

עמוד שער

(גיליון מה – אדר ה'תשפ"ג)

מערכת: הרב צבי שׁוה
בעז אופן
הרב הראל דביר

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	אורי זרם	משנת רובו מן הדרום
29	הרב עידוא אלבה	קביעת גבולות החיל על פי מסורת אבן השתייה
47	הרב זרח כהן	חנוכת הבית השלישי בטהרה
57	הרב יצחק לוי	ממדינה למקדש: בין פסח לשבועות ובין יום העצמאות ליום שחרור ירושלים
69	הרב נתן קוטלר	המשמעות הרוחנית של גניזת הארון
		המקדש וקודשיו
77	אורי רוטנברג	קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"
		המקדש והכהונה
123	הרב יעקב ידיד	הכהנים והלויים - בין רוממות לשליחות
151	הרב שלמה זאב פיק	משה רבנו בתפקיד של כהונה
		המועדים במקדש
161	הרב אורי רדמן	מצוות שחיטת הפסח - שיטת הרמב"ם
179	הרב אושרי ורהפטיג	אפיקומן
		טהרות
191	עז צוקרמן	קבלת הדם בפרה אדומה
203	הרב ד"ר מרדכי הלפרין	טומאת ארץ העמים ברצועת הכותים בשומרון ומצוות יישוב הארץ

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.

מחברי המאמרים בגיליון זה:

- הרב עידוא אלבה – המכון לרבני יישובים, קרית ארבע
- הרב ד"ר מרדכי הלפרין – ראש מכון שלזינגר לחקר הרפואה ע"פ התורה
- הרב אושרי ורהפטיג – ירשלים
- אורי זרם – ישיבת 'הר עציון'
- הרב יעקב ידיד – ראש ישיבת כרמיאל ורב הגרעין התורני
- הרב זרח כהן – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב יצחק לוי – אלון שבות
- הרב שלמה זאב פיק – ר"מ במכון הגבוה לתורה, אוני' בר אילן; מח"ס 'אהבת שלמה'
- עז צוקרמן – ישיבת 'הר עציון'
- הרב נתן קוטלר – מכון מאיר
- הרב אורי רדמן – ראש תכנית הלכה כולל 'רצון יהודה', פ"ת; ישיבת 'בינות' רעננה; שוהם
- אורי רוטנברג – ישיבת 'הר עציון'

הקדמה

והנה ידוע שנוזהרנו בתורה להרחיק מדברי שקר כמו שכתוב מדבר שקר תרחק... ועל כן, יפלא מאוד, איך אנו אומרים ג' פעמים בכל יום 'עלינו', ומסיימים: "על כן נקוה לך ד' א-להינו לראות מהרה בתפארת עוזך", והלא אם היה מקוה באמת על כבוד ד', שיתגלה במהרה, היה צריך כל אחד להכין עצמו לדעת עניני העבודה, כל ההלכות השייכות לעניני קרבן והמקדש (ודוגמא אם מצפין שיבוא המלך בהעיר, אפילו באיזה ספק ספיקא, מקשטין כל הרחובות לכבודו, אפילו אם יהיו אלף רחובות בעיר, מספק פן יסע דרך רחוב זו), בעבור שאז כל הדינים נוגעים למעשה. ואם ת"ח לא ידעו בהם, הלא לבזיון יהיה לו. אין זאת כי אם שבפינו לבד אנו אומרים לפני ה', דבר שאיננו כן. (מאמר 'ציפית לישועה' לבעל החפץ חיים, פרק ג)

חותם מיוחד טובע על העיסוק בעניני הקודש והמקדש: חותם הציפייה וההתכוננות. ה'חפץ חיים' וגדולי תורה נוספים ראו בעיסוק בנושאים אלו צעד משמעותי המקדם לקראת הגאולה, ועוד קודם לכן: צעד בסיסי לעמידה כנה לפני ה', בתפילותינו התדירות על הגאולה, ולמימוש אמונתנו בה. כך כתב אחד מפרשני המשנה הקדומים, רבינו נתן אב הישיבה:

ואל יאמר האומר: לא נדקדק בלימוד המצות שאינן נוהגות אלא בארץ ישראל. הנני להזכירו, שכל המתעלם מלימוד משפטי הקרבנות, ומשפטי בנין בית המקדש וכליו, ומצות התלויות בארץ ישראל – הרי הוא מן הכופרים, שנאמר (ישעיה סה, יא): 'עוזבי ה' השוכחים את הר קדשי'. (רבינו נתן אב הישיבה, פירוש לשביעית, סוף פרק א)

וכך כתב אחד מהמיוחדים שבלומדי סדר קודשים בדור הקודם, הרב אברהם חנוך קוטנר:

תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה ומגלים בזה עוצם צפייתם למקדש העתיד, מעלה עליהם הכתוב שבצפייתם, החשובה כמעשה ידיהם, נוטים קו לבנינו, וכאילו נבנה המקדש בימיהם. (הקדמה לספרו 'חנוכת הבית')

בעומק העניין, נראה שיש קשר פנימי בין שני ההיבטים המצויים בעיסוק בעניני הקודש והמקדש: ההיבט של קירוב הגאולה וההיבט של כנות בעבודת ה'. כנות היא הסרה של מסכות והסתרות חיצוניות, וחשיפת הפנים האמיתיות. "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" (משלי כז, יט) – התנהגות כנה כלפי מעלה, מעוררת כנות גם אצל הקב"ה כלפינו, חושפת את אהבתו הבלתי מסויגת לעם ישראל, ובסופו של דבר מקדמת ביטוי וגילוי מעשי לאהבה זו.

פנים רבים לעיסוק בענייני הקודש והמקדש: הלכה, הגות, פלפול, מחקר, ועוד ועוד. על כולם טבוע חותם הציפייה וההתכוננות. יהי רצון שעיסוקנו בענייני הקודש והמקדש יעשה מתוך כנות עמוקה, ונזכה בקרוב בימינו לגאולה השלמה ולבניין בית המקדש.

עלה נעלה בקודש!

העורכים

דרישת

המקדש

משנת רובו מן הדרום

- א. מבוא
- ב. דעת הרוב
- ג. נקודת הייחוס
- ד. דעת הר"ש והרא"ש
- ה. המקדש בדרום?
- ו. ראייה מן הטופוגרפיה
- ז. השטח הפנוי בדרום
- ח. סיכום
- ט. השלכות נוספות
1. המקדש בפסגה
2. קדושת הר הבית
- י. נספח

א. מבוא

אחת משאלות היסוד בחקר המקדש היא זיהוי מקום העזרה בתוך גבולות הר הבית המקודשים.¹ במקורות חז"ל מצאנו התייחסות אחת בלבד לשאלה זו:

הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, רבו מן הדרום שני לו מן המזרח שלישי לו מן הצפון ומעוטו מן המערב, מקום שהיה רב מִדְתּוֹ שם היה רב תשמישו.

לביאור משנה זו (מדות ב, א) והשלכותיה יוקדש מאמר זה.²

* כתובת דוא"ל למשלוח הערות למחבר: uri.zerem1@gmail.com

תודה רבה לרב יצחק לוי ולרב עזריה אריאל על הערותיהם המועילות והחשובות למאמרים שנתפרסמו בגליונות מב ו-מג.

1. המשנה דלהלן עוסקת בגבולות הת"ק על ת"ק אמה, ולא בחומות המקיפות כיום את המתחם הקרוי בפ"י כל הר הבית (ראו בתמונה המצורפת בסוף המאמר). מתחם זה, שהינו תוצר של הרחבת מישור ההר בשלהי ימי הבית השני, גדול פי שניים לערך מהר הבית המקודש. ראו למשל: ר' אשר גרוסברג, 'איתור תחומי הר הבית ומקום המקדש', תחומין טז; אוצר ירושלים והמקדש, הוצאת האנציקלופדיה התלמודית, תשע"ג, חלק ה, סימן א.

2. ראו דיונים קודמים: הרב שלמה גורן, הר הבית (משיב מלחמה ד), תשס"ה, פרקים יח ו-כב; הרב יצחק שילת, 'בניית בית כנסת בהר הבית בימינו', תחומין ז, עמ' 497-503; הרב מנשה קליין, שו"ת משנה הלכות יט, שמה; הרב יצחק שטרן, עת לחננה, תשע"ג, עמ' 241-252; ר' ישי חמודות, משכנות

ב. דעת הרוב

בפשטות, כוונת המשנה היא ש'רובו של הר הבית מן הדרום', כאשר "רובו" פירושו "רוב מדתו". דהיינו, המשנה משמיעה לנו שרוב השטח הפנוי היה בדרום, ושברוח זו היו רוב התשמישים. עניין נוסף הדורש ליבון הוא זיהוי נקודת הייחוס אשר ממנה נגזרת החלוקה לארבעת הרוחות. המשנה לא עוסקת בכך במפורש, אך למעשה האפשרות היחידה היא העזרה, אולי בצירוף עזרת נשים והחיל (ראו בסעיף הבא). מסקנת ניתוח קצר זה היא ש"העזרה לא היתה מכוונת באמצע הר הבית, אלא רחוקה מדרום הר הבית יתר מכל הרוחות וקרובה למערב יתר מכל הרוחות, ובינה ובין הצפון יתר ממה שבינה ובין המערב, ובינה ובין המזרח יתר ממה שבינה ובין הצפון" (רמב"ם, הל' בית הבחירה ה, ו). אין זו הבנת הרמב"ם בלבד, שכתב כן גם בפירושו למשנתו, אלא הבנת רוב הפרשנים ככולם, שלושים במספר.³

הטעם הרווח בין הפרשנים לחלוקה זו הוא ש"הכל היו עולים משם [=משערי חולדה הגדולים שבדרום], וגם במזרח היתה תשמיש רב, כי הרי משם היו הכל נכנסים לעזרה [=במזרח היו פתחי המקדש הראשיים, למשל שער ניקנור], אבל בשאר הצדדין לא היה אלא מעט תשמיש בהר".⁴ אף על פי שיש בהסבר זה טעם רב, בהמשך יתברר כי הוא אינו מספק.

-
- לאביר יעקב, תשע"ו; הרב אברהם ישראל סילבצקי, נכון יהיה הר הבית ה', תשע"ח, סעיף ח; הרב אלישע וולפסון, הר הבית כהלכה, תשע"ט, סימן ז.
3. המאירי (תחילת מדות ב); ספר הבתים (בית תפלה, שערי בית המקדש, שער שני, ו); הראב"ה (כמצוין בתוספות יום טוב, מדות ב, א); המפרש בתמיד (כז ע"א ד"ה הר הבית); כפתור ופרח (ו); הברטנורא (מידות ב, א); המהרי"ט והמהר"א (דרך הקודש, מהדורת זכרון אהרן, תשס"ז, עמ' פג-פד, צז-צט); הרמ"א (תורת העולה, חלק א פרק א); קרית ספר (בית הבחירה פרק ה); הר"מ קזיס (ביאור למדות ריש פרק שני); תוספות יום טוב (מידות ב, א); רבי שלמה עדני ורבי יהוסף אשכנזי (מלאכת שלמה מדות ב, א); תפארת ישראל - יכין (מידות ב, א); חק נתן (מידות לד, ב, פרק שני, משנה א); תבנית היכל (החלק השני, הפרק החמישי, ס' כט); רבי מלכיאל אשכנזי (חנוכת הבית, אות יג); ר' משה חפץ (חנוכת הבית, אות א, דפוס ויניציאה, שנת תנ"ז); ערוך השולחן העתיד (הלכות בית המקדש יא, י); עזרת כהנים (מידות ב, א, נחלה ליהושע, אות ג-ו, תשס"ב, עמ' רסב-רסג); באר הגולה (לחכם מחכמי ספרד ושמו פלאי, הוצאת ר' יחיאל ברי"ל, תרל"ז, פרק ה, אות ב-ד); הרב יהושע יוסף כלבו (בנין אריאל, תרמ"ג, סימן יא); שלטי הגיבורים (פרק ב, דף ב, א); חידושי הרש"ש (ויקרא רבה ט, ו); רבי יהוסף שוורץ (ישורון לב, עמ' תתפ-תתפא; תבואות הארץ, עמ' שמח); הרב ישראל זאב הלוי איש הורוביץ (ירושלים בספרותנו, 1964, עמ' 339) והרב טוקצינסקי (עיר הקודש והמקדש ד א, א).
4. לשון רבי יהוסף אשכנזי (הובאו דבריו במלאכת שלמה, מדות ב, א). עיינו גם בתוספות יום טוב ובעזרת כהנים על אתר, וכן באוצר ירושלים והמקדש (לעיל הערה 1), עמ' 117.

ג. נקודת הייחוס

לדעת המהרי"ט והמהר"א (דרך הקודש, עמ' צח ו-פד), השטח הפנוי שבו עוסקת המשנה הוא השטח הפנוי מן העזרה ועזרת נשים גם יחד. ה'תפארת ישראל' (יכין, מדות ב, א) הוסיף על דבריהם גם את החיל המקיף, שנרחיב מעט בעניינו בסעיף ז. בכל אופן, אין בדבריהם ראייה לשיטתם.

לעומת זאת, על פי רוב רובם של הפרשנים⁵ המשנה דנה בשטח הפנוי מהעזרה. כך גם מסתבר, משום שמבחינה הלכתית רק העזרה אינה מוגדרת כהר הבית, כפי ששינונו:

וכשם שהיו במדבר שלש מחנות, מחנה שכינה, מחנה לויה, מחנה ישראל, כך היו בירושלם: מפתח ירושלם ועד פתח הר הבית מחנה ישראל, מפתח הר הבית ועד שערי ניקנור מחנה לויה, משער נקנר ולפנים מחנה שכינה.
(תוספתא כלים בבא קמא [צוקרמאנדל] א, יב; ספרי במדבר א; זבחים קטז ע"ב)

בסעיף ו ניווכח בצדקתה של שיטה זו.

ד. דעת הר"ש והרא"ש

עד כה הצגנו את הפירוש הרווח למשנה, פירוש שהרא"ש על אתר לא קיבל:

ורובו מן הדרום – רוב בנין הלשכות היו בדרומו של ת"ק על ת"ק, והיינו דכתיב ביחזקאל: וַיְנַיֵחַנִי אֶל הַר גְּבוּהָ מְאֹד וְעָלִיו כְּמִכְנֶה עִיר מְגֻבָּה, שהיה מבונה הבנין עליו מנגב, כההיא דדרשי' פ"ז דסוטה וְחֶבְרוֹן שְׁבַע שָׁנִים נִבְנְתָה. והא דכתיב ירכתי צפון קרית מלך רב – לפי שמקום שחיתת קדשי קדשים בצפון.⁶
שני לו מן המזרח – כמו שני למלך שהוא שפל ממנו. וכך לא היתה המזרח מבונה כמו הדרום וכן הצפון שפל מן המזרח והמערב מן הצפון.
שם היה רוב תשמישו – כי בחדרים והלשכות היו משתמשים.

5. הרמב"ם (פיהמ"ש מדות ב, א; הל' בית הבחירה ה, ד-1); מאירי (תחילת מדות ב); ספר הבתים (בית תפלה, שערי בית המקדש, שער שני, 1); קרית ספר (בית הבחירה פרק ה), רע"ב ותוספות יום טוב (מדות ב, א); הכפתור ופרח (1); בעל מלאכת שלמה (מדות ב, א, שם הפנה לפירוש הרמב"ם); חק נתן (מדות לד, ב, פרק שני); הר"מ קזיס (ביאור למדות ריש פרק שני); רבי יהוסף שוורץ (ישורון לב, עמ' תתפ-תתפא); רבי מלכיאל אשכנזי (חנוכת הבית, אות יג); הרמ"א (תורת העולה, חלק א, פרק א); עיר הקודש והמקדש (ד א, א); ר' משה חפץ (חנוכת הבית, אות א); עזרת כהנים (מדות ב, א, נחלה ליהושע, אות ג-1, עמ' רסב-רסג); המפרש בתמיד (כז ע"א ד"ה הר הבית); באר הגולה (פרק ה, אות ב-ד); הרב יהושע יוסף כלבו (בנין אריאל, סימן יא); שלטי הגיבורים (פרק ב, דף ב ע"א); רבי ישראל זאב הלוי הורביץ (ירושלים בספרותנו, עמ' 339).
6. השאלה שהעסיקה את הרא"ש היא מדוע על פי הפסוק הראשון מקומם של רוב הלשכות הוא דרום ההר, ואילו על פי הפסוק השני נדמה שכך המצב דווקא בצפון. תירוצו הוא שהפסוק השני כלל לא עוסק בבניינים אלא בכך שאחת מעבודות המקדש החשובות התבצעה בצפון העזרה.

לדבריו, הרוח שבה נבנו מרב הלשכות והחדרים שבהר הבית⁷ היא רוח דרום, שנייה לה הרוח המזרחית, וכך הלאה. על פי פירוש זה, לכאורה לא ניתן ללמוד מהמשנה מהו מיקום העזרה בהר הבית.

7. בהר הבית היו לשכות וחדרים רבים, כפי שהעיר הר"מ קזיס (מדות א, א ד"ה א' בלשכת הקרבן וא' בלשכת הפרוכת): "שתי לשכות אלו [כדלהלן] לא נתפרש במשנה היכן היו, ואפשר שלשכת הקרבן היתה לשכה אחת סמוכה לשער הקרבן... ולשכת הפרוכת נראה שהיתה בתוך הר הבית... ואין ספק שהיו בהר הבית לשכות רבות לצורך המקדש, ובמס' שקלים סוף פ"ה נזכרו לשכת חשאים ולשכת הכלים, וכן יש ממונים במקדש שלא נזכר להם לשכה, וצ"ל שהיו להם לשכות בהר הבית לעשות שם מלאכתם. ובראש פ"ב שנינו הר הבית היה רובו מן הדרום וכו' מקום שהיה רוב מדתו שם היה רוב תשמישו, ובדאי רוב תשמישו דקאמ' היינו שהיו שם לשכות ומקומות לצורך העובדים במקדש. אמנם במשנה לא נזכרו ביחוד אלא הלשכות הבנויות בעזרה או המחוברות אליה".

שלטי הגיבורים (פרק כה דף כב), למשל, מנה ארבעים וחמש לשכות בהר הבית, ועל דבריו העיר העזרת כהנים (מדות ב, א, בני יוסף, ד"ה עוד הביא ואילך, עמ' רצא ואילך): "ואנכי טרם הגיע לידי ספר השלטי גבורים עמדתי נמי למנין... אמנם חפשתי ומצאתי ולדעתי יש למצוא עוד הרבה לשכות... ועוד יש להוסיף הרבה לשכות לצורך חפצי המקדש ולצורך הקרבנות... ודע דהתבנית היכל ב"ס פרק י"ט מנה עוד כמה וכמה לשכות אשר מקומם איני יודע".

ישנן ראיות רבות לכך שכוונת הרא"ש לבנייני הר הבית ולא ללשכות העזרה: ראשית, המשנה עצמה עוסקת בהר הבית ולא בעזרה, שפרטיה יידונו רק בהמשך המסכת (מלבד אזכור אסוציאטיבי של בית המוקד, ואזכור צדדי של שערי העזרה ששימשו יחד עם שערי הר הבית לשמירת הכהונים והלוויים). שנית, הוא מזכיר מלבד לשכות גם חדרים, אך לא מצינו מונח זה באזכורים השונים של העזרה (בכתובים ישנו אזכור אחד ביחס להיכל. ראו דברי הימים א כח, יא ומלבי"ם שם). שלישית, הוא כתב בפירוש שהלשכות היו בדרום הת"ק על ת"ק ולא בדרום העזרה. רביעית, כמה משניות לפני משנתנו שנינו (א, ג): "חמשה שערים היו להר הבית, שני שערי חולדה מן הדרום משמשין כניסה ויציאה". ועל כך כתב: "משמשים כניסה ויציאה – כי רוב בניינו מן הדרום יוצאים ונכנסים באלו השערים". גם כאן ברור כי הוא עוסק בהר הבית בלבד. חמישית, במשנה כתוב כי "מעוטו מן המערב", אך לא היו לשכות במערבה העזרה (כפי שעולה בבירור ממסכת מדות). שישית, הטענה שהלשכות היו בולטות מן העזרה בחלק מן הרוחות נטענה לראשונה רק מאות שנים מאוחר יותר (ואף לא בסדר המופיע לכאורה במשנה; עיינו הערה 17), כך שיש מעט אנכרוניזם בקביעה כי כך סבר הרא"ש.

הרב סילבצקי כתב שאם הרא"ש אכן עסק בלשכות הר הבית (ולא בלשכות העזרה), לא ברור מדוע הקשה מהפסוק "ירכתי צפון קרית מלך רב", הרי קיומן של לשכות רבות בדרום אינו סותר את היותו של המקדש בצפון (נכון יהיה הר בית ה', תשע"ח, עמ' 34, הערה 60). התשובה לכך היא שהרא"ש סבר בהווה אמינא כי "קרית מלך" מקביל ל"מבנה עיר" (אך לא לבית המקדש), כלומר שיש סתירה מינייה וביה היכן היו מרב הלשכות. הפתרון שהציע הוצג בהערה 6.

זאת ועוד, למעשה זוהי קושייה גם על האפשרות שהרא"ש דן בלשכות העזרה. דומה כי הסיבה שהרב סילבצקי לא טען זאת נובעת מכך שהוא הניח (לפחות בשלב זה בחיבורו) שהרא"ש סבר כי המשנה עוסקת בדרום מוחלט ולא בדרום יחסי, כך שאם לשכות העזרה נמצאות בדרום ההר, הן גוררת יחד איתן את המקדש עצמו לדרום (ואז ברור במה התקשה הרא"ש). אך מנין זאת? על מנת לחזק את האפשרות השנייה, נתבונן במספר מובאות ממקורות חז"ל, אשר נוסחו בלשון יחסית:

לפירוש זה מצינו חבר, הלא הוא פירוש הר"ש (רבנו שמעיה) למשנה:

הר המוריה שעליו הבית בנוי רובו מן הדרום, [כלומר] רובו של בנין [ולאו דווקא השטח הפנוי] בדרום ההר, [אך לא הבניין כפשוטו אלא] שבדרום ההר היה רוב תשמיש העזרה [הלשכות והחדרים אותם הזכיר הרא"ש, כמדויק מלשונו "דרום ההר"]. שני לו מן המזרח – פחות מן הרוב במזרח, שתשמיש המזרח מועט מתשמיש הדרום, ותשמיש הצפון פחות משל מזרח, ומועט שבכולם במערב שאין תשמיש היכל כל כך. ולבי מגמגם בלשון.

כמדומה שמה שהביא את הר"ש והרא"ש לפירושם הוא שהניסוח "הר הבית... רובו מן הדרום" מעט קשה מבחינה תחבירית. הרא"ש פתר זאת בכך שחידש וביאר כי פירוש המונח 'רובו' הוא 'רוב בנינו', כך שכוונת המשנה היא ש'הר הבית... מבונה בעיקר בדרום'. הר"ש, לעומתו, הבין את המונח הר הבית כ"הר המוריה שעליו הבית בנוי", וכך לכאורה מובן יותר על מה נאמר רוב – על הבניין עצמו, והוא זה שהיה רובו בדרום. עם זאת, מענם הפרשני מעורר מספר שאלות:

א. הבעיה התחבירית, שלמען פתרונה עקרו את המשנה מפשטה, נפתרה על ידי המשנה עצמה. כאמור, המשנה הבהירה שפירוש המונח "רובו" הוא "רוב מדתו". לאור זאת, יש לקרוא את המשנה באופן הבא: 'הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, כאשר רוב מדתו מן הדרום'.

ב. המשנה עוסקת בתחילתה במידות הר הבית, אך לדבריהם היא עוברת, ללא כל הבהרה נדרשת, לדיון בלשכותיו.

ג. הסיפא של המשנה ("מקום שהיה רב מדתו שם היה רוב תשמישו") אינו משתלב עם מהלך פירושה. ראשית, 'מידה' הוא מונח המציין שיעור של מרחב, ואין לכך ביטוי בדבריהם. שנית, על פי הקו המנחה של פירושם צריך לומר כי משמעות הסיפא היא

א. "רב אדא בריה דרב יצחק אמר: האי לשכה אקצויי מקציא, ודאתי מצפון – מתחזיא ליה בדרום, ודאתי מדרום – מתחזיא ליה בצפון" (יומא יז ע"א, עיי"ש ודוק).

ב. "לכשיתעוררו הגליות שהן נתונות בצפון [=בבל, ע"פ ירמיהו א, יד; שם מו, כ; גיטין ו ע"א] ויבואו ויבנו בית המקדש שהוא נתון בדרום [ארץ ישראל]" (ירושלמי מגילה פ"א ה"א).

ג. "עורי צפון, לכשיתעוררו הגליות הנתונות בצפון יבאו ויחנו בדרום, שנאמר: הנני מביא אותם מארץ צפון. לכשיתעורר גוג הנתון בצפון יבא ויפול בדרום, כמה דתימא... והעליתך מירכתי צפון. מלך המשיח שנתון בצפון יבא ויבנה בהמ"ק הנתון בדרום" (ויקרא רבה [וילנא] ט, ו; במדבר רבה [וילנא] יג, ב; שיר השירים רבה [וילנא] ד, טז).

למעשה, העמדת המקדש בדרום אינה אפשרית מבחינה מתמטית, כמבואר בסעיף הבא, כך שהיא דחויה ללא עוררין.

הארכנו בדברים, אך יש להדגיש כי גם אם נבין כי הרא"ש עוסק בלשכות העזרה, הקושיות שנציג על אפשרות זו להלן בגוף הדברים עומדות בעינן.

שברוח בעלת מספר הלשכות הרב יותר היה מרב התשמיש (בלשון הרא"ש: "שם היה רוב תשמישו – כי בחדרים והלשכות היו משתמשים"). אלא שזהו דבר המובן מאליו שתשמיש המקדש היה בלשכות שנבנו לשם כך, וכן שככל שהיו יותר לשכות התשמיש היה רב.

ד. לשיטתם, חז"ל לא מסרו לנו מהו מיקום העזרה בהר הבית. הקושי בכך הוא שזהו נתון מרכזי ביותר בעל השלכות מרובות, למשל על איסורי הכניסה החמורים ועל מיקום המזבח.

ה. הר"ש העיר בכנות שלבו "מגמגם בלשון". דומה כי אחת מן הסיבות לכך, לכל הפחות, היא שלא ניתן לומר שרוב הבניין היה בדרום ההר (כמפורט בסעיף הבא). בעקבות כך, היה עליו להידחק ולהסביר שאין הכוונה לבניין כפשוטו, כפי שביארנו בדבריו.

לאור הסתפקות הר"ש בדברי עצמו, ויישום הכלל ההגיוני למקרים כאלו – "כל היכא דלמר מספקא ליה ולמר פשיט ליה, הלכתא כמאן דפשיט ליה"⁸ – ניתן לומר כי דעת הרא"ש היא דעת יחיד מוקשית.

יתירה מזאת, פירוש הרא"ש כלל לא קובע מסמרות בשאלה היכן עמד המקדש בתוך הר הבית. לא מן הנמנע, אפוא, שגם הוא סבר שרוב השטח הפנוי נמצא בדרום. ייתכן גם שניתן להוכיח זאת מדבריו. בביאור שמם של שערי חולדה הדרומיים, כתב הרא"ש (מדות א, ג): "לפי שהיו בעיקר הר הבית, **כדתנן לקמן פ"ב רובו מן הדרום**, קרי להו חולדה כמו חולדה שדרה בעיקר הבתים". דבריו מיוסדים על הגמרא בחולין (כ ע"ב): "כחולדה הדרה בעיקרי בתים דמכסיא" (ראו גם פסחים קיח ע"ב). כוונת הגמרא היא שהחולדה נמצאת בחורים הנסתרים שבבית (רש"י ולעזי רש"י שם). בעקבות כך מפרש הרא"ש כי לאור זאת שלמדנו ששערי חולדה הם המרוחקים ביותר מהמקדש ("כדתנן לקמן פ"ב רובו מן הדרום"), כלומר דומים לחורי החולדה הנסתרים, נוכל להסיק כי לכך נקראו על שמה. אך כיצד הבין הרא"ש מן המשנה, לאור פירושו, שרוב השטח הפנוי היה בדרום? הציע העזרת כוהנים (מדות ב, א, בני יוסף ד"ה וכתב עוד, עמ' רפו): "יש לומר דגם הרא"ש ז"ל סבירא ליה שהיה רוב חלל הר הבית בדרום, דכיון דרוב בנייני הלשכות היו בדרום הר הבית, מסתמא שם היה רוב חללו".

8. כך כתב רבנו יונה בפירושו למשנת 'עשה לך רב והסתלק מן הספק' (אבות א, טו): "וכן אמרו הגאונים ז"ל: כל היכא דלמר מספקא ליה ולמר פשיט ליה, הלכתא כמאן דפשיט ליה. ואפילו תלמיד לפני הרב". מסורת זו מן הגאונים התקבלה אצל עמודי ההוראה (ר"ף, רא"ש, רמב"ם) ורבים מהראשונים (אור זרוע, רמב"ן, ריטב"א, מאירי, נימוקי יוסף ועוד) וכן הובאה בדברי האחרונים. ראו סקירה רחבה: הרב אהרן מגיד, בית אהרן על כללי הש"ס, חלק שמיני, תשל"ב, עמ' תקס ואילך.

אם אכן כך, אפילו דעת יחיד אין כאן. סיכומם של דברים הוא שעל פי פשט המשנה, רוב ככל פרשניה, ואולי אף לדעת הכול, רוב השטח הפנוי ממבנים היה בדרום (וכן הלאה). לאור זאת, נראה להציע כי כך יש לנקוט להלכה.

ה. המקדש בדרום?

מי שהציג הבנה אחרת בדעת הר"ש והרא"ש הוא הרב גורן (הר הבית, תשס"ה, פרק יח, עמ' 194–195), כאשר קדם לו הרד"ל בדעת הרא"ש (ויקרא רבה ט, ו; בראשית רבה לט, טז). להבנתו, משמעות פירושם היא שהעזרה עצמה הייתה קרובה בצד דרום לחומת הר הבית יותר מאשר בשאר הרוחות, וכן הלאה. ברם, קשה להלום הבנה זו בלשון הר"ש והרא"ש:

א. ראשית, הרא"ש כותב בפירוש כי המשנה לא עוסקת בעזרה אלא ב"רוב בנין הלשכות [והחדרים]". שנית, הוא מדגיש פעמיים את עניין "מבונה" מן הדרום, כלומר ששם הייתה מסת הבנייה העיקרית (וכן הלאה), אך אין כל התייחסות למיקום המקדש עצמו. שלישית, בלשונו המצוטטת בהערה 7 מפורש ש'בנייני הר הבית' הם אלו שהיו בדרום.

ב. מתוך דברי הר"ש ש"רובו של בנין בדרום ההר" יש שלמדו כי הוא סבור שהמקדש עצמו היה בדרום. ברם, כפי שהדגשנו לעיל, מיד לאחר מכן הוא ביאר את דבריו: "שבדרום ההר היה רוב תשמיש העזרה... ומועט שבכולם במערב שאין תשמיש היכל כל כך". כבר העיר על כך החק נתן (מדות לד, ב, פרק שני, משנה א): "ואפשר דהא דאמר רובו של בנין מדרום אינו ר"ל בנין העזרה אלא בנין הלשכות שהיה רובן בדרום".

מלבד זאת, פירוש זה לפירושם אינו תואם ללשון המשנה:

א. כאמור בסעיף הקודם, המעבר המוצע מדיון על אודות הר הבית לדיון בעניין המקדש כלל לא בא לידי ביטוי במשנה.

ב. מסכת מדות כתובה על פי סדר הגיוני הבנוי לתלפיות. מכיוון שרק בהמשכה תידון העזרה (מלבד סייג המצוין בהערה 7), קשה לקבל חריגה זו.

לא זו אף זו, האפשרות שהמקדש שכן בדרום הר הבית אינה אפשרית מבחינה מתמטית, כפי שכבר ציין הרב גורן עצמו (שם, עמ' 198–199). שהרי אם המרחק בין חומת הר הבית הדרומית לחומת העזרה הדרומית הוא הקטן ביותר, ממילא המרחק בין חומת ההר הצפונית

לחומת העזרה הצפונית הוא הגדול ביותר, אך על פי המשנה (לפי פירוש זה) המרחק במערב הוא שאמור להיות הגדול ביותר.⁹

ו. ראייה מן הטופוגרפיה

עד עתה עסקנו במשמעות המשנה על פי הגיונה הפנימי. על מנת לדייק את הבנתנו במשנה ניעזר בראיה חיצונית מכריעה, שיסודה בבחינת פני הסלע הטבעי של הר הבית.

קריאה פשוטה של המשנה מעלה מיד שלוש שאלות. ראשית, מדוע המרחק לרוחות השונות מצוין על פי מידות יחסיות (רובו מן הדרום, שני לו מן המזרח וכן הלאה). הדבר בולט במיוחד על רקע העובדה שכל שאר מידות המסכת, שכשמה כן ייעודה, נכתבו במספרים מוחלטים (מאה אמה, ארבעים אמה וכדומה). שנית, מדוע המידה לכל רוח שונה, אף זאת באופן חריג במסכת. שלישית, לא ברור ביחס למה יש למדוד את המרחקים המשתנים.

שאלת הפרשנות המדויקת למשנה ושלוש שאלות אלו יבואו על פתרון גם יחד כאשר נתבונן בטופוגרפית ההר (ראו בתמונה המצורפת בסוף המאמר). ניתן לשים לב כי ביחס לפסגה, שלוחות הר המוריה מתנהגות כמצוין במשנה – השלוחה הארוכה בדרום, קצרה ממנה במזרח, השלישית באורכה בצפון, והקטנה ביותר במערב; קשה שלא להתפעל מן ההתאמה. כעת נוכל לענות על שלוש השאלות הנזכרות:

א. נקודת הייחוס הטבעית המחלקת את ההר לתחומים שונים היא פסגת ההר, שהיקפה יכול להכיל את העזרה בלבד.

9. ניתן להסביר זאת באופן נוסף (על מנת להנהיר את ההוכחה, נתעלם מן הפרטים הקטנים). הנה, אם נאמר כי חומת ההר המזרחית היא גבול החיל, ממזרח לעזרה היו 145 אמה (עזרת נשים + החיל). מכיוון שאורך העזרה הוא 187 אמה, ממערבה נותר שטח פנוי של 168 אמה. אם כך, בצפון נותרו לכל היותר 166 אמה, ובדרום לכל היותר 143 אמה. כאשר נוסיף למספרים אלו את רוחב העזרה מצפון לדרום (135 אמה), נגיע ל-444 אמה. כל הזחה של העזרה מערבה לא תמנע את הסתירה בין המספר המתקבל לנתון הבסיסי, 500 אמה אורך ההר. בניסוח מעט יותר מופשט, ממזרח למערב יש 313 אמה פנויים, בעוד שמצפון לדרום 365. מכיוון שהדרום מצומצם מהמזרח, וכן הצפון מהמערב, השטח הפנוי המקסימלי מצפון לדרום הוא 309. אך גם בתוספת רוחב העזרה (135 אמה), לא נגיע לאורך הנדרש של 500 אמה. יצוין כי לשיטת המהרי"ט והמהר"א (לעיל סעיף ג) הבעיה המתמטית רק מחריפה, ולא ניתן להימלט ממנה גם על פי השיטה המרחיבה ביותר בנוגע לחיל (ועל כל פנים עיינו הערה 16, מה שכתבתי לדחותה).

ב. מישור הר הבית, שצורתו ריבוע, ¹⁰ נבנה בהתאם לגבולות הטבעיים של הר המוריה האליפסי. ¹¹ העזרה, לעומת זאת, נבנתה בפסגה. הבדל זה הוא הגורם למרחקים השונים בכל רוח.

ג. יען אשר המקדש נבנה על ציר מזרח-מערב ¹² ואילו מישור הר הבית נבנה בהתאם למפנה ההר ¹³ – ולפיכך בנטייה של שש מעלות מציר מזרח-מערב – לא ניתן היה לתאר את המרחק בין חומות ההר לחומות העזרה במידות קבועות. ¹⁴

דומה כי הראשון שציין לפתרון זה – מסברא או מהתבוננות בפני השטח הגלוי, שהרי תמונת המצב הטופוגרפית המדויקת לא הייתה ידועה לו – הוא המהרי"ט, בהביאו טעם למשנת רובו מן הדרום: "לפי שבית המקדש היה בראש ההר ורוב שיפועו של הר היה לצד דרום" (דרך הקודש, עמ' צח). חכם נוסף שהבחין בהשפעת הטופוגרפיה הוא הרב אלחנן אייבשיץ, מגדולי חוקרי המקדש (הבית השני בתפארתו, תשנ"ו, עמ' נט). כפי שהעיר, מן הסיפא של המשנה, "מקום שהיה רוב מדתו שם היה רוב תשמישו", מדויק כדברינו. כוונת המשנה היא שהחצר סביב המקדש לא תוכננה בצורה חופשית בהתאם לצרכים השונים, אלא להפך: היכן שנותר רוב השטח הפנוי לאחר ההתחשבות ההכרחית בטופוגרפיה, שם היה רוב התשמיש, וכדשנינו.

ז. השטח הפנוי בדרום

משנה זו אמנם אינה מספקת לנו מידע מדויק על אודות מקום העזרה בתוך הת"ק על ת"ק אמה המקודשים, אך היא יכולה ללמד אותנו מהם השטחים שהעזרה בהכרח לא עמדה

10. מדות ב, א; שמות רבה [וילנה] טו, ח; בראשית רבה [וילנא] סד, י; יחזקאל מב, טו-כ; שם מה, ב; קדמוניות היהודים טו, יא, ג [400]; ב"צ לוריא, 'תחומי הר הבית', בית מקרא (לד), עמ' 5; רא"ש (מדות ב, א); המיוחס לרש"י (דברי הימים א כח, יט).

11. כפי שניתן לראות בתמונה המצורפת, הר המוריה תחום מצפון על ידי נחל בית זיתא, ממזרח על ידי נחל קדרון, ממערב על ידי עמק הטירופיון ומדרום על ידי העפל ועיר דוד.

12. ראו למשל: הרב זלמן קורן, חצרות בית ה', תשל"ז, ה, י; הנ"ל, ועשו לי מקדש, תשס"ז, עמ' 80-84; הנ"ל, 'למידות הר הבית והמקדש (תגובה)', תחומין ט, עמ' 478-479; הרב עזריה אריאל, 'כיוון ההיכל ביחס לרוחות העולם', מעלין בקודש לו; הנ"ל, 'כיוון המקדש אל פני המזרח (תגובה)' מעלין בקודש מא; הרב יצחק לוי, שיעורים באתר תורת הר עצינן: המקרא במקדש (ד), 112-115; המקרא במקדש (ה), 124-125; תולדות עבודת ה' במזבחות, 212-214.

13. ביטוי מובהק לכך, כפי שהעיר הרב עזריה אריאל (מעלין בקודש לו, עמ' 66), הוא שבמידה והר הבית היה מכונן במקביל למקדש, פינתו הדרום-מערבית הייתה חורגת שלא לצורך אל עבר המדרון המערבי התלול, ואולי אף גולשת אל מחוץ להר המוריה, כלומר אל עבר המדרון המזרחי של הגבעה המערבית של העיר.

14. כך העיר הרב ניסן אהרן טוקצינסקי בספרו של אביו, עיר הקודש והמקדש ד, א, ה, הערה 5, ואחריו הרב זלמן קורן (לעיל הערה 12), סוף פרק חמישי.

בהם. מכיוון שהנתון המשמעותי ביותר שמתקבל ממשנה זו הוא המרחק בדרום,¹⁵ נתמקד בו.

מידות העזרה מצפון לדרום הן 135 אמה (משנה מדות ה, א). לפיכך, השטח הפנוי מדרום ובצפון גם יחד הוא 365 אמה (135-500). אם נחלק מספר זה בשתיים, ונוסף על כך נניח כי היה הפרש מינימלי של שתי אמות בין כל רוח (ולפיכך בין הדרום לצפון – 4 אמות), יתקבל בדרום השטח הפנוי הבא: 184.5 אמה.

אם אנו מעוניינים בחישוב השטח המותר כיום בכניסה, יש להוריד ממספר זה את רוחב החיל, שהקיף את העזרות. על פי המסקנות שאותן הצגתי בגיליונות מב-מג, רוחבו היה עשר אמות בלבד.¹⁶ כמו כן, יש להוריד את עובי החומה. מכיוון שעובי החומה הרחב ביותר המוזכר במסכת מדות (ד, ז) הוא שש אמות, נראה כי אין לחשוש ליותר מכך.¹⁷ ניתן לומר, אפוא, כי השטח המותר בכניסה בדרום הר הבית הוא לכל הפחות 168.5 אמה.

למעשה, החישוב אינו מדויק דיו, הואיל והמקדש לא נבנה, כאמור, במפנה זהה להר הבית. הפער הנמדד ביניהם הוא שש מעלות. כך למשל, מספר פעולות חשבוניות פשוטות ילמדו אותנו כי המרחק (המינימלי) בין הקודקוד הדרומי-מזרחי של העזרה, כולל עובי חומתה והחיל שהקיפה, לבין חומת הר הבית הוא 159 אמה. מנגד, המרחק בין מרכז העזרה לחומת הר הבית נותר (כמעט) זהה, על אף הוספת עובי החומה ורוחב החיל. כמובן, ניתן לחשב כל נקודה לאורך גבול החיל, כאשר הנקודה הדרומית ביותר היא הפינה הדרומית-מזרחית של עזרת נשים.

-
15. בצפון ובמערב אין לדעת (על סמך משנה זו בלבד) מה היה המרחק המינימלי הפנוי – מלבד שישנו כזה – מפני שבאופן תאורטי ניתן לטעון כי העזרה הייתה סמוכה מאוד לחומה. במזרח ניתן לחשב שטח פנוי רב, אך מבחינת המקום המותר בכניסה הוא מצטמצם כמעט לחלוטין (שוב, בהתחשב במשנה זו בלבד), הואיל והשטח הפנוי מתמלא על ידי עזרת נשים, עובי החומות והחיל. בכל אופן, ראו למשל מה שכתב בעניין זה הרב שילת (לעיל הערה 2).
16. אורי זרם, 'מידות החיל', מעלין בקודש מב; הנ"ל, 'עוד על מידות החיל', מעלין בקודש מג; הרב זלמן קורן, 'צורת החיל וממדיו', מעלין בקודש מג (הערות בשולי תגובתו).
17. בגיליון מב (לעיל הערה 16) הצעתי אפשרות תיאורטית שהלשכות היו חלק מעובי החומה, ואם כך רוחבה היה רב יותר. אך מכיוון שישנן אפשרויות נוספות ומגוונות, ומכיוון שהרוחב הנוסף משפיע בעיקר על כניסה לחיל שקדושתו מדרבנן, ויש אומרים שאף בטלה קדושתו (שם, סעיף ט), נראה שאין לחשוש לכך. ובכל אופן אין לחשוש ליותר מכמה אמות נוספות. ועוד, דומה שיש לצרף לספק גם את העובדה שממצאים נוספים בלתי תלויים מלמדים בבירור על שטח נרחב הרבה יותר (ראו למשל בהפניות שבהערות 1, 29 ו-30). לקמן גם נראה כי חישוב נוסף המבוסס על משנה זו מלמד אותנו על שטח פנוי נרחב יותר.

משנת רובו מן הדרום

ניתן לחשב את המרחק הפנוי בדרום באופן נוסף. על מנת לעשות זאת, יש להיעזר במקורות נוספים המלמדים אותנו על השטח הפנוי במזרח, ולהוסיף לו שיעור מינימלי של שתי אמות. אלו הנתונים הידועים במזרח שיש להתחשב בהם:

- א. רוחב הסטיו המזרחי, המוזכר בדברי חז"ל ובכתבי יוסף בן מתתיהו, היה 30 אמה (מלחמת היהודים ה, ה ב [192]).
- ב. כפי שהערתי בגיליון מב, ¹⁸ בהכרח היה מרחב מסוים בין הסטיו לסורג. באופן מחמיר נאמר שרוחבו היה 4 אמות.
- ג. לאחר הסורג היו שתיים עשרה מדרגות, ברוחב כולל של 6 אמות (מדות ב, ג). מדרגות אלו העלו לחיל (כמסקנת המאמרים הנזכרים), כך שביחד הם תפסו 16 אמה.
- ד. אורך עזרת נשים היה 135 אמה (מדות ב, ה); עובי חומתה המזרחית – לפחות 2 אמה.

חיבור הנתונים והתחשבות במפנה המקדש ילמדו אותנו כי המרחק הפנוי במזרח היה לכל הפחות 187.5 אמה. ואם כך, אורך השטח הפנוי בדרום היה לכל הפחות 189.5 – חמש אמות יותר מן המתקבל בחישוב הראשון. ממספר זה יש להוריד, כזכור, את עובי החומה והחיל, וכן יש לקחת בחשבון את מפנה המקדש.

לבסוף ראוי לציין כי בשני החישובים הכרענו בכמה צמתים לחומרא, כך שקרוב לוודאי שהשטח היה נרחב יותר.

ה. סיכום

ניתוח מדוקדק של לשון המשנה ושל הסלע הטבעי של הר המוריה, בצירוף הדעה הרווחת בין הפרשנים והפוסקים, מכריעים מבחינה מציאותית והלכתית כאחת שנקודת היחוס של המשנה הינה העזרה. בהתאמה, רוב השטח הפנוי של הר הבית ממנה היה בדרום, בצד מזרח השטח הפנוי היה מעט קטן יותר, השטח בצפון היה קטן מן השטח במזרח, ובמערב היה השטח הפנוי הקטן ביותר.

לאור זאת, חישוב המרחקים בנקודות השונות, בעיקר בדרום, יספק שטחים נרחבים המותרים בכניסה. כפי שפתחנו, החישוב מדרום בסעיף הקודם מבוסס על חישוב המרחק

18. אורי זרם (לעיל הערה 16), הערה 15.

הפנוי מחומת הר הבית הדרומית המקודשת. הואיל וחומה זו עמדה עשרות מטרים מצפון לחומה התוחמת כיום את המתחם,¹⁹ השטח הפנוי לעולים נרחב בהרבה מהמחושב לעיל.

ט. השלכות נוספות

למשנה זו חשיבות סגולית, הואיל והיא מלמדת אותנו שני יסודות חשובים בחקר המקדש:

א. המקדש נבנה בפסגת ההר.

ב. קדושת הר הבית מעורה במיקומו הגיאוגרפי.²⁰

מפני ששני יסודות אלו נלמדים ממקורות בלתי תלויים נוספים (כדלהלן), נוכל לדייק ולומר כי המשנה מחזקת את ידיעתנו בדבר יסודות אלו, ויסודות אלו מחזקים בתורם את הפרשנות המקובלת למשנת רובו מן הדרום.

1. המקדש בפסגה²¹

א. מתבקש ביותר שהמקדש יבנה בשיא ההר, כיאה למקום הקדוש בעולם. סברא זו רמוזה במקורות: "דבר אחר – 'ועלית', מיכן לבית הבחירה שלא יבנה אלא בגובהו של עולם"; "קמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' א-להיך – מלמד, שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל"; "כך בית המקדש גבוה מכל העולם".²²

אפשר שהצבה זו אף מהווה קונטרה לעבודת אלילים, שבעברה התקיימה בפסגות ההרים.²³ על פי עקרון זה הסביר הרמב"ם את בחירת הר המוריה ואת בחירת כיוון התפילה במקדש (מורה הנבוכים ג, מה).²⁴

ב. כך מתאר יחזקאל (מג, יב) את בניין העתיד: "זאת תִּזְכֹּר תְּוֹרַת הַבַּיִת עַל רֹאשׁ הַהָר".

19. לעיל הערה 1 בהפניות.

20. כלשונו של הרב אהרן ליכטנשטיין, קדושת אביב, תשע"ז, עמ' 402.

21. נציג כעת ראיות רבות ומכריעות לקביעתנו, אך ראו גם מה שכתבו לערער על כך מצדדים שונים, ומה שיש להשיב: הרב יאיר וויץ, 'עליה להר הבית – הקושיות התשובות והמצווה', אתר ישיבת הר ברכה.

22. בהתאמה: ירושלמי סנהדרין פי"א, ה"ג; קידושין סט ע"א; סנהדרין פז ע"א; זבחים נד ע"ב; ספרי דברים קנב; ספרי דברים שנב.

23. ראו למשל יחזקאל ו, יג; הושע ד, יג, וכן דברים יב, ב; מלכים א יד, כג; מלכים ב יז, י; ירמיהו ב, כ; ירמיהו ג, ו; ירמיהו יז, ב.

24. אולם ראו מה שיש להעיר על דבריו: הרב יצחק לוי, 'השראת השכינה לעתיד לבוא על הר גבוה' (תולדות עבודת ה' במזבחות, שיעור 221), אתר תורת הר עציון.

ג. המקדש אינו אלא המשכו של המשכן,²⁵ ועל מקומו דרשו חז"ל:

שידעו נסים שעשה הקב"ה להם, שלא הניח הר במדבר שלא יהו מתיגעין ועולים ויורדים, ועוד, אף על פי שהיה הענן עושה כל המדבר מישור, היה מניח מקום גבוה למשכן שהוא חונה שם. (במדבר רבה [וילנא] יט, טז)

ד. המזבח נבנה במקום עקידת יצחק,²⁶ אשר התרחשה בפסגת ההר:

אז הוא נטל יצחק והעלהו הרים והורידו גבעות והעלהו לראש הר אחד גבוה ותלול ובנה מזבח וסדר מערכה ועקדו עליו. (קהלת רבה [וילנא] פרשה ט)²⁷

ה. כך נכתב ב'אגרת אריסטיאס', אגרת שנכתבה על ידי יהודי עלום שם בסביבות המאה השנייה לפנה"ס:

כבואנו אל המקומות ההם ראינו את העיר... והיא על הר גבוה ונישא. בראשו בנוי מקדש נהדר.

(אברהם כהנא, הספרים החיצונים, כרך שני, עמ' לח, סעיפים 83–84)

ו. יוסף בן מתתיהו העיד בשלושה מקומות כי המקדש נבנה בפסגה:

המקדש היה בנוי, כפי ש[כבר] אמרתי, על גבעה בצורה; בתחילה הספיק המישור שברום הגבעה רק בדוחק להיכל ולמזבח, שכן מכל עבריו ירדו מדרונות תלולים. (מלחמת היהודים ה, ה, א [184])

אולם נפלאה ונעלה על כל תיאור, ואם אפשר לומר גם על כל ראייה, היתה העזרה [=הר הבית]... שכן מילא (עפר) עמקים גדולים... ולאחר שהעלה את גבהם... הפך את (השטח) הזה ואת ראש ההר, שעליו נבנה המקדש, לבעלי רמה אחרת. על-ידי כך עמדה העזרה החיצונית, שהיתה פתוחה כלפי מעלה, בשטח גבהו של המקדש. (קדמוניות ח, ג, ט [97])

היתה (שם) גבעה מלאה סלעים, משופעת, מתרוממת בנחת... אל ראש הפיסגה. את הגבעה הזאת ביצר שלמה מלכנו הראשון... בחלקים שמסביב לפיסגה מלמעלה... שלא היה קץ לגודלו ולגובהו של המבנה שנעשה מרובע... וכך

25. שמות כה, א-ט; תוספתא כלים בבא קמא [צוקרמאנדל] א, יב; ספרי במדבר א; שם צב; סנהדרין טז ע"ב; זבחים קטז ע"ב; עירובין ב ע"א; שבועות יד ע"ב; שם טז ע"ב; פירוש דעת מקרא, דברי הימים ב, תשמ"ו, עמ' תקכה-תקכו.

26. פרקי דרבי אליעזר, לא; פסיקתא רבתי [איש שלום] פיסקא מג; בראשית רבה [וילנא] לד, ט; ילקוט שמעוני, וירא, רמז קא; ירושלמי נזיר פ"ז, ה"ב; רמב"ם הל' בית הבחירה ב, א-ב. ראו עוד: הרב ישראל זאב הלוי איש הורוביץ, ירושלים בספרותנו, חלק שלישי, תחילת פרק ג.

27. מקבילות: פסיקתא דרב כהנא [מנדלבוים] כו, ג; מדרש תנחומא [ורשא] כג.

נמשך המפעל עד לראש הגבעה... בפנים החומה הזאת וליד הפיסגה גופה הקיפה (אותה) למעלה חומת־אבן אחרת... באמצע נמצא בית־המקדש. (קדמוניות טו, יא, ג [397–402])

ז. שלל המקורות מתווספים לשתי נקודות שכבר דשו בהן רבים:

1. רק אם נציב את המקדש בפסגת ההר, תהיה התאמה בין המבנה המדורג (בכל ארבע הרוחות), הן של הר הבית הן של המקדש,²⁸ לבין הסלע הטבעי של הר המוריה.²⁹
2. המסורת היהודית, ולהבדיל המסורת הנוכרית, קובעות גם יחד כי כיפת הסלע, העומדת בפסגת ההר, משמרת את מקום המקדש.³⁰

2. קדושת הר הבית

המשנה (סנהדרין א, ה) קבעה כי "אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד". על פי זה פסק הרמב"ם (הל' בית הבחירה ו, י): "בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרה מוסיפין, ויש להם למשוך העזרה עד המקום שירצו מהר הבית, ולמשוך חומת ירושלים עד מקום שירצו". הרמב"ם דייק מאי־הזכרת הר הבית כי לא ניתן להרחיבו, ואף הוסיף כי ניתן להרחיב את העזרה רק בגבולות הר הבית. ה'אור שמח' על אתר ביאר בהרחבה מהו מקור ההוספה של הרמב"ם, ולאחר מכן הטעים:

ורמו גדול לזה מקרא מלא בהר ד' יראה [בראשית כב, יד] זהו בהר דלברד ההר אין רשות להוסיף. ובתרגום על פסוק בהר נחלתך כו' מקדש ד' כוננו יריך [שמות טו, יז] בטורא דאחסנתך אתר מתקן לבית שכינתך כו' ומפורש כנ"ל. וכן בשמות רבה בא פ' ט"ו א"ל אם אין אתה נותן לי בהמ"ק ת"ק אמה על ת"ק אמה לא נתת לי כלום כו' [...]

וז"ל [המכילתא, הקדמה לפרשת בא]: עד שלא נבחרה ירושלים כו' שנבחרה ירושלים יצאה ארץ ישראל כו', עד שלא נבחר בית עולמים הי' ירושלים ראוי לשכינה, משנבחר בית עולמים יצאת ירושלים, שנא' [תהילים קלב, יג] כי בחר ה'

28. אוצר ירושלים והמקדש (לעיל הערה 1), עמ' 310–313; מלחמת היהודים (ה, ה, ב [195]); שם ה, ב [200]; קדמוניות טו, יא, ה [417]; אורי זרם, 'מידות החיל' (לעיל הערה 16), סעיף ז.
 29. אוצר ירושלים והמקדש (לעיל הערה 1), חלק ה; הרב זלמן קורן (לעיל הערה 12), בעיקר פרק ה; הנ"ל, ועשו לי מקדש, שער שני ונספחים; ר' אשר גרוסברג (לעיל הערה 1); הרב פנחס אברמוביץ, המקום אשר בחר ה', תשע"ז, עמ' 41–52.
 30. אורי זרם, קונטרס הר קודשי הקצר, תש"פ, עמ' 9–16 (מופיע באתר 'בידינו'); הרבנים נעם שפירא ויוסף פלאי, המסורת על מקום המקדש, מהדורה שלישית תשפ"א; ויש להאריך.

בציזון כו', וציזון הוא ההר, כמו שכתוב [תהלים עח, סח] ויבחר כו' את הר ציזון אשר אהב, וזה ברור.³¹

ניתן ללמוד על כך שקדושת הר הבית מעורה במיקומו הגיאוגרפי ממקורות נוספים. בקצרה, מספר מחברים עמדו על כך שבניגוד לשאר תחומי הקדושה בארץ ישראל (משנה כלים א, ו-ט), הר הבית אינו מוגדר על פי מבנה או חומה מלאכותיים, אלא על פי יחידה גאוגרפית טבעית, מקום "שהכל קראו אותו הר" (ספרי דברים כח ובמקבילות). עוד עמדו על כך שבאופן חריג אין בסוגיות מענה לשאלה כיצד קידשו את הר הבית. המסקנה המתבקשת היא שמחמת קדושתו הטבעית מופקע ההר מן הצורך בקידוש מעשה ידי אדם.³²

מתוקף הקדושה הטבעית בהר המוריה עולה בביורר כי גם אם פקעה הקדושה ההלכתית של בית המקדש, ויחד עמה קדושת הר הבית (דלא כהכרעת הרמב"ם ורוב הפוסקים),³³ קדושתו המטאפיזית-סגולית של הר המוריה נותרת כמות שהיא. נדמה שזו היא כוונת המדרשים הבאים: "קולי אל ה' אקרא ויענני מהר קדשו סלה, אמר ר' ברכיה בשעה שהיה בנוי היתה עונה תפלתם, ומנין שאף עכשיו שהוא הר, תלמוד לומר מהר קדשו סלה"; "קולי אל ה' אקרא ויענני מהר קדשו סלה, שאפילו הר - הרי הוא בקדושתו"; "כי

31. הדגשת ההר עולה מפסוקים רבים, למשל: "תבאמו ותטעמו בהר נחלתך מכוון לשבתך פעלת ה' מקדש א-דני כוננו ידיך" (שמות טו, יז); "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים... והלכו עמים רבים ואמרו לנו ונעלה אל הר ה' אל בית א-להי יעקב" (ישעיהו ב, ב-ג); "לבוא בהר ה' אל צור ישראל" (שם ל, כט); "ואתה אמרת בלבבך השמים אעלה ממעל לכוכבי א-ל ארים כסאי ואשב בהר מועד בירכתי צפון" (שם יד, יג); "ואתם עזבי ה' השכחים את הר קדשי" (שם סה, יא); "והשתחוה לה' בהר הקדש בירושלם" (שם כז, יג); "ברכך ה' נוה צדק הר הקדש" (ירמיהו לא, כב); "זהר הבית לבמות יער" (שם כו, יח; מיכה ג, יב); "ונתתיך בהר קדש א-להים" (יחזקאל כח, יד); "כי בהר קדשי בהר מרום ישראל נאם א-דני ה' שם יעבדני כל בית ישראל כלה בארץ" (שם כ, מ); "והיה באחרית הימים יהיה הר בית ה' נכון בראש ההרים... ואמרו לנו ונעלה אל הר ה'" (מיכה ד, א-ב); "עלו ההר והבאתם עץ ובנו הבית וארצה בו ואכבדה אמר ה'" (חגי א, ח); "זהר ה' צ-באות הר הקדש" (זכריה ח, ג); "בהר בית ה' ובירושלם" (דברי הימים ב לג, טו); "קולי אל ה' אקרא ויענני מהר קדשו סלה" (תהילים ג, ה); "מי יעלה בהר ה'" (שם כד, ג); "מי ישכן בהר קדשך" (שם טו, א); "ביאונני אל הר קדשך ואל משכנותיך" (שם מג, ג); "למה תרצדון הרים גבננים ההר חמד א-להים לשבתו" (שם סח, יז); "דוממו ה' א-להינו והשתחוה להר קדשו כי קדוש ה' א-להינו" (שם צט, ט); חלק מן עשרות המופעים של הביטויים "הר קדשי" ו"הר ציזון".

ראו גם: יובל שחר, 'להבנת המונח "הר הבית" בתקופת בית שני', חידושים בחקר ירושלים 14; ותולדות מלחמת היהודים ברומאים, הוצאת כרמל, תש"ע, נספח ח.

32. ראו בהרחבה: הרב צבי שלוח, 'למעמדו של הר הבית', מעלין בקודש כ, סעיפים ב-ד; הרב ליכטנשטיין (לעיל הערה 20), שער ב, 'קדושת הר הבית'.

33. ראו למשל: יביע אומר ה, יו"ד כו; משפט כהן, צו.

ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים... עד כדון בבינינו, בחורבנו מניין? א"ר אבון: בנוי לתלפיות, תל שכל הפיות מתפללין עליו".³⁴

הרב ליכטנשטיין (לעיל הערה 32) עמד על שניותה של קדושת הר הבית באריכות, ואלו מקצת דבריו:

א. קדושה עצמאית – "קדושת הר הבית באה מאליה מלמעלה, מעצם קיומו של הר זה, המוגדר מלמעלה כחלק ממסגרת המקדש וירושלים. עצם ייעודו של ההר שבו יהיה המקדש, ועצם היותו ההר שהכתוב קוראו הר ה', נוסכים בו קדושה מאליהם... מעמדו של הר הבית כמקום בית הבחירה קיים לעולם".

ב. קדושה כחלק מהמקדש – "ניתן לראות את הר הבית כחלק ממערך המקדש ולהשוות את קדושתו עם קדושת המקדש בכללו... חלק מן המבנה הכולל הגדול של בית ה' הנישא בראש ההרים... נזר ועטרה לבית תפארתנו".

