמביא ראש הפסוק והדרשה נסמכת על סוף הפסוק, וסומך על המעיין שיגמור את הפסוק כולו.

לפי דבריו, אין בתורה לימוד ישיר להלכה האוסרת הספד, תענית ומלאכה ביום הקרבת קורבן יחיד, אלא רק שימוש בביטוי מיוחד ("מועד") לזמן הקרבת קורבן הפסח – החושף שיש ליום זה דינים של יום טוב (ותו לא).

שיטת הירושלמי האוסרת מלאכה ביום הקרבת קורבן יחיד באה לידי ביטוי גם בדיון לגבי קורבנות תשלומי עזרת, וכך שנינו בירושלמי:

כתוב אחד אומר: "וחג הקציר בכורי מעשיך" (שמות כג, טז), וכתוב אחר אומר: "כל מלאכת עבודה לא תעשו" (ויקרא כג, ז). א"ר חנניה: כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? בשעה שהוא חל בחול – את חוגג ושובת, ובשעה שהוא חל בשבת – למחר את חוגג וקוצר. א"ר יוסי בי רבי בון: ובלבד שיכלים לעיסתו.

13. בקרבן-העדה כתב שמשניו הלשון "תזבח" ולא "זבחת" (כמו "ובשלת ואכלת") נלמד "שדווקא אבישול ואכילה הוא דקפיד קרא שיהא בעצמו אבל זביחה אפי' ע"י שלוחו נמי כשר". אולם דבריו אינם ברורים, שהרי הבישול – כלומר הצלייה – מותר גם באחרים.

14. בירושלמי-כפשוטו כתב: "ופתרון הדברים נעלם ממני"; בספר טל תורה (לגאון ר' מאיר אריק, עמ' טז) ביאר שמתוך שהפועל "תזבח" הוא לשון יחיד נראה כי יש לשחוט הפסח בעצמו, אך כיוון שנאמר גם "ובשלת" בלשון יחיד – ושם בוודאי אין צורך לצלות בעצמו – נראה שמותר גם ע"י שליח. לפי זה, הביטוי "תזבח" בלשון יחיד מצווה על בעל הקורבן שתהיה לו אחריות על הקרבת הקורבן ושלא יהיה עסוק במלאכתו בשעה שקורבנו קרב, וכלשונו של ר' מאיר אריק: "כי בעניין שאדם עושה שליח ובפרט לדבר מצווה, הרי מצווה בו יותר מבשלוחו. אלא לפעמים טרוד הוא במלאכתו, אם כן כיוון דאסור לו לעשות מלאכה מחצות שקורבנו קרב, שוב לאו אורחא דמילתא לשוויא שליח, על כן כתוב תזבח לה' דאורחא דמילתא נקיט".

כהדא דתני להן: אינש דיהוי עלוהי אעין ובכורין,<sup>15</sup> האומר הרי עלי עצים למזבח  
וגיזרין למערכה אסור בהספד ותענית ומלעשות מלאכה בו ביום.  
(ירושלמי חגיגה ב, ד)<sup>16</sup>

הירושלמי הציג סתירה בין הפסוקים: מן הפסוק "וחג הקציר בכורי מעשיך" למד שביום  
הבאת קורבן יחיד (חגיגת עצרת) – המקריב מותר במלאכה; ואילו מן הפסוק "וכל מלאכת  
עבודה לא תעשו" למד שביום הבאת קורבן יחיד – המקריב אסור במלאכה.

ר' חנינא יישב את הסתירה בין הפסוקים באמצעות ההבחנה בין ימים שונים. לדעתו,  
כאשר חג השבועות חל ביום חול ומקריבים קורבן חגיגה בשבועות עצמו, המקריב אסור  
במלאכה (מכיוון שמדובר יום טוב) ועליו נאמר "כל מלאכה עבודה לא תעשו"; אך כאשר  
חג השבועות חל בשבת ויום טוב נדחה ליום ראשון, אז יום הקרבת תשלומי חגיגה הוא  
יום שמותר במלאכה, ועליו נאמר "חג הקציר": חג – הקרבת חגיגה, הקציר – עשיית  
מלאכה.

את דברי ר' חנינא הגביל ר' יוסי בר אבין באומרו: "ובלבד שיבלים לעיסתו". לדעתו,  
היתר עשיית המלאכה הוא רק לצורך אכילה של אותו היום ובמקרה שאין לו למקריב מה  
לאכול; אך אם יש לו מה לאכול, הוא אסור במלאכה שהרי ביום הקרבת קורבן אדם אסור  
במלאכה כדברי הברייתא "אינש דיהוי עלוהי אעין ובכורין, האומר הרי עלי עצים למזבח  
וגיזרין למערכה אסור בהספד ותענית ומלעשות מלאכה בו ביום".<sup>17</sup>

---

15. לגבי כריכתם של ביכורים יחד עם קורבן עצים יש להעיר שאומנם ביכורים צריכים שבעה דברים  
וביניהם קורבן, אך כבר ציינו האחרונים (ראה: רדב"ז, הל' ביכורים פ"ג הי"ד; ערוך השולחן העתיד,  
סימן קמ"א ס"ק ד) שאין הקורבן מעכב, וממילא נראה שאיסור המלאכה וההספד הוא בעצם העלאת  
הביכורים ולא קשור לקורבן. מכל מקום לא ברור מדוע נקטה הברייתא דווקא דוגמה זו של ביכורים,  
שהרי במגילת תענית מוזכר רק יום הבאת עצים.

אכן מצאנו קשר בין עניין הביכורים להבאת עצים בתוספתא (ליברמן], תענית ג, ז-ח), באשר  
למסירות הנפש של יראי החטא שהייתה הן לגבי הבאת העצים, הן לגבי הבאת הביכורים, ושעל  
שמה נקראו שם שתי המשפחות, אך אין הדברים קשורים לאיסור מלאכה.

עוד יש לציין את שכתב העל-תמר (פסחים פ"ד ה"א) בעניין זה: "מבואר שאף הביא בכורים אסור  
בהספד ותענית ועשיית מלאכה. ולא מצאתי לדעת חכמים הסוברים שבכורים הוא כקודשי מקדש...  
אלא אפילו לר"י שהוא סובר שהוא כקודשי הגבול מ"מ אחרי שהוא צריך להביאם לעזרה בוודוי  
ותנופה והנחה בצד המזבח אינו בדין שתהא עסוק וכו'. וצ"ע על השמטת הרמב"ם הלכה פסוקה זו".

16. וכן במקבילה בירושלמי מגילה א, ד.

17. כאמור, הירושלמי מביא את הברייתא (הזהה באופן חלקי ללשון מגילת תענית) הן בדיונו לגבי  
קורבן פסח, הן בדיונו לגבי תשלומי עצרת. אך יש הבדל בין ההיזקקות לברייתא זו בשני המקורות:  
לגבי קורבן פסח, הברייתא מסייעת לדין הנלמד מהפסוק; ואילו לגבי קורבן חגיגת עצרת, הברייתא  
מגבילה את ההלכה הנלמדת מהפסוק.

הירושלמי נוקט אפוא את האפשרות הראשונה שהצענו לעיל, כלומר שיום שבו אדם מקריב קורבן – אסור בעשיית מלאכה, הספד ותענית.

### ג. שיטת הבבלי

ההלכה האוסרת מלאכה ביום הבאת קורבן יחיד אינה מוזכרת באופן מפורש בתלמוד הבבלי. אומנם המשנה (פסחים ד, א) מציינת מנהג לאסור מלאכה בי"ד ניסן עד חצות, וממילא ברור שלאחר חצות האיסור הוא מוחלט;<sup>18</sup> אך בדברי הבבלי אין מבואר שטעם האיסור הוא הקרבת הקורבן.

רק תוספות הם שהטעימו את ההלכה עם דברי התלמוד הירושלמי:

אור"י בשם ריב"א דמפרש בירושלמי מאי שנא ערבי פסחים משאר י"ט משום דזמן הפסח מחצות ואילך ואף יחיד קאמר התם בשאר ימות השנה ביום שמביא קרבן אסור במלאכה... ומשמע התם דמדאורייתא אסורה ונראה דאף בזמן הזה דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם. (תוספות, פסחים נ ע"א, ד"ה מקום)

מדבריהם מוכח שהאיסור הוא מדאורייתא, ואם כך נראה שהמקור לעצם ההלכה האוסרת מלאכה ביום הקרבת הקורבן הוא קורבן פסח וממנו למדו גם לגבי קורבן עצים וביכורים. גם הר"ן (פסחים טז ע"ב, בדפי הרי"ף) ציין את דברי הירושלמי לגבי טעם איסור מלאכה מחצות היום, אך העיר שהדרשה אינה אלא אסמכתא, ולפיכך איסור מלאכה ביום הבאת קורבן הוא מתקנת חכמים.

הצעתו של ר' חנינא (בירושלמי הנ"ל) – המבחין בין תשלומי עצרת כאשר חג השבועות חל בשבת, לבין תשלומי עצרת כאשר חג השבועות חל ביום חול – מקבילה לדברי הברייתא המובאת בבבלי חגיגה:

דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא: אמר קרא "וקראתם ובקצרכם" איזהו חג שאתה קורא וקוצר בו? הוי אומר זה חג עצרת. אימת? אילימא ביום טוב – קצירה ביום טוב מי שרי? ! אלא לאו – לתשלומין. (חגיגה יז ע"ב – יח ע"א)

כלומר כאשר אדם מקריב קורבן ביום חול (כלומר חג השבועות חל בשבת, וההקרבה היא מדין תשלומין) – הוא מותר במלאכה; אך כאשר הוא מקריב אותו ביום טוב עצמו (כלומר חג השבועות חל ביום חול) – הוא אסור במלאכה.

בלשון הברייתא לא מצאנו הגבלה כלשהי לעשיית מלאכה ביום הקרבת הקורבן, אך תוספות על אתר כתבו:

18. בפסחים נה ע"א מבואר ששיטת ר' יהודה היא שיום י"ד אסור מעיקר הדין ומחלוקת בית שמאי ובית הלל היא לגבי הלילה; וראה עוד בפסחים ב ע"ב מחלוקת ר' אליעזר בן יעקב ור' יהודה.

ומסיים בה בירושלמי: א"ר יוסי ברבי בון ובלבד שיכלם לעיסתו... כלומר ואף על פי שהתורה התירה מלאכה לתשלומין, לא מצוי למיעבד רק לצורך אכילתו אם כלה עיסתו כמו שמצינו שאסור לאדם לעשות מלאכה ביום הקריבו את קרבנו... אף הש"ס שלנו לא פליג בהא דמדרבנן מיהא מיתסר יום טבוח כדפרישית. (תוספות, שם, ד"ה אלא)

נאמנים לשיטתם – שלפיה יש התאמה בין ההלכה המוזכרת בירושלמי בדבר איסור מלאכה ביום הבאת הקורבן, לבין שיטת הבבלי – פירשו התוספות גם את הגמרא בחגיגה כמתאימה לירושלמי.

אלא שהעמדה זו נתקלת בקושי מדברי הגמרא עצמה:

ואף על גב דאיתמר דרבי אלעזר אמר רבי אושעיא [=שלמד תשלומין לעצרת מהשוואה לחג הפסח], אצטריך דרבי אליעזר בן יעקב, דאי מדרבי אלעזר אמר רבי אושעיא – הוה אמינא: מה תשלומין של חג המצות אסור בעשיית מלאכה – אף תשלומי עצרת נמי אסור בעשיית מלאכה, קמשמע לן דרבי אליעזר בן יעקב. (חגיגה, שם)

מדברים אלה נראה שר' אליעזר בן יעקב דווקא התיר עשיית מלאכה ביום טבוח, ולא הגביל אותה כדברי התוספות. תוספות, שהבחינו בקושיה זו, נדחקו לפרש שהצריכותא אמורה במישור הדאורייתא – כלומר שאלמלא דרשתו של ר' אליעזר בן יעקב היינו סוברים שאיסור המלאכה הוא מדאורייתא, ור' אליעזר בן יעקב השמיענו שמן התורה מותרת עשיית מלאכה. אכן, דבריהם אלה מנוגדים לדבריהם במסכת פסחים, שם טענו שאיסור מלאכה הוא מדאורייתא.

לסיכום, בבבלי לא מוזכר איסור מלאכה ביום הקרבת הקורבן, ורק תוספות וראשונים אחרים הם שהשוו את סתימת הבבלי עם הדברים המפורשים של הירושלמי, ולהבנתם גם גמרא דידן סבורה שיש איסור מלאכה ביום הבאת קורבן יחיד.

על אף ההשוואה בין התלמודים כתבו האחרונים שיש כמה הבדלים ביניהם. במשנה-למלך (הל' כלי המקדש פ"ו ה"ט) כתב שדברי התוספות פסחים שאיסור מלאכה ביום שבו אדם נודב קורבן למקדש הוא מדאורייתא, אמורים רק לפי הירושלמי אך "התוס' ג"כ מודים דתלמודא דידן ס"ל דלא מיתסר כי אם מדבריהם" (כמוכח מדבריהם בחגיגה וכאמור לעיל). אם כן, אף שלדברי התוספות, התלמודים מסכימים לגבי עצם האיסור, הם נחלקו בתוקפו.<sup>19</sup>

כמו כן, מדברי הקרן-אורה (תענית יח ע"א) נראה שהתלמודים נחלקו בתוקפו של איסור מלאכה לאחר החורבן: לדעת הירושלמי, האיסור בטל לאחר החורבן, ואילו "מפשטא

19. בשדי-חמד (שם, קונטרס דברי חכמים, סי' נז) הביא מדברי הרב שלמה כהן מו"צ דוילנא שכתב "דמהיכא תיתי לחלק ולומר שהבבלי חולק" (על הירושלמי).

דסוגיית הש"ס דילן משמע דבערב פסח איכא איסורא במלאכה אפילו בזמן הזה, וכדברי הרי"ף ז"ל, וכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ח מהלכות יום טוב (הי"ח)".

#### ד. שיטת הרמב"ם

כאמור, בדברי הבבלי לא מוזכר איסור מלאכה הנובע מהקרבת קורבן יחיד, ורק הראשונים הם שהשוו את סתימת הבבלי עם דבריו המפורשים של הירושלמי.

בדברי הרמב"ם מוזכר איסור מלאכה ביום הקרבת קורבן יחיד בשני קורבנות: קורבן פסח וקורבן עצים, אולם אין אחידות בין שני ההקשרים – הן לגבי תוקף האיסור, הן לגבי פרטי ההלכות.

בהלכות כלי המקדש כתב הרמב"ם:

(ט) ומהו קרבן העצים? זמן קבוע היה למשפחות משפחות לצאת ליערים להביא עצים למערכה, ויום שיגיע לבני משפחה זו להביא העצים היו מקריבין עולות נדבה וזהו קרבן העצים והיה להם כמו יום טוב, ואסורין בו בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה ודבר זה מנהג. (י) אפילו יחיד שהתנדב עצים או גזרים במערכה אסור באותו היום בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה ודבר זה מנהג.  
(רמב"ם, הל' כלי המקדש ו, ט–י)

ואילו בהלכות יום טוב כתב:

... חוץ מערב הפסח אחר חצות שהעושה בו מלאכה אחר חצות מנדין אותו, ואין צריך לומר שמכין אותו מכת מרדות אם לא נדוהו, לפי שיום ארבעה עשר בניסן אינו כשאר ערבי ימים טובים מפני שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן. לפיכך יום ארבעה עשר בניסן אסור בעשיית מלאכה מדברי סופרים כמו חולו של מועד, והוא קל מחולו של מועד, ואינו אסור אלא מחצי היום ולמעלה שהוא זמן השחיטה, אבל מהנץ החמה עד חצי היום תלוי במנהג.  
(רמב"ם, הל' יום טוב ח, יז–יח)

בהנחה שיש איסור כולל על עשיית מלאכה ביום הקרבת קורבן יחיד, דברי הרמב"ם סותרים זה את זה בכמה נקודות:

1. בי"ד ניסן איסור המלאכה הוא מדברי סופרים ואילו בקורבן עצים הוא מצד מנהג.
2. בי"ד ניסן איסור המלאכה הוא כמו חול המועד ואפילו קל ממנו, ואילו יום הבאת קורבן עצים הוא כמו יו"ט.
3. ביום הבאת קורבן עצים נאסרו עשיית מלאכה, הספד ותענית, ואילו י"ד ניסן נאסר רק במלאכה ולא נאמר שהוא אסור גם בהספד ותענית.

מלבד שלוש הנקודות הללו, יש להעיר על קושי מהותי: כיצד ייתכן שערב פסח שתוקף האיסור המלאכה בו הוא מתקנת חכמים, אסור רק "כמו חול המועד", ואילו יום הבאת קורבן עצים שתוקף האיסור בו הוא רק ממנהג, אסור "כמו יו"ט" וחמור יותר?

האחרונים התייחסו לסתירה הראשונה, וכמה תירוצים הוצעו ליישובה. **המשנה-למלך** (הל' כלי המקדש, שם) כתב: "ואולי ס"ל לרבינו דדוקא פסח וחגיגה שהוא כולל לכל ישראל אסרו חכמים במלאכה, אבל יחיד המביא קרבן לא אסרו אלא שישראל נהגו כן. וכעת לא ידעתי מנין חילוק זה". **ביריעות-שלמה** (שם) כתב שדברי הרמב"ם "שדבר זה מנהג" אמורים לגבי הבאת קורבן יחד עם העצים ולא לגבי איסור המלאכה (שתוקפו כנראה מדברי סופרים). **בהר-המוריה** (הל' כלי המקדש, ס"ק יז) כתב שגם יום קורבן עצים הוא מתקנה אבל יסודו במנהג.

אכן, קושיית האחרונים לגבי תוקף ההלכה נובעת מנוסח הדפוסים – המוסיף בסוף הלכה ט את המילים "ודבר זה מנהג" – אך כבר העירו (בשינויי נוסחאות במהד' פרנקל) כי כל כתבי היד אינם גורסים תוספת זו, המופיעה רק בסוף הלכה י' לגבי נדבת עצים על ידי היחידים. נראה לי שהגהה זו מיישבת את הסתירות ברמב"ם ומיישבת את שיטתו מכל הקושיות שהתקשה בהם בעל המשנה-למלך.

מדברי הרמב"ם עולה כי לדעתו אין איסור עשיית מלאכה ביום שבו מקריבים קורבן יחיד; וזאת בניגוד לדברי התוספות שהשוו בין הבבלי לבין הירושלמי. לדעת הרמב"ם, חכמים תיקנו איסור עשיית מלאכה לכלל ישראל רק בי"ד ניסן יום הבאת הפסח (ראה להלן), ובלי קשר לכך, תוקנה תקנה בעבור משפחות כוהנים מסוימות – שלפיה יום הבאת העצים ההיסטורית של המשפחה יהיה להם "כמו יום טוב" וייאסר במלאכה הספד ותענית, וביום זה יהיו זכאים גם להביא עצים למקדש. בעקבות התקנת למשפחות הכוהנים השתרש מנהג אצל כלל ישראל כי **ביום שמביאים עצים** איו עושים מלאכה, ורק על כך כתב הרמב"ם "ודבר זה מנהג". מלבד זאת השתרש המנהג שלא לעשות מלאכה ביום י"ד בניסן עד חצות (במקום שנהגו).

למסקנה, מבחינת חומרת היום, יום הבאת העצים על ידי המשפחות המנויות הוא "כמו יו"ט" וזוהי תקנה מיוחדת למשפחות אלו. לכלל ישראל תיקנו חכמים שלא לעשות מלאכה מחצות של י"ד ניסן, ואיסור זה הוא כמו איסור המלאכה בחול המועד ואף פחות מכך. לצד זאת, נהגו ישראל שביום שבו מביא אדם עצים למקדש, הוא אוסר את עצמו במלאכה בהספד ותענית (כמו אותן משפחות כוהנים), ויש מקומות שנהגו איסור מלאכה בתחילת יום י"ד ניסן.

## ה. תענית והספד בי"ד ניסן

ההנחה המקובלת על האחרונים – שלפיה יום הבאת נדבה למקדש אסור במלאכה, הספד ותענית – מחייבת שגם יום י"ד בניסן יהיה אסור בהספד ותענית, אולם כמה וכמה מקורות מוכיחים שאין כל בעיה בתענית ביום י"ד בניסן.

בבבלי (פסחים קח ע"א) מבואר שרב ששת יושב בתענית בערב הפסח, וכתבו התוספות (שם, ד"ה רב ששת, בהסברם השני) שהוא אף קיבל על עצמו תענית; ולפי זה הימנעותו לא נבעה רק מטרדות היום אלא הייתה זו תענית הלכתית. כיוצא בזה מובא בירושלמי (פסחים י, א) לגבי רבי שישב בתענית בערב פסח, ובשלב ראשון סברה הגמרא שזה נבע מכך שהיה בכור ותעניתו נבעה מחובה הלכתית. אומנם מסקנת הסוגיה היא שרבי רק נמנע מלאכול, כדי שיוכל לאכול את המצה בלילה, אך מכל מקום מעצם ההוא-אמינא נראה שאין איסור בתענית בי"ד ניסן.<sup>20</sup>

גם מלשון הרמב"ם (הל' חמץ ומצה ו, ב) – "וחכמים הראשונים היו מרעיבין עצמן ערב הפסח כדי לאכול מצה בתאוה ויהיו מצוות חביבין עליו" – משתמע שאין איסור בתענית בערב פסח; ומפורסמת היא ההלכה המובאת במסכת סופרים (פכ"א מ"ג) כי הבכורות מתענים בי"ד ניסן.

מכל הנ"ל נראה כי אף שיום י"ד בניסן הוא יום הבאת קורבן ליחיד, הוא לא נאסר בתענית, וממילא יש ליישב זאת עם דעת הראשונים הסבורים שיש איסור מלאכה ותענית ביום שבו אדם מביא קורבן יחיד.

ליישובה של קושיה זו הוצעו כמה תירוצים. המשנה-למלך (הל' כלי המקדש פ"ו ה"ט) כתב: "וממה שהבכורות מתענים לא קשה שאפשר שתענית זו היא תקנה קדומה. והדבר צריך תלמוד". גם לדבריו, איסור תענית בי"ד ניסן אינו מוחלט ולפני שחכמים תיקנו איסור מלאכה ותענית ביום הבאת הקורבן, הם תיקנו שהבכורים יתענו בי"ד ניסן.

בהר"המוריה (הל' כלי המקדש, שם) כתב שביום י"ד ניסן נאסרה רק תענית של צער, אך תענית הנובעת משמחה של פרסום הנס והודאה לה' לא נאסרה.

בשו"ת יביע אומר (חלק א, או"ח, סי' כה) כתב שיש להבדיל בין תענית לבין מלאכה לגבי יום י"ד בניסן. לדבריו, כיוון שזמן הקרבת הקורבן היא רק מחצות היום ואילך, זהו הזמן שיש לאוסרו באכילה; אולם דבר זה אינו אפשרי, כיוון שאם אוסרים יום באכילה, יש לאוסרו כל היום. לעומת זאת מלאכה אפשר לאסור גם בחלק מהיום, כך שעד חצות מותר (מעיקר הדין, ויש שנהגו גם קודם) ולאחריו אסור.

20. ראה שו"ת יביע אומר, חלק א, או"ח, סי' כה סיכום שיטות הראשונים והגרסאות השונות בדברי ירושלמי ובמחלוקת האמוראים בדבר תענית בכורות.



