

עמוד שער

(גיליון לט – אדר ה'תש"ף)

מערכת: הרב צבי שלוח
בעז אופן
שמואל מרצבך
ייעוץ: 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

אתר אינטרנט - www.elhamikdash.com

תוכן העניינים

5		הקדמה
		דרישת המקדש
9	הרב עזריה אריאל	דעת השל"ה הקדוש על זיהוי מקום המקדש (תגובה לדברי הרב עמיחי אליאש בגיליונות לב, לז, לח)
19	הרב עמיחי אריאל	דעת השל"ה הקדוש בעניין מקום המקדש (תגובה לדברי הרב עזריה אריאל)
27	הרב עזריה אריאל	דעת השל"ה הקדוש על זיהוי מקום המקדש (תשובה לתגובת הרב עמיחי אליאש)
37	הרב עידוא אלבה	מסורת הכיפה וחומות מתחם הר הבית
57	הרב עידוא אלבה	תוספת ביאור לתשובת הרדב"ז בעניין הכניסה לעליות (המשך הדברים מגיליון לא, לאור המתחדש במאמר לעיל)
		עבודת המקדש
69	הרב צבי שלוח	שמן המשחה - שפע עליון
83	הרב בניה מינצר	אמירת פרשיות הקורבנות כמעשה הקרבה
		המקדש והקדושה
99	הרב איתן קופיאצקי	נטיעת עצים וגינון בירושלים העתיקה
107	הרב זרח כהן	בין קדושת ערים המוקפות חומה לקדושת ירושלים
		המועדים במקדש
125	הרב יהודה זולדן	מצה וקורבן פסח על מצות ומרורים
143	הרב אושרי ורהפטיג	הגדרת 'ציבור' בקורבן פסח
153	הרב הראל דביר	מניעת הערל ובני ביתו מקורבן פסח - הגדרות ודינים
		אורו של מקדש
173	הרב דוד הלל וינר	'קידוש השם' - המושג המקראי ויחסו למקדש וקודשיו

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 עמיחי אליאש - כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב עזריה אריאל - המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש'; ירושלים
- הרב הראל דביר - ישיבת 'תורת החיים', יד בנימין
- הרב דוד הלל וינר - עכו
- הרב אושרי ורהפטיג - ירושלים
- הרב יהודה זולדן - מפמ"ר להוראת תלמוד ותושב"ע בחמ"ד, ירושלים; מעלה אדומים
- הרב זרח כהן - כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב בניה מינצר - כולל 'ארץ חמדה - גזית', ירושלים
- הרב איתן קופיאצקי - מורה בישיבה התיכונית חורב, ירושלים; בית שמש
- הרב צבי שלוח - ראש כולל 'בית הבחירה', כרמי צור

הקדמה

"כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם" – דרוש על פי נביא. יכול תמתין עד שיאמר לך? נביא תלמוד לומר: "לשכנו תדרשו ובאת שמה" – דרוש ומצוא ואחר כך יאמר לך נביא. וכן אתה מוצא בדוד שנאמר (תהלים קלב, א): "זכור ה' לדוד את כל ענותו אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב אם אבא באהל ביתי אם אתן שנת לעיני עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב". (ספרי, ראה פסקא סב)

דרש רבא: מאי דכתיב (שמואל א' יט, יח): "וילך דוד ושמואל וישבו בנויות ברמה", וכי מה ענין נויות אצל רמה? אלא שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויות של עולם, אמרי, כתיב (דברים יז, ח): "וקמת ועלית אל המקום", מלמד שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל, וארץ ישראל גבוהה מכל ארצות. לא הוו ידעי דוכתיה היכא, אייתו ספר יהושע... סבור למבנייה בעין עיטם... ועל דבר זה נתקנא דואג האדומי בדוד, כדכתיב (תהילים סט, י): "כי קנאת ביתך אכלתני, וכתיב (תהלים קלב, א): "זכור ה' לדוד וגו'". (זבחים נד ע"ב)

דרישת המקדש פנים רבות לה: השתוקקות בלב לבניין בית המקדש, תפילה, לימוד הלכות עבודת הקורבנות ובניין בית המקדש שראשיתו באיתור מקום המקדש.

גיליונות **מעלין בקודש** עוסקים ברובם בצד העיוני של דרישת המקדש – לימוד ענייני קודשים וטהרות על אגפיהם השונים, הלמדניים וההלכתיים, ובעזרת השם זכינו להתמיד בהוצאת הגיליון פעמיים בשנה, בחודשים אדר ואלול (כהכנה לקראת חודשי החגים ניסן ותשרי).

בשנים האחרונות זכינו לקיים פן נוסף, של דרישת **מקום** המקדש, על ידי בירור יסודי, מעמיק ומסועף של טיב המסורת על זיהוי הצכרה כאבן השתייה. ספיחים של דיון חשוב זה ממשיכים ללוות אותנו גם בגיליון הנוכחי. לתועלת הרבים אנו עמלים בימים אלו על כינוס המאמרים העיקריים בנידון, על דעותיהם השונות של מחבריהם, לספר מרכזי מסודר, בתוספת מבואות, סיכומים ותרשימי עזר.

דרישת **מקום** המקדש ("דרוש ומצא") היא 'אתערותא דלתתא' והבעת כמיהה אמיתית, עם 'רגליים על הקרקע', להשבת השכינה לציון וסדר העבודה לירושלים, והיא מעוררת 'אתערות דלעילא' להתגלות נבואית בישראל ("ואחר כך יאמר לך נביא"). וכדברי החפץ-חיים זצ"ל על הפסוק "אני לדודי – ודודי לי".

* * *

להלן נסקור מקצת מן המאמרים שבגיליון הנוכחי העוסקים בנושא דרישת **מקום** המקדש. הגיליון נפתח בהמשך הדיון בין הרב עזריה אריאל והרב עמיחי אליאש לגבי השאלה

האם השל"ה, שגר זמן מה בירושלים, ראה במסורת על הסלע שתחת כיפת-הסלע כברת-סמכא, והאם התחשב בה בתשובתו ההלכתית שבה הוא מנמק מדוע מותר לגור בירושלים ללא חשש שמא מקצת ממנה בנוי על שטח הר הבית.

הרב עידוא אלבה טוען שצורתו של הר הבית המקודש אינו ריבוע מדויק (על אף האמור במשנה שצורתו ת"ק על ת"ק אמה) ומבאר מדוע נעשה כן ומוצא רמזים לכך בסוגיות הגמרא ובממצאים ארכיאולוגיים. במאמר נוסף הוא מנסה לבאר על פי חידושו את דברי הרדב"ז הסתומים שנידונו בגיליונות קודמים (ראה גיליונות ל-לא) על הכותל הדרומי והכותל המערבי של הר הבית, שלכאורה נראה שסבר שהם כותלי העזרה, בניגוד לידוע לנו היום.

עלה נעלה בקודש!

העורכים

דרישת

המקדש

דעת השל"ה הקדוש על זיהוי מקום המקדש (תגובה לדברי הרב עמיחי אליאש בגיליונות קודמים*)

א. מבוא

ב. דברי השל"ה במלואם

ג. ראיות שהשל"ה זיהה את כיפת הסלע כמקום המקדש

ד. תשובה לראיות הרב עמיחי

ה. השל"ה והרשב"ץ

ו. סיכום

א. מבוא

בגיליון לח (עמ' 69, 88) התקיים דיון בין הרב עמיחי אליאש לביני על דעת השל"ה באשר למקום המקדש. הדיון סובב סביב איגרת השל"ה, שנדפסה במלואה לראשונה בשנת תשס"ב ע"י ד"ר אברהם דוד ב'קבץ על יד' טז (כו) עמ' 239-247. האיגרת נכתבה בהיות השל"ה בירושלים, ככל הנראה בשנת שפ"ד.¹ היא נשלחה לקרוב משפחתו, ר' שמואל אב"ד

* דברי הרב עמיחי פורסמו במעלין בקודש גיליון לב עמ' 184; גיליון לו עמ' 90; וגיליון לח עמ' 88. 1. הדיקו בזמן כתיבת האיגרת חשוב, כפי שיתבאר במהלך הדיון. אין ספק שנכתבה אחרי שנת שפ"ב, שהרי השל"ה מציין (עמ' 246): "והרעב והצמא של שנת שפ"ב כלה אותי, שלא היה רעב כמותו". המהדיר משער (עמ' 226 הערה 15) שנכתבה לפני שנת שפ"ה, שכן השל"ה מתאר את שלוותם היחסית של יהודי ירושלים, וידוע שבשנת שפ"ה פקדו את יהודי ירושלים מאורעות קשים עקב עלייתו לשלטון של אבן פרוח'. להבהרת דברי המהדיר ראה בהעתקת דברי השל"ה להלן בפסקאות 11, 14, ובעיקר במשפט: "ודע אהובי כי אין בכל העולם כולו מעמד טוב וישיבה טובה כמו בירושלים... ושולם גדול לאומה ישראלית, לא יש כן בכל העולם כולו בכל תפוצות ישראל". קורות יהודי ירושלים באותה תקופה מתוארים בפירוט בספר 'חרבות ירושלים' (ונציה ה'שצ"א); הציונים שלהלן ממהדורת ת"א תשמ"א. על תאריך הדפסתה ראה שם עמ' 11, ולזהות המחבר ראה 'אסופות' ז עמ' שכא-שכו), והתיאור בשל"ה מתאים להפליא להקדמת הספר (עמ' 87-88), המתארת את קיבוץ הגלויות והשלווה בירושלים עד ימי אבן פרוח'. אך לא ניתן בשום אופן ליישב את דברי השל"ה עם התיאורים המפורטים והמזעזעים על הנגישות של אותו מושל אכזרי, החל מכ"ו בטבת שנת שפ"ה (עמ' 91). כבר בחודש שבט גבה מסים עצומים ללא תקדים ("אשר כמוהו לא הטיל בלתו שום שר על יושבי ירושלים") והעביד רבים מהיהודים בפרך (עמ' 92). בי"א באלול שפ"ה הושלך השל"ה עצמו לכלא למשך כשבועיים (עמ' 102), ובטבת שפ"ו ברח מירושלים לצפת (עמ' 114). מקור משלים על יסורי השל"ה והקהילה מצוי גם בשו"ת רבינו אלעזר בן ארחא סי' ה, ע"ש. אגרת השל"ה נחתמת ביום ו' פרשת משפטים (ללא ציון השנה), דהיינו בסוף חודש שבט. לפיכך, אם מדובר בשנת שפ"ה הרי זה חודש לאחר תחילת מאורעות האימה בירושלים. מבין שתי הברירות שנתרו, שפ"ג

פרעמישלא, והשל"ה מאריך (עמ' 241–243) להפריך את חששו של הנמען שמא תושבי ירושלים נכשלים בביאת מקדש בטומאה. לשון האיגרת כפי שהגיעה לידינו משובשת קמעא, מאחר שכתב היד שעל פיו הודפסה איננו כתב ידו המקורי של השל"ה אלא של מעתיק, אשר התקשה בהעתקה, גם בגלל מבטאו האשכנזי (ראה במבואו של המהדיר עמ' 227).

קטע מן האיגרת צוטט בהרחבה ע"י הרב עמיחי (מעלין בקודש לב עמ' 184 ו-185) אשר הסיק ממנה שהשל"ה פקפק בזיהויו של הרדב"ז. הרב עמיחי שאב את הדברים מכלי שני ולכן הביא רק חלק מהדברים (פסקאות 1, 2, 4, 5 שלהלן), ואף השמיט בשגגה קטע חשוב (פיסקה 3), ואף אני במענה לדבריו לא בדקתי במקור. בעיון מחודש במקור הדברים התחדשו לי כמה נקודות חשובות בהבנת דברי השל"ה, שיש בהם לענ"ד לחזק את הסברה שהשל"ה קיבל את זיהויו של הרדב"ז.

ב. דברי השל"ה במלואם

להלן דברי השל"ה בעניין השיבה בירושלים במלואם, בתוספת כמה תיקונים מאת המהדיר, ובחלוקה לפסקאות שנעשתה על ידי.

1. ...מה שתמה על דירתי בירושלים ע"ה ת"ו מחמת קדושת מקום המקדש בקדושתו עליו אף בחורבנה, ואין לנו קבלה ודאית איזהו מקום מקדש וא"כ כל ירושלים בספק כרת, ומטעם זה נמנעו הגדולים לדור בירושלים, ושעל כן לא דר האר"י ז"ל בירושלים, ע"כ דבריך. דע אהובי שלא נעלם ממני כי דברי מכ"ת הם לש"ש, אבל מכאן ולהבא לא ישמע על פיך פה קדוש לדבר כן, להוציא [א] לעז על דירת ירושלים, אף עתה בחורבנה. כי מכ"ת דן ע"פ השמועה, וכל אדם כוזב. והנה באתי על דברי אמת באמיתה של תורה להודיעך דבר אמת.

2. דע כי מעולם לא היה ספק במקום בית המקדש, כמו שאין ספק שהיה בית המקדש ושיהיה בית המקדש, כך אין ספק במקום בית המקדש כי הוא זה. ולא היה נתעלם מהעין אפילו רגע אחד. אף על פי שהיתה ירושלים הולכת ממלכה למלכה,² מכל מקום לא נפסקה הקבלה והידיעה. על כן גזר השם יתברך על כותל מערבי שלא תחרב, ויהא רשומו ניכר. ונוסף על זה הראיה הר הבית וסימנם, וכל ההרים, הר המשחה וכיוצא בהם, ועמק יהושפט ונחל קדרון ומי השלוח, הכל מסומן וברור לעינים. והרבה ענינים כיוצא בזה, כולם גלויים להאומות והמבדיל

או שפ"ד, מסתבר לענ"ד להעדיף את שפ"ד, מאחר שבשנת שפ"ג מתאים היה לכתוב "הרעב והצמא של השנה שעברה" ולא "של שנת שפ"ב". כך או כך, ברור לחלוטין שנכתבה לכל המאוחר בשבט שפ"ה, מאחר שבשבט שפ"ו כבר היה השל"ה בצפת.

2. ממלכה לממלכה.

לאומה ישראלית, והדברים מקובלים ונראים עין בעין. וכולם בשמות הראשונים נקראו אף להאומות מאומה לאומה.

3. וכל שכתוב בספר כפתור ופרח פרק שישי בזכרון עיר אלהים ירושלים והר הבית, ובית המקדש אין שם,³ [ה]כל אמת, וכן נראה עם כולם. לכן מ"ש בפרק הנ"ל דף כב שרבינו חננאל דפריש ז"ל אמר ולבוא ירושלים ושיקריב קרבנו בזמן הזה כו' כו', הנה אמת דיבר לפי הדין המבואר בתלמוד שאמר שמעתי שמקריבין אע"פ שאין היכל כו'.

4. ואין ספק בעולם במקום בית המקדש ובכותל מערבי, רק אין אנחנו יודעים נגד איזה מקום הלך המקדש, כי מפני חטאים חרב ולא נשאר רק כותל מערבי. ועל כן משערים לפי מה שהיה הר הבית חמש מאות אמה, לעשות הרחקה לפי אומדן הדעת לפי שיעור הזה.

5. ובבואי הנה הגידו לי החכמים שיש ספק ספיקה במרחץ מהמרחצאות שיש בירושלים, כי יש לחשש אולי ואולי לשם הגיע התפשטות המקדש. תכף ומיד נתעוררתי ואמרתי אנחנו באנו לירושלים להתקדש, א"כ אנחנו מחויבים לעשות הרחקה והרחקה דהרחקה, אפילו באלף ספיקות. ולכן אסרתי המרחץ הזה, והסכימו עמי גדולים החכמים יצ"ו.

6. וכשאנחנו הולכים ומתפללים נגד כותל מערבי ומשתחווים לה' יתברך ורואים כותל מערבי בזה המקום אשר אנחנו עומדים ומשתחווים, אין ספק ולא ספק ספיקא אפילו אלף אלפים מהספיקות. לכן הנזכר בספר כפתור ופרח בפרק הנ"ל דף כף מקום התפלה והשתחוויה לכן מא דבר.⁴

7. ומה ששמע מכ"ת שהרבה נמנעו לדור בירושלים מחמת ספק הנ"ל, (ודע) [ידע] מכ"ת מאשר יגידו ולא כל, אשר מקצתו אמת ורובו שקר. עיקר הטעם שבשנים הקדמוניות עד זמן הבית יוסף ע"ה היתה ק"ק צפת טוב"ב עיר גדולה לאלקים. אף בזמן הבית יוסף היו שם י' אלפים בעלי בתים חכמים ונבונים וידועים, ואין מספר לעשירים וקצינים. וירושלים היתה חרבה יושבים מעט. והיושבים היו יושבו בדלות ובערום ובחוסר כל ונגלות כבוד ה'. ע"כ היתה ישיבת צפת יותר טובה. ומ"מ בכל עת לא נמנעו חסידי ויקירי צפת לבוא לירושלים ע"ה טוב"ב להשתחוות להשי"ת מול כותל מערבי ואח"כ חזרו לביתם. גם לא פסקה ישיבה מירושלים זה מאות שנים, אף שאנשים היו מעט

3. כך הציע המהדיר לפסק, אבל מסתבר לענ"ד שהנכון יותר: "ירושלים והר הבית ובית המקדש, עיין שם", וזהו שיבוש אופייני למבטאו של המעתיק, עי"ש במבואו של המהדיר.

4. המהדיר הציע לתקן "לכן אמת דבר", אך מסתבר שצ"ל "וכן עמא דבר", כלשון הכו"פ בעניין זה (מהדו' ביהמ"ד להלכה בהתיישבות): "אם כן היום שאנחנו בחטאינו מבחוץ נוכל להתקרב לענין תפלה והשתחוויה עד אותם הכתלים, וכן עמא דבר באים עד אותם הכותלים ומתפללים לאל יתעלה לפניו אלו השני שערים שהזכרנו".

היו גדולי עולם בתוכם, ובזמן הב"י וקודם לו היה ר' לוי בן חביב עם חכמים גדולים, כנודע מעניין תשובותיו בעניין הסמיכה.

8. ואמת הדבר שלא היה קצת רוח חכמים נוחה מעם הארצות הבאים לדור ירושלים הסובבים בשוקים ובחוצות לילך אחר מחייתם, והם אינם בעלי תורה, ואולי ישגו וילכו סמוך לגבול המקדש ויתערבו בין הגוים. אבל אנחנו אטו ברשיעי או בשופטני עסקינן? ע"כ הבא להתקדש בדירת ירושלים אשריו ואשרו, והכל מסומן ומצוין ולא יש ספק וספק ספיקא עד אלף ספיקות.

9. רק גבולי חומות ירושלים לעניין מעשר שני יש ספיקות מחמת שנחרב, הנה מוזכר פ' מא בספר כפתור ופרח. אבל במקום ב"ה ח"ו שיעלה על לב שום ספק. ובמקום שאנחנו דרים אין ספק שזהו לפני מחומת ירושלים הקדומה, רק הספק עד היכן הגיעה ירושלים. ואנחנו קורין המגילה בט"ו אדר, כי אין ספק באדם שאנחנו יושבים לפני מן החומה שהיו מוקפת מימות יהושע בן נון.

10. וטעם האר"י ז"ל שלא דר בירושלים הוא מטעם הנ"ל שכתבתי שהיו אז אלפי ת"ח בצפת, ועוד טעם שני, כי ידע ברוח הקדש ד' אמות של קבורה שלו שהיא שם בצפת.

11. ומן זמן שהעיר ה' רוח המלך ובנה חומות ירושלים, וזה היה בזמן ב"י, נעשה ירושלים עיר מלוכה הולכת מעלה מעלה. ודע מכ"ת נאמנה כי היא כעיר גדולה כמו קראקא, ומידי יום ביום העיר נוספת בבניינים גדולים והיא רבתי עם, אם מהאומת העולם אין ערך ואין מספר, ואם מבני ישראל להבדיל. אנחנו רואים קיבוץ גלויות דבר יום ביומו. יום יום מתאספות ובאים. שוטטו בחוצות ירושלים כולם מלאים ת"ל מישראלים יצ"ו ובתי מדרשות ותינוקות של בית רבן.

12. וק"ק צפת נחרבה, אשר בהיות[י] בצפת ראה ראיתי בכמה מקומות בשדה ששם בתים וספרי תורות בתוכם, ושאלתי מה זה? והשיבו לי שעד פה הגיע צפת תוב"ב, ונחרבה מאין יושב, ועדין בתי כנסיות נשארו בחורבן וס"ת בתוכם והם שמורים, ואף הישמעאלים לא שולחים יד, ואדרבה נוהגים כבוד.

13. ויש בכאן ירושלים קהל גדול מישראל, ובתוכם הרבה חכמים גדולים ומופלגים, אשר נפשם קשורה בנפשי, ממש דביקות רוחא ברוחא, ונוהגים בי כבוד מה שאינני ראוי לכך. גם ק"ק אשכנזים יצ"ו התחילו להתרבות ההולכים לרגלי, והיו לי הרבה כתבים מהם, וגם שמעתי בע"פ שהרבה רוצים לבוא. יהי י"י אלהינו עמהם והוא ישלח מלאכו לפניהם. אשריהם מה טוב חלקיהם לבוא למקום הקודש הזה ליראה את השם הנכבד ולאהבה אותו וללמוד תורה לילך מחיל אל חיל, וזה שער השמים לתפלה.

14. ודע אהובי כי אין בכל העולם כולו מעמד טוב וישיבה טובה כמו בירושלים, נוסף על על קדושת השם המקום, כי העיר היא עיר מלוכה מלא כל טוב כמו

בפראג, ושלוש גדול לאומה ישראלית, לא יש כן בכל העולם כולו בכל תפוצות ישראל. אך הנתינות מס המלך יר"ה והשרים זהו במקומו עומד ולומר הב הב, כי זהו נגמר מהשי"ת בכל גלילות ישראל, אך להשלוש אין ערך ת"ל, ואין יראת בלבול שקר כמו במדינתכם...

ג. ראיות שהשל"ה זיהה את כיפת הסלע כמקום המקדש

אקדים את אשר כבר כתבתי, שדברי השל"ה הברורים "אין ספק במקום בית המקדש כי הוא זה. ולא היה נתעלם מהעין אפילו רגע אחד. אף על פי שהיתה ירושלים הולכת מממלכה לממלכה, מכל מקום לא נפסקה הקבלה והידיעה" סותרים לחלוטין את הטענה כאילו המסורת על מקום המקדש, שללא ספק הייתה ידועה אחרי החורבן במשך מאות שנים, נקטעה ולא הועברה. ומכיוון שאין בידינו מסורת אחרת זולת זו שסמך עליה הרדב"ז, ברור שהיא המסורת שעליה סמך גם השל"ה. לא מתקבל על הדעת שהשל"ה פקפק בזיהוי המפורסם של מקום קודש הקודשים, כאשר מאידך הוא מקבל זיהויים אחרים כבטוחים מכוח מסורת ישראל והאומות.

נקודה עיקרית שהתחדשה לי כעת היא פסקה 3 הנ"ל. השל"ה מאשר את תיאורו של הכפתור-ופרח, ומוסיף שלכן (!) נכון גם מה שכתב הכו"פ על תכניתו של ר' חננאל (כך גרסתו) מפריס להקריב קורבנות בזה"ז, שהרי כך הדין שמקריבין אע"פ שאין בית, ואין ספק במקומו של הבית. ברור מדבריו שמכיוון שהכול ברור וידוע, **ניתן לזהות את מקום המקדש והמזבח, ולכן ניתן לחדש את העבודה!** דברים אלו מלמדים שבידי השל"ה הייתה ידיעה ברורה על מקום המקדש, ומכאן שקיבל את הזיהוי של הרדב"ז.⁵

ד. תשובה לראיות הרב עמיחי

הרב עמיחי מדקדק מהשל"ה שלא קיבל את זיהוי כיפת הסלע, על סמך כמה נקודות בדבריו: א. השל"ה כותב (פיסקה 2): "אין ספק במקום בית המקדש... על כן גזר השם יתברך על כותל מערבי שלא תחרב, ויהא רשומו ניכר". וכן (פיסקה 4) "ואין ספק בעולם במקום בית המקדש ובכותל מערבי, רק אין אנחנו יודעים נגד איזה מקום הלך המקדש, כי מפני חטאים חרב ולא נשאר רק כותל מערבי. ועל כן משערים לפי מה שהיה הר הבית חמש מאות אמה, לעשות הרחקה לפי אומד הדעת לפי שיעור הזה". מכאן למד הרב עמיחי שהכותל המערבי הוא השריד היחיד שידוע מבית המקדש, ומכאן שאין בהר שריד נוסף.

5. גם אם מר' יחיאל מפריס עצמו אין להוכיח זאת, כי יתכן שבהיותו בחו"ל סבר שמן הסתם הירושלמים יודעים לזהות בוודאות את מקום המקדש ובבואו התברר לו שלא כך הם פני הדברים, מהשל"ה עכ"פ הדבר ברור.

לענ"ד אין בזה ממש. כוונת השל"ה שמהבניין עצמו לא נשאר דבר זולת הכותל. אבן השתייה איננה חלק מהבניין אלא קרקע עולם. יתכן גם שהשל"ה פקפק לגבי האבן וטיבה, אבל קיבל את זיהוי המקום כקודש הקודשים. כבר עמדתי (מעלין בקודש לח עמ' 70) על כך שזוהי דעת רבי עובדיה מברטנורא (אגרות א"י עמ' 134):

ולא יכולתי לעמוד על בוריו של דבר אם נכנסים הישמעאלים לפני ולפנים ואם אין. גם חקרתי על אבן שתיה ששם היה הארון מונח, ורבים אומרים כי היא תחת כיפה אחת יפה גבוה אשר בנו הישמעאלים במקדש.

משמעות הלשון שמקום ההיכל ידוע לו, וידוע שהישמעאלים בנו שם כיפה יפה, ורק אינו יודע האם הישמעאלים נכנסים לשם והאם האבן אכן שם. וראה כיוצא בזה באיגרת 'יחוס הצדיקים והחסידיים ע"ה הנקברים בארץ הקדושה בארץ ישראל' משנת רמ"ט (נתפרסמה אף היא ע"י אברהם דוד, ב'קבץ על יד' שם עמ' 208-209): "בית המקדש חרב בעונותינו, לא נשאר מבניין שלמה המלך ע"ה כי אם כותל מערבי. והישמעאלים בנו על בית קדש הקדשים כיפה יפה מכוסה בעפורת מבחוץ והעופורת שחור כדיו, ומבפנים רצופה בזהב ובאבנים טובות וקורין לה קוב"ה אל סכיר" [הצ'כרה]. וקרוב לה כיפה אחרת קורין לה מדרש שלמה". כתב במפורש כדברי השל"ה שהשריד היחיד מבניין שלמה הוא הכותל המערבי, ואעפ"כ קיבל בבירור את זיהוי קודש הקודשים, אע"פ שאת אבן השתייה לא הזכיר.

המשפט בשל"ה: "רק אין אנחנו יודעים נגד איזה מקום הלך המקדש", אין פירושו שהמקדש לא ידוע, אלא שלא ידוע מהם גבולותיו, עד היכן הגיע, דבר שלא יכול היה להתברר בימי השל"ה רק על פי כיפת הסלע (וכפי שהרחבתי ב'מעלין בקודש' לח עמ' 80-81, על הקושי לסמן את הגבולות בהעדר מפה).

ג. מפירוט האתרים שציין השל"ה (פיסקה 2): "ונוסף על זה הראיה הר הבית וסימנם, וכל ההרים, הר המשחה וכיוצא בהם, ועמק יהושפט ונחל קדרון ומי השלוח" למד הרב עמיחי שאין בידינו מסורת אלא על אתרים בסביבות ההר ולא בתוכו. וכבר כתבתי שאין מזה ראייה, שכן השל"ה ממשיך "והרבה עניינים כיוצא בזה", כלומר שיש מסורות רבות שלא הזכיר; ושמה זה בכלל "הר הבית וסימנם", שהיא לשון משובשת ושמה צ"ל "וסימניו". אפשר שהעדיף לציין את מה שגלוי לעין וקיים בטבע או שרד מבית שני, ולכן לא ציין את כיפת הסלע, שאינה שריד מבית שני, ולא את האבן שבתוכה, שאינה ניכרת לצופים (או שבאמת פקפק לגביה בלבד, כנ"ל).

ועוד: הרי השל"ה לא דן על שאלת הכניסה להר הבית, אלא על היתר המגורים בירושלים. לעניין זה החשוב ביותר מנקודת מבטו של השל"ה איננו השאלה איפה היה ההיכל, אלא האם אנו יודעים "נגד איזה מקום הלך המקדש", עד היכן התפשטו ההיכל

והעזרות והר הבית. לכן החשוב לו ביותר הוא סימון המתחם מבחוץ דווקא: הכותל המערבי, עמק יהושפט והר המשחה, ודווקא המסורות על אלו הן העיקר למה שנצרך לו.

ה. השל"ה והרשב"ץ

אעתיק שוב את רשימת הפרטים שציין השל"ה:

ונוסף על זה הראיה הר הבית וסימנם, וכל ההרים, הר המשחה וכיוצא בהם, ועמק יהושפט ונחל קדרון ומי השלוח, הכל מסומן וברור לעינים. והרבה ענינים כיוצא בזה, כולם גלויים להאומות והמבדיל לאומה ישראלית, והדברים מקובלים ונראים עין בעין.

מצאתי בס"ד הקבלה מפתיעה בין לשון זו לבין דברי הרשב"ץ (ר' שמעון בן צמח דוראן, ה'קכא-ה'רד) בפירושו 'מגן אבות' על מסכת אבות פ"א מ"ה: "יוסף בן יוחנן איש ירושלים" לשון הרשב"ץ:

ירושלים הוא מקום המקדש, ואע"פ שבגמ' ערכין פרק המוכר שדהו (לב ע"ב) העלו 'תרתי ירושלים הואי', סתם 'ירושלים' הנזכרת בכל מקום היא זאת הידועה היום, וגם הנוצרים קורין אותה ירושלים... וישמעאלים קורין אותה 'אל קדש', וכן הבית הקדוש בית המקדש בשטרותיהם.⁶ ואין ספק בה, כי שם הר הזיתים, ועמק יהושפט, והר ציון, ונחל קדרון, ושילוח המים, וכמה דברים מקובלים.⁷

הדמיון הרב בפרטים ובסדרם מביא אותי לשער שדברי הרשב"ץ היו לנגד עיניו של השל"ה כשכתב את דבריו; אלא שהרשב"ץ עסק בזיהוי ירושלים בכללה, והשל"ה התמקד במקום המקדש וגבולותיו, ואולי לכן השמיט את הר ציון ואת כינויי ירושלים בפי העמים.

6. המשפט דו משמעי: הישמעאלים קוראים לירושלים 'אל קדש' או 'הבית הקדוש' ו'בית המקדש' (כך הבין המהדיר במהדו' משנת ראובן' של מוסד הרב קוק, שסימן את כל הכינויים הללו במרכאות כפולות); או: הישמעאלים קוראים לירושלים 'אל קדש' ואילו לבית הקדוש הם קוראים 'בית המקדש'. לפי הקריאה הראשונה, אפשר ש"קורין" הוא בדיבור חופשי ואילו "בשטרותיהם" כשם רשמי. אכן, בקובץ 'ירושלים' ד עמ' צז מובאים מקורות לכך שלאורך התקופה הערבית השם 'אלמקדס' הוא השם הרשמי והעיקרי לירושלים או להר הבית, ואילו אל-קודס הוא כינוי שהתפתח כקיצור שימושי. ואם גם השל"ה הבין כך, מובן היטב מדוע לא הזכיר זאת, מפני שאינו שייך לעניינו, ואדרבה, משפט זה כביכול מאשש את החשש שהשל"ה מתמודד עמו, שכל ירושלים היא בית המקדש.

7. בעניין ידיעותיו של הרשב"ץ על הנעשה בירושלים יש לציין לתשובותיו המפורסמות על גבולות הארץ וקדושתה, בח"ג סי' קצח: "וכבר חקרתי אנשים באו מארץ ישראל", ושם סי' רא: "וראיה שקדושת המקדש והעיר היא קיימת שעדיין הם עולים לרגל ממצרים ושאר ארצות... ואמרו כי עדיין נשאר מהנסים שהיו בירושלים שלא אמר אדם לחברו צר לי המקום, כי בבית הכנסת שבירושלים הם צריכים לאנשי המקום כל השנה, ומתמלאת פה על פה בעת התקבץ שם בחג השבועות, החוגגים יותר מג' מאות איש כלם הם נכנסים שם ויושבים רווחים".

האם אכן ראה השל"ה את פירוש מגן אבות? הפירוש טרם נדפס בימי השל"ה אלא רק בשנת תקכ"ג, אולם ידוע שכתבי יד מן הפירוש היו נפוצים. כך, למשל, בספר 'מדרש שמואל' על מסכת אבות (לרבי שמואל די אוזידא, תושב צפת ומתלמידי האר"י, נפטר ה'שס"ד) מרבה לצטט מה'מגן אבות', ואם כן לכאורה אין כל קושי בהנחה שכתב יד מן הפירוש הגיע גם לידי השל"ה בירושלים. מאידך, לא מצאתי בשל"ה ציטוט מפורש מהרשב"ץ, פרט למקום אחד (פרשת שמיני, תורה אור, יא): "הנה שמעון הזה כתב רשב"ץ, והביאו מדרש שמואל, שהוא רבן שמעון הנהרג", אלא שבמדרש שמואל (מהדו' מכוון הכתב עמ' 60) כתב זאת במפורש בשם הרשב"ץ, ואם כן אין זו ראיה שהשל"ה הכיר את הרשב"ץ במקורו (הפיסקה בדברי הרשב"ץ על ירושלים אינה מופיעה במדרש שמואל). מאידך, אין להוכיח מכך שהשל"ה טרח לציין את המובאה במדרש שמואל שלא ראה את הדברים ברשב"ץ גופו. זוהי דרכו של השל"ה פעמים רבות מאוד, לציין מקור ידוע ואת הבאותיו בספרים מאוחרים יותר, לחיזוק הדברים.⁸ בפרט הדבר מובן ביחס למדרש שמואל, ספר שמצוטט רבות בשל"ה, ובהיותו מתלמידי האר"י בוודאי ראה בו מקור סמכותי.⁹

אם כנים הדברים, מה ניתן ללמוד מקישור זה בין השל"ה לרשב"ץ? ראשית, הדבר מקהה את עוקצה של השאלה מדוע בחר השל"ה להרבות בפרטים "מסביב" ולא הזכיר את אבן השתייה. נוח היה לשל"ה – אם במובן הטכני של הכתיבה ואם במובן המהותי – להיתלות במה שכבר נכתב על ידי גדולים, אע"פ שלא הזכיר את שם הרשב"ץ (ושמא ההסתמכות עליו לא הייתה משמעותית בעיני הנמען, החושש מן הספקות, מאחר שהרשב"ץ לא היה בארץ וגם לא דן בוודאות של זיהוי מקום המקדש). וכמובן, שתיקת הרשב"ץ עצמו מעניין האבן וכיפת הסלע אינה מעלה ואינה מורידה.

דומני שהקישור בין השל"ה לרשב"ץ מסביר גם את אזכור עמק יהושפט. עמק זה מוזכר בתנ"ך אך ורק בספר יואל (ד, ב): "וקבצתי את כל הגוים והורדתיים אל עמק יהושפט ונשפטי עמם שם", ומשמע שאין זה ציון מקום ידוע אלא מושג רוחני, כפירוש רש"י: "אל עמק יהושפט – ארד עמם בעומק הדין, יהושפט – משפטי יה". גם בדברי חז"ל לא הוזכר

8. כמה דוגמאות על קצה המזלג מני רבות מאוד: א. שער האותיות, אות ק, קדושת האכילה (ב), אות ריח: "ואפשר דלזה כוונו רבותינו ז"ל במה שאמרו בפרק חזקת הבתים, והביאו הטור או"ח בסי' קסה, שלחן של תלמיד חכם כיצד". ב. שם אות רסח: "וכן כתב המרדכי... והביאו האגור". ג. שם אות רפב: "ונמשכין בזה אחר דעת הרא"ש שכתב בפרק כיצד מברכין... והביאו הטור" (וכיו"ב פעמים רבות). ד. שער האותיות, אות ק, קדושת הזיווג, אות שלח: "וכתב המיימוני בספר המדע... והביאו התניא" (וכיו"ב ממש במסכת ראש השנה, פרק דרך חיים תוכחת מוסר, קיג וקטז).

9. יש להוסיף: ידוע ש'שני לוחות הברית' התחיל להיכתב עוד בהיות השל"ה בחו"ל, כמ"ש בפתחה ל'תולדות אדם': "כי בחפזון חברתי בעת צאתי לדרך המיומן, לארץ הקדושה", המשיך בירושלים (ראה שער האותיות אות ק, קדושת האכילה, אות קיד) והסתיים בצפת, בשנת ה'שפ"ח (כמ"ש בסופו 'השבועה לפ"ק'). יתכן, אם כן, שבכתיבת חלקים מסוימים לא היה המגן-אבות לפניו.

מקום כזה. הכפתור-ופרח (פרק ו) מציין בשם זה את המורד המזרחי של הר הבית, "הר המוריה של מזרחו תחתיו הוא עמק יהושפט". אם כן יש לשאול: האם כינוי זה לעמק מבוסס על מסורת וקבלה, ובכוחו לבסס את הטענה שמקום המקדש ידוע מדור לדור?! אכן, הרשב"ץ מזכיר את השם הזה כסימן זיהוי לירושלים, מפני שהבחירה לקרוא כך לעמק, מתי שלא תהיה, מעידה על חשיבות המקום ושייכו לירושלים עיר הקודש, בהתאם למטרת הרשב"ץ בדבריו. אולם לגבי השל"ה, שחותר לבסס את הוודאות על מקום המקדש ודיוק המסורת והעברתה מדור לדור, קשה יותר להבין את ההסתמכות על פרט זה; אלא אם כן דבריו לקוחים מהרשב"ץ.

ו. סיכום

בדברי השל"ה מפורש שלדעתו היה רצף היסטורי של נוכחות יהודית בירושלים והיא מאמתת את המסורות על זיהוי אתרים בירושלים. מדבריו מתברר שמסורת זו מספקת לא רק להתיר את המגורים בירושלים אלא גם לחדש את העבודה, ומכאן שהיה בידי זיהוי כלשהו של מקום המקדש עצמו, ואין להסביר זאת אלא בכך שקיבל את דעת הרדב"ז. העובדה שלא הזכיר במפורש את כיפת הסלע אינה מוכיחה שפקפק בזיהויה, ואפשר שלצורך מה שנזקק לו, היתר המגורים בירושלים, היה יותר משמעותי בעיניו להזכיר אתרים מסביב להר. בפרט הדבר מובן אם השל"ה נגרר אחרי לשון הרשב"ץ במגן אבות.

בהזדמנות זו אוסיף שאגב בירור דברי השל"ה מצאתי לעוד אחד מגדולי ירושלים שסמך על הרדב"ז להלכה, הוא רבי יצחק בואינו, בעל 'שלחן מלכים' (חי בערך בשנים ה'ש"פ-תנ"א), שכתב (או"ח סי' תקסא ס"ק יג): "מותר ליכנס לעליות הבנויות סביב למקדש ולהתקרב אל הפתחים. הרדב"ז סי' אלף תקמה".

דעת השל"ה הקדוש בעניין מקום המקדש (תגובה לדברי הרב עזריה אריאל)

- א. התעלמות השל"ה מזהויו אבן השתייה
- ב. הבדל בין אבן השתייה לשאר אתרי ירושלים
- ג. לא תיתכן מסורת על מקום המקדש ללא ידיעה על אבן השתייה
- ד. השל"ה והרשב"ץ
- ה. השל"ה עוסק בזיהוי הר הבית ולא בתיחום האזור המותר לכניסה בירושלים
- ו. השל"ה לא מסתמך על זיהוי אבן השתייה
- ז. מה למד השל"ה מתוכניתו של רבי יחיאל מפריז?
- ח. השל"ה סבר שהכותל המערבי הוא כותל העזרה
- ט. סיכום

א. התעלמות השל"ה מזהויו אבן השתייה

העובדה הפשוטה והברורה היא שהשל"ה, בבואו להוכיח שיש מסורת ברורה על מקומו של הר הבית, איננו מזכיר כלל את זיהוי אבן השתייה. הוא מביא ממרחק לחמו, ומוכיח את מיקומו של הר הבית מהמסורת על הר הזיתים, ועמק יהושפט, ונחל קדרון, ומעין השילוח, וכמובן מעל הכול מהכותל המערבי, אך מהמסורת על אבן השתייה הוא מתעלם לחלוטין. ההסבר של הרב עזריה, שהשל"ה רצה לכתוב רק דברים הגלויים לעין, אינו נכנס אפילו בגדר דוחק. דיינו לדמיין מה היה כותב הרב עזריה עצמו, או אפילו הרדב"ז, לו היה נדרש להוכיח שזהו מקומו של הר הבית. הלא ודאי שבראש כל הראיות היה מביא את מסורת הדורות על אבן השתייה, וכ"ש שלא היה מתעלם ממנה לחלוטין רק בגלל שהכיפה בנויה עליה והיא איננה גלויה לעין בעצמה. לפיכך ברור שהשל"ה לא קיבל את זיהוי אבן השתייה, כפי שעולה גם ממה שכתב על הכותל המערבי, שהוא השריד היחיד שהשאיר הקב"ה מהמקדש על מנת להעיד על מקומו.

ב. הבדל בין אבן השתייה לשאר אתרי ירושלים

אכן צריך להסביר מדוע השל"ה קיבל את המסורת על הר הזיתים ועמק יהושפט ונחל קדרון ומעין השילוח, משום שהם "כולם גלויים להאומות והמבדיל לאומה הישראלית", ולא קיבל את המסורת על אבן השתייה, שגם היא היתה מקובלת אצל האומות ולהבדיל אצל ישראל.

לענ"ד התשובה פשוטה. המסורת עליה מדבר השל"ה וסומך בה גם על מסורת אומות העולם כוללת מערכת גיאוגרפית שלמה של הרים ועמק ונחל ומעין ש"כולם בשמות הראשונים נקראו", והם מתאימים לחלוטין לידוע לנו מהתנ"ך ומחז"ל, והאפשרות לבדות במזיד, בשוגג או בטעות, מערכת שלמה כזו על כל יחסיה רחוקה מאוד ואולי אף לא אפשרית כלל. לעומת זאת סיפור על אירוע שהתרחש בנקודה מסוימת אחת יכול בהחלט להתחדש ע"י בדיה או טעות. גם אם נקבל כאמת מוחלטת את המסורת שכשהמוסלמים כבשו את ירושלים הראו להם יהודים את מקום אבן השתייה – הלא אין אנו יודעים מי היו היהודים האלו ועד כמה ניתן לסמוך עליהם, האם ידעו בדיוק את מקום ההיכל או רק שיערוהו או אפילו בדוהו.¹ אחת אנו יודעים – שהמקום עבר הרס, חורבן ושינויים, ולכן מובן ביותר שהשל"ה פקפק בטענה שאחר מאות שנים של חורבן, שברובן לא דרכה רגל יהודי בהר, עדיין ידעו בדיוק היכן הוא בתוך ההר מקום אבן השתייה.

ג. לא תיתכן מסורת על מקום המקדש ללא ידיעה על אבן השתייה

הרב עזריה מציע הסבר נוסף, שהשל"ה אמנם פקפק במסורת על אבן השתייה, אך קיבל את המסורת שזהו מקום קודש הקודשים. אך זה ממש "תלי תניא בדלא תניא". כשם שהשל"ה אינו מזכיר כלל את אבן השתייה, כך הוא אינו מזכיר כלל מסורת על מקום קודש הקודשים, ומהיכא תיתי לתלות בו המצאה מחודשת ומשונה של פלגין מסורת להאמין במקצתה ולפקפק בעיקרה, ואם קיבל שזהו מקום קודש הקודשים – מה גרם לו לפקפק בקיומה של אבן השתייה שם, במקום שבו היא אמורה להיות.²

גם בדברי ר' עובדיה מברטנורא אין מקום לתלות סברא זו. רבנו עובדיה אכן מפקפק בזיהוי אבן השתייה, אך אין סיבה לומר שקיבל שזהו מקום קודש הקודשים. הביטוי "מקדש" בלשונו מכוון על הר הבית כולו, כפי שמוכח מהמשך דבריו,³ והביטוי "לפני ולפנים" ביחס למוסלמים הוא כנראה לשון מושאלת, או שנקט בדרך סיפורו לשם הקיצור את הדעה

1. כך למשל מספר ר' פתחיה מרגנשבורג (מסעות ארץ ישראל עמ' 53) ש"באו פריצים והלשינו למלך ואמרו: זקן אחד יש בינינו שיודע מקום ההיכל והעזרה, ודחק אותו המלך עד שהראה לו". נראה מדבריו שלא היתה בזמן ההוא מסורת ידועה על מקום העזרה וההיכל, ורק "זקן אחד" היה שידע, ומנין ידע?! עוד נראה מדבריו שהיהודים לא רצו שהזקן יספר למלך היכן העזרה, וגם הזקן לא רצה לספר, אלא שהוכרח באונס ע"י גזרת המלך בעקבות הלשנת הפריצים, וא"כ מנין שאכן סיפר לו את האמת ולא בדה מקום מלבו ע"מ להטעות המלך (ואין איש יודע מלבד הזקן עצמו)?!
2. הרב עזריה מביא אגרת משנת רמ"ט שדומה כביכול לדברי השל"ה, ומזכירה את מקום קודש הקדשים למרות שאינה מזכירה את אבן השתייה. אך אין שום דמיון בין הדברים. בניגוד לשל"ה אגרת זו אינה באה להוכיח את זיהויו של הר הבית תוך התעלמות מוחלטת מאבן השתייה, ובניגוד לשל"ה שלא הזכיר כלל את מקום קודש הקדשים אגרת זו מזכירה אותו, וברור שהמקור למסורת שלה על מקום קודש הקדשים הוא המסורת על אבן השתייה, וכפי שמפורש בדברי הרדב"ז.
3. שהזכיר את שערי הרחמים בכלל פתחי בית המקדש.

המקובלת בציבור, במקום להאריך ולכתוב "המקום שאומרים שהוא לפני ולפנים". אך ודאי שאי אפשר לתלות בביטוי זה לבדו שיטה מחודשת ומשונה שאכן זהו מקום קודש הקודשים, אך לא בטוח שאבן השתייה נמצאת בו.

ד. השל"ה והרשב"ץ

הסבר נוסף שמציע הרב עזריה הוא שהשל"ה נמשך אחר לשון התשב"ץ, ולכן השמיט את זיהוי אבן השתייה, והרב עזריה מאריך לפלפל האם השל"ה אכן ראה את דברי התשב"ץ. אך אנו קיימא לן שאם נמצאו דברי העדים מכוונים אות הוא ששניהם ראו את אותה המעשה, ולא שאחד העתיק מחברו. וכך גם כאן – הרשב"ץ והשל"ה מתארים שניהם את המקומות בירושלים המתאימים למופיע בתנ"ך ובדברי חז"ל, וממילא אך טבעי שיתארו את אותם המקומות, ואין שום סיבה להניח שהשל"ה העתיק מהתשב"ץ. גם סדר המקומות בדברי השל"ה הוא סדר גיאוגרפי ברור, ואין בו שום סיבה לומר שנמשך אחרי מישהו אחר. הרב עזריה טוען שאזכורו של עמק יהושפט משונה, כיון שרש"י מסביר שזהו שם סמלי ולא מקום היסטורי, וא"כ הזכרתו ע"י הרשב"ץ והשל"ה כאחד מורה על השפעה של זה על זה, אך האבן-עזרא והרד"ק מפרשים שאכן כך נקרא העמק בימי הנביא יואל, וברור שהרשב"ץ והשל"ה שהכירו בירושלים עמק שנקרא כך סברו שהוא הוא העמק עליו דיבר הנביא יואל.

אך גם אם הרב עזריה צודק, והשל"ה נמשך אחרי לשון הרשב"ץ, עדיין מוכח שהוא לא קיבל את זיהוי אבן השתייה, כי הרי ברור שהשל"ה לא העתיק ממש את לשון הרשב"ץ (כך למשל הרשב"ץ מזכיר את הר הזיתים, ואילו השל"ה קורא לו הר המשחה), לפיכך כשם שהשמיט את הר ציון שהזכיר התשב"ץ, כיוון שאינו מועיל לנושא זיהוי הר הבית בו הוא עוסק, כך בדיוק אם היה מסכים לזיהוי אבן השתייה היה מוסיף אותו על דברי הרשב"ץ, כיוון שאם מקבלים מסורת זו כמסורת אמינה הרי היא הוכחה על זיהויו של הר הבית הרבה יותר מנחל קדרון ומעין השילוח.

ה. השל"ה עוסק בזיהוי הר הבית ולא בתיחום האזור המותר לכניסה בירושלים

הרב עזריה מציע עוד הסבר, שהנושא בו עוסק השל"ה הוא היכן אפשר להיות בירושלים בלי חשש כניסה להר הבית, ובשאלה זו חשוב לו יותר סימון המתחם מבחוץ, ולכן הוא מביא דווקא אתרים שמחוץ להר הבית. אך המעיין בפסקה זו בדברי השל"ה רואה בבירור

שהנושא בו עוסק השל"ה הוא עצם זיהויו של הר הבית,⁴ וכאמור לעיל, לעניין זה ודאי שקיומה של אבן השתייה (אם מכירים בו) מהווה הראיה החזקה ביותר.

ו. השל"ה לא מסתמך על זיהוי אבן השתייה

לאור כל הנ"ל ברור שהשל"ה התעלם במכוון מהמסורת על זיהוי אבן השתייה ולא התייחס אליה כמסורת אמינה שיכולה להוכיח את זיהויו של הר הבית. אך הרב עזריה מביא את דברי השל"ה שכתב על דברי הכפתור-ופרח: "לכן מ"ש בפרק הנ"ל שרבינו חננאל דפריש ז"ל אמר לבוא לירושלים ושיקריב קרבנות בזמן הזה כו' כו', הנה אמת דיבר לפי הדין המבואר בתלמוד שאמר שמעתי שמקריבין אע"פ שאין היכל", והרב עזריה טוען שזה מורה שהשל"ה סבר שאפשר לדעת היכן מקום המזבח, ולפיכך ברור שהוא כן סמך על מסורת אבן השתייה, כי אם לא כן מנא לן היכן מקום המזבח.

אך מלבד הזרות והתמהון בטענה שהשל"ה התכוון לומר שאפשר למצוא את מקום המזבח על פי זיהוי אבן השתייה (או קודש הקודשים), אך נמנע לחלוטין מלהזכיר זיהוי זה רק בגלל שהאבן אינה גלויה לעין או בגלל שנמשך אחר לשון הרשב"ץ, ומלבד הזרות והתמהון במחשבה שהשל"ה ציפה שמקבל האגרת יבין מעצמו על מה הוא חושב להסתמך בקביעת מקום המזבח, וזאת כשברור שמקבל האגרת לא ידע (או לא סמך) על מסורת הזיהוי של אבן השתייה (שהרי חשב שאי אפשר לדעת היכן היה הר הבית בירושלים), הנה גם מלשון השל"ה עצמה מוכח שלא הסתמך על זיהוי אבן השתייה, כי השל"ה כותב: "לכן מ"ש בפרק הנ"ל שרבינו חננאל דפריש ז"ל אמר לבוא לירושלים ושיקריב קרבנות בזמן הזה כו' כו', הנה אמת דיבר", והמילה "לכן" משמעותה **לאור הנאמר לעיל**, דהיינו או בדברי השל"ה עצמו או בדברי הכפתור-ופרח שהזכיר, וכיוון שהן הכפתור-ופרח והן השל"ה לא הזכירו כלל את זיהוי אבן השתייה – הרי מוכח שלא על זה כיון השל"ה בכותבו "לכן מ"ש בפרק הנ"ל שרבינו חננאל דפריש ז"ל אמר לבוא לירושלים ושיקריב קרבנות בזמן הזה כו' כו', הנה אמת דיבר".

ז. מה למד השל"ה מתוכניתו של רבי יחיאל מפריז?

אמנם אליבא דאמת נראה לענ"ד שצריך לגרוס "וכן", או לכל הפחות שכוונתו היא "וכן" ולא "לכן" כמשמעותו אצלנו, וכדלהלן. ומצינו כך גם בהמשך האגרת, שאחרי שכתב שבמקום שבו הם מתפללים כנגד הכותל המערבי אין שום ספק וספק ספיקא, הוסיף וכתב:

4. הדבר מוכח גם מרשימת האתרים עצמה, כי אם השל"ה מביא את עמק יהושפט ונחל קדרון בשביל להוכיח שהם מחוץ לתחום הר הבית – שוב לא צריך להזכיר את הר הזיתים ומעין השילוח שנמצאים עוד מעבר להם. אך כיוון שהנושא הוא להוכיח שהמסורת על הר הבית נאמנה – דווקא מערכת של מקומות שמתאימה לתיאורי חז"ל מוכיחה זאת.

"לכן הנזכר בספר כפתור ופרח בפרק הנ"ל מקום התפילה והשתחויה לכן עמא דבר", ולא יתכן שהכוונה היא "לכן" במשמעות הרגילה, כי השל"ה דיבר על תפילה מול הכותל המערבי, והכפתור-ופרח דיבר על תפילה בכותל המזרחי (ומתוך דבריו עולה שבימיו התפללו רק בכותל המזרחי, וכפי שכתב על זה ר' ישראל משקלוב בפאת-השלחן פ"ג הערה כו: "וגם עכשיו דמנהג לילך בתוך העיר לכותל אבנים שקורין כותל המערבי זה לא הזכיר הרב כלל"), אך אם הכוונה היא "וכן" המשפט מבואר היטב, שכמו שבמקום בו הם מתפללים אל מול הכותל המערבי אין ספק – כך גם במקום שהעיד הכפתור-ופרח שהתפללו בכותל המזרחי אין ספק. גם סוף המשפט "לכן עמא דבר" כוונתו לציטוט לשון הכפתור-ופרח "וכן עמא דבר".

גם במשפט זה שלפנינו, על כוונת ר' יחיאל מפאריז להקריב קורבנות בזמן הזה, נראה שצ"ל "וכן". שכן אם פירוש המילה הוא "לכן" כמשמעותה הרגילה, אז כוונת השל"ה היא לומר שלאור מה שנתברר לעיל על זיהויו של הר הבית – מובנת כוונתו של ר' יחיאל מפאריז להקריב קורבנות, אך אם כך הוא היה צריך לסיים 'הנה אמת דיבר לפי מה שנתברר שאפשר לכוון את מקום המזבח', ואילו השל"ה כתב: "לכן מ"ש בפרק הנ"ל שרבינו חננאל דפריש ז"ל אמר לבוא לירושלים ושיקריב קרבנות בזמן הזה כו' כו', הנה אמת דיבר לפי הדין המבואר בתלמוד שאמר שמעתי שמקריבין אע"פ שאין היכל", ומבואר מדבריו שהנושא בו הוא עוסק לאשר את כוונת ר"י מפאריז אינו מקום המזבח, אלא המשך קדושת המקדש גם בחורבנו, שזהו בדיוק הנושא בו עוסק הכפתור-ופרח, ושבשבילו הוא מביא עדות זו על ר' יחיאל מפאריז. ברור גם שכוונת השל"ה בכותבו "הנה אמת דיבר" אינה לתת אישור היסטורי לסיפור על ר"י מפאריז, אלא לאשר את דברי הכפתור-ופרח בנושא. לכן ודאי שהכוונה היא "וכן", דהיינו שנוסף לאישור הכללי שהוא מאשר את כל דברי הכפתור-ופרח בענין ירושלים והמקדש ("וכל שכתוב בספר כפתור-ופרח... הכל אמת"), הוא מוסיף ומציין באופן מיוחד שגם מה שכתב על כוונת ר"י מפאריז להקריב קורבנות הוא אמת, כי אכן קדושת המקדש קיימת גם בחורבנו.

אכן יטען הטוען שעצם זה שהשל"ה הזכיר ואישר את כוונתו של ר"י מפאריז להקריב קורבנות מורה שהשל"ה סבר שאפשר לדעת היכן מקום המזבח, אך אין הדבר נכון. השל"ה, כמו גם הכפתור-ופרח לפניו, אינם עוסקים בעצמם בשאלה המעשית של הקרבת קורבנות, שכלל לא היתה מציאותית בזמנם, אלא הם עוסקים בבירור דעתו של ר' יחיאל מפאריז שסבר להקריב קורבנות, ולכן אינם עוסקים אלא בשאלות שעמדו בפני ר' יחיאל מפאריז (היכולת להקריב קורבנות כשבית המקדש חרב, וטומאת הכהנים ויחוסם הנידונות בכפתור-ופרח), ושאלת מקומו של המזבח כלל לא עמדה בפני ר"י מפאריז, כיוון שתוכניתו להקריב קורבנות היתה בהיותו בחו"ל, כמבואר מלשון הכפתור-ופרח והשל"ה ("אמר לבוא לירושלים ושיקריב קרבנות"), וממילא לא יכל לדעת בדיוק מה ידוע בארץ ישראל על מקום המקדש והמזבח, ולשקול את משמעות הדבר מבחינה הלכתית.

ח. השל"ה סבר שהכותל המערבי הוא כותל העזרה

כאמור, יותר נראה לגרוס (או לפרש) "וכן", ולפי זה נפל פיתא בבירא והשל"ה כלל לא עסק בשאלת מקום המזבח. אכן אם הגרסא היא כלפנינו "לכן", ומשמעותה כמורגל אצלנו – אמנם עולה מדברי השל"ה שאפשר לדעת את מקום המזבח, אך לא יתכן שהתכוון לדעת זאת ע"פ זיהוי אבן השתייה שלא הזכירו כלל, וממילא המילה "לכן" אינה יכולה ליסוב עליו.

אכן מעיון בדברי השל"ה על הכותל המערבי עולה שהשל"ה סבר שהכותל המערבי שלפנינו הוא כותל העזרה, ולא כותל הר הבית,⁵ וממילא יכול היה לחשב את מקום המזבח ע"פ המשנה במידות, המתארת את העזרה ומידותיה בפרוט.

זו לשון השל"ה בענין הכותל המערבי: "וכשאנחנו הולכים ומתפללים נגד כותל מערבי ומשתחוים להש"י ורואים כותל מערבי, בזה המקום אשר אנחנו עומדים ומשתחוים אין ספק ולא ספק ספיקא אפילו אלף אלפים מהספיקות". מבואר מדבריו שלא היו הולכים עד הכותל המערבי עצמו, אלא למקום ממנו היו רואים את הכותל המערבי ומתפללים ומשתחוים כנגדו, ובמקום הזה, המרוחק מהכותל המערבי, אין ספק ולא ספק ספיקא של הר הבית. והנה אם הכותל המערבי הוא כותלו של הר הבית, הרי פשיטא שמי שעומד בצידו החיצוני אינו נכנס להר הבית, ואין שום מובן להדגשה של השל"ה שאין במקום הזה שום ספק, אך אם הוא סבר שזהו כותל העזרה, אז מובן שהוא צריך להדגיש שהמקום בו הם מתפללים אל מול הכותל הוא רחוק מספיק, ואין בו שום ספק הר הבית.

אמנם ראיתי מי שרצה להסביר שכיוון שרובו של הכותל היה מוסתר על ידי בניינים, ולא יכלו לדעת היכן בדיוק הוא עובר, וממילא המתקרב שם נכנס לספק, (וכפי הנראה זה יסוד הספק במרחץ שהשל"ה מזכיר), לכן בא השל"ה להדגיש שבמקום שבו הם באים להתפלל רואים את הכותל המערבי, ולכן אין שום ספק. אך פירוש זה אינו מסתבר כלל, שכן הנמען של האגרת לא הכיר את ירושלים בכלל, וגם השל"ה אינו מסביר לו שיש אזורים בהם הכותל מוסתר, וממילא נמצאים דבריו משונים מאד, שהוא מודיע שכשהם הולכים אל הכותל המערבי הם גם רואים אותו, ומחדש שמחוץ לכותל של הר הבית אין שום ספק.

גם מדברי השל"ה לפני כן מוכח שסבר שהכותל המערבי הוא כותל העזרה, שכן הוא כותב: "ואין ספק בעולם במקום בית המקדש ובכותל מערבי, רק אין אנחנו יודעים נגד

5. הסברא שהכותל המערבי הוא כותל העזרה נראית משונה בעינינו בגלל שאנו מכירים את רחבת ההר השלמה המוקפת בכתלים המחוברים זה לזה, וכן את אורכו השלם של הכותל המערבי, וכן את הפרש הגובה הגדול בין רחבת ההר לרחבת הכותל (והידיעה שבבית שני המפלס של הכותל היה נמוך עוד יותר), ובגלל שכבר נהגו דורות רבים לגשת עד הכותל המערבי בלי חשש (שזו הסברא שכתבו הפוסקים לשלילת הסברא שזהו כותל העזרה). כיוון שכל זה לא עמד לפני השל"ה הסברא שזהו כותל העזרה היתה סברא הגיונית ביותר, וכידוע כמה וכמה מגדולי ישראל במהלך הדורות סברו כך.

איזה מקום הלך המקדש, כי מפני חטאים חרב ולא נשאר רק כותל מערבי. ועל כן משערים לפי מה שהיה הר הבית חמש מאות אמה, לעשות הרחקה לפי אומדן הדעת לפי שיעור הזה. ויש לשאול, היכן נעזר השל"ה באומדן זה? הרי היכן שהכותל ברור לא צריך אומדן, ובאזורים בהם הכותל מוסתר לא היתה להם שום דרך לשער חמש מאות אמה מהמזרח, כיוון שלא רואים משם את החומה המזרחית. מלבד זאת אם הספק היה רק באזורים בהם הכותל מוסתר – הרבה יותר פשוט והגיוני לשער על פי החלק הגלוי היכן אמור הכותל להמשיך, מאשר לשער חמש מאות אמה מהמזרח. אך אם אכן הוא סבר שהכותל המערבי הוא כותל העזרה, כעולה בבירור מדבריו דלעיל, אז הוא צריך לשער על פי הכותל המערבי היכן מסתיים הר הבית, והוא יכול לעשות זאת על פי הידיעות שבמשנה שהר הבית היה חמש מאות אמה ומיעוטו מן המערב, שלפי זה המרחק המירבי שיתכן מכותל העזרה המערבי עד סוף הר הבית הוא 156 אמות,⁶ ואם הוא בוודאות רחוק יותר הוא יכול לקבוע שבמקום בו הוא עומד "אין ספק ולא ספק ספיקא אפילו אלף ספיקות". דומני שמי שיקרא שוב את דברי השל"ה יווכח שזהו הפירוש הברור של דבריו.

אמנם יש להקשות על כל הנ"ל, שהשל"ה הרי כותב: "וכל שכתוב בספר כפתור ופרח פרק שישי בזכרון עיר אלהים ירושלים והר הבית... הכל אמת", ומהכפתור-ופרח עולה שהכותל המערבי הוא כותל הר הבית (שכך הוא כותב: "מכל זה יראה כי מה שאנו רואים היום בזמננו זה מהכותלים העומדים האלה, שהם כותלים מחומת הר הבית. עוד היום ניכר שער שושן למזרח והוא סגור אבני גזית... וכן ניכרים שני שערי חולדה לדרום, וכן ניכר שער הקיפנוס למערב..."), אך אעפ"כ נראה שאין האישור הכללי שהוא מאשר את דברי הכפתור-ופרח יכול לדחות את דבריו הברורים שלו עצמו, ולענ"ד מתוך דברי השל"ה עולה ברור שסבר שהכותל המערבי הוא כותל העזרה, כמבואר.

ט. סיכום

הדבר הברור ביותר בדברי השל"ה הוא התעלמותו המוחלטת מזיהוי אבן השתייה. אין הכרח שהשל"ה סבר שאפשר לברר את מקום המזבח, אך אם כן לא יתכן שהתכוון לברר זאת על פי זיהוי אבן השתייה. אכן יתכן שהתכוון לברר את מקום המזבח על פי הכותל המערבי, שמבואר בדבריו שסבר שהוא כותל העזרה.

6. כי אורך העזרה ממזרח למערב היה 187 אמות, ואם כן השטח הפנוי של הר הבית היה 313 אמות, וכיוון שמיעוטו מן המערב הרי השטח הפנוי המירבי במערב הוא 156 אמות.

דעת השל"ה הקדוש על זיהוי מקום המקדש (תשובה לתגובת הרב עמיחי אליאש)

- א. השמטת אבן השתיה בדברי השל"ה
- ב. דברי הכפתור-ופרח
- ג. דברי רבנו עובדיה מברטנורא
- ד. דעת השל"ה על הכותל המערבי

א. השמטת אבן השתייה בדברי השל"ה

לענ"ד דברי הרב עמיחי "דיינו לדמיין מה היה כותב הרב עזריה עצמו, או אפילו הרדב"ז, לו היה נדרש להוכיח שזהו מקומו של הר הבית" הם שורש טעותו, גם בסוגיה זו וגם במחלוקתנו בעניין הכפתור-ופרח. לכל תקופה שאלותיה שלה, הנושאים שעומדים על סדר יומה, והנושאים שאינם זוכים לתשומת לב מרוב פשטותם או משום שאין בהם עניין לציבור. מי שעבורו זיהוי כיפת הסלע הוא נושא משמעותי לדיון ויש בו איזה חידוש – יעלה אותו כמובן על ראש שמחתו; ומי שעבורו ועבור בני דורו הוא עניין מובן מאליו, ו/או חסר משמעות מעשית – לא בהכרח יטרח להזכיר אותו, בפרט באיגרת שלומים. לא ניתן ללמוד משתיקתם של קדמונים בלי לצלול לעומק ההוויה של האיש והתקופה, ומוטב ללמד לשוננו לומר "איני יודע" מאשר לטעון בבטחה לפשר השתיקה.

טענת הרב עמיחי שהשל"ה העדיף את המסורת על עמק יהושפט, למשל, על פני המסורת על אבן השתייה מאחר שהיא "סיפור על אירוע שהתרחש בנקודה מסוימת אחת" ש"יכול בהחלט להתחדש ע"י בדיה או טעות", ו"אין אנו יודעים מי היו היהודים האלו ועד כמה ניתן לסמוך עליהם", הרי סותרת בעליל את כל רוח דבריו של השל"ה על מהימנות המסורת ורציפותה, ואין צורך לכפול דברים כי רוכלא. מנין לנו שהשל"ה הכיר בכלל את הסיפור הנפוץ כיצד זוהתה האבן?

אפילו אם אקבל (לרגע כמימריה ולצורך הדיון) שהשל"ה נמנע במכוון מלהזכיר את אבן השתייה מפני שלא היה בטוח בזיהויה, מה משמעות הדבר? האם חקר ובדק את כל המידע בעניין והגיע למסקנה שאין בו ממש? הבדל גדול יש בין הטלת ספק לפני בירור כלשהו לבין ספק שלאחריו. האם עיין בתשובת הרדב"ז וחלק עליו וסבר שהכרעתו אינה מוסמכת? תשובות הרדב"ז נדפסו אחרי פטירת השל"ה, ובספרי השל"ה לא ראיתי שום איזכור לרדב"ז. לפיכך, גם אם שתיקה זו מכוונת אין בה ראיה אלא לכך שהשל"ה לא היה

מוכן לקבל באופן אוטומטי את מה ששגור בפייהם של יהודי ירושלים בעניין זה ללא דרישה וחקירה. לענ"ד גם סברה זו נסתרת מכל מהלכו, אבל לא ניתן להעמיס עליו יותר מכך.

ב. דברי הכפתור-ופרח

טענתי שדברי השל"ה "לכן מ"ש בפרק הנ"ל שרבינו חננאל דפריש ז"ל אמר לבוא לירושלים ושיקריב קרבנות בזמן הזה" וכו' מאשרים שאכן זיהה את מקום קודש הקודשים. ועל כך טוען הרב עמיחי: כיצד יכול היה השל"ה לכתוב זאת אם הוא מסתמך על פרט שאותו לא הזכיר כלל? התשובה פשוטה לענ"ד: השל"ה כותב על מכלול האתרים, שהם מסורת מבוססת וודאית עד כדי כך שהיא מספקת גם לחידוש העבודה. על סמך איזה פרט בדיוק יתאפשר חידוש העבודה בנקודה זו של איתור מקום המזבח? את זאת לא כתב, ואין זה מעניינו של המכתב. כפי שכותב הרב עמיחי עצמו, זו לא הייתה שאלה מעשית על הפרק. החשוב לו הוא שיש מסורת ברורה ורצופה על מקום המקדש, עד כדי כך שלדעת השל"ה היא מאפשרת את חידוש העבודה. אנחנו יכולים להסיק מכך שהייתה לו ודאות גם על מקום קודש הקודשים, אבל למטרת המכתב זה לא נצרך. אם השואל היה מתעניין בחידוש העבודה ושואל האם ועל סמך מה ניתן לעשות זאת, היה מקבל תשובה מפורטת לעניין זה, אך זה לא הנושא.

הרב עמיחי מגיה "וכן" במקום "לכן", ומפרש שהשל"ה הזכיר זאת כדי לאשר שקדושת המקדש קיימת. לענ"ד ההגהה עצמה סבירה, אבל הביאור מופרך. וכי לזה השואל זקוק? הרי ברור שמי שתוקף את עצם המגורים בירושלים מחשש לביאת מקדש בטומאה סובר שקדושת המקדש קיימת. הרי כך פותח השל"ה את מכתבו: "מה שתמה על דירתי בירושלים ע"ה ת"ו מחמת קדושת מקום המקדש בקדושתו עליו אף בחורבנה", ולא על זה צריך השל"ה להביא לו ראיות. ניכר שהשואל פקפק באמינות תיאורו ומסקנותיו של הכפתור-ופרח, לרבות אמינות הסיפור על כוונת הר"י מפאריז להקריב קורבנות, כוונה שמעידה על כך שיש בידינו זיהוי ברור של המקום. ועל כך מגיב השל"ה, שהתיאור כולו אמת ויציב ונכון, על כל המשתמע ממנו.

ג. דברי רבנו עובדיה מברטנורא

הרב עמיחי תמה על הצעתי שהברטנורא קיבל את זיהוי קודש הקודשים ופקפק בזיהוי האבן, ומכוח זה נכנס לדחקים בלשונו. לענ"ד ההסבר לחילוק זה הוא שסביב האבן המציאו המוסלמים סיפורי "אלף לילה ולילה" על כך שהיא מרחפת באוויר. מה עוד שמלשון חז"ל ביומא אפשר להבין שהאבן אינה מהסלע הטבעי אלא הובאה למקום, וממילא אפשר שגם נלקחה.

ד. דעת השל"ה על הכותל המערבי

הרב עמיחי מציג אפשרות נוספת, שהשל"ה אמנם סבר שניתן לזהות את מקום המזבח ולחדש את העבודה, אלא שלדעתו הנתון שעליו התבסס אינו כיפת הסלע אלא הכותל המערבי, שאותו זיהה השל"ה ככותל העזרה.

טענה זו שהכותל המערבי הוא כותל העזרה יכולה להיאמר בשתי דרכים: האחת, שהר הבית נמשך ממערב לכותל המערבי המוכר כיום, ולפי זה אסור להיכנס לרחבת הכותל ללא טבילה. השנייה, שהכותל המערבי של העזרה התלכד עם כותל הר הבית, דהיינו שלא היה "חיל" ו"הר הבית" ממערב לעזרה, וכפי שדקדק הרב קורן (מעלין בקודש ל עמ' 79) מדברי הרדב"ז.

הרב עמיחי מצדד באפשרות הראשונה, על סמך דברי השל"ה (פיסקה 6): "וכשאנחנו הולכים ומתפללים נגד כותל מערבי ומשתחוים לה' יתברך ורואים כותל מערבי בזה המקום אשר אנחנו עומדים ומשתחוים, אין ספק ולא ספק ספיקא אפילו אלף אלפים מהספיקות". משמעות לשון זו שנהגו לעמוד במרחק מסוים מהכותל. וכן (פיסקה 7): "להשתחוות להשי"ת מול כותל מערבי". ומה שכתב (פיסקה 4) "רק אין אנחנו יודעים נגד איזה מקום הלך המקדש, כי מפני חטאים חרב ולא נשאר רק כותל מערבי. ועל כן משערים לפי מה שהיה הר הבית חמש מאות אמה, לעשות הרחקה לפי אומד הדעת לפי שיעור הזה" פירושם שאנו אומדים כמה יכול היה הר הבית להיות במערבו, עד 156 אמה לכל היותר, ומתרחקים מהכותל המערבי בשיעור זה.

לענ"ד דברים אלו מופרכים, מכמה טעמים:

1.

כפי שכתב הרב עמיחי, הרי השל"ה מאשר במפורש את דברי הכפתור-ופרח, ואף מזכיר בקצרה את דבריו "אם כן היום שאנחנו בחטאינו מבחוץ נוכל להתקרב לענין תפלה והשתחויה עד אותם הכתלים, וכן עמא דבר באים עד אותם הכותלים ומתפללים לאל יתעלה לפני אלו השני שערים שהזכרנו". הכפתור-ופרח מדבר במפורש גם הכותל המערבי ומזכיר את שער קיפונוס, ועל כל הכתלים אמר שמותר ונהוג להתקרב אליהם (אם כי ציין במיוחד את התפילה בשערי רחמים דווקא, כפי שהארכתי במעלין בקודש לה עמ' 25). פלא בעיני כיצד הרב עמיחי מבטל זאת על סמך דקדוקים בשל"ה. ואם בנקודה זו ביטל את מהימנות המסורת הירושלמית שהביא הכפתור-ופרח, הרי בכך שמט את הבסיס העיקרי לכל דבריו על רציפות המסורת ומהימנותה ועל כך שאין כל חשש במגורים בירושלים.