אף החתם סופר (ב, רלג) כבר העיר על ההבחנה, וזו לשונו:

דאדרבא כל מגמות כוונתי להראב"ד... דהכל בטל בזה"ז... דמכל מקום על כל פנים קדושת בית אלקים וזה שער השמים לא בטל ולא יתבטל, כי אין אנו עוסקים אם חייב כרת הנכנס להר הבית בזה"ז או לא כי מאי איכפת לן בזה... אך עיקר הוא במה שבמקום הר המוריה הוא שער השמים... וטרם נתקדש הארץ ע"י יהושע ועזרא כבר הקריב שם אדם הראשון, ונח, ונעקד יצחק, וחלם יעקב סולם,³⁵ ושוב נעלם עד שהאיר ה' עיניהם בימי דוד המלך.

כלומר, הר הבית נתקדש עוד מראשית הבריאה,³⁶ ואין דברי הראב"ד על ביטולה הזמני של הקדושה ההלכתית נוגעים לקדושה הקבועה של המקום מדורי דורות.³⁷

34. מדרש תהלים [בובר] ג, ז; מדרש תנחומא [בובר] שמות י; ירושלמי ברכות פ"ד, ה"ה.

35. ראו בהרחבה בהערה 26. כמו כן ראו ספר הכוזרי ב, יד; מהר"ם שיק על תרי"ג מצות, מצוה רנה (הובא גם בחידושו על מכות יט ע"א).

בהר המוריה גם התפללו האבות כולם שנים רבות טרם נבנה המקדש. ראו משנה תענית ב, ד; פרקי דרבי אליעזר לב ו-לה.

36. מעט אחרת נוסחו הדברים ב'תזכיר על הכתל המערבי' (אשר הוגש לוועדה המיוחדת של חבר הלאומים על ידי, בין היתר, מועצה מאוחדת של רבני ישראל): "אולם קדושתו של ההר היא יותר עתיקה מיסודו של המקדש. היא קשורה בראשית התהוותה של האומה העברית ואמונת ישראל".

37. החת"ס שנה דבריו בתשובתו הבאה: "והנה לכאורה משמע לא משום מצות התלויים בא"י וירושלי' כופי' אלא משום קדושת עצמה וכל הדר בח"ל דומה כמי שאין לו א-לוה... וכיון שכל עצמו הוא משום עוצם קדושתה אין לכנס כלל בפלפול אי קדשה ראשונה וקדש' לע"ל... ואין כאן מקומו כלל כי אין אנו עוסקים אם מצות נוהגי' או לא, או אם טמא מותר לכנס שם או לא, רק בקדוש' עליונה

יש לציין שדברינו עולים בקנה אחד עם החילוק המקובל בין 'שם ארץ ישראל' שלא בטל לעולם, לבין 'קדושת ארץ ישראל' הנוגעת לעניינים הלכתיים שונים, שלדעת חלק מהתנאים בטלה. כך למשל כתב החיי אדם (שערי צדק, שער משפטי הארץ, ריש ס' יא): "קדושת הארץ, אף על פי שלענין תרומות ומעשרות לדעת הרבה פוסקים בטלה קדושתה, ואינו חייב אלא מדרבנן, מכל מקום לענין גוף קדושתה אינו תלוי כלל בישראל, אלא היא מקודשת ועומדת מיום שנבראה".³⁸

* * *

י. נספח

שנו חכמים: "...חזן הכנסת פניו כלפי קודש וכל העם פניהם כלפי קדש, ש' ותקהל העדה אל פתח אהל מועד. אין פותחין פתחי בתי כנסיות [א]לא למזרח, שכן מצינו בהיכל שהיה פתוח למזרח, שנאמר: והחונים לפני המשכן קדמה לפני אוהל מועד מזרחה. אין בונין אותן אלא בגובה שבעיר, שנאמר: בראש הומיות תקרא".³⁹ לאור האנלוגיה המפורשת והכפולה למשכן ולבית המקדש בשתי ההלכות הראשונות, אנלוגיה המהווה מקור לדיני בית כנסת

שירושלים הוא שער השמים מימות עולם אפי' כשהי' היבوسی יושב ירושלים והכנעני והפריזי אז בארץ".

ראו גם את דברי הרמב"ן (שבועות טז ע"א): "ואפשר דמאי קדושתו קדושת עולם [גם לסוברים שלא קדשה לעתיד לבוא], שמאחר שנבחר הבית שוב לא השרה הקדוש ברוך הוא שכירתו במקום אחר, אף על פי שחרב". הרב מרדכי אילן (הכינוס הארצי העשירי לתורה שבע"פ) חילק באופן דומה בין 'הבחירה' הנצחית לקדושה שיכולה להיבטל. הרב קוק (משפט כהן, צו) חילק בין 'קדושת מחנות' ל'קדושת מחיצות'.

בדברי רבנו חיים (מבעלי התוספות) מצאנו ביטוי מעניין לחילוק זה. לדבריו, איסור הבמות, משבאו לירושלים, נכון אף לסוברים כי לא קדשה לעתיד לבוא (מגילה י ע"א, ד"ה ומאי טעמא).

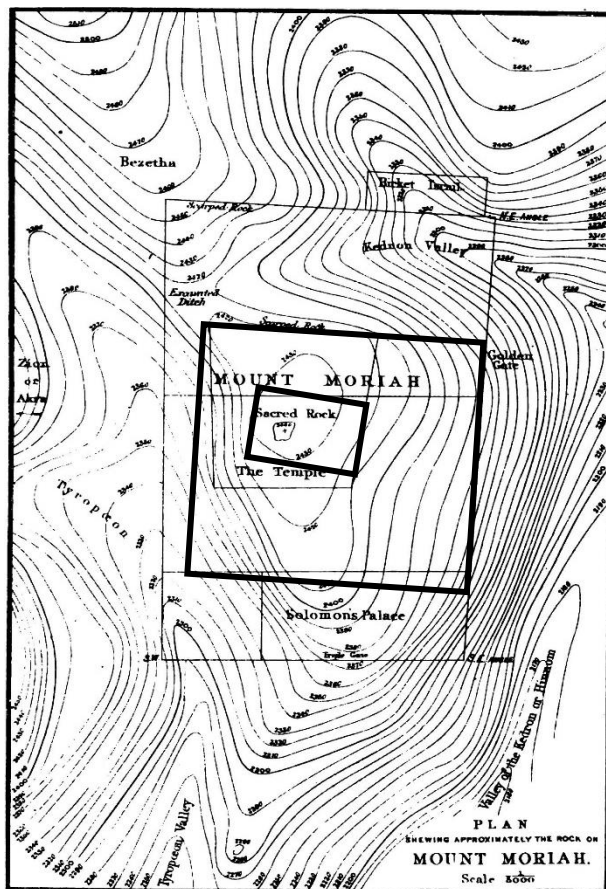
38. ראו בהרחבה: הרב ליכטנשטיין (לעיל הערה 20), שער ב, קדושת ארץ ישראל; שו"ת מהרי"ט ב, יו"ד כח; תשב"ץ ג, ר; שו"ת חתם סופר ב, יו"ד רלד; מבוא לשבת הארץ, טו; אנציקלופדיה תלמודית, ערך ארץ ישראל; כפתור ופרח, י, שלאור דבריו כתב הרב קוק (משפט כהן, סג): "קדושת ארץ ישראל וקדושת המצוות תרי מילי נינהו, ואפילו כשנפקעה קדושת המצוה ע"י נכרי מ"מ מצוה רבה יש בישוב אה"ק מפני קדושתה העצמית"; הרב יואל בן נון, 'ברית בין הבתרים וברית המילה', אתר תורת הר עצינן.

39. תוספתא מגילה [ליברמן] ג, כא-כג.

נוספים,⁴⁰ חשבתי בתחילה כי ההוראה לבנות את מקדשי המעט – הלא הם בתי הכנסת⁴¹ – בנקודה הגבוהה בעיר, יסודה במיקומו של המקדש בפסגת ההר. ואם כנים הדברים, תוספתא זו מהווה ראייה נוספת לקביעה שהמקדש שכן בפסגת הר המוריה.

אולם, לאחר עיון נוסף נוכחתי לדעת כי ישנה פרשנות מחדשת, המגובה בראיות נכבדות, לפיה 'גובהה של עיר' או 'גובה שבעיר' הוא מונח המציין, בלשון ימינו, את 'המע"ר' המקומי (מרכז העיר).⁴² ואף שלכאורה ניתן לדחות פרשנות זו מכוח האנלוגיה האמורה, שהרי אופיו של בית המקדש שונה בתכלית, והוא אף שכן בקצה העיר בכל גלגוליה, למעשה ניתן לומר כי אין להשליך מן המפורש על הסתום. רוצה לומר, כלל לא ברור שהאנלוגיה חלה גם בסיפא של התוספתא. ואף שלכאורה ניתן לדחות פרשנות זו גם מכוח העובדה שבתי כנסת עתיקים רבים נבנו בפסגה,⁴³ לא ניתן להתעלם מכך שלא כולם נבנו באופן זה.

-
40. מגילה כח ע"א; שבת יא ע"א; ברכות סב ע"ב; עלי תמר ירושלמי ברכות פ"ה, ה"א, ד"ה "זה שנכנס". ראו גם תוספתא סוכה [ליברמן] ד, ו (כהבחנת אהוד נצר בקובץ המחקרים 'זאת ליהודה', 2003, עמ' 184); הרב אשר וויס, 'בית כנסת כמקדש מעט', אתר מנחת אשר; פסקי תשובות, או"ח, קנ-קנא; ר' אשר גרוסברג, 'זכר למקדש בבתי הכנסת העתיקים בארץ-ישראל', תחומין טו (על אודות יישום האנלוגיה לאורך הדורות). נציין גם לאמרתו המפורסמת של החת"ס (א, כח) בעניין בית הכנסת, שיש "לדמותו לבהמ"ק בכל האפשרי".
41. ספרא בחוקותי ב, ו, ד; מגילה כח ע"א; שם כט ע"א; שבת יא ע"א; ברכות סב ע"ב; איכה רבה [וילנא] פתיחתא ח; זוהר [וילנא] כרך ג, קכו ע"א; שם כרך ב, קסד ע"ב.
42. ראו בהרחבה: אהרן ארנד, 'בית כנסת ב"גובה שבעיר"', על אתר ב; יוסי כץ, 'לבריור המושג התלמודי "גובהה של עיר"', המעין 242; הרב יוסף ליברמן, משנת יוסף על הלכות בית הכנסת, סי' א.
43. ראו למשל ר' אשר גרוסברג (לעיל הערה 40) עמ' 461, 463; ארנד (לעיל הערה 42), עמ' 58.



CHARLES WILSON & CHARLES WARREN, THE RECOVERY OF JERUSALEM, LONDON, 1871, P. 298

חומות הר הבית והעזרה המשוערות מודגשות (להמחשה בלבד)

קביעת גבולות החיל על פי מסורת אבן השתייה

- א. מקום קודש הקודשים – תחת כיפת הסלע
- ב. מדידת גבולות העזרה מכותלי מבנה כיפת הסלע
- ג. מציאת מקום ההיכל בהתאם למבנה הכיפה
- ד. כיצד ידעו לכוון את מבנה הכיפה על מקום ההיכל?
- ה. קיצוץ אבן השתייה שבקודש הקודשים אחר החורבן
- ו. גבול החיל במערב
- ז. גבול החיל בצפון
- ח. סיכום

א. מקום קודש הקודשים – תחת כיפת הסלע

במשנה (כלים פ"א) מבואר שטמא מת אינו יכול להיכנס לחיל, וכל שכן לעזרות. הנכנסים להר הבית וסובבים את הרמה סוברים שיש בתוך מתחם הר הבית תחום ידוע שמחוץ לו טמא מת יכול להיכנס, כי הוא מעבר לגבולות החיל.

הרדב"ז (שו"ת ח"ב סי' תרצא) כתב שישנה מסורת שאבן הצחרה היא אבן השתייה שהייתה בקודש הקודשים, כפי שאומרת המשנה ביומא דף נג ע"ב "משניטל ארון, אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים ושתייה היתה נקראת, גבוה מן הארץ שלש אצבעות, ועליה היה נותן". בנוסף למסורת זו שעליה סמך הרדב"ז הלכה למעשה, והסיק על פי שאשר לעלות בכל הכיוונים אחרי הרחקת מרחק מתאים מהכיפה, העולים כיום יכולים להתבסס על הידע הטופוגרפי שסיפק לנו וורן לפני 150 שנה במדידות הסלעים שעשה בהר הבית. הלימוד מזה על מקום המקדש מבוסס על מה שביארו ביומא נד ע"ב את המשנה "ושתייה היתה נקראת. תנא: שממנה הושתת העולם. תנן כמאן דאמר מציון נברא העולם". פשוטות הגמרא היא שאותה אבן השתייה שהייתה בקודש הקודשים ומוזכרת במשנה היא חלק מסלע ההר שממנו הושתת העולם, כפי שעולה גם ממסורת הרדב"ז ונראה לענ"ד שלפי זה מה שאמרו במשנה "אבן היתה מימות הנביאים הראשונים" היינו שהנביאים הראשונים שקבעו את מקום המקדש קבעו ששיא האבן יהיה בקודש הקודשים במקום שעליו הונחה הקטורת גם בבית ראשון, אלא שאז היה גם ארון, והאבן בלטה בין הבדים, ואחר כך ניטל הארון.

על כל פנים לפי גובה הסלעים שבדק וורן אין אפשרות להציב את קודש הקודשים מחוץ לכיפת הסלע מבלי שיבלטו סלעים בתחומי העזרות. כמו כן אין אפשרות להניח שההיכל היה מערבית לסלע ושחלקים אדירים של הסלע שהיה במקום ההיכל קוצצו, כי

וורן ציין שכל הסלעים שהוא ציין את גובהם הם מהשכבה החיצונית של המסלע הנקראת מזחילו,¹ ולפיכך ברור שלא נערכה בהם חציבה אחר החורבן.

כל זה מביא למסקנה שאין כל חשש להתקרב ואף לעלות על המדרגות שמובילות לרמה מדרום ומצפון, כי קיים סימן ברור בתוואי השטח שימש כגבול אזהרה בינם ובין הרמה עצמה שחלקים ממנה אסורים בכניסה (ובמזרח ממילא אין מאפשרים להתקרב). השאלה המרכזית שצריך לברר היא האם גם במערב שבו המדרגות קרובות מאוד לכיפה מותר לעלות על מדרגות הרמה ללא חשש. שאלה זו קשורה לשאלה האם יש לחוש לסברת הרב גורן שהצחרה היא האבן שתחת המזבח, וממילא המקום שאפשר לעבור בו במערב המתחם צר מאוד, ובוודאי אי אפשר להתקרב למדרגות.

לענ"ד מאותם טעמים ששללנו את המפקקים במסורת על כך שאבן הצחרה היא במקום קודש הקודשים יש לשלול את הסברה שהעלה הרב גורן שהצחרה היא האבן שתחת המזבח, הן משום שבסופו של דבר היא סותרת את המסורת המובאת ברדב"ז, והן משום שבהתבסס על המשנה והגמרא ביומא שאבן השתייה שבלטה בקודש הקודשים, היא אבן הסלע של ההר שממנו נוצר העולם הצעתו מחייבת להניח שקודש הקודשים עמד בפסגת שן סלע תלולה וענקית שעברה בין המקומות שוורן בדק את גובהו, ושכל סביבותיה היו מכוסות בשכבת אדמה גבוהה, וזה מנוגד לכלל של 'כאן נמצא כאן היה', שעל פיו לא חוששים לשינויים מופלגים ללא אחיזה של ידע במציאות שאכן נעשו שינויים כאלו.

אמנם ידוע שבזמן מרד בר כוכבא טורנוסרופוס חרש את מקום המקדש, אך נראה שלא נעשו על ידו שינויים בפני ההר כי ידוע שגם אחרי חרישה זו נשאר שרידים ממבנה המקדש, כפי שמוכח מדברי אבות הכנסייה, כ-250 שנה לאחר החורבן, המתריצים את אי-התקיימות 'בבואת' אותו-האיש שלא תישאר במקום המקדש אבן על אבן בכך שהכוונה היא שהמקום יהיה עזוב אע"פ שבאמת אינו הרוס ('המסורת על מקום המקדש' הרב נעם שפירא והרב יוסי פלאי מהדורה 1 עמ' 24).² גם בבנייה הרמה שאחריה כבר לא נשאר

1. וורן מציין בספרו 'ירושלים של מטה', שכל הגבהים של הסלעים שהוא מדד הם מהשכבה החיצונית של המסלע הנקראת 'מיזחילו', ולא מהשכבה העמוקה יותר הנקראת 'מלכה'. וראה ויקפדיה (ערך תצורה בענה) "בדרך כלל שכבות המלכה עבות, ומעליהן מונחות שכבות דקות של מיזו-חילו". וציינו שם שאבני החומות העתיקות והחזקות בהר הבית נחצבו מאבני מלכה. כיון שהסלעים נמדדו במקומות רבים במתחם, דבר זה מוכיח שלא היתה חציבה גדולה בסלע ההר.

2. מובא שם מקורות על ידי הרב צבי רוגין. ב"דרשה" שנשא ציריל (אבות הכנסייה, הרצאה קטכטית 15), שהיה הבישוף הנוצרי של ירושלים (חי בין השנים 386-315 לספה"נ), הוא נאלץ לפרש את הדברים של יש'ו "כי כאשר, או על-ידי פעולות הזמן, או על-ידי סתירה על-מנת לבנות בנינים חדשים, או מכל סיבה אחרת, יהפכו כל האבנים האלו. ואינני מתכוון רק לאלו שבהיקף החיצוני, אלא אפילו פה במקדש הפנימי, מקום שהיו הכרובים". משמע שהיה ידוע ומפורסם היכן הוא מקום המקדש עצמו וקודש הקודשים שבו על ידי מבנים שהיו בו. כך אמר גם קריסטוסטמוס, הבישוף של

קביעת גבולות החיל על פי מסורת אבן השתייה

שרידים גלויים ונעשה מישור עכ"פ לא נעשו שינויים נרחבים בפני בסלע, כפי שמעידים ממצאי מדידות ורון הנ"ל. וכן מורה הסברה כיון שככל הנראה שינויים אלו נעשו על ידי אומה שהתייחסה למקום כמקודש ולא כהפקר, וגם בשבילם ההר הוא המקודש של העקידה, ולכן יש להניח שמי שהעריך את קדושת המקום לא יעשה שינויים מפליגים לשינוי צורת ההר, ואם היה מישהו שפרץ את הגדרות ועשה דבר כזה היינו שומעים על זה.³

מה שנשאר לברר הוא עכ"פ מהו המיקום המדויק שעד אליו אפשר להגיע במערב, לעניין זה לא די במסורת אבן השתייה ובחינת האבנים כי עדיין אינו יודעים מכוחם את המידה המדויקת של האמה ואת המיקום המדויק של כתלי העזרה.

ב. מדידת גבולות העזרה מכותלי מבנה כיפת הסלע

החידוש שאבקש לבסס במאמר זה הוא שהרדב"ז לא סמך רק על מסורת אבן השתייה. כי הרדב"ז התיר להיכנס בטומאת מת לגגות ועליות מבנים המרוחקים י"א אמה ועובי כותל ממערב למבנה כיפת הסלע, משום שהם מחוץ לגבולות העזרה. מכיוון שהמרחק מכותלי מבנה כיפת הסלע לקצה המערבי של הרמה הוא יותר מי"א אמה ועובי הכותל (המרחק הוא יותר 15 מטר), על כן הוא מסיק שיש היתר לעלות גם במדרגות המערביות של הרמה.⁴

דיוק המקום הזה נובע מזה שבתשובתו מסתמך הרדב"ז על מדידת גבולות העזרה מקירות מבנה כיפת הסלע:

הדבר ברור שתחת הכיפה שם אבן השתייה בלי ספק הנקרא אצלם אלסכרא... מ"מ אין ספק כי האבן הזאת אשר תחת הכיפה היא אבן השתייה אשר עליה היה הארון בבית קודש הקודשים לצד מערב. הילכך מי שעולה בעליות אשר לרוח מערב או הנכנס לראות מהפתח אשר לצד מערב צריך לשער שיהיה בינו לבין

קונסטנטינה, שחי בין השנים 347-407 לספה"נ: "לא תשאר אבן על אבן" – אם כן איך נשאר...? כי הוא [יש"ו] אמר דברים אלו או שיהיה עזוב [ולא הרוס], או שהיה מדבר על המקום שהיה עומד עליו. כי יש מקומות שנהרסו עד היסוד".

3. גל ערמון (מעלין בקודש מא עמ' 19) מביא סברה שהרחבה המוגבהת נבנתה בידי הצלבנים או הממלוכים בגלל כתובות הבנייה של הקשתות. אך לענ"ד זמן בנית הקשתות אינו מוכיח על הרחבה. כידוע בנסתרות דרשב"ל כתוב על כך שהמלך השני של מלכי האיסלם יישר את המקום, וקשה להניח שנעשו שינויים מפליגים כ"כ במקום המקודש בתקופה מאוחרת יותר בלי שיהיה לכך תיעוד על ידי היהודים שהמקום הזה בשבילם הוא בבחינת "עיני ולבי", או המוסלמים שמאז ומעולם היה המקום בשבילם מקודש.

4. אמנם בתחילה היה לו חשש לעלות במערב ובדרום, אך הסיק: "שוב ראיתי וכן אמרו לי בני אדם היודעים לשער שאין לך פתח ולא עלייה שלא תהיה רחוקה מהכיפה כפי השיעור אשר כתבתי".

הכיפה יותר מאחד עשר אמה שכך היה בין כותל מערבי של העזרה לכותל ההיכל ועובי הכותל כי הכותלים נתקדשו...
ואם העליות הם מצפון... רואין כאלו חוט מתוח מהכיפה לצד מזרח כל הבתים והעליות שהם בתוך מ' אמה לחוט זה הם בכלל הקדש, וכל שהוא חוץ לזה השיעור הרי הוא חול, וחשבון זה אינו מדוקדק לפי שההיכל היה צר מאחריו ורחב מלפניו כדכתיב הוי אריאל אריאל, ומ"מ לצאת מידי ספק צריך להתרחק מהחוט המתוח מכותל הכיפה הצפונית ארבעים אמה⁵ ברוחב באורך קפ"ז אמות מן המערב למזרח.

השאלה היא מדוע הרדב"ז לא מסתפק שמא הכותל המערבי של המקדש עמד ממערב לקיר המערבי של מבנה הכיפה, ואם כן צריך להרחיק יותר מ"א אמה כדי להסתלק מן הספק! וכן לכיוון צפון – החישוב של 40 אמה לחומרא מתבסס על הנחת יסוד שמקום אבן השתייה במרכז הכיפה. ומדוע לא חשש הרדב"ז שמא מקום אבן השתייה בצפון הכיפה ואם כן צריך להרחיק יותר מ-40 אמה! הלא כל הדברים האלו קשה ללמוד אך ורק מהמסורת על אבן השתייה.

ניתן לכאורה להעלות כמה אפשרויות להבנת דבריו:

א. הרדב"ז ידע שהסלע שעל פי המסורת היא אבן השתייה ממוקמת תחת מרכז הכיפה, ומשום כך אפשר להעריך שקירות הכיפה חופפות עם כותלי ההיכל.

ב. הרדב"ז הסתמך על מה שכתב בתשובה תרלט: "וגם מלכי העכו"ם היו חופרים כדי לגלות יסודות הבית לבנות עליהם חומת הבית". על פי זה הוא מסיק שהכיפה נבנתה על יסודות ההיכל.

ג. הרדב"ז הסתמך על הערכת העין שגודל הכיפה הוא כגודל ההיכל.

אך לענ"ד כל התירוצים האלו בלתי אפשריים:

א. הרדב"ז לא ידע כלל היכן בדיוק האבן נמצאת בתוך הכיפה, ולכן לא יכול היה לגזור ממנה את מיקום קירות ההיכל. וראיה לדבר – מה שכתב שהאבן במערב, בהעתיקה מלשון הרמב"ם, מבלי לדון במשמעות הדבר. אילו ידע הרדב"ז שהאבן במרכז הכיפה, היה עליו לדון על הסתירה בין המציאות ובין דברי הרמב"ם. כמו כן מציאות האבן במרכז אינה מביאה למסקנה שיש למדוד רק י"א אמה מהכותל המערבי של הכיפה.

5. חשבון 40 אמה של הרדב"ז מתבסס על כך שרוחב העזרה היה 135 אמה, ורוחב ההיכל (ללא האולם) היה 70 אמה הרי שמצפון לקצה הצפוני של ההיכל יש כמחצית מההפרש בין שיעורים אלו (כ-32.5 אמה, עליהם יש להוסיף את עובי כותלי העזרה שיתכן שהיה כ-6 אמות). נמצא שהעומד במרחק 40 אמה ממבנה הכיפה ודאי אינו בתחום העזרה.

ב. **אי אפשר לומר שהרדב"ז סומך על השמועה שהמלכים חפרו כדי לבנות את חומת הבית על יסודות הבית, כי כאן בתשובה זו הרדב"ז כלל לא מזכיר זאת, וגם ברור מדבריו שהוא יודע שקירות מבנה הכיפה אינן חופפות לכותלי המקדש בצפון ובדרום שבהם היה רוחבו צר (למעט מקום האולם), ואילו מבנה הכיפה מתומן שווה צלעות. ועוד נראה שבתשובה תרלט הרדב"ז אינו מתכוון לחפירת יסודות ההיכל, אלא להנמכת כל שטח הרמה, שהרי הוא בא ליישב שם מדוע הר המוריה הנגלה לעינינו נמוך מגובה העיר העתיקה של ירושלים. וכן נראה מהלשון "חומת הבית", שלא כתב כאן הכיפה כפי שכתב בשאר המקומות אלא כוונתו במילים אלו אינה למבנה הכיפה, אלא לחומה שסביב הכיפה, דהיינו הרמה. ואם כן לא ייתכן שעל סמך חפירה זו אנו יודעים שקירות מבנה הכיפה חופפות לכותלי ההיכל.**

ג. **אי אפשר לומר שהרדב"ז הסתמך על הערכת העין ביחס לגבול מבנה הכיפה, שהרי הוא מסתפק האם הקיר הצפוני (וכן הדרומי) עומד על האזור הרחב, שכולל את רוחב האולם, או על האזור הצר, וא"כ אינו יודע אם מבנה הכיפה הוא ברוחב 70 אמה או 100 אמה. ובכלל לא נראה שהרדב"ז ידע לאמוד את המרחקים בקירוב גדול כל כך. רק בסוף התשובה הוא כותב שנעזר באנשים שיודעים לאמוד יותר ממנו, ומזה הגיע למסקנות שונות מעט ממה שכתב בתחילה.**

על כן נראה שהבסיס לכל דברי הרדב"ז הוא מפני שהיה יודע שיש מסורת שהכיפה נבנתה על פי תנאים שהתנו היהודים עם המוסלמים, ושהיהודים גילו להם את מקום המקדש כדי שיסמנו את גבולות ההיכל, ולכן הכיפה מציינת את גבולות ההיכל.

קיומה של מסורת כזו מתבאר מהמקורות שהיו מאות שנים לפני הרדב"ז.

א. באיגרת מחכמי ירושלים מזמן הגאונים (אגרות א"י, יערי, עמ' 51) כתוב שהיהודים "הראו להם את מקום המקדש, והתנו עמהם תנאים כי הם יכבדו את בית המקדש מכל גיאול". יש לשים לב שלא מדובר על גילוי האבן אלא על גילוי מקום המקדש, ולא מדובר על הגילוי שבהר הבית היה מקדש שזה ודאי היה ידוע לכולם לפני כן, שעל כן גם לא הוקמו בו בתי מגורים על ידי עם כלשהו, ואם כן קשה מהי משמעות גילוי מקום המקדש? על כרחך צ"ל שמדובר על גילוי מדוקדק של מקום המקדש עצמו שבעקבותיו נבנתה הכיפה באופן שמסמן את המקום. לכאורה אנו יודעים מכתובות וממקורות נוספים שהכיבוש נעשה על ידי המלך השני באיסלם (עומר), ובניית הכיפה רק עשרות שנים אחריו (על ידי עבד אל מליק), ואיך אמרו שגילו לכובשים? אך נראה שחכמי ירושלים מספרים כאן על מה שנעשה בזמן הכיבוש, מבלי לחלק בין עומר לעבד אל מליק, או מפני שהם לא ידעו על הבדל בזה או מפני שעכ"פ אין בזה נפק"מ. מטרם באמירה זו להבהיר לבני הגולה שהם יודעים על פי המסורת בדיוק היכן המקדש. ודי להם שהמסורת אומרת שמי שבנה את המקום עשה זאת על פי הדרכת היהודים וא"צ

להיכנס לביור עם מי היהודים התנו את התנאים. בכל אופן הם מבארים שהמסורת היא על פי מה שגילו היהודים לכובשים, וזה נעשה במכוון כדי שיבנו את המבנה של הכיפה, ובכך ישמר המקום מכל גיאול, למדנו מדבריהם שהמקום המדויק מזוהה באמצעות מבנה של הישמעאלים אמנם לא כתוב כאן במפורש שהכיפה היא שמצינת את מקום המקדש, אך כיון שהדבר כתוב במפורש ברדב"ז ולא ידוע על מסורת אחרת, מובן שכוונתם היא למעשה שהכיפה מצינת את ההיכל.

ב. רבי יעקב בן נתנאל (מובא באגרות א"י) מכנה את הכיפה והרמה "בית המקדש ועזרה חדשים". לא יתכן שהוא המציא דבר זה מדעתו, אלא נראה שהוא אומר את דבריו על יסוד מה שהיו רגילים לומר בזמנו על סמך אותו נתון הידוע במסורת חכמי ירושלים הנ"ל שנמסר על מקום המקדש. נראה שמאחר שידעו שמקום המקדש מצוין על ידי הכיפה וסביבו יש את מבנה הרמה כינו בני ירושלים את כל הכיפה והרמה בית המקדש ועזרה חדשים, ואין לדקדק באמירה זו שאם כן גם העזרה מצינת במדויק את מקום העזרה כי הם לא אמרו שכל המבנים שבנו מציינים במדויק אזורים קדומים, אלא שאנו למדים מעצם זה שהם כינו את המקום בשמות אלו שהיה להם ידע על כך שיש כאן מקום מזוהה על ידי המבנים של הישמעאלים.

ג. תלמיד הרמב"ן (מובא באגרות א"י) מתאר גם את הסיבוב שעושים הערבים סביב כהקפת מקום המזבח, וכתב "נראה כי הוא מזבח החצון אשר בעזרת ישראל". ויש לשאול מכוח מה הוא הסיק שכיפת השלשלת היא מקום המזבח? נראה שגם דבר זה למד זאת מהמסורת שהכיפה היא מקום ההיכל, כי ממילא אפשר לשער לפי זה שמבנה כיפת השלשלת שלפניה עומד במקום המזבח.

ד. ברשימה שצירף הרמב"ם לפירושו על המשנה למסכת ראש השנה⁶ הוא מתאר את החסדים שעשה עמו ה' בהיותו בארץ ישראל "ונכנסתי לבית הגדול והקדוש והתפללתי בו". וכן באגרת לרב יפת הדיין מעכו (איגרות הרמב"ם מהדורת שילת ח"א יא) כתב

6. רשימה זו מובאת בספר חרדים מצוות התשובה פ"ד. הרב שילת (איגרות הרמב"ם יא) מציין שתיאורו של הרמב"ם גלוי לפנינו בסוף כת"י פריס 336 (ס' 2939 במכון לתצלומי כת"י, ומובא באתר הר הבית). כת"י זה הוא פירוש מסכת ראש השנה לרמב"ם שהועתק מכת"י של הרמב"ם בעצמו בעכו, ובסופו נמצאת רשימה זו. בהמשך מציין הכותב לדברים שכתב באותו מקום הרב דוד הנגיד נכדו של הרמב"ם על המשפחה. משמע שכת"י הגיע לידו על ידי רבי דוד הנגיד שכידוע בתולדותיו הוא היה כמה שנים בעכו. מה שמקשים על מה שהרמב"ם כתב שם בלשון "נדרתי" על דברים שקיבל על עצמו ועל זרעו לדורות עולם למרות שהוא אומר לא לידור נדרים, ובודאי אינו יכל להדיר את כל זרעו, אינה קושיה כי נראה שאין כוונת הרמב"ם ממש לנדר, אלא להנהיג לו ולמשפחתו כמו כל מנהג שנהגו לקבוע יום טוב בקהילות מסוימות.

הרמב"ם "שאני והוא (ר' דוד אחיו) ואבא מארי זצ"ל ואתה – ארבעתנו הלכנו בבית ה' ברגש".

בפשטות כוונתו שהוא נכנס לבית המקדש, אמנם היום אסור להכנס למקום בית המקדש עצמו, אך נראה ש"נכנסתי לבית הגדול והקדוש" הוא כמו שיאמר אדם בימינו 'נכנסתי לירושלים עיר הקדש' כשהגיע לכניסה לעיר כי למרות שהוא לא נכנס לגבולות ירושלים המקודשת, הוא נכנס למה שקרוי ירושלים עיר הקדש. ובנידון דידן כוונת הרמב"ם שהוא נכנס למקום הקרוי עזרה, והעזרה ודאי קרויה בלשון חז"ל בית המקדש כפי שנאמר בדברי הימים על מקום העזרה (ב, ז, יב) "בית זבח". לכן מובן שבאגרת לרב יפת הדיין מעכו הוא משתמש בדיוק באותה לשון שכתב בהלכות בית הבחירה פ"ז ה"ה על הילוך בעזרה "וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת במקום שמותר להכנס לשם, ויראה עצמו שהוא עומד לפני ה' שנאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים. ומהלך באימה ובראיה וברעה שנאמר בבית אלקים הנלך ברגש". הרמב"ם אומר שיש מצוה להלך בעזרה ברגש, ולכן משמע שהרמב"ם לא בא למקום רק כדי להתפלל, אלא כדי להלך במה שקרוי עזרה. לדעת הרמב"ם ככל שהוא קרוב יותר לעזרה יש יותר מצוה כמו שמובא ברדב"ז שהיו חפצים להתקרב כמה שיותר.⁷ לכן הרמב"ם ומשפחתו הילכו ברגש במה שנקרא אז "בית מקדש ועזרה חדשים", כלומר שהם הלכו במקומות שמותר ללכת כפי שכתב הרמב"ם בהלכה על מקום העזרה ממש.

וכיצד ידע הרמב"ם מה הם המקומות המותרים בהליכה על מבנה הרמה? נראה שהרמב"ם קיבל מאנשי ארץ ישראל את המסורת שמקום המקדש ידוע כי הכיפה מציינת את ההיכל, ועל כן לפי אומדן הנראה לעין שהרמה כוללת תחום מעבר לעזרה הוא עלה ונכנס אל הרמה במקומות שמרוחקים מספיק מהכיפה.

לפי הדברים שמובאים כאן נראה מסברה שהרמב"ם לא הסתפק בכניסה להר הבית, מאחר שהיתה מסורת שמאפשרת התקרבות גדולה יותר למה שקרוי עזרה חדשה, ולכן נראה שהרמב"ם לא התכוון שהוא נכנס רק להר הבית. גם לשונו מוכיחה זאת שנראה שכניסה לבית הגדול והקדוש היא כניסה "לבית המקדש" כלשון שאנו אומרים בברכת המזון ובתפילת מוסף, במקום מקדש "הגדול והקדוש". בכל מקום ברמב"ם הביטוי "בית המקדש" שמור למקום ההיכל והעזרה. ומה שכתב הרמב"ם בהל' ביכורים (ב, כ) "תביא בית י"י א-להיך מלמד שהוא חייב באחריותו עד שיביאם להר הבית". לא מדובר על

7. הרדב"ז (ב תרצא) כותב בתחילת תשובתו גם כותב שמתייחסים לרמה כ'בית המקדש'. ז"ל: "שאלת ממני אודיעך דעתי אם מותר ליכנס לעליות הבנויות סביב לבית המקדש שהן בולטות לתוך המקדש". עליות סביב לבית המקדש היינו בעיקר העליות הסמוכות לרמה שעליהם יש מקום לדון אם הם מרוחקות 11 אמה מהכיפה, כפי שביארת יבמעלין בקדש גליון לא.

הכניסה לבית ה', אלא על ההבאה לפניו, דהיינו שבהגיעו להר הבית נחשב כהביא לפני בית ה' א-להיך.⁸

ועכ"פ בודאי שהוא לא התכוון שנכנס רק לאיזה בית כנסת הקרוי בית גדול וקדוש מחוץ לתחום הר הבית (כפי שטענו בכמה תשובות ומאמרים בימינו). מלבד שלא ידוע על מקום כלשהוא בירושלים מחוץ להר הבית שנקרא "הבית הגדול והקדוש" בפי אנשי אותו דור, הרי הרמב"ם באגרת יא אומר שזו היתה הליכה ברגש "בבית ה'", ובוודאי אין הכוונה לסתם הליכה בבית כנסת שאין בה כלל דבר מיוחד, אלא כוונתו כפי שכתב בהל' בית המקדש.

וכן מוכח מדברי רבי בנימין מטודלה שהגיע למקום ארבע שנים אחרי הרמב"ם והוא אומר שהיהודים מתפללים לפני "כותל מערבי... שער הרחמים, לפני העזרה" (הכוונה לכותל שנשאר מהחורבן והוא שער הרחמים שנמצא לפני הרמה, כפי שביארתי במעלין בקודש לח עמ' 45). מוכח מדבריו שלא היה להם בית כנסת שהרי הוא לא אומר שהם היו מתפללים בבית כנסת. ומובן שיהודים שלא טבלו היו מתפללים מחוץ למתחם, אך מי שנזהר להטהר ורצה להלך ברגש בבית ה' היה נכנס גם "לעזרה", והכוונה היא כדברי הרמב"ם שכותב שהוא נכנס לבית הגדול והקדוש, כי הוא עלה על הרמה הנקראת עזרה.

ה. הכפתור ופרח פ"ו כותב "צריכין אנו לדעת גדר וגבול מקום האסור וחייב ליכנס היום שם בבית הקדוש". ואחר כך תחם את המקום המקודש כמידות העזרות שכ"ב אמה על קל"ה. ומבואר מדבריו שיש מקום שמותר גם היום להיכנס למקומות מסוימים "בבית הקדוש", והוא בא לתחם מהו המקום האסור והחייב. למרות שהוא כתב לפני כן שמי שנכנס היום למקום שהיה הבית חייב כרת ומתפללים בשער הרחמים. הוא מוסיף ואומר שעכ"פ אחרי היטהרות מותר להיכנס למקומות מסוימים במה שקרוי היום "הבית הקדוש" שהוא שם כולל לרמה והכיפה. הכו"פ מזהיר אך ורק שימנע מלהיכנס לתחום

8. אמנם מצינו בשמות רבה פרשת בא פרשה טו סימן ח "אם אין אתה נותן לי בית המקדש ת"ק אמה על ת"ק אמה לא נתת לי כלום". ומאידיך מצינו שבית המקדש עצמו נקרא הר כבפסחים פח ע"א, וכספרי דברים פרשת ואתחנן פייסקא כח "ההר הטוב הזה והלבנון, הכל קראו אותו הר, אברהם קראו הר שנאמר אשר יאמר היום בהר ה' יראה, משה קראו הר שנאמר ההר הטוב הזה, דוד קראו הר שנאמר מי יעלה בהר ה'". אך נראה שזה נאמר בגלל שבתחילה היה רק הר שהיה מקודש גם לפני שנבנה בית המקדש וכל המקום המקודש נקרא בית המקדש, על שם שהוא ההר שבו יבנה בית המקדש, וגם לדורות קראו לבית המקדש עצמו הר שזה יסוד קדושתו. בדרשה אחרת קראו לכל ירושלים הר הבית, במדרש תנאים לפרשת ואתחנן "ההר הטוב זו ירושלים, והלבנון זה בית המקדש: הכל קראו אותו הר. אברהם קרא אותו הר, שנ' בהר ה' יראה".

אך כל זה נמצא רק בדרשות ולא בלשונו של הרמב"ם, גם בלשון בני דורו של הרמב"ם, ר' יעקב בן נתנאל, ור' בנימין מטודילה, דחזינו מדבריהם שלא היו קוראים לכל תחום הר הבית בית מקדש, אלא היו מתייחסים לרמה והכיפה כבית מקדש ועזרה חדשים.

של עזרת נשים והעזרה שהוא שכ"ב על קל"ה אמה, והוא אינו אומר לקחת טווח בטחון, ואף אינו חושש לעשר אמות של תוספת לחיל,⁹ ומשמע שברור לו שהנכנס יכול לדעת בצורה מדויקת היכן עזרת נשים והעזרה. כיצד יכול אדם הנכנס היום לדעת בצורה מדויקת היכן עזרת נשים ועזרה? על כן נראה לענ"ד שכוונתו שיאמוד את התחום לפי הכיפה שמציינת את גבולות ההיכל. ולפי זה מובן מה שהתקשו מדוע לא הזכיר הכו"פ את אבן הצחרה. התשובה היא מפני שאותה איננו רואים, אלא רק מאמינים לערבים שהיא קיימת. לעומת זאת אנו רואים את "הבית הקדוש" דהיינו הכיפה והרמה, ועל פי הכיפה אנו יודעים את התחום האסור.

המסקנה מכל האמור היא שאכן יש מסורת ידועה שהועברה מחורבן הבית באמצעות הסימנים על אבן השתייה והמבנים ששרדו על מהמקום המדויק של המקדש. על פי מסורת זו נבנתה הכיפה כדי לסמן את גבולות ההיכל והדבר היה יודע מימי הקמת הכיפה עד ימי הרדב"ז שהכיפה מציינת את מקום ההיכל, וכל עוד שיכלו להכנס למקום אחרי טהרה היו עושים זאת על סמך אותה מסורת.¹⁰ אין דבר שמפריך מסורת זו, ועל כן סוברים הרמב"ם, הכפתור ופרח והרדב"ז שיש ללכת על פי המסורת.

ג. מציאת מקום ההיכל בהתאם למבנה הכיפה

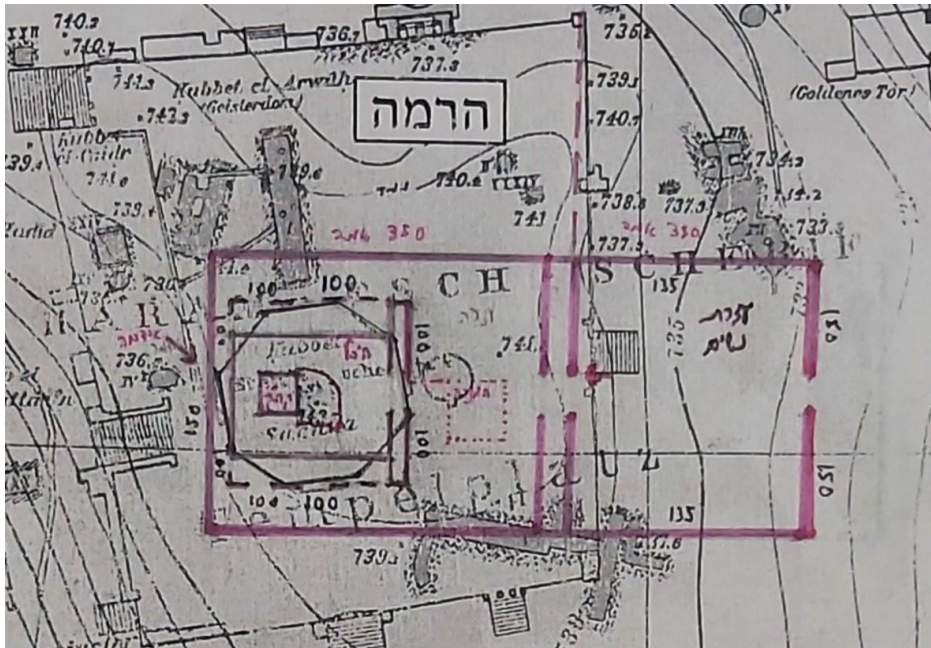
הרדב"ז לא ידע בדיוק את גודל המבנה ולכן הוא מעלה השערה שהיא מציינת רק את המקום הצר של ההיכל, אך אנו שיוודעים מה גודלו, רואים לפי גודל אמה סביר (כחצי מטר) שהמבנה מציין את המקום של כל ריבוע ההיכל במידות החלק הרחב שבמזרחו (האולם) – מאה על מאה אמה, ואכן כך משתמע גם מהכפתור-ופרח שכפי שכתבתי לא הזכיר טווח בטחון כלל גם לא חומרה למדוד מהמקום הצר.

לעומת זאת הרמה לא נבנתה לסמן את גבולות העזרה כפי שמסיק הרדב"ז שאין לחשוש לעלות במבנים שנמצאים על גבולותיה ועומדים בהם על שפת הרמה. אפשר לשער שהיא נבנתה כדי שידמו את הכיפה והרמה למקדש והעזרה. מכל מקום יהיה טעם בנייתה אשר יהיה, אין זה משנה את דברי הרדב"ז שהכיפה מציינת את גבולות ההיכל.

9. למרות שלדעתו קדושת עזרת נשים לא בטלה, יתכן שלדעתו לתוספת ה-10 אמות אין צריך לחוש כי סבר שבכלל לא היה תוספת כזו בשטח. אולי חומת החיל היא חלק מתחום העזרת נשים.

10. הרע"ב (באגרת המובאת באגרות א"י) כתב ששמע על האבן שהיא אבן השתייה שהיא בקדש הקדשים, ולא כתב שהכיפה מציינת את ההיכל. אך אין ללמוד מזה שלא היתה ידועה מסורת זו, אלא הוא אומר אחד מהפרטים של המסורת ששמע. הלכה למעשה בזמנו לא יכלו להכנס, כי היו מוכנים להכניס רק אומנים שאותם רצו לבניה בכיפה עצמה, ולכן בזמנו יהודים לא נכנסו להר הבית.

במעלין בקודש מ הראיתי את התאמת מסורת זו לכותלי הכיפה, אך שם לא הצגתי שרטוט מדויק. בשרטוט המצורף הדבר מתבאר היטב.



השרטוט נעשה בהתאם להנחה שהמקדש הוא כרוחות העולם כפי שעולה מפשטות הירושלמי בעירובין (ה, א), וכן ממה שהתורה הכשירה שחיתת קודשי קודשים רק בצפון, והוא מה שצפוני למזבח, ואם המקדש לא היה מכוון לרוחות העולם היה צריך להיות לימוד מהפסוקים שאפשר להכשיר בצד מערב מקום שהוא דרומי יותר מאשר פינת המזבח המזרחית צפונית, ועל כרחך אין לימוד כזה כי המזבח מכוון לרוחות העולם (כתבתי על כך במעלין בקודש גליון לט וראה מאמריו של הרב עזריה אריאל במעלין בקודש גליון לז וגליון מא), ובנוסף לזה אם נעמיד את המקדש בכיוון צפון מזרחי, הוא עשוי להכליל את מקום האדמה שנמצאה בתחומי העזרה, וכפי שאבאר לקמן לא מסתבר שבמקום כזה נמצא אדמה. על כן שרטטתי את ריבוע רוחב האולם בהתאמה לריבוע החוסם את המבנה המתומן של הכיפה, ובהתאם - את גבולות העזרות ומקום המזבח.

ההכרח לשרטט כך בצפון ובדרום של הכיפה ברור. בכיוונים אלו, קו ריבוע האולם משיק לנקודה הצפונית ביותר והדרומית ביותר של מתומן מבנה הכיפה, ואי אפשר כלל לסטות ממנו כי כל חריגה לצפון או לדרום אף בחצי אמה יוצרת מצב שרוח שלמה מכתלי ההיכל כלל לא מצוינת על ידי קיר הכיפה.

קביעת גבולות החיל על פי מסורת אבן השתייה

כך הוא גם לגבי כותל המזרח. רוחב האולם משיק לנקודה המזרחית ביותר של מבנה הכיפה. אלא שכיון שצורת המבנה היא מתומן שנוטה מרוחות העולם לכיוון צפון ב-10 מעלות, אין אפשרות לסמן בצד המערבי את נקודת ההשקה במקסימום האפשרי, כבבשאר הכיוונים, ולכן בשרטוט הוא מסומן על ידי הקרן הדרומית של הפתח המערבי, ולא על ידי הקרן הצפונית של הפתח המערבי.¹¹ תיאורטית ניתן היה לבחור את נקודת ההשקה המדויקת במערב על ידי הזנת שרטוט ההיכל והעזרות 3 מטר מערבה, ולקבוע את החריגה בצד המזרחי, אך דבר זה לא מסתבר בגלל הממצא החדש שציינתי במאמר במעלין בקודש בגליון מ. הבאתי שם שכחמש מטר מערבית לפינה הצפונית של הפתח המערבי, נעשתה חפירה שבה נראתה ככל הנראה אדמת 'טרה רוסה'. אדמה כזו היא שכבה טבעית לא מעובדת, ובדרך כלל אדמה שמעבירים ממקום אחר לא נראית כך, אלא כמו כל אדמת המילוי שרואים בחפירות שנעשו על הרמה. האדמה נמצאה בעומק של כ-40 ס"מ מתחת לפני הרמה דהיינו כ-742 מטר מעל פני הים. לא סביר שנמצא אדמה כזו במקום שבו נבנה המקדש, ובפשטות הדבר מעיד על זה ששטח זה הוא מחוץ לתחום העזרה, וממילא חייבים לסמן את ההיכל כפי שסימנתי.

את הכותל המזרחי של העזרה שרטטתי ברוחב של 19 אמות, בהתאם למה שכתבתי במעלין בקודש גיליון מ שהביאור הפשוט לדברי הגמרא ביומא על שער המזרח שהחמה מצמצמת בו הוא שאורכו של השער המצמצם את החמה הוא כ-19 אמה כי זה האורך שעל פי הטבע מצמצם את החמה.

מהשרטוט עולה התאמה יפה לא רק לפינות המתומן אלא גם למבנים שבמזרח הכיפה:

א. מרכז כיפת השלשלת שתלמיד הרמב"ן מתייחס אליה כמציינת את מקום המזבח, מכוונת לפינה הצפון מערבית של המזבח לפי שיטת ר"א בר שמעון, או שדרום כיפה השלשלת מציינת את הפינה הצפון מערבית לשיטת ראב"י בהתאם לפסק הרמב"ם (הל' יום כיפור ג, ב עיין יומא לז ובכסף משנה), שכל המזבח בדרום.

ב. הפינה הדרומית של המדרגות במזרח הרמה, מכוונת כנגד הקצה הצפוני של שער ניקנור.

ג. הפינה הצפון-מזרחית של הרמה מכוונת כהמשך ישיר לכותל העזרה לפי רוחות העולם.

11. הסיבה שהוא נעשה בצורת מתומן, אם הוא מצד היהודים י"ל שזה מתוך כוונה שלא יחשיבהו להיכל עצמו, ואפשר שזה בא מצד המוסלמים משום שהמוסלמים רצו לעשות מבנה דומה למה שהיה מקובל למקומות מקודשים ואל הביזנטים ואצל הרומאים, שבתחילת שלטונם הם חיקו את האדריכלות של הביזנטים בהרבה דברים. עכ"פ אין צורך לומר ואין כל ראייה ממשית שהיו יסודות למקדש אלילי בצורת מתומן במקום.

מהשרטוט הזה עולה לנו השיעור המדויק של האמה שהוכחתי בראיות רבות מדברי חז"ל, שהיא 51.7 ס"מ, שכן זהו בדיוק אורך צלעות הריבוע החוסם את מבנה הכיפה, ללא ציפוי השיש של המבנה, שהוא מאוחר, וכפי שכבר עמדתי בזה בגליון מ.

ד. כיצד ידעו לכוון את מבנה הכיפה על מקום ההיכל?

מנין ידעו חכמי ישראל את המיקום המדויק של האבן לפני שנבנתה הכיפה, והלא המקום היה חרב? ומנין להם שהם מצאו את אבן השתייה.

לענ"ד יתכן שהם ידעו זאת על שרידי כותלי בית המקדש עצמו שכפי שהבאת לעיל הם היו קיימים מאות שנים אחרי החורבן. ואף שלא נמצא תיעוד על גילוי הכתלים באותו זמן, אין להוכיח גבר מחוסר תיעוד. ועוד יש לומר שהכול התגלה בעזרת סימונים יחודיים שנמצאו על אבן השתייה עצמה. על פי תמונות והשרטוט המצורף בגליון מ עמ' 97 רואים כיום שבחלקה המערבי אבן השתייה ישנה חציבה עמוקה, האבן חתוכה במקום זה בקו ישר שהוא מעשה בני אדם בגובה של מטר לפחות. זהו סימן יחודי שמאפשר להעביר במסורת היכן ממוקם מרכז קודש הקודשים לפי חתך המערבי שיש באבן.

מהגמרא עולה שאחרי חורבן הבית יהודים המשיכו לעלות למקום ובימי רבן גמליאל דיבנה אף הקריבו קרבן פסח כפי שציין הנצי"ב (ויקרא כו, לא) על פי הגמרא בסנהדרין יא ע"א. באותו זמן גם נזהרו מטומאת מת, וא"כ לא היתה להם בעיה לראות את הסימון שיש באבן, והם יכלו להעביר לדורות את המסורת מאב לבן כיצד לזהות על פי האבן את המקום המדויק.

כמאתיים חמישים שנה לאחר החורבן (בשנת 330 למניינם) מתואר המקום על ידי התייר מבורדו שיש בו סלע עם נקב, והיהודים באים אליו, ובאותו זמן עדיין היו גם שרידי מבנים של המקדש במקום כפי שהוכחתי לעיל מדברי אבות הכנסייה. ייתכן שאלו שעלו סברו שהקדושה פקעה כאשר פריצים חללוה ולא כמקובל כיום שהקדושה לא בטלה, אך על כל פנים מי שראה את האופן שבו חצובה האבן ויכול היה לאמוד את היחס למבנים שנשארו, יכול היה להמשיך ולהעביר מאב לבן את המסורת כיצד לדעת את המקום המדויק של המקדש.

בגליון מ הנ"ל, מיקמתי את מרכז קודש הקודשים סמוך לפרוכת במערב בשיא הגובה של האבן הסמוך למקום ראש חתך המדרגה החצובה שבאבן, על יסוד התיאור העולה מהמשנה ומהגמרא על הנחת הקטורת סמוך לפרוכת במזרח. אך לפי השרטוט שהצגתי כאן המיקום המדויק של שיא הגובה הוא מעט יותר מערבה. ועכ"פ מי שרואה את החתך יכול היה להעביר במסורת את המיקום המדויק. וגם אם היו שנים שנאסר על היהודים להתקרב למקום, ודאי יכלו להעביר מאב לבן את הידע כיצד למצוא את מקום קודש הקודשים לפי החתך שבאבן.

קביעת גבולות החיל על פי מסורת אבן השתייה

נמצא שלמעשה עניין אחד מחזק את השני מאחר שהוא נמצא מתאים לו. וראה מאמרי בירחון האוצר (גיליון סו, וראה גם גיליונות כא-כג. מח, סח, ע, עד) שהבאנו ראיות רבות לכך שאורך האמה הוא 51.7 ס"מ. קביעה זו, והמסורת על מקום ההיכל המסומן על ידי קירות מבנה הכיפה – מחזקות זו את זו.¹²

ה. קיצוץ אבן השתייה שבקודש הקודשים אחר החורבן

יש לשאול, מאחר ונראים באבן חתכים שנעשו במכוון, מי עשה את החתך הזה ולמה הוא נעשה?

בסידור המקדש (ח"ב עמ' 551) העלה מו"ר הרב ישראל אריאל סברה שהחציבה נועדה ליסודות קודש הקודשים, אך לענ"ד לא יתכן שהחציבה זו נעשתה כדי להעמיד עליה את הכתלים של קודש הקודשים כיון שרוחב המדרגה החצובה אינו מתאים לרוחב כתלי ההיכל. גם אין לומר שעצם החתך הישר שבמערב נועד להצמיד אליו את כותל העזרה, כיון שהמקדש צריך להיות כרוחות העולם, ולכן אם חוצבים כדי להצמיד כותל יש לחצוב בצורה המקבילה ממש לרוחות העולם. לפי דרכנו, היסודות לכותלי קודש הקודשים חייבים להיות יותר מערבה, כדי שיתאימו עם קירות מבנה הכיפה. על כן נראה שהחתך והחציבה הזו נעשו על ידי הרומאים אחרי חורבן המקדש כדי לפגוע במקום הכי מקודש.

ואכן ישנם מקורות שמראים שהאבן קוצצה אחר החורבן.

במדרש תהלים (שוחר טוב [בובר] מזמור יא) נאמר:

"כי השתות יהרסון צדיק מה פעל". אם הצדיקים שהשתיתו עולמך, כדכתיב "וצדיק יסוד עולם" (משלי י, כה), ועמדו הרשעים ופיגרו אותם, צדיק העולם הוא הקדוש ברוך הוא, מה פעולה הניחו לך בעולמך? ומה אבן שתיה שממנה הושתת העולם, עמדו רשעים עליה ופיגרו אותה, אתה צדיק העולם מה הנייה יש לך בעולמך ובפועלתך? ומה אם השיתין שהם קדומים על התהום, עמדו רשעים ופיגרו אותם, צדיק העולם מה פעולה פעלת?

משמע מהלשון "השתות יהרסון" והשוואה לצדיקים שהפירוש של "פיגרו אותה" הוא ששברו אותה.

12. הרב אלקנה ליאור (תחומין מב עמ' 129) כתב שהאמה היא לכל הפחות 53 ס"מ. אך דבריו מיוסדים על הבנה שמה שאמרה המשנה (מידות ב, א) "הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה" הוא ריבוע של חומה, שמזרחה היא חומת הר הבית המזרחית של היום. לענ"ד כיון שצריכים לקבל את מסורת הכותל המערבי שהוא כותל הר הבית חייבים לומר שכונת המשנה היא רק שבתוך מתחם הר הבית היה חייב להיות הר של חמש מאות על חמש מאות אמה, וכפי שביארתי במעלין בקודש גליון לט עמ' 40, וממילא אין אפשרות לגזור את גודל האמה מחומות הר הבית.

מקור נוסף הוא מה שמובא בטשו"ע סי' תרנא ושורשו מהירושלמי בפסחים פ"ד ה"א,
ותענית פ"א ה"ו:

א"ר זעירה נשייא דנהגן דלא למישתייה מן דאב עליל מנהג, שבו פסקה אבן
שתייה. מה טעם? "כי השתות יהרסון".

משמעות 'פסיקת האבן' אינה מכוונת להפסקת ייעוד האבן לאחר החורבן, שאם כן – מדוע
דווקא האבן פסקה, והלא כל המקדש וכליו פסקו מלמלא את ייעודם! אלא משמע שמדובר
באירוע חמור מאוד שאירע דווקא לאבן. ובעלי תמר (פסחים שם) צידד שיש לקרוא כאן
"פוסקה אבן שתייה", ומסתבר שהחיתוך במערב האבן מעיד על פסיקת האבן וניתוצה
במקום ששימש לקדושה הכי עילאית – מקום קודש הקודשים.

אין זה סותר למה שכתב הרדב"ז שהאבן שבכיפה היא זו שבלטה בקודש הקודשים,
שכן בסופו של דבר זו אותה אבן. ועוד שבמדרשים משמע שמלבד הבליטה בקודש
הקודשים כל הסלע שעליו עומד ההיכל קרוי אבן השתייה, כי הפסוק "האבן הזאת... יהיה
בית א-להים" מוזכר במדרש כבסיס בית המקדש כולו, ולא רק כבסיס לארון העדות.

כך מובא בפרקי דרבי אליעזר (פרק לה):

מה עשה הקדוש ברוך הוא, נטה רגל ימינו וטבעה האבן עד עמקי תהומות, ועשה
אותה סניף לארץ כאדם שעושה סניף לכפה. לפיכך נקראת אבן השתייה, שמשם
הוא טבור הארץ, ומשם נמתחה כל הארץ, ועליה היכל ה' עומד, שנאמר [שם
כב] והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים.¹³

וכן מובא במדרש ד' בחכמה יסד ארץ אות ה (על פי דברי עורך "ילקוט מדרשים" מדרש זה
הוא מימות התנאים):

בחכמה יסד ארץ וגו' (משלי ג יט) שברא הקדוש ברוך הוא את העולם כילוד
אשה, מה הילוד הזה בתחלה מתחיל מטיבורו ומשם הוא מתחיל והולך, כך
העולם התחילו הקדוש ברוך הוא מטיבורו ומשם נמתח לכאן ולכאן. והיך
טיבורו, זו ירושלים, טיבורו עצמו זו המזבח, ולמה קרא שמו אבן שתייה, שממנו
הושתת העולם כולו.

הרי שגם מקום המזבח נקרא אבן השתייה.

ובזהוה פרשת נח (עב ע"א):

והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים, דא היא אבן שתייה דמתמן
אשתיל עלמא ועלה אתבני בי מקדשא.

13. וכן הוא בבראשית רבתי פרשת ויצא עמ' 139.

קביעת גבולות החיל על פי מסורת אבן השתייה

וכן על הפסוק באיוב (לט כח): "סֹלֶעַ יִשְׁכַּח וְיִתְלַחַּן עַל שֵׁן סֹלֶעַ וּמִצּוּדָה", מצינו במדרשים (ויקרא רבה אחרי מות פרשה כ; תנחומא שם ד; פסיקתא רבתי מז):

"סלע ישכון" – מקדש ראשון, "ויתלונן" – לינה אחת. מקדש השני – "על שן סלע ומצודה" – לינות הרבה, דתנינן תמן משניטל הארון היתה שם אבן שתייה.