עוד הביא שם בשם ר' חיים פלאג'י (חיים לראש, יג ע"ב) שכתב כי אף שמקריבים קורבן ב"ד ניסן, מכל מקום עיקר שמחת הפסח היא בלילה, בזמן אכילתו, וממילא יום י"ד ניסן מותר בתענית ולא דמי לשאר קורבנות שבהם השמחה מתחילה ביום ההקרבה והאכילה ולכן אסורים בתענית. לפי כל הדברים הללו, יום י"ד בניסן אינו אסור בתענית אף שהוא אסור במלאכה.

לעומת זאת לגבי הספד נראה מדברי הגמרא בחולין (קכט ע"ב) כי יום זה אסור בהספד, ולכן תוך כדי דיון מעירה הגמרא: "כתוב במגילת תענית, פסחא זעירא – דלא למספד. הא רבה למספד?!". לגמרא פשוט שאין להספיד בערב פסח, אף שדין זה אינו מוזכר במפורש.

מאיך-גיסא, התוספתא (פסחים פ"ח ה"ח) מלמדת:

אילו דברים ששוין בהן הראשון לשיני... הראשון טעון לינה והשיני טעון לינה.  
ר' יהודה אומר אין השיני טעון לינה אלא כיצד הוא עושה נכנס ושוחט את פסחו  
בעזרה ויוצא ומספיד את אביו בבית פגי. (תוספתא [ליברמן] פסחים ח, ח)

כלומר התנאים נחלקו לגבי איסור הספד בפסח שני, וזאת אף שהוא יום הבאת קורבן. יש לציין כי גם הרמב"ם לא ביאר שישנו איסור הספד ביום שבו אדם מקריב קורבן, אלא רק ביום הקרבת קורבן עצים.<sup>21</sup>

## ו. קושיות המשנה-למלך

על פי כל האמור עד כה, כלומר שרק בשני הקורבנות הנזכרים – קורבן עצים וקורבן פסח – נאסרה עשיית מלאכה, מתקנה או ממנהג, נראה לתרץ גם את יתר קושיותיו והתלבטויותיו של המשנה-למלך (הל' כלי המקדש פ"ו ה"ט) בסוגיה זו. בדבריו, מאריך המשנה-למלך לעסוק בזמן שחיטת קורבן חגיגת ארבעה עשר, אולם כל דבריו נובעים מן ההנחה שאם זמנה של חגיגת ארבעה עשר הוא לפני חצות היום, אזי יש לאסור במלאכה את כל יום י"ד (מעיקר הדין). לאור הנחה זו נאלץ המשנה-למלך לומר שזמן הקרבתה של חגיגת ארבעה עשר היה לאחר חצות, והוא הוסיף והתלבט האם אף היא קרבה לאחר

21. ואכן, בגיליוני הש"ס לר' יוסף ענגיל (פסחים צה ע"ב) הקשה על דברי התוספתא: כיצד מותר להספיד ביום שאדם מקריב בו את קורבנותיו – הלוא זה הוא יו"ט שלו? במקדש-דוד (קונטרס מענייני המקדש, סימן ה, אות ה) כתב כי מהתוספתא מוכח שאיסור לינה קשור לדיני הספד, משום שלינה נצרכת במקום שמוגדר כרגל, "וכיוון דר' יהודה יליף מקרא דפסח שני אינו טעון לינה אם כן אין דינו כרגל" ומותר בהספד. עוד כתב שם שגם דברי הרמב"ם ברורים: הוא סבור שאיסור מלאכה הספד ותענית ביום הקרבת הקורבן הוא רק ממנהג (כאמור לשיטתם, על פי גרסת הדפוסים), שלא כשיטת הירושלמי שזהו דין גמור, ולכן אין הוא פוסק דין לינה בקורבן יחיד. בספר חוקת הפסח (פ"י הט"ו) כתב שחלותם של דיני יו"ט ביום הבאת קורבן יחיד נתונים במחלוקת תנאים המשתקפת בתוספתא, ודעת הרמב"ם היא שרק ממנהג יש איסור הספד.

התמיד כמו קורבן הפסח, וציין שהרמב"ם לא כתב זאת.<sup>22</sup> לדברינו, הקושייה (לדעת הרמב"ם) מעיקרה ליתא, שהרי אין הלכה כזאת בדברי הרמב"ם ואין כל איסור מלאכה ביום הבאת קורבן.<sup>23</sup>

גם הערתו של המשנה-למלך כי בשום מקום לא הוזכר בדברי הרמב"ם שיש איסור מלאכה ביום טבוח (תשלומי עצרת) – אשר בעקבותיה נדחק המשנה-למלך לתרץ תירוצים שאין בהם ממש, אף לדבריו<sup>24</sup> – אינה קשה מפני שיום טבוח מותר בעשיית מלאכה.

הוא הדין לגבי קושייתו כיצד ייתכן שמנהג איסור הספד ותענית ביום הקרבת הקורבן יבטל צום ט' באב שהוא תקנת חכמים, כפי שהעיד ר' אלעזר ב"ר צדוק (ראה לעיל סעיף א'). לפי הצעתנו, הדברים ברורים: אין לגרוס בדברי הרמב"ם שיום הבאת עצים שנתקן למשפחות הכהנים היה מנהג; אלא יום זה תוקן שיהיה "כמו יו"ט" למשפחה, ומצד תקנה הם נאסרו בתענית.

### ז. איסור מלאכה בערב פסח מחמת קורבן חגיגה

כאמור, לדעת הרמב"ם אין כלל איסור מלאכה ביום שמביא קורבנות יחיד, וקורבן פסח הוא יוצא דופן בעניין זה. כמאליה עולה השאלה: מדוע קבעו חכמים דווקא ליום י"ד ניסן איסור מלאכה? במה הוא שונה משאר קורבנות?

באופן פשוט נראה היה לומר כי מדובר בקורבן המוטל כחובה על כל יחיד ועל אי-הקרבתו מתחייבים בכרת, ולפיכך חכמים החמירו בדינו ואסרו מלאכה ביומו – כדי שאנשים יקפידו עליו. אכן, מעיון בלשון הרמב"ם, הדברים נראים אחרת:

22. דבריו דחוקים, ובייחוד מה שכתב שם: "כיון דחגיגת י"ד אינה אלא כדי שיאכל הפסח על השבע והוי טפל אצל הפסח לא חשש התנא לומר חוץ מחגיגה וקרבן פסח א"כ אפילו את"ל דשחיטתו קודם התמיד מ"מ אינו נשחט אלא מחצות יום ולמעלה כו' א"נ כיון דחגיגת י"ד אינו אלא כדי שיאכל הפסח על השבע אין לאוסרה המלאכה אלא בעד שחיטת הפסח לבדו".

23. ראה צ"ח פסחים נט ע"א הסבור כי קורבן חגיגת י"ד קרב כל היום, וראה גם חסדי דוד על התוספתא פסחים פ"ה ה"ג.

24. כדבריו: "וכ"ת דדוקא בתוך המקדש היה אסור אבל השתא דליכא קרבן לא. הא ליתא, שהרי ערב פסח לא נאסר אלא מטעם הקרבן והאידינא נמי אסור. וסבור הייתי לומר דפסח שהוא יום שכל ישראל מביאין בו קרבן אסרוהו חכמים בסתם במלאכה מפני הקרבן וה"ה השתא נמי דליכא קרבן אסור במלאכה, אבל יום טבוח שאין קרבן לכל העולם דהא קי"ל כב"ה דמביאין ב"ט שלמים ועולות, וא"כ יום טבוח אינו אלא למי שלא הקריב ב"ט לא אסרוהו חכמים בעשיית מלאכה... אלא שקשה לזה מההיא דרבי טרפון שכתבנו לעיל דמשמע דיום טבוח אסור בהספד ובתענית אפילו האידינא דליכא קרבן ולא ידעתי טעם לחלק בין הספד ותענית לעשיית מלאכה".

... חוץ מערב הפסח אחר חצות שהעושה בו מלאכה אחר חצות מנדין אותו...  
לפי שיום ארבעה עשר בניסן אינו כשאר ערבי ימים טובים מפני שיש בו חגיגה  
ושחיטת קרבן.

לפיכך יום ארבעה עשר בניסן אסור בעשיית מלאכה מדברי סופרים כמו חולו  
של מועד, והוא קל מחולו של מועד, ואינו אסור אלא מחצי היום ולמעלה שהוא  
זמן השחיטה. (רמב"ם הל' יום טוב ח, יז-יח)

דברי הרמב"ם צריכים בירור מכמה צדדים:

1. מדוע טעמו של האיסור הוא "מפני שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן", כלומר חגיגה לפני פסח, הרי קורבן חגיגה בא בגלל הפסח ומתבקש סדר הפוך?!
  2. מדוע בכלל מציין הרמב"ם שני קורבנות, הרי די בקורבן הפסח לבדו כדי ליצור איסור מלאכה?<sup>25</sup>
  3. "יום ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה מדברי סופרים כמו חולו של מועד, והוא קל מחולו של מועד" – האם הוא "כמו" או שהוא "קל"?
  4. מדוע כתב הרמב"ם "חגיגה" ולא "שחיטת חגיגה" (כמו לשונו בהמשך: "שחיטת קרבן")?
- נראה כי הביטוי "כמו חולו של מועד" אינו מתייחס לאופי המלאכות שנאסרו וסוגיהן – שלגביהם כתב הרמב"ם "והוא קל מחולו של מועד" ופירט אותם בהמשך. הביטוי "כמו חולו של מועד" הוא טעם לעצם קביעת איסור מלאכה בקורבן זה, והוא חופף לטעם שבגינו נקבע איסור מלאכה בחול המועד.

לגבי איסור מלאכה בחול המועד כתב הרמב"ם:

חולו של מועד אף על פי שלא נאמר בו שבתון הואיל ונקרא מקרא קדש והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל, והעושה בו מלאכה האסורה מכין אותו מכת מרדות מפני שאיסורו מדברי סופרים. (רמב"ם, הל' יום טוב ז, א)

חול המועד אסור אפוא במלאכה משתי סיבות: הוא נקרא "מקרא קדש"; והוא זמן חגיגה במקדש. הבחנה זו תומכת בדברינו – כלומר שעצם הקרבת הקורבן אינה אוסרת במלאכה, שהרי הקרבת חגיגה לבד לא הייתה אוסרת במלאכה, ורק צירוף העובדה שהימים

---

25. כך הקשה הרב יהודה גרשוני בספרו חוקת הפסח פ"י הט"ו.

הללו נקראים "מקרא קודש" היא שאוסרת עשיית מלאכה.<sup>26</sup> צירוף קדושת היום עם חיוב חגיגה הוא זה שמעצים את ייחודו של היום, ועל מנת לבדל אותו משאר ימי החול אסרו חכמים עשיית מלאכה בו – בין שהביא קורבן, בין שלא הביא.<sup>27</sup> אם כנים דברינו יוצא שקורבן חגיגה המתווסף לקדושת היום הוא היוצר את איסור המלאכה כביטוי לייחודו של היום.

גם בערב פסח יש קורבן חגיגה, ולכן כתב הרמב"ם שהוא אסור בעשיית מלאכה "מפני שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן" – חגיגה לפני שחיטת הקורבן – ובכך הוא משתווה לחול המועד ("כמו"). מאידך גיסא, ערב פסח אינו נקרא "מקרא קודש", ולא היה צריך לאסור את המלאכה בו, לפחות לא יותר מאשר כל ערב יום טוב האסור במלאכה כדברי הרמב"ם:

אסור לעשות מלאכה בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כמו ערבי שבתות, וכל העושה מלאכה בהן אינו רואה סימן ברכה לעולם, וגוערין בו ומבטלין אותו בעל כרחו, אבל אין מכין אותו מכת מרדות, ואין צריך לומר שאין מנדין אותו. (שם ח, יז)

למרות זאת, חכמים הבדילו את ערב פסח משאר ערבי ימים טובים כשם שהבדילו את ימי חול המועד מימי החול; והבדלה זו נעשתה הן על ידי הרחבת זמן האיסור, הן על ידי הרחבת חומרתו.

הבדלת ערב פסח מערבי ימים טובים נובעת מן העובדה שיש בו "חגיגה ושחיטת קורבן", ולא "שחיטת חגיגה ושחיטת קורבן". החגיגה איננה אוסרת בגלל שחיטתה, עבודת הקורבן, אלא משום שהיא ביטוי למהותו של היום: היום הזה הוא יום של חגיגה.

אך עדיין קשה: חגיגה לבדה אינה אוסרת וצריך גם "מקרא קודש", ומדוע אפוא יום זה אסור? תשובה אפשרית רמוזה בדברי הפני"ה הושע:

דלאחר חצות פשיטא טובא דאיסור גמור הוא והיינו משום דכתיב בפרשת אמור אלה מועדי ה' וסמך ליה בחדש הראשון בארבעה עשר בין הערבים פסח לה', וא"כ משמע דמהאי שעתא די"ד לאחר חצות איקרי מועד והיינו לענין איסור עשיית מלאכה כחולו של מועד. (פני יהושע, פסחים נ ע"א)

26. ראה דברי הרב שלמה כהן מו"צ בוילנא המובאים בשדי-חמד (דברי חכמים, סוף כרך ה, פרק נו) ולפיהם שונה הוא איסור מלאכה בחול המועד ביום שמביא בו קורבן, שאז הוא מדאורייתא, לבין שאר ימי חול המועד – שבהם הוא מדברי סופרים כדברי הרמב"ם כאן. זהו כמובן חידוש.

27. בפירושו של הרב קאפח (הל' יום טוב, פרק ז, אות ד) ציטט מספר בני בנימין (לאדר"ת) שהציע כי שני טעמים הם היוצרים את איסור המלאכה: "מקרא קודש" וחיוב חגיגה, ולכן כתב שיש לדחות את דברי הטוריאבן שלפיהם גם ראש חודש קרוי "מקרא קודש" ואסור במלאכה – שהרי אין בו חגיגה.

מחצות י"ד ניסן, זמן שחיטת הקורבן נקרא "מועד" אשר מקביל לזמן "מקרא קודש" של חול המועד (או מרחיב אותו).<sup>28</sup> אלה מועדי ה': וביניהם כלול גם מועד הקרבת הפסח. מועד זה, שיש בו גם חגיגה המבטאת את עיצומו של המועד, נאסר מדברי סופרים במלאכה "כמו" חולו של מועד אך מבחינת חומרת איסוריו הוא "קל מחולו של מועד".<sup>29</sup> זהו יום מיוחד הנקרא "מועד" האסור במלאכה כמו חול המועד שנקרא "מקרא קודש" והוא זמן חגיגה.<sup>30</sup>

נמצא שלא פעולת הקרבת הקורבן היא היוצרת את איסור המלאכה אלא זמן השחיטה הנקרא "מועד" הוא היוצר (כאשר הוא משולב בחגיגה) איסור זה, וכדברי הרמב"ם (הלכה יח) "ואינו אסור אלא מחצי היום ולמעלה שהוא זמן השחיטה" – זמן השחיטה לא פעולת השחיטה.<sup>31</sup>

רוב הראשונים סבורים שאיסור מלאכה בי"ד ניסן קיים גם בזמן הזה וזאת אף שאין מקריבים את הפסח, וטעמם: מפני שאי אפשר לבטל תקנה שתיקנו חכמים אלא על ידי בית דין גדול בחוכמה ובמניין.<sup>32</sup> אולם דברים אלה קשים שהרי לשיטתם לא הייתה תקנה

---

28. ראה לעיל את דברי העלי-תמר שהבין את הלימוד בירושלמי פסחים (ד, א) בדבר איסור עשיית מלאכה בי"ד ניסן כמכוון לכך שיום זה נקרא "מועד".

29. ניתן לומר שבעל הפני-יהושע והרמב"ם אינם הולכים בדרך אחת, אך אם כך, קשה מדוע הפני יהושע לא הזכיר את דברי הרמב"ם המפורשים ולכן נראה שדבריו משתלבים עם דברי הרמב"ם. מכל מקום ברור שהפני-יהושע הבין שאיסור מלאכה נובע מעצם היום הנקרא "מועד" (כדברינו) ולא שהקורבן הוא הסיבה למועד. לפי זה יוצא שגם לדעתו, אין איסור מלאכה ביום שאדם מקריב קורבן וכי בי"ד ניסן האיסור נובע מכך שהיום נקרא "מועד".

30. ראה בספר חוקת הפסח (שם): "דמטעם הקרבת הפסח לבד לא היה אסור במלאכה, מפני שאין דין לינה בקורבנות וממילא לא נחשב לרגל אלא מטעם שמקריב חגיגת י"ד, ומפני שיש חיוב להקריב חגיגת י"ד שהוא קורבן חגיגה, סימן שערב פסח נקרא חג ומשום זה אסור בעשיית מלאכה לא מטעם דין כללי שמקריב קורבן".

31. על מהותו של י"ד ניסן מחצות ואילך כיום מועד כתבו גם החוקרים. ראה: יצחק דב גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 123–133 (בעמ' 126 ציטט את דברי הר"ח לפסחים צח ע"א שכתב כי אנינות לא חלה לאחר חצות היום "דהא משעת הפסח כיום טוב חשוב, שאומר בו הלל"); יוסף תבורי, פסח דורות, תל-אביב 1996, עמ' 35–48; הרב מרדכי ברויאר, פרקי מועדות, ירושלים תשנ"ג עמ' 157 ("יום י"ד בניסן נקרא בתורה 'חג', ואין לך חג ללא קורבן חגיגה. ואמנם פסק הרמב"ם שקורבן חגיגה רשות, אך אין כוונתו רשות בעצם חיוב הקורבן אלא רשות להבאתה ביום י"ד, ויכול להשלימה בימים שלאחריו [אך מכיוון שבימים אלו חייב גם בחגיגת ט"ו שני הקורבנות מתאחדים]). מתוך כך הצייע הרב ברויאר כי דברי הגמרא שלפיהם חגיגה באה כדי שהפסח ייאכל על השובע אינם מובאים כדי להצדיק את עצם ההבאה, אלא את ההבאה דווקא בי"ד ניסן – אף שיכול להביא לאחר י"ד).

32. ראה ר"ן, פסחים טז ע"ב בדפי הרי"ף (שהביא את שיטת הרז"ה כי בימינו אין איסור מלאכה בי"ד ניסן).

על יום זה דווקא, אלא שכל המביא קורבן יהיה לו אותו יום – יום טוב; וממילא ביטול איסור מלאכה בגין אי-הבאת קורבן פסח אינה ביטול התקנה.<sup>33</sup> מאידך-גיסא, לאור מה שהתבאר עתה, הדברים מיושבים.

גם מדברי הרמב"ם נראה שאיסור מלאכה קיים בזמן הזה, שכן הוא משווה בין י"ד בניסן לבין חול המועד – שאיסורו ודאי לא פקע בזמן הזה כי זה עצמותו של יום "מקרא קודש" והרי הוא זמן חגיגה במקדש". אולם לפי הצעתנו, מובן שגם ערב פסח הוא יום מקודש – שייחודו בא לידי ביטוי בקורבן ולא נובע ממנו.

כאמור, חגיגה היא ביטוי לקדושת היום ולא הסיבה לאסור את המלאכה, ולפי דברינו אין להקשות מדוע לא לאסור במלאכה גם את ימי התשלומין שלאחר עצרת שבהם מקריבים חגיגה: ימי תשלומין אחר העצרת אינם "מקרא קודש" ואין טעם להבדילם משאר ימים בהם הותרה המלאכה; ויתרה מכך, שם הפסוק כותב במפורש "חג הקציר", כלומר יום שבו עושים מלאכה וכדברי ר' אליעזר בן יעקב שהובאו לעיל (וכאמור, לדעת הרמב"ם אין את ההגבלה המובאת בירושלמי).

#### ח. סיכום

א. ההלכה המקובלת בראשונים ובאחרונים – שלפיה ביום הבאת קורבן יחיד למקדש, אסור לאדם לעשות מלאכה וכן אסור הוא בהספד ותענית – כתובה במפורש בירושלמי ובחלק מהנוסחאות של הסכוליון למגילת תענית.

ב. בעקבות הלכה זו נאסרו משפחות הכוהנים המנויות במסכת תענית במלאכה, הספד ותענית ביום ט"ו אב – יום הבאת קורבן העצים שלהם, וכן נאסר יום י"ד ניסן בעשיית מלאכה.

ג. מדברי התוספתא ומן הסכוליון כת"י אוכספורד למגילת תענית נראה כי יום ט"ו באב נקבע כיו"ט לאותן משפחות לזכר המאורע ההיסטורי של הבאת עצים אך הוא לא נובע בהכרח מההלכה בדבר איסור מלאכה ביום הבאת קורבן יחיד. מכל מקום, לדעת האחרונים בשלב מאוחר יותר, יום זה נקבע כיו"ט גם ללא הבאת עצים בפועל וגם לאחר החורבן.

ד. בדברי הבבלי לא מוזכרת ההלכה שיום הבאת נדבה למקדש אוסר במלאכה ותענית. רק בעלי התוספות הם אלו שהתאימו בין שני התלמודים, ופירשו את הבבלי על פי הירושלמי.

33. כך הקשה גם הצ"ח, פסחים נ ע"א, ד"ה בא"ד.

- ה. על אף דברי התוספות, חלק מהאחרונים סבורים שיש הבדל בין התלמודים – בתוקף האיסור (דאורייתא או דרבנן), הן בקיומו בזמן הזה (ביום י"ד ניסן).
- ו. הרמב"ם אינו כותב שיום הבאת קורבן אסור בהספד, תענית ומלאכה, אלא לדעתו חכמים תיקנו שמחצות יום י"ד ניסן, ישנו איסור מלאכה, וכן תיקנו חכמים למשפחות הכהנים המנויות במשנה שיום ט"ו אב הוא לדידם כמו יום טוב ואסור במלאכה, הספד ותענית.
- ז. בעקבות תקנות חכמים הללו, השתמשו שני מנהגים: יש מקומות שנהגו איסור מלאכה בי"ד ניסן מהנץ החמה; ויחיד מישראל שהביא בפועל עצים למקדש נהג ביום זה כיום טוב.
- ח. הרמב"ם אינו כותב שיש איסור הספד ותענית ביום י"ד ניסן, והוא מציין שחכמים הראשונים היו מרעיבין את עצמם ביום י"ד ניסן.
- ט. האחרונים (מקדש דוד, חוקת הפסח) סבורים כי לשיטת הרמב"ם, יום הבאת קורבן יחיד אינו אסור מעיקר הדין בהספד – בניגוד לשיטת הירושלמי.
- י. מדברי הרמב"ם נראה שחכמים אסרו את יום י"ד ניסן בעשיית מלאכה משום שיש בו קורבן חגיגה והוא כמו חול המועד. להבנתנו, צירוף ייחודו של יום "מקרא קודש" או "מועד" עם חיוב קורבן חגיגה הוא הטעם שבגיננו אסרו חכמים מלאכה ביום זה.
- יא. גם מדברי האחרונים (פני יהושע, חוקת הפסח) נראה שיום י"ד ניסן אסור בעשיית מלאכה ממהותו של יום ולא מחמת הקורבן. מדבריהם למדנו כי אין הרמב"ם סבור שיום הבאת הקורבן אוסר במלאכה אלא רק ימים מסוימים שציין באופן מפורש.