1. שכן ת"ק אמות בניכוי קפ"ז אמה של העזרה ממזרח למערב עולים לשי"ג אמה, ומאחר ש"מיעוטו במערב" אפשר שהר הבית במערבו יהיה קנ"ו אמות לכל היותר.

.2

השל"ה חוזר ואומר שהכול מסומן וברור, כלשונו (פיסקה 8): "הבא להתקדש בדירת ירושלים אשריו ואשרו, והכל מסומן ומצוין ולא יש ספק וספק ספיקא עד אלף ספיקות". אם הגישה לכותל המערבי מותרת רק עד גבול מסוים שאינו מסומן היטב, הרי שוברו בצדו, וצדק השואל החושש מן המגורים בירושלים! גם שיעור קנ"ו אמה שהזכיר הרב עמיחי, והחשבון המורכב שעליו הוא מתבסס, לא מוזכר כלל בדברי השל"ה. ואם כוונת השל"ה שצריך להתרחק מהכותל המערבי בשיעור חמש מאות אמה, הרי זה מגיע אל לב הרובע היהודי של היום, עד ככר "החורבה", ואין שום ספק שיהודים גרו שם. אדרבה, דווקא בתקופת השל"ה העדיפו יהודים את שכונת 'שרפ' הסמוכה לכותל המערבי והר הבית.²

.3

הרי השל"ה לא מדבר רק על דעתו הפרטית, אלא עונה לשאלה שתוקפת את עצם המגורים בירושלים, והשל"ה עונה שאין שום חשש במה שנוהגים יהודי ירושלים בזמנו, פרט לאיזה מרחץ שהיה עליו דיון והשל"ה החמיר בו (על אודות מרחץ זה האריך הרב קורן, מעלין בקודש ל עמ' 49-54). השל"ה מציין (בפיסקה 8) ש"אמת הדבר שלא היה קצת רוח חכמים נוחה מעם הארצות הבאים לדור ירושלים הסובבים בשוקים ובחוצות לילך אחר מחייתם, והם אינם בעלי תורה, ואולי ישגו וילכו סמוך לגבול המקדש ויתערבו בין הגוים. אבל אנחנו אטו ברשיעי או בשופטני עסקינן?". ברור מלשונו שמדובר בהליכה סתמית בחוצות ובשוקים, כגון המרחץ הנ"ל, ולא בהליכה לכותל המערבי. הוי אומר, אם סבר השל"ה שאסור להתקרב אל הכותל, משמעות כל דבריו שזה היה מנהג ירושלים בזמנו. האמנם?

לעניין זה נוכל להיעזר במקור מימי השל"ה עצמו. בידינו איגרת שנכתבה בי"ד אדר ב' שפ"ה בידי "העולה מקורפו", רבי דניאל פינצי, חכם איטלקי שעלה לירושלים (נתפרסמה ע"י מאיר בניהו, 'ספור דברים מורגלים בירושלים', 'אסופות' א עמ' רטו-רמב).³ הוא הכיר את השל"ה, ואף מזכיר אותו (עמ' רלו) בכבוד בתור חכם ידוע העומד בראש הקהילה האשכנזית בעיר. הוא מתאר את הר הבית וסביבתו (עמ' רלג):

ומשם מתחיל שיפועו של הר הבית... עד שמגיעים אל גובהו של הר ששם היה בית המקדש החרב בעוונותינו, ועתה בנו עליה מוסקיט"א, ואין רשות ליהודים להיכנס בתוכו, ורק חוצה לו סמוך לכותל המערבי להם רשות להתקרב וזה בשעת שלום, כי עתה שהוא עת מנגד גזרו הק"ק שלא תהיה בו דריסת הרגל. וכבר השבוע הראשונה שהגעתי⁴ קודם הגזרה הלכתי עד היסוד בה ונשקטיו

2. 'יהודים בשלטון האסלאם - קהילת ירושלים בראשית התקופה העותמאנית', עמ' 22-25.

3. כפי שמציין בניהו (עמ' רטו), סגנון התיאור בפי חכם זה מדוד ודייקני ולא "ספרותי". תאריך כתיבתה מפורש בסופה (עמ' רמב).

4. בתחילת טבת שפ"ה. הכותב מציין (עמ' רמ) שהגיע לירושלים לפני כחודשיים וחצי.

והשתטחתי לרגליו ושם אמרתי תפילות מסודרות... ועם שנקרא כותל מערבי אינו אותו חלק שהיה מכוון כנגד קדש הקדשים, אחרי שאותו מקום ההשוהו⁵ ליסטים מזויינים ושם בנו המוסקיא כל[ה], ובמקום אבן השתיה בנו מגדל יפה עד מאד. אמנם הוא כותל מערבי של הר הבית, נשאר לצד ימין ממנו לעומד אחריו ופניו למזרח שהוא על קו המדה של אותו כותל המכוון לק"ה הנעלם ממנו.

הוא מזהה כמובן את כיפת הסלע כמקום קודש הקודשים; מתאר את הכותל ככותל הר הבית, ושהמשכו הנמצא מול קודש הקודשים נעלם מאיתנו; והחשוב יותר לענייננו: הוא מספר שנהוג להגיע עד לכותל המערבי ממש, ורק בגלל צרות השעה בשנת שפ"ה – אחרי כתיבת איגרת השל"ה!⁶ – החליטו היהודים להמנע מלהסתובב לידו, כדי שלא לתת בידי המושלים הרשעים חרב להרגנו.⁷

מנהג התפילה סמוך לכותל המערבי ממש מתואר גם במקורות ירושלמיים לפני השל"ה וזמן לא רב לאחריו.⁸

5. בניהו מתקן: חרשוהו, ונ"ל יותר: כבשוהו, כלשון חז"ל "ליסטים כמותך כבשוה" (ערובין נג ע"ב).
6. כאמור, איגרת ר' דניאל נכתבה בפורים דפרזים שפ"ה, אחרי התאריך המאוחר ביותר האפשרי לאיגרת השל"ה, ראה הערה 1.
7. אכן, ב"חרבות ירושלים" הנ"ל הערה 1 יש תיאור של התכנסויות לתפילה (עמ' 119, 133), אך רק בבתי הכנסת, לא בכותל המערבי, סמוך לו או מולו, כפי שהיה מתבקש בעת צרה שכוו. ראה גם שם עמ' 90, 99 ועוד על חטיפת אנשים לצורך מיקוח והימנעות היהודים מלהסתובב ברחובות. היה מקום אולי לדחוק שאיגרת השל"ה נכתבה בשבט שפ"ה, אחרי שהתקבלה החלטה להתרחק מהכותל, ולדעת השל"ה החלטה נבעה גם משיקול הלכתי. לענ"ד זהו דוחק רב בביאור איגרת השל"ה, הן בתיאורו לשלוות היהודים, כנ"ל, והן מפני שמכל מהלכו נראה שהוא מדבר על המקובל בירושלים מימים ימימה, ולא על החלטה חדשה מלפני שבועות ספורים.
8. א. אגרת ר' שלמה שלומיל מיינשטרל, מצפת שס"ז ('אגרות א"י' עמ' 205), על ר' אברהם הלוי ברוכים, תלמיד האריז"ל: "והאר"י זצ"ל העיד עליו שהוא גילגול של ירמיה הנביא, ואמר לו פעם אחת... לך לירושלים ושם תלך לפני כותל מערבי ושם תשפוך את תפלתך ודמעתך... הלך לפני הכותל המערבי והתפלל שם ובכה בכיה גדולה, בין כך נשא את עיניו וראה ע"ג כותל מערבי דוגמת אשה אחת". ב. על מהר"ם גלאנטי (השני), מראשי רבני ירושלים בשנים תי"ד-תמ"ט, מספר נכדו רבי משה חגיז ('אלה מסעי' עמ' כה): "ומרן הגאון המפורסם אבי אמי מוהר"ר משה גלאנטי זצוק"ל בערב פסחים וערב יוה"כ היה הולך לכותל המערבי, עם היות דכיון פתיחין ליה בעליתיה סמוכות ונראות אל הכותל, שכר פסיעות היה מרוויח ללכת שמה, והיה קורא שם בערב פסח מסכת פסחים ובערב יוה"כ מסכת יומא". ג. בספר 'שאלו שלום ירושלים' לר' גדליה מסימיאטיץ, מתלמידי ר' יהודה החסיד (עלה לארץ בשנת ה'תס"א, נדפס תע"ו) מתאר את התפילה בכותל (מהדור' ירושלים תשכ"ג עמ' 21-22): "וכשאנו הולכים לכותל אנו עומדין אחורי כתלינו ממש סמוך לו... ואף שהנשים בוכים בקול מר אין מוחה בידם, אף שהדיין ישמעאלים הנ"ל דר סמוך לו ממש כנ"ל ושומע את קול הבכיה... ולפעמים בא ערבי קטן ורוצה לעשות איזה רשעת ליהודים, נותנים לו מחט והוא חלף הלך לו".

מאיך, מצאתי מקור משמעותי שנוטה לפירוש הרב עמיחי, בספר 'דרכי ציון' מאת ר' משה פוריית (פורגס) מפראג.⁹ אלו דבריו (עמ' 284): "ליהודי אסורה הכניסה למקום בו עמד בית המקדש. בו במקום נמצא הכותל המערבי, וליהודים מותר לבקר שם מן הצד החיצוני של המקום, ולא מן הצד הפנימי [כנראה עד כאן "אסור" ו"מותר" הוא מבחינת השלטון. ע.א.]. בכל זאת אנו עומדים ומתפללים במרחק מה מן הכותל המערבי, כי מפני הקדושה אין אנו מתקרבים לכותל המערבי".¹⁰ וכן עוד שם (עמ' 296): "בכל יום שני וחמישי... ובכל שבת ויו"ט אחרי מנחה הולכים למקום שממול כותל המערבי ומתפללים שם תחת כפת השמים, כי לכותל המערבי גופא אין אנו הולכים מפני הקדושה כמו שאמרת לעיל בהקדמה, כפי שנמצא בגמרא: לעולם אין השכינה זזה מכותל מערבי".

לענ"ד אין בעדות זו כדי לבטל את העדות הברורה מזמנו של השל"ה גופו על תפילות בסמוך לכותל. דומני שמנהג זה להתרחק מן הכותל התחיל בעקבות המאורעות בשנים שפ"ה-שפ"ז, בהן נבצר מיהודים להגיע לכותל (כאמור, לאחר כתיבת איגרת השל"ה!), ובלשונו של ר' דניאל פינצי: "גזרו הק"ק שלא תהיה בו דריסת הרגל", כלומר, החלטה של ראשי הקהילה שאסור לכל יהודי לעשות זאת מפני הסכנה. סכנה זו לא חלפה כליל. מקור

מדובר, אפוא, בסימטה הצפופה המוכרת (וראה שם על דרכי ההגעה הנפתלות לכותל). לפי דבריו זהו מנהג קדום: "מעשה שמעתי שבימים קדמונים היה פעם אחד עצירת גשמים ביותר, וגזרו היהודים תענית והלכו עם ספר תורה לכותל מערבית להתפלל ויעתר להם ה' עד שירדו גשמים כ"כ עד שהוכרחו לעטוף הספר תורה בחזירתן לבית הכנסת בבגדיהם". ועוד כתב: "ופעם אחד ערב פסח הלכתי אני וחברי לכותל מערבית של בית המקדש ללמוד סדר שחיתת הפסח ועבודתו כדאיתא בשל"ה, ואמרנו: נלך למי שילוח לטבול, שהוא מים חיים וחייב אדם לטהר עצמו ברגל". הטבילה התבקשה לכבוד הרגל, לא בגלל ההגעה לכותל. ומה שכתב "כדאיתא בשל"ה" מתייחס לאמירת סדר קורבן הפסח (של"ה, מסכת פסחים, פרק נר מצוה, לה), לא לאמירתו בכותל דווקא, ומכל מקום ניכר שלא שמע בשם השל"ה על איסור כלשהו בעניין.

9. נדפס בפרנקפורט ת"י, עשרים וחמש שנים אחרי כתיבת איגרת השל"ה. נכתב במקורו באידיש, ומופיע בתרגום לעברית ב'מסעות ארץ ישראל' של יערי, עמ' 267-304. המחבר היה קרוב משפחה של השל"ה (עמ' 298), והוא מתאר בפרוטרוט את סדרי החיים והתפילות בירושלים.

10. המקור האידישי (מהדו' פ"פ עמ' 9) קשה לקריאה וגם הכתיב בו שונה מהמקובל באידיש כיום. להלן המקור כפי שפענח ידידי הדובר אידיש: "עס דרף [=דארף] קיין יהודי אריין אין פלאץ גין [גיין] וואו דאז [דאס] בית המקדש איז גיסטנדין [געשטאנען]. דיא [די] כותל מערבי שטיט [שטייט] אן [אין] זעלבגיין [זעלבגיין] פלאץ, יהודים מאגין [מעגן] וואל גין [גיין] צו דער כותל מערבי אויסן ווינג [אויסנווייניג] און [ד און] ניט אינן ווינג [אינענווייניג] צום פלאץ צו איין ריין [אריין] גליך [גלייך] וואל? טעטן [אולי] צ"ל "בעטן" = "מבקשים", או צ"ל "שטעהן" = "עומדים" מיר פון וואיטן [ווייטן] פון דער כותל מערבי אונד טונן תפלה, דען [=ווייל] פון דער קדושה וועגין גענין [קענען] או "גענין" מיר ניט גאר אן דער כותל מערבי". לדבריו, לא ברור אם "גענין" פירושו "קענען" = "כולים", או ש"גענין" בא משורש "גענענען" = "התקרבות", כפי שתרגם יערי.

מקביל ל'דרכי ציון' על תפילות השבת וסדריהן מול הכותל מופיע כעבור חמישים שנה אצל ר' גדליה מסימיאטיץ,¹¹ ובפיו נימוק זה לאי ההגעה לכותל עצמו:

בכל שבת שחרית אחר יציאת בית הכנסת הולכין מחיל אל חיל מיד לכותל המערבית, והולך הנשיא של ספרדים וכן שאר העם מגדול עד קטן לכותל, אבל אינן הולכין לכותל ממש מפני שהוא רחוק כנ"ל, שצריכין לילך דרך מבואות ושווקים, וגם שמלובשים בבגדי שבת לבנים וגם שהולכין בקיבוץ, ולמה יתראו לפני עם בגלות המר אשר שם, ולכן אינן הולכין לכותל ממש, אבל יש מבואה אחת שדרים בה יהודים... עומדת במקום גבוה... אז הוא יכול לראות מעל גובה הכותל לקרקעית של מקום המקדש, כי אלו החצרים הם קרובים מאוד לכותל מערבית, ושם אומרים המזמורים שנזכר בהם ירושלים... ומברכין את גבאי א"י שבחו"ל ואת כל המתעסקין במעות לשלוח, וגם מברכין כל אחד את קרוביו שבחו"ל.

דהיינו, למרות שבזמנו מקובל כבר ללכת עד הכותל עצמו כיחידים, כפי שתיאר בעצמו,¹² אין הולכים בקהל רב, מפני הטרחה והפחד.¹³

עוד יש להעיר, שגם אם נקבל דברים כפשטם, שנמנעו מלהתקרב לכותל "מפני הקדושה", משום שאין השכינה זזה ממנו, אין זו אלא הנהגה משום כבוד השכינה. אין להוכיח מפה איסור הלכתי מחמת שהחשיבו אותו ככותל העזרה ואת רחבת הכותל להר הבית.¹⁴

.4

בספר 'חרבות ירושלים' (עמ' 102-107) מסופר שקבוצה גדולה מיהודי ירושלים וחכמיה הלכו בראש השנה שפ"ו ל"מחכמה", על מנת לפדות כמה חכמים ממאסרם ולהשתדל בענייני המיסים שהוטלו על יהודי ירושלים. ה"מחכמה" הוא בית הדין השרעי שהיה מצפון

11. הנ"ל הערה 8, עמ' 22-23.

12. ראה הערה 8.

13. גם מקור משנת תפ"ח (1727) מספר שתושבי שכונת המוגרבים התלוננו שהגעת היהודים לכותל מפריעה להם, והיהודים התחייבו שלא להגיע יותר (אמנון כהן, יהודים בבית המשפט המוסלמי, ח"ג עמ' 116-117).

14. כבר נשתברו קולמוסין על עניין זה שלא זזה השכינה מכותל המערבי, ראה במאמרים שונים ב'מעלין בקודש' לז-לח, ולענייננו יש לציין גם לשל"ה, פרשת תצוה, תורה אור, יא. לענ"ד גם אם אין זה אלא כותל הר הבית, מאחר שהשכינה נאחזת בו כשריד לנוכחותה הקדומה במקדש יש מקום להנהגה כזו של כבוד.

לרחבת הכותל.¹⁵ מן התיאור משתמע שהשל"ה עצמו היה בין הבאים, וקבוצת היהודים לא הוגבלה למינימום הדרוש כיאה להיתר משום פיקוח נפש גרידא. כך מסופר שם:

ויהי בעשרה לחדש אלול שפ"ה... ויהי ממחרת... ויבואו פתאום אל השני בתי כנסיות שבירושלים ת"ו דהספרדים והאשכנזים, ויתפשו ט"ו אנשים הנקובים בשמות: הרב כמהר"ר ישעיה הלוי והחכמים המעולים... ויאספו אותם אל משמר... ויאמר להרוג ח"ו את כל התפוסים אם לא יתנו לו עשרים אלף גרוש... ותלכנה נשי האסורים... ותבאנה עד לפני שער המחכמה ותצעקנה לפני השופט... ובתוך ט"ו יום יצאו רובם מבית הכלא וישארו שמה החכמים המעולים [כאן רשימה של ששה חכמים, והשל"ה אינו ביניהם]... ובליל ראש השנה שפ"ו... ויתקבצו רבים מבני עמנו, ועל ראשם כל החכמים השלמים אשר בארץ המה, ויעשו כלם אגודה אחת וילכו אל המחכמה... ויצו ויתירום בחמלת ה' עליהם בחצות יום ראשון של ראש השנה, ויגילו בני ציון העשוקים... וישו בו ביום השני אל המחכמה... על דבר העשרת אלפים גרוש.

לענ"ד מתיאור ההתקהלות משתמע שהיה זה היתר פשוט להיכנס לשם, ואילו היה השל"ה סובר שהמחכמה הוא החיל או העזרה היה הולך במשלחת מצומצמת יותר.¹⁶ הנהוג המקובל אצל יהודי ירושלים להיכנס לבית הדין השרעי עולה ממקורות רבים נוספים לאורך כל התקופה העותומאנית.¹⁷

מה כוונת השל"ה, אם כן, באומרו "וכשאנחנו הולכים ומתפללים נגד כותל מערבי ומשתחווים לה' יתברך ורואים כותל מערבי בזה המקום אשר אנחנו עומדים ומשתחווים, אין ספק ולא ספק ספיקא אפילו אלף אלפים מהספיקות?" והיכן נזקק לאמוד "לפי מה שהיה הר הבית חמש מאות אמה, לעשות הרחקה לפי אומד הדעת לפי שיעור הזה?" לענ"ד כוונתו כך: השל"ה כותב שהכותל המערבי "רישומו ניכר", דהיינו שרק חלק ממנו שרד. אם כן, כאשר אדם עומד ומתפלל ישירות מול הכותל, ורואה אותו בעיניו, אין כל ספק שהוא מחוץ להר הבית, ומותר לו לעמוד שם. וכאשר אינו עומד ישירות מול הכותל הגלוי, אלא

15. "היא בית ערכאות הישמעלים" (שם עמ' 89). לא נאמר שם היכן היה בית הדין, אבל ידוע שהבניין שמצפון לכותל המערבי הידוע כיום בשם "מחכמה" שימש במשך כל תקופת השלטון העותומאני כמקום המשפט של בית הדין המוסלמי. על כך ראה: דרור זאבי, המאה העות'מאנית - מחוז ירושלים במאה ה-17, עמ' 35; אמנון כהן, יהודים בבית המשפט המוסלמי, ח"א עמ' 2. הדבר עולה גם מסיפורו של ר' משה חגיז ('אלה מסעי', אלטונה תצ"ג, מהדור' ירושלים תשי"ט עמ' יח-יט) על "בית ועד משפטים" הסמוך לכותל המערבי, סיפור שלדבריו היה עתיק יומין; ולעניין זה יש לציין שהרב חגיז היה יליד ירושלים (תל"ב). גם ב'שאלו שלום ירושלים' (עמ' 21) כתב ש"בקצה השני [של הכותל המערבי] עומד חצר של הדיין של ישמעאלים".

16. מבנה ה"מחכמה" כיום נמצא חצוי בקודש - על גבי הכותל עצמו - וחציו בחול, ממערב לכותל. אילו סבר השל"ה שהכותל הוא כותל העזרה, נמצא שהנכנס למחכמה נכנס לעזרה או לחיל.

17. ראה בפירוט בסדרה 'יהודים בבית המשפט המוסלמי' מאת אמנון כהן.

דעת השל"ה הקדוש על זיהוי מקום המקדש

באזור המגורים שבו הכותל אינו נראה (וכנראה לדעת השל"ה אינו קיים כלל), שם עליו לאמוד ת"ק אמה מן הכותל המזרחי של הר הבית על מנת לוודא שאינו בפנים, כדוגמת הספק במרחץ הנ"ל.

הראיות דלעיל אינן שוללות את האפשרות שהשל"ה סבר שהכותל המערבי הוא כותל העזרה וגם כותל הר הבית, כפי שביאר הרב קורן את דעת הרדב"ז. אולם סברה זו קשה כשלעצמה: היא אינה הולמת את פשט המשנה במידות פ"ב מ"א על "מיעוטו במערב". גם לא את פשט משנה ב' שם, על הקפת הר הבית. ההיגיון התכנוני וכבוד המקדש הוא שהקפת העזרה לא תזדקק ליציאה מהר הבית או לקפנדריא דרך העזרה. סברה זו נסתרת גם מן הטופוגרפיה של הר הבית ומספרי יוסף בן מתתיהו.¹⁸ גם אין להצעה זו כל סימוכין בדברי השל"ה (בניגוד לאפשרות הקודמת, שיש לה אחיזה בדברי השל"ה אם כוונתו להתרחקות מהכותל). אם כן, למה לנו לתלות בשל"ה סברה תמוהה זו?

לפיכך, ההבנה הפשוטה יותר בדברי השל"ה הקדוש היא שהעוגן שמאפשר את חידוש העבודה אינו הכותל המערבי אלא הדעה המקובלת, בזמנו ובכלל, שמזהה את כיפת הסלע עם מקום המקדש.

* * *

18. בקצרה: אם הכותל המערבי הוא כותל העזרה, נמצא שבמרחק 11 אמות בלבד מהכותל המערבי צריך לעמוד ההיכל הגבוה 20 אמה ממפלס הר הבית, דבר מוכחש מהמציאות הידועה. גם מדברי יוסף בן מתתיהו (מלחמת היהודים, ה,ה,ב) משתמע ברורות שיש מרווח בין חומת העזרה לחומת הר הבית, וגם משמע שהיה בו סטיו. מכאן, אגב, תשובה לשאלה מדוע הסומכים על הרדב"ז בזיהוי מקום המקדש אינם חוששים לשיטתו בעניין התפשטות העזרה עד הכותל המערבי.

הערת הרב עמיחי אליאש

כפי שביארתי במאמרי, אין הכרח שהשל"ה סבר שאפשר לברר את מקום המזבח, אך אם כן לא יתכן שהתכוון לברר זאת על פי זיהוי אבן השתייה, כיוון שלא הזכירו כלל, וממילא לא יתכן שהתכוון אליו בכותבו: "לכן מ"ש בפרק הנ"ל שרבינו חננאל דפריש ז"ל אמר לבוא לירושלים ושיקריב קרבנות בזמן הזה כו' כו', הנה אמת דיבר".

אכן אליבא דאמת ברור לי שהשל"ה סבר שהכותל המערבי הוא כותל העזרה, כפי שהראיתי מתוך דבריו, שלא ניתן לפרשם באופן אחר. לכן נאלץ לומר שהאשכנזים אכן נהגו לעמוד רק מרחוק, וכפי שעולה מהספר דרכי ציון שהרב עזריה הביא ביושר לבבו, והשל"ה לא ידע על מנהג הספרדים לגשת עד הכותל עצמו. ולאחר עשרות שנים קבלו גם האשכנזים את מסורת הספרדים, ומאז ועד היום נוהגים לגשת עד הכותל.

הליכתו של השל"ה למחכמה אינה קושייה, כיוון שבלי מפה כלל לא יכלו לדעת שהמחכמה נמצאת בהמשכו של הכותל המערבי (שהוא עצמו היה אז רק סמטא צרה וקצרה ולא רחבה ארוכה כבימינו), וממילא יתכן שכיוון שראו את רחבת הר הבית מבעד לשער השלשלת היה ברור להם שהמחכמה נמצאת מחוצה לו.¹⁹

19. [תשובת הרב עזריה אריאל: שתי הטענות העובדתיות כאן תמוהות מאוד לענ"ד. השל"ה לא ידע על מנהג הספרדים! רוב מכריע של יהודי ירושלים באותה תקופה היו ספרדים (השל"ה עצמו באגרת אחרת, אגרות א"י עמ' 220, כותב שיש בירושלים יותר מחמש מאות משפחות ספרדיות, ראה גם באגרתו של ר' דניאל פינצי עמ' רלו על בתי הכנסת בירושלים, שהגדול ספרדי והקטן אשכנזי, וע"פ ההסכם בין הקהילות האשכנזים מממנים רבע מהוצאות העיר). גם הטענה שהשל"ה לא יכול היה לדעת שהמחכמה היא בהמשכו של הכותל מוזרה ביותר כשלעצמה ובפרט לאור המקורות שצינתי בהערה 24. למחכמה יש גם חלון הצופה אל הכותל, חלון שהוזכר כבר ע"י רבי משה חגיז, עי"ש].

מסורת הכיפה וחומות מתחם הר הבית

א. מבוא

ב. פירוש למשנה: הר הבית היה חמש מאות אמה

ג. מדוע לא פורט המרחק המדויק בין העזרה לכותל הר הבית

ד. הר הבית דומה למחנה הלויים

ה. זוויות חומות הר הבית

ו. איתור תחום הר הבית המקודש

1. איתור חומת הר הבית הצפונית

2. איתור חומת הר הבית הדרומית

ז. ביאור ענין 'החמה מצמצמת בו'

ח. עובי חומת העזרה

ט. סיכום

א. מבוא

במאמר 'מסורת הכותל המערבי' (מעלין בקדש לח עמ' 39) הראיתי ששני כותלי מתחם הר הבית, המערבי והמזרחי, מציינים את תחום הר הבית המקודש. מסורת הכותל המערבי ידועה לכול, אך הראיתי (שם עמ' 45) שגם על הכותל המזרחי של המתחם יש מסורת על היותו כותל הר הבית, ומשום כך הראשונים כינו גם חלק מהכותל המזרחי, שליד שער הרחמים, בשם 'כותל המערבי', כי נשארו בו שרידים מכותל הר הבית המקודש. במאמר זה אנסה לברר את התאמת המסורת למשנה.¹

ב. פירוש למשנה: הר הבית היה חמש מאות אמה

המשנה במידות פרק ב משנה א קובעת:

הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה. רובו מן הדרום, שני לו מן המזרח, שלישי לו מן הצפון, מיעוטו מן המערב. מקום שהיה רוב מדתו שם היה רוב תשמישו.

מלשון המשנה "הר הבית היה 500 אמה" אפשר להבין שהמרווח בין חומות הר הבית היה חמש מאות על חמש מאות אמה במדויק, וכמו במידות אחרות במסכת מידות של המזבח

1. הזכרנו שם בהערה 29 את עיקר הדברים, וכאן ארחיב.

והעזרות. אך כשאנו באים לבחון האם המשנה מתאימה למסורת החומות ניתקל בקושי, שהרי הכותל המזרחי והמערבי אינם מקבילים, והמרחק ביניהם בצפון גדול מהמרחק שביניהם בדרום, וממילא החומות האלו לא יכולות ליצור ריבוע מדויק של 500 אמה.²

להלן אציע כאן ליישב זאת על פי פירוש שלענ"ד תואם לדקדוק לשון המשנה, ותחילה צריך להבין מהו 'רוב מידתו' ומהו 'רוב תשמישו' המוזכרים בה – על איזו מידה ועל איזה תשמיש מדובר.

רבינו שמעיה מפרש:

הר הבית שעליו הבית בנוי, רובו מן הדרום, רובו של בנין בדרום ההר, שבדרום ההר היה רוב תשמיש העזרה, ומועט שבכולם במערב שאין תשמיש היכל כל כך. ולבי מגמגם בלשון.

נראה שרבינו שמעיה סבר שאין מקום לפרש את "רוב מידתו" שבמשנה כמוסב כלפי המידה 500 אמה שהוזכרה בתחילת המשנה, כי 'רוב מידתו' של הר הבית משמעותו החלק הכי גדול מה-500, ואינו מובן היאך שייך לדבר בזה על 'רובו', הרי כל מה שיש בפנים הוא הר הבית, ואין הבנה לקביעה שרוב מידת 500 אמה בדרום.

לכן פירש רבינו שמעיה שהמילה "רובו" אינה מוסבת על ה-500, אלא מוסבת על מידת ה"בית" שבתוך ההר, ונראה שרבינו שמעיה אינו מתכוון שעצם הבניין של העזרה וההיכל היה רובו בדרום של הר הבית, כי יצא מההנחה שהמקדש היה בנוי באמצע, לכן רבנו שמעיה מדבר רק על תשמיש העזרה וההיכל, וכונתו לרוב המבנים שנעשו כדי לשמש את העזרה ואת ההיכל, ולכן מובן מה שחילק בשמותם, שמבנים אלו בדרום, בצפון ובמזרח, היו קרויים "תשמיש העזרה", ואילו במערב הם היו קרויים "תשמיש ההיכל" שכן ההיכל במערב העזרה. וכן רואים אצל הרא"ש שהלך בדרכו של רבנו שמעיה וכתב בסתמא "רוב הלשכות", ולא נקט רוב בניין העזרה וההיכל.

אך צריך להבין מדוע סיים 'לבי מגמגם בלשון'?

ונראה שהקושי הוא כי בסופו של דבר הלשון 'מידתו' משמעותה הפשוטה מידת ההר שהוזכרה בתחילת המשנה שהיא 500 אמה, ולא רוב בניין הלשכות.

2. הרב קורן (ועשו לי מקדש עמ' 137) כתב ש-500 אמה הן קוטר של מעגל המהוה בסיס לארבע חומות של המרובע החוסם אותו, וראה שם ששרטט צורה זו על פני המפה של המקום בזווית שיוצרת מרובע קרוב מאוד לחומות המתחם. אך גם בשרטוט שעשה רואים שבסופו של דבר המרובע שיצר אינו מתאים במדויק לחומות המתחם הנוכחיים, ובצד המזרח נמצא המרובע 20 מטר בתוככי המתחם של היום. על כרחך שגם לפי דרכו צ"ל באופן הדומה למה שאבאר לקמן, שהעיקר הוא שבפנים יש 500 אמה, ואם כן למה לנו להזדקק לחידוש שמדובר על מידת קוטר המעגל הנחסם, שאינו רמוז כלל במשנה.

ויש להעיר גם על סיום המשנה, שבמקום שהיה רוב מידתו שם היה רוב תשמישו, דעל זה פירש הרא"ש: "כי בחדרים והלשכות היו משתמשים". ואינו מובן, כי פשוט שבלשכות משתמשים, ומה בא להשמיענו.

אמנם רוב מפרשי המשנה הלכו בעקבות הרמב"ם (וכ"פ הראשונים). המפרש בתמיד כז"ב, המאירי, הכפתור-ופרח והברטנורא) שמפרש את הרוב האמור במשנה בנוגע למרחק העזרה מקצה הר הבית, דהיינו שכוונת המשנה אינה על כל ה-500, אלא רק על החלק שדינו כהר הבית ואינו מקודש בקדושת עזרה, וז"ל:

אמר שהעזרה לא היתה באמצע הר הבית, אלא היה המרחק שבין חומת הר הבית ובין חומת העזרה מצד דרום יותר מן המרחק שביניהם מצד מזרח, והמרחק המזרחי יותר מן הצפוני, והצפוני יותר מן המערבי.

הרמב"ם לא התייחס לסיפא של המשנה, אך נראה שלפירוש זה אפשר קצת להבין את החידוש בסיפא שהשמיענו שהמקום הפנוי היה משמש להרבה דברים, וזה דבר שאינו מובן כ"כ מסברה, אלא שגם זה קצת דחוק מה צורך להשמיע לנו זאת. וגם עצם הפירוש דחוק כי מלשון המשנה "רוב מידתו", משמע מידת הר הבית שהוזכרה לפני כן שהיא 500 על 500, ולא דובר קודם על גודל הרווח בין העזרה לחומת המתחם.

לכן לענ"ד יש לפרש את המשנה כפשוטה. המשנה לא התכוונה לומר שה-500 אמה על 500 אמה הם התחום המדויק של החומות, אלא לומר שיש בתוך החומות 500 על 500 אמה, ולכן היא מבארת מיד אחרי הקביעה הראשונית שיש 500 על 500 את מיקום העזרה ביחס לכלל הר המוריה הטבעי, שמזה נגזר צורה של חומות שאינן במדויק 500 על 500. המשנה קובעת שרוב הר המוריה הטבעי הוא מדרום למקום העזרה, ושני לו מן המזרח, שלישי מהצפון ומיעוטו במערב. ואכן כך אנו רואים במציאות כשמבינים שהכיפה היא מקום פסגת ההר, ומתבוננים על שרידים של פני סלע ההר הנראה במתחם, ובפרט רואים זאת היטב בהתבוננות במפות הטופוגרפיות (ראה תחומין חלק טז עמ' 474) שנעשו בדורנו, שפסגת ההר אכן נמצאת באבן הצכרה, וביחס לפסגה השיפוע לדרום הוא המתון והארוך ביותר וחלקו מגיע עד מעבר לחומות העיר העתיקה, ואחריו במזרח ההר מסתיים קרוב יותר בעמק יהושפט, ואחריו הצפון שכן מיד לאחר הרמה נמצא בצפון עמק 'נחל זיתא' שמתחם את הגבעה בצפון, ומיעוטו במערב ששם הירידה התלולה של גבעת הר המוריה ל'עמק הטירופואון'.

ומעתה נראה לפרש גם את הסיפא של המשנה כפשוטו, שהיא באה להשמיענו מה שכתב הרמב"ם על מרחקי החומות זה מזו, אלא שזה יוצא מהמילים "רוב תשמישו" ולא מהמילים "רוב מידתו", והיינו דקאמר ש'במקום שהיה רוב מידתו' של הר המוריה, נקבע רוב השימוש במקום המקודש כהר הבית, כלומר שבהתאם לצורת ההר הטבעי נקבע שרוב החלק המשמש כחלק שבו נוהגים דיני הר הבית (בלא התוספות המיוחדות לדיני העזרה)

יהיה בדרום וכו'. נמצא שלמעשה הרווחים השונים בין כותלי הר הבית לעזרה נועדו להזכיר את צורת ההר הטבעית, ומבן היטב השוני בין הכיוונים.³

לכאורה היה אפשר לומר שזו כוונת הרמב"ם, אלא שקיצר בפירוש המשנה ואומר רק את המסקנה העולה מהמשנה מהמילים "רוב תשמישו", אך לפי זה הרמב"ם לא פירש את עיקר המשנה.⁴ לכן נראה שאף אם הרמב"ם לא פירש כך, מכל מקום, נראה שהמציאות שאנו רואים, ופשט לשון המשנה, מחזקים את האפשרות להציע את הפירוש למשנה שכתבתי.⁵

ג. מדוע לא פורט המרחק המדויק בין העזרה לכותל הר הבית

גם לפי דרכנו עדיין יש לברר, מדוע המשנה לא פירטה את המרחקים המדויקים בין כותלי הר הבית לכותל העזרה, הרי עיקר מטרת מסכת מידות לבאר את המיקום המדויק של המבנים שהיו בהר הבית, וצריכים לדעת היכן בדיוק עמדו החומות, ואפשר לציין מרחק מהעזרה מדויק גם אם הוא יוצר מרחק של מעבר ל-500 על 500?

על קושי זה עמד הרב ניסן טיקוצ'ינסקי, וכתב שלא נאמר שיעור מדויק באמות משום שהעזרות היו מכוונים כרוחות העולם, ואילו כותלי הר הבית אינם כתלים מכוונים.⁶ ויותר מובן תירוץ לפי מה שביארנו שבגלל שהכתלים החצוניים אינם מקבילים צריך גם לומר שאף שהמשנה אומרת שהם 500 על 500, הכוונה היא רק שהחומות מקיפות תחום של 500 על 500. אך אכתי קשה שהלא בסופו של דבר יש מקום שממנו צריך למדוד את המידה

-
3. תוספות יום טוב כתב שהטעם שרובו בדרום הוא לפי ששם כניסת כל אדם מהעיר שהיא בדרום הר הבית, וראוי שיהיה רוב התשמיש במקום הראשון שנכנסים, ושני לו מן המזרח, שכן מקיפים דרך ימין. ובשלטי הגבורים כתב דנראה שענין 'מיעוטו במערב' הוא משום שעיקר השכינה במערב, ולכן המערב הוא המקום שבו משאירים הכי פחות מקום. אך לענ"ד טעמים אלו אינם מספקים, כי מסתבר יותר לקבוע את הדבר הכי מקודש ממש במרכז, ורק נוטה למערב להדגשה של הדבר החשוב שהשכינה במערב, ואין טעם מספיק לכל הבניה בצורה המשוונה כ"כ מטעם הקלוש של מקום הכניסה מהדרום. אך לפי דרכנו העניין מובן.
 4. ראה שו"ת משנה הלכות (חלק יט סימן שמה) שכדי להשוות בין הפירושים של הראשונים, פירש שלדעת הר"ש והרא"ש רוב בנין העזרה והלשכות היה בדרום, וגם לפי הרמב"ם מידת רוב הבנין היא בדרומו של ההר, ובגלל ריבוי הלשכות הרחיקו בדרום את חומת הר הבית מהעזרה יותר משאר הכיוונים. אך לענ"ד דבריו קשים, כי לפי זה הרמב"ם אינו כותב את עיקר פירוש המשנה, אלא רק את המסקנה שחידש בלא מקור ממשי, ואין דרכו לפרש משנה בצורה כזו.
 5. לפי דרכנו השוני בין מידה זו של 500 לשאר המידות שבמסכת מידות רמוז בכך שהמשנה אומרת שמידות של הר הבית באו לציין שהוא הר, והר אינו מרובע גמור, ומזה נבין שגם ה-500 אינם ריבוע מדויק אלא שהחומות כוללות 500 על 500.
 6. עיר הקדש והמקדש ח"ד עמ' יד. וכ"כ הרב קורן בחצרות בית ה' עמ' 11.

שהרוב מהדרום, ובפשטות הכוונה היא למדידה ממרכז העזרה בקו הניצב 90 מעלות, ועדיין קשה למה לא נכתב בדיוק כמה היא אותה מידה באותו מקום?⁷

ונראה לענ"ד שגם דבר זה יובן לפי מה שביארנו שאופן הצבת החומות נבע מהצורך להזכיר שהמקום הוא הר המוריה, אלא שנוסיף ונאמר שכוונת המשנה באומרה שכל העניין הוא להזכיר את צורת ההר, שנביאים ראשונים רצו במכוון ליצור צורה שאינה תחום מדויק של 500 על 500 אמה כדי להזכיר שזהו הר.

ומעתה נוכל להשיב גם לשאלה מדוע לא אמרה המשנה את המרחק המדויק באמות – הסיבה היא משום שהיא באה ללמדנו שלא היה מתחילה צורך ב-500 אמות מדויקות בין הכתלים, ואדרבה הציבו את הכתלים בצורה לא מקבילה כדי שהמתחם המקודש יזכיר את היותו הר. ולפי זה גם היום אם יבנו את בית המקדש במתכונת בית שני, לא צריך לחפש את המיקום המדויק של כותלי הר הבית (אך כל עוד שלא נבנו החומות יש להתחסס לכל מה שיתכן שהיה בכלל הר הבית המקודש כהר הבית).

והדברים יובנו יותר לאחר התבוננות על מה שהיה במשכן.

ד. הר הבית דומה למחנה הלויים

נאמר למשה רבינו "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו. וכן תעשו (שמות כה, ט),⁸ ודרשו (שבועות יד ע"ב) וכן תעשו לדורות. משמע שיסוד כל המידות במקדש הם במשכן. גם עניין שלושת המחנות של הקדושה לדורות מקורו הוא במשכן. אך בעוד שלמחנה שכינה שבמדבר היה תחום מדויק, לא מצינו במדבר מידה כלשהיא למחנה לוי, ואולי הוא משום שהר המוריה התקדש עוד לפני כן מימי אברהם, ולכן כשהגיעו לירושלים נקבע שמחנה לוי הוא הר המוריה. ומכל מקום מסתבר שגם מחנה לוי הוא בהתאמה מסוימת למשכן, כי הר הוא מקום שבטבעו אינו מוגדר במדויק כפי שמחנה לוי בהר הבית לא הוגדר במידה מדויקת.

7. אין להתפלא מדוע מפרשי המשנה לא פירשו כך. למפרשי המשנה לא היה ידועה המציאות שכותלי מתחם הר הבית אינם באותה זווית, לכן הסתפקו בביאור לשון המשנה במה שכתב הרמב"ם. אך המציאות שאנו רואים היא שמביאה לדקדק כך במשנה.

8. ראה בספר מועדים-לשיחה של הרב זקס (עמ' 123) שמבאר את חשיבות זכירת המשכן בתוך מבנה המקדש שהדבר מזכיר לנו שהשכינה שורה דווקא כשרואים את עניני העולם כעראיים, וכעין מה שיעקב קרא לבית שהקים בשם סוכות. יסוד המידות במשכן קשור גם לתיבת נח כמובא בכלי-יקר (בראשית ו, טו) על מידות התיבה 300 על 50, שזה נועד להזכיר את המספר ט"ו המודגש בבית המקדש, שבכל אמה גובה של התיבה היו 15,000 אמות ובכל קומה 150,000 אמות, וראה לקמן שאורך העזרות במקדש היה כמו אורך התיבה עם רוחבה – 350 אמה, ורוחבם 150 אמה. ואפשר שגם חילוק התיבה לשלושה חלקים מקביל לשלוש מחנות הקדושה.

אמנם בכל זאת אנו מוצאים להר הבית מידה של 500 שמקורה ברמז שנאמר במשכן, וכפי שכתב רש"י דברי הימים א' כח, יט:

והכל דרש שמואל מן התורה ברוח הקודש, כמו ששנינו: 'הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה', דרש אורך החצר מאה באמה, ורוחב חמשים בחמשים, חמשים פעמים חמשים הם כ"ה מאות... והוא מיוסד בסילוק קרובץ של שבת חנוכה.

אמנם "חמישים בחמישים" שבמשכן לא נאמר על מחנה לוי, והוא רק רמז. ונראה שאדרבה, כיון שבמקור במשכן למחנה לוי אין מידה, מסתבר שדרשת שמואל לא באה לומר שיש לקדש דוקא ת"ק על ת"ק אלא שיש להקיף ת"ק על ת"ק אמה מההר (אולי באופן שלפחות צד אחד יהיה ממש 500 אמה), ואז כל מה שבתווך מקודש בקדושת הר הבית, והיינו שהיה כאן עניין בדוקא לעשות את המידה לא מדויקת גם כדי להקביל את הר הבית לעניין המשכן שבו לא היתה מידה מדויקת למחנה לוי, וגם כדי לציין שזהו הר שבטבעו אינו ת"ק על ת"ק.

והנה לפי דרכנו, שמבנה מתחם הר הבית נגזר מהצורך להראות שהוא הר, מובן מה שהרחיקו יותר מ-500 אמה בצורה ניכרת במיוחד במערב משום ששם ההר בצפון מתעקם, ורצו להדגיש דוקא על ידי הכללת מקום זה את היות המקום הזה הר. ובשאר הרוחות הרחיקו עד המקום הטבעי של ההר, לכן מצד צפון הרחיקו עד המקום שבו עובר ערוץ נחל זיתא, ובדרום הרחיקו עד המקום שבפינה הדרום מערבית שלו יש מפגש עם הר אחר, וכבר כתבתי (במאמר במעלין בקדש לח עמ' 52) שמפגש זה הוא בדרום שער ברקלי. ועוד נראה שיש טעם בזוויות בהן הוצבו הכתלים כדלקמן.⁹

ה. זוויות חומות הר הבית

בגמרא יומא (כח ע"ב) איתא:

9. הרב עזריה אריאל (מעלין בקודש לו עמ' 66) כתב שחומות הר הבית נבנו בזוויות התואמות לטופוגרפיה של ההר, והוסיף שהדבר יובן יותר על פי הסברה של החוקרים האומרים שהורדוס הרחיב את הר הבית למערב, דלדבריהם י"ל שלפני הרחבת הורדוס הר הבית המקורי כלל בתחומו את כל ההר שמגובה 729 מטר ומעלה, והרחבת הורדוס במערב נעשתה בזווית כדי לעקוף את המדרון המערבי התלול. אך קשה לי על דבריו שאנו רואים שבמזרח מראש נבנה בזווית שונה מרוחות העולם בלא כל הצדקה טופוגרפית, וגם לא נראה שכל מה שבמפלס של 729 מטר הוא ריבוע של 500 מדויק. המפלס בחלק גדול במזרח נמוך יותר. ובצפון מערב ממשיכה החומה וחוצה את המדרון של גבעת האנטוניה, כך שבסופו של דבר בכל אופן הוצרכו לבנות את החומה על מדרון של הרים, ולא הרויחו בהטיה למערב שעשו דבר.

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. ונשחטיה מכי משחרי כותלי [=כפי שהיה אברהם מתפלל. ע.א.?!]
– מאי קושיא? ודילמא כותלי דבית המקדש בשש ומחצה משחרי, משום דלא מכווני (טובא¹⁰)!
אי נמי: שאני אברהם דאיצטגנינות גדולה היתה בלבו. אי נמי: משום דזקן ויושב בישיבה הוה.

ר"ח פירש בשאלת הגמרא דשואל "למה היה תמיד של בין הערבים נשחט בזמן שחל ערב פסח להיות בערב שבת בשש שעות ומחצה, לא ישחטיה אלא **בתר שעה שביעית** מכי משחרי כותלי". ובתשובת הגמרא גורס במקום 'כותלי בית המקדש **דלא** מכווני', "משום דכותלי בית המקדש **מיכווני** טובא", והביא על זה את דברי הירושלמי ששער המזרח מכוון כרוחות העולם, ומשמע שרצונו לומר שכשם ששער המזרח היה מכוון כך כותלי בית המקדש.

ולפי דרכו נראה שהאמוראים הבינו שאברהם היה מתפלל בסוף שעה שביעית ובתחילת השעה השמינית, ולכן שאלו למה בבית המקדש הקדימו לתפילת אברהם חצי שעה, והשיבו שבבית המקדש הקדימו משום שכתליו מכווני טובא. כלומר שכותלי בית המקדש מכוונים טובא לרוחות העולם ולכן הם מאפשרים להקדים בלא לחשוש לטעות. ואעפ"י שלפי הידוע במציאות, כשהכתלים מכוונים הם מתחילים להשחיר תוך פחות מחצי שעה לאחר חצות, ובתקופת טבת אף לפני חצות,¹¹ מכל מקום י"ל שהגמרא מדברת על השחרה שניכרת טובא, וכוונתה שבעלמא מחכים שעה כזמן שבו משחיר טובא וכן עשה אברהם, ובגלל שהכתלים מכוונים כרוחות העולם לא צריך לחכות יותר מחצי שעה כדי שתהא ניכרת ההשחרה.

אלא שלכאורה פירוש זה אינו מתאים להמשך הגמרא האומרת "אי נמי וכו" שנראה ממנה שאברהם לא היה מאחר ביחס לבית המקדש אלא להיפך, שאברהם היה דווקא מקדים על פי חכמתו המרובה. ובאמת גם בתחילת הסוגיה מפרש רבינו חננאל שמשחרי כתלי הוא **תחילת** השעה השביעית. לכן צריך לומר שלפי ר"ח ה"אי נמי" שבגמרא הוא שיטה אחרת הסוברת שמשחרי כתלי של אברהם פירושו שהיה מקדים מיד בתחילת ההשחרה, כלומר בתחילת השעה השביעית, ומבארת הגמרא שהוא משום שאיצטגנינות גדולה היתה בלבו

10. לפי ר"ח גורסים 'טובא'. אך רש"י ור"ת המובא לקמן אינם גורסים 'טובא'. מכל מקום לא הבאתי כאן מה שפירש רש"י על חומות שהולכות ונעשות צרות בגובהן בגלל הקושי להבינו במציאות.
11. פרט זה, וכן פרטים נוספים על המציאות של הצל למדתי ממאמריו של פרופסור מיכלסון באתר 'אמת הארץ'.

להבחין בכך בשעה מוקדמת מזו שהיו מבחינים בה בבית המקדש, ולכן אמרו שאין ללמוד ממנו להקדים.

אך רבינו תם בספר הישר (חלק החידושים סימן שח, והובא גם בתוספות ישנים) גורס כפי הגירסא שלפנינו בגמרא 'דלא מכווני', ופירש את הגמרא באופן אחר:

דילמא כותלי בית המקדש בשש ומחצה משחרו. משום דלא מיכווני. פי' מפני שלא רצו לכוונם שרוב שוחטי פסחיהן יראו חמה עומדת בראשם [ויחשבו שעדיין לא עברה החמה את החצי, ולא יתבוננו על השחרת הכתלים. ע.א.], ויאמרו משום פסחינו מיהרו התמיד קודם בין הערבים. אי נמי אי מוקמינן שחיטת התמיד אדיניה, איכא למיחש שמא יקדימו מעט ויביאוהו לידי פסול, אבל אנן יחידים איש לעצמו ילמדו מאברהם ויתפללו מתחלת שבע. אי נמי אברהם אבינו איסטגנינותיה היתה בלבו מי שיש לו איסטגנינות ילמד ממנו, אבל שוחטי התמיד לית להו איסטגנינות וזימנין עמי הארץ נינהו, ומאחרין התמיד חצי שעה דילמא טעו משום שחמה עומדת בראשם, אי נמי שמא יקדימו,¹² אבל אנן ניגמר וניגמר. אי נמי אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה... ואנן נמי ניגמר.

נראה שלפי רבינו תם מהלך הגמרא הוא שאברהם אבינו היה מקדים ומתפלל מיד בחצות, אבל את התמיד איחרו ולא עשו לפני שש ומחצה משני טעמים: אחד, כדי שלא יאמרו שוחטי הפסח שרואים את החמה על ראשם ששחטו לפני הזמן, ועוד שמא יבואו לידי טעות וישחטו לפני הזמן. ולפי זה הסיק רבינו תם, שתלמידי חכמים רשאים ללמוד מאברהם ולהתפלל מחצות.

הרב עזריה אריאל (מעלין בקדש גליון לו עמ' 66) הקשה על פירוש זה מדוע שינו את זווית כותל בית המקדש בגלל טעויות של עמי הארץ, ולא הסתפקו בהוראה לאחר את ההקרבה חצי שעה, בלא לשנות את זווית כותלי המקדש. והסיק שלדעת ר"ת אין צורך מהותי בכיוון הכתלים כרוחות העולם, וכל הצורך בכיוונם הוא רק כדי להודיע את זמן חצות, ולכן הצורך למנוע טעויות גרם שלא ידקדקו בזה וממילא נבנו בצורה לא מכוונת. אבל לענ"ד עולה מפירושו לתחילת הגמרא שכותלי בית המקדש נבנו בצורה לא מכוונת כי לא רצו לכוונם, נראה שעושו כן במכוון כדי שמי שיסתכל עליהם יחשוב שצריך לשחוט את התמיד מאוחר יותר. ועוד צריך להבין בכלל על מה מדבר רבינו תם. הרי ידועים דברי הירושלמי בעירובין שנביא לקמן שהמשכן צריך להיות מכוון כרוחות העולם, וכך יגעו לעשות במקדש את שער ניקנור באופן מכוון. ונראה שכך היו כל כותלי המקדש משום שאם לא כן היתה מסכת מידות צריכה לפרט את ההבדלים האלו בין מידות המתחם על פי

12. כלומר, החשש שמא יקדימו או שמא יאמרו שהקדימו נובע מכך שהמון העם שבמקדש אינם כאברהם אבינו.

הזוויות של הכתלים. ולכן צריך להבהיר על איזה כתלים נאמר לפי פירוש רבינו תם שהכתלים נבנו במכוון שלא כרוחות העולם?

לכן נראה לענ"ד שלפי פירוש רבינו תם יש הבדל בין כותלי הר הבית לכותלי המקדש, ומדובר כאן בגמרא רק על כותלי הר הבית, ודווקא לפי זה נוכל להבין היטב מדוע הם כווננו בכוונה תחילה בזווית הלא מכוונת שאנו רואים, כי הם בנויים במזרח בהטיה של כ-6 מעלות, זוהי בדיוק הזווית שבה עוברת השמש בחצי שעה, וי"ל שהם נבנו כך כדי להוסיף חצי שעה עד שתהיה ניכרת עליהם ההשחרה, והתכוונו בזה לאחר את זמן השחיטה כדי למנוע טעויות.

ועוד נלענ"ד שיש מקום לבאר את הגמרא בדרכו של ר"ת באופן שונה, ובאופן שיתאים להלכה שאין להתפלל לפני חצי שעה שלאחר חצות. והפירוש הוא, שבתחילה הגמרא ידעה ש'משחרי כתלי' אינו חישוב שאפשר לעשותו רק על פי ראיית העין, אלא צריך להוסיף לו ידע על עונות השנה, שכן בטבת הכתלים משחירים עוד לפני חצות. ומכל מקום הגמרא שאלה, שאם אפשר לדעת על פי הכתלים מתי חצות למה איחרו בבית המקדש את התמיד בערב פסח לחצי שעה שלאחר חצות. ומשיבה הגמרא בתחילה שהוא משום שכותלי בית המקדש אינם מכוונים זה לזה, כלומר שאף שכותלי העזרה מכוונים כרוחות העולם, כותלי הר הבית שגם הם כותלי בית המקדש אינם מכוונים אליהם, וכפי שביארנו שהוא כדי להדגיש את היות המקום ההר, וכיון שמהתבוננות בכתלים יראו בחלק כך ובחלק כך, קבעו לאחר חצי שעה לאחר חצות. ועוד מתרצת הגמרא דאברהם שאני, אם מצד האיציטגנינות שלו ואם מצד חכמתו, אבל אנשים בעלמא אינם כאברהם ועשויים לבוא לידי טעות, ולכן צריך להוסיף בכל התפילות חצי שעה. לפי תירוצים אלו יש לומר שבבית המקדש עשאוהו שלא בכיוון לא רק כדי להדגיש את היות המקום הר, אלא כדי למנוע את הטעויות. כלומר, מתחילה בנו אותם מוטים במזרח ב-6 מעלות באופן שיוצר איחור בהשחרה של חצי שעה, וכך בכל עונות השנה הם לא יגמרו להשחיר אלא לאחר הזמן של חצות, ואף הוסיפו במערב בהטיית זווית הכתלים כדי להרחיק עוד מהטעות, שלא יטעו לומר שכותל הר הבית המזרחי הוא המכוון, ולא כותל בית המקדש, ואכתי יאמרו עמי הארץ שראינו בשעת השחיטה שהכתלים לא ממש כהים ואם כן הקריבו לפני חצות, אבל בראותם שהר הבית נוטה במערב עוד יותר ממזרח יבינו שהכתלים של המתחם אינם מכוונים, ולכן לא יתייחסו למה שנראה להם שעדיין לא הושחרו הכתלים בזמן הקרבת הקורבן. ולפי זה י"ל שהזווית במערב נקבעה לפי המקסימום שאפשר להטות באופן שעדיין יהיה הצפון גדול מעט מהמרווח המערבי כדי להראות לנו את צורת ההר.

ועכ"פ נראה מפשט הגמרא האומרת שבבית המקדש לא דייקו בזמן חצות, שהגרסה צריכה להיות 'לא מכווני', כדברי רבינו תם, ונמצא שהגמרא למעשה אומרת בזה את מה

שאנו רואים שה-500 על 500 אמה אינן ריבוע מדויק, כי כתלים שאינם מכוונים, כפי שנבנו חומות הר הבית, יוצרים בהכרח מרובע שאינו ריבוע מדויק.

על פי עקרונות אלו ננסה למצוא ממצאים המורים במדויק עד היכן הגיע תחום הר הבית.

ו. איתור תחום הר הבית המקודש

על פי המסורת ברור שחומת הר הבית לא היתה מזרחית לחומת המתחם, שהרי הנוהג בכל הדורות להתקרב אליה ללא הכנה כלשהיא. הכפתור-ופרח בפרק ו כבר דן לבסס מסורת זו (כנראה שנזקק לכך משום שהיו כאלה שחשבו ששער הרחמים הוא שער ניקנור כמובא במדריך ירושלים מהגניזה), וכותב שאין לומר שהחומה שאנו רואים היא חומה פנימית, והחומה האמיתית היתה יותר מזרחית, בגלל שנראה לעין שיש בכותל שלפנינו אבנים קדומות, ולא נראה מהתיאור של חז"ל שהיה כותל גדול כזה בתוככי הר הבית. וכתב עוד נימוק, שאין אפשרות למקם את החומה של הר הבית האמיתית יותר מזרחה, כי אין מרחק מספיק גדול בין התהום שבמזרח הר הבית לכותל המתחם לכל אורכו.¹³

יש להוסיף על דבריו שאם נצייר את חומת הר הבית מזרחית לחומת המתחם הנוכחית יהיה המרחק מהצכרה למקום הכותל המזרחי גדול יותר ממה שהוא כיום, וכיון שאמרו במשנה שהדרום גדול מהמזרח נצטרך להוסיף על המקום המשוער לדרום כדי שיהיה יותר גדול מהרווח במזרח, ודבר זה יוצר בהכרח חריגה מהתחום הטופוגרפי של ההר בדרום לתוך הר אחר שכן מדרום לשער ברקלי יש כניסה של הר אחר למתחם.

לכאורה עדיין אין ראייה על דיוק המקום, כי אפשר שיש כותל אחר פנימי יותר של הר הבית. אלא שדבר זה נשלל מחמת מסורת הכיפה כי אם היה כותל אחר יותר פנימי, לא יהיה מקום סביר כדי להציב בו את הסטווים המזרחיים המתוארים אצל יוסף בן מתתיהו, ואת מקום המעבר שהיה לפני הסורג למי שמקיף את העזרה.

ובעניין מה שהכפתור-ופרח מתייחס לכלל הכותל ככותל קדום, יש לציין שאכן בכותל המזרחי ישנם שרידי אבנים קדומות שעל פי סגנון בנייתם מייחסים אותם החוקרים לימי בית ראשון.¹⁴ שתי שורות אבנים גדולות כאלו בגובה של 1.30 מטר נמצאות החל מ-15 מטר דרום לשער הרחמים עד שער הרחמים, וכן יש שורת אבנים קדומה בגובה של 1.40 למשך 21 מטר מצפון לשער הרחמים.¹⁵ גם בשער רחמים עצמו ישנן אבנים קדומות. וכן

13. בימינו מצאו חלק של חומה מזרחית לחומת המתחם ליד שער הרחמים, אך טענת חכפתור-ופרח שהיא שאין מקום לבנות חומה כזו לכל אורך החומה המזרחית.

14. כ"כ באוצר ירושלים (ח"ה עמ' 300).

15. מיכלסון במאמר ההמשך (פרק 16.2.4) לומד משינוי הקל בגובה בין החלק שמדרום לשער הרחמים לחלק שמצפון לו שמצפון לשער הרחמים היא תוספת מאוחרת להר הבית המקודש, וכן בכל מאמרו מסיק מחילופי סגנון וזוויות קלים שיש לשייך כל חילוף לבונה אחר. אך הוא עצמו כותב שיש

בדרום המתחם נמצאו שתי אבנים קדומות שצידן הדרומי מסתיים במרחק 82 מטר מהפינה הדרום-מזרחית, ומתחת אבנים אלו מבצבצת עוד שורת אבנים קדומה. האבנים מונחות בזווית דומה לזווית של האבנים ליד שער הרחמים. חיבור השרידים האלו יוצר המשך של חומה אחת קדומה. בנוסף, ישנו חלק נוסף בצפון ובדרום שהוא הרחבה מבית שני, ונראה שהאורך הכולל היה בימי בית שני כפי שנראית החומה של היום.

1. איתור חומת הר הבית הצפונית

לגבי חומת הצפון. מהשרטוט של הרב קורן (בספרו 'ועשו לי מקדש', ראה מפה בסוף הספר) נראה שיש למקם אותה 16 מטר צפונית לרמה. כיצד הגיע לחשבון זה? על פי מאמרו ('חידושים ותגליות' אוריתא יד עמ' קפח) נראה שהוא סבור שיש להתחיל את החומה הצפונית מ'התפר הצפוני' שבחומה המזרחית (ראה את התמונה של התפר באוצר ירושלים איור 5). ההגיון בקביעה שהחומה התחילה במקום התפר, הוא שתפר מעיד על תחום שבו הושלמה הבנייה על ידי בונה אחד קדום, והומשכה אח"כ על ידי בנייה בתקופה אחרת שלא תוכננה מראש עם הבנייה הראשונה. הרב קורן המשיך ושרטט את החומה כחופפת לקו הנמצא במפה פוטוגרמטית (כנראה המפה המנדטורית) שיוצא מאיזור התפר לכיוון מערב, ובמאמר הנ"ל מבואר שהיה נראה לו שזהו מצוק של סלע שהיה חלק מן התעלה שביסוד הכותל הצפוני, ולפי ההמשך של קו זה מגיע הרב קורן עד החומה המערבית במקום הנמצא בערך 16 מטר מצפון לרמה במערב.¹⁶

אך יש להעיר, שהקו שבשרטוט של הרב קורן יוצא ממקום החומה 25 מטר צפונית לשער הרחמים, בעוד שהמיקום המדויק של התפר הוא 21 מטר צפונה לשער הרחמים.¹⁷ גם 'המצוק הסלעי' שאליו חיבר את הכותל אינו בזווית ניצבת לכותל ב-90 מעלות, ובכלל לא ברור לי שמדובר במצוק סלעי, ובלאו הכי מצוק סלעי אינו מהווה ראיה לכך שכאן נמצאת תעלת היסוד של הכותל הצפוני.¹⁸

מקומות בהם רואים שילוב של שני סגנונות שונים שנראה שהונחו על ידי אותו בונה. לכן נראה שאין להסיק מסקנות מכל שינוי סגנון וזווית, אלא רק מהבדלים מהותיים.

16. במאמר הראשון (אוריתא יד עמ' קפח) כתב הרב קורן שיש לכוון את תחום החמש מאות כיוצא מהתפר ולחברו עם תעלת יסוד שמצא בתחתית הכותל המערבי הנמצאת 292 מטר צפונית לשער ברקלי. אך בשרטוט של הרב קורן בספרו 'ועשו לי מקדש' הוא אינו מתייחס למקום הנ"ל שבצפון מערב, וכנראה חזר בו משום שהוא צפוני מדאי.

17. באוצר ירושלים (עמ' 299, 330) כתב שמקום התפר הוא 23 מטר משער הרחמים. אך מיכלסון (אתר אמת הארץ מאמר המשך 16.2.2 עמ' 32) כתב על פי חישובים מדויקים בקנה מידה של ס"מ בודדים, שהתפר נמצא 20.88 מטר משער הרחמים.

18. יתכן שקו זה הוא מבנה שבנו המוסלמים (הוא לא מופיע במפת וילסון). יש לציין שאם נבוא להסתמך על בניית מאוחרות יש קו נוסף היוצא ממש ממקום התפר והוא ארוך יותר (40 מטר),

על כן נראה שגבול החומה הצפונית היה קו היוצא ממש ממקום התפר בזווית ניצבת (90 מעלות) לחומת המתחם, וקו זה מסתיים במערב 13 מטר צפונית לרמה, ונראה שאכן זהו המקום שמתאים יותר להיות סוף הר הבית על פי דברי יוסף בן מתתיהו (מלחמות א, ז, א-ג. קדמוניות יד, א-ב) שמספר על כך שלפני הרחבת הורדוס היה מצפון להר הבית עמק וחפיר. העמק הנקרא בפי החוקרים נחל זיתא ניכר לעין למי שעומד ממזרח לחומה ורואה את הבדלי הגבהים של הסלעים בין החלק שמצפון למבנה 'כסא שלמה' לחלק שמדרום לו. רוחב העמק הזה הוא כ-40 מטר. החפיר שעליו מדבר יוסף זוהו בחפירות על ידי וורן צפונית מערבית לרמה. לפי שרטוט החפיר (ריטמיאר. מובא באוצר ירושלים נספחים איור 24) החפיר מגיע עד 13 מטר מהרמה. ההגיון מחייב שהחומה צריכה להיות צמודה לחפיר, ולא בתוך מקום החפיר, לכן נראה שכותל הצפון עבר שם כנגד הרמה, 3-4 מטר דרומה לקו ששרטט הרב קורן.¹⁹

2. איתור חומת הר הבית הדרומית

במעלין בקדש גליון לח הבאנו ראיות ששער ברקלי הוא מקום הגבול הדרומי, וביארתי שהדבר מוכח הן מצד שינוי סגנון הבנייה מתחת לרחוב ההרודיאני בחלק הדרומי לשער זה, והן מצד שינוי התואי של תעלת הניקוז. אמנם יש להסתפק מה המקום המדויק המתאים להיות מקום היציאה של הכותל הדרומי, הצד הצפוני של השער או הצד הדרומי?

והנה לפי כמה מקורות, היהודים הם שאמרו לכובשים המוסלמים כיצד לבנות את הרמה,²⁰ ונראה שבגלל זה התקבלה אצל חכמי ישראל ההנחה שמבנה הרמה נועד להזכיר לנו את מיקום המקומות המקודשים, וכפי שרואים אצל רבי יעקב בן נתנאל שהרמה היה נקראת 'עזרה חדשה'. אם נמשיך את הקו של הכותל הדרומי של הרמה לכיוון מערב, ניווכח כי הזווית הנוצרת בנקודת המפגש היא זווית ישרה (90 מעלות), בעוד שהכותל הצפוני של

וניצב לכותל המזרחי בזווית של 90 מעלות ממש (במפה המנדטורית שבסוף ספר ועשו לי מקדש הוא מסומן כשורה של אבנים).

19. החוקר ריטמיאר משרטט את כותל הצפון כיוצא 10 מטר צפונית לשער הרחמים, ואילו פרופסור מיכלסון מציב את חומת הצפון כיוצאת מהגבול הצפוני של שער הרחמים. אך שתי האפשרויות האלו אינם נראים לי בגלל שלפי זה מתרחקת החומה דרומה מהחפיר. חפיר נעשה בדרך כלל ממש צמוד לחומה.

20. כדברי רבי פתחיה מרגנשבורג, וכך עולה ממסמכים בגניזה הקהירית, וסיפורים של הערבים עצמם כמובא בחוברת המסורת של הרב יוסי פלאי. לפי הנחה שהרמה נבנתה על פי תכנון יהודי אפשר שהמשכה החרגי של הרמה לצפון נועד להזכיר את העניין שרובו מן הדרום, ונאלצו לחרוג מצורת העזרה כדי להתאים את צורתה למבנה המתחם הכללי שהוא יותר מ-500 על 500. ומדברי הכפתור ופרח נראה שאכן בגלל התבוננות על צורת הרמה ביחס לכלל המתחם חשב שבמרווחים של הרמה מחומת המתחם מתקיים 'רובו מן הדרום וכו'. לפי ההנחה שהרמה נבנתה על פי עצה של חכמים יהודים מה שהרמה אינה מציינת את צורת עזרת נשים הוא סיוע לשיטת הרדב"ז דמשמע מדבריו שאין צריך לחוש לאיסור הכניסה לעזרת נשים בימינו.

הרמה ניצב ב-90 מעלות דווקא לכותל המזרחי של הר הבית (בסטייה של מעלה אחת), ולכן מסתבר שהכותל הדרומי הקדום של הר הבית גם הוא היה ניצב (בזווית של 90 מעלות) לכותל המערבי.

לפי ההנחה המסתברת, שהכותל הדרומי של הרמה היה ניצב (90 מעלות) אל הכותל המערבי, נוכל לפתור את השאלה היכן באזור שער ברקלי עברה חומת הדרום, שכן אם נשרטט את תוואי הכותל הדרומי בניצב לכותל המערבי, החל מהצד הצפוני של שער ברקלי, נקודת המפגש של הכותל הדרומי עם הכותל המזרחי תהיה במרחק של פחות מ-500 אמה מהתפר המוזכר לעיל שהוא הפינה הצפון-מזרחית של ההר – לפי אמה בת 51.7 ס"מ (ראו מעלין בקודש לח, הערה 28 הוכחות לשיעור אמה זה, וכ"ש אם השיעור הוא פחות מזה). כמו כן בפינה הדרום-מזרחית של ההר (לפי חשבון זה) לא נמצאו ממצאים המעידים על תפר בחומה המזרחית, כמצופה.

לכן נראה שדרום שער ברקלי הוא זה שמציין לנו את הפינה הדרום-מערבית של הר הבית המקודש, ולפי חישוב כזה נוכל למצוא ממצאים המעידים על החומה.

במאמר של פרופ' דניאל מיכלסון (אתר 'אמת הארץ' פרק 15.2) מובא שרטוט של מבנה שער ברקלי ואבני הפינה שמעליו ומתחתיו, ורואים שם אבן פינה הממוקמת בתחתית השער, המסתיימת מטר וחצי דרומית לחלל השער (מסומן בשרטוט בספרה 9), שהוא מרחק זהה לנקודת הסיום של האבן המונחת מעל השער הניכרת לכיוון צפון (האבן העליונה ניכרת לעין מרחבת הכותל המערבי). אם נקבע שאבן פינה זו (שבתחתית השער) היא הפינה הדרום-מזרחית של ההר, וממנה נשרטט כותל דרומי בזווית ישרה, מקום המפגש של הכותל הדרומי עם חומת הר הבית המזרחית יהיה 82.23 מטר מהפינה הדרום מזרחית של המתחם. בדיוק באותו מקום נמצאות שתי אבנים גדולות קדומות שמתחתן מבצבצת שורה אבנים נוספת בסגנון הקדום,²¹ ומתחת לאבן הצפונית, במרחק של 87.13 מטר מהפינה הדרומית של המתחם יש פתח הנראה כפתח ניקוז, לכן נראה שאכן הקצה הדרומי של אותן האבנים הוא המקום שבו מסתיים הצד החיצון של הכותל הדרומי במזרח, ותעלת הניקוז היא בצד הפנימי של הכותל הדרומי, שכן דרך הבנייה לעשות את מקום הניקוז בפינת המתחם.²² לפי זה נמצא שבמזרח היו 500 אמה מדויקות, שכן 500 אמות של 51.7 ס"מ הן 258.6 מטר, והמרחק ממקום תעלת הניקוז עד לתפר הצפוני הוא 260.2 מטר.

21. מיכלסון (במאמר המשך הנ"ל) כותב שהקצה הדרומי של האבנים האלו מרוחק 82.23 מטר מהפינה הדרום מזרחית של המתחם, ויש שם גם שינוי זווית של הכותל מ-6.4 לכיוון מערב ל-4.9 (אך שינוי זווית לכשעצמו אינו הוכחה כי יש כמה שינויי זוויות לאורך הכותל המזרחי).

22. הנתונים הם על פי מיכלסון (מעלין בקדש יא עמ' 37 בתוספת פרטים). גם הוא הציב את חומת הדרום שם.

נמצא שכותל המזרח שנבנה על ידי דוד המלך הוא שביטא את היות הר הבית בגודל 500 אמה בצורה מדויקת, כדי לקיים את הרמז "חמישים בחמישים", ושאר הכתלים היו באורך שונה. ההקפדה הייתה רק על כך שבפינות החומה של ההר יהיו הכתלים ניצבים זה לזה בזווית של 90 מעלות, כך שהקפת ההר תדמה את הקפת המזבח. (כשם שעלו על המזבח מהכבש שבדרומו ומשם הקיפוהו, על פי הכלל שכל פניות שאתה פונה יהיו לימין [דרום-מזרח, צפון-מזרח, צפון-מערב ודרום-מערב] - כך הנכנס להר נכנס בדרום ומקיף בסדר זה את ההר).

המקום היחיד שלא נמצא בו עד עתה סימן לסיום החומה של התחום המקודש הוא בצפון-מערב המתחם, ונראה ששם החומה המשיכה מעבר לתחום של הר הבית כי שם היא נקודת תורפה של ההר היות ואין הפרש גבהים גדול, ומסתבר שהחומה נמשכה כדי להציב שם מבצר עוד מתחילת בניין הבית.