משמע שמה שבלט בקודש הקודשים במקדש השני הוא הקרוי שן סלע, ואילו מה שהיה במקדש הראשון מתחת למקום ההיכל כולו הוא הסלע שממנו בלטה שן הסלע, והכל הוא אבן השתייה.

ביאור הזה יכול להיכלל גם בלשון הרמב"ם (בית הבחירה ד, א): "אבן היתה בקודש הקודשים במערבו שעליה היה הארון מונח". לא ידוע על מקור בחז"ל המלמד שהאבן היתה דווקא במערב קודש הקודשים, ועל כן נראה שהנושא ברמב"ם הוא ההיכל, וכוונת הרמב"ם היא שהאבן הייתה תחת כל ההיכל, ושיא האבן בלט במערב ההיכל, ועליו הארון היה מונח עם בדיו כפי שעולה מהמשנה ביומא שהקטורת הונחה על האבן במקום בין הבדים סמוך לפרוכת.

ההנחה שהאבן קוצצה אינה סותרת למה שהראינו ששרידי המקדש עצמו נשארו, שכן בוודאי יש לומר שקוצצה שכבה מהסלע שידעו שהוא מייצג את המקום הכי קדוש, שאנחנו אומרים שעליו השותת העולם, וכפי שטיטוס חתך את הפרוכת, אך לא טרחו לעקור כל אבן ואבן מהמבנה סביב לה שלא יישאר כל שריד.

ו. גבול החיל במערב

האם יש חשש שבעלייה במדרגות המערב הנהוגה נכנסים למקום העזרה או החיל?

רוב מפרשי המשנה נוקטים שהחיל הוא אך ורק 10 אמות סביב העזרות. מתיאורי יוספוס עולה שהיה משטח כזה סביב העזרה ולא היו מדרגות במערב. לכן נראה שלהלכה במערב די להוסיף 10 אמות על מקום העזרה.

לפי מה שהוכחנו, שהרדב"ז מכריע לקבל את המסורת שכותלי הכיפה מציינים את כותל ההיכל, ושהאמה היא 51.7 ס"מ, הרי שהעולה במדרגות שבמערב הרמה אינו נכנס לחשש חיל אף אם יעלה עד סופם שהוא במרחק של 15 מטר מכותל העזרה. אמנם לפי הנחיות המשטרה לא מאפשרים לקבוצות שעולות על פי ההלכה לעלות עד סוף המדרגות במקום זה בגלל קרבתו לכיפה.

וכבר ביארנו שמלבד המסורת יש סיוע חזק טופוגרפי לדבר זה ממה שנמצאה אדמה בסמוך לכיפה, וזה מהווה רגלים למה שהראיתי שהשטח הסמוך לכיפה ממערב היה מחוץ לתחום העזרה.

ז. גבול החיל בצפון

בגיליונות מעלין בקודש (גליון מב עמ' 11-44, וכן גליון מג עמ' 9-33) התקיים פולמוס בין הרב זלמן קורן ובין הרב אורי זרם בשאלה האם החיל הורחב והשתרע בצפון על פני כל הרמה. ראיותיו של הרב קורן מתבססות בעיקרן על נתוני פני הסלע בצפון הרמה הקרובים לגובה הרמה, ולפי ההנחה ששיא גובה ההר הוא אבן הצחרה בגובה שאנו רואים היום, והיו מדרגות שעולות לחיל בצפון, עולה מזה שמדרגות החיל מוכרחים להיות מתחת הרמה, עיי"ש. אולם לפי דברינו שיש הוכחות שהסלע קוצץ אחר החורבן, וזו אכן עובדה גלויה לעין שהסלע קוצץ במערב לא שייך בזה חזקת כאן נמצא כאן היה. אם הסלע שבלט בקודש הקודשים היה גבוה יותר, פני הקרקע של כל גובה ההיכל היו גבוהים יותר מפני הסלע שבצפון הרמה, ועל כן מדרגות החיל יכולים להתחיל בגובה הרמה, והתיאור של יוסף בן מתתיהו על השטח המלבני מובן היטב, ועל כן דבריו מוכיחים שאין להרחיב את החיל.

במאמרי במעלין בקודש (גיליון לב עמ' 181. לט עמ' 62) ביארתי את סברת הרדב"ז שבזמן הזה פקעה קדושת החיל, ונראה לי שכיון שסברתו מובנת והוא איסור דרבנן עצם מה שאנו מחמירים לא להיכנס אליו בטומאה הוא מצד חומרה. אך גם בלאו הכי לפי המסורת שמבנה הכיפה שברמה, מציין את גבולות ההיכל, אנו יכולים לדעת עד היכן הגיעו העזרה והחיל, ולפי דברי יוספוס על צורתו המלבנית של המבנה ללא מדרגות במערב, אין חשש להתרחבות החיל גם במערב, ועל כן אין כל חשש בעלייה עד הרמה גם במערב.

אמנם נראה שאין להתיר לעלות על גבי הרמה, מעבר למדרגות, גם בצפון, למרות ששם המרחק עד הכיפה גדול כדי שיהיה מקום מוגדר שאין עוברים אותו.

ח. סיכום

א. לפי המסורת הצחרה היא אבן השתייה שהיתה בקודש הקודשים. בימינו יש סיוע להנחה זו על פי מדידת גבהי הסלעים של וורן. לדברי וורן הסלעים שהוא מצא הם הצד החיצון של הסלעים הקרוי מזיחילו, דהיינו שלא היתה חציבה גדולה בהר הבית. הדברים האלו שוללים את האפשרות להציב את קודש הקודשים מחוץ למבנה הכיפה, כולל ממערב לכיפה.

ב. מדברי הרדב"ז עולה שהמסורת על אבן השתייה כוללת ציון מדויק של גבולות ההיכל. כך גם עולה מאגרת חכמי ירושלים שמדברים על זה שהיהודים גילו לערבים את **מקום המקדש**, ונראה שכך סברו גם הרמב"ם והכפתור-ופרח.

ג. כך נהגו אלף שנה שמי שלא טבל היה מתפלל מחוץ למתחם, והטובלים נכנסו להר הבית כשאישרו להם והתפללו בו לפי ההנחה שהכיפה מציינת במדויק את מקום ההיכל.

קביעת גבולות החיל על פי מסורת אבן השתייה

- ג. חיזוק לכך התגלה בחפירה שנעשתה כ-5 מטר מערבית למבנה הכיפה, שם נמצאה אדמת בלתי מעובדת (טרה רוסה) שמוכיחה שמקום זה לא היה בתחום העזרה. וזו היא המציאות לפי מה שביארנו שהכיפה מתחמת את ההיכל והמקדש היה מכוון כרוחות העולם.
- ד. לפיכך ניתן להסיק שהעולה במדרגות הרמה המערביות אינו נכנס לתחום החיל.
- ה. אחר החורבן קוצצה אבן השתייה בחלק שתחת קודש הקודשים, כעולה מהמדרשים, וסיתות זה ניכר בצורת הסלע. ההנחה שהקיצוץ שנעשה היה עמוק, תואמת את תיאורו של יוסף בן מתתיהו, שמפלס העזרה הצפוני היה גבוה מפני החיל, והחיל היווה לו קיר תמך שרוחבו 10 אמות בלבד, והיו יורדים אליו מהעזרה במדרגות.
- ו. איסור הכניסה לתחום החיל בטומאת מת לאחר החורבן אינו מוסכם, ומאחר שהראינו לפי המסורת אין אף חשש של חיל מותר בשופי לעלות על מדרגות הרמה מצפונה וממערבה. ומכל מקום אין להקל ולעלות על הרמה עצמה כדי שיהיה מקום מוגדר שאליו אין עולים.

חנוכת הבית השלישי בטהרה

- א. קרבנות החינוך - קרבנות שזמנם קבוע?
- ב. השוואה בין דחיית שבת לדחיית טומאה
- ג. דחיית טומאה כדי לאשר הקרבה בטהרה
- ד. חנוכת יחזקאל כהוראת שעה
- ה. הזמן שאליו מתייחסת נבואת יחזקאל
- ו. חנוכת בניין יחזקאל שלא בראש חודש ניסן
- ז. סיכום

כשייבנה בית המקדש, במהרה בימינו בע"ה, נצטרך להקריב את קרבנות חנוכת הבית. במאמרי בגיליון הקודם,¹ עסקתי בהרחבה בביאור מהותם ועניינם של קרבנות אלו. המאמר הנוכחי יוקדש לבידור האפשרות של הקרבת קרבנות החנוכה בטומאה. כמו כן, המאמר יעסוק בשאלה לאיזו תקופה יש לשייך את נבואת יחזקאל על בניין הבית² וחנוכתו, שכן ייתכן שיש לכך השלכה על קיום החנוכה בטומאה, כפי שיתבאר.

א. קרבנות החינוך - קרבנות שזמנם קבוע?

ההלכה היא שטומאה הותרה או דחיה בציבור, וזאת רק בקרבנות שקבוע להם זמן (תמורה יד ע"א). לאור זאת, נראה שאת הקרבנות הנעשים בזמן חינוך הבית, אף לסוברים שמצות חינוך מן התורה, אי אפשר להקריב בטומאה,³ כיוון שאין זמן קבוע לחינוך הבית.⁴ ואף

1. חנוכת הבית השלישי, מעלין בקודש מד (אלול תשפ"ב) עמ' 27-57.
2. ועיין בזה במאמר של הרב צבי שלוח: תבנית הבית השלישי, מעלין בקודש מד עמ' 25, שסובר שאם נבנה קודם חזרת הנבואה, נבנה כבניין בית שני, ואם אחר חזרת הנבואה נבנה כבניין יחזקאל.
3. וכן עיין במשנה למלך (הל' כלי המקדש פ"ה הט"ז), שכתב בשם התוס' שאין מקריבין מנחת חביתין של חינוך כוהן לעבודה בשבת, אף שמדובר בחינוך, ע"ש, ולכאורה יש מדבריו ראייה לנדון דידן (אם לא נאמר כיריעות שלמה בהמשך, דשאני הכא שדוחה שבת). ואף שתלו זאת בקרבן יחיד, לכאורה עיקר כוונתם שאין קבוע לו זמן, שהרי מנחת חביתין של כה"ג בכל יום, קרבה בשבת אף שהיא קרבן יחיד.
4. ועיין בדף על הדף (תענית יז ע"ב), שהביאו שחינוך ותחילת העבודה בבית צריכים להיעשות בטהרה מטעם אחר, כיוון שההתחלה צריכה להיות באופן של לכתחילה, ובהידור היותר גדול ובטהרה, ע"ש. ואין מקור ברור לזה, אלא אם כן נאמר שההתחלה יש בה, חוץ מעצם הקרבן, גם חינוך, ומשום כך - גם אם עצם הקרבן קבוע לו זמן, מכל מקום, מצד החינוך לא קבוע לו זמן, לכן אין לחנוך בטומאה. ואולם, גם זה אינו ברור. וע"ש שכתבו שאין במקדש שלעתידי דין חינוך, וגם אם יש, אינו בידי אדם, ע"ש. ותמוה לי מאוד, הרי ביחזקאל מבוארים דיני כפרת הבית והמזבח, וכמו שהבאנו (במאמר דלעיל, הערה 1, ריש עמ' 42) מהרמב"ם את דין חינוך הבית לעתידי לבוא. ועיין בספר לקראת מקדש

שנבואת יחזקאל קבוע לה זמן, א' ניסן, מכל מקום לא התבאר באיזו שנה היא תיעשה, וכן מן התורה לא נקבע זמן לחנוכת הבית השלישי, ואם כן, קודם בניין הבית יש להיטהר כדי לחנכו. אלא שיש לשאול על זה – מדוע הראשונים והאחרונים שדנו בעניין האפשרות להקריב קרבנות בזמן הזה, לא הזכירו את הצורך לחנוך את הבית בטהרה קודם לכן?⁵

אמנם נראה שהם דנו רק בשאלת הקרבנות שהקרבתם אינה תלויה בקיומו של בית, ו"מקריבין אף על פי שאין בית", על ידי מזבח שלחינוכו בתמיד של שחר,⁶ ולגבי הקרבת תמיד שקבוע לו זמן – טומאה הותרה בציבור.

ב. השוואה בין דחיית שבת לדחיית טומאה

היריעות שלמה (ביאת המקדש א, ז) משווה בין דין דחיית הטומאה בחנוכת הבית לדחיית השבת:

ולפי זה,⁷ צ"ל דגם קרבנות של חנוכת הבית דוחה הטומאה. וכן מוכח במו"ק, שחנוכת הנשיאים דוחה שבת,⁸ ע"ש. וכן בחנוכת יחזקאל נאמר שיקריבו שבעה ימים, ואין שבעה ימים בלא שבת.

דבריו צריכים עיון: מדוע שהחנכה תדחה טומאה, והרי אין לה זמן קבוע. ואף שדוחה שבת, זוהי גזרת הכתוב ייחודית לקרבנות הנשיאים, כמו שהגמ' (מועד קטן ט ע"א) למדה מהפסוקים, ע"ש, ולכאורה היא נאמרה כהוראת שעה. אבל לעניין טומאה, לא נאמרה

-
- (סי' ב אות ה), מה שדן להשיב על סברה זו, שההתחלה והחינוך צריכים להיעשות בטהרה, מכל מקום לא דן בזה מצד מה שכתבנו, שלקרבנות החינוך אין זמן קבוע.
5. ומה שכתב בשו"ת שערי צדק (סי' קד ד"ה ובאתי), שצריך להקדים טהרה לפני בנין המקדש ע"ש, (ובהמשך הבאנו דבריו, ועיין בזה באריכות בספר לקראת מקדש סי' ב'), שם אין זה משום שצריך לחנוך את הבית בקרבנות בטהרה, אלא משום שסובר שאי אפשר לבנות את הבניין בטומאה.
6. וכן עיין במנחת שלמה (סי' קמ) שדן בהקרבת קרבנות בזמן הזה רק מצד תמיד של שחר.
7. היריעות-שלמה דן בדברי הרמב"ם שכתב שם שאסור לכוון היודע משמרו לשתות יין משום מהרה יבנה בית המקדש, ושואל מדוע נאסר אם עבר זמן תמיד של שחר, הרי אין מחנכים את המזבח אלא בתמיד של שחר, ותירץ שאת הקרבנות לחנוכת המזבח אפשר להקריב לפני חינוך המזבח בתמיד של שחר שאינם אלא להרגל בעבודה, ועל תירוץ זה הביא את התוס' (תענית יז ע"ב) ששאלו מדוע אסור לכוהנים לשתות יין, הרי הכוהנים טמאי מתים ולא יכולים לעבוד עד שיטהרו, ותירצו שמותירים לעבוד בטומאה עבודת ציבור, ותירוץ זה לא יתרוץ את היריעות שלמה שמפרש שמדובר בקרבנות חנוכת המזבח, שאם כן, מדוע אסורים לשתות יין, והרי הם טמאים, ועל זה תירץ שגם קרבנות החינוך דוחות טומאה. ובעיקר דבריו, שקרבנות החינוך אפשר לקריב אותם קודם תמיד של שחר, עיין במאמרי דלעיל (עמ' 46 בסופו).
8. בדף ט ע"א. ונראה כוונתו שאותו מקור לזה שדוחה שבת הוא המקור שדוחה טומאה (עיין יומא מו ע"א), ולכאורה למ"ד טומאה דחוייה בציבור, כך גם כאן, אף שלעניין שבת לכתחילה מקריב הנשיא בשבת.

הוראת שעה זו, ואם כן לכאורה חוזר הדין הקבוע, שכל שאין זמנו קבוע אינו דוחה את הטומאה!⁹

אכן גם לגבי קרבנות הנשיאים נאמר בספרי (במדבר, פרשת נשא פסקא נא) שדוחים את הטומאה:

”זה קרבן נחשון” – זה דוחה את השבת ואת הטומאה, ואין קרבן יחיד דוחה את השבת ואת הטומאה.

מדברי הספרי נראה שישנו לימוד מדחיית השבת לדחיית הטומאה, שהרי לגבי שבת אנו יודעים שקרבנות הנשיאים דחו את השבת, שהרי הנשיאים הקריבו בי”ב ימים רצופים, שיש בהם לפחות שבת אחת, אבל מנין שדוחה טומאה? מכאן שדיניהם שווים לעניין דחייה והם למדים זה מזה, וכדברי היריעות שלמה.

ואולם, אפשר לומר שדחיית הטומאה אצל הנשיאים אינו לימוד גורף, אלא רק הוראת שעה מקומית משום שלא ניתן היה להקריבם בטהרה. זאת משום שפרשת טמאים ופרשת שילוח טמאים נאמרה רק באותו יום (כדאיתא בגיטין ס ע”א). אם כן, קודם לכן לא נזהרו מטומאה, וכן פרה אדומה נשחטה רק ממחרת (כדאיתא בירושלמי מגילה פ”ג ה”ה). אם כן, לא יכלו ליטרה, והתורה אמרה בסתמא נשיא אחד ליום יקריבו, משמע אף בטומאה. והנצי”ב (על הספרי שם) כתב שהטומאה היא מצד נדב ואביהוא,¹⁰ ע”ש.

ג. דחיית טומאה כדי לאפשר הקרבה בטהרה

בספר שם משמעון (או”ח סי’ ל), הביא משו”ת שערי צדק, שכתב לעניין בניין בית המקדש, שכמו שאין הבניין דוחה שבת, כך אינו דוחה את הטומאה, דתרוויהו מחד קרא נפקי, ‘במועדו’ – ואפילו בשבת, ואפילו בטומאה. ואחר שדחה דבריו, כתב שכיוון שאין אפשרות

9. ובעיקר קושייתו מדוע אסור לכוהן לשתות יין הא אין חונכים אלא בתמיד של שחר, לחזו”א (מנחות ל, ג-ה; הובא במאמרי דלעיל הערה 1, עמ’ 45 ואילך), הסובר שרק בחנוכת מזבח עם בית נאמר דין זה, לא קשה, שאפשר דחיישינן שמא נבנה מזבח בלי בית. וכן למקדש דוד הסובר שרק תמיד של בין הערביים א”א להקריב אם לא נתחנך המזבח בתמיד של שחר, לכאורה לא קשה שאפשר דחיישינן שמא יצטרכו להקריב שאר קרבנות, וגם לחולקים, אפשר שלא דוקא מיירי בעבודה גמורה, אלא צריכים להכין המקדש לעבודת מחר ואין ליכנס שתויי יין, שהרי בפשט הסוגיה (תענית יז ע”ב) משמע שאף בלילה היו אסורים לשתות אף שאין מקריבים שום קרבן בלילה. ואף שהתוס’ (תענית שם ד”ה בעינן) דנו מצד טומאה הותרה בציבור, ע”ש, ומזה הוכיח היריעות שלמה דבריו, ע”ש, מ”מ אפשר שגם הכנת המקום לצורך הקרבת קרבנות הציבור בכלל זה, אלא שבזה לכאורה יהיה מותר ליכנס שתויי יין אם אין כוהן אחר, כמו שמוותר לכוהן טמא ליכנס בשביל לתקן ממיעוט “אך” כמבואר בעירובין קה. ועיין עוד בתורת הקודש (ח”א סי’ מ אות ה), ויש לעיין בזה.

10. ומכך שהוצרך לטעם זה, ולא אמר שלומדים דין זה מזה שדוחה שבת, משמע שסובר שאין ללמוד אחד מחבירו.

לבנות בטהרה, אפשר לבנות בטומאה כדי לאפשר הקרבת קרבנות, אם כן, לכאורה הוא הדין לעניין הקרבת קרבנות החינוך (כפי שביררנו במאמר קודם, גיליון מד עמ' 49) שהחנוכה מעכבת את שאר הקרבנות – יש להקריבם בטומאה.

אולם ההשוואה בין בניין הבית לחנוכת הבית צריכה עיון. הרי שלגבי תיקון בדק הבית נראה מפשט הגמרא (עירובין קה ע"א) שמותר לטמא להיכנס מיד ולתקן, גם אם יוכל לעכב את התיקון בשבוע ולעשות זאת בטהרה, ואם כן, טעם ההיתר אינו משום שאלמלא זה לא נקריב כל ימינו, אלא שיש היתר מיוחד להיכנס על מנת לתקן או לבנות,¹¹ ומנין לנו שגם לעניין חנוכת הבית קיים היתר?

ועוד קשה, לפי סברתו יוצא שכאשר אי אפשר להיטהר, מותר להקריב קרבנות שאין להם זמן קבוע, שהרי אם לא נקריבם בטומאה, ונישאר טמאים, אזי לא נקריבם כלל. וקשה מאוד לחדש דין קשה, נגד הלכה מפורשת שקובעת שקרבנות אלו אינם באים כלל בטומאה. ויש ליישב, ולחלק בין הבניין שבו הותרה טומאה באופן חד פעמי כדי שיהיה בניין לעבוד בו לימים רבים, ובין הקרבת הקרבנות שתיעשה בקביעות בטומאה.

ועוד נראה לחלק, שלגבי בניין גם אילו היו עושים זאת נגד הדין לא היה הבניין נפסל בגלל היבנותו ע"י טמאים, לכן שייך בו דין דחייה. אולם אם נחונך את המזבח בטומאה אז קרבנות החינוך שאין קבוע להם זמן יפסלו, וממילא אין כאן חינוך!¹²

וכן יש לעיין, הרי מה שאמרנו "חלל עליו שבת אחת וכו'", לומדים זאת מדרשה, ולא מסברא בלבד (יומא פה ע"ב). אם כן, יש לעיין האם אפשר לומר זאת מסברה במקום אחר שאין בו פסוק. ועוד אפשר שדין "חלל עליו שבת אחת וכו'", נאמר רק כאשר הקיום העתידי יהיה כדיון. אך בנידוננו, העבירה שבבניין ובקרבנות החינוך בטומאה מאפשרת בשלב זה רק הקרבת קרבנות בטומאה, ואינה מאפשרת את הקרבתם בטהרה. מלבד זאת, חזקה תקוותנו שבע"ה נזכה לעשות אפר פרה, ולא להימנע מהקרבה כל ימינו בגלל הטומאה.¹³

11. והיינו שלמדנו (עירובין קה ע"א) מ"אך", היתר להיכנס לתקן, ובזה לא קשה מה ששאל השערי צדק משבת שכמו שאין בניין המקדש דוחה שבת כך גם לא ידחה טומאה, שאף שלעניין הקרבה שבת וטומאה שווים זה משום הלימוד "במועדו", אבל לעניין לתקן אין ההיתר משום "במועדו" שנומר שטומאה ושבת שווים, אלא משום שנאמר "אך" וזה נאמר רק לעניין טומאה .

12. אלא אם כן נאמר שהרי למ"ד טומאה דחוויה בציבור היינו שבעיקרון אין לעשות בטומאה וממילא הקרבן צריך ליפסל אלא שהטומאה נדחתה בשביל להקריב קרבנות וממילא הקרבן לא נפסל שכל הטעם שהקרבן נפסל בטומאה זה משום האיסור לעשות בטומאה אבל אם נדחה האיסור אינו נפסל כך גם כאן אם נימא שאפשר להקריב קרבנות החינוך מטעם שאם כן כל חיינו לא נקריב קרבנות ממילא הקרבן לא נפסל ויש לעיין בזה.

13. ובשור"ת משפט כהן (סי' צד אות ב), סובר שאין הטהרה מעכבת לבניין בית המקדש והקרבה בו, ומצד שני סובר שנוכל לעשות בטהרה, וז"ל: "וע"ד שאלתו אם מותר לנו לבנות בית המקדש ע"מ

ד. חנוכת יחזקאל כהוראת שעה

ואולי אפשר לומר שכיון שנאמר ביחזקאל "אלה חוקות המזבח ביום העשותו וגו'", ונאמר שם חינוך המזבח, אם כן נאמר ביחזקאל לחנוך את המזבח כשיגמר, אם כן יש בזה הוראת שעה לעשות אותו באותו יום, ואם נצטרך אף בטומאה, משום כך אם נהיה טמאים נעשה בטומאה, שיש כח בנביא לעקור דבר אחד בתור הוראת שעה.¹⁴

אך אם כך נראה שההיתר הוא רק לחנוכת בית שנבנה על פי המידות האמורות בנבואת יחזקאל, שעל זה נאמרה הוראת השעה. אבל אם לא נעשה חנוכה כנבואת יחזקאל, אז לא תידחה הטומאה.¹⁵

ה. הזמן שאלי מתייחסת נבואת יחזקאל

לאור זאת, יש לברר לאיזה זמן מתייחסת נבואת יחזקאל. ביחזקאל פרקים מ-מג מבואר שהתנבא על צורת הבית העתידי, ואחר זה בפרק מג וכן בפרק מה על עשיית המילואים וחינוך הבית, ונראה שהם קשורים זה לזה, שהמילואים והחינוך הם על הבית שנאמר ביחזקאל.

ונראה שנבואת בניין יחזקאל מתייחסת לגאולה השלמה, וכן מבואר בתוי"ט, בהקדמתו לצורת הבית הארוך, שנבואת בניין יחזקאל תתקיים כשגאולתנו תהיה גאולת עולמים, ואם כן, גם נבואת יחזקאל על המילואים והחינוך נראה שהיא לאותו זמן, אם כן, יש לברר למתי היא, זאת אומרת, האם הבית המקדש השלישי עליו נאמרה נבואת יחזקאל, ואם כן צריך לבנות הבית כבניין יחזקאל ולחונכו קודם ההקרבה בו כנבואת יחזקאל, או שאפשר שנבנה כמו בית שני וכמו שנאמר במסכת מידות ולעתיד לבוא יבנה כיחזקאל ונחונך אותו, כעין דברי המלבי"ם (עזרא ו, טז) לגבי בית שני. זאת אומרת שאם היו זוכים, היו זוכים לבניין

שלא להקריב קרבנות. לא ידעתי הציור, שאם מטעם טומאה הרי הותרה בצבור, כמש"כ בזה כבר בכפתור ופרח (פ"ו) ע"פ הרי"ח מפריש, ואם כן יהי' מותר להקריב ג"כ תמידין ומוספין וכל קרבנות ציבור. ובאמת אם נגיע למדה זו לבנות ביהמ"ק, הלא נוכל ג"כ לעשות פרה, כשנמצא פרה אדומה כשרה ונטהר מטו"מ ג"כ, ואז נקריב כל הקרבנות כולם וכו'".

מ"מ מדבריו משמע שאף אם לא ניטהר נוכל להקריב בטומאה וחנוכת הבית לא תעכב, ויש לעיין מה טעמו בזה.

14. אלא שאולי לגבי מה שכתבנו במאמרנו דלעיל (עמ' 50) והלאה שיש מצות תקיעה בחצוצרות בחינוך אפשר שלא ידחה טומאה, שאינו קבוע לו זמן, ולא נאמר ביחזקאל לעשותו, או שכיון שבא ביחד עם הקרבנות אז דוחה את הטומאה כמותם, ויש לעיין בזה.

15. אלא שאם לא נעשה כבניין יחזקאל, אז אפשר שאין החינוך מעכב, ודנו בזה במאמרנו דלעיל (עמ' 49).

יחזקאל ולעשות את חנוכת יחזקאל, וכיון שלא זכו נדחה לעתיד, כך אפשר גם אצלנו, אם לא נהיה ראויים נבנה כבית שני, ונבואת יחזקאל תדחה לזמן שנהיה ראויים.

אולם מהרמב"ם נראה שאת הבית שלישי בונים כנבואת יחזקאל,¹⁶ כפי שכתב הל' בית הבחירה (א, ד):

בנין שבנה שלמה כבר מפורש במלכים, וכן בנין העתיד להבנות אף על פי שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל.

מכך נראה שהבנין של בית שלישי הוא כנבואת יחזקאל. וכן כתב הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות (ב, יד):

כל שיעורי הנסכים האמורין בספר יחזקאל ומנין אותן הקרבנות וסדרי העבודה הכתובים שם כולם מלואים הן, ואין נוהגין לדורות, אלא הנביא צוה ופירש כיצד יהיו מקריבין המלואין עם חנוכת המזבח, בימי המלך המשיח כשיבנה בית שלישי.

וכן כתבו בדעתו במעשה רקח (שם, טו) והמנחת חינוך (מצווה רנד). וכן התוי"ט בהקדמתו למסכת מידות דן בצורך במסכת מידות, לאור ההנחה שהיא עוסקת בבית שני, והבנין העתידי יהיה כנבואת יחזקאל, וכתב:

וכן אנחנו כשנזכה לבנות בנין העתיד יגלה הקדוש ברוך הוא עינינו ומלאה הארץ דעה את ה' ולהבין הסתום בדברי יחזקאל ונבנהו, אבל מ"מ צריך לספור בנין השני שכן רוב ועקרי הבנין מיוסדים בתבנית ה' אשר השכיל לדוד ולא ימוט, אלא מה שיזכנו הא-ל יתברך לדרוש עוד מן המקראות. מצורף לזה שע"י הסיפור הזה של בית שני אנו יכולים לדרוש ולהבין בבנינא דיחזקאל, ואילו לא היה זה הסיפור נכתב בספר לא מצאנו ידינו ורגלינו באותו הבנין העתיד שיבנה במהרה בימינו.

ואפשר שיש חולקים על הנחה זו. הרד"ק (יחזקאל מג, יט; וכן ע"ש בפסוק יא) כתב שנבואת יחזקאל מתייחסת לתחיית המתים,¹⁷ אם כן, אם נבנה בע"ה מקדש לפני תחיית המתים,

16. ואולי אפשר להוסיף ראייה לזה, מכך שהרמב"ם בהלכות בית הבחירה מדבר על בניית הבית וכליו, ורק בשני מקומות מדבר על העשייה לעתיד לבוא: לגבי המזבח (ב, ג-ה) ולגבי הלשכות שבחזרת נשים (ה, ז). ונראה שהטעם לכך שהזכיר זאת רק בשני מקומות אלו, הוא שבבית שני למדו זאת מקרא דיחזקאל, כמבואר במסכת מידות (ב, ה; ג, א), לכן בשני אלו ודאי כך יהיה לעתיד, אם כן נראה שביית העתיד להבנות זה כנבואת יחזקאל, שאם הבנין העתיד היו בונים אותו כבנין בית שני לא היה צריך לומר העתיד להעשות, שאין זה מיוחד לכאן שכל הבנין היה כבנין בית שני. אלא שיש לעיין ממסכת מידות (ד, א-ב) שגם למדנו מקרא של יחזקאל, ומדוע לא נאמר בזה שכך עתיד להיות. 17. ואולי הדבר תלוי בפירוש הגמ' (במנחות מה ע"א) לגבי נבואת חנוכת יחזקאל: "א"ר יוחנן: פרשה זו אליהו עתיד לדורשה". מבואר שנבואה זו לזמן אליהו, ורב אשי שם לא חולק עליו בזה, וכך לכאורה משמע מהמנחת חינוך (מצווה צה) שכולם מודים בזה שאליהו עתיד לדורשה. ובחידושים המיוחסים

אפשר שלא נבנה כבניין יחזקאל.¹⁸ אבל רש"י נראה שחולק, שכן בדבריו (ר"ה ל. ד"ה לא) משמע שלא עסק בתחיית המתים, ואעפ"כ הזכיר בניין מן השמים, ונראה דהיינו בניין יחזקאל שדוקא הוא שהוא לגאולה השלמה, שייך בו בניין מן השמים.¹⁹ וכן מהרמב"ם נראה שבניין יחזקאל זה בבית שלישי כמו שהבאנו לעיל, ולרמב"ם נראה שזה בימות המשיח קודם תחית המתים, כמו שכתב (הל' מלכים יא, א) שהמלך המשיח בונה את המקדש. ובהלכה ג' שם נראה דהיינו קודם תחיית המתים. אם כן, אפשר שיש בזה מחלוקת, שלרש"י והרמב"ם הבית השלישי הוא בניין כנבואת יחזקאל אף קודם תחית המתים, ולרד"ק רק בתחיית המתים.

בדרישת ציון (מאמר שלישי חלק שני אות ט) הביא מהירושלמי (מעשר שני ה, ב) שבניין בית המקדש יקדום למלכות בית דוד, ולמד מזה הדרישת ציון שהבניין יהיה תחילה על ידי אדם ולא משמים.²⁰ לדבריו, אפשר שלא נבנה כבניין יחזקאל, שהוא נעשה לגאולה השלמה, אלא נעשה כבית שני, ואפשר שכוונתו כמו המלבי"ם הנ"ל (אלא שהוא דיבר על בית שני) שבתחילה לא יהיה בניין יחזקאל אלא כבית שני, ואח"כ משמים.²¹ יהיה בניין יחזקאל.²²

ואולי זה תלוי בשאלה האם בניין יחזקאל מעכב,²³ שמצד אחד יחזקאל ניבא שכך יהיה, אם כן, אפשר שמחויבים לבנות כך, אבל אפשר שכיון שאיננו מבינים את נבואתו, אולי

לרשב"א (שם ד"ה אליהו), מבואר שבתחילה רצה לפרש שאליהו עתיד לפרשה בתחית המתים ולמסקנא פירש שמדובר קודם לכן.

18. וכן כתב המלבי"ם (יחזקאל מג, יח): "כי כבר הבטיח לו ה' שבעת חינוך בית העתיד יקום יחזקאל שהיה כהן בתחיה, והוא בעצמו יעשה עבודת החינוך וכו'".

19. ואפשר שרש"י מפרש את מה שנראה שיחזקאל יהיה באותו בניין, כפירוש השני של הרד"ק שזה משום שאם היו ראויים היו בונים כך את בית שני כמו שכתב ביחזקאל (מג, יא), וממילא גם יחזקאל היה, וכיון שלא היו ראויים נדחה, וממילא אפשר שכשנדחה לעתיד לבוא אז יחזקאל לא יהיה, ולא קאי אתחיית המתים.

20. אלא שבהמשך כתב: או אולי לא יבנו בית כלל אלא רק מזבח חדש בציון נכין וכו', ויקויים גם דברי רש"י שבעת שיבוא מקדש שלם מן השמים הוא יבוא אחרי עשותנו המזבח וכו'.

21. ובזה מיושב, שאף שנראה מכמה מקורות שיהיו רק שלשה בתים (עיין נזיר לב ע"ב), מ"מ אפשר שאין בניין יחזקאל בית חדש אלא המשך לבית שלישי שנבנה אנחנו, ויש לעיין בזה.

22. ובזה אפשר ליישב המחלוקת אם הבניין יהיה בידי אדם או בידי שמים, שהבניין בידי אדם יהיה כבית שני ואחריו בניין יחזקאל בידי שמים, ואולי אפשר להוסיף שנבואת יחזקאל אינה מצווה איך לבנות, אלא מה יהיה, והיינו שהמצווה עלינו לבנות כמסכת מידות שזה כבית שני, אלא שיחזקאל התנבא איך יהיה בית המקדש, והיינו שבידי שמים ירד הבניין כנבואתו, אבל אין זה דבר המוטל עלינו, ואפשר שזה יהיה אחר שנבנה בידי אדם כבית שני. אלא שבפשט הפסוקים (יחזקאל מג, יא) נראה שנבואת יחזקאל זה ציווי שכך יהיה, וכן מהרמב"ם משמע שאף בניין יחזקאל יבנה בידי אדם שנבין את נבואתו בזמן הגאולה העתידה.

23. ואולי גם תלוי בשאלה האם "הכל בכתב מיד ה'" זה מעכב או לא.

אפשר לבנות לא כמו יחזקאל, ונבנה רק לפי בית שני, ונבואת יחזקאל זה רק לזמן שנבין את נבואתו, ואולי זה הטעם לכך שלא בנו את בית שני כנבואתו, כיוון שמשמים לא נתנו להם להבינו.²⁴

מכל מקום, מבואר שיש בזה מחלוקת אם את הבית השלישי צריך לבנות כנבואת יחזקאל.²⁵ אם כן, לצד שצריך לבנות כנבואת יחזקאל צריך לעשות גם את חנוכת הבית כנבואת יחזקאל, ולרמב"ם²⁶ שמצות החינוך היא מהתורה גם אם לא היה צריך לעשות כנבואת יחזקאל, מ"מ צריך לחנוך את הבית. וכן לרש"י שסובר²⁷ שבבית שני עשו את חינוך הבית כנבואת יחזקאל, אם כן, אפשר שהוא הדין לבית השלישי שאף אם נבנה אותו כבית שני מכל מקום צריך לחונכו כנבואת יחזקאל. וגם לרמב"ם שאין מצות חינוך, אף אם נבנה כבית שני נראה שראוי לעשות חינוך בתור נדבה, שלא גרע משאר בתים שחונכו אותם, ולזוהר הרקיע בדעת הרמב"ם החינוך לא היה מצד נבואה אלא מעצמם התנדבו לחונכו,²⁸ אם כן, כך ראוי לעשות בבית שיבנה במהרה בימינו.

לפי זה, אפשר שהשאלה אם אפשר לחנוך את הבית בטומאה תלויה בזה: אם נבנה ונחנוך לא כנבואת יחזקאל, אז אי אפשר לחנוך בטומאה, אבל אם נבנה ונחנוך כנבואת יחזקאל אז אולי אפשר שנוכל לחנוך בטומאה.

24. אבל מהתוי"ט בהקדמתו לצורת הבית שהבאנו לעיל מבואר שלא בגלל שלא הבינו אלא שידעו על פי הנביאים שביניהם שאין עתה עת הבניין ההוא. וכן משמע מרש"י (יחזקאל מג, יא הנ"ל), שכתב: "וישמרו – ילמדו ענייני המדות מפיו שידעו לעשותם לעת קץ. מצאתי: ראויה היתה ביאה שנייה של עזרא כביאה ראשונה של יהושע לבא בזרוע ובנס כדדרשינן עד יעבור ובנין זה מאז היה ראוי להם כשעלו מן הגולה לגאולת עולם אלא שגר' החטא וכו'". נראה דכוונתו בפירושו השני שמה שכתוב "הודע אותם וכתוב לעיניהם וישמרו את כל צורתו וכו'" היינו שיחזקאל צווה ללמדם לעשות זאת בבית שני אלא שבפועל לא היו ראויים לעשותו.

25. וראיתי בספר נשמה של שבת (עמ' 253) שדן הגר"ש גורן זצ"ל בשאלה זו – האם יתכן מצב ביניים של בניית בית המקדש ללא זיכה של בית המקדש של יחזקאל, ומדבריו נראה שסובר שלא שייך דבר זה, אלא אם נבנה בית המקדש זה יהיה כבניין יחזקאל, אלא שתהיה אפשרות של בניית מזבח ללא בית כדאמרינן מקריבין אע"פ שאין בית ע"ש.

26. במאמרי דלעיל (עמ' 41 והלאה), הרחבתי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן האם מצות החינוך היא מהתורה.

27. עיין במאמרי דלעיל (עמ' 37).

28. הובא במהד' פרנקל, בסוף שרש שלישי, וז"ל: "ואם כן, יש לנו לומר שחנוכת שלמה ובית שני לא בתורת חובה באו אלא בתורת נדבה וכו'".

ו. חנוכת בניין יחזקאל שלא בראש חודש ניסן

מכמה סוגיות בגמרא (ר"ה ל ע"א וכן תענית יז ע"ב), נראה שהעבודה יכולה להתחדש לאו דווקא בר"ח ניסן, אלא גם בט"ז בניסן, לכאורה בניגוד לאמור ביחזקאל.²⁹ ולכאורה יש מזה ראייה לדעה שהבאנו, שבית המקדש השלישי לא יבנה כבניין יחזקאל.

והיה אפשר לומר שבדורות הסמוכים לחורבן חשבו לבנות המקדש כמו בבית שני, ולא בניין של עתיד.³⁰ אבל רש"י שם כתב שהגמ' מדברת בבניין העתיד, ונראה הכוונה לבניין יחזקאל ומשום כך הוא בידי שמים, ואעפ"כ אמריןן שאפשר שיבנה בט"ז בניסן ונקריב בו העומר בו ביום. והדרישת ציון (שם) ע"פ הירושלמי חולק על רש"י, ומפרש את הסוגיה בר"ה כמתייחסת רק לעניין בניית המזבח, ובזה מיושב שלפי זה אין זה עניין לנבואת יחזקאל שהוא מדבר על בניית הבית, אבל לרש"י עדיין קשה.³¹

והיה אפשר לומר שרש"י לשיטתו שהבאנו במאמרי דלעיל (עמ' 37) שנבואת יחזקאל מתייחסת לבית שני, ועל זה נאמר התאריך א' בניסן, אבל לעתיד לבוא לא נאמר מתי יעשה, לכן אפשר שיעשה בט"ז בניסן.³² אלא שאף אם ייבנה בט"ז בניסן, הרי צריך שבעת ימי מילואים קודם לכן, אם כן עדיין קשה, איך אפשר שיקריבו עומר ביום שבו ייבנה, והרי רק אחר המילואים אפשר להקריב עליו קרבן, כמו שהבאנו בהערה שגיאיה! **הסימניה אינה מוגדרת.** ואולי צריך לומר בדעת רש"י שלא כמו שכתבתי במאמרי דלעיל (עמ' 37), שגם לעתיד לבוא יהיו שבעת ימי המילואים, אלא נבואת יחזקאל רק לבית שני, אבל לעתיד

29. ועיין בזה במאמרי דלעיל (עמ' 35 והלאה).

30. וראיתי בספר נשמה של שבת (עמ' 241) שהגר"ש גורן זצ"ל כתב כעין זה לעניין הרצון לבנות בית המקדש בזמן רבי יהושע, וז"ל: ונראה שהטעם לכך שאם היו בונים אותו על יסודות בית המקדש השני ולא היו פוחתין ולא היו מוסיפין על מדותיו של הבית השני, מכיון שזה היה שנים ספורות לאחר חורבן הבית השני לא היה נחשב בית המקדש זה שעמדו לבנות כבית שלישי, ולא היו חייבים לבנותו לפי מתכונת הבית של יחזקאל, אלא כהמשך הבית השני וכו'.

31. ולא נראה לומר שאפשר שיבנה בט"ז בניסן ויקריבו עליו קרבנות ורק אח"כ בא' ניסן בשנה הבאה יחנך שנראה שהחינוך צריך להיות קודם הקרבת שום קרבן וכן נאמר במפורש ביחזקאל (מג, כו-כז), שרק אחר שבעת ימי המילואים יעשו על המזבח קרבנות וברש"י (יחזקאל מה, כב) מבואר שאותם שבעת ימים מקבילים לפר שבא' ניסן עיין במאמרי דלעיל (עמ' 36), וכן עיין ברש"י (ויקרא ח, טו) וברמב"ן לעניין המשכן.

32. והכה"ח (או"ח תכט, כא) כתב שבספר מעשה רוקח על המשניות (ריש פסחים) כתב שלעתיד לבוא יהיה החינוך אחר יו"ט (היינו אחר שביעי של פסח), שכן המקדש ייבנה ביו"ט, ואין מערבין שמחה בשמחה, ולכן יהיה החינוך אחר יו"ט, ז' ימים, עד כלות חודש ניסן. ע"כ. אם כן, מבואר שחינוך הבית העתיד ולכאורה כוונתו לבניין יחזקאל יהיה בסוף ניסן (ולכאורה כוונתו חינוך היינו מילואים שהם ז' ימים) וקשה שהרי המילואים יהיו או בכ"ג אדר או בא' ניסן, כנראה מיחזקאל, ועיין במאמרי דלעיל (עמ' 36), ולדברינו מיושב. ועיין במה שכתב בספר שם משמעון (או"ח סי' ל), על דברי המעשה רוקח הללו.

לבוא לא יהיו מילואים. אלא שזה תמוה, שבבית שני הוצרכו למילואים ולעתיד לבוא לא יצטרכו.³³ אם כן, רש"י שמפרש את הגמ' בר"ה שיוצא ממנה שבית המקדש אפשר שיבנה בט"ז בניסן ויקריבו עומר בו ביום, לעניין בניין משמים דמשמע שזה בניין יחזקאל, צל"ע.

ז. סיכום

כשיבנה בית המקדש נצטרך לחנוך את הבית בקרבנות, מתוך כך דנו האם יהיה אפשר להקריבם בטומאה, ובצורה פשוטה היה נראה שאי אפשר לחנוך את בית המקדש בטומאה כיון שקרבנות החינוך לא קבוע להם זמן, לכן אינם דוחים את הטומאה. הבאנו שתי אפשרויות שכן ידחו את הטומאה: או משום שכיון שדוחה את השבת דוחה את הטומאה, או משום שאם לא נחנוך בטומאה לא נוכל להקריב שום קרבן, והקשינו על אפשרויות אלו.

למסקנה, רצינו לחלק בין שני אופני בניין: אם נבנה כבניין יחזקאל וממילא נחנוך כנבואת יחזקאל, אז אולי אפשר לומר שכן ידחה את הטומאה, כיון שיש הוראת שעה של נבואת יחזקאל לחנוך את המקדש כשיגמר. אבל אם נבנה כבניין בית שני, וממילא אפשר שלא נחנוך כנבואת יחזקאל, אז נראה שאין אפשרות לחנוך בטומאה.

מתוך כך, דנו בשאלה איזה בית נבנה האם כבית המקדש השני או כנבואת יחזקאל. והיה נראה שדעת הרמב"ם ורש"י ועוד שנבנה כבניין יחזקאל. אבל מהרד"ק נראה שנבואת יחזקאל נאמרה לזמן תחיית המתים, אם כן נראה שהבית השלישי ייבנה כבית שני, וכן אפשר שסובר הדרישת ציון. ואפשר בתחילה ייבנה בידי אדם כבניין בית שני, ואח"כ בידי שמים כבניין יחזקאל. מתוך כך, הקשינו על רש"י שסובר שאפשר שבית המקדש השלישי ירד מן השמים בט"ז וט"ז בניסן ויקריבו בו ביום את העומר, ולכאורה זהו בניין יחזקאל, והקשינו מנבואת יחזקאל שמבואר שחנכת הבית הוא בא' בניסן, וכן שקודם שמקריבים את העומר צריך שבעת ימי מילואים, ונשארנו בצ"ע.

33. אלא אם כן נאמר כמו שהבאנו בהערה 4 (מהדף על דף בתענית יז ע"ב) שהבניין העתידי כיון שירד מן השמים לא יצטרך חינוך, וגם אם יצטרך החינוך יהיה בידי שמים ע"ש, אם כן מיושב, מדוע ביום שיבנה אפשר יהיה להקריב עליו. אלא שהרי בניין יחזקאל הוא זה שירד מן השמים, ועליו נאמר דיני החינוך והמילואים שביחזקאל, שהוא היה ראוי להיות בבית שני לולי שחטאו (עיין רש"י יחזקאל מג, יא), אם כן, כמו שבניין בית שני טעון מילואים וחינוך, אף בניין בית שלישי.

ממדינה למקדש: בין פסח לשבועות ובין יום העצמאות ליום שחרור ירושלים

מבוא

- א. ספירת העומר
- ב. מקמח שעורים לקמח חיטים
- ג. ממצה בפסח לחמץ בשבועות
- ד. קורבן תודה
- ה. ממדינה למקדש
- ו. יום העצמאות ויום שחרור ירושלים
- ז. ציון וירושלים - מלכות ומקדש
- ח. מן המלכות אל המקדש
1. ירושלים - היעד הסופי
2. מן העיר אל ההר
3. המלכות ביוזמה אנושית, והמקדש ביוזמה אלוהית
4. לירושלים - באחדות; למקדש - באחדות ובמסירות נפש
- י. סיכום

מבוא

אין עוד חג בתורה שאין לו תאריך עצמי קבוע כמו שבועות. זמן שבועות תלוי באופן מפורש בספירה החקלאית מט"ז בניסן - יום הנפת העומר, ועד הבאת התבואה החדשה - שתי הלחם בשבועות במקדש; מפסח - שהינו יום דין על התבואה; לשבועות - שהוא יום דין על פירות האילן.

הרמב"ן בפירושו לויקרא (כו, לו) מגדיר ימים אלו שבין פסח לשבועות כחולו של מועד, כל שבוע מימי הספירה מקביל ליום מחול המועד, וחג השבועות - "בכורי קציר חיטים" (שמות לד, כב) - שלאחר הספירה הוא מעין היום השמיני, החג החותם את המועד. מכאן שישנו קשר פנימי בין שני החגים הללו כפי שהדבר עולה מפשטי הפסוקים. ההקשר בתורה הינו חקלאי: מראשית קציר השעורים ועד ביכורי קציר החיטים.

בכוונתנו לבחון באלו מובנים שני חגים אלו, פסח ושבועות, כמכלול אחד, שתי קומות של יחידה אחת, ובאיזה אופן ניתן לראות את שני החגים שנתחדשו בדורנו - יום העצמאות בה' באייר תש"ח ויום שחרור ירושלים בכ"ח באייר התשכ"ז, כשני חגים המהווים יחדיו גם כן קומה שלמה.

ניתן לאפיין את המעבר מפסח לשבועות בכמה אופנים, המהווים מעבר ממציאות ראשונית בפסח למציאות שלמה וגבוהה יותר בשבועות.

א. ספירת העומר

ספירת העומר בתורה היא ספירה חקלאית בלבד. הספירה היא מהנפת העומר ועד הבאת המנחה החדשה למקדש, שתי הלחם.

נגה הראובני¹ מתייחס למאפייני התקופה בין פסח לשבועות. בתקופה זו נפתחים פרחי הזית, הגפן, הרימון והתמר, ובה גם חונטת התאנה פגיה. בעונה זו מתמלאים גרעיני השעורה והחיטה. בימי ספירת העומר נקבע גורל היבול של כל אחד ואחד משבעת המינים הללו.

עונה זו רבת תהפוכות ותמורות. יש בה מעברים חדים בין רוחות דרומיות לזהות, לרוחות צפוניות ומערביות קרות. הראשונות מביאות יובש מוחלט וחום רב, והאחרונות נושאות חשרות עבים ומתהפכות למזג אוויר סוער וגשום.

וכך לשון הגמרא (בבא בתרא קמז ע"א):

רוח צפונית יפה לחיטים בשעה שהביאו שליש, וקשה לזיתים בשעה שיניצו.
רוח דרומית קשה לחיטים בשעה שהביאו שליש, ויפה לזיתים בשעה שיניצו.
וסימנך: שולחן בצפון ומנורה בדרום, זה מרבה שלו וזה מרבה שלו.

הרוח הצפונית מביאה תועלת רבה לחיטים הירוקות טרם הבשלתן, אך בו זמנית מביאה נזק ניכר לזיתים שניצני פרחיהם נפתחו. פרחי הזית, כפרחי הגפן ופרחי התמר הזכר, זקוקים לחום מתמשך, וקור הרוח הצפונית עלול לגרום להם לנשור בטרם עת. לעומתה, הרוח הדרומית יפה לפריחת הזית והתמר, אך עלולה לייבש את החיטה שטרם הבשילה דיה. לכן מזג האוויר בימים אלו קובע את גורל היבול לטוב או למוטב.

וכך לשון המדרש (ילקוט שמעוני, אמור כג, רמז תרמג):

אמר רבי אלעזר: כתוב "שבועות חוקות קציר ישמור לנו" (ירמיהו ה, כד) –
ישמור לנו מן השרב ומן הרוחות הקשות, ואלו הן שבע שבתות שבין פסח לעצרת.

השרב מכונה בלשון הערבית "חמסין" בגלל מסורת עממית שלפיה ישנם חמישים יום המועדים למזג אוויר שרבי בתקופת האביב. נגה הראובני קושר בין חמישים הימים הללו

1. בספרו טבע ונוף במורשת ישראל עמ' 36-37, 53.

ממדינה למקדש: בין פסח לשבועות ובין יום העצמאות ליום שחרור ירושלים

ובין חמישים הימים שבין פסח לשבועות. יוצא מדבריו כי הספירה היא חקלאית מובהקת, והיא מבטאת את החרדה של החקלאי מנזקי הטבע ליבול השנה.

וכך מנמק המדרש (ילקוט שמעוני, אמור כג, רמז תרנד):

בפסח אין אתה מוצא שכתוב אפילו שמחה אחת למה? אתה מוצא שבפסח התבואה נידונת ואין אדם יודע אם עושה השנה אם איננה עושה.

ברור על פי פסקה זו כי החרדה הקיומית היא מפסח ועד שבועות, ואילו בשבועות מצב הבשלת התבואה שלם הרבה יותר, ולכן גם בהיבט החקלאי ישנן כאן שתי קומות והראשונה מובילה לשנייה.

בשונה מפשטי הכתובים, בראשונים מובא טעם מחודש לספירת העומר – מעבר מיציאת מצרים, מפסח המסמל את חירות הגוף של האומה, אל יום מתן תורה בשבועות המסמל את חירות הרוח של האומה. לפי טעם זה, הספירה באה לבטא את הציפייה לתכלית העיקרית – מתן תורה (כך מבאר הרמב"ם במורה נבוכים ג, מג; וכך מבאר בעל ספר החינוך במצוה רעג).

ניתן לשער, כי במציאות של גלות, שבה לא ניתן לבטא בפועל את המשמעות החקלאית כפי שמתבטאת בפשטי הפסוקים, ביקשו הראשונים להוסיף משמעות רוחנית היסטורית לספירה תוך התייחסות להיבטים הנוספים של החגים.²

ב. מקמח שעורים לקמח חיטים

קורבן העומר בא מקמח שעורים, קורבן שתי הלחם בא מקמח חיטים. הרש"ר הירש בפירושו לויקרא כג, יז מבאר כך:

השעורה איננה מזון עיקרי של האדם אלא היא מאכל בהמה (סוטה יד), נמצא שהעומר ייצג רק את הקיום הפיסי המובטח על ידי קניין האדמה. רק ביום החמישים... ביום הזכרון של מתן תורה ייגש ישראל אל מזבח ה' ובידו לחם חיטים המיועד לאדם ולחם זה הוא חמץ הוא טבוע בחותם החירות והעצמאות המדינית חברתית. ישנו כאן מעבר ממאכל בהמה למאכל אדם, מקיום פיסי לחרות ועצמאות מדינית וחברתית.

בהבנה זו קיימת עלייה ממאכל בהמה למאכל אדם, מן הפיסי אל הרוחני, המקבילה במהותה למעבר בין פסח לשבועות.

2. בהמשך המאמר נתייחס למשמעות ההיסטורית של החגים כפי שזכינו להתחדשותם בדורנו ביום העצמאות וביום שחרור ירושלים, בפרק הזמן שבין שני החגים.

ג. ממצה בפסח לחמץ בשבועות

בפסח ישנו איסור חמץ, ואכילת מצה כל שבעת ימי הפסח. אף העומר ממנחת שעורים המוקרב בט"ז בניסן הוא מצה. ליל פסח, שבו אוכלים מצות ומרורים, מבטא את לחם העוני של העבד לפני שחרורו. בנוסף, הבצק לא הספיק להחמיץ ויוצאים בחיפזון למסע ארוך.

בשבועות ישנה מנחת ביכורים, שתי לחם חמץ, ומשבועות ואילך (עד חנוכה) מובאים ביכורים אל המקדש. החמץ מסמל את סוף התהליך. הוא ביטוי לשפע ברכה, עושר והצלחה. ביטוי השלמת תהליך הגאולה מתגלה באופיים של הקרבת שתי הלחם ובביכורים. התורה (ויקרא ב, יא-יב) אומרת "...כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה". השאור והדבש מסמלים עשירות, שובע ושפע. לא ניתן לעמוד במזבח בתחושת עשירות, בתחושה של כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה.

דוד המלך בפרקי המקדש אומר (דברי הימים א, כט, י-יא): "כי ממך הכל ומידך נתנו לך". כך ראוי לאדם מתוך קטנותו להתחנן ולבקש. גם כאן הרב הירש בפירושו (ויקרא ב, יא-יב) אומר כי המצה היא אות של חוסר עצמאות מדינית והיא סמל העבדות ואילו החמץ והשאור מסמלים עצמאות וריבונות.

המצה מבטאת בקורבנות את תחילת התהליך. כך בפסח ובחג המצות. כך בקורבן מנחת חינוך של כוהן הנכנס לעבודה, כך בקורבנות ימי המילואים שהם ימי כניסת הכוהנים לעבודתם, וכך באיל נזיר המבטא את תקופת ההכשרה לחיים.³ לעומת זאת, החמץ מבטא את סוף התהליך והשלמתו.

ד. קורבן תודה

בכל התורה מצינו רק שני קורבנות שבהם ישנו חמץ: שתי הלחם, וחלות החמץ הבאות עם קורבן תודה.

חלות המצה שבקורבן תודה מסמלות את המצוקה, את המצרים, את הזעקה בעת הצרה, וחלות החמץ מסמלות את הישועה, את ההצלה מן הצרה ואת הכרת הטוב על השלמת התהליך.

החת"ס בדרשתו לשבת הגדול (שנת תקפ"ח) אומר כי קורבן פסח הוא בעצם קורבן תודה לה' על יציאת מצרים, והמצה הנאכלת עמו היא כנגד חלות המצה הבאות עם קורבן

3. בכך מרחיב הרב יואל בן נון במאמרו "חמץ ומצה בפסח בשבועות ובקרבנות הלחם". מגדים, יג אדר תשנ"א עמ' 25-46

ממדינה למקדש: בין פסח לשבועות ובין יום העצמאות ליום שחרור ירושלים

תודה. הגאון הרב שלמה פישר מציע בעקבותיו כי את חלות המצה שבקורבן מביאים בפסח, ואילו את חלות החמץ מביאים בשבועות, ושניהם יחדיו הם קורבן התודה של האומה.

זכירת המיצרים בעת הישועה מעוררת באדם את הצורך בהבאת קורבן תודה, בבחינת "מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי", אולם התהליך אינו נשלם אלא בהכרת הטוב הגמור בהבאת שתי הלחם והביכורים. ההודיה על ירושת הארץ, הנאמרת בהבאת הביכורים שייכת לעניין השבת הגמול ובכך מודים לקב"ה על יציאת מצרים ע"י הבאת הביכורים ושתי הלחם.

יוצא כי גם בהיבט זה, המצה היא ראשית התהליך, הקומה הראשונה; והחמץ הוא הקומה השנייה, השלמת התהליך. התחליך שעוברים מהקרבת קורבן מצה לקורבן החמץ מסמל את המעבר מעבדות לחרות, ושני הקורבנות משלימים זה את זה ומהווים חטיבה אחת – כקורבן תודה.

ה. ממדינה למקדש

המשנה (מנחות סח ע"ב) אומרת: "העומר היה מתיר (את החדש) במדינה ושתי הלחם במקדש". התבואה החדשה נאסרה בכל המדינה עד ט"ז בניסן. הנפת העומר בעזרה התיירה את אכילתה בכל המדינה. בשתי הלחם התורה כותבת (במדבר כח, כו) "...מנחה חדשה לה' בשבועותיכם", וחז"ל דורשים: "שתהא חדשה לכל המנחות", על כן במקדש הבאת מנחה מן התבואה החדשה הינה לאחר הקרבת שתי הלחם בשבועות. מכאן ניתן לומר כי גם במובן הזה ישנם כאן שני שלבים: **המדינה** בה העומר מתיר את התבואה החדשה בט"ז בניסן, ו**המקדש** בו מותרת התבואה החדשה משבועות ואילך לאחר הקרבת שתי הלחם.

הרב קוק⁴ עומד על היחס הפנימי בין קדושת המדינה לקדושת המקדש, ועל כך שהם מהווים בעומק אחדות אחת. וכך דבריו:

נשמה אחת היא המחיה את המדינה ואת המקדש בישראל, לא בקשרים מלאכותיים הננו מקשרים את חיי עמנו הכלליים לכל צביוניהם רק מפני שככה מורה אותנו מקור חיינו. וכן הוא הצביון השלם של נשמת לאומנו. אין חצאיות, אין חלקיות ואין תוכנים של פירוד במהותה של אותה הנשמה הגדולה של האומה אשר קדושת האחדות היא כל חייה כל יסודה וקיומה ומתוך הקול הכללי ומקור חיו, יוצאים הם שני הצדדים המבליטים את מהותה של האומה אשר בגדלה ובכנינה הם גדולים ומבונים, ובקטנה ובחורבנה הם מוקטנים והרוסים, והם הם המדינה והמקדש. האחדות המהותית של המדינה והמקדש, טבוע הוא בעצם נשמתנו, רק הסיגים אשר נדבקו בנו מדרכי הגוים, הם הם הגורמים

4. מאמרי הראי"ה עמ' 181-182, מאמר "החדש במדינה ובמקדש".

לתועים איזה תקופה קצרה לחשוב שיוכל להיות אצלנו תכנית של מדינה שאינה תכנית של מקדש, או תכנית של מקדש שאינה של מדינה.

גם כאן ישנן שתי קומות: הקומה הראשונה של הנפת העומר בט"ז בניסן המתירה את התבואה החדשה בכל מקום, מקבילה לקומת המדינה. קומת המדינה קשורה במהותה בפסח בו היציאה מעבדות מצרים הינה השלב הראשון המוביל אל העצמאות המדינית. הקומה השנייה של הקרבת שתי הלחם בשבועות המתירה את המנחה החדשה במקדש מקבילה לקומת המקדש, העליונה והנשגבת יותר. הרב קוק בדבריו מחדד מאד את הזיקה הפנימית בין המדינה והמקדש. אלו שתי קומות בבניין אחד. נשמה אחת מחיה את שניהם. אחדותם טבועה בעצם נשמתנו, ולא תיתכן תכנית של מדינה שאינה תכנית של מקדש או תכנית של מקדש שאינה של מדינה.