הכחונה

והכוחנים



## כֹּהֵן מְשֹׁחַ וְכוֹהֵן מְרֹבֵה בְּגָדִים

- א. עיקר גדולת הכוהן הגדול - בריבוי בגדים או במשיחה?
- ב. כוהן גדול שנתרבה בבגדים בזמן שיש שמן המשחה
- ג. מרובה בגדים שעבר מתפקידו
  1. חיובו בשמונה בגדים
  2. איסור נשיאת אלמנה
  - ד. כהונה גדולה - קדושת הגוף ומינוי למצוות

### א. עיקר גדולת הכוהן הגדול - בריבוי בגדים או במשיחה?

במשנה במסכת הוריות (יא ע"ב) שנינו: "אין בין כהן המשוח בשמן המשחה למרובה בגדים אלא פר הבא על כל המצות", ומשמע שמעמדו של כוהן גדול שנתרבה בבגדים זהה למעמדו של כוהן גדול שנמשח בשמן המשחה, אך ישנו דין מיוחד בפר הבא על כל המצוות הזוקק את שמן המשחה.

כך משמע גם מדרשת הספרא (אמור, פרשתא ב, פרק א, אות ו) על הנאמר אצל הכוהן הגדול: "ומן המקדש לא יצא... כי נזר שמן משחת אלוהיו עליו אני ה'" (ויקרא כא, יב): "כי שמן משחת א-להיו עליו" - אין לי אלא משוח בשמן המשחה, מרובה בגדים מנין? תלמוד לומר: 'כי נזר' שמן משחת אלהיו עליו אני ה', להגיד מה גרם". הרי שקדושת הכוהן הגדול נגרמה בעקבות הבגדים ולא בעקבות המשיחה.

1. המילה נזר לא קיימת בחלק מהגירסאות, ועיין בביאור החפץ-חיים לספרא שמצדד בהוספת המילה (כלשון הפסוק) משום שעיקר דרשת הספרא מתבססת על כך שהמילה נזר משמעותה היא הבגדים המייחדים את הכוהן הגדול.  
**הערת עורך (ב.א):** נראה שלפי הגרסאות שאינן גורסות מילה זו, משמעות המילים "להגיד מה גרם" היא שמשיחת אהרון ובניו שרירה ועומדת עד סוף כל הדורות, גם אם צאצאיהם לא נמשחו. לפי הבנה זו, המילים "כי נזר שמן משחת א-להיו עליו" הן בבחינת טעמא דקרא, ולא ניתנו להידרש ולמעט מי שלא נמשח.  
לשון זו - "להגיד מה גרם" - מצויה בדרשות חז"ל רבות בהוראה דומה, למנוע דיוק הלכתי מייתור המילים, ראו למשל: ספרא אמור פרשה א, א על הפסוק "וקדשתו כי את לחם א-להיו הוא מקריב": "ומנין [ש]אם אינו רוצה דפנו [=יסרהו]? ת"ל 'וקדשתו', בעל כורחו, 'כי את לחם אלהיו הוא מקריב' - להגיד מה גרם, 'קדוש יהיה לך' - לרבות בעלי מומים, 'כי קדוש אני ה' מקדישכם' - להזהיר בית דין על כך". גם בפסוק זה נדרשת כל מילה, ומצופה היה לכאורה שאיסורי חתנות של כהונה לא יחולו על מי שאינו מקריב בפועל את לחם אלהיו! ולכן באה דרשת הספרי לומר, שמילים אלו אינן לדרשה אלא לטעמא דקרא, ואין ללמוד מהן כל מיעוט.

והנה בגמרא במסכת כריתות (ה ע"ב) מובא: "ואפי' כהן גדול בן כהן גדול טעון משיחה, מנלן? דכתיב 'והכהן המשיח תחתיו מבניו', נימא קרא והכהן שתחתיו מבניו, מאי המשיח? הא קא משמע לן דאפי' מבניו ההוא דמשח הוה ככהן גדול ואי לא משח לא הוה כהן גדול". הרי שללא המשיחה אין הכוהן נעשה כוהן-גדול, ולפיכך יש צורך למשוך כל כהן גדול מחדש ולא להסתמך על משיחת אבותיו, ולכאורה הדבר סותר לפתיחה בה הסקנו שהמשיחה אינה זו שמגדירה את הכוהן ככוהן-גדול.

### ב. כוהן גדול שנתרבה בבגדים בזמן שיש שמן המשחה

מדברי הגמרא "ואי לא משח לא הוה כהן גדול" משמע לכאורה שכאשר יש שמן משחה אזי המשיחה מעכבת את ההקדשה, ורק כאשר אין שמן אז הקדשת הכוהן הגדול חלה בריבוי בגדים. כך ניתן לכאורה לדייק מלשון הרמב"ם (כלי המקדש ד, יב):

ואם אין שם שמן המשחה מרבין אותו בכגדי כהונה בלבד, שנאמר: "אשר יוצק על ראשו שמן המשחה ומלא את ידו ללבוש את הבגדים". כשם שמתרבה בשמן המשחה כך מתרבה בכגדים.

וכך כתב הרב יששכר בער אילנבורג זצ"ל בספרו באר שבע (הוריות יג ע"א ד"ה משוח בשמן המשחה): "מעכב המשיחה, שלא היה מתמנה כהן גדול בזמן שהיה שמן המשחה עד שנמשח". אמנם הרדב"ז על ההלכה המצוינת ברמב"ם כתב:

דהאי [=משיחה בשמן המשחה] או האי [=הקדשה בריבוי בגדים] קאמר. ומדאקדים קרא שמן המשחה משמע שאם יש שמן המשחה מרבין בו לכתחילה.

הרי שהבין הרדב"ז בדעת הרמב"ם שמשיחה בשמן המשחה אינה מעכבת גם כאשר הוא קיים, והיא אינה אלא דין שצריך לעשותו לכתחילה.<sup>2</sup> ולקמן (פרק ד) נעמוד על ביאור לשון הגמרא בכריתות על פי שיטתו.

ובספרא שמיני (סוף מכילתא דמילואים) על הפסוק (ויקרא י, ז) "ומפתח אהל מעד לא תצאו... כי שמן משחת ה' עליכם" נאמר: "כי שמן משחת ה' עליכם – מה ת"ל? יכול אין לי אלא אהרן ובניו שנתרבו בשמן המשחה אם יצאו בשעת עבודה חייבים מיתה, מנין לכהנים של כל הדורות? ת"ל כי שמן משחת ה' עליכם", ופירש שם הראב"ד: "שמשחת" היינו מרובה בבגדים מדכתיב (שמות כט, כט): "ובגדי הקודש אשר לאהרן יהיו לבניו... למשחה בהם ולמלא בהם את ידם". ומשמע שריבוי הבגדים הוא המשיחה לדורות, ולא השמן.

ובקרבן אהרן (לספרא אמור, שם) דייק זאת מדכתיב "כי נזר שמן משחת וכו'" ולא "כי נזר משחת שמן עליו", משמע שהמשיחה (בבגדים) היא עניין בפני עצמו.

2. לפי הריטב"א (מכות יא ע"א) אף בזמן שהיה שמן משחה ישנה אפשרות שקידוש כוהן גדול יהיה לכתחילה בריבוי בגדים בלבד, כגון כאשר כוהן גדול נעדר באופן זמני, שאז מינוי המחליף הזמני לא יהיה במשיחה אלא בריבוי בגדים בלבד.

אמנם פשט דברי הגמרא (הוריות יג ע"א) "משוח בשמן המשחה קודם למרובה בגדים", וכן פשט הגמרא במסכת נזיר (דף מז) המכריעה שכוהן משוח וכוהן מרובה בגדים שפגעו במת מצווה יטמא מרובה הבגדים מעידים על תקופה שבה היה שמן המשחה ובכל זאת היו כוהנים גדולים שלא נמשחו וגדולתם נעשתה על ידי ריבוי בגדים. כך אכן כתב הריטב"א (מכות יא ע"א):

פירש רש"י ז"ל, משוח בשמן המשחה הם כהנים גדולים שהיו עד זמן יאשיהו שנגנז השמן בימיו... ולפי זה לא משכחת כהן משוח וכהן מרובה בגדים בזמן אחד. וקשה, דהא איבעיא לן לקמן במיתת כולן חוזר או במיתת אחד מהם, אלמא משכחת להו בדור אחד. ובמסכת הוריות אמרו משוח בשמן המשחה קודם לפדות למרובה בגדים ואמרינן נמי בנזיר יטמא מרובה בגדים ואל יטמא משוח בשמן המשחה.

הסוברים ששמן המשחה מעכב יצטרכו להעמיד את הגמרא בהוריות באוקימתות דחוקות כפי שהציע הרא"ש בתוספותיו בסוגיה בהוריות,<sup>3</sup> ועיין בבאר שבע שם.

## ג. מרובה בגדים שעבר מתפקידו

### 1. חיובו בשמונה בגדים

מובא במסכת יומא (יב ע"ב):

תנו רבנן: אירע בו פסול ומינו אחר תחתיו – ראשון חוזר לעבודתו, שני כל מצות כהונה גדולה עליו, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: ראשון חוזר לעבודתו, שני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט.  
אמר רבי יוסי: מעשה ביוסף בן אלם בציפורי שאירע בו פסול בכהן גדול ומינוהו תחתיו ואמרו חכמים ראשון חוזר לעבודתו שני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט, כהן גדול משום איבה, כהן הדיוט משום מעלין בקודש ולא מורדין.

על שיטת רבי יוסי תמהו התוספות (שם ד"ה כהן) שמשמע שאלמלי הטעם של איבה יכול היה הכוהן שעבר לעבוד בשמונה בגדים. אם כן מדוע היה צורך לשלול ממנו את העבודה ככהן הדיוט מטעם "מעלין בקודש ואין מורדין", והלא גם ללא טעם זה יש לאסור עליו עבודה בארבעה בגדים, שכן לכאורה מי שראוי לשמונה בגדים ועובד בארבעה בגדים הרי זה כמחוסר בגדים! ותירצו התוספות, שהחלטה להעבירו מפקיעה ממנו את קדושתו שכן

3. וזו לשונו של הרא"ש: "כגון שאירע קרי לכהן גדול קודם שנגנז שמן המשחה ומשחו אחר תחתיו ומת כהן גדול ומינו אחר תחתיו אחר שנגנז שמן המשחה".

"כהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה" ועל כן היתה הוה אמינא שיכהן ככהן הדיוט בארבעה בגדים ולא ייחשב כמחוסר בגדים.

על דברי התוספות הללו הקשה בעל השאגת-אריה בספרו גבורת ארי:

מכל מקום קשיא לי, דהא ודאי כהן גדול אף על גב דעבר ממשחתיה אכתי בקדושתיה קאי, דהא תנן בפ"ג דהוריות (ט ע"ב) משוח שעבר ממשחתו ואחר כך חטא, וכן נשיא שעבר מגדולתו ואחר כך חטא, כהן משיח מביא פר והנשיא כהדיוט. ומייתי לה התם מקרא. אלמא משוח אע"פ שעבר אכתי בקדושתיה קאי ומשום הכי מביא פר כדמעיקרא! ושם בפ"ג (יב ע"ב) מיבעי לרב פפא: משוח שנצטרע מהו באלמנה ופשט לה מדתניא אין לי אלא עבר מחמת קריו עבר מחמת מומו מנין תלמוד לומר והוא, וש"מ מהא דאפילו עבר מחמת מומין וצרעת דאינו ראוי לעבודה כלל לעולם אפילו הכי בקדושתיהו קיימי!

הרי שעדיין חלות דיני הכהן הגדול חלה על הכהן שעבר וכיצד היתה הווא-אמינא שיעבוד בארבע בגדים בלבד?<sup>4</sup>

## 2. איסור נשיאת אלמנה

בגמרא (הוריות יג ע"א) מובא:

משוח בשמן המשחה קודם למרובה בגדים, מרובה בגדים קודם למשיח שעבר מחמת קריו, משיח שעבר מחמת קריו קודם למשיח שעבר מחמת מומו, משיח שעבר מחמת מומו קודם למשוח מלחמה...

והנה לכאורה חסר ברשימה זו כוהן מרובה בגדים שעבר, וכפי שהעיר על כך הרא"ש שם בתוספותיו. ומלשון הרמב"ם (כלי המקדש ד, יט) שבהביאו את סדר הקדימויות הוסיף וכתב "נמצאו הכהנים תמיד שמונה מעלות זו למעלה מזו" – משמע שאין פרט נוסף ששיירה הרשימה בגמרא. בנוסף, נראה שלשון הרמב"ם "ומרובה בגדים העומד לשרת קודם למשוח שעבר" מראה שהוא בכוונה לא מתייחס למעמדו של מרובה בגדים שעבר, ואף בהמשך ההלכה לא הביאו הרמב"ם. יש אם כן לברר מדוע אין התייחסות למרובה בגדים שעבר מחמת טומאה ומחמת מום.

4. הגבורת-ארי השיב שם שהאמירה מעלין בקודש היא המקור לכך שכל מצוות הכהונה הגדולה חלות על הכהן שעבר וללא סברא זו אכן היתה הו"א שיעבוד בארבעה בגדים. בענ"ד ביאור זה קשה, שכן לפי זה לא מובן מדוע למדה הגמרא (הוריות יב ע"ב) את חיוב הכהן שעבר במצוות הכהונה הגדולה מהריבוי "והוא אשה בבתוליה יקח" ולא הביאה את הסברא של "מעלין בקודש"? ובשם הגר"ח מבריסק (חידושי הגר"ח החדש על הש"ס, מהדורת מישור עמ' צט-קא) מובא כי משיחת השמן אינה סרה בעת הסרת המינוי בפה, ורק מינויו בפועל סר בפה. על כן המצוות שנוהגות מטעם המשיחה ממשיכות לחול על הכהן שעבר, ודינו כדיון כהן משוח מלחמה שאינו ממונה לכהן גדול אך כן נמשח (לא פורע ולא פורס, אינו מטמא לקרובים מוזהר על הבתולה ואסור באלמנה).

והנה הגאון הרוגוצ'ובר (צפנת פענח, איסורי ביאה יז, א) חידש בדעת הרמב"ם כי רק כוהן שנמשח בשמן המשחה אסור באלמנה אף לאחר שעבר מכהונתו, אך מרובה בגדים שעבר מכהונתו מותר באלמנה כשאר כוהן הדיוט. לדברי הרוגוצ'ובר, בהבנתו את הרמב"ם, התעלמות הגמרא מכוהן משוח מלחמה שעבר היא בדווקא, כי רק קדושתו של כוהן משוח בשמן נשאת אף לאחר שעבר ממשיחותו. את הבנתו ברמב"ם הוא מדייק מלשונו בפירוש המשניות (הוריות פ"ג מ"ב) "כהן גדול אף על פי שעבר במום או מחמת זקנתו או כיוצא בזה הרי הוא נשאר בקדושתו כי שמן המשחה שניתן עליו אין פעולתו בטלה".<sup>5</sup>

#### ד. כהונה גדולה - קדושת הגוף ומינוי למצוות

בטעם החילוק בין כוהן משוח שעבר לבין מרובה בגדים שעבר, כתב הרוגוצ'ובר:

כשנתרבה נעשה עליו שם קדושת כהן גדול לעניין קרבנות וכדומה... כשנמשח נעשה עליו קדושת הגוף לעולם.

שמן המשחה הוא המקדש את גופו של הכוהן הגדול וממילא אף כשיוסר תפקידו תישאר קדושתו.<sup>6</sup> לעומתו, מרובה הבגדים התקדש רק מטעם כהונתו בפועל עם בגדי כהונתו, ועל כן כשסר מינויו (ואפילו בפה כדברי התוספות ביומא) סרה קדושתו.

חילוק זה מתיישב היטב עם דברי הגר"ח מבריסק שהובאו דבריו לעיל כי המשחה היא זו שממשיכה בקדושתה אף לאחר שהמינוי בפה הסיר את קדושת המינוי לעבודה.

בדברינו יש תשובה גם לקושיית השאגת-אריה שהובאה לעיל. אכן אצל מרובה בגדים סר המינוי בפה, ומרובה בגדים שהוסר מינויו מעיקר הדין היה אמור לשמש בארבעה בגדים כדברי התוספות. כל המקורות המראים שהקדושה נשאת אף לאחר שעבר הכוהן הגדול מעבודתו ("משוח שעבר ממשיחותו ואחר כך חטא מביא פר" "משוח שניצטרע... בקדושתיהו קיימי"), שמהם הקשה השאגת-אריה, מדברים בכהן משוח ולא במרובה

5. הרוגוצ'ובר נשאר בצ"ע לגבי דין החזרת הרוצח בשגגה שבו משמע ברמב"ם (הל' רוצח פ"ז ה"ט) שאף מרובה בגדים שעבר מחזיר את הרוצח. אמנם נראה שאין קושי בדבר. בניגוד לדיני הכהונה המתיהיסים לכוהן עצמו, החזרת הרוצח היא דין ברוצח וכפי שדרשה הגמרא (מכות יא ע"ב) כי שעת גמר הדין של הרוצח היא המגדירה מי הוא הכוהן הגדול שיחזיר את הרוצח מעיר המקלט. ממילא כאשר הכוהן מרובה הבגדים סרה קדושתו לא חלים עליו יותר דיני הכהונה הגדולה, אך מצד הרוצח לא השתנה דבר בעת הפקעת הקדושה מהכוהן. על כן כיון ששעת גמר הדין היא שהגדירה את הכוהן שבאותו זמן עדיין היה מרובה בגדים מיתתו של כוהן זה כן מחזירה את הרוצח לארצו. אכן אם התמנה כוהן גדול לאחר גמר דין הרוצח ואז עבר מגדלתו, אזי במותו אין הוא מחזיר את הרוצח (חזון איש, חושן משפט, ליקוטים סימן כג על גמרא מכות יא ע"ב).

6. בספרי 'ממלכת כהנים' (עמ' סב-סג) מבואר החילוק בין משיחת כוהן גדול המקדשתו בקדושת הגוף לבין משיחת מלך המקדשת את הממלכה. חילוק זה בא לידי ביטוי בדברי הרא"ה קוק זצ"ל ביחס לשילטון לא מלוכני (משפט כהן סי' קמד, סעיף טו).

בגדים, ואילו התוספות דיברו על כוהן גדול שהתמנה בפה, שדינו כמרובה בגדים, ולא דיברו על כוהן גדול שנמשח בשמן המשחה.

שמה זו היא כוונת הגמרא בכריתות בה התקשינו בפתיחת הדברים. אכן למרובה בגדים מתקיימת קדושת הקרבת קרבנות והעבודה בקודש,<sup>7</sup> אמנם, הכוהן עצמו בגופו נשאר ככוהן הדיוט כל עוד לא נמשח בשמן "ההוא דמשח הוי כהן גדול ואי לא משח לא הוי כהן גדול".

שתי בחינות אלו מצויות הן בקדושת הכוהן הגדול – קדושת שמיים בגופו הבאה על ידי שמן המשחה המקדשתו להיות חלק ממערכת המקדש ככלים שנמשחו, וקדושת הבגדים שבאים כתוספת חיצונית לכוהן הגדול ומכשירים אותו להקריב את קרבנות הכוהן הגדול.

נראה שחלוקה זו רמוזה בדברי הפייטן בפיוט "אתה כוננת" הנאמר בחלק מהקהילות בסדר העבודה ביום הכיפורים:

אהרן קדוש ה' לשרתך קדשת [=קדושת אהרן בגופו], פארתי בבגדי שרד  
ובקרבנותיו הפר כעסך [=ריבוי הבגדים ועבודת הקרבנות].

7. אחי מורי, הרב מנשה וינר, במאמרו "כהניך ילבשו צדק" (מנחה לאי"ש עמ' 364-371) הרחיב והראה כיצד בגדי הכהונה משייכים את הכוהן למזבח. מתאימים דבריו לדברינו המראים שקדושת הכוהן הגדול בפן עבודת הקרבנות חלה על ידי הבגדים. להרחבה בעיקרון זה ניתן לעיין בספרי בחסד יבנה עמ' קעח-קפג.



המועדים

במקדש



## שם ה' המפורש - מהותו, ועניינו במקדש וביום הכיפורים

- א. שמות ה' כביטוי להנהגת הבורא
- ב. מהות שם ה' המפורש
- ג. אמירת השם המפורש על-ידי הכהנים בבית המקדש
- ד. אופן מסירת השם המפורש
- ה. השימוש בשם המפורש על-ידי הכהן הגדול ביום הכיפורים
- ו. אנא השם - אנא בשם
- ז. טהרת האויר ביום הכיפורים

### א. שמות ה' כביטוי להנהגת הבורא

שליחותו הראשונה של משה רבינו לפרעה הסתיימה לכאורה בכישלון, שהרי לאחר משה רבינו, שבה הוא אומר (שם פס' כב): "לְמָה הִרְעַתָּה לְעַם הַזֶּה לְמָה זֶה שְׁלַחְתָּנִי", עונה לו הקב"ה (שם ו, ג): "וְאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדַּי וְשָׁמִי ה' לֹא נִדְעָתִי לְהֵם". מלשון הפסוק מבואר כי הגילוי לאבות היה בשם א-ל ש-די, ולא בשם הויה. יש לבאר מהו ההבדל בין שני השמות הללו, ומדוע הקב"ה התגלה לאבות דווקא בשם א-ל ש-די ולא בשם הויה? כמו כן: כיצד מהווה תשובה זו ביאור לתמיהת משה על הכבדת עולם של המצרים.

מבאר רש"י לגבי שני השמות הללו, שם א-ל ש-די ושם הויה:

בא-ל ש-די – הבטחתים הבטחות וכולן אמרתי להם אני אל שדי.  
ושמי ה' לא נודעתי להם – לא הודעתי אין כתיב כאן, אלא לא נודעתי – לא נכרתי להם במדת אמתית שלי שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי שהרי הבטחתים ולא קיימתי. (רש"י, שם)

מבואר מדבריו כי שמות הבורא מבטאים את מדרגת הנהגתו. קיים מאפיין להנהגת תקופת האבות, לעומת מדרגת הנהגה של יציאת מצרים, ואפיון זה בא לידי ביטוי בשם ה' אשר מתגלה באותה תקופה. שם הויה (בו נדון לקמן) היה כבר גלוי בתקופת האבות, שהרי הוא נזכר בספר בראשית<sup>1</sup>, אולם הוא בא לכלל גילוי בפועל רק בעת יציאת מצרים.

דיון זה סביב גילוי שם הבורא מופיע בתורה עוד קודם לכן, בדו-שיח שמנהל משה רבינו עם הקב"ה בעת מעמד הסנה, שבו הוא שואל לשם ה':

---

1. ראו בפרשת לך לך (בראשית טו, ז): "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים".

הִנֵּה אֲנִי כָּא אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶמְרָתִי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם וְאָמְרוּ  
לִי מָה שְׁמוֹ מָה אָמַר אֱלֹהִים. (שמות ג, יג)

על כך אומרים חז"ל במדרש:

אמר רבי אבא בר ממל: אמר ליה הקב"ה למשה: שמי אתה מבקש לידע? לפי מעשי אני נקרא. פעמים שאני נקרא באל שדי, בצבאות, באלהים, בה'. כשאני דן את הבריות אני נקרא אלהים, וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבאות, וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא אל שדי, וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא ה', שאין ה' אלא מדת רחמים, שנאמר (שמות לד) "ה' ה' אל רחום ותנון" הוי "אהיה אשר אהיה" – אני נקרא לפי מעשי. (שמות רבה ג, ו)<sup>2</sup>

מבואר מלשון המדרש כי שמות הבורא הינם לפי אופן הנהגתו, כדברי רש"י לעיל. בשיטתו זו הולכים פרשנים נוספים (בביאורם לפס' הנ"ל), כמו הרמב"ן, האבן-עזרא, בעל העקדה ועוד. באופן זה מבוארת התמיהה, שאותה הבאנו בראשית דברינו, בדבר תשובת הקב"ה למשה רבינו על תמיהתו לגבי הכבוד עולם של המצרים. הקב"ה מבאר למשה כי קיים שינוי במדרגת הנהגת העולם, שהתגלה למשה עם מעמד הסנה. גילוי זה היווה גילוי שלב חדש בהנהגת ה' את עמו ועולמו. שינוי זה בא לידי ביטוי כואב בהכבדת עול הנוגשים המצרים על העם, אולם זה היה כחלק מהתוכנית האלקית הכוללת של המעבר לגילוי הנהגת שם הויה בעולם והכנת העולם לגילוי שינוי זה.