גם המבנה הטופוגרפי של ההר מחזק את כל מה שכתבנו על המיקום של הר הבית המקודש. הנחת היסוד בעניין זה היא שהר הבית המקודש צריך להיות כולו על אותו הר, שהרי הוא ההר המקודש מבריאת העולם, וכפי שדייק ה'אור שמח' (הל' בית הבחירה ו, י) מהמדרישים ומלשון הרמב"ם, שהר הבית המקודש אינו חורג למקום אחר שאינו הר.²³ והנה בצפון-מערב נראה שכל השטח שמרוחק מהרמה מעבר ל-13 מטר מקיר הרמה כבר אינו ממש חלק מההר, כי בפשטות גבולות 'הר' הם כל המקומות שמהם עדיין הולך ההר ונעשה גבוה, בעוד שבמקום זה ההר מגיע לנקודת שפל, ולאחר המשך מישורי הוא מתחיל לעלות לגבעת האנטוניה שהיא גבעה אחרת. ובדרום-מערב, לפי המפה הטופוגרפית, החל מצפון שער ברקלי הנמצא 86 מטר מצפון לחומה הדרומית נכנס מתחם הר הבית לתחום ההר של העיר המערבית העליונה.²⁴

והנה בספרו של הרב קורן (ועשו לי מקדש עמ' 139-138) קבע את המידות לפי אמה גדולה של 57.4 ס"מ, ולכן התקשה בחריגה הטופוגרפית מההר בדרום לפי המפה של וורן, וכתב לתרץ את הקושי הזה בכך שהחוקרים העלו אפשרות שהכניסה המערבית אל ההר היא יותר דרומית. אך מעיון בשרטוטי החוקרים שהביא שם נראה לי שבכל האפשרויות הם מציינים שבצפון שער ברקלי המערב גבוה ממה שמזרחי לו (ומזה עולה המסקנה שלהם שההר המערבי מגיע למקום השער), והשאלה היא רק מה גודל ההפרש, אך עכ"פ אין כאן קביעות ודאיות ורק מניחים שקרוב לנקודת זו של השער נמצא המעבר בין הר המזרחי

23. אמנם המאירי (בפירושו למדות פ"ב ויומא טז ע"א) כתב "ויש רחבה מן המישור בין הכותל לרגל ההר", אך כבר העיר הרב קורן שלפי זה יוצא שהר הבית כולו אינו אלא גבעה שגובהה כ"ב אמה, וזה לא מתאים למה שאנו רואים, וכבר כתבו בפסקי התוספות למסכת מידות "וההר היה גדול הרבה מת"ק על ת"ק", וכנראה כתבו כן לפי מה ששמעו מרבנים שהיו בארץ שראו את ההר, והדבר פשוט גם מעצם זה שמה שקודש מימי אברהם הוא ההר ולא מרגלות ההר.

24. המפה הטופוגרפית נמצאת בספר בחצרות בית ה' ובעשו לי מקדש ותחומין טז.

להר המערבי, וכפי שנראה גם מתעלת הניקוז הקדומה שבתחילה נכנסה שם לתוך ההר ואח"כ הוחלפה משער ברקלי בתעלה אחרת שפנתה לאורך המתחם.

היוצא מכל האמור, שנראה שהחומות הוצבו בכוונה על ההר ולא מחוץ להר.

ז. ביאור עניין 'החמה מצמצמת בו'

איתא בירושלמי בעירובין (פ"ה ה"א):

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.

ניחא 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 סור, שער היסוד, שער חריסית, שער איתון, שער התוון, שער חדש, שער העליון.... שער חריסית שהוא מכוין כנגד זריחת החמה, היך מה דאת אמר [איוב ט, ז] האומר לחרס ולא יזרח...

ובמדבר מי היה מכוין להן את הרוחות? א"ר אחא: ארון היה מכוין להם את הרוחות, הדא הוא דכתיב [במדבר י, כא] ונסעו הקהתים נושאי המקדש זה הארון [במדבר י, כא] והקימו בני מררי את המשכן עד בואם בני קהת שעליהן היה הארון נתון.

צריך להבין מה פירוש הביטוי 'שהחמה מצמצמת בו'?

הרב קורן (בחצרות בית ה' עמ' 111) פירש שכיון ששער ניקנור היה מכוון כנגד השמש בשעת הזריחה, האירה השמש בשעת הזריחה עד קצוות האולם בין בימי טבת ובין בימי תמוז, כי בימים אלו השמש נמצאת בזריחה בזווית של 28 מעלות, והמרחק בין השער לאולם יוצר מצב שקרנות השמש מגיעות לקצוות האולם.

אך קשה, שהרי בזווית של 28 מעלות לא מגיעים קרני השמש עד קצה האולם, אלא במרחק של 5 אמות מצפוננו ודרומו!!²⁵ ועוד קשה שלא הוזכר כאן בירושלמי האולם.

25. אפשר לראות זאת גם בציורים של הרב קורן בספרו ועשו לי מקדש שקרני השמש שצייר אינם מגיעים לפינות האולם. דרך החישוב לזה (על פי פרופסור מיכלסון): לפי מסכת מידות רוחב העזרה בין האולם לכותל מזרחי של העזרה הוא 76 אמות. ואם עובי כותל מזרחי של עזרה היה 5 אמות כפי שמניח הרב קורן אזי מרחק מזויות השער החיצוניים מכותל ההיכל הוא 81 אמה. טנגנס 28 מעלות של תקופת טבת כפול 76 הוא 40.4, אך טנגנס 28 מעלות כפול 81 הוא 43.07. מרכז פתח

ולענ"ד יש לפרש את העניין כפשוטו, 'החמה מצמצמת בו', פירושו שהחמה מצטמצמת על ידי השער, באופן שכל השער מכיל את אור זריחת החמה של תקופת טבת או תמוז. השער היה כדברי המשנה (מידות ב, ג) ברוחב 10 אמות, אך עובי החומה לא התפרש, אם נניח שהוא היה בעובי של 18.83 אמות, יתפרש עניין החמה מצמצמת בו ממש כפשוטו, כי במרובע שרוחבו 10 אמות ואורכו 18.83 אמות הזווית שבין הפינה הדרום-מזרחית לפינה הצפון-מערבית היא בדיוק 28 מעלות, וכזווית זריחת השמש בטבת ובתמוז, ומובנת שהחמה הצטמצמה ונכלאה בו.²⁶

ונראה לבאר ששער ניקנור צריך להכיל את השמש כי המקדש הוא אורו של עולם, והוא כמו השמש המאירה במזרח, ומובן היטב ששער המזרח נקרא שער החרסית שהוא לא רק כנגד זריחת השמש, אלא גם מכוון במדויק כדי שיכיל את השמש, ויבטא את זה שהמקדש הוא המאיר לעולם.

ועתה נראה כמה ימתקו הדברים לפי העיקרון שכבר הזכרנו שיש לדמות את ענייני המקדש לצורת המשכן, כי הדברים מתאימים יפה גם לעובי של חומת העזרה.

והעיר ידידי גדעון חרל"פ שגם באוהל מועד גופו, שגודלו 30 אמה על עשר אמה יוצא שהשטח שבין הכניסה למקום הפרוכת כולא בתוכו כמעט במדויק את השמש הזורחת בזווית של 28 מעלות, שהרי אמרנו שהמקום שכולא בתוכו את השמש הוא כ-10 על 19 אמות.

ה. עובי חומת העזרה

המשנה לא פירטה כלל את עובי הכתלים של העזרה, ונראה מזה שהם לא היו שווים בכל הכיוונים. המהרי"ט המובא בספר דרך הקדש (דף צט במהדורה החדשה) דן על השאלה איך יתכן שאורך ורוחב העזרה הוא מספר אמות שאינו תואם למידות המשכן שכל מידות חצרותיו הם כפולות של חמישים, ומכוח שאלה זו הסיק שהאורך הושלם על ידי הכתלים ל-200 אמה, שהם כפליים מאורך חצר המשכן, וכפי שההיכל גדול באורכו פי שניים מהמשכן. לפי זה יש להשלים במערב ובמזרח על ה-187 אמה עוד 13 אמה לעובי הכתלים.

האולם מקביל למרכז שער ניקנור, על כן צל מזוזה דרומית חיצונית של שער נקנור יפול 43.07 אמות פחות 5 אמות שהם 38.05 אמות צפונה ממרכז פתח האולם. ואילו צל מזוזה פנימית צפונית של שער נקנור יפול $45.4 = 5 + 40.4$ אמות צפונה ממרכז פתח האולם, אם כן חסרים לצמצום של 50 אמה 5 אמות.

26. טנגנס 28 מעלות $0.531 = 18.83 / 10 = 0.531$.

ולפי דרכו, לגבי מידת הרוחב כדי להגיע למספר עגול שהוא פי שלוש מרוחב החצר של המשכן, דהיינו 150 אמה, צ"ל שיש להשלים בצפון ובדרום על ה-135 אמה עוד 15 אמה לעובי הכתלים. וכ"כ הרב קורן על פי הרדב"ז.²⁷

והנה במקדש 100 על 100 אמה הוא בתוספת הכתלים, ומסתבר שגם בחצר המשכן 50 על 100 הם בתוספת עובי עמודי המשכן, וזה מתאים לחשבון שעשינו לחישוב המספר העגול דווקא עם הכתלים.²⁸

כיצד נחלק את עובי הכתלים בין הכיוונים השונים?

בצפון ובדרום מסתבר לחלק את ה-15 אמה בין בעזרה ובין בעזרת נשים בשווה, דהיינו 7.5 אמות לעובי כותל, כי אין סיבה לחלק בין שני הכיוונים.

אך לגבי חלוקת האמות במזרח ובמערב מסתבר שאין לתת מספר שווה לרוחב הכותל כי יש הבדל בין המערב הקרוב יותר לקדושה מאשר המזרח, ולכן מסתבר לתת 5 אמות לכותל המערב של העזרה, שהוא כעובי כותל ההיכל, וקצת פחות מזה לכותל המזרח של עזרת נשים. והנה לפי בדיקות אלקטרומגנטיות, רוחב כותלי הר הבית בבסיס הם בערך 4.5 מטר שהם בערך 8.33 אמות מרווחות (לפי חשבוננו אמה מכוונת היא 0.517 ס"מ, אך בבית המקדש היתה אמה הגדולה ממנה באצבע, דהיינו 0.54 ס"מ),²⁹ ויש מקום לשער שעובי כותל עזרת נשים היה מחצית מזה במידה מכוונת, כלומר 4.17 אמות, וכאשר נצרף באמצע את השיעור המשלים על 187 של העזרה מחד גיסא (שחסר להשלמה של 13 עוד 8 אמות), ושל עזרת נשים מאידך גיסא (שלפי האמור חסר להשלמה של 15 עוד 10.83 אמות), יצא שרוחב חומת העזרה המזרחית שכלל את עובי הכותל של העזרה ואת עובי הכותל של עזרת נשים היה 18.83 אמה.

הסיבה שבגללה חתרתי להגיע להגיע בדיוק ל-4.17 אמות, היא מפני שהראינו שכדי לכלוא בתוכו את היטל השמש היה צריך שער ניקנור להיות ברוחב 18.83 אמה. אך גם אם

27. כך כתב הרב קורן במעלין בקדש (גליון ל עמ' 73). דבריו מוסבים לביאור דברי הרדב"ז (ב, תרצא) שיש להרחיק 40 אמה מכותל הכיפה הצפוני כדי שלא נהיה בחשש של כניסה למקום כותל העזרה. והוא מבאר את החשבון כי רוחב ההיכל 70 אמה, ויש 32.5 אמה משני צדיו להשלמת 135 אמה, והרדב"ז כתב להרחיק 40 אמה בגלל ששיער את הכתלים ברוחב 7.5 אמה כדי שיושלם רוחב העזרה ל-150.

28. בברייתא דמלאכת המשכן פ"ה כתבו שבין עמוד לעמוד היה 5 אמות, ויש 11 עמודים, ונראה ש 5 אמות היינו בין אמצע עמוד לאמצע עמוד, אבל בעמודי הקצוות היה מרחק 5 אמות בין אמצע העמוד לקצה העמוד החצוני. מילכסון הבין שגם בעמודים החיצוניים המרחק הוא לאמצע העמוד, אך לפי דבריו המרחק של 50 אמה הוא בין אמצע עמוד לאמצע עמוד, ולא כהבנה הפשוטה שהוא ההיקף הכללי, ולכן עדיף לבאר כדכתבנו. גם בתיבת נח משמע שמדובר בגודל חיצוני.

29. הרב קורן (אוריתא תגליות וחידושים עמ' קצא) כתב שלפי בדיקות הוא בין 4.20 ל-4.90. בקתדרה מספר 66 כתבו שלפי בדיקות אלקטרומגנטיות, כותל מערבי ודרומי שווה - בערך 4.50.

אי אפשר לדקדק מכך דקדוק גמור על חודו של סנטימטר, אפשר להבין ששיעור עובי העזרה אינו חייב לחפוף לגמרי לשיעור עובי שער ניקנור. אך מכל מקום מסתבר שרוחב השער היה שווה בקירוב לרוחב כותל העזרה כדי שלא להקשות על ההליכה בעזרה.

ובמקום אחר כתבתי לבאר שלפי כל זה, אפשר להראות תיאום מפליא בין מה שנראה בעין כפסגת אבן הצכרה, שהיא פסגת הר המוריה, ובין דברי המשנה על המקום הנחת הקטורת בקודש הקודשים, ואולי נוכל למצוא לפי זה בקירוב גדול מאוד גם את מקום המזבח, ובעז"ה נבאר זאת בעתיד.

ח. סיכום

א. חומות מתחם הר הבית אינם סימטריים, והדבר סותר לכאורה את ההבנה הפשוטה במשנה במסכת מידות שהר הבית היה [בצורת ריבוע של] 500 על 500 אמה. אמנם דקדוק לשון המשנה בהמשך מביא לפירוש אחר. נראה שכוונת המשנה בהמשך באומרה "רובו מהדרום" לומר שמקום העזרה וההיכל הוא על הר שרוב שיפועו בדרום, שני לו מן המזרח, שלישי מהצפון, ומיעוטו במערב. לפי זה המרווחים שבין כותלי הר הבית לעזרה "רוב בדרום ומיעוטו במערב" נועדו לשמר את צורת ההר ולהבליט את מקום ההיכל שבפסגתו, ומה שנאמר במשנה 500 על 500 הכוונה שהחומות תחמו מקום שיש בו 500 על 500 של הר. ביאור זה תואם ומחזק את המסורת שהכיפה העומדת בפסגת הר זה, מציינת את צורתו הטבעית של ההר ש"רובו בדרום", והיא מקום המקדש.

ב. נראה שאין במשנה פירוט של המרחק בין הכתלים לעזרה משום שמתחילה נבנתה חומת הר הבית כדי להדגיש את היות המקום הר שאין לו מידות מכוונות, והוא בדומה למחנה הלויים במשכן שלא היה לו שיעור מדויק.

ג. המסקנה העולה מביאור זה לדברי המשנה – שאין כוונתה לומר ששטח ההר היה בדיוק 500 על 500 אמה, אלא שהשטח כלל בתוכו ריבוע של 500 על 500 אמה התואם בצורתו לכך שרובו של ההר היה מן הדרום.

ג. גם עובי חומות העזרות משלים את מידותיהן בדומה למידות של המשכן, והדבר תואם בצורה מפליאה למה שאמרו חז"ל שהחמה היה מצטמצמת בשער המזרח, לפי ההבנה הפשוטה שהשער כולא בתוכו את האור.

ד. מהגמרא יומא עולה שכותלי הר הבית אינם מכוונים. דבר זה מתאים למסורת שאכן כתלים אלו הם החומות שאנו רואים בהר הבית, והם אינם מכוונים. מסתבר שמלבד הצורך להדגיש על ידי חוסר הכיוון את צורת ההר, כותל המזרח נוטה למערב בזווית של 6 מעלות, שהוא שיעור מהלך השמש בחצי שעה, ובמערב 10 מעלות, כדי למנוע טעויות בזמן הקרבת התמיד.

מסורת הכיפה וחומות מתחם הר הבית

ה. ישנם ממצאים בשטח שמראים את תחום החומות המקודשות, והם החפיר שבצפון הרמה, פתח לניקוז המים 80 מטר מדרום מזרח החומה, ותפר בחומה 23 מטר צפונית לשער רחמים. הממצאים תואמים לביאור המשנה שכתבתי לעיל.

תוספת ביאור לתשובת הרדב"ז בעניין הכניסה לעליות

(המשך הדברים מגיליון לא, לאור המתחדש במאמר לעיל)

- א. העליות במערב שאליהן התייחס הרדב"ז
- ב. ביאור דברי הרדב"ז על הכותל הדרומי
- ג. תשובות לשאלות הרב קורן
- ד. ביאור דברי הרדב"ז על המרחק לכותל המזרחי
- ה. סיכום

בגליונות קודמים של מעלין בקודש נידונו דברי הרדב"ז בתשובה (ב, תרצא). במוקד הדיון עמדה השאלה האם הרדב"ז זיהה את הכותל המערבי והדרומי של מתחם הר הבית של ימינו ככותל הר הבית המקורי, או שלדעתו הם כתלים של העזרה. לאחר כתיבת הדברים, התחדשו לי בזה דברים, שחלקם כרוכים עם הדברים שפורסמו בגיליון זה בעניין מיקום חומות הר הבית המקודש.

א. העליות במערב שאליהן התייחס הרדב"ז

כתב הרדב"ז:

מי שעולה בעליות אשר לרוח מערב או הנכנס לראות מהפתח אשר לצד מערב צריך לשער שיהיה בינו לבין הכיפה יותר מאחד עשר אמה, שכך היה בין כותל מערבי של העזרה לכותל ההיכל ועובי הכותל כי הכותלים נתקדשו. שיערתי שאין בכל הפתחים יותר קרוב לכיפה מאותו הפתח הקטן אשר משמאל לבאבאל קטאנין, ולכן צריך ליזהר מן העליות אשר על אותו פתח. וכבר שמעתי על קצת חכמים שלא היו רוצין ליכנס בשוק אל קטאנין, זו חומרא יתירה כי אני שיערתי שיש משם עד הכיפה יותר מי"א אמה. ואפשר שהוא מפני שהיא משוכה קצת לצד צפון, כאשר נבאר בע"ה.

מלבד השאלה בדבר זיהוי המקומות המוזכרים בדברי הרדב"ז, לשון הרדב"ז אינה ברורה. מסוף דבריו 'ואפשר שהוא מפני וכו' משמע לכאורה שהוא בא ליתן טעם לדברי האוסרים, ש"צריך ליזהר מן העליות אשר על אותו פתח", אך בסופו של דבר לא נתן כלל טעם ברור, וגם מסקנתו בהמשך התשובה היא להתיר את הכניסה לאותן עליות, משמע שלא נראה לו הטעם להחמיר. כמו כן לא ברורה לשונו מי היא ה"משוכה לצד צפון", וגם מה התכוון לרמוז במילים "כאשר נבאר".

הרב קורן (בגליון ל) קבע שהפתח אשר בצד מערב הוא שער הכותנה, והבין שהפתח הכי קרוב לכיפה שעליו מדבר הרדב"ז שיש ליזהר בעליותיו הוא 'באב אל מוטהרה'. אך

קשה ש'באב אל מוטהרה' אינו משמאלו של שער הכותנה אלא מימינו, ועוד קשה לפי דבריו להבין מה בכלל הספק, הרי רואים להדיא שמשם יש מרחק רב עד הכיפה, וכן לא ברור מדוע הרדב"ז שהתיר בפשיטות לעמוד בשער הכותנה כפי שמחייב ההיגיון, היה מסופק לגבי היתר עמידה ליד שער הטהרה? הרי גם משם יש כ-80 מטר עד הכיפה וזה מרחק גדול בהרבה מהמרחק שמשער הרדב"ז שעד סוף חומת העזרה במערב צריך להרחיק מהכיפה רק 17 אמה.

גם צריך להבין מדוע עמד להתבונן בשער הכותנה ולא התבונן מ'באב אל מוטהרה' שהוא קרוב יותר אל הכיפה עצמה. ונראה שלהבנת דבריו צריך לדעת את מבנה השער. שער הכותנה בנוי בצורה מאורכת, מעין בית שער, שרצפתו נמוכה מהמפלס הכללי של המתחם. רק בצידו המזרחי של בית השער, לאחר כ-15 מטר של מפלס נמוך, מצויות מדרגות שבהן עולים לגובה מפלס המתחם. ואם כן לכאורה כשעמדו בפתח לא יכלו לראות היטב. אך למעשה בית שער הכותנה הוא המשך ישיר של שוק הכותנה, ולכן מסתבר שבזמנו של הרדב"ז נמשך השוק אל תוך בית בשער, לתוך אותם 15 מטרים שעד מקום המדרגות הנמצאות בתוך בית השער, ונראה שהיו באים לשם לצורך ענייני השוק ולכן איפשרו לאנשים להיכנס להסתכל מהמדרגות גם בלא רשות מיוחדת,¹ והרדב"ז עמד שם ושיער שיש מספיק מרחק. אם כנים דברינו מתחזקת השאלה הראשונה, שבוודאי לא שייך לומר שהרדב"ז הסתפק לגבי היתר הכניסה לשער הטהרה, והעלייה שעל גביו שנמצא בדרום-מערב לשער הכותנה, כי אם לשער הכותנה היה רגיל להיכנס ללא כל חשש, כל שכן שאפשר ליכנס בשער זה.

לכן נראה שהפתח הקטן שמשמאל לבאב אלקטנאנין הוא פתח שבו עלו אל הרמה, שהיה קיים בזמנו משמאל [=מצפון] לשער הכותנה על שפת הרמה (אולי גם היום מקום זה קיים בכיפה הקטנה שעל הרמה שיש לה צורת עמודי שער). ולפי זה מובן ספקו של הרדב"ז, משום שבעומדו במדרגות שער הכותנה לא יכול היה לאמוד מה מרחקו של פתח זה מהכיפה, ולכן כתב שצריך להזהר ולבדוק שהעליות שעל הרמה שליידו אכן נמצאות במרחק מספיק מהכיפה. הרדב"ז תמה על החכמים שלא רצו להכנס בשוק אלקטנאנין משום שנראה לו שאין מקום לחומרה זו, שכן כל אחד יכול להבין שמשם עד לכיפה יש יותר

1. וכן נראה מלשון 'דרך הקדש' (עמ' עו-פב, מובא במעלין בקודש ל עמ' 52) שמדבר על "מקום מסילה" הנכנס לפניו בהר הבית "ושמעתי שיש מי שקיבל שאין עוברים בשער זה". וכוונתו שיש כאלו שאין נכנסים לתוך תחום הר הבית עד המדרגות. אמנם כנראה מחמת הבעיה במקום זה היו שנמנעו גם להיכנס למרחץ שנמצא מחוץ למתחם, וזהו מה שכתוב באגרת השל"ה ששמע שיש בזה בעיה ולא ירד לברר מה מקור הספק, ולכן כתב כדרכו לחוש לחומרות שכיון שיש ספק, יש להימנע גם מזה.

מ-11 אמה.² בסיום דבריו אין כוונתו לתת טעם לדבריהם, אלא לבאר מה מקור הטעות שלהם, וכוונתו שאפשר שהחשבונות של אומד המרחק התבלבלו אצלם כי מהמשנה במסכת מידות עולה שמרחק ההיכל מכותל העזרה הוא כ-40 אמה, והם ראו שהרמה שבנייתה נועדה להזכיר את גבול העזרה – כמבואר בהרחבה במאמרי בגיליון זה – משוכה קצת לצפון, כלומר שהמרחק לכותלה הצפונית נראה גדול מ-40 אמה, ולכן חשבו שאומדני המרחק שלנו לא נכונים, וצריך לעשות אומדן מרחק גדול יותר ממה שנראה לעין אדם רגיל, ומעתה מובן שדעת הרדב"ז שאין לחוש לכך 'כפי שביאר בהמשך' (כלומר 'כפי שיבואר להלן') שגבול הרמה הצפונית לא מציין את הגבול הצפונית של העזרה, וממילא מובן שאומדן המרחקים שלנו נכון.³

ומכאן מתבארת הנחת היסוד של הרדב"ז שהיא כפי שמבואר אצל הראשונים (ר' יעקב בן נתנאל באגרות א"י עמ' 55) שהכיפה והרמה הם ההיכל והעזרה, וכפי שרואים מלשונו "היא משוכה קצת לצד צפון", שכפי שביארתי שהלשון 'היא' מוסבת על הרמה שאליה הוא מתייחס בהמשך ומברר שהיא משוכה לצפון. הרדב"ז נוקט בלשון 'היא' בלא לבאר להדיא שכוונתו לעזרה, כי הנחת היסוד של כל התשובה היא שהעזרה שעליה אנו דנים מצויינת על ידי הרמה, ולכן ברור מאליו שהלשון 'היא' מתייחסת אליה.

ב. ביאור דברי הרדב"ז על הכותל הדרומי

לאור האמור לעיל שהנחת היסוד של תשובת הרדב"ז היא שהעזרה וההיכל מסומנים על ידי הכיפה והרמה נבין את דבריו בהמשך.

מתוך אומדן הגודל של הכיפה, הבין הרדב"ז שהכיפה מצויינת בדיוק את מקום ההיכל (שקירותיו המזרחיים והמערביים ממוקמים ממש על יסוד ההיכל הקדום), אך הוא ידע שהציון של העזרה לא נעשה בצורה מדויקת כפי שניכר לעין, ולכן עיקר הדיון שלו הוא על בירור תחום זה לאור המסורת שהרמה מצויינת את העזרה. לכן כשהרדב"ז בא לדון היכן להעביר את קו העזרה מבחינת צפון-דרום ראה צורך לברר שתי אפשרויות: או שהכותל הדרומי של הרמה ממוקם על תוואי כותל העזרה הדרומי, או שהכותל הצפוני של הרמה ממוקם על תוואי כותל העזרה הצפוני, ובכך הרמה מצויינת את העזרה. והנה אם הכותל

2. העלייה של המדרסה העותמאנית נכללת 'בעליות שבצד מערב' שהזכיר תחילה. לאחר ששיער בעצמו כשעמד בקצה השוק היה ברור לו שכשם שמהכניסה שבשוק אלקטאנין יש מספיק מרחק כך מעליות אלו יש מספיק מרחק, וזו הסיבה שאכן יהודים עלו לשם למעשה כמובא בתעודות השרעיות שהובאו במאמר של הרב קורן.

3. אין לפרש שהלשון 'היא משוכה' מוסבת על עליות השער, כי הרדב"ז נקט 'היא' לשון יחיד של נקבה, וגם אין לפרש את דבריו על הכניסה בשער, שהרי דיבר כאן על מרחק העליות, לכן לשון 'היא' יכולה להתפרש רק על הרמה או העזרה, גם כל הפירושים האחרים שכתבו לדבריו אינם מתיישבים עם מה שכתב "כאשר נבאר בעזרת השם".

הצפוני של הרמה ממוקם על תוואי כותל העזרה, נצטרך לומר שאומדן המרחקים של הרדב"ז (שהוא אומדן הדעת של אדם רגיל) אינו תואם למציאות, וכפי שחשבו המחמירים הנ"ל, כיון שלפי המשניות מהכותל הצפוני של הרמה עד הכיפה יש רק 40 אמה שהם 20 מטר;⁴ ואם כן הקו הדרומי שממנו מודדים את הקל"ה אמה לפי אומדן מרחק זה צריך להיות דרומה הרבה מהרמה, וסבר הרדב"ז שממילא נצטרך גם לומר שכותל המתחם הדרומי שאנו רואים אינו כותל הר הבית כדי שיהיה רוב ניכר פנוי של הר הבית בדרום, שהרי לפי המשנה המרווח לחומת הר הבית בדרום גדול מהמרווח בצפון.⁵

כדי לסתור אפשרות זו מוכיח הרדב"ז שכותל המתחם שבדרום הוא כותל הר הבית, וממילא נבין שאומדן המרחקים שלו נכון, ומזה נסיק שהכותל של הרמה בדרום הוא שבא לציין את מקום כותל העזרה, ולא כותל הצפון. ההוכחה של הרדב"ז שכותל המתחם הוא כותל הר הבית, ושלא היה דרומית לו, היא מעמק יהושפט שלמרגלות המתחם בדרום מזרח, שכן אי אפשר להציב את חומת הר הבית בתוך התהום של העמק. כן הוכיח הרדב"ז גם מהעובדה שאבני היסוד של כותל המתחם אינן מחודשות, כך שאי אפשר לומר שהוא נבנה על ידי הישמעאלים בין מקום חומת הר הבית לחומת העזרה, וכתב שלכן האמת היא כפי שאומרים ההמון שסוף העזרה, כלומר החלק המקודש (בקדושת הר הבית), הוא שם, בסוף המתחם, ולא מעבר לכותל זה, וממילא אומדני המרחק שלו נכונים, ויש למדוד מאיזור הכותל הדרומי של הרמה קל"ה אמה (ואח"כ הוסיף הרדב"ז אופן מדידה מדויק יותר – אם תהיה אפשרות למדוד מכותל הכיפה עצמו 40 אמה).

הרדב"ז מכנה את הכותל הדרומי של מתחם הר הבית בלשון 'כותל העזרה' כלשון ההמון שאומרים שעד שם 'העזרה', אעפ"י שכוונתו לעזרה החיצונית (היא הר הבית המקודש), והוא מתייחס גם אליה וגם לעזרה הפנימית באותו שם – 'העזרה', כי רצה לנקוט בלשון העם שהוא 'סוף העזרה', שכן לשון זו מחזקת את דבריו ששם הסוף. ומתוך שהביא את לשון העם על כך שמסגד אלאקצה – מסגד הקצה, הוא סוף העזרה, הוזקק עוד לבאר לנו שעכ"פ אין זו העזרה המקודשת, אלא הוא מחוץ לקפ"ז אמה האסורות, שהזכיר בתחילת תשובתו, שהרי באמת כותל זה משמש ככותל הר הבית, ולא ככותל העזרה.

4. והוא רבע מהמרחק האמיתי כי ישנם 80 מטר.

5. לפי האמת גם אם נאמר שכותל העזרה היה 40 מטר דרומה מכותל הרמה, עדיין המרחק מכותלי המתחם בדרום גדול מהצפון, כי המרחק בין צפון המתחם לכותל הרמה הוא 129 מטר, ואילו המרחק בדרום הוא 181 מטר (אוצר ירושלים עמ' 320), ואם נפחית מהם 40 מטר יהיה עדיין מרחק של 140 מטר. אך אפשר בהחלט להבין שהרדב"ז מעריך 140 מטר כ-100 מטר. לרדב"ז לא היה את כלי המידה שלנו, והוא יצא מנקודת הנחה שהכיפה עומדת ממש במרכז המתחם, ומובן שסבר שאם אומרים שגבול הצפוני של הרמה מציין את גבול העזרה, וכותל העזרה הוא דרומי בהרבה מכותל הרמה, אזי נצטרך בהתאמה להזיז את הכול ולהציב גם את כותל הר הבית הדרומי הרבה יותר דרומה ממקומו הנוכחי.

אמנם אין לתלות בדברי הרדב"ז כאילו כוונתו להוכיח שכותל הדרומי הוא ממש זהה לכותל העזרה, שהרי לדבר זה לא הביא הוכחה, וגם אנו רואים שלא קבע כך בסוף דבריו, שהסיק שגם כל עליות הדרום מותרות. גם במערב נראה שהבין שאין כותלי הרמה מציינים בדיוק את חומת העזרה ולכן כתב שצריך לאמוד שם את המרחק, אלא שעכ"פ בתחילת דבריו נקט הרדב"ז שכותל הרמה נועד לציין בערך את גבול מקום העזרה, על יסוד מה שמקובל לומר שהרמה מציינת את מקום העזרה, ורק בהמשך הסיק שלפי האמת כותל העזרה היה צפוני יותר.

נמצא שכך הביאור לדבריו:⁶

ולעניין הרוחב, כבר ידעת כי רוחב העזרה מצפון לדרום הם קל"ה אמה, ונבאר כיצד נוכל לשער את מקומם]. כבר הנראה לעין כותל הדרום [של העזרה, כלומר מה שנבנה כדוגמא לעזרת ישראל - הרמה] במקומו הראשון הוא [כלומר הוא המציין את מה שהיה בזמן המקדש, ולא כותל הצפון. ועתה הוא מוכיח שכך מחייב ההיגיון], שהרי העומד בקרן דרומית מזרחית [של כל המתחם] רואה כי משם לצד דרום הוא עמק יהושפט, ו[הדבר מוכיח ש]לא הייתה העזרה [החיצונית] נמשכת לצד דרום אלא עד שם, גם כי אבני היסוד ההוא הם אבנים גדולות מורה שהוא בנין קדמון [של ימי המקדש, ושתי העובדות האלו סותרות הווא-אמינא שכביכול כותל העזרה המקודשת הוא כותל הרמה הצפונית, וכותל המתחם המקודש בדרום היה מדרום לכותל המתחם של ימינו].

וא"כ סוף בנין הנקרא 'מדרש שלמה' לצד הדרום הוא סוף העזרה [כמו שאומרים שהוא הסוף, וכפי לשון הערבים אלאקצה - הקצה], אלא שנאל תחשוב שהוא סוף העזרה המקודשת כי הוא חוץ מקפ"ז אמה אשר ממזרח למערב [כלומר, מרוחק מהקו האסור של הקפ"ז שקבע בתחילת דבריו, ולא אמר חוץ מהקל"ה אמה כי עוד לא הגדיר את מיקום הקל"ה האסור בעוד שאת מיקום הקפ"ז כבר הבהיר], והוא מכלל הר הבית, ו[דרך אגב] עד היום בנוי כיפין על גבי כיפין [כפי שהיה הר הבית בזמן הבית].

ג. תשובות לשאלות הרב קורן

במעלין בקודש גיליון לא עמ' 57 הקשה הרב קורן על ביאורי בעניין הכותל הדרומי שלוש שאלות, ועתה לאחר ביאורי כאן אכתוב כל שאלה עם תשובתי בצידה.

6. ההוספות שאני מכניס כאן בסוגריים אינן הוספות מילים, אלא ביאור בעלמא, ואין דברי הרדב"ז שונים מתשובות רבות של הראשונים, שקיצרו דבריהם וצריך להוסיף כמה מילות הבהרה כדי להבינם.

א. לפי הביאור שכתבתי, הרדב"ז "קופץ" ומדלג מכותל העזרה כשכוונתו לכותל הר הבית, לכותל העזרה המקודשת בלי שיש כל רמז לכך בדבריו עצמם, ואיך יתכן שהרדב"ז יכתוב בצורה סתומה כזו?

- כל עניין התשובה הוא העברת הידוע ומקובל אצל עם ישראל להלכה למעשה בעניין העלייה להר הבית, לכן אין להתפלא על השימוש בלשון העם כדבר הידוע בלי יותר מדאי הבהרות. הסיבה של "הקפיצה" היא רצון הרדב"ז להשתמש כאן בלשון העם על "סוף העזרה" (מסגד אלאקצה) כשכוונתם לקצה הר הבית, כחלק מהראיה על זיהוי מקום כותל העזרה המקודש.

ב. הקביעה שהכותל הדרומי של המתחם הוא כותל הר הבית לא יכולה לתרום כלל להנחה שכותל הרמה הוא כותל העזרה, מכיוון שאיננו יודעים מה היה המרחק בין כותל הר הבית לכותל העזרה. ולכן לשיטתי לא מובן מדוע הוזקק הרדב"ז לקביעה זו?

- קביעה זו תורמת לשלילת ממסקנה שאפשר בטעות להסיק ממה שמקובל בעם ישראל שהרמה מציינת את העזרה המקודשת. אפשר להסיק מזה שכותל הצפון של העזרה מציין על ידי כותל הצפון של הרמה, ובעיני הרדב"ז אם הכותל הדרומי של המתחם הוא כותל הר הבית אפשרות זו נעשית בלתי הגיונית.

ג. דברי הרדב"ז ש"מדרש שלמה" הוא "חוץ מקפ"ז אמה אשר ממזרח למערב" אינם יכולים להתפרש שכל האזור שם נמצא לגמרי מחוץ לתחום המתקרב לעזרות, כי קפ"ז אמה הוא אורך העזרה ממזרח למערב, ולכן על מבנה שנמצא מדרום לעזרה אפשר לומר שהוא נמצא מחוץ לקל"ה אמה שמצפון לדרום, אך אי אפשר לומר שהוא "חוץ מקפ"ז אמה אשר ממזרח למערב".

- הרדב"ז קבע תחילה שהחוט של קפ"ז אמה אסור, וקבע את מקומו ממזרח למערב, ועדיין לא דיבר על החוט של קל"ה אמה. לכן מובן שכאשר בא לומר על מקום מסוים שהוא לגמרי מחוץ לתחום האסור הוא אומר חוץ לאותם קפ"ז האסורות שדיברנו עליהם לפני כן.

ובאשר לשאלה מדוע הרדב"ז מתעלם מתחום החיל ועזרת נשים, כבר השבתי במאמר במעלין בקודש לב (עמ' 181) שלדעתו קדושת המקומות האלו תלויה בקיום החומה בפועל, כדרך הרמב"ם שכל קדושה תלויה בקיום הדבר שקידש אותה. ויש להוסיף עוד שכה"ג רואים ברדב"ז בתשובה אחרת (ב, תרלג) שהמעלות דרבנן של ירושלים נאמרו רק ליפוי המקום בשעה שאין קדושתו מחוללת.

ד. ביאור דברי הרדב"ז על המרחק מהכותל המזרחי

עוד יש לדון לגבי מה שקבע הרדב"ז בהמשך תשובתו שהמרחק בין הכותל המזרחי של הר הבית ובין כותל המזרחי של העזרה הוא שי"ג אמה. ולכאורה קשה שהרי מרחק זה הוא כל המרווח הפנוי שיש בציר מזרח מערב, ולא המרחק שבין כותל הר הבית לעזרות. ומכאן חידש הרב קורן (בגליון ל עמ' 79) שלפי הרדב"ז כותל הר הבית המערבי וכותל העזרה המערבי התאחדו כך שבאמת המרחק מכותל העזרה המזרחי עד לכותל הר הבית הוא כל המרווח שהיה בציר מזרח מערב. אך על הבנה זו יש קושייה גדולה שצריך ביאור מנין לרדב"ז להבין כך, ואיך אפשר לקובע דבר כזה ללא כל מוקד מהגמרא?

על קושייה זו בא הרב עמיחי אליאש (בגליון לח עמוד 89) להשיב, והוא מסביר שהרדב"ז הגיע למסקנה זו כי עמדו בפניו שני דברים הנראים כסתירה. מצד אחד הוא **הבין מהמדרשים שהכותל המערבי הוא כותל העזרה, ולא כותל הר הבית** דכיון שהשכינה שורה בו, משמע שהוא ממחנה שכינה, ומצד שני ראה שנשים וגברים שלא נטהרו מגיעים עד הכותל ממש, ואם כן מתייחסים אליו ככותל הר הבית, ומזה הסיק הרדב"ז שכותל העזרה וכותל הר הבית היו מאוחדים.

אך לענ"ד ביאור זה אינו אפשרי לאור הדברים שכתב הרדב"ז במקום אחר. במאמר של הרב קורן בגליון לח (עמ' 23) הביא שהרדב"ז כתב בספרו 'מצודת דוד' (מצווה דש): "ועזרת נשים כנגד בית היחוד אשר שם חיבור חתן וכלה, והיא היסוד הנקרא צדיק יסוד עולם". ולמד הרב קורן מדבריו על בית היחוד, שהשכינה שורה בין כותלי הר הבית לכותל עזרת נשים במזרח. והקשה שבפירושו 'מגדל דוד' לשיר השירים כתב הרדב"ז "אין בינה (=בין המלכות) לבין דודה אלא כותל אחד, והיא היסוד, והיא בית מנוחה אשר זכרנו למעלה. **גם המדה בעצמה (=מידת המלכות) נקראת כותל מערבי**, ושכינה לא זזה מכותל המערבי". וכתב הרב קורן שזו לכאורה סתירה, כי מדבריו ב'מגדל דוד' עולה שמקום השראת השכינה הוא דוקא בכותל המערבי, ולא במזרח, ולכן חידש שלפי הרדב"ז בזמן היות הבית על מכונו השכינה שרתה בכל כותלי הר הבית עד עזרת נשים במזרח, ואילו בזמן שהמקדש חרב היא עברה לשרות בכותל המערבי שלנו.

אך לענ"ד מסתבר שבכל המקומות הרדב"ז מתכוון לומר שכותל הר הבית בכללותו הוא הכותל השביעי, ושם שורה השכינה בכללות כי השביעי היא מידת מלכות, אלא שמכל מקום עיקר מה שלא חרב הוא הכותל שבמערב ממש, ושם נאמר בפרט שהשכינה לא זזה ממקומה, ובגלל כותל הר הבית המערבי קרויים כל כותלי הר הבית כותל מערבי, והדברים מתאימים למה שהזכרתי (במעלין בקודש לח עמ' 45) שהראשונים כינו גם את מה שנשאר מכותלי הר הבית במזרח 'כותל מערבי'. ולפי זה נראה שב'מצודת דוד' הרדב"ז לא התכוון כלל לייחס דוקא לכותל עזרת נשים המזרחי את העניין שהוא כנגד השכינה, אלא לכל מתחם העזרות שכנגד כותלי הר הבית מתייחס הכינוי עזרת נשים. וכך מצינו אצל הכפתור-

ופרח בפ"ו שהוא מתייחס לכלל מבנה העזרות בשם עזרת נשים. וכך נראה גם מפשט תשובת הרדב"ז (ב, תרמח) שהוא נוקט שאותה צורה של השראת השכינה שיש היום על הכותל המערבי היתה גם בזמן המקדש, ולא כדבר הרב קורן שהדברים השתנו.

על כל פנים לאחר שאנו רואים את דבריו בפירושו לשיר השירים אי אפשר עוד לומר בדעת הרדב"ז כשיטת הרב קורן שהכתלים התאחדו, שכן מדברי הרדב"ז הנ"ל עולה ש'כותל המערבי' הוא כינוי לכותל הר הבית, כי הוא הכותל השביעי שכנגד המלכות, והמלכות היא השכינה, ומוכח שעל פי הקבלה הוא מבין שכותל מערבי הוא כותל הר הבית, ואם כן אין צד לומר שהרדב"ז הבין מהמדרשים שהוא כותל העזרה בגלל שהשכינה שורה בו. ומכיון שאין צד לומר שהוא כותל העזרה, חוזרת השאלה איך קבע הרדב"ז ללא כל מקור שהכתלים התאחדו, ומתבקשת התשובה שבאמת הוא כלל לא קבע כך.

ועל כרחק צריך לומר כפי שביארתי בגליון לא, שמה שכתב הרדב"ז שבין כותל המזרחי של העזרה לכותל המזרחי של הר הבית "יש שי"ג אמה", כוונתו שיש את אותם שי"ג אמה רווח פנוי בין החומות שמתחלקות באופן שרובן במזרח (או שנחלפה בדבריו המילה 'יש' במקום המילה 'רוב').

ה. סיכום

א. הנחת היסוד של הרדב"ז היא מה שמקובל בעם ישראל, שהכיפה נועדה לציין את ההיכל והרמה נועדה לציין את מקום העזרה, אך הוא גם יודע שהציון של מקום העזרה חורג בצורה משמעותית בצפון.

ב. לפי הנחת יסוד זו הוא כותב שמי שחשש להכנס לשוק אלקטאנין טעה לחשוב שאומדן הדעת של המרחקים אצלנו לא נכון משום שראה "שהיא משוכה קצת לצד צפון", כלומר שהרמה שמציינת את מקום העזרה אינה נראית לנו במקום שבו אמורים להיות כותלי העזרה, ולכן טעה וחשב שאולי אין לסמוך על אומדני המרחק שלנו.

ג. הרדב"ז כתב שעניין זה הוא יבאר בהמשך, שכן בהמשך הוא מוכיח שאף על פי שבאמת הרמה חורגת בצפון ממקום העזרה, אומדני המרחק שלנו נכונים, וגם המסורת המקובלת בעם ישראל נכונה.

ד. בדיון על כותל הדרום כוונתו לברר שאומדן הדעת שלנו נכון, ולכן נראה שכותל הדרום של הרמה הוא שמציין את כותל העזרה, שכן אם נאמר שאומדן הדעת אינו נכון וכותל העזרה הצפוני הוא המצויין על ידי כותל הרמה הצפוני, נצטרך לומר שכותל המתחם של הר הבית היה דרומי יותר ממקומו הנוכחי, והרדב"ז מוכיח שזה בלתי אפשרי.

ה. לדעת הרדב"ז אין כל צד לומר שהכותל שבו שורה השכינה הוא כותל העזרה, כי הכותל השביעי שכנגד השכינה הוא כותל הר הבית, וממילא לא היתה לו סיבה לחשוב שכותל

העזרה וכותל הר הבית התאחדו. ולכן צ"ל שמה שכתב שבמזרח היו בין כותל העזרה לכותל הר הבית שי"ג אמה הכוונה היא לרוב המרווח שבציר מזרח מערב.

ו. הרדב"ז זיהה את הכותל המערבי והדרומי של מתחם הר הבית של ימינו ככותל הר הבית המקורי, וכל דבריו נאמרו בחכמה, ובהתאם לאומדני מרחק של אדם רגיל. מסקנתו שמותר להתקרב לכל העליות שסביב הרמה בנויה על הנחתו שאין איסור כניסה זמן הזה בחיל ובעזרת נשים כיון שהם אינם בנויים.

עבודת

המקדש

שמן המשחה - שפע עליון

- א. פתיחה
- ב. מקומו של הציווי על שמן המשחה בתורה
- ג. גניזתו של שמן המשחה
- ד. האם עשיית שמן המשחה היא מצווה לדורות?
- ה. שימושיו של שמן המשחה
- ו. המשיחה בשמן המשחה: חד-פעמית או לדורות
- ז. כהן משוח מלחמה
- ח. סיכום

א. פתיחה

שמן המשחה מופיע לראשונה בפרשת כי-תשא. משה רבנו מצטווה להכין שמן מארבעה מיני סממנים ומשמן זית, ומצטווה למשוח בו את כלי המשכן והכהנים, כדי לקדשם לעבודת המשכן. התבוננות מעמיקה בדיניו הייחודיים של שמן זה ובהקשר שבו נכתב בתורה מלמדת על עניינו של שמן זה ועל תכליתו – כדבר-מה ניסי ועליון. בכל זאת נעסוק במאמר זה.¹

ב. מקומו של הציווי על שמן המשחה בתורה

ייחודיותו של שמן המשחה מתבררת תחילה ממיקום הציווי על הכנתו. לשם הבנת העניין נתבונן תחילה בסדר הפנימי של פרשיות המשכן ובנושא הפותח כל אחת מהן.

פרשת תרומה עוסקת בהכנת כלי המשכן. ציוויה הראשון של התורה הוא על עשיית ארון העדות, הנמצא במקום הקדוש ביותר – בקודש הקודשים. בעוד שאר כלי המשכן הם כולם מעשי ידי אדם, בארון נמצאים לוחות הברית, הראשונים והשניים, שנכתבו בידי ה' (הראשונים אף נפסלו בידי ה'). חז"ל מלמדים שהארון היה בעל סגולות ניסיות ולא תפקד כחומר רגיל: הוא לא תפס מקום במרחב;² ואף שמשקלו היה כמה אלפי קילוגרמים, הוא נשא את נושאו וכל שכן שלא הכביד עליהם.³

1. בגיליון לה כתב הרב יוסף אלבז בהרחבה על כל היבטיו ההלכתיים של שמן המשחה.

2. ראו בבא בתרא צט ע"א.

3. ראו סוטה לה ע"א.

פרשת תצווה עוסקת בהכנת בגדי כהונה. הבגד הראשון שנצטוונו על הכנתו הוא ממלבושי הכוהן הגדול – האיש הקדוש ביותר – החושן (ועמו האפוד).⁴ לדעת רוב הראשונים, בתוך כפלי החושן היה נתון כתב ובו שם ה' המפורש (בדומה ללוחות שהיו בתוך הארון);⁵ כתב זה היה גורם לאותיות החושן להאיר במענה לשאלות.

פרשת כי-תשא פותחת בציווי על השקלים והכיור, ומיד לאחר מכן התורה מצווה על הכנת שתי תערובות סממנים דומות: שמן המשחה (המורכב מארבעה סממנים), והקטורת (המורכבת מאותם סממנים בתוספת שבעה אחרים). נראה שגם כאן מופיע אותו עיקרון של סדר, והנושא הראשון בפרשה הוא ניסי ועליון.

ואכן, הגמרא קובעת כי "נסים הרבה נעשו בו" – בשמן המשחה:

והלא נסים הרבה נעשו בו מתחלתו ועד סופו, תחלתו לא היה אלא י"ב לוג, ובו נמשח המשכן וכליו ואהרן ובניו כל שבעת ימי המלוואים, ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים, וכולו קיים לעתיד לבא, שנאמר: שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם, זה בגימטריא י"ב לוגין הויין. (כריתות ה ע"ב)

שמן המשחה היה אומנם מעשה ידי אדם, אולם חוקי הטבע לא שלטו בו והוא לא נגמר מעולם.⁶

ג. גניזתו של שמן המשחה

בין הדברים שנמנו במשנה כחסרים מן המקדש השני נמצא שמן המשחה, כאמור בירושלמי:

תני חזקיה רמו כל מקום שיש משיח יש ארון וכל מקום שאין משיח, אין ארון. ואתייהא כיי דמר ר' שמואל בר ינא בשם ר' אחא: חמשה דברים היה המקדש

4. אומנם הם נספרים כשני בגדים והאפוד מוזכר תחילה, אולם החושן מחובר לכתפות האפוד ו"רוכב עליו", ולכן מן ההכרח להזכיר תחילה את האפוד.
5. לדעת הרמב"ם (הל' בית הבחירה ד, א) לא היה בתוך כפלי החושן כלום.
6. גם אצל אלישע מצאנו נס של ריבוי שמן לאישה האלמנה (מלכים ב ד) וגם בחנוכה היה נס של ריבוי שמן; אך ניסים אלו היו מוגבלים בזמן ואילו שמן המשחה לא כלה לעולם. בספרים הקדושים מצאנו שמשה מידתו היא נצח ומה שקשור אליו קיים לעולם, וכן איתא גם בגמרא (סוטה ט ע"א): "דרש ר' חנינא בר פפא, מאי דכתיב 'רננו צדיקים בה' לישרים נאוה תהלה'? אל תקרי 'נאוה תהלה' אלא 'נוה תהלה', זה משה ודוד שלא שלטו שונאיהם במעשיהם: דוד – דכתיב 'טבעו בארץ שעריה', משה – דאמר מר: משנבנה מקדש ראשון, נגנו אהל מועד, קרשיו, קרסיו ובריחיו ועמודיו ואדניו. היכא? אמר רב חסדא אמר אבימי: תחת מחילות של היכל". התורה שניתנה על ידי משה – נצחית; לוחות הברית – נצחיים; ולדעת כמה מפרשים אם משה היה מכניס את עם ישראל לארץ – לא היינו גולים (עיין ספורנו, דברים א, כג ושפת אמת, פרשת ואתחנן, תרמ"ג, ד"ה בענין).

האחרון חסר מן הראשון ואלו הן אש וארון ואורים ותומים ושמן המשחה ורוח הקודש. (ירושלמי, תענית ב, א)

שמן המשחה נמנה כאן לצד הארון והאורים והתומים, ודברים אלה הולמים את טענתנו לעיל באשר לסדר הופעתו של שמן המשחה בתורה.

דברים דומים לגבי גניזתו של שמן המשחה נאמרו בבבלי:⁷

ומי הוה שמן המשחה? והתניא: משנגזו ארון, נגזו צנצנת המן וצלוחית שמן המשחה, ומקלו של אהרן שקדים ופרחים, וארגז ששגרו פלשתים דורון לאלהי ישראל, שנאמר: ואת כלי הזהב אשר השיבותם לו אשם תשימו בארגז מצדו, ומי גנזו? יאשיה מלך יהודה גנזו, שנאמר "ויאמר המלך אל הכהנים תנו את ארון הקדש" (דה"ב לה, ג). (כריתות ה ע"ב)

גניזתו של שמן המשחה מעידה על מעלתו, כשם שגניזת האורים והתומים מעידה על מעלתם.

ואכן, בפירושו לתורה (שמות כח, ל) קשר הרמב"ן את חסרון האורים ותומים למדרגת הנבואה שפסקה בבית שני. לדבריו, מדרגת האורים והתומים היא למטה מן הנבואה, ולמעלה מבת קול שמשמשים בה בבית שני לאחר שפסקה הנבואה ופסקו האורים והתומים.

הוא הדין לגבי שמן המשחה. בספרו "תורת העולה" (חלק ב, סוף פרק לג) כתב הרמ"א ששמן המשחה נגזו בשלהי בית ראשון ולא התגלה בבית שני משום שרמת ההשגחה האלוקית בבית שני לא הייתה דומה לזו שהתקיימה בבית ראשון:

ואמרו שמן המשחה נגזו בבית ראשון והיה חסר בבית שני, להיות כי לא היתה ההשגחה דביקה בהן בבית שני כמו בבית ראשון, לזה הוא נגזו עד לעתיד אשר עין בעין יראו ה' והשגחתו בציון, אשר משם תצא תורה ודבר ה' מירושלים. (שם)

הרמ"א הוסיף וביאר שבשמן המשחה יש דבר-מה מיוחד - נוסף על הצד ההלכתי של קידוש עצמים. לדבריו, שמן מבטא שפע עליון ולכן השמן צף על פני המים. בהקשר שלנו, התורה נמשלה למים, והשמן שמעליה הוא ההשגחה המושפעת על התורה.

7. הרמב"ם (הל' בית הבחירה ד, א) הביא ברייתא זו. אך השמיט את הארגז ששיגרו פלשתים; אולי מכיוון שלדעתו רק הדברים הניסיים נגזו לדורות. יש לציין כאן לדבריו של רבנו אליקים (יומא נב ע"ב) שכתב שהארון, השמן, צנצנת המן ומקלו של אהרן "מעולם לא נתפרשו [=הובדלו] זה מזה אלא כולם ביחד וכי היכי דהארון נגזו כך כולם נגזרו".

ד. האם עשיית שמן המשחה היא מצווה לדורות?

כאמור לעיל, השמן שעשה משה רבנו נגנז בשלהי ימי הבית הראשון, והוא חסר בימי הבית השני; לכן הכוהנים הגדולים בימי הבית השני לא היו אלא "מרובי בגדים". אין בידינו מקור כלשהו המלמד שבבית השני חיפשו את הארון ואת השמן; וזאת אף שייטכן שהיו בידם מסורות על מקום הימצאם של השמן והארון, שהרי הבית השני נבנה רק כמאה שנים אחרי גניזתם. בהקשר זה אפשר להציע כי הנביאים שליוו את בניין הבית ידעו שמדרגתו של הבית השני נמוכה, והוא לא יהיה ראוי לארון ולשמן המשחה של משה. כך או כך, עולות השאלות: האם ניתן להכין שמן חדש? האם מצוות עשיית שמן המשחה היא מצווה שנאמרה לדורות? מן התשובות לשאלות הללו נבקש להסיק דבר-מה בנוגע למהותו של שמן המשחה.

ב"פירוש המשנה" (כריתות א, א) כתב הרמב"ם כי אין לעשות שמן חדש: "ודע שלא נעשה ממנו כלל ולא ייעשה זולת מה שעשה משה, לאמרו יתעלה 'יהיה זה לי', כך בא בקבלה". כעין זה כתב הרלב"ג בפירושו לתורה (שמות ל, לא) ולדבריו יש בכך איסור. כעין זה כתבו גם בעלי התוספות:

ואחריו לא היה כהן משוח בשמן המשחה אלא מרובה בגדים בלא שמן שהיו ממלאים ידיו בח' בגדים ולא היו יכולין לעשות שמן המשחה אחר למשוח בו כדכתיב (שמות ל) שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם זה ולא אחר. (תוספות, נזיר מז ע"א, ד"ה וכן משוח)

מאידך-גיסא, כמה מן האחרונים סברו כי באופן עקרוני ניתן להכין שוב את שמן המשחה. הנצי"ב כתב (מרומי שדה, כריתות ה ע"א) שהשמן שעשה משה נעשה בדרך נס ובדרך מובחרת, אך אם נאבד ונעשה תחתיו שמן אחר – השמן כשר. הרב חיים קנייבסקי שליט"א כתב (דרך חכמה, הל' כלי המקדש א) שאם בבית ראשון היה מישהו שופך בכוונה את השמן – היה צריך לעשות אחר; וכן שאם רוצים לעשות עוד שמן כדי שיהיה ברווח למשוח מלכים – מותר ומצווה קעביד. אכן, כולם מודים כי למעשה מעולם לא הכינו שוב שמן כזה.

השאלה האם אפשר או צריך לעשות שמן חדש משליכה גם על השאלה האם יש למנות זאת במניין המצוות, שהרי כפי שקבע הרמב"ם בספר המצוות (שורש ג), מצווה שאינה לדורות (למשל האיסור להותיר מהמן במדבר) אינה נמנית במניין המצוות.

מאידך-גיסא, ייתכן כי העובדה שמסיבה כלשהי לא ניתן לקיים מצווה מסוימת, אין משמעותה שאותה מצווה לא תימנה במניין המצוות. לדוגמה, המצווה להחרים את שבעת העממים נכללה במניין המצוות של הרמב"ם, אף שקיומה כיום אינו אפשרי משום שאבד

זכרם. כיוון שאין הגבלה עקרונית לקיים את המצווה, הרי שמניעה מקרית אינה מוציאה אותה ממניין המצוות.⁸

לפי סברה זו, הרי שיש למנות את עשיית שמן המשחה כמצווה לדורות, שהרי אין הגבלה עקרונית בגוף מצווה זו, אלא שכל עוד נותר משמן המשחה שעשה משה אין אנו מצווים לעשות אחר. כיוון שבדרך נס השמן שעשה משה לא כלה, הרי שבפועל המצווה איננה בתוקף; אולם לו יצויר שמציאות זו תשתנה, יהא עלינו לקיים את המצווה.

ואכן, מלשונו של הרמב"ם הן בהקדמתו להלכות כלי המקדש, הן בהלכות עצמן, משמע שיש מצווה לעשות שמן:

הלכות כלי המקדש והעובדים בו. יש בכללן ארבע עשרה מצות, שש מצות עשה, ושמונה מצות לא תעשה. וזהו פרטן: (א) לעשות שמן המשחה...
(רמב"ם, הל' כלי המקדש, הקדמה)

מצות עשה לעשות שמן המשחה שיהיה מוכן לדברים שצריכין משיחה בו שנאמר ועשית אותו שמן משחת קדש. (שם א, א)

אולם בספר המצוות התנסח הרמב"ם באופן שונה שממנו עולה כי אין מצווה לעשות שמן מכיוון שהשמן לא נגמר, והמצווה היא רק לשמר את השמן:

היא שצונו שיהיה לנו שמן עשוי על המתכונת המיוחדת מוכן למשוח בו כל כהן גדול שיתמנה כמו שאמר (ר"פ אמור) והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה. וכן ימשחו בו קצת המלכים כמו שהתבאר בדין מצוה זו. וכבר נמשח בו המשכן וכל כליו. ולא ימשחו בו הכלים לדורות.
(ספר המצוות לרמב"ם, עשה לה)

המנחת-חינוך (מצווה קז) הציע שמצווה זו כוללת גם את העשייה וגם את המשיחה: בעשייה נצטווה רק משה ומצווה זו אכן היא רק לשעה; אבל המשיחה היא מצווה לדורות ולכן נמנתה.

גם הערוך-לנר (כריתות ה ע"א) כתב שחלק העשייה שבמצווה נאמר לשעתו, למשה רבנו, והמצווה נמנתה בגלל חלק המצווה שנאמר לדורות. בשונה מהצעת המנחת-חינוך, לדעתו המצווה לדורות היא שימור שמן המשחה שלא יאבד: "יהיה זה לי". דבריו נתמכים בלשון הרמב"ם בספר המצוות "שיהיה לנו שמן". לפי הצעתו, הרמב"ם דן בהלכותיו בעשיית השמן רק בגלל האיסור לעשות כמוהו.

8. כך כתב הגרי"ד סולובייצ'יק (שיעורי הגרי"ד, כריתות, עמ' עד) על פי דברי הרמב"ם בספר המצוות, עשה קפז.

מכלל דברינו עולה כי שמן המשחה נתייחד משאר ענייני המקדש בנצחיותו ובאי-הכנתו שוב, באופן עקרוני או מעשי. על פניו, נראה עניין זה תמוה: מה נשתנה שמן המשחה? מדוע בימי הבית השני לא הכינו שמן חלופי? על כורחנו לומר כפי שהצענו לעיל בסעיפים הקודמים כי שמן המשחה משקף מציאות עליונה וניסית.

ה. שימושיו של שמן המשחה

בתורה נזכר שמן המשחה בקשר לכלי המשכן והעובדים בו:

ומשחת בו את אהל מועד ואת ארון העֶבֶת. ואת השלחן ואת כל כליו ואת המנרה ואת כליה ואת מזבח הקטרת. ואת מזבח העלה ואת כל כליו ואת הכיר ואת כנו. וקדשת אתם והיו קדש קדשים כל הנגע בהם יקדש. ואת אהרן ואת בניו תמשח וקדשת אתם לכהן לי. ואל בני ישראל תדבר לאמר שמן משחת קדש יהיה זה לי לדרתיכם. (שמות ל, כו–לא)

שמן המשחה קשור אפוא לעולמו של המקדש, ויש בו קדושה מיוחדת המשמשת לקידוש דברי המקדש – המשכן, כליו והעובדים בו. אולם, בספרי הנביאים אנו מוצאים שהשמן שימש גם למשוח מלכים, וכי שאול, דוד ושלמה נמשחו בשמן המשחה:⁹

וה' גָּלָה את אֶזְנֵי שְׂמוּאֵל יוֹם אֶחָד לַפְּנֵי בּוֹא שְׂאוּל לְאָמֵר. כַּעַת מָחָר אֶשְׁלַח אֵלֶיךָ אִישׁ מֵאַרְץ בְּנִימֵן וּמִשְׁחָתוֹ לְנִגִּיד עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל וְהוֹשִׁיעַ אֶת עַמִּי מִיַּד פְּלִשְׁתִּים כִּי רָאִיתִי אֶת עַמִּי כִּי בָאָה צַעֲקָתוֹ אֵלַי. (שמואל א' ט, טו–טז)

וַיִּשְׁלַח וַיְבִיֵּאֵהוּ וְהוּא אֲדַמּוּנִי עִם יָפֵה עֵינַיִם וְטוֹב רֵאִי וַיֹּאמֶר ה' קוֹם מִשְׁחָהוּ כִּי זֶה הוּא. וַיִּקַּח שְׂמוּאֵל אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אַחִיו וַתִּצְלַח רוּחַ ה' אֶל דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וּמֵעַלָּה וַיִּקַּם שְׂמוּאֵל וַיֵּלֶךְ הַרְמָתָה. (שם, טז, יב–יג)

וַיִּקַּח צְדוֹק הַכֹּהֵן אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן מִן הָאֵהָל וַיִּמְשַׁח אֶת שְׁלֹמֹה וַיִּתְקַעוּ בְּשׁוֹפָר וַיֹּאמְרוּ כָּל הָעָם יַחֲדָה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה. (מלכים א' א, לט)

האבן-עזרא (שמות ל, לא) כתב כי משיחת מלכים בשמן המשחה הייתה הוראת שעה, והתורה ציוותה רק על משיחת כלי המקדש אולם לדעת חז"ל, משיחת מלכים היא הלכה ולא הוראת שעה.

ויקח משה את שמן המשחה – ...ממנו נמשחו אהרן ובניו כל שבעת ימי המילואים ממנו נמשחו כהנים גדולים ומלכים ואפילו כהן גדול בן כהן גדול טעון משיחה ואין מושחים מלך בן מלך ומפני מה משחו את שלמה מפני

9. מלכי ישראל נמשחו גם הם, אולם לא בשמן המשחה אלא בשמן אפרסמון (כריתות ה ע"ב).

מחלוקתו של אדוניהו ואת יואש מפני מחלוקתו של יהויקים שהיה גדול ממנו שתי שנים. (ספרא, צו, מכילתא דמילואים, ט)¹⁰

הראשונים עסקו הן בשאלת ההיתר למשוח מלכים הן בשאלת הציווי למושחם,¹¹ ובהקשר זה יש לציין את דברי הרמב"ן בפירושו לתורה (שמות ל, לג):

ואומר אני, כי הכתוב אומר "שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם" (שם, לא), והיה ראוי שיאמר "שמן משחת קדש יהיה זה לאהרן ולבניו לדורותם", כאשר אמר בבגדים "ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחרי" (שם כט, כט), או שיאמר "ואת אהרן ואת בניו תמשח וקדשת אותם לכהן לי והיתה להם חקת עולם לדורותם", כי עכשיו שלא הזכיר רק הם עצמם, ואמר שלא ינתן על זר, יהיה במשמע על כל אדם חוץ מן הנזכרים עצמם, וכן אמר "על בשר אדם לא ייסך" (שם ל, לב), והנה הכתוב מפרש "הכהן המשיח תחתיו מבניו" (ויקרא ו, טו).

אבל כך הדבר, צוה שימשח בו עתה אהרן ובניו, ואמר "שמן משחת קדש יהיה זה לי", למשוח בו משיח קדשי אשר אבחר בו "לדורותיכם", ולא ינתן על זר שאיננו לי, ולכן ימשחו בו המלכים והכהנים הגדולים, כי שניהם משיחי ה'. וכתוב "מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו" (תהלים פט כא), בשמן שהיא משחת קדש לי.

שמן המשחה מיועד למשיחי ה'. וה' בחר שני "משיחים" להנהגת עם ישראל: הכהנים הגדולים והמלכים. בעוד בחירת הכהנים נעשתה בזמן הקמת המשכן, בחירת שלשלת המלוכה נדחתה לזמן אחר.¹² לפי הרמב"ן, הכתובים מלמדים ששמן המשחה ישמש לי

10. בספר "ילקוט מעם לועז" הובא מדרש קדום שלא ידוע לנו ממקור אחר וכנראה גם הראשונים לא הכירו אותו: "מנין שמושחים את המלך מן התורה. שנאמר בכהן וימשח אותו ונאמר ומשחת אותו וכבר נאמר והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה. ונאמר במלך לבלתי רום לבבו מאחיו. מאחיו מאחיו בגזרה שוה מה להלן בכהן במשיחה אף במלך במשיחה".

11. רבנו בחיי (שמות ל) והתוספות-ראש (הוריות יא ע"ב) הסתמכו על סוגיית הגמרא במגילה (יא ע"א) הדורשת את הפסוק "בקום עלינו אדם" (תהלים קכד, ב), "אדם ולא מלך" ודורשים כך את הפסוק אצלנו "על בשר אדם לא יסך" - אדם ולא מלך. דיוק זה מסביר את ההיתר למשוח מלכים. ואכן, בפירוש המשנה לרמב"ם (כריתות א, א) הביטוי הוא "מותר": "ומלכי בית דוד דוקא מותר למשחם בשמן המשחה".

12. הפירוש שלפיו התורה רומזת כאן למצווה עתידית בעניין המלך מסתבר מאוד שהרי על רוב מצוות התורה נאמר "לא בשמים היא" פרט לשתי מצוות: בניית המקדש ומינוי מלך. לגבי המקדש נאמר כי אל "המקום אשר יבחר ה'... לשכן שמו שם", ופרטים שונים במצוות בניית המקדש ואיסור הבמות נאמרו על ידי הנבואה. גם לגבי מינוי מלך נצטוונו לשים עלינו מלך בעתיד (דברים יז, יד-טו) והתורה משאירה לנבואה את בחירת המלך.

לדורותיכם בעתיד, כלומר "כאשר אבחר את המלך המיועד – תשתמשו בו למשיחתו".
הכתוב אינו מפרש את שמו של דוד, אלא משאיר זאת לעתיד.

כשם שהקב"ה בחר במקום המקדש ובכוהנים, כך בחר בזרע דוד להנהיג את עם ישראל.
משנבחרו מקום המקדש, הכוהנים ובית דוד, הפכו יתר המקומות והאנשים ללא ראויים
לכך.

אולם אין די בבחירה לבדה כדי שהמקום והאנשים הללו יוכלו לבצע את תפקידם;
לשם כך עליהם להתקדש. מקום המקדש מתקדש בתהליך קידוש המתבצע ע"י מלך, נביא,
אורים ותומים ועל פי סנהדרין של שבעים ואחד זקנים.¹³ תהליך הקידוש של הכהנים
והמלכים שונה והוא מתבצע על ידי שמן המשחה.¹⁴

ו. המשיחה בשמן המשחה: חד-פעמית או לדורות

סוגיה נוספת הדורשת ביאור היא השאלה האם המשיחה בשמן המשחה היא חד-פעמית.
מקובלנו שמשיחת המשכן וכליו הייתה חד-פעמית, וכי מאז כאשר מחליפים כלי מסוים –
הוא מתקדש על ידי העבודה בו בפעם הראשונה. גם משיחתם של בני אהרן (שנמשחו על
ידי משה) הייתה חד-פעמית, וצאצאיהם אינם צריכים משיחה חוזרת.¹⁵

מאידך-גיסא, משיחת הכוהן הגדול אינה חד-פעמית: כל כוהן גדול המתמנה לתפקידו
טעון משיחה, ואין די במשיחה שנמשח אהרן בשעתו. בבית שני, כששמן המשחה לא היה
בנמצא, יכול היה הכוהן הגדול למלא את תפקידו – כולל עבודת יום הכיפורים – על ידי
התקדשות בריבוי בגדים, אולם כל עוד לא נמשח הוא אינו מביא פר כהן משיח כששגג
בהוראה וחטא על פי הוראתו.

13. ראו רמב"ם, הל' בית הבחירה ו.

14. בהקשר זה מעניין לציין כי המכילתא דר' ישמעאל (בא, מסכתא דפסחא, פרשה א) קשרה את בחירת
מקום המקדש, בחירת הכוהנים ובחירת בית דוד: "ועד שלא נבחרה ארץ ישראל, היו כל הארצות
כשרות לדברות; משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות. עד שלא נבחרה ירושלים, היתה כל ארץ
ישראל כשרה למזבחות; משנבחרה ירושלים, יצאת ארץ ישראל שנאמר 'השמר לך פן תעלה עולותך
בכל המקום אשר תראה כי אם במקום אשר יבחר ה' אלהיך' (דברים יב, יד). עד שלא נבחר בית
עולמים, היתה ירושלים ראויה לשכינה; משנבחר בית עולמים, יצאת ירושלים שנאמר "כי בחר ה'
בציון" וגו' "ואומר זאת מנוחתי עדי עד" (תהלים קלב יג-יד). עד שלא נבחר אהרן, היו כל ישראל
כשרים לכהונה; משנבחר אהרן, יצאו כל ישראל שנאמר 'ברית מלח עולם הוא לפני ה'" (במדבר יח,
יט) ואומר 'והיתה לו ולזרעו אחריו' (שם כה, יג). עד שלא נבחר דוד, היו כל ישראל כשרים למלכות;
משנבחר דוד, יצאו כל ישראל שנאמר 'הלא לכם לדעת כי ה' אלהי ישראל נתן הממלכה לדוד" וגו'
(דברי-הימים ב יג, ה)."

15. כל האמור כאן פשוט בדברי חז"ל ומסוכם ברמב"ם פ"א מהל' כלי המקדש.

באשר למשיחת מלכים לדורות, הדבר מורכב. משה רבנו לא משח מלך בזמנו, משום שבאותה עת זרע דוד עוד לא נבחר. אכן, משיחתו של דוד על ידי שמואל (ראה לעיל) מועילה באופן עקרוני גם לזרעו אחריו ואין צאצאיו צריכים משיחה. אכן, אם יש מחלוקת בעניין המלכת המלך - יש למשוך שוב את המלך הנבחר (כפי ששלמה נמשח בגלל מחלוקת אדוניה; ראה לעיל).

אומנם המשיחה ביסודה היא פעולה המקדשת את החפץ הנמשח (כשם שכלי השרת מקדשים מה שבתוכם וכמו שקידשו את העזרה וירושלים), אולם נראה שיש בפעולה זו מרכיב נוסף - יותר מאשר פעולה הלכתית של הפיכת דבר חול לקודש - וכפי שראינו לעיל בדברי הרמ"א. שמן המשחה מוריד שפע אלוקי אך יש לבחון האם ראוי ששפע זה יבוא באופן חד-פעמי ויהיה קיים בכל דור בצורה שווה, או שהוא נדרש להתקיים מחדש בכל דור - כיוון שיש שינוי בין נמשח אחד לנמשח אחר בקבלת השפע.

בהקשר זה מציין הרמ"א (תורת העולה, חלק ב, פרק לג) שכשם ששמן המשחה שעשה משה קיים לעולם, כך השפע ממנו קיים לעולם:

וּכְתַב הַרְמַב"ם עוֹד כָּל כְּלֵי הַמִּקְדָּשׁ שֶׁעָשָׂה מֹשֶׁה, לֹא נִתְקַדְּשׁוּ אֲלֵא בַּמְשִׁיחָה וְדַבֵּר זֶה אֵינּוּ נוֹהֵג לְדוֹרוֹת אֲלֵא עֲבוּדָתָן בַּמִּקְדָּשׁ מִקְדָּשָׁתָן וְהוּא מוֹרֵה גַם כֵּן עַל מַה שֶּׁבִיאֲרָנוּ. וְזֶה כִּי מְשִׁיחַת כָּלִים שֶׁל מִקְדָּשׁ וּמִשְׁכָּן שֶׁהֵיוּ מוֹרִים עַל עֲנִינֵי הָעוֹלָם הַגָּדוֹל כְּמוֹ שֶׁנִּתְבָּאֵר, מְשִׁיחַתָּם הִרְאִישׁוֹנָה מִקְדָּשָׁתָן לְעוֹלָמִים וְלֹא יִשְׁתַּנָּה בְּהֵן הַהִשְׁגָּחָה וְהַהִשְׁפָּעָה שֶׁיִּצְטָרְכוּ לְמְשִׁיחָה אַחֲרָתָּה, כִּי הַמִּינֵי וְהַבְּרוּאִים שֶׁהֵיוּ נִרְמְזִים בְּכָלִים הֵם קִיּוּמִים לֹא יִשְׁתַּנּוּ.