ו. יום העצמאות ויום שחרור ירושלים

בדורות האחרונים נתחדשו בעם ישראל שני חגים: יום העצמאות בה' באייר תש"ח, ויום שחרור ירושלים לאחר תשע עשרה שנה בכ"ח באייר תשכ"ז.

שני חגים אלו חלים בסמוך לשני חגי גאולת מצרים: יום העצמאות סמוך לגאולת הגוף של פסח, ויום שחרור ירושלים חל סמוך לגאולת הרוח שבמתן תורה. סמיכות התאריכים מבטאת זיקה מהותית. במהותו, יום העצמאות קשור לפסח המבטא את השלב המכריע בעצמאות ישראל, היציאה מעבדות מצרים, "יום חרותנו"; ואילו יום שחרור ירושלים קשור לשבועות המבטא את השלמת עצמאות ישראל על ידי מתן התורה וחזרת עם ישראל אל כל חלקי ארץ ישראל, ובפרט אל הר המוריה הקשור במהותו אל הר סיני.

ביום העצמאות חוגג עם ישראל את הקמתה של המדינה בחלקים ניכרים של הארץ. ביום שחרור ירושלים חוגג עם ישראל את החזרה לכל חלקי ארץ ישראל, ליהודה ושומרון ולכל חלקי ירושלים ובראשם הר המוריה מקום המקדש. על כן ההקבלה גם כאן בין מדינה למקדש ברורה ומובנת.

במלחמת ששת הימים, הירדן לכל אורכו חזר להיות גבולה המזרחי של המדינה ובכך עם ישראל לראשונה בעת החדשה יושב בארץ ישראל ממערב לירדן, בגבולות פרשת מסעי. אך אין ספק כי המקומות אליהם חזר עם ישראל במלחמת ששת הימים היו מקומות בעלי משמעות מיוחדת בתולדות עם ישראל עם כניסתם לארץ והיוו במשך הדורות מקומות משמעותיים הן בצד הקדושה שלהם והן בצד ההתיישבות והשלטון:

שכם – השער הצפוני בו לראשונה מגיע אברהם ועקב בחזרתו מחרן והר עיבל בו בני ישראל בונים מזבח, כותבים את התורה עם כניסתם לארץ וכורתים ברית מחודשת סביב הר עיבל והר גריזים.

ממדינה למקדש: בין פסח לשבועות ובין יום העצמאות ליום שחרור ירושלים

בית אל – מקום המקדש של האבות וגבולה הדרומי של ממלכת ישראל,

חברון – מקום ראשית קביעות אחיזת עם ישראל לארץ ומקום המלכות,

וכן יריחו, בית לחם, בית אל, שילה, שומרון ומקומות רבים ומשמעותיים בתולדות עם ישראל.

אך מעל לכולם, החזרה לכל חלקי ירושלים, אל עיר דוד, העיר העתיקה והקדומה, הר הזיתים והר הבית מקום בית המקדש, כל אלו הינם גילוי מובהק של לב קדושתה של הארץ.

המשנה במסכת כלים (פרק א) מתארת עשרה מעגלי קדושה: "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, שמביאים ממנה העומר, הביכורים ושתי הלחם". העומר, הביכורים ושתי הלחם, הם אלו שמבטאים את קדושת הארץ – מן העומר בפסח ועד הביכורים ושתי הלחם בשבועות.

המשנה מונה משם ופנימה עשרה מעגלי קדושה ההולכת ומתפשטת במעגלים שונים עד ארץ ישראל כולה. אם במלחמת השחרור נחשף עניין העצמאות והשלטון בחלקי הארץ השונים, במלחמת ששת הימים נחשף עניין הקדושה במלוא גילוייה. הן במקומות הקדושים, השונים בהם התגלתה הקדושה לאורך הדורות והן ובפרט בהגעה אל הר המוריה הר הבית עליו היו בנויים המקדש הראשון והשני. החזרה אל נחלות אפרים ומנשה, בנימין ויהודה באזור במת ההר המרכזית הינה חזרה אל אותם מקומות מרכזיים שבהם עוצב עם ישראל על אדמתו וישנה חזרה כאן אל השורש, אל נקודת ההתחלה. ואילו נקודת השיא במובן הרוחני הינה חזרה אל הר המוריה אל מקום בריאת העולם, אל אבן השתייה שממנה נברא כל העולם, שם נבנו המקדש הראשון והשני, ושם עתיד להיבנות המקדש.

ז. ציון וירושלים – מלכות ומקדש

הרב קוק ביאר את היחס בין ציון לירושלים כיחס בין עיר המלכות לבין מקום המקדש, וכך דבריו (עולת ראייה ב, עמ' פז):

ברוך ד' מציון, שוכן ירושלים הללויה. שתי העטרות המעטרות את כנסת ישראל הנן: ממלכת כהנים, וגוי קדוש. הצביון של הממלכה הובלט בציון, זאת היא עיר דוד. אע"פ שלכאורה הממלכה עומדת היא לבד והכהונה לבד, בישראל, אבל זהו רק מצד המעמד האישי הפרטי של הנושאים את התפקידים, תפקיד הכהונה ותפקיד המלוכה, אבל בעצם ובפנים הלא ממלכת ישראל זאת היא כהונה הקודש בעולם, ועל כן כל ישראל בכללות לעד הנם ממלכת כהנים. ונמצא, שהתוכיות של הרוח המקודש של האומה מתבלטת בצורתה הפנימית דוקא בציון עיר הממלכה. אמנם משכן הקודש, המקום שיסוד הקודש של כל העולמים משתקף בו בעולמנו, הלא זה הוא ירושלים, מקום מקדשנו, שהוא הפועל להבליט על כל ממלכת הכהנים את השם של גוי קדוש וברכת ד' הטהורה

עולה מציון, ומשכן קדשה הלא הוא בירושלים. "ברוך ד' מציון שוכן ירושלים הללויה" (תהלים קלה, כא).⁵

השם ירושלים יש בו סיומת זוגית. העיר כוללת שניים והם מלכות ומקדש. הרב מבאר כי כל אחד מן השמות מבטא את אחד מן הצדדים. השם ציון מבטא את המלכות ואילו השם ירושלים מבטא את מקום המקדש, ושניהם יחדיו מבטאים את שלמותה של ירושלים.

ברצוננו לטעון, על פי החלוקה הזאת, כי זהו היחס בין יום העצמאות, המבטא את המלכות (החלק המערבי של העיר ייצג במשך 19 שנים את בירת מלכות ישראל, שלטונה ועצמאותה), לבין יום שחרור ירושלים המבטא את הקדושה כפי שנתגלתה בהגעה לכל חלקי הארץ ביהודה ושומרון ובפרט בהגעה להר המוריה.

סדר ההגעה לירושלים כפי שהוא נרמז אצל אברהם וכפי שהוא התרחש אצל דוד היה: תחילה מלכות ואחר כך מקדש. וכך גם בדורנו, המלכות משמשת כתשתית להגעה למקום המקדש. שתי אלו מהווים ובונים את קומתה השלמה של ירושלים.

ח. מן המלכות אל המקדש

בגמרא (סנהדרין כ ע"ב) והרמב"ם בעקבותיה (הל' מלכים א, א) קובעים כי ישנו סדר במצוות שיש לקיים עם כניסת בני ישראל לארץ: תחילה המלכות מלך, אחר כך הכרתת עמלק, ולבסוף בניין בית המקדש.

נראה כי סדר זה התקיים ומתקיים באופן ברור בשלושה פרקי זמן: אצל אברהם אבינו, אצל דוד המלך, ובדורנו.

נציין בקצרה את המשותף בין התחנות הללו.

1. ירושלים - היעד הסופי

אברם עבר במסעותיו בארץ ישראל משכם לבית אל, לנגב, למצרים, וחזרה לבית אל, ואחר כך ואחר כך שוב הדרים לחברון. בכל מסעותיו לא התעכב אברם בירושלים ולא חונה בה! הרמז היחיד לחנייתו בקרבת ירושלים מוזכר בחזרתו מן המלחמה נגד מלכי הצפון, אז הוא נפגש בעמק שווה, ככל הנראה בקרבת ירושלים, עם מלכי צדק מלך שלם הוא מלך ירושלים.

כך גם בימי דוד המלך. מאז כיבוש הארץ בימי יהושע בן נון עד כיבושה של ירושלים מידי היבוסים על ידי דוד עברו יותר מארבע מאות שנה! למרות שיהושע הורג את מלך ירושלים, הוא לא כובש את העיר (יהושע י, כו; יב, י). למרות ששבט יהודה כובש את ירושלים, אין הוא יורש אותה ויושב בה (שופטים א, ח).

5. נושא זה מבואר אצל הרב קוק בקטעים רבים ובמשמעויות שונות. בדברינו כאן הבאנו מקור המבטא כיוון מרכזי בדבריו, אך הנושא רחב ומקיף הרבה יותר.

ממדינה למקדש: בין פסח לשבועות ובין יום העצמאות ליום שחרור ירושלים

וכך גם **בדורנו**. לקח להנהגה הציונית זמן רב מאוד עד שהחלו להתעניין בכיבוש ירושלים וישובה, מפני שהעיר הייתה מזוהה באופן מובהק עם היישוב הישן.

2. מן העיר אל ההר

בכל שלוש התקופות הללו, החזרה לירושלים נעשית בשני שלבים: השלב הראשון קשור לעיר, לעניין המלכות; השלב השני קשור להר המוריה, למקום המקדש.

אברם נפגש תחילה עם מלכיצדק מלך שלם בעמק הסמוך לירושלים, ורק לאחר מכן בעקדת יצחק הוא מקבל את היעוד ללכת אל ארץ המוריה להעלות את בנו "על אחד ההרים" אשר אמר לו הא-לוהים.

דוד המלך כובש את עיר דוד ואת המצודה שבה, ורק לאחר מכן הוא קונה את גורן ארונה היבوسی ומגלה את מקום המקדש.

בדורנו, בתש"ח נלחם בן גוריון כאריה על ירושלים המערבית, אליה הוא מעביר לאחר המלחמה את משרדי הממשלה והכנסת. רק בתשכ"ז, במלחמת ששת הימים, דורכת לראשונה כף רגלם של חיילי צה"ל על הר המוריה, הוא הר הבית.

3. המלכות ביוזמה אנושית, והמקדש ביוזמה אלוקית

הפגישה של **אברם** עם מלכיצדק מלך שלם נעשית ביוזמתו של אברם. לעומת זאת, ההגעה להר המוריה נעשית רק לאחר ציווי אלוקי "ולך לך אל ארץ המוריה... על אחד ההרים אשר אומר אליך".

דוד המלך אינו נועץ בה' האם לכבוש את מצודת ציון היא עיר דוד, והוא עושה זאת ביוזמתו. לעומת זאת הגעתו אל מקום המקדש המתוארת בדברי הימים (א', כא) נעשית במצוות הנביא, המצווה את דוד לבנות מזבח בגורן ארונה היבوسی, הוא הר המוריה. וכך גם איתור וגילוי המקום הוא בהיענות האלוקית לקורבן שהוקרב בהר המוריה (דברי הימים א' כא, כו).

בדורנו, במלחמת השחרור יזם בן גוריון את מבצע נחשון של כיבוש דרכי ההגעה לירושלים – מה שאיפשר את הפיכתה לבירת ישראל. לעומת זאת, במלחמת ששת הימים, מדינת ישראל ממש התנגדה לאפשרות לפתוח חזית חדשה נגד ירדן ולא היה בכוונתה להגיע לירושלים. רק בהשגחה עליונה התפתו הירדנים לפתוח במתקפה שהביאה בסופו של דבר לכיבושה של ירושלים ולגולת הכותרת של כיבוש הר הבית.

4. לירושלים – באחדות; למקדש – באחדות ובמסירות נפש

חז"ל (בראשית רבה מב, ו) רואים במפגש המלכים עם **אברם** בסביבות ירושלים לאחר מלחמתו עם מלכי הצפון, ניסיון להתאחד ולהמליך עליהם את אברם למלך. אולם יתירה ממנה העלייה להר המוריה, שדרשה מאברהם מסירות נפש גדולה, לפעול בניגוד להבטחה

אלוהית "כי ביצחק יקרא לך זרע", וכן בניגוד לדרישה המוסרית האלוהית "לעשות צדקה ומשפט".

אצל **דוד המלך**, כיבוש העיר נעשה מתוך רצון לאחד את כל שבטי ישראל, ובפרט את שבטי יהודה ובנימין, שני השבטים היריבים ביותר בעת ההיא. כמו כן, שני השבטים מייצגים את רחל ולאה; יהודה את המלכות ובנימין את השכינה. משום כך הכיבוש נעשה דוקא מכוח מי שעומד בראש מלכות ישראל. אין זה כיבוש שבטי, אלא כיבוש מכוח מלכות ישראל המאחדת את כל ישראל להיות עם אחד ומאוחד. יתירה ממנה ההגעה למקום המקדש שדרשה גם אחדות⁶ וגם מסירות נפש. דוד עשה כל שביכולתו למען המקדש על אף שידע כי לא הוא שיבנה אותו! פועלו של דוד החל בחיפוש המקום ומציאתו (תהילים קלב), קניית הקרקע המיועדת לבנייתו, הכנת תוכניות הבנייה, בחירת בעלי המלאכה השונים, הכנת חומרי הבנייה, הכנת משמרות ומעמדות של כוהנים ולויים שיעבדו במקדש לכשיבנה. כל אלו מביאים את חז"ל לדרוש את הפסוק "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד" – "לשלמה לא כתיב, לדוד כתיב". כיון שמסר נפשו על כך, נקרא הבית על שמו.

מסירות הנפש של דוד מתחילה עם המפקד בגורן ארונה היבوسی, שבו דוד מוכן שהדבר יפגע בו ובבית אביו. הוא מוכן לוותר על חייו ועל מלכותו. כשמתגלה מסירות נפש זאת, אומר המלאך לומר לנביא להצביע לדוד על המקום בגורן ארונה היבوسی שבו יבנה את המזבח.

בדורנו שאל הרב נריה זצ"ל, מדוע בתש"ח עם ישראל לא חזר לכל חלקי ירושלים, ואילו במלחמת ששת הימים עם ישראל זכה לחזור לכל חלקי העיר, לכל העיר העתיקה ובתוכה הר הבית. תשובתו הייתה כי בתש"ח היה פילוג גדול בין ההגנה, האצ"ל והלח"י, כל אחד רצה לכבוש חלק מן העיר. בתשכ"ז, עם ישראל כולו היה מאוחד, לראשונה הוקמה ממשלת חירום לאומית ומכוח האחדות הזאת זכינו לחזור לכל חלקי ירושלים.

בבואנו לסכם את המהלך כולו, ניתן לומר כי מהותה של ירושלים היא מקום המחבר **מלכות ומקדש**, תחילה מלכות ואחר כך מקדש. מהותה של המלכות שהיא באה מלמטה. מהות מקום המקדש היא כי הוא נקבע ונבחר מלמעלה. המאפיין את המלכות הוא עניין האחדות. המאפיין את הזיקה למקדש היא מסירות נפש ואחדות.

6. מחיר גורן ארונה על פי ספר שמואל הוא "כסף שקלים חמישים" (שמואל ב' כד, כד), ואילו בדברי הימים מוזכר מחיר של "שקלי זהב שש מאות" (דברי הימים א' כא, כה). חז"ל למדים מכאן כי דוד גבה חמישים שקלים מכל שבט כדי לקנות את המקום מכספי שנים עשר השבטים. כך שההגעה למקום המקדש הינה מתוך שיתוף כל שבטי ישראל ואחדות.

ממדינה למקדש: בין פסח לשבועות ובין יום העצמאות ליום שחרור ירושלים

ראינו כי מהות זו באה לידי ביטוי ברמז בתורה אצל אברהם אבינו, באופן מפורש בימי דוד, והצבענו על הזיקה המעניינת של מהלך זה גם על תקופתנו, על היחס בין ביסוס השלטון בתש"ח, לאחיזתנו בהר הקודש בתשכ"ז.

י. סיכום

ראינו כאן שתי קומות: קומת חג הפסח ובו הנפת העומר, וקומת חג השבועות עם שתי הלחם וביכורים. הפסח בא עם מצה, ובשבועות מביאים שני לחמי חמץ. פסח ושבועות יחדיו מהווים שלמות אחת של קורבן תודה.

כך במקביל, יום העצמאות המבטא את מלכות ישראל ושלטונה, ויום שחרור ירושלים המבטא את קדושת המקדש והארץ, ושניהם יחד מהווים שלמות של קדושה.

ובחסידי ה' נתחדשו בדורנו שני חגים המנציחים את היחס בין פסח לשבועות, בין מדינה למקדש – בין אותו חלק של העיר שהוא ציון – המלכות, ובין חלק העיר המבטא את הקדושה – ירושלים.

כאמור, בכל ההיבטים שראינו, השלב הראשון הוא ראשוני יותר, והשני שלם וגבוה יותר.

המשמעות הרוחנית של גניזת הארון

- א. סיפור גניזת הארון
- ב. השינוי בעבודת ה' בגניזת הארון
- ג. גניזת הארון - סוף עידן 'אתערותא דלעילא'
- ד. תחילתו של עידן חדש - אתערותא דלתתא
- ה. מדוע הארון נגנז בלשכת דיר העצים?
- ו. "לא יאמרו עוד ארון ברית ה'"
- ז. סיכום

א. סיפור גניזת הארון

חז"ל אומרים בכמה מקומות (ראו: יומא נב ע"ב) שיאשיהו גנז את הארון¹, ואף מנמקים את החלטתו של יאשיהו: "מה ראה שגנזו? ראה שכתוב: 'יולֵךְ ה' אֶתְךָ וְאֶת מִלְכָּךָ אֲשֶׁר תִּקִּים עֲלֶיךָ' (דברים כח, לו), עמד וגנזו, שנאמר: 'וַיֹּאמֶר לְלוֹיִם הַמְּבִינִים לְכֹל יִשְׂרָאֵל הַקְּדוֹשִׁים לְהָתְנּוּ אֶת אֲרוֹן הַקֹּדֶשׁ בְּבַיִת אֲשֶׁר בָּנָה שְׁלֹמֹה בֶן דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אִין לְכֶם מִשָּׂא בְּכַתְף עֲתָה עֲבְדוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְאֶת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל" (דברי הימים ב' לה, ג)."

עוד מסופר² שבשנת ה'ח למלכותו, יאשיהו החליט 'לחזק בדק הבית' בבית המקדש. במהלך המלאכה, מצא חלקיהו הכוהן את "ספר תורת ה' ביד משה"³, התברר שלא היה מדובר בספר תורה רגיל, אלא בספר התורה שמשה רבינו כתב. אולם, להיכן נעלם ספר תורה זה עד עתה? רבי יוסף אלבו והאברבנאל מסבירים שאמון ומנשה היו עובדי ע"ז, והיה חשש שיפגעו בספר התורה שכתב משה, ולכן אחד הכוהנים החביא אותו היטב בבית המקדש (ספר העיקרים ג, כב; אברבנאל על מלכים שם). שפן הסופר פתח את ספר התורה והקריאו לפני יאשיהו, ומצאו שהיה גלול בפרשת התוכחות, ובתחילת הדף הופיע הפסוק 'יולֵךְ ה' אֶתְךָ וְאֶת מִלְכָּךָ אֲשֶׁר תִּקִּים עֲלֶיךָ' (ע"פ מצודת דוד). יאשיהו קרע את בגדיו כי הבין שהגלות קרובה, ובאמת כאשר שאלו את חולדה הנביאה, היא התנבאה שכך יהיה. יאשיהו החליט לגנוז את הארון כדי שלא יילקח לבבל, "אמר להם: אם גולה הוא עמכם לבבל, אין אתם מחזירין אותו עוד למקומו" (ירושלמי שקלים ו, א).

1. ראה במאמרי: גורלו של ארון הברית, **מעלין בקודש** מד (אלול תשפ"ב) עמ' 87-107. להשלכות ההלכתיות של גניזת ארון הברית - ראה במאמרי: ההשלכות ההלכתיות של גניזת ארון הברית, **מעלין בקודש** מג (אדר תשפ"ב) עמ' 43-51.
2. מלכים ב' פרק כב; דברי הימים ב' פרק לד.
3. דברי הימים שם, פסוק יד.

יש לעיין בדברי יאשיהו ללויים לגבי גניזת הארון: "וַיֹּאמֶר לְלוֹיִם הַמְּבִינִים לְכָל יִשְׂרָאֵל הַקְּדוֹשִׁים לֵה' תָּנוּ אֶת אֲרוֹן הַקֶּדֶשׁ בְּבֵית אֲשֶׁר בָּנָה שְׁלֹמֹה בֶן דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֵין לָכֶם מִשָּׂא בְּפִתְף עֲתָה עֲבְדוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְאֶת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל" (דברי הימים ב' לה, ג). לא מובן מה השתנה בעבודת הלויים, שהרי מאז בניית בית המקדש, ארון הברית היה מונח בקודש הקודשים, ובכל מקרה הלויים לא נשאו אותו כבר מאות שנים. ולכן, יש להבין מה השינוי הגדול שיאשיהו אומר להם שיתחולל ברגע גניזת הארון.

ב. השינוי בעבודת ה' בגניזת הארון

הרב יצחק הוטנר, כתב באחת מאגרותיו, שגניזת הארון יצרה שינוי בדרך עבודת ה':

הנה ידוע לך שהיו בישראל כמה וכמה גניזות. נגנזו הלוחות, נגנז המשכן, נגנז הארון וכו'. בודאי שמכל גניזה היו תוצאות בדרכי התורה ועבודה. ומפורש הוא הדבר בכתוב בדברי יאשיהו המלך בשעת גניזת הארון, שאמר שגניזת הארון הולידה חידוש באופיה של תורה ועבודה. והוא הדין והיא המדה בכל הגניזות (פחד יצחק – אגרות ומכתבים, מכתב ל).

לאור זאת, עלינו לברר: מה הייתה דרך עבודת ה' לפני גניזת הארון, ומה היא דרך עבודת ה' לאחר גניזת הארון?

ג. גניזת הארון – סוף עידן 'אתערותא דלעילא'

אם ננסה להגדיר איזו דרך בעבודת ה' סימל הארון, נראה שהתשובה היא אתערותא דלעילא בניסים גלויים. מצינו לגבי הארון, שהיה "נושא את נושאו" (סוטה לה ע"א), והניסים הגלויים היו קשורים אליו, כדברי חז"ל: "חביב הוא הארון, שהמשכן כולו לא נעשה אלא בשביל הארון, וכל נסים שהיו נעשין בישראל, בארון היו נעשין. וכן הוא אומר: 'ארון ברית ה' נוסע לפניהם', שהיה הורג נחשים ועקרבים, והיה הורג לפנייהם שונאיהן של ישראל" (ספרי זוטא י; וראה שהש"ר ג). לפי השיטה שהיו שני ארונות, הארון עם שברי הלוחות הוא זה שהיה יוצא עמהם למלחמה (רש"י במדבר י, לג).

אם כן, נראה שגניזת הארון שסימלה את חורבן בית המקדש הראשון, ביטאה את סוף עידן 'אתערותא דלעילא', כדברי חז"ל שאמרו ששכינה לא שרתה בבית המקדש השני: "אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכרובים, אש, ושכינה, ורוח הקודש, ואורים ותומים" (יומא כא ע"ב). ר' צדוק הכהן מלובלין מסביר שהיה שינוי בהנהגת ה' בין בית המקדש הראשון לשני:

וזהו שאמרו (יומא כא ע"ב) דשכינה לא היתה במקדש שני, עיין שם. והיינו, כי מאז והלאה נסתלק פרסום ענין זה, שה' בתוך בני ישראל, כמו שהיה כל ימי בית ראשון, אם לטוב ואם לרע, תיכף נשתנה ענין ההנהגה אצלם. וזה לתוקף דביקות

ההשגחה האלקית עליהם. וכן בגלות בבל. ולכן עד אז, היתה הנבואה בישראל. גם בעת גלות בבל, היו חגי זכריה ומלאכי נביאים. ומשנבנה בית שני נסתלקה הנבואה, שהוא הנמשך מן השכינה, שה' שוכן בתוכנו, על ידי זה תנוח הרוח על לבות בני אדם המשלימים להשיג כבוד ה' ביותר ולמדריגת הנבואה. (שיחת מלאכי השרת, הוספות).

ולכן, אמרו חז"ל: "אמר רב אסי: למה נמשלה אסתר לשחר? לומר לך: מה שחר סוף כל הלילה – אף אסתר סוף כל הנסים".⁴ ר' צדוק מסביר: "ולכך אסתר שהיא סוף גלות בבל, הוא סוף כל הנסים הנגלים שניתנו לכתוב, שמן אז והלאה היו נסים נסתרים שלא ניתנו לכתוב" (שם). ואם כן, מכאן והלאה יהיו רק נסים נסתרים בהנהגה טבעית.

ד. תחילתו של עידן חדש – אתערותא דלתתא

בבית המקדש⁵ היו שני ניסים בהקשר לאש המערכה: "ולא כבו גשמים אש של עצי המערכה, ולא נצחה הרוח את עמוד העשן" (אבות ה, ה). אולם, למרות שהאש ירדה מן השמיים, יש מצווה להביא אש על ידי אדם: "דתניא: 'ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח' – אף על פי שאש יורדת מן השמים, מצוה להביא מן ההדיוט" (יומא כא ע"ב). בברייתא נאמר שאש המערכה הייתה "רבוצה כארי", והגמרא הקשתה, שהרי בברייתא אחרת אמר רבי חנינא סגן הכהנים שראה את אש המערכה "רבוצה ככלב". הגמרא מתרצת שאין סתירה: בברייתא הראשונה מדובר בבית המקדש הראשון, ובברייתא השנייה מדובר בבית המקדש השני.

הגמרא מקשה, שהרי אש המערכה היא אחד מחמשת הבדלים בין המקדש הראשון למקדש השני! ואם כן, כיצד נאמר שהייתה אש גם בבית המקדש השני? הגמרא מתרצת "אמרי: אין, מיהוה הוה, סיועי לא מסייעא". המאירי מסביר: "ואף כשתאמר שהיה שם אש יורד מן השמים, מכל מקום, לא היה מסייע כלל לאש של הדיוט למהר את ההקטרה; שהאש שהיתה יורדת במקדש ראשון היתה מעכלת⁶ כל הקרבנות, ולא היו הכהנים צריכים להביא אלא שני גזירי עצים, לקיים מצות הבאה מן ההדיוט; אבל אש שהיה יורד במקדש שני לא היה מעכל הקרבנות, והיו הכהנים צריכים להביא עצים למערכה".

4. ר' צדוק הכהן מלובלין מביא את שאלת הגמרא, והרי היה גם את חנוכה? ומשיב שחנוכה לא ניתן להיכתב, כי היה ניתן להבין את נס הניצחון במלחמה כדרך הטבע, שלעיתים מעטים ינצחו בתחבולות מלחמה את הרבים והחזקים. ואפילו לגבי פורים, הייתה מחלוקת אם ראוי להיכתב. הרי מצד אחד הנסים היו בדרך הטבע, בהשתדלותה של אסתר ובמלחמה שנלחמו, אך מצד שני היו ניסים שיצאו מגדר הטבע, וְנִנְחָפוֹף הוּא אֲשֶׁר יִשְׁלְטוּ הַיְהוּדִים הַמָּה בְּשָׁנָאֵיהֶם" (אסתר ט, א), וכן: "וְרַבִּים מֵעַמִּי הָאֲרָץ מֵתִיְהָדִים כִּי נָפַל פָּחַד הַיְהוּדִים עֲלֵיהֶם" (אסתר ח, יז).
5. וראה את דברי המאירי (אבות שם): "ויש מפרשים שמשנה זאת לא נאמרה אלא במקדש ראשון".
6. "עכולי עולה" (יומא מה ע"ב; זבחים פג ע"ב); "עוכלתן" (זבחים פז ע"א). עי' בספר הערוך הקצר ערך 'עכל' וכן ב'הכתב והקבלה' במדבר יא, ו.

אם כן, ההבדל בין בית המקדש הראשון לשני הוא בהשפעה ובמשקל של מעשה האדם. בבית המקדש הראשון אמנם הייתה אש של הדיוט, אך כמעט ולא הייתה לה השפעה, כי האש מן השמיים הייתה שורפת את כל הקרבנות. לעומת זאת, בבית המקדש השני, האש של ההדיוט הייתה בעלת השפעה רבה, כי האש מן השמיים לא הייתה שורפת את הקרבנות.

נמצאנו למדים שתקופת בית המקדש הראשון התאפיינה באתערותא דלעילא, ניסים גלויים והקטנת מקום מעשה האדם לעומת המעשה השמימי. לעומת זאת, תקופת בית המקדש השני, התאפיינה באתערותא דלתתא, ניסים נסתרים, והגדלת מקום מעשה האדם לעומת המעשה השמימי. אם כן, כאשר נגזו הארון, שסימל יותר מכל את האתערותא דלעילא – הסתיים העידן של הניסים הגלויים, והחל העידן של הניסים הנסתרים בהנהגה הטבעית.

ה. מדוע הארון נגזו בלשכת דיר העצים?

חז"ל מלמדים אותנו שהארון נגזו בלשכת דיר העצים⁷:

אמר רב נחמן, תנא: וחכמים אומרים: ארון בלשכת דיר העצים היה גנוז. אמר רב נחמן בר יצחק, אף אנן נמי תנינא: מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק, וראה רצפה משונה מחברותיה, ובא והודיע את חבירו, ולא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו, וידעו ביחוד ששם ארון גנוז. מאי הוה עביד? אמר רבי חלבו: מתעסק בקרדומו היה. תנא דבי רבי ישמעאל: שני כהנים בעלי מומין היו מתליעין בעצים, ונשמטה קרדומו של אחד מהם ונפלה שם, ויצתה אש ואכלתו. (יומא נד, א)

מה המשמעות הרוחנית של גניזת הארון דווקא בלשכת דיר העצים?

הרב קלונימוס קלמיש מפיאסצנה מלמדנו בספרו 'דרך המלך' (פרשת בלק):

כי אף שאש יורדת מהשמים, מצוה להביא מן ההדיוט, הן על כל איש נשפע ממרום והיא אש גדולה, מכל מקום הראשית והעיקר הוא מה שהאיש יעורר מעצמו בעצמו בעבודתו. ובגמרא יומא איתא שהארון נגזו בדיר העצים. לעניינו מרמז להנ"ל, שהעצים שהיו להדליק את אש ההדיוט, אש שלמטה, בהם נגזו ארון הקודש – התורה והעבודה, עד שגם בשעת החורבן לא נפל בידי הסטרא אחרא, ונשאר קיים במקומו. הבחור והאברך שרוצה לקיים את עצמו, שגם אחרי שיפול אל

7. מה הייתה תכלית שימושה של לשכת דיר העצים? "מזרחית צפונית – היא הייתה לשכת דיר העצים, ששם כהנים בעלי מומין עומדין ומתליעין בעצים, שכל עץ שיש בו תולעת פסול לגבי מזבח" (יומא טז ע"א).

שערוריית העולם, טרדותיו ודאגותיו, גם אז תתקיים תורתו ועבודתו, אז יוסיף ויתקן את דיר העצים, ויוסיף אש של מטה. גם כשהוא כבר מוטרד בפרנסה, צריך הוא לעשות לו זמנים פנויים, שיזכור שלא בא לעולם רק לשם משא ומתן ולאכול וכו'. ואל ישכח כי בשנותיו אלו אשר יחיה, יכול ח"ו לחבל את כל הנצחיות שלו... ויעורר בקרבו אש ואהבה ויראה לה. אבל העיקר, צריכים לייסד זאת טרם שמתחיל לרדוף, והארון נגנז בדיר העצים שגם בחורבנו יתקיים כאן.

ישנה סמליות גדולה בכך שהארון שמסמל יותר מכל את האתערותא דלעילא – נגנז דווקא בלשכת דיר העצים, במקום שבו הייתה לאש ההדיוט משמעות כה גדולה בבית המקדש השני. וזאת ללמדנו שעבודת ה' כיום תלויה במעשה האדם, באתערותא דלתתא.

ו. "לא יאמרו עוד ארון ברית ה'"

בסיום הדברים, ראוי להזכיר את נבואת ירמיהו: "וְהָיָה כִּי תָרְבוּ וּפְרִיְתֶם בְּאֶרֶץ בְּיָמֵי הַהֵמָּה נְאֻם ה' לֹא יֵאמְרוּ עוֹד אֲרוֹן בְּרִית ה' וְלֹא יַעֲלֶה עַל לֵב וְלֹא יִזְכְּרוּ בּוֹ וְלֹא יִפְקְדוּ וְלֹא יַעֲשֶׂה עוֹד" (ירמיה ג, טז). ירמיהו מתאר בנבואתו עידן חדש, שבו ארון ה' אינו ממלא תפקיד מרכזי. הפרשנים חלקו במהות התפקיד הקודם של הארון שבנבואה כבר לא יתממש. רש"י כותב: "כי כל כניסתכם תהא קדושה, ואשכון בה כאלו הוא ארון". אם כן, קדושת הארון עתידה להתרחב. האברבנאל אף הוא הלך בכיוון זה, וכתב: "לפי שהקדושה לא תהיה לבד במקום הארון, כי אם בירושלים כולה".

פרשנים אחרים, כמו הרד"ק, הפנו את הדגש לעבר הפסקת המלחמות, שהרי הארון היה יוצא עמהם למלחמה ובעתיד כבר לא יהיו מלחמות, כי הגויים לא יקנאו בישראל, על אף הצלחתם ושגשוגם של ישראל בארץ. אם כן, אולי שני הפירושים הללו יכולים להשלים עבורנו את התמונה, לגבי המשמעות הרוחנית של גניזת הארון. כיצד הקדושה תתפשט ותתרחב מעבר לגבולות מקום הארון?

התשובה היא כדברי האדמו"ר מפיאסצנה: הרחבת הקדושה תתרחש על ידי אש שתגיע מההדיוט, מהמעשים של האדם, שלמרות הטרדות בפרנסה, יקבע עיתים לתורה ויעורר בקרבו אש ואהבה לה'. כאשר האדם הופך את ביתו למקדש מעט וחי את התורה בליבו, הרי שקדושת הארון גנוזה בתוכו. וממילא, כאשר נתרומם למדרגה הרוחנית שלנו, האומות לא יתקנאו בנו ולא תהיינה מלחמות⁸, אלא הנבואה תתממש: "בְּעֵת הַהֵיאָה יִקְרָאוּ לִירוּשָׁלַם כְּשֵׁם ה' וְנִקְוּוּ אֵלָיָהּ כָּל הַגּוֹיִם לְשֵׁם ה' לִירוּשָׁלַם וְלֹא יִלְכוּ עוֹד אֲחֵרֵי שְׁרָרוֹת לְבָם הָרַע" (שם יז).

8. השווה: אורות, המלחמה ד.

ז. סיכום

הרב הוטנר מסביר על פי דברי יאשיהו בגניזת הארון, שמהרגע שהארון נגזז התחולל שינוי בעבודת ה'. דרך עבודת ה' לפני גניזת הארון הייתה באתערותא דלעילא, הקטנת מעשה האדם לעומת מעשה שמים. לעומת זאת, דרך עבודת ה' לאחר גניזת הארון היא באתערותא דלתתא, הגדלת מעשה האדם לעומת מעשה שמיים. האדם נדרש כיום להיות אקטיבי יותר, ולקחת אחריות על חייו, להפוך את ביתו למקדש מעט ולחיות את התורה בליבו.

המקדש

וקודשיו

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

א. מבוא

1. קדושת הגוף לבדק הבית
2. קרבנות החוץ
3. אקדמות מילין
- ב. קדושת החיות
 1. פרה אדומה
 2. שעיר המשתלח
 3. עגלה ערופה
 4. ציפורי מצורע
 5. פטר חמור
- ג. דיני קדושת הגוף לבדק הבית
 1. תמורה
 2. נעשית מצוותו
 3. עבודתם מחנכתם
- ד. סיום

לע"נ אמי מורתי
נעה בת גבריאל פנחס ע"ה
נפטרה ביום חירות
ירושלים ה'תשפ"א

א. מבוא

1. קדושת הגוף לבדק הבית

אחד המאפיינים המרכזיים של הדברים השייכים לעולם המקדש, הוא חלות הקדושה. קדושה יכולה לחול על מגוון רחב של דברים: בהמות, מטלטלין, קרקעות וכו', אך לא ראי קדושה זו כקדושה זו, והקדושה שחלה על דברים שונים שונה גם באופייה. הניסיון להגדיר קדושה מסוימת דורש התייחסות לשני מישורים מרכזיים: א. החפצא הקדוש. ב. סוג ייעוד הקדושה.

במישור הבוחן את החפצא, ישנה חלוקה ברורה בין שני סוגי קדושות: א. קדושת הגוף, שבה קדוש גוף הדבר. ב. קדושת דמים, שבה קדוש ערכו הממוני. גם במישור של סוג הייעוד, דומה שישנה אבחנה חדה בש"ס: א. קדשי מזבח, אשר ייעודם להקרבה. ב. קדשי בדק הבית, שבאופן פשוט ייעודם לשאר צרכי גבוה.

האבחנה האחרונה טעונה ביאור. ברחבי הש"ס מצינו שכאשר עוסקים בסוגי קדשים, ישנם שני מונחים קבועים: קדשי מזבח וקדשי בדק הבית. עובדה זו יוצרת רושם שישנם

שני סוגי קדושה בלבד, וכל הקדושות הקשורות לעולם המקדש שייכות בהכרח לאחד מהשניים. מתוך כך, לצורך המאמר נניח שאכן ישנם רק שני סוגי קדושה.¹

קיימת נטייה לתלות את המישורים זה בזה, ולומר כי קדושת הגוף היא תמיד למזבח, בעוד קדושת דמים תמיד לבדק הבית. ואכן, לרוב התאמה כזו קיימת בין המישורים. קדשי מזבח אמורים לבוא בתור בהמות לקורבן – וגופן הוא שיקדש. לעומת זאת, קדושת בדק הבית בדרך כלל חלה על חפצים שהוקדשו ללא תכלית מסוימת, כתרומה למקדש, ואז תפקידם הוא למלא את צרכי המקדש הכלליים, בתור ממון. ממספר גמרות עולה הרושם כי כבר בש"ס נוצרה תלייה זו, למשל:

אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית, דהאי קדושת הגוף והאי קדושת דמים.
(מעילה טו ע"א)²

אולם, נראה שתלייה זו איננה אפשרית,³ שהרי קיימת גם התאמה הפוכה בין המישורים. המקרה הנפוץ יותר הוא **קדושת דמים למזבח**: כאשר יקדש אדם שולחן לעולה, אותו שולחן יהיה קדוש לעולה. כיוון שאינו יכול לקרב, דינו להיפדות ובדמיו תבוא בהמה לקורבן – כך שכעת ייעודו הוא למזבח, אבל החפצא הקדוש הוא הדמים. הגמרא הכירה במפורש בחלוקה זו בתוך עולם קדושת המזבח, למשל:

קדושת דמים למזבח, הוא דמיחלפא בקדושת הגוף למזבח. (בכורות יד ע"א)⁴

המקרה הנפוץ פחות, וייתכן שהוא המעורר את הבלבול, הוא של ההתאמה האחרת: קדושת הגוף לבדק הבית. אך גם קדושה כזו קיימת. הדוגמא הבולטת היא כלי שרת,⁵ שלגביהם מפורשים במשניות כמה דינים שבפשטות מובהקים לקדושת הגוף:

וכלי שרת משנטמאו – אין להן פדיון. (מנחות ק ע"ב)
אין מועל אחר מועל במקדשין, אלא בהמה וכלי שרת בלבד. (מעילה יט ע"ב)

1. נציין שמסקנה זו איננה הכרחית, ובמספר מקומות נתייחס גם לאפשרות שישנם סוגים נוספים.
2. וכן בזבחים (מה ע"א) ובחולין (קלט ע"א).
3. והגמרות שהובאו נראה שאין מנוס מלבארן באופן אחר. כיוונים אפשריים לתירוץ יהיו שעוסקות במקרה מסוים, או שמתייחסות להתאמה הנפוצה, ולא המוכרחת.
4. ראה גם ערכין (ד ע"ב – ה ע"א) ומעילה (יב ע"ב).
5. תפיסתם כקדושים לבה"ב היא ע"פ פשטות הגמרא בתמורה (יג ע"א), הכוללת את הכלים שהביאו הנשיאים בקדשי בה"ב תפיסה זו קיבלתי מרבותי בשיבת הר עציון במסורת מבית בריסק, כפי שלדוגמא נקט בפשטות הרב דני וולף (מנחה זבח עמ' 212).

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

כך הגדיר אותם מפורשות הרמב"ן, בביאורו לדין התוספתא (מגילה פ"ב הט"ז) שאין פדיון לאבני היכל ועזרות:⁶

ותניא נמי במס' מגילה בתוספתא: אבני היכל ועזרות שנפגמו ושנגממו – אין להן פדיון, וטעוניהן גניזה. מדקא תני: אין להם פדיון, ש"מ קדושת הגוף הן, וכ"ש אבני מזבח דהיינו כלי שרת ממש. (מלחמות ה', ע"ז כד ע"א באלפס)⁷

למעשה, מעבר למקורות שמוכיחים כי אינם תלויים זה בזה, מעצם הגדרתם יוצא שאין תלות: בקדושת הגוף משתמשים בדבר עצמו, וזה נכון הן בקדשי מזבח והן בקדשי בדק הבית; קדושת דמים מתייחסת לשימוש בערך הממוני, שקיים בין בקדשי מזבח בין בקדשי בדק הבית.

במאמרנו, ננסה להרחיב את היקף המקרים של קדושת הגוף לבדק הבית, וזאת בעקבות ההקדמה הבאה.

2. קורבנות החוץ

בתורה ישנם חמישה בעלי חיים הדורשים "סדר עבודה" ייחודי: פרה אדומה, שעיר המשתלח, עגלה ערופה, ציפורי מצורע ופטר חמור. נתייחס לשני רבדים הנוגעים לחמישייה זו: א. מעמדה של כל חיה כשלעצמה. ב. היותן קבוצה עצמית אחת.

לגבי מעמדם, את כולם יש לפחות אפשרות לראות כקדושים: בחלקם הדבר מוסכם, ובחלקם נתון במחלוקת. על הצד שקדושים, נדמה שמדובר בקדושה ייחודית: הצורך בהם מתעורר בהקשרים ייחודיים, ולכל אחד יש סדר עבודה מוקפד ומדויק – שכולם חריגים בעולם ההלכתי. ההבדלים ביניהם לשאר הקדשים גדולים מאוד, הן קדשי מזבח והן קדשי בדק הבית.

לאור זאת, ניתן לומר שאינם שייכים לאף אחת מהקטגוריות הגדולות, ואין לנו בהם אלא חידושם. אלא שכאן יש להתייחס לרובד השני. כבר בפסוקים ניתן למצוא נקודות השוואה רבות בתוך אותה חמישייה. השוואות אלו מתרחבות בדברי חז"ל והראשונים, אשר במקומות רבים למדו דינים רבים מחיה אחת לאחרת, כפי שנראה ממספר דוגמאות, ואף התייחסו אליהן (או לפחות לחלקן) כקבוצה. בלשון הרמב"ן (דברים כא, ה): "הקרבת

6. הצירוף קדושת הגוף לבדק הבית עולה במפורש גם בראשונים אחרים, ראה למשל רשב"ם ב"ב (עט ע"א) ד"ה כל, לבדק, לא. הגר"מ סולובייצ'יק ביסס את ההגדרה בחידושו להל' מעילה (ב, ה ג'–יא [אות ד]; ג, יב; ה, טו). הרב וולף מעלה דוגמאות אפשריות נוספות (שם עמ' 219–220): עצים, מי כיוור, שמן המשחה ושמן המאור למנורה. להרחבה בקדושת הגוף לבדק הבית, עיין במאמרו המלא ("ייעוד הקדשים וסוג הקדושה", עמ' 207–230).

7. וכך בחידושו למגילה (כה ע"ב ד"ה לפי מה). בעל המאור חלק עליו, אך ראשונים נוספים במגילה הלכו בדרכו.

הנעשים בחוץ". כיוון שכך, מסתבר לומר שמדובר בקטגוריה הלכתית אחת, הנובעת משורש משותף.

מה מעמדה של אותה קבוצה בתוך עולם הקדשים הרחב? בהחלט ניתן לומר שמצאנו קטגוריה שלישית, כך שבנוסף לקדשי מזבח וקדשי בה"ב ישנם "קדשי החוץ". אלא שבש"ס לא משמע כך. כפי שנראה לקמן, בלא פחות משמונה סוגיות, הגמרא דנה בפרה אדומה כקדשי בה"ב.⁸ מכך אנו למדים שני דברים. הראשון נוגע להגדרה "בדק הבית": אם הפרה כלולה בהגדרה זו, צריך לומר שמדובר בהגדרה רחבה, ולא רק הדברים המשמשים לתיקון הבניין וכד'. בסוף המאמר ננסה לדייק מעט יותר את ההגדרה, ובינתיים נסתפק בלומר שמדובר בשם הקדש משותף. אך כבר בשלב זה ניתן לומר שתהא ההגדרה אשר תהא – כבר לא יהיה חידוש גדול להכליל בתוכה את שאר החיות. הדבר השני הוא שאם מניחים שקורבנות החוץ שייכים לקבוצה אחת, "הכנסת" פרה לתוך מסגרת קדשי בה"ב ממילא "גוררת" איתה את כל השאר. מעתה נאמר שאכן ישנן שתי קבוצות בתוך עולם הקדשים, קדשי מזבח וקדשי בה"ב, ואילו קדשי החוץ הינם תת קבוצה בתוך המסגרת הרחבה של קדשי בה"ב.

בעקבות זאת, יש להציע שהחמישייה הזו קדושה בקדושת הגוף לבדק הבית. ברובד הראשון, מעמדם יוסבר כך היטב. בכולם אנו מוצאים מעין עבודה, שעל פניו מעידה על קדושת הגוף. אלא שהתחום שממנו אנו מכירים מעשי עבודה הוא קדשי מזבח, וכאמור, יש שוני רב בין חמישייה זו לקורבנות הרגילים. במקום לחדש שמדובר בקדשי מזבח ייחודיים, או להסביר שאין בחיות האלו קדושה, נוכל לומר שאכן מדובר בקדושת הגוף, והשוני נובע מכך שיש לה ייעוד אחר: בדק הבית. ברובד השני תתקבל הגדרה מהו אותו שורש משותף, וקבוצה זו תקבל הקשר ומיקום בתוך עולם הקדשים הרחב. כך גם תיכלל בתוך צמד המושגים הנפוץ שבש"ס.

הזכרנו שבכמה דוכתי נידונה פרה אדומה כקדשי בה"ב. נעיר כי בסוגיא בע"ז (כג ע"ב), הגמרא דנה בקדושתה, ומתלבטת אם היא קדשי מזבח או קדשי בה"ב. העובדה שגם בסוג קדשים כה חריג אלו שני המינוחים היחידים שהעלתה הגמרא, ולא הכירה באפשרות שלישית, מהווה תימוך משמעותי להבנה שלא מצינו אלא שתי קדושות.

המאמר שלפנינו יחולק לשני חלקים. בחלק הראשון נדון בסוגיות ודינים בעניין כל אחת מהחיות, ונראה איך הם מבססים את ההצעה שמדובר בקה"ג ייחודית, או לחלופין מוסברים היטב דווקא על פיה. בכך נבסס את האפשרות שמדובר בקבוצה אחידה. בשלב זה נוכל להסתפק גם במסקנה שמדובר בקטגוריה נפרדת של "קדשי החוץ". בחלק השני

8. כך נקטו בעלי התוספות להלכה. אך אפילו לראשוני ספרד שלהלכה קדשי מזבח היא, אי אפשר להתעלם מכך שהגדרת הש"ס לקדשי בה"ב רחבה יותר.

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

נצביע על מספר נפק"מ ודינים של קה"ג לבה"ב, המשותפים לכלי שרת ולקורבנות החוץ – מה שיבסס את ההצעה שבאופן עקרוני הם כלולים בקטגוריה אחת, וקדשי החוץ הם למעשה קבוצה פנימית בתוך קדשי בה"ב.

3. אקדמות מילין

לפני שניגש לגוף הדיון, יש להדגיש שלוש נקודות. ראשית, קצרה היריעה מלהכיל ניתוח מפורט של כל אחת מהחיות, על שלל ההבנות הקיימות בהן. מגמתנו היא לבחון את קדושת הגוף לבדק הבית, ולא ללבן על בוריו את מעמד כל אחת מהחמש. משום כך, בכל אחת מהן נפתח מהלך אחד, שיתאם להצעה הכללית עליה אנו מנסים לעמוד. אך חשוב שידע המעיין כי קיימות שיטות מרכזיות אחרות בכל אחת מהן, אליהן לא נוכל להתייחס (לפחות לא בהרחבה), והתמונה שנוציג חלקית בלבד.

שנית, בחלוקת שני סוגי הייעוד התבססנו על ההנגדה ברחבי הש"ס בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית. אולם, יש לציין כי בפשטות לא בכל אזכור בש"ס משמשים מונחים אלו להגדרות שהזכרנו, ויש פעמים שכבר בש"ס ישנה החלפה בין המישורים, ודוגמאות לכך נראה בהמשך. כמו כן, אנו יוצאים מנקודת הנחה שבשני המישורים ישנה חלוקה מהותית, אך יש ראשונים ואחרונים שרואים חלוקות אלו באופן מצומצם.

שלישית, ההצעות העולות במאמר אינן תלויות אלו באלו. ציינו שרובד אחד אליו יש להתייחס הוא מעמד כל חיה כשלעצמה, ושכך יוצגו הדברים בחלק הראשון. כיוון שכך, דחייה של חלק מהמהלכים תצמצם את הרשימה, אך לא תשלול את עצם הרעיון.⁹ בנוסף, שני חלקי המאמר אינם תלויים זה בזה. גם אם דוחים את החלק השני, החלק הראשון יכול לעמוד על תילו, והמסקנה תהיה שמדובר בקבוצה אחידה, אלא שעונה להגדרה "קדשי החוץ". כמובן, עדיין ניתן יהיה לומר שמדובר בקדשי בה"ב משום החלוקה המושגית בש"ס ומשום לשון הגמרא בעניין פרה אדומה.

ב. קדושת החיות

1. פרה אדומה

נפתח בפרה אדומה, שהיא כעין בניין אב לדברינו, ובעניינה הדברים הכי מפורשים.

9. ואכן, ניתן להבחין גם בתתי קבוצות בתוך החמישייה: רק השעיר והפרה נקראים "חטאת"; רק בשעיר ובעגלה נאמר "כפרה"; רק בציפורים ובשעיר יש שילוח; רק בעגלה ובחמור יש עריפה; ישנם לימודים רבים בין העגלה לפרה; הציפורים נלמדות משעיר ועגלה; ועוד.

קדושת מזבח או קדושת בדק הבית

הסוגיה בעבודה זרה

במספר סוגיות ישנה התייחסות למעמד פרה אדומה, אך רק בגמרא בעבודה זרה (כג ע"ב) ישנו דיון ישיר לגבי מעמדה. הרקע לסוגיא הוא דיון האם אפשר לקחת פרת חטאת מגויים, או שיש לחשוש שמא נרבעה. מכך שיש דיון האם חוששים לנרבעה, מסיקה הגמרא שכאשר ודאי נרבעה פסולה. לאור מסקנה זו, קובעת הגמרא:

שמע מינה דפרה דקדשי מזבח היא, דאי קדשי בדק הבית, מי מיפסלא בה רביעה.
(ע"ז כג ע"ב)

נרבע הוא פסול של קדשי מזבח, ואם שייך פסול זה בפרה – מבינה הגמרא שכנראה היא קדשי מזבח, ולא קדשי בדק הבית. אך הגמרא דוחה, שניתן ללמוד פסול זה ממקור אחר:

שאני פרה, דחטאת קרייה רחמנא. (שם)

הגמרא מקשה על מקור זה, שאם המקור הוא חטאת, אמורים להיות בפרה כל פסולי חטאת. אולם, אחד מפסולי חטאת הוא יוצא דופן, ולגביו יש מחלוקת תנאים – ורבי שמעון מכשיר! הגמרא מתרצת שרבי שמעון לומד את פסול נרבע ממקור אחר, שאינו כולל יוצא דופן.

הראשונים נחלקו איך להבין את הסוגיא. ראשוני ספרד למדו שהגמרא דחתה את ההצעה ללמוד מ"חטאת". כלומר, רבנן מבינים שפרה היא קדשי מזבח, ולכן פסולה בנרבע, ורבי שמעון צריך מקור אחר מפני שמבין שקדשי בה"ב היא. התוס' בתחילת דבריהם הביאו פירוש זה, אך הקשו עליו מספר קושיות (איתן התמודדו ראשוני ספרד), ולכן ביארו באופן אחר:

לכך נראה לפרש, אלא מעתה תיפסל ביוצא דופן, ולא אשנוייה דחטאת קרייה רחמנא קאי, אלא למאי דאסיקנא דמיפסלא ברביעה, או משום דקדשי מזבח או משום דחטאת קרייה רחמנא, ואם כן, תפסל ביוצא דופן; דאין לומר דפליג ר' שמעון על רבותיו, ר"א ורבנן, ולומר שיכשיר ברביעה, אלמה תניא כו'.
(תוס', ע"ז כג ע"ב ד"ה אלא)

הם מסבירים שהקושיא על רבי שמעון היא שלא יכול לחלוק על הדין שנרבעת פסולה, משום שהתנאים מהם דייקה הגמרא שפסולה אלו רבותיו. כיוון שהקושיא היא מהדין ולא מהמקור, שאלת המקור לפסול נרבע בשיטת רבנן איננה מוכרעת בסוגיא, וממילא השאלה האם להלכה פרה היא קדשי מזבח או קדשי בה"ב נשארת פתוחה בסוגיא זו. מחמת סוגיות אחרות התוס' נוקטים שקדשי בה"ב היא, ונבחן בקצרה את ראיותיהם.

נציין שמהלך כעין זה הובא בתוספות בכל הסוגיות דלקמן, וכן בחיבורים נוספים של כלל בעלי התוספות, הן בסוגיות דלקמן והן במקומות נוספים. בנוסף, גם מהלכים

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

אחרים של בעלי התוספות בעניין פרה חוזרים בחיבורים רבים. מכך נראה להסיק ששיטה דומה בהגדרת קדושת פרה רווחה בבתי המדרש של בעלי התוספות. על כן, במהלך המאמר נצא מנקודת הנחה שמדובר בשיטה אחת, לפחות באופן בסיסי.

"שאני פרה דקדשי בדק הבית היא"

סוגיה משמעותית נוספת לדיוני הראשונים נמצאת בשבועות (יא ע"ב). הקשר הסוגיה נוגע לנושאים רבים שאינם מענייננו, ונזכיר רק את הסיבה שהביאה הגמרא את הפרה. רבה אמר שאפשר לפדות קדושת הגוף כאשר "לב בית דין מתנה עליהן". אבבי הקשה עליו מברייתא בה נראה שפותרו זה אינו אפשרות, וענה רבה "שאני אבודין דלא שכיחי". והמשיכה הגמרא:

הרי פרה דלא שכיחא, ותניא: פרה נפדית על כל פסול שבה, מתה – תפדה,
נשחטה – תפדה, מצא אחרת נאה הימנה – תפדה, שחטה על גבי מערכתה –
אין לה פדייה עולמית! שאני פרה, דקדשי בדק הבית היא. (שבועות יא ע"ב)

הגמרא מקשה שפרה יכולה להיפדות למרות שאינה שכיחה, ומתרצת "דקדשי בדק הבית היא". אבל מקשה:

אי הכי, מתה או נשחטה תפדה, הא בעינן העמדה והערכה! הא מני? ר"ש היא,
דאמר: קדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה, קדשי בדק הבית לא היו בכלל
העמדה והערכה. (שם)¹⁰

בתוספתא שהובאה ניתן לפדות גם אם מתה או נשחטה, וקדשי בה"ב היו בכלל העמדה והערכה. משום כך מעמידה הגמרא את התוספתא לרבי שמעון. הראשונים עמדו על כך שזה אותו רבי שמעון שבסוגיה בעבודה זרה לא קיבל את גזה"כ "חטאת", והתייחסו להעמדה זו בדרכים שונות. בגישתם של בעלי התוספות, הביאו מכך ראיה שלכו"ע קדשי בה"ב היא:

וקשה, דכפ"ק [דשבועות] קאמר על ברייתא דפרה נפדית על כל הפסול שבה
וכו': שאני פרה דקדשי בדק הבית, מקמי דמוקי לה התם כר"ש.
(תוס' רא"ש, ע"ז כג ע"ב ד"ה אלא)

התירוץ "שאני פרה דקדשי בדק הבית היא", מופיע בש"ס ליישוב מספר קושיות נוספות:
א. בבכורות (כה ע"א, תוך דיון בגדרי אינו מתכוון) נאמר שפרה אינה בת גיזה, והקשו שגם
בקר בכלל "לא תגוז".

10. הגמרא ממשיכה בדיון ודוחה אפשרות זו. למסקנת הגמרא נגיע בהמשך.

ב. במספר סוגיות (המרכזית ביומא מב ע"א, וכן זבחים יד ע"ב ו-סח ע"ב, מנחות ו ע"ב), אמר רב ששחיתת זר פסולה לפרה, אך כשרה לפר כה"ג ביוה"כ. נימוקו הוא ששחיטה לאו עבודה היא, והקשטה הגמרא שאם כך תהיה כשרה גם בפרה.

ג. מבלי להיכנס לפרטי הסוגיה, בתמורה (כ ע"א) הייתה צריכה הגמרא לומר שפרה אינה עושה תמורה, ואמרה: "וקדשי בדק הבית לא עבדי תמורה".

התוס' הבינו שמסקנת כל הסוגיות האלו היא שפרה קדשי בה"ב. ראה נוספת של התוס' היא מהגמרא בחולין. הגמרא מחפשת מקור לרובא דליתיה קמן, ומביאה רשימת אפשרויות. ביניהן:

רבה בר רב שילא אמר: אתיא מפרה אדומה, דאמר רחמנא: ושחט... ושרף, מה שחיתתה כשהיא שלמה, אף שריפתה כשהיא שלמה, וליחוש דילמא טרפה היא! אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא; וכי תימא, מאי נפקא מינה? חטאת קרייה רחמנא. (חולין יא ע"א)

כפי שראינו, יש שתי דרכים בביאור הגמרא בע"ז. בדרך הראשונה מסקנת הסוגיה היא שפרה קדשי מזבח, ורבנן חולקים על הלימוד "חטאת קרייה רחמנא". אבל מכך שהגמרא בכמה מקומות משתמשת בלימוד זה, רואים שהוא נשאר למסקנה. אם כן, אומרים התוס' שמוכרחים להבין כמו הדרך השנייה בע"ז, שמשאירה את שאלת קדשי מזבח או קדשי בה"ב פתוחה.

קדושת הגוף או קדושת דמים

עד כה ראינו את שיטת בעלי התוספות שפרה היא קדשי בדק הבית, ואיך ביססו אותה ברחבי הש"ס. כפי שביארנו בתחילת הדברים, שיטה זו מתייחסת רק למישור אחד של קדושה: הייעוד.¹¹ בשביל להגיע לתמונה מלאה, יש לבחון כעת מהו החפצא הקדוש. כאמור לעיל, אנו יוצאים מנקודת הנחה שבעלי התוספות כולם מחזיקים בתפיסה דומה לגבי קדושת הפרה. מתוך הנחה זו נעיין במספר נקודות מבעלי התוספות ברחבי הש"ס, מהם עולה שהפרה קדושה בגופה.¹²

לפני שניגש אל הסוגיות, נסביר מדוע מסתבר לראות בפרה קדושת הגוף לבדק הבית, על בסיס מה ששמעתי מהרב עזרא ביק. ברמת הגמרא, תפיסה כזו תיישב את הסוגיות כפתור ופרח כולן יחדיו. ראינו שיש שני מושגים מרכזיים החוזרים בסוגיות: א. קדשי בדק הבית. ב. חטאת קרייה רחמנא. אם נבין ששניהם עקרוניים, נאמר שכל אחד מבטא מישור

11. אמנם, בראשונים רבים ייתכן שדווקא בסוגיא זו המונחים "מזבח" ו"בה"ב" אינם מתייחסים בהכרח לייעוד. אלא שלאור מה שנראה לקמן, נראה שבשיטת בעלי התוספות זהו הפירוש המסתבר.

12. נעיר לדברי רש"י (יומא מב ע"א, שבועות יא ע"ב) שהסכים שלא קדשי מזבח היא, אך באופן נחרץ סבר שהיא קד"ד.