## ב. מהות שם ה' המפורש

כפי שכבר ראינו לעיל שם הויה הוא הנקרא בשם 'השם המפורש'. לדעת רבי יוסף אלבו (העקרים, ורשה תר"ל, מאמר שני, כח) שם זה נבדל משמות הקודש האחרים בכך שהוא מורה על אמיתות הבורא ללא שיתוף. לכן הוא נקרא "השם המפורש" – אין לו שיתוף עם אף כוח או שם אחר. זו גם דעת רבי יהודה הלוי (הכוזרי, הוצ' אבן שמואל, מאמר ד, א-לא), אשר מוסיף כי לעומת שם הויה הרי ששם אלקים הינו שם כללי המתייחס לכל הבריאה, בעוד שהשם המפורש הוא שמו המיוחד של הבורא אשר בו משתמשים הנביאים.

שמות השם הנוספים, פרט לשם המפורש, מכונים גם בשם כינויים. זו פסיקת הרמב"ם  
בנדון:

כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהן הקדוש ברוך הוא, לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודה זרה: "וְאֶבְדְּתֶם אֶת שְׁמֵם ... לֹא תַעֲשֶׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם". ושבעה שמות הן: השם הנכתב יוד הא ואו הא והוא השם

2. באופן דומה ראו גם מדרש תנחומא שמות, פרק כ.

המפורש, או הנכתב אלף דלת נון יוד, ואל, ואלוה, ואלהים, ואהיה, ושדי, וצבאות. כל המוחק אפילו אות אחת משבעה שמות אלו, לוקה. (הל' יסודי התורה ו, א-ב)

בהתבוננות פנימית יותר מבאר רבינו בחיי את ההבדל בין מהות הגילוי למשה רבינו לעומת האבות, שזהו כאמור ההבדל בין מהות שם הויה לשם א-ל ש-די, בהבחינו בין מדרגת החכמה (לה הוא קורא 'ראשית') ובין מדרגת הנבואה של משה רבינו:

המעלה הזאת הנקראת ראשית<sup>3</sup> לא השיגה שום נברא כמו משה רבינו, ולזה העיד בו הכתוב (דברים לג, כא) "וירא ראשית לו"... ומשם זכה לקבל התורה, והשגתו זאת לא נודעה לו בנבואה רק מצד הסתכלותו בחכמה, וזהו לשון "וירא" ולא אמר "וידע".

אך המעלה שקראוה חז"ל אספקלריא המאירה והיא מדת הרחמים [=שהוא שם הויה] נודע לו בנבואה, מה שאין כן באבות העולם ושאר הנביאים כולן שידעו ה' יתברך מתוך גילוי שכינה שנגלית להם בנבואה אבל השם המיוחד לא נודע להם בנבואה... קרא המעלה הזאת שמתוכה נתנבא משה אספקלריא המאירה והיא המדה שבה יעשו נסים מפורסמים מחודשים ביצירה, ואספקלריא של א-ל ש-די אשר בה יעשו נסים נסתרים קרא אספקלריא שאינה מאירה והיא השגת האבות. (רבנו בחיי, שמות ו, ג)

מבואר לדבריו כי מדרגת משה, שהיא המכונה בפי חז"ל (יבמות מט ע"ב) כמדרגת השגה של 'אספקלריא המאירה'<sup>4</sup>, עניינה הנהגת הבורא במדרגה שלמעלה מן הטבע, היא מדרגת ההנהגה הניסית. זאת לעומת הנהגת האבות בשם ש-די, שהיא הנהגת הטבע, שמהותה היא ניסים המופיעים בתוך טבע העולם באופן נסתר. נציין כי בספרות הזוהר והקבלה שם הויה משמש כבסיס להתבוננות בהנהגת ה' את הבריאה דרך מערכת הספירות.<sup>5</sup>

מתוך תובנת מהותו המיוחדת של שם הויה נתבונן לקמן בהלכות הנהגות בו בבית המקדש ולאחר החורבן.

### ג. אמירת השם המפורש על-ידי הכוהנים בבית המקדש

מבואר במשנה במסכת סוטה (ז, ו) העוסקת בברכת הכוהנים כי בבית המקדש הכוהנים היו הוגים בברכת כוהנים את שם ה' המפורש ככתבו, אולם מחוץ למקדש קיים איסור על הגיית השם המפורש. כך נאמר שם: "במקדש אומר את השם ככתבו ובמדינה בכינויו". לגבי

3. היא מדרגת ההשגה, החכמה.

4. וביאר על כך הרמב"ם בפירוש המשנה (כלים ל, ב): "ואמר על צד המשל בהשגת מרע"ה לאלהות שהוא השיג הבורא ית' על תכלית מה שאפשר האדם מאשר הוא בחומר ההשגה ששיגהו".

5. ראו בשערי אורה לר"י גיקטלייא, ירושלים תש"ך, ביאור נרחב במהותם הפנימית של שמות ה'.

זהות השם מבאר שם רש"י (סוטה לז ע"ב): "ככתבו - ביו"ד ה", בכינויו - באל"ף דל"ת".  
דהיינו: שם הויה בן ארבע אותיות הוא השם ככתבו ואילו שם אדנות הינו כינויו.

בגמרא שם קיימים שני לימודים לכך ששם ה' נאמר ככתבו רק במקדש:

הראשון הוא בריתא הלומדת מלשון הפסוק (במדבר ו, כז) המופיע בסוף ברכת כוהנים: "וְשָׂמוּ אֶת שְׁמֵי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָנִי אֶבְרַכְכֶם". דהיינו: הכוהנים הם ש"שמים" את שם ה' על ראש בני ישראל.

לימוד שני הוא דברי רבי יאשיה הלומד זאת מן הפסוק (שמות כ, כא): "בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלַיךְ וּבְרַכְתִּיךָ". כך מבאר רש"י בביאורו לפסוק זה:

בכל המקום אשר אזכיר את שמי – אשר אתן לך רשות להזכיר שם המפורש שלי, שם אבוא אליך.

וברכתיך – אשרה שכינתי עליך. מכאן אתה למד שלא ניתן רשות להזכיר שם המפורש אלא במקום שהשכינה באה שם וזהו בית הבחירה, שם ניתן רשות לכהנים להזכיר שם המפורש בנשיאת כפים לברך את העם.

יש להדגיש כי רבי יאשיה לא חולק על כך שאזכרת שם ה' הינה דווקא בברכת כוהנים, שהיא ברכה מן התורה. אולם מחוץ למקדש הזכירו גם בברכת כוהנים את השם בלשון אדנות, כדרך שאנו מזכירים אותו כיום בתפילה ובברכות.

לפי המבואר בגמרא אזכרת השם המפורש במקדש התקיימה עד סוף ימי שמעון הצדיק, בתקופת הבית השני. כך נאמר בגמרא בנדון (יומא לט ע"ב): "חלה (שמעון הצדיק) שבעת ימים ומת, נמנעו אחיו הכהנים מלברך בשם". מבאר רש"י: "שלא היו כדאי". נציין את דברי ה'בן איש חי', בספרו 'בן יהוידע' (ד"ה זקן), שביאר בדברי רש"י שהכוהנים הרגישו שאינם ראויים לברך בשם אחרי שהסתלק אדם כה גדול מהם. תירוץ נוסף: כיוון שלאחר הסתלקותו הם היו שרויים בעצבות, ואת שם ה' המפורש ניתן להזכיר רק מתוך שמחה.<sup>6</sup>

בעלי התוספות ביארו באופן שונה.<sup>7</sup> לדבריהם הזכרת השם המפורש במקדש היא מפני השראת השכינה שבו, כפי שראינו לעיל מלשון הפסוק "בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלַיךְ וּבְרַכְתִּיךָ", ומכיוון שלאחר מות שמעון הצדיק פסק גילוי השכינה הרי שהפסיקו לברך בשם המפורש.

אולם הרמב"ם (תפילה ונ"כ יד, י) ביאר בנדון כי נמנעו מאזכור שם ה' לאחר מות שמעון הצדיק כדי שאדם שאינו הגון לא יוכל ללמוד אותו. לתוספות רי"ד (ד"ה נמנעו, תירוץ שני) תירוץ מעניין, לפיו הם נמנעו מלהזכיר שם בן מ"ב אותיות אולם שם בן ארבע

6. הוא מוסיף שם כי לפי ביאור זה יש לומר כי לאחר שחלפו ימי הצער הם חזרו לברך בשם המפורש.

7. סוטה לח, ע"א ד"ה הרי.

אותיות המשיכו להזכיר.<sup>8</sup> מלשון תירוצו מבואר כי השם המפורש אינו שם הוי' בן ארבע אותיות, ויש אכן לעיין באיזה שם מדובר (בכך נעסוק בע"ה לקמן).

כך מתוארת בירושלמי הבלעת השם המפורש במקדש:

הקרובים היו נופלין על פניהן, הרחוקים היו אומרים בשכמל"ו. אלו ואלו לא היו זזים משם עד שהוא מתעלם מהן, "זה שמי לעולם" – זה שמי לעולם. בראשונה היה אומרו בקול גבוה, משרבו הפרוצין היה אומרו בקול נמוך. א"ר טרפון: עומד הייתי בין אחי הכהנים בשורה, והטיתי אזני כלפי כהן גדול, ושמעתיו מבליעו בנעימת הכהנים. בראשונה הוא נמסר לכל אדם, משרבו הפרוצים לא היה נמסר אלא לכשירים. (ירושלמי, יומא פ"ג ה"ז)

כמה מהראשונים סוברים ששם זה הוא שם הויה בן ארבע אותיות. כך סובר הרמב"ם (עבודת יוה"כ ב, ו; פיה"מ יומא תחילת פ"ד), וכן הרא"ש (יומא פח סי' יט), הלומד מכך שבגמרא לומדים שצריך להזכיר בוודוי את השם המיוחד בגזירה שווה מעגלה ערופה (יומא לז ע"א). הפסוק שנאמר שם על-ידי הזקנים הוא (דברים כא, ח): "כִּפֹּר לְעַמְךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה' וְאֵל תַּתֵּן דָּם נְקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְנִכְפַּר לָהֶם הַדָּם". בפסוק זה מוזכר שם בן ארבע אותיות ומשמע שגם בוודוי הכוהן הגדול יש להזכירו, ומכאן שגם בברכת כוהנים הזכירו את אותו השם.

אולם לדעת רב האי גאון (סי' תרכא) מדובר בשם בן מ"ב אותיות, עליו כותב הטור: "ועדין מצוי הוא בישיבה בקבלה וידוע הוא לחכמים".

בגמרא מובאים שלושה שמות: שם בן ארבע אותיות, שם בן י"ב אותיות ושם בן מ"ב אותיות. זו לשון הגמרא:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרין אותו לתלמידיהן פעם אחת בשבוע, ואמרי לה פעמים בשבוע... רבי אבינא רמי: כתיב "זה שמי" וכתוב "זה זכרי"<sup>9</sup>? אמר הקדוש ברוך הוא: לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת. תנו רבנן: בראשונה שם בן שתים עשרה אותיות היו מוסרין אותו לכל אדם, משרבו הפריצים היו מוסרים אותו לצנועים שבכהונה והצנועים שבכהונה מבליעים אותו בנעימת אחיהם הכהנים... אמר רב יהודה אמר רב: שם בן ארבעים ושתים אותיות אין מוסרין אותו אלא

8. את עניינו של שם בן מ"ב אותיות נבאר בע"ה לקמן. מקור דבריו הינו בהמשך לשאלתו שהרי הזכרת שם ה' בברכת כוהנים נלמדת מפסוק, ולפיכך הוא חובה. בתירוצו ראשון שם הוא רוצה לומר שאולי זו רשות.  
9. כתוב בפסוק (שמות ג, טו): "זה שמי לעולם זה זכרי לדר דר". מדוע פעם אחת נקרא בשם שמי ופעם אחת בשם זכרי?

למי שצנוע ועניו ועומד בחצי ימיו ואינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו וכל היודעו והזהיר בו והמשמרו בטהרה אהוב למעלה ונחמד למטה ואימתו מוטלת על הבריות ונוחל שני עולמים העולם הזה והעולם הבא. (קידושין ע"א)

מבאר רש"י שם:

לצנועים שבכהונה – לברך בו העם במקדש לאחר עבודת ציבור של תמיד של שחר. מבליעים אותו בנעימת אחיהם הכהנים – אותן שלא היו בקיאים בו ומברכין בשם בן ארבע אותיות כשהיו מושכין את קולם בנעימה היו אלו ממהרים להבליע את השם בן י"ב ולא היה נשמע לרבים מקול נעימות חביריהם בנעימת ביסוס קול שקורין טרוף. שם – בן שתים עשרה ובן ארבעים ושתים לא פירשו לנו.

מבואר אם כן כי בזמן הבית היו שלושה שמות בשימוש, כל אחד במעלה מעל חברו, כאשר לדעת רש"י זהות שם בן י"ב אותיות ושם בן מ"ב אותיות אינה ידועה.

במסכת עבודה זרה (יז ע"ב) מתואר שעל רבי חנינא בן תרדיון נגזרה שריפה, כיוון שהוא היה הוגה את השם באותיותיו. פירש רש"י שם כי מדובר בשם בן מ"ב אותיות, שעליו הוא אומר: "והיה עושה בו מה שהוא חפץ". מבואר אם כן כי שם זה הינו במעלה העליונה מבין שמות השם. גם בעלי התוספות (חגיגה יא ע"ב) מבארים באופן דומה: "במעשה בראשית – פירש ר"ת הוא שם מ"ב אותיות היוצא מבראשית ומפסוק של אחריו"<sup>10</sup>. כך מבאר רבינו דוד הנגיד (נכד הרמב"ם): "ספר בראשית התחלתו בי"ת וסופו מ"ם... והוא השם ששמע משה בסיני מפי הגבורה, ועל זה רמז באמרו 'בא מסיני'" (דברים לג, ב).<sup>11</sup>

בספרי תורת הסוד קיימת התייחסות רחבה לשם בן מ"ב אותיות. בספר תקוני הזוהר נאמר כך:

קם רבי שמעון על רגליו ואמר, רבון עלמין אפתח עיני לאסתכלא בהון לעילא, אבא ב"ם בארבעים ותריין אתוון דשמא מפרש, למנדע כל את ואת על: תיקוניה, בראשית וכו', והארץ היתה תהו ובהו, ואינון אב"ג ית"ץ, קר"ע שט"ן, נג"ד יכ"ש, בט"ר צת"ג, חק"ב טנ"ע, יג"ל פז"ק, שק"ו צי"ת, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כל את ואת אית ליה מאמר ואית ליה נתיב... ואינון שבע ספירן כליין בשבע שמהן.

10. ביאור העניין מופיע בספר הפליאה, ד"ה "ועתה צרף שם א-להים וגם היא" עפ"י צירופי שמות הקודש.

11. המילים "בא מסיני" הן ראשי תיבות ב"ם, רמז לשם בן מ"ב אותיות.



... ובגין דא אתמר בה "אל יתהלל חכם בחכמתו" וגומר, "כי אם בזאת" – "בזאת יבא אהרן אל הקדש", דלית רשו לנביא וחכימא למנדע לעילא שום מדע אלא בה, ובגינה אתמר "ומשה עלה אל האלקים", ודוד בגינה אמר "אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה, עד אמצא מקום לה", איהו שלימו דאדם, שלימו דיחודא, שלימו דשמא קדישא, שלימו דכל ספירה וספירה.  
(תיקוני הזוהר, תיקון ד [דף יט])

דהיינו: לפי הנאמר בלשון תקוני הזוהר שם זה רמוז בפסוקי בריאת העולם, בכוח שם זה נכנס אהרן אל הקודש, בכוחו הוא עלה להר סיני, בכוחו מצא דוד את מקום בית מקדשנו והוא גם שלמות הספירות.

לפי המיוחס לרבי נחוניא בן הקנה צירוף האותיות של הפסוקים הבאים הוא המכונה בשם שם מ"ב (אותיות השם הן הממוסגרות):<sup>12</sup>

אָנָּא בְּכַחַּ. גְּרַלְתִּי יְמִינִךָ. תַּתִּיר צְרוּרָה. (אב"ג ית"ן)  
קָבַל רֵנַת עַמֶּךָ. שְׁגַבְנוּ טְהַרְנוּ נוֹרָא. (קר"ע שט"ן)  
נָא גְבוּר. דוֹרְשֵׁי יַחֲדָךְ. כְּבַבְתָּ שְׁמֵרָם. (נג"ד יכ"ש)  
בְּרַכְּם טְהַרְם. רַחֲמֵי צְדָקָתְךָ. תְּמִיד גְּמְלָם. (בט"ר צת"ג)  
חֲסִין קְדוּשָׁ. בְּרוּב טוֹבְךָ. נְהַל עֲדָתְךָ. (חק"ב טנ"ע)  
יַחֲדֵי גְאָה. לְעַמֶּךָ פְּנֵה. זוֹכְרֵי קְדוּשָׁתְךָ. (יג"ל פז"ק)  
שׁוֹעֲתָנוּ קָבַל. וְשָׁמַע צַעֲקָתָנוּ. יוֹדֵעַ תַּעֲלוּמוֹת. (שק"ר צי"ת).

לפי המבואר בספרי המקובלים יש יותר משם מ"ב אחד, אלא ישנם כמה סוגים שעניינם הוא עליית הנשמה מעולם לעולם.<sup>13</sup>

#### ד. אופן מסירת השם המפורש

בפרקי דרבי אליעזר מבואר שמשה רבינו הוא שקיבל את השם המפורש במעמד הסנה:

אמר משה לפני הקב"ה: רבון כל העולמים הודיעני נא את שמך הגדול והקדוש שאקרא בשמך הגדול והקדוש ותענני. והודיעו, שנאמר (שמות ג, יד): "ויאמר

12. כך משמע מדברי שו"ת הרשב"א חלק א, סימן רכ.

13. כך מסכם זאת הבן איש חי בספר לשון חכמים: "שם מ"ב היוצא ממ"ב אותיות ראשונות של מעשה בראשית ממנו יוצא אב"ג ית"ן וכו' שם זה מעלה את הנפש מעשיה ליצירה. שם נוסף הוא אה"ה יהו"ה שהוא גימ' מ"ב והוא מעלה את הרוח מיצירה לבריאה, וכן יש שם מ"ב שהוא ד' אותיות שם הו"ה ב"ה ועם י' אותיות המילוי ועם כ"ח אותיות מילוי דמילוי סה"כ מ"ב אותיות והוא מעלה את הנשמה מבריאה לאצילות. ביאור צירופי האותיות והשמות של שם מ"ב מבואר באריכות בספר פרדס רימונים לרמ"ק שער כא פרקים יב-יג."

ה' אל משה אהיה אשר אהיה ויאמר עוד אלהים אל משה" וכו'. וראו העליונים שמסר הקב"ה סוד שם המפורש למשה וענו: ברוך אתה ה' חונן הדעת.<sup>14</sup>

ראו בפירושו הרד"ל שמביא מאותיות דרבי עקיבא (אותיות ה, ז) שהקב"ה גילה לו את כל השמות של סדרי המרכבה העליונה.

מסתבר, לדברי חז"ל, כי יחידים בכל דור הם שהכירו את השם המפורש. כך נאמר במדרש:

אמר ר"א בר כהנא, שני דורות נשתמשו בשם המפורש. אנשי כנסת הגדולה, ודורו של שמד... ויש אומרים, אף בדורו של צדקיהו היו יודעין בשם המפורש, שנאמר (ירמיה כא, ד) "כה אמר ה' הנני מסב את כלי המלחמה אשר בידכם", וזהו שם המפורש, שהיו יוצאין ולא היו עושין מלחמה ונופלין השונאין לפניהם. וכיון שגרמו העונות וחרב הבית, היו נופלין ביד שונאיהן. רבי איבו ורבנן אמרי, המלאכים היו מקלפין את השם שהיה חקוק עליהן. ורבנן אמרי, מעצמו היה נקלף. וכיון שחרב הבית, התחילו יוצאין למלחמה ונופלין. שנאמר (תהלים לח, ד) "אין מתום בבשרי מפני זעמך". (מדרש תהילים לו, ח)

מבואר אם כן כי היו דורות שבהם שם זה עבר בין יחידים (כפי שראינו לעיל בדברי הגמרא במסכת קדושין).

במדרש קהלת רבה קיים דיון נרחב בסוגיית אזכרת שם ה' המפורש. תחילה מבאר המדרש כי השי"ת העלים מכלל הציבור את השם המפורש, כדי למנוע מהם להשתמש בו למטרות שאינן ראויות. המדרש דורש זאת על הפסוק (קהלת ג, יא) "גַם אֶת הָעֵלֶם נָתַן בְּלִבָּם", זו לשון המדרש:

א"ר אחווה בריה דר' זירא "העלם" הועלם מהם שם המפורש.<sup>15</sup> ... אמר הקב"ה: ומה אם שעה שהעלמתי מהם שם המפורש הם הורגים בכינוי, אלו נתתי וגליתי להם שם המפורש על אחת כמה וכמה. (קהלת רבה ג, יא)

בהמשך דבריו שם מביא המדרש כמה סיפורים סביב מסירת השם המפורש מפי היחידים שידעו אותו, ואת הזהירות הרבה שהם נקטו. המדרש מביא כמה וכמה תנאים למסירת השם, וזו לשונו:

תנא אין מוסרין את השם לכל אדם, ולא לעומד בחצי ימיו, אלא למי שיצאו רוב שניו.<sup>16</sup> ואין מוסרין אותו אלא מעומד, ואין מוסרין אותו אלא במקום טהור ועל המים. בראשונה היו מוסרין אותו לכל אדם, וכשרבו הפושעים התקינו שלא יהו

14. פרקי דרבי אליעזר, סוף פרק מ.

15. המדרש דורש את המילה עלם הנכתבת בפסוק ללא וא"ו מלשון העלם.

16. כשעבר את גיל 35, כמבואר בשבת פט ע"ב, שאז תשש יצרו והוחזק בכשרות.

מוסרין אותו אלא לצנועים שבכהונה, והצנועין שבכהונה היו מבליעין אותו בתוך נעימת הכהנים. (שם)

אם כן מבואר מלשון המדרש כי הגיע שלב שבו הסתירו שם זה, ודבר זה יתבאר בסעיף הבא.