משיחת הכלים על ידי משה רבנו קידשה אותם לעולם ומאז אין שינוי בשפע הכרוך בכלים אלו. משיחת הכלים יצרה מציאות לדורות: משיחת המנורה גרמה לכך שכל מנורות המקדש לדורותיהן יביאו שפע של הארה רוחנית לעולם; משיחת שולחן לחם הפנים יצרה מציאות שבה שולחן כזה יהיה צינור לברכה הגשמית בעולם. אם מחליפים מנורה אחת במנורה אחרת, או שולחן בשולחן, אין הבדל בהשפעה; הכלי הוא אותו כלי ורק החומר שממנו הוא עשוי הוחלף.

נראה שהוא הדין גם לגבי הכוהנים משרתי המקדש. גם הם ככלי המקדש, ויכולתם לעבוד במקדש ולהביא קדושה בקורבנותיו אינה תלויה באישיות שלהם אלא בהיותם זרע אהרון; לכן גם הם אינם צריכים משיחה מחדש. מבחינה זו לא שונה גם הכוהן הגדול שנכנס לתפקידו במינוי בלבד, גם הוא ככלי המקדש ורק היותו מזרע אהרון מעכב. ולכן עבודת יום הכיפורים כשרה גם בכוהן גדול שאינו ראוי (כמו שהיה בסוף תקופת הבית השני).

לעומת זאת, בכל הנוגע לכוהן גדול משוח, שונים הם פני הדברים, כפי שציין הרמ"א (שם):

מה שאין כן בכהן ובמלך¹⁶ שהשפעתן תשתנה לפי דבקות שכלן בהקדוש ברוך הוא. ולכן כל אחד צריך משיחה בפני עצמו כי אין הדעות שוות.

כוח גדול המשווה בשמן המשחה אינו ככלי שרת, גדלותו בתורה ודבקותו בקב"ה הם חלק מהותי מתפקידו הרם. מעמדו שונה באופן מהותי וההשפעה האלוקית שונה אצל כל כוח וכוהן לפי מדת דבקות שלו בקב"ה. לכן כל כוח גדול צריך משיחה בפני עצמו, משום שאין הדעות שוות.¹⁷

דברים מעין אלה, על אודות מעלתו הרוחנית העליונה של כוח המשוח בשמן המשחה מבוארים בפירוש הרש"ר הירש (ויקרא ד, ג). רש"ר הירש עומד על ההקבלה בין פר כוהן משיח לבין פר העלם דבר של ציבור, וקובע שהמנהיגות הרוחנית הלאומית והעשייה הלאומית מצויים בבית הדין הגדול ובציבור, ושניהם מאוחדים מבחינה סמלית בכוהן הגדול. הוא לומד מהמילים "לאשמת העם", הכתובים בפרשת פר כוהן משיח, שהכוהן הגדול המשווה בשמן המשחה הוא הנציג של כלל האומה וחטא שלו מקביל לחטא של כל עם ישראל. מאידך-גיסא, כוח גדול משוח בשמן המשחה מייצג גם את בית הדין הגדול והוראתו היא כהוראה של בית הדין הגדול.¹⁸

הכוהן הגדול המשווה בשמן המשחה הוא ראש רשות הקודש בעם ישראל. הוא הנכנס למקום הארון ולוחות הברית, כשעל גופו החושן עם האורים והתומים. דרך אישיותו עוברת השפעת התורה של אותו דור, ודבר זה מתקיים רק כשהוא מופלא בחכמת התורה ורק כשהוא נמשח בשמן המשחה.¹⁹

-
16. לא ברור לי למה הזכיר כאן הרמ"א מלך, שהרי מלך בן מלך נמשח רק כשיש מחלוקת.
17. דבר זה מתבאר גם מההלכה הקובעת שכוהן המשוח בשמן המשחה חייב להיות גדול בתורה באופן מיוחד כדי למלא את תפקידו בשלמות, כלשון הרמב"ם (הל' שגגות טו, א): "כבר ביארנו שכל שגגה שההדיט מביא עליה חטאת הקבועה כשבה או שעירה אם שגג בה הנשיא מביא שעיר ואם שגג בה כהן משיח מביא פר, במה דברים אמורים שכהן משיח מביא פר על שגגתו כשטעה בהוראת עצמו ועשה מעשה בשגגת הוראתו לבדה והיא שיהיה חכם מופלא שנאמר אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם הרי משיח כצבור מה הצבור שהן בית דין אינן חייבין בקרבן עד שיהיו חכמים ראויין להוראה ויטעו בהוראה ויעשו העושים על פיהם ויורו לבטל מקצת ולקיים מקצת כך המשיח בכל הדרכים האלו".
18. הוא לומד זאת מההלכה שרק הוראה של בית הדין הגדול שהוא מופלא מחייבת הבאת פר (ראה משנה, הוריות א; יש דעות שונות בין הפרשנים על פרטי דרישה זו, אך מוסכם על כולם שרק הוראת בית דין שיש בו חכמת תורה מיוחדת מחייבת פר).
19. להשלמת העניין נביא כאן את דברי רש"ר הירש במלואם: "אכן הכהן המשיח הוא ההתגלמות הסמלית של הרעיון הלאומי; דבר זה יוכח בעליל, אם נשוה את הפרשה הראשונה של הפרק שלנו (פסוקים ג-יב) עם הפרשה שלאחריה (פסוקים יג-כא). זהים הם הקרבנות ומעשי הקרבנות באותן שתי פרשיות. ... והנה האישיות המתכפרת בפרשה השנייה היא הכלל הלאומי בממשותו המוחשית; ושני היסודות המרכיבים כלל זה גרמו שם לאותו חטא: 'עיני הקהל' - המנהיגות הרוחנית - הם

כיוון שהשפע האלוקי המופיע על הכהן המשיח שונה מכוהן אחד לרעהו ברור שכל כהן שמתמנה טעון משיחה בפני עצמו.

דברים ברוח זו הציע גם הרב רא"ם הכהן (בדי הארון, עמ' 344). לדבריו, משיחה בשמן המשחה שעשה משה את הכהן הגדול מבטאת את יניקת התורה ממשה, בבחינת "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא" (מלאכי ב, ח). כוהן גדול מביא פר כהן משיח רק אם הוא "מופלא", דהיינו חכם מיוחד בחכמת התורה, ודבר זה מתבטא בקישור למשה. אולם כל כוהן גדול נמשח מחדש כדי לבטא את הייחודיות שלו: בכל כוהן גדול ישנה יצירה עצמית הגנוזה בשמן שעשה משה. זהו כוח תורה שבעל-פה היונקת ממשה אבל מתבטאת בכל חכם באופן שונה.²⁰ למלך, לעומת זאת, אין כוח יצירה עצמי, אלא תפקידו הוא לוודא שעם ישראל שומר את התורה ולכן מלך בן מלך אינו נמשח.²¹

הסנהדרין ובית הדין הגדול; 'הקהל' - שמעשיו מודרכים על ידי אלה - הם כלל האומה, ואין חייבים באותה חטאת, אלא אם כן בית הדין הגדול שגג בהוראת דבר שחייבין על זדונו כרת - והקהל חטא למעשה בעקבות אותה הוראה. שני היסודות האלה - המנהיגות הרוחנית הלאומית והעשייה הלאומית - מצויים מוחשית בבית הדין הגדול ובציבור; והם מאוחדים סמלית בכהן הגדול, שהוא הנציג של כלל האומה. והנה אף הכהן המשיח חייב באותה חטאת, אם 'הורה לעצמו שוגג ועשה שוגג' בדבר שחייבין על זדונו כרת, 'שהוראת כהן משיח לעצמו כהוראת בית דין לצבור' (הוריות ו ע"ב). דמיון זה בא לידי ביטוי על ידי האמור בפסוק שלנו 'לאשמת העם' (שם). עוד נאמר שם (ז ע"ב), 'שהוראת כהן משיח לעצמו מחייבת חטאת, רק אם הוא 'מופלא'; הוה אומר: רק אם הוא בקי בהלכה ומוכשר ומורשה לפסוק לעצמו. אך אם אין הוא מופלא, הרי 'הוראה דידיה ולא כלום היא'; אין זו אלא התיימרות חסרת משמעות; וחטאו המעשי יורד לדרגת שגגה פשוטה - שאין הכהן הגדול מתכפר עליה בקורבן. כן הדין גם בחטאת הקהל: הוראת בית דין שאינו מופלא היא חסרת משמעות: 'הוראה דלהן ולא כלום'. ואם ציבור חטא על יסוד הוראת בית דין שאינו מופלא, הרי אין זו אלא שגגה פשוטה - ואין מתכפרין עליה על ידי 'פר העלם דבר של ציבור' (כך נקרא פר החטאת הנידון בפרשה השניה); אלא כל יחיד מביא עליה חטאת יחיד. כי לא משרה וכבוד, אלא ידיעת התורה מעניקה סמכות בעם ישראל".

20. על פי זה מבאר הרב רא"ם את המדרש (שמות רבה פט"ו כ"ח) האומר שמשה התקשה בשמן המשחה והקב"ה הראה לו באצבע: "שמן משחת קדש יהיה זה לי". משה התקשה בשאלה כיצד אפשר ליצור שמן שמבטא יצירה אנושית בלי לפגוע בתורה הניתנת בסיני, וכמו כן התקשה במעשה המנורה המסמלת את כוח התורה שבעל-פה. אכן, זהו ההבדל בין קודש הקודשים שבו משה שמע את דבר ה' ובו מונחים הלוחות שמשה קיבל, לבין המנורה ששייכת למדרגת הכהנים ומבטאת את אור התורה שבעל-פה (ואפילו ישראלים כשרים בהדלקת המנורה). בהתאם, בבית שני האיר אור תורה שבעל-פה והנס המרכזי בתקופה זו הוא נס חנוכה - נס בשמן המנורה. רעיון דומה עולה מן המעשה על משה רבנו שתשש כוחו למראה תורתו של ר' עקיבא (מנחות כט ע"ב).

21. את ההבדל בין המלך לכוהן הגדול ניתן להסביר גם באמצעות ההבדל ההלכתי בין ירושת מלוכה לבין ירושת הכהונה הגדולה. מלכות בית דוד עוברת בירושה גמורה לבן המתאים; וכשלא ברור מיהו הבן המתאים ויש מחלוקת - הירושה נפסקת וצריך שוב משיחה. אומנם, גם בכהונה הגדולה יש ירושה

ז. כהן משוח מלחמה

כפי שכתב הרמב"ם (הל' כלי המקדש א, ז) לדורות, לא רק הכהן הגדול, העומד בראש מערכת הקודש ועובד ביום הכיפורים לפני ולפנים, נמשח בשמן המשחה, אלא גם כוהן משוח מלחמה נמשח בשמן המשחה.

בדומה למקרים שנידונו לעיל, גם כאן הנמשח בשמן המשחה הוא העומד בראש המערכת – ומתרומם על גבה. כאן, המשוח הוא העומד בראש מערכת מחנה ישראל במלחמה.

ההקבלה בין מחנה ישראל במלחמה לבין מחנה שכינה נלמדת מהפסוקים בפרשת כי-

תצא:

כי תצא מחנה על איביך ונשמרת מכל דבר רע. כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה ויצא אל מחוץ למחנה לא יבא אל תוך המחנה. והיה לפנות ערב ירחץ במים וכבא השמש יבא אל תוך המחנה. ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ. ויתד תהיה לך על אונך והיה בשבתך חוץ וחפרתה בה ושבת וכסית את צאתך. כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת איביך לפניך והיה מחנך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך. (דברים כג, י-טו)

חז"ל למדו מפסוקים אלה על הצורך להרחיק בעל קרי ממחנה לוויה וממחנה שכינה, כפי שכתב רש"י על אתר: "לא יבא אל תוך המחנה – זו מצות לא תעשה. ואסור ליכנס למחנה לוויה וכל שכן למחנה שכינה". הרמב"ן על אתר ביאר כי גם מחנה מלחמה הוא מקום השראת שכינה:

ועל דרך הפשט, הזהיר בבעל המקרה לצאת מכל המחנה מפני הטעם הנזכר שהשם מתהלך עמנו להושיענו והמחנה קדוש, ושיהיה לבנו מתכוין להקב"ה ונוחיל לישועתו ולא נסמוך בזרוע בשר. וכן הטעם בכסוי הצואה, כי המחנה כולו כמקדש ה'.

ואכן הארון נמצא במקדש או במחנה מלחמה. אפשר שעל דרך זו יש זו להסביר את אי-חלותם של כמה דיני דרבנן במחנה מלחמה,²² כשם שאין שבות במקדש.

לכן נראה שכשם שבראש החלק הרוחני של המדינה עומד כוהן גדול משוח בשמן המשחה, כך בראש החלק הרוחני של מחנה המלחמה עומד כוהן משוח בשמן המשחה. שני

אבל זו אינה אותה ירושה כמו במלך: אומנם יש עדיפות לבן הכוהן, אם הוא מתאים, אבל אין זו חובה.

22. ראו: משנה, עירובין א, י; רמב"ם, הל' מלכים ו, יג. מדברי החזון-איש (ק"ב, ו) נראה שהפטור הוא עקרוני ולא בגלל הקושי לקיים את המצוות האלה במחנה.

הכוהנים הללו מנהיגים את המערכות ועומדים על גביהן וזקוקים לשפע אלוקי עליון בדמות שמן המשחה.

ה. סיכום

בית המקדש הוא מקום המפגש בין עם ישראל לקב"ה: "כמגדל דוד צוארך בנוי לתלפיות" (שיר השירים ד, ד). כמו שהצוואר מחבר את הראש עם הגוף כך בית המקדש מחבר בין עם ישראל לבין ה'.

שלושה פריטים ייחודיים במקדש, הפועלים דרך נס, מבטאים את השראת השכינה במקדש: ארון העדות, האורים והתומים, ושמן המשחה שבמעלתו עסקנו במאמר זה. משלהי ימי הבית הראשון אנו חסרים שלושה פריטים מיוחדים אלה.

המעלה המיוחדת של שמן המשחה המבטא שפע עליון החופף על המקדש באה לידי ביטוי בכך שהשמן נעשה על ידי משה רבנו ולא כלה לעולם. ובכך שהוא קידש את המשכן ואת כליו ואת הכוהנים קדושת עולם. המעלה המיוחדת של הכוהן הגדול המשמש בתפקידו באופן ראוי ומלא מחייבת משיחת כל כוהן גדול מחדש. כשאין את שמן המשחה, מעלתו של הכוהן הגדול פחותה.

גם מחוץ למקדש משיחה בשמן המשחה מכשירה לתפקיד את שושלת מלכות בית דוד ואת הכוהן משוח המלחמה.

חסרון שמן המשחה בימי הבית השני הוא כתוצאה מהיעדר השראת השכינה בתקופה זו. השמן נגזר עד לעתיד אשר עין בעין יראו ה' והשגחתו בציון, אשר משם תצא תורה ודבר ה' מירושלים.

אמירת פרשיות הקורבנות כמעשה הקרבה

- א. מקור הדין
- ב. "כאילו מקריבין"
- ג. אמירת קורבנות כמעשה האדם
- ד. לימוד תורה כקיום מצוות
- ה. קריאת היחיד וקריאת הציבור
- ו. סיכום

א. מקור הדין

בפרשת צו נאמר:

דבר אל אהרן ואל בניו לאמר זאת תורת החטאת במקום אשר תשחט העלה תשחט החטאת לפני ה' קדש קדשים הוא. (ויקרא ו, יח)

ועל כך דרשו חז"ל במסכת מנחות (קי ע"א):

אמר רבי יצחק, מאי דכתיב: זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם? כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם."

דברים דומים מצאנו בסוגיה המופיעה במסכת מגילה (לא ע"ב) ובמסכת תענית (כו ע"ב):

אמר רבי אמי: אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר "אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמת", וכתב "ויאמר ה' אלהים במה אדע כי אירשנה". אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם! שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? אמר לו: לא. אמר לפניו: רבוננו של עולם, במה אדע? אמר לו: "קחה לי עגלה משלשת" וגו'. אמר לפניו: רבוננו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם.

לעצם אמירת פרשיות הקורבנות והעיסוק בהן יש אפוא ממד של עשייה; ואכן כאשר ביאר הבית-יוסף (או"ח, סימן א) את מנהג אמירת הקורבנות בסדר הבוקר, הוא תמך את יסודותיו בסוגיות אלו, וכך הכריע גם בשולחנו הטהור (סימן א, סעיף ה): "טוב לומר פ' העקדה ופ' המן ועשרת הדברות ופ' עולה ומנחה ושלמים וחטאת ואשם".

אכן, עיקרו של רז זה אינו ברור: כיצד אמירת הקורבנות עצמה נעשית תחליף לקורבן ולפעולת מחילה וכפרה? במאמר זה נבקש לעמוד על יסודותיו של דין זה ולמצוא בו פנים מחודשות.*

ב. "כאילו מקריבין"

פעמים מספר שמעתי מהרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל שהלשון "כאילו" יפה כוחה להידרש בשני פנים: לדמיון בעלמא מחד-גיסא, ולזהות פנימית ועקרונית בין הנידונים מאידך-גיסא. בסוגיותינו קל להסביר שמדובר על דמיון שאינו מוחלט, וכוונת הסוגיות היא שהתורה חידשה שאמירת פרשיות הקורבנות היא מעין "חפצא של מעשה מכפר", סוג של עניין סגולי, בדומה להקרבת הקורבן שהיא מעשה מכפר.¹

ברם, ניתן להסביר את אופייה של הכפרה בדרכים נוספות, ולא רק כדמיון בעלמא. נראה שמבחינה מסוימת הן הקרבת הקורבנות והן העיסוק בתורת הקורבנות משיגים מטרות זהות וממילא מגמתם קרובה. מדברי המהר"ל (תפארת ישראל, פרק ע) נמצאנו למדים שכשם שעיקר עניינם של הקורבנות הוא ההתקרבות לקב"ה, ורק פועל-יוצא מכוחם הוא ההינתקות מהחטא, כך גם העיסוק בהלכות הקורבנות מביא להינתקות מהחומר ודבקות בתורה השכלית – ומתוך כך למחילת עוונות. מסקנה דומה עולה גם מדברי המאירי (מגילה לא ע"ב). אף שהוא יוצא מנקודת מוצא שונה לחלוטין בהבנת פעולת ומגמת הקורבנות, מדבריו עולה שכפרת הקורבנות נובעת בעיקרה מהתשובה הבאה בעטיים, וממילא אף פעולה של היזכרות בקורבנות מעוררת את התשובה – שהיא בעצמה המכפר. אפשר אפוא להסביר שאמירת הקורבנות משיגה בדרכה-שלה את יעד הכפרה, וזאת בדומה להקרבת הקורבנות עצמם.

אולם ניתן להציע שהדמיון בין פעולת הקורבנות עצמם ופעולת העיסוק בפרשיותיהם נוגע בנקודה עמוקה ושורשית הרבה יותר. דומה כי חידושה של התורה הוא שמעת שחרב בית אלוקינו וגלינו מעל אדמתנו ואין אנו יכולים להקריב קורבנות, שהם אחד מהעיקרים שעליהם הושתת העולם, עדיין אין עולם הקורבנות בטל לחלוטין וחידושה תורה שבאמירת סדר הקורבנות נחשב האומר כמקריב קורבן בזעיר אנפין. במילים אחרות: אין כאן רק סגולה או השגת יעדים זהים, אלא אף זהות מסוימת ברמת התהליך.

ניתן להביא ראיה לסברה זו משני פרטים בהלכות אמירת קורבנות: דין אמירתם בלילה, ודין אמירתם בעמידה.

* [הערת מערכת: ראו גם מאמרו של הרב שלום אוחנה, מעלין בקודש כו עמ' 55-60].
1. כך אכן משתמע מלשון רבנו יונה (שערי תשובה, שער ד, אות יד): "ויעסוק תמיד בפרשת חטאת, ויחשב לו כאילו הקריב חטאת, רוצה לומר: כי יועיל הרבה בדבר ויתכפר לו מעין כפרת חטאת".

במשנה (מגילה ב, ה) מבואר שאין להקריב קורבנות בלילה וכי קורבנות שהוקרבו בלילה פסולים. האם הוא הדין לאמירת קורבנות בלילה? בעניין זה נחלקו הדעות בראשונים. בטור (סימן א) הדרישה לאמירה ביום דווקא מובאת כמעלה בלבד, "טוב יותר לאומרה ביום שהם במקום הקרבת הקרבן", ומדבריו נראה שאין אמירת הקורבנות נחשבת בהכרח כ"מעשה הקרבה" (אלא בגלל הדמיון קבעו שיש מעלה באמירה ביום). ברם מלשון השולחן-ערוך (סימן א, סעיף ו) משתמע שדין יום בקריאת פרשיות הקורבנות הוא לעיכוב; ומסתבר שטעמו נובע מכך שאמירה זו מוגדרת כ"מעשה הקרבה", וממילא חלים עליה דינים זהים למעשי הקרבת הקורבן. הדברים כמעט מפורשים בדברי הכלבו (סימן ב): "המשכים לפני עמוד השחר מברך הברכות אבל הקרבנות לא יאמר לפי שאין מקריבין הקרבנות אלא ביום שנאמר 'ביום צוותו את בני ישראל להקריב' וגו' (ויקרא ז, לח) ואין קיום קרבנותיהם אלא בזמן עשייתן". מלשונו משמע שאמירת פרשיות הקורבנות צריכה להיעשות דווקא ביום היות שהיא בגדר "קיום קרבנותיהם" המותנה דווקא ל"זמן עשייתן".

באופן דומה, יש מן האחרונים שכתבו כי אמירת פרשיות הקורבנות צריכה להיעשות בעמידה כשם שהקרבת הקורבנות נעשית בעמידה. המגן-אברהם (סימן מח) פסק כי "פרשת הקרבנות יאמר בעמידה דוגמת הקרבנות שהיו בעמידה", אולם היעב"ץ (מור וקציעה, שם) חלק על צורך זה וערער על התפיסה כאילו קיימת חובה, או אפילו הידור הלכתי, לעמוד בעת האמירה. לדבריו, אין אמירת פרשיות הקורבנות שקולה להקרבה אלא היא סגולה בעלמא, וממילא אין לנהוג בה כפרטי הלכות ההקרבה: "אבל לא בשביל זה יצטרך דווקא לנהוג בה מנהג עולה בכל פרטי דיניה". מחלוקת המגן-אברהם והיעב"ץ נסובה אפוא על השאלה האם אמירת פרשיות הקורבנות היא בגדר סגולה בעלמא או מעין "מעשה הקרבה".²

לאידך-גיסא, מצינו ראייה איתנה כנגד התפיסה הגורסת שמדובר ב"מעשה הקרבה". מן הסוגיה במסכת שבת (יב ע"ב) עולה כי אין די באמירת קורבנות כדי להיפטר מקורבן וכך למדנו שם:

לא יקרא לאור הנר שמא יטה. אמר רבי ישמעאל בן אלישע: אני אקרא ולא אטה. פעם אחת קרא ובקש להטות. אמר: כמה גדולים דברי חכמים, שהיו אומרים לא

2. יש להעיר שבכמה הקשרים אחרים אנו מוצאים שהמג"א נאמן לשיטתו שאמירת פרשיות הקורבנות דינה כ"מעשה הקרבה". ראו דבריו: "לאחר עולה ושלמים ותודה יאמר פ' נסכים והיא בסדר שלח לך כי אין זבח בלא נסכים אבל חטאת ואשם אין טעון נסכים" (סימן א, ס"ק ח). דין זה של "אין זבח בלא נסכים" אינו מובן אלא אם האמירה נחשבת כמעשה הקרבה ממש ולא כסגולה בעלמא. היבט נוסף של הדמיון מצאנו ביחס לאמירת "יהי רצון" בשבת לאחר קריאת פרשיות הקורבנות. המגן-אברהם כתב (סימן א, ס"ק יא) שהיות שבשבת לא באים קורבנות נדבה, אין לומר "יהי רצון" בשבת. ברם, המגן-גיבורים (שם, סעיף ז) דחה דברים אלה, משום שלדבריו אין אמירת קורבנות נחשבת כהקרבה, וממילא אין ב"יהי רצון" כל בעיה.

יקרא לאור הנר! רבי נתן אומר: קרא והטה וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה.

לכאורה, אם אמירת פרשיות הקורבנות נחשבת כ"מעשה הקרבה", אזי לא ברור מדוע נצרך ר' ישמעאל לכתוב בפנקסו שחייב הוא קורבן; תחת זאת יכול היה לומר פרשת חטאת וכך יתכפר לו. ואכן, פוסקים רבים הוכיחו מגמרא זו כי אין "כאילו" זה נחשב כ"מעשה הקרבה" וכי אין זה אלא בגדר דמיון וסגולה.³ אלא שאין בדברים הללו כדי דחייה מוחלטת, שהרי כבר תירץ החיד"א (בני דוד, פרשת צו) קושיה זו, וביאר ששונה קורבן חטאת הדורש גם אכילת כוהנים לכפרה, בעוד הקריאה פועלת רק בתחום שכלפי גבוה, אך גם לולי דבריו, ייתכן שאף אם יש דמיון ברמת "מעשה ההקרבה", אין זה קיום מלא של מעשה הקרבה אשר יפטור מחיוב קורבן באופן מלא.

ג. אמירת קורבנות כמעשה האדם

אף אם אכן אמירת הקורבנות נחשבת כהקרבה ממש, ואינה בגדר סגולה בעלמא, הרי שיש בדבר כמה עקולי ופשרי. ביחס לאמירת הקטורת מצאנו דבר פלא בדברי הבית-יוסף (סימן קלג) בשם מהר"י אבוהב:

שאינן לומר פיטום הקטורת אלא מתוך הכתב שמא יחסר אחד מהסמנים ויהא חייב מיתה בקריאה כמו בהקטרה ואולי שמזה הטעם אין אומרים אותו במקצת מקומות אף על פי שאומרים פרשת הקרבנות ע"כ.

מין הבית-יוסף הרבה להשיב על דברים אלה, אולם מעבר לזה, בהשקפה ראשונה הדברים נראים תמוהים וחסרי פשר – וכבר הקשה על כך הגרי"ז⁴ – שהרי במידה שאדם לא קרא את פרשת הקטורת עם כלל סממניה, הרי שהוא לא קראה כלל במלואה וממילא אינו בגדר "כאילו הקריב", וכיצד ייתכן לחייבו משום "חיסור אחד מסממניה"?

זאת ועוד: בשו"ע (סימן א, סעיף ז) מבואר שרק אחר אמירת פרשיות עולה, מנחה ושלמים (כלומר להוציא חטאת ואשם) יש לומר: "יהי רצון שיהיה זה חשוב ומקובל כאילו הקרבתיו...", משום שרק קורבנות אלו יכולים להיקרב בנדבה. הב"ח הגדיל וקבע שאם אמר "יהי רצון" על חטאת ואשם נחשב כמקריב חולין בעזרה. ברור כי אם דין זה הוא מצד הסגולה שבדבר, אזי אין מקום לטעון שאם אמר "יהי רצון" נחשב כמקריב חולין בעזרה; ברם, אף אם נסבור שמדובר ב"מעשה הקרבה" יש להקשות כעין קושיית הגרי"ז: כיצד ניתן

3. ראו: שו"ת תורה לשמה סימן קכ ("ומ"מ גם אם יעשה כך וכך וכך לצדקה ותענית ולימוד לא יפטר מקרבן חטאת לגמרי דרז"ל לא אמרו על הקורא בפרשת חטאת אלא לשון כאילו הקריב חטאת ואינו חטאת ממש"); שו"ת חקרי לב, או"ח, סימן ב; שו"ת הר צבי, או"ח, סימן א; ועוד.
4. דבריו מצוטטים בספרי מאספים "מפי השמועה"; ועיין למשל בספר חבצלת השרון, פרשת צו, עמ' תקד.

להגדיר זאת כ"קורבן" כל עוד האדם אינו בר חיובא? מדוע שיעלה עליו הכתוב כאילו הקריב באופן פסול? הלא כל עיקרו של עניין זה הוא טובת המקום עלינו ומדוע ייחשב "כאילו הקריבו" במקרה כעין זה שאינו פועל כשורה.

בטור למדנו גם כי:

אם אין יכול לאומרו מפני שהוא עם הציבור טוב הוא שיקרא פרשת התמיד לבדו ויאמר אותו ואין לחוש אם יקרא פרשת התמיד שנית עם הציבור ולרווחא דמלתא יכין בקריאה שנייה כקורא בתורה. (טור, או"ח, סימן מח)

כוונת הטור היא לשלול את החשש שמא בקריאה כפולה יש משום "בל תוסיף", ולכן הציע לכוון בקריאה השנייה כקורא בתורה – "לרווחא דמילתא" ולא מעיקר הדין. בשאלה מדוע אכן אין בכך "בל תוסיף", מעיקרא דדינא, נחלקו האחרונים.

מדברי הלבוש משמע ששלל באופן עקרוני את הסברה כאילו ניתן לעבור על "בל תוסיף" באמירת פרשיית הקורבנות; וזאת ככל הנראה מחמת ערעור על מובהקות אמירה זו כהקרבה ממש. הלבוש ביאר שהכוונה לקריאה בתורה "לרווחא דמילתא" הוא כדי שלא יראה כ"בל תוסיף", אף שמעיקר הדין אין בכך חטא כלל ועיקר.

אפשרות אחרת מצאנו בדברי הפרי-מגדים (אשל אברהם, סימן מח, ס"ק א): "כי הקורא בלא יהי רצון אין נחשב כמקריב רק לרווחא דמילתא יכין בפירוש כקורא". מדבריו משתמע כי באופן עקרוני ייתכן שאמירה כפולה תיחשב כ"בל תוסיף", אולם זאת רק אם אמר "יהי רצון". אילו קרא בסתם, ואפילו לא התכוון להיות כקורא בתורה, ולא אמר "יהי רצון" אינו עובר על "בל תוסיף". אכן, גם לפי הצעה זו יש מקום להקשות כעין דברינו: אפילו אמר "יהי רצון", הרי אינו אלא בגדר "כאילו הקריב" ומהיכי תיתי לומר שייחשב לו כהקרבה ממש עד לעניין "בל תוסיף".

כפי שהבאנו לעיל, השו"ע כתב שאין לומר "יהי רצון" על פרשיות החטאת והאשם; אולם המהרש"ל (שם) סבר שניתן להביא חטאת על צד הספק, שמא חטא, ולהגיד "יהי רצון". ברם, הט"ז (שם) לא קיבל אפשרות ההתנאה הזו וכך הסביר את דבריו:

דאין שייך במעשה חטאת נדב' כלל דמעש' נדבה הוא ענין אחר לגמרי מעשיית חטאת ע"כ גם כאן אם הוא חייב חטאת והקריא' נחשבת לחטא' דהיינו כאלו עושה ממש מעשה חטאת ככל חקתו ומשפטו היאך יאמר ואם אינו חייב חטאת יהיה זה נדבה דהקריא' ההיא כבר נעשית כמשפט החטאת בכל פרטיו שקורא בו בתורה ע"כ אין לאומרו.

לפי הט"ז, פעולת התנאה אינה שייכת כל עיקר בקורבן חטאת ולפיכך אין להתנות תנאי מעין זה. אלא שעיקר טענתו של הט"ז אינה מובנת: לכאורה, כוונת המהרש"ל היא שהאמירה תהיה על צד הספק: במידה שהאדם חייב בקורבן – תיחשב אמירתו כהקרבה;

ואם אינו חייב בקורבן – תהא אמירתו בתורת "קריאה בתורה". לכאורה אין כאן הקרבה על צד הספק כל עיקר, שהרי אם אינו חייב לא יתחייב.⁵

נוכח מחלוקת הט"ז והמהרש"ל, ובעקבות דברינו עד עתה, נראה להציע חידוש של ממש בהבנת עניינה של אמירת פרשיית הקורבנות. עד כה הנחנו שעיקר חידושה של התורה בענייננו הוא שהאומר מעשה הקורבנות מעלה עליו התורה כאילו הקריב קורבן וחטאו מתכפר לו; ודנו בשאלה האם חידוש התורה הוא ברמת הדמיון הסגולי או אף ברמת התהליך.

אולם נראה שאין אלו פשוטם של דברים – לכל הפחות אם נבין שהזיקה ל"מעשה ההקרבה" אינה סגולית בלבד – וכי משמעות חידוש התורה היא שמשעה שחרב הבית לא בטל עולם הקורבנות אלא הועתק לפסוקי התורה ודיניה. בזמן הזה, נחשבת אמירת הקורבנות כהקרבה ממש ואין זה אך ורק בכלל "מעלה עליו הכתוב". התורה חידשה שכאשר אדם קרא פסוקי קורבנות – אולי אף בצירוף תנאים מסוימים – אזי יש לו שכר הקרבת קורבנות או למעשיו ישנו אופי של "מעשה הקרבה", וכל זאת מכוח התורה וללא התערבות אקטיבית של האדם.

ברם, נראה להציע שחידוש התורה באמירת קורבנות נרחב עוד יותר: דומני שהתורה נתנה לאדם יכולת להגדיר את לימודו בענייני קורבנות כ"מעשה הקרבה", ומשעה שחידשה כוח זה – נעשה הדבר תלוי בכוונתו ורצונו, ואינו מועיל מטעם "מעלה עליו הכתוב". לשון אחרת: משחרב הבית, ניתן כוח לאדם שיעיסוקו בתורת הקורבנות – בצירוף אמירת "יהי רצון" – ייחשב כ"מעשה הקרבה".

מכוח הבנה זו מיתרצות אל נכון כל קושיותינו: הקושיה על הב"ח שגרס כי יש משום הקרבת חולין בעזרה באמירת "יהי רצון" על פרשיות חטאת ואשם; והקושיה על הפרי-מגדים שסבר כי ניתן לעבור על "בל תוסיף" באמירה כפולה של פרשיית הקורבנות עם "יהי רצון", מבוססות על ההנחה שבשעה שאמירת הקורבנות נעשית כתקנה מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב. אך לדרכנו ניתן לתרץ שהתורה חידשה כי משחרב הבית ניתן לאדם כוח לעשות "מעשה הקרבה" בעת עיסוקו בתורת הקורבנות (בצירוף אמירת "יהי רצון"), וממילא מסתבר שבכוחו אף לעבור על איסורי הקרבה.

יתר על כן, הבנה זו מאפשרת גם לתרץ את דברי מהר"י אבוהב מקושייתו החזקה של הגרי"ז, שכזכור הגדיל לשאול: כיצד ייתכן כי כשחיסר אחד מסממניה, הרי זה כאילו חיסר בהקטרת הקטורת, הלוא במצב זה נחשב כאילו לא קרא הפרשה כל עיקר? אכן, לפי דברינו – כי חידוש תורה הוא שאמירת פרשיות הקורבנות נחשבת כ"מעשה הקרבה" מכוחו של

5. ואכן, הרב פיינשטיין (שו"ת אגרות משה, או"ח, חלק ד, סימן א) העיר אף הוא על קושית הט"ז בסגנון דומה.

האדם – יאירו דברי מהרי"י אבוהב כספירים. משעה שחידשה תורה שאפשר להקריב קורבנות באמצעות פסוקי הקורבנות, נמצא שבשעה שאדם עוסק באחת מפרשיות הקורבנות, ביכולתו לעשות כעין "מעשה הקרבה" בזכות אמירת "יהי רצון" ולהפוך את אמירת הפסוקים ולימוד התורה ל"מעשה הקרבה". ממילא אף בשעה שחיסר אחד מסממניה, עצם עיסוקו בפרשת הקטורת בשעה שברצונו לזכות במעלת "כאילו הקריב" הרי הוא כהקטרה שהרי מכל מקום עסק במעשה הקטורת. לדברינו, אין עצם קריאת הפרשה "מעלה עליו הכתוב" כאילו הקריב, אלא העיסוק בפרשה מאפשר לאדם לפעול ברצונו מעין מעשה הקרבה; וזאת בניגוד לתפיסה שעמדה ביסוד דברי הגרי"ז, שלפיה אף אם אמירת הקורבנות דומה להקרבה מחמת התהליך, כל כוחה נובע מצד חידוש התורה ו"מעלה עליו הכתוב".

לבסוף, דומה שעיקרון זה עומד בבסיס טענתו של הט"ז כנגד המהרש"ל. אף שמסתבר מאוד שהמהרש"ל כיוון לסברת האגרות-משה – כי ניתן להתנות האם לקרוא זאת בתורת קריאה בתורה או בתורת "כאילו הקריב" – הרי שלפי הט"ז קריאה לשם קורבן מוגדרת כ"מעשה האדם" וממילא לא ניתן להתנות על מעשה הקרבה.

ד. לימוד תורה כקיום מצוות

מלבד כל האמור יש לעיין מהי צורת הלימוד הנדרשת כדי לצאת ידי חובת הקריאה. בעניין זה מצאנו סתירה לכאורה: מחד-גיסא הביאו האחרונים מדברי רבנו בחיי (ויקרא ז, לז) והשל"ה (תענית, פרק נר מצווה, אות נא) כדי להוכיח שיש צורך בלימוד מעמיק; ומאידך-גיסא, מדברי התוספות (מגילה כג ע"א, ד"ה כיון) וראשונים נוספים נמצאנו למדים שעיקר תקנת קריאת התורה במועדים יסודה בדין "כאילו הקריבו",⁶ וכך גם מבואר בטור (או"ח, סימן רפג). לכאורה הדברים סותרים זה את זה: מחד-גיסא נדרשת העמקה, ומאידך-גיסא תיקנו קריאה בתורה מצד "כאילו הקריבו".

מלבד זאת יש להעיר מדינה של קריאת התורה בשבת. הראשונים עמדו על העובדה שאף שבימים טובים קוראים בשני ספרי תורה – ובספר השני קוראים בפרשיית קורבן היום מדין "כאילו מקריבין לפני קרבן" – הרי שבשבת אין הדין כן ואין מוציאים ספר שני לקריאה בקורבן היום.⁷ אחד התירושים שהציעו הראשונים הוא שדין "כאילו מקריבין לפני" שייך אך ורק בקורבנות הבאים לכפרה, ואילו קורבנות השבת, קורבנות עולה, אינם באים לכפרה. אכן, הדברים תמוהים שהרי מבואר בשו"ע (סימן א, סעיף ה) שדין אמירת פרשיות הקורבנות שייך אף בעולה.

6. ראו: שאילתות, שאילתא קסא; סידור רש"י, שכה; אורחות חיים, הלכות קריאת ס"ת; כלבו, סימן כ.

7. עיינו: תוספות, מגילה כג ע"א, ד"ה כיוון; טור, או"ח, סימן רפג.

אפשר היה ליישב שמחמת סיבה זו השו"ע לא הביא להלכה (בסימן רפג) את הטעם שאין קורבנות השבת עומדים לכפרה ולכן הציג טעמים אחרים; אולם לדברי הטור עצמו קשה: מחד-גיסא כתב בסימן א את דין קורבן עולה שבפשוט נתקן מדין "כאילו הקריבו" (כמבואר בבית יוסף שם); ומאידך-גיסא, בסימן רפג פסק שאין אין קוראים בשבת בשני ספרים היות שעולה אין עיקרה לכפרה.

כדי ליישב את הדברים הנזכרים, יש להציע הבנה מחודשת לגישות הגורסות שאין אמירת פרשיות הקורבנות נחשבת כ"מעשה קורבן". עד כה הצענו שבאופן נקודתי ביחס לקורבנות, לימוד פרשיותיהם משיג יעד זהה – ולו באופן חלקי – בדומה להקרבה עצמה. ברם, ניתן להציע שהלכה זו אינה דין נקודתי ביחס לקורבנות אלא יסוד מוסד בכל התורה כולה, שעיקרו: עיון במצוות בכלל, ובפרט במצוות שאין ביכולת האדם לקיים או שאינן נוהגות בזמן הזה, הרי הוא אופן קיום מסוים של מצוות אלו.

יסוד העניין הוסבר בהרחבה בדברי המשך-חכמה המאלפים, שבהם הבהיר שהנקודה האמורה ביחס לקורבנות משקפת עיקרון כללי הקיים בכל התורה:

ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דיבר ה' נעשה – הנה מצוות התורה יש אשר לכהנים ויש אשר ללויים ויש לכהן גדול ויש למלך או לסנהדרין, ויש למי שיש לו קרקע ובית, רק בכלל ישראל צריכה התורה להתקיים ו'כל ישראל ערביין זה לזה' (שבועות לט, א) ובקיומם כולן מקבלים שכר. "ואתן צאן מרעיית אדם אתה" (יחזקאל לד, לא) שכל האומה הישראלית הוא אדם אחד: יש אשר הוא כלב [כמו שאמרו (איכא רבה פתיחה טז) 'צדיקים לבן של ישראל'] ויש כראש ויש כעין, והוא שנמצא (במדבר לא, כו) "ראשי העדה", "עיני העדה" (שם טו, כד). וכל אחד צריך לקיים מצוה התלויה בו, ובכללותם הוא "אדם" שלם. לכן על מצוות שאין לקיימם צריך ללמוד, ד'כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב (חטאת' – מנחות קי ע"א) או להחזיק לומדי תורה. לכן להלן (כד, ז) ענו "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" – יש מהם שנעשה מה ששייך אצלנו, ויש שנשמע שנלמד ונבין פנימיותם והלכותיהם וחוקותיהם. אבל כאן ענו "כל העם יחדיו כל אשר דבר ה' נעשה", שבכללות העם כאחד כולם יחדיו יעשו כל אשר דבר ה', וכל אחד יעשה השייך לו ודו"ק. (משך חכמה, שמות יט, ח)

העיקרון הנזכר משתקף ועולה במספר הקשרים בתלמוד. במסכת מגילה (ד ע"א) מצאנו את הדברים הבאים:

ואמר רבי יהושע בן לוי: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר "אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דמיה לי". סבור מינה: למקרייה בליליא, ולמיתנא מתניתין דידה ביממא. אמר להו רבי ירמיה: לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי חייא בר אבא: כגון דאמרי אינשי: אעבור פרשתא דא ואתנייה.

לפי סברת הגמרא בהוא-אמינא, אין חובת קריאת מגילה ביום אלא רק בלילה, וביום אין אלא חובת לימוד הלכות מגילה. סברה זו קשה ביותר: כיצד העלו חכמים על דעתם שאין קריאת מגילה ביום, והלוא משנה ערוכה היא בפרק שני במסכת מגילה (ב, ד): "אין קורין את המגילה... עד שתנץ החמה...". לא עוד אלא שלפי השיטה המרכזית בדברי הראשונים (ראו תוספות, מגילה ד ע"א, ד"ה חייב אדם) היא שקריאת המגילה של היום היא עיקר קריאת המגילה – בדומה לכלל מצוות היום – וכיצד נעלמה הלכה זו מהתלמידים? לבסוף יש להקשות מהיכתי תיתי לחדש מצווה חדשה ללא מקור מפורש?

אכן, לפי ביאורנו לעיל הדברים מיושבים אל נכון. אף בהוא-אמינא לא התעלמה הסוגיה מפשט המשנה, שחיוב המגילה חל אף ביום, אלא סברתה הייתה כי על בסיס היסוד שעיסוק במצווה הוא מעין קיום שלה, אזי אף ניתן לצאת ידי חובה על ידי לימוד הלכות מגילה. בכך מבוארת היטב גם שיטת הטורי-אבן הסבור שכל דין זה חל (בהוא-אמינא) דווקא על ת"ח, ואילו עם הארץ חייב לכל הדעות בקריאת המגילה ביום; והם הם הדברים, שכן יסוד החיוב הוא קריאת מגילה אולם הייתה הוא-אמינא שניתן לצאת ידי חובה על ידי עיון בהלכותיה. והנה, אף שלמסקנה לא יוצאים ידי חובה בעיסוק בהלכות המגילה בלבד, מכל מקום אין בכך ראייה שהעיקרון הנזכר נדחה מהלכה; אלא רק שלימוד דיני המצווה אינו קיום מלא שלה. הלימוד הוא בבחינת "נשמע" (כלשונו של המשך-חכמה) ולא בבחינת "נעשה".

נוסף על כך, במסכת מגילה (טו ע"א) ובפרקי דר' אליעזר (פרק נ) מבואר שצום שלושת הימים שהיה בימי מרדכי ואסתר נעשה בימי הפסח. הפרשנים דנו כיצד יכלו מרדכי ואסתר לבטל את מצוות האכילה שבליל הסדר וכן כיצד הותר לעשות תענית ביום טוב. החתם-סופר ביאר בדרשותיו שבימי הצום לימד מרדכי את העם את הלכות הפסח, וכך קיימו את מצוות האכילה של ליל הפסח. גם דברים אלה תומכים בהצעתנו לעיל.

נראה שעניין זה עולה אף בהלכות הפסח. מכמה מקורות מוכח שעל ידי לימוד הלכות ודיני הפסח ניתן לצאת ידי חובת סיפור יציאת מצרים, כך מפורשת התשובה לבן החכם: "אף אתה אמור לו כהלכות הפסח". נוסף על כך, הדרשה שעולה בהגדה, "יכול מראש חודש", מתבארת אף היא לשיטת חלק מהראשונים לאור הזיקה בין לימוד הלכות הפסח, המתחיל כשבועיים מראש לדעת רשב"ג (שסובר שיש לעסוק בהלכות המועד שבועיים לפניו) וממילא ישנה הוא-אמינא שסיפור יציאת מצרים, הקשור בטבורו ללימוד הלכותיו, יחל שבועיים לפניו בדומה ללימוד ההלכות. נוסף על כך, בלשון התוספתא מובא שחכמים בבני ברק לא עסקו כל הלילה אך ורק בסיפור יציאת מצרים, אלא אף בלימוד הלכות החג. נראה להציע שאין מדובר על הלכה נקודתית בהלכות סיפור יציאת מצרים, אלא בדין כללי: ישנו קיום מצווה בלימוד הלכותיה ועיון בדקדוקיה.

עניין זה עולה אף בדרושי רבותינו. מפורסמים דברי רש"י בריש פרשת וישלח: "דבר אחר גרתי בגימטריא תרי"ג, כלומר עם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים". כמאליה עולה השאלה: כיצד שמר יעקב אבינו על תרי"ג מצוות בעוד חלקן תלויות בארץ, חלקן בכהונה וחלקן במלכות. ייתכן לפרש כי הכוונה היא שהתנהלותו של יעקב הייתה כיראים וכשלמים, אך החיד"א (דברי דוד, שם) ביאר זאת על פי היסוד דלעיל:

ויש מקשים היאך אפשר לקיים כל תרי"ג מצות, והלא יש ביניהם מצות הנוהגות לכלל ישראל כגון הקמת מלך ובנין ביהמ"ק. ויש לומר דאמרינן במנחות: כל העוסק בתורת קרבנות כאלו הקריב אותם, ה"נ קאמר שעסקתי בתורה של כל המצות והוה כאלו קיימתיים.

סוף דבר: ניתן להציע ביאור נוסף לגישה שלפיה אמירת פרשיות הקורבנות אינה בגדר הקרבה של ממש. לפי דרכנו, מדובר על יסוד מוסד בכל התורה: בלימוד הלכות המצווה יש ממד מסוים של קיום המצווה הנלמדת.

ה. קריאת היחיד וקריאת הציבור

משהגענו עד הלום יש לומר דבר-מה מיוחד נוסף. עד כה הנחנו שיסוד אחד עומד בבסיס דיני אמירת פרשיות הקורבנות והראינו בו פנים לכאן ולכאן; אלא שאליבא דאמת יש לדון: האם מדובר על יסוד אחד או שמא לפנינו דינים חלוקים?

כפי שצינו בפתיחת דברינו, שני מקורות עיקריים עומדים ביסוד חובת אמירת פרשיות הקורבנות: (א) הסוגיה במסכתות תענית ומגילה העוסקת בברית בין הבתרים; (ב) הסוגיה במסכת מנחות הדנה בחכם העוסק בתורה. והנה, אף שהבית-יוסף (או"ח, סימן א) ביאר שמדובר בעיקרון אחד והציג את שתי הסוגיות הללו כמקור לאמירת פרשיות הקורבנות בסדר הבוקר, הרי שאפשר ששתי הסוגיות חלוקות. כפי שהראינו, יסוד דין אמירת פרשיות הקורבנות יכול להיות יסוד הקיים בקורבנות לבדם אך גם להיות חלק מהעיקרון הכללי שלפיו עיסוק בהלכות המצווה הוא קיום חלקי שלה.

נראה להציע שבנקודה זו חלוקות הסוגיות. בסוגיית מגילה ותענית, העוסקת בברית בין הבתרים, מדובר על "מעשה הקרבה" ואין לה כל קשר לדין הכללי; ואילו מסוגיית מנחות משתמע שמדובר בדין כללי בכל התורה – עסק התורה נחשב כקיום מצווה. כך ניתן להביא מהקשר הרחב של הסוגיה במנחות:

"שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות" (תהלים קמד, א) – מאי בלילות? א"ר יוחנן: אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילה, מעלה עליהן הכתוב כאילו עסוקים בעבודה.

"לעולם זאת על ישראל" (דברי הימים ב' ב, ג) – א"ר גידל אמר רב: זה מזבח בנוי ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן; ורבי יוחנן אמר: אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם.

אמר ריש לקיש, מאי דכתיב "זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם" (ויקרא ז, לז)? כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם. אמר רבא: האי לעולה למנחה, עולה ומנחה מיבעי ליה! אלא אמר רבא: כל העוסק בתורה, אינו צריך לא עולה (ולא חטאת) ולא מנחה ולא אשם.

אמר רבי יצחק, מאי דכתיב "זאת תורת החטאת" (שם ו, יח), "וזאת תורת האשם" (שם ז, א)? כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם.

כלל המימרות בסוגיה מורות על סגולת תלמוד התורה ועיקרה, ואין נראה שזוהי הלכה ייחודית לקורבנות אלא קביעה כללית כי העוסק בתורת המצווה נחשב כמקיים אותה באופן חלקי.

דומה שחלוקה זו עולה מדקדוק בלשונות הטור. בסימן נ באו"ח ביאר הטור שדין משנת אמירת "איזהו מקומן של זבחים" נובע מכך "שצריך בכל יום ללמוד משלשתן", כלומר שנתקן מצד מצוות תלמוד תורה. לאחר מכן הביא הטור את לשון הסוגיה במנחות: "אלו ת"ח שעוסקין בעבודה בכ"מ מעלה אני עליהם כאילו מקריבין ומגישים לשמי". מדבריו משמע כי דין תלמוד תורה הוא שורש הסוגיה במנחות. לעומת זאת, בשעה שהטור עוסק בדין הוצאת שני ספרים בשבת (או"ח, סימן רפג) הרי הוא מביא בהקשר של הקריאה בתורה דווקא את המשנה בתענית.⁸

ומעתה, מדויקות להפליא לשונות הסוגיות:

א. הסוגיה במנחות עוסקת בתלמידי חכמים יחידים, בעוד הסוגיה במגילה ותענית עוסקת ברבים ("קורין לפני"). אף העיקרון העולה בסוגיית מגילה ותענית הוא צורך הרבים: צורכם של "כלל ישראל להתכפר". נקודה זו מתבארת היטב לאור הצעתנו: סוגיית מנחות עוסק בלומד התורה, וממילא מדובר על פי רוב בתלמיד חכם, בעוד סוגיית מגילה ותענית נסובה על קורבנות הציבור וקריאת הרבים. הקב"ה בחסדו נתן לישראל אפשרות לכפרה, וזכות זאת נאמרה לתשועת כלל ישראל, ולפיכך מסתבר שאף הקריאה בעיקרה היא מעשה הרבים המייצגים את כלל ישראל. עניין זה עולה משיטות הראשונים שהזכרנו שלפיהן גם דין קריאה בציבור הוא מכלל אמירת קורבנות, וכן מדברי האליה-רבה (סימן מח) שפסק שקיימת עדיפות לקריאת הקורבנות בציבור. הדברים עולים

8. להלן בהמשך דברינו יבואר מדוע כתב זאת דווקא ביחס לקריאה בתורה.

באופן המובהק ביותר מלשון האור־זרוע (שבת, מד) המחדש שכל הזכרת הקורבנות בסדר הבוקר נובעת אך ורק מהצורך לקביעות דברי תורה.

ב. הסוגיה במנחות דנה ב"עוסק" בדיני הקורבנות, היינו בלימוד מעמיק כעין מה שכתב הב"ח (או"ח, סימן מח) בפירוש לשון "לעסוק" בברכת התורה. לעומת זאת, סוגיית תענית ומגילה מדברת על מצב "שקוראין בהן", כלומר עוסקת בקריאה בעלמא. ההבחנה בין "עיסוק" לבין "אמירה" קשורה בטבורה ליסוד הדין: ככל שמדובר בדין ב"תלמוד תורה", קיים צורך בהבנה של הדברים; ולאידך־גיסא, במידה שמדובר על "כאילו מקריבין", די בעצם האמירה הנחשבת כ"מעשה הקרבה".

ג. הסוגיה במנחות אינה עוסקת אך ורק בכפרה ומחילה אלא הדגש בה הוא על עצם ההקרבה: "כאילו הקריב". כך עולה גם מהקשרה הרחב של הסוגיה היוצרת זיקה בין לימוד תורה לבין סגולות המקדש וקודשיו – לאו דווקא ביחס לכפרה. לעומת זאת, בסוגיית מגילה ותענית עולה במפורש יסוד הכפרה: "מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם". גם נקודה זו מתבארת היטב על פי דרכנו: בעוד דין הקרבת הקורבן מצד "מעשה הקרבה" הוא עניין הקשור לכפרה ומחילה דווקא (שהרי כפי שראינו מלשון הסוגיה, הוא ניתן בעיקרו לישראל משום שהישרדותם תלויה בכפרת הקורבנות), הרי שהדין המובא במסכת במנחות הוא דין כללי בכל התורה – ולפיו עצם הלימוד הוא חלק מקיום מצווה, כלומר אינו קשור ביסודו לדיני כפרה.

נראה שבכך מתבארים היטב כלל הקשיים שהצגנו. לעיל ראינו שהאחרונים נחלקו אם די בקריאה ללא העמקה, או שמא חובה שיהיה זה לימוד מעמיק; והבאנו ראיה כי אין צורך בהעמקה מדין קריאה בתורה. מעתה נראה שאין לפנינו סתירה כלל ועיקר. קריאה בתורה היא מעשה של רבים השייך לפן של "מעשה הקרבה"; זוהי זכות שנתן הקב"ה לכלל זרע אברהם כדי שחם ושלום לא יגרום החטא אף בשעה שאין בית מקדש. מאידך־גיסא, דין ההעמקה וה"עסק", שכפי שדקדקנו מצוי בסוגיה במנחות, הוא דין כללי בכל התורה כולה. ממילא אין לפנינו כל סתירה שכן מדובר בשני דינים שונים לחלוטין.

אם כנים הדברים, תבואר היטב אף סתירת המקורות ביחס לקורבנות שאינם באים לכפרה. בדברי הראשונים שהצגנו מבואר שכל דין "כאילו הקריבו" שייך אך ורק בקורבנות הבאים לכפרה, אך יש לשים לב שכל דבריהם מבוססים על דברי הסוגיה במגילה ותענית. לדרכנו, עומקם של דברים הוא שדין אמירה ביחס לקריאה בתורה הוא מדין קריאת הציבור, שכפי שדקדקנו הוא חלק מברית בין הבתרים, אשר עיקרה הוא כפרת הנצח שניתנה לעם ישראל אף לאחר חורבן הבית. ממילא פשוט כי במישור זה של אמירת פרשיות הקורבנות, ביחס לדין הציבור, יש צורך דווקא בקורבן המכפר. ממילא אין כל סתירה וקושי מדברי הטור והשו"ע (סימן א) המביאים לדינא את קריאת פרשת העולה: שם אין מדובר בקריאת

הרבים דווקא, אלא בסוגית מנחות העוסקת בדין אמירת יחידים שעיקרה מדין תלמוד תורה.

1. סיכום

במהלך המאמר הראינו פנים שונות באמירת פרשיות הקורבנות, וליבנו דין זה מזוויות למדניות שונות.

בתחילה בחנו את המשמעות המדויק של לשון הגמרא "כאילו מקריבין", ומתוך כך הצגנו שתי תפיסות יסוד: תפיסת אמירת פרשיות הקורבנות כפעולה סגולית המשיגה יעדים זהים להקרבה; ותפיסתה כ"מעשה הקרבה", המתבטאת בדמיון מסוים אף בדרך האמירה.

הוספנו לבחון דין זה והגענו לתובנה שלפיה אמירת פרשיות הקורבנות אינה פעולה שנעשית באופן מלא ע"י כוח התורה, "מעלה עליו הכתוב", אלא בראש ובראשונה מדובר במסירת כוח לאדם המעתיק את כוחו להקריב קורבן למישור של עיסוק בפסוקי הקורבנות. מתוך כך ביארנו את השיטות המורות שניתן גם לעבור עבירות באמצעות אמירת קורבנות – שיטות שאינן עולות יפה עם תפיסה שלפיה אופייה של אמירת פרשיות הקורבנות נעשית כעין "מעלה עליו הכתוב".

נוסף על כך הצענו להרחיב את התפיסה העולה מהסוגיה, הקושרת בין לימוד הלכות המצווה לבין קיומה, והראינו כיצד כוחה יפה בתחומים הלכתיים אחרים.

לבסוף, ניסינו להבחין בין שתי סוגיות היסוד ביחס לאמירת פרשיות הקורבנות: הסוגיה במגילה ותענית (העוסקת בברית בין הבתרים) מחד-גיסא, והסוגיה במנחות (העוסקת בלימוד התורה של תלמיד חכם) מאידך-גיסא. לאור העקרונות שהצגנו במהלך דברינו הצענו שהסוגיות מדברות על שתי הלכות נפרדות: האחת קשורה בדין כפרה, היא משויכת לקריאת הרבים ולקריאת התורה, וגדרה הוא כ'מעשה הקרבה'; ואילו השנייה עוסקת בתלמיד חכם ובלימוד מעמיק, אינה קשורה לקורבנות דווקא (ולכפרה בפרט), ויסודה בעיקרון הכללי של לימוד הלכות המצווה כקיום המצווה.

המקדש

והקדושה

נטיעת עצים וגינון בירושלים העתיקה

- א. מקור האיסור וטעמו
- ב. מחלוקת הכפתור-ופרח והרדב"ז
 1. תוקף האיסור בזמן הזה
 2. קיום אילנות שניטעו על ידי נוכרים
- ג. דעת פוסקי זמננו
- ד. נטיעת אילן או שיח בודד
- ה. נטילת ארבעה מינים מגידולי ירושלים
- ו. סיכום

בעקבות איחוד ירושלים לפני למעלה מיובל שנים זכינו לכך שיהודים יכולים לחזור לגור בירושלים העתיקה. כמובן שעם חזרתו של עם ישראל לירושלים העתיקה ועיר דוד בא הרצון לייפות את העיר. אלא שייפוי העיר על ידי צמחייה אינו דבר פשוט כפי שנראה במאמר זה.

א. מקור האיסור וטעמו

שנינו בבבלי במסכת בבא קמא (פב ע"ב):

עשרה דברים נאמרו בירושלים: אין הבית חלוט בה, ואינה מביאה עגלה ערופה, ואינה נעשית עיר הנדחת, ואינה מטמאה בנגעים, ואין מוציאים בה זיזין וגזוזטראות, ואין עושין בה אשפתות ואין עושין בה כבשונות, ואין עושין בה גנות ופרדסות חוץ מגנות וורדין שהיו מימות נביאים הראשונים, ואין מגדלים בה תרנגולין, ואין מלינין בה את המת.

ובהמשך הגמרא מבואר:

ואין מוציאים בה זיזין וגזוזטראות – מפני אהל הטומאה, ומשום דלא ליתזקן עולי רגלים. ואין עושין בה אשפתות – משום שקצים. ואין עושין בה כבשונות – משום קוטרא. ואין עושין בה גנות ופרדסין – משום סירחא. ואין מגדלין בה תרנגולין – משום קדשים.

דברים אלו נפסקו להלכה ע"י הרמב"ם (בית הבחירה ז, יד):

* תודתי לרב בעז אופן שעזר רבות בסידור המאמר ועריכתו.

ואלו דברים שנאמרו בירושלים: ...ואין נוטעין בה גנות ופרדסים, ואינה נזרעת ואינה נחרשת שמא תסרח, ואין מקיימין בה אילנות חוץ מגינת ורדים שהיתה שם מימות נביאים הראשונים וכו'.

הצמחייה יפה לעיניים אך גידולה עלול להביא עמו סרחון – כפי שמבארת הגמרא (שם) שאין עושים בה גנות ופרדסים "משום סירחא".

על מקור אותו הסירחון מביא רש"י (שם) שני פירושים:

סרחון – עשבים רעים הגדילים שם וזורקין בחוץ. ועוד, דרך גנות לזבלן ויש סרחון.

לפי שני הטעמים, עיקר הבעיה אינה עצם קיומם של העצים או של הצמחייה, אלא תוצאות לוואי הבאות בעקבות קיומם. לפי הפירוש הראשון – החשש הוא שמא עבודות הפיתוח והגינון יגרמו לסירחון מחוץ לגינה, כלומר ברשות הרבים, ולפי הפירוש השני – החשש הוא שמא יביאו זבל מסריח לגינה והריח יתפשט החוצה ממנה.

השאלה המעשית העומדת לפנינו כרוכה בשתי שאלות: א. האם איסור קיים בתוקפו גם בהעדר בית המקדש. ב. האם החשש קיים גם בגינות שבימינו.

ב. מחלוקת הכפתור-ופרח והרדב"ז

1. תוקף האיסור בזמן הזה

בעקבות הלכה זו כתב בספר 'כפתור ופרח' (פרק ו) דין מיוחד לגבי ארבעת המינים שגדלים בירושלים:

נראה מכאן שאם היה בירושלם היום דקל – שלולבו¹ פסול, וכיוצא בזה, והוה ליה מצוה הבאה בעבירה.²

הכפתור-ופרח ממשיך ומסייג את דבריו רק למקרה שהדקל ניטע על ידי ישראל, משום שיתכן שיש חילוק בדין כאשר מדובר על אילן שנטעו גוי "כענין שאמרו בשביעית".

1. בעקבות דברי הכפתור-ופרח כתב מו"ר הגר"א נבנצל (במאמר 'עשרה דברים נאמרו בירושלים', תורה שבעל פה, לח (תשנ"ז), עמ' קו. אות ח) שלדעתו פשוט שהוא הדין לאתרוג, הדס, ערבה וסכך. ולכאורה נראה להוסיף על דברי מו"ר שהוא הדין לשמן לנרות חנוכה.

2. מעניין לראות שבשו"ת אבני נזר (יו"ד סימן תלז) בתשובה על חיוב ביכורים מאילן העומד בירושלים כתב ש"לא ידענא מה קשיא ליה. דהא בב"ק (פב ע"א) אין נוטעים גנות ופרדסים בירושלים. אך לעיקר הדין נ"ל דאפי' הי' אילן בירושלים אין מביאין ממנה בכורים כיון דקי"ל ירושלים לא נתחלקה לשבטים. והנה כל ישראל שותפים בו ולא מטי שוה פרוטה לכל חד. ויש לדמותה ג"כ לקודם כיבוש וחילוק דאין חייבים בביכורים. וירושלים לעולם קודם חילוק הוא". ולא הביא שיש חובה לעקור ולא לקיים אילן בירושלים.

הכפתור-ופרח מעיר שאמנם לא כל עשרת הדינים שהוזכרו בגמרא לגבי ירושלים נוהגות בימינו, משום שחלקם הם תקנות עבור עולי הרגל, אך לגבי איסור נטיעת עצים כותב הכפתור-ופרח:

ומסתברא שמאלו הקדושות קצתם נוהגות שם היום, וכמו שבארנו פרק מ"א בענין כרם רבעי עולה לירושלם, וכל שכן אלו דברים שהם מעיקר קדושת העיר וקדושתה לעולם עומדת.

כלומר, לדעת הכפתור-ופרח, הבעיה בסירחון אינה חשש שמא יימנעו עולי הרגל מלהגיע לירושלים, אלא הבעיה היא שעצם הסירחון פוגע בקדושת העיר, ולכן האיסור עומד בתוקפו גם בחורבן המקדש.³

אלא שבשור"ת רדב"ז (ח"ב סימן תרלג) כתב על דברי הכפתור-ופרח ש"לא ראינו מימינו מי שנזהר" בהלכות אלו (יש לזכור שבניגוד לכפתור-ופרח שגר בבית שאן ורק ביקר בירושלים, הרדב"ז גר בירושלים). הרדב"ז מנמק זאת וכותב:

דנהי דירושלם קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבא לדברים הנוהגים בה מן התורה, אבל מה שהוא מדרבנן לא אמרו אלא היכא דשייך טעמא דבשבילה החמירו, ואם נסתלק הטעם נסתלקה הגזרה... ואין נוטעין בה גנות ופרדיסים ואינה נזרעת ואינה נחרשת הטעם הוא שמא מסרח ויקוצו עולי רגלים וכל הבאים אליה מכל קצוי ארץ מפני ריח רע והשתא דכולה ביד עכו"ם ליכא האי טעמא.

בניגוד לכפתור-ופרח, הרדב"ז סובר שטעם הגזרה הוא שמא יקוצו עולי רגלים, ולכן בזמנו, שירושלים היתה בידי עכו"ם, אין לנו לחוש לטעם זה ולכן לא נוהגים בדין זה.⁴

2. קיום אילנות שניטעו על ידי נוכרים

הרדב"ז ממשיך וחולק על ספקו של הכפתור ופרח לגבי אילן שנטעו נוכרי, וכותב שלגבי אילנות אין כל ספק שכאשר קיים האיסור – הוא קיים גם אם נטעו נוכרי. לדעת הרדב"ז

3. אף שפשוט לכול שכל מה שנהוג בירושלים מחמת קדושתו נהוג רק בחלק הנקרא עיר העתיקה ועיר דוד, כפי שמובא במספר מקומות וביניהם תשובת מו"ר הגר"מ אליהו זצוק"ל בשו"ת מאמר מרדכי (ח"ג קדושת א"י ירושלים והמקדש, סימן א) כאן המקום להביא את דבריו המופלאים ומרוממים כאחד: "לענין הוספה על ירושלים, כתוב שאפשר להוסיף על ירושלים ע"י משיכת חומותיה עד מקום שירצו. אך לשם כך צריכים להתקיים תנאים מסוימים: מלך, נביא, אורים ותומים. כמו כן יש צורך בסדר מסוים של עשייה בעת ההרחבה... והנה אם היום יחליטו להרחיב את ירושלים מדין קדושה (ולא מבחינה מוניציפלית או מדינית דווקא), ואין מלך ואין נביא, לכאורה אין לזה שום משמעות. ומיהו, אם נדייק בלשון הרמב"ם (בית הבחירה ו, יא) נראה שאין הרמב"ם אומר כך, וכך הוא כותב: "כל מקום שלא נעשה בכל אלו ובסדר הזה אין קדוש גמור". זאת אומרת שיש קדושה, אבל לא קדושה גמורה... עדיין חלק מקדושת ירושלים חל בקידוש שאינו גמור. וצ"ע.
4. ובנוגע למצב בימינו שבשבח לצור ישראל וגואלו זכינו לא רק לחזור לארצנו אלא אף לחזור לעיר הקודש, נדון לקמן.

מדובר בשני איסורים שונים: נטיעת גינות ופרדסים אסורה משום סירחון, וקיום אילנות אסור משום שענפיהם עלולים להאחיל על הטומאה ולטמא. לכן בזמן שנזהרים בירושלים מן הטומאה חובה לקצוץ גם אילנות שניטעו על ידי נוכרים. אולם בימינו שאין אנו מקפידים על טומאה וטהרה אין נוהג דין זה.

כן דייק הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ"ל בספרו עיר הקדש והמקדש (ח"ג פרק א, ג, ג) מלשון הרמב"ם (שהובא לעיל):

ואלו דברים שנאמרו בירושלים: ...ואין נוטעין בה גנות ופרדסים, ואינה נזרעת ואינה נחרשת שמא תסרח, ואין מקיימין בה אילנות חוץ מגינת ורדים שהיתה שם מימות נביאים הראשונים וכו'.

הרמב"ם שינה מלשון הגמרא, שהרי בברייתא שבגמרא נאסר רק 'לעשות' גינות ופרדסים, אך לא נזכרת חובה לעקור אילנות קיימים. מקור השינוי נמצא בתוספתא מסכת נגעים (ו, ב):

ואין מקיימין בה אילנות חוץ מגנת ורדין שהיתה שם מימות נביאים הראשונים.

ג. דעת פוסקי זמננו

לאור החילוק בין איסור נטיעת גינות ופרדסים ובין איסור קיום אילנות, מבאר הרב טיקוצינסקי שגם בהיות הבית על מכוננו, אין חיוב לעקור גינות שכבר הוקמו:

ומכיון שהוכחנו שלדעת הרמב"ם הם שני דברים ושני טעמים מיוחדים – אנו מוסיפים לאמר שגם מחולקים הם בדינא: בגנות ופרדסים אמרו "אין עושין" ונ"ל שלא אסרו לקיימן, ובאילנות אמרו "אין מקיימין" לומר שאפי' אם נוטעו ע"י אחרים צריך לעקרן.

את הסיבה לכך מבאר הרב טוקצינסקי, כי התקנות שנאמרו לצורך שימור יופי העיר כוללות איסור לעשות בידים דבר שיגרום לקלקול וסרחון עיר הקודש, אך אין איסור לקיים משהו שכבר נעשה. יתירה מזאת, כבר עמדנו לעיל בדברי רש"י, שהסרחון אינו מעצם הגינה אלא מתוצאות לוואי שעלולות להיגרם ממנה על ידי מעשי בני אדם בלתי אחראים, כגון שינכשו את העשבים ולא יפנו אותם, או שיזבלו אותם בזבל מסריח. לכן בדיעבד אין חובה לעקור אלא לפקח שלא יעשו כן. לעומת זאת לעניין הבאת הטומאה מדובר בבעיה של חוסר תשומת לב (לעבור בתום לב תחת אילן כשהטומאה תחתיו) שאינו ניתן לפיקוח.

להלכה פסק הרב טוקצינסקי (שם) שגם איסור נטיעת גינה אינו נוהג בזמן הזה:

לדברים הנאמרים משום גזרת טומאה אין מקום בזה"ז שכלנו טמאים ואין אכילת קדשים בירושלים... כמו"מ הדברים שנאמרו משום יופי העיר נהגו בזמן שהיתה עיר קדשנו משוש כל הארץ, ולא בזמן שהוסרה העטרה.⁵

הציץ-אליעזר (חלק י סימן ג) הוסיף בעקבות דברי הרדב"ז שלא רק כאשר אומות העולם שולטות אין דינים אלו קיימים, אלא אף בימינו, למרות שעם ישראל חזר לארצו ועולה לירושלים ברגלים, כל עוד בית המקדש אינו בנוי אין חובה לקיים דינים אלו.⁶

לעומתו מו"ר הגר"א **נבנצל שליט"א** (שם) כתב שאין הדין תלוי במצב הבית אלא במי ששולט בעיר:

ולפי"ז, עכשיו שזכינו ת"ל שהעיר ביד ישראל דינו לענין כבזמן הבית לדעת הכפתור ופרח.

כן ראיתי במאמרו 'ירושלים עיר הנצח לאור ההלכה'⁷ כותב הרב יהודה גרשוני זצ"ל:

יוצא לפי טעם האחרון של הרדב"ז מה שלא היה נהוג הקדושות האלה בירושלים בזמן הזה מפני שהיתה ביד עכו"ם, אבל עכשיו אחרי אלפים שנה כמעט שירושלים כולה בידי שלטון ישראל יש לחשוב על קדושות האלה, דאף שבטל הטעם הגזירה קיימת, וכל הדברים האלה נאמרו על ירושלים שהיא בפנים החומה שהיה בזמן הבית.

בכל מקרה נראה שגם למי שאומר שאסור לקיים גינות, פרדסים ועצים בירושלים המקודשת בימינו. כל עוד יהיה מישהו אחראי, שתפקידו לוודא שלא יסריחו, ובפרט בימינו שחומרי הזיבול אינם מסריחים, כגון דישון סינטטי וכדומה, יש חובה לקיים ולדאוג לצמחיה נאה לעיר שחבורה לה יחדיו.

ד. נטיעת אילן או שיח בודד

עוד הוסיף הרב טיקוצינסקי וכתב (שם):

5. עוד כתב הרב שם בנוגע לביטול גזרה שגזרו לענייננו: "ולכאורה הרי הרמב"ם (ממרים ב, ב) אומר גם כשבטל הטעם לא בטלה הגזרה או התקנה, דאין ב"ד אחר יכול לבטל כי אם גדול מהראשונים בחכמה ובמנין... מ"מ בנ"ד ודאי בטלו הדברים הנוגעים לשמירת הטהרה וכנראה מכמה דוכתי דהרי עכ"פ אין אנו טהורים. גם התקנות ליופי העיר וישובה איננו בידינו ולמי ניפה אותה, וע"ד שאמר ריב"ל סוף כתובות, "ארץ ארץ למי מוציאה פירותיה..." שבכל כה"ג לכתחלה כך התנו ביניהן שיהא אפשר לבטל וכמו שאמרו במו"ק (שם ג ע"ב) ועיין מ"ש תוס' בב"ק (פב ע"ב ד"ה אתא)". וכך משתמע גם מלשון הרדב"ז בתשובתו.
6. מדבריו עולה שאין מצוות עלייה לרגל קיימת בזמן הזה. ועיין בשו"ת יחוה דעת (חלק א סימן כה) שחלק. ואכמ"ל.
7. אור המזרח כרך כ חוברת ד (עב) תשל"א

עוד נ"ל נפ"מ לדינא: בגנה ופרדס לא אסרו אף קלח אחד, אלא גינה (היינו בית חצי קב ולר"ע בית רובע), ובאילן אף נטיעה אחת.