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

אחר בקדושת הפרה. "בדק הבית" מתייחס לייעודה, שהוא לטהר טומאה חמורה ביותר, ולא להיות קורבן. "חטאת" מבטא את קדושת החפצא של הפרה, אשר בדומה לחטאת – קדושה בגופה. קדושה שכזו זוקקת "טיפול" מיוחד, ומכאן נובע מעשה העבודה הייחודי של הפרה. כפי שנראה, בעלי התוספות עשו שימוש נרחב ב"חטאת" באופן זה.¹³

ה לימוד מהספרי

ראינו שהגמרא בחולין (יא ע"א) למדה מ"חטאת" שבפרה יש פסול טרפה. כמו כן, ראינו שמסקנת הסוגיה בע"ז היא שרבי שמעון לא מקבל דרשה זו. והקשו התוס':¹⁴

ואם תאמר לרבי שמעון דלית ליה דחטאת קרייה רחמנא מנא ליה דטרפות פוסל בה. (תוס' חולין יא ע"א - יא ע"ב ד"ה חטאת)

לענייננו נוגע תירוצם השני של התוס':

ועוד יש לומר בדפסול התלוי בגופה, מודו כולי עלמא. (שם)

נדמה שכוונת התוס' ב"גופה" אינה לחפצא של הבהמה, אלא "זהותה", כך שפירוש "גופה" הוא החלות שבגוף, ולא החומר. פרה שנרבעה או שנפל בה מום היא עדיין פרה, אלא שנוסף בה דין צדדי מסוים שפוסלה. טריפה לעומת זאת היא בהמה מסוג אחר לגמרי, יש לה זהות שונה. ואכן, בקטגוריות הלכתיות רבות רואים שינויי דינים בטריפה, למשל בהיתר אכילה. בעניין קדשים, בע"מ ונרבע אינם סותרים קדושה, ואילו טריפה כן.¹⁵

כך עולה גם מהראיה של התוס', אשר מפנים לספרי:¹⁶

13. ז"ל התוס' כ"י (בכורות יד ע"א ד"ה ואם. מובא בשטמ"ק החדש, הוצאת מוה"ק): "ואע"ג דפרה קדשי בדק הבית היא לכ"ע, שאני פרה דחטאת קרייה רחמנא וכעין קורבן היא שיש בה שחיטה והזאה" (ההקשר הוא דין אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, וראה בהערת המהדיר 34 בעניין היחס לתוס' אחרים).

ראיות נוספות בהן לא נעסוק: זבחים (יז ע"ב) ד"ה שרפה בהסבר לכך שמספר פסולי עבודה כשרים לעבודת פרה; יומא (סג ע"ב) ד"ה ולא אוציא שאמרו לגרוס "פרת חטאת" בברייתא של שחוטי חוץ (מובאת לקמן בריש הדיון בשעיר המשתלח); ב"ק (עז ע"א) ד"ה פרה (הראשון, ובתור"פ) בביאור מדוע שייך בה חיבת הקודש.

אמנם קשה מב"ק (עז ע"ב) סוד"ה אומר, שכותבים להדיא: "זהא דאמר דקדשי בדק הבית היא לא שתהא קנויה מקדשי בדק הבית אלא דינה כקדשי בדק הבית דקדושה קדושת דמים ולא קדושת הגוף כקדשי מזבח". מאוסף הדיונים שראינו נראה שהתפיסה של קדושת הגוף מרכזית יותר, ואולי יש להוסיף שבתור"פ שם לא הובאו דברים אלו אבל כן הדברים בעניין חיבת הקודש, אבל צ"ע.

14. המהלך מובא גם בשטמ"ק החדש לבכורות (הוצאת מוה"ק) בשם תוס' כ"י (ד"ה שאני), ובתמצות בר"ש (פרה פ"ב מ"ג ד"ה יוצא דופן).

15. רמב"ם (הל' איסור"מ פ"ג ה"י), ובגור"ח לגבי החילוק בין בע"מ לטרפה.

16. הם מביאים גם את המשנה בפרה (פ"ד מ"א), אך הראיה ממנה היא דין שלא לשמה, המופיע גם בספרי.

חטאת היא – מגיד שמועלים בה. [היא – בה מועלין, באפרה אין מועלין]:
 חטאת היא – מגיד שאם שינה באחד מכל מעשיה פסולה: חטאת היא מגיד שאם
 נשחטה שלא לשמה פסולה: חטאת היא – מגיד שנשרפת בלילה כביום.
 (ספרי במדבר, פרשת חקת פסקא קכד)

הספרי לומד ארבעה דינים מ"חטאת". אך מתוכם רק שניים זה פסולים, וגם הם פסולים
 שקשורים במי שעובד בה ולא בגופה! יתר על כן, לשון התוס' ביחס לדרשות הספרי היא
 "דמועלין בה וכמה דרשות", כך שמובן שהתייחסו למכלול הדרשות, ולא רק לפסולים.

אם נבין ש"גופה" פירושו זהותה, המהלך מובן. ראשית יש לומר שהדבר אליו מודים
 כו"ע אינו פסול התלוי בגופה, אלא דינים התלויים בגופה – שכוללים גם פסולים, אבל לא
 רק. שנית יש להסביר מדוע דינים אלו קשורים בגופה. "חטאת" כאמור מלמדת אותנו על
 זהותה של הפרה הזו – קדושת הגוף. קדושה זו זוקקת "טיפול" מסוים ומוקפד, ואכן רוב
 הדרשות בספרי מתייחסות אל מעשה העבודה בה. במעילה ניגע בהמשך, אך כך מובנים גם
 שאר הדינים. כאמור, טריפה מלמדת על זהות הבהמה, ולכן בה מודה רבי שמעון. רבנן
 שמרחיבים את הלימוד מ"חטאת" לכל הפסולים שבה כנראה מבינים שאמורה להיות גם
 ראויה לקדושת הגוף. אך את הדינים הקשורים באופן ישיר בזהותה מסכימים כולם שיש
 ללמוד מחטאת (מום אינו מפקיע קדושת הגוף קיימת).

איסור גיזה ועבודה

תימוך לקריאה זו בתוס' ניתן להביא מהמשך דבריהם. הם מתקשים מדוע בשאר הגמרות
 לא תירצו "חטאת", והסבירו כל אחת לגופה. בהתייחסם לסוגיה בבכורות אמרו:

דאין בה איסור גיזה ועבודה לאחר שנפדית. (תוס', חולין יא ע"א - יא ע"ב ד"ה חטאת)

לאחר שנפדית אין – אך לפני פדיון, משמע שיש איסור גיזה ועבודה!¹⁷ כידוע, בניגוד לאיסור
 הנאה, איסור גיזה ועבודה הוא איסור של קדושת הגוף, ואם ישנו בפרה – לכאורה מוכח
 שקדושה בגופה.

מעילה

כעת יש להתייחס למעילה. הגמרא מביאה את דרשת הספרי:

דתניא: חטאת היא – מלמד שמועלין בה. (מנחות נא ע"ב)

17. פשוט דברי התוס' היא שהאיסור מדאורייתא, וכן ממהלך דבריהם, שדנים באיסור כחלק מתורת
 חטאת. כך גם בדיבורים המקבילים בשטמ"ק ובר"ש. ברם, בסוגיא עצמה (בכורות כה ע"א) לכאורה
 מפורש שהאיסור מדרבנן בלבד, וכך כותב הר"ש עצמו (שם מ"ה ד"ה אחר). וצ"ע. לענייננו נראה
 שהראיה עומדת גם אם האיסור מדרבנן בלבד. זאת משום שהתוס' רואים את האיסור כחלק מתורת
 חטאת, כך שגם בתור איסור דרבנן, מדובר בדרבנן שיש לו עיקר מן התורה, תולדה של קדושת הגוף,
 ולא גזרה בעלמא.

וּכְתַבוּ הַתּוֹס':

חטאת מלמד שמועלין בה – תימה, תיפוק לי דקדשי בדק הבית היא. ויש לומר, דאיצטריך למועל אחר מועל, דאינו אלא בבהמה וכלי שרת בלבד. (תוס', שם ד"ה חטאת)

התוס' מסבירים ש"חטאת" מלמד שבשונה מקדשי בה"ב אחרים, בפרה יש מועל אחר מועל – הדין של מעילה בקדושת הגוף, ועולה כי כך ראו התוס' את קדושת הפרה. וכן כתב הגרא"ל מאלין:

אבל בפרה, דנתרבה מקרא דחטאת היא, דדין מעילתה הוא דין מעילה של קדושת הגוף, מחמת הדין דחטאת היא. (חדושי ר' אריה לייב מאלין, ח"ב סי' מב)¹⁸

פדיון

אחרונים רבים¹⁹ התקשו בדברי התוס' על מעילה בעקבות הגמרא בשבועות (יא ע"ב) שהעמידה את התוספתא שפרה נפדית שזה מטעם לב ב"ד מתנה עליה. והקשו האחרונים, שאם יש לה פדיון, לא יכול להיות מועל אחר מועל – דהא בהא תליא, שהרי שני הדינים מבטאים את האפשרות להוציא לחולין!

אלא שמעיון בדברי התוס' שם, נראה שלדידם קושיא מעיקרא ליתא. התוס' התקשו בפער מסוים בין דברי אביי למסקנת הסוגיה, שפחות נוגע אלינו. תירוצם הוא שחשוב:

לכן נראה דאביי ידע שפיר דפרה קדשי בדק הבית היא, ומ"מ סבר דאין נפדית, אלא מחמת לב ב"ד מתנה עליה. (תוס' שבועות יא ע"ב ד"ה אי)²⁰

אמנם למסקנת הסוגיה יש פדיון, אך זה רק משום שלב ב"ד מתנה עליה. במילים אחרות, אין פדיון, אלא מצליחים ליצור מצב בו מתברר שמעיקרא לא היה צריך פדיון. בירור זה יעשה באמצעות מעשה פדייה, אבל הקדושה תבוטל מעיקרא ולא "תלך". לפי"ז, הדברים מתיישבים כפתור ופרח: ככל שאר קדושות הגוף, גם הפרה אינה יכולה לצאת לחולין – לא בפדיון ולא במעילה. אמנם יש תרחיש בו מבוטלת הקדושה באמצעות פדיון, אך תרחיש זה אפשרי ברמת העקרון בכל קדושות הגוף, לולא בעיות צדדיות כגון "דלא שכיחא". אם כן, לפי הבנת התוס' בשבועות בפדיון פרה, אין קושיא על הבנת התוס' במנחות על מעילה בפרה, אלא סיוע.

18. ועיין בפנים, שהרחיב לבאר ולהוכיח. אחרונים אחרים הבינו אחרת, ראה בהערה הבאה.

19. מרוכזים בספר המפתח על הרמב"ם (מהדורת פרנקל, הל' מעילה פ"ב ה"ה).

20. ובלשון הר"ש (פרה פ"ב מ"ג ד"ה יוצא): 'דבהיא דשבועות מסיק ליה התם גבי לב ב"ד מתנה'.

2. שעיר המשתלח²¹

פסולים ואיסורים

מעמד השעיר כקדושת גוף שאינה למזבח עולה ממהלך הסוגיא ביומא (סג ע"א – סג ע"ב), העוסקת בדיני קורבן שונים בשעיר המשתלח.²² הגמרא מתחילה בעיסוק בשחוטי חוץ, ומביאה ברייתא הממעטת בהמות שונות:

תנו רבנן: איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה'. אי קרבן – שומע אני אפילו קדשי בדק הבית שנקראו קרבן, כענין שנאמר ונקרב את קרבן ה'.

הגמרא מבינה מהפסוק, שדין שחוטי חוץ נאמר כלפי "קרבן", ומנסה לברר מהו גדר קורבן לעניין זה: האם כלולות כל הבהמות הקדושות, או שמא יש לסווג את האיסור לקדושה בעלת מאפיינים מסוימים? הגמרא מבינה שיש לסווג, ומביאה שני מיעוטים. ניתן להציע שיש הבדל עקרוני בין המיעוטים. קדושת קורבן מורכבת משני רכיבים: א. קדושת הגוף. ב. קדושת מזבח. ייתכן, אם כן, שכל אחד מהמיעוטים עוסק ברכיב אחר.

תלמוד לומר ואל פתח אהל מועד לא הביאו כל הראוי לפתח אהל מועד – חייב עליו בחוץ, כל שאינו ראוי לפתח אהל מועד – אין חייבין עליו בחוץ.

המיעוט הראשון של הגמרא עוסק בראוי ואינו ראוי. נראה שמיעוט זה מתייחס לחפצא של הבהמה: לאיזו בהמה יש תכונות הראויות להקרבה. במישור החפצא, ישנם שני סוגים של קדושה: קדושת הגוף, וקדושת דמים. כאמור, לקורבן יש קדושת גוף. הגמרא שואלת האם גם בהמה שדמיה קדושים²³ כלולה בשחוטי חוץ. כתשובה לכך מדייקת מהפסוק שכלולות רק בהמות הראויות לבוא אל פתח אהל מועד – כלומר, רק בהמות שקדושות קדושת הגוף.

אוציא אלו שאין ראויין לפתח אהל מועד, ולא אוציא פרת חטאת ושעיר המשתלח שהוא ראוי לבוא אל פתח אהל מועד! תלמוד לומר לה' – מי שמיוחדין לה', יצאו אלו שאין מיוחדין לשם.

21. להרחבה בדיני וגדרי שעיר המשתלח, עיין במאמרו הנרחב והמפורט של הרב מאיר איתמר רוזנצוויג ("בענין שעיר המשתלח ומעמדו כקרבן", קול צבי יח, עמ' 180–229). אנו נתייחס למספר נקודות בלבד מתוך הנושא הרחב.

22. הסוגיא בתמורה (ו ע"ב) מקבילה כמעט לגמרי. בזבחים (ק"ג ע"ב) מובאת הברייתא הראשונה בדיון שונה.

23. לשון הגמרא היא "קדשי בדק הבית", אך המפרשים היו תמימי דעים שהכוונה היא דווקא לקדושת דמים. רש"י שם את המוקד על בעלי מומין, הר"ח על בהמות טמאות, אך שניהם התייחסו אל בהמות שעליהן לא חלה קדושת הגוף.

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

ושואלת הגמרא, שיש בהמות נוספות שראויות, ולפי דברינו קדושות בגופן: פרת חטאת²⁴ ושעיר המשתלח. לפי המיעוט הראשון, בהמות אלו ראויות מצד החפצא, ולכאורה אמורות להיכלל בשחוטי חוץ! כאן מביאה הגמרא מיעוט ממישור אחר: מישור הייעוד. מעבר לקדושת הגוף, אומרת הגמרא שדין שחוטי חוץ תלוי גם בשאלה לאן הולכת הבהמה, ורק בהמה שהולכת "לה" שייכת בשחוטי חוץ. פרת חטאת ושעיר המשתלח אמנם קדושים בגופם, אך ייעודם אינו להקרבה, אינו לה'. על כן אינם שייכים בשחוטי חוץ, על אף שמצד החפצא דומים לקורבנות.²⁵

וכך אומר הר"ח, שמיעוט זה הוא רק במישור הייעוד:

יצאו אלו שאין מיוחדין לה', אלא פרה למי נדה, ושעיר לעזאזל.
(רבנו חננאל, יומא סג ע"ב)

ממהלך הגמרא עד כה, יוצא שלשעיר המשתלח יש קדושת גוף, וייעוד אחר מהמזבח. כך מתחדד מהמשך הסוגיא:

וליה' להוציא הוא? ורמינהו: ירצה לקרבן אשה לה' – אלו אישים, מנין שלא יקדישנו מחוסר זמן, תלמוד לומר קרבן... לה' לרבות שעיר המשתלח!

לאחר שהשתמשה ב"לה" למעט, מקשה הגמרא מברייתא אחרת שבה "לה" מובא בתור ריבוי. אותה ברייתא דורשת את הפסוק המלמד על מחוסר זמן, ומנסה להבין מי כלול בו. מהמילה "אשה" לומדת את האישים. שעיר המשתלח אינו חלק מהאישים, ואומרת הברייתא שגם הוא שייך במחוסר זמן, מהמילה הבאה בפסוק: "לה". וקשה, שבברייתא של שחוטי חוץ "לה" מיעט את השעיר, ואילו בברייתא של מחוסר זמן "לה" ריבה אותו!

רבא מתרץ:

אמר רבא: התם מענינא דקרא, והכא מענינא דקרא. התם דאל פתח לרבות, לה' להוציא. הכא דאשה להוציא, לה' לרבות.

מהו "ענינא דקרא" שעליו מדבר רבא? ניתן להבין באופן טכני, שמדובר על מבנה הפסוק בלבד: האם המילים שלפני "לה" היו ריבוי או מיעוט. אך ניתן להבין באופן עקרוני, שיש גם הבדל בנושאי הפסוקים, כך שלפי ההקשר רבא מבין מתי נכון למעט את השעיר ומתי לרבות. בשחוטי חוץ, נושא הפסוק הוא למעט. אם התורה פתחה במיעוט קדושת חפצא, מיעוט נוסף צריך להיות ממישור אחר. זהו מישור הייעוד, ורבא מבין שבמישור זה השעיר

24. יש ראשונים שלא גרסו פרת חטאת. נתייחס לגרסת הגמרא שלפנינו, אך נדון בשעיר בלבד.
25. יש לציין שאת מהלך הגמרא ניתן להבין גם באופן טכני בלבד: המיעוט הראשון ממעט בעלי מומים. פרה ושעיר צריכים להיות תמימים, ולכן אינם עונים למיעוט זה, וממעטת הגמרא מיעוט נוסף. בדרך זו אין משמעות עקרונית למיעוטים, אלא רק צריך שניים בשביל לדחות הו"א. כך עולה מדברי רש"י (זבחים ק"ג ע"ב ותמורה ו ע"ב).

אינו דומה לקורבנות. במחוסר זמן, לעומת זאת, הנושא הוא יכולת הבהמה לרצות, אשר תלויה בקדושת הגוף. התורה דיברה תחילה על אישים, והיינו חושבים שמדובר רק על אלו שמרצים כקורבן. לשם כך הוסיפה "לה", כל מי שיש בו ריצוי מסוים – שממילא מוכרח להיות גם קדוש לגופו, ובזה דומה השעיר לקורבנות.

הגמרא מביאה ברייתא נוספת, הדורשת את הפסוק של בעל מום:

ומנא תימרא דפסיל ביה מומא? דתניא: ואשה לא תתנו מהם – אלו החלבים, אין לי אלא כולן, מקצתן מניין? תלמוד לומר: מהם. מזבח – זו זריקת דמים, לה' – לרבות שעיר המשתלח.

גם כאן "לה" מרבה שעיר המשתלח. נראה להסביר באותו האופן: נושא הפסוק הוא יכולת הריצוי, וכיוון שקדוש בגופו – שייך פסול זה גם בו.²⁶ ביאור הגמרא באופן העקרוני עולה מדברי הרגמ"ה:

ת"ל לה' מי שמיוחדין לה'. להקרבה חייב משום שחוטי חוץ, יצאו אלו, פרת חטאת ושעיר המשתלח, שאין מיוחדין להקרבה. אלמא לה', להוציא הוא. לה' למה לי, שמע מינה מאי אישים (דקאמר מדבר דמרבין באשים) [דקא מרבי דמרצין כאשים] לשם אסור בבעל מום. ושעיר המשתלח נמי מרצה [הוא] לעזאזל כאשים לשם הלכך בעינן תם. (רגמ"ה, תמורה ו ע"ב)²⁷

היוצא מסוגיה זו הוא שלשעיר המשתלח יש קדושת גוף, ולא קדושת מזבח. בתחילתה, הבדילה הסוגיה את השעיר מקדושת דמים, אך אמרה שייעודו אינו למזבח. בהמשך קבעה שלמרות שיש לו ייעוד שונה, דומה הוא לקדשי מזבח בדינים הקשורים בקדושת החפצא. הייעוד, ששונה מייעוד מזבח, הוא כפרה על כל העוונות בשילוח לעזאזל, וניתן להגדירו צורך גבוה שאינו קורבן.

26. פסול מזבח נוסף שמפורש בשעיר הוא טריפה (חולין יא ע"א – יא ע"ב), ומהרמב"ם (הל' עבודת יוה"כ פ"ה ה"ח) משמע שגם פסול זה נובע ממעמד השעיר: "היה טריפה פסול שנאמר יעמד חי".

ועיין ביה"ל ח"א סי' מג שדן לגבי פסולים אחרים, כגון נוגח.

במהלך המאמר מוזכר בכמה הקשרים חילוקו של הגר"ח (הל' איסור"מ פ"ג ה"י), שפסול טריפה הוא בזהות הבהמה ואילו פסול בע"מ הוא פסול הקרבה בלבד. באמצעות חילוק זה, רצינו להסביר מדוע פסול בע"מ נתון למחלוקת תנאים (בשאלת המקור) בפרה, ודרכו נרצה להסביר מדוע בע"מ איננו פוסל בעגלה ובחמור. אם כן, שאלת המום יוצרת סתירות בין החיות השונות. כנראה שהשוואה איננה גמורה, וגם בקה"ג לבה"ב יש רמת דמיון שונה לקרבנות, ואין מעמדן זהה לחלוטין.

27. וכן מפירוש רבנו הלל על הספרא, אמור פ"ז.

עבודה - דחיתו לצוק זו היא שחיטתו

זווית נוספת שאותה יש לבחון היא מעמד עבודת השעיר, ונעשה זאת בעיקר דרך המעשה המרכזי: הדחייה.²⁸ ראינו לעיל את הגמרא שלמדה כי הוא שייך במחוסר זמן. לאחר שלמדה הגמרא ששייך באופן עקרוני, ניסתה להבין מה ההיכי תימצי לכך. הגמרא מביאה מספר הצעות, והאחרונה מביניהן היא של רבא, האומר שמדובר במקרה בו שחט את אימו בשביל חולה. במצב כזה יהיה השעיר מחוסר זמן משום איסור אותו ואת בנו. הגמרא מקשה, שהרי השעיר אינו נשחט, כך שלא אמור להיות איסור! ועונה:

הא אמרי במערבא: דחיתו לצוק, זו היא שחיטתו. (יומא סד ע"א)

את החידוש שבגמרא ניתן להבין באופן מצומצם, ולומר שלעניין אותו ואת בנו, דחייה היא כמו שחיטה, ואין לנו בו אלא חידושו.²⁹ אך ניתן להבין שהגמרא מתייחסת באופן נרחב למעמד הדחייה. בציווי התורה על דחיית השעיר, הפכה הדחייה לפעולה בעלת קיום חיובי. מעמד זה של הדחייה עושה אותה שוות ערך לשחיטה. ואכן, לגבי תוכן אותו קיום, אומר רבנו תם:

דדחיית צוק הוי כשחיטת עולת קדשים דאסורה באכילה, וכמליקת עוף דמותר באכילה. (ספר הישר, חלק התשובות סי' נב)

ר"ת מבין שהקיום של הדחייה הוא עבודת קדשים. כשם שעולה נשחטת ועוף נמלק, כך השעיר נדחה. לפי זה, החידוש של הגמרא אינו מקומי לאותו ואת בנו. הגמרא מביאה את הדין הכללי שדחייה היא כשחיטה. כתוצאה מכך, יש לדחייה גם השלכות של שחיטה, ולשם כך מזכירה הגמרא דין זה – להוכיח שהדחייה נחשבת כשחיטה גם לעניין אותו ואת בנו.

ההבדל בין שתי ההבנות גדול, כיוון שלפי ההבנה העקרונית של ר"ת תהינה לדחייה עוד נפק"מ רבות של שחיטה. דוגמא לכך עולה באותה תשובה של רבנו תם, המובאת רבות בבעלי התוספות (בעיקר ביומא סד ע"א ובחולין פב ע"א). דברי ר"ת הם תשובה לר' משה מפונטיזא. ר' משה רצה לומר שכמו שבשעיר המשתלח אומרים דחייתו זו היא שחיטתו, כך נאמר בעגלה ערופה עריפתה זו היא שחיטה. הסיבה לכך היא הגמרא בזבחים (ע ע"ב), שאומרת שעריפת עגלה מטהרת מידי נבלה. לעגלה נגיע בהמשך, והנוגע לענייננו כעת זה דין טהרה מידי נבלה. מדברי ר' משה יוצא שהדחייה גם מטהרת מידי נבלה. רבנו תם אמנם

28. יש מעשים נוספים שנתפסים עבודה בשיטות מרכזיות: הגרלה, וידי ושילוח. ואכמ"ל.
29. כך מתלבט באתון דאורייתא (כלל א' ד"ה והנה מה שהקשית), וכעין זה עולה בשפת אמת (יומא סז ע"א ד"ה אותם).

דוחה את ההשוואה לעגלה, אך נראה מדבריו שמקבל את דין הטהרה לגבי השעיר, כך שגם הוא מודה שזו השלכה נוספת של מעמד הדחייה. וכן העלו אחרונים עוד מספר נפק"מ.³⁰

אם דחיית השעיר היא עבודה, יש לעמוד על היחס בינו לבין עבודת שאר הקורבנות. בכל הקורבנות סדר העבודה כמעט זהה, לעומת השעיר שבו אין אף אחת מעבודת הקורבנות הרגילה. את הפער הזה ניתן להסביר בשתי דרכים. דרך אחת היא שמדובר על פער כמותי בלבד. גם בין שאר הקורבנות יש הבדלים קטנים בין אחד לשני. לדוגמה, קדשי קדשים נשחטים בצפון וקדשים קלים בכל העזרה, או למשל בחטאת יש ארבע זריקות ואילו בעולה שתיים בלבד. כך גם השעיר המשתלח, שייך לאותה המערכת ויש בו הבדלים מסוימים, על אף שגדולים.

דרך זו קשה, כיוון שהשעיר שונה באופן משמעותי הרבה יותר. בכל הקורבנות יש את אותן העבודות,³¹ וההבדלים הבודדים שישנם נוגעים לפרטים מסוימים בתוך העבודות הזהות – מיקום השחיטה, כמות הזריקות, אופן האכילה. בשעיר אין את אף אחת מאותן העבודות, והעבודה שכן יש בו, לכאורה אינה קיימת באף קורבן אחר. אפילו בתפיסה קיצונית של דחייתו זו היא שחיטתו, קשה לראות בשחיטה תהליך עבודה שלם, במיוחד לאור מה שקיי"ל דשחיטה לאו עבודה היא.

דרך שנייה להסביר היא שאינו שייך לעולם הזבחים, ועבודתו הינה עבודת קדשים שאיננה הקרבה. העובדה שיש בו מעשה עבודה מעידה שקדוש בגופו, אבל ייעודו שונה ואינו קדשי מזבח, ולכן עבודה זו שונה מהם בתכלית.

30. המנ"ח (מצווה קפה בקומץ המנחה) התלבט האם יותרו האברים באכילה; המקדש דוד (קדשים סי' כד אות ו) הוכיח שסמיכה בשעיר המשתלח היא סמיכה ממש, והתלבט האם כיוון שדחייתו זו היא שחיטתו חל דין תכף לסמיכה שחיטה וצריך "שתכף אחר הוידוי ישלחו... ואף על גב דהדחיה לצוק היה אח"כ מ"מ צריך לעשות התכיפות כמה דאפשר ולשלחו תכף וזהו התכף שלו"; המהרי"ט (קידושין יד ע"א ד"ה הא לאו) דן בהגדרה לעיטובא, והציע תוך דבריו שלא תעכב, כיוון שכמו שב"קרבנות צבור, סכין מושכתן למה שהן" (זבחים ו ע"ב), כך גם "ישלוחו לעזאזל מושכתו לשמו". אמנם הוא דחה אפשרות זו, אך זה מצד גזה"כ שגורל לעיטובא, ונראה שמצד דיני עבודה אכן אמור להועיל.

31. במספר מקומות בש"ס כתוב "מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין" (יומא סח ע"ב, פסחים נט ע"ב, יבמות מ ע"א ו-צ ע"א), כך שלכאורה העולה שהיא כליל לאישים שונה בעבודתה. ברם, גם אם מבינים שהאכילה היא באמת עבודה, ייתכן ואכילת המזבח נחשבת אכילה, ואכמ"ל. קושי משמעותי יותר עולה מקרבנות העוף, להם סדר עבודה שונה בתכלית. אלא שלגבי קרבנות העוף יש לחקור האם שייכים לעולם הזבחים או שמהווים מערכת קרבנות עצמית, ואכמ"ל. מכל מקום, אם נבין שגם הם זבחים הקושי מתעדן, אם כי עדיין קיים.

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

העמדת הדרך השנייה תלויה בתפיסת השעיר כ"קרבן אחר". בהקשרים אחרים, ניתן למצוא תימוכים לתפיסה כזו בדברי הראשונים.³²

דחייט שבת וטומאה

בתורה נאמר שמשולח השעיר "ביד איש עתי" (ויקרא טז, כא). בספרא (וכן ביומא סו ע"א – סו ע"ב) למדו כמה דרשות מתיאור זה, וביניהן:

עתי אף בשבת, עתי אף בטומאה. (ספרא, אחרי מות פרשה ד פרק ד אות ח)

על דרשה זו הקשו הראשונים, שהרי במשנה בתמורה (יד ע"א) נחלקו האם דחייט שבת וטומאה היא דין בקורבנות ציבור או בקורבנות שזמנם קבוע. שעיר המשתלח מתאים לשתי הקטגוריות, ובכל מקרה אינו צריך דרשה מיוחדת! הר"ש משאנץ בפירושו לספרא תירץ שני תירוצים. בראשון אמר שהדחייה נאמרה רק בדברים המעכבים, והשילוח אינו מעכב. אך הביא מהירושלמי שכן מעכב, ותירץ תירוץ נוסף:

וי"ל טעמא דצריך שילוחו רבוי, משום דלאו קדשי מזבח הוא. (ר"ש, שם)

ניתן להבין שהר"ש ממעט את השעיר לגמרי מעולם עבודת הקדשים. אבל פשוט דבריו (וכן ממהלכו השלם) היא שחרף העובדה ששילוח השעיר הוא עבודה, עבודה זו אינה עבודת קדשי מזבח – אלא עבודה אחרת. כיוון שכן, דיני הדחייה השייכים באופן מערכתית בקדשי מזבח אינם חלים על השעיר, וצריך היה לימוד מיוחד עבורו. וכן כתב הגרי"ד מדנפשיה:

ונראה ששילוח השעיר שונה משאר קרבנות, מפני שהוא עבודת חוץ, ומהלימודים שבאו להתיר עבודה בשבת, כגון: "במועדו" – ואפילו בשבת, לא ניתן ללמוד דחייט שבת אלא לגבי קרבנות פנים, שכן קרבנות שבת עצמה הם של פנים. אך שילוח שעיר שאין לו אח ורע בסדר היום דשבת, מאחר שנעשה חוץ למקדש, לא ניתן ללמוד מ'במועדו' ולפיכך היה צורך לדרוש: "עתי" – אפילו בשבת". (שיעורי הגרי"ד, עבודת יום הכיפורים עמ' קנב)

כפרת השעיר

הגמרא בשבועות (יג ע"א – יג ע"ב) מחפשת מקרים שבהם יהיה כרת ביוה"כ אפילו אם מכפר לשאינם שבים. בתוספות רא"ש עומד על כך שלכאורה היה מצב אפשרי נוסף, שאותו הגמרא לא הביאה: לאחר שילוח השעיר. הוא מסביר שהשילוח לא עונה להגדרה, כיוון שמכפר עד סוף היום. הרא"ש עצמו מקשה על דבריו: "שאינן הקרבנות מכפרין על עבירות

32. רוב המקורות המתייחסים לשעיר כקורבן יכולים לעלות בקנה אחד עם הבנה זו, אך אנו מחפשים מקורות שגם מסייעים לה.

שאחר הקרבנות". בתירוצו הראשון, הוא אומר שכתוב שמכפר כל היום, "וגם שעיר המשתלח לאו קרבן הוי". לאחר מכן מביא תירוץ נוסף:

א"נ כפרה גמורה אינו מכפר אח"כ, אבל קצת מכפר, ואין כאן כרת גמור... לרבי דאמר דמכפר על שאינם שבים לא מקיבעא אלא מקופיא, ולא כמו על השבים שמכפר כפרה גמורה. (תוס' רא"ש, שבועות יג ע"ב ד"ה דעבר)

הרא"ש מעלה אפשרות שהשעיר כן נחשב לקורבן. למרות זאת, מנגנון הכפרה שלו פועל באופן שונה משאר הקורבנות – ומסוגל לכפר, לפחות באופן חלקי, גם לאחר עבודתו. על מנת לקבל שוני זה, נדמה שיש להניח שהשעיר הינו קורבן "אחר" משאר הקורבנות, כך שכללי המערכת הרגילים אינם חלים עליו. אם כן, גם מדברי הרא"ש יוצא שלמרות הדמיון לקורבנות, שייך השעיר למערכת אחרת.

עזאזל כמקום עבודה

בהגדרת מקום דחיית השעיר, ישנן כמה דרישות:

תנו רבנן: עזאזל – שיהא עז וקשה, יכול בישוב – תלמוד לומר במדבר, ומנין שבצוק – תלמוד לומר גזרה. תניא אידך: עזאזל – קשה שבהרים. (יומא סז ע"ב)

יש להבין מדוע דרשה התורה מקום מסוים. קורבנות רגילים נעשים רק במזבח. עובדה זו קשורה ברובד אחד **למיקום גאוגרפי**: קדשים נעשים רק במקדש. דוגמא לביטוי רובד זה היא שחוטאי חוץ, שם האיסור הוא על מיקום אחר. ברובד נוסף, קשורה עובדה זו גם **להגדרת המרחב**: על קדשים להיעשות סביב דבר לו יש מאפיינים מסוימים, מבלי תלות במיקום בו נמצא. רובד זה בא לידי ביטוי בשעת היתר הבמות, אז מותר להקריב היכן שרוצה. למרות זאת, להלכה הקרבה זו צריכה להיעשות על גבי מזבח (רמב"ם מעה"ק פי"ט ה"א). אמנם גדרי מזבח זה שונים ממזבח המקדש, אך אנו רואים שעבודת קדשים נעשית רק במקום שמתאים לה.

אם מבינים שדחיית השעיר היא עבודת קדשים, מובנת דרישת התורה למקום מסוים. קיום עבודה מתבצע רק במקום לו מאפיינים המתאימים לאותה העבודה, וקיום השעיר תלוי בצוק עז וקשה (שבהרים) הנמצא במדבר. ואמנם, מאפייני העזאזל שונים מאוד ממאפייני המזבח. כיוון שכך, נראה להסביר שלמרות שהשעיר מעין קורבן, הוא קורבן מסוג אחר, ותלוי במאפיינים אחרים. ראשונים (בעיקר מפרשי התורה) הסבירו מדוע קשור השעיר דווקא בעזאזל. ככל שיגדל הקשר בין מהות השעיר למיקומו, כך תגדל גם תפיסתו כקורבן אחר.

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

הרמב"ן עשה תלייה זו בין היות השעיר "קרבן אחר" לבין מקום עבודתו. תלייה זו נעשתה כחלק ממהלך רחב שעשה, אשר עולות בו נקודות נוספות הקשורות לענייננו. במהלך זה נעסוק בסעיף הבא, ובסופו נתייחס להגדרת המקום.

שיטת הרמב"ן

ידועים דברי הרמב"ן (ויקרא טז, ח), בעקבות פרקי דרבי אליעזר, אשר הובאו רבות במפרשים שאחריו, שמהות השעיר היא שוחד לס"מ. ננסה לעמוד על הנחות היסוד אשר הביאוהו לפירוש זה.

הרמב"ן יצא לפרש את סודו של ראב"ע, וציטט מדבריו:

כי המשתלח איננו קרבן, שלא ישחט.

גם הרמב"ן לאורך דבריו מדגיש שאין השעיר קורבן, ומתנסח באופן ברור:

ואין הכונה בשעיר המשתלח שיהיה קרבן מאתנו אליו חלילה.

אך נדמה ששיטת הרמב"ן מורכבת יותר. בבואו לבאר את "סוד הענין", הקדים לתאר:

כי היו עובדים לאלהים אחרים, הם המלאכים, עושים להם קרבנות והם להם לריח ניחוח.

הרמב"ן מתאר עבודת קורבנות פסולה. מתוך כך ניגש אל השעיר, וכתב:

והנה התורה אסרה לגמרי קבלת אלהותם וכל עבודה להם, אבל צוה הקדוש ברוך הוא ביום הכפורים שנשלח שעיר כמדבר לשר המושל במקומות החרבן.

על אף שעבודה "להם" אסורה, כאן **אותה** עבודה עליה דיבר קודם מותרת, משום שציווה הקב"ה. כך עולה גם מהמשל שמביא בהמשך דבריו:

והמשל בזה, כמי שעשה סעודה לאדון, וצוה האדון את האיש העושה הסעודה: תן מנה אחת לעבדי פלוני.

עבודת יום הכיפורים היא סעודה, והשעיר המשתלח אינו נפרד ממנה – אלא "מנה" מתוכה. מדברי הרמב"ן האלו, יוצא שגם הוא ראה בעבודת השעיר עבודת קדשים.

מהי כוונתו באמירה שאין זה קורבן? ניתן לדייק בדברי הרמב"ן, שאין זה "קרבן מאתנו אליו". בשעיר אכן יש מימד של קורבן, ואכן מגיע אל ס"מ, אך אינו **עבודה** לס"מ, ומגיע מתוך עבודתנו את הקב"ה. כך מסביר הרמב"ן את עניין הגורלות: הקדשת השעיר תעשה בגורל, ולא מהפה של הכה"ג, בשביל שלא יראה כעובד לשם ס"מ. בדרך זו מנמק הרמב"ן מדוע אין שוחטים את השעיר – בשביל שלא יראה כאילו אנו עובדים את ס"מ.

אם כן, מההשוואות שעשה הרמב"ן בין השעיר לעבודת הקורבנות, עולה שראה בשעיר קיום של עבודת קדשים. אמנם, הרמב"ן עמד על כך שהוא גם שונה מהותית מקורבנות

רגילים: הקדשתו נעשית בגורל ולא בפה, עבודתו אינה כוללת שחיטה. כנראה מתוך שינויים אלו מסיק הרמב"ן שיעודו שונה מיעוד קורבנות רגילים.

מכאן ניתן לומר, שהרמב"ן הניח שתי הנחות: א. בשעיר יש מעשה עבודה (וככל הנראה קדושת הגוף). ב. לשעיר אין ייעוד של מזבח. בצירוף שתי הנחות, אנו מבינים מה אינו ייעודו של השעיר, וחסר להגדיר מהו בכל זאת התוכן. דברי הרמב"ן על שוחד לס"מ מעניקים תוכן לאותו הייעוד, אך ניתן לאמץ את הנחותיו ההלכתיות גם מבלי לקבל את חידושו המרחיק. על כל פנים, הנחות הרמב"ן תואמות למודל שפיתחנו.

מדברי הרמב"ן עולה נקודה נוספת לגבי השעיר. מה הוביל למסקנה שאותו ייעוד ייחודי הוא שוחד לס"מ? הרמב"ן מסביר את תוכן הציווי:

שנשלח שעיר במדבר, לשר המושל במקומות החרבן. (שם)

וממשיך להסביר איך קשור ס"מ במקום המדבר. זה מצטרף לפתיחת דבריו, שם מביא את דרשת הספרא, שהיא המקור לברייתא ביומא על הגדרת המקום, ומסביר על פי דיניה, למה נקרא המקום "עזאזל". אם כן, עולה שהרמב"ן רואה במקום העבודה של השעיר מקור לאופיו השונה. כלומר, תולה את דיני המקום והיותו "קרבן אחר".³³

3. עגלה ערופה

בניגוד לפרה ולשעיר, לגבי העגלה ישנה מחלוקת ראשונים האם היא בכלל קדושה. לדיון הזה לא ניכנס במסגרת זו, ונסתפק בלנסות להראות שעל הצד שהיא קדושה, מסתבר לראות את קדושתה כקה"ג לבה"ב.³⁴ מצד הדיון הכללי, נסתפק בלהזכיר את המקור המרכזי לשיטה שהיא קדושה:

אמרי דבי רבי ינאי: כפרה כתיב בה כקדשים.

33. הרמב"ן הביא ראייה נוספת לקשר בין שעיר המשתלח לס"מ: הקשר של שעיר לעשו ולשדים. מבלי לדון בראיה זו, אין בה בכדי לשלול את שאמרנו לגבי העזאזל, כיוון שהרמב"ן מביא את שתיהן ביחד, מכיוונים שונים.

34. תפיסתה כקדושה בולטת במיוחד במספר מקומות בתוס' רא"ש ע"ב ד"ה כפרה, בקידושין (נז ע"ב) ובע"ז (כט ע"ב), ד"ה ועגלה ערופה ביומא (ס ע"א) ובפסחים (כו ע"א). נעיר על שלוש נקודות אליהן כדאי לשים לב בדבריו: א. לשונו המפורשת ביומא. ב. היחס שבנה בין שני המקורות לאיסור ההנאה. ב. הצורה בה הבין את הלימוד מ"כפרה", על בסיס ההשוואות לשאר הדינים הנלמדים ממנו בשי"ט. ותן לחכם ויחכם עוד.

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

מדרשה זו נלמדים ארבעה דינים: מצוותה ביום ולא בלילה (מגילה כא ע"א), אסורה בהנאה (קידושין נז ע"א),³⁵ עריפתה מטהרת מידי נבלה (זבחים ע ע"ב), פסולה בטריפה (חולין יא ע"א).

נעייין בכמה מדיניה של העגלה, שהבנות מסוימות בהם מראות שקדושה בגופה, וכן שיש לה ייעוד ייחודי, אותו נראה כבדק הבית.

פסוליה

נפתח בעיון בפסולי העגלה. המשנה בסוטה (מה ע"ב) קובעת: "זאין המום פוסל בה". לעומת זאת, הגמרא בחולין (יא ע"א) למדה שפסולה בטריפה מ"כפרה". שתי ההלכות נפסקו ברמב"ם (הל' רוצח פ"י ה"ב). וקשה, גם מום וגם טריפה פוסלים קדשים, כך שלכאורה הסוגיות סותרות.³⁶ ניתן לתרץ על פי היסוד שקבע הגר"ח:

והנה חלוק טריפה מבעל מום, דבבע"מ עיקר דינו הוא רק בחלות הקדושה דלא חיילא עלי' קדושת הגוף, משא"כ בטריפה וכדומה עיקר דינם אינו בחלות הקדושה, כי אם דעצם הדבר חשיב לאו מידי דקרבן כלל.
(חדושי הגר"ח, הל' איסורי מזבח ג, י)

הגר"ח מסביר שבע"מ אינו סותר את קדושת גוף, אלא רק מונע ממנה לחול. זה בניגוד לטריפה, שמחמת זהותה אינה ראויה לקורבן ולא שייכת בה קדושה. כך הוא מסביר בהמשך דבריו מדוע בהמה שנפל בה מום עושה תמורה, ואילו בהמה שנטרפה אינה עושה: בע"מ ראוי לקדושה ורק אינו ניתן להקדשה, טריפה כלל אינה שייכת בקדושה.

אם נבין שעגלה קדושה בקדושת הגוף לבדק הבית, כאשר הייעוד שלה הוא כפרה, מבואר היטב חילוק הפסולים. טריפה היא בהמה שאינה ראויה לקדושה בחפצא, כך שקדושת גוף מכל סוג שהיא לא תחול עליה. מום לעומת זאת אינו סותר את הקדושה, אלא רק את ההקרבה. ייעוד העגלה הינו לבדק הבית ולא להקרבה, ובייעוד זה אין בעיה של מום – כך שאינו פוסל, שהרי קדושה יכולה להתקיים ביחד איתו.

35. בכריתות (ו ע"א) מובא מקור אחר, והסתירה בין המקורות היא הבסיס המרכזי לדיונים האם קדושה.

יש לציין כי הרב קניבסקי (נחל איתן סי' יג ס"א סק"א) עמד על כך שיש חמישה מקורות. 36. כבר הכס"מ עמד על מתח זה, והעצימו מכך שהרמב"ם התייחס רק לדין בשני פסולים אלו – ולא לדינם של שאר פסולי קדשים. האחרונים נחלקו איך להתייחס לשאר הפסולים ולתרץ את קושיית הכס"מ. המנ"ח (מצווה תקל אות טו) הבין שמום הוא היתר ייחודי, וברור שאם המקור לפסול טריפה הוא היות העגלה קדשים תיפסל בכל שאר פסולי קרבנות. לעומתו, הקר"א (סוטה מו ע"א ד"ה ויהא) אמר שטריפה הוא יוצא הדופן הנלמד מפסוק, אך בכל שאר הפסולים (כגון מחוסר אבר) תהיה כשרה.

פדיון

ננסה לפתח הבנה זו באמצעות דין פדיון. במשנה נאמר:

נמצא ההורג עד שלא נערפה העגלה תצא ותרעה בעדר. (סוטה מז ע"א)

מהמשנה יוצא שכאשר מתבטל הצורך בעגלה, חוזרת כמו שהיא לעדר. עם זאת, בבבלי (כריתות כה ע"א, חולין פב ע"א) מבואר שמשנה זו היא למ"ד שנאסרת רק לאחר עריפה, אך למ"ד נאסרת מחיים, דהלכתא כוותיה, אינה יוצאת – ומשמע שאכן אין בה אפשרות פדיון בכלל.³⁷ יש מהראשונים שהסיקו שאין פדיון כיוון שאינה קדשים, ובאיסורי הנאה רגילים לא שייך פדיון.³⁸ אם מבינים שכן יש בה קדושה, נראה ללמוד מכאן מהי הקדושה: קדושת הגוף, שאינה בת פדיון.

ייתכן שמהפני ניתן ללמוד שקדושת הגוף הזו שונה ממצב. כך ביאר מדוע אין פדיון:

דכפרה כתיב בה כקדשים היינו קדושת מצבח.

(פני יהושע, קידושין נז ע"א ד"ה בעגלה)

המקנה (ד"ה ברש"י ד"ה כקדשים) הקשה עליו שיש דינים בקדשי מצבח שאינם בעגלה, כגון פיגול ונותרי! ניתן לתרץ שאין כוונת הפנ"י שעגלה היא קדשי מצבח, אלא שקדושתה דומה לצורה הטבעית של קדשים אלו – קדושת הגוף. לכן היא תהיה שווה אליהם בדינים הקשורים בקדושתה, אבל לא בדינים הקשורים במעשה הקורבנות – כפיגול ונותרי. זאת משום שמעשה העבודה שלה שייך לתחום קדשים אחר.

37. למרות זאת, הרמב"ם פסק את המשנה (הל' רוצח פ"י ה"ח). ייתכן שהסיבה לכך היא שבירושלמי יש פשט אחר למשנה: "אמר ר' שמואל בר ר' יצחק עד שהיא בחיים היא קדושה. מתניתא אמרה כן תצא ותרעה בעדר. מהו תצא. תצא מקדושתה" (ירושלמי סוטה פ"ט ה"ו). המפרשים הסבירו כאן שמצד דינה אין לה פדיון, ויוצאת מסיבות אחרות (פנ"מ: הקדש טעות. קה"ע: ב"ד מתנים כי שכיח). לחלופין, ייתכן שהרמב"ם למד כמו המאירי: "זמכל מקום מדרך סברא נראה לדחות אותה סוגיא ולהעמיד את שתיהן לומר שכל שלא נמצא ההורג ירדתה אוסרתה הא נמצא פקע איסורה למפרע" (מאירי קידושין נז ע"א סוד"ה עגלה ערופה). לפי"ז, מציאת הרוצח מבטלת את ייעודה, ויש בכך בכדי לבטל את קדושתה. ועיין בשו"ת עונג יו"ט סי' ו (בעיקר ד"ה ועוד ק"ל טובא, וד"ה ובזה אפשר), שהרחיב סברה זו.

בשתי הדרכים הנ"ל יוצא שהרמב"ם מסכים לדעת הרוב בראשונים, שלעגלה אין פדיון. אך יש לציין שמפשוטות התוספתא בפרה פ"ב ה"ד יוצא שיש לעגלה פדיון רגיל. ראשונים רבים הבינו שהבבלי חולק, אך כתב המש"מ (הל' רוצח פ"י ה"ז): "ומ"מ נפדית לעולם כמו פרה אדומה", והביא את התוספתא כמקור.

38. עיין לדוגמא יראים (סי' קיב).

עריפה

המעשה המרכזי בעגלה הוא העריפה. הציווי על פעולה ייחודית כזו, מחזק את הטענה שמדובר בקדושת גוף, שהיא המולידה את הצורך ב"טקס" כה מסוים ומוגדר, מעשה עבודה. ברם, אין בכך ראייה, ואפשר להבין שתפקיד העריפה הוא להיפטר מהעגלה בלבד. במידה רבה, שאלה זו תלויה בכמות הנפק"מ שיש לעריפה, ובסוגן: ככל שהעריפה משליכה על יותר מישרים, נראה יותר שמדובר בפעולה בעלת קיום חיובי.

בש"ס מפורש רק דין אחד, והוא שלומדים מ"כפרה" שעריפה מטהרת מידי נבלה (זבחים ע ע"ב). ראשונים למדו מכך דינים נוספים:

א. הגמרא ביומא (סד ע"א) אומרת על שעיר המשתלח "דחיתו לצוק זו היא שחיתתו", ומשום כך הדחייה מחייבת באותו ואת בנו. ר' משה מפונטיזא, מתלמידי רבנו תם, טען שכיוון שעריפת העגלה מטהרת מידי נבלה, צריך לומר גם "דעריפת העגלה זו היא שחיתתה", ולחייב בעריפה משום אותו ואת בנו. ר"ת חלק עליו, אבל את הדחייה השווה לשחיתת עולה ומליקת עוף.³⁹ שיטת ר' משה כשלעצמה מעצימה את מעמד העריפה, ועוד יותר אם תופס את הדחייה כמו ר"ת, שאז גם את העריפה רואה כעבודת קדשים.

ב. התוספתא בעוקצין (פ"ג הי"ב), שמובאת במנחות (קא ע"א - קא ע"ב) ובכורות (ט ע"ב), מביאה רשימת איסורי הנאה שמטמאים טומאת אוכלין, וביניהם עגלה ערופה. התוס' במנחות (ד"ה ועגלה) ביארו שמדובר בעגלה שנערפה,⁴⁰ והמקור לכך הוא שכשם שעריפה מטהרת מידי נבלה, כך עריפה מכשירה לקבל טומאת אוכלין. מדובר בחידוש גדול, שהרי העריפה איננה מתירה באכילה! למרות זאת, מבינים התוס' שכיוון שעריפה היא דרך ההריגה שציוותה התורה, מהניא כשחיטה להחיל בה שם אוכל.⁴¹

כל זה מסייע לטענה שקדושת העגלה קדושת גוף, אך לא מעיד על סוג היעד, ולשם כך נבחן דין אחר. בירושלמי (סוטה פ"ט ה"ה) נאמר: "וצריך לערוף בה שנים או רוב שנים". שני סימנים הוא דין של שחיטה, כך שהירושלמי מחזק את הדימוי בין עריפה לשחיטה. אולם, מספר אחרונים⁴² הביאו ראיות שונות שהבבלי חולק על כך, וגם הרמב"ם בהזכירו

39. מקור המחלוקת בספר הישר (חלק התשובות ס' נא-נב). היא צוטטה רבות בחיבורים נוספים של בעלי התוספות (בעיקר ביומא סד ע"א ובחולין פב ע"א).

40. בניגוד לרש"י ועוד שנקטו שמדובר בנשחטה.

41. התוס' הסבירו כך למ"ד שהעגלה נאסרת רק לאחר העריפה, שיטה שאינה להלכה - כי להלכה נאסרת מחיים. אך בשטמ"ק החדש בכורות (ט ע"ב) הובא מהתוס' חיצוניות (ד"ה רש"י ועגלה) שזהו הסבר התוספתא ללא תלות במחלוקת מתי נאסרה.

42. למשל קר"א (סוטה מו ע"ב ד"ה ועורפין), אחיעזר (ח"ג ס' נא).

את דין העריפה (הל' רוצח פ"ט ה"ג) לא הזכיר סימנים.⁴³ אם דין סימנים אינו נוהג, יש אפשרות להסיק שהעריפה היא אכן דרך להיפטר מהעגלה גרידא.

אבל ישנה אפשרות נוספת. המקום הנוסף בתורה בו מצינו עריפה הוא פטר חמור, ובהמשך ננסה להראות שעריפתו קשורה בקדושת הגוף שלו. בעריפת החמור אין מאן דאמר דבעינן שני סימנים.⁴⁴ ניתן אפוא לומר שדין סימנים אינו נוהג בעריפה לא מחמת חסרונה לעומת השחיטה; העריפה אכן פעולה בעלת קיום חיובי, אלא שנבדלת מהשחיטה, ויש לה מעמד עצמאי. היותה פעולה עם קיום חיובי גורמת לכך שיש לה נפקא מינות כשל שחיטה, אך משום שהינה פעולה מסוג שונה, גם צורתה שונה.⁴⁵ השוני משחיטה יכול ללמד שמדובר גם בקדושה מסוג אחר, הדורשת מעשה עבודה חריג. היות שהתורה חידשה עריפה רק בעגלה ובחמור, נוכל לומר שמדובר בעבודת חוץ, השייכת רק בקורבנות החוץ.

תימוך לכך ניתן להביא מהמקורות המלמדים על צורת העריפה. הגמרא בסוטה (מו ע"ב) למדה שעורפים "בקופיץ מאחוריה" מחטאת העוף. לימוד זה, אותו אימצו אחרונים רבים, מייצר זיקה בין העגלה לקדשים, אך לא בהכרח לסוג מסוים. לעומת זאת, בכמה מדרשים (כגון ספרי דברים פסקה רז) למדו ממקור אחר: פטר חמור. דרך זו מעמיקה את הזיקה שבין העגלה והחמור, ומכך את זהות העגלה כקדושה "מסוג אחר".⁴⁶

השוואה לקטורת

עד כה התבססנו בדברי הראשונים, אבל נדמה שכבר רבי יהושע בן לוי התייחס לכך שמדובר בקדושת גוף ייחודית:

והא"ר סימון אמר רבי יהושע בן לוי: שני דברים לא מצינו להם בקרבנות כפרה, בדבר אחר מצינו להם כפרה, שפיכות דמים ולשון הרע, שפיכות דמים בעגלה ערופה, ולשון הרע בקטרת. (ערכין טז ע"א)⁴⁷

43. לעומת המאירי בסוטה (מד ע"ב ד"ה ובית דין) שפסק כירושלמי.

44. עד כמה שידי הגיעה.

45. הצורה השונה כוללת גם דינים שיש בעריפה ולא בשחיטה, למשל התזת הראש (ירושלמי סנהדרין פ"ז ה"ג; מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין, פרשה ד).

יש לציין שדין התזת הראש גורם לכך שמעשית תהיה עריפת שני סימנים. ברמה העקרונית אפשר היה להתזיז מלמטה או מלמעלה, כך שתהיה התזה גם ללא עריפת סימנים, אך כיוון שעריפה צריכה להיות דווקא מהעורף, לא ניתן להתזיז את הראש ללא הסימנים. מכל מקום, לכאורה אין כאן דין מהותי בסימנים, אלא מקרי בלבד. למרות זאת, יש אחרונים שתירצו באופן זה את ההשמטה ברמב"ם (ראה כל זה באריכות בנחל איתן סי' יב ס"ו סק"ד).

46. וראה עוד ברמב"ן בשכחת העשין המובא בסוף הפרק של פטר חמור.

47. ובשינויי לשון קלים בזבחים (פח ע"ב).

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

ריב"ל מתייחס אל שני דברים שכפרתם אינה בקורבנות, אלא בדבר אחר. נראה שאת תפקידם הוא רואה בדומה לקורבנות – כפרה, כך שמדובר בצורך גבוה. אך הוא מדגיש שדרכן למילוי התפקיד שונה. לגבי קטורת, מסקנת הגמרא בשבועות (יא ע"א) שקדושת הגוף היא. אם קדושה בגופה, במה שונה מקורבן?⁴⁸ ניתן להציע שכיוון שבאה לכפר על דבר אחר מסוג הדברים עליהם מכפרים קורבנות, סוג ייעודה לא נחשב כמזבח, אלא כבדק הבית. לפי זה, ריב"ל רואה את קדושת הקטורת כקדושת הגוף לבדק הבית, ומהשוואה שעושה לעגלה, מסתבר שכך רואה גם אותה.

4. ציפורי מצורע

תנא דבי רבי ישמעאל

בכמה מקומות בש"ס מובא תנא דבי רבי ישמעאל (להלן: תדר"י), שהינו הברייתא המרכזית בעניין ציפורי מצורע:

דתנא דבי רבי ישמעאל [דתניא]: נאמר מכשיר ומכפר [מ]בפנים, ונאמר מכשיר ומכפר [מ]בחוץ, מה מכשיר ומכפר האמור בפנים – עשה בו מכשיר כמכפר, אף מכשיר ומכפר האמור בחוץ – עשה [בו] מכשיר כמכפר.
(קידושין נו ע"א, חולין קמ ע"א, כריתות כה ע"א)⁴⁹

ה"מכשיר" בחוץ אלו ציפורי מצורע. בזהות ה"מכפר" בחוץ העלו הראשונים שתי אפשרויות: א. שער המשתלח. ב. עגלה ערופה. כמה מדיני הציפורים נלמדים מהתדר"י, ונראה שהדרך בה הם נלמדים היא השוואה רחבה, היוצרת זיהוי במעמד ההלכתי של החיות, ולא השוואה מקומית לדין מסוים בלבד. לפי זה, מעמד הציפורים זהה למעמד השעיר/העגלה. אם מקבלים את ההסברים דלעיל במעמד השעיר והעגלה, יוצא שגם הציפורים קדושות בקה"ג לבה"ב. בדומה לפרה, ייעודן הוא טהרה מטומאה חמורה. כך במיוחד מדברי רש"י בסוגיה בכריתות, שמשווה לשני המכפרים:

מכפר בחוץ – שער המשתלח ועגלה ערופה. (רש"י, כריתות כה ע"א)

ההבנה שמדובר בהשוואה רחבה במעמד החיות, ושיוכו לעולם הקדשים, מתחזקת מכך שבשני המקומות בהם "השתמש" הש"ס בברייתא נלמדו דיני קדשים:⁵⁰

48. ביחס לתפיסה שהקטורת אינה קורבן, כך בפשטות מפורש בדברי ריב"ל, וכן מהקשר המכפרים האחרים בסוגיא שם. אמנם, מעמד הקטורת זו סוגיא רחבה ואכמ"ל, אך יש מקום רב לתפיסה שאיננה קורבן. נזכיר רק את דברי הרמב"ן (שמות ל, לד), שדן אם תפקידה לייצר ריח או עשן במקדש, אבל לא מזכיר הקרבה.

49. שינויי הלשון בין המקומות השונים מסומנים בסוגריים מרובעים.

50. הסוגיא בכריתות למדה מהציפורים לעגלה.

א. הגמרא בחולין (קמ ע"א) ניסתה ללמוד פסול טריפה בציפורים מהמילה "טהורות" שבפסוק. על כך הקשתה הגמרא שלא נצרך – שהרי יש את התדר". בגמרא מובאת הברייתא בהקשר של טריפה, אך הראשונים (חולין שם) הבינו שמדובר בדין רחב – המלמד לכל פסולי קורבן.

ב. במשנת איסורי ההנאה בקידושין (נו ע"ב) הובאו ציפורי מצורע לאחר עגלה ערופה. הגמרא (נז ע"א) שאלה "מנלן", והביאה את התדר".⁵¹ מסתבר שבסוגיא זו העגלה היא המכפר, היות שבגמרא יש מעבר מידי מהעגלה לציפורים, וכן מכך שריש לקיש רוצה ללמוד ממנה גם את שעת האיסור.⁵² בעגלה המקור הוא "כפרה כתיב בה כקדשים", כך שמשמע שנושא הסוגיא הוא איסור מחמת קדושה.⁵³

נדמה שבתדר"י עולה נקודה נוספת. מדוע הסיקו שיש זיהוי בין המכשיר למכפר? משום שיש זיהוי בין המכשיר בפנים – אשם מצורע, למכפר בפנים – שאר קורבנות. אשם מצורע ודאי שייך לאותה קבוצה כללית של שאר הקורבנות, קדשי מזבח. השוואת התדר"י בין הנעשים בפנים לנעשים בחוץ כנראה נובעת מהבנה שמדובר בשתי קטגוריות הפועלות באופן דומה. לפיכך, כמו שהקטגוריה של קדשי מזבח מורכבת ממכשירים ומכפרים, ולשניהם סוג קדושה דומה, כך גם הקטגוריה של "קדשי החוץ" מורכבת ממכשירים ומכפרים, וצריך להיות להם סוג קדושה דומה. כלומר, התדר"י מבין שקדשי החוץ מהווים קבוצה, שפועלת בדומה לקדשי מזבח, כך שניתן ללמוד ממנגנון קבוצה אחת לאחרת, ולמרות זאת הינה קבוצה עצמאית. את הדמיון והשוני נראה להסביר ע"פ מה שביארנו: הדמיון הוא שבשתייהן יש מעשי עבודה, שכנראה קשורים בקדושת הגוף; השוני הוא בסוג הייעוד.

הציפורים כקורבן

מהספרא עולה תפיסה חדה של הציפורים כקורבן. בבירור האם מיני העופות של קינים (חטאת העוף ועולת העוף) כשרים לציפורי מצורע, והאם ציפורים כשרות לקינים, יוצר הספרא השוואה גמורה בין הקינים והציפורים:

(ו) קרבנו תורי' ובני יונה ואין הכשרו תורים ובני יונה הלא דין הוא מה אם הצפרין שלא כשרו לכפר בפנים כשרו לכפר בחוץ, תורין ובני יונה שכשרו לכפר

51. לשיטת רש"י למסקנת הסוגיא לא הברייתא היא המקור, אך רוב הראשונים חלקו עליו, ראה בעיקר תוס' רא"ש (ד"ה ואי ס"ד) ורשב"א (ד"ה אמר לך).