### ה. השימוש בשם המפורש על-ידי הכהן הגדול ביום הכיפורים

בדברי חז"ל מבואר כי ביום הכיפורים הכהן הגדול מזכיר עשר פעמים את שם ה' המפורש. כך נאמר בבריתא:

תנו רבנן: עשר פעמים מזכיר כהן גדול את השם בו ביום: שלשה בוידוי ראשון, ושלושה בוידוי שני, ושלושה בשעיר המשתלח ואחד בגורלות". (יומא לט ע"ב)

הכהן הגדול מתודה שלושה וידויים ביום הכיפורים: שניים על הפר שאותו הוא הביא מממונו: וידוי ראשון על עצמו ועל ביתו - זו אשתו, וידוי שני על אחיו הכהנים, וידוי שלישי על השעיר המשתלח. בכל וידוי הוא מזכיר את שם ה' המפורש שלוש פעמים. זהו נוסח הוידוי (הראשון):

אנא השם, עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי. אנא השם, כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים, שעויתי ושפשעתי ושחטאתי לפניך אני וביתי, ככתוב בתורת משה עבדך, (ויקרא טז, ל): "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני השם תטהרו". (יומא ג, ח)

האזכור הרביעי של שם ה' הינו לאחר ההגדרה בין השעירים כשהוא מניח את הגורל לה' על ראש השעיר לה' ואומר "לה' חטאת". כפי המבואר לעיל לאחר תקופתו של שמעון הצדיק רק הכהנים הגדולים השתמשו בשם המפורש, ובהמשך גם שם זה הם הבליעו בנעימה. יש לומר כי יש עניין מיוחד, מבחינת הטהרה של כלל ישראל, בכך שהכהן הגדול יזכיר דווקא ביום הכיפורים את שם ה' המפורש.

ניתן להבין עניין זה על-פי דברי רבינו בחיי:

... וכשהיה כהן גדול מתודה ביום הכפורים היה אומר הכתוב הזה [=לפני ה' תטהרו] בתפילתו, והשם שהיה מזכיר בכתוב הזה הוא שם בן מ"ב, ולכך אנו אומרים בתפילתנו ביום הכפורים 'לפני ה' תטהרו', כלומר לפני שם בן מ"ב, וכן דעת מורי הר' שלמה, וכן עיקר. כי יום הכפורים יום רחמים בדין, והשם הזה

שבע תיבות, כל תיבה ותיבה בת ששה אותיות, הששה תיבות מדת רחמים והשביעית מדת הדין, וכהן גדול היה צריך להתחנן אל הדיין.<sup>17</sup>  
(רבנו בחיי, ויקרא טז, ל)

מבואר מדבריו כי עיקר הטהרה ביום הכיפורים מקורה מגילוי שם ה' הגדול אשר מתגלה ביום זה, הוא שם בן מ"ב אותיות. זו הבחינה של "לפני ה'" – גילוי שיונק משורשו ממדרגת הגילוי של קודש-הקודשים. יתכן שדבר זה רמוז בדברי השפת-אמת הבאים:

"וסור מרע בינה" הוא בחי' יוכ"פ, "לפני ה' תטהרו". ועיקר ביוהכ"פ להיות נעשין סור מרע שכל ימי השנה אין יכולין מכח לכלוך החטאים ועונות, ועתה שיום כפרה הוא צריך לשוב בתשובה להיות סור מרע וזוכין לבינה. כי יש נ' שערי בינה וביוהכ"פ נפתח שער הנ' והוא שבת העליון מכל שבתות השנה, ולכן כתיב "ועניתם" כדי להתקרב לבחי' עוה"ב שאין בו אכילה ושתי'. והנה בכל שבת כתיב ביני ובין בני" [אות הוא] ובזוה"ק ויקהל איתא כי רוח עליון היורד בשבת נהנה מעונג שבת ע"ש פי' ושמרו בני ישראל את השבת. וכאן כתיב "ועניתם את נפשותיכם" הוא ג"כ ע"י הרוח שבו יש התקשרות ביני ובין בני ישראל. וכמו שבני" מענגין השבת לשם שמים כענין ישמח ישראל בעושיו. כן עתה מעלה הרוח את נפשות בני" להיות להם אחיזה בחלק העליון שאין בו אכילה ושתי'...

וגם בכל שבת אמרו חז"ל שהוא מעין עוה"ב ויוהכ"פ הוא שורש כל השבתות, לכן הוא יום אחד בשנה. ובנפש כל עבודות יוהכ"פ אין כשרים רק בכ"ג שהוא אחד המיוחד מכל בני", ובמקום מיוחד בקדשי קדשים שהוא בשורש העליון למעלה מן הטבע. (שפת אמת, שנת תרנ"ג, הוצ' מרכז שפירא עמ' 88-89)

דהיינו: ביום הכיפורים, יום שבת שבתון, יש גילוי ממדרגת שער הנ', מדרגת קודש-הקודשים. מדרגה זו, של כניסה לפני ולפנים, מאירה את בחינת "לפני ה' תטהרו" – טהרה אשר יסודה בשורש ההויה.

לאור דבריו יתכן לומר כי היו שלוש מדרגות בשימוש בשם המפורש: הכוהנים היו משתמשים בימי החול בשם בן ד' אותיות, בימי השבת בשם בן י"ב ואילו ביום הכיפורים בשם בן מ"ב.<sup>18</sup>

17. בהמשך דבריו שם הוא מבאר כי העולם נברא בשם בן מ"ב אותיות והוא מבאר רמז נפלא בנדון, עיי"ש בדבריו.

18. ראו דברי מהר"י קורקוס בהלכות עבודת יום הכיפורים ב, ו המבאר כי כל השמות היו נכללים בשם בן ד' אותיות שהוא שורשם: "ושם בן ארבע יתד ועמוד שהכל תלוי בו ונמשך ממנו".

בעניין זה נזכיר את המובא בשם האריז"ל (פע"ח, שער יוה"כ, פרק ב) כי הכוהן הגדול לא היה מזכיר את שם ה' אלא השם היה יוצא מעצמו מפיו. ראו גם דברי בעל תפארת-ישראל (יומא ו, ב): "שהוא יוצא - שיצא מעצמו, דשכינה מדברת מתוך גרונו היום".<sup>19</sup>

באופן זה מבאר באופן נפלא בעל 'צרור המור' בביאורו לשמות כ, כא:

...ואמר "אזכיר" [=בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך], ולא 'תזכיר'.<sup>20</sup> הרצון אצלי, כי הש"י הוא המזכיר את ה' ולא הכהן. כי אע"פ שהכהן היה מזכיר את ה' במקדש, השם היה מזכיר ומוריד שפע האותיות ונותנם בפיו של כהן גדול, ואז היה הכה"ג גומר ומזכיר, ולא באופן אחר. וז"ש בירושלמי, מאי "קול רם" (דברים כז, יד),<sup>21</sup> בקולו של רם, מלמד שהיה הקב"ה משתף שמו עם הכהנים (ירו' סוטה ז, ב). כלומר: שהיה משים הדברים בפיהם, כענין מה שאמר במשה: "והאלהים יעננו בקול", ונותן הקול בפיו.

וזה תמצא מפורש בתפלת יוה"כ, שאמר "והכהנים והעם כשהיו שומעים את שם המפורש יוצא מפי כ"ג". לא אמר "מוצא" אלא "יוצא", כאלו הוא מעצמו יצא בלי מוצא. ויותר ברור באומרו "אף הוא היה מתכוין לגמור את ה' כנגד המברכים", לא אמר "להזכיר" או "לומר את ה'", אלא "לגמור", כי ה' היה משים הדברים בפיו והוא היה גומר. כי השפע היה נשפע מהשם בפיו של כ"ג בהזכירו את השם, וכשהכהן רואה את הדברים בפיו היה גומר להוציא את [שם] ה'.

ולכן אמר בכאן "בכל מקום אשר אזכיר את שמי", כי אני הוא המזכיר את שמי ונותנו בפיו של כהן גדול לגמרו. וזהו "קול רם", בקולו של רם. וזהו "לגמור את ה'". וכן מצאתי בזהר בפרשת אחרי מות, כי השם היה מסדר השם בפיו של כ"ג ביום הכפורים, יעויין שם. וזהו כפתור ופרח.

מבואר בהמשך לדברינו לעיל כי ביום זה קיים הגילוי העליון, ממדרגת "לפני ה'", הרי שהכוהן הגדול זכה גם לגילוי בחינת הדיבור. קודש הקודשים נקרא בשם דביר, על-שם הדיבור, וכשם שהכוהן הגדול יכל לזכות בתקופת הבית הראשון להשתמש בחושן כאורים ותומים הרי שביום הכיפורים הוא זכה לגילוי עליון שבו הוא זכה ששם מ"ב הקדוש יצא מפיו מאליו.

## ו. אנה השם - אנה בשם

במשנה נאמר כי וידוי הכוהן הגדול היה:

19. ראו גם בשל"ה פרשת יתרו סוף 'תורה אור' באופן דומה.

20. משמעות הפסוק היא שה' הוא המזכיר ולא האדם.

21. מדובר בברכות והקללות על הר גריזים והר עיבל. הפסוק שם הוא: "וענו הלויים ואמרו אל כל איש ישראל קול רם".

אנא השם, עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי. אנא השם, כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים, שעויתי ופשעתי ושחטאתי לפניך אני וביתי...".  
(יומא ג, ח)

מבאר התוס' יו"ט שם כי הן באמירה הראשונה והן בשנייה הכוהן הגדול אומר "אנא השם".  
אולם במשנה המתארת את וידוי הכוהן הגדול על השעיר המשתלח נאמר:

כך היה אומר, אנא השם, עונו פשעו חטאו לפניך עמך בית ישראל. אנא בשם,  
כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים...".  
(יומא ו, ב)

דהיינו: באזכור השני של שם השם נאמר "בשם" ולא "השם" כפי שנאמר באזכור הראשון.  
בטור ובב"י (סי' תרכא) מובא שבשלושת הווידוים הנוסח הוא "אנא השם" בראשון ו"אנא  
בשם" בשני. כך מובא גם בירושלמי (יומא פ"ג ה"ז) בשם רבי חגי.<sup>22</sup>

ביישוב הדברים אומר התוס' יו"ט (יומא ו, ב) דבר מעניין:

ונראה לי דבראשונה כשמתחיל צריך שיאמר בה"א הקריאה, שקורא להשם ית'  
בשמו כדי שיתודה לפניו. ובשניה שמבקש הכפרה אומר 'בשם', רצונו לומר  
שבשם הזה יכפר כי הוא המקור לכל השמות, וכדברי הרא"ש שהוא שם בן ד'.

דהיינו: השם הראשון הינו שם בן מ"ב, ואילו השני בן ד' אותיות.

סברה מעניינת מובאת בספר 'כח התשובה' (רמ"ל שחור, ירושלים תשמ"ג עמ' סב)  
לפיה הכוהן הגדול היה אומר את הנוסח "אנא השם", ורק לאחריו את שם ה'. כך הוא מתרץ  
כיצד יתכן שהכוהן הגדול הזכיר את השם המפורש בלא להקדים שתי תיבות, שכן לדברי  
חז"ל (חולין צא ע"ב): "אין ישראל מזכירין את השם אלא לאחר ב' תיבות".

## ז. טהרת האוויר ביום הכיפורים

בהמשך לכך יש לעיין בהמשך דברי רבינו בחיי המובאים לעיל:

וכך אמרו חכמי המרכבה: אין שמותיו של הקב"ה נקראין בקדושה אלא מתוך  
מורשי לבו של אדם. והכוונה להם לומר שאילו יוצאים בשפתיו הנה הם  
מתפשטין באויר והאויר בא לידי טומאה ונמצא שם שמים מתחלל, ולפיכך היה  
הכהן מבליע, היה מתחיל להזכירו בהוצאת שפתים ואחר כך משלימו בבליעתו.

כלומר: מבואר מדבריו כי כשאדם מדבר האותיות שהוא אומר מתפשטות באוויר, ואם  
האוויר טמא הרי ששם שמים יכול להתחלל, ולכן רק הכוהן הגדול השתמש בשם זה ורק

22. לאור דבריו סובר הראב"ה שזהו הנוסח הנכון, שכן האמוראים בקיאים בגרסאות.

ביום הכיפורים, ובהמשך כאמור בדבריו אף החלו להבליע שם זה בנעימה כדי שלא ידעו אותו.

לאור דברים אלו לומד בעל ה'בית גנזי' (לרר"מ לוריא, מהד' ירושלים תשס"א, ויקרא ח"ב עמ' תקפט) לימוד מעניין הנוגע לעשרת האזכורים של השם המפורש ביום הכיפורים. כשם שביום הכיפורים יש טהרה של כלל ישראל במדרגת הנפש, בחינת "לפני ה' תטהרו" אותה אנו משיגים מכוח הזאות הדמים והקטרת הקטורת בקדש הקדשים, כך הדבר גם בבחינת הטהרה המיוחדת המתפשטת ביום זה בעולם. זו הבחינה של השעיר המשתלח, עליו נאמר בתורה (ויקרא טז, כב): "וְנִשָּׂא הַשְּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹתֵם אֶל אֲרֶץ גְּזֵרָה", ועל כך מבאר הש"ך על התורה שאלו הם המקטרגים שנבראו מהעוונות של כלל ישראל. מכאן שהקטורת עניינה לטהר את אוויר העולם מהרושם של החטאים, ואילו השעיר המשתלח מהותו היא לסלק את העוונות של ישראל.

מתוך כך הוא מבאר את עניינו של מזבח הקטורת שניצב בהיכל. הקרבנות תיקנו את מעשה העבירה, את העולם החיצוני, בעוד שתפקיד הקטורת היה לטהר את הטומאה שבאוויר, שזו הבחינה הרוחנית. לכן את הקטורת הקריבו יחד עם קרבן התמיד, מחציתה בבוקר ומחציתה בין הערביים. מתוך כך ניתן גם להסביר מדוע עניינו של מזבח הקטורת מופיע במנותק מיתר כלי המשכן, וזאת בפרשת תצוה, שכן עניינה חלוק מיתר הקרבנות שכן מהותה היא טהרת האוויר. אם כן בכל יום זו היתה מהות הקטורת, ואילו ביום הכיפורים הקטורת שהוקטרה בקודש-הקודשים עניינה היה לטהר את העולם מהרשימו שנשאר מדי יום ביומו ואשר לא תוקן בשלמות. לכן הכוהן הגדול חפן לתוך כפות ידיו מתוך שלושת המנים היתרים של הקטורת, הרומזים על שארית התיקון של כל השנה כולה. בנוסף על הקטרת הקטורת, שעניינה סור מרע ותיקון העוונות, הרי שאזכור השם המפורש על-ידי הכוהן הגדול פעל ביום הכיפורים להמשיך קדושה לאוויר העולם, בחינת "וטהרו וקדשו" אשר נזכר בתורה לגבי מזבח הזהב. לכן ביום רגיל היו י"א סממנים (הבחינה הי"א רומזת על ירידת הקדושה לתקן את הטומאה), אולם אזכרת השם המפורש היא עשר פעמים כנגד עשרת מדרגות הקדושה.<sup>23</sup>

---

23. ב'בית גנזי' שם רוצה לומר שכנגד י"א הסממנים יש י"א אזכורים של השם המפורש יחד עם ברכת הכהנים. אולם לאור דברינו אין צורך לומר זאת (ובפרט שבברכת כהנים יש ג' אזכורים של שם ה' ולא רק אחד!).





## הרב שלמה זאב פיק

### איל העם - קורבן מוסף או חלק מעבודת יום הכיפורים?

- א. איל אחד או שני אילים
- ב. נוסח דברי הרמב"ם: "והוא האיל האמור"
- ג. חובת היום או חלק מהמוספים: נפקא-מינות
- ד. מעמדו הכפול של איל העם לפי הגר"א
- ה. הגר"ז: שני דינים באיל העם
- ו. שיעור הנעשה בחוץ - מוסף בלבד או חלק מחובות היום
- ז. סיכום

אחד הקורבנות המייחדים את יום הכיפורים הוא קורבן איל העם הבא משל ציבור ונעשה עולה כמבואר בפרשת אחרי מות. במאמר שלפנינו נבקש לעמוד על מהותו של קורבן זה ושאלת השתייכותו לקורבנות המוספים או לסדר עבודת יום הכיפורים - שאלה שלה כמה נפקא-מינות - מתוך עיון בדברי הגר"ד סולובייצ'יק ודודו הגר"ז. לבסוף נעסוק מעט בשאלת מעמדו של שיעור חטאת הנעשה בחוץ ביום הכיפורים.

#### א. איל אחד או שני אילים?

בפרשת אחרי מות נאמר:

בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה... ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת ואיל אחד לעלה. (ויקרא טז, ג-ה)

האיל הראשון הוא אילו של כוהן גדול ובא משלו, ואילו האיל השני בא משל ציבור; הראשון נעשה בבגדי לבן והשני בבגדי זהב; ושניהם עולים כליל לה' ונעשים אחר הקרבת שיעור החטאת הנעשה בחוץ ולפני הקטרת פר ושעיר הנעשים בפנים.<sup>1</sup>

גם בפרשת פינחס, במסגרת פרשיית המוספים, נזכר איל הבא משל ציבור ונעשה עולה:

ובעשור לחדש השביעי הזה מקרא קדש יהיה לכם... והקרבתם עלה לה' ריח ניחח פר בן בקר אחד, איל אחד, כבשים בני שנה שבעה, תמימים יהיו לכם. (במדבר כט, ז-ח)

מאליה עולה השאלה: האם האיל האמור בספר ויקרא הוא האיל האמור בספר במדבר? בכך נחלקו התנאים כמובא בגמרא:

---

\* תודתי נתונה לר' שמואל מרצבך על עבודתו המסורה בהתקנת המאמר ועריכתו.  
1. ראו רמב"ם הל' עבודת יום הכיפורים ד, ב.

רבי אומר: איל אחד,<sup>2</sup> הוא האמור כאן הוא האמור בחומש הפקודים.  
 רבי אליעזר ברבי שמעון אומר: שני אילים הם, אחד האמור כאן, ואחד האמור  
 בחומש הפקודים. (יומא ג ע"א)

מחלוקת התנאים הובאה גם בהמשך המסכת (ע ע"ב) ושם הסבירה הגמרא את טעמי  
 מחלוקתם של רבי ור' אליעזר בר' שמעון.<sup>3</sup>

להלכה, הרמב"ם פסק באופן מפורש כשיטת רבי וזו לשונו:

ביום הצום מקריבין תמיד בשחר ותמיד בין הערבים כסדר כל יום ויום, ומקריבין  
 מוסף היום פר ואיל ושבעה כבשים כולם עולות, ושעיר חטאת נעשה בחוץ והוא  
 נאכל לערב.

ועוד מקריבין יתר על מוסף זה, פר בן בקר לחטאת והוא נשרף, ואיל לעולה,  
 ושניהם משל כהן גדול  
 ואיל הבא משל צבור האמור בפרשת אחרי מות, והוא האיל האמור בחומש  
 הפקודים בכלל המוסף, והוא הנקרא איל העם...  
 (רמב"ם, הל' עבודת יום הכיפורים א, א)

מדברי הרמב"ם מתבאר שביום הכיפורים היה קרב איל אחד משל ציבור, ואיל זה נזכר  
 בספר ויקרא במסגרת סדר עבודת יום הכיפורים וחזר ונשנה בספר במדבר בפרשת  
 המוספים.<sup>4</sup>

2. וכך לשון רש"י שם: "איל אחד הוא – שהיה קרבן ציבור ביום הכיפורים, הוא האמור כאן באחרי  
 מות, ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת ואיל אחד לעולה הוא האמור בפינחס  
 למוספין".
3. כלשונו: "מאי טעמא דרבי? דכתיב 'אחד'. ורבי אלעזר ברבי שמעון: מאי אחד – מיוחד שבעדרו.  
 ורבי – נפקא ליה ממבחר נדריך. ורבי אלעזר ברבי שמעון – חד בחובה וחד בנדבה, וצריכי". על  
 זהותו של ה"אחד" שאליו מתכוונת הגמרא ראו בספר זבח השלמים (לר' משה גלאנטי), פרשת אחרי  
 מות (מהד' ניו-יורק תשל"ט, דף כד).
4. מו"ד הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל דייק מפירוש הרמב"ן על התורה (ויקרא טז, כג) שהוא סבור כדעת  
 ר' אליעזר. כך כתב הרמב"ן שם: "...אלא כך הוא הסדר, סדר היום בבגדי לבן, ואילו ואיל העם  
 והמוספין ואמורי החטאת ותמיד של בין הערבים בבגדי זהב בטבילה שלישיית...". הרמב"ן מנה את  
 איל העם בנפרד מהמוספים, ולפיכך נראה שהוא סבור שמלבד מוספי היום האמורים בפרשת פינחס,  
 קרב איל נוסף – 'איל העם' – ולמעשה ישנם ביום הכיפורים שני אילים של ציבור (נוראות הרב,  
 חלק שישי, שלושה שיעורים בעניני יום הכפורים, סליחות, וזכרון תרועה, עמ' 29). נציין שהרב  
 מנחם יאיר קאהן, במהדורתו לשיעורי הגרי"ד (קונטרס עבודת יום הכיפורים, ירושלים תשס"ה,  
 המבוסס על המהדורה הראשונה שיצאה לאור בירושלים תשמ"ו) לא כלל נקודה זו בתוספות  
 שבמהדורתו.

## ב. נוסח דברי הרמב"ם: "והוא האיל האמור"

מעמדו המורכב של איל העם, לפי שיטת הרמב"ם, המוזכר הן בפרשת המוספים הן בסדר עבודת היום, מעלה את השאלה: האם קורבן זה שייך בעיקרו לעבודת היום ולפיכך נדרשים בו כל דיניה או שהוא שייך בעיקרו לסדר המוספים ואין נדרשים בו דיניה המיוחדים של עבודת היום.

דומה שעניין זה תלוי ועומד בנוסח דברי הרמב"ם שהובאו לעיל. כאמור, הרמב"ם סבר שביום הכיפורים קרב רק איל אחד משל ציבור, ולפיכך מניין הבהמות הקרבות ביום זה עולה לחמש עשרה, ואת דבריו בהלכה א' חתם במשפט: "ואיל הבא משל צבור האמור בפרשת אחרי מות, והוא האיל האמור בחומש הפקודים בכלל המוסף, והוא הנקרא איל העם".

קריאה מדויקת של דברי הרמב"ם מלמדת לכאורה שאין מקום לוי"ו החיבור לפני המילים "הוא האיל האמור בחומש הפקודים". לפי ההבנה הפשוטה, מטרתו של המשפט החותם היא להסביר מדוע נמנה רק איל אחד משל ציבור ולא שניים. כך אכן כתב הלחם-משנה:

ואיל הבא משל ציבור וכו' – נ"ל דוא"ו דוהוא האיל מיותרת וצ"ל הוא האיל האמור בחומש הפקודים והוא גזרת הלשון ופירושו כך שהרגיש הרב על דבריו הראשונים דאיך לא מנה שני אילים בקרבן ציבור ולזה תירץ דהאיל האמור בשתי הפרשיות אחד וזהו אומר והוא האיל אבל לגירסא והוא האיל אין גזרה בלשונו כלל. (לחם משנה, הל' עבודת יום הכיפורים א, א)

אולם ייתכן לקרוא את דברי הרמב"ם בתוספת וי"ו החיבור, כך שלמעשה הרמב"ם מוסיף על רשימת הקרבנות איל ציבור שני, שמקורו בפרשת אחרי מות, אך מיד מעיר שזהו אותו האיל שנזכר בפרשת פנחס, ולמעשה אין כאן אלא איל אחד. לאפשרות זו נטה הגרי"ד סולובייצ'ק בכמה מקומות.