כן חידש בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן לט) בתשובה לשאלה מדוע אומרים בברכת מעין שלוש "ובנה ירושלים... ונאכל מפריה", הרי אין עושים גינות ופרדסים בירושלים? וכתב:

ולפענ"ד נראה דלא קשה, חדא דמה שאמרו דירושלים אין עושין גנות ופרדסים לא אמרו אלא גנות ופרדסים אבל לא אסרו זריעה ונטיעה בכלל, ומי שזרע בראש גגו על ביתו ליכא בזה איסורא, דלאו בכלל גזירה היתה, וידוע דבדורות הראשונים דרכם הי' לזרוע על גגותיהם.

מדבריו ניתן לתרץ כיצד יתכן שבמשנה (מעשר שני ג, ו) דנו על אילן שעיקרו בפנים מירושלים ונופו נוטה לחוץ.

חידוש זה מצאתי גם בשם מו"ר הגרשז"א זצ"ל בספר הליכות שלמה (פרק עשירי הלכות ארבעת המינים הערה 63) שענה כך כאשר נשאל על שאלה זו: "דצ"ל דלא אמרו אלא גנות ופרדסים, אבל אילן יחיד שרי". ואולם מדברים אלו נראה שלא חילק הגרשז"א בין אילן על גג ברשות הרבים לאילן ברשות הרבים. אך אין זו שאלה, מפני שיתכן ולא הובאו דבריו מילה במילה. ואכ"ל.

ניתן להוסיף עוד תירוץ לשאלות אלו עם תשובתו של הרב טיקוצ'ינסקי ('עיר הקדש והמקדש' ח"ג פרק יא ז, יא) על דברי רבי יהודה (שבת סג ע"א): "אמר רחבה אמר רבי יהודה עצי ירושלים של קינמון היו ובשעה שהיו מסיקין מהן ריחן נודף בכל ארץ ישראל". שלכאורה קשה שהרי כיצד יתכן שהיו עצי קינמון בירושלים? ותירץ: "והנראה לענ"ד שאין כל הכרח לומר דהא דאמרו עצי קנמון היו בירושלים כו'... המדובר הוא על הישוב הירושלמי שהשתרע מירושלים גם מחוץ לחומת העיר עד תלתא פרסי".

ויש מי שתירץ, שכל העצים הללו היו בגינות ורדים שהיו מימי נביאים. ודו"ק.

ה. נטילת ארבעה מינים מגידולי ירושלים

על דברי הכפתור-ופרח בעניין איסור שימוש באילנות ירושלים למצווה משום מצווה הבאה בעבירה, מקשה הרב טיקוצ'ינסקי בספרו 'עיר הקדש והמקדש' (שם):

א. לא מצאנו איסור של מצווה הבאה בעבירה באיסורי דרבנן, ובפרט כאשר מדובר במצווה דאורייתא ובעבירה דרבנן, וקל-וחומר בנידון דידן שלא מדובר על עבירה שיש לה עיקר מהתורה אלא רק בתקנה.⁸

8. בספר מעשי למלך (הל' בית הבחירה ז, יד). העלה אפשרות שאין מדובר בתקנה עצמאית, אלא בהרחבה של האיסור לנטוע עץ בכל הר הבית משום "לא תיטע לך... כל עץ אצל מזבח ה' א-להיך",

ב. כל האיסור הוא בקיום האילן ולא בשימוש בענפים שלו. לכן אין זה פוגם את המצווה לאחר שנתלש הענף.⁹

יתירה מזאת, בהליכות שלמה (פרק עשירי, הלכות ארבעת המינים ס"ק כו) מחדד את הקושייה ומוסיף, שאדרבה, בתלישה של הענף אדם עוקר חלק מהאילן, ומקיים חלקית את החובה לעקור את כולו!

ו. סיכום

- א. ישנו איסור לקיים גינות, פרדסים ועצים בירושלים המקודשת.
- ב. נחלקו הפוסקים אם דין זה נהוג גם בימינו.
- ג. גם למי שכתב שדין זה נהוג בימינו, נראה שיהיה מותר לקיים גינות כל עוד יש מי שמופקד על טיפוחן וואחראי שלא יסריחו.
- ד. מותר להשתמש בדברים שגדלו בירושלים לשם מצוה מכמה סיבות:
 1. אין כאן מצוה הבאה בעבירה משום שהעבירה היא עשיית פעולות לקיום הצמח, ואילו השימוש בצמח על ידי תלישתו הוא פעולה הפוכה ומזיקה לצמח.
 2. לא מצינו מצווה הבאה בעבירה במצוה דרבנן, במיוחד כאשר המצוה הנעשית חיובה מדאורייתא והאיסור מדרבנן.
 - ה. מותר לנטוע אילנות ולגנן גינות ברשות היחיד.

וכתב ש"שכיון שקיימ"ל דאסור ליטע אילן בהר הבית כמבואר פ"ז מע"ז א"כ י"ל דעשו הרחקה יתירה אפי' בירושלים. אך מדברי הרמב"ם (הל' עבודה זרה ו, ט) לא משמע כן, שהרי כתב: "הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה בין אילן סרק בין אילן מאכל אף על פי שעשאו לנוי למקדש ויפוי לו הרי זה לוקה שנאמר לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך, מפני שהיה זה דרך עובדי כוכבים נוטעין אילנות בצד מזבח שלה כדי שיתקבצו שם העם". ועיין כסף משנה שם. אגב דברינו אוסיף, שראיתי בוידאו שהרב משה דוד טנדלר שליט"א נוהג לקטוף עלה מעץ זיתים כאשר הוא עולה להר הבית והסביר שבגלל שיש איסור קיום עץ בהר הבית הוא מרגיש שכך הוא לפחות מתחיל בתלישת העץ.

9. ולעניין העובדה שנעשתה בעבר עבירה בנטיעת האילן (אם נטעו ישראל) – הרי רוב הפוסקים (למעט הלבוש) לא חששו למצווה הבאה בעבירה בדין אתרוג המורכב, ופסלוהו מטעמים אחרים, וזאת משום שלא מדובר באיסורי הנאה.

בין קדושת ערים המוקפות חומה לקדושת ירושלים

א. הקדמה

- ב. קדושת ערים המוקפות חומה וטעמה: ר"ש, תוספות ורש"י
- ג. איסור אכילת קדשים קלים ומעשר שני בערים המוקפות חומה
- ד. תלות מחנה ישראל במחנה שכינה
- ה. טעם ההבדל בין ירושלים לערים המוקפות חומה
- ו. דעת הרמב"ם
- ז. סיכום

א. הקדמה

בתחילת מסכת כלים מונה המשנה עשר קדושות העומדות זו למעלה מזו, ובכללן קדושת ערים המוקפות חומה וקדושת ירושלים החמורה ממנה. במאמר זה נבקש להתבונן בקדושת ערים המוקפות חומה וביחס בינה לבין קדושת ירושלים: יחס שיש בו דמיון מחד-גיסא והבדל מאידך-גיסא.

ב. קדושת ערים המוקפות חומה וטעמה: ר"ש, תוספות ורש"י

במסכת זבחים (קטז ע"ב) נאמר כי כשם שבמדבר היו שלושה מחנות – שכינה, לוייה וישראל – כך גם בירושלים ישנם שלושה מחנות:

תניא: כשם שמחנה במדבר כך מחנה בירושלים – מירושלים להר הבית, מחנה ישראל; מהר הבית לשער נקנור, מחנה לוייה; מכאן ואילך מחנה שכינה, והן הן קלעים שבמדבר.

בתחילת מסכת כלים מבואר שכל מחנה משלושת המחנות נבדל מרעהו לעניין שילוח טמאים הימנו: מצורע משתלח אל מחוץ למחנה ישראל; זבים וזבות, נידות ויולדות משתלחים אל מחוץ למחנה לוייה; וטמאי מת אל מחוץ למחנה שכינה. באותו מקום (א, ז) מבואר שדין של ערים מוקפות חומה זהה – בכל הנוגע לשילוח טמאים – למחנה ישראל: "ערים המוקפות חומה מקודשות ממנה שמשלחים מתוכן את המצורעים..."¹. רוב המפרשים ביארו שטעמה של הלכה זו הוא שערים מוקפות חומה הן כמחנה ישראל.¹

מדוע ערים מוקפות חומה נחשבות כמחנה ישראל? הר"ש (שם) כתב כי יהושע קידש ערים אלו בקדושת מחנה ישראל:

1. אכן, שונה היא שיטת הרמב"ם וראו בהרחבה להלן סעיף ו.

וקדש יהושע כל עיירות המוקפות חומה כקדושת מחנה ישראל, אבל לא כל א"י ולא שאר עיירות שאין מוקפות חומה.

נראה שכוונת דבריו היא כי בשעת קידוש הארץ יש לקבוע גם את תחומו של מחנה ישראל, ויהושע קבע את הערים המוקפות חומה כמחנה ישראל (ובאותה מידה יכול היה לקבוע תחום אחר). עוד נראה שלערים אלו היו שני קידושים: קידוש להיות עיר מוקפת חומה, וקידוש להיות מחנה ישראל. דין התורה של קדושת ערים המוקפות חומה לעניין בתי ערי חומה וכדומה אינו תלוי בקידוש יהושע בתור מחנה ישראל, אלא עומד בפני עצמו.²

לעומת זאת, מדברי התוספות נראה שעצם קדושתן של ערים מסוימות כערים מוקפות חומה היא הגורמת לכך שדיןן הוא כשל מחנה ישראל. כך כתבו התוספות לגבי שילוח מצורעים מערים המוקפות חומה:

וא"ת: מנלן [=שמצורעים משתלחים מערים מוקפות חומה] הא לא כתיב בית חומה גבי אדם מצורע?

ואומר הרב רבינו יצחק דגמרינן "חוץ למחנה מושבו" דכתיב ביה במצורע ממושב דכתיב "בית מושב עיר חומה".

(תוספות, ערכין לב ע"ב, ד"ה וקדשו)

מדברי התוספות עולה אפוא שאת הערים המוקפות חומה לא קידשו באופן מיוחד כדי שיהפכו למחנה ישראל – שהרי אם היו מקדשים אותן במיוחד, הייתה מתבטלת קושיית התוספות – ולכן נדרשת מעין גזירה שווה המלמדת שמשלחים מצורעים מערים המוקפות חומה. נראה שגם התוספות סוברים שעיר מוקפת חומה נחשבת כמחנה ישראל, וזהו מה שמלמדת הגזירה השווה, וכך מפורש בדבריהם במסכת סנהדרין (מב ע"ב, ד"ה בית): "דכל עיירות המוקפות חומה יש להם דין מחנה ישראל כדתנן בפרק קמא דכלים".

דעה שלישית בעניין זה היא דעתו של רש"י. בפסחים סז ע"א כתב רש"י לגבי "מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו":

מחיצה שנאסר ליכנס בה, דהיינו לפנים מחומת כל ערי ישראל, כדאמר לקמן מצורע משתלח חוץ למחנה ישראל.

2. כלומר אפשר להבין שקדושת ערי חומה כמחנה ישראל היא דין דאורייתא (שכן המקום המוקף חומה יש לו דין מחנה ישראל) אולם מדברי הר"ש נראה שקדושת מחנה ישראל תלויה באדם המקדש, ויהושע הוא זה שקבע מקומות מסוימים – ערים המוקפות חומה – בתור מחנה ישראל, ולא שזהו דין תורה. זהו תורף ההבדל בין שיטת הר"ש לבין שיטת רש"י המובאת להלן: לפי רש"י דין תורה הוא שלערי ישראל יש דין מחנה ישראל, ואילו לפי הר"ש אין זה דין תורה אלא הדבר תלוי בקביעתו של יהושע.

מדברי רש"י עולה שמחנה ישראל היינו ערי ישראל, כלומר המקומות שבהם עם ישראל חונה או דר; אלא שרק ערים המוקפות חומה מוגדרות כ"מחנה"³. ראייה להבנה כי חומה מגדירה "מחנה" עולה מדברי רש"י במקומות אחרים.⁴

קדושתן של ערים המוקפות חומה היא אפוא כקדושת מחנה ישראל ובטעם הדבר נחלקו הר"ש, התוספות ורש"י. מעתה עלינו לברר את היחס בין קדושת ערים מוקפות חומה לבין קדושת ירושלים.

ג. איסור אכילת קדשים קלים ומעשר שני בערים המוקפות חומה

במסכת כלים (פ"א מ"ח) נאמר כי "לפנים מן החומה מקודש מהם [=מערים המוקפות חומה] שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני". בערים המוקפות חומה אסור אפוא לאכול קדשים קלים ומעשר שני, ויש להבין מדוע. נעמוד תחילה על מקור דין אכילת קדשים קלים בירושלים.

בגמרא במסכת זבחים (נה ע"א) נאמר:

ת"ר: "את חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור" – אמר רבי נחמיה: וכי ראשונים בטומאה אכלום! אלא 'טהור', מכלל שהוא טמא, טהור מטומאת מצורע וטמא מטומאת זב, ואיזה זה? זה מחנה ישראל.

רש"י על אתר (ד"ה טהור) כתב: "ואיזה זה זה מחנה ישראל – במדבר כל דגל בתוך אסיפת דגלו, ובית עולמים תוך ירושלים". מכלל הדברים עולה כי אכילת קדשים קלים אפשרית גם במחנה ישראל ולכן ניתן לאוכלם לפנים מן החומה. כיוצא בזה כתב רש"י גם בהמשך המסכת (זבחים קיב ע"ב, ד"ה לפנים מן החומה): "של ירושלים, שהיא במקום מחנה ישראל שבמדבר, כדכתיב ואכלת שם לפני ה'". לכאורה, אכילת קדשים קלים תלויה בהגדרת המקום כמחנה ישראל ולפיכך יש לתמוה: מדוע נאסרה בערים המוקפות חומה?

נראה שאפשר להציע שתי תשובות עיקריות לשאלה זו. אפשרות אחת היא שמדובר בבעיה טכנית: המעבר ממקום המקדש לעיר מוקפת חומה (שאינה ירושלים) יגרום לפסילתו של הקורבן בדין "יוצא" ולכן בלתי-אפשרי לאכול קדשים קלים בעיר שאינה ירושלים, כלומר בעיר שאינה סמוכה למקום הקרבת הקורבנות. לפי זה, לו יצויר שירושלים

3. במסכת זבחים (ק"ז ע"א, ד"ה אלא מאי) כתב רש"י: "אין שם קבע מחנה והרי הוא כשדה בעלמא", כלומר כדי שמקום יוגדר מחנה צריך שיהיה זה מקום קבע המוגדר לפי מחיצותיו. גם הלשון "לפנים ממחיצתן" מורה כי המחיצה היא המגדירה "מחנה". כיוצא בזה עולה מלשון רש"י במסכת מנחות (צה ע"ב): "כשהוגלל הפרוכת אין מחיצה לטמאי מתים להשתלח".

4. להבהרת ההבדל בין שיטת רש"י ושיטת הר"ש, ראו לעיל הערה 2.

המקודשת תורחב עד קצה גבולה של עיר מוקפת חומה – יהיה אפשר לאכול בה קודשים קלים.⁵

אפשרות שנייה היא שמדובר בבעיה עקרונית: יש פסול עצמי בערים המוקפות חומה ואכילת קודשים קלים בהן אינה כשרה כל עיקר. סברה זו נתמכת מלשון המשנה הנזכרת המדברת על קדושה יתרה שיש בירושלים על פני ערים המוקפות חומה. יתרה מזאת: סברה זו נתמכת מדינו של מעשר שני שאף הוא אינו נאכל בערים המוקפות חומה הגם שאין שייך בו כלל פסול "יוצא".⁶ אלא שאם כך הם פני הדברים יש להבין מדוע נשתנה דינן של ערים מוקפות חומה? מהו ההבדל המהותי בינן לבין ירושלים?

במסכת כלים פירשו הר"ש והרמב"ם כי אין לאכול קודשים קלים ומעשר שני מחוץ לירושלים משום שהתורה ציוותה לאוכלם במקום אשר יבחר ה', כלשונה: "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם... והבאתם שמה... ואת מעשרותיכם... ובכורות בקרכם וצאנכם... לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך..". (דברים יב, יז), וכיוצא בזה בפסוק "והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו ונתתה הכסף בכל אשר תאווה נפשך..." (שם יד, כו). בפסוקים מבואר אפוא שיש לאכול קודשים קלים ומעשר שני ב"מקום אשר יבחר ה'", כלומר דווקא בירושלים, אלא שעדיין מדוע ירושלים נחשבת ל"מקום אשר יבחר ה'": אם היא מוגדרת כך משום שהיא מחנה ישראל, הרי שגם ערים המוקפות חומה הם מחנה ישראל!

אפשר היה להציע כי קדושת ירושלים מורכבת משתי קדושות: (א) המקום אשר יבחר ה'; (ב) מחנה ישראל, וכי לשם אכילת קודשים קלים ומעשר שני נדרשות שתי הקדושות. אלא שמדברי רש"י שהובאו לעיל לא נראה כך. מדבריו עולה כי אכילת קודשים קלים ומעשר שני לפני מן החומה אפשרית רק משום שזהו מחנה ישראל. אם טעם היתר האכילה הוא מחמת דין "המקום אשר יבחר ה'", לא מובנת הראיה שהביא רש"י מהפסוק "ואכלת שם לפני ה'" לאפשרות האכילה במחנה ישראל. אכן, אם נשוב לסברתנו הקודמת, כלומר שעיקר העניין הוא שמדובר במחנה ישראל, שבה קושייתנו למקומה: מפני מה אין אוכלים מעשר שני בערים המוקפות חומה?

התוספות (שבועות טו ע"א, ד"ה ויוצא) כתבו "ואם תאמר הר הבית היכי קדיש וכו', ויש לו קדושה בפני עצמו שהוא מחנה לויה". מדבריהם עולה כי לדעתם גם את הר הבית

5. וכך כתב הקרית-ספר (הל' בית הבחירה ז) לגבי קודשים קלים, אולם לגבי מעשר שני כתב "משום דכתיב 'והבאתם שמה וגו', ולא תוכל לאכול בשעריך וגו'". דברים אלה תמוהים שהרי בפסוק זה נאמרו גם קודשים קלים, ואכן גם בעל "אוצר הספרי" (עמ' נט) נותר בצע"ג על דברי הקרית-ספר הללו.

6. כן יש לעיין משחיטת התודה ולחמה בעיר המוקפת חומה: אם זהו פסול יוצא, אזי כאן לא שייך לפסול ויקדש הלחם. בעל "אוצר הספרי" (נא ע"א; נה ע"ב) הביא ראיה זו ודן בה.

קידשו כירושלים בתור מחנה לוי. אם נומר שעיקר קידוש ירושלים נעשה בתור "המקום אשר יבחר ה'", ולא בתור מחנה ישראל, אם כן מניין לתוספות שקידשו את הר הבית, שהרי בשביל זה די בקידוש ירושלים, שכוללת את הר הבית. על כורחנו שלדעתם קידשו את הר הבית בתור מחנה לוי,⁷ ואת ירושלים בתור מחנה ישראל.

ד. תלות מחנה ישראל במחנה שכינה

כדי לעמוד על יסודותיו של דין זה עלינו להקדים ולבאר תחילה מהו היחס בין מחנה ישראל ומחנה לוי לבין מחנה שכינה. בלשון אחרת: האם מחנה ישראל ומחנה לוי תלויים במקדש? האם רק מחמת מחנה שכינה, מתקיימים סביבו מחנה לוי וסביבו מחנה ישראל (ואילו בטל הראשון, בטלים כמאליהם האחרונים) או שמא קדושתם היא קדושה עצמית ובמקום שמקדשים אותם בתור מחנה לוי ומחנה ישראל, יש להם קדושה גם מבלעדי המקדש?

כמה מקורות מורים שקדושת מחנה ישראל תלויה ועומדת בקדושת מחנה שכינה. במסכת זבחים (ק"ב ע"ב, ד"ה קדשים קלים בכל מקום), בקשר לארבע עשרה שנים שבהן כבשו את הארץ וחילקה, כתב רש"י "דכיון שבטלו הדגלים והן היו הולכים בכל הארץ לכבשה, ולא היתה חנייתן סביבות המשכן, בטלה קדושת מחנה ישראל". מדברי רש"י עולה באופן ברור שקדושת מחנה ישראל מתקיימת רק סביב למשכן.

כך עולה גם מדיוקה של הגמרא במסכת זבחים (ס"א ע"ב; קט"ז ע"ב) שבשעת סילוק המחנות היה צריך להתבטל מחנה ישראל אם לא משום שכתוב "ונסע אהל מועד" – אע"פ שנסע, אוהל מועד הוא.⁸ השכינה והמקדש הם המעניקים אפוא קדושה למחנה לוי ולמחנה ישראל החונים סביבם.⁹

7. אלא אם נאמר שקידשו את ירושלים בשתי קדושות: בקדושת "המקום אשר יבחר ה'", ובקדושת מחנה ישראל, ואם כן את הר הבית קידשו רק בתור מחנה לוי. אלא שלסברה זו אין מקור ועל כורחנו שעיקר הקידוש נעשה בתור "המקום אשר יבחר ה'", וממילא לא ייקשה מקדושת הר הבית. 8. אלא שמחנה שכינה בטל כמבואר בתוספות, שם ס"א ע"א, ד"ה קדשים, ע"פ הגמ' במנחות צה ע"א. בכך מיושבת לשון התוספות, זבחים ס ע"ב, ד"ה מאי קסבר: "דהא ירושלים לא נתקדשה אלא בשביל הבית, ואיך יתכן שקדושת הבית תבטל וקדושת ירושלים קיימא"; עיין שם. 9. אולם מדברי מחבר "אוצר הספרי" (עמ' נט, ד"ה ולהנ"ל) נראה שלדעתו קדושת מחנה ישראל אינה מחמת הבית. כיוצא בזה נראה מדבריו במקום אחר (שם, עמ' מז ואילך) שלפיהם קדושת מחנה ישראל קודמת לקדושת מחנה שכינה, ורק אחר שחלה קדושת מחנה ישראל חלה קדושת מחנה שכינה. על דברים אלה יש להקשות מהוכחתנו שאדרבה מחנה שכינה הוא הנותן קדושה למחנה ישראל, וכן מסוגיית הגמרא בזבחים קט"ז ע"ב שביקשה לומר שבשילה שאין קדושת מחנה ישראל ויש קדושת מחנה שכינה ולויה ע"ש.

תלות זו מבהירה היטב מדוע רק ירושלים היא מחנה ישראל, "לפני ה'", וגם "המקום אשר יבחר ה'". "המקום אשר יבחר ה'" כולל את שלושת המחנות – מחנה שכינה, מחנה לוייה ומחנה ישראל – ורק שם ניתן לאכול קודשים קלים ומעשר שני. על כורחנו לומר אם כן כי בין ערים המוקפות חומה לבין ירושלים קיים הבדל – ונבקש עתה לבררו.

ה. טעם ההבדל בין ירושלים לערים המוקפות חומה

הסבר ההבדל בין ירושלים לערים המוקפות חומה תלוי ועומד בטעמה של קדושת האחרונות. כאמור לעיל, מדברי הראשונים עולים שלושה נימוקים שונים לקדושת ערים המוקפות חומה; ולפיכך עלינו לעקוב אחר שלושה נימוקים אלה ולבאר לאורם את ההבדל בין ירושלים לערים המוקפות.

תוספות

על פי דברי התוספות שהובאו לעיל נראה שערים המוקפות חומה אינן מחנה ישראל ממש, כיוון שאינן ממוקמות סביב למקדש, אלא שהתורה נתנה לערים אלו דין מחנה ישראל. לכן כשמקדשים אותן, אינן עושים זאת בתור מחנה ישראל, אלא בתור ערים המוקפות, וממילא הן קדושות כמחנה ישראל.

אם כנים הדברים, מובן היטב ההבדל בין ירושלים לערים המוקפות חומה. ירושלים היא מחנה ישראל ממש, וסובבת את מחנה שכינה, ולכן נחשבת כ"מקום אשר יבחר ה'" ואפשר לאכול בה קודשים קלים ומעשר שני. לעומתה, ערים המוקפות חומה אינן מחנה ישראל ממש, שהרי אינן נמצאות סביב השכינה, ולפיכך אינן בכלל "המקום אשר יבחר ה'" ואיסור "לא תוכל לאכול בשעריך" חל עליהן.

ייתכן גם שלפי התוספות, קדושת ירושלים כמחנה ישראל אינה קשורה להיותה מוקפת חומה מימות יהושע – ואף אם לא הייתה מוקפת חומה מימות יהושע, הייתה מחנה ישראל – אלא לקדושה שקידשוה דוד ושלמה כמחנה שסביב למחנה שכינה. אם סברה זו נכונה, הרי שיתיישבו אל נכון דברי התוספות במקום אחר (ברכות ה' ע"ב, ד"ה הא לן) שכתבו "דשילוח מחנות לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ובתי ערי חומה".¹⁰ אם נאמר שירושלים וערים המוקפות חומה שוות בקדושתן, הרי שיש לומר כי גם מירושלים בטלה קדושת מחנה ישראל בזמן שאין היובל נוהג, ואם כן בבית שני לא נהג מחנה ישראל! אכן,

10. אומנם רש"י על אתר חולק; והריטב"א כתב שיש להבחין בין שילוח מחנות לבין דין בתי ערי חומה ע"ש, כלומר קדושת מחנה ישראל אינה תלויה בערים המוקפות חומה, אולם נראה שכוונת הריטב"א היא שקדושת ערי חומה אינה תלויה ביובל, ורק דין בתי ערי חומה תלוי ביובל, ולכן אף שבטל היובל ולא נהג דין בתי ערי חומה, מ"מ קדושת ערי חומה קיימת ולכן יש בהן דין שילוח מחנות.

נראה שכל דבריהם אמורים לגבי ערים המוקפות חומה, ורק קדושתן תלויה ביובל, אולם קדושת ירושלים ודאי אינה תלויה ביובל וקיימת ועומדת גם בזמן שאין היובל נוהג.¹¹

רש"י

כאמור לעיל, מדברי רש"י נראה שערים המוקפות הן מחנה ישראל ממש. אף שהוכחנו שמחנה שכינה נותן קדושה למחנה ישראל, אפשר שרש"י סבור שכל הערים המוקפות הן סביב המקדש, כלומר שהמקדש נמצא בלב הארץ וכל הערים הן סביבו.

נראה כי לפי רש"י, אכילת קודשים קלים ומעשר שני הותרה רק בירושלים משום שלעניינים אלו נדרש דמיון למצב במדבר: כשם שבמדבר הותרה אכילת קודשים קלים רק במחנה ישראל הסובב את המשכן, כך בארץ ישראל הותרה אכילת קודשים קלים ומעשר שני רק בירושלים. כך עולה גם מדקדוק לשונו שהובאה לעיל: "לפנים מן החומה – של ירושלים שהיא במקום מחנה ישראל שבמדבר" (זבחים קיב ע"ב). ייתכן שמסיבה זו הביא רש"י את הפסוק "ואכלת שם לפני ה'" – המלמד שמן ההכרח שאכילה זו תהיה בירושלים, הסובבת את המקדש ונחשבת "לפני ה'".

לפי הסבר זה, באופן עקרוני קדושת ירושלים שווה לקדושת ערים המוקפות חומה; ולפיכך כשבטלה קדושת ערים המוקפות, בטלה גם קדושת ירושלים.¹²

כעין הדברים הללו כתב האבני-נזר באופן כללי:¹³

11. כיוצא בזה כתב הצ"ח על אתר אך הוא לא ביאר את טעם החילוק בין ירושלים לערים המוקפות. אכן, העינים-למשפט (שם) כתב שלתוספות בטלה קדושת מחנה ישראל גם מירושלים (אולם לכאורה אפשר לדחות את ראייתו, שכן מזה שאמרה הגמרא "הא לן" משמע שזה בכל א"י ולא רק בירושלים). על דבריו יש להקשות: הלוא עזרא קידש את ירושלים בתור מחנה ישראל (אלא שלשיטתו לכאורה לא קשה, שנראה שסובר שעזרא לא קידש אותה בתור מחנה ישראל אלא בתור עיר אשר בחר ה')? ועוד: איך אכלו קדשים קלים בירושלים בבית שני הרי בטלה קדושת מחנה ישראל? והרי אכלו פסח בירושלים בבית שני, ואכילת קודשים קלים תלויה במחנה ישראל? אפשר שיש לדחות קושיות אלו ואפשר שכל דבריו אינם אלא אליבא דרבנו תם (תוספות, גיטין לו ע"א, ד"ה בזמן שנהג יובל בבית שני), מכל מקום נראה נלע"ד כפי שכתבתי.
12. ואף שבירושלים אין חלים דיני ערי חומה (כמבואר בערכין לב ע"ב), הרי שטעם הדבר הוא שירושלים לא נתחלקה לשבטים (כפי שכתב רש"י, שם) אולם סוף כל סוף הרי היא מכלל ערי ישראל.
13. כיוון שהאבני-נזר לא תלה דבריו בדעת רש"י, אפשר שיש להקשות עליו מדברי התוספות ולתמוה מדוע לא בטלה קדושת ירושלים בזמן בית שני שבו לא נהג היובל. ייתכן שדבריו אינם אמורים אליבא דתוספות. אין נראה לתרץ שגם לדבריו יש הבדל בין ערים המוקפות לירושלים – שערים המוקפות קדושתן בתור מחנה ישראל משום שהם מוקפות חומה, וירושלים אינה קדושה מטעם זה אלא מצד עצמה – כי אם כך, מניין לו שכשבטלה קדושת ערים המוקפות חומה בטלה גם קדושת מחנה ישראל מירושלים. לכן נראה שלדעתו גם קדושת ירושלים נובעת מהיותה מוקפת חומה. כמו כן נראה שהאבני-נזר הבין את דברי הר"ש הנ"ל באופן אחר – שלא כפי שכתבנו לעיל – ולדעתו כך

ומ"מ למדנו דמה שנאכלים קדשים ומע"ש בירושלים היא מחמת שתי קדושות: קדושה אחת שהיא מחנה ישראל כמו שאר עיירות המוקפות חומה; והשנית מחמת שהיא קרובה למקדש ומקיפתה, וכן מחנה ישראל שבמדבר ודו"ק. (שו"ת אבני נזר, יו"ד, סימן תלד, אות ו)

כמבואר שם, האבני-נזר סובר שאם בטלה קדושת ערי חומה, בטלה גם קדושת מחנה ישראל מירושלים.

מדברי האבני-נזר מבואר שלדעתו שווה קדושתן של ירושלים ושל ערים המוקפות חומה, בתור מחנה ישראל, אלא שלירושלים יש מעלה נוספת מחמת סמיכותה למקדש. מדבריו נראה גם כי לדעתו ירושלים היא מחנה ישראל משום שהיא עיר מוקפת חומה.¹⁴

בשולי הדברים יש להציע הסבר נוסף אליבא דרש"י להבדל בין קדושת ירושלים לקדושת ערים המוקפות חומה. אפשר שישנם שני סוגי מחנה ישראל: (א) מחנה ישראל הסובב את מחנה שכינה וקדושתו היא מחמת מחנה השכינה; (ב) ערי ישראל, שקדושת אינה מצד היותם סובבים את מחנה השכינה אלא מצד שהן ערי ישראל ומוקפות חומה. בקדושתה של ירושלים אין כלל מדין ב' – שהרי אין בה דין ערי חומה (כמבואר בערכין לב ע"ב) – אלא מצד דין א', ולכן רק בה אוכלים קודשים קלים ומעשר שני. מאידך-גיסא, דין ב' אינו תלוי כאמור במחנה שכינה ולכן אפשר שגם אם בטלה קדושת ערי חומה, לא בטלה קדושת ירושלים.¹⁵

דין התורה שערים המוקפות מתקדשות בתור מחנה ישראל, ולכן סובר שערים המוקפות וירושלים קדושתן שווה.

14. לפי הבנה זו, היינו שקדושת ירושלים נובעת רק מהיותה מחנה ישראל, יש ליישב את דברי רש"י (ערכין לב ע"ב): "וקידשום – מפרש במסכת שבועות דמקדשי לה בשתי תודות ובשיר ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהן וכו'". דברים אלה קשים שכן הסוגיה בשבועות עוסקת בירושלים ולא בערים המוקפות חומה! אכן, לפי דברינו מיושבים הדברים: כיוון שקדושת ערים המוקפות היא קדושת מחנה ישראל, הן וירושלים מתקדשות באותה צורה. כך כתב גם האבני-נזר (שם, אות יא). התוספות בערכין הביאו את דברי רש"י בשבועות שכתב "אבל שאר (ארצות) [עיירות] לא ידעתי היאך היו מקדשין אותן". לדברי התוספות אפשר שיש לומר כפי שכתבנו לעיל, שלידם אף שדין ערים המוקפות כירושלים מ"מ הן אינן מקודשות בתור מחנה ישראל, אלא בתור ערים המוקפות. לרש"י שהביאו אפשר שכיוון שלא שייך בהן קורבנות, לא מקדשים כך.

15. אלא שלפי זה יקשו דברי רש"י (לעיל) לגבי ארבע עשרה שנים שבהן כבשו וחילקו, שבטל בהן מחנה ישראל כיוון שלא היתה חנייתן סביב למשכן. יש לתרץ כי כוונתו היא שלא היו עדיין ערי ישראל, ואולי בגלל זה כתב רש"י שני טעמים: "והן היו הולכים בכל הארץ לכבשה, ולא היתה חנייתן סביבות המשכן".

ר"ש

כאמור לעיל, מדברי הר"ש נראה שטעמה של קדושת ערים המוקפות היא קביעתו של יהושע בו נון; ולפיכך נראה כי הוא סובר שלערים המוקפות חומה יש דין מחנה ישראל ממש. כמו כן מדבריו (כלים א, ז) עולה ששלושת המחנות אינם צריכים בהכרח להיות סמוכים זה לזה בלי הפסק. אף שהוכחנו שמחנה שכינה נותן קדושה למחנה ישראל, מכל מקום אפשר שסובר כפי שכתבנו בדעת רש"י, וכן אפשר שמודה לטעם שכתבנו, לפי רש"י, לכך שאכילת קודשים קלים הותרה רק בירושלים ולא בערים המוקפות.

הסברו של הר"ש קרוב במובן מסוים להסברו של רש"י אלא שיש הבדל ביניהם: לפי רש"י, ערים המוקפות חומה הן מחנה ישראל משום שהן ערי ישראל; ולפי הר"ש משום שכך קידשם יהושע.

אם כנים הדברים, אפשר שאליבא דהר"ש ישנו הבדל בין קדושת ירושלים לקדושת ערים המוקפות חומה: קדושת ערים המוקפות חומה נובעת מקביעתו של יהושע; אולם ירושלים נתקדשה על ידי דוד ושלמה כמחנה ישראל הסובב את המקדש. לכן, גם אם יודה הר"ש לתוספות (ראו לעיל) הסוברים שקדושת מחנה ישראל בערים המוקפות תלויה ביובל,¹⁶ הרי שלדעתו קדושת ירושלים אינה תלויה ביובל משום שירושלים לא נתקדשה בתור עיר מוקפת חומה.

נסכם את דברינו עד עתה:

ירושלים הרי היא לפי כל הדעות מחנה ישראל, אלא שבטעם הדבר נחלקו הראשונים. לפי רש"י, אפשר שקדושתה היא משום שהיא מכלל ערי ישראל ומוקפת חומה או משום שהיא מחנה הסובב את מחנה שכינה. לפי התוספות והר"ש, קדושת ירושלים נובעת מהיותה סובבת את המקדש.

קדושת ערים המוקפות נובעת לפי רש"י והר"ש מהיותן מחנה ישראל: לרש"י משום שהן ערי ישראל, ולר"ש משום שכך קידשם יהושע.¹⁷ לדעתם, בקדושת ירושלים ישנה מעלה נוספת מחמת שהיא סובבת את המקדש. לעומת זאת, לפי התוספות, יש להבדיל בין קדושת ערים המוקפות, שהן רק כמחנה ישראל, בעוד ירושלים היא מחנה ישראל ממש.

16. אלא שלכאורה לר"ש לא שייך לתלות את קדושת מחנה ישראל בקדושת ערים המוקפות, וכשאין היובל נוהג יתבטל דין מחנה ישראל מהם. לדעתו, קדושת ערים המוקפות חומה בתור מחנה ישראל נובעת מהעובדה שכך קידשן יהושע וזו לכאורה אינה תלויה ביובל (אלא אם נאמר שיהושע התנה את קדושת מחנה ישראל שבערים המוקפות בקדושת ערים המוקפות, שכשתבטל מהן קדושת ערים המוקפות יתבטל מהן גם גדר מחנה ישראל).

17. ראו גם לעיל הערה 2.

ו. דעת הרמב"ם

פסקי הרמב"ם

עיון בדעת הרמב"ם מלמד כי הוא סבר אחרת בסוגיה זו. בהלכות בית הבחירה (ו, טז) כתב הרמב"ם:

ולמה אני אומר במקדש וירושלים, שקדושה ראשונה קדושתן לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לעניין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדושה לעתיד לבוא. לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה. והרי הוא אומר "והשימותי את מקדשכם" ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדין, אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש.

לפי הרמב"ם אפוא קדושת המקדש וירושלים היא "מפני השכינה" ולכן אינה בטלה לעולם. בהמשך הלכות בית הבחירה (ז, יא) הבחין הרמב"ם בין התחומים השונים שבירושלים וכתב:

מפתח ירושלים עד הר הבית כמחנה ישראל, ומפתח הר הבית עד פתח העזרה שהוא שער ניקנור כמחנה לוי, ומפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה.

מדברי הרמב"ם נראה שגם קדושת שלושת המחנות אינה בטלה לעולם, משום שהיא תלויה במקדש וכשם ש"שכינה אינה בטלה" – כך קדושתם אינה בטלה. על כך יש לשאול: מדוע קדושת מחנה ישראל לא בטלה והרי הוא אינו מחנה שכינה? מדוע כתב הרמב"ם שקדושת ירושלים היא "מפני השכינה"?

בהמשך אותו פרק, בהלכה יג, כתב הרמב"ם את דינן של ערים המוקפות חומה:

עירות המוקפות חומה מקודשות משאר הארץ שמשלחין מתוכן את המצורעים ואין קוברין בתוכן מת עד שירצו שבעה טובי העיר או כל אנשי העיר, ואם יצא המת חוץ לעיר אין מחזירין אותו לתוכה אף על פי שרצו כולן להחזירו

המשנה למלך על אתר העיר כי "נראה דכל התנאים שהצריך רבינו בפ"ב מהלכות שמיטה ויובל לענין בתי ערי חומה צריכים ג"כ למעלות אלו שכתב כאן". והנה בהלכות שמיטה ויובל (יב, טו) כתב הרמב"ם כך:

אין סומכין אלא על חומה המוקפת בשעת כיבוש הארץ. כיצד? עיר שלא היתה מוקפת חומה בשעה שכבש יהושע את הארץ אף על פי שמוקפת עתה הרי היא כבתי החצרים; ועיר שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע אף ע"פ שאינה מוקפת עתה הרי היא כמוקפת. וכיון שגלו בחרבן ראשון בטלה קדושת ערי חומה שהיו בימי יהושע כיון שעלה עזרא בביאה השניה נתקדשו כל הערים המוקפות חומה באותו העת מפני שביאתן בימי עזרא שהיא ביאה שנייה כביאתן בימי יהושע,

מה ביאתן בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר, אף ביאתם בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר.

אם כן, קדושת ערים המוקפות חומה לא קידשה לעתיד לבוא ולפיכך לכאורה ראוי היה שגם קדושת ירושלים – שאף היא מחנה ישראל – תיבטל (ואולי אף קדושת מחנה לוי); ואף שקדושתה מפני שהיא סביב למקדש, מכל מקום הרי זה מחנה ישראל אלא שהוא סביב למקדש.¹⁸ אכן, אפשר היה לתרץ כדלעיל, כלומר שערים המוקפות חומה קדושות כמחנה ישראל, אבל אינן ממש מחנה ישראל, אולם נראה להציע תירוץ כולל יותר ונכון יותר.

אפשר גם ליישב ולומר כי לפי הרמב"ם, ערים המוקפות חומה אינן נחשבות למחנה ישראל, ומשלחים מתוכן מצורעים משום שכתוב "בדד ישב" (כפי שכתב הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש ג, ח, וכן בפיה"מ בכלים א, ח). ואכן בשום מקום לא כתב הרמב"ם שערים המוקפות חומה נחשבות למחנה ישראל, ונראה שטעמו הוא שמחנה ישראל זהו רק המחנה שסביב השכינה.

לפי זה מתבאר ההבדל בין ירושלים לבין ערים המוקפות חומה, אלא שעדיין יש ליישב את השאלה הראשונה: מניין שקדושת מחנה ישראל היא משום השכינה ולכן לא בטלה?¹⁹

ירושלים אינה קדושה מדין מחנה ישראל

לעניות דעתי, מדברי הרמב"ם נראה שקדושת ירושלים אינה נובעת מהיותה מחנה ישראל, אלא מחמת שהיא בכלל "המקום אשר יבחר ה'". ירושלים אינה קדושה משום שהיא בגדר מחנה ישראל אלא משום שמקומה נתקדש יחד עם מקום המקדש – ובעניין זה ראוי לזכור את ההבדל בין המשכן למקדש: בעוד במשכן לא היה צורך לקדש את מקומו, במקדש ישנו צורך לקדש את מקומו.

18. ואכן האבני-נזר (י"ד, סימן תלד, אות ז) סבר שקדושת ירושלים שהיא מחנה ישראל שווה לקדושת א"י, ואם קדושת א"י בטלה ה"ה לקדושת ירושלים ע"ש. עוד יש לציין שראיתי בספרו של הרי"ד סולובייצ'ק, רשימות שיעורים (ברכות סב ע"ב) שכתב "שכל עשר קדושות דאיתא בפ"א דכלים משתייכות לקדושת המקדש, ולכן המשנה שם לא מנתה חלק מהדברים, כיון שאינם מחמת קדושת המקדש" (ע"ש באורך). לפי זה אפשר היה לומר שבירושלים שייך הטעם שקידשה לעתיד לבוא – מפני השכינה – משום שקדושתה היא מחמת המקדש אף שהיא מחנה ישראל; אלא שעדיין קשה מדין של ערים המוקפות חומה שקדושתן אינה לעתיד לבוא אף שהיא מחמת המקדש. יש להעיר כי את קושייתו – מדוע המשנה לא מנתה בקדושת א"י את העובדה שנוהגת בה מצוות התלויות בארץ? – יש לתרץ באופנים אחרים; ע"ש באלהו רבה ובמשנה אחרונה.

19. אכן, אם כנה הצעתנו שערים המוקפות חומה אינן בגדר מחנה ישראל ושילוח מצורעים מהם אינו קשור להגדרת מחנה ישראל, היה מקום לומר שלענין שילוח מצורעים אין צורך בחומה מימות יהושע ודי בקיומה של חומה עתה (כלומר שלא כדברי המשנה-למלך דלעיל), אלא שמהתוספתא (כלים א, יד) נראה שדין שילוח מצורעים שווה לדין בתי ערי חומה. ייתכן שהפסוק "בדד ישב" מתייחס לחומה שבזמן יהושע ולפיכך מצורעים משתלחים רק מעיר מוקפת חומה מימות יהושע.

כמה ראיות לדבר. תחילה, יש להוכיח זאת מן העובדה שבפרק ו של הלכות בית הבחירה עסק הרמב"ם בקידוש ירושלים, ורק בפרק לאחר מכן עסק בשלושה מחנות, ומכאן שקדושת ירושלים אינה משום קדושת מחנה ישראל (אף שהיא "כמחנה ישראל" כלשון הרמב"ם).

כך עולה גם מאי-עיסוקו של הרמב"ם באופני קידושו של הר הבית – בשונה מקידוש ירושלים והעזרה (וזאת על פי הגמרא בשבועות). לדברינו, קידוש ירושלים והעזרה מקדש מקומות אלו בקדושת "המקום אשר יבחר ה'" – הכוללת את כל ירושלים. הר הבית נתקדש בכלל מקומות אלו ולא שייך בו קידוש נפרד משום שהוא בכלל "המקום אשר יבחר ה'". הרמב"ם – כאמור, על פי הגמרא בשבועות – מנה את קידוש ירושלים והמקדש, משום שבכל אחד מהם שייך עניין מיוחד (הקרבה במקדש ואכילת קודשי קודשים; ואכילת קודשים קלים ומעשר שני בירושלים) ואילו הר הבית כלול בקדושת ירושלים.²⁰

לבסוף כך עולה מלשון הרמב"ם בפירוש המשנה (זבחים יד, ח):

קרא את ירושלים נחלה בגלל קביעות קדושתה וקיומה לעולם ועליה אמר הנביא ונחלתו לא יעזב, לפי שכבר אמר בתחלת הענין כי ה' בחר את ירושלים לשכינתו ובחר את ישראל לו יתעלה סגולה, ואמר אחר כך כי ה' לא יטוש את האומה הזו אשר בחר לנחלתו ולא אותו המקום אשר בחרו והוא אמרו כי בחר ה' בציון אוה למושב לו, כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגלתו, כי לא יטוש ה' עמו ונחלתו לא יעזב, וכבר באר נצחיות קדושתה ואמר זאת מנוחתי עדי עד.

לכן נראה שירושלים כולה התקדשה בתור "המקום אשר בחר ה'", אלא שבתוך העיר יש שלושה מחנות, ובשונה מהמשכן – שם לא נדרשה קדושת מקום – שלושת המחנות זקוקים להתקדש בקדושת העיר אשר בחר ה'.²¹

לפי הסברנו ברור מדוע אין לאכול מעשר שני בערים המוקפות חומה. גם אם הן קדושות כמחנה ישראל, הרי שהן אינן בגדר "המקום אשר יבחר ה'" ולפיכך לא הותר לאכול בהן מעשר שני. לפי הסברנו ברור גם מדוע קדושתן בטלה. קדושתן תלויה בכיבוש ישראל, ומשבטל – בטלה גם הקדושה. לעומתן, קדושת ירושלים אינה נובעת מן הכיבוש, וגם אם לקחוה מאיתנו הגויים – קדושתה בעינה עומדת.

20. בזה מיושב גם מדוע לא בטלה קדושת ירושלים: גם קדושת זו היא מפני השכינה ו"המקום אשר יבחר ה'" ואין זה רק מחנה ישראל.

21. אפשר שאת מחנה ישראל ומחנה לוייה קידשו בפה, ואפשר שהמחיצות הן היוצרות את שלושת המחנות: מחיצת העזרה מקיפה את העזרה, ומחיצת הר הבית מקיפה אותה, ומחיצת ירושלים מקיפה את הר הבית. מסתבר שצריך קדושת פה לקבוע היכן כל מחנה.

בגמרא (זבחים נה ע"א; וכ"כ רש"י, שם קיב ע"א, ד"ה לפני מן החומה) מבואר שההיתר לאכול קודשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים הוא משום שזהו מחנה ישראל, ולכאורה קשה מן הדברים הללו על תירוצנו. אפשרות יישוב אחת היא שיש צורך בשני תנאים: המקום הנבחר ומחנה ישראל; אולם נראה יותר שלפי הרמב"ם דברי הגמרא נאמרו רק במדבר או בשילה.

לפי הצעה זו, כל הצורך בהגדרת מקום פלוני כ"מחנה ישראל" כדי להתיר בו אכילת קודשים קלים ומעשר שני אמור קודם שנתקדשה ירושלים: במדבר או בשילה. לעומת זאת, בירושלים שמקומה קדוש בקדושת "המקום אשר יבחר ה'", אין צורך בגדר "מחנה ישראל" והקדושה הנזכרת היא המתירה בה אכילת קודשים קלים ומעשר שני.

כך עולה מפירוש המשנה לכלים א, ח (ומה שהזכיר שם מחנות זה רק לענין זבים וזבות).²² כך יש ליישב את השמטתו בפירוש המשנה לזבחים ה, ו (לגבי תודה ואיל נזיר שנאכלים בכל ירושלים) את דברי הגמרא שלמדה מ"תאכלו במקום טהור" שאוכלים במחנה ישראל, וכך יש להסביר מדוע הביא שם את הדרשה המלמדת שאין צורך במקום קדוש (דהיינו עזרה; וממילא נאכלת בכל ירושלים, המקום אשר בחר ה'). כך יש להסביר מדוע בפירוש המשנה לזבחים יד, ח (לגבי אכילת קודשים קלים ומעשר שני לפני מן החומה; ראו לשונו לעיל), לא הזכיר שירושלים היא מחנה ישראל ורק הביא שהיא המקום אשר בחר ה'.

אם כן, לפי הסברנו בעוד לפי יתר הראשונים – רש"י, תוספות והר"ש – קדושת ירושלים היא משום "מחנה ישראל", הרי שלפי הרמב"ם קדושתה היא משום "המקום אשר יבחר ה'" ואין צורך כלל לדין "מחנה ישראל" שנאמר בעיקרו במדבר ובשילה – לענין אכילת קודשים קלים ומעשר שני (אבל ודאי גם בירושלים שייך לענין שילוח מצורעים). אומנם, גם ב"מקום אשר יבחר ה'" יש שלוש רמות קדושה, שלושה מחנות, אך עיקרה של קדושת ירושלים אינו מדין "מחנה ישראל". הוא הדין לגבי ערים המוקפות חומה: לפי רש"י והר"ש הן מחנה ישראל ולפי התוספות הן כמחנה ישראל; אולם לפי הרמב"ם הן אינם לא מחנה ישראל ולא כמחנה ישראל.

הנפקא-מינות של מחלוקת זו הן כדלהלן. לענין ירושלים – לפי הרמב"ם, אין צורך לקדש את הר הבית; ואילו התוספות סבורים שצריך לקדשו. לענין ערים המוקפות חומה, הרי שהמחלוקת הנ"ל משליכה על שאלת חיוב המלקות: מדברי רש"י (פסחים סז ע"א, ד"ה

22. זו לשונו שם: "לגבי אכילת קדשים קלים ומעשר שני לפני מן החומה, הכוונה לחומת ירושלים. אמר ה' בבכור והוא קדשים קלים כמו שנתבאר בחמישי דזבחים לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה במקום אשר יבחר ואמר במעשר שני והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו ונתתה הכסף בכל אשר תאווה נפשך".

לפנים ממחיצתו) מבואר שמצורע שנכנס לערים מוקפות חומה לוקה (אם לא מטעם ר"ח שם שניתקו לעשה), ולשיטתו שזהו מחנה ישראל ברור כי יש על זה לאו; אולם הרמב"ם (הל' ביאת המקדש ג, ח) כתב שאין לוקים על כך ונראה שטעמו משום שאין לאו בדבר – וערים המוקפות אינן בגדר מחנה ישראל – אלא רק עשה של "בדד ישב".

הוכחה מסוגיות נוספות

לבסוף, דומה שביאורנו לשיטת הרמב"ם מתיישב עם דבריו בהקשרים אחרים. אפשר שמטעם זה נחלקו הראשונים לגבי מקומו של בית הסקילה. בגמרא (סנהדרין מב ע"ב) נאמר ש"בית הסקילה היה חוץ לשלש מחנות", ומבואר שם שמדובר גם בשאר ערים מוקפות חומה. מדברי רש"י ותוספות על אתר נראה שדין זה הוא מחמת קדושת מחנה ישראל, וכיוון שערים המוקפות דינן כמחנה ישראל – אזי בית הסקילה צריך להיות חוץ להן.²³

מאידך-גיסא, הרמב"ם לא הזכיר שבית הסקילה צריך להיות חוץ לעיר אלא כתב רק שנדרש שיהיה ממוקם במרחק מן העיר:

ומקום שהורגין בו בית דין היה חוץ לבית דין ורחוק מבית דין, שנאמר הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה, ויראה לי שיהיה רחוק כמו ששה מילין כמו שהיה בין בית דינו של משה רבינו שהיה לפני פתח אהל מועד ובין מחנה ישראל.
(רמב"ם, הל' סנהדרין יב, ג)

לכאורה לא ברור מדוע לא פירש הרמב"ם כפירוש רש"י ותוספות, כלומר שנדרש שבית הסקילה יהיה מחוץ לעיר; אולם על פי דברינו, שיטת הרמב"ם מיושבת היטב. כיוון שכאמור מדובר גם בשאר ערים, ולפי הרמב"ם שאר ערים אינן בכלל מחנה ישראל, לכן פירש הרמב"ם שדברי הגמרא עיקרם ריחוק מקום ולא יציאה מחוץ לשלושת המחנות.

אפשר גם שזהו טעם מחלוקת הרמב"ם והר"ש (משנה, כלים א, ז) בפירוש המשפט "עייירות המוקפות חומה מקודשות ממנה... ומסבבין לתוכן מת עד שירצו, יצא אין מחזירין אותו". הרמב"ם פירש (בפירוש המשנה ובהל' בית הבחירה ז, יג) שדברי המשנה אמורים לעניין קבורה, כלומר מסבבים את המת ממקום למקום ואין קוברים אותו בעיר, עד שירצו אנשי העיר, ואם הוציאו את המת מן העיר אין מכניסין אותו לקוברו בעיר, בשביל להרחיק

23. רש"י כתב: "חוץ לשלש מחנות – בירושלים הוא דשייך למימר דאיכא עזרה מחנה שכינה, והר הבית מחנה לוייה, וכל העיר מחנה ישראל, ובבתי דינים שבכל עיר ועיר נמי הוי בית הסקילה חוץ לעיר דומיא דירושלים". התוספות כתבו: "בית הסקילה היתה חוץ לשלש מחנות – היינו בירושלים דאיכא שלש מחנות ובתי דינים שבכל עיר ועיר היתה בית הסקילה חוץ לעיר כדפי' הקונטרס והיינו משום דכל עייירות המוקפות חומה יש להן דין מחנה ישראל כדתנן בפרק קמא דכלים".

את הטומאה מן העיר שלא יטמאו ממנה. לעומת זאת, מדברי הר"ש נראה שלדעתו אסור להחזיר את המת גם לצורך הספד וכיוצא בזה.²⁴ נראה שהרמב"ם והר"ש הולכים בעניין זה כל אחד לשיטתו: לפי הרמב"ם, לערים המוקפות חומה אין קדושת מחנה ישראל ולכן אין איסור להכניס מת לעיר ולא נאסר אלא לקבורו בה (אלא אם ירצו, כדי שלא יטמאו ממנו); ואילו לר"ש, הסבור שזהו מחנה ישראל, אין להכניס את המת לתוך העיר בגלל קדושת העיר.

ז. סיכום

במאמר זה עסקנו בהשוואה בין ירושלים וערים המוקפות חומה בעקבות דברי המשנה בתחילת מסכת כלים. ראינו תחילה שלוש דעות ראשונים לגבי טעמה של קדושת ערים המוקפות חומה (הנחשבות כמחנה ישראל או מחנה ישראל) ולפיכך מצורעים משתלחים מהן. בסוף המאמר ביארנו שדעת הרמב"ם היא שערים אלו אינן קדושת כלל כמחנה ישראל ומצורעים משתלחים מהן מדין "בדד ישב"

בהמשך, עסקנו בטעם ההבדל בין ירושלים לערים המוקפות לעניין אכילת קודשים קלים ומעשר שני. את ההבדל ביארנו לפי שלוש דעות הראשונים הנזכרות: לר"ש ולר"ש, משום שאכילת קודשים קלים ומעשר שני הותרה רק במחנה ישראל הסמוך למקדש, ולתוספות משום שערים המוקפות אינן מחנה ישראל ממש אלא כמחנה ישראל. לבסוף הצענו שלפי הרמב"ם טעם היתר האכילה בירושלים אינו משום שהיא מחנה ישראל, אלא כיוון שהיא "המקום אשר יבחר ה'", מה שאין כן ערים המוקפות חומה.

24. זו לשון הר"ש: "אין מחזירין אותו – מדרבנן, דמדאורייתא שרי אפילו במחנה לוייה כדתניא בפ' אלו דברים (סז ע"א) ובפ' היה נוטל (כ ע"ב) טמא מת מותר ליכנס במחנה לוייה ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפילו מת בעצמו". מדבריו מבוואר שהאיסור הוא על עצם הכניסה, ולא על הקבורה, שהלוא אם האיסור הוא רק על הקבורה אז מדוע היה קשה לו מן ההיתר של טמא מת להיכנס למחנה לוייה.

המועדים

במקדש

מצה וקורבן פסח על מצות ומרורים

- א. "צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו... בערב תאכלו מצות"
- ב. "מצה - הכתוב קבעו חובה"
- ג. שני סוגי מצה או סוג מצה אחד בשני מופעים
- ד. "שצונו לאכול מצה בליל חמשה עשר מניסן: יהיה שם כבש הפסח או לא יהיה"
- ה. כזית מצה יחד עם כזית מבשר קורבן פסח
- ו. סיכום

א. "צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו... בערב תאכלו מצות"

החובה לאכול מצה בליל ט"ו בניסן נזכרת במקרא פעמים מספר. היא מוזכרת לראשונה במסגרת הציווי על פסח מצרים (שמות יב, א-יג):

ואכלו את הבשר בלילה הזה, צלי אש ומצות על מררים יאכלוהו (שם, ח).

כאן מוזכר כי המצה נאכלת יחד עם קורבן הפסח, כאשר יחד עם הצלי והמצות יש לאכול גם מרור.

חובת אכילת מצה נזכרת שוב במסגרת הציווי לעשות את חג הפסח וחג המצות לדורות:

שבעת ימים מצות תאכלו... ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים ושמרתם את היום הזה לדרתיכם חקת עולם: בראשן בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות, עד יום האחד ועשרים לחדש בערב: ...בכל מושבתיכם תאכלו מצות. (שם, יד-כ)

ארבע פעמים נזכר הציווי לאכול מצות. פעמיים נאמר שיש לאכול מצות במשך שבעת ימי החג, והודגש גם כי יש לאכול מצה "בערב", דהיינו בליל ט"ו בניסן, וכן נאמר שיש לאכול מצה "בכל מושבותיכם". אכן, כשנזכרה החובה לאכול מצה בליל ט"ו בניסן, לא נאמר שיש לאוכלה עם הקורבן.

בהמשך הפסוקים נאמר שמשם רבנו ציווה את העם לעשות כך לדורות:

ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם. והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבדה הזאת. (שם, כד-כה)

אומנם יש הבדלים בין פסח מצרים לפסח דורות, אך מכאן שקיימות שתי חובות בנוגע למצה בליל ט"ו בניסן: חובה לאכול מצה יחד עם קורבן הפסח ועם מרור; וחובה לאכול מצה בפני

עצמה. כפי שנראה להלן, לחובה כפולה זו ישנה משמעות בזמן הזה כשאין מקריבים קורבן פסח.

החובה לאכול קורבן פסח יחד עם מצה ומרור נזכרת פעם נוספת במקרא, בקשר לפסח שני:

איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחקה לכם או לדרתכם ועשה פסח לה'.
בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו על מצות ומררים יאכלהו.
(במדבר ט, י-יא)

מי שהיה טמא או בדרך רחוקה, ולא אכל קורבן פסח בליל ט"ו בניסן, נדרש להשלים את אכילת הקורבן בי"ד באייר הלוא הוא פסח שני. גם כאן נזכרת חובה לאוכלו יחד עם מצה ומרור; ומאידך-גיסא, לא נזכרת חובה נוספת לאכול מצה בפני עצמה.

הציווי לאכול מצה בשבעת ימי החג נזכר פעמים נוספות בתורה. נציין פסוקים שזכרו במדרשי ההלכה כמקור לחובה לאכול מצה בליל ט"ו בניסן:

וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם. לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני... ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך לא תעשה מלאכה (דברים טז, ב-ג, ח)

על פי החזקוני, כוונת הפסוקים הללו היא שאין לאכול חמץ עם קורבן הפסח ("לא תאכל עליו חמץ"), אלא בגלל הקורבן יש לאכול מצות במשך שבעה ימים ("שבעת ימים תאכל עליו מצות").

ב. מצה: הכתוב קבעו חובה

על החובה לאכול מצה בליל ט"ו בניסן ועל כך שבשאר ימי החג אכילת מצה היא רשות, נאמר במכילתא דר' ישמעאל:

"שבעת ימים מצות תאכלו" (שמות יב, טו) – לעשות הראשון חובה ושאר הימים רשות. אתה אומר לעשות הראשון חובה ושאר הימים רשות, או אינו אלא לעשות הראשון רשות ושאר הימים חובה? תלמוד לומר "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות" (שם יח) – הכתוב קבעו חובה. הא אין עליך לומר כלשון האחרון אלא כלשון ראשון: לעשות הראשון חובה, ושאר כל הימים רשות. (מכילתא דר' ישמעאל, בא, מסכתא דפסחא, פרשה ח)

כך מצאנו גם במדרש הלכה נוסף:

"חג המצות שבעה ימים לה'". מה תלמוד לומר? לפי שנאמר "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לה'" (דברים טז, ח) שביעי בכלל הזה, ולמה יצא להקיש

אליו? אלא מה שביעי רשות אף כולם רשות. יכול אף לילה הראשון רשות?
תלמוד לומר "עליו" תאכלו מצות"¹ – הכתוב קבעו חובה.

אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן זה שאין בית המקדש קיים מניין?
תלמוד לומר "בערב תאכלו מצות" (שמות יב, יח). אם כן למה נאמר "שבעת
ימים מצות תאכלו" (שם טו)? מצה נאכלת כל שבעה ויוצא בה ידי חובתו בפסח,
יצאו חלות ורקיקי נזיר שאין נאכלים כל שבעה.
(ספרא, אמור, פרשה ט, תחילת פרק יא)

מדרש הלכה אחר, מכילתא דרשב"י, מחדד את החובה לאכול מצה בהקשר של החובה לאכול
קורבן גם בזמן שבית המקדש חרב. לפי המדרש, אין תלות בין החובה לאכול מצה בליל ט"ו
בניסן לבין החובה לאכול מצה יחד עם קורבן פסח.

תחילה פותח המדרש בחובה לאכול מצה עם הקורבן:

"עד יום האחד ועשרים לחודש בערב" (שמות יב, יח). יכול את חייב במצה כל
שבעה? תלמוד לומר "עליו" (דברים טז, ג) – עליו אתה חייב במצה, ואי אתה
חייב מצה כל שבעה. (מכילתא דר' שמעון בר יוחאי, פרק יב)

אך הוא ממשיך:

אם כן למה נאמר "עד יום האחד ועשרים לחודש בערב"? שיכול אין לי אלא
בשעה שיש לך פסח, בשעה שאין לך פסח מניין? תלמוד לומר "[בערב] תאכלו
מצות" (שמות יב, יח) – קבעו הכתוב חובה. אין לי אלא בזמן שבית המקדש
קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מניין? תלמוד לומר "בערב תאכלו מצות". אין
לי אלא בארץ, בחוצה לארץ מניין? תלמוד לומר "בכל משבתיכם תאכלו מצות"
(שמות יב, כ).²

מכל המקורות עולה כי הפסוק "בערב תאכלו מצות" קובע חובה לאכול מצה בנפרד שלא עם
קורבן הפסח, וכי מי שלא אוכל מצה יחד עם קורבן הפסח, כגון בזמן הזה כשבית המקדש אינו
קיים, חייב לאכול מצה בנפרד.

בגמרא מופיעה מחלוקת תנאים בנוגע לפסוק שממנו נלמדת החובה לאכול מצה בליל
ט"ו בניסן, וזאת בעקבות מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה לגבי לאיסור אכילת חמץ משעה

1. במדרש נאמר "עליו תאכלו מצות" אך אין פסוק כזה בספרי המקרא. נראה שהמילה "עליו" הוכנסה
בטעות למדרש והוחלפה עם הפסוק "תאכל עליו מצות" (דברים טז, ג).
2. דרשת המילים "בכל מושבותיכם" בהקשר של החובה לאכול מצה בזמן שאין בית המקדש קיים
נזכרת גם בקידושין לז ע"ב. ראה גם: תוספות, שם, ד"ה מושב וד"ה בזמן (ומהרש"ל ומהרש"א);
שיטה לא נודע למי, על אתר.

שישית של יום י"ד בניסן (לדעת ר' יהודה האוכל חמץ משעה זו עובר על לאו וחייב מלקות, ואילו לפי ר' שמעון הוא אינו חייב בכלום):³

אמר מר: ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה? שנאמר "לא תאכל עליו חמץ" (דברים טז, ג) דברי רבי יהודה. אמר לו רבי שמעון: וכי אפשר לומר כן, והלא כבר נאמר "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות" (שם)?

ורבי יהודה? שפיר קאמר ליה רבי שמעון. ורבי יהודה אמר לך ההוא "שבעת ימים תאכל עליו מצות" [לקובעו חובה אפילו בזמן הזה הוא דאתא. ורבי שמעון לקובעו חובה מנא ליה? נפקא ליה "מבערב תאכלו" מצות]. ורבי יהודה מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה. סלקא דעתך אמינא הואיל ובפסח לא יאכל, מצה ומרור נמי לא ניכול? קא משמע לן. ורבי שמעון טמא ושהיה בדרך רחוקה – לא איצטריך קרא, דלא גרע מערל ובן נכר דכתיב "וכל ערל לא יאכל בו". בו הוא אינו אוכל, אבל אוכל הוא במצה ובמרור. ורבי יהודה? כתיב בהאי וכתיב בהאי. (פסחים כח ע"ב)

שיטת ר' שמעון בסוגיה זו תואמת את שיטתו במכילתא שלפיה הפסוק "בערב תאכלו מצות" מלמד כי חובה לאכול מצה בליל ט"ו בניסן גם לאחר החורבן. לעומת זאת, ר' יהודה למד זאת מהפסוק "שבעת ימים תאכל עליו מצות" ונראה כי לדעתו ישנה חובה לאכול מצה במשך כל השבוע, כחובה נפרדת, ולא רק בליל ט"ו בניסן.⁴

מחלוקת תנאים זו מופיעה באופן דומה במסגרת מחלוקת אמוראים:⁵

אמר רבא: מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. ומאי שנא מרור דכתיב "על מצות ומררים" (במדבר ט, יא)? בזמן דאיכא פסח יש מרור, ובזמן דליכא פסח ליכא מרור. מצה נמי הא כתיב "על מצות ומררים" (שם)? מצה מיהדר הדר ביה קרא "בערב תאכלו מצת".
ורב אחא בר יעקב אמר: אחד זה ואחד זה דרבנן.

3. הראשונים נחלקו בשאלה מהי משמעותם של דברי ר' שמעון וחמש שיטות בדבר (רש"י, תוספות, ר"ן, בעל העיטור ורמב"ן, ובעל המאור). ראו סיכומן בהלכה ברורה על אתר.

4. בירושלמי (פסחים א, ד) נאמר בשם ר' יהודה שמקיימים מצוות עשה באכילת מצה שבעה ימים; ודבריו כאן תואמים את קביעת הירושלמי. אומנם הפני-יהושע (פסחים כח ע"ב) כתב שייתכן שר' שמעון סבר שמצווה לאכול מצה במשך שבעה ימים; ועיינו גם בדברי הרב מ"מ כשר (הגדה של פסח: הגדה שלמה, עמ' 158-166) שצייין למקורות נוספים שמהם יש ללמוד כי מצוות מצה קיימת במשך שבעה ימים. ראו גם דוד הנשקה, "מצות בשבעה ימי החג: מצווה או רשות?", מה נשתנה, ירושלים תשע"ו, עמ' 166-170.

5. אכן, במחלוקת זו לא נאמר כי יש מי שסובר שחובה לאכול מצה במשך שבעה ימים.

אלא הכתיב "בערב תאכלו מצות"? ההיא מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה. דסלקא דעתך אמינא כיון דפסח לא אכלי מצה ומרור נמי לא ניכול? קא משמע לן. ורבא אמר לך: טמא ושהיה בדרך רחוקה לא צריך קרא, דלא גרעי מערל ובן נכר, דתניא "כל ערל לא יאכל בו" בו אינו אוכל, אבל אוכל במצה ומרור. ואידך [רב אחא בר יעקב]? כתיב בהאי וכתיב בהאי, וצריכי. תניא כוותיה דרבא: "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך" (דברים טז, ח) מה שביעי רשות, אף ששת ימים רשות. מאי טעמא? הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא. יכול אף לילה הראשון רשות? תלמוד לומר "על מצת ומרורים יאכלהו". אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מניין? תלמוד לומר "בערב תאכלו מצות" – הכתוב קבעו חובה. (שם קכ ע"א)

כמו ר' שמעון, גם רבא גם ביסס את דבריו על דרשת הפסוק "בערב תאכלו מצות". לעומת זאת, לפי רב אחא בר יעקב, החובה לאכול מצה בנפרד בזמן הזה היא מדרבנן ואין פסוק המלמד אותה. לפי פירושו, הפסוק "בערב תאכלו מצות" מלמד על חובתו של טמא ומי שנמצא בדרך רחוקה לאכול מצה ומרור במקומו (בזמן שהמקדש קיים). מכך שרב אחא סובר שיש חובה מדרבנן בזמן הזה לאכול מצה בליל ט"ו בניסן, נראה שיסבור שבזמן המקדש תוקפה מהתורה.

רבא הסכים עם דינו של רב אחא בר יעקב בעניין טמא ומי שנמצא בדרך רחוקה, אך לדעתו אין צורך ללמוד זאת מפסוק. הבריייתא שהובאה בגמרא כסיוע לדברי רבא דומה מאוד למדרשי ההלכה שהובאו לעיל בסגנונה ולשונה. בולטת בנקודה זו הדרשה: "בערב תאכלו מצות" הכתוב קבעו חובה", אם כי בבריייתא זו לא נזכר כי דרשה זו נאמרה בשם ר' שמעון.

בסוגיה לאחר מכן נזכרה שוב עמדתו של רבא בנוגע לאכילת מצה:

אמר רבא: אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו.

פשיטא, דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי? מהו דתימא הא אפקיה קרא מהיקישא, קמשמע לן דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה. (שם)

ר' אלעזר בן עזריה סבר שזמן אכילת פסח הוא רק עד חצות, ולפיכך מי שיאכל כיום מצה לאחר חצות לא יצא ידי חובתו. הגמרא שאלה על כך "פשיטא?!". שהלוא מצה הוקשה לקורבן בפסוק "על מצות ומרורים יאכלהו" ולפיכך דינה כדין הקורבן. בתשובה ענתה הגמרא שהיה מקום לומר כי מאחר ששינינו בבריייתא לעיל (קכ ע"א) "מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות" וניתן לומר שגם לילה הראשון שהוא רק רשות, ואין דין המצה כדין פסח, השמיע לנו רבא שהפסוק "בערב תאכלו מצות" חזר ללמד שחובת מצה של הלילה הראשון בזמן הזה "למילתא קמייתא אהדריה" – דהיינו שיהיה שווה לגמרי לפסח שזמן אכילתו רק עד חצות.

דרשה זו נזכרת גם בגמרא במסכת סוכה, המלמדת שחובה לאכול בסוכה בלילה הראשון, וחובה זו נלמדת בגזירה שווה מפסח:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוידק: נאמר כאן "חמשה עשר" (ויקרא כג, לד), ונאמר "חמשה עשר" (שם ו) בחג המצות, מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות. והתם מנלן? אמר קרא "בערב תאכלו מצת" הכתוב קבעו חובה.⁶ (סוכה כז ע"א)

נסכם את העולה מדברינו עד עתה. ר' שמעון ור' יהודה הסכימו כי ישנה חובה נפרדת לאכול מצה בליל ט"ו ניסן, בלי קשר למצה ולמרור, וחובה זו קיימת גם לאחר החורבן. מחלוקתם בעניין זה אמורה בעיקרה לגבי מקור החיוב, אך ייתכן שר' יהודה סבר כי חובה זו קיימת בכל שבעת ימי החג. רבא סבר אף הוא שחובה לאכול מצה בליל ט"ו בניסן, גם בזמן הזה, והוא מתבסס על דרשת הפסוק "בערב תאכלו מצות". רב אחא בר יעקב חלק על רבא ולדעתו החובה לאכול מצה בזמן הזה היא מדרבנן בלבד.⁷ הכול מודים כי בזמן שביית המקדש קיים, חובה לאכול מצה יחד עם קורבן הפסח: "צלי אש ומצות על מררים יאכלהו".

ג. שני סוגי מצה או סוג מצה אחד בשני מופעים

מהו טיבה של המצה הנאכלת באופן נפרד ומהו טיבה של המצה הנאכלת יחד עם קורבן הפסח? האם מדובר באותה מצה ולפיכך דיני כשרותה זהים בשני המצבים או שמא לכל אחד מהם דינים שונים?

במשנה (פסחים ב, ה) נאמר:

אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחטים, בשעורים, בכוסמין, ובשיפון, ובשיבולת שועל.
יוצאין בדמאי, ובמעשר ראשון שנטלה תרומתו, ובמעשר שני והקדש שנפדו, והכהנים בחלה ובתרומה.
אבל לא בטבל, ולא במעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, ולא במעשר שני והקדש שלא נפדו.