52. מהסוגיות בקידושין ובכריתות משמע ששעת האיסור נלמדת מהברייתא, ומדובר בלימוד רחב. ברם, מחולין (פב ע"א) ומהגהת הב"ח בקידושין (אות א) נראה שהלימוד מעגלה הוא בג"ש אחרת, ואז אולי הלימוד מהברייתא נוגע לעצם האיסור בלבד.

53. וכן מכמה ניסוחים בהמשך הסוגיא: "מהו דתימא מידי דהוה אקדשים", "כגון שנמצאת טריפה בבני מעיה, דלא חל עלה קדושה כלל". וע"ע ריטב"א (ד"ה השתא) ומאירי (ד"ה כבר).

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

בפנים, אינו דין שיכשרו לכפר בחוץ, תלמוד לומר קרבנו תורים ובני יונה ואין הכשרו תורים ובני יונה.

(ז) קל וחומר לצפריין שיכשרו לכפר בפנים מה אם תורים ובני יונה שלא כשרו לכפר בחוץ כשרו לכפר בפנים צפריים שכשרו לכפר בחוץ אינו דין שיכשרו לכפר בפנים ת"ל והקריב מן התורים או מן בני היונה את קרבנו, אין לך בעוף אלא תורים ובני יונה. (ספרא ויקרא, דבורא דנדבה, פרשה ו, פרק ח, אות ו-ז)

להלכה אינם כשרים אלו לאלו, אך זאת משום פסוקים מפורשים בלבד. לכאורה השוואה גמורה יכולה להוביל למסקנה שבדומה לקינים, גם הציפורים הינן קדשי מזבח. ברם, לפי העולה מהתדר"י, ישנה קבוצה של קדשי חוץ להם מנגנון הלכתי דומה לקורבן, עם ייעוד שונה. בעקבות כך, ניתן להסביר שהספרא עוסק במודל הרחב של קורבנות העוף. בדומה לקורבנות מבהמה, גם בקורבנות העוף יש בפנים ויש בחוץ. לפי זה נאמר שהשוואה בספרא נוגעת רק לאופן בו מתפקדים העופות, מעשי עבודה כקורבנות, ולא למישור הייעוד.

ייתכן שאף ניתן לדייק כך בלשון הספרא. ההבדל בין הקינים לציפורים מנוסח "בפנים" ו"בחוץ". בתדר"י הסברנו שההבדל בין בפנים לבחוץ נובע משוני בסוג הייעוד. אם גם הספרא הבין כך, נמצא שאינו מתעלם מהיחס בין סוגי הייעוד. אדרבה, הספרא מניח שמדובר בסוגי ייעוד שונים – ועל גבי שוני זה מייצר את השוואה, שממילא עוסקת באופן התפקוד בלבד.

בדומה לשעיר המשתלח, גם כאן הבנה זו תלויה במידה בה נראה בציפורים "קרבן אחר". תפיסה כזו עולה בדברי המהר"י בי רב:

צפרי מצורע. פרש"י ז"ל מכשירי בחוץ הן שהרי חוץ לעיר. נראה שהוא לשון מיותר. וכן מצינו בס' הישנים שלא היה בהן זה הלשון. ונוכל לומר שאומר רש"י זה כדי לתת טעם לשאול מנ"ל, שלא היה צריך לומר מנ"ל, שהרי קדשים הן וידוע הוא שהקדשים אסורין בהנאה, לזה אמר רש"י אעפ"י שהן קדשים הן נעשות חוץ לעיר. ולזה הוצרך לשאול מנ"ל.
(מהר"י בי רב קידושין נו ע"א ד"ה צפרי מצורע)

בעקבות דברי רש"י התעורר להסביר מדוע בכלל נצרך מקור לכך שאסורות בהנאה, "שהרי קדשים הן וידוע הוא שהקדשים אסורין בהנאה". תירוץ הוא שלמרות שהן קדשים, "הן נעשות חוץ לעיר", ולכן ייתכן וצריך לימוד מיוחד. נראה להסביר בדבריו שעל אף שהן קדשים, מעשה (או לפחות מיקום) העבודה שלהן מעיד כי הן קדשים מ"סוג אחר". משום כך, לא מובן מאליו שגם יהיו להן דינים שונים, וצריך חידוש מיוחד שקדושתן אוסרתן.⁵⁴

54. כעין דברי הר"ש על היתר עבודת השעיר בשבת ובטומאה.

שיטת הרמב"ן

ברחבי כתבי הרמב"ן עולה שיטה סדורה. הגמרא בשבועות (ח ע"א) עוסקת במקרים בהם אדם מחויב קורבן לכפרה, והתורה הקלה בקרבנו. אחד הנידונים בסוגיא הוא המצורע, ונחלקו הראשונים מהי הקולא. רש"י כתב שמביא קורבן עולה ויורד, אך הר"י מיגאש גרס שמדובר בציפורים. הרמב"ן חלק על גרסתו, אך בכל זאת ניסה ליישבה בשתי דרכים, וזו הראשונה:

ואע"ג דלאו קרבן הוא, מ"מ כעין קרבן הוא. (רמב"ן שבועות ח ע"א ד"ה ה"ג רש"י)

נראה שכוונת הרמב"ן היא שהציפורים הן קורבן "מסוג אחר". כך גם מהקשר הסוגיא: קורבנות בהם הקלה התורה.⁵⁵ תפיסה זו תסביר את היחס בין שיטות הרמב"ן בכמה מדיני הציפורים.

הזכרנו שהגמרא בחולין (קמ ע"א) למדה את פסול טריפה מהתדר"י, ושהראשונים הבינו שמדובר בהיקש רחב לכל פסולי קורבן. מכך הקשו על הגמרא שחיפשה לימוד לפסולים נוספים, והרי התדר"י אמור ללמד על כולם! כיוון שכך, הבינו הראשונים שישנו פסול שאינו נלמד מההיקש, אך נחלקו מהו. הרמב"ן הזכיר את דין "אין תמות וזכרות בעופות", הקובע שבקורבנות העוף אין פסול מום, ומשום כך אמר שפסול מחוסר אבר לא יכול להילמד מההיקש, וטעון מיעוט עצמאי.⁵⁶ השוואת הרמב"ן נוגעת למשפחת קורבנות מסוימת, עופות, למרות שבברייתא עוסקת בקורבן אחר. לכן נראה שהבין שההיקש לא בא ללמד דיני פסול, אלא בא ללמד שהציפורים שייכות לעולם הקורבנות. כתוצאה מכך יחולו עליהם דיני קורבנות, אבל דווקא של הסוג אליו שייכות: קורבנות העוף.

בנוסף לכך, בעניין איסור ההנאה יש מחלוקת ראשונים אם שתיהן אסורות בהנאה או רק השחוטה. מבלי להיכנס לפרטי הסוגיא, הבסיס למחלוקת הוא האם התדר"י נשאר למסקנתה, היות שרק ממנו אפשר ללמוד ששתיהן אסורות. כיוון שהתפיסה ששתיהן

55. הרמב"ן ממשיך: "זוה אינו נכון", אך נראה שכוונתו לגרסא ולא להגדרה, בעיקר לפי שיטתו הכללית.
56. לעומת התוס' (ד"ה למעוטי וד"ה לצפרים) שהבינו שמדובר בציפורי עיר הנידחת ושהחליפן בעבודה זרה.

מדברי הרמב"ן (והריטב"א) נראה שלמד רק את פסול מחוסר אבר, שדווקא כן פוסל בקרבנות העוף, וצ"ע. ייתכן לתרץ שפסול מחוסר אבר בעופות נפרד מפסול מום, עיין מקדש דוד קדשים סי' לד סק"ב.

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

אסורות בנויה על התדר", נראה להסביר בתפיסה זו שהאיסור מחמת קדושה. שיטת הרמב"ן: "ששתיהן אסורות" (קידושין נו ע"ב ד"ה ובצפורי).⁵⁷

לעומת זאת, הציפורים צריכות להיות "דרור", וישנו דיון מה תוכן ההגדרה: האם מדובר במין מסוים או בתכונה.⁵⁸ הדרישה למין מסוים קיימת גם בקורבנות וגם בתחומים הלכתיים אחרים, כך שהבנה זו אינה מלמדת לענייננו. בניגוד אליה, הדרישה לתכונה קשורה בתכלית אותה אמורה המצווה להשיג, דרישה שלא קיימת בקדשים. הרמב"ן הוא ראש הסיעה הסוברת שדרור זה תכונה:

מצותו בכל עוף דרור, כלומר שדרה בבית כבשדה. (רמב"ן, ויקרא יד, ד)

לכאורה מסקנות הרמב"ן סותרות: משיטתו בפסולים ובאיסור ההנאה עולה שהציפורים קדשים, ואילו שיטתו בדרור מעלה רושם אחר. על כן נראה שהרמב"ן ראה בציפורים קורבן "מסוג אחר": באשר לחפצא של הציפורים דיניהן יהיו כשל קורבן, במה שנוגע לייעוד והתכלית יהיו שונות ממנו.⁵⁹

מעתה מובנת ההשוואה שעושה הרמב"ן:

ואם כן יהיה הטעם כסוד השעיר המשתלח. (רמב"ן, דברים כא, ה)

ברור ש"טעם" הציפורים במובן הרגיל של המילה שונה משל השעיר. נראה שכוונת הרמב"ן ב"טעם" היא בדומה ל"סיבה". יש דמיון בין הסיבה שנדרשות הציפורים לבין הסיבה שנדרש השעיר, שבשני המקומות יש צורך ב"קורבן אחר". סיוע לכך הוא שימוש נוסף שעשה הרמב"ן במילה "טעם", בפירושו לעגלה ערופה:

יש בו טעם כענין הקרבנות הנעשים בחוץ שעיר המשתלח ופרה אדומה.

(רמב"ן, דברים כא, ה)

לפי כל זה מתקבל רווח נוסף ברמב"ן: הוא ראה את הרביעייה הנ"ל בתוך אותה קבוצה, "הקרבנות הנעשים בחוץ", שהשורש המשותף שלהם הוא קדושת הגוף עם ייעוד שונה.

57. מדברי הרמב"ן עה"ת בעניין עגלה ערופה שיובאו לקמן, ומדבריו בשכחת הלאוין שיובאו בסוף הדיון על פטר חמור, ניתן להניח שתפס את העגלה כקדושה, ושהמקור לכך הוא "כפרה". על כן, כאשר הרמב"ן לומד מהעגלה, הוא כנראה מבין שמדובר באיסור קדשים.

58. ראה ט"ז ונקה"כ יר"ד סי' פב, משל"מ הל' טו"צ פי"א ה"ד ועוד.

59. אמנם, בקרבנות אמורה להיות הקפדה על המין המובא, מה שחסר בשיטת הרמב"ן בדרור. באשר לכך, נראה שברמב"ן שיטת הספרא (מצורע, פרשה א, אות יב) ש"טהורות" הוא הקפדה על מינים טהורים בלבד היא העיקר, ולא שיטת הבבלי (חולין קלט ע"ב) שעצם ההגדרה "ציפור" זה רק טהורה, בניגוד ל"עוף" הכוללת גם טמאות, וההקפדה על טהורות לא מהווה דרישה למין מסוים (מחלוקת תנאים בירושלמי נזיר פ"א מ"א). לפי"ז גם לרמב"ן יש הקפדה על המין, כבשאר קרבנות.

5. פטר חמור

המקור לאיסורו

בגמרא בבכורות (ט ע"ב) נחלקו התנאים במעמד פטר חמור: רבי שמעון מתירו בהנאה ורבי יהודה אוסר. הלכה כרבי יהודה, ונחלקו ראשונים ואחרונים האם מדובר באיסור הנאה רגיל או איסור מחמת קדושה. בגמרא אין מקור מפורש לאיסור, אלא יש שתי לישנות המסיקות בדרכים שונות שאסור. בלישנא בתרא מובא פסוק ממנו לומד רבי שמעון שמותר, ומבואר שם שרבי יהודה צריך את הפסוק לדרשה אחרת. יוצא שלרבי יהודה אין פסוק שיתיר, אך מנין שייאסר? רש"י הסביר:

אבל פטר חמור לא ממצט מהאי קרא, וכל כמה דלא ממצט, לא שרינן ליה, דלא גרע מבכור בהמה טהורה. (רש"י, ט ע"ב)

רש"י אומר שאם אין פסוק מפורש, לא גרע פטר חמור מבכור בהמה טהורה. כלומר, המקור לכך שפטר חמור אסור בהנאה הוא הפסוק שאוסר בכור בהמה טהורה בהנאה. הגורם לאיסורה של בהמה טהורה הוא היותה קדושה. אם כן, יוצא לפי רש"י שאיסור ההנאה של פטר חמור הוא תוצאה של היותו קדוש.⁶⁰ את סוג אותה קדושה ניתן ללמוד מהעמקה במקור לאיסור בכור טהורה:

לא תעבד בככור שורך ולא תגוז בכור צאנך. (דברים טו, יט)

האיסור שבפסוק זה הוא איסור גיזה ועבודה, המפורש בבכורות (יד ע"א) כייחודי לקדושת הגוף.⁶¹ כאשר רש"י לומד מכאן איסור הנאה, הוא לא לומד את איסור ההנאה באופן ישיר. הוא מבין שהפסוק מהווה ראיה לכך שפטר החמור קדוש, וממילא אסור הוא בהנאה כשאר קדשים. יתר על כן, במכות (כא ע"ב) כותב רש"י (הריב"ן) להדיא שיש איסור גיזה ועבודה בפטר חמור. אם כן, לפחות בשיטת רש"י נראה שמוכרחים לומר שזו קדושת הגוף.⁶²

60. יש לציין כי דברי רש"י מוכרחים רק בלישנא בתרא. השפת אמת שם הבין גם הוא שזה המקור בלישנא בתרא, אולם טען שזו מחלוקת לישנות ופוסקים כלישנא קמא. אך עיין בריב"ן (מכות כא ע"ב ד"ה והן), שנקט בתירוץ הראשון שזהו המקור – ושם אין שתי לישנות.

61. מעניין שבתוספתא (בכורות פ"א, הלכות יז-יח) לאחר מיתה כתוב "ואסור בהנאה" לעומת "בחייו אסור בגיזה ובעבודה" (התוספתא מובאת בבכורות י ע"ב).

62. הבנת קדושת הגוף אינה ייחודית לרש"י ועולה (ברמה מסוימת ומכיוונים אחרים) בראשונים נוספים. הבאנו את דבריו משום שמהם היא עולה בצורה המפורשת ביותר. להרחבה עיין ברמב"ן דלקמן; ספר החינוך (מצווה כב); חידושי הגר"ח (בכורות יא ע"א, מובא גם בחידושי הגר"ז שם, ובברכת שמואל ב"ק סי' לד); להדיא בספורנו (שמות י"ג, יד); ועוד.

יש לציין כי יש שהבינו שהחמור קדוש קדושת דמים, ראה למשל קובץ ביאורים בכורות סי' א-ב. תימוך לשיטתם שהגמרא בבכורות נקטה בכמה מקומות בלשון "קדושת דמים" ביחס לחמור (ה ע"ב, ו ע"א, יג ע"א). אמנם, העיר לי הרב זרח כהן שלכאורה עצם זה שקדוש מצד עצמו זו ראיה שקדוש קדושת הגוף.

באשר לייעוד, מטרתו היא לפרנס את עובדי המקדש. האם ניתן להכלילו בקדשי מזבח? ייתכן שהחיבור עם בכור בהמה טהורה אמור לקבוע שכן, אך מסקנה זו קשה. מבין כל החיות דלעיל החמור הוא הרחוק ביותר מקדשי מזבח, בעיקר משום שהטיפול העיקרי בו, הפדיון, לא כולל מעשה עבודה. נציע בהמשך שיש בו קיום כעין עבודה, אך כאשר אין שום מעשה בגוף החמור המרחק מקדשי מזבח נראה גדול. בנוסף, מין חמור הוא היחיד שאינו קרב על המזבח כלל. לכן נראה יותר שמדובר בסוג ייעוד אחר, ונציע להכלילו בתוך קדשי החוץ, שאותם רצינו להגדיר כבדק הבית.

פדיון

התורה מצווה את הבעלים של הפטר חמור "תפדה" (שמות יג, יג; לד, כ), אלא שפדיון זה אינו כשאר פדיונות שבתורה. הציווי הוא "תפדה בשה", בניגוד לשאר פדיונות הנעשים בכסף ושווה כסף.⁶³ העובדה שיש דרישה לחפצא מסוים מצביעה על כך שמדובר במעמד ייחודי, כפי שעולה כבר בגמרא. רבי יהודה הוא התנא שאוסר בהנאה, והזכרנו שיש שתי לישנות למקורו. בלישנא קמא הלימוד שלו הוא מהקפידא בשה:

יש לך דבר שהקפידה עליו תורה, לאפקועי לאיסוריה בשה. (בכורות ט ע"ב)

אם נבין שהמעמד הייחודי הוא קדושת גוף, תובן הדרישה המוקפדת. באופן עקרוני, קדושת הגוף איננה ניתנת לפדיון, ולכן מסתבר שאם יש דרישה מיוחדת לאופי הפדייה, קשורה היא בעובדה שעצם הפדייה מהווה חידוש, ולא מובנת מאליה. ניתן ללכת רחוק יותר, ולומר שעל אף שמדובר במעשה פדיון, הוא שונה מהותית משאר פדיונות. פדיונות אחרים מגיעים כפתרון ל"בעיה", ואילו פדיון החמור הוא הקיום הלכתחילי שלו, ואף מעין קיום של עבודה.⁶⁴

על פי זה מתבארים דברי רש"י. בבכורות (ד ע"ב) חידשו בדין השה: 'ז'פודה בו פעמים הרבה". בתוס' שם (ד"ה ופודה) מפרש ר"ת "דאספק קאי". ספק פטר חמור דינו להיפדות בשה והשה לבעלים, ואומר ר"ת שבאותו השה יכול לפדות חמורים נוספים. אך לרש"י דרך אחרת:

63. משניות בבכורות (נא ע"א) ובערכין (כו ע"א). ישנו חריג נוסף – מעשר שני הנפדה בכסף צורי, והגמרא (בכורות ט ע"ב) מתייחסת אליו. כמו כן, מפורש בגמרא (שם יא ע"א) שאפשר לפדות גם בשוויו. אך היחס בין פדיון בשה לפדיון בשוויו דורש דיון עצמאי, ואכמ"ל.

64. כך נוכל לבאר מדוע לא נשארות "שאריות" של קדושה בחמור, בניגוד לפסולי המוקדשין שאסורים בגיזה ועבודה לאחר פדיון. פסולי המוקדשין אמורים היו להיקרב בעצמם וקריתה "תאונה" בדרך, כך שאולי קיום הקורבן יצליח אך יעד הבהמה לא. בחמור לעומת זאת, הקיום הוא נתינה – ולכן מתקיים ייעודו באופן מלא כמו שאמור להיות מעיקר הדין, ואין מה שיישאר.

שאם חזר וקנאו מיד הכהן, לאחר שנתנו לו – חוזר ופודה בו פטר חמור אחר.
(רש"י, שם ד ע"ב)

רש"י אומר שדברי הגמרא אמורים בפטר חמור ודאי, והחידוש הוא שיכול לקנות מהכהן
שה בו פדה ולפדות בו שוב. יש לשאול על רש"י שתי שאלות: א. מדוע לא מקבל את דברי
ר"ת על ספק?⁶⁵ ב. מה ההוא אמינא שלא יוכל – הרי לאחר שקנאו זה השה שלו!

התשובה לשתי השאלות, אחת היא: על אף שאיסורו של החמור אינו עובר לשה, דין
מסוים מיהא חל ביה, ויש לו חלות שם פודה. השם הזה חל עליו בפדיון, ולכן חל גם בספק,
שם האדם אינו נותן את השה לכהן רק מדין המע"ה, אך חלות שם פודה מיהא איכא. כמו
כן, היות שלשה שכבר ניתן לכהן יש שם פודה, צריך חידוש שבכל זאת ראוי לפדייה נוספת,
והחידוש נאמר רק בשה שניתן בפועל לכהן ונקנה בחזרה. לא נעמיק בחידוש זה, אך עולה
מרש"י שהפדיון הינו פעולה בעלת קיום חיובי, ולא התרת איסור גרידא.

שה

כאמור לעיל, דרישת התורה היא "תפדה בשה". כתבנו קודם כי עצם העובדה שיש קפידיא
מתאימה לקדושת הגוף. כעת ננסה להראות כמה הלכות ייחודיות הקשורות בשה עצמו,
שגם הן מובנות על פי הבנה זו.

המשנה בבכורות (יב ע"א) מונה במה "אין פודין". בגמרא מנומק מדוע לפסול: גדרי
שה נלמדים מקורבן פסח, המובא גם הוא בשה בלבד. למרות זאת, מובאים בגמרא מספר
דינים בהם אין זיהוי בין שני השייכים. משום ההבדלים מסתבר שהשוואה זו איננה גילוי
מילתא מה כוונת התורה במילה "שה", אלא גזרה שווה הקובעת עקרונית מהו השה הראוי
לפדיון – ולא כל שה כלול. לא נפרט את ההבדלים בין שה הפדיון לשה הפסח, ונסתפק
בכך שנדמה שהמדד לדינים המשותפים הוא הדינים השייכים לקדושת קורבן. כיוון שכך,
הדינים הבלעדיים לקורבן הפסח – לדוגמא בן שנה – לא יגבילו גם את הפדיון.

ואמנם, בניגוד לשה הפסח שצריך להיות תמים, שה הפדיון יכול להיות בעל מום. והרי
תמים הוא מדיני קורבן, ולא מהדינים הייחודיים לפסח! נזכיר שוב את הסבר הגר"ח:⁶⁶ מום
אינו סותר קדושה, אלא מהווה פסול הקרבה. לכן לדוגמא אי אפשר להקדיש בע"מ בגופו,
אבל אם קדם הקדשו למומו נשאר בקדושתו וטעון פדיון. בשביל להבין מדוע זה משפיע,
נדייק את הגדר לדינים המשותפים: לא דינים השייכים לקדושת קורבן, אלא דינים השייכים
לקדושת הגוף. שה בע"מ ראוי לקדושת הגוף, אפילו בקורבן פסח – שהרי אם קדם הקדשו

65. מפשטות דברי רש"י אפשר להבין שאין מחלוקת מהותית, ורק הביא דוגמא אחרת. אך התוס' הבינו
שרש"י דוחה את שיטת ר"ת (בכורות יא ע"א ד"ה שהיו): "לפירוש הקונטרס דאינו חוזר ופודה אלא

אם כן נתנו לכהן וחוזר ולקחון".

66. הל' איסור"מ (פ"י ה"ג).

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

למומו הקדושה אינה פוקעת. הסיבה שלא ניתן להקדיש בע"מ לפסח היא מצד ההקרבה. אם נסביר שפטר חמור אינו קדשי מזבח, פסולי מעשה הקורבנות לא שייכים בו – וממילה אין דרישה ששה הפדיון יהיה תמים. ואכן, הגר"ח ביאר שהטריפה כן סותרת קדושה, ובמשנה מפורש שאין פודין בשה טריפה.

לפי דברינו הדרישה שיהיה ראוי לקדושת הגוף מובנת היטב: כיוון שלחמור יש קדושת גוף, מסוגל רק דבר שראוי לקבל בעצמו קדושת גוף.⁶⁷

על בסיס זה, אפשר להבין גם את האיבעיא בהמשך אותו עמוד. הגמרא שואלת האם ניתן לפדות בפסולי המוקדשין, והצד לומר שלא הוא שאין איסור חל על איסור. על פניו זו תימה – שהרי השה לא נאסר! אם אומרים שהחמור קדוש בגופו ניתן להבין. תפקיד הפדיון הוא "לטפל" בקדושת הגוף של החמור, ולכן השה אינו רק כלי להסרת קדושה. יש לו קיום מצד עצמו – או לפחות הוא אמור להיות ראוי לכך. בפסולי המוקדשין יש איסור גיזה ועבודה והם עושים תמורה – כלומר, יש בהם לפחות "שאריות" קדושה, דהיינו שם הלכתי מסוים, ולא יכולים לקבל שם נוסף.⁶⁸ למסקנת הגמרא אכן אין פודים בפסולי המוקדשין. אמנם מובא לזה מקור מפסוק, אך ייתכן שמאחוריו עומדת הסברה.

עריפה⁶⁹

התורה מצווה: "ואם לא תפדה וערפתו" (שמות יג, יג; לד, כ). מה היחס בין העריפה לפדיון? תוך דיון על איסור הנאה לאחר עריפה, נאמר:

מדתני לוי: הוא הפסיד ממונו של כהן, לפיכך יופסד ממונו. (בכורות י ע"ב)

נימוקו של לוי הוא עונש: על האדם היה לתת ממון לכהן, וכיוון שלא נתן לא יוכל הוא עצמו ליהנות מהחמור. מכאן משמע שמדובר רק בקנס למי שלא מקיים את המצווה. ברם, רבים ממוני המצוות מנו את העריפה כמצווה עצמית הנפרדת מהפדיון.⁷⁰ לכאורה תפיסה זו מנוגדת לדברי לוי, אך כך משמע יותר מהמשנה העוסקת בעריפה:

מצות הפדייה קודמת למצות עריפה שנאמר אם לא תפדה וערפתו.

(בכורות יג ע"א)

67. ויוצא אם כן שזו דרישה מחמירה אפילו יותר מפסולי המוקדשין אשר נפדים בכסף ושווה כסף – אולי משום שבפדיון זה יש קיום כעין עבודה.

68. אחרונים ביארו בדרכים שונות מדוע השה מותר, ראה למשל מהריט"א (סי' ט אות א) וקובץ הערות (סי' נד אות ז). דרך זו מתאימה לשני הביאורים.

69. בענייני העריפה, יש חומר דל מאוד בכתוב, כאשר אפילו גמרא אין על משנת העריפה. הדברים המובאים מבוססים בעיקר על העבודה היסודית שעשה הרב נעם ורשנר בספרו "דאשית הנזר" על בכורות (סי' ו-ז), הן בליקוט המקורות והן בחקירת הדין.

70. רמב"ם (פא-פב), חינוך (כב-כג) ועוד רבים, לעומת בה"ג (ז) ואחרים.

ומהקשרה – לאחר מכן מביאה המשנה סדרי קדימויות של זוגות מצוות נוספות. המהרי"ט אלגזי (הל' בכורות סי' יד אות ד) עמד על כך שבמכילתא מובאים דברי לוי והמשנה כטעמים נפרדים:

ואם לא תפדה וערפתו, מכאן אמרו: מצות פדייה קודמת למצות עריפה. דבר אחר, ואם לא תפדה וערפתו אם אין אתה פודהו, עורפהו. הואיל ואבדת נכסי כהן, אף נכסיך יאבדו. (מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא פרשה יח)

על בסיס המכילתא, טען שיש מחלוקת תנאים בשאלה האם העריפה מהווה מצווה או קנס, וביאר שבמחלוקת זו נחלקו הברייתא דלוי והמשנה – ובעקבותם נחלקו גם הראשונים איך לפסוק.

יש שאמרו שאין מחלוקת עקרונית, וגם במסגרת לוי שייך לדבר על מצוות עריפה – התורה רצתה שיפסיד את החמור ולפיכך קבעה את המצווה.⁷¹

אולם, כמה מההבנות בפרטי העריפה מעידות בפשטות שמדובר במצווה בעלת קיום חיובי, ונעיין בכיוון זה.⁷² איתא במשנה:

לא רצה לפדותו – עורפו מאחוריו וקוברו. (בכורות יג ע"א)

במשנה רואים קפידא מסוימת על מעשה העריפה, כאשר אומרת שיהיה "מאחוריו". בתוספתא הדבר כבר הרבה יותר בולט:

עורפו בקופץ מאחוריו וקוברו, ואסור בהנאה. לא ימינתו לא במקל ולא בקנה, ולא ינעול דלת בפניו בשביל שימות, ואם עשה כן – הרי זה יצא. (תוספתא, בכורות פ"א הי"ז)

התוספתא הוסיפה הקפדה על כלי: אמרה לערוף בקופיץ, וכניגוד הביאה רשימה של כלים בהם אין לערוף. ככל שישנם יותר פרטים המגדירים את מעשה העריפה, נראה יותר שמדובר במעשה בעל משמעות עצמית, מעין טקס.⁷³ הבנה "טקסית" זו תתעצם ככל שרמת ההקפדה על אותם פרטים תהיה משמעותית יותר, ועל כן יש לעיין מהי רמה זו.

71. מהר"י קורקוס (הל' ביכורים פי"ב ה"א).

72. מעבר לדיון דלקמן יש כמה ניסוחים מפורשים בראשונים. לשון הרדב"ז (הל' ביכורים פי"ב ה"א): "זהלא מתקן הוא למי שידוע סוד המצוה". כך עולה בכמה מפרשני התורה, לדוגמא ספורנו שמות י"ג, יד-טו.

73. וכך אמר המנ"ח (מצווה כג אות ד): "ולכאורה ללוי דדריש טעמא דקרא מחמת קנס א"כ ל"ל קופץ וממול ערפו", ואמר שלוי רק "נותן קצת טעם למצוה".

במשנה עצמה אפשר להתלבט. מחד, אין בה את הפירוט הנרחב של התוספתא, וייתכן שלא בכדי. פער כזה אנו מוצאים גם ביחס לפסוקי התורה, עיין הערה 75 לקמן. לפי זה היינו אומרים שיש מחלוקת בינה לבין התוספתא. מאידך, הסברנו לעיל בעקבות המהריט"א שעולה ממנה כי יש מצווה

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

התוספתא מסיימת " ... בשביל שימות ואם עשה כן הרי זה יצא", והתוספתא שלאחר מכן פותחת: "בחיי אסור בגיזה ובעבודה". אולם, כאשר מצטטת הגמרא ברייתא כעין התוספתא, לאחר המילים "בשביל שימות" כתוב "ואסור בגיזה ועבודה" – לשון דומה מאוד למילות הפתיחה של התוספתא הבאה. יש שרצו לדייק מכאן שההשמטה מכוונת, ולפי הגמרא הקופיץ לעיכובא. וכן מכך שהרמב"ם (הל' ביכורים פי"ב ה"ז) לא הזכיר שבדיעבד יוצא ידי חובה.⁷⁴ ומפורשים הדברים בגרסת האור זרוע:

תניא בתוספתא... ואם עשה כן, הרי זה לא יצא. (אור זרוע, ח"א סי' תצ)

מדיוק אחר בלשון התוספתא ניתן ללכת עוד יותר רחוק. זה מהמיקום של אזכור הקופיץ: "עורפו בקופץ מאחריו וקוברו". אם הקופיץ היה רק לכתחילה, היינו מצפים שהכתוב יהיה בסגנון "עורפו מאחריו", אחר כך "כיצד" – ורק שם תאמר התוספתא "בקופץ ולא ימיתנו וכו'". מהניסוח שלפנינו משמע כי הקופיץ אינו דין לכתחילה אלא חלק מהגדרת מעשה העריפה. וכך בתרגום המיוחס ליונתן:

וְאִין לָא תְּפָרוֹק וְתִנְקְפִיה בְּקוֹפִיץ. (שמות לד, כ)

וְיִנְקְפוֹן תְּפָן ית עֲגֻלָּתָא בְּקוֹפִיץ. (דברים כא, ד; לגבי עריפת עגלה)

בתורה לא כתוב קופיץ, ואם הוכנס בלשון התרגום – כנראה הבין שזו הגדרת עריפה.⁷⁵ לפי זה מובנת היטב שיטת האור זרוע – אם לא עשה בקופיץ, המעשה לא נחשב כעריפה!⁷⁶

אם אכן רואים בפעולת העריפה משמעות עצמית, נדמה שהצורך בה הוא "טיפול" בחלות מסוימת שיש בחמור, כעין עבודה בקורבנות – מה שבפשטות שייך דווקא בקדושת הגוף. כאמור בעגלה, השוני בין עריפה לעבודת קורבנות רגילה מובנת היטב אם מבינים

חיובית בניגוד לדברי לוי – מה שמשייך אותה לצד של התוספתא. אם כן, ניתן להבין את המשנה בשני הכיוונים, וייתכן ובכלל שייכת לשיטת ביניים ואכמ"ל.

74. חסדי דוד על התוספתא פ"א, ד"ה עורפו. וחלק עליו המהר"י קורקוס. הצעה מעניינת בשיטת הרמב"ם, עיין בראשית הנזר (עמ' 129–130).

75. בהנחה ובא להגדיר את מושג עריפה ולא להוסיף מדיניה. אמנם, יש לציין כי בשמות (י"ג, יג) לא הזכיר את הקופיץ, וכן אונקלוס לא הזכיר קופיץ – לא בחמור ולא בעגלה ערופה. ועיין ברש"י וראב"ע במקומות השונים, שייטכן ונחלקו גם הם בדבר.

76. באופן מעט שונה כתב הרב קניבסקי בדרך אמונה על הרמב"ם לעיל (ד"ה ואין ממייתין). גם הוא הבין שאין יוצאים ידי חובת המצווה, ובתוספתא הסביר שרק נפטר מחובת פדיון. נימוקו הוא שעריפה שלא בקופיץ היא כן עריפה, אלא שהיא עריפה שלא כדרכה – ושלא כדרכה פסול בעריפה. הרב קניבסקי הביא כסיוע לדבריו רשימת מצוות בהן לא יוצאים ידי חובה שלא כדרכן. בראשית הנזר (עמ' 128) הבחין שרשימה זו מורכבת משתי קבוצות: פעולות אנושיות (אכילה, שתייה וכד') ופעולות מתחום המקדש. על פניו, פטר חמור לא שייך לאף אחת מהקבוצות – ומכאן רצה להוכיח (לנוקטים שקופיץ מעכב) שיש בפרט חמור ממד מסוים של קורבן. לראותו כקורבן ממש קשה, ונראה שהבנת קדושת הגוף לבדק הבית מתאימה גם כאן.

שמדובר בקדושה מסוג שונה, לה יש מעשה עבודה שונה. נוסף את דברי הרמב"ן, מהם עולה שראה בעריפה מקור לקדושת החמור. בבכורות (י ע"ב), אחד המקורות לאיסור הנאה בחמור **לאחר עריפה** היה גזרה שווה מעריפת העגלה. הרמב"ן הרחיב לימוד זה לכל איסורו של החמור, כלומר מעמדו:

בעגלה ערופה כפרה כתיב בה כקדשים... ובפטר חמור למדו גזירה שוה מעגלה ערופה. (רמב"ן, שכחת הלאוין ו)

ראינו שהרמב"ן רואה את הרביעייה דלעיל כקבוצה, "הקרבנות הנעשים בחוץ". מהצורה בה משווה כאן בין החמור והעגלה, נראה שתופס את מעמדו באופן זהה – וכך מכניס גם את החמור לקדשי החוץ.

ג. דיני קדושת הגוף לבדק הבית

עד כה, ניסינו להראות שבכל אחת מהחיות כשלעצמה יש קדושת גוף ייחודית, אותה רצינו להגדיר על פי המבוא כקדושת הגוף לבדק הבית. והנה, יש לעיין בגדר קדושה מסוג זה. שהרי, דיני חמש החיות שונים בתכלית זה מזה, וכל שכן מכלי שרת ומאבני היכל. ננסה להצביע על מספר נפק"מ אפשריות לצירוף קדושת הגוף וקדושת בדק הבית. כך גם נבסס את ההצעה שזהו סוג קדושת החיות.

1. תמורה

מבין כל החיות, רק בפרה יש התייחסות לעניין תמורה,⁷⁷ כאשר אומרת הגמרא בתמורה (כ ע"א) שאינה עושה. מסתימת הש"ס והפוסקים, ניתן להסיק שכולן אינן עושות תמורה, ויתר על כן – אינן שייכות בתמורה. מסקנה זו צריכה עיון, שהרי הן קדושות!⁷⁸ אם כן, יש להגדיר במה שייכת תמורה.

בנידון זה, שמעתי מהרב עזרא ביק שיש להבחין בין שתי משניות במסכת תמורה, שממעטות שתיהן קדשים מסוימים מתמורה. בדף ט ע"א, מדייקת המשנה מפסוק ש"בעלי מומין שקדם הקדישן את מומן" עושים תמורה.⁷⁹ מהמשנה יוצא שהחידוש הוא דווקא בבעלי מומין אלו, הנשארים קדושים בגופם. אך בעלי מומין שקדם מומן להקדשן, וקדושים רק בדמיהם, אינם עושים תמורה. מיעוט אחר מובא במשנה האחרונה של הפרק:

77. שהצלחתי למצוא.

78. לגבי השעיר והציפורים ניתן לתרץ, שהרי המשנה בתמורה (יג ע"א) מיעטה עופות וקרבנות ציבור מתמורה. אלא שלגבי השעיר קשה מפרה, שגם היא קורבן ציבור, ולמרות זאת הביאה הגמרא ראייה

דווקא מקדשי בדק הבית. מכל מקום, המהלך שלעצמו עומד, גם אם באופן מקומי אינו נצרך.

79. וכן המשנה בבכורות (יד ע"א), שמנגידה במפורש.

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קרבנות החוץ"

קדשי בדק הבית – אין עושיין תמורה. אמר ר"ש: והרי מעשר בכלל היה, ולמה יצא – לומר לך, מה מעשר – קרבן יחיד, יצאו קרבנות צבור, ומה מעשר – קרבן מזבח, יצאו קרבנות בדק הבית. (תמורה יג ע"א)

בגמרא מבואר שרבי שמעון חולק על ת"ק, והם לומדים ממקורות שונים שקדשי בדק הבית אינם עושים תמורה. ומבואר שם שמחלוקת זו תלויה בשאלה האם קדשי בדק הבית נקראים קורבן: "לר"ש – איקרי קרבן, לרבנן – לא איקרי קרבן".⁸⁰ אמנם, הפסוק המובא לשיטת רבנן עוסק בקדשי בדק הבית שקדושים בדמיהם, ויש לשאול אמאי בעי קרא – שהרי משנה אחרת כבר מיעטה קדושת דמים!

בעקבות קושיא זו, ייתכן שרבי שמעון חולק לא רק ברמת המקור, אלא גם ברמת ההיקף. לא בכדי נקט בלשון **קרבנות** בדק הבית – הוא בא לחדש מיעוט שעוד לא הכרנו: מיעוט של קדושת הגוף. כך מדויק גם מהמקור שמביא: צריכים להיות דומיא דמעשר. הוא מונה מספר תכונות של מעשר, וביניהן היותו קורבן מזבח. מדוע לא מציין את היותו קדוש בגופו? הסיבה לכך היא שקדושת דמים כבר מועטה, וכעת יש למעט קדושת הגוף שאינה קורבן מזבח – אלא קורבן בדק הבית. וכאשר פסק הרמב"ם דין זה (הל' תמורה פ"א הי"ב) השתמש בלשונו ובמקורו של רבי שמעון, כך שנראה שהלכה כמותו.

מתוך כך, נבין את נימוק הגמרא מדוע פרת חטאת אינה עושה תמורה (הקשר הסוגיה אינו נוגע לענייננו):

דהאיכא פרת חטאת! קדשי בדק הבית הוא, וקדשי בדק הבית לא עבדי תמורה. (תמורה כ ע"א)

קדשי בדק הבית היא – המושג של המשנה בדף יג. הגמרא ממעטת דווקא ממשנה זו, כיוון שהפרה היא קדושת הגוף, והסיבה שאיננה עושה תמורה היא ייעודה לבדק הבית. אם כן, מצאנו כלל עקרוני לגבי צירוף קדושת גוף וקדושת בדק הבית, אותו מיישמת הגמרא בפרה אדומה. בדרך זו, מובן מדוע שאר החיות אינן עושות תמורה: קדושת הגוף לבדק הבית אינה עושה תמורה.

2. נעשית מצוותו

דאיות שבתמש חיות אלו לא אומרים נעשית מצוותו

הגמרא במספר מקומות קובעת שאין לך דבר שנעשית מצוותו ומועלין בו. הכלל נלמד ממספר חריגים שאותם מציינת הגמרא, והם שני כתובים הבאים כאחד שאינם מלמדים.

80. וכך מדויק מגרסת המשנה שבגמרא, שברישא נוקטת לשון "קדשי" ובר"ש "קרבנות". אך בגרסא שבמשניות בשתיהן כתוב "קרבנות".

אחד מהם הוא עגלה ערופה. מספר ראשונים⁸¹ אומרים שהאיסור לאחר מצוותה (הערופה) הוא אותו האיסור מחיים שממשיך, כך שלמעשה עדיין קדושה.

והנה, יש לעיין במעמד שאר החיות לאחר שנעשית מצוותן. בכל המקומות שהזכירה הגמרא דין זה, מנתה בחריגים את תרומת הדשן, בגדי כהונה ועגלה ערופה. במעילה (יא ע"ב) הזכירה אחד נוסף: איברי שעיר המשתלח. הגמרא חיפשה מקור אחר, כיוון שאיסור הנאתם נתון במחלוקת רב ושמואל ביומא (סז ע"א – סז ע"ב). בגמרא ביומא המחלוקת היא בלשון איסור, אך רש"י במעילה הסביר שהמחלוקת היא האם מועלים בהם – כך שאם אסורים, נשארה קדושתם.

הלכה היא שמותרים (רמב"ם עבודת יוה"כ פ"ה הכ"ב), כך שבפועל המצווה מתירתם. אך יש לבחון את סיבת ההיתר:

אמר רבא: מסתברא כמאן דאמר מותרין, לא אמרה תורה שלח לתקלה.
(יומא סז ע"ב)

רבא מנמק באותו האופן גם את היתר ציפור המצורע המשולחת:

רבא אמר: לא אמרה תורה שלח לתקלה.
(קידושין נו ע"ב)

ואמר רש"י שזו סברה.⁸² מדוע נצרכת הסברה, אם כבר יש את הכלל של נעשית מצוותו? עולה מרבא שהדין הכללי של נעשית מצוותו לא שייך באיברי השעיר והציפור המשולחת. מצד אופי איסורם, היו אמורים להישאר אסורים גם לאחר המצווה. את הציפור מתירה סברה זו. לגבי השעיר, נראה שבאופן בסיסי כו"ע מודו שאמורים להיאסר האיברים, וחולקים האם על גבי איסור זה מיישמים את סברתו של רבא. אם כן, השעיר המשתלח והציפור המשולחת חריגים גם הם מדין נעשית מצוותו.⁸³

הבנה זו בציפור נראית מתבקשת, שהרי הציפור השחוטה בוודאי אסורה לאחר השחיטה.⁸⁴ לסוברים שאיסורה מחמת קדושתה – ממשיכה הקדושה גם לאחר מצוותה, כפי שגם בת זוגה הייתה אסורה לולא הסברה של רבא.

81. כגון הרא"ש, ראה הערה 34.

82. בגמרא לפני כן הובא מקור מפסוק, ורש"י אומר שזו אסמכתא. ראה בריטב"א (ד"ה רבא) הסבר נוסף, שנראה ומתאים גם הוא לדברינו.

83. בציפורים יש שביארו משום נעשית מצוותו, ראה ר"ש (נגעים פי"ד מ"ב ד"ה ולא) ושאלתות (סוף שאילתא פח).

84. יש להרחיב מעט בגדר איסור השחוטה. בגמרא בקידושין (נו ע"א) רבי יוחנן סבר שהאיסור חל רק בשחיטה. אחת הראיות שלו היא שיש דרשת תנאים לאסור את השחוטה, "ואי ס"ד מחיים אסורה, לאחר שחיטה מיבעיא?". על כך הקשו ראשונים (תוס' רא"ש ד"ה לאחר, ובדומה הרשב"א ד"ה ואי): "דילמא איצטריך משום דאין לך דבר שנעשית מצוותו ומועלין בו". בתירוצם הסבירו מדוע האיסור

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

גם החמור אסור לאחר עריפה, ורב נחמן הביא שני מקורות לכך (בכורות י ע"ב). הראשון הוא השוואה בין עריפת העגלה לעריפת החמור, שכמו העגלה גם החמור אסור בהנאה לאחר עריפתו. בהתחלה נאמר שרבי יהודה, האוסר את החמור מחיים, לא יצטרך את הפסוק – כיוון שכבר מחיים אסור. כלומר, אופי האיסור הוא להמשיך לאחר המיתה, בלא חידוש. גם כאשר מעמיד את הדרשה לרבי יהודה, אומר שזה רק בשביל לדחות השוואה בין פדייה לעריפה, שכמו שמתרת הפדייה תתיר גם העריפה. אך האיסור הוא אותו האיסור שמחיים. כך במיוחד לדברי הרמב"ן דלעיל, שהעגלה היא מקור האיסור בחמור גם לפני וגם אחרי עריפה.

ואמנם, איסור החמור נשאר רק לאחר מצוות עריפה. כיוון שמדובר בפדיון, היינו מצפים שלאחר מצוות פדייה האיסור יחול בשה, ואילו השה מותר לגמרי! האחרונים התקשו איך יהיה מותר אם זה פדיון – והסבירו בדרכים שונות את המנגנון.⁸⁵ מבלי להיכנס לפרטי התירושים, נסתפק בלומר שלא אמרו נעשית מצוותו, ונדרשו לחידוש אחר. אם כן, נראה שגם איסור החמור באופן עקרוני נותר לאחר עשיית מצוותו, אלא שבמצוות פדייה יש היתר מחודש. על פי דברינו ניתן להציע טעם לדבר: ייעודו הוא לפרנס את הכוהן, ולשם כך מוכרח השה להיות מותר.

אפר הפרה אסור בהנאה (קידושין נח ע"א – נח ע"ב), כך שאם כנים דברינו עד כה – כל חמש החיות אינן שייכות בדין נעשית מצוותו.

שייך רק "קודם גמר מצוה". וקשה, שהרי לשיטה זו השחיטה היא שאוסרת! ועוד, הציפור היא מהנקברים (תמורה לג ע"ב), דהיינו אסורה גם לאחר גמר המצווה! בשו"ת דבר אברהם (ח"ב סי' ח אות ה) הסביר שקבורת הציפור איננה כקבורת שאר איסורי הנאה, אלא דין בסדר טהרת המצורע. איסורה לאחר שחיטה הוא משום שטרם נעשתה מצוותה. המהדיר על התוס' רא"ש (הוצאת מוה"ק, הערות *848, 850) הביא את דבריו בשביל לבאר את הרא"ש והרשב"א, וגם דייק כך מלשון התוספתא: "זקברה בפניו אסורה בהנאה" (תוספתא נגעים פ"ח ה"ג). לכאורה הסדר אמור להיות הפוך: הדין שאסורה, ומשום כך קוברת! מכך דייק שהקבורה אינה תוצאה של האיסור, אלא חלק מסדר הטהרה. בנוסף, במשולחת יש דין ש"שלחה וחזרה חוזר ומשלחה אפילו מאה פעמים" (רמב"ם הל' טו"צ פי"א ה"א). הדבר אברהם (שם אות ו) הוכיח מכאן שהשילוח לא משלים את מצוות המשולחת, וכיוון שהן זוג, לא יכול להיות שמצוות השחוטתה כן הושלמה. יש להעיר שהמהדיר על הרשב"א (הוצאת מוה"ק, הערה 742) תירץ בדרך אחרת את הראשונים. לשיטתו כן אומרים נעשית מצוותו בשחוטתה, אך באופן שונה משאר קרבנות. ייתכן שהבדל זה מתאים גם הוא לטעם דלקמן אמאי לא אומרים בהן נעשית מצוותו, אך מ"מ קשה עליו מהמשנה בתמורה.

עוד יש לציין שלכאורה לשיטת התוס' רא"ש הציפורים אינן קדושות (יומא ס ע"א ד"ה הא). אלא שזו דרכו לבאר שם מדוע אינן מלמדות על כלל נעשית מצוותו, ואילו כאן מביא אותן כחלק מהכלל! וצ"ע. עכ"פ, ישנם דברי הרשב"א.

85. כגון מהריט"א (הל' בכורות סי' ט אות א), קובץ הערות (סי' נד אות יז).

הטעם שלא אומרים בהם נעשית מצוות

בעקבות דברי הריטב"א, ננסה להבין מדוע פרה אינה שייכת, ודרך כך לבאר את הדין הכללי. הריטב"א התקשה שאם הפרה "חטאת", אמורים להיות לה דיני חטאת לעניין פדיון במום ולהעמדה והערכה. ותיירץ:

דלא קרייה רחמנא חטאת, אלא כשאתה עושה ממנה פרה, ולא כשאתה בא לפדותה, דהכי כתיב קרא: למי נדה חטאת היא, לומר, דכשיהיה למי נדה היא כחטאת לכל פסולין שבה. (ריטב"א, ע"ז כג ע"ב ד"ה שאני)

ניתן להבין בדברי הריטב"א שכשנהיית למי נדה משתנה מעמד הפרה.⁸⁶ אך יש שהבינו באופן אחר, וכוונת הריטב"א היא למפרע. כל עניינה של הפרה הוא להיעשות למי נדה. משום כך, אם לא מגיעה ליעד זה – למעשה מעיקרא איננה פרת חטאת. הריטב"א מסביר כך מדוע ניתרת בפדיון: כיוון שלא נעשתה מי נדה, מעולם לא הייתה חטאת.⁸⁷

בדרך זו, נוכל לבאר מדוע איננה ניתרת בעשיית מצוותה. מפני שכל עניין הפרה הוא להיעשות למי נדה, מעשה העבודה לא מהווה את קיום קדושתה. להפך – רק לאחר העבודה מתחילה הפרה להיות מסוגלת לבצע את תפקידה, ומובן מדוע לא תותר בשלב זה. כך עולה מדברי התוס':

דשאני הכא, דכל מצוותה לשריפה עומד. ועוד נראה, דטעם דהתם משום דאין לך דבר שנעשית מצוותו ומועלין בו, אבל הכא אכתי לא איתעביד. (תוס', מנחות נב ע"א ד"ה ואין)⁸⁸

שני תירוצי התוס' תואמים את דברינו. הראשון אומר שייעודה הוא לאפר, השני אומר שעדיין לא נעשתה מצוותה – ומשניהם יוצא שעיקר קיום הפרה נעשה רק באפר.

מכאן ניתן לעמוד על הבדל יסודי בין קדושת מזבח לקדושת בדק הבית. קדושת מזבח, עיקרה הוא פעולה – **הקרבה**. משום כך עשיית המצווה מתירה את הזבחים והמנחות, שעיקר הקיום בהם נעשה בתום ההקרבה. עיקר קדושת בדק הבית לעומת זאת איננו פעולה מסוימת, אלא **שימוש** ההקדש. אין זו פעולה חד פעמית המתבצעת בקדשים אלו – עצם

86. כך למשל אומר הגר"ח (הל' מעילה פ"ב ה"ה).

87. עיין שו"ת דבר אברהם (ח"א סי' ז), שהבין כך בריטב"א וביאר בדרך זו דינים נוספים.

88. דברי התוס' מובאים כתירוץ לקושיא מדוע צריכה הייתה הגמרא ללמוד מפסוק שאין מועלין בה ("היא – בה מועלין, באפרה אין מועלין"), שהרי אפר הקדש מותר. גמרא זו קשה גם לדברינו, שהרי אמורה הייתה להיות גם מעילה. מהתירוץ השני של התוס' (ומהגמרא) מוכח שהיתר המעילה נובע מגזיה"כ ייחודיות ולא מדין נעשית מצוותו, אך עדיין צ"ע.

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

מציאותם היא קיום הקדושה. לכן, גם לאחר שנעשה מעשה מצווה בקדשי בדק הבית, מצוותם טרם הגיעה לסיימה.⁸⁹

יסוד זה קיים בכל קדשי בדק הבית. המקרה הנפוץ של קדושת בדק הבית הוא קדושת דמים. בקדושת דמים ישנו הבדל משמעותי בין קדושת מזבח לקדושת בדק הבית. על קדושת דמים למזבח להיפדות, בשביל שיוכל להביא בדמיה קורבן. בקדושת דמים לבדק הבית לעומתה הפדיון איננו מחייב, אלא רק אפשרות. זה משום שתכליתה היא לשמש את צרכי ההקדש העתידיים להתעורר, בתור ממון גבוה.

גם בקדושת הגוף לבדק הבית קיים יסוד זה. הדוגמא המובהקת של צירוף זה של קדושה היא כלי שרת. לא יעלה על הדעת שהמנורה תהיה מותרת לאחר הדלקה אחת, שהכיוור יהיה מותר לאחר קידוש אחד וכו'. הסיבה לכך ברורה: מצוותם איננה פעולה חד פעמית, אלא השימוש השוטף של הקודש. שימוש זה מתבצע בעצם מציאותם, ועל כן לא יותרו בעשייה חד פעמית.

מתוך כך, נראה לבאר את דין שאר החיות: בשעיר, יש מקום רב לראות שקיומו איננו הדחייה כשלעצמה, אלא היותו במדבר;⁹⁰ גם בעגלה, מסתבר שהכפרה איננה בעריפה כשלעצמה בלבד, אלא מהיות העגלה קבורה בנחל איתן;⁹¹ הציפור השחווטה משמשת את תהליך כפרת המצורע כחלק מסדר הטהרה;⁹² הציפור המשולחת בתחילתה משמשת להזאה, וניתן להתלבט האם זו פעולה הנעשית בה בדומה להקרבה, או שמא מתפקדת כעין כלי שרת. מכל מקום, לאחר מכן היא משולחת, ואפשר לראות את עיקר השילוח בהיותה בשדה,

-
89. ביאור דומה לכלל נעשית מצוותו כתב בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כא, בעיקר אות ז).
90. במיוחד לפי דברי הרמב"ן על היותו שוחד לס"מ – שהרי הוא נהיה לשוחד רק בתור איברים על הצוק.
91. כך יבואר מדוע נחל איתן אסור בעבודה וזריעה. וידועים דברי הרמב"ם במו"נ (ח"ג פ"מ) שעניין העגלה הוא הטקס לפרסום הדבר (אם כי לא ברור שהוא רואה בה קדשים).
92. יש לשאול א"כ איך ילפינו מעגלה שדבר שנעשית מצוותו אין מועלין בו, שלפי דברינו לא נעשתה מצוותה. בהקשר זה יש להעיר שכל דרך הלימוד של הכלל צ"ע, שהרי המקור המרכזי הוא תרומת הדשן, ובפשטות הסיבה שאסורה זה משום שיש בה מצווה נוספת, תרומה/הוצאה (מעילה ט ע"א). ביחס לתה"ד, הקושיא על עגלה מתעדנת.
- ניתן בכל זאת להציע כיוון. בעגלה נעשה מעשה מצווה, והתורה הייתה צריכה לחדש שאסורה אחריו. תוכן הלימוד הוא שעדיין לא סיימה את תפקידה, אך ייתכן שמכאן ניתן ללמוד שבד"כ מעשה מצווה (בקדשים) מסיים את התהליך, ולכן בקדשי מזבח כל שנעשה מצוותו מותר. ועדיין צ"ע.
93. ייתכן שזוהי כוונת הריטב"א (קידושין נז ע"א ד"ה השתא): "שהרי איסורה מחיים מפני שהוא קודש מכשיר וכיון שאף לאחר שחיטה שמו עליו איסור שבו להיכן הלך". "קודש מכשיר", ולכן איסורו לא "הולך" במעשה מצווה.

ולא מעשה שילוח גרידא;⁹⁴ פטר חמור הוא ממון כוהן. בעריפתו יובן טעמו של לוי "הוא הפסיד ממונו של כוהן – לפיכך יופסד ממונו" (בכורות י ע"ב). אמנם לא אפשרית נתונה אחר עריפה, אך כיוון שעדיין יש בו קדושה שהייתה אמורה ליצור שימוש להקדש, בתור מתנת כהונה, לא ייעשה בו כלל שימוש.⁹⁵

3. עבודתם מחנכתם

את החילוק שקדושת מזבח היא קדושת הקרבה בעוד קדושת בדק הבית היא קדושת שימוש נוכל לבסס על פי הבדל נוסף בין סוגי הקדשים: אופן החלת קדושת הגוף. בקדשי מזבח קדושת הגוף היא קדושת פה,⁹⁶ ואילו כלי שרת עבודתם מחנכתם. מבלי להיכנס לדין על הקדשת קדשי מזבח, החלת קדושת הגוף בכלי שרת יכולה להיות קשורה בכך שזו קדושת שימוש: רק בעת החניכה, מתחילים הכלים לתפקד בפועל ככלי המקדש.⁹⁷

נראה שיסוד זה, שתחילת העבודה היא שמחילה את הקדושה, מתיישב בכל חמש החיות.

בעניין הפרה, ייעודה הוא למי נדה, והיא קדושה לפני שמתחילה עבודתה – כך שלכאורה דומה דווקא לקורבנות. ואכן ביאר הגר"ח (הל' מעילה פ"ב ה"ה) שעשייתה למי נדה משנה את מעמדה. אולם, יש שלמדו שהמילים "ויקחו אליך" (במדבר יט, ב) מלמדות על לקיחת הפרה כשלב עקרוני. הלקיחה מחילה את הקדושה בפרה, וכיוון שכך יש דינים לצורת הלקיחה ודינים המתחילים בלקיחה, שאינם כשאר קורבנות. לא נרחיב בכל פרטי הלקיחה,⁹⁸ אך בעקבותם יש מקום רב לטעון ששימוש הפרה את ההקדש מתחיל בלקיחה. וכך כתב במפורש החזו"א, לאחר שדימה את קדושת הפרה לקדושת כלי שרת, ולפני שהרחיב בביאור מעמד ודיני הלקיחה בהקשר זה:

94. כפי שעולה בכמה מפרשני התורה, וגם מהדין ש"שלחה וחזרה חוזר ומשלחה אפילו מאה פעמים" (רמב"ם הל' טו"צ פי"א ה"א).

95. וכתב המנ"ח (מצווה כג אות ד) שלוי רק "נותן קצת טעם למצוה". ובקובץ שיעורים (שם): "זכן בפטר חמור סיבת איסורו אינו מפני שעומד לעריפה אלא מפני שהוא פטר חמור דלא גרע מבכור בהמה טהורה כמ"ש רש"י ולאחר שנערף הוא ג"כ פט"ח".

96. ישנם שלושה שנראים חריגים, ונסתפק בהפניות בסיסיות למקורות המבארים שהם גם קדושת פה: בעניין מנחות ראה ראב"ד תמיד (כה ע"ב) "ואגב גררא...", בעניין בכור ומעשר ראה שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין, זבחים, עמ' 228-229.

97. כך פשטות הגמרא (שבועות טו ע"א): "תלאן הכתוב בשירות". וכן ברמב"ם (הל' כלי המקדש פ"א ה"ב).

98. בספרי זוטא (במדבר י"ט) ובר"ש (פרה פ"ב מ"א) מובאים רבים מהדינים.

קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ"

יש לה קדושה מיוחדת לשם פרה, וכמו כלי שרת... דהרי צריכין משיחה או עבודתן מחנכתן... אלא ודאי מתחלה נחתא עלה קדושת פרה אלא שדין קדושת פרה כדין קדושת בדק הבית. (חזו"א, פרה סי' ג סק"ח)

לגבי השעיר, דנו האחרונים בעניין שינוי קדושת השעירים בהגהרה.⁹⁹ בנוסף, יש מקום רב לראות בווידי ובשילוח חלק מעבודת השעיר, כך שעבודתו הייחודית מתחילה כבר משעת ההגהרה. בצירוף שתי הנחות אלו, יוצא שקדושת שעיר המשתלח חלה באופן מלא רק כאשר מתחיל לשמש בפועל כשעיר.

בעגלה ערופה במיוחד מסתבר לומר כך, שהרי ירידתה לנחל איתן היא אוסרתה.¹⁰⁰

בציפורי מצורע תוכל דרך זו ליישב קושיה של הראשונים. בגמרא בקידושין (נו ע"א) למד ריש לקיש את איסור ההנאה מעגלה ערופה באמצעות תדר". מפני כן, למד ריש לקיש שהיא אסורה מחיים – שכמו שלעגלה יש גבול (ירידה לנחל איתן) כך לציפורים אמור להיות גבול (לקיחה). רבי יוחנן חלק על ריש לקיש ואמר שאינה נאסרת אלא משחיטה, אעפ"כ מלבד רש"י הבינו כל הראשונים שמקבל גם הוא את המקור מתדר"י – והתקשו, א"כ איך אינה נאסרת מחיים.

ניתן בזהירות להציע, שמחלוקת האמוראים היא באיזה אופן לומדים מעגלה. ריש לקיש הבין שיש זיהוי בצורת ההקדשה, ולכן לשתיהן צריך להיות גבול מקדים לעבודה בפועל. רבי יוחנן לעומתו הבין שהזיהוי הוא באופי הקדושה: בשתייהן עבודתן מחנכתן. לכן תיאסרנה שתייהן בתחילת העבודה: העגלה בירידה לנחל, הציפורים בשעת השחיטה.

בפטר חמור מתיישב יסוד זה היטב. קדושתו היא היותו ממון כוהן, ולא רק הפרנסה בפועל. כך עולה ממעמד העריפה כמצווה – שהרי אינה מועילה לפרנסת הכוהן, אך כן מהווה "טיפול" אפשרי בקדושה. אם כן, שימושו את ההקדש הוא עצם מציאותו. כיוון שכך, קדושתו מתחילה כבר בלידתו – ואכן קדושתו היא קדושת רחם.