הבדלי הנוסחאות אינם בגדר 'משמעות דורשין' בעלמא ויש להם השלכה ישירה לשאלה שהצגנו בפתיחת הסעיף, כפי שהציע הגרי"ד:

נראה שישנו הבדל עקרוני בין הנוסחאות: לפי נוסחת הלח"מ עולה שאיל העם ביסודו שייך למוספים, אף על פי שהוזכר גם בפרשת עבודת יום הכפורים שבאחרי מות. ואילו לפי הנוסחה הנדפסת בספרים, משמע שאיל העם שייך ביסודו לפרשת אחרי מות, והוא חלק מעבודת היום, אלא שהוזכר גם בפרשת

המוספים שבחומש הפקודים. (שיעורי הגרי"ד, קונטרס עבודת יום הכיפורים, מהד' ירושלים תשס"ה, עמ' קסד)<sup>5</sup>

הרב סולובייצ'יק זצ"ל הסביר: לפי גרסת הלחם-משנה, איל העם הוא קורבן של מוסף שנזכר רק דרך אגב בפרשת אחרי מות; בעוד לפי גרסת הדפוסים, איל העם הוא בעיקרו חלק מחובת היום, ונזכר רק דרך אגב בפרשיית המוספים.

מדברי הגרי"ד נראה שהוא העדיף את גרסת הדפוסים,<sup>6</sup> כלומר סבר שישנה עדיפות לומר שאיל העם הוא חלק מחובות היום; אולם התבוננות בילקוט שינויי הנוסחאות שבמהד' פרנקל מורה ששינויו של הלחם-משנה מעוגן כמעט בכל כתבי-היד – שבהם נמצאה המילה "הוא" בלא וי"ו החיבור – ורק בכ"י פריז 346 ובדפוסים הרגילים נכתבה המילה "הוא" בתוספת וי"ו החיבור.

אומנם, את דבריו בנידון זה אמר הגרי"ד קודם שנדפסה מהד' פרנקל, ובכל זאת נראה שהעדפתו מבוססת על דברי הרמב"ם עצמו בשני מקומות בהל' עבודת יום הכיפורים:

ואחר כך מקדש ידיו ורגליו ופושט בגדי לבן וטובל ועולה ומסתפג ולובש בגדי זהב ומקדש ידיו ורגליו ומקריב שעיר חטאת של מוסף היום ואילו ואיל העם והם עולות ומקטיר אימורי פר ושעיר הנשרפין ומקריב תמיד של בין הערבים. (רמב"ם, עבודת יום הכיפורים ב, ב)

וטובל ולובש בגדי זהב ומקדש ידיו ורגליו ועושה השעיר הנעשה בחוץ שהוא מכלל קרבנות מוסף היום ומקריב אֵילו ואיל העם שנאמר "ויצא ועשה את עולתו ואת עולת העם". (שם ד, ב)

בשתי הלכות אלו כרך הרמב"ם את אילו של הכוהן הגדול יחד עם איל העם, ומדבריו משתמע שאיל העם אינו חלק ממוספי היום אלא חלק מעבודת היום המיוחדת. דומה שמסיבה זו סבר הגרי"ד שנכון יותר לראות באיל העם חלק מחובות היום.

### ג. חובת היום או חלק מהמוספים: נפקא-מינות

הנפקא-מינה בין שתי האפשרויות הללו היא שאלת כשירותו של כהן הדיוט להקריב את איל העם, אליבא דהריטב"א (בשם הרמב"ן), וכלשון הגרי"ד:

5. מקור הדברים בשיעור ירחי כלה שמסר הגרי"ד בבוסטון בקיץ תשל"א. הדברים סוכמו בספר נוראות הרב, עמ' 28-30.

6. נוראות הרב, עמ' 28: "The Rav disagreed. He felt that the original text should not be emended."

ויש נפקא מינה בין הנוסחאות, לפי שיטת הריטב"א (יב ב) הסובר שמדין תורה רק עבודות היום האמורות באחרי מות זקוקות לכהן גדול,<sup>7</sup> ואילו הקרבת תמידים ומוספים שהן עבודות של כל יום, כשרות אפילו בכהן הדיוט. (שיעור הגרי"ד, קונטרס עבודת יום הכיפורים, מהד' ירושלים תשס"ה, עמ' קסד)

אם נצמד בדרכו של הלחם-משנה, הרי שאיל העם אינו חלק מעבודות היום אלא חלק מן המוספים ולפיכך אין דין כוהן גדול מעכב בו; בעוד אם נצמד לפי גרסת הדפוסים הרי שאיל העם הוא חלק מעבודות היום ולפיכך דין כוהן גדול מעכב בו.<sup>8</sup>

נפקא-מינה נוספת בין האפשרויות נוגעת לדין פרישה שבעה ודין 'ביתו' (זו אשתו) - לפי השיטות שדין פרישת שבעה ודין ביתו מעכבים גם בסגן.<sup>9</sup> אם נאמר שאיל העם הוא חלק מחובות היום, הרי שדינים אלה מעכבים בו; אך אם הוא חלק מחובות המוספים אין דינים אלה מעכבים בו.<sup>10</sup>

בעל זבח שלמים הציע נפקא-מינה נוספת: אם היו חסרים מעות לכל קורבנות יום הכיפורים, מה יש להקדים: את קורבנותיה של פרשת אחרי מות, משום שהם יותר מקודשים (והמקודש קודם), או את מוספיה של פרשת פנחס מפני שהם יותר תדירים (ותדיר קודם). על פי דבריו יש לומר שאילו של כהן גדול יותר מקודש מפני שהוא מחובת היום; אולם מה נאמר עם איל העם? אם איל העם הוא מחובת היום אז גם הוא יותר מקודש; ואילו אם מהותו היא מוסף אז הוא יותר תדיר (וראה להלן בסוף פרק ה).

7. הרמב"ם כתב (הל' עבודת יום הכיפורים א, ב): "עבודת כל חמש עשרה בהמות אלו הקריבין ביום זה אינה אלא בכהן גדול בלבד... וכן שאר העבודות של יום זה, כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות, הכל עשוי בכהן גדול נשוי". אולם הכסף-משנה על אתר העיר שלפי הרמב"ן, העבודה בכהן גדול הכרחית רק בעבודות שהן בגדר חובת היום, וכלשונו: "כתב הריטב"א בפ"ק דיומא בשם הרמב"ן דמדאורייתא אין חובה בכ"ג אלא בעבודת היום ממש אבל תמידין ועבודות של כל יום כשירות בכהן הדיוט אלא דמצוה בכ"ג...". מקור הדברים בחידושי הריטב"א (יומא יב ע"א): "ובשם רבינו הגדול רבו ז"ל אמר לי שהיה סובר דמדאורייתא אין חובה בכהן גדול אלא בעבודת היום ממש, אבל תמידין ועבודות של כל יום ויום כשרות אפילו בכהן הדיוט, אלא דמצוה בכהן גדול טפי, ורבנן שוו חובה בכהן גדול אף בתמידין, ולא התירו אלא דברים שאינם עיקר עבודה". הדיון בכסף-משנה ובריטב"א קשור לשאלת תפקידם של הפייסות שהיו (אם היו) ביום הכיפורים. ראו שם בהרחבה.
8. יש לציין כי דברים קרובים לעניין זה אמר הגרי"ד שנים אחדות קודם לכן בשיעור שנאמר בשנת תשכ"ד ונדפס בקונטרס עבודת יום הכפורים (מהד' ירושלים תשמ"ו, עמ' כ = מהדורת קאהן תשס"ה, עמ' מב). בשיעור זה פשוט היה לגרי"ד שאיל העם הוא חלק מחובות היום, בעוד בשיעור המאוחר-יותר, משנת תשל"א שנדפס כאמור ב'נוראות הרב', הוא תלה זאת בהבדלי הנוסחאות בין הלחם-משנה והדפוסים.
9. ראו בספר מבשר טוב (לאדמו"ר מביאלה), יומא, סימן ד.
10. ראו שם, עמ' מא-מב.

#### ד. מעמדו הכפול של איל העם לפי הגר"א

מעמדו המיוחד של איל העם ויישוב להופעתו בשני מקומות שונים בתורה, בפרשת אחרי מות ובפרשת פינחס, נידון על ידי הגר"א בכמה מקומות. כידוע, הגר"א הציע שסדר העבודה המתואר בפרשת אחרי מות לא היה מוגבל דווקא ליום הכיפורים, אלא בכל פעם שבה אהרון רצה להיכנס לקודש הקודשים היה עליו לעשות כסדר הזה; אלא שביום הכיפורים היה עליו לטבול חמש פעמים (כהלכה למשה לסיני ושלא כסדר הפרשה), ואילו בשאר ימות השנה היה עליו לטבול שלוש פעמים (כסדר הפרשה).

זו לשון החכמת-אדם:

ונראה לי על פי מה ששמעתי בשם מחותני הגאון החסיד מהר"א... נשמע מזה שדוקא שאר כהנים גדולים אסורים ליכנס לקודש קדשים אלא ביום הכפורים אבל אהרן היה מותר ליכנס בכל שעה ושעה רק שיכנס בסדר העבודה שנאמר בפרשה זו.

ולפי זה התורה דקדקה בסדר שהרי הטעם שאמרו בגמרא דקרא דובא אהרן הוא שלא כסדר דגמירי דחמש טבילות ועשר קידושין לכהן גדול ביום הכפורים ואי כסדר הכתוב לא משכחת אלא ג' (עיין ברש"י) וזה דוקא ביום הכפורים היה הלכה למשה מסיני דצריך ה' טבילות; אבל כשירצה אהרן לעבוד בשאר ימות השנה לא גמירי הלכתא ואם כן באמת אינו אלא שלוש ועובד כסדר האמור בפרשה, ואם כן הפסוק ובא אהרן נכתב כסדר משום אהרן בשאר ימות השנה. עד כאן דברי הגאון. (חכמת אדם, שער השמחה, הנהגת חברה קדישא והאבל)

החכמת-אדם שהביא פירוש זה בשם הגר"א הקדים לו כמה קושיות (המיתרצות באמצעותו) וביניהן הקושיה הבסיסית לגבי איל העם:

הא דפליגי בגמרא רבי ורבי אלעזר ב"ר שמעון חד אמר איל האמור כאן הוא האמור במוספין בפנחס, ואם כן קשה למה כפל התורה לכתוב כאן האיל יותר משאר המוספין דלא הזכירו כאן.

וכך תירץ החכמת-אדם (שם) קושייה זו על פי חידושו של הגר"א:

וגם קושיא שלישיית דלכך כתב כאן האיל משום אהרן בשאר ימות השנה דאז אין מקריב מוספין אלא דוקא ביום הכפורים מכל מקום צריך להקריב האיל.

דברים דומים הובאו גם בספר אדרת אליהו:

...ואם כן איכא למימר ואף אהרן אינו בכל יבוא אלא כשאנו עושה אותן הקרבנות, אבל כשעשה אותן הקרבנות מותר אפילו בשאר ימות השנה לבא, ואם כן כל הפרשה כולה מדבר באהרן לבד ואפילו בשאר ימות השנה מותר לבוא...

והשתא אתי שפיר דאמר איל העם, דהיינו במקום שאין מוסף והוא בשאר ימות השנה, אבל ביום הכפורים עולה גם כן זה האיל לאיל מוסף.  
(אדרת אליהו, ויקרא טז, לד)

וכיוצא בזה בספר קול אליהו:

...וז"ש בסוף הפרשה והיתה זאת לכם לחקת עולם לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה, ר"ל לכם דייקא אחת בשנה אבל לא לאהרן שהיה מותר לו ליכנס בסדר הזה כל השנה, אלא רק לדורות הי' פעם אחת בשנה לכפר ביוה"כ, ולפי"ז שפיר מיושב הא דלא נכתב רק האיל לפי שלא הוצרכו המוספים לאהרן בשאר ימות השנה, דכל הפרשה נאמרה לאהרן לכן לא נכתב רק האיל הנצרך לו לסדר הזה... (קול אליהו, ויקרא טז, ב)

אם כן, לפי הגר"א איל העם הוא במהותו חלק מקורבנות המוספים ולכן נכתב בפרשת פינחס; אך הוא גם חלק מתהליך הכניסה לקודש הקודשים ולכן נזכר בפרשת אחרי מות - שנאמרה עוד בחיי אהרן כדי לאפשר לו להיכנס לקודש הקודשים.

לולא דברי הגר"א, ייתכן היה להציע וריאציה של רעיון זה ולומר שמהותו של איל העם השתנתה מפרשת אחרי מות לפרשת פינחס. בתחילה, בחיי אהרן, היה איל העם חלק מחובות היום ותהליך הכניסה לקודש הקודשים ולא היו חמש טבילות אפילו ביום הכיפורים. לאחר מותו, הפך איל העם לקורבן מוסף ורק אז התחדש הדין של חמש טבילות (הלכה למשה מסיני) עם פרשנות מחודשת לפרשת אחרי מות.<sup>11</sup> פירוש זה הוא בניגוד לדברי הגר"א שכתב שכל השנה איל העם היה כעין חובת היום להתיר אהרן להיכנס לקודש קדשים, ורק ביום הכיפורים הפך איל העם להיות קרבן מוסף בעבור אהרן.

דברי הגר"א תומכים כמובן בגרסה שהציע הלחם-משנה ומצויה בכתבי-היד - כפי שנתפרשה על ידי הגר"ד.<sup>12</sup>

11. דוגמה לשינוי כזה יש למצוא בדינו של 'בשר תאוה' - שבמדבר היה אסור והותר בספר דברים - אך עקבות מהאיסור נותרו גם לאחר מכן. כיסוי הדם חל רק על שחיטת חיה ועוף, וכמה מן המפרשים (ראה: מורה הנבוכים, חלק ג, פרק מו; בכור שור, ויקרא יז, יא; רמב"ן שם; כלי יקר ויקרא יז, יג; וראה גם רמב"ן דברים, יב, כב) הסבירו שהטעם לכך הוא שהם לא קרבו במזבח במדבר, ולכן לעומת הבהמה שדמה נזרק על המזבח, היו צריכים לכסות את הדם של החיה והעוף שלא קרבו. על פי דברים אלה, ייתכן לומר כי בארץ ישראל, כשהותר בשר תאוה, הדם רק נאסר באכילה ואילו הדין המקורי של כיסוי דם חיה ועוף לא השתנה (דוגמה קלאסית למצוות הממשיכות להתקיים אף שהתרחשו שינויים לגביהן ראה במורה נבוכים, חלק ג, פרק לב בעניין הקורבנות). אומנם בניגוד לדבריי בעניין כיסוי הדם, ראה דברי הרמב"ן (דברים, שם) באשר לטעם מצוות כיסוי הדם אחרי הכניסה לארץ ישראל.

12. כאן המקום לציין כי יישוב (על דרך הדרוש) להופעתו הכפולה של איל העם על פי השיטה שהוא חלק מחובות היום מצוי בספר זבח השלמים (עמ' 48). לפי הסברו, בכל קורבנות המוספים יש פר,

## ה. הגרי"ז: שני דינים באיל העם

גם בדברי הגרי"ז סולובייצ'יק מצאנו עיסוק בשאלת מעמדו המורכב של איל העם, מתוך דיון בנוסח דברי הרמב"ם – על פי הצעתו של הלחם-משנה ועל פי הדפוסים. בדברי הגרי"ז מצאנו כמה אופני הסבר בנוגע לאיל העם; נסקור אותם בקצרה ולבסוף ננסה להציע את העולה מדבריו.

זו לשון הגרי"ז:

ועוד מקריבין יתר על מוסף זה וכו' ואיל הבא משל ציבור האמור בפרשת אחרי מות והוא האיל האמור בחומש הפקודים בכלל המוסף והוא הנקרא איל העם עכ"ל – יעו"ש בלחם משנה שהגיה בלשון הרמב"ם דצריך לומר הוא האיל האמור החומש הפקודים עיי"ש בדבריו. והנראה לומר לפי הגירסא שלנו, דס"ל להרמב"ם דאף על גב דקיימא לן דאיל אחד הוא, מכל מקום הא ודאי לכולי עלמא דהקרבת איל זה הוא מכלל חובת עבודת היום, כיון דכתיב בהפרשה, ונאמר בו סדר עם עבודת היום. אם כן בוודאי דהקרבתו הוא מכלל חובת עבודת היום ככל המעשים האמורים בפרשה. (חידושי מרן רי"ז הלוי, הל' עבודת יום הכיפורים א, א)

מדברי הגרי"ז הללו משתמע שאיל העם בעיקרו הוא חלק מחובות היום, ורק בדרך אגב הוא חלק מקורבנות המוספים, כפי שנטה לומר אחיינו הגרי"ד.

את דבריו תמך הגרי"ז בשתי הלכות נוספות בהל' עבודת יום הכיפורים (ב, ב; ד, ב) שכבר הובאו לעיל, ועל כך הוסיף:

הרי דמחלק בין השעיר ובין איל העם, דשעיר כל חובתו הוא רק מדין חובת מוסף, אבל איל העם אף שהוא האיל של מוספין, אבל מכל מקום יש בו גם משום עבודת היום. ועיין בפירוש רש"י יומא ס. ד"ה בבגדי זהב מבחוץ שכתב וז"ל: כגון אילו ואיל העם שהקדים להן הוצאת כף ומחתה, אין מעכבין עליו לפסול עכ"ל. הרי דגם איל העם הוא מכלל מעשה יום הכיפורים האמור על הסדר, אלא דלא כתיב ביה חוקה משום דנעשה בבגדי זהב בחוץ, אבל על כל פנים בעיקר דינו הוא ממעשה יום הכיפורים האמור על הסדר. מה שאין כן השעיר הנעשה בחוץ וכו', אין לו שייכות כלל עם סדר עבודת היום, דלאו מכלל עבודת היום הוא שנאמר בזה דין סדר.

---

איל וכבשים, כנגד אברהם, יצחק ויעקב (פר לאברהם – "אל הבקר רץ אברהם"; איל כנגד אילו של יצחק; כבשים כנגד יעקב – "והכשבים הפריד יעקב"); ואם איל העם לא יוזכר בין מוספי יום הכיפורים יהיה חסרון בעניין זה.



אבל איל העם אף שהוא האיל של מוספים, אבל על כל פנים הוא ממעשה יום הכיפורים האמור על הסדר. וממילא דגם בעיקר חובתו יש בו גם משום חובת עבודת היום נוסף על חובת מוסף שבו וכו'. והן הן דברי הרמב"ם, דקחשיב גם לאיל העם יתר על חובת המוסף, כיון דחובתו גם מדין חובת עבודת היום האמורה על מעשה כל העבודה על הסדר, אלא דהוא עצמו האיל האמור במוספין, ומבוארים היטב דברי הרמב"ם גם לפי הגירסא שלנו וכמו שנתבאר. (שם)

כפי שניתן לראות בין שיטי דבריו, הגרי"ז מתלבט בהגדרתו של איל העם. מתחילת דבריו משתמע שאיל העם הוא במהותו חלק מחובות היום; אולם מהמשך דבריו משתמע שאיל העם הוא במהותו מוסף, ורק משום שהוא נעשה על הסדר הוא דומה לחובת היום; ומניסוח אחר שלו – "אבל איל העם אף שהוא האיל של מוספין, אבל מכל מקום יש בו גם משום עבודת היום" – משתמע שיש לאיל שני דינים: דין מוסף ודין חובת היום, וכך משתמע גם מביטויים נוספים בקטע זה ("וממילא דגם בעיקר חובתו יש בו גם משום חובת עבודת היום נוסף על חובת מוסף שבו").

אכן, בהתבוננות נוספת בדברי הגרי"ז נראה שהוא נקט לעיקר את האפשרות שלפנינו שני דינים באיל העם, ואת דבריו בפתיחה (שמהם משתמע כי איל העם הוא בעיקרו חובת היום) כתב רק לשם פיתוח ראשוני של ממד חובת היום שקיים באיל העם.<sup>13</sup>

יש לציין כי לדידו של הגרי"ז, ממד חובת היום שקיים באיל העם מתבטא בעובדה שהוא נעשה על הסדר, והוא נמנע מלציין את הנפקא-מינה שציין אחיינו הגרי"ד: ההכרח לעשות את איל העם דווקא על ידי כוהן גדול בהתאם לשיטת הרמב"ן.

אכן, גם לפי הסבר זה בדברי הגרי"ז – כלומר שלפנינו שני דינים באיל העם – ישנן שתי אפשרויות להבין את דבריו: ניתן להציע שמהותו של איל העם היא גם חובת היום וגם חובת מוסף, והוא מורכב משני הדינים; וניתן להציע שמהותו של איל העם היא קורבן מוסף אלא שיש בו קצת דינים של חובת היום, כלומר יש בו מרכיב הדורש שעשייתו תהיה על הסדר. נפקא-מינה אפשרית להתלבטות זו היא השאלה האם הסדר מעכב: אם מהותו היא חובת היום, הסדר צריך לעכב; ואילו אם מהותו היא מוסף בלבד ויש בו רק דינים של חובת היום, הסדר אינו מעכב בדיעבד.

באפשרות הפירוש הראשונה תמכו רוב העוסקים בדברי הגרי"ז. כך לדוגמה כתב הרב זאב הוברמן בספרו לחם חקי: "אבל איל העם תרתי איתנהו בו דהוא גם קרבן מוסף וגם

---

13. לכן, איני מקבל את דברי עורך הספר נוראות הרב שכתב (שם, עמ' 29, הע' 46) שהגרי"ז הסכים עם הגרי"ד וסבר שאיל העם הוא חובת היום. דומני שהעורך קרא רק את חלקם הראשון של דבריו הגרי"ד ולא דייק בהבנתם.

קרבן מסדר עבודת היום"; וכן הציע גם הרב בש"ם רבינוביץ, האדמו"ר מביאלה, בספרו מבשר טוב.<sup>14</sup>

אומנם, לדעתי דברי הגרי"ז מתפרשים היטב דווקא לפי האפשרות השנייה: כלומר שאיל העם הוא קורבן מוסף במהותו (ולכן קרב בבגדי זהב), ויש בו גם דין עבודת יום הכיפורים (שהוא על הסדר לכתחילה) אולם אינו מעצם מהותו.<sup>15</sup>

דומה שכך תפס גם ר' משה גלאנטי בספרו זבח השלמים את אופיו הכפול של איל העם. בפרשת אחרי מות הציע הרב גלאנטי שאיל העם שנכתב בפרשה זו, היה ראוי באופן עקרוני להיות קרב יחד עם יתר עולות המוספים, לאחר הטבילה הראשונה של הכוהן הגדול, אולם כיוון שנכתב גם בפרשת אחרי מות – דוחים את הקרבתו לאחר הטבילה השלישית והוא קרב יחד עם איל הכוהן הגדול ועם שעיר הנעשה בחוץ. לפי הסבר זה, איל העם הוזכר גם בפרשת אחרי מות כדי לחדש את מיקומו החריג בין קורבנות היום.

ייתכן שהנפקא-מינות בין שתי האפשרויות הללו בדברי הגרי"ז הן אלו שהוזכרו לעיל: עיכובם של דין 'ביתו' ודין פרישת שבעה באיל העם. אם נאמר שאיל העם הוא במהותו גם קורבן מוסף וגם חלק מחובות היום, אם אין לכוהן אישה או שהוא לא הופרש שבעת ימים קודם לכן – תידרש הקרבה של איל נוסף מפני צד חובת היום; אולם אם איל העם הוא במהותו מוסף בלבד, כפי שאני נוטה לומר, אזי דינים אלה אינם מעכבים.