את המצה יש אפוא לאפות מקמח מחמשת מיני דגן. ניתן לצאת בה ידי חובה גם אם מוצאה מתבואת דמאי, תרומת מעשר, או מעשר שני והקדש שנפדו.

6. כמו בסוגיה בפסחים, גם כאן לא נאמר בשם מי נאמרה דרשה זו.
7. הרחבה במקורות אלו ראו אצל הנשקה, "מצה ומרור בליל הסדר: כלום תלויים בקרבן הפסח?", מה נשתנה, עמ' 184-195.

הגמרא (פסחים לה ע"ב – לו ע"א) עוסקת בדיני המשנה ומסבירה את מקורם וטעמם. על פניו נראה היה לומר שכל דיני המצה הללו חלים כאחת על המצה הנאכלת יחד עם קורבן הפסח, ועל המצה הנאכלת באופן נפרד; אך הרב איצ'לה מפוניבז' כתב אחרת:

...נראה דבמצה איכא שתי מצוות. מצות "בערב תאכלו מצות" שהיא עצם חובת אכילת מצה, ומצות "על מצות ומרורים יאכלוהו" שזה מכלל חיובא דאכילת פסחים. ונראה דכל מה שכתוב בדיני מצה פסולה כגון: לחם עוני, ונאכלת בכל מושבות (פסחים לו ע"א), ופסול דטבל (שם לה ע"ב), וכד' זהו רק במצה הנאכלת משום חובת היום "בערב תאכלו מצות". אבל מה שצריך לאכול מצה עם הפסח משום "על מצות ומרורים" – לזה כל מצה כשרה.

וכן נראה, דהרי בפסח שני איכא נמי דין ד"על מצות ומרורים", והרי ליכא התם איסור חמץ כלל, שחמץ ומצה נאכלים עמו כבית (פסחים צה ע"א). ואם כן הוא הדין בפסח ראשון נמי כשרה מצה זו לשום מצוה זו ד"על מצות ומרורים". ולפי זה יוצא דמשום מצות "על מצות ומרורים" גם מצה של טבל וחדש כשרות.⁸ (שו"ת זכר יצחק, סימן פ, ב)

כאמור לעיל, יש להבחין בין שני חיובים של אכילת מצה: חובת אכילה נפרדת, וחובת אכילה יחד עם קורבן פסח. לדברי הזכר-יצחק, כל האיסורים והמגבלות בנוגע לסוג המצה אמורים אך ורק על החובה לאכול מצה בנפרד, אך לא בנוגע למצה שאוכלים יחד עם קורבן פסח. הוכחתו היא מהאמור בפסח שני, שם למשל אין איסור חמץ – שהרי נאמר ש"חמץ

8. דבריו נועדו לתרץ את קושיית תוספות, קידושין לח ע"א, ד"ה אקרו. בגמרא שם נאמר שעם ישראל לא אכל מצה כשנכנס לארץ מפני שהתבואה הייתה חדשה ורק לאחר הקרבת קורבן העומר יכלו לאכול ממנה. התוספות ציינו לקושיית הירושלמי (חלה ב, א) ותירוציה: "למה לא אכלו מצה מחדש ויבא עשה ד'בערב תאכלו מצות' וידחה לא תעשה דחדש? ומתרץ דאין עשה דקודם הדבור דוחה לא תעשה דאחר הדבור. אי נמי יש לומר דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני" (יש לציין כי התיורצים שהובאו בתוספות לא נזכרו בירושלמי, וכבר עמדו על כך מפרשי הירושלמי והבבלי). על קושיית התוספות כתב בעל ספר המקנה: "לכאורה קשה הא אמרינן (פסחים לה ע"א) דאין יוצאין בטבל, ומפורש (שם ע"ב) משום דכתיב 'לא תאכל עליו חמץ' מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ, יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ, אלא משום בל תאכל טבל. אם כן בחדש גם כן אין יוצאין מהאי טעמא". כוונתו לומר שמאחר שאיסור חמץ לא חל על איסור טבל, אם כן גם בנוגע למצה של חדש: כיוון שהמצה נעשתה מתבואה של איסור חדש, היא פסולה למצווה מצד עצמה ולא משום שהיא חמץ, ולפיכך לא מועילה כאן סברת עשה דוחה לא תעשה. על כך השיב הרב איצ'לה מפוניבז' כי איסורי טבל וחדש אמורים רק על המצה הנאכלת באופן נפרד, ולא על המצה הנאכלת יחד עם הקורבן. מצה העשויה מתבואה חדשה מותרת באכילה כמצה נפרדת, ועל כן יש מקום לשאלת הירושלמי שיבוא עשה של אכילת מצה וידחה את איסור חדש. הרב נחום ברוך גינצבורג מוסר שהוא שמע את ההסבר הזה מפיו של הזכר-יצחק בהיותו בן ארבע עשרה "והדבר שמור אצלי עוד בזכרוני ודבריו מתוקים מדבש ונופת וחלב תחת לשונו" (מקור ברוך, חלק ב, סימן יח).

ומצה עמו בבית" (פסחים צה ע"א) – ומכאן שכל דיני המצה שנזכרו אמורים רק בנוגע לחובה לאכול מצה בנפרד, ולא בנוגע למצה שאוכלים עם הקורבן.⁹

אחר בקשת המחילה, נבקש לערער על הבחנה זו.

תחילה, מדברי הזכר-יצחק עולה שבעת הקרבת פסח ראשון ובעת הקרבת פסח שני, כל מצה כשרה.

הצעה דומה – המוגבלת למצת פסח שני בלבד – כבר הציג הצ"ח בהקשר אחר, אך הוא שלל אפשרות זו. בגמ' (ברכות לו ע"ב) הובאה ברייתא: "לקט מכולן כזית ואכלן אם חמץ הוא ענוש כרת, ואם מצה הוא אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח". מדובר במי שליט פתיתי מצה או חמץ, צירפם לכזית ואכלם; וראשונים ואחרונים עסקו בשאלה באילו סוגי פתיתים מדובר. הצ"ח (שם) כתב:

ואציעה הצעה אחת הנלע"ד דבר חדש אשר לא ראיתי שדברו בו הקדמונים, והוא הלכתא למשיחא. כשנזכה לעשות הפסח כהלכתו ויזדמן טמא או מי שהיה בדרך רחוקה ויעשה פסח שני ויאכלנו על מצת ומרורים, אם כל פרטי תנאיה הצריכים במצה של ליל חג המצות צריכים ג"כ במצה הבאה עם פסח שני, כגון: שלא תהיה מצה עשירה, ושתהא נאכלת בכל מושבות, ובאנינות, ושימור דוקא לשם מצת מצוה. ואומר אני שאינה צריכה כלום מכל תנאים הללו, ודי שתהא מצה משומרת מחימוץ, דבפסח שני עצמו אי לאו דכתיב "ככל חוקת הפסח" (במדבר ט, יב) לא הוי מצרכינן ביה כל פרטי הפסח, ובמצה של פסח שני לא כתיב ככל חוקת המצה. ...ואם היה זה עולה בידינו להלכה דפסח שני אין כל הפרטים הללו מעכבים במצה, היה ניחא דמה שתני כאן "ואם מצה הוא, אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח", היינו בפסח שני.

אבל באמת לבי נוקפי לחלק בפרטי המצה בין פסח ראשון לפסח שני. דאם כן גם אנן נימא שאדם יוצא ידי חובתו בפסח שני של כל שאר מיני דגן אף שאינו מחמשת המינין, שהרי הא דאין יוצאין רק בחמשת המינין, ילפינן בפסחים (לה ע"א) מקרא ד"לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות" דבעינן דברים הבאים לידי חימוץ, והאי קרא במצה של חג המצות מיירי. ועוד אם נימא דבאמת יוצאים בפסח שני בכל מיני דגן, א"כ איך הוכיח אביי (ברכות שם) מדיוצאין ידי מצה מברכיין עליו המוציא, ופי' רש"י (ד"ה כזית) דהתם לחם בעינן דכתיב "לחם

9. כמה אחרונים עסקו בדברי הזכר-יצחק הללו: הרב יעקב ישראל קנייבסקי, קהלות יעקב, קידושין, סימן לד, אות ב; הרב יהודה זרחיה סגל, שו"ת צמח יהודה, חלק ג, סימן קלג; הרב צבי פסח פרנק, מקראי קדש, פסח, חלק א, עמ' רנח-רסא; הרב יעקב בצלאל ז'ולטי, משנת יעבץ, אורח חיים, סימן טז, ד; הרב יצחק מירסקי, "על מצה ומרורים", הגיוני הלכה, חלק א, עמ' 81-87; הרב ישראל מאיר לאו, שו"ת יחל ישראל, סימן כח; הרב יצחק זילברשטיין, חשוקי חמד, פסחים מ ע"א; הרב אלטר אליהו רובינשטיין, שו"ת מגדנות אליהו, חלק ד, סימנים ל-לא, ועוד.

עוני", והרי לחם עוני בפסח ראשון כתיב. אלא ודאי ד"על מצות ומרורים"
דכתיב בשני, אהדריה לכלליה לכל דין מצות בראשון.

הצל"ח דן האם בפסח שני אין את דיני הכשרות המיוחדים של מצה, וכל מה שנדרש הוא
שהמצה לא תהיה חמץ; לבסוף הוא דוחה סברה זו משתי סיבות. מדברי הצל"ח ברור אפוא
שכל הלכות כשרות המצה שנאמרו במצה הנאכלת בנפרד הן הן הלכותיה של מצה הנאכלת
יחד עם קורבן פסח ראשון ושל מצה הנאכלת עם קורבן פסח שני.

שנית, גם הוכחתו של הזכר-יצחק ממצה הנאכלת עם פסח שני, שהוא מבקש להקיש
למצה הנאכלת עם פסח ראשון, אינה ברורה דיה.

המשנה מונה פרטים שונים ושווים בין פסח ראשון לפסח שני:

מה בין פסח הראשון לשני? הראשון אסור בכל יראה ובל ימצא, והשני מצה
וחמץ עמו בבית. הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו.
זה וזה: טעון הלל בעשייתו, ונאכלין צלי על מצה ומרורים, ודוחין את השבת.
(פסחים ט, ג)

מלבד פרטים אלה, ישנם פרטים נוספים שבהם פסח ראשון שונה מפסח שני: (א) הכבש
המיועד להקרבה בפסח ראשון חייב להיבדק במשך ארבעה ימים לפני הקרבתו (פסחים צו
ע"א); (ב) אין מוציאים מבשר פסח הראשון מחוץ לחבורת המנויים (פסחים פה ע"ב); (ג)
יש שנים שבהם מביאים קורבן חגיגה יחד עם קורבן הפסח (משנה, פסחים ו, ג-ד); את
קורבן פסח ראשון מקריבים רק לאחר הקרבת תמיד של בין הערביים (שמות יב, ו; משנה,
פסחים ה, ג), ואילו קורבן פסח שני יכול להיקרב לפני תמיד של בין הערביים או אחריו.
מאידך-גיסא בשני פרטי הלכה שווים פסח ראשון ופסח שני: אסור להותיר מהבשר עד
הבוקר, ואסור לשבור עצם (שמות יב, י; במדבר ט, יב).

דיני הפסח השני שווים אפוא בחלקם לדיני הפסח הראשון, ולא ברור אפוא מדוע
העובדה שבפרט מסוים – עניין חמץ ומצה – הם שונים יש כדי ללמד על שונותה של מצת
פסח שני? באותו אופן ניתן היה ללמוד מן הפרטים הדומים ולהסיק שמצת פסח שני זהה
למצת פסח ראשון. אכן בפסח שני, מותר שיהיה חמץ בבית, אך אין זה קשור להלכות
הנוגעות למצה הנאכלת עם הקורבן: ייתכן שבעניין חמץ בבית הדינים יהיו שונים, ובעניין
כשרות המצה הדינים יהיו שווים.

לבסוף, גם אם נקבל ההנחה שלפיה הלכות המצה הנאכלת עם קורבן פסח שני שונות
מהלכות המצה הנאכלת עם קורבן פסח ראשון, עדיין אין זה אומר שהמצה הנאכלת בנפרד
בליל ט"ו בניסן שונה בדיניה מהמצה הנאכלת עם קורבן פסח ראשון.

לכן נראה כי הבחנתו של הזכר-יצחק בין דיניהן של שתי המצות אין לה על מה שתסמוך. לצד זאת ראוי לציין כי ההבחנה העקרונית בין אופייה של מצת פסח ראשון לבין אופייה של מצת פסח שני מעוגנת בפסוקי התורה, כפי שהסביר החתם-סופר:

בפרשת בא בפסח ראשון כתיב "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו" (שמות יב, ח) [צלי ומצות; מרור], ובפרשת בהעלותך בפסח שני כתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו" (במדבר ט, יא) ומרור [פסח; מצות ומרור].

וההפרש קל להבין. בפסח ראשון איכא מצות עשה באכילת פסח בפני עצמו, ובאכילת מצה בפני עצמו, אך מרור אינו מצות עשה בפני עצמו אלא טפל לפסח. על כן כתיב מצות עשה של אכילה על שניהם פסח ומצה ואמר "על מרורים" יאכלו שני אלו. נמצא כתיב אכילה בפסח ובמצה ולא במרור. אמנם בפסח שני גם המצה טפלה לפסח ומי שאינו אוכל פסח שני אינו אוכל מצה, על כן כתוב "על מצות ומרורים יאכלוהו" לפסח ולא כתיב אכילה אלא אפסח ולא אמצה ומרור. ומ"מ אף על גב דלא כתיב אכילה בהדיא במרור לא בראשון ולא בשני, מ"מ ודאי דבעי כזית דאיתקש למצה ופסח.

(שו"ת חתם סופר, אורח חיים, סימן קמ)

החתם-סופר מדייק אפוא מן הפסוקים כי בליל ט"ו ניסן, קורבן הפסח והמצה הם העיקר ואילו המרור טפל להם; לכן נאמר "צלי איש ומצות" – ביחד, ו"על מרורים יאכלוהו". לעומת זאת, בפסח שני קורבן הפסח לבדו הוא העיקר, שהרי מי שהיה בדרך רחוקה או טמא לנפש חייב היה לאכול מצה בליל ט"ו בניסן, ובפסח שני הוא משלים את אכילת הקורבן שאותו לא היה יכול לאכול בליל ט"ו בניסן. אך מאחר שהחובה לאכול פסח היא באופן קבוע עם מצה ומרור, לכן נאמר שיש לאכול גם מצה ומרור. הדבר בא לידי ביטוי בנוסח הפסוק: "על מצות ומרורים יאכלוהו" – קורבן הפסח עומד בפני עצמו, ואילו מצטרפים המצה והמרור.¹⁰

בהתאם, יום י"ד באייר נקרא "פסח שני",¹¹ ולא "חג מצות שני", משום שעל הטמא שנטהר או מי שבא מדרך רחוקה מוטל להשלים ולאכול רק את קורבן הפסח (במדבר ט, ט-יד) ולא מצה; אך מאחר שקורבן הפסח נאכל רק בצירוף מצה ומרור, על אותו אדם לאכול גם מצה ומרור.

10. ראו בענין זה: רמב"ן על התורה, שמות יב, ח (וכן רש"י, פסחים קטו ע"א, שציין לדברי הרמב"ן הללו); מאירי, פסחים כח ע"ב; ובהרחבה רבה בנצי"ב, העמק דבר, שמות שם.

11. כך במקורות רבים בדברי תנאים, במשנה ובתוספתא במסכת פסחים.

לא זו אף זו: בפסוקי המקרא יש הבחנה ברורה בין חג הפסח שחל בעת שחיטת הפסח, הקרבתו ואכילתו – מחצות יום י"ד בניסן ועד סוף ליל ט"ו בניסן,¹² או עד חצות ליל ט"ו בניסן, לבין חג המצות שחל במשך שבעה ימים, מליל ט"ו בניסן עד יום כ"א בניסן.¹³ רק ליל ט"ו בניסן משותף לחג הפסח ולחג המצות, והמצה היא זו שמחברת בין שני החגים.

לחובה לאכול מצה בלילה זה שני אופנים: אכילת מצה באופן נפרד (חג המצות), ואכילת מצה יחד עם קורבן הפסח ומרור (חג הפסח), ונראה שהדינים הנוגעים לשתי המצות הללו שווים. זוהי אותה מצה במופעים שונים: מצה בנפרד ומצה יחד עם הקורבן. אין שום מקור המלמד כי דיני המצות הללו שונים זה מזה.

ד. "שצונו לאכול מצה בליל ט"ו מניסן, יהיה שם כבש הפסח או לא יהיה"

סעד נוסף המלמד כי בשני המופעים מדובר על אותה מצה עם אותם דינים, יש להביא מהברייתא שצוינה כראיה לדברי רבא (פסחים קכ ע"א):

יכול אף לילה הראשון רשות? תלמוד לומר "על מצת ומרורים יאכלהו" (במדבר ט, יא).¹⁴ אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מניין? תלמוד לומר "בערב תאכלו מצות" הכתוב קבעו חובה.

אומנם ישנו קשר בין המצה הנאכלת עם הפסח לבין המצה שאוכלים בנפרד, אך אין תלות בין חובות האכילה. רבא עצמו (שם) חידד את הקשר בין החובה לאכול מצה יחד עם קורבן הפסח לבין המצווה לאכול מצה בנפרד: "מצה מיהדר הדר ביה קרא", כלומר התורה שבה והדגישה שיש לאכול מצה באופן נפרד בליל ט"ו בניסן.

12. ראו: שמות יב, ו-י; ויקרא כג, ה; במדבר כח, טז; יחזקאל מה, כא; עזרא ו, יט; דברי הימים-ב לה, א ו-טז. כך גם הציון "ממחרת הפסח" (במדבר לג, ג) המתאר את מועד יציאת ישראל ממצרים הוא ט"ו בניסן. אכן, פסוק אחד אינו תואם הגדרה זו: "ויחנו בני ישראל בגלגל ויעשו את הפסח בארבעה עשר יום לחדש בערב בערבות יריחו. ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה (יהושע ה, י-יא). ראה על כך: תוספות, קידושין לז ע"ב, ד"ה ממחרת; תוספות, ראש השנה יג ע"א, ד"ה דאקריבו, ועוד.

13. ראו: שמות יב, טו-כ; יג, ו-ז; כג, טו; לד, יח; ויקרא כג, ו; במדבר כח, יז; דברים טז, ג, ח; יחזקאל מה, כא; עזרא ו, כב; דברי הימים-ב, ל, כא; לה, טז. להרחבה רבה בעניין זה ראו הרב יואל בן נון, "פרשת בא: פסח וחג המצות – שני חגים ולא אחד". זמין לעיון באתר ישיבת הר עציון.

14. היה מתאים יותר להביא את הפסוק מפסח מצרים שממנו נלמד על פסח דורות, אך נראה שבדרשות לא הקפידו על ההבחנה בין הפסוקים, והעיקר הוא שהביאו פסוק העוסק במצה הנאכלת יחד עם קורבן פסח. ראו הרב מ"מ כשר, "תיקון בנוסח ההגדה, זכר למקדש כהלל – על מצות ומרורים יאכלהו", תורה שלמה, כרך יא, עמ' רי-ריג.

כך גם ניתן להבין מדברי רש"י בהסבירו את מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון באשר למקור שממנו למדו את החובה לאכול מצה בנפרד כחובה מהתורה לאחר החורבן. רש"י הסביר שלפי ר' יהודה הפסוק: "שבעת ימים תאכלו מצות" –

לאו לאקושי איסור חמץ למצות אכילת מצה אתא. אלא לאקושי אכילת מצה לאזהרת חמץ – לקבוע אכילת מצה חובה לדורות כל זמן שהוא מוזהר על החמץ, ואפילו בזמן שאין פסח. דלא תימא: "על מצות ומרורים יאכלוהו" כתיב, אי איכא פסח – מיחייב באכילת מצה, ואי לא – לא.

גם כאן, יש קשר בין המצה הנאכלת עם הפסח לבין המצה שאותה אוכלים בנפרד, אך אין תלות בין חובות האכילה.

ר' שמעון למד על החובה לאכול מצה נפרדת בליל ט"ו בניסן מהפסוק "בערב תאכלו מצות" והסביר שם רש"י: "קרא יתירה הוא, דהא כתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו'". גם לפי ר' שמעון יש קשר בין סוגי המצות אך אין תלות.¹⁵

גם מדברי הרמב"ם ניתן ללמוד על הקשר בין המצה הנאכלת בנפרד לבין המצה הנאכלת יחד עם קורבן פסח. בנוגע לאכילת המצה בנפרד כתב הרמב"ם:

שצונו לאכול מצה בליל חמשה עשר מניסן, יהיה שם כבש הפסח או לא יהיה. והוא אמרו יתעלה "בערב תאכלו מצות". ובביאור אמרו (פסחים ק"א ע"א; מכילתא) "בערב תאכלו מצות" הכתוב קבעו חובה. (ספר המצוות לרמב"ם, עשה קנח)

וכך כתב גם בהלכותיו:

מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר, שנאמר "בערב תאכלו מצות", בכל מקום ובכל זמן. ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח, אלא זו מצוה בפני עצמה ומצוה כל הלילה. (רמב"ם, הל' חמץ ומצה ו, א)

הרמב"ם הדגיש שהחובה לאכול מצה זו איננה תלויה בשאלה האם מקריבים קורבן פסח; זוהי חובה עצמית – בכל מקום ובכל זמן. מדבריו ניתן להבין שיש קשר בין המצה הנאכלת בנפרד לבין המצה הנאכלת עם הקורבן, אך אין תלות בין שתי המצות הללו.

15. על דברי המשנה (פסחים ב, ה) העוסקת במיני הדגנים שמהם יש לאפות מצה ובדינים נוספים הקשורים לכשרות המצה, כתב רש"י: "אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו – משום חובת מצה, בלילה ראשונה שהוא מחויב לאכול מצה, כדכתיב (שמות יב) 'בערב תאכלו מצות'". לפי דברינו היה רש"י צריך לציין שבמצה זו יוצאים גם בעת שאוכלים אותה עם הקורבן; אך נראה שאין צורך להדגיש זאת בכל פעם, ובוודאי שלא נכון להסיק מכאן שדינים אלו לא אמורים בנוגע למצה הנאכלת עם הקורבן. אין מי שיטען שהמצה הנאכלת עם הקורבן לא צריכה להיות מחמשת מיני דגן.

בנוגע לחובה לאכול מרור כתב הרמב"ם:

אכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה, אלא תלויה היא באכילת הפסח. שמצות עשה אחת לאכול בשר הפסח על מצה ומרורים. ומדברי סופרים לאכול המרור לברו בליל זה אפילו אין שם קרבן פסח. (רמב"ם, הל' חמץ ומצה ז, יב)

כאמור, המרור נאכל רק עם קורבן הפסח והמצה, ואין חובה לאכול מרור בנפרד. כיוון שכך, המצוה לאכול מרור בזמן הזה היא חובה מדרבנן. הרמב"ם לא מנה בספר המצוות מצווה לאכול מרור, משום שכאמור חובה זו קיימת רק עם הקורבן והמצה. הרמב"ם התייחס למצוות המרור כשמנה את המצווה לאכול בליל ט"ו בניסן פסח, מצה ומרור:

שצונו לאכול כבש הפסח ליל חמשה עשר מניסן בתנאי הנזכרים. והוא שיהיה צלי, ושיאכל בבית אחד, ושיאכל עם מצה ומרור, והוא אמרו יתברך "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו" (שמות יב, ח). ואולי יקשה עלי מקשה ויאמר, למה תמנה אכילת פסח מצה ומרור מצוה אחת, ולא תמנה אותם שלש מצות, ושתהיה אכילת מצה מצוה, ואכילת מרור מצוה, ואכילת פסח מצוה? אשיבנו, אמנם היות אכילת מצה מצוה בפני עצמה הוא אמת כמו שנבאר (עשה קנח), וכן אכילת הפסח מצוה בפני עצמה אמת כמו שזכרנו, אבל המרור הוא נגרר לאכילת הפסח ואינו נמנה מצוה בפני עצמה. וראיה לדבר, שבשר הפסח יאכל לקיום המצוה יהיה עמו המרור או לא יהיה, והמרור לא יאכל אלא עם בשר הפסח, לאמרו יתברך "על מרורים יאכלוהו" (שמות יב, ח). ואילו אכל מרור מבלי בשר לא עשה כלום, ולא נאמר כבר קיים מצוה אחת היא אכילת מרור. ולשון מכילתא (מסכתא דפסחא, פרשה ו) "'צלי אש ומצות על מרורים' מגיד הכתוב שמצות הפסח צלי מצה ומרור". כלומר שהמצוה היא קבוץ אלה... שעיקר המצוה אכילת הבשר כמו שאמר "ואכלו את הבשר בלילה הזה", והמרור מהנגרר אחר בשר הפסח וחיוביו כמו שיתבאר מלשונות אלו למי שיבינם. והראיה הברורה השרש שגזר בו התלמוד והוא אמרם (פסחים קטו ע"א; קכ ע"א) "מרור בזמן הזה דרבנן". כי מן התורה אין חובה לאכול בפני עצמו ואמנם יאכל עם בשר הפסח. והיא ראייה ברורה שהוא מן הדברים הנגררים אחר המצוה, לא שאכילתו מצוה בפני עצמה. (ספר המצוות לרמב"ם, עשה נו)

הרמב"ם כתב על כך גם בהלכותיו:

אכילת בשר הפסח בליל חמשה עשר מצות עשה שנאמר "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו".

ואין מצוה ומרור מעכבין. אם לא מצאו מצה ומרור, יוצאין ידי חובתן באכילת בשר הפסח לברו. אבל מרור בלא פסח אינו מצוה, שנאמר על "מצות ומרורים יאכלוהו". (רמב"ם, הל' קרבן פסח ח, א—ב)

החובה לאכול מרור נגררת אחר החובה העיקרית לאכול קורבן פסח, ואין מצווה מהתורה לאכול מרור שלא עם הקורבן. אומנם אם לאדם אין מצה או מרור הוא מצווה לאכול את בשר קורבן הפסח, ואין הם מעכבים, אך הרמב"ם לא הגדיר את החובה לאכול מצה יחד עם קורבן הפסח כפי שהגדיר את החובה לאכול מרור יחד עם הקורבן. את המצה יש לאכול בנפרד, וגם יחד עם הקורבן, וניתן להבין שזוהי אותה מצה בשני מצבים. הרמב"ם כתב שהיה מקום למנות את החובה לאכול פסח מצה ומרור כשלוש מצוות נפרדות, ונראה שכוונתו לחובה לאכול את שלושת המאכלים הללו ביחד; אך בתשובה לשאלה שעשויה להישאל, כתב הרמב"ם שאכן ישנה מצוות עשה בפני עצמה לאכול מצה, ומשמע שמדובר על אותה מצה – הנאכלת בנפרד והנאכלת עם הקורבן. נראה אם כן שכל הדינים הנוגעים לכשרות המצה הנאכלת בנפרד נוגעים גם למצה הנאכלת עם הקורבן.¹⁶

ה. כזית מצה יחד עם כזית מבשר קורבן פסח

באופן כללי שיעור אכילה הוא כזית (חולין קב ע"א-ע"ב) ובנוגע לפסח, מצה ומרור, יש מקורות שבהם הדבר נאמר במפורש.

החובה לאכול כזית מבשר קורבן הפסח הוזכרה לדוגמה בתוספתא (חגיגה [ליברמן] א, ב) בנוגע לאפשרות להאכיל קטן: "יכול לוכל... כזית צלי שוחטין עליו את הפסח", ויש לכך מקורות רבים נוספים.¹⁷

בהקשר זה יש לציין להסברו של בעל בית-הלוי באשר לייחודיותה של החובה האישית, החלה על כל אדם, לאכול כזית מקורבן הפסח:

הרמב"ם במנין המצוות בקרבן פסח מנה שחיתתו ואכילתו לשתי מצוות, ובחטאת מנה הכל במצוה אחת. והקשה במעיני החכמה דמה בין זה לזה? ובדברינו יובן היטב. דבכל הקרבנות לא הוי המצוה רק שיהיה הקרבן נאכל ולא על האדם, ומשום הכי הוי אכילתו פרט אחד ממצוות שבאותו קרבן, וכמו הקטרת אימורין דאינו נחשב למצוה אחרת בפני עצמו. אבל בפסח, הוי החיוב על האדם ולא שייך כלל לעשית הקרבן, ומשום הכי הוי שתי מצוות. ומשום הכי בכל הקרבנות לא בעינן כזית... דבפסח ומצה הוי החיוב על האדם דהוא מחוייב

16. על שיטת הרמב"ם הקשה ר' דניאל הבבלי (מעשה ניסים, סימן ו) ור' אברהם בן הרמב"ם השיב לו; ראה בספר המצוות (מהד' הרב שבתאי פרנקל), עמ' תקנב-תקנד. בדברי הרמב"ם הללו עסקו: רי"פ פערלא, ספר המצוות לרס"ג, עשה מז-מט; הרב מ"מ כשר, "אם יש מצוה במרור בפני עצמו", תורה שלמה, כרך יא, עמ' רט-רי; הרב משה חברוני, משאת משה, פסחים, סי' קמג; הרב שמואל רוזובסקי, חידושי ר' שמואל, פסחים, אותיות קמז-קמט; הרב שמואל וואזנר, שו"ת שבט הלוי, חלק ט, סי' קכב; אוצר מפרשי התלמוד, פסחים, חלק ד, עמ' עמ' תתו-תתיא, ועוד.

17. שיעור אכילת כזית מקורבן הפסח נזכר במשנה ובתוספתא במסכת פסחים, ובתלמודים בהקשרים רבים, וכן ברמב"ם בהל' קורבן פסח.

לאכול פסח, ומשום הכי אם אכל פחות מכזית לא שמיה אכילה, והוי כלא אכל פסח. אבל מצות אכילת קדשים, הא לא הוי המצוה כלל על אדם מיוחד, דהא לא הוי חיובא אקרפתא דגברא רק המצוה דבשר קדשים יהיו נאכלין.¹⁸ (שו"ת בית הלוי, חלק א, סימן ב, אות ז)

גם מן המצה חובה לאכול כזית כפי שנאמר במשנה:

חמשה דברים חייבים בחלה החטים והשעורים והכוסמין ושבולת שועל ושיפון... האוכל מהם כזית מצה בפסח יצא ידי חובתו.¹⁹ (חלה א, א—ב)

נראה שכונתה של משנה זו לשיעור המצה הנאכלת בפני עצמה. לדברינו, מאחר שהמצה הנאכלת עם הקורבן היא אותה מצה הנאכלת בפני עצמה, הרי שגם המצה הנאכלת עם הקורבן שיעורה כזית; אך עניין זה לא נזכר במפורש.

שיעור כזית הוזכר גם בנוגע למרור, וכך נאמר במשנה:

ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחזרת ובעולשין ובתמכא ובחרחבינה ובמרור... ומצטרפין לכזית.²⁰ (משנה, פסחים ב, ו)

הרמב"ם נימק זאת כך:

כמו שאכילת מצה בליל פסח מצות עשה, כך גם אכילת מרור מצוה בזמן שיש כבש הפסח. והוא מה שאמר ה' "על מצות ומרורים יאכלוהו". (פירוש המשנה, שם)

לדברינו, משנה זו עוסקת בדיני המרור הנאכלים יחד עם הקורבן ועל פיה יש לאכול כזית מרור עם הקורבן.

כך כתב הרמב"ם גם בהלכותיו:

מרורים האמורים בתורה הן החזרת והעולשין והתמכה והחרחבינה והמרור. כל אחד מחמשת מיני ירק אלו נקרא מרור. ואם אכל מאחד מהן או מחמשתן כזית (רמב"ם, הל' חמץ ומצה ז, יג) יצא.

18. דברים דומים כתב גם הרב משה סופר, שו"ת חתם סופר, אורח חיים, סי' קמ.

19. גם שיעור אכילת כזית מן המצה נזכר במשנה ובתוספתא ובתלמודים וברמב"ם הל' חמץ ומצה.

20. משנה זו באה לאחר המשנה שבה נאמר שיש לאפות את המצה מחמשת מיני דגן, ושם לא נאמר שחמשת מיני הדגן מצטרפים לכזית. הר"ן (פסחים עא ע"ב מדפי הרי"ף) כתב: "ומצטרפין לכזית. לצאת ידי חובתו [האמור במרור], ונראה לי שהוא הדין דהוה מצי למיתני לענין כזית מצה דמצטרפין. אלא לגבי מצה פשיטא ליה אבל הכא איצטריך. סלקא דעתך אמינא כיון דאמרירותא קפדינן טעמא דחד מבטל בחבריה, קמ"ל דכיון דיש לכולן טעם מרירות מצטרפים". ראה גם בפירוש הרע"ב למשנה, פסחים ב, ו.

התוספות-יום-טוב (פסחים ב, ו) ציין לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, והוסיף שכיום לאחר החורבן יש חובה מדרבנן לאכול מרור בליל הסדר, וגם לכך התכוונה המשנה. נראה, שאכן המשנה עוסקת בכזית מרור שעם הקורבן, שהרי זו המצווה מהתורה; לא ייתכן לומר שהמרור הנאכל עם הקורבן שיעורו בכלשהו, ואילו המרור שנאכל כיום בעקבות תקנת חכמים שיעורו כזית.²¹

על החובה לאכול כזית מרור כתב הרא"ש:

תניא "אכלו דמאי יצא, אכלו בלא מתכוין יצא, אכלו לחצאין יצא, ובלבד שלא ישהא בו בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס" (פסחים קיד ע"ב), משום דמברך "על אכילת מרור", צריך שיאכל כזית, דאין אכילה בפחות מכזית. אבל בירקות הראשונות שמברך עליהן בורא פרי האדמה בעלמא, ואין מזכירין עליהם אכילה, אין צריך מהם כזית. (רא"ש, פסחים, פרק י, סימן כה)

הרב אריה לייב ממיץ (שו"ת שאגת אריה, סימן ק) הקשה קושיות רבות על דברי הרא"ש הללו, בהנחה שהרא"ש חידש בדבריו אלו מדוע יש לאכול כזית מרור. אכן, לכאורה נאמר במשנה במפורש שיש לאכול כזית מרור, ומדוע זה נחשב כחידוש של הרא"ש?

נראה שכוונת הרא"ש היא להסביר מדוע אם אכל לחצאין יצא ידי חובה ובתנאי שלא ישהא בין אכילה לחבירתה כדי אכילת פרס. כדי שיהיה ברור שהאדם אינו אוכל סתם מרור, אלא הוא רוצה לקיים את המצווה שעליה הוא בירך, עליו לאכול את שני החצאים תוך כדי אכילת פרס. נראה אפוא שהרא"ש אינו מסביר כאן מדוע יש לאכול כזית מרור, אלא מסביר שמאחר שמברכים "על אכילת מרור" אז יש לאכול כזית, כי "אין אכילה בפחות מכזית".

מכל מקום, אחרונים רבים קיבלו את קושיותיו של השאגת-אריה על הרא"ש והציעו להן תירוצים שונים.²² הרב חיים הלוי סולובייצ'יק מבריסק הסביר את דברי הרא"ש על בסיס דברי הרמב"ם שהובאו לעיל, בעניין שיעור המצה והמרור שיש לאכול יחד עם קורבן הפסח, והשיב על קושיות השאגת-אריה על הרא"ש:

21. בספר יראים, סימן צד, כתב ר' אליעזר ממיץ: "וצריך שיאכל מן המרור כזית, דאכילה כתיב ביה ואכילה בכזית" כך כתב גם בהגהות מימוניות, הל' חמץ ומצה, פרק ח, אות ד: "מרור – דאכילה כתיב בה, ואין אכילה פחות מכזית". על דברי הגהות מימוניות העיר בלקט יושר, עמ' 92: "ואתמהה, דהיא אכילה אפסח קאי". אכן כוונת ההגהות-מימוניות היא לפסוקים העוסקים באכילת מרור יחד עם הקורבן. כוונתו היא כי מאחר שהמקור בתורה לחובת אכילת מרור הוא אכילה יחד עם הקורבן, תקנתם של חכמים לאכול מרור בנפרד, כיום, מבוססת על אותו אופן של קיום המצווה.

22. בדברי הרא"ש הללו ובדברי השאגת-אריה הללו עסקו רבים. הפניה למקורות בעניין זה ראה: אוצר מפרשי התלמוד, פסחים, חלק ד, עמ' תקפו-תקצ, תתיא-תתיג; הרב ש"י זיון, המועדים בהלכה, עמ' רעא; הרב מ"מ כשר, הגדה של פסח: תורה שלמה, עמ' 166-168, ועוד.

והנראה בזה דהנה הרמב"ם במנין המצות לא מנה לאכילת מרור למצוה בפני עצמה. וכן בספר המצוות (מצוה נו) וכן בספר יד החזקה (הל' חמץ ומצה ז, יב; ח, ח) כתב דמרור בזמן הזה הוא מדרבנן, ומוכח דהא דכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו" אין זו מצוה על אכילת מצה ומרור בפני עצמה, אלא דעיקר המצוה היא אכילת הפסח, ורק דאכילת מצה היא גם מצוה בפני עצמה מקרא ד"בערב תאכלו מצות". וכיון דאין אכילתם מצוה בפני עצמה, ורק דין ותנאי במצוה דאכילת פסח, נראה דאם יאכל כזית פסח וחצי זית מצה וחצי זית מרור, דשפיר קיים מצות אכילת פסח, ורק דלא קיים עוד מצות אכילת מצה דמצוה בפני עצמה היא מקרא ד"בערב תאכלו מצות". ולפי"ז הלא מיושבת שפיר קושית השאגת אריה, דלא איתקש מרור למצה²³ אלא לדין מצה שנאמר במצות אכילת פסח בקרא ד"על מצות ומרורים יאכלוהו", ולא למצות מצה מ"בערב תאכלו מצות" שהיא מצוה בפני עצמה. דהרי חזינן דמצה בזמן הזה דאורייתא ומרור מדרבנן, וכיון דלא איתקש אלא למצה שהוא דין באכילת פסח, בדין זה גם מצה עצמה לא בעי כזית. ורק למצות מצה שהיא מצוה בפני עצמה מקרא ד'בערב תאכלו מצות' בזה צריך כזית.²⁴ (חידושי הגר"ח פסחים קכ ע"א)

לדברי הגר"ח, שיעורם של מצה הנאכלת בפני עצמה ושל מרור הנאכל בזמן הזה מדרבנן – בכזית; אך זהו אינו השיעור של מצה ומרור הנאכלים יחד עם הקורבן, וכלשונו:

נראה דאם יאכל כזית פסח וחצי זית מצה וחצי זית מרור, דשפיר קיים מצות אכילת פסח ורק דלא קיים עוד מצות אכילת מצה, דמצוה בפני עצמה היא מקרא ד'בערב תאכלו מצות', כיון דאין אכילתם מצוה בפני עצמה, ורק דין ותנאי במצוה דאכילת פסח.

לדברינו, לא נראה להגדיר את המצה והמרור הנאכלים עם הקורבן "כדין ותנאי במצווה דאכילת הפסח". המצווה היא לאכול את שלוש המאכלים ביחד, כשהחשוב שבהם הוא קורבן הפסח ועל כן יש לאכול כזית מהקורבן.

בנוגע לשיעור המצה: כשם שחובה לאכול כזית מן המצה הנפרדת, ומאחר שכאמור למצווה לאכול מצה בליל ט"ז בניסן יש שני מופעים, כמצווה בפני עצמה וכחלק ממצות קורבן פסח, אזי כשם שיש לקיים את כל הדינים בנוגע לכשרות המצה בעת שאוכלים אותה בנפרד – כך גם בעת כשאוכלים מצה יחד עם הקורבן. לא עוד אלא שהרמב"ם לא ראה במצה הנאכלת עם הקורבן נגררת אחר הקורבן וטפלה לו, ולא כתב לגביה מה שכתב בנוגע למרור. אכן בדיעבד, אם אין לאדם כזית מצה, עליו לאכול את הקורבן עם מעט המצה שיש לו אך

23. היקש בין מרור למצה נזכר בתוספות (פסחים קיד ע"ב, ד"ה אכלן) בהקשר של אכילת מרור מדמאי.

24. בדברי הגר"ח עסקו: הרב שמואל רוזובסקי, שיעורי ר' שמואל, פסחים לט ע"א, בענין מרור, סי' קמו-קמז; הרב יהושע יגל, נתיבות יהושע, חלק א, עמ' תכ-תכא.

לכתחילה חובה לאכול כזית, וכך יש גם לעשות במצב דומה בנוגע למצה הנאכלת בנפרד, כשאין לאדם כזית מצה.

אומנם בנוגע למרור כתב הגר"ח, כי אין צורך לכתחילה בשיעור כזית, וכל מה שנאמר על כזית מרור (פסחים לט ע"א), מדובר על תקנת חכמים בנוגע לאכילת מרור לאחר החורבן; וכך כתב הרב אברהם בורנשטיין:

מרור בזמן הזה שתקנו אותו לאכול בפני עצמו, צריך כזית. ואינו דומה למרור שעם הפסח שאינו אלא טפל לפסח על כן לא בעי שיעור אכילה כיון שהוא רק טפל לפסח. ודי במה שיש שיעור אכילה בפסח. אבל מרור שתקנוהו מצוה בפני עצמו ומברכין עליו אפילו אין לו מצה מחויב לאכול מרור, וכיון שהיא מצוות אכילה בעצמו צריך שיהיה בו כזית.

(שו"ת אבני נזר, אורח חיים, סימן שפג, אות ה)

כאמור, שונה הוא דינה של אכילת מצה עם הקורבן: זו אותה מצה שנאכלת בנפרד, וכל הדינים שנאמרו על האחרונה חלים גם על הראשונה – מצה הנאכלת עם הקורבן. לכתחילה אפוא ודאי שיש לאכול כזית מצה יחד עם כזית מהקורבן.²⁵

ו. סיכום

ליל הסדר הוא צירוף של שני חגים. חג הפסח שחל מי"ד בניסן עד סוף ליל ט"ו בניסן, וחג המצות שמתחיל בליל ט"ו בניסן ומסתיים לאחר שבעה ימים בכ"א בניסן. בלילה זה יש שני 'מופעים' למצה: המצה שיש לאכול יחד עם קורבן הפסח והמרור, והמצה שחובה לאוכלה מצד עצמה. כיוון שאלו שני מופעים של אותה מצוה, דיני המצה וכשרותה בשני המופעים שווים, וכך גם באשר לשיעור המצה בשני המופעים – בכזית.

25. הנצי"ב כתב כך גם בנוגע להלכות אחרות: "כל דכפין – הקדימו עוד להודיע דבכל פרטי הסדר יש להשוות אופן אכילת מצה בזמן הזה כמו שהיה אופן אכילת הפסח בזמן הבית [כלומר עם מצה ומרור] כמו לענין שאין מפטירין אחר הפסח מצה אפיקומן ועוד. רק לענין אחד שונה שאין צורך להמנות, וכל עני ואביון יכול להצטרף לאכילת המצה" (הגדה של פסח: אמרי שפר, עמ' 6-7).

הגדרת 'ציבור' בקורבן פסח

- א. פתיחה
- ב. הסוגיה בפסחים
- ג. בטעמו של ר' יהודה
- ד. לסיים כזית או את כל הקורבן
- ה. פסח קורבן יחיד או ציבור
- ו. קורבן ציבור וקורבן בציבור
- ז. בהסבר המחלוקת
- ח. סיכום

א. פתיחה

בפרשת בא (יב, ג-י) מצווה התורה על קורבן הפסח:

דַּבְּרוּ אֶל כָּל עַדְתֵּי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כַּעֲשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׁהָ לְבַיִת אֶבֶת
שֶׁהָ לְבַיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׁהָ וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֵב אֶל בַּיִתוֹ בְּמִקְוֵה
נִפְשֹׁת אִישׁ לְפִי אֲכָלוּ תִּכְסּוּ עַל הַשֶּׁהָ...

המשנה בזבחים (נו ע"ב) מביאה שלוש הלכות ביחס לפסח: א. אינו נאכל אלא בלילה
עד חצות. ב. אינו נאכל אלא למנויו. ג. אינו נאכל אלא צלי. להלן נתייחס להלכה השנייה
– אינו נאכל אלא למנויו – ובתוך הלכה זו נעסוק בפסח הקרב על היחיד.

במכילתא (פרשה ג) ישנן כמה דרשות העוסקות במניין, לגבי פסח על היחיד מובא:

"ולקח הוא ושכנו" – ר' עקיבא אומר: מנין אתה אומר שאם רוצה אדם לעשות
פסחו יחידי שהוא (שאינו) רשאי שנאמר "ולקח הוא ושכנו". ר' ישמעאל אומר:
מנין אתה אומר שאם ירצה אדם למנות אחרים על פסחו שהוא רשאי, שנאמר
"ולקח הוא ושכנו", שומע אני שכנו שבגגו, או אינו אלא שכנו שבשדה? תלמוד
לומר "הקרוב אל ביתו", דבר הכתוב בהווה. ר"ש בן יוחאי אומר: שכנו מכל
מקום.

ר' עקיבא סובר כי אדם יכול להימנות יחידי על הפסח, הפסוק אומר: "ולקח הוא
ושכנו", היינו, לקח אחד והוא עיקר וצירף לו אחר (ברכת הנצי"ב).

ר' ישמעאל לומד מפסוק זה שניתן לצרף אחרים על פסחו, על אף שנמנה לבד: "ולקח
הוא", יכול לצרף את שכנו – "ושכנו".

ב. הסוגיה בפסחים

המשנה בפסחים (צא ע"א) מביאה ששאלת שחיטת פסח על היחיד נתונה במחלוקת:

אין שוחטין את הפסח על היחיד, דברי רבי יהודה. ורבי יוסי מתיר. ואפילו חבורה של מאה שאינן יכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהן.

הגמרא מביאה את מקורם של התנאים, רבי יהודה לומד מהפסוק בדברים (טז, ה): "לא תוכל לזבוח את הפסח באחד". למרות שעל פי פשט הכתוב המילה "באחד" נסמכת למילה "שעריך" שאחריה, רבי יהודה דורש את המילה "באחד" כמילה עצמאית כמתייחסת ליחיד.¹

ג. בטעמו של ר' יהודה

מדוע אין לשחוט את הפסח על היחיד? כתב המאירי:

אין שוחטין את הפסח על היחיד, רצונו לומר מפני שהדבר קרוב לבוא לידי נותר. ר' יוסי מתיר, הואיל ומכל מקום יכול הוא לאכול.

ר' יהודה סובר שסיכוי רב שהיחיד לא יצליח לגמור את כל הקורבן ויביאו לידי נותר. ר' יוסי לעומתו סובר ששוחטים על היחיד כיוון שקיימת אפשרות לאוכלו, המאירי לא כתב 'יכול לגמרו' אלא 'לאכול', כלומר, אכן מסתבר שחלקים מן הקורבן יבואו לידי נותר, אך אין זו סיבה לפסול את היחיד, שמצד עצמו הוא ראוי לאכול כזית מהקורבן. זו כוונת המשך המשנה, "היחיד שיכול לאכול – שוחטין עליו, אבל חבורה שאינן יכולין לאכול כזית – אפילו הם מאה, לא שוחטין עליה".

רש"י כתב שהסיפא של המשנה היא מדברי ר' יוסי, ומפרש באופן זה:

לא תליא מילתא דפסח אלא באכילה, יחיד ויכול לאכול כזית – שוחטין עליו, מאה ואין יכולין לאכול כזית בין כולם – אין שוחטין עליהן.

תוספות (ד"ה עשרה) ביחס לדברי ר' יוסי בברייתא: "יחיד ויכול לאכול שוחטין עליו, עשרה ואין יכולין לאכול אין שוחטין עליהן". כתבים:

בהא מודה אפילו ר' יהודה, כדתנן שלא יביאוהו לידי פסול.

1. ראה רש"י שם (ד"ה לא תוכל) ובפרשני המשנה. לא נאריך בדבר, רק נציין כי המלבי"ם (שמות יד, ד אות יט), סבור כי מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא, אינה מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי.

המשנה הקודמת אומרת שאין שוחטין על זקן ואונן וכו' בפני עצמם, שמא יביאו את הפסח לידי פסול.² ומשנה זו אליבא דכולי עלמא, גם ר' יהודה מסכים שאם ישנה חבורה שלא תסיים את הפסח אין שוחטין עליה.

יש לשאול, מדוע תוספות כותבים זאת דוקא על הברייתא ולא על המשנה? הרי כבר במשנה יכלו לומר שר' יהודה מודה בחבורה של מאה. נראה כי בברייתא האמירה מיוחסת לר' יוסי, הוא שמבחין בין אחד היכול לאכול ועשרה שלא, במשנה ניתן להבין שזה דברי הכול, זה לא חלק מהמחלוקת. לאור הברייתא אנו למדים שהסיפא במשנה היא מדברי ר' יוסי, כפי שמפרש רש"י במשנה. המלאכת שלמה על המשנה (ח, ז) כותב שמכאן תלמד גם למאה שבמשנה, על אף שר' יוסי אמרה ר' יהודה מודה לכך.

אך השאלה הקשה יותר היא, מדוע תוספות צריכים לציין זאת? האין זה פשוט? הרי כל טעמו של ר' יהודה כפי שראינו במאירי הוא משום שיחיד לא יכול לסיים את הקורבן ומביאו לבית הפסול, אם כן, מה לי יחיד מה לי רבים? כל עוד יש חשש שהקורבן יגיע לבית הפסול אין לשוחטו!

משתמע מהדברים, שר' יהודה פסל את היחיד לא משום שיביא את הקורבן לידי נותר, אלא גם אם מדובר ביחיד שיכול לסיים את הקורבן אין שוחטין עליו, מפני שהפסח חייב להישחט בחבורה.

ניתן לדייק זאת גם מלשונו של רש"י בסיפא של המשנה, נביא את דבריו שוב: "לא תליא מילתא דפסח אלא באכילה". לפי ר' יוסי השאלה האם לשחוט את הפסח על היחיד או על חבורה תלויה רק בדבר אחד, האם יכולים לאכול כזית או לא. אם הם יכולים לאכול כזית, שוחטים עליהם, ואם אינם יכולים – לא שוחטים עליהם.

2. רש"י מפרש את המשנה כך: שוחטין על אונן, זקן או חולה רק כשהם חלק מחבורה, אבל לבד לא, שמא יטמא האונן למתו מרוב טרדה. וביאר רש"י שלגבי זקן החשש הוא שמא לא יצליח לאכול כזית. בעקבותיו הלכו כמה מפרשים. וצ"ע בתרתי: אם מדובר בזקן אחד ובאונן אחד, באנו למחלוקת ר' יהודה ור' יוסי במשנה הבאה, ונראה שמשנה זו לכולי עלמא. רק אם הזקן לא אוכל כזית הוא מביא את הקורבן לידי פסול? הרי גם אם יאכל כזית, הרי לסיימו לא יצליח ויבוא לידי נותר! נראה שרש"י מפרש פסול לא רק כנותר, אלא שהפסח כלל לא יאכל, אונן כי נטמא, החבוש שמא לא יצא והזקן שמא לא יאכל כזית.

הרמב"ם בפהמ"ש לא פירש כרש"י, על דברי המשנה: "ועל כולם אין שוחטין עליהם בפני עצמן" כותב הרמב"ם: "כלומר שאין שוחטין את הפסח לחבורת אוננים או חבורת חולים או זקנים או מפקחים בגל... ראויים הם, אבל אסרנו את זה שלא יביאו את הפסח לידי פסול שהם לא יאכלוהו ונצטרף לשרפו". אין מדובר ביחיד כי אם בחבורת אוננים, חבורת זקנים וכדומה. ובזקנים, לא יצליחו לסיים את הפסח והוא יבוא לידי נותר. בדרך זו הולך בעל מלאכת שלמה.

כלומר, ר' יוסי לא רואה דבר מהותי בחבורה, עניין החבורה הוא כדי שאכילת הפסח תסתיים עד זמנה, שלא יהיה נותר. לכן, אם יש יחיד המסוגל לגמור את אכילת הפסח שוחטים עליו, ואם יש חבורה שאינה מסוגלת, לא שוחטים עליה.

ד. לסיים כזית או את כל הקורבן

מדברי רש"י עולה שהשאלה אינה האם יסיימו את הקורבן ולא יבוא לידי נותר, אלא האם יצליחו לאכול כזית. כך מפרש הוא כאן וכך במשנה הקודמת. זוהי גם לשון המשנה הקודמת, "שהן יכולין לאכול כזית". לא ברור מהמשנה מה יהיה הדין אם הזקן יכול לאכול כזית אך לא לסיים את הקורבן. שאלה זו עולה גם במשנה שלנו, לשון המשנה: "מאה שאינן יכולין לאכול כזית", משמע, שאם יכולים, על אף שלא יסיימו את הקורבן, שוחטין עליהם. כך משתמע מרש"י, וזה כשיטת ר' יוסי על פי המאירי. אי יכולת לסיים את הקורבן לא פוסלת אותו, שהרי בכל קורבן יש דין נותר. רק אי היכולת לקיים כלל את המצוות הקורבן בכך שלא יאכל כזית, פוסלת את הקורבן. אך מלשון הברייתא שאנו עוסקים בה וכך נראה שהבינו תוספות, מדובר שאינם יכולים לסיים את הקורבן: "עשרה ואין יכולין לאכול" – כולו.

אולי משום כך תוספות העירו את הערתם ביחס לר' יהודה דוקא מהברייתא ולא מהמשנה.

מלשון **הרמב"ם** בהלכות קרבן פסח (ב, ב) הפוסק כר' יוסי, עולה שהשאלה שצריך אוכל קורבן הפסח לשאול את עצמו היא האם הוא יכול לסיים את הקורבן:

ויחיד ששחט את הפסח לעצמו כשר, והוא שיהיה ראוי לאכול את כולו. ומשתדלין שלא ישחט לכתחלה על יחיד, שנאמר יעשו אותו.

כך עולה גם מדברי **ערוך השלחן** בהלכות קרבן פסח (קפד, ד-ח).

אולם לרש"י, אי היכולת לסיים הכול אינה מהווה סיבה לפסילת הקורבן.

הרש"ש בסוגיין מפרש גם הוא באופן דומה את שיטותיהם של רש"י והרמב"ם, ונוטה להכריע כדברי הרמב"ם, משום שמהברייתא משתמע כמותו: "יחיד ויכול לאכול", משמע שיכול לאכול את כולו. רש"י בברייתא מפרש שהכוונה לאכילת כזית, אך דבריו לא מכוונים.

אכן, על פי לשון הברייתא על פניו צודק הרש"ש, שהרי משתמע ממנה שיש לאכול את כל הקורבן, אך הרש"ש מתעלם מדברי המשנה, כפי שציינו בהערה לעיל, המשנה אומרת: "חבורה של מאה שאינן יכולין לאכול כזית", אך אם יכולים, על אף שלא יכולים לאכול הכל, שוחטים עליהם. משמע שהדגש הוא על אכילת כזית, כרש"י, לאור המשנה פירש רש"י גם את הברייתא בכזית.

עיינן שפת אמת (הלכות קרבן פסח בהלכה זו), סוף פירושו לפסחים, המעלה ברש"י כהבנתנו.

ה. פסח קורבן יחיד או ציבור

נחזור למחלוקתם של ר' יוסי ור' יהודה, כפי שדייקנו בתוספות, מחלוקתם אינה תלויה רק בשאלה האם יכול היחיד לסיים את כל הקורבן או כזית, אלא זוהי מחלוקת מהותית יותר.

נראה שניתן להבין את מחלוקתם של ר' יהודה ור' יוסי כקשורה לשאלה האם פסח הינו קורבן יחיד או ציבור.

הגמרא בפסחים (ע"ב) מביאה את דעת ר' נתן ביחס לקורבן פסח:

רבי נתן אומר: מניין שכל ישראל יוצאין בפסח אחד? תלמוד לומר "ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים", וכי כל הקהל שוחטין? והלא אין שוחט אלא אחד! אלא מלמד שכל ישראל יוצאין בפסח אחד.

דעת ר' נתן שלא כל אחד מקריב קורבן אלא יש קורבן אחד ככל קורבנות ציבור. הרב כשר בתורה שלמה בא (ח"א מילואים סימן יג) מסביר על פי זה את מחלוקת הלל ובני בתירא (פסחים סו ע"א) האם פסח שחל בשבת דוחה את השבת. בני בתירא סוברים שכאשר חל הפסח בשבת מקריבים קורבן אחד, כר' נתן, וקורבן זה דוחה את השבת. והלל לעומתם סובר, שאף כל חבורה וחבורה מביאה פסחה בשבת.

האם הלל סבר שהגם שכל חבורה וחבורה מקריבה זהו עדיין קורבן ציבור? הרב כשר מסביר על פי דבריו את לשון התוספתא פסחים (סוף פרק ד):

מקובלני (הלל) מרבתי שפסח דוחה את השבת... ולא פסח ציבור אלא פסח יחיד.

לפי פירושו, "פסח ציבור" משמעו מציאות שבה כל הציבור עושים פסח אחד, כר' נתן, ו"פסח יחיד" משמעו כאשר הפסח נעשה חבורות חבורות במתכונת הרגילה. ברם במנחת בכורים על התוספתא מפרש 'פסח יחיד' – פסח שני וחידושה של התוספתא הוא שגם פסח שני דוחה שבת. ובתוספתא כפשוטה מפרש שחידושה הוא אפילו בזמן שרוב הציבור טמאים ויחידים עושים את הפסח בטהרה, דוחה שבת.

מפירושו של המנחת-ביכורים והתוספתא-כפשוטה עולה כי קורבן הפסח אינו קורבן ציבור, שהרי גם בפסח שני, כשרוב הציבור כבר הקריב ויש רק יחידים שנוותרו, הוא דוחה שבת. כך גם לפירוש התוספתא-כפשוטה הגם שרוב הציבור טמא ויש יחידים טהורים, הם מקריבים בשבת, זאת על אף שאינם מייצגים את הציבור.

כך עולה גם מהרמב"ם בהקדמה לסדר קודשים המחלק את הקורבנות לארבעה סוגים: א. קורבן ציבור; ב. קורבן יחיד; ג. קורבן ציבור כעין יחיד; ד. קורבן יחיד כעין קורבן ציבור. הסוג הרביעי הוא קורבן פסח ופר כה"ג ביום הכפורים. קורבנות אלו למרות שמוקרבים על ידי היחיד, מכיוון שזמנם קבוע דינם כקורבן ציבור לעניין דחיית השבת והטומאה.

יש מי שפירש³ לאור דברי הרב כשר את מחלוקת הלל ובני בתירא כך:

לאור דברים אלו נראה להסביר את מחלוקת הלל ובני בתירא, שאכן מצד השחיטה של הקרבן מספיק פסח אחד לכל ישראל – "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" (שמות י"ב, ו'). שחיטת קרבן פסח מקורה ביסוד הכללי של האומה שממנו נולד קרבן זה, ככל קרבן שיסודו בציבור. אך אכילת הקרבן על ידי כל אחד ואחד מישראל, איננה בגדר של קרבן ציבור אלא היא ביטוי לחלק הפרטי שבקרבן. לכן סברו בני בתירא (ובעקבותיהם הקראים), שכאשר חל י"ד בשבת ישחט הקרבן על כל הקהל כקרבן ציבור, אך לא יאכל, כי חלק היחיד שבקרבן אינו דוחה את השבת כחלק הציבור.

אולם, שיטתו של הלל היא, שלא רק פסח ציבור דוחה את השבת אלא אף פסח יחיד, ובזה העמידנו הלל על ענינו המיוחד של קרבן פסח, שיסודו וראשיתו הוא קרבן ציבור, ויסוד זה הולך ומתפרט עד לחיובו של כל אחד ואחד לאכול מהקרבן. חיובו של כל אחד ואחד נובע אף הוא מן השורש העליון של הציבור, וזהו חידושו של קרבן פסח שאינו ככל הקרבנות, שהוא קרבן ציבור וקרבן יחיד גם יחד. יסוד הציבור המופשט והעליון לא נשאר רק ברובד הרוחני, אלא הוא יורד ומתפרט לכל אחד ואחד מישראל.

כלומר, להלל, קורבן פסח מגלם בתוכו את הציבור והיחיד, בהקרבה בא לידי ביטוי הציבור ובאכילה היחיד.

ומסביר הכותב את מהות העניין:

בפסח נוצר עם ישראל. כור ההיתוך של מצרים עשה אותנו ליחידה אחת, לעם אחד, והבדיל אותנו מן העמים. חג הפסח ומצוותיו מלמדים את ההבדל שבין ישראל ואומות העולם. קרבן פסח מחדש לנו את ההבנה בקשר המיוחד בין הציבור לבין הפרט בישראל. הבדל יסודי יש בעניין זה בין ישראל לאומות העולם... בפסח באה לידי ביטוי הנקודה הכללית המתפרטת ומופיעה בכל פרט ופרט. הביטוי המעשי לדבר זה הוא בקרבן פסח, שיסודו בציבור, שהרי זמנו קבוע, ומתפרט הוא לכל אחד ואחד מישראל המתחייב באכילתו אף בשבת.

3. מאמר באתר ישיבת מעלות, לא כתוב שם הכותב.

על פי היסודות האלה מיישב הכותב כמה קושיות, נביא שתיים מהן. האחת, הרמב"ם מביא כדוגמה ליחיד כציבור את פר כה"ג וקורבן פסח. אך בהלכות חילקם: את דיני פר כה"ג ביאר בספר 'עבודה' כקורבנות הציבור, ואילו את קורבן פסח ביאר בספר 'קרבנות' העוסק בקורבן יחיד. קורבן פסח הוא קורבן ציבור המתפרט ליחיד, לכן הביאו בספר 'קרבנות'.

בספר המצוות (עשה נה-נו) מחלק הרמב"ם בין מצוות ההקרבה והאכילה, ההקרבה - ציבור, האכילה - יחיד. אולם בכל אופן, המשתמע מדברי הגדולים שהוזכרו, שגם בהקרבה נחשב הפסח לקורבן יחיד, אלא שבכל זאת דוחה שבת.

בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תקלח) מקשה כיצד במצב שהרוב טמאים ויחידים לא, היחידים מקריבים פסח, הלא במהותו זהו קורבן ציבור? ומשיב:

ועל כן יש לומר דגם כשעושה הפסח רק אדם אחד או שנים נקרא קרבן ציבור. כיון שכל הציבור מצווים שיקריב יחיד זה וכמו בברכות אחר שיצא... בפסח הכל מצווים עליו אלא שאינם יכולים מפני שהם זבים. ועל כן טעון שירה. וזה הטעם בפסח שני שהיה טעון הלל בעשייתו (עיין פסחים צה ע"א) אף שקרבן יחיד הוא וקרי ליה בפרק הוציאו לו (יומא נא ע"א) קרבן יחיד. מכל מקום לענין זה נקרא קרבן ציבור כיון שהכל מחוייבין עליו אלא שיצאו בראשון. ועל כן שפיר נקרא ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל שכל ישראל מצווים על שחיטה זו שהיחיד עושה.

ממד הציבור נשאר בקורבן פסח הגם שרוב הציבור טמא או שכבר עשה פסח, היחיד העושהו עושה אותו מכח הציבור.

בכך ניתן להסביר את הלשון בתוספתא, אמנם כל יחיד עושה אותו, הן מצד שהציבור טמא או מצד פסח שני, אבל מימד הציבוריות של הקורבן נשאר ומכוחו בא היחיד ומקריב. **התוספתא כפשוטה** שם מביא את דברי התורי"ד (סד ע"א ד"ה ננעלו) אשר אומר כי פסח הוא קורבן ציבור. אך טוען הרב ליברמן שמהתוספתא משתמע יותר כי פסח אינו קורבן ציבור במובנו הרגיל, אלא כיוון שמוקרב בהתכנסות וחבורה, נקרא קורבן ציבור.⁴

ו. קורבן ציבור וקורבן בציבור

ניתן להציע הצעה אחרת בדבר גדרו של קורבן פסח ביחס לקורבן ציבור אחר.

הירושלמי (פסחים פ"ו ה"א) מביא את טענת הלל בפני בני בתירא לגבי פסח האם דוחה שבת:

4. בהגדרת פסח כקורבן ציבור או יחיד עסקו רבים.

הואיל ותמיד קרבן ציבור ופסח קרבן ציבור, מה תמיד קרבן ציבור דוחה שבת
אף פסח קרבן ציבור דוחה את השבת.

הירושלמי מסביר את טעמו של הלל, פסח הינו קורבן ציבור וקורבן ציבור דוחה שבת.
בבבלי ההשוואה לתמיד מובאת כגז"ש ללא טעם והסבר.

קורבן פסח בשונה מקורבן ציבור רגיל, נשחט על ידי היחיד, היינו, לא קורבן אחד
כמוספים המצטרף לתמיד, אלא כל ישראל באים למקדש ושוחטים פסחיהם כקורבן יחיד.⁵

ניתן היה להבחין בין שני סוגי קורבנות הציבור בדומה להבחנה שבין שני סוגי תפילה
בציבור. **הרב יוסף דב סולוביצ'יק** (נפש הרב, עמ' קכג) מבחין בין תפילת לחש ובין חזרת
הש"ץ: תפילת הלחש זוהי תפילה בציבור, כל אחד מתפלל בעצמו אך בציבור, עם הציבור,
כל אחד בתפילתו אך זוהי מצטרפת לציבור. חזרת הש"ץ זוהי תפילת הציבור, הש"ץ
כשליחם מתפלל בשם כל הציבור, הציבור מתפלל ביחד.

באופן זה ניתן להבחין בין קורבן פסח ושאר קורבנות: קורבנות ציבור הינם קורבן
הציבור, הכהן הינו שליח של הציבור להגיש את קורבנו. קורבן פסח הינו קורבן **בציבור**, כל
יחיד ויחיד מביא את קורבנו כציבור, קורבנו מצטרף לקורבנם של האחרים והציבור בעצם
מגיש את אוסף הקורבנות שהיחיד הביא.

גם בבבלי מכונה קורבן פסח קורבן ציבור, בדף עו ע"ב אומרת הגמרא: "כיון דקרבן
צבור הוא". ומפרש רש"י (ד"ה כיון דקרבן):

אף על גב דכל יחיד ויחיד מחייב, קרי ליה קרבן ציבור, משום דאתיא בכינופיא
ובאסיפת חברים ברגל.

כל אחד ואחד מקריב כחלק מהציבור, יש כאן לא הקרבת הציבור אלא הקרבה בציבור.⁶

ז. בהסבר המחלוקת

לאור הנאמר, ניתן להסביר את מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי אם פסח נאכל על היחיד או לא
בשני אופנים:

א. לר' יוסי אין באכילת היחיד ממד של ציבור רק בשחיטה, לכן יכול לשחוט על היחיד.
לפי ר' יהודה גם באכילתו יש מעין מימד ציבורי ולכן צריך חבורה.

5. עיין רמב"ם הלכות קרבן פסח פרק א.

6. עיין יומא נא ע"א שם משתקפת תמונה אחרת. ועיין שיירי המנחה על התוספתא סוף פרק ד, ד"ה
אף פסח קרבן צבור.

ב. לר' יוסי היחיד מתכלל עם הציבור כולו, הגם שאוכל לבד זה חלק מהאכילה הציבורית, כתפילה בציבור, כך אכילה בציבור. ר' יהודה יוצר מעין ציבור סביב כל אכילה, יוצרים ציבורים קטנים.

בתוספתא (סוף פרק ד) נאמר:

ואין לך כל פסח ופסח שלא היו עליו יותר מעשרה מניין.

בתוספתא כפשוטה מביא הרב ליברמן מדברי יוסיפוס: "ואין חבורה פחות מעשרה בני אדם, שאין שוחטין פסח על היחיד". הרב ליברמן מסביר זאת כסיבה טכנית, לא ניתן היה להקריב מאות אלפי קורבנות ביום י"ד, לכן נמנו על כל קורבן כמות גדולה של אנשים, כך שכל אחד קיבל חלק קטן מאוד.

אך ניתן להסביר זאת גם כמתקשר למה שהעלנו. בכל פסח נמנו לפחות עשרה, שהם מהווים ציבור, כפי שהסברנו באפשרות השנייה בר' יהודה. יוצא אם כן, שיש שלושה גדרים קורבן ציבור:

א. קורבן אחד המייצג את הציבור.

ב. קורבן שכל אחד ואחד מקריב כחלק מהציבור.

ג. קורבן המוקרב בחבורות חבורות כאשר כל אחת נחשבת לציבור.

ה. סיכום

מעבר לבעיית נותר באכילת היחיד, ניכר כי מחלוקת ר' יוסי ור' יהודה מהותית יותר, לר' יהודה, צריך גם באכילת הפסח ממד של ציבור, לכן יש לאוכלו בחבורה, כל חבורה וחבורה היא ציבור קטן המתקשר לציבור הגדול. ר' יוסי לעומתו סובר אחד מהשניים: או שבאכילה אין כלל ממד ציבורי והיא עבודת היחיד, כפי שהוזכר לעיל, אכילת היחיד הנובעת מתוך הכלל. או מנגד, הפוך, דווקא באכילת היחיד יש ממד ציבורי גבוה יותר מאכילת החבורה, היחיד מתכלל בכלל הגדול, הוא חלק מאכילה בציבור.

מניעת הערל ובני ביתו מקורבן פסח - הגדרות ודינים

א. מקור הדין בתורה, בחז"ל ובפוסקים

1. פסוקי התורה ומדרשי חז"ל

2. מילת זכריו ועבדיו מעכבת

ב. דין ערלות מחמת אונס

1. מחלוקת הראשונים בערלות זכריו ועבדיו מחמת אונס

2. מחלוקת הראשונים בדין ערל שמתו אחיו מחמת מילה

3. ערלות וקורבן פסח בארבעים שנות המדבר

ג. דין ערלות כשאין חיוב למול

1. דין ערלות בבנו הגדול

2. חיוב אישה במילת זכריה ועבדיה

3. משומד ואביו באכילת קורבן פסח

ד. דינים העולים מהאמור

ויאמר ה' אל משה ואהרן זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו. וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אתו אז יאכל בו. תושב ושכיר לא יאכל בו. בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה ועצם לא תשברו בו. כל עדת ישראל יעשו אתו. וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה' המול לו כל זכר ואז יקרב לעשתו והיה כאזרח הארץ וכל ערל לא יאכל בו. תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הגר בתוכם. ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואת אהרן כן עשו.

(שמות יב, מג-נ)

א. מקור הדין בתורה, בחז"ל ובפוסקים

1. פסוקי התורה ומדרשי חז"ל

הלכותיו של 'פסח מצרים' בחומש שמות מחולקות לשלוש חטיבות: **חטיבה ראשונה** היא 'פרשת החודש' (שמות יב, א-כ), שבה ה' מוסר למשה את עיקרי הלכות פסח והלכות חג המצות; **חטיבה שנייה** היא העברת הציוויים (שרק מקצתם מוזכרים במפורש בפסוקים) ממשה אל זקני ישראל ואל העם (שם, כא-כח); לאחר מכן מתארת התורה את מכת בכורות והיציאה ממצרים (כט-מב), ובהמשך מגיעה **חטיבה שלישית** העוסקת במגבלות על אוכלי הפסח ועל מקום אכילת הפסח שלא הופיעו בחטיבות הקודמות (שם, מג-נ).

התלות בין מילה ופסח מופיעה בחטיבה השלישית שלוש פעמים: לראשונה, בנוגע לעבד (מד); בשנייה, בנוגע לגר (מח); ובשלישית – בלשון סתמית שנראה שכוללת כל איש

מישראל (מט). ייתכן שהפסוק המסיים: "תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הגר בתוכם" בא לבטא את השוויון בין כולם לעניין הכרחיות המילה לאכילת הפסח.

במדרשי חז"ל עמדו על הכפילות שקיימת בשלוש הפעמים, ודרשו ממנה פרטים נוספים בדיני פסח ומילה. במכילתא דרשב"י (שם, מד) נאמר:

"ומלתה אותו אז יאכל בו" – אם בו הכתוב מדבר, הרי כבר נאמר וכל ערל לא יאכל בו. מה תלמוד לומר "ומלתה אותו אז יאכל בו"? זה רבו; שאם היו לו עבדים שלא מלו, ושפחות שלא טבלו – מעכבין אותו לאכול פסח.

ובמכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דפסחא, פרשה טו) נאמר:

"ומלתה אותו אז יאכל בו" – [אז יאכל בו] רבו. מגיד שמילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח. אין לי אלא מילת עבדיו, מילת זכריו מנין? הרי אתה דן: נאמר כאן אז, ונאמר להלן אז, מה להלן מילת זכרים אף כאן מילת זכרים, ומה כאן מילת עבדיו אף להלן מילת עבדיו; דברי רבי אליעזר.

רבי ישמעאל אומר: אין מילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח, ומה תלמוד לומר "ומלתה אותו אז יאכל בו"? הרי שהיו לפניו עבדים ערלים, מנין אתה אומר שאם רצה למולן ולהאכילן בפסח שהוא רשאי? תלמוד לומר "ומלתה אותו אז יאכל בו". וכן מצינו שהוא רשאי לקיים לו עבדים ערלים, שנאמר: "וינפש בן אמתך והגר".

רבי אליעזר אומר: אינו רשאי לקיים לו עבדים ערלים, שנאמר: "ומלתה אותו". אם כן מה תלמוד לומר "וינפש בן אמתך והגר", לומר לך, הרי שלקחו רבו ערב שבת עם חשכה ולא הספיק למולו עד שהחשיך – לכך נאמר וינפש בן אמתך והגר.