ד. סיום

פתחנו בשתי הקדמות. בראשונה הצגנו את צירוף "קדושת הגוף לבדק הבית", ובשנייה התייחסנו לייחודיותם של "קורבנות החוץ". בהתאם לכך, מהלך המאמר סבב שני צירים: א. הרחבת היישום של קדושת הגוף לבדק הבית. ב. הצעה במעמדם של קורבנות החוץ.

ניסינו להראות בכל אחת מהחיות את האפשרות לראות שקדושה בגופה, ושיש לה ייעוד ייחודי. בעקבות מה שהסברנו במבוא, שבש"ס ישנם רק שני סוגי קדושה, וכן

99. עיין לדוגמה חזו"א (או"ח סי' קכח סק"ב), שיעורי הגר"ד עבודת יום הכיפורים (עמ' עב-עו).
100. להרחבה בדיני הירידה, עיין נחל איתן (סי' י ס"ב), ועיין גם באפשרויות שבהן מתלבט, ולא רק במסקנותיו.

שהניסוחים בעניין פרה אדומה מלמדים שמדובר בהגדרה רחבה, רצינו לומר שאותו ייעוד ייחודי הוא בדק הבית, כך שהחיות קדושות בקדושת הגוף לבדק הבית.

מעבר למעמד של כל אחת מחמש החיות בפני עצמה, ניסינו גם להציגן כחלק מקבוצה עצמית שמשותפת לכולן. המוטיבציה לכך נובעת ראשית מההשוואות הרבות שנעשות ביניהן, שאת חלקן ראינו. שנית, מוטיבציה זו מעוגנת בסברה: חידוש התורה על מספר תופעות הלכתיות שמחד כה ייחודיות, ומאידך יש להן מספר מאפיינים משותפים, מעורר לחשוב שנובעות כולן מאותו השורש. ברמה הבסיסית, השורש המשותף הוא שייכותן לקבוצת "קדשי החוץ". אך רצינו לומר מעבר לכך: קדשי החוץ זו קבוצה פנימית בתוך קדושת בדק הבית.

מתוך כך הראנו שיש מספר דינים המאפיינים הגדרה זו, של קדושת הגוף לבדק הבית: יש לימוד מיוחד שאינם עושים תמורה; כלל נעשית מצוותו שונה בהם מבקדשי מזבח, משום שמצוותם היא לא פעולה, אלא עצם מציאותם, ולמעשה ברוב המקרים יהיו אסורים לעולם; הדרך להחיל בהם את קדושת הגוף איננה קדושת פה, אלא עבודתם מחנכתם. מתוך הדינים האלו ניסינו להציע הגדרה לקדושת בדק הבית, הגדרה מקיפה שתכלול גם את החיות: קדושת שימוש.

אם כנים דברינו, אכן עמדנו על חמש דוגמאות נוספות לקדושת הגוף לבדק הבית, שגם מהווה את המכנה המשותף האחד לכולן. ייתכן שבתוך קדושת הגוף לבדק הבית ניתן לחלק בין מטלטלין ובע"ח, והבע"ח – דהיינו חמישייה זו של "קרבנות החוץ" – הינם קבוצה פנימית בתוך עולם זה.

אולם, כל הדברים דלעיל היו בגדר הצעה בלבד – אין הם מוכרחים, וגם לא התייחסו אל מכלול האפשרויות. המטרה הייתה להראות שניתן לסלול דרך זו, אבל צריך לומר שאיננה מוסכמת על כולם. ברם, במבוא אמרנו שההתייחסות אל החיות היא גם ברובד כל חיה כשלעצמה, וכך הצגנו את הדברים לאורך המאמר. אם כן, דחייה של חלק מהמהלכים יכולה לצמצם את הרשימה, אך אין בה בכדי לשלול את עצם הרעיון.

נסיים בנקודה חשובה אחת. הדברים הוצגו כמהלכים מקומיים, לפי הראשונים שהכי התאימו בכל חיה, ולא הוצגה בהכרח שיטה אחת עקבית. למרות זאת, במהלך הדברים ראינו גם ראשון שבאופן עקבי נראה שפירש כדברינו: הרמב"ן. הוא ראה בין כל החמש קשר עקרונותי, ולאור דבריו בשעיר המשתלח ובציפורי מצורע נוכל לומר: ראה בכולן קדושת הגוף לבדק הבית.

המקדש

והכהונה

הכוהנים והלויים – בין רוממות לשליחות

פתיחה

- א. אצל מי עובדים הכוהנים?
- ב. האם הכוהן צריך לכבד את החוטא?
- ג. לשונות בחרדל – לאכול ולא לטעום?
- ד. נדב ואביהו – הקרובים הגדולים שביקשו משהו שלהם
- ה. "ובקשתם גם כהונה" – מי רוצה להיות כוהן, ומדוע?
- ו. חטא בני עלי
- ז. אביי רוצה לחטוף מתנות כהונה?
- ח. התעלות אישית מול התנהלות אנושית
- ט. יוחנן בן נרבאי ממלא כרסו מקודשי שמים
- י. אשת פנחס וצער סילוק השכינה
- יא. המתח והאיזון שבין שבט לוי לשאר השבטים

יא. סיום

פתיחה

אנחנו חסרים את ההרגשה וההבנה של מי שזכה לקרבה ולהשגת רחשי קודש. אין אנו יודעים טעמה של נבואה, ולא טעמו של בשר הקודשים, לא מהי התחושה בכניסה להיכל המקדש, ולא את מראה כוהן גדול כשיצא בשלום מקודש הקודשים. מתיאוריהם של מי שהיו שם, למדנו שזהו עונג רוחני עילאי. טענותיו של איוב, המתוארות באריכות, נסתתמו ברגע שחווה נבואה; בני עלי נתאוו לבשר קודשים שהיה מצוי להם יום יום; מקריבי הקטורת ידעו שבהקרבתם הם מתים ובכל זאת הקריבו; כוהנים גדולים שבבית שני מתו בזה אחר זה כל שנה, ובכל זאת ציוו את בניהם ללכת בדרכם ולהיכנס פנימה אל הקודש; וירמיה מתאר את נבואת הפורענות הקשה "כדבש למתוק".

איננו יכולים להבין באמת את התחושות שלא נמצאות עדיין בדורנו. אבל יכולים אנו להבין משהו מההתמודדות של הכוהנים הנמצאים קרוב כל כך אל פסגת ההשגות הרוחניות

המענגות,¹ ונדרשים דווקא לעבודה ציבורית, עם המצוקות הרוחניות, עם הכשלים והחטאים, המרחיקים אותם מהעונג הרוחני המרומם האישי.

א. אצל מי עובדים הכוהנים?

מחלוקת מפורסמת היא בין החכמים: "הני כהני שלוחי דידן הוו או שלוחי דשמיא" (נדרים דף ל"ה ע"ב²). כלומר: הכוהן המקריב את קורבניו של ישראל בבית המקדש, האם הוא שלוחו של בעל הקורבן שאיננו יכול להיכנס לקודש להזות ולכפר, והכוהן עושה זאת כשליחו, או שהכוהן המקבל את הכבש מאת איש ישראל הוא שליחו של הקב"ה להביא כפרה לבעל הקורבן.³ במהלך הסוגיות לא פשטה הגמרא כצד אחד,⁴ אף שישנה נפקא מינה בין השיטות. אמנם בין אם נאמר שלוחי דרחמנא הם ובין אם נאמר שלוחי דידן הם, מכל

1. "אי אפשר לנו גם לצייר את גדלם ואת עוזם, את פארם ואת טהרתם, של תפקידי החיים האדירים, הטהורים והקדושים, הנאזרים בגבורת קודש של עבודת הקודש והמקדש" (עולת ראייה א עמ' קיח).
2. מחלוקת זו מופיעה גם ביומא יט ע"א ובקידושין כג ע"ב, ובשני המקומות כנגד הדעה שכוהנים שלוחי דידן מופיע הביטוי "שלוחי דרחמנא".
3. על הפסוק במלאכי: "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא" (מלאכי ב, ז), מפרש רש"י: "כי מלאך שלוחו של הקדוש ברוך הוא כמלאכי השרת לפניו וליכנס לפניו במחיצתו". אולם רבי משה אלשיך כותב: "ושליח ה' הוא בקרבנות לכפר בעד הטועים", אולי כעין המחלוקת אם שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן.
4. הראשונים התקשו בסתירת הסוגיות בעניין זה, שהרי הגמרא בקידושין (שם) הכריעה לכאורה שהכוהנים שלוחי דרחמנא הם, "דאי סלקא דעתך שלוחי דידן נינהו, מי איכא מידי דאנן לא מצינן עבדינן, ואינהו מצי עבדי" – כלומר לא ייתכן שהשליח יוכל לעשות משהו שהמשלח לא יכול לעשותו, שזוהי סתירה לעצם המושג שליחות. והכרעה זו מופיעה גם ביומא (שם), ובכל זאת הגמרא בנדרים (שם) עדיין מתלבטת בשאלה של מי הכוהנים שלוחים. בראשונים מצאנו כמה תירוצים: תוס' (יומא יט ע"ב ד"ה מי איכא) תירצו שרצתה הגמרא לפשוט ממשנה או ברייתא ולא מדברי אמוראים, וכך תירץ גם הר"ן בסוגיה בנדרים שם. בתירוצם השני כתבו תוס' שאמנם פשיטא לנו שכוהנים שלוחי דרחמנא אלא ששאלנו האם הם גם שלוחי דידן או רק שלוחי דרחמנא, ואת זה לא ניתן לפשוט בסוגיה. הריטב"א (יומא שם ד"ה הני כהני) חילק בין כוהן המקריב קורבן כוהן חברו שבזה התלבטה הגמרא בנדרים, ובין כוהן המקריב קורבן של ישראל שבזה פשטה ששלוחי דרחמנא אינון, ואע"פ שבסוגיה היא שלא נפשטה, הרמב"ם הכריע (הל' נדרים ו, ה): "היה שמעון כהן הרי הוא מותר להקריב קורבן ראובן. שהכוהנים שלוחי שמים הם ואינם שלוחי בעל הקרבן". ואכמ"ל.

הצדדים עולה כי הכהונים שלוחים הם,⁵ ועבודתם הקדושה והמורכבת היא של שליחים, שליחי האומה או שליחי המקום, או גם שניהם.⁶

ישראל הם כהני ה' בעולם. מצד עסקם בעניניהם הפנימיים בינם לבין עצמם, ודבר אין להם אז עם זרים, דומים לכהונים, לא בעת יורו תורה או אפילו בעת יקריבו קרבנות, שאז אין להם יחס עם זרים, שהם עכ"פ עושים עבורם, שלוחי דידן או דרחמנא, אבל שלוחים הם. (עין איה ברכות א, א)

מעמדם המיוחד של הכהונים, הכולל את מעלתם מול שאר העם: "וקדשתו" – "לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון" (גיטין נט ע"ב), וההקפדה על ייחוסם המיוחד,⁷ וזהירותם מטומאה, ואכילתם קודשים, וכניסתם לקודש – את כל זה, עושים הכהונים כשליחים. מעלתם המיוחדת וקדושתם באות להם מתוך היותם שליחי ה' או שליחי האומה. ומכאן, כשהם נושאים כפיהם ומברכים את העם, ברכתם באה מתוך אהבה: "לברך את עמו ישראל באהבה". אולי בשל כך, נקראו הלויים הבאים לעבודת המקדש "כל בא לצבא לעשות עבודה באוהל מועד" (במדבר ד, ג) – שליחותם של הכהונים כעין החיילים המשרתים את הציבור ופועלים בשמו.

צבא איננו רק חיל מלחמה או שירות מלחמה, אף אין זו ההוראה הראשונה של התיבה (ראה פי' בראשית ב, א). דבר זה ברור ממקומות שונים... שזו הוראת צבא: המון הסר למשמעת מפקד כדי לעשות את עבודת הכלל – או עבודה הנעשית על ידי המון זה... כל אדם המחוייב בשעת הצורך לצאת מחייו הפרטיים כדי להתגייס לעבודת הציבור... ולפיכך בפרשת הלויים לא נאמר "יוצא צבא" אלא "בא לצבא", שכן כל חיי הלויים הם קודש לעבודת הכלל. (רש"ר הירש במדבר א, ג)

קיים פער בין היות הכהן בעל מעמד של כהונה, המכבד ומייחד את בעליו, ובין היותו שליח ציבור, הפועל מטעם הציבור ולשביעות רצונו. ואף על פי שבכל שררה ושלטון הדבר כך, כאן כשאנו עוסקים בדברים שבקדושה, בהיות הכהן זוכה לשרת בקודש ובבית המקדש,

-
5. מטעם זה, מסביר המהר"ל, איבד משה את יכולתו להיות כהן. בשמות (ד, יג), מסרב משה שוב לשליחותו ואומר: "שלח נא ביד תשלח", והתגובה האלוקית: "יוחר אף ה' במשה ויאמר ידעתי כי אהרון אחיך הלוי", ומסביר רש"י (שם, יד), על פי הגמרא בזבחים קב ע"א, שכאן איבד משה רבינו את הזכות להיות כהן, "אני אמרתי אתה כהן והוא לוי, עכשיו הוא כהן ואתה לוי". ומסביר המהר"ל בגור אריה על רש"י כאן: "דאם היית הולך בשליחות ברצון נראה שאתה מוכן לשליחות אל ישראל וראוי אתה להיות כהן ג'כ, כי הכהן שליח ישראל לאביהם שבשמים, אבל עתה שאין אתה הולך מרצון אי אתה ראוי לכהן, אבל אהרון ראוי לכהן", והדברים מפליאים.
6. עיין עולת ראה (חלק א עמ' קיח), ועיין איה (שבת א פרק ב אות ד).
7. "מעלה עשו ביוחסין", הכוונה בייחוס כהונה. עיין לדוגמא כתובות יג ע"א, ושם יד ע"א: "שהכהנים שומעים לכם לרחק אבל לא לקרב", ועוד.

בהשגות רוחניות גבוהות, ובתענוגי הרוח, קשה יותר לכווץ לנתב את השגתו ומעלתו הרוחנית לתועלת הציבור.

ב. האם הכוהן צריך לכבד את החוטא?

המפגש של ישראל עם הקודש והמקדש מחוץ לרגלים ולמועדים, מתרחש לרוב בהבאת קורבן יחיד על חטא ופשע: החטאת והאשם, אשם תלוי ואשם מצורע, מנחת חוטא ומנחת הקנאות, ועוד. באופן טבעי, מציאות החטא אינה מרוממת, והמפגש של אנשי הכהונה הקרובים אל הקודש עם אנשים שחטאו, הוא מפגש קצוות רחוקים.

אפשר כי מצד מעמדו הסוציאלי, היה הכהן מרחק מעצמו את המצורע שנידון בעד לשון הרע ודיבה, ענין סוטה היה לו לגיעול נפש. באה התורה וחקקה: "בארצם לא תנחל, וחלק לא יהיה לך בתוכם, אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל!" ! יהיו חיי הכהן תלויים בידי מתנת ומצב הרוחני של בני ישראל! ידע ויכיר הכהן כי אם שהוא בחיר ה' לכהן ולשרת לפניו, עליו להשפיל את עצמו, להיעשות חלק העם, להפקיח על רוחניותו, לתקן את שגגותיו, לכוון את דרכו להורות לפניו דרכי הזהירות והזריות להיות לאור ולמאיר. כי בשלמות רוחניות דלת העם והמונו ישתלם גם חלקו.

(מנחת יצחק, לרב יצחק סטולמן, חלק ג' עמ' 190)

הכהנים נקראו קדושים. וכמו שכתוב: ויבדל אהרון להקדישו... ולכן העבודה לכהנים, וכן ריבה בהם הכתוב מצוות יתרות. (צדקת הצדיק, אות סא).

הקדושה המלווה את הכוהן מרחיקה אותו מעולם החטא והחוטאים, והנה הוא נדרש להיות דווקא עימם. נוצר פער בין מעלתו ומצבו האישי של הכוהן, ובין תפקידו המעשי כמי שעוסק בכפרה ותיקון חטאים, ובעבודה מאהבה המביאה איתה ברכה כלפי אותו החוטא עצמו. הכוהן נדרש לעבוד עם החוטא, לבדוק את מצבו ולתת לו תקווה. ההתייחסות של הכוהן לחוטא צריכה להיות מכבדת, אין הוא בא חשבון עם החוטא, אינו מוכיח ואינו מעניש, הכוהן בא לעשות שלום בין החוטא להקב"ה, ולכן הוא טורח להביא לו כפרה. כפי שנראה בפרשת טהרת המצורע:

עוד היה כהן קדוש יוצא אל מחוץ למחנה, לפי שנשלח חוץ לג' מחנות, ועבר על ג' מחנות, וידעו כולם שהוא מצורע ונתבזה בפני כולם. עתה שעשה תשובה אחר שקיבל עונשו, ועסק בתורה כמו שאמרתי, נתן לו הקב"ה כבוד תחת אותו ביזוי. ומה הכבוד נתן לו – ויצא הכהן. מי ראה כהן קדוש יוצא ולא יצא עמו, ודאי שהיו באים עמו הרבה בני אדם, מהן ללוותו ומהם ללמוד כיצד מטהרין המצורע, ואחיו הכהנים היו הולכים עמו. והיו הכל אומרים: להיכן הכהן הולך לראות לפלוני שנתרפא, והיה מגיע לו כבוד גדול בזה שטרם הכהן הזקן וכל העם אשר איתו כדי לטהרו חוץ לג' מחנות.

(שפתי כהן על התורה, פרשת מצורע)

חלק מתחושה מורכבת זו של הכהון ניתן לשמוע בסיפורו של הנזיר מהדרום, שאמנם עוסק בגדרי הנזירות אך מיניה וביה חושף טפח מהתחושה המורכבת של הכהון: "אמר שמעון הצדיק: מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא, אלא אחד..." (נדרים ט ע"ב). שמעון הצדיק לא אכל אשם נזיר טמא. מדוע? ומדוע הוא בכל זאת היה מוכן לאכול מהאשם של הנזיר מהדרום? ועוד: האם רשאי הכהון שלא לאכול, הרי הכהון מצווה לאכול את האשמות והחטאות שמביאים אליו הציבור: "אכילת החטאת והאשם מצות עשה. שנאמר: ואכלו אותם אשר כופר בהם, הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים" (רמב"ם, מעשה הקרבנות י, א). הגמרא מבררת זאת בהמשך דבריה: "מתקיף לה רבי מני: מאי שנא אשם נזיר טמא דלא אכל, דאתי על חטא, כל אשמות נמי לא ליכול דעל חטא אתו?" (נדרים ט ע"ב שם). ובלשון הירושלמי: "לא אכל שמעון הצדיק חטאת חלב מימיו? לא אכל שמעון הצדיק חטאת דם מימיו?" (ירושלמי, נזיר סוף פרק א). בכל המקומות שבהם מובא סיפור זה, הגמרא מבררת שבנזיר היה חושש יותר, מפני שנזיר תלוי בנדר, ואם מתחרט הנזיר על אורך נזירותו בגלל שנטמא, הוא עלול להביא חולין לעזרה, ולכך לא אכל, אבל שאר חטאות ואשמות אכל. אולם בהוה אמינא, הקשתה הגמרא, האם לא אכל שמעון הצדיק את אשם הנזיר בגלל שבא על חטא. והסביר הרא"ש: "משום דאתי על חטא, וגנאי הוא לאדם חשוב לאכול דבר שקרב על חטא" (פירוש הרא"ש על נדרים ט ע"ב). אמנם אין זו מסקנת הגמרא, אך היא מבררת עד כמה מורכב הדבר לכוהן הקדוש, העוסק ברזי העולם, ונמצא במקום המקדש, להיות שותף לחוטא. התורה גורמת לכוהן להיות תלוי בחוטא במידה רבה, הכהון לא יכול לבוא רק ממקום גבוה הוא לא רק נותן, הוא גם מקבל מהחוטא, הוא נוחל בארץ אצלו, הוא אוכל מתרומתו ומקורבניו. אחריותו של הכהון על כפרת החוטא היא מצות עשה, זו לא נדיבות הלב של כהן היוצא אל אחיו אלא מחוייבות גמורה, ואם יכוון לאכול מחוץ לזמנו של הקורבן או חוץ למקומו הוא מפגל את הקורבן, ואם עשה זאת במזיד הוא חייב בתשלום.⁸

ג. לשונות בחרדל – לאכול ולא לטעום?

הזרוע הלחיים והקיבה, כמו בשר הקודשים והתרומה, ניתנים לכוהן לאכילה. יש בהם דינים שונים, חלקם ניתנים לו כחולין חלקם כקודש, חלקם לא יכול להוציא מהעזרה, וחלקם מאכיל את אנשי ביתו ועבדיו,⁹ אך המשותף לכולם הוא היות הכהון נהנה ממעמדו, ממתנות

8. גיטין נד ע"ב: "הכהנים שפגלו במקדש מזידין חייבים". וכן פסק הרמב"ם (הל' חובל ומזיק ז, ד), ועיין גם בראב"ד (שם, ובבא קמא ה ע"א, לגבי מניית מפגל באבות נזיקין) ובתוס' (ע"ז עד ע"א ד"ה למעוטי) ועוד.

9. עיין תוספתא (חלה ב, ח), העתיקה הרמב"ם (הל' מתנות עניים א, א-יא): "שמונה מתנות מהם אין אוכלים אותן הכהנים אלא במקדש... וחמש מתנות אין אוכלים אותם אלא בירושלים... וחמש מתנות אין זוכין בהן מן התורה אלא בארץ ישראל". וכן בשאלה מי רשאי לאכלם, מפורט ברמב"ם, עיי"ש.

הציבור, כ"ד מתנות כהונה. האם התורה שזיכתה לכוהן מתנות אלה, הגבילה את אופן שימושו בהן?¹⁰ האם הכוהן האוכל מקרבנו של היחיד צריך באכילתו לבטא את מחויבותו הציבורית? המשנה דנה בשאלה, האם הכוהן צריך לאכול את מתנות הכהונה כמו שהן, או שהוא רשאי לבשל או להוסיף להם תבלינים להשביח את הטעם.

ובכולן הכהנים רשאים לשנות באכילתן לאכלן צלויין ושלוקין ומבושלין, לתת לתוכו תבלי חולין ותבלי תרומה דברי ר"ש.

(משנה זבחים י, ז)

מאי טעמא? אמר קרא: למשחה, לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין.

(זבחים צא ע"א)

אכילתו של הכוהן איננה אכילת סיגוף, הוא אינו אוכל באופן שייקלט המזון בתוכו בלבד, מותר לו לטבל את האוכל, ולבחור איך לבשל אותו, הבשר צריך להיות ערב לחיכו, ודבר זה הוא דין תורה, כי היה מקום לומר: "דסלקא דעתך אמינא שהכוהנים צריכים שלא יאכלו אלא לשם שמים, ולכן לא יאכלו אותם במטעמים דרך תענוג" (לשון הכס"מ הל' מעה"ק י, י), אבל אין הדבר כך, "דודאי כמו שטוב לו ונהנה יותר, מצי אכיל להו"¹¹. כך למדה הגמרא את הביטוי "למשחה" המופיע בהגדרת נתינת מתנות הכהונה לאהרון ולבניו (במדבר יח, ח). ומסבירים חכמים שלמשחה פירושו גדולה, כפי שמושחים את המלכים לפני מלכותם,¹²

10. מצאנו בתוספתא (פאה ד, טז), העתיקה הרמב"ם (הל' מתנות עניים ו, יז): "מעשר עני - אין פורעין ממנו מלוה, ואין משלמין ממנו את התגמולין, ואין פודין בו שבויים, ואין עושין בו שושבינות". ואמנם רוב המפרשים מסבירים שהכוונה שבעל הבית לא יכול לפטור חובותיו מכסף או תבואה שצריך לתת לעניים, חובותיו כלפי נושיו לא ישולמו ממתנות עניים (כן כתב הטור יו"ד סי' שלא, וכן פירשו הפרישה על טור שם אות לה, והגר"א על שו"ע יו"ד רנג ס"ק יב), אבל המרדכי (בבא בתרא סי' תצז) בשם אבי העזריה הבין שהתוספתא מדברת על עני שקיבל מתנות עניים לאכילה, והוא אינו יכול להשתמש בהן לפרוע חובו, וכן פסק השו"ע (יו"ד רנג סע' יב), ולגבי הוצאת מתנות עניים מהארץ לחו"ל, גם המנחת חינוך (סי' תע"ד ד"ה ומעשר עני וד"ה ובמתנות עניים), ועיין ערוך השולחן (יו"ד רנג, כ), ודרך אמונה (על הרמב"ם הנ"ל). לפי זה, אדם שקיבל מתנות עניים לא רשאי אלא לאכול ולא למכור אותן או לעשות מהן תשלומי חובותיו, כיוון שקיבל זאת לאכילה ולשתייה דווקא.

11. לשון התוס' (חולין קלב ע"ב ד"ה אין נאכלין). הגמרא בחולין שם מביאה את דברי רב חסדא: "אמר רב חסדא: מתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי ואין נאכלות אלא בחרדל". ומסביר תוס' שאין הכוונה לאלץ את הכוהן לאכול כפי שאין ערב לו, אלא לומר שהם צריכים להיאכל דרך כבוד וגדולה, ואם טוב לו צלוי בחרדל יעדיף כך. וכן כתב הרשב"א (שם ד"ה מתנות כהונה) ומוסיף: "וכל אחד לפי מה שהוא אוהב ונהנה יותר", וכן בריטב"א (ד"ה אמר רב חסדא), ומביא כך גם בשם הרמב"ן. וראייתם גם מחולין קלג ע"א, יעו"ש.

12. רשב"ם (במדבר יח, ח): "הרי הן לך כעין סימן שרים הנמשחים למלוך" ועיין ברמב"ן שם: "לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים". אולם עיין בהעמק דבר (כאן) שמחלק בין אהרון לבניו, שלאהרון זה לגדולה, ולבניו זה "חוק עולם", כלומר לבניו זה פרנסה כפי שמוכיח שם שהביטוי חוק עולם משמעו

כלומר אכילתו של הכהן היא בדרך כבוד, דרך מלכים, באוכל ראוי ומתאים לו, שנהנה ממנו כדרך מלכים. הזכות למתנות כהונה ניתנת להם כשכר על עבודתם ומסירותם למקדש, כפי שכתוב על שבט לוי: "ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה חלף עבודתם אשר הם עובדים את עבודת אוהל מועד" (במדבר יח, כא), תמורת עבודתם (כפירוש הראב"ע שם) מקבלים הלויים את המעשרות. והכהונים האוכלים בשר הקודש, מכוח קדושתם ושייכותם אל יסוד הרוח שבישראל,¹³ מתרוממים באכילה זו להבאת כפרה ושלוש על ישראל. וזאת בדרך של אכילה, כשהאכילה היא לפי ניחוח טעמים, בחרדל ובצלי, והם נתונים כל הזמן באותה נקודה סותרת לכאורה, של לאכול לפי טעם החיך בלי לפגום בתחושת השליחות של "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים".

נדרשת מהכהנים עבודת שלמות מיוחדת, חיבור בין גופני אישי, ובין רוחני כללי וציבורי. הכהן אוכל כדרכם של מלכים למלא כריסם, וכולו קודש בהבאת כפרה לישראל, בשליחות היותר גדולה וחשובה שיש למעמד הכהונה בישראל.

ומזה תראה כי על ידי הכהן הגדול שהוא אחד, בזה נראה כי ישראל עם אחד, והיה אהרון מקשר ומאחד ישראל עד שהם אחד, ולכך היה אהרון רודף שלום... וכן היה אהרון מקרב את ישראל למקום על ידי הקרבנות שהיו עובדים אל הש"י ובזה היה מקרב אותם אל הש"י. (מהר"ל, דרך חיים א, יב ד"ה אבל¹⁴)

הכהן הגדול, שבאישיותו ובפעלו הוא מבטא את שבט הכהונה כולו, יוצר חיבור ואחדות בין ישראל לעצמם, ובין ישראל הקב"ה. הקורבן מחברים את ישראל להקב"ה ומנקים את הטעון ניקוי כדי שיוכלו ישראל להתרומם למדרגת חיבור להקב"ה, בתנאי שהם אחד בעצמם, וגם זה תחת אחריותו של הכהן להיותם שלמים ביניהם. אולי ניתן לומר שכשם שלחיבור בין ישראל להקב"ה צריך קורבן, כך לחיבור ישראל עם הכהן אנו זקוקים למתנות כהונה. כך מהווה הכהן הנקודה המחברת והמאחדת בין הקודש והחול, בין השכלי הנשמתי לרגשי החומרי, כלשונו של הרב:

הכהנים המה עומדים להאיר לעם, לחבר את טהרת הרגש עם השכל. ע"כ גם עבודת ה' שבמקדש, גם העבודה השכלית של ההוראה עליהם מוטלת... ולעומתם ניתן להם כ"ד מתנות כהונה מהעם, להורות שאמנם העם כולו שהרגש מתפשט בכללו הוא מחובר עם השכל, במה שע"י מתנותיו עומד אותו החלק המבריח ומחבר את הרגש עם השכל בעיסקו בתורה גם בעבודה, ומזה החלק

להתפרנס ממנו. וכן במלבי"ם (על פי הספרי אות כ), שתלוי בשאלה אם בני אהרון נמשחו או לא עיי"ש.

13. עיין מורה נבוכים (חלק ג פרק לט בתחילתו).

14. ועיין גם מהר"ל (נצח ישראל פרק נד ד"ה אבל).

יתעלה העם כולו. ע"כ יש תקווה באותם הכ"ד רתוקות של הכ"ד מתנות כהונה שעל ידן יוצא אל הפועל אותו החיבור הגנוז בכח האומה.
(עין איה, שבת פ"ב אות מא)

הרגש כלשונו מורגש ומוחשי יותר, וזהו הצד הגופני, וכנגדם מתנות הכהונה המחברות לכוהן גם את הצד הגופני עם השכלי. מה גבהה מדרגת הכוהנים, העוסקים באכילה מתוך רוממות של שליחות וכפרה, מה גבהה הדרישה מהם להיות ראויים לקומה גבוהה שכזו לעסוק באכילה שיש בה טעם מלכים, ולא להפסיק לחוש באותו זמן את תחושת השליחות, את כובד האחריות, את קדושת המקדש, להיותם בני אדם ומלאכים כאחד. ההכנה הראויה ליכולת כזו דורשת זמן, ועמדה רוחנית גבוהה, וקשה להישאר בה לאורך זמן לכוהן שאיננו כוהן גדול. כך מסביר הרב את מיעוט הימים שכל כוהן היה בפועל משרת בבית המקדש:

מה שכתוב בתורה (במדבר יח, כא) דמתנות כהונה 'חלף עבודתם באוהל מועד', ובעזרא (דברי הימים-ב לא, ד) 'למען יחזקו בתורת ה', צ"ל כיון דלא מצינו עבודתם בחילוק המשמרות ובתי אב כי אם ב' ימים בשנה,¹⁵ על כרחך צ"ל דעיקר המתנות כהונה, שההכנה להכין עצמו לעבוד ב' ימים בשנה צריך להחזק בתורת ד' כל השנה, להתחזק בדעת ויראת אלוקים. והיינו "למען יחזקו בתורת ה'". (מציאות קטן, אות רעט)

כדי להתרומם למדרגת קודש כזו, צריכים עבודה של שנה שבסופה שני ימי עבודה בבית המקדש. לפי זה, נוכל רק לשער ממרחק רב עד כמה גדולה ומרוממת היתה דמותו של הכוהן הגדול, שמציאותו היומיומית מחוברת אל הקודש ואל האומה כאחד. נוכל גם להבין כמה קלה היא הנפילה ממדרגה זו, שכן אין מדובר בתאוותנות לשמה, חלילה, אלא בנסיגה קלה ממדרגות עילאיות.

ד. נדב ואביהו – הקרובים הגדולים שביקשו משהו שלהם

במרכזה של יציאת מצרים, עומדת הציפייה להשראת שכינה קבועה בישראל, הציפייה למקדש.¹⁶ כך אומרים ישראל מיד ביציאתם ממצרים בשירת הים: "מקדש ה' כוננו ידיך" (שמות טו, יז), עוד בטרם בא הצינור להקריב קורבן, ישראל מבקשים השראת שכינה בישראל בדרך של קבע. ומשזכו ישראל למשכן, לאחר שנדבו וטרחו ועמלו בהקמתו זוכים ליום שבו הופיע בהם הרצון האלוקי וזכו לגילוי רצון ה' בהם:

15. הערת עורכי הספר מציאות קטן: כעולה מדברי הגמרא בתענית כ ע"א (שיש כ"ד משמרות) ושם טו ע"ב (שכל משמר מתחלק לבית אב) ורש"י שם ד"ה אנשי משמר, וד"ה אנשי מעמד, וכן בסוכה נו ע"א.

16. 'לקדמניות ולשלמות הננו מתגעגעים, והגעגועים הם געגועים אלוהיים, הפץ טמיר מלא חיים עזיזים מקוריים ממקור חיי עולמים. ממלכה ומקדש כהונה ונבואה" (אורות התחיה ה).

ויבוא משה ואהרן אל אוהל מועד ויצאו ויברכו את העם וירא כבוד ה' אל כל העם. ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העולה ואת החלבים וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם. (ויקרא ט, כג-כד)

השמחה שבלבבות בני ישראל נובעת מרצונם לאותה הארת פנים מיוחדת מאת ה', כך הבטיח להם משה רבינו: "ויאמר משה זה הדבר אשר ציוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה'" (ויקרא ט, ו). והנה זכו ישראל שיעשה הכל על פי רצון ה', ומיד זוכים לאש שיורדת מהשמים ומביאה לידי ביטוי את רצון ה' ממעשיהם. הנצי"ב ב"העמק דבר" מדייק בלשון הכתובים ומוצא תוספת מעלה בשמחת בני ישראל בירידת האש: בשעת הציווי של משה, לפני שמבטיח להם שיזכו להשראת שכינה עומדים איתו שם "כל העדה" – "ויקראו כל העדה ויעמדו לפני ה'" (ויקרא ט, ו), אולם במימוש ההבטחה כתוב: "וירא כבוד ה' אל כל העם" ואחר כך "וירא כל העם וירונו", לא רק העדה זכתה להשראת שכינה אלא כל העם:

אל כל העם – אפילו להדיוטים... והיינו משום דמשמעות העדה המה החשובים דוקא, כמש"כ לעיל... ומשום הכי אמר להחשובים: זה הדבר וגו' וירא אליכם, שנכספים לכך ותעשו הדבר אשר צוה ה' ותהיו ראויים לראות כבוד ה', אבל היתה חביבות השעה להוריד כבוד ה' גם לשאינם ראויים לכך. (העמק דבר, ויקרא ט, כג)

שמחת כלל ישראל, כמעמד הר סיני, שבו זוכים כולם לראות התגלות כבוד ה', **שמחת ההמון**, מביאה את ישראל לשמחה וליראה: "וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם" – אונקלוס מתרגם "ושבחו" כלומר ישראל מהללים את ה' בדברי שבח, ובספרא¹⁷ מופיע שאמרו את פרק ל"ג בתהלים "רננו צדיקים בה'", אמנם גם יראת ה' מופיעה בהם מגודל המעמד, ולכן נופלים על פניהם. אל מול שמחת העם כולו עומדים הכוהנים, אהרן ובניו, שדרכם באה לישראל אותה מעלה, הם חתני השמחה לכאורה, אהרן הוא המקריב והמברך אבל אין זה מספיק לנדב ואביהו שרוצים משהו אחר:

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

נדב ואביהו, אנשי מעלה מיוחדים, מעלת בני אהרן נדב ואביהו מתבררת מתוך דברי משה אל אהרן בביטוי "בקרובי אקדש" (שם פסוק ג'), ומסביר רש"י (שם) בבחירי. היותם של

17. מדרש תורת כהנים (על פסוק כד), וכן מופיע ב'תורה שלמה' (ויקרא ט אות סו) בשם ברייתא דמסכת מידות.

בני אהרון קרוביו – בחיריו של הקב"ה¹⁸ היא סימן גדול למעלתם. וכך גם הצער האלוקי על מותם:

בכמה מקומות נכתבה מיתת נדב ואביהו, מלמד שהיה צער לפני המקום עליהם
שהיו בני אהרון חביבים (במדבר רבה, פרשה ב, כג)

כתרים רבים נקשרו בבני אהרון, נקראו: "כהניא רברביא" שמשמעו כוהנים גדולים¹⁹ (תרגום יונתן לויקרא טז, א), "לפי שהם חייבים לפרוע חוב אדם הראשון וקין בנו, לפי שמימותם לא נמצא כמותם" (צורר המור, ויקרא י, ג), "והם מיודעיו של מקום, אינם יכולים להתגבל בגבולים, גדולים ממה ואהרון" (אורות הקודש, ג עמ' שס), ועוד.²⁰ חביבותם וקירבתם, בדור שבו משה ואהרון נמצאים, בתוך דור דעה, מבררת שאכן צער גדול לעולם כולו על מות שני גדולים אלה, וכך אומר משה לאהרון ובניו אלעזר ואיתמר: "ואחיהם כל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה'" (ויקרא ט, ו), יש שראו בכך ציווי: "כנראה שמחוייב כל איש ישראל לבכות עליהם כמ"ש בזה"ק אחרי".²¹ גדול החיסרון במיתתם עד כדי צער לאומי גדול בעת שהיה מיועד להיות שמחה.

חז"ל דרשו בפנים רבות מה היתה נקודת חטאם, ולמרות שהכתוב מציין בפירוש "ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא ציוה אותם", דרשו חז"ל כמה דרשות בסיבת חטאם ומותם²²: שהורו הלכה בפני רבם (עירובין סג ע"א), שהיו שתויי יין, והיו מחוסרי בגדים, ונכנסו בלא רחיצת ידים ורגלים, ולא נשאו נשים (ויקרא רבה, פרשה כ, ט-י) ועוד. אמנם

-
18. ילקוט הראובני (על הפסוק ויאמר משה אל אהרון): "נדב ואביהו בלחודייהו שקולין היו נגד ע' סנהדרין דהוי משמשין קדם ה' ובג"כ מיתתהון כפרה על ישראל וע"ד כתיב ואחיהם כל בית ישראל יבכו את השריפה... דהנהו תרי לא אשתכחו כוותיהו בישראל", על פי הזה"ק (אחרי ע ע"א).
19. האם היו בני אהרון כוהנים גדולים? לכאורה נחלקו הראשונים בכך, אין כאן מקומו ועיין תורה שלמה לפרשת תצוה (פרק כח אות קג), לגבי המעיל: "והיה על אהרון לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקודש לפני ה' ובצאתו ולא ימות", ובתנחומא ישן (אחרי מות, ז) שזה היה חטאם של בני אהרון שנכנסו בלא מעיל, ולכאורה הדיוט אינו צריך מעיל? עיין בהרחבה בהערה קג ובמובאות שם.
20. עיין רבנו בחיי (ויקרא י, ב), על פי הירושלמי, שנקראו צדיקים, ועיין אור החיים תחילת פרשת אחרי מות שהיו קרובים לה' יותר ממה ואהרון, ועיין פרי צדיק אחרי מות אות ב) "שהם היו אז במדרגת כהן גדול ביום הכיפורים", ועוד.
21. שפת אמת (שמיני תר"מ ד"ה בפסוק ואחיהם), בשם הזה"ק (ח"ג נו ע"ב).
22. ואין כאן המקום להאריך בעניין זה אך נזכיר כי השפתי-חכמים על רש"י (ויקרא י, ב) כתב שלשון הכתוב "אש זרה אשר לא ציוה אותם" איננה סיבת חטא, אלא "להודיע שמעצמם התנדבו בו" ועוד כתב: "מפני שהחטא שעשו ביום הזה לא היה בו כדי להמית" ולכן מבאר שאכן נידונו בגלל שהיו שתויי יין ועוד. ובגור אריה כאן: "מפני שאותו אש שהקריבו הורו הלכה בפני משה רבם נקרא אש זרה, דכיון דהוא הלכה בפני משה רבם היה אותו אש זר לפני ה', ואינו אש של קטורת".

האחרונים מצאו מכה משותף לשורת החטאים המוזכרים במדרש המתיישבים עם המופיע במפורש במקרא:

אין ספק שכוונתם היתה רצויה, שהרי הם קרו: "אף הם בשמחתם כיון שראו אש חדשה עמדו להוסיף אהבה על אהבה". אך עובדה היא בא בשעה שהאומה זכתה לגילוי קירבת ה', הרי הם חשו צורך בקרבן מיוחד משלהם. ומכאן שלא פיעמה בליבם רוח נכונה של כהונה. כהני ישראל בטלים בכלל האומה. אין להם מעמד משלהם. כל עצמם – שהם עומדים בקרב עמם, ומכאן מעמדם לפני ה'. נמצא שעצם קריבתם היה בה משום חטא. (רש"ר הירש, ויקרא י, א)

הפגם היסודי היוצר גם פגמים נלווים, הוא הרצון הקדוש של נדב ואביהו, הגדולים שבישראל, לרגשי קודש עליונים,²³ שלא בשליחות האומה. במקום להיות שמחים בהופעת השראת שכינה על ישראל, הם שאלו את עצמם – ומה איתנו? כל ההשגות הרוחניות ניתנו בזכות ישראל ובעבורם, זוהי מהותה של הכהונה, הרצון לאיזשהו מעמד אישי ביחס לקרבת אלוקים של כלל ישראל, הוא פגם מהותי בכהונתם. ומשלא באו מתוך שליחות הכלל, לא הקפידו על מה שמחייב את הכלל בבואם אל הקודש. יש דרך להתקרב היא תלויה באומה ובמצוותיה, משלא באו בשם האומה לא באו במצוותיה, ונענשו.

מות בני אהרון מוזכר בפתיחת מעשה הכהן הגדול ביום הכיפורים, ושם מצווה אהרון: "ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת אל פני הכפורת ולא ימות..." (ויקרא טז, ב). כלומר אהרון לא בא לקודש הקודשים אלא ביום הכיפורים לבדו. ומסביר זאת הכלי-יקר שם:

ואומר אני שטעם איסור ביאתו שמה תלוי בחטאת העם כי עונותם מבדילין בינם לבין אלהים וקלקולם מונע גם ביאת הכהן, כי אשמת העם תלויה בו...הורה שלא זכה לקריבה זו כי אם מתוך בני ישראל וכשישראל אינן זוכין גם הכהן התלוי בהם אינו זוכה לראות פני שכינה כי אם ביום הכיפורים שכל ישראל נמשלו ביום ההוא למלאכי השרת... (כלי יקר, ויקרא טז, ב)

החיסרון שהביא לאסון כה גדול ביום הקמת המשכן, הוא אותו בירור שאין מעלה פרטית בכהונים אפילו הגדולים והמשיגים שבהם אלא מתוך רוח שליחותם לאומה,²⁴ מדרגתם הגבוהה של נדב ואביהו לא חסכה מהם את הדין כשבקשו כהונה בלא שליחות, מעלה ולא בשביל ישראל.

23. עיין אורות הקודש (חלק ג עמ' שס)

24. עיין גם נתיבות שלום (אחרי אות א).

ה. "ובקשתם גם כהונה" – מי רוצה להיות כוהן, ומדוע?

"הנטיה ליסוד הכהונה היא נטיה קבועה באדם, נובעת היא ממעמקי הרגשתו הפנימית"²⁵ – טבע האדם לשמוח ולרצות שיהיה לו כוהן. הוא מבקש שתהיה הקדושה נמצאת ומופיעה בדמות מעמד הכהונה. לעיתים הרצון הטבעי הזה מביא את האדם לרצות להיות כוהן בעצמו. הכוהן הוא איש חשוב ומכובד בישראל, אנו מצווים כלפיו במצוות "וקידשתו"²⁶ – לתת לו עדיפות וקדימות בעניינים שבקדושה, ובעניינים אחרים. גודל מעמדו וחשיבותו של הכוהן שיסודה הוא בקרבתו אל הקודש, בהיותו חלק מבית המקדש, באכילתו בשר קודשים, בהיותו פרוש ופטור מענייני חולין, יוצרת כלפיו גם קנאה, וגם רצון לזכות לתפקידו ולמעמדו המיוחד.

לעיתים, הרצון להיות כוהן מגיע ממקומות קטנוניים של כבוד חיצוני ומעמד בקהילה, ולעיתים נובע מנפש גדולה שמבקשת לזכות, ולו פעם אחת, בקרבה אל הקודש פנימה, עם הסיכון הגדול שבדבר.

שוב מעשה בעכו"ם אחד שהיה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול סופר שהיה אומר: "ואלה הבגדים אשר יעשו חושן ואפוד" (שמות כח). אמר: הללו למי? אמרו לו: לכהן גדול. אמר אותו עכו"ם בעצמו: אלך ואתגייר בשביל שישימוני כהן גדול. (שבת לא ע"ב²⁷)

הגוי שעבר מאחורי בית הכנסת, קיווה שיוכל לזכות בבגדים מהודרים, רצה שהציבור ייתן לו מלבושי כבוד. הוא ביקש להתגייר מטעמי כבוד וגדולה אישיים, וגם היה בטוח שהוא יכול לזכות בזה לו רק יתגייר.²⁸

והנה זה הנכרי לא הלך לדרוש את ה' מחפץ לב והלך נפש, כי אם מקרה נזדמן לו, שעבר אחורי בית הכנסת ושמע קול סופר. גם המקרה לא הצליחו, להעמידו על נקודה שהיא באמת יסודית ואמיתית כי אם הוברק לפניו ברק חיצוני של מלבושי כהן גדול וכבודו החיצוני. (עין איה, שבת שם אות קמג)

אמנם היו גדולים ממנו, גם בתוך ישראל, גם משבט לוי, שרצו לזכות לכהונה, מתוך רצון לקרבת אלוקים, ומתוך ציפייה לעונג רוחני מיוחד. לא הבגדים הרשימו אותם אלא התוכן שבגדים אלה משפיעים על לובשם. הזכות לקרבת אלוקים והשפעתה על האדם,

25. אורות (ישראל ותחייתו ד).

26. ויקרא (כא, ה), ודרשו בגמרא: "תנא דבי רבי ישמעאל: וקדשתו לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון" (גיטין נט ע"ב).

27. מופיע בשינויים גם בבראשית רבה (פרשה ע ס"ה), ובאבות דרבי נתן (פרק טו משנה ג).

28. באבות דרבי נתן (פרק טו משנה ג), מופיע ששמאי הזקן שאל אותו: "אין כהן בישראל? ואין לנו כהנים גדולים שישימשו בכהונה גדולה – אלא גר הקל הבא במקלו ובתרמילו, ויבוא וישתמש בכהונה גדולה?".

התרוממותו לגובה רוחני חי, ומלא עוצמה נפשית,²⁹ רוממות שכלית והשגה מיוחדת, הם הביאו נפשות אלה לבקש כהונה. וחלקם אף סיכנו את חייהם עבור זה.

כך נוהגים מאתים חמישים מקריבי הקטורת המצטרפים אל קורח, וכולם "נשיאי עדה קריאי מועד אנשי שם" (במדבר טז, ב), ובטענת "כולם קדושים" הם מבקשים לזכות בכהונה, תגובת משה רבנו מדודה מאד, הוא אכן מציע להם להקטיר קטורת, ועל ידה ייבחנו אם רצויים הם לפני ה' או לא:

אמר להם: בדרכי הגויים יש נימוסים הרבה ואין כולם מתקבצים בבית אחד. ואנו אין לנו אלא ה' אחד, ותורה אחת, ומשפט אחד, ומזבח אחד, וכוהן גדול אחד, ובית המקדש אחד, ואתם מאתים וחמישים איש מבקשים כהונה גדולה? אף אני רוצה בכך... הרי לכם תשמיש החביב מן הכל היא הקטורת, חביבה לפני הקב"ה מכל קרבנות, וסם המות (נתן להם בתוכו) שבו נשרפו נדב ואביהו. לפיכך התרה בהם, והיה האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש. וכי אין אנו יודעין שמי שיבחר ה' הוא הקדוש? אלא אמר להם משה: הרי אני אומר לכם שלא תתחילו בנפשותיכם (שאתם) חמישים ומאתים איש שאתם מקריבים, מי שיבחר בכס יצא חי וכולם אובדים.³⁰ (מדרש תנחומא, קרח ה)

אותם נשיאי עדה, אנשי שם, יודעים היטב מהו הסיכוי שדווקא הם ייבחרו לכהונה גדולה, וברור להם מהו הסיכון אם לא ייבחרו, ודוגמת נדב ואביהו נמצאת לפניהם, ולמרות כל זאת הם הולכים ומשתתפים בניסיון שנוטל מהם את חייהם. והמדרש אכן שואל את השאלה:

רב לכם בני לוי – הרי אמרתי לכם דבר גדול. לא טפשים היו, שכך התרה בהן וקיבלו עליהן ליקרב? הם חטאו על נפשותם, שנאמר: את מחתות החטאים האלה בנפשותם. (תנחומא שם)

ומכיוון שבוודאי לא היו טיפשים, איך נסביר את ריצתם להקטיר קטורת עם כל ההשלכות המבוארות להם היטב? פתחנו את הפרק הזה מתוך הבנה שאין לנו – לקטנותנו – שום הבנה או מושג באותה תחושת רוממות ועונג רוחני שיש למי שזוכה להקריב ולהקטיר לפני ה' במשכן. העולם שלנו גס מדי ורחוק מכדי לטעום משהו מאותו צוף רוחני שאנחנו יודעים שקיים אך אין לנו מגע אליו. הרמב"ם, בהגדירו את מצות אהבת ה' בספר המצות (מצוה ב) לא מסתפק בציווי לאהוב את ה', אלא מוסיף: "עד שנשיגהו, ונהנה בהשגתו תכלית ההנאה,

29. עיין מורה נבוכים (ח"ב פרק מה), שם מסביר הרמב"ם כיצד ניכרת הופעת נבואה או רוח הקודש, או רוח ה' על אדם, וכיצד היא מעצימה את כוחותיו הגופניים והרוחניים.

30. מופיע גם ברש"י (במדבר טז, ו), ובהרחבה ברבנו בחיי שם: "הקריבו אתם הקטרת שיש בו עונש מיתה בידי שמים לזרים, שעל זה אמרה תורה: 'והזר הקרב יומת'. ואם אתם ניצולים מן העונש, אז אודה לדבריכם שאין הקב"ה מקפיד בין שבת לשבת, ואינו מבדיל בין איש לאיש".

וזאת היא האהבה המחוייבת". יש עונג רוחני צרוף באהבת אלוקים, וכל שכן בקרבת אלוקים בעומדו בקודש עם קטורת לפני ה', וכפי שהרחיב הנצי"ב (פירושו לשיר השירים ו, ה).³¹

כשהעונג הרוחני הוא המטרה ולא הדרך, מאבד הכוהן את נקודת שליחותו. הוא כבר לא שליח ה' לכפר על ישראל, ולא שליח האומה להביא את תשובתה לפני ה', הוא בעולם רוחני מרומם משלו. ואף על פי שזו מדרגה אישית גבוהה, אין זה מייעודי הכהונה, וסופה התרשלות בעשיית המצות עד כדי אש זרה, ועד כדי חטאים בנפשותם. הרצון להיות כוהן צריך להיות נובע מתוך החיבור לכלל ישראל, מתוך הרצון להעמיד את העם על נקודת התוכן הגבוה שבו, לטהרו, ולהביאו למדרגתו הנכונה.³²

ו. חטא בני עלי

מעמדו הרם של עלי הכוהן, המשמש גם כשופט גם ככוהן גדול גם כאב בית דין,³³ מעמד הבא לו מתוך מדרגתו הגבוהה: "ועלי הכהן ישב על הכיסא על מזוזת היכל ה'".³⁴ בדרך כלל אין יושבים בעזרה, אלא מלכי בית דוד בלבד,³⁵ אבל זכה עלי לשבת במקום הכי קדוש בישראל, על הפתח של מזוזת היכל ה'. ודווקא לאור מדרגתו הייחודית של עלי בולט כל כך העונש הגדול שבא על ביתו:

הנה ימים באים וגדעתי את זרועך ואת זרוע בית אביך מהיות זקן בביתך. והבטת צר מעון בכל אשר ייטב את ישראל ולא יהיה זקן בביתך כל הימים... והיה כל הנותר בביתך יבוא להשתחות לו לאגורת כסף וככר לחם ואמר ספחני נא אל אחת הכהנות לאכול פת לחם.

(שמואל א', ב לא-לז)

-
31. מובא גם בדבר העמק (למלכים א). ועיין נועם אלימלך (לפרשת קורח) שכתב: "כי תשוקתם היה לכהונה גדולה ולהקטיר קטורת לפני ולפנים... לכן היו מתאווים אל העובדא הזאת", ועיין מציאות קטן (אות רפ), שמבאר שהשגות רוחניות גדולות באו מתוך אכילת תרומות וקודשים.
32. את אותה תופעה אנו מוצאים גם בבית שני - כאשר מתמנים כוהנים גדולים כל שנה, וברור שכל הנכנס לקודש לא גומר שנתו, ובכל זאת תמיד היו שרצו ליכנס לפני ולפנים ביוזעם שימותו.
33. "ועלי הכהן - שהיה כהן גדול, יושב על הכיסא - שהיה מלך, על מזוזת היכל ה' - שהיה אב בית דין" (מדרש תנחומא פרשת שמיני אות ב. ואגדת בראשית מא).
34. שמואל א' א, ט. ועיין במושיע חוסים לרמ"ד וואלי (על הפסוק שם): "לפי שעלי הכהן הגדול היה גם גדול הדור... והכתוב מעיד על גודל ענוותנותו וחסידותו של האיש הזה, שהיה יושב על היכל מזוזת ה'".
35. ובמדרש (סוטה מ ע"ב; יומא סט ע"ב), ועוד ובמדרש שוחר טוב (על תהלים א) כתב: "למי היתה שיבה? הוי אומר לכהן גדול. שנאמר: ועלי הכהן ישב על הכיסא".

גדיעת זרוע בית עלי והוצאתם מהכהונה התקיים בימי שלמה המלך: "ויגרש שלמה את אביתר מהיות כוהן לה' למלא דבר ה' אשר דיבר על בית עלי בשלה" (מלכים א' ב, כז).³⁶ מבית עלי יצאו גם כוהני נוב, עיר הכהונים שבה נהרגו שמונים וחמישה כוהנים ונשאר רק בן אחד למשפחת אביתר. אולם לא די בכך שגורשו מן הכהונה, אף נגזר עליהם עוני ומחסור לדורות ארוכים: כך מספרת הגמרא שרבי יוחנן ניסה לסמוך שני תלמידיו רבי חנינא ורבי הושעיא ומשלא הצליח והצטער על כך, אמרו לו שלא יצטער, שכן הם מבית עלי, שקבלה היא שאין נסמכים ממנו (סנהדרין יד ע"א). והגזירה הקשה מכול היא מיתתן כשהם צעירים, שניכרה גם בתקופת התנאים,³⁷ כדברי המדרש שרבי מאיר ראה במקום ושמו ממלא³⁸ ויש בו רק צעירים ואין שם זקנים, ואמר להם: "תאמר מבית עלי אתם?³⁹" ויעץ להם לעסוק בצדקה, ואף בדורות האמוראים מצאנו: "רבה ואביי מדבית עלי קאתו", ולפיכך נפטר רבה צעיר כבן ארבעים (יבמות קה ע"א). עונשם הכבד והחריג של בני עלי מעורר אותנו לברר, מה היה חטאם הגדול שנידונו לדורות לגירוש ועוני ולמוות מוקדם, מה היה עומק החטא הגורם לעונש כה גדול?

חטאם של בני עלי כתוב במפורש במקרא (שמואל א' ב, יב-יח): בני עלי חטאו בבהלה לבשר.⁴⁰ כשבא ישראל לשילה להביא קורבן שלמים,⁴¹ היה לכוהנים "חוק" כלומר נוהג שהם הנהיגו אותו, שבעוד הבשר מתבשל בסיר, בא נער הכוהן עם מזלג בעל שלוש שיניים ודוחף בסיר ומעלה חלק גדול יותר מחלקו של הכוהן המיועד לו, כלומר לקחו הכהונים יתר על חלקם.⁴² וזאת עשו בכח, "בדרך אלימות על ידי עבדים מתפרצים" (מלבי"ם). אולם הכתוב מעיד עוד כי בני עלי לקחו חלקם לפני שהוקטר החלק לגבוה, וזה אסור. "לפי שאין אהרון

36. אמנם בסדר עולם (פרק יד), ומביאו רש"י (שמואל ב' טו).

37. ומסביר בספר עיקרים (מאמר רביעי, יד), שבדבר שיש בו חילול ה' וגרימת חטא אל הרבים הרואים ימשך העונש גם על הבנים אחר כך.

38. ועיין בבא בתרא (קלו ע"ב), על הביטוי: "משום דאתו ממולאי אמריתו מילי מוליאתא", ואת הביטוי "מילי מוליאתא" הסביר הרשב"ם שם: "דברים כרותים שאין בהם ממש", ועוד כתב (ד"ה ממולאי): "זעל שם מקומן נקראו בני עלי ממולאי".

39. בראשית רבה (פרשה נט, א).

40. לשון הרי"ף בעין יעקב (על שבת נה ע"ב): "שהיו להוטים אחר גרונו לומר תנה בשר לצלות", וכך מסביר את סיבת עיכובם של הנשים היולדות המביאות קן תורים שאין בו חלק לכוהן - ולכן לא הזדרזו בקרבן.

41. הפסוק אומר: "כל איש זובח זבח" ובפשטות מדובר על קורבן שלמים שיש לכוהן בו חלק ולבעלים חלק, כך הסביר הרד"ק (לפס' יג), וכן המצודות דוד, שסתם זבחים הכוונה לשלמים (דעת מקרא).

42. כדברי המלבי"ם והמצודות, או שלקחו חלק מחלק הבעלים שלא שייך להם ובוזה גזלו את חלק ישראל, כדברי הרד"ק לפסוק יג.

ובניו זכאין בחזה ושוק אלא אחר הקטר חלבים" (ילקוט שמעוני רמז פו).⁴³ האופן שבו לקחו בני עלי את חלקם ומעבר לחלקם, היחס לציבור שבא לבית ה' להביא קורבן ולהתקרב, האלימות של: "ואם לא תיתן ולקחתי בחזקה", היא תוצאת מעמדם המיוחד והשררה שלהם. שפל מוסרי גדול אליו נפלו בני עלי, שגורם נזק גדול בכל האומה:

רוח העז שלא כראוי אשר התראה כמשכן שילה, השפלת רגש המוסר, היושר והחמלה, הקשחת הלב מענייני העם, מצרכיו ורגשותיו, ע"י הסדר של חוזק היד והזרע, המתגלה בחזקתם של כהנים הבאים להתנשא בתור נושאי משרה חזקי יד, הרס את המשטר, הרחיק את המוסר הטהור המפעם בכל לב טהור מעל מושג עבודת הקודש (עין איה, שבת נה ע"ב אות נג)

מצאנו גם בכוהנים אחרים התנהלות מכוערת ואלימה הנובעת מתפיסת שררה וכח, כך מתארת הגמרא את הכהנים הגדולים מבית ישמעאל בן פיאכי: "אוי לי מאגרופן, שהם כוהנים גדולים, ובניהן גזברין, וחתניהם אמרכלין, ועבדיהן חובטין את העם במקלות" (פסחים נז ע"א). אבל אצל בני עלי אנחנו שומעים בהמשך הכתובים שאין זו רק תאוות בשר ללא גבול או רצון לכח ושררה, מצאנו חטאים חמורים יותר: "ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל, ואת אשר ישכבון את הנשים הצבאות פתח אהל מועד" (שמואל א', ב, כב). לשון הכתוב כאן חמורה, לא רק שאכלו יתר על חלקם, ולקחו חלקם לפני חלק גבוה, שאלו לכאורה עבירות קלות יחסית, שהרי לא אכלו זאת בטומאה, לא פיגלו את הקורבן, לא אכלוהו חוץ למקומו, רק שאכלו יותר, וקודם הזמן. אך כאן מאשים אותם הכתוב באיסורי עריות החמורים. יש שדרשו זאת כפשוטו – על פי דברי חז"ל "אמר רבי יוחנן בן תורתא: מפני מה חרבה שילה? מפני שהיו בה שני דברים: גלוי עריות ובזיון קדשים" (יומא ט ע"א), וכך הביא גם רש"י כאן (פסוק כב).⁴⁴ אולם כבר שם מסבירים חז"ל שהעיכוב שעייכבו הכהנים את הנשים מלחזור הביתה נחשב להם כאילו שכבו אותם.⁴⁵ בני

43. "תני רבי שמעון בר יוחאי: אמר להם הקב"ה: מפני מה אתם אוכלים שיירי מנחה ומניחין את הקומץ לזבובים, ומפני מה אתם אוכלים את הבשר ומניחי את החלבים שטוחים בחמה? מה ישראל אומר לו: יבוא ויזרוק את הדם ויקטיר את החלבים ואחר כך יקח את הבשר. ומה הכהן אומר להם: הדם אינו זורק, והחלבים אינו מקטיר תנה בשר לצלות לכהן" (ילקוט שמעוני, שם).