כמו כן, נראה שתייתכן נפקא-מינה לפי דברי הזבח-שלמים (שהובאו בסוף פרק ג) לגבי מצב שבו חסר כסף לכל הקורבנות: אם יש לאיל העם דין מוסף בלבד, אזי יש לו דין תדיר בלבד; אולם אם יש לו שני דינים – גם מוסף וגם חובת היום – אזי ממה נפשך הוא יוקדם. בסוף דבריו בנושא זה כתב הזבח-שלמים: "א"נ לומר דאיל זה יש לו דין תדיר ומקודש וקודם לכן [אולי צ"ל 'לכל'] המוספים".

14. ראו: לחם חקי, חלק ג (מונסי תשס"ט), עמ' רלב; מבשר טוב, סימן ד, עמ' מא-מב.  
15. גם אם זה אינו פשוט דברי הגרי"ז, זהו לכל הפחות פשוט אפשרי בדברי הרמב"ם ובוודאי לפי נוסח הלחם-משנה; וראו גם האמור בפירוש מתיבתא, יומא, חלק ג, ילקוט הביאורים, ע"ב, עמ' מה, בעקבות דברי הגרי"ז: "שאיל המוספים שהוא אותו איל האמור בפרשת אחרי, אף על פי שבאמת איל זה מקרבנות המוסף הוא, ואם היה נאמר בפרשת המוספים לא היה סדר הקרבתו חשוב אף לכתחילה, מכל מקום כיון שהוא נאמר בפרשת אחרי הרי חידשה תורה שהוא נכלל גם בכלל "עבודת היום" ואין לשנות את הסדר לכתחילה". גם כותב הדברים סבר אפוא שאיל העם שהוא בכלל עבודת היום לעניין הסדר אבל מהותו אינה מסדר היום.

### 1. שיעיר הנעשה בחוץ - מוסף בלבד או חלק מחובות היום?

בשולי הדברים יש להעיר על מעמדו של שיעיר החטאת הנעשה בחוץ. בדברי הגרי"ז שהובאו לעיל הוזכר השיעיר כקורבן שהוא בגדר מוסף בלבד ואין בו ממד של חובות היום; אולם בדברי הגרי"ד מצאנו כיוון אחר בעניין זה:<sup>16</sup>

ועוד נראה שנפקא מינה אף לגבי שיעיר הנעשה בחוץ, אף על פי שאינו מוזכר בפרשת אחרי מות.

דאף דשיעיר חטאת המכפר על טומאת מקדש וקדשיו קרב בכל יו"ט, ואין כאן קרבן המיוחד ליום הכפורים, מכל מקום נראה שיש בשיעיר זה קיום כפול וכלול בו מימד סדר היום וכפרת יום הכפורים. דהנה יעויין ברמב"ם (פ"ב ה"ב) שפסק שרוב המוספים, דהיינו הפר ושבעת הכבשים, קרבים תיכף לאחר תמיד של שחר, אך איל העם ושיעיר חטאת החיצון נעשים במסגרת עבודות טבילה שלישיית...

אך בטעם הדבר, הן לגבי האיל והן לגבי השיעיר, נראה לפרש שהופרדו משאר המוספין מפני שפרט לקיום מוסף הרגיל שיש בהם, במקביל לקרבנות מועדים אחרים, מתגשם בהם אף קיום של כפרת היום והוא המצריך שיידחו עד לאחר עבודות היום המובהקות הנעשות בבגדי לבן, כדי שיוכלו להצטרף אל שאר קרבנות היום ולהשתלב במערכת כפרת היום. (שיעורי הגרי"ד: קונטרס עבודת יום הכיפורים; מהד' ירושלים תשס"ה, עמ' מב-מג).

אם כן, גם שיעיר חטאת הנעשה בחוץ נחשב בעיני הגרי"ד כקורבן המשתייך ל'סדר היום וכפרת יום הכיפורים', והוא כורך אותו יחד עם איל העם. באמצעות אבחנה זו מסביר הגרי"ד את הקרבתו של שיעיר החטאת שלא במסגרת יתר המוספים.

את הצעתו תמך הרב בדברי הגמרא ביומא הקושרים בין שיעיר הנעשה בפנים לשיעיר הנעשה בחוץ:

ויעויין בסוגיה להלן (ע, ב), דרבי עקיבא יליף סדר זה מלשון הפסוק: "שיעיר עזים אחד חטאת מלבד חטאת הכפורים" במדבר כט, יא. אך נראה פשוט שאין כאן רק גזירת הכתוב ערטילאית - המתבססת על המילה 'מלבד', אשר משמעותה 'אחר' - אלא שלדעתו ניתן ללמוד מן הפסוק שיש צירוף כפרה בין שיעיר החטאת החיצון, המקביל לשיעיר הקרב בשאר מועדים, לבין השיעיר הפנימי, המיוחד ליום הכפורים; וצירוף זה הוא המחייב את הקדמת השיעיר הפנימי על מנת שהשיעיר החיצון יוכל להתלוות אליו, שכן אילו היה השיעיר

16. דברי הגרי"ד הללו הם המשך לחקירתו שם (בשם אביו) האם דברי הרמב"ן שהובאו בריטב"א (ראו לעיל עמ' 5) מתייחסים רק לעבודות שבבגדי לבן או לכל מה שהוא משום עבודת היום. בהמשך לחקירה זו הציע הגרי"ד את הנפקותא של איל העם - שהוא מחובות היום אבל אינו בבגדי לבן. לאחר מכן כעת הציע הגרי"ד נפקותא נוספת: דינו של שיעיר הנעשה בחוץ.

החיצון קרב קודם – לא היה מתגשם בו אלא הקיום הכללי של מוספי מועדים.  
(שם)

כריכתם של שני השעירים, החיצון והפנימי, בדרשתו של ר' עקיבא מורה כי יש להם מהות משותפת, ומכלל הדברים נמצאנו למדים כי שער חטאת החיצוני אף הוא חלק מסדר עבודות היום. גם בשיעור אחר עסק הרב בקשר שבין שני שעירי החטאת, הפנימי והחיצון, והוסיף ששניהם יחד נעשים מכפר אחד,<sup>17</sup> וכלשון הגמרא ביומא (ע"ב): "מה שזה (שעיר הפנימי) מכפר, זה (שעיר החיצון) מכפר."<sup>18</sup>

בהקשר זה יש לציין להערתו של הרב משה גלאנטי (בספר זבח השלמים) כי שער חטאת החיצון המוזכר בפרשת פינחס נבדל מיתר שעירי החטאת של המועדים בכך שלרובם קודמת וי"ו החיבור – המחברת אותם עם שאר עולות המוספים – בעוד שעיר חטאת של יום הכיפורים בא בלא וי"ו ולפיכך נבדל מהם וקרב יחד עם קורבנות עבודות היום.

## ז. סיכום

במאמר זה עסקנו במעמדו הייחודי של איל העם הקרב ביום הכיפורים. פתחנו במחלוקת התנאים לגבי כפילות האילים, בפרשת אחרי מות ובפרשת פינחס, ובמחלוקת הראשונים כמי לפסוק.

בעקבות פסיקתו של הרמב"ם כי מדובר באיל אחד, תמנהו על מהותו של איל זה – האם הוא חלק מחובות היום המיוחדות או שמא אין הוא אלא אחד מקורבנות המוספים – ועל הטעם להופעתו הכפולה.

עיון בדברי הרמב"ם והגרי"ד הראה שהמפתח לעיון זה טמון בשינויי גרסאות קטנים אך משמעותיים – האם גורסים "והוא האיל האמור" כנוסחת הדפוסים או "הוא האיל האמור" כהגהת הלחם-משנה הנתמכת ברוב כתבי-היד. לפי הדפוסים, וכך נטה הגרי"ד לומר, איל העם הוא בעיקרו חלק מחובות היום אף שיש בו גם ממד של מוסף. לפי הלחם-משנה וכתבי-היד, איל העם הוא בעיקרו קורבן מוסף אף שיש בו גם ממד של חובות היום. הצענו כמה נפקא-מינות לחקירה זו.

17. נוראות הרב, עמ' 212.

18. נמצא שלפי דברי מו"ר הרב, אליבא דהרמב"ן שהובא בריטב"א, דין כוהן גדול מעכב בשעיר זה של המוסף; ולפי דברי האדמו"ר מביאלא, גם דין הפרשה ודין ביתו יעכבו בקורבן זה – לכל הפחות בחלק חובת היום שלו. לפי דברי מו"ר הרב האלו, לשעיר הנעשה בחוץ יש שני דינים: מוסף וחובת היום, לעומת איל העם, לפי שיטת הרב ברמב"ם, שיש לו רק דין של חובת היום. נראה שההבדל נעוץ בזה שאיל העם מוזכר בפירוש בפרשת אחרי מות, ולכן מהותו היא חובת היום, ורק כבדרך אגב הוא מוזכר בין המוספים. לעומת זאת, שעיר הנעשה בחוץ רק מוזכר במוסף ומקבל את הדין של חובת היום עקב סידור הקרבנות, ולכן יש לו שני דינים.

## איל העם - קורבן מוסף או חלק מעבודת יום הכיפורים?

עוד ראינו את דברי הגר"א שלימד כי הסדר האמור בפרשת אחרי מות יכול היה להיעשות גם בשאר ימות השנה, כאשר אהרן הכהן רצה להיכנס לקודש הקודשים, וכי שונה דין הכניסה ביום הכיפורים (שבו נצרכות חמש טבילות, שלא כסדר הפרשה) מדין הכניסה בשאר ימות השנה (שבהם די בשלוש טבילות, כסדר הפרשה). הצענו כי לפי פירושו של הגר"א, מהותו של איל העם היא מוסף (כאמור בדעת הלחם-משנה), אולם בזמנו של אהרן הכהן מהותו הייתה חובת היום.

לאחר מכן עיינו בדעת הגרי"ז בסוגיה זו וממנה עלה כי באיל העם יש שני דינים, ולפי עניות דעתי (וכן נראה מספר זבח השלמים) אין לו מהות של חובת היום אלא מוסף בלבד.

בשולי הדברים דנו במעמדו של שעיר חטאת הנעשה בחוץ, שלדעת הגרי"ז ודאי שאינו אלא קורבן מוסף ואילו לדעת הגרי"ד יש לראות בו חלק מעבודות היום.



בשדה

ספר





## ”פרדס רימונים” לרבי שם טוב אבן-שפרוט

(מתוך כתב יד ודפוסים ישנים [בשלבי עריכה])

א. תולדות המחבר

ב. החיבור ‘פרדס רימונים’ ושיטת הפירוש

ג. דוגמה מתוך פירושו (למנחות דף קי)

### א. תולדות המחבר

המאור הגדול, הרב המובהק השלם בכל החוכמות,<sup>1</sup> דיין, מדקדק, מתרגם, פילוסוף אלוקי, פרשן, מקובל ורופא<sup>2</sup> – אלו הם מקצת משבחיו של רבינו, רבי שם-טוב ב”ר רבי יצחק אבן שפרוט, מחכמי ספרד בדורו של הריב”ש (1475 למנינים), כפי שמתוארים בספרים מפי חכמים וסופרים.

רבי שם-טוב נולד בטודילה-נאברה לאביו רבי יצחק אבן שפרוט. בעודו צעיר לימים, נאלץ להילחם בעד עמו והוזמן לוויכוח עם הנוצרים. בחלק מן הוויכוחים אף היה שותף עם רבי יוסף אלבו (בעל ספר ‘העיקרים’), שהיה ראש המדברים בוויכוחים מעין אלו. בעקבות ויכוחים אלו חיבר ספר מקיף בשם ‘אבן בוחן’ על ענייני הוויכוחים, המוכיח את אמיתות תורתנו הקדושה ונצחיותה. כתוצאה מן המלחמה שניטשה בנאברה בין קאשטיליה לאנגליה, ברח רבינו מטודילה והתיישב בטראגונה שבאראגון – עיירה הסמוכה לטודילה.

כרב ודיין במקומו, הפנה רבינו מספר שאלות (בדיני ממונות ובהלכות חוה”מ) לריב”ש – מגדולי חכמי ספרד המובהקים בדורו, ובסיום תשובותיו אליו חתם הריב”ש: “דורש שלומך ונאמן אהבתך...”. (שו”ת הריב”ש סי’ רעא, ו).

רבי שם-טוב חיבר מספר חיבורים, ביניהם ‘אבן בוחן’ (המוזכר לעיל) – שאותו כתב בעברית ונדפס בספרדית ובאנגלית.<sup>3</sup> ‘צפנת פענח’ – ביאורים לפירושי רבי אברהם אבן

1. לשון שער הספר בדפוס זיטאמיר.

2. עיי’ אטלס ‘עץ חיים’ לר’ רפאל הלפרן וספר ‘דברי ימי ישראל’ גרץ, חלק ח עמ’ כב.

3. בכמה מקומות לאורך ‘פרדס רימונים’, מפנה רבינו לספרים אלו (ראה לדוגמא בסוף פירושו לסנהדרין פרק שביעי: “בצפנת פענח הארכתי הדבר בשלמות יעויין שם”. ובמסכת ב”ב עה ע”א הפנה לספרו ‘אבן בוחן’ ואלו דבריו: “ומי שירצה להבין זה בשלמות יעייין במה שכתבתי ב’אבן בוחן’ בשער ‘תחיית המתים’, ויתבאר לו בראיות ברורות זה. הסתכל, אתה המעיין, איך באו כל אלו ההגדות מבארים סודות גדולות, עניינים נוראים, נעלמים מעיני החכמים, ישתבח האל, אשר גלה לנו דעתם ועמדנו על סודם”).

עזרא על התורה.<sup>4</sup> ספר 'אוצר טוב' – על מורה הנבוכים לרמב"ם,<sup>5</sup> ספר תקציר לפירושו של רבינו בחיי על התורה, השגות על ספר 'מלחמות השם' המיוחס לר"י קמחי ועוד. כל האחרונים נותרו בכתב יד.

הספר 'פרדס רימונים' על אגדות הש"ס נדפס בסבינוטה (1554) ולאחר מכן ביזטאמיר (1866), ועוד במהדורות צילום של הנ"ל.

## ב. החיבור 'פרדס רימונים' ושיטת הפירוש

הספר 'פרדס רימונים' הוא ביאור אגדות חז"ל המקיף את רוב רובן של מסכתות הש"ס. לפנינו ספר נדיר של אחד מן הראשונים, המבאר אגדות חז"ל באופן סדור ומקיף כמעט על כל מסכתות הש"ס. רבינו התעורר לכתוב את הפירוש בעקבות "מלעיגים על תורתנו הקדושה לעיני כל העמים", כלשונו בהקדמה לביאור, ומכיוון שלא נמצאו פירושים בזמנו, שהציבור יוכל להבינם, וודאי לא אומות העולם. לדבריו בהקדמתו, לא נחה דעתו מביאורו של הרשב"א לאגדות חז"ל על דרך הפילוסופיה, ולכן כתב פירוש על דרך הפשט, בעקבות דרכם של הרמב"ם ורבי אברהם אבן עזרא ז"ל, באופן שיהיה תואם את קבלת מסורת האומה, ויחד עם זה מובן "ויכול אדם לדבר בהם לעיני כל האומות". עם זאת, רש"ט סבור שלא כל מילה בדברי חז"ל רומזת בהכרח לתוכן פנימי, ושחלקן הן משלים שנועדו "לחדד התלמידים" או "לכסות על שאר סיפוריהם".

שמו של הספר 'פרדס רימונים', ניתן לו בעקבות דמיון האגדות לרימון – שתוכנו הוא העיקר וטוב למאכל וקליפתו שומרת את הפרי.<sup>6</sup> וכך גם באגדות – הנגלה שומר על התוכן הנסתה. המילה 'פרדס' רומזת מן הסתם לראשי התיבות: פשט, דרש, רמז וסוד, הטמונים בעומקן של אגדות חז"ל. על פי 'הרוקח' בהקדמתו, גימטריית המילה 'רימונים' (עם הכולל)

- 
4. ואף שם נוסף בחלק מכ"י נספח בשם 'שער ההגדות' על הגדות חז"ל. כאן חשוב לציין, ישנו ספר נוסף הנקרא 'צפנת פענח' לר' יוסף בן אליעזר (המכונה בטעות 'טוב עלם'), 1385 לערך, שאף הוא בא לבאר את דברי ראב"ע על התורה! על ביאורו של ראב"ע על התורה נכתבו לאורך השנים עשרות רבות ואולי מאות של פירושים.
  5. לאחרונה ערך ופרסם דב שוורץ חלקים ממנו.
  6. עיין בהקדמת רבינו, 'ולכן קראתי שם ספרי זה פרד"ס רמוני"ם, שכמו שהרימונים, תוכן העיקר ודבר נחמד למראה וטוב למאכל, וקליפתו שומר הפרי, כן דברי ההגדות, תוכן העיקר טוב מאד, ונגלם שומר תוכם, לבל יתעללו בהם נכרים, כמו שפירשתי. וייתכן, שרומז ללשון הגמרא חגיגה ט"ו ב': "רבי מאיר רימון מצא, תוכו אכל וקליפתו זרק". ועיין עוד בהקדמת המו"ל, לדפוס זיטאמיר עמוד שישי: "טעם למה שקרא הרב המחבר שם הספר פרדס רימונים, כבר מצאו קורא יקר בדברי הקדמתי זו (- עיין משל מתוק שהביא בעמוד השלישי להקדמתו) שהוא על דרך מליצת חז"ל "..."תוכו אכל וקליפתו זרק" והרב ז"ל הגביה את קורנס הביקורת... לשבר את הקליפות הקשות שעליהן כדי להוציא התוך שבהן".

= 357, כגימטריית שמו של המחבר 'שם טוב'. רש"ט מפנה, לאורך פירושו לדברי הרמב"ם, ראב"ע ולשאר ספריו שלו, ומשמע שהיו נפוצים בעת כתיבת חיבור זה ושהוא המאוחר מבין ספריו.

להלן דוגמא מסוף מסכת מנחות העוסקת בטעמי הקרבנות.

### ג. דוגמה מתוך פירושו (למנחות דף קי)

"שיר המעלות, הנה ברכו את יי' כל עבדי יי' העומדים בבית יי' בלילות",<sup>7</sup> מאי "בלילות"? אמר רבי יוחנן: אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילות, מעלה עליהם הכתוב כאלו הם עסוקים בעבודה לעולם.<sup>8</sup>

עוד שם: אמר רב גידל אמר רב: מזבח בנוי למעלה<sup>9</sup> ומיכאל השר הגדול<sup>10</sup> עומד ומקריב עליו קרבן.<sup>11</sup>

כונת רב גידל, כי הקרבנות באות להשפיע כחות עליונות מאת 'שכל הפועל',<sup>12</sup> ברצון השם,<sup>13</sup> ברוך הוא, על בעל הקרבן.<sup>14</sup> או להניח כעס מדת הדין, כדעת

- 
7. תהילים קלד, א.
  8. כך הוא בדפוסים, ובגרסה אצלנו בגמרא, נראה שמילה זו שייכת למשפט הבא עיין בהערה לקמן שיש לראות את הפירוש עפ"י כל דברי הגמרא בהקשר הסוגיה.. ויתכן, שבמקום: 'עוד שם' שנאמר לקמן, יש לגרוס: וכו', שכן המילה לעולם מופיעה כתחילת הדרשה הבאה בגמרא.
  9. כך הוא בדפוסים, ובגרסה אצלנו בגמרא ליתא.
  10. עיין דניאל יב, א.
  11. גרסת הגמרא: "שיר המעלות... "לעולם זאת על ישראל" (דברי הימים ב ב, ג) א"ר גידל אמר רב: זה מזבח בנוי ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן.. ויש לראות את הדברים בהקשרם המלא כפי שמובא בגמרא.
  12. במשמעות המושג 'השכל הפועל', עיין מו"נ ח"ב ד ו-לז). שביאר שה' פועל על הבריאה באמצעות "השכל אשר שפע עלינו מהשם יתעלה הוא הדיבוק, אשר בינינו ובינו, והרשות נתונה לך, אם תרצה לחזק הדיבוק הזה - תעשה, ואם תרצה להחלישו מעט מעט עד שתפסקהו - תעשהו" (שם ח"ג נא). דרך השכל הפועל גם מגיע אלינו השפע האלוקי.
  13. רבינו הדגיש: "ברצון ה' ב"ה" על מנת למנוע טענת כפירה שרווחה בקרב הפילוסופים, שאם אדם מקריב קורבן, או פועל איזו התקרבות שהיא, כביכול ה' מחויב להשפיע עליו (כפי שנראה מן הכוזרי מאמר א, א, ובמו"נ ח"ב, לב הדגיש הרמב"ם, שהשקפת היהדות, בניגוד לדעת הפילוסופים, היא שהשלם בתכונותיו ובמידותיו וכו' אפשר שיתנבא ואפשר שלא יתנבא, כפי רצון ה' או כפי שגזרה חכמתו).
  14. "...וטעם להזכיר הקרבנות קודם המצוות, כי השכינה תשוב אל מקומה אם לא ישמרו תורת העולה..." ראב"ע על ויקרא א, א, ועיין שם שהביא טעמים נוספים - סוג של כופר (מלשון 'כפרה'), ומצד דאגה לפרנסת הכוהנים שבמקדש.

הרמב"ן בפרשת 'ויקרא'<sup>15</sup> או רמז שמתנועות הגלגלים, יתחייב בעולם השפל, ההויה וההפסד,<sup>16</sup> והוא אשר כנה בשם 'מזבח'.<sup>17</sup>

15. א, ט, אלו דבריו: "...ואמר הרב במורה הנבוכים (ח"ג מו, ועיין שם אף בפרק לב) כי טעם הקרבנות בעבור שהמצרים והכשדים, אשר היו ישראל גרים ותושבים בארצם מעולם, היו עובדים לבקר ולצאן, כי המצרים עובדים לטלה... ואנשי הודו עד היום לא ישחטו בקר לעולם. בעבור כן, צוה לשחוט אלה השלשה מינין, לשם הנכבד... כי כל מדוה וכל חולי, לא יתרפא כי אם בהפכו... והנה הם דברי הבאי, ירפאו שבר גדול וקושיא רבה על נקלה, יעשו שולחן ה' מגואל, שאיננו רק להוציא מלבן של רשעים וטפשי עולם, והכתוב אמר כי הם "לחם אשה לריח ניחוח"! וגם כי לפי שטותם של מצרים לא תתרפא מחלתם בזה, אבל תוסיף מכאוב, כי מחשבת הרשעים הנזכרים לעבוד למזל טלה ומזל שור שיש להם כח בהם כפי מחשבתם ולכן לא יאכלו אותם לכבוד כחם ויסודם אבל, אם יזבחו אותם לשם הנכבד זה כבוד להם ומעלה, והם עצמם כך הם נוהגים כמו שאמר: "ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים". ועושי העגל זבחו לו... ויותר תתרפא המחלה באכלינו מהם לשובע שהוא אסור להם ומגונה בעיניהם ולא יעשו כן לעולם.
- ...ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם, כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה, צוה ה' כי כאשר יחטא יביא קרבן: יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות - שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים, כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח, כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלוקיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו - לולא חסד הבורא, שלקח ממנו תמורה ופך - הקרבן הזה, שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו... ואלה דברים מתקבלים, מושכים את הלב כדברי אגדה.
- ועל דרך האמת, יש בקרבנות סוד נעלם... שאמרו רבותינו... הקרבנות שלא נאמר בהם לא "אל" ולא "א-להיך"... (-שמות של בחינת מידת הדין) אלא שם המיוחד... אבל הענין... שנאמר 'את קרבני לחמי לאשי, והזביחה לשם ה' לבדו, שלא יתכוין לדבר אחר...".
- עייין בריטב"א בספר הזיכרון, שהשיב בטוב טעם על קושיות הרמב"ן הנ"ל, והדברים סדורים נפלא במאמרו של הרב קלמן כהנא 'מחשבת הקורבנות'.
16. בביאורו לסנהדרין לח ע"ב: "גלמי ראו עיניך... רמז להילי שממנו נתוהה כל הוה בעולם השפל... וכן לפני כן בדף לח ע"א: "רצו זה, שגלה לו סוד מערכת השמים והדברים המתחייבים ממנו". ועיין עוד בהקדמת ראב"ע לעשרת הדברות (שמות כ) שכתב: "...השם ברא העולם האמצעי, והוא מושל על העולם השפל כפי שיש במערכת המזל, כל עם מטוב או רע, כן יקרנו, כי כן חלק לו השם. והנה היתה במערכת ישראל כפי כוכבי מזלם, להיות עוד עובדים, והשם בכוחו, למען אהבת האבות, חדש אותות בעולם השפל, שלא היה בממשלת העולם האמצעי, והוציא ישראל מרשות המזלות להיות לו לעם נחלה...".
17. הדברים מקבילים, לדבריו בתחילת המסכת: "...כי הארון והשלחן והמנורה, שהם רומזים לשלושה עולמות. הארון - לעולם השכל שבו התורה; והמנורה - לעולם האמצעי, שבו הכוכבים והמזלות המאירות; והשלחן, לעולם השפל, שבו ההויה וההפסד. ושלשתן קשורים זה בזה". אם כן, בדומה לשולחן לחם הפנים הרומז "לעולם השפל (העולם הזה, החומרי) שבו ההויה וההפסד" אף במזבח ישנם קרבנות, שהיתה להם הויה (לפני שחיתתם) ונפסדו (בשרפתם על גבי המזבח). וייתכן שבנה את ההקבלה הנ"ל על בסיס דברי חז"ל ששולחנו של אדם דומה למזבח (מנחות צז ע"א).