נראה שרבי ישמעאל חלוק הן על דין מילת עבדיו מעכבתו, הן על דין מילת בניו ('זכריו') הנלמד ממנו. מחלוקת נוספת מצויה בתוספתא (פסחים ח, יח):

אחד פסח מצרים ואחד פסח דורות – מי שהיו לו עבדים שלא מלו, ושפחות שלא טבלו, מעכבין אותו מלכול בפסח. ר' ליעזר בן יעקב אומר: אומר אני, בפסח מצרים הכתוב מדבר.

בשני מקומות בבבלי (פסחים צו ע"א; יבמות ע ע"ב – עא ע"א) נזכר דין מילת זכריו ועבדיו ללא חולק. בשני המקומות מדובר באזכור אגבי, כדבר המבדיל בין פסח לתרומה, שהערל עצמו אסור גם בה אך אין מילת זכריו ועבדיו מעכבתו מלאוכלה. ייתכן שהסיבה שאין במשנה ובגמרא אזכור מפורש ומרכזי לדין הערלות בפסח ולדין מילת זכריו ועבדיו היא שאין דין זה מצוי. ואולי היו גם תנאים ואמוראים שסברו כרבי ישמעאל או כרבי אליעזר בן יעקב שליתא לדין מילת זכריו ועבדיו, ולכן לא דנו בו.

2. מילת זכריו ועבדיו מעכבת

כתב הרמב"ם (הל' קרבן פסח ה, ה):

כשם שמילת עצמו מעכבתו מלעשות פסח, כך מילת בניו הקטנים ומילת כל עבדיו בין גדולים בין קטנים מעכבת אותו; שנאמר: "המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו". ואם שחט קודם שימול אותם, הפסח פסול.¹ וכן טבילת אמהותיו לשם עבדות מעכבתו, ודבר זה מפי הקבלה, שהטבילה לשפחות כמילה לעבדים.

על כך השיג הראב"ד וכתב:

וכן טבילת אמהותיו – אמר אברהם, בתוספתא דפסחים בדברים שבין פסח מצרים לפסח דורות.

מדברי הראב"ד נראה לכאורה שכוונתו לנקוט כר' אליעזר בן יעקב, ולפי זה לא ברור מדוע השגתו מתייחסת דווקא לדברי הרמב"ם בעניין טבילת אמהותיו, ולא לעיקר דין מילת זכריו ועבדיו, שעליו נחלק ר' אליעזר בו יעקב בתוספתא. ואולי נפלה טעות בהעתקת ההשגה, אף שאין עדות לכך בכתבי היד ובדפוסים הישנים, וצ"ע.

ולגופם של דברי הראב"ד, מהר"י קורקוס כתב לדחות את השגת הראב"ד בשתי טענות: ראשית, נראה שהראב"ד התבסס על הכלל שהלכה כר' אליעזר בן יעקב משום שמשנתו קב ונקי, ועל זה השיב מהר"י קורקוס ש"אפשר שאין הדבר מוכרח לומר כן, רק במשנה. ואפילו נאמר גם בברייתא, אפשר שבתוספתא אינו כן". לכאורה היה מקום לדון על כך, דהא בגמרא (יבמות ס ע"א) נאמר להדיא הכלל דמשנת ראב"י קב ונקי לגבי ברייתא, וכן מוכח במקום נוסף (שם לז ע"ב וברש"י ד"ה הלכתא), ושם אף מדובר בברייתא שמצויה בתוספתא (יבמות ו ע"ב). וכן הלכה רווחת בספרי הראשונים שהלכה כר' אליעזר בן יעקב גם בברייתות.² וגם בטעמא דמילתא, לא ברור מאי אולמה דברייתא על תוספתא, ואדרבה, איפכא מסתברא.

1. כאן מסתיימת ההלכה בכתבי היד, ומתחילה הלכה חדשה.

2. כן מבואר בתוס' במקומות רבים (שבת קכה ע"א ד"ה כמאן; עירובין מב ע"א ד"ה מכלל; קידושין סב ע"ב ד"ה ואמר; גיטין נא ע"ב סד"ה תניא; שם נב ע"ב ד"ה הלכה; זבחים עט ע"ב ד"ה ראב"י). וכן כתבו עוד ראשונים רבים (בה"ג סי' מג עמ' תנ, רי"ף שבועות כג ע"א בדפיו; רשב"ם ב"ב קלח ע"א ד"ה יורשין; סמ"ג לאוין סי' שלא; ראב"ה שבת סי' רסה; או"ז הל' תפילה סי' קח; שו"ת הרי"ד סי' א ד"ה ומה שכתב; רא"ש ביצה א, ז; מרדכי ר"ה, תשד; רא"ה בשטמ"ק ב"ק מט ע"א ד"ה הא דתניא; ריטב"א שבת קכה ע"א ד"ה אמר רבינא; ר"ן חולין כב ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה תניא; נמו"י ב"ב סג ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה אבל) שהכלל הזה אמור אף בברייתות. וכן כתב היד-מלאכי (כללי התלמוד, תטו) בשם ראשונים וחרונים רבים, ובכללם הרמב"ם. והרי"ד (שם) אף הוכיח זאת מכך שהכלל הזה נאמר על ידי תנא (גיטין סז ע"א), ומסתבר שהוא נאמר לפני עריכת המשנה. ויש להוסיף על

טענתו השנייה של מהר"י קורקוס היא שמכיוון שמבואר בבבלי שאיתא לדין מילת זכריו ועבדיו בפסח דורות, והדבר אף משתמע מהשמטת מילת זכריו ועבדיו במשנה שבה נמנו ההבדלים בין פסח מצרים לפסח דורות (פסחים צו ע"א) – מהיכא תיתי לדחות זאת מכוח התוספתא. ואכן נראים הדברים. ויש מנושאי כלי הרמב"ם (מרכבת המשנה חעלמא; המאיר לארץ) שכתבו שמרוב פשיטות הדברים נראה שאף הראב"ד לא התכוון לחלוק אלא רק לציין את מקורו של הרמב"ם.³ וכן מבואר בראשונים רבים (פסחים מט ע"א; צו ע"א; יבמות ע ע"ב – עא ע"א) שמילת זכריו ועבדיו מעכבת מלעשות הפסח, ללא הסתייגות.

ב. דין ערלות מחמת אונס

1. מחלוקת הראשונים בערלות זכריו ועבדיו מחמת אונס

בגמרא (יבמות דף עא) יש התייחסות למי שבנו לא מל מחמת אונס. הגמרא פותחת את הדיון בערלות שלא בזמנה, דהיינו לפני היום השמיני, וממשיכה למקרים נוספים של אי-יכולת למול:

בעי רב חמא בר עוקבא: קטן ערל, מהו לסוכו בשמן של תרומה? ערלות שלא בזמנה מעכבא, או לא מעכבא?
 אמר רבי זירא, תא שמע: אין לי אלא מילת זכריו בשעת עשיה, ועבדיו בשעת אכילה, מניין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה? תלמוד לומר: או אז לגזירה שוה; בשלמא עבדיו משכחת לה דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה, כגון דזבנינהו ביני ביני, אלא זכריו דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה היכי משכחת לה? לאו דאתילוד בין עשיה לאכילה, שמע מינה: ערלות שלא בזמנה הויא ערלות.
 אמר רבא: ותסברא? המול לו כל זכר אמר רחמנא ואז יקרב לעשותו, והאי לאו בר מהילא הוא.

דבריו שהכלל הזה נאמר כשבח אישי לראב"י, ונראה מזה שהכלל מתייחס למשנתו בכללותה ולא רק להבאותיה במשנת רבי. ויתירה מזו הוכיח החכם צבי (סי' י) מכך שהכלל הזה נאמר (יבמות מט ע"ב) על ידי שמעון בן עזאי, שמצא כן במגילת יוחסין בירושלים, והרי בן עזאי הוא חתנו של רבי עקיבא (כתובות סג ע"א) וכשמת רבי עקיבא נולד רבי (קידושין עב ע"ב), ופטירת בן עזאי עצמו מוזכרת במשנה (סוטה מט ע"א). ועל כרחק שכלל זה אינו מתייחס למשנה שערך רבי בלבד. אמנם, בעיטור (ש"ב הל' שחיטה, מה ע"ב) וברשב"א (חולין סד ע"ב ד"ה דתניא; תורת הבית הארוך ב"ב ש"ד, נו ע"א, בהנד"מ ח"א עמ' תרפו) מבואר שנקטו שכלל זה אינו אמור בברייתות. אך במקום אחר (תוה"א ב"ד ש"א, יב ע"ב, בהנד"מ ח"ב עמ' קח) כתב הרשב"א שהלכה כראב"י בברייתא משום שמשנתו קב ונקי, וכן כתב במקום נוסף (שער המים הארוך סוף ש"ז) בשם השאילתות.
 3. ועוד כתב בספר 'המאיר לארץ' שאולי הראב"ד חולק על מה שהגדיר הרמב"ם את דין טבילת אמהותיו כדבר הנלמד 'מפי הקבלה' ולא כדין דאורייתא. ויעוין עוד ב'הר המורה' (על הרמב"ם שם).

אלא. הכא במאי עסקינן, כגון שחלצתו חמה. וניתוב ליה כל שבעה, (דאמר שמואל: חלצתו חמה, נותנין לו כל שבעה). דיהבינן ליה כל שבעה. ונימהליה מצפרא. בעינן מעת לעת [...] רב פפא אמר: כגון דכאיב ליה עיניה לינוקא, ואיתפח ביני וביני. רבא אמר: כגון שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורין. רב כהנא בריה דרב נחמיה אמר: כגון טומטום, שנקרע ונמצא זכר ביני וביני.

מבואר להדיא בגמרא, שבמקרה של אונס אין הערלות של הבן מונעת מאביו לאכול מן הפסח, ולכאורה נלמד מזה בק"ו למקרה של ערלות שלא בזמנה, דהיינו ערלות של קטן פחות מבן שמונה ימים, שהרי הוא אינו 'בר מהילא' וכטענת רבא, ולא גרע מאונס. אמנם, הראשונים נחלקו בזה: הרמב"ם (הל' תרומות יא, ז) אכן נקט שבעיית רב חמא בר עוקבא בעניין ערלות שלא בזמנה נפשטה לקולא, וכמבואר במפרשי הרמב"ם על אתר, אך רוב הראשונים⁴ כתבו שלאור דברי רבא ורב פפא, הבעיא המקורית לא אפשרית. ולפי זה צריך להבין מהי העדיפות של המקרים שדיברו עליהם רבא ורב פפא על המקרה המקורי.

2. מחלוקת הראשונים בדין ערל שמתו אחיו מחמת מילה

במשנה (יבמות ע"א) נאמר שהערל אסור בתרומה, ורוב הראשונים⁵ פירשו שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה, ומפורש יוצא מדבריהם שגם ערלות מחמת אונס פוסלת מלאכול בתרומה, והדבר מתאים לשיטתם הנ"ל שהבעיא דערלות שלא בזמנה לא אפשרית. ואילו ר"ת (הובא בהסכמה בתוס' ישנים שם ד"ה הערל, ונזכר בראשונים נוספים) נקט שמי שמתו אחיו מחמת מילה אוכל בתרומה. ובגמרא (שם) מבואר שהמקור לדין ערלות בתרומה הוא דין ערלות בפסח, ונראה אפוא שלרוב הראשונים גם בפסח אין חילוק בין ערלות מרצון לערלות מאונס. ומכיוון שבמילת זכריו מבואר בגמרא שערלות באונס אינה מעכבת, וכנ"ל – יש צורך להבין מה הבסיס לחילוק בין ערלות בעושה הפסח עצמו לערלות בבניו. וכבר עמד בזה הרז"ה (כד ע"א בדפי הרי"ף), וכתב ליישב:

ואף על גב דאמרינן בגמ' המול לו כל זכר אמר רחמנא, והאי לא בר מימהלי הוא – הני מילי במילת זכריו ועבדיו, אבל במילת עצמו סתמא כתב וכל ערל לא יאכל בו כלל.

4. ר"ח (הובא ברשב"א ד"ה הא), רי"ד (פסקים שם), תוס' (ע ע"א ד"ה הערל), משמעות הרמב"ן (ד"ה הא), הרשב"א (שם), הריטב"א (ד"ה א"ר זירא; וכן לעיל מינה ע ע"א ד"ה הערל) והמאירי (ד"ה תרומה).

5. רש"י (ד"ה הערל), תוס' (ד"ה הערל), רי"ד (פסקים שם), רז"ה (כד ע"א בדפי הרי"ף), רמב"ן (ד"ה מתני'), רשב"א (ד"ה הערל), מאירי (ד"ה והמשנה הראשונה), ר' אברהם מן ההר (ד"ה הערל) ונמו"י (כד ע"א בדפי הרי"ף ד"ה הערל). ובמנחת חינוך (רפב, א) כתב שכן נראה גם מסתימת הרמב"ם (הל' תרומות ז, י) שאסר על כל ערל לאכול בתרומה, ולא חילק בין סתם ערל ובין מי שמתו אחיו מחמת מילה. והובא בהסכמה בדרך אמונה (שם ס"ק סח, ובצה"ל שם ס"ק קד).

וכן כתב הרשב"א (ד"ה הערל):

והא דאמרינן בגמרא דהיכא דחלצתו חמה אינו מעכב עד שיעברו עליו שבעה שנותנים לו להבראתו – הני מילי לבעלים הוא דאינו מעכב, אבל איהו ודאי אסור כשאר הערלים.
ותדע לך, דהתם אמרינן דטומטום לא מעכב, ואיהו גופיה ודאי אסור, כדתניא בברייתא (שם עב ע"א): טומטום אינו אוכל בתרומה, נשיו ועבדיו אוכלין.

והיינו, שבדיון על פסח נקטה הגמרא שמילת טומטום אינה מעכבת את אביו, ואילו בנוגע לתרומה מבואר שטומטום אינו אוכל. ומזה הסיק הרשב"א שיש חילוק בין הערל עצמו ובין ערלות של בן. אמנם, הרז"ה והרשב"א לא ביארו את מהות החילוק ואת מקורו, והדבר צריך ביאור.

והנה, הריטב"א (ד"ה הערל) הקשה על שיטת ר"ת:

ואם תאמר, אם כן טומטום יאכל בתרומה, דלאו בר מימהל הוא.

ותירץ:

ויש לומר דטומטום הרי אפשר לו ליקרע ולימהול, ובר מימהל הוא קצת. ומיהו מפני שאינו עומד לימול לגמרי, אינו מעכב לאדון, כדאמרינן בגמרא בטומטום שנקרע ונמצא זכר ביני ביני, דבשעת עשייה ליתיה ובשעת אכילה איתיה, אלמא כל זמן שלא היה נקרע לא היה מעכב. וכן חלצתו חמה, מפני שכבר הוא מכין עצמו להיות נמול לאחר שבעה, חשוב ערל לענין שהוא עצמו לא יאכל בתרומה, ומפני שעתה בשעתו אינו בר מימהל אינו מעכב לאדון. ונמצאו ג' דינים בדבר.

ומה שסיים שנמצאו שלושה דינים בדבר, כוונתו היא שיש שלושה סוגי ערלות ודיניהם שונים: **ערל גמור**, מעכב את עצמו ואת אביו; **'בר מימהל קצת'**, כטומטום וחלצתו חמה, מעכב את עצמו ואינו מעכב את אביו; ו**אנוס גמור**, כמתו אחיו מחמת מילה, אינו מעכב אפילו את עצמו, לשיטת ר"ת. והריטב"א המשיך והביא את דעת רבו הרשב"א שנחלק על ר"ת וחילק בין עיכוב האב לעיכוב עצמי כנ"ל. וגם דברי הריטב"א צריכים ביאור, דלכאורה ממה נפשך: אם 'בר מימהל קצת' נידון כערל, מדוע אינו מעכב את אביו? ואם אינו נידון כערל, מדוע הוא מעכב את עצמו?

נראה שיש לבאר את שיטת הרז"ה והרשב"א ואת שיטת הריטב"א, לפי מקורות הדינים בפסוק. כאמור, פסול ערל מעשיית פסח מבואר בפסוק: 'וכל ערל לא יאכל בו', ואילו דין מילת זכריו נלמד מהאמור 'ומלתה אתו', וכמבואר במכילתא דרשב"י ובמכילתא דרבי ישמעאל הנ"ל. ונראה שזה היסוד לכך שבערל עצמו אין הבדל בין אנוס לרצון, דסוף סוף הוא ערל, וערלות מעכבת מעשיית פסח. לעומת זאת, במילת זכריו לא נאמר שהערלות

פוסלת, אלא שעשיית הפסח מותנית בקיום מילה, ולכן כשאי אפשר למול, ממילא פרח התנאי. וכעין זה מבואר בדברי הרמב"ן (עא ע"א ד"ה הא):

ואמר רבא ותסברא בערלות דלאו בגופיה ושלא בזמנה מעכבא, המול לו כל זכר אמר רחמנא והאי לאו בר ממלה הוא. ואפילו לר' חמא לא מיבעיא ליה אלא בדגופיה משום דכתיב כל ערל סתמא, אבל בזכריו ועבדיו לא.

אמנם, לכאורה יש הבדל קל בין מה שהתבאר לעיל ובין דברי הרמב"ן. הרמב"ן לא תלה את דין מילת זכריו בקרא דומלתה אתו אלא בקרא דהמול לו כל זכר, ואף הרמב"ם הנ"ל ביסס את דין מילת זכריו ועבדיו על קרא ד"המול לו כל זכר". וצ"ע לכאורה, מדוע נטו מדרשת המכילתא? ובשלמא בדעת הרמב"ם ניתן ליישב שהביא את הפסוק הפשוט יותר,⁶ אף שאליבא דאמת הדרשה אינה ממנו, וכדמצינו במקומות אחרים שכך דרכו, אך ברמב"ן לכאורה אי אפשר ליישב כן. וצ"ע.

ומכל מקום, לפי האמור יש לבאר את מחלוקת הראשונים: הרז"ה והרשב"א נקטו את החילוק בין הערל עצמו לבנו באופן בלעדי, וכבר לא הוצרכו לחלק בין סוגים שונים של אונס, ולדידם יש רק שני דינים ולא שלושה, ואילו הריטב"א דן לקבל את שיטת ר"ת שלפיה באונס גמור גם הערל עצמו אוכל מן הפסח. ובעוד הרז"ה והרשב"א לא ראו לנכון לחלק בין אונס גמור ובין 'בר מימהל קצת', והעדיפו לדחות את שיטת ר"ת, הריטב"א ראה מקום לחילוק זה; ואף שההבנה הפשוטה יותר היא שקיים רק סוג אחד של אונס.

נראה שהסיבה שהריטב"א נטה מההבנה הפשוטה היא דהוה פשיטא ליה שהתורה לא תעכב אדם מלאכול בפסח ובתרומה בגלל ערלות שאינה בשליטתו. לשיטתו, לא רק בבנו, אלא גם בערל עצמו מוכרח להופיע גורם של בחירה כדי שתהיה הצדקה לעכבו מפסח, דאם הוא אונס באונס גמור, שייכת בזה טענה כעין: 'למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במעודו בתוך בני ישראל' (במדבר ט, ז). לכן הוכרח הריטב"א לחלק בין אונס גמור ובין האונסים שנזכרו בגמרא, שאינם אונסים גמורים אלא היתרים לדחות את המילה או להימנע ממנה. לעומת זאת, הרז"ה והרשב"א לא ראו מניעה לכך שאונס גמור לא יוכל לעשות את

6. הפסוק "המול לו כל זכר" פשוט יותר מאשר "ומלתה אתו" משום שמוזכרת בו להדיא לשון "כל זכר" שמשמעותה הפשוטה היא כל בני המשפחה (וכעין זה מצינו בבראשית יז, י-כג; לד, טו-כה), ואילו פשט הלשון "ומלתה אתו" אינו מלמד אלא על העבד, ולא על הבן וגם לא על עיכוב האדון.

הפסח.⁷ ובמקרה של הטמאים לנפש אדם לא מדובר רק באונס, אלא גם בכיסופים ומסירות ועזות דקדושה שנהגו בה בפנותם אל משה ואהרן.⁸

ולפי כל זה, יש לכאורה סתירה בדברי הריטב"א. דמחד גיסא, הריטב"א נקט (שם עמ' תשעז) שהבעיא דערלות שלא בזמנה לא אפשיטא, ומזה נראה שדווקא במילת זכריו נאמר הדין שאונס גמור אינו מעכב. ומאידך גיסא, הריטב"א הסכים לדברי ר"ת, שגם במילת עצמו אונס אינו מעכב. וכבר עמד ה'דרך אמונה' (הל' תרומות יא, צה"ל קסו) על כך שלפי ר"ת צריך לומר שהבעיא דערלות שלא בזמנה נפשטה לקולא, ולא להותיר אותה כבעיא דלא אפשיטא. וצ"ע.

ומכל מקום, בנוגע לאב שבנו הוא 'בר מימהל קצת' מוסכם שאין מילת הבן מעכבת את אביו. זאת, בין לרז"ה ולרשב"א ובין לריטב"א. והנה, בזמננו רבים נוהגים לדחות ברית מילה במקרה של צהבת, גם כשאין סיכון וחולי ממשי.⁹ ולפי המתבאר, נראה לכאורה שאין הדבר מעכב את האבות מעשיית הפסח.

3. ערלות וקורבן פסח בארבעים שנות המדבר

נאמר במדרש (ספרי זוטא במדבר ט, ד; הובא ברש"י במדבר ט, א) שבני ישראל לא עשו פסח בהיותם במדבר. ובגמרא (יבמות עא ע"ב) נאמר שבמדבר לא מלו משום שלא נשבה רוח צפונית. ולפי המקורות הללו, כתבו התוס' (קידושין לז ע"ב ד"ה הואיל):

ואם תאמר, אם כן למה לא עשו כי אם פסח אחד. ויש לומר, לפי שהיו רובם ערלים, וכתיב "כל ערל לא יאכל בו", והיינו גנותם. ומכל מקום אינם חוטאים במה שלא עשו אותו, דהא ערל אסור באכילת פסח. ואם תאמר, למה לא מלו. לפי שלא נשבה להם רוח צפונית כל ארבעים שנה שהיו במדבר, לפי שהיו נזופים בעון מרגלים.

7. ובהערות המהדיר לריטב"א (יבמות שם הערה 18) ביאר באופן אחר את מחלוקת הרשב"א והריטב"א, שנחלקו אם דין העיכוב הוא מצד מצוות מילה (ריטב"א) או מצד האפשרות למול (רשב"א), ולכן בטומטום ובחלצתו חמה שאין חיוב למול אך יש אפשרות לכך, לריטב"א אין הדבר מעכב ולרשב"א הדבר מעכב. עכת"ד. אך לכאורה יש בזה קושי, שכן לרשב"א אין חילוק בין אונס גמור כמתו אחיו מחמת מילה (ששם אין אפילו אפשרות למול) ובין האונסים הללו, ובכל מקרה של אונס הדבר מעכב את הערל עצמו ואינו מעכב את אביו – בין כשיש אפשרות ואין מצווה ובין כשאפילו אין אפשרות. וצ"ע. ולפי המתבאר נראה ליישב גם מה שהקשה שם (הערה 20).

8. יעוין בתפארת שלמה (מסעי ד"ה א"י כן; רמזי שביעי של פסח, פסח שני [ושם כתב: 'והלוואי שאנחנו היינו מתמרמרים כזאת על חסרון העבודה הזאת של קורבן פסח, אשר נתבטל ממנו בחורבן בהמ"ק זה קרוב לאלפים שנה']), פרי צדיק (פסח שני, ב; אחרי מות, ז), אמרי אמת (בהעלותך תרפ"ז ד"ה ויעשו; שמחת תורה תרפ"ה ד"ה וללוי) ועוד.

9. יעוין בשני מאמריו של אבישי גרינצייג: סקירה רפואית אודות צהבת הילוד: Neonatal jaundice, אסיא כו, ג-ד (תשע"ז) עמ' 23-33; צהבת יילודים בברית מילה, בד"ד 29 (תשע"ה) עמ' 27-41.

מהרי"ט (קידושין שם ד"ה אף) הקשה על דברי התוס', שהרי כל ישראל מלו בצאתם ממצרים (יהושע ה, ה) ופטירת יוצאי מצרים הייתה הדרגתית ונפרסה על כל ארבעים שנות המדבר (איכה רבה, פתיחתא לג; הובא ברשב"ם ב"ב קכא ע"א ד"ה שכלו), והיאך היו רובם ערלים בכל שנות מדבר. ותירץ מהרי"ט שכוונת תוס' לבניהם שנולדו אחר יציאת מצרים, שהם היו ערלים ועיכבו את אבותיהם מלעשות פסח. ועוד הקשה דעכ"פ מדוע אותם מקצת שלא היו להם בנים ערלים לא עשו פסח, ותירץ בלשון 'שמא' שהמיעוט לא נקראו קהל.

ולכאורה קשה לומר שכוונת התוס' למילת הבנים, דלשונם היא 'שהיו רובם ערלים', ולא שבניהם היו ערלים. וגם קשה להבין מדוע אלו שיכולים לעשות פסח לא נקראו קהל. ומהרי"ט עצמו ציין למקרה של רוב זבים, שבו רוב ישראל אינם עושים פסח והמיעוט עושה לבדו (פסחים פ ע"א), ולכאורה קשה להבין במה עדיף מקרה זה על המקרה שלנו. וצ"ע.

ובשער המלך (הל' קרבן פסח ט, ט) הקשה עוד, דהא מילת בניו אינה מעכבתו כשהוא אנוס. ותירץ בדוחק שכל מה שנאמר שערלות באונס אינה מעכבת הוא כשהערלות מסתיימת לפני זמן אכילת הקורבן, אך כשהערלות נותרת גם בזמן האכילה היא מעכבת אף באונס. ולכאורה זהו באמת דוחק גדול, ומהיכא תיתי לחלק בין השחיטה לאכילה לעניין זה. ומלבד זאת, לכאורה מבואר להדיא בגמרא שלא כדברי שער המלך, דהגמרא מחזרת אחר מקרים שבהם היה אונס בשעת שחיטה והוא התבטל בשעת אכילה, ואם כדברי שער המלך, האונס מעכב מעשיית הפסח אפילו אם הוא עדיין לא התבטל. וצ"ע.

ובאמת הריטב"א (יבמות עב ע"א ד"ה איבעית) נקט שהורי המולים כן עשו את הפסח במדבר. והרא"ש (בתוספותיו יבמות שם ד"ה משום, וכע"ז כתבו התוס' שם ד"ה משום) נקט שגם הורי הערלים עשו את הפסח במדבר, משום שהערלות הייתה באונס, וביאר שכוונת הספרי לומר:

דלא עשו פסח כתקנו אלא אחד. כלומר, בשביל שהיו בניהם ערלים, אף על גב דאינה מעכבת, מכל מקום לא היה ממש כתיקונו.¹⁰

ג. דין ערלות כשאין חיוב למול

1. דין ערלות בבנו הגדול

יש לדון מה דין אדם שבצעירותו לא זכה לשמור תורה ומצוות, ולא מל את בנו, ובגיל מבוגר חזר בתשובה כאשר בנו כבר עומד ברשות עצמו ואינו מעוניין למול – האם מילת בנו תעכבו מלעשות פסח. נראה שישוד הספק הוא בשאלה האם הדין שערלות באונס אינה

10. מקורות נוספים בסוגיית הפסח והמילה במדבר, צוינו ונידונו בדברי המהדיר לריטב"א (יבמות עב ע"א הערה 206).

מעכבת חל דווקא כשהאונס בעצם הערלות, או שהוא חל גם כשהאונס אינו בעצם הערלות אלא ביכולת של עושה הפסח למול את בנו. והנה, התייחסות כמעט מפורשת לנידון זה מופיעה בלשון הרמב"ם הנ"ל:

מילת בניו הקטנים ומילת כל עבדיו בין גדולים בין קטנים מעכבת אותו.

המנחת-חינוך (ב, ב) עמד על כך שמדברי הרמב"ם עולה שמילת בניו המעכבת היא דווקא בבן קטן, והיינו כפי שהתבאר, שכאשר הבן גדול אין מילתו מוטלת על אביו וממילא אינה מעכבת את אביו. ומפורש ברמב"ם במקום אחר (פיהמ"ש שבת יט, ו) שמילת גדול אינה מוטלת על אביו:

ואם גדל הילד והגיע לכלל עונשים – נסתלק החיוב מעל כל אדם, ונתחייב הוא למול את עצמו מיד.

אמנם המנחת-חינוך הקשה על הרמב"ם, מנין לו שאכן כך הוא:

אך זה צ"ע לכאורה על הר"מ, נהי דסבירא ליה דהאב אינו מצווה על בן גדול, מכל מקום מנא ליה דאכילת או עשיית הפסח תלוי למי שמצווה עליו? דלמא גזירת הכתוב הוא, אף דאינו מצווה עליו,¹¹ מכל מקום כיון שהוא בנו או עבדו מעכבתו מעשייה ומאכילה.

וכתב ליישב:

אמנם באמת הר"מ פסק בהלכה שאחר זה דקטן אין מילת עבדיו מעכבתו, דכתיב עבד איש. ועיין כסף משנה, שכתב דלגירסת הר"מ במכילתא: עבד איש להוציא עבד אשה וקטן, והיה סברת הר"מ בזה דע"כ מעטינהו התורה כיון דאשה וקטן א"מ למול, ומילת זכרים ועבדים הגדולים מעכבים משום דמצווים למול.

לכאורה יש חילוק בין הנידונים, שכן קטן פטור ממצוות ואינו מצווה למול את עבדיו, וגם העבדים הגויים אינם מצווים למול את עצמם, ונמצא שאין מצווה מדאורייתא של מילה במקרה זה, ולכן מובן שגם אין עיכוב בפסח, דאין כאן 'בר מהילא' כלשון הגמרא ביבמות. ולכאורה הדבר שונה מהותית מנידונו, שבו יש בנים גדולים ישראלים שמחויבים במילה, ועוברים בכל יום ויום על עשה (רמב"ם הל' מילה ב, א), ולפי הראב"ד (שם) עומדים כל יום ויום באיסור כרת. וצ"ע.

11. מלשון המנחת-חינוך משמע לכאורה שעצם הזיקה בין ציווי למול ובין יכולת לעשות פסח עמדה לדיון, בעוד שזיקה זו מבוארת להדיא בגמרא ביבמות הנ"ל, דנאמר שם שכאשר המילה נמנעה בגלל אונס, היא אינה מעכבת. ושמה לא דק המנ"ח בלשונו, ואין כוונתו לעצם הזיקה בין הציווי למול ובין עשיית הפסח, אלא לכך שכאשר אין אונס בעצם הערלות, היא מעכבת אף שהאב עצמו אנוס, וכפי שהתבאר.

לכן נראה שהרמב"ם בהלכה ה לא הסתמך על דין קטן שהוזכר בהלכה ו, אלא הבין את הדבר מסברה. דהא חזינן שמילת הבנים אינה מעכבת שום אדם בעולם, מלבד אביהם. והבין הרמב"ם שמה שקושר דווקא את אביהם למילה זו הוא החיוב שלו למול אותם. ובמקרה שאין חיוב, ממילא אין עיכוב מלעשות פסח, וחזר דינו של האב להיות ככל ישראל, שאין מילתו של בן זה מעכבתם. וכבר עמד הדבר-אברהם (ב, א, ו) על כך שדברי הרמב"ם בפיהמ"ש הנ"ל נעלמו מעיני המנחת-חינוך. וייתכן אפוא שאם היה רואה אותם, היה מודה שהגבלת דין מילת זכריו לקטנים בלבד מובנת מצד עצמה, ואינה זקוקה להסתמך על הלכה ו. ושמא אף הדבר אברהם לכך נתכוון.

אמנם בשאגת אריה (סי' נג ד"ה והרמב"ם וד"ה ונחזור) נקט בדעת הרמב"ם שלא כמו שהתבאר, וכתב:

אפילו דבר דלא רמי חיובא עליה, כמו טבילת אמהותיו, אפילו הכי מעכבו מלעשות את פסחו.

דבריו מושתתים על שתי הנחות אפשריות בראשית דבריו.

ההנחה הראשונה היא שאין חיוב בטבילת שפחותיו. הנחה זו עצמה צ"ע, שהרי מהגמרא (שבת קלה ע"ב) והתוס' (שם ד"ה כגון) משמע שאין הבדל מהותי בין עבד לשפחה, אלא רק שבשפחה די בטבילה ובעבד נדרשת גם מילה. ובאמת בצפנת פענח (הל' מילה א, א) כתב בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל: 'זוה תליא אם מותר לקיים שפחה שלא טבלה', הרי שלרמב"ם אין לקיים.

ההנחה השנייה היא שיש מצבים שבהם אין חיוב להטביל את השפחות, וכמבואר בגמרא (שבת שם) שהלוקח שפחה על מנת שלא להטבילה אינו מחויב בכך, ובכל זאת מדברי הרמב"ם נראה שטבילת השפחות מעכבת. וגם בזה יש להעיר שלכאורה אין בזה הבדל בין עבד לשפחה, ובשניהם קיימת אפשרות לקחתם על מנת שלא להטבילם, ועם זאת בשניהם כתב הרמב"ם שמעכבים מאכילת הפסח, וכלשונו (הל' קרבן פסח ה, ה): "הטבילה לשפחות, כמילה לעבדים". ולכאורה לא ברור מה ראה השאגת-אריה לחלק בין עבד לשפחה, ולהוכיח את דבריו דווקא משפחה ולא מעבד.

ולגופו של עניין, נראה לכאורה שאין ראייה מדברי הרמב"ם בעניין שפחות, שהוא אינו מתייחס למציאות של שפחה שנלקחה על מנת שלא להטבילה, וקשה לדעת מסתימת דבריו מה דינה. ולכאורה נראה שיש ללמוד את הסתום מן המפורש, שנקט שמילת בנים גדולים אינה מעכבת את אביהם, וכנ"ל.

2. חיוב אישה במילת זכריה ועבדיה

יש לדון האם מילת זכריו ועבדיו מעכבת רק את האב או גם את האם. בהשקפה ראשונה נראה שהמילה אינה מעכבת את האם, שכן כאמור, מסתבר שיש לתלות את העיכוב מאכילת

הפסח בחיוב למול, ומבואר בגמרא (קידושין כט ע"א) שמצוות המילה מוטלת דווקא על האב ולא על האם:

כל מצות הבן המוטלת על האב לעשות לבנו – אנשים חייבין, ונשים פטורות. תנינא להא דתנו רבנן: האב חייב בכנו למולו [...] איהי מנלן דלא מיחייבא, דכתיב: 'כאשר צוה אותו אלהים', אותו ולא אותה.

אולם במכילתא דרבי ישמעאל (בא, פרשת דפסחא, טו) נאמר:

"וכל עבד איש" – אין לי אלא עבד איש, עבד אשה וקטן מנין, תלמוד לומר "מקנת כסף" מכל מקום.

ולפי זה התקשה הכס"מ (הל' קרבן פסח ה, ו) במה שכתב הרמב"ם שם שהקטן אין מילת עבדיו מעכבתו מלאכול בתרומה. וכתב ליישב שהרמב"ם גרס: "וכל עבד איש, ולא של אשה וקטן". אמנם לכאורה יש קושי בהגהה זו, דלא מדובר בשינוי מילה או שתיים אלא בדרשה שונה והפוכה מזו שלפנינו. ואף בפסיקתא זוטרתא (שמות יב, מד) ובמדרש שכל טוב (שמות יב, מד) ובילקוט שמעוני (שמות, ריא) הגרסה כלפנינו. ומהר"י קורקוס התקשה גם הוא, ואף ציין לכמה מקומות בש"ס (יבמות מח ע"א;¹² גיטין לח ע"א;¹³ קידושין עב ע"ב;¹⁴ וכע"ז נזיר סב ע"ב) שמבואר בהם שאין חילוק בין איש לאישה לעניין זה, ולא תירץ. והמלבי"ם (שמות יב, אות פט) הציע לומר שהרמב"ם גרס: "אשה מנין, תלמוד לומר מקנת כסף. אם כן מה תלמוד לומר עבד איש, להוציא את הקטן". וכעין זה כתב ערוך השולחן (קדשים קפה, כ). אך לכאורה גם בהגהה זו יש קושי, דלפנינו ובמקבילות הנ"ל אין הגרסה כן. ואף שלא בכל הגרסאות מופיעה המילה 'עבד' לפני אשה – לא מצאנו גרסה הממעטת קטן. וגם לפי הגהה זו אין התאמה בין דברי המכילתא ובין הגמרות הנ"ל, שבהן מבואר בפשטות שאין חילוק בין איש לאישה לעניין זה.

ובקהלת יעקב (אלגזי; תוספת דרבנן, מערכת אות ע סי' קנא ד"ה ולענ"ד) כתב לפרש שהמילים אישה וקטן מתארות את העבד עצמו ולא את האדון, וכן כתב הרש"ש (מקורי

12. הגמרא מביאה מחלוקת בין ר' שמעון בן אלעזר ורבנן בעניין מילת עבדים בעל כרחם, ובין היתר נאמר שם: "מאי טעמא דרבי שמעון בן אלעזר – דכתיב: 'כל עבד איש מקנת כסף', עבד איש ולא עבד אשה?! אלא עבד איש אתה מל בעל כרחו, ואי אתה מל בן איש בעל כרחו. ורבנן – אמר עולא: כשם שאי אתה מל בן איש בעל כרחו, כך אי אתה מל עבד איש בעל כרחו. ואלא הכתיב כל עבד איש. ההוא מיבעי ליה לכדשמואל, דאמר שמואל: המפקיר עבדו, יצא לחירות, ואין צריך גט שחרור".

13. 'אמר שמואל: המפקיר עבדו, יצא לחירות, ואינו צריך גט שחרור; שנאמר: וכל עבד איש מקנת כסף, עבד איש ולא עבד אשה?! אלא עבד שיש לו רשות לרבו עליו קרוי עבד, שאין לו רשות לרבו עליו אין קרוי עבד'.

14. "שמואל לטעמיה, דאמר: המפקיר עבדו – יצא לחירות, ואינו צריך גט שחרור, שנאמר: 'כל עבד איש מקנת כסף', עבד איש ולא עבד אשה?! אלא עבד שיש לו רשות לרבו עליו – קרוי עבד, עבד שאין לרבו רשות עליו – אין קרוי עבד".

הרמב"ם שם). אך לכאורה גם בזה יש קושי, דשפחה אינה נקראת 'עבד איש' אלא שפחה.¹⁵ ומלבד זאת קשה בעצם העניין, דפשטיה דקרא בוודאי מתייחס לאדון ולא לעבד, וממילא אין ביסוס לכל ההווה אמינא שמדובר רק בעבד גדול ולא בשפחה ובעבד קטן. ועוד קשה, שהרי מילה שייכת רק בזכרים ולא בנקבות. ובאמת הקהלת יעקב והרש"ש הסבירו שהכוונה לטבילת שפחות ולא למילה, וכמבואר ברמב"ם (הל' קרבן פסח ה, ה) שטבילת שפחותיו מעכבתו מן הפסח, אך לכאורה הדבר חסר בלשון המדרש. ומלבד זאת, במדרש שכל טוב (שם) מבואר שהריבוי הוא ל'עבד גוי של ישראל קטן, ושל אשה בת ישראל'.

והנה, במכילתא דרשב"י (יב, מד) איתא:

עבד איש – אין לי אלא עבדי איש, עבדי אשה מנין, תלמוד לומר מקנת כסף. אין לי אלא שלקח, ירש וניתן לו במתנה מנין, תלמוד לומר וכל עבד. אם כן למה נאמר מקנת כסף, מלמד שעבדים נקנין בכסף. יכול אף עבדי קטן יהוא מעכבין אותו לאכול פסח, תלמוד לומר עבד איש, עבדי איש מעכבין אותו לאכול פסח, ואין עבדי קטן מעכבין אותו לאכול פסח.

לפי זה לא התרבו אלא עבדי אישה, ולא עבדי קטן, ומיושבים דברי הרמב"ם. וכבר עמד בזה בספר 'הרמב"ם והמכילתא דרשב"י' (סי' מח).

ולפי המכילתא דרשב"י, וכן לפי הבבלי ביבמות ובגיטין ובקידושין הנ"ל, גם מילת עבדי אישה מעכבת אותה מלאכול בפסח. ולכאורה הוא הדין שמילת בניה מעכבתה. ובאבן ישראל (על הרמב"ם, מילה א, א ד"ה עוד) הקשה על הרמב"ם שלא הביא דין זה, ותירץ (ד"ה מעתה) שהרמב"ם העמיד את כל הגמרות כמ"ד שמילה בלילה כשרה, ולכן אין היא מצווה שהזמן גרמא, ולכן נקט שאין הן אליבא דהלכתא, דלהלכה מילה בלילה פסולה (הל' מילה א, ח). אך לכאורה קשה לומר ששמואל נקט בסכינא חריפא שלא כמשנה (מגילה כ ע"א) המכשירה מילה רק מעמוד השחר ואילך ופוסלת בלילה. ולהלן יתבאר שהראשונים לא ראו בפסול מילה בלילה גורם לכך שמילה תוגדר כמצוות עשה שהזמן גרמא.

אמנם בנוגע לאישה היה מקום לחלק בין עבדים לבנים, דאף אם אין היא חייבת במילת בניה, היא חייבת במילת עבדיה. ועד כאן לא שמענו אלא שפטורה ממילת בניה מדרשת הגמרא (קידושין כט, א הנ"ל), אך דין מילת עבדים הוא דין אחר, וממנו לא ברור שאישה פטורה. והיה אפשר אפוא לומר שדווקא מילת עבדיה מעכבתה משום שהיא מחויבת למולם, אך מילת בניה אינה מעכבתה, דהיא אינה מחויבת למולם. וכן כתב השאגת־אריה (שם ד"ה ונחזור):

15. ומה שכתב הרש"ש בתוך דבריו לשון 'אמה' אינו מובן לכאורה, דברור שמדובר בשפחה כנענית ולא באמה עבריייה. וצ"ע.

דע"כ לא מיעט רחמנא מאותו ולא אותה אלא ממילת בנה, אבל בשל עבדים חייבת. ויש לי ליתן טעם לזה דלא דמי מילת העבדים למילת הבנים למילף מיניה לפטור את האשה, משום דבמילת הבן כל היכא שהאב קיים, איפשר להתקיים מצותו על ידי האב, לפיכך אפילו אין לו אב, לא פלוג רחמנא, ולפיכך היא פטורה לעולם.¹⁶

ולכאורה נראה שהדבר תלוי במה שנחלקו הראשונים אם מילה מוגדרת כמצוות עשה שהזמן גרמא מפני שהיא נוהגת רק ביום (תוס' קידושין כט ע"א ד"ה אותו; או"ז ב, צו בשם ר"י הזקן), או שהיא אינה חשובה מצוות עשה שהזמן גרמא (תוס' רי"ד שם ד"ה איהי; או"ז שם בשם עצמו; שיטה לא נודע למי שם ד"ה אשכחן;¹⁷ משמעות שו"ת מהר"ח או"ז סי' יא; משמעות הרמב"ן שם ד"ה אותו והריטב"א ד"ה איהי והר"ן על הרי"ף יב, א ד"ה אותו¹⁸). דאם זו מצוות עשה שהזמן גרמא, אישה פטורה ממנה אף כשמדובר בעבדיה, ואם לאו, היא פטורה רק כשמדובר בבנה והיא מחויבת כשמדובר בעבדיה. ובאמת בספר המקנה (קידושין כט ע"א ד"ה ואיהי) נקט שלפי השיטה המכשירה אישה למול, היא חייבת במילת עבדיה. וצ"ע.

והנה, לעיל הובאו דברי רבא (יבמות עא ע"ב) שהעמיד את הדין של ערלות בשעת אכילה ולא בשעת שחיטה, בכגון שהיו אביו ואמו של הערל חבושים בבית האסורים. וכתב רש"י (ד"ה חבושין):

חבושין – בשעת עשיה, ומצות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים, והם אינן יכולין לעשות את פסחן, ושחט שלוחן עליהם. ואשמעינן קרא שאם יצאו בשעת אכילה, מילת בנו מעכבתו.

מדבריו נראה לכאורה שהמצווה מוטלת גם על האם ולא רק על האב. וכבר עמד בזה האו"ז (ב, צו), וכתב:

הא דנקט אמיה, לא מפני שהאם חייבת למול, אלא כלומר דאילו לא הוות בבית האסורין הוות איהי מהלא ליה, כדאמר פרק רבי אליעזר דמילה: תניא אמר ר' נתן: פעם אחת הלכתי לכרכי הים ובאת אשה אחת לפני שמלה בנה הראשון כו', שוב פעם אחת הלכתי [למדינת] קפוטקיא ובאתה אשה אחת שמלה בנה ראשון כו', וכתיב נמי 'ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה'. אי נמי, אגב שיטפיה נקט משום דנקט האי לישנא דפרק קמא דשחיטת חולין, בשמעתא דמנ"ל

16. וכן כתבו בדרך מצוותיך (לבעל הבני-יששכר; מצות עשה ה, חלק הדיבור, ד) ובשו"ת דברי שלום (יו"ד, קג ד"ה ויש לחלק) שמילת בנים אינה מעכבת את אמם אך מילת עבדים מעכבת את גבירתם.
17. וכדמסבר לה בציץ אליעזר (ו, כח ד"ה ואגב שמעינן).
18. שכתבו שאלמלא הדרשה הייתה חייבת דלא גרעה מבית דין, ונראה שאין כוונתם לחיוב כבית דין בעלמא, אלא לחיוב יתר על בית דין.

דאזלינן בתר רובא. ודלא כפירש"י, שפירש התם: ומצוה מוטלת עליהם למול, משמע שרוצה לומר שגם האם מיפקדה. הילכך הכי איתבריר, דאין האשה מצווה למול את בנה, כדילפינן מדכתיב אותו ולא אותה.

וכן כתב רבי אברהם מן ההר (יבמות שם ד"ה חבושין) שהגמרא הניחה שאם הילד תמול אותו, אף שלא מוטל עליה חיוב לעשות זאת.¹⁹ אמנם המהרש"א (חידושי הלכות שם ד"ה כגון) הביא את דברי רש"י וכתב:

ויש לתמוה, דהא אשה אינה חייבת למול את בנה, דכתיב אותו ולא אותה, כדאמרינן בפרק קמא דקדושין.
ויש לומר דהכא כיון דחייבת לעשות פסח, מצוה נמי עליה למול בנה, דמילת זכרים מעכבת נמי בה, דהכי נמי מילת עבדים מעכבת בה כדמשמע בפרק החולץ מהא דאמר עבד איש ולא אשה כו' ע"ש.

מבואר בדבריו שלא ראה סתירה בין פטור עקרוני של האישה ממילת בנה ובין חיוב שלה למולו כחלק ממצוות הפסח, ודלא כמה שהתבאר לעיל שעיקוב הערלות תלוי בחיוב עקרוני למול.²⁰ ובציץ אליעזר (ב, יא, א) כתב בביאור דברי המהרש"א:

בפסח הא דמילת הזכרים מעכבת אין הדבר תלוי בעיקר בהחיוב אם יש על עושה הפסח חיוב למוהלם, אלא העיקר תלוי בהרשות. דכיון דנמצאים ברשותו זכרים ערלים, דין תורה הוא דמעכבים אותו מלעשות הפסח, ומחויב למוהלם כדי שיהא ראוי לעשות פסח מכיון שנמצאים ברשותו, ולכן אין הבדל בזה בין איש ואשה, ואף להאשה מעכבים מלעשות הפסח מכיון שהם שלה וברשותה ואסור לעשות פסח מי שנמצאים תחת רשותו זכרים ערלים.

19. הסבר אחר לאזכור האם כתב האור"ש (הל' קרבן פסח ט, ט), שהצורך לומר שגם האם חבושה הוא משום שהקטן עצמו נמצא עמה, שאם לא היה חבוש, היו בית דין מלים אותו באשר הוא שם. אך לכאורה מלשון הגמרא לא משמע כן, דהיה לגמרא לומר שהקטן עצמו חבוש, ואף היה צריך להשמיט את עובדת היות אביו ואמו חבושים, דאם הוא חבוש הם כבר מנועים מלמולו, בין אם הם חבושים ובין אם לאו. ועוד הצייע לפרש שהאם חבושה ולכן בית הדין לא יודעים מהנולד ונבצר מהם למולו, וזה כבר כעין דברי האור"ז ורבי אברהם מן ההר. ובעיקר מה שדן שם האור"ש שמח מדוע הרמב"ם השמיט את האפשרות שאביו ואמו חבושין בבית האסורים, לכאורה היה אפשר ליישב שהרמב"ם, כדרכו, סיכם את סוגיית הגמרא בלשון של עקרונות ולא העתיק במפורט את כל המקרים והאפשרויות שזכרו בגמרא, ובמיוחד לאור העובדה שמדובר על מקרה מאוד מאוד נדיר. על השמטת מקרים נדירים ברמב"ם, ראה מנוחת שלום (סופר; יב, מו ד"ה מכל מקום).

20. ובדבר אברהם (ב, א, ז) כתב לדחות את דברי המהרש"א ונקט שרש"י כתב כן 'אגב שטפיה', וממש כלשון האור"ז הנ"ל בהסבר לשון הגמרא. וז"ל הדבר אברהם: "אבל באמת נראה דאין לשון רש"י מכריח כל כך, ואפשר דאגב שיטפיה נקט לשון עליהם. תדע, דבסוף דבריו מסיק שאם יצאו בשעת אכילה, מילת בנו מעכבתו, ולא כתב מילת בנם מעכבתם". אמנם, לכאורה יש בזה דוחק.

לכאורה יש קצת דוחק בפירוש זה, שכן לשון רש"י היא: 'מצות מילה מוטלת עליהם', ומשמע שעצם מצוות מילה מוטלת עליהם, ואילו להצעת הציץ-אליעזר לא מדובר במצוות מילה עצמה, אלא ברשות ואפשרות למול. אמנם, בפועל מתקיימת מצוות מילה, אבל לכאורה קשה לומר שהיא מוטלת על האישה. וכעין זה יש לדון לכאורה בדברי החשוקי-חמד (יבמות מח ע"א ד"ה לפי זה), שנקט בדעת רש"י והמהרש"א שלא מדובר כלל על מצוות מילה, אלא על הסרת 'טומאת גוי', דלכאורה מרש"י נראה שמדובר במצוות מילה, שהיא דייקא מוטלת על האישה.

הרב שרגא קלמנוביץ²¹ הקשה עוד על פירוש רש"י והמהרש"א, דמדבריהם עולה שאלמלא מילת הקטן המעכבתה, האישה הייתה עושה פסח, והרי מדובר ביולדת ביום השמיני ללידתה, שבו היא אסורה לגעת בקודש ולבוא למקדש, עד מלאת ארבעים ימי טהרתה (ויקרא יב, ד). ולכאורה יש דוחק גדול בהעמדת סתמא דגמרא בכגון שעברה ארבעים יום מלידתו ועדיין לא נימול, בלי שהדבר הוזכר בגמרא.²² וגם קשה להבין מדוע הגמרא נדחקה להעמיד במקרה נדיר זה, ולא העמידה במקרה של מילה בזמנה, כשהנידון הוא רק על האב ללא האם.

3. משומד ואביו באכילת קורבן פסח

מבואר בגמרא (פסחים צו ע"א) ובראשונים שבכלל 'בן נכר' שאינו אוכל בפסח, כלול גם משומד. מבלי להיכנס להגדרת 'משומד', יש לדון האם דין העיכוב לאב שנאמר בערל נאמר גם במשומד. בספר תפארת שמואל (עמ' עד) הובא בעניין זה בשם הגר"ש אוירבך זצ"ל:

שאלתי את מרן וכו',²³ האם כמו שערלת בניו ועבדיו מעכבו מאכילת קרבן פסח, האם גם הוו בני נכר שנתנכרו מעשיהם לאביהם שבשמים מעכבים אותו. ובתחילה השיב שהוי כערלים, ושוב אמר שצריכים לחשוב בזה. ועיין מוריה שנה ז' ניסן עמ' רי"ז.²⁴

וכן משמע ממה שכתב הגבורת-ארי (תענית יז ע"ב ד"ה כל):

וראיתי לרש"י ז"ל בפירוש החומש פ' בא, אקרא דכל ערל לא יאכל בו וכל בן נכר לא יאכל בו (שמות יב, מח), פירוש: כל ערל, להביא שמתו אחיו מחמת מילה; וכל בן נכר, שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים לא יאכל.

21. במאמרו: 'מילת הנולד בשבת אחר מיתת האם', צהר יב, עמ' עח.
22. אמנם, מה שכתב הרב קלמנוביץ' לדחות משום שיש צד לחייב אישה במילה שלא בזמנה, אינו ברור ומבוסס כל כך. ובפשטות נראה שהיא פטורה מעצם המצווה למול את בנה, בין בזמנה ובין שלא בזמנה.
23. כלומר, את אביו הגרש"א זצ"ל. המילה וכו' מופיעה כך במקור.
24. נראה שהכוונה למאמרו של האדמו"ר מביאלא ירושלים-לוגאנו (הרב בן ציון רבינוביץ'): 'בן הנכר באכילת הפסח', מוריה, שנה לד גיליון י-יב (תו-תח), ניסן תשע"ו, עמ' ריא-ריח. יעוין שם.

נראה דמשמע לרש"י דבן נכר היינו שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים באיזה עבירה שיהיה, ואם כן ודאי מוכח שפיר דכל ערל לא יאכל היינו שמתו אחיו מחמת מילה, דאי במומר לערלות דוקא, למה לי, היינו בן נכר.

הגבורת-ארי ממשיך ודן באריכות בדברי רש"י הללו, ומכל מקום הנצרך לענייננו הוא המבואר מדבריו שמומר לערלות היינו בן נכר ואין כל נפקא מינה ביניהם. והרי אי איתא שרק מומר לערלות מעכב את אביו ולא בן נכר, לאו היינו הך, ומובן היטב מה החידוש בקרא דכל ערל לא יאכל בו אף אם מדובר במומר לערלות ולא במתו אחיו מחמת מילה. ומזה נראה שגם הגבורת-ארי הבין כנטיית הגר"ש אורבך, אף שאין בזה הכרע.

לעומת זאת, לפי המתבאר הדין שמילת בניו ועבדיו מעכבתו אינו נובע מפשט הכתובים אלא מדרשת חז"ל, ובפשטות נראה שאין לך בו אלא חידוש, שזה דין שנאמר במילה ולא במי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. ובאמת הרמב"ם הביא את הדין דמילת זכריו ועבדיו בפ"ה מהל' קרבן פסח, ואת הדין דמי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים הביא רק בפ"ט. ובסוף פ"ט שב והוסיף דינים במילת בניו ועבדיו, ולא נחת כלל לומר שגם משומד מעכב את אביו מעשיית פסח. ומלבד כל זאת, לפי המתבאר אין המילה מעכבת אלא כשהאב בחר בה, ולא כשהוא אנוס ואין הדבר בשליטתו, וכדמוכח מדין ערלות בבנו גדול שאינה מעכבתו. ולפי זה נראה פשוט שאין המשומד מעכב את אביו, דמשומדות לא שייכא אלא בגדול, והרי גדול כבר אינו ברשות אביו, וכדברי המדרש (בראשית רבה סג, י):

צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה. מיכן ואילך, צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה.

ומשמעות המדרש שאחרי גיל שלוש עשרה אין האב נענש על חטאי הבן, וכפי שאכן ביארו רוב פרשני השו"ע (על הרמ"א או"ח רכה, ב). ומה שפירש הלבוש (שם) שברכת ברוך שפטרנו היא משום שעד גיל שלוש עשרה הבן נענש על חטאי האב, לכאורה אינו במשמעות המדרש. וכבר עמדו על כך האחרונים על אתר (אליה רבה, חכמת שלמה ומגן גיבורים).

ד. דינים העולים מהאמור

א. ערלות מעכבת מעשיית פסח הן את הערל, הן את אביו כשמדובר בקטן, הן את אדונו כשמדובר בעבד.

ב. במקרה של ערלות באונס יש חילוק בין הערל עצמו, שאינו יכול לעשות פסח, ובין אבי הערל או אדונו, שיכול לעשות פסח, ואף אם מדובר באונס שאינו גמור. ואין בזה חילוק בין אונס בזמן השחיטה בלבד לאונס בזמן האכילה בלבד, ובין שניהם לאונס הכולל את זמן השחיטה והאכילה גם יחד.

ג. במקרה שהאונס אינו בעצם הערלות אלא ביכולת המעשית של אבי הערל או אדונו למולו, וכגון שהבן גדול ועומד ברשות עצמו ואינו מעוניין למול, נראה שהערלות אינה מעכבת אלא את הערל בעצמו ולא את אביו ואדונו.

ד. צ"ע אם ערלות של קטן מעכבת רק את אביו או גם את אמו, וייתכן שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים. לעומת זאת, בערלות של עבד שנמצא בבעלות אישה, נראה שיש הסכמה שהיא מעכבת את גבירתו ולא רק את אדונו.

ה. דין עיכוב האב לא נאמר במשומד, אלא רק בערל.

יהי רצון שכשם שזכינו לסדר את הדברים, כן נזכה לקבל הנחיה והכרעה למעשה מגדולי הפוסקים, ובמהרה בימינו לקיים את הדברים בפועל ממש.

אורו של

מקדש

'קידוש השם' – המושג המקראי ויחסו למקדש וקודשיו

- א. "ונקדשתי בתוך בני ישראל"
- ב. קריאה בשם ה'
- ג. מלחמת התורה ב'שמות' (=מזבחות) האלילים
- ד. נשיאת שם ה'
- ה. שם בן נח
- ו. שאלת משה "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם"
- ז. "ומה תעשה לשמך הגדול"
- ח. הרחבת המושג שם ה' בגאולה
- ט. חזרת שם ה' למקדש

א. "ונקדשתי בתוך בני ישראל"

נאמר בספר ויקרא בפרק כב, לב:

וְלֹא תַחֲלִלּוּ אֶת שֵׁם קְדֹשִׁי וְנִקְדְּשִׁיתִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדְּשְׁכֶם.

פסוק זה נאמר בהקשר לאיסור הקרבת פסולי המוקדשים (בעלי מום, מחוסרי זמן וכוונה). מדוע קידוש וחילול שמו ית' קשור דווקא למצוות אלו?

רש"י בהתבססו על מדרש תורת כהנים (אמור, פרק ט, ד) על פסוק זה כתב בפירושו:

"ולא תחללו" – לעבור על דברי מזידין. ממשמע שנאמר "ולא תחללו", מה ת"ל "ונקדשתי"? – מסור עצמך וקדש שמי. יכול ביחיד? ת"ל "בתוך בני ישראל".

פירוש רש"י מוציא את סיכום הפרשה מכל הפרשה לעבר הגדרה כללית ביחס למצוות המביאות את האדם הפועל על פיהן לקידוש שמו ית'. להבנת רש"י, אכן אין קשר למצוות הקורבנות ולקידוש שמו מעבר לשאר המצוות. פירוש זה מתאים למסורת חז"ל הרואה בקידוש שם שמים הנחיה כללית במצוות וכך מובא במסכת סנהדרין עד ע"א:

1. הרד"צ הופמן (ויקרא, ח"ב עמ' פד) ראה בפסוקים אלו סיכום לכל מצוות הקדושה ואיסור חילולה המתחילות בפרק יט. אמנם גם לשיטתו יש להעיר שמלבד הפסוקים הללו אף לשאר החטיבות הפנימיות של כל היחידה של הקדושה יש סיכום עצמי (כגון יט, לו-לז וכן כ, כו, כא, טו, כא, כג, כב, טז). אי לכך יש לחפש קישור בין הפסוקים הללו מלבד לפרשה כולה אף לפסולי המוקדשים באופן ייחודי.

תניא, אמר רבי ישמעאל: מנין שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודת כוכבים ואל תהרג, מנין שיעבוד ואל יהרג? תלמוד לומר "וחי בהם" ולא שימות בהם. יכול אפילו בפרהסיא? תלמוד לומר "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי".

כך במפורש ביאר רמב"ן בפירושו לפסוק זה את הבנת חז"ל כי הציווי על קידוש שמו והאיסור על חילולו אינו קשור בדווקא למצוות הקורבנות וזו לשונו:

וטעם "ונקדשתי בתוך בני ישראל" – על דעת רבותינו (תו"כ פרק ט ד) מצות עשה, שנקדש את שמו במצות ליהרג עליהן ולא נעבור, וזה טעם "המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים", שהוא טעם יכלול כל המצות, שראוי לקדש שמו עליהם בעבור שאנחנו עבדיו אשר גאלנו ממצרים.

מעבר לקושי העקרוני להוציא את משמעות הפסוק המסיים את הפרשה מהפרשה עצמה, בפרשה זו נראה הדבר קשה יותר. בפתח הפרשה של פסולי הקרבה (פס' יז-יח) כתבה התורה:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֵן וְאֶל בְּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם.

ראב"ע דייק ממילים אלו שהציווי שבפרשה פונה אל הכהנים, וזו לשונו:

וטעם "ולא תחללו את שם קדשי" – עם בני אהרן ידבר, כי הפרשה דבקה והם המצווים שלא ישחטו להם או לישראל.

לאור דבריו נוסף ונאמר כי סיומת הפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל" באה בהתאמה לסיום חלקו שני של הפסוק הפותח את הפרשה – "ואל כל בני ישראל". אם כן פרשה זו מתוחמת בפתיחה ובסיומת המתאימות זו לזו ומתבקש לראות ביאור הקושר את הסיומת יחד עם שאר הפרשה.²

אף הנביא מלאכי חיזק את הקשר בין הקרבת פסולי המוקדשים לבין חילול שמו וכך נאמר:

בֵּן יְכַבֵּד אֶב וְעָבַד אֶדְנָיו וְאִם אָב אֲנִי אֵיךְ כְּבוֹדִי וְאִם אֶדְוָנִים אֲנִי אֵיךְ מוֹרְאֵי אָמַר ה' צְבָאוֹת לְכֶם הַכֹּהֲנִים בּוֹזֵי שְׁמִי וְאֹמְרִים בְּמִה בְּזִינוּ אֶת שְׁמִי: מְגִישִׁים עַל מִזְבְּחֵי לְחֶם מִגָּאֵל וְאֹמְרִים בְּמִה גָּאֵלְנוּךְ בְּאֹמְרֶיךָ שְׁלַחַן ה' נִבְזָה הוּא: וְכִי תִגְשׁוּן עֵנַר לְזִבְחֵי אֵין רַע וְכִי תִגְיִשׁוּ פֶסֶחַ וְחֹלֶה אֵין רַע הַקְרִיבָהוּ נָא לְפָתְחֵךְ הַיְרֻצֵף או הַיִּשָּׂא פְנֵיךְ אָמַר ה' צְבָאוֹת: וְעַתָּה חֲלוּ נָא פְנֵי אֵל וַיִּחַנְנוּ מִיָּדְכֶם הֵיטָה זֹאת הַיִּשָּׂא

2. נראה שגם רמב"ן על אף הבאתו את מדרש חז"ל ראה קושי בפשטי המקראות בפירוש המנתק את מצוות קידוש שם ה' מהפרשה. על כן, בתחילת הפרשה הביא רמב"ן פירוש קבלי וכתב (ויקרא כב, ב) "ועל דרך האמת אשר הם מקדישים לי אני ה'" שלא יחללו השם המקודש לו כי שמו במקדש ה'".

מִכֶּם פָּנִים אָמַר ה' צְבָאוֹת: מִי גַם בְּכֶם וְיִסְגַר דְּלֹתֵיכֶם וְלֹא תֵאֵירוּ מִזְבְּחֵי חַנָּם אֵין לִי חֶפֶץ בְּכֶם אָמַר ה' צְבָאוֹת וּמִנְחָה לֹא אֲרַצֶּה מִיְדְּכֶם: כִּי מִמְזִרְחַ שְׁמֶשׁ וְעַד מְבוֹאוֹ גְּדוֹל שְׁמֵי בְּגוֹיִם וּבְכָל מְקוֹם מְקַטֵּר מְגִישׁ לְשָׁמַי וּמִנְחָה טְהוֹרָה כִּי גְדוֹל שְׁמֵי בְּגוֹיִם אָמַר ה' צְבָאוֹת: וְאַתֶּם מִחֲלָלִים אוֹתוֹ בְּאַמְרֵיכֶם שְׁלַחַן אֲדֹנָי מְגָאֵל הוּא וְנִיבּוֹ נִכְבָּה אֶכְלוּ. (מלאכי א, ו-יב)

כיון שגם פשטי המקראות בספר ויקרא וגם הנביא מלאכי התייחסו באופן ספציפי לדין פסולי המוקדשים כחילול ה' ולמנחה טהורה כקידוש שמו, נראה בענ"ד קשה לנתק את הציווי "ולא תחללו את שם קדשי" מדיני הקורבנות. נראה בעניות דעתי אפשרות נוספת לבאר את המושג שם ה' באופן שלא יחייב הוצאה של הפסוק המסכם מכל פרשת הקורבנות.³

ב. קריאה בשם ה'

אברהם אבינו הובטח מאת הבורא:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם לֵךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבְּיַת אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאָךְ: וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גְּדוֹל וְאַבְרָחָם וְאַגְדָּלָה שְׁמֶךָ וְהָיָה בְּרַכָּה.

כשעלה אברהם אבינו לארץ כנען עם ההבטחה על גידול שמו, החל בקריאה בשם ה' יחד עם בניית מזבחות וכך מתואר שם (פס' ז-ח):

וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לוֹרְעֶךָ אֶתְּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' הַנֶּנְרָאָה אֱלֹהֵי. וַיַּעֲתֶק מִשָּׁם הַהֵרָה מִקְדָּם לְבֵית אֵל וַיֵּט אֶהְלֵה בֵּית אֵל מִיָּם וְהָעֵי מִקְדָּם וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה'. (בראשית יב, א-ב)

הקריאה בשם ה' באה יחד עם בניית מזבחות.⁴ ניתן לומר שהפעולה של הקריאה בשם ה' הייתה בבניית המזבחות באופן של פרסום שמו, כעין אנדרטה. הלא זהו גם אחד

3. לענ"ד מדברינו אלה ישנו קושי על ההגדרה של טובה גנזל (גנזל, שם ה', עמ' 206-219) כי בספר יחזקאל המושג חילול שם ה' הוא לעיני הגויים ואילו המושג טומאת שם ה' תלויה בחטאי ישראל. פסוקים אלו מראים כי חטאי ישראל באופי הקרבת הקרבנות יוצרים חילול השם ואין פה התייחסות לאומות. בהגדרה שיוצע במאמר זה יבוארו המושגים מספר יחזקאל באופן שיתאימו לשאר ההופעות שבמקרא.

4. התורה הבחינה בין הקרבת קורבן ללא בניית מזבח לבין עבודת פולחן במזבח, שרק האחרונה מכונה קריאה בשם ה'. הנה כבר קין והבל הקריבו קרבנות לה' (בראשית ד, ג-ד) ואף על פי כן נאמר על דור אנוש (שם, פס' כו) "אז הוחל לקרוא בשם ה'". רק בזמן אנוש הפולחן קיבל מקום מזבח ולכן נקראה עבודה זו ההתחלה של הקריאה בשם ה' אותה המשיך אברהם. כל זאת לפי קריאת ראב"ע שהביטוי "הוחל" הינו במשמעות של התחלה. לפי רש"י משמעות הביטוי היא מלשון חילול ואם כן אין כל הקבלה לפעולתם של קין והבל שהייתה לשם ה'. נראה שהמדרש (בראשית רבה לד, ט)

ממשמעויות המינוח שם כנאמר אצל דוד (שמו"ב ח, יג): וַיַּעַשׂ דָּוִד שֵׁם בְּשֵׁבוֹ מִהַפּוֹתוֹ אֶת אָרֶם בְּגֵיאַת מְלַח. הרי שיחד עם הניצחון בנה דוד אנדרטה המנציחה את סיפור הקרב (כאחד מהפירושים שהציע ר' יהודה קיל בפירוש דעת מקרא שם תוך השוואה לפסוק בישעיה נו, ה: "ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ומבנות שם עולם אתן לו אשר לא יכרת").

חז"ל (זוהר ח"א דף קטז ע"א) ביארו כי דוד לא עשה פרסום לשמו אלא לשם ה'. נראה הדבר כי קריאה זו ממשיכה את הנאמר בפסוקים הקודמים (יא-יב) אצל דוד ביחס לשלל מהמלחמות:

גַּם אַתֶּם הַקְּדִישׁ הַמְּלֶךְ דָּוִד לֵה' עִם הַכֶּסֶף וְהַזָּהָב אֲשֶׁר הַקְּדִישׁ מְכַל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר כִּבְשׁ: מְאָרֶם וּמְמוֹאָב וּמִבְּנֵי עַמּוֹן וּמִפְּלִשְׁתִּים וּמִצְמֶלֶק וּמִשְׁלַל הַדְּדַעְזֹר בֶּן רַחֲב מְלֶךְ צוּבָה.

שם ה' מתבאר לאור קריאה זו כמקום המציין את נוכחות הקב"ה והדבר מתגלה בבניית מזבחות.⁵ כך נאמר בציווי בניית המזבח:

מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֲלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלֵמֶיךָ אֶת צֹאנֶיךָ וְאֶת בְּקָרֶיךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֲזַכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבִרְכֹתֶיךָ.⁶ (שמות כ, כא)

זאת רואים בין היתר מדברי בלדד השוחי המציין שהרשע, שלא גילה בחייו את שם ה', כמידה כנגד מידה לא יוותר לו שם וזכר, וזו לשונו:

יִנְתַּק מֵאֲהָלוֹ מִבְּטַחוֹ וְתַצְעֲדֵהוּ לְמֶלֶךְ בְּלֵהוֹת: תִּשְׁכַּחֲוּ בְּאֲהָלוֹ מִכְּלִילוֹ יְזַרְהַ עַל נְוָהוּ גְּפֹרִית: ... זָכְרוּ אֲבָד מְנִי אֶרֶץ וְלֹא שֵׁם לוֹ עַל פְּנֵי חוּץ: אֵךְ אֵלֶּה מִשְׁכָּנוֹת עוֹלָם וְזֶה מְקוֹם לֹא יִדַּע אֵל. (איוב יח, יד-כא)

המציין שאדם הראשון בנה מזבח והקריב עליו קורבן ביאר את הביטוי "הוחל לקרוא בשם ה'" במשמעות של חילול.

5. הקריאה של אברהם בשם ה' לוותה עם הקרבת קרבנות. כך כתב רמב"ן (בראשית יב, ו): "וטעם לה' הנראה אליו כי הודה לשם הנכבד וזבח לו תודה על שנראה אליו". נראה שהמילה מזבח הבאה משורש זבח מחייבת הבנה זו.

6. רמב"ן בתחילת פרשת משפטים (שמות כא, א וכן בתחילת פס' ב) הראה כי החל מסיום פרשת יתרו בציווי "אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם" מפרטת התורה את עשרת הדיברות. הרב יעקב מדן (כי קרוב אליך, שמות, עמ' 307) הרחיב וטען שלאור ההקבלה הזו מסתבר כי פרשת המזבח המופיעה אחר האיסור "לא תעשון איתי אלוהי כסף ואלוהי זהב" לבין פרשת עבד עברי המדברת על יציאה בשנה השביעית, באה להרחיב את הדיבר "לא תשא את שם ה' אלוהיך לשווא" המופיעה אחרי הדיבר "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" ולפני הדיבר המצווה על שביתה ביום השביעי. לאור דברינו מובן הקשר בין איסור נשיאת שם ה' לשווא לבין בניית המזבח הבא עם שם ה' המוזכר במקום זה "בכל המקום אשר אזכיר את שמי".

כיון ששם ה' הבא במזבחות ובקורבנות המוקרבים עליהם מחיל ברכה לעולם – "אבוא אליך וברכתך", מובן מה שנצטוו הכוהנים בעת חנוכת המזבח (במדבר ו, כז) "וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֲנִי אֲבָרְכֶם".

כך אמר דוד לאחר שקיבל את הנבואה כי בנו יבנה בית לה':

וּמִי כַעֲמֹךָ כִּישְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר הִלְכוּ אֱלֹהִים לַפְדּוֹת לוֹ לְעַם וְלְשׁוּם לוֹ שֵׁם וְלַעֲשׂוֹת לָכֶם הַגְּדוּלָה וְנִרְאוֹת לְאֶרֶץ מִפְּנֵי עַמְּךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ לָךְ מִמִּצְרַיִם גּוֹיִם וְאֵלֹהֵיוּ. (שמו"ב ז, כג)

לאור זאת מיושבת השאלה שבה פתחנו, ומבואר כי הקרבה שאינה ראויה על גבי המזבח הינה חילול שם ה'.