ומיכאל<sup>18</sup> המעלה עליו, רמז ל'שכל הפועל', המשפיע עליו בלי זמן ותנועה.

ובהכין סליקא לה מסכתא.

רבינו מבאר את עניין הקרבת הקרבנות במספר טעמים:

1. הרעפת שפע אלוקי על המקריב.
2. ביטול שלטון מידת הדין על המקריב, על ידי התייחסות והתמסרות המקריב לה' באמצעות הקרבן.
3. השפעה על העולם האמצעי' – ההיולי, המשפיע על העולם הזה ללא תלות זמן ומקום. וזה מה שרמזו בשם 'מיכאל' – הכוח הרוחני המשפיע; וה'מזבח' הוא העולם הזה, המושפע המתחדש והנפסד.

---

18. דבריו אלו בנויים על דברי ראב"ע על דניאל י, כא, ואלו דבריו שם: "...על דבר המלאכים... הם סודות עמוקות לא יבינום רק אחד מני אלף, ואומר בסוד התולדות... וחכמת הגלגלים ותנועתם, עם דברי המשרתים והמזלות ועתה ארמוז לך רמיזות כי 'כבוד אלהים הסתר דבר' ואתה שים לבך לתבונה והשם יתן לך חכמה, נאום אברהם המחבר. הנה נא הואלתי לדבר: האחד שהוא טרם החשבון... הוא עולם הראשון כנגד העולמות שהם אחריו וזה העולם אינו גוף והוא הנקרא מראה כבוד השם העליון... והעולם השני שהוא התיכון שם נשמות צורות אמת בלא גופות, גם נשמות בגופות ואין להם מספר אצלינו... כי אין להם הפך או תמורה או שינוי בעצמם, רק על דרך מקרה במערכת תנועתם וזה העולם יקרא 'היכל הקדש' והם 'שמי השמים' ושם 'כסא הכבוד' ושם מיכאל וגבריאל... וכתוב על זה העולם הללוהו כל מלאכיו גם צבאיו גם המשרתים גם שני המאורות... והעולם השלישי הוא מתחת לרקיע וכולו מלא גופות דקות גם עבות וגופות יש בהם נשמות גם רוחות, גם נפשות, והאדם לבדו הוא סוד זה העולם השפל ובעבורו נברא ונשמתו קשורה בנשמות העליונות ובעבור כי המדבר אדם, גם השומע הוא אדם, על כן העליונים על האדם, גם השפלים על מתכונת האדם והנה (י) אדיר העליונים וישפילם...".

יש לציין, כי במסורה נחשב מיכאל לשר-השרים ולשרם של ישראל. ובמסכת חגיגה דף יב: הרחיב עוד רבינו בעניין. אלו דבריו שם בעקבות דברי הגמרא: "זבול, שם מזבח בנוי, ומיכאל שר הגדול מקריב עליו קרבן... וזבול, הוא ההיולי אשר תמיד לובש צורה ופושט צורה, וזהו מיכאל השר הגדול מקריב עליו קרבן, רמז ל'שכל הפועל', שפועל בו בתמידות...".



תגובות





## 'הואיל והותרו לטומאת מת הותרו לזיבה' בקרבן פסח

(תוספת הבהרה למאמרים בנושא בגיליונות לג ו-לה)

א. הגמרא בזבחים - "הואיל והותרו לטומאתן הותרו לזיבתן"

ב. הגמרא ביבמות - "הואיל והותר לצרעתו הותר לקריו"

ג. דברי הראשונים

ד. דברי האחרונים

ה. מסקנה

### א. הגמרא בזבחים - "הואיל והותרו לטומאתן הותרו לזיבתן"

לאחר פרסום המאמר בגיליון הקודם, הסב תלמיד חכם אחד את תשומת ליבי לגמרא בזבחים (לב ע"ב) בסוגיית 'הואיל ואשתרי אשתרי'. בסוגיה זו מובאים דברי אביי ורבא בענין 'רובן טמאי מתים נעשו זבים':

אמר רב יוסף, קסבר עולא: רובן זבים ונעשו טמאי מתים, הואיל והותרו לטומאתן הותרו לזיבתן.

אמר ליה אביי: מי דמי? טומאה אישתראי, זיבה לא אישתראי! אמר ליה, דלמא הכי קאמר מר: רובן טמאי מתים ונעשו זבים, הואיל והותרו לטומאתן הותרו לזיבתן,

[רש"י: הואיל והותרו לטומאתן - הקודמת אינן נאסרין מחמת האחרונה שהרי אף הראשונה טומאה של כרת היתה והיו מותרים היום].  
אמר ליה: אין.

ואכתי לא דמי, מצורע היתירא הוא, הואיל ואשתרי אישתרי, טומאה דחוויה היא, להא אידחאי להא לא אידחאי.

אמר ליה רבא: אדרבה, איפכא מסתברא! מצורע היתירא הוא, להא אישתראי ולהא לא אישתראי, טומאה דחוויה הוא, מה לי חד דחויא מה לי שתי דחיות.

אביי סובר שכאשר 'רובן טמאי מתים ונעשו זבים' אין אפשרות להקריב את הפסח משום שטומאת זיבה איננה נדחית. רבא חולק וסובר שבמקרה זה, כיון שמלכתחילה היו טמאי מתים וטומאה זו נדחתה בציבור, ממילא גם טומאת הזיבה נדחית.

במאמרנו בגיליון הקודם כתבנו כך:

אם נחשוש גם לזיבה באישה שלא ילדה לא תהיה כל אפשרות להקריב בטומאה, כל זמן שרבות הנידות, היולדות והזבות וכבר עמדו בזה בשערי היכל (פסחים מערכה עח). לעומת זאת אם נוקטים שטומאת מחוסר כיפורים הותרה בציבור

אף שהוא טומאה היוצאת מן הגוף הדבר משפיע באופן משמעותי על מאזן הטמאים והטהורים בעם ישראל, ומקרב אותנו למצב של 'מיעוטן זבים'.

לפי כל זה יש לדון האם ניתן להקריב קרבן פסח בזמננו, שהרי כיום לא רק נשים רבות אלא גם גברים רבים טמאים בטומאות חמורות היוצאות מן הגוף ובתוכם בועלי נידות בעוה"ר, וכן נשים שאינן מקפידות על טהרת המשפחה בעוה"ר.. לכאורה זוהי מציאות של 'רובן זבים' שבה אין אפשרות הלכתית למיעוט שאינם טמאים בטומאת אלה לעשות את הפסח בטומאת מת אלא רק בטהרה גמורה וצ"ע.

לכאורה, לפי הגמרא בזבחים, כיון שרוב הציבור נטמאו בטומאות זיבה רק לאחר שנטמאו בטומאת מת, שהרי משעת הלידה ישנה אפשרות סבירה להיטמא באוהל המת, ואילו טומאות הזיבה עשויה להתרחש רק בגיל מבוגר יותר. לפי אב"י במצב זה טומאה איננה נדחית, ואילו לפי רבא, כשם שנדחית טומאת המת, כך נדחות טומאות הזיבה שנטמאו בה לאחר מכן. על פי כללי ההלכה שבידינו הלכה כרבא לגבי אב"י<sup>1</sup> ולכאורה לפי זה, לא תהיה בעיה של 'רוב זבין'.

### ב. הגמרא ביבמות - "הואיל והותר לצרעתו הותר לקריו"

ברם לאחר העיון נראה<sup>2</sup> שאין מסוגיה זו תרופה לנידון דידן. מדברי רש"י ותוס' על אתר נראה שהיתר זה אמור דווקא כשטומאת הזיבה התחדשה בערב פסח ולא קודם לכן. ואם כן, נראה שיש חילוק בין נידוננו ובין הנידון בגמרא שם, שהרי בנידוננו לא מדובר בטומאות חמורות שהתחדשו בערב פסח, אלא בטומאות ישנות.

הדבר מפורש כבר בדברי הגמרא בסוגיה מקבילה ביבמות. בהו"א סבורה הגמרא לחדש שייבום יהיה מותר גם באחות אישה - הואיל ואיסור אשת אחיו הותר בה, יותר גם איסור אחות אישה, וכשם שאומרים 'הואיל' במקרה של מצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח וראה קרי. וכך אומרת הגמרא:

תניא: מצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח, וראה קרי בו ביום וטבל, אמרו חכמים: אף על פי שאין טבול יום אחר נכנס - זה נכנס, מוטב שיבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת; ואמר ר' יוחנן: דבר תורה אפי' עשה לית ביה, שנאמר: ויעמוד יהושפט בקהל יהודה לפני החצר החדשה, מאי, חצר החדשה?

1. אמנם, הרמב"ם אינו מביא סוגיה זו להלכה. יש מהאחרונים (ראה קרן אורה ושפת אמת על אתר) שנקטו בשיטתו שלא פסק להלכה את חידושו של רבא, משום שרבא נקט ביאה במקצת שמה ביאה והרמב"ם נקט דלא שמה ביאה. ואכמ"ל.  
2. כן העירני ידידי ר' ישי שוב הי"ו.

אמר (ר' יוחנן) [רבי]: שחדשו בה דברים, ואמרו: טבול יום לא יכנס למחנה לזיבה. ואמר עולא: מה טעם? הואיל והותר לצרעתו הותר לקרויו. (יבמות ז ע"ב)

על אפשרות זו משיבה הגמרא:

מי דמי לדעולא? תינח היכא דנשא מת ואחר כך נשא חי, דמגו דאישתרי איסור אשת אח [=שחל משהתקדשה למת], אישתרי נמי איסור אחות אשה [=שחל מאוחר יותר כשאחותה התקדשה לחי]; אלא נשא חי ואחר כך נשא מת, איסור אחות אשה קדים [=שהרי קודם נאסרה אשת המת על החי משום אחות אישה, ורק לאחר מכן נאסרה גם משום אשת אח]! ואפילו נשא מת נמי, תינח היכא דנשא מת ומת ואחר כך נשא חי, דחזיא ליה דביני ביני [=שלאחר שהמת מת הייתה אשתו מותרת לאחיו החי, עד שנשא את אחותה, ויש מקום לומר שהואיל והותרה, נשאת בהיתרה], אלא נשא מת ולא מת ואחר כך נשא חי [=ורק אחר כך מת המת], לא איחזיא ליה כלל [=שהרי מרגע מיתת המת היא אסורה על החי משום אחות אשתו]! מי לא מודי עולא, שאם ראה קרי בליל שמיני, שאין מכניס ידיו לבהונות, שלא יצא בשעה שהיא ראויה להביא בה קרבן? [=וכמו שבמקרה זה לא אומרים 'הואיל' משום שבליל שמיני אינו ראוי להביא קרבן ואין מה שיתיר, כך לא אומרים הואיל כשהחי נשא לפני שהמת מת] אלא, כי איצטריך עליה – היכא דנשא מת ומת ואחר כך נשא חי. (שם ח ע"א)

מבואר בדברי הגמרא שראיית הקרי צריכה להיות דווקא ביום השמיני כדי שיחול דין 'הואיל', ואילו ראייה שקדמה ליום השמיני אינה ניתרת מדין 'הואיל', שכן לא חל היתר הכניסה של המצורע קודם לראייה, ואין אפשרות לומר 'הואיל והותר לצרעתו הותר לקרויו' אלא כשהיתר לצרעתו קדם בזמן לראיית הקרי. מכיון שדברי עולא הם המקור לדברי הגמרא בעניין טמאי מתים ונעשו זבים, נראה ש'דיו לבא מן הדין להיות כנידון', ואין טומאת הזיבה ניתרת אלא כשהיא חלה בשעה שטמאי המתים ראויים להביא בה קרבן פסח.

### ג. דברי הראשונים

הגבלת דין 'הואיל' לזיבה שחלה בערב פסח מפורשת בדברי רש"י (זבחים שם):

רובן – של ציבור זבין בפסח ולא נדחית טומאת זיבה אצלן ונעשו טמאי מתים בו ביום הואיל והותרו לטומאת המת שנדחה אצלן הותרו לזיבתן [...].  
הואיל והותרו לטומאתן – הקודמת, אינן נאסרין מחמת האחרונה, שהרי אף הראשונה טומאה של כרת היתה, והיו מותרים היום. (רש"י, זבחים לב ע"ב)

מדברי רש"י נראה שהיסוד ל'הואיל' הוא שטמאי המתים 'היו מותרים היום', כלומר, כבר חלה מציאות של היתר טומאה בציבור ביום י"ד ניסן, ומכיון שכך – גם משנטמאו בטומאה

חמורה, אין בכך כדי לבטל את ההיתר הראשון.<sup>3</sup> לאור זאת, במקרה שבו הטומאה החמורה קדמה ל"ד ניסן ולא 'היו מותרים היום', משמע שלא חל היתר טומאה בציבור.<sup>4</sup>

דברים אלו מפורשים גם בדברי התוס':

מדנקט וראה קרי בו ביום, משמע דווקא בו ביום, דיצא בשעת היתר דצרעת, ואיכא למימר מתוך שהותר לצרעתו הותר לקירוי; אבל מאתמול לא. ואי ביאה במקצת לא שמה ביאה, אפילו מאתמול נמי...  
והשתא אתי שפיר הא דאמר בפרק קמא דיבמות (ח ע"א): מי לא מודה עולא שאם ראה קרי בליל (שלישי) [שמיני], שאינו מכניס ידיו; שלא יצא בשעה שהיא ראויה להביא קרבן. מנא ליה דמודה עולא? אלא מדנקט בו ביום דייק דטעמא דעולא משום דהואיל והותר לצרעתו הותר לקירוי. (תוס', זבחים שם ד"ה מטונך)

וכן מבואר גם בדברי המאירי:

מצורע שחל שמיני שלו ערב הפסח וראה קרי בו ביום, הרי זה טובל ומכניס ידיו לעזרת נשים, או נכנס כלו לשם, ליתן דם בבהונותיו, ומשלח קרבנותיו על הדרך שכתבנו למעלה (ג ע"ב ד"ה ומנא<sup>5</sup>), שעזרת נשים אינה בכלל מקדש, ונמצא שאין איסור ביאת טבול יום בעזרת נשים אלא מדברי סופרים, ואין מעמידין אותו במקום עשה שיש בו כרת. ואפילו ראהו בלילה שמחרתו שמיני, שמאחר שהעלינו את הענין מפני שעשה שיש בו כרת דוחה איסור סופרים, אין בו הפרש בין לילה ליום, ולא הזכירו בגמרא בה הפרש זה אלא לדברי עולא, שהיה מפרשה באיסור ביאת מקדש של תורה שבכרת, והיה סובר שאף עזרת נשים בכלל זה. ויש פוסקים כן מכח שמועה זו,<sup>6</sup> שמוכחת כן להדיא במסכת זבחים ל"ב ב'. ואף בתוספתא פ"א דכלים ה"ח אמרו: כל הטמאים שנכנסו משער ניקנור ולפנים, אפילו מחוסרי כפרה, חייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת. אלא שבאין עליה

3. רש"י כתב אמנם את דבריו אליבא דאביי, שסובר שטומאת הזיבה לא הותרה כלל, אך נראה שאביי ורבה אינם חלוקים לגבי הניסוח של ה"הואיל" וגדריו (ובהקשרנו - מתי הגיעה טומאת הזיבה), אלא רק האם הוא מקובל להלכה או לא.

4. כך הביין בדעתו גם בשיעורי הגרמ"ד סולוביצי'ק (זבחים שם על רש"י ד"ה רובן): "לאביי דס"ל דלא אמרינן הואיל והותרו הותרו, אלא באופן שהיו רובן טמאי מתים ונעשו זבים, לא אמרינן כן אלא באופן שנעשו זבים בו ביום (דהיינו ב"ד), דבכהאי גוונא שחל כבר היתר לטומאת מת קודם שנעשו זבים, אמרינן הואיל והותרו הותרו, אבל אם נעשו זבים ב"ג, אע"ג דנעשו טמאי מתים קודם, אין לומר דהואיל והותרו הותרו. דבשעה שחלה טומאת זיבה, עדיין לא היה חלות היתר לטומאת מת".

5. 'ור' יוחנן אמר: דבר תורה אפילו עשה נמי לית ביה משום דעזרת נשים לאו בכלל מקדש... ולא נאסר טבול יום במחנה לוייה ולא בעזרת נשים אלא מבית דינו של יהושפט'.

6. דהיינו שמתירים למצורע שראה קרי בשמיני שלו וטבל, להיכנס ליתן דם בבהונותיו.

מטעם הואיל ואישתרי אישתרי,<sup>7</sup> ולדעת זה אף בשלא טבל כן, כמו שכתבנו  
בביאור הסוגיא (ג, ב ד"ה ואמר<sup>8</sup>). וכן לדעת זה, דוקא שראה בשמיני.  
(מאירי, יבמות ז ע"ב ד"ה מצורע)

בדברי המאירי מבואר שכדי להחיל היתר 'הואיל' בדין דאורייתא, יש הכרח שהטומאה  
החמורה תהיה כזו שהתחדשה לאחר שכבר חל ההיתר, ולכן הוא מעמיד את היתר המצורע  
דוקא בשראה בשמיני. ואמנם בנוגע למצורע, מעמיד המאירי את ההיתר על כך שאין  
איסור תורה בכניסת המצורע לבהונות, אך בנידון של עשיית פסח על ידי זבים, גם לדידו  
יש איסור תורה, ובהכרח יש צורך שבתחילת יום י"ד הם עדיין לא יהיו זבים.

#### ד. דברי האחרונים

כך מבואר להדיא אף בדברי הגבורת-ארי:

אמרינן פרק קמא דיבמות (ה ע"א): מי לא מודה עולא שאם ראה קרי בליל שמיני  
שאינ מוכניס ידיו לבהונות; שלא יצא לשעה הראויה להביא קרבן. אלמא לא  
אמרינן הואיל והותרה הותרה, אלא כשהותרה כבר טומאה הראשונה קודם שחל  
טומאת שניה. (גבורת ארי, יומא יד ע"א ד"ה ונראה)

וכן כתב עוד:

בנטמא בשביעי לאחר הטבילה, אי נמי בליל ח' קודם היום, לא אמרינן הואיל,  
כדאמרינן בפרק קמא דיבמות: מי לא מודה עולא שאם ראה קרי בליל ח' שאין  
מוכניס ידיו לבהונות; שלא יצא לשעה שהוא ראוי להביא בה קרבן. אלמא ביום  
ח' שכבר הותר לו לצרעתו, אם אירע לו טומאה אחרת אמרינן הואיל והותר  
הותר, אבל בליל ח', כל שכן קודם, לא אמרינן הואיל והותר [הותר] [...]  
ובעל כרחק נמי שנעשו זבין בשעת שחיטת פסח, שהוא לאחר חצות די"ד,<sup>9</sup> דכבר  
יצאו לשעה שהותרו לטומאתן. דאילו נעשו זבין קודם חצות, דעדיין לא הותרו  
לטומאתן בשעה שנעשו זבין, בכהאי גוונא לית ליה הואיל והותרו, דהא מודה  
עולא בראה קרי בליל ח' שאינו מוכניס ידיו לבהונות, שלא יצא לשעה שראוי  
להביא קרבן, והכא נמי דכוותיה. (שם ל ע"ב ד"ה משום)

וכן כתב המשך-חכמה (במדבר ט, ז): "ראה קרי בלילה, דלא שייך הואיל והותרה".

7. דהיינו שמתירים מטעם הואיל, ולא מטעמו של המאירי ש'עשה שיש בו כרת דוחה איסור סופרים'.
8. 'הואיל והותרה לו ביאת מקצת לצרעתו אלו לא ראה קרי הותרה לו לקרויו ואפילו לא טבל כלל  
אלא דאורחא דמילתא קתני דכל דמצי מטהר נפשיה עביד'.
9. בדברי הגבורת-ארי מבואר שהזמן הקובע לעניין זה אינו בוקר י"ד ניסן, אלא חצות היום, שמשם  
ואילך ניתן להקריב את הפסח (יעוין ברמב"ם הל' חמץ ומצה א, ח והל' קרבן פסח א, ד; ובביאור  
דבריו בטל-חיים ק"ש ותפילה סו"ס י). ויעוין בגמרא (זבחים יא ע"ב; ק ע"א) בעניין מעמדו של  
פסח קודם חצות ודינים המסתעפים מכך.

וכן כתב האמרי-משה (ה, כו):

חזינן דהיכא דראה קרי בליל שמיני, אסור להכניס ידיו לעזרה. וכן לענין פסח, אם היו זבים מקודם ערב פסח, והיו טמאי מתים, אסורים בפסח. והיכא דראה קרי ביום שמיני מותר, והיינו ע"כ משום דהזמן שראוי לכנוס הוא המתיר.

והעירני הרב עזריה אריאל שליט"א שיתרה מזו כתב הצ"ח (פסחים צה ע"ב ד"ה והנה) שדברי הגמרא אינם אמורים אלא כשנעשו זבים לאחר שחיטת הפסח, ובכך יישב הצ"ח מדוע לא נזכרו מצורעים, דאין רואים נגעים ברגל.

אמנם, יש להעיר שלכאורה אוקימתא זו בגמרא היא דחוקה מאוד במציאות, ועדיין צ"ע.

#### ה. מסקנה

המורם מכל האמור, שאף אם נקבל את דין 'רובן מתים ונעשו זבים' להלכה,<sup>10</sup> אין הדברים אמורים אלא במצב שבו טמאי המתים נעשו זבים לאחר שכבר הגיע מן הפסח – חצות היום (גבורת ארי) או שחיטת הפסח (צל"ח), או לפחות עלות השחר של י"ד ניסן (כמשתמע מהמשך-חכמה והאמרי-משה).

---

10. מה שאינו פשוט כל כך, וכפי שצוין לעיל, ואכמ"ל.