לא בכדי ציין הרמב"ם בראש ספר הקורבנות את הנאמר בתהילים (קטז, יז): "לך אזבח זבח תודה ובשם ה' אקרא". הקריאה בשם ה' של אברהם היא המתגלה לדורות בקורבנות שעל גבי המזבח.⁷

בדרך זו ניתן לבאר את קריאתו של משה רבנו (תהילים לב, ג) "כי שם ה' אקרא הבו גודל לא-לוהינו". מהו הגודל שיש לתת לאלוקים בעקבות קריאת השם? לשם מענה על כך נשווה בין שירת האזינו (דברים לב) לבין מזמור קטז בתהילים שכן מצאנו שיש בו דמיון לשירת האזינו בסגנונו ובתוכנו:

שירת האזינו	מזמור קטז בתהילים
האזינו השמים ואדברה (א)	כי הטא אזנו לי (ב)
ותשמע הארץ אמרי פי (א)	אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני (א)
ומצאוהו רעות רבות וצרות... ועתה כתבו לכם את השירה (לא, יז-יח)	צרה ויגון אמצא (ג)

7. הרב יהושע ויצמן (מצוה ברה, ח"א עמ' רפה) העיר שדיני קורבן תודה התבארו בספר עבודה בהלכות מעשה הקרבנות ולא בספר קרבנות ולפיכך יש תמיהה מדוע הביא הרמב"ם פסוק זה ככותרת לספר הקרבנות. בדבריו הוא מיישב בכך שרצה הרמב"ם לקשר בכותרות את הספר הקודם לספר הבא ובכך לקשר בין ספר עבודה לספר הקרבנות לאור דברי הגמרא (מגילה יח ע"א) "וכיון שבאת עבודה באתה תודה שנאמר זובח תודה יכבדנני". אמנם יש לתמוה על דבריו שכן אם זו הסיבה שרצה הרמב"ם להביא את הפסוק המדבר על קורבן תודה בראש ספר הקרבנות מדוע לא ציטט הרמב"ם את הפסוק "זובח תודה יכבדנני" (תהילים נ, כג) שאותו ציטטה הגמרא. אמנם לדברינו רצה הרמב"ם להראות ששם ה' הוא המתגלה בקרבנות ועל כן הביא דווקא את הפסוק "לך אזבח זבח תודה ובשם ה' אקרא" המקשר בין זביחת הקרבנות לבין הקריאה בשם ה'.

שירת האזינו	מזמור קטז בתהילים
כי שם ה' אקרא (ג)	ובשם ה' אקרא (ד)
צדיק וישר הוא (ד)	חנון ה' וצדיק (ה)
אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם (כו)	אפפוני חבלי מות (ג)
אני אמית ואחיה (לט)	כי חלצת נפשי ממות... אתהלך לפני ה' בארצות החיים (ח-ט)

במזמור זה תיאר דוד את מצבו הקשה (שם, פס' ג): "אפפוני חבלי מות ומצרי שאול מצאוני". תגובתו של דוד היתה קריאה בשם ה' יחד עם תפילה (שם, פס' ד) "ובשם ה' אקרא אנא ה' מלטה נפשי". תפילתו של דוד נענתה (שם, פס' ד-ה): "חנון ה' וצדיק וא-לוהינו מרחם. שומר פתאים ה' דלותי ולי יהושיע". כתוצאה מכך רצה דוד להשיב לבורא על טובתו אך התלבט כיצד יעשה זאת (שם, פס' יב) "מה אשיב לה' כל תגמלוהי עלי". אמנם החליט דוד שיחזור שוב על קריאתו לה' אך הפעם בסגנון של תודה (שם, פס' יג): "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא". קריאה זו לוותה בצירוף האמירה המתארת את התפילה שהייתה בעת הצרה שלוותה בנדר שאם יינצל יקריב דוד קורבן תודה (שם, פס' יד-יז): "נדרי לה' אשלם נגדה לכל עמו. יקר בעיני ה' המוותה לחסידיו. אנה⁸ ה' כי אני עבדך, אני עבדך בן אמתך פתחת למוסרי. לך אזבח זבח תודה ובשם ה' אקרא". הקריאה בשם ה' בעת הצרה מחייבת לא להיות כפויי טובה בעת שניוושע מהצרות ונזכור את ה' שהושיע אותנו ונקריב לפניו קורבן תודה.

התביעה לקריאה בשם ה' הבאה עם קורבנות התודה במקדש (שם, יט): "בחצרות בית ה' בתוככי ירושלים" נראה שנלקחה מתביעת משה לעם. בשירת האזינו (דברים לב, ו) האשים משה את העם שלא ידעו להכיר תודה לה' על חסדיו "הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם, הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך". רצה משה שיידע העם להקריב קורבנות בעת שיקרא משה לה' ויספר את שבחיו "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוהינו" אך במקום זאת נתן העם את זבחיו לאלוהים אחרים (שם, פס' לח) "אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם".

8. הכתיבה אנה הובהרה אצל הפרשנים (כגון התרגום וראב"ע) במשמעות של אנא.

תופעה דומה, של סמיכת שם ה' וזכרו לעבודת הקורבנות תוך השוואה לשירת האזינו קיימת גם במזמור קלה בתהילים. מזמור זה בתחילתו מקשר את הקריאה בשם ה' עם עבודת המקדש:

הַלְלוּיָהּ הַלְלוּ אֶת שֵׁם ה' הַלְלוּ עֲבָדֵי ה': שְׁעֲמַדִּים בְּבַיִת ה' בְּחִצְרוֹת בַּיִת אֱלֹהֵינוּ:
הַלְלוּיָהּ כִּי טוֹב ה' זְמִירוֹ לְשִׁמּוֹ כִּי נְעִים. (תהלים קלה, א-ג)

את שם ה' יש להלל בניגוד לשמות האלילים (שם פס' ה): "כִּי אֲנִי יָדַעְתִּי כִּי גָדוֹל ה' וְאֲדַגִּינוּ מִכָּל אֱלֹהִים". כן מוסיף המזמור את נצחיות שם ה' וזכרו שכפי שראינו לעיל הם באים ביחד:

ה' שִׁמְךָ לְעוֹלָם ה' זְכָרְךָ לְדֹר וָדֹר: ° כִּי יָדִין ה' עַמּוֹ וְעַל עֲבָדָיו יִתְנַחֵם.
(שם פס' יג-יד)

כל זאת מתוך השוואה לנאמר בשירת האזינו:

כִּי יָדִין ה' עַמּוֹ וְעַל עֲבָדָיו יִתְנַחֵם. (דברים לא, לו)

לא בכדי אף מזמור קלה מסתיים במקום בו שוכן שם ה':

בְּרוּךְ ה' מְצִיּוֹן שֶׁכֵּן יְרוּשָׁלַם הַלְלוּיָהּ. (פס' כא)

קריאת משה לקריאה בשם ה' יחד עם קורבנות במקדש, כל זאת כפי שהתבארה התביעה בספר תהילים, היא הקריאה הנכונה הממשיכה את דרך האבות שקראו בשם ה'.

ההבנה כי מקום המקדש והעבודה בו זהו שם ה' בעולם, מבהירה את תפילת דוד על שם ה' ביום העלותו את ארון ה' לירושלים וכך מתואר בדברי הימים:

הוֹדוּ לַה' קְרָאוּ בְשִׁמּוֹ הוֹדִיעוּ בְּעַמִּים עֲלִילֹתָיו: שִׁירוּ לוֹ זְמִירוֹ לוֹ שִׁיחוּ בְּכָל
נְפְלֵאֹתָיו: הִתְהַלְלוּ בְּשֵׁם קְדֹשׁ יִשְׁמַח לָב מִבְּקִשֵּׁי ה'. (דברי הימים א' טז, ח-י)

כפי שראינו בשירת האזינו ובתהילים, יחד עם קריאה בשם ה' יש לתת לה' מנחה וכך ביארנו את הדרישה של משה "כי שם ה' אקרא הבו גודל (=קורבן תודה) לא-לוהינו". כך ממשיך דוד בתפילתו את לשונו של משה ומוסיף בתפילה בעת העלאת הארון לירושלים:

הָבוּ לַה' מִשְׁפָּחוֹת עַמִּים הָבוּ לַה' כְּבוֹד וְעֹז: הָבוּ לַה' כְּבוֹד שְׁמוֹ שְׂאוּ מִנְחָה וּבְאוּ
לְפָנָיו הַשְׁתַּחֲוּוּ לַה' בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ. (שם, פס' כח-כט)

9. בפסוק "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב" (משלי י, ז) מוכח ששם מקביל לזכר כלומר שהשם הוא כעין אנדרטת זיכרון.

שם ה' אינו מתגלה בהקרבת הקורבנות אלא בקיבוע המקום בשביל ההקרבה. כך נראה מהתיאור של היחס בין ההקרבה בבמות לבין ההקרבה במקדש שלפני בניית המקדש נאמר: (מל"א ג, ב):

רַק הָעֵם מְזַבְּחִים בְּבָמוֹת כִּי לֹא נִבְנְהָ בַּיִת לַיהוָה עַד הַיָּמִים הָהֵם.
(מלכים א' ג, ב)

לעומת זאת, בעת חנוכת המקדש אמר שלמה בתפילתו:

וַיְהִי עִם לִבְבִּי דָּוִד אָבִי לְבָנוֹת בַּיִת לַיהוָה ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר ה' אֵל דָּוִד אָבִי
יַעַן אֲשֶׁר הָיָה עִם לְבַבְךָ לְבָנוֹת בַּיִת לַיהוָה ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כִּי הָיָה עִם לְבַבְךָ.
(מלכים א' ח, יז-יח)

לא בכדי מסיים דוד את תפילתו בדרישה מהעם להתחנן לה' לסיוע לקיים את תפקידם להודות לשם ה' בירושלים:

וַאֲמָרוּ הוֹשִׁיעֵנו אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְקַבְּצֵנוּ וְהַצִּילֵנוּ מִן הַגּוֹיִם לְהוֹדוֹת לַיהוָה קְדוֹשׁ
לְהַשְׁתַּבַּח בְּתֵהֱלֶךְךָ:
(שם, פס' לה)

כך גם מתבארת הכמיהה של דוד לבניין בית המקדש כפי שמתבטא במזמור קכב בתהילים:

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד שְׁמַחְתִּי בְּאֲמָרִים לִי בַּיִת ה' נִלְךָ... שִׁשָּׁם עָלוּ שְׂבָטִים שְׂבָטֵי יְהוָה
עֲדוֹת לְיִשְׂרָאֵל לְהוֹדוֹת לַיהוָה.¹⁰
(תהלים קכד, א-ד)

זו הסיבה שמנהיגי האומה כינו את המזבחות שבנו בשמותיו של הקב"ה המתגלה בהם כיעקב אבינו שקרא למזבח שבנה "א-ל-א-לוהי ישראל" (בראשית לג, כ), כמשה רבנו שקרא למזבח שבנה "ה' ניסי" (שמות יז, טו) וכגדעון שקרא למזבח שבנה "ה' שלום" (שופטים ו, כד). אף לעתיד לבוא תיקרא ירושלים על שם ה' "ושם העיר מיום ה' שמה" (יחזקאל מח, לה).¹¹

10. לפי דברינו מובן מדוע את הקריאה (תהילים קיג, א-ב): "הללויה הללו עבדי ה' את שם ה'. יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם" אמרו ישראל לפי חז"ל (ילקוט שמעוני, תהילים רמז תתעב) בעת אכילת קורבן הפסח. בשעה שיצאו מלהיות עבדי פרעה והפכו להיות עבדי ה' הקריבו את קורבן הפסח ובעת עבודת הקורבן קראו בשם ה'.

11. בכל אחד משלושת המקרים הראשונים ביאר רש"י, בניגוד לדברינו, שלא המזבח קרוי בשם ה' אלא המזבח מזכיר לאדם לקרוא לקב"ה בשמות אלו. ראב"ע (בראשית לג, כ) ציטט מדברי הרס"ג שפירש שהקריאה היתה כלפי הא-ל ולא כלפי המזבח וכתב: "ויאמר הגאון כי ויקרא לו אל אלהי ישראל – כן פירושו שקרא אל. אל השם. והנכון הוא שכן הוא שם המזבח. וכן מזבח משה קרא שמו ה' נסי בעבור הנס שעשה השם במקום ההוא. וכן בשוב השכינה אל ירושלים תהי נקראת ה' שמה וכן בעבור שעזר השם את יעקב קרא שם המזבח שעבד שם השם אל אלהי ישראל. והטעם שהוא חזק

פסוק נוסף בספר תהילים יכול להתבאר לאור דברינו. כך מופיע במזמור קלח:

לְדוֹד אֹדֶךָ כָּכָל לְבִי נִגַד אֱלֹהִים אֲזַמְרֶךָ: אֲשַׁתְּחִנֶּה אֶל הַיְכָל קִדְשֶׁךָ וְאוֹדֶה אֶת
שִׁמְךָ עַל חֲסִדֶיךָ וְעַל אֲמֹתֶיךָ כִּי הִגְדַּלְתָּ עַל כָּל שִׁמְךָ אֲמֹרְתֶךָ. (תהלים קלח א-ב)

בפשטות, ההודיה בפסוקים אלו היא על חסדי ה' ואמריו שהתקיימו. אמנם התחבטו פרשני ימי הביניים מהי ההודיה על שמו יתברך?¹²

לאור דברינו כי שם ה' זהו מקום המקדש, מתבארים פסוקים אלו בפשטות. דוד מתפלל נוכח המקום המקודש "נגד אלוקים אזמרך", "אשתחוה אל היכל קדשך" וממילא בהקבלה "ואודה את (=אצל)¹³ שמך (=מקדשך)". כך מובן גם המשך הפסוק בו מודה דוד לקב"ה שהגדיל בהבטחותיו לתמוך בכל מקום אשר הוקדש לשמו "כי הגדלת כל כל שמך אמרתך".

ג. מלחמת התורה ב'שמות' (=מזבחות) האלילים

ההבנה כי מזבח הוא המכונה שם ה' נראית גם במלחמת התורה באלילות.¹⁴ כחלק מהציווי לעקור את מקומות הפולחן האליליים נאמר:

אֲבַד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְקוֹמוֹת אֲשֶׁר עֲבַדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יְרֻשִׁים אֹתָם אֵת
אֱלֹהֵיהֶם עַל הַהָרִים הַרְרָמִים וְעַל הַגְּבוּעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִתְצַתֶם אֶת מִזְבְּחֹתָם

ותקיף". בקריאת העיר לעתיד לבוא (ששם נאמרה במפורש המילה "שם") הביא רש"י בפירושו ליחזקאל את שתי האפשרויות.

12. רש"י ביאר שלמרות ששמו הוא 'א-ל קנא' בכל אופן פה התנהג ברחמנות. אך פירוש זה עדיין לענ"ד נראה קשה, שכן שמו יתברך הוא גם 'רחום וחנון' וכמו כן האמירה שדוד הודה על אי השימוש בשמו לא מתיישבת עם המילים "אודה את שמך". דהוד מיטצ'ל (תהילים, ח"ג עמ' 277) הציע ששם הוי"ה בשמו נושע דוד בעבר ועל כן הוא מודה את שמו. לענ"ד פירוש זה קשה מעצם העובדה שהמזמור לא דן בשמות הבורא השונים ואין פה כל התייחסות לשם ספציפי.

13. מנחם צבי קדרי (מילון, עמ' 81) הראה מספר מקומות במקרא שבהם המילה "את" משמעה קרבת מקום (=אצל).

14. מרדכי טרופר (בשם ה', עמ' 484-489) טען לאור מובאות רבות במקרא כי שם ה' מבטא את המלחמה באלילות כפי שמתבטא בין היתר בתקבולת (שמות טו, ג) "ה' איש מלחמה ה' שמו". בדברינו מוסף שהמלחמה באלילות באה בהחלפת שמות העצבים למזבחות ה'. תהליך זה מתקיים גם בשירת הים המראה איך שם ה' שהיכה במצרים יתגלה בסוף התהליך במקדשו "מקדש ה' כוננו ידיך" (שם פס' יז). שלמה ויסבליט (ויטע אשל, עמ' 19-11) ביאר באמצעות עיקרון ההחלפה של שמות אלילים ממקום הפולחן והפיכתו למקום פולחן לה' את מעשהו של אברהם בנטיעת האשל בבאר שבע וקריאה שם בשם ה' (בראשית כא, לג).

וְשִׁבְרָתְכֶם אֶת מִצְבְּתְכֶם וְאֲשֵׁרִיהֶם תִּשְׂרְפוּן בְּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאִבְדְּתֶם
אֶת שְׁמֵם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא.¹⁵
(דברים יב, ב-ג)

איבוד שמוניהם של האלילים נעשה יחד עם שבירת המזבחות והמצבות. בהתאמה עם השמדת שמות האלילים ממשיכה התורה ומצווה על היחס המקודש לשמו יתברך:

לֹא תַעֲשׂוּן בְּן לֵה' אֱלֹהֵיכֶם: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל
שְׁבִטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּכְאֵת שְׁמָהּ.
(שם, פס' ד-ה)

כך נראה לבאר את פשר הסמיכות בפרשת משפטים של ציווי התורה על עלייה לרגל מיד לאחר הציווי שלא להזכיר שם אלוהים אחרים:

וּבְכָל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם תִּשְׁמְרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אַחֲרַיִם לֹא תִזְכְּרוּ לֹא יִשְׁמַע עַל
פִּיךָ: שְׁלֹשׁ רְגָלִים תִּחַג לִי בַשָּׁנָה... וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיבְךָ.
(שמות כג, יג-טו)

במקום שיוזכר שם אלוהים אחרים, דהיינו שיעבדו אותו במקום הפולחן לאלילים, מצווה התורה לבוא ולהיראות במקדש ה' שלוש פעמים בשנה ולהקריב לפניו קורבנות על מזבחו.

נראה שמדרש חז"ל לפסוק זה גם ראה במילים "שם אלוהים אחרים" כמקום פולחן אלילים, וזו לשונם:

תניא: "ושם אלהים אחרים לא תזכירו" – שלא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד
עבודת כוכבים פלונית.
(סנהדרין סג ע"ב)

לא בכדי באה פרשה זו כהטרם לשליחת המלאך אשר עליו נאמר:

הַשְּׁמֵר מִפְּנֵיו וְשָׁמַע בְּקֹלוֹ אֶל תִּמְרָ בּוֹ כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֵכֶם כִּי שָׁמִי בְּקִרְבּוֹ.
(שם, פס' כא)

כיצד יש להישמר מפני שם ה' השורה על המלאך? על ידי הריסת מזבחות האלילים שהם השמות המנוגדים לשם ה':

15. רש"י בהתאמה לשיטתו, שראה את המינוח שם במשמעות של כינוי, ביאר את הציווי "ואבדתם את שמם" באופן זה וכתב "ואבדתם את שמם – לכנות להם שם לגנאי". אמנם לפירוש זה יש לתמוה מהי ההדגשה "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא" הלא בכל מקום יש איסור לקרוא בשם עבודה זרה כפי שנאמר (שמות כג, יג) "ושם אלוהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך" (ניתן להציע שלפי רש"י מבואר הציווי בצורך לתת שם חדש למקום ההוא שכן אנשים היו רגילים לקרוא כך למקום ולפיכך ישנו צורך לשם גנאי לאותו המקום ובכך לקיים את הציווי הכללי "ושם אלוהים אחרים לא תזכירו" ונראה שכך הבין החיזקוני בפירושו לפסוק זה). לפי הפירוש המוצע שהמינוח "שם" מתייחס לעבודת הפולחן במקום מוגדר באה התורה וציוותה לאחר נתינת המזבחות למנוע מחדש כל עבודת פולחן במקום שמתחילה יועד לכך "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא". את הציווי מספר שמות נבאר בעז"ה בהרחבה להלן.

כי ילך מלאכי לפניך והביאך אל האמרי והחתי והפרזי והכנעני החוי והיבוסים והחיתתיו: לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם ולא תעשה כמעשיהם כי הריס תהרסם ושבר תשבר מצבתיהם. (שם, פס' כג-כד)

ניתן לומר שחלק מהמלחמה בפולחן האלילים ובמקדשי האלילים המכונים 'בתי שמות' בא לידי ביטוי בפרשת מגדל בבל. כך נאמר פרשת נח:

ויהי כל הארץ שפה אחת ודבָרִים אֶחָדִים: ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם: ויאמרו איש אל רעהו הבה נלכנה לבנים ונשרפה לשרפה ותהי להם הלכנה לאבן והחמר הִיהָ להם לחמר: ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפויץ על פני כל הארץ: ויֵרַד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם: ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החלם לעשות ועתה לא יבצר מהם פל אשר יזמו לעשות: הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו: ויפץ ה' אתם משם על פני כל הארץ ויחדלו לבנת העיר: על כן קרא שמה בבל כי שם בלל ה' שפת כל הארץ ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ. (בראשית יא, א-ט)

התחבטו הפרשנים מה היתה הבעיתיות בבניית המגדל שבגינה הפסיק ה' את בנייתו. רמב"ן העיר שתיאור מעשי בני האדם מתואר "ונעשה לנו שם". נראה שישנו פער בין הקוראים בשם ה' לבין אלו שעושים לעצמם שם על ידי מגדל במרכז העיר. לאור המילה הדומה החוזרת בפרשה - שם - נראה שאכן קריאת השם היא שגרמה להתערבות האלוקית.¹⁶ כנגד מגדל זה יבוא הצדיק ויבנה מגדל לשם ה' כפי שנאמר בספר משלי (משלי יח, י):

"מגדל עז שם ה' בו ירוץ צדיק ונשגב".¹⁷

מלחמת התורה בשמות האלילים היא שעומדת מאחרי שלילתה את פולחן המולך:

ויֵדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הָעַר הָעַר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתֵּן מִזְרְעוֹ לַמִּלֶּךְ מוֹת יוֹמֶת עִם הָאָרֶץ יִרְגְּמֶהוּ בְּאֶבֶן: וְאֲנִי אֶתֵּן אֶת פְּנֵי בְּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקִּרְב עַמּוֹ כִּי מִזְרְעוֹ נָתַן לַמִּלֶּךְ לְמַעַן טָמֵא אֶת מִקְדָּשִׁי וּלְחַלֵּל אֶת שֵׁם קְדֹשִׁי. (ויקרא כ, א-ג)

רש"י התקשה בפירוש הפסוק מדוע הקרבה למולך מטמאת את המקדש, ועל כן הוציא את המינוח "מקדשי" בפסוק זה מפשוטו וכתב "למען טמא את מקדשי - את כנסת ישראל

16. רבנו ניסים (דרשות הר"ן, הדרוש הראשון) ביאר כי המגדל מטרתו היתה להעמיד את נמרוד בראש האנושות כחלק מהמלחמה של נמרוד בקב"ה. משיכת כל האנושות לעבודה זרה באמצעות מבנה המרכזם לכך קרויה "ונעשה לנו שם".

17. בתהילים סא, ד-ה נאמר "כי היית מחסה לי מגדל עז מפני אויב. אגורה באהלך עולמים אחסה בסתר כנפיך סלה". אוהל ה' בתקבולת הוא מגדל העוז, הרי שהמונח 'מגדל עז לשם' הוא כינוי למקום הפולחן לשם ה'.

שהיא מקודשת לי כלשון (ויקרא כא, כג) ולא יחלל את מקדשי". לדברינו שיש פה התרסה כנגד המקדש ומזבחות ה' ניתן לבאר את המינוח כפשוטו.¹⁸ קריאה שכזו מתיישבת היטב גם עם הנאמר ביחזקאל על המקדש העתידי:

וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן אָדָם אֶת מְקוֹם כְּסֵאִי וְאֶת מְקוֹם כְּפוֹת רִגְלֵי אֲשֶׁר אֲשַׁכֵּן שָׁם בְּתוֹךְ
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם וְלֹא יִטְמְאוּ עוֹד בֵּית יִשְׂרָאֵל שֵׁם קְדוֹשֵׁי הַמָּה וּמַלְכֵיהֶם בְּזוּזוֹתָם
וּבְפִגְגֵי מַלְכֵיהֶם בְּמוֹתָם: בְּתֵתָם סֶפֶם אֶת סִפֵּי וּמְזוּזוֹתָם אֲצַל מְזוּזוֹתַי וְהִקִּיר בְּיַדִּי
וּבְיַדֵיהֶם וְיִטְמְאוּ אֶת שֵׁם קְדוֹשֵׁי בְּתוֹעֲבוֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְאָכַל אֹתָם בְּאֶפֶי.
(יחזקאל מג, ז-ח)

הצבת מקום - שם - לעבודה זרה במקום להציבו בבית המקדש, מוצגת על ידי יחזקאל כבניית בית אלילים בסמיכות לבית המקדש - 'מזוזתם אצל מזוזתי', והדבר מטמא את היחס למקדש וממילא את שם קדשו. הקרבת הבנים לאלילים והפולחן שם בא כתחליף למקדש ולמזבחות ה' ועל כן פעולה זו מטמאת את מקדש ה' ומחללת את שמו (=מזבח).

כך גם מתבארת נבואת עמוס ביחס לפולחן האלילי המחליף את מקדש ה':

הַשְּׂאֲפִים עַל עֵפֶר אֶרֶץ בְּרֹאשׁ דָּלִים וְדָרֶךְ עֲנֻיִם יִטּוּ וְאִישׁ וְאִבּוֹ יִלְכוּ אֶל הַנְּעִרָה
לְמַעַן חַלֵּל אֶת שֵׁם קְדוֹשֵׁי: וְעַל בְּגָדִים חֲבֵלִים יִטּוּ אֲצַל כָּל מִזְבֵּחַ וְיִין עֲנוּשִׁים יִשְׁתּוּ
בֵּית אֱלֹהֵיהֶם.
(עמוס ב, ז-ח)

הפולחן האלילי שכלל גם הליכה אל הקדשות במשתה היין שנעשה אצל מזבחותיהם, הרי הוא כמחליף את מזבח ה' ולפיכך זהו חילול שם קדשו.¹⁹ כך מתגלה גם בנבואת עמוס בפרק ה הדורש מהעם לדרוש את ה' ולא להידרש לבמות העבודה הזרה הפזורים בארץ (כפירוש רד"ק שם) ולא לעוות משפט. הסיבה לדרישה לפי הנביא היא הצורך בקידוש שמו יתברך:

כִּי כֹה אָמַר ה' לְבֵית יִשְׂרָאֵל דְרָשׁוּנִי וְחַיּוּ: וְאַל תְּדַרְשׁוּ בֵּית אֵל וְהַגְלֵגֶל לֹא תִבְאוּ
וּבְאֵר שִׁבְעֵי לֹא תַעֲבְרוּ כִּי הַגְלֵגֶל גְּלָהּ וְגִלְהָ וּבֵית אֵל יִהְיֶה לְאָזֶן: דְרָשׁוּ אֶת ה' וְחַיּוּ
כִּי יִצְלַח כְּאֵשׁ בֵּית יוֹסֵף וְאֶכְלָה וְאִין מִכְבָּה לְבֵית אֵל: הַהִפְכִים לְלַעֲנָה מִשְׁפָּט
וְיִצְדָקָה לְאֶרֶץ הַנִּיחֹ: עֲשֵׂה כִימָה וְכִסִּיל וְהַפֶּךְ לְבָקָר צִלְמוֹת יוֹם לַיְלָה הַחֲשִׁיף
הַקּוֹרָא לְמֵי הַיָּם וַיִּשְׁפְּכֶם עַל פְּנֵי הָאָרֶץ ה' שְׁמוֹ.
(עמוס ה, ד-ח)

18. אף הראיה שהביא רש"י שהמינוח 'מקדש' קיים על עם ישראל "ולא יחללו את מקדשי כי אני ה' מקדשם" אינה ראייה מוכרחת. הכוהנים מקודשים כחלק ממערכת שם ה' הקיימת על המקדש ועובדיו. על כן הכוהן מחויב לחוקי המקדש כי הקב"ה קידש את המקדש ואת הכוהנים להיות לחלק ממנו.
19. הפרשנות המוכרת לפסוק זה דיברה על חטא עריות (ולפי רש"י המינוח 'נערה' משמעותו פה היא נערה מאורסה). אמנם ההקשר מדבר על חטא פולחני. ראב"ע (ויקרא כ, א) ביאר את הסיבה להכנסת דין החוטא למוֹלֵךְ לפרשת העריות וכתב על אופי הפולחן של המולך "אשר יתן מזרעו למוֹלֵךְ והטעם לשכב עם עובדת עבודת כוכבים". האב היה מביא את בנו לשכב עם הקדשה כחלק מהפולחן. על כן נראה לבאר שזו גם הכוונה בספר עמוס "ואיש ואביו ילכו אל הנערה למען חלל את שם קדשי".

ד. נשיאת שם ה'

ראינו לעיל כי הדיבר (שמות כ, ז) "לא תשא את שם ה' אלוֹקֶיךָ לשווא" התבאר בסוף פרשת יתרו בדיני קדושת המזבח. בביאור המושג נשיאת שם ה' לשווא, ניתן לבאר – ללא מטרה, וניתן לבאר מלשון שקר²⁰ שכן אף שבועת השקר מחללת את שמו, כפי שנאמר בספר ויקרא (יט, יב): וְלֹא תִשָּׁבְעוּ בְשֵׁמִי לְשָׁקֵר וְחָלַלְתָּ אֶת שֵׁם אֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה'."²¹

דוד המלך מבאר בתהילים את הקשר בין הנשמר הן מלשאת את שם ה' לחינם והן מלהישבע לשקר, עם מקום המקדש והברכה היוצאת ממנו.

מִי יַעֲלֶה בְּהַר ה' וְיִמִּי יִקֹּם בְּמִקְוֵם קָדְשׁוֹ: נְקִי כַפַּיִם וְכִר לִכְבֹּ אֲשֶׁר לֹא נִשְׂא לְשָׁוֵא
נִפְשִׁי וְלֹא נִשְׁבַּע לְמַרְמָה: יִשְׂא בְרָכָה מֵאֵת ה' וְצַדִּיקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.
(תהילים כד, ג-ה)

אמירת שם ה' לחינם אסורה, ויש לייחד אותה רק למציאות שתמשיך לגלות את שמו בעולם, כמזבח וקורבנות המציינים את שם ה'. המקדיש מקום לה' ומחיל את שמו באופן קבוע (ולא רק בדיבור בר חלוף) יזכה לברכת המקדש "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך".

כך מובא במסכת נדרים:

רבי שמעון אומר: מנין שלא יאמר אדם לה' עולה לה' מנחה לה' תודה לה'
שלמים תלמוד לומר קרבן לה' וקל וחומר ומה זה שלא נתכוון אלא להזכיר שם
שמים על הקרבן אמרה תורה קרבן לה' לבטלה על אחת כמה וכמה.
(נדרים י ע"א – י ע"ב).

שם שמים חייב לחול על מציאות מוקדשת.²² לומר את שם ה' קודם הקדשת הקורבן אסור וכל שכן ללא הקדשה בכלל. מי שמקדיש קורבן ומזבח לה', הוא שאינו נושא את שמו

20. כפי שהתבטא דוד כלפי בני הנכר "אשר פיהם דיבר שוא וימינם ימין שקר" (תהילים קמד, ח).
אונקלוס בתרגומו לפסוק "לא תשא את שם ה' אלוֹקֶיךָ לשווא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשווא" ביאר את המילה שוא בשני האופנים "לא תימי ית שמא דיי אלהך למגנא (=לא תשבע בשם ה' אלוֹקֶיךָ לחינם) ארי לא יזכי יי ית דיימי בשמיה לשקרא (=שכן לא יזכה ה' בדין את שישבע בשמו לשקר).

21. רבי לוי במדרש (ויקרא רבה כד, ה) התאים בין פסוקי תחילת פרשת קדושים לבין עשרת הדיברות. את הפסוק "ולא תשבעו בשמי לשקר" התאים רבי לוי עם הדיבר "לא תשא". ניתן לומר שרבי לוי פירש את הדיבר 'לא תשא' כמדבר על שקר אך ניתן לומר שהוא טוען שישנה זיקה בין שני האיסורים הללו ששניהם מחללים את שם ה'.

22. אף ברכת הכהנים, שבה נושאים הכהנים את שם ה' והיא מורידה ברכה לעולם – "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" (במדבר ו, כז) – חייבת לחול על מציאות של קורבן או תפילה. להרחבת הדברים ניתן לעיין בספרי 'ממלכת כהנים' (עמ' רג-רח).

לבטלה וכל שכן לשקר, ועל כן ראוי הוא לעלות בהר ה'. בדרך זו נראה שניתן לבאר גם את פרשת בן הישראלי שבספר ויקרא וזו לשונה של הפרשה:

וַיֵּצֵא בֶן אִשָּׁה יִשְׂרָאֵלִית וְהוּא בֶן אִישׁ מִצְרִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּצֵאוּ בַּמַּחֲנֶה בֶן הַיִּשְׂרָאֵלִית וְאִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי: וַיִּקַּב בֶּן הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרָאֵלִית אֶת הַשֵּׁם וַיִּקְלַל וַיְבִיאוּ אֹתוֹ אֶל מֹשֶׁה וְשֵׁם אָמוֹ שְׁלֹמִית בַּת דְּבָרִי לְמִטֵּה דָן: וַיִּנְיָחָהּ בְּמִשְׁמַר לְפָרֹשׁ לָהֶם עַל פִּי ה': וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: הוֹצֵא אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מַחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסָמְכוּ כָּל הַשֹּׁמְעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה: וְאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ פִּי יְקַלֵּל אֱלֹהֵינוּ וְנִשְׂאָ חֲטָאוֹ: וְנִקַּב שֵׁם ה' מוֹת יוּמָת רָגוּם וְרָגְמוּ בּוֹ כָּל הָעֵדָה כַּגֵּר כַּאֲזָרַח בְּנִקְבוֹ שֵׁם יוּמָת. (ויקרא כד, י-טז)

התורה ציינה כי שני חטאים היו לו לבן הישראלי: נקיבה בשם ה', וקללתו. וכך כתב ראב"ע:

“ויקב” – יש אומרים שפירושו ויפרש כמו “אשר פי ה' יקבנו”, “אשר נקבו בשמות”, ויש אומרים שהוא כמו “מה אקוב”. והראשון קרוב לפי דעתו.²³

עיקר החטא היה הקללה ולפיכך כינתה התורה חוטא זה בשם 'המקלל'. אמנם העונש של הרגימה באבנים בא בעקבות נשיאת שם ה' לשוא. הקב"ה הוא שיעניש את הנשבע בשמו לשקר "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא (=וכתרגום אונקלוס 'לשיקרא'). וכן המגדף את שמו ית' עונשו בידי שמים – "ונשא חטאו". אמנם כנגד הנושא שם שמים לבטלה הטילה התורה על בני האדם את החובה להחיל את שם השמים על קורבן ומזבח, לבל יישאר לבטלה. לפיכך, כהוראת שעה, ציוותה התורה כעונש למקלל להתייחס אליו כאל הקורבן, "וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו ורגמו אותו כל העדה".

מאידך, מי שמגלה את שם ה' בעבודתו, אצלו שם שמים נישא לברכה בהתגלותו בעולם. אדם זה היודע לא לתת שמות לאלילים אלא לעבוד את הבורא ראוי להישבע בשם ה' וכך ציוותנו התורה:

אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ תִירָא וְאֹתוֹ תַעֲבֹד וּבְשֵׁמוֹ תִשָּׁבַע: לֹא תִלְכֹּן אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סָבִיבוֹתֶיכֶם. (דברים ו, יג-יד)

משנה תוקף מקבלים דברינו עם ביאור הרמב"ן למילים "ואותו תעבוד" – "ויתכן שיהיה זה רמז לעבודת הקרבנות". כאשר עובדים את ה' בקרבנות אזי יש לשם ה' על מה לחול

23. אותם 'יש אומרים' הינם חז"ל (סנהדרין נו ע"א) שחייבו סקילה רק למי שגם נושא שם שמים לבטלה וגם מקללו. זאת תוך הבנה כי המינוח "ויקוב" משמעותו "ויקלל" כמו בפסוק (במדבר כג, ח) "מה אקוב לא קבה אל ומה אזעום לא זעם ה' ". בפשטי המקראות נראה שיש פה שתי עבירות נפרדות, ולפיכך חרג ראב"ע מפירושו חז"ל. שמה ניתן לומר שראב"ע הבין בדעת חז"ל שרק כהוראת שעה הגיעה סקילה לבן הישראלי אף על נשיאת ה' לבדה אך לדורות באה ההלכה למשה מסיני ואיחדה את שתי העבירות יחד וחייבה רק על שילובן סקילה.

וממילא ניתן לקיים את המשך הפסוק "ובשמו תשבע". קישור המקדש לשבועה בא לידי ביטוי בתפילת שלמה בעת חנוכת המקדש (מלכים א' ח, לא) "את אשר יחטא איש לרעהו ונשא בא אלה להאלותו (= וחייבו הדין להשביעו - רש"י) ובא אלה לפני מזבחך בבית הזה". שבועת ה' באה דווקא לפני המזבח - מקום שם ה' והקב"ה יגלה את הדין הנכון (שם פס' לב) - "ושפטת את עבדיך להרשיע רשע לתת דרכו בראשו ולהצדיק צדיק לתת לו כצדקתו".²⁴

לא בכדי כאשר צדקיה מלך יהודה חילל את שבועת ה' לנבוכדנצר, מנה זאת הכתוב כאחת הסיבות לחורבנו של בית המקדש:

וְגַם בְּמֶלֶךְ נְבוּכַדְנֶאֶצַּר מֶלֶךְ אֲשֶׁר הִשְׁבִּיעוּ בְּאֱלֹהִים וַיִּקְשׁ אֶת עַרְפוֹ וַיֹּאמֶר אֶת לִבּוֹ מִשׁוֹב אֶל ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.
(דברי הימים ב' לו, יג)

ריבוננו של עולם מתערב במשפט בשעה ששמו נישא שם בשבועה. השפעת שם ה' המתערבת במשפט האנושי בין במשפט בין נגד עמים שלא קוראים בשם ה' ובין במשפט נגד עוול אישי מקורה במקדש. כך מתבאר בתהילים במזמור ט:

אֲשַׁמְתָּה וְאֶעֱלֶצָה כִּי אֲזַמְּרָה שְׁמֶךָ עֲלִיּוֹן... כִּי עָשִׂיתָ מִשְׁפָּטִי וְדִינִי יִשְׁבֹּתָ לְכִסֵּא שׁוֹפֵט צֶדֶק: גְּעַרְתָּ גוֹיִם אֲבֹדְתָ רָשָׁע שְׁמֵם מְחִיתָ לְעוֹלָם וְעַד... וְהוֹי לְעוֹלָם יִשָּׁב כּוֹזֵן לְמִשְׁפָּט כִּסְאוֹ... וַיִּכְטְחוּ כִּי יוֹדְעֵי שְׁמֶךָ כִּי לֹא עֲזַבְתָּ דְרָשִׁיךָ ה': זְמַרוּ לַה' יִשָּׁב צִיּוֹן הַגִּידוּ בְּעַמִּים עֲלִילוֹתָיו... לְמַעַן אֲסַפְּרָה כָּל תְּהִלָּתֶיךָ בְּשַׁעְרֵי בַת צִיּוֹן אֲגִילָה בִישׁוּעָתֶךָ:
(תהילים ט, ג-ט)

24. בדרך זו נראה שפירש שלמה את הנאמר בפרשת משפטים (שמות כב, ז) "אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלוהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו". הקרבה למקדש האלוקים היא תברר את שקרה וזאת על ידי שבועה. כדרכו של שלמה למדו חז"ל במדרש (מכילתא, משפטים, פרשה טו) "ונקרב בעל הבית - לשבועה". במדרש שם נשאלה שאלה "ונקרב בעל הבית אל האלהים. שומע אני לשאול באורים ותומים? תלמוד לומר אשר ירשיעון אלוהים לא אמרתי אלא אלהים שהן מרשיעין". המדרש שלל את ההבנה המצויה אצל שלמה כי המילה אלוהים פה כוונתה לרבש"ע, אלא לדיינים בשר ודם. נראה שחיוב הדיינים את הנידון להישבע מקרב את הנידון לדינו של רבש"ע שיתערב בדין לאור השבועה. כיון שהרצון הוא להחיל את שם ה' במקדש ציווה שלמה שהשבועה תהיה לא רק בבית דין המכוונים אלוהים אלא בבית המקדש. מעת החורבן חזרה השבועה לבתי הדין מתוך התפיסה שגם בהם מתגלה הא-ל "מנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמם שנאמר בקרב אלהים ישפוט" (ברכות ו ע"א).

ה. שם בן נח

דוד המבול מרד במלכות שמים, ועל חטאי דור זה נאמר: "המה הגיבורים אשר מעולם אנשי השם" (שם, פס' ד). אותם אנשי שם,²⁵ והממשיכים את דרכם הלא הם דור הפלגה שרצו לעשות להם שם, עומדים בניגוד לקוראים בשם ה'. מה הסיר את חרון האף מהאנושות? נח במציאתו חן בעיני ה' לא זכה להציל אלא את משפחתו בלבד. לעומת זאת ביציאה מהתיבה החל נח בבניית מזבח ובהקרבה עליו וזהו שהסיר את חרון האף מהעולם וכך נאמר:

וַיִּבֶן נֹחַ מִזְבֵּחַ לַה' וַיִּקַּח מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִכָּל הָעוֹף הַטְּהוֹר וַיַּעַל עֹלֹת
בַּמִּזְבֵּחַ: וַיִּרַח ה' אֶת רִיחַ הַנְּיִיחַ וַיֹּאמֶר ה' אֶל לְבֹאֵי אֶסְף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאָדָמָה
בְּעִבּוֹר הָאָדָם כִּי יֵצֵר לִב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו וְלֹא אֶסְף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי כָּאֲשֶׁר
עָשִׂיתִי: (בראשית ח, כ-כב)

הברכה לעולם, שכפי שראינו לעיל באה יחד עם גילוי שמו, חזרה מיד עם הקרבת הקורבנות (שם ט, א) "ויברך אלוקים את נח ואת בניו". נראה שאין מדובר בפעולה חד פעמית של נח. את בנו שם ייעד הוא לקיים את המזבח שהקים. הלא כך בירך את שם ויפת:

וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי שָׁם וַיְהִי כְנֻעַן עֶבֶד לְמוֹ: יִפֹּת אֱלֹהִים לְיִשְׁכָּן בְּאֶהְלִי
שָׁם וַיְהִי כְנֻעַן עֶבֶד לְמוֹ. (בראשית ט, כה-כו)

אוהלי שם היו למקום שבו מוקרבים קורבנות לה' בניהולו של שם. נראה כי כינוי זה, שנתן נח לבנו, מציין את תפקידו שניתן לו – ניהול המזבח והקורבנות, שזו היא הקריאה בשם ה'. דוד המלך (תהילים כט, א) ציוה לתת לה' קורבנות בני אלים,²⁶ ולפארו במקדשו "ובהיכלו כולו אומר כבוד" (שם, פס' ט), וזאת מתוך הדרישה "הבו לה' כבוד שמו" (שם,

25. רש"י בפירושו לפסוק הציע שתי אפשרויות בביאור המושג "אנשי השם: או מלשון שמות כמו 'אשר נקבו בשמות', או מלשון שממון שגרמו לעולם. והנה בגלל שלא התייחסה התורה לשמותם של אותם אנשים, נאלץ רש"י לבאר כי מדובר פה על האנשים כעירד ומחוייאל שהובאו עם שמותיהם קודם ברשימת השושלות או לבאר כאפשרות של שממון. אך התארים בפסוק זה "בני האלוהים", "הגיבורים" מראים את עצמתם ולא את מה שקרה לעולם בעקבות מעשיהם. לדברינו, אכן מדובר על משמעות של שמות אך לא שמות פרטיים אלא תיאור לעבודתם הפולחנית המציבה שם אלילי בניגוד לרצון ה'.

26. הפרשנות המסורתית התייחסה לבני אלים כאל המלאכים שאותם מבקש דוד להלל את ה'. פירוש זה נדחה מכל וכול על ידי המאירי בפירושו לפסוק זה שראה בפנייה לגורמים מבלעדי האדם להתפלל ככפירה (נראה שההתייחסות לכך ככפירה נובעת מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה למסכת סנהדרין בהקדמתו לפרק חלק כי תפילה למלאכים במטרה שהם הקרובים לבורא יפעלו בשבילנו אצלו היא היסוד לעבודה זרה הרואה כוח בגורמים רוחניים מבלעדי הקב"ה). אמנם מצאנו אלים ללא האות יו"ד לאחר האל"ף במקרא במשמעות של אילים – ראה דברי הימים א' כט, כא. באופן זה מובן כי דוד מצווה את בני האדם לקדש את שם הבורא על ידי עבודה במקדשו.

פס' ב). לא בכדי למד זאת דוד מקול ה' שהרעים על מים רבים בעת אשר ה' למבול ישב" (שם, פס' י).

כאמור לעיל, מפעלו של שם, לתקן את חטא אנשי השם, פעל בהצלחה עד דור הפלגה ששוב חטאו ועשו לעצמם שם. לא בכדי אמרו חז"ל במדרש על שם בן נח (בראשית רבה כו, ג): "שמעון בר חוטא אמר שמניין אותיותיו (=גימטריא של שם) תלה הקב"ה לדורות מן המבול ועד הפלגה שלוש מאות וארבעים שנה".

ו. שאלת משה "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם"

בוויכוח שבין רבש"ע למשה רבנו בשאלת התאמת משה למשימה להוציא את בני ישראל ממצרים נאמר:

וְעַתָּה לָכֵּה וְאַשְׁלַחְךָ אֶל פְּרַעֲה וְהוֹצֵא אֶת עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים מִי אֲנִי כִּי אֵלֶּךָ אֶל פְּרַעֲה וְכִי אוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם: וַיֹּאמֶר כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ וְזֶה לָךְ הָאוֹת כִּי אֲנִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאֶךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרָיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הַהָר הַזֶּה: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים הֲנִי אֲנִי כִּי אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶמְרָתִי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם וְאָמְרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ מַה אֶמַּר אֲלֵהֶם: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֶהְיֶה אִשְׁרָךְ וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם: וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זְכָרִי לְדֹר דָּר. (שמות ג, י-ט)

ריבוננו של עולם מעודד את משה שכשם שהוא פגש את כבוד ה' בהר חורב בסנה כך יצליח הוא להביא את כל העם לעבוד ה' בהר זה. לאחר מכן החל לדון משה עם הקב"ה מהו שמו ומה יענה לישראל ותשובת ה' למשה לכאורה לא ברורה.²⁷ אף הזכרת האבות לא ברורה כיצד היא משרתת את המענה לשאלת משה. לאחר מכן ממשיך הקב"ה וחוזר לכאורה לדיון הראשון לגבי הקרבת הקורבנות, וזו לשונה של התורה:

וְשָׁמְעוּ לְקוֹלְךָ וַיָּבֵאתָ אֶתְּךָ וְזָקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֶלֶךְ מִצְרָיִם וְאָמְרָתָם אֲלֵינוּ ה' אֱלֹהֵי הָעִבְרָיִים נִקְרָה עָלֵינוּ וְעַתָּה נִלְכָּה נָא דְרֹךְ שְׁלִשֹׁת יָמִים בְּמִדְבָּר וְנִבְחָה לָהּ אֱלֹהֵינוּ. (שם, פס' יח)

מהו פשר הדו-שיח הזה ומהו ההיגיון שבסדר הדברים?

27. רש"י ביאר כי הביטוי "אהיה אשר אהיה" מבטא את הבטחת ה' להיות עם ישראל בעתיד ואם כן אין כאן תשובה לשאלה מהו שמו ורק בתחילת פרשת וארא (שמות ו) יענה הקב"ה לשאלת משה. רש"י ביאר כי המילה 'אהיה' היא אחת משמותיו של רבש"ע, אך פירושו לא פשוט מפאת העובדה שלא מצאנו עוד שימוש במילה זו במקרא כשם של בורא העולם.

לדברינו, המקשרים בין שם ה' לבין מזבחות וקורבנות, ניתן לומר כי משה מקבל הבטחה מה' על עבודת ה' שתתקיים בהר סיני. על כך שאל משה את הקב"ה אם ישאלו אותו העם מהי דרך הפולחן – "ואמרו לי מה שמו מה יאמר אליהם"? על כך ענה לו הקב"ה כי אותה קריאה בשם ה' שהיתה אצל אבותיהם, ואתו סגנון של מזבחות שעשו האבות הוא הרצוי בכל דור – 'אהיה אשר אהיה', ואתו הא-ל-שנתגלה לאבות הוא ששלח בדור זה את משה 'זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור'. לפיכך אך טבעי הוא שיבוא משה לזקנים וירצה לקדם איתם את נושא הקרבת הקורבנות בסיני – 'ונזבחה לה' אלוקינו'. ואכן כך קרה. כאשר הגיע העם לחורב, הדריכם משה להמשיך את דרך אבותיהם (שמות כד, ד) – "ויבן מזבח תחת ההר ושתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל". ביטויי ההבטה בסנה המדברים על שמו וזכרו של הקב"ה התגלו בבניית המזבח בחורב (שמות כ, כא) – "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך".

ז. "ומה תעשה לשמך הגדול"

בעת מלחמת יהושע והעם ביריחו הכריז יהושע על איסור לקיחה מהשלל בנמקו את דבריו (יהושע ו, יז): "וְהִיְתָה הָעִיר חָרָם הִיא וְכָל אֲשֶׁר בָּהּ לָהּ". חרם לה' דינו בקודשים, כפי שנאמר (ויקרא כז, כט) "כל חרם קדש קדשים הוא לה'". שם ה' הוחל על העיר כקורבן לה' ולפיכך הלוקח מן השלל דינו כמועל בקודשים. כך נאמר על הלקיחה מהשלל (יהושע ז, א): "וַיִּמְעְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵעַל בְּחָרָם, וַיִּקַּח עִכְוֹן... מִן הַחָרָם, וַיַּחַר אֶף ה' בְּבָנֵי יִשְׂרָאֵל".

יהושע רצה בכיבושיו להראות כי יד ה' עשתה זאת ועל כן קידש את העיר הראשונה שנכבשה ואסרה לשימוש פרטי ובכך תהיה כאנדרטה 'שם' לכבוד רבש"ע. אמנם, לאחר ההפסד במלחמת העי הראשונה, היה נראה כלפי חוץ שהקב"ה לא שותף ללחימה וממילא שמו לא יחול על יריחו. לפיכך אמר יהושע בתפילתו לקב"ה:

בִּי אֲדֹנָי מָה אָמַר אֶחָרִי אֲשֶׁר הִפֵּךְ יִשְׂרָאֵל עֲרָף לִפְנֵי אֵיכָבוֹ: וַיִּשְׁמְעוּ הַכְּנַעֲנִי וְכָל יִשְׂבֵי הָאָרֶץ וְנִסְבּוּ עָלֵינוּ וְהִקְרִיתוּ אֶת שְׁמֵנוּ מִן הָאָרֶץ וּמָה תַעֲשֶׂה לְשִׁמְךָ הַגָּדוֹל.
(שם, פס' ח-ט)

הקב"ה עונה ליהושע (שם פס' יב) כי ניתן לכפר על העם רק אם ימצא על מה להחיל את שם ה' שחולל ועד אז החרם יחול על כל העם "עורף יפנו לפני אויביהם כי היו לחרם, לא אוסיף להיות עמכם אם לא תשמידו את החרם מקרבכם".²⁸ רגימת עכן ושריפת השלל באש

28. ראיית השמדת יריחו ושללה כקורבן באה לידי ביטוי גם בהשוואה לדיני עיר הנידחת – שגם שם העיר ושללה נשרפים באש כקורבן, קיים איסור לבנות את העיר מחדש וושרפתה משיבה את חרון האף האלוקי. וכך נאמר בספר דברים (יג, יז-יח): "ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחובה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל לה' אלוהיך (בדומה לנאמר על המנחה העולה כולה למזבח "לה' כליל תקטר" – ויקרא ו, טו) והיתה תל עולם לא תבנה עוד. ולא ידבק בידך מאומה מן החרם למען

היא שהשיבה את חרון האף מישראל (שם, פס' כה-כו), שכן על עכן הוחל דין החרם והעמק נקרא שמו עמק עכור. לאור זאת, מובן שתיקון "השם הגדול" שחולל בחרם,²⁹ תוקן בכך שבמות עכן נאמר שהקימו "גל אבנים גדול" ותיקון שם ה' היה בקריאת שם לעמק לזכר המעילה בקודש וכך נאמר שם:

וַיְקִימוּ עָלָיו גַּל אֲבָנִים גְּדוֹל עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּשָּׁב ה' מִחֲרוֹן אַפּוֹ עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הַמְּקוֹם הַהוּא עֲמַק עֲכוֹר עַד הַיּוֹם הַזֶּה.

לימים, כשבנו שבטי עבר הירדן "מזבח גדול למראה" (יהושע כב, י) וחשדו בהם שאר השבטים כי הם מואסים במזבח ה' בשילה, אשר הוא שם ה', הטיחו נציגי השבטים את ההאשמה (שם, פס' כ): "הֲלוֹא עֲכָן בֶּן זָרַח מְעַל מְעַל בַּחֶרֶם וְעַל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל הָיָה קֶצֶף". לא בכדי, בעת שיסורו "שמות הבעלים" מעם ישראל, ישוב עמק עכור להיות לפתח תקווה (הושע ב, יז-יט).

כהמשך לתיקון חילול שם ה' שקרא בעת המעילה בחרם, מייד בתום מלחמת העי השנייה נפנה יהושע לבנות מזבח לה' (יהושע ח, ל): "אז יבנה יהושע מזבח לה' אלוהי ישראל בהר עיבל".³⁰

ה. הרחבת המושג שם ה' בגאולה

כפי שראינו, הקריאה בשם ה' היתה במקום המקודש לשמו. מהו היחס לשם ה' מעת החורבן?

נראה ששתי משמעויות ראינו במקרא לשאלה זו: מחד, תקווה לחזרת שם ה' לירושלים וראיית הגלות כתופעה זמנית, ומאידך הרחבת שם ה' והחלתו על עם ישראל.

ישוב ה' מחרון אפו". לא בכדי יצרה הגמרא (סנהדרין קיג ע"א) השוואה בין דיני עיר הנידחת לדיני יריחו.

29. רד"ק (יהושע ח, טו) פירש את משמעות החשש "זמה תעשה לשמך הגדול" וכתב: "שיאמרו הגויים מבלתי יכולת ה' (במדבר יד, טז) והרי שמך כאילו נתמעט אצלם". פירוש זה יש בו קושי שכן טענה שזו שנטענה כבר על ידי משה רבנו בעקבות חטא העגל ובעקבות חטא המרגלים לא מופיע בה ולו פעם אחת הביטוי שם ה'. שמא זו הסיבה שרש"י מלבד פירוש זה הביא עוד מדרש ששם ה' מצוי בתוך ישראל וממילא כשלון ישראל בכיבוש הארץ לא יאפשר לשם ה' להתגלות.

30. אמנם התורה ציוותה שבניית המזבח תיעשה ביום שיעברו את הירדן ועל כן נאמר בגמרא (סוטה לו ע"א) כי בנס הגיעו ביום המעבר להר גריזים, וממילא לפי הבנה זו מעמד בניית המזבח הנאמר בפרק ח התקיים לא אחרי מלחמת העי אלא מוקדם יותר. המלבי"ם בפירושו ליהושע ח הראה כי שני ציווים היו בתורה בספר דברים (פרק כו): אחד לבו ביום בגלגל ואחד לתקופה מאוחרת יותר בהר גריזים. על פי קריאת המלבי"ם, הפסוקים המתארים את בניית המזבח שבהר עיבל באים במקומם הכרונולוגי.

ירמיה ניבא לאנשי עשרת השבטים שיום יבוא והם ישובו בתשובה ממעשיהם הרעים ויזכו לראות את ירושלים לאחר שגם היא תתקן את חטאיה וזו לשונו:

שובו בני שוכבים נאם ה' כי אנכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אהד מעיר ושנים ממשפחה והבאתי אתכם ציון: ונתתי לכם רעים כלבי ורעו אתכם דעה והשפיל: בעת ההיא יקראו לירושלם כסא ה' ונקוו אליה כל הגוים לשם ה' לירושלם ולא ילכו עוד אחרי שררות לבם הרע. (ירמיה ג, יד-יז)

כך התנבא ישעיה על ירושלים העתידה:

יראו גוים צדקה וכל מלכים כבודך וקרא לך שם חדש אשר פי ה' יקבנו. (ישעיה סב, ב)

אמנם, לעת הגלות עצמה, העירו הנביאים כי שם ה' הורחב, וכי מעתה הוא איננו רק במקום הפולחן אלא עם ישראל עצמו הוא המייצג את שם ה' בעולם. את הנימוק התיאולוגי להרחבה ביאר הנביא יחזקאל.

כיון שריבונו של עולם ייעד את עם ישראל לנטוש את שמות האלילים ולבנות לו מזבחות ולקרוא בשמו בארץ ישראל, הרי שעוד לפני הבנייה כבר חל שמו עליהם. כך ביאר יחזקאל את ההיגיון ביציאת מצרים על אף מצבם הרוחני הרדוד של ישראל טרם היציאה:

ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים אל ארץ אשר תרתי להם זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות: ואמר אליהם איש שקוצי עיניו השליכו ובגלולי מצרים אל תטמאו אני ה' אלהיכם: וימרו בי ולא אבו לשמע אלי איש את שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו ואמר לשפך חמתי עליהם לכלות אפי בהם בתוך ארץ מצרים: ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני הגוים אשר המה בתוכם אשר נודעתי אליהם לעיניהם להוציאם מארץ מצרים. (יחזקאל כ, ו-ט)

מציאות שכזו חזרה להיות רלוונטית אחרי החורבן. שם ה' כבר לא מצוי בבית המקדש, ועבר להתגלות על עם ישראל בגלות, וזאת על מנת ששם ה' ימשיך להתגלות עליהם עד שיעלו שוב למקום המקודש. כך תיאר יחזקאל את התנהלות ישראל בגולה:

ויבוא אל הגוים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי באמר להם עם ה' אלה ומארכו יצאו: ואחמל על שם קדשי אשר חללוהו בית ישראל בגוים אשר באו שמה: לכן אמר לבית ישראל פה אמר אדני ה' לא למענכם אני עשה בית ישראל כי אם לשם קדשי אשר חללתם בגוים אשר באתם שם: וקדשתי את שמי הגדול המחלל בגוים אשר חללתם בתוכם וידעו הגוים כי אני ה' נאם אדני ה' בהקדשי בכם לעיניהם: ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מפל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם. (שם לו, כ-כד)

בדברי יחזקאל הללו מתברר ששם ה' התחלל בגולה לא רק מעצם חורבן המקדש – שם ה' בירושלים, אלא מעצם ההתנהלות הקלוקלת בגלות. שם ה' אמור היה להתגלות על ישראל עצמם בהיותם בגולה.³¹ את ההיגיון לכך מבאר יחזקאל בהמשך הנבואה:

כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' עוֹד זֹאת אֶדְרֹשׁ לְבֵית יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת לָהֶם אַרְבָּה אִתָּם כְּצֵאתָם: כְּצֵאתָן קְדָשִׁים כְּצֵאתָן יְרוּשָׁלַם בְּמוֹעֲדֶיהָ כִּן תִּהְיֶינָה הָעָרִים הַחֲרֻבוֹת מְלֵאוֹת צֵאתָן אֲדָם וַיִּדְעוּ כִּי אֲנִי ה'. (שם, פס' לז-לח)

מעת החורבן, מוקדשים ישראל להיות הם עצמם לצאן קדשים, על כן שם ה' חל עליהם ישירות. עיקרון זה שראינו אצל יחזקאל, נראה שניתן למצוא אותו כבר מתקופת חורבן שילה. בעקבות חטאי ישראל כבשו הפלישתים את הארץ, החריבו את משכן שילה ולקחו בשבי את ארון ה' (שמואל א', ד). את משכנו מאס ה' וגזר תבוסה לעמו כפי שנאמר:

וַיִּטֵּשׁ מִשְׁכַּן שְׁלוֹ אֱהֵל שֹׁכֵן בְּאֲדָם: וַיִּתֵּן לְשָׁבִי עֵזוֹ וַתִּפְאֲרֶתוֹ כִּיד צָר: וַיִּסְגֹּר לְחֶרֶב עֲמוֹ וּבְנַחֲלָתוֹ הִתְעַבֵּר. (תהילים עח, ס-סב)

אף על פי כן לא נתן הקב"ה את ישראל לכליה, והטעם לכך נאמר על ידי דוד:

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד לְוִלִּי ה' שִׁהִיָּה לָנוּ יֹאמֶר נָא יִשְׂרָאֵל: לְוִלִּי ה' שִׁהִיָּה לָנוּ בְּקוֹם עָלֵינוּ אֲדָם: אֲזַי חַיִּים בְּלַעֲוֹנוֹ בְּחַרּוֹת אִפְסֵם בְּנוֹ: ... בְּרוּךְ ה' שְׁלֵא נִתְּנָנוּ טָרֶף לְשִׁנְיָהֶם: נִפְשָׁנוּ כְּצִפּוֹר נִמְלֹטָה מִפֶּחַ יוֹקְשִׁים הַפֶּחַ נִשְׁבֵּר וְאֲנַחְנוּ נִמְלֹטָנוּ: עֲזָרָנוּ בְּשֵׁם ה' עֲשֵׂה שְׂמִים וְאֶרֶץ. (תהילים קכד, א-ח)

כאשר כבר לא היה משכן ומזבח שיחולו עליהם שם ה', חל שם ה' על ישראל עצמם, וזו היתה סיבת גאולתם – בדיוק באופן שניבא יחזקאל ביחס לחורבן המקדש.

שילוב של שתי בחינות התגלות ה' בעת החורבן: צפייה לשיבה למקדש ולירושלים ששם ה' עליהם, וחלות שמו יתברך על ישראל עצמם – מצוי בתפילתו של דניאל:

וַעֲתָה שָׁמַע אֱלֹהֵינוּ אֵל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֵל תְּחִנּוּנָיו וְהָאֵר פְּנֵיךָ עַל מִקְדָּשְׁךָ הַשָּׁמַיִם לְמַעַן אֲדֹנָי: הִטָּה אֱלֹהֵי אֲזַנְךָ וּשְׁמַע פֶּקַח עֵינֶיךָ וְרָאָה שְׂמִמְתִּינוּ וְהָעִיר אֲשֶׁר נִקְרָא שִׁמְךָ עָלֶיהָ כִּי לֹא עַל צְדָקָתֵינוּ אֲנַחְנוּ מִפִּילִים תְּחַנּוּנֵינוּ לְפָנֶיךָ כִּי עַל רַחֲמֶיךָ הִרְבִּים: אֲדֹנָי שְׁמַעָה אֲדֹנָי סִלְחָה אֲדֹנָי הַקְּשִׁיבָה וַעֲשֵׂה אֵל תִּאֲחָר לְמַעַנְךָ אֱלֹהֵי כִּי שִׁמְךָ נִקְרָא עַל עִירְךָ וְעַל עַמְּךָ: (דניאל ט, יז-יט)

31. ניתן לומר שהרחבה שעשה יחזקאל היא שעמדה לחז"ל שראו בכל ייצוגיות של התורה על ידי מייצגיה קידוש שם ה' או להבדיל חילול השם (יומא פו ע"א). פרשנות מורחבת ומאוחרת זו היא שגרמה לפרשנות המרחיבה על פסוקי התורה בציווי על קידוש השם כפי שראינו בתחילת המאמר. אמנם, כאמור לעיל, זו הרחבה מאוחרת של המושג קידוש וחילול השם ועל כן בפשטי המקראות התבאר במאמר זה לפי הפרשנות שמתאימה למושג המקורי כפי שבא לידי ביטוי בפסוקי התורה והנביאים המוקדמים.

ט. חזרת שם ה' למקדש

נראה שהנביאים בשעה שחזו את חזרת השכינה למקדש לא הורו ששם ה' יחזור לממד המצומצם של מקום המקדש בלבד. לפי הנביאים, שם ה' אכן יתגלה במקדש, אך ישפיע החוצה הן בממד הגיאוגרפי לארץ ישראל כולה וממנה לכל העולם, והן בממד האנושי שם ה' מהמקדש ישפיע על כל עם ישראל וממנו כל האנושות תקרא בשם ה'.

את ההקדשה הראשונית בעת שיבת ציון, הן של שם ה' הן למקדש והן לעם ישראל במקביל, מצאנו בנבואותיהם של חגי וזכריה, כמתואר בספר עזרא:

וְהַתְּנַבֵּי חֲגִי נְבִיא וְזַכְרְיָה בְּרַ עֲדוּא נְבִיאֵי עַל יְהוּדִיָּא דִּי בִיהוּד וּבִירוּשָׁלַם בְּשֵׁם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עָלִיהוּן: בְּאֲדִין קָמוּ זַרְבָּבֶל בְּרַ שְׂאֵלְתִיָּאֵל וְיִשׁוּעַ בְּרַ יוֹצְדָק וְשָׂרְיֹו לְמַבְנֵא בֵּית אֱלֹהֵא דִּי בִירוּשָׁלַם וְעַמְהוּן נְבִיאֵיהֶּ דִּי אֱלֹהֵא מְסַעְדִין לְהוּן.
(עזרא ה, א-ב)

הרי ששם ה' חל הן על ישראל והן על המקדש.

כך יאמר צפניה הנביא על שם ה' העתידי שיחול על ישראל:

הַסִּיר ה' מִשְׁפָּטֶיךָ פְּנֵה אֵיבֶךָ מִלְךָ יִשְׂרָאֵל ה' בְּקִרְבֶּךָ לֹא תִירָאֵי רַע עוֹד: ... בְּעַת הַהִיא אָבִיא אֶתְכֶם וּבְעַת קִבְצֵי אֶתְכֶם כִּי אֶתֶן אֶתְכֶם לְשֵׁם וְלַתְּהִלָּה בְּכָל עַמֵּי הָאָרֶץ בְּשׂוֹבֵי אֶת שְׂבוֹתֵיכֶם לְעֵינֵיכֶם אָמַר ה'.
(צפניה ג, טו-כ)

במקביל לשם ה' המתגלה מחדש, ניבא זכריה ששם האלילים יחלוף מן הארץ ואלו דבריו:

וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא נְאֻם ה' צְבָאוֹת אֲכָרִית אֶת שְׁמוֹת הָעֵצָבִים מִן הָאָרֶץ וְלֹא יִזְכְּרוּ עוֹד.
(זכריה יג, ב)

הרחבת שם ה' לכל מרחבי ארץ ישראל ועל עם ישראל מצויה בנבואה העתידיה של יחזקאל על סיומה של מלחמת גוג ומגוג, וכך התנבא, שהצורך לטהר את הארץ מגופות לוחמי גוג הוא לצורך הפיכת הארץ כולה טהורה כראויה לשאת את שם ה' בטהרה:

וְקָבְרוּם בֵּית יִשְׂרָאֵל לְמַעַן טַהַר אֶת הָאָרֶץ שְׂבָעָה חֳדָשִׁים: וְקָבְרוּ כָּל עַם הָאָרֶץ וְהָיָה לָהֶם לְשֵׁם יוֹם הַקְּבָדִי נְאֻם אֱ-דֹנָי ה'.³²
(יחזקאל לט, יב-יג)

אף העם כולו יישאר כנושא את שם ה' על אף חזרת שמו יתברך לארץ ישראל וכהמשך הנבואה:

32. הראייה בפרקי גוג ומגוג חלק מטהרת הארץ וקידוש שם ה' בה לקראת חלות שם ה' במקדש מחדש, יכולה לבאר מדוע הובאו פרקים לח-לט ביחזקאל, המדברים על מלחמת גוג ומגוג, בין הפרקים המדברים על גאולת הארץ (לו-לז) לפרקי המקדש (מ-מח).

לְכֵן כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' עֲתָה אָשִׁיב אֶת שְׁבוּת יַעֲקֹב וְרַחֲמֹתַי כָּל בַּיִת יִשְׂרָאֵל וְקִנְיָתוֹ
לְשֵׁם קְדוּשָׁי. (שם, פס' כה)

מתוך קדושת שם ה' בארץ ובעם יתפשט שם ה' לכל העולם ולכל האנושות. כך התנבא ירמיה לגבי התפשטות שם ה' מהעם לכל העולם:

כֹּה אָמַר ה' נָתַן שְׁמִי לְאֹר יוֹמָם חֶקֶת יָרַח וְכוֹכָבִים לְאֹר לַיְלָה רָגַע הַיָּם וַיִּהְיֶה
גְּלִיּוֹ ה' צְבָאוֹת שְׁמוֹ: אִם יִמְשׁוּ הַחֻקִּים הָאֵלֶּה מִלְּפָנַי נֶאֱמַר ה' גַּם זָרַע יִשְׂרָאֵל יִשְׁבְּתוּ
מִהָיֹת גּוֹי לְפָנַי כָּל הַיָּמִים. (ירמיה לא, לד-לה)

אף העמים אשר בעבר נלחמו מול השם החל בישראל (תהילים פג, ה) "אָמְרוּ לְכוּ וְנִכְחָדֵם
מִגּוֹי וְלֹא יִזְכָּר שֵׁם יִשְׂרָאֵל עוֹד" ורצו להוציא את שם ה' - המקדש, מהנהגת ישראל
המקדשים והמייחדים את שמו (שם פס' יג) "אֲשֶׁר אָמְרוּ נִירְשָׁה לָנוּ אֵת נְאוֹת אֱלֹהִים"
ישוּבוּ מִדְרַכְכֶם וַיְבוֹאוּ אִף הֵם לִקְרוֹא בְשֵׁם ה' (שם פס' יז-יט) "מִלֵּא פְּנֵיהֶם קִלּוֹן וַיִּבְקְשׁוּ
שְׁמִי ה'... וַיִּדְעוּ כִּי אֶתֶּה שְׁמִי ה' לְבַדְּךָ עֲלִיוֹן עַל כָּל הָאָרֶץ".

אף האנושות כולה תצטרף לעם ישראל לקרוא בשם ה' כדברי הנביא צפניה (כ, ט): "כִּי אֲזַ
אֶהְפֶּז אֶל עַמִּים שְׁפָה בְרוּרָה לִקְרֹא כָּלֶם בְּשֵׁם ה' לְעַבְדוֹ שְׁכֶם אֶחָד".

לא בכדי תבוא עזיבת העמים את העבודה הזרה וחיבור כולם לשם ה' דווקא מהמקדש -
מקום שם ה'. כך מבואר בנבואת ישעיה:

תַּחַת הַנְּעֻצוּץ [=כינוי לעבודה זרה]³³ יַעֲלֶה בְרוּשׁ וְתַחַת הַסְּרֶפֶד יַעֲלֶה הַדָּס וְהִיָּה
לֵה' לְשֵׁם לְאוֹת עוֹלָם לֹא יִכָּרֵת: ... וְנִתְּתִי לָהֶם בְּבֵיתִי וּבְחֹמֹתַי יָד וְשֵׁם טוֹב מִבְּנֵי
וּמִבְנוֹת שֵׁם עוֹלָם אֲתֵן לוֹ אֲשֶׁר לֹא יִכָּרֵת: וּבְנֵי הַנְּכֹר הַנְּלוּיִם עַל ה' לְשָׁרְתוּ וְלֹא יִהְיֶה
אֵת שֵׁם ה' לְהָיֹת לוֹ לְעַבְדִּים כָּל שְׁמֵר שְׁפָת מַחֲלָלוֹ וּמַחֲזִיקִים בְּבֵרִיתִי:
וְהִבִּיאֹתִים אֶל הַר קְדוּשִׁי וְשִׁמְחֹתִים בְּבֵית תְּפִלְתִּי עוֹלְתֵיהֶם וְזֹבְחֵיהֶם לְרָצוֹן עַל
מִזְבְּחֵי כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל הָעַמִּים. (ישעיה נה, יג - נו, ז)

33. הקוצים 'הנעצוצים' (דיון בזיהוי הנעצוצים מצוי בדברי יהודה פליקס, עולם הצומח עמ' 222) הינם
כינוי לעג לעבודה זרה המשווה לקוץ לפי הגמרא (מגילה י ע"ב) שפירשה את המושג 'נעצוצים' כקוץ
תוך השוואה לפסוק (ישעיה ז, יט) "ובכל הנעצוצים ובכל הנהלולים" (וכן הורו חז"ל בגמרא ע"ז מו
ע"א לכוונת את האלילות 'עין כל' בשם 'עין קוץ') או ככינוי לרשעים (תרגום יונתן ורש"י). ההבנה
כי הנעצוץ (=הקוץ) הוא מהווה דימוי לעבודה הזרה מתחזקת בנבואת ירמיה (ד, א-ג) הקורא לעם
ליטוש את העבודה הזרה שאינה מועילה ולעם שמשקיע בה אמר הנביא (פס' ג ובמצודת דוד שם)
"ואל תזרעו אל קוצים". ההבנה כי הקוץ מהווה דימוי מקראי לרשע שלא מגלה את שם ה' (הקיימת
גם היא בחז"ל - בבא קמא ס ע"א כדרשה על הפסוק בשמות כב, ה "כי תצא אש ומצאה קוצים"),
מתחזקת באמצעות השוואה למשל יותם (שופטים ט, יד) בו הרשע מדומה לאטד הקוצני (בשאלה
האם האטד הינו קוצני מתעסק יהודה פליקס (עולם הצומח עמ' 134) ומדברי דוד המלך ביחסו
לרשעים (שמו"ב כג, ו) "ובליעל בקוץ מנד כלהם".

העולם שחטא בתחילתו ולא קרא בשם ה', יתוקן בקריאה כוללת של שם ה' היוצא מהמקדש ומתפשט לכל עבר וכדברי הנביא זכריה:

וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יֵצְאוּ מִיַּם תִּימִים מִירוּשָׁלַם הַצְּיָנִים אֶל הַיָּם הַקִּדְמוֹנִי וְהַצְּיָנִים אֶל הַיָּם הַמִּזְרָחִי וּבַחֲרֹף יִהְיֶה: וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה ה' אֶחָד וְשֵׁמוֹ אֶחָד.
(זכריה יד, ח-ט)