44. וכן מצאנו בגמרא (פסחים נז ע"א): "תנו רבנן ארבע צווחות צווחה עזרה: ראשונה צאו מכאן בני עלי שטימאו היכל ה'..." וכתב שם רש"י (ד"ה שטימאו): "שטימאו כדכתיב אשר ישכבון את הנשים" – כלומר שרש"י הבין זאת כפשוטו, ועיין מהרש"א חידושי אגדות שם שאומר שהיה ניתן לפרש שטימאו בחילול הקודשים, עיי"ש.

45. "כי לקיחת האישה מן הבעל נחשב שכיבה, דאין שכיבת אשה רק כאשר לוקחה אליו. ואצל אדם גדול כמו שהיו חפני ופנחס כוהנים לה', ומכ"ש שהיו עושים זה לכל נשי ישראל, ובפרט כאשר הביאו קרבנם לטהר לבעלם, והם לקחו הנשים מהם שנחשב דבר זה שכיבה וחיבור לנשותיהם" (מהר"ל, חידושי אגדות, שבת נה).

עלי לא הזדרזו להקריב את קורבן היולדות, וגרמו להם עיכוב, שמנע מהם לחזור לבתיהם, ולבעליהן, ולכן נחשב להם כאילו עברו על איסור עריות החמור.

לאחר העיון בכתובים, בחטאי בני עלי, לכאורה עולה כי העונש הוא רב מאד ולא יחסי לחומרות העבירות, בוודאי לפי חז"ל שהעיכוב של הנשים הוא היה חטאם בפועל, הרי שחטאם הוא בעיקר באכילת יתר, וזלזול בבאים למשכן שילה, בהתנהלות אלימה ומרושעת, אך לא בעבירות קודשים החמורות? ועוד: לא מובנת לכאורה הבהלה של בני עלי לבשר, לוקחים בשר בחזקה, ובכמות יתירה ולפני הזמן, מהו הבולמוס הזה לבשר, הרי באוהל מועד יש להם בשר כזה מדי יום? העולים מכל ישראל להביא שלמים ותודה ובכור ומעשר בהמה, וקורבן חטאת ואשם ועוד, האם חסר באוהל מועד בשר? ומי שיש לו בשר בסלו כל יום מדוע ימהר לקחת עוד ועוד בשר?

הביטויים בכתוב כלפי חטאי בני עלי הם מהחמורים ביותר: "ובני עלי בליעל לא ידעו את ה'" (פס' יב), "ותהי חטאת הנערים גדולה מאד את פני ה' כי ניאצו האנשים את מנחת ה'" (פסוק יז), וחמורים עד כדי כך שנמנעת מהם התשובה:

ולא ישמעו לקול אביהם כי חפץ ה' להמיתם. (שם, פסוק כה)

ואמר כי חפץ ה' להמיתם על דרך (שמות ט, יב) "ויחזק ה' את לב פרעה", שלפשעיהם ראה האל יתברך להענישם ושערי תשובה ננעלו לפניהם.

(ר"י אברבנאל, שם⁴⁶)

עצם ההשוואה בין חטאי בני עלי, לפרעה מלך מצרים שנמנעה ממנו התשובה, מבררת בפנינו עד כמה חמור חטאם בעיני ה'.⁴⁷ אולם מתוכחתו הרפה של עלי לבניו,⁴⁸ ומכך שלא

46. ועיין ברד"ק, שגם הוא השווה בין חטאי בני עלי לחטא פרעה, אולם רש"י לפסוק כה הביא את דברי חז"ל (במדבר רבה יא, טו), שמחלק בין לפני גזר דין לאחרי גזר דין, וכיוון שנגזר כבר דינם לא הועילה, ולא ניתנה להם האפשרות לתשובה, אך קודם גזר דין הייתה התשובה פתוחה בפניהם. וברמ"ד וואלי הסביר שזהו ההבדל בין רשע גמור לרשע שאינו גמור, ובני עלי נחשבו לרשע גמור. ובהערה לדברי הרד"ק והר"י אברבנאל עיין בספר משבצות זהב כאן בפירושו לשמואל, שמעיר על כך מדברי הרמב"ם (ו, ג) שהביא כמה וכמה דוגמאות לאנשים שנמנעה מהם התשובה ולא מזכיר את בני עלי.

דרך אחרת מופיעה בדברי ר"מ אלשיך כאן, כלשונו: "והנה כתבנו שאין דברי המוכיח עושים רושם במי שנאמרים לו אם יש אשמת דבר על המוכיח" כלומר סיבת אי השפעת תוכחת עלי על בניו, היא שהוא לא נקי מכך לגמרי. ועיין משבצות זהב כאן.

47. והנצי"ב (בדבר העמק על שמואל כאן) כתב: "זאע"פ שאין כך מידתו של הקב"ה החפץ בתשובה יותר מבעונש, מכל מקום בבני עלי שהיה חטאם בבזיון קודשי ה', רצה הקב"ה להראות חומר מקדש וקדשיו" (וראה מטיב שיר - פירוש הנצי"ב לשיר השירים פרק ה, יד).

48. כך מסבירים המפרשים את פתיחת התוכחה לבני עלי במילים: "ועלי זקן מאד ושמע את אשר יעשון בניו לכל ישראל" (שמואל א' ב, כב) - "אמר זה להודע כי עלי לא היה משמש בכהונה מרוב זקנותו

עשה מעשה להעבירים מכהונתם, או להוכיחם באופן בוטה יותר, אנו למדים שגם להם לא היה ברור עד כמה חמור המעשה, והיו רואים בו רק קלקול בהתנהלות.

אבל הכתוב רואה בכך פגיעה במהות הכהונה, הפגיעה החמורה של בני עלי בקודשים ובמשכן איננו רק דפוס התנהגות תאוותני ואלים, אלא חוסר הבנה מהותי, ותפיסה מעוותת של עצם תפקידם ככהונים. כך כשמוכיח איש האלוקים את עלי הוא פותח ביסוד בחירת שבט לוי לעבודת המשכן:

כה אמר ה' הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים לבית פרעה. ובחור אותו מכל שבטי ישראל לי לכהן לעלות על מזבחי להקטיר קטורת לשאת אפוד לפני ואתנה לבית אביך את כל אשי בני ישראל. למה תבעטו בזבחי ובמנחתי אשר צייתתי. (שמואל א' ב כו-כז)

איש האלוקים פותח את תוכחתו מההתחלה: יסוד בחירת שבט לוי. לומר לך שהחטא של בני עלי הוא בגידה בתפקידם ככהונים בני לוי. לא נוכל להסתפק בכך שהתנהגותם מרחיקה את הציבור מהמקדש, גם לא באלימות הכהונים כהתנהגות לא ראויה למשרתי ה', זו לא רק בעיה של חילול ה' בפעולותיהם אלה מדובר בחוסר הבנתם את מטרת הכהונה ויסוד מעמדה. אולם למרות מציאות חטאם של בני עלי המופיע בכתוב בפירוט ובפירוש אומרת הגמרא בשבת לכאורה את ההיפך:

אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן: כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה. שנאמר: ושם שני בני עלי חפני ופנחס כהנים לה'. (שבת נה ע"ב)

אמנם כלל הוא: "וכך היה מקובל אצל חז"ל, שכל מה שיכולים להרבות בשבח מעשה הצדיקים, ולהפך בזכותם, ולהכריע כף המאזנים לטובתם, יעשו כן תמיד להשתדל להצדיקם בכל האופן האפשר. ומזה הסיבה אמרו חז"ל... כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה" (מהר"ץ חיות, מבוא התלמוד פרק כ). אולם איך יתיישבו דברי חז"ל אלה עם פשט הכתובים, ובעיקר עם העונש החמור לדורות, שנענשו בני עלי? אם לא חטאו מדוע נענשו באופן כה חריף?

לפיכך היו עושין בניו מה שהיו עושים בדברי הכהונה" (רד"ק שם) או כדרכו של הר"י אברבנאל: "הנה הודיע הכתוב שהיה עלי זקן מאד כדי לתת התנצלות וטענה מספקת בעדו, למה לא היה מייסר בניו, ואיך לא היכם בשוטים, ולמה לא דיבר להם דברי ריבות אחרי היותם מחללים את כהונת ה'" (שם). כוונתם לדברי עלי המתבטאת במילים: "אל בני כי לוא טובה השמועה אשר אנוכי שומע מעבירים עם ה' אלה" (שם כד), ולא בדברים דוגמת דברי איש האלוקים לעלי.

ו. אביי רוצה לחטוף מתנות כהונה?

הרצון לחטוף קודשים, והמרדף אחרי הזכות לאכול בשר קודשים איננו זר גם לגדולים בדורות מאוחרים, ואולי אף נחשב אצלם כמעלה. דורות ארוכים אחרי בני עלי נבחנים בזה חכמי ישראל:⁴⁹

אמר רבה: בדיק לן רב יוסף: האי כהנא דחטיף מתנתא חבובי קא מחבב מצוה או זלזולי קא מזלזל במצוה? ופשטנא ליה: ונתן – ולא שיטול מעצמו. אמר אביי: מריש הוה חטיפנא מתנתא אמינא חבובי קא מחביבנא מצוה, כיון דשמענא להא, ונתן ולא שיטול מעצמו, מיחטף לא חטיפנא מימר אמרי הברו לי. וכיון דשמענא להא דתניא: ויטו אחר הבצע ר' מאיר אומר בני שמואל חלקם שאלו בפיהם, מימר נמי לא אמינא ואי יהבו לי שקילנא. כיון דשמענא להא דתניא: הצנועים מושכין את ידיהם והגרגרנים חולקים. משקל נמי לא שקילנא, לבר ממעלי יומא דכיפורי. (חולין קלג ע"א)

דורות אחרי בני עלי, וגם צאצאיהם נבדקים בשאלת היחס למתנות כהונה:⁵⁰ האם ראוי שהכוהן ירדוף אחריהן, ובחטיפתן את מתנות הכהונה מראה הוא עד כמה הן יקרות בעיניו, וזו מעלה. או שחטיפת המתנות מאת התינוקות הנושאים אותם אל הכוהן⁵¹ היא ביטוי לגאוותו,⁵² אין הוא מניח לישראל להביא אותן אל הכוהן, ולהחליט למי יינתנו המתנות,

49. בדברי הגמרא שנביא מחלוקת גירסאות על פי גירסת הגהות הב"ח זהו רבה, על פי גירסת הגמרא שלנו זהו רבא.

50. שמואל א' ח, ג, לגבי בני שמואל הזוכרים בגמרא: "ולא הלכו בניו אחריו ויטו אחרי הבצע ויקחו שוחד ויטו משפט". ועיין שבת נו ע"א: "כתנאי: ויטו אחרי הבצע, ר' מאיר אומר: חלקם שאלו בפיהם... ר' עקיבא אומר: קופה יתירה של מעשר לקחו בזרוע, ר' יוסי אומר: מתנות נטלו בזרוע" ואמנם היו לויים, ובזה חלקו האם נטלו חלקם או מעבר לחלקם, וגם אם נטלו חלקם אסור ליטול בזרוע, עיין רש"י שם.

51. כרש"י (חולין קלג ע"א ד"ה דחטיף מתנתא): "מתינוקות שנושאים אותם לכהנים".

52. מהו הזלזול המבוטא בחטיפת המתנות, באיזה זלזול מדובר? הגמרא (חולין קלב ע"ב) אומרת: "דבי שמעון אומר: כל כהן שאינו מודה בעבודה, אין לו חלק בכהונה" וברש"י מסביר שם: "שאינו מודה בעבודה – שאמר בלבו דברי הבל הן ולא צוה המקום להקריב לו קרבנות אלא משה בדה מלבו". כלומר, שהוא כופר בכך שהקורבן הן דבר ה', והגמרא בפסחים ג ע"ב מזכירה ג' כוהנים שקיבלו חתיכה קטנה מלחם הפנים: "הנהו תלתא כהני חד אמר להו הגיעני כפול, וחד אמר הגיעני כזית, וחד אמר הגיעני כזנב הלטאה, בדקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול... אימא שחץ פסול", כלומר זה שהשתמש בבטוי מזלזל של "זנב הלטאה" יש בו פסול של שחץ, ומסביר רש"י שהפסול הוא "שאינו מודה בעבודה" – גס רוח ומבזה קודשי שמים – לשון רש"י. ולפי זה הזלזול – כלומר התנהגותו המזלזלת כחטיפת הקודשים באה לו מחמת כפירתו בעצם העבודה. אולם כבר התקשו הראשונים בדברי רש"י – הרי אם כופר בעצם הקורבן מה החידוש בכך שנפסל לעבודה? וכך הקשה הריטב"א (חולין קלב ע"ב ד"ה ר"ש בן אלעזר) שאמר על כוהן כזה: "הא מיחייב מיתה שכופר בתורה"? ותיירץ שחושב שחלק מהמלאכות למרות שהן דאורייתא אינן מעכבות. אולם הרמב"ם בפ"א מהלכות בכורים הלכה

אלא חוטף אותן כאילו הן שלו מראש, ואין לישראל כל בעלות או העדפה בנתינתן. ואולי גם בעצם לקיחת מתנות הכהונה בדרך חטיפה איננה דרך כבוד ומביעה זלזול בעצם הקודש. מה עדיף? הסוגיה הכריעה על פי הפסוק: "וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם... ונתן לכהן הזרוע והלחיים והקיבה" (דברים יח, ג), איש ישראל הוא הנותן לכהן ואין הכהן נוטל לעצמו.⁵³ וביאר 'הבונה' על עין יעקב:

נראה: כי גם שיהיה דבר מצוה בהיותו לתועלת המקבל יש לבקשו בדרך מוסר או למשוך ידיו הימנו ויקויים בו: 'עוכר ביתו בוצע בצוע ושונא מתנות יחיה' (פירוש הבונה על עין יעקב, חולין שם).

רגישות חכמים היא גדולה במתנות הכהונה, אמנם צודק הכהן ומגיע לו מתנות כהונה שהתורה זכתה לו, ואכן אם יחטוף אין מוציאין אותם מידו,⁵⁴ אבל צריך הכהן לדעת שבעוד אכילתו את הקורבן היא כפרה לישראל, ואז הוא נותן ולא רק מקבל, במתנות כהונה זהו רכוש, והנאתו שנתנה לו התורה, לא ידרוש אותה בכח, אלא יחכה שאיש ישראל ירצה לתת לו, ויקבל בענווה, כלשון הספרי: "אני חלקך ונחלתך, על שולחני אתה אוכל, על שולחני אתה שותה" (ספרי קורח אות יט). הגדיל אביי לעשות ואף לא אמר שרוצה לקבל,

-
- א' שינה את לשון הגמרא וכתב: 'עשרים וארבע מתנות נתנו לכהנים... וכל כהן שאינו מודה בהן אין לו חלק בכהנים ואין נותנים לו מתנה מהן'. והקשה הכסף משנה שם: 'ואיני יודע למה שינה רבנו הלשון וכל שכן במקום שאפשר שיבוא ממנו שינוי הבנת הענין'. שאלת הכסף משנה על הרמב"ם נוגעת לעצם ההגדרה, האם הכהן מבזה את העבודה כמו שכתוב בגמרא, או מבזה את המתנות כפי שכתב ברמב"ם. והכסף משנה נשאר בצ"ע. ואולי צריך לומר, כפי שניתן להבין בכמה מהאחרונים, שהכהן לא מבזה את עצם העבודה כפי שכתב רש"י והוקשה, אלא שהכהן מבזה את הכפרה שבאה על ידי אכילה, אמנם ציוה הקב"ה להקריב קורבן, אך האם האכילה היא המכפרת? לכן כשאכל הכהן מעט מלחם הפנים זלזל באכילה והשווה אותה לזנב לטאה. כלומר זלזולו של הכהן, הבא לדוגמא על ידי החטיפה של הבשר, היא בעצם האכילה, ולכן מאבד את הזכות לקבל מתנות כהונה. כך ניתן להבין בדברי המלבי"ם עך הספרא ויקרא פרשת צו אות קנ"ד "מודה בעבודה ר"ל כמו שבני אהרון נבחרו לשרת, ומודים בה..". כלומר נבחרו לשרת ועל ידם באה הכפרה, ויש לעיין.
53. עיין רמב"ם הל' תרומות יב, יט: 'וכן אסור להן שיחטפו תרומות ומעשרות, ואפילו לשאול חלקם בפייהם אסור, אלא נוטלין בכבוד שעל שולחן המקום הן אוכלין, ועל שלחנו הן שותין, ומתנול אלו לה' הן', וכן כתב הרמב"ם (בכורים ט, כב): 'לא יחטוף הכהן המתנות ולא ישאל בפיו אא"כ נותנין לו בכבוד' ועיין ברדב"ז שם, על כפילות ההלכות. ועיין בטור (יו"ד סי' סא), בבית יוסף ובב"ח ובדרישה שם, ובשו"ע (שם סעיף יא).
54. חולין קלא ע"א: 'ושאר מתנות כהונה כגון הזרוע והלחיים והקיבה אין מוציאין אותן לא מכהן לכהן ולא מלוי ללוי' כלומר במקום שאין לישראל טובת הנאה. ועיין כף החיים (יו"ד סי' סא אות קח) ותוס' (חולין קלא ע"א ד"ה יש).

ואף כשנתנו לו סירב, חוץ מערב יום הכיפורים שאז נפש האדם רחוקה מכל סיג של הנאה וגאווה.⁵⁵

ז. התעלות אישית מול התנהלות אנושית

יש להתפלא על ההוא אמינא: "אמר אביי מריש הוה חטיפנא מתנתא", הרי זהו לכאורה יסוד חטא בני עלי, החטיפה, הלקיחה בכוח, מדוע אביי, שכבר ראינו לעיל שהוא מצאצאי בני עלי, חשב שראוי לחטוף משום חיבוב מצוה? ושוב נחזור לשאלת בני עלי עצמם, מדוע הם שהיו משופעים בבשר לרוב עדיין חוטפים בשר?

יש באכילת קודשים, מעלה ומדרגה גבוהה, שיש בה עונג רוחני והשגה בהירה ומיוחדת, שכל מי שזכה לכך מבקש זאת לעולם. הבעלים מתכפרים כשהכהונים אוכלים, כלומר אכילת הקודשים לא טעימת בשר בלבד יש בה, אלא רוממות ועונג רוחני שאנחנו לא מסוגלים להרגישו אף לא באכילת מצוה. האוכל מצה בליל פסח או קזית לחם בסוכה, טעם הלחם והמצה איננו שונה מאכילת לחם חולין בכל יום אלא שבאכילתו מקיים מצוה. אבל האוכל מלחם הפנים טועם בו טעם אחר, מופשט בלתי חומרי. לכן לא הצליחו הכהונים לאכול ממנו אלא מעט מאד וכבר היו שבעים, לא לפי מידת אוכל רגילה. ומכאן שרצון הכהונים לאכול בשר, לא תאוות חולין יש בו, שהרי לא חסר בשר בבית ה', אלא שהכהונים רואים באכילת הבשר יכולת התקדמות רוחנית נשגבת, שיכולים להגיע אליה רק באכילת קודשים, והציבור המביא את הקורבן הוא הדרך שלהם להתעלות אישית שלהם. וזהו היפך כוונת הכתוב, ופגיעה אנושה במעמד הכהונה.

הכהונים מתעלים כדי לכפר על החוטאים, מתקדשים כדי לקדש את הציבור, נושאים אפוד ונכנסים אל הקודש כדי להביא קודש לאומה כולה. הם שליחי הציבור ושלוחי המקום לטובת ישראל. ההשגות האישיות שלהם הם תוספת קלה על עיקר ייעודם ככהונים משרתי ה', ומשרתי הציבור. בני עלי משתמשים בזה כדי לזכות בעוד רוממות רוח שמטרתה אישית ולא ציבורית, השגה שיש בה עונג למשיג, ולא כפרה על הציבור. הזלזול בציבור בא להם מתוך רצונם להשגה רוחנית גבוהה, ובזה ניאצו את מנחת ה'. הם נפסלו מכהונה מפני שעיוותו את תפקיד הכהונה, והפכו אותו להישג ומעמד אישי ולא ציבורי. זו גם הסיבה למה שאמרו חכמים: "כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה" (שבת נה ע"ב), מפני שלא נכון לייחס להם חטא במובנו הפשוט - תאוה בלתי מרוסנת, והתדרדרות חומרית, אין זה חטא מסוג זה, והראיה שמביאה הגמרא שם הוא מהפסוק: "שנאמר: ושם שני בני עלי חפני ופנחס כהנים לה'", כלומר הם עדיין "כהנים לה" שמשמעו - הם עסוקים ברוממותה של

55. מצאנו בש"ס עוד כמה שהיו חוטפין מתנות כהונה (חולין קלא ע"א, תוספתא סוטה פרק יד אות א', ופסחים נז ע"א שראינו לעיל).

הכהונה, בגודל ההשגה הרוחנית שבה, בדבקות בה' שיכולים להשיג ממנה, אז אין זה חטא במובן הרגיל.

אך אין זה אומר שהם לא חטאו – עונשם הכבד מוכיח שחטאם כבד מנשוא, גירושם מהכהונה, איבוד מדרגתם ככהנים, מבהיר מעבר לכל ספק שאכן חטאו, אבל לא ירידה חומרית עומדת מאחורי מעשיהם, אלא חוסר הבנה מהותי בעצם מעמד הכהונה.

ח. יוחנן בן נרבאי ממלא כרסו מקודשי שמים

אמנם היו כוהנים שידעו את חשיבות מעמד הכהונה וקדושת המקדש. אפשר להיות תאב לבשר קודשים, לאכול בכמות הנראית בהחלט מופרזת, ולהיות רצוי ואהוב בבית המקדש, ולדורות:

ועוד צווחה העזרה: שאו שערים ראשיכם וייכנס יוחנן בן נרבאי תלמידו של פנקאי,⁵⁶ וימלא כרסו מקדשי שמים. אמרו עליו על יוחנן בן נרבאי שהיה אוכל ג' מאות עגלים ושותה ג' מאות גרבי יין ואוכל ארבעים סאה גוזלות בקינוח סעודה. אמרו: כל ימיו של יוחנן בן נרבאי לא נמצא נותר במקדש.
(פסחים נו ע"א)

הכמויות המוגזמות כל כך של בשר ויין, נראות כתאוות בשרים איומה, ומסתמא לא הגיעו בני עלי לכמויות כאלה בזמנם, ובכל זאת העזרה שצווחה: "צאו מכאן בני עלי שטימאו היכל ה'" (שם) היא זו שצועקת: "שאו שערים ראשיכם וייכנס יוחנן בן נרבאי". תיתכן אכילה בכמות שכזו שהיא כולה לשם שמים, מתוך מחשבה מרוממת שלא יהיה נותר, שלא ילך בשר הקודשים לשריפה.

אמנם מצאנו שהאכילה של הקורבן לכוהנים במקדש היה עניין גדול, ולעיתים קשה ליישום כשהיו ישראל מביאים קורבן הרבה: "ולא פיגלו הכהנים בקדשים מעולם, ולא אירע נותר מעולם. וכשהיו מרבים לאכול בשר הקדשים, היו שותים את מי השילוח, ומתעכל במעיהן כדרך שהמזון מתעכל". (אבות דרבי נתן לה, ה). לדאגה שלא יהיה נותר, ולרצון לאכול את בשר הקודשים כדי להביא כפרה לישראל, ולדאוג להעמדת קדושת המקדש

56. מיהו יוחנן בן נרבאי, ומיהו רבו הנקרא כאן פנקאי, שאלה זו מעלה המהרש"א (חידושי אגדות כאן ד"ה וייכנס יוחנן בן נרבאי) ביתר שאת מפני שכאן משמע שהיה כוהן גדול כשר, אולם במסכת יומא ט ע"א הגמרא מונה את הכוהנים הגדולים הכשרים והם שמעון הצדיק, יוחנן כוהן גדול, וישמעאל בן פאבי, ולא מונה שם את יוחנן בן נרבאי ולא את פנקאי? ומתרץ המהרש"א באופן מחודש, שיוחנן בן נרבאי הוא יוחנן כוהן גדול, שהיה רוב שנותיו צדיק, ופנקאי הוא פנחס ושינה שמו בגלל השינוי שעשה יוחנן כוהן גדול שנעשה צדוקי.

כתקנו, לזה שותפים כל הכהנים,⁵⁷ ולא רק יוחנן בן נרבאי, אולם בתקופתו הוא לוקח את האחריות, ואוכל בעצמו, או "שהיה מגדל בביתו כהנים הרבה" (רש"י פסחים שם ד"ה שלוש מאות), ולכן יוצאת העזרה וצווחת לכבודו, שייכנס ויאכל קודשי שמים. בהקשר לכך, מצאנו שאכילת יתר ושתיית יתר, מביאים את הנער להיות בן סורר ומורה. ודנים אותו למיתה החמורה בגלל היותו "זולל וסובא" אף שלא עשה מעשה אחר המחייבו מיתה, רק מעצם היותו "איננו שומע בקולנו זולל וסובא". ומגדירה המשנה (סנהדרין ח, ב): "מאימתי חייב? משיאכל תרטימר בשר. וישתה חצי לוג יין האיטלקי", וכמות זו קטנה מאד יחסית לכמות הבשר והיין שהיו הכהונים אוכלים ושותים, ובוודאי יחסית ליוחנן בן נרבאי. כלומר מצד הסיאוב העולה מאכילת יתר ושתיית יתר, כבר בכמות קטנה בהרבה עולה חשש זה. אולם כשכמות כזו, ורבה מזו, באה מתוך שליחות ערכית, של כפרה על ישראל, ומתוך קדושת המקדש וטהרתו, אין זו פגימה אלא קדושה.

כך נאמר בתוספתא:

ירושלים אינה מיטמאה בנגעים... ואינה מביאה עגלה ערופה, ואין מודדין ממנה לחלל, ואינה נעשית עיר הנידחת. רבי נתן אומר: אף אין בה משום בן סורר ומורה, שנאמר: והוציאו אותו אל זקני עירו ואל שער מקומו פרט לירושלים שהיא של כל ישראל.

(תוספתא, נגעים ו, א-ב; על פי גרסת הגר"א)

המשך-חכמה (כי תצא דברים כא, יח) שואל, מדוע בירושלים אין בן סורר ומורה? וכוונת שאלתו היא: שאין זה דומה לכך שירושלים אינה מיטמאה בנגעים ואינה נעשית עיר הנידחת שזה חיסרון בעיר, חיסרון במקום, אבל בן סורר ומורה הוא חיסרון באיש ומדוע שלא יהיה בן סורר ומורה תושב ירושלים? ומסביר המשך-חכמה:

ולפי זה גם בירושלים היה תודה ושלמים ומעשר שני, וחצרות של ירושלים בדוקות משום נותר (ירושלמי, ריש פסחים א, א) והיו אוכלים בשר הרבה ויין מעשר שני. לכן אין חטא אם בא הנער אל מידת הזוללות. ופשוט.

מה כוונת המשך-חכמה: "לכן אין חטא אם בא הנער אל מידת הזוללות" – האם כוונתו שהנער הרואה את הכהנים האוכלים כמות גדולה של בשר מתנהג כמותם, ולכן הוא לא אשם בכך שהגיע אל מידת הזוללות, אולי כוונתו היא שהנער הרואה את הכהנים הצדיקים והקדושים ממלאים פיהם בבשר הקודשים לא מגיע מאכילה לחטא, כי הוא רואה אכילה של קדושה, אכילה שאינה סותרת מציאות רוחנית ואינה עויינת אותה. ולכן גם יהיה זולל

57. ולכן פוטר הירושלמי (פסחים פ"א ה"א; ורמוז במשך-חכמה) את החצרות שבירושלים מבדיקת חמץ – אע"פ שאכלו שם חלות חמץ של חלות תודה ורקיקי נזיר, ומתוך הירושלמי שאין צריכים בדיקה כיוון שמקפידים על הנותר ממילא אין מציאות של חמץ שם.

וסובא לא יהיה בן סורר ומורה. יוחנן בן נרבאי יחד עם הכהנים בירושלים אוכלים לשם כפרה שלא יהיה נותר, לממש את מטרת הכהונה ושליחותה.

ט. אשת פנחס וצער סילוק השכינה

נבואת איש האלוקים על בית עלי מתקיימת, ומתוך המלחמה הקשה מגיעה לעיר השמועה על מנוסת ישראל לפני הפלישתים ולקחת ארון הברית, שמועה שמביאה למות עלי הכהן הגדול. שמועה זו מגיעה גם אל אשת פנחס בן עלי, בלדתה, והיא קוראת לבנה "אי-כבוד" (שמואל א' ד, יט-כב). פנחס היה חלק מהסיבה לפגם הגדול שחל בכהונה בתקופת עלי.⁵⁸ גם עליו נאמרה הנבואה של שמואל, ושל איש האלוקים, ועליו כתוב "ובני עלי בני בליעל לא ידעו את ה'" (שם ב, יב). ובכל זאת, אשתו נמצאת במקום מרומם הרבה יותר. השמועה הגורמת לה צירים ומוות, לא מצערת אותה מההיבט האישי המקומי, היא כואבת קודם כל את אובדן הארון, אובדן השראת השכינה: "גלה כבוד מִיִּשְׂרָאֵל", ואחר כך את אובדן הגדול שבישראל והמיוחד שבהם, עלי הכהן, ורק אחר כך תבכה את מות אישה פנחס. סדר העדיפויות שלה, אי נחמתה בילד שנולד, וקריאת השם הזה לילד מלמדת אותנו כי אשת פנחס הבינה את השליחות והמהות של הכהונה, בדגש העיקרי שלה: השראת השכינה בישראל. לכן היא תחזור שוב ושוב, "גלה כבוד מִיִּשְׂרָאֵל" הכאב הוא על האומה שאיבדה את תוכן חייה, ולא הכאב האישי כואב מתוכו.

לא כולם בסביבתה מבינים זאת, הם חוששים לספר לה על מות בעלה ולכן מספרים לה קודם על הלך ארון האלוקים, ומות חמיה ואחר כך על מות אישה, אך כך הם גורמים למותה, כי הבשורה הקשה ביותר עבורה נאמרה לה בלא הדרגה, (שלא כמו אצל עלי ששם התחילו מהקל לכבד).

שהמשמיעים השמיעה הקל בעיניה תחילה מארון האלהים עם מיתת חמיה, לפי האמת חשבו שהיא גם כן תקל בעיניה, כי האישה תרגיש צער במיתת בעלה באופן שארון האלוהים קל לפי השערתם בעיניה, ואחר כך ומות חמיה ואחר כך ומות אישה. אמנם היא החסידה לבכה לא כן ידמה. (כלי יקר, שם)

התפיסה בסביבתה של אשת פנחס מקדמת את הצער האישי ותחושת האובדן הפרטי על פני סילוק השראת השכינה, וכשהם רוצים להקל על צערה של אשת פנחס הם מקדימים

58. הגמרא בשבת (נה ע"ב) מחלקת בין חפני לפנחס: 'גופא אמר רב פנחס לא חטא, שנאמר: ואחיה בן אחיטוב אחי אי כבוד בן פנחס בן עלי כהן ה' וגו' אפשר חטא בא לידו והכתוב מייחסו?' ניתן אולי ללמוד זאת גם מכך שאין שם לאשת פנחס, לכאורה אם היא הצדיקה ובעלה החוטא, לא היה ראוי שתופיע בשם נפרד ממנו? ומכך שהיא מופיעה כאשתו אולי יש ללמוד שגם הוא לא חטא וכדברי הגמרא. ועיין רלב"ג (שם פסוק כא) שמוכיח שפנחס 'כי לא היה רע כל כך כמו חפני ולזה נתקיימה הכהונה גדולה מזרע פנחס עד מלכות שלמה'.

כביכול מהקל אל הכבד, ומספרים לה על הלקח ארון ה', כאילו אין בדבר כל כך קושי כמו הקושי באלמנותה.

אבל אצל אשת פנחס הסדר הפנימי הוא הקובע, והחמור מכל הוא סילוק השכינה מישראל, ששביית ארון הברית היא הביטוי החריף שלו, ומות גדול הדור בעקבות הארון הוא המשך חורבן זה, ורק אחר כך מקומו של הצער והחורבן הפרטי. אך המפרשים מסבירים אף יותר מכך, כפל הפסוקים, והביטויים המיוחדים המופיעים כאן מסבירים כי אשת פנחס כועסת על הטעות הזו בסדר הדברים:

זהו שכתוב: "ותכרע ותלד כי נהפכו עליה ציריה", ר"ל כי נהפכו הצירים והחבלים עליה בהזכירם שלא כסדר שהשיעור שמועות אלה מהופכים, אישה תחילה ואחר כך חמיה ואחר כך הארון... כי הצירים היותר חזקים אחזוה על הלקח ארון האלוהים. מעין חמיה עלי שלא נצטער כי אם בהזכירו ארון האלוהים. (כלי יקר, שם)

"נהפכו עליה ציריה" - נהפכו עליה צרותיה, צרתה מתעצמת כאשר חושבים שנקל לה להכיל את שבי ארון הברית, מאשר את מות בעלה. וייתכן שבכך אף קרבו את מיתתה: "שאם היו אומרים לה הבשורות כמו שאמרו לחמיה שמא לא תמות⁵⁹" וכך מסביר החיד"א בחומת אנ"ך (שמואל שם), את כפל הביטוי "גלה כבוד מישראל לאמור" - "כי מה שקראתו אי כבוד היה לאמור - פי' כדי להזכיר בזה גלות כבוד ישראל אל הלקח וגו' הן כל זה היה במחשבתה תחילה". החזרה על הביטוי "גלה כבוד מישראל" וכן קריאת השם "אי כבוד" באה "לאמור" - כדי שהציבור יידע ויזכור את עיקר הקושי בכך שהסתלקה הקדושה מישראל. ולכן זכתה להיות מוזכרת במעלה יחד עם עלי הכוהן שתשומת ליבו היתה רק על ארון הברית.

מות עלי הכוהן ומות כלתו אשת פנחס דווקא על גזירת שבי ארון הברית ביד פלישתים, מדגיש את תפיסתם על מהות תפקידם העיקרי, העמדת הקדושה שבישראל⁶⁰, וחיבור ישראל לקודש. הם העדיפו את שליחותם על חייהם האישיים, היפך חטא בני עלי שהעדיפו את השגת רוממות רוחם על פני צרכי האומה וקדושתה.

59. כך מביא בסוף ספר מנות הלוי על מגילת אסתר מכ" מהר"ד יעקב בי רב. ועיין גם משבצות זהב (כאן אות יט), ועיין גם דרשות החתם סופר (הספד על הגאון רבי מרדכי בנעט ראה תקפ"ט).

60. ועיין מושיע חוסים לרמ"ד וואלי כאן: "ואל חמיה ואישה כי חמיה היה כהן גדול שושבינא דמטרוניתא והוא מקיים השראת שכינה על עם ה'".

י. המתח והאיזון שבין שבט לוי לשאר השבטים

כשניטלה הכהונה מהבכורות וניתנה לשבט לוי, בעקבות חטא העגל,⁶¹ השתנה מאוד מעמד הכהונה בישראל. כל עוד הייתה הכהונה בבכורות, היה כמעט בכל בית כוהן, הכהונה הייתה בתוך המשפחה בתוך הבית, וכל משפחה הייתה מתחברת אל הכוהן הקדוש מתוך ביתה. משנטלה מהם הכהונה ועברה לשבט לוי, נוצר פער בין הכהונים לעם, שהרי ישנו שבט נבחר שעוסק בעולם הרוח,⁶² ואין לו חלק ונחלה בארציות, והוא חי ממתנות הכהונה, ויש לו סדר חיים משלו, וישראל אינם רשאים עוד להקריב ולהקטיר קטורת ולשרת בבית ה'. ראינו לעיל כי לעיתים הביא פער זה למרחק מהמשכן בדורו של עלי ובניו, בחלק מכוהני בית שני, ועוד.⁶³

ובאמת יש להתבונן בשאלת מעמד הלויים בתוך ישראל, השבט שעולם הרוח מתכנס בו, ולכן הוא פטור ממירוח החיים של הרכושנות והתחרות, מסתפק במתנות הכהונה ובאירוח השבט בין שבטי ישראל השונים, איך השילוב בין השבטים לא פוגע באחדות של העם, ולא יוצר ניכור בין עולם הרוח הכהוני ובין עולם המעשה הישראלי?

המתח המובנה בין עולם הרוח ועולם החומר הוא בסיס המציאות בעולם שלנו. כך יצר הקב"ה את עולמו. אופיו של המתח שבין העולמות החומרי והרוחני, מתחיל בניגוד הגדול שביניהם עד שאין להם יכולת לחיות תחת קורת גג אחת, וזאת למרות שהמציאות מכרחת אותם לשותפות תמידית. ההבדל התהומי שבין הרוח והחומר, הזלזול הטבעי של כל אחת בחברתה, והרצון של כל נטייה חומרית או רוחנית להשתלט על הכל, לדחוק לחלוטין את רגלה של חברתה, הופך את חיי האדם המתמודד למורכבים מאד:

שתי נטיות מתרוצצות הננו פוגשים בנפש האדם, לשתי מגמות מוחלפות. נטיה למלא את כל שאיפת הרע, את כל התאוות היותר שפלות... ולעומתה לא נוכל להתעלם מלראות את שאיפת הטוב המתגלה לפעמים ברוחו של אדם שכל העולם כדאי הוא לה... אבל כל נטיה חפצה להתגדר בלבדה, ולהיות היא

61. על הפסוק "מי לה' אלי" (שמות לב, כו) כשמשוה רבנו שואל מי רק לה' (עיין העמק דבר שם) אומר מדרש החפץ (מופיע גם בתורה שלמה אות רטז): "דימה שיבואו אליו הבכורים, לא באו אלא בני לוי, לכך זכו הלויים לגדולה ונדחו הבכורים, שנאמר: קח את הלויים תחת כל בכור" ועיין רש"י לדברים י, ח, ויש דעות שונות בעניין זה עיין בספר 'לכתך אחרי במדבר' (להרב שלמה גוטל), בפרק "הלויים כעולה".

62. ועיין בחידושו המיוחד של המשך-חכמה על חטא המתאוונים (במדבר יא, א) שהתורה לא מפרשת על מה היתה תלונתם, ובמדרשי חז"ל המובאים במפרשים מבואר שהתלונה היתה על טורח הדרך, אומר המשך-חכמה: "ולזה התחיל העם להתלונן על הילקח מאיתם העבודה ונתנה ללויים". העם מצטער על כך שעכשוויו אין כוהן בכל בית, ומכאן לתלונה ולמריבה על בחירת הלויים קרוב.

63. כדברי הראי"ה קוק באורות (ישראל ותחייתו ד): "אין אנו עוזבים את זכר הכהונה, אין אנו חדלים מלצפות לשלמותה, אע"פ שסבלנו הרבה ממנה קודם שבאה לידי בירורה הגמור".

השלטת בקרב הלב ומלאה את כל רוח ונפש. והניגוד הזה הוא מרעיש את הלב וממלא את החיים חלחלות, והאדם מתאמץ תמיד איך להשלים בקרבו פנימה השלמה פנימית, ובלבד שיחדלו ממנו מצוקות נפשו. (אורות ישראל א, ו)

ההתרוצצות של שני העולמות בתוכנו לא עומדת במקום, היא תובענית, ודוחפת את האדם לפעולה כל נטיה לפי דרכה והאדם מוצא את עצמו בסתירה פנימית, עד שיגיע להכרעה או לשלום בתוכו. אותו הדפוס קיים בכלל כמו בפרט.

קסרי וירושלים, אם יאמר לך אדם חרבו שתיהן אל תאמין, ישבו שתיהן אל תאמין, חרבה קסרי וישבה ירושלים, חרבה ירושלים וישבה ירושלים תאמין, שנאמר: "אמלאה החרבה" (יחזקאל כו, ב) אם מליאה זו חרבה זו, אם מלאה זו חרבה זו. (מגילה ו ע"א)

ירושלים היא מקור הקדושה והאור, היא עולם שכולו רוח. לעומתה, רומי מייצגת את עולם החומר במיטבו את השקיעה בגשרים ובמרחצאות ובזונות (ע"ז ג ע"א). לכן, אל תאמין כשאומרים לך ששתיהן מיושבות, העולם אינו יכול להכיל שתי שיטות מנוגדות כל כך בבת אחת, אין אפשרות ששתיהן מיושבות, וגם לא כששתיהן חרבות כי העולם זקוק לכל אחת מהן. והמציאות מסתדרת כשאחת מכריעה את השנייה, כברכת יעקב אבינו לעשיו: "והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך" (בראשית כז, מ).

בחיי העם, כשהוא כולו בארץ ישראל, ועוסק בפרנסתו ובייעודו, ויש לו צרכים מעשיים וחומריים כחיי כל עם, הזקוק לקיום כלכלי פיזי, וזקוק למערכות שלטון, הבונות עולם שמיוסד על צרכיו הגשמיים. אולם דווקא עם ישראל משתוקק לעולמו הרוחני, עולם הקודש אליו הוא בעיקר שייך. נוצרת סתירה פנימית בין הרצון לעולם של רוח ובין העולם המעשי התובע את שלו.

ביחוד באומתנו, אשר הרוחניות העליונה של האידיאלוגיה שהיא החרבה הרבה למעלה מכל עולם ההוה הוא בסיס נשמתה, יש אשר מכל תנועה של חופש חמרי ושל התמכרות לעבודה בענינים חמריים מעשיים וחברתיים, נכנס בה מיד רטט פנימי שמא הטרדה המעשית תמעט את מעינה, שמא "כל מה שיוסיף הישוב תיקון יוסיף השכל חורבן", ומתוך כך היא עושה את פעולותיה הכלליות המעשיות במחצית אנרגיה, והרי הרוחניות מתטרפת מפני הסיבוך החמרי, והחמירות מתחלשת מפני הערוב הרוחני הנדחק לתוכה. (אורות התחיה, ד).

אין שקט פנימי, כשקיימת סתירה בין התביעות והרצונות השונים באומה. יש חלקים שמושכים אל הרוח ורואים בחומר טפל ומיותר, ויש חלקים שמושכים אל המעשי ורואים בקודש סכנה ליכולת לממש ולהוציא אל הפועל חיים מתקונים. הטירוף הזה גורם ששום כוח מהכוחות לא יכול לצאת לפועל בשלמותו, והכל פועל במחצית אנרגיה המלאה ייסורי מצפון, וחוסר יכולת לפעול בשלמות.

יא. סיום

הראי"ה קוק זצ"ל באורות, מסדר בפנינו את הסדר הראוי לבניין האומה, המגדל השלם בנוי כולו על הכרת כל חלקיו בחשיבותם של החלקים האחרים, ונתינת רשות לכל חלק להוציא לפועל את חלקו בשלמות. האחריות על עולם הקודש, הובלתו בתוך ישראל, הרמת רוח העם למעלה אל הקודש, זו אחריותו של שבט לוי, והוא יודע שלא את חכמתו הפרטית הוא נושא אלא את רוח העם, כשליח ציבור. והוא שמח בעבודה המעשית שצריכה להיות על הצד השלם יותר, שגם העוסקים בעולם החמרי עובדים בשליחות האומה:

הם [=הלויים] מכירים כי סגולתם העליונה היא האוצר הקיבוצי של כללות האומה, והאומה מכרת בהם את המקום הנכבד לנכסיה היותר יקרים... והגבורה החמרית הולכת ועושה את דרכה ואת סדריה, בטוחה היא שלא תחלל את מעין קדשה, כי ישנם עמה שומרי חומתה העליונה.

מתוך הענווה הטבעית של כל החלקים בעם, מתוך הידיעה שלכל שבט ייעודו ושליחותו, יכולים לבוא העולמות הסותרים למיזוג שאין בו השפלה של צד אחד. דווקא מתוך שאנשי הקודש מבינים שהם שלוחי ציבור, ומתוך שאנשי המעשה יודעים את ערכה של הרוח, ואת עיקר חשיבותה כיסוד הרוח של נשמת ישראל, אז מתאפשר חיבור. החיבור הפנימי מאפשר השפעה הדדית של אלה על אלה, ואין כאן פגיעה בכח מהכוחות, אלא השלמה הרמונית בין הכוחות כולם.

כשהכוהנים והלויים מבינים זאת, כשהרוח המפעמת בתוכם בנויה על יסוד המגדל האחד שכל חלקיו חשובים, עם ההכרה בעליונותה של הרוח אך בחיבורה עם הבסיס והמדרגות השונות, לא יכולה לבוא הטעות של זלזול בחוטא, או חיפוש ההישג הרוחני האישי, שהרי הכוהן לא בא מתוך העולם האישי, ולא לשם מגמתו. "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צ-באות הוא" – מלאך לשון שליחות, אם הוא פועל מתוך נקודת שליחותו⁶⁴ אז תורה יבקשו מפיהו.

64. עיין שפת אמת (קורח שנת תרל"א ד"ה בזוה"ק קורח), בסוף דבריו, על מעלת אהרון שלא שינה.

משה רבנו בתפקיד של כהונה

- א. בשמונת ימי המילואים
- ב. כמה זמן כיהן משה ככהן גדול?
- ג. מדוע משה לא לבש בגדי כהונה
- ד. אורים ותומים בשבעת ימי המילואים

א. בשמונת ימי המילואים

רש"י במסכת יומא (ג ע"ב) כתב שמשה רבנו שימש בבגד לבן בימי המילואים, וזו הייתה הוראת שעה:

תחלה במקום – יום הכיפורים יש לו עבודה לפני לפני, שביום הכיפורים הראשון היתה תחלה במקום שקודם לכן לא נכנס אדם שם לעבודה, ויום שמיני למלואים היתה עבודה תחלה במזבח החיצון, ואם בשביל ששימש משה כל שבעת ימי המילואים – אין קרויה עבודה אצל עבודת כהנים, שהוא בלבוש בגדי כהונה ושל משה בחלוק לבן, שלא הוכשר אלא לשעה.¹

וכן כתב רש"י בפרשת צו (ויקרא ח, כח): "ויקטר המזבחה. משה שמש כל שבעת ימי המילואים בחלוק לבן".

מקורו של רש"י הוא בתלמוד בבלי, מסכת תענית (יא ע"ב): "במה שימש משה כל שבעת ימי המילואים – בחלוק לבן. רב כהנא מתני: בחלוק לבן שאין לו אימרא. אמר רב חסדא". וכן הוא בתלמוד בבלי, מסכת עבודה זרה (לד ע"א). וכך פירש רש"י (שם) את הנימוק לחלוק לבן:

משה – לא נשתמש בכגדי כהונה, דכתיב "ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך" והוא היה זר אצלן, ועל פי הדבור שימש ולא הוזכרו בגדים.

אימרא – שפה. יש אומר, שלא יחשדוהו ששם בה מתרומת המשכן. ולא מילתא, שהרי כבר נגמרה המלאכה ובשעת עבודה מהיכן שקיל.²

1. וכן הוא חידושי הריטב"א מסכת יומא (שם): "אלא הכי קאמר דנין עבודה תחילה במקום מעבודה תחילה במקום. כלומר דנין יום הכפורים שהותחלה בו עבודה לפני ולפנים, מיום המילואים שהותחלה בו עבודה במזבח החיצון, כי אף על פי ששימש משה כל שבעת ימי המילואים, אין זו קרויה עבודה שלא היו בה בגדי כהונה, כי לא שימש משה אלא בחלוק לבן, כן פרש"י".
2. וכן במיוחס לרש"י במסכת תענית (יא ע"ב): "במה שימש משה – דאילו באהרן כתיב בגדי כהונה, דכתיב (שמות כט) והלבשתם, שבשעה שהיה משה עובד, אהרן היה לבוש בגדי כהונה, ועבודה דמשה

להשלמת העניין כדאי לחזור על דברי רש"י בסוף ספר שמות שמושה שימש ככוהן (שמות פרשת פקודי פרק מ פסוקים כט, לא)

(כט) ויעל עליו וגו' – אף ביום השמיני למלואים, שהוא יום הקמת המשכן, שמש משה והקריב קרבנות צבור, חוץ מאותן שנצטוו בו ביום, שנאמר (ויקרא ט ז) קרב אל המזבח וגו': את העלה – עולת התמיד: ואת המנחה – מנחת נסכים של תמיד, כמו שנאמר (שמות כט מ) ועשרן סלת כלול בשמן וגו': (לא) ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו – יום שמיני למלואים הושוו כולם לכהונה, ותרגומו ומקדשין מניה, בו ביום קדש משה עמהם.³

נמצא שבשמונת ימי המילואים שימש משה ככוהן, והוא היה לבוש חלוק לבן. מה היה דינו של משה באותם ימים – האם דינו היה ככוהן הדיוט, או ככוהן גדול? ממקורות חז"ל ברור שמושה רבנו שימש ככוהן גדול, וכך מצאנו בתלמוד ירושלמי מסכת יומא (פרק א הלכה א):

א"ר לעזר בי ר' יוסי פשט הוא לן שבחלוק לבן שימש משה בכהונה גדולה. א"ר תנחום בר יודן, ותני לה: כל שבעת ימי המילואים היה משה משמש בכהונה גדולה ולא שרתה שכינה על ידיו, וכיון שלבש אהרן בגדי כהונה גדולה ושימש שרתה שכינה על ידיו. מה טעמא (שם ט ד) "כי היום ה' נראה אליכם".

וכן הוא בספרא (צו, מכילתא דמילואים אות יד): "וישחט ויקח משה מן הדם כל שבעת ימי המילואים היה משה משמש בכהונה גדולה..." וכן הוא בבלי במסכת זבחים (קא ע"ב): "אמר רב: משה רבינו כהן גדול וחולק בקדשי שמים היה..."

על פי דברי הירושלמי האלו יש להבין את דברי הרשב"א (שו"ת סי' מב):

שאלת עוד הא דאמרינן רב כהנא מתני בחלוק לבן שאין בו אימרא, למה להו למימר הכין דודאי אין הכונה אלא לומר דזר הוא אצל בגדי כהונה דכתיב לאהרן אחיך והוה להו למימר לא נשתמש משה בבגדי כהונה כלל. תשובה חלוק לבן גמרא, וכן תמצא בפירושי הראב"ד ז"ל, ונראה דמשום דמעיל של כהן גדול תכלת נעשה של משה לבן להפריש ביניהן, ושאיין בו אימרא לומר שלא היתה לו אימרא תפורה אלא מעשה אורג כבגדי כהונה דכתיב בהו מעשה אורג.

גזירת הכתוב הוא, ובגדי כהונה לא מצינו בו, ומסתמא אין הדבר כשר שהיה עובד בבגדיו של חול, שיוצא בהן לשוק".

3. דברי רש"י כאן חולקים על רש"י, זבחים יט ע"ב: "משה ואהרן – תרין ובניו תרין שאף משה כוהן היה בשבעת ימי המילואים ואף על גב דלא כהנו בבת אחת מיהו קרא להכי מידריש". וראה עוד בקרן אורה ובמרומי שדה שהעירו על זה וראה מה שכתבו בזה.

מכיוון שלמשה היה דין כוהן גדול, הוא לבש מעיל, אלא שצבעו היה שונה כדי להבדיל בינו לבין אהרן. כמו כן משמעות האימרא היא חיוב לעשות את אותו מעיל מעשה אורג, כדין מעילו של כוהן גדול.

ועיין עוד בדברי 'הרי בשמים' (רבי אריה ליבש ב"ר יצחק הלוי איש הורוויץ) על מסכת סוכה (כז ע"א):

...ומתרצים עפ"י מה דקשה בהא דילפי' בש"ס זבחים הנ"ל מהקרא דורחצו ממנו משה אהרן ובניו דבעינ' שיהיו יכולין ארבעה כהנים לקדש עצמן מן הכיור ומה זה דתנינן ביומא (מג ע"ב) בכל יום הי' כ"ג מקדש ידיו ורגליו מן הכיור וביוה"כ מקדש ידיו ורגליו מן הקיתון של זהב והרי קרא במילואים כתיב כאשר עשה ביום הזה צוה לעשו' לכפר ודרשי' לכפר אלו מעשה יוה"כ ואין ליו"כ שום מעלה יותר ממלואים ולמה במלואים הי' הכ"ג מקדש ידים ורגלים מן הכיור וביוה"כ מקיתון של זהב, ולהאמור נכון דקידוש כ"ג מקיתון של זהב ביוה"כ לא הוי רק להראות עליו יתירה של הכה"ג מאחיו הכהנים וע' פירש"י שם ביומא וברמב"ם פרק ב' מעבוד' יוה"כ הלכ' ה' אבל במלואים הלא לכולם הי' להם דין כהנים גדולים ולכן היו כולם מקדשין ידיה' ורגליהם מן הכיור שדין אחד להם...

הרי לפי זה למשה רבנו ולכל שאר הכהנים היה דין כוהן גדול.

אולם צריך להעיר שרש"י הן בפירושו לפרשת פקודי (מצוטט לעיל) והן בפרשת תצוה (שמות כט, כד) והן בפירושו לתלמוד, כתב שמשה היה כוהן, ולא מזכיר בפירוש את עובדת היותו כוהן גדול: וזה לשונו "על כפי אהרן וגו' והנפת – שניהם עסוקים בתנופה, הבעלים והכהן. הא כיצד, כוהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף, ובזה היו אהרן ובניו בעלים, ומשה כוהן". כמו כן בפירושו למסכת זבחים (יט ע"ב): "משה ואהרן – תרין ובניו תרין שאף משה כוהן היה בשבעת ימי המילואים..."⁴

ב. כמה זמן כיהן משה ככהן גדול?

בתלמוד בבלי מסכת זבחים (קב ע"א) מובאת ברייתא: "זבחים אומרים: לא נתכה משה אלא שבעת ימי המילואים בלבד". לעומת זאת (שם קא ע"ב) מצאנו דעות שמהן עולה שמעמדו של משה ככהן גדול לא פסק גם לאחר ימי המילואים:

אמר רב: משה רבינו כהן גדול וחולק בקדשי שמים היה, שנאמר: מאיל המילואים למשה היה למנה. מיתבי: והלא פינחס היה עמחן; ואם איתא, לימא:

4. [הערת עורך (ב"א)]: נראה שביחס למלאכות הכשרות בכל כוהן, רש"י נמנע מלהזכיר את היותו כוהן גדול, משום שאין נפק"מ בדבר.]

והלא משה רבינו היה עמהן! דילמא שאני משה, דטריד בשכינה, דאמר מר: משה השכמה עלה ובהשכמה ירד.

מיתבי: מרים מי הסגירה? א"ת משה הסגירה, משה זר הוא, ואין זר רואה את הנגעים! ... אמר רב נחמן בר יצחק: שאני מראות נגעים, דאהרן ובניו כתובין בפרשה..

רואים מדברי הסוגיה שמשה היה כוהן גדול לא רק בימי המילואים וביום השמיני, אלא כל המשך חייו.

מחלוקת זו מצאנו גם במדרש. בתנחומא נאמר (בובר, פרשת חקת כא):

"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמר" (תהלים צט ו). ר' יודן בשם ר' יוסי ב"ר יהודה, ר' ברכיה בשם ר' יהושע בר קרחה, כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא נמנע משה מלשמש בכהונה גדולה, הה"ד משה ואהרן בכהניו. ור' ברכיה בשם ר' סימון מיייתי לה מהכא, בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים הוא ובניו עד עולם להקטיר לפני ה' ולברך בשמו עד עולם, ומשה איש האלהים בניו יקראו על שבט הלוי (דהיי"א כג יג-יד), משה נקרא איש אלהים, אבל בניו על שבט הלוי יקראו.

הרי חכמים אלו סבורים כמו הסוגיה בזבחים. לעומתם, במדרש ויקרא רבה (שמיני, פרשה יא, ו), משמע שמשה היה כוהן גדול רק בימי המילואים:

אמר רב שמואל בר נחמן כל שבעת ימי הסנה היה הקדוש ברוך הוא מפתה את משה שילך בשליחותו למצרים, הה"ד (שמות ד) "גם מתמול גם משלשום גם מאז דברך אל עבדך", הרי ששה, ובשביעי אמר לו "שלח נא ביד תשלח". אמר לו הקדוש ברוך הוא משה: את אומר שלח נא ביד תשלח? חייך שאני צוררה לך בכנפיך. אימתי פרע לו? רבי ברכיה אמר ר' לוי, ור' חלבו – ר' לוי אמר: כל ז' ימי אדר היה משה מבקש תפלה ותחנונים שיכנס לא"י, ובשביעי אמר לו (דברים ג) "כי לא תעבור את הירדן הזה". ר' חלבו אמר: כל ז' ימי המילואים היה משמש בכהונה גדולה וכסבור שלו היא, בז' אמר לו לא שלך היא אלא של אהרן אחיך היא הה"ד "ויהי ביום השמיני".

בעל 'קרבן אורה' למסכת זבחים מבאר שברמה העקרונית, משה רבנו נשאר בכהונתו הגדולה, משום שמעלין בקודש ואין מורידין. אלא שבפועל משה רבנו הניח תפקיד זה לאהרון או משום שהיה טריד בשכינה, או על פי הדיבור.

שם גמרא, אמר רב משה רבינו כהן גדול היה וחולק בקדשי שמים כו'. יש לדקדק מנ"ל דכה"ג הי', נהי דילפינן מהאי קרא דהי' אוכל בקדשי שמים, אבל כה"ג מנ"ל, וכן בפרש' נאמר כל עבודות כה"ג לאהרן לבד, וי"ל דמסברא אומר כן, כיון דבז' ימי המילואים הי' משה משמש לבד מסתברא שלא ירד ממעלתו

וברצונו הי' תלוי, אם הי' רצונו הי' יכול לשמש בכהונה גדול' כל מ' שנה בח' כגדים, אלא משום דטריד בשכינה הניח לאהרן הכהונ' גדולה, כי מעלת משה הי' יותר גדול' כמבואר בדברי הזוה"ק (ח"ג נ"ג ע"ב) משה שושבינא דמלכא כו', וכש"כ שלא נגרע מאתו מעלת אהרן ג"כ, והיינו דמשני לקמן (ק"ב ע"א) אימא אף מלך (וכה"כ כמ"ג) (וכהן גדול גם כן). ועיינ' במדרש קרח (במ"ר י"ח, ח') שאמר להם משה אנו אין לנו אלא ה' אחד ותור' אחת וכה"ג אחד כו', היינו משום דאע"פ שהי' למשה רבינו קדושת כהונ' גדול' עכ"ז לא נשתמש בה, והניח' לאהרן ע"פ הדיבור.⁵

בקשר למינוי שני כוהנים גדולים באותו זמן וכן איך משה ואהרן שימשו ביחד בכהונה גדולה, ראה בליקוטים שבסו"ס 'מלכי בקדש' (לר"ע מלכי) שנסתפק במשה ואהרן מי היה מביא פר יוה"כ וחביתין, ולכאוף פשוט שאהרן היה הכה"ג לכל דבר, ולא נתרבה משה אלא להכשיר עבודתו ככה"ג. עוד הוסיף שם שמשה ואהרן יכולים להיות כוהנים גדולים במקביל, מפני שהם היו כוהנים גדולים "על יד חיבה" ואין חשש לאיבה.

ג. מדוע משה לא לבש בגדי כהונה

הזכרנו בפרק הראשון את דברי רש"י שסבר שמשה רבנו היה זר ביחס לבגדי כהונה, שנתייחדו לאהרן. ולעומתו את דברי הרשב"א שלשיטתו אכן משה רבנו לבש בגדי כהונה, מעשה אורג, ורק את המעיל נצטווה לעשות לבן ולא תכלת כדי להבדיל בינו ובין אהרן.

אולם מדברי בעלי התוספות נראה שסברו שרק בשבעת ימי המילואים לא לבש משה בגדי כהונה, ואילו לאחר מכן, כשרצה לשמש ככהן היה לובש שמונה בגדים ככהן גדול. התוספות מביאים שתי סיבות להימנעות מלבישת הבגדים בימי המילואים. כך כתב הר"ש משנן בתוספותיו למסכת עבודה זרה (לד ע"א):

במה שימש משה כל שבעת ימי המילואים. פירש הקונטרס, משה לא שימש בבגדי כהונה דכתיב לאהרן אחיך והוא היה זר אצלו ועל פי הדיבור שימש ולא הוזכרו בו בגדים. וכיוצא בו אשכחן בזבחים פ' טבול יום גבי נגעים דאמר אהרן ובניו כתובין בפרשה. וקשה דלמ"ד התם דמשה כהן גדול היה ושמש בכהונה

5. ראה עוד המשך 'הרי בשמים' למסכת סוכה (הנ"ל): "ומישוב גם כן לפי זה מימרא דרב בזבחים הנ"ל, דקאמר משה כהן גדול וחולק בקדשי שמים היה שנאמר 'מאיל המלואים למשה היה למנה', ולכאורה נהי דנשמע מקרא זה דהיה כהן כפירש"י, למנה לשון חלוקה בכהנים, אבל מנ"ל דכהן גדול היה, הרי גם כוהן הדיוט חולק בקדשי שמים, ולדברינו נכון דאי היה עליו דין כוהן בז' ימי המלואים ממילא היה גם כן כהן גדול דלכולם היה להם דין כהנים גדולים". ועיינ' עוד בשיעורי רבנו משולם דוד הלוי זצ"ל לזבחים (קא ע"ב; מהד' ראי"ח שפיגל ירושלים תשע"ג, ח"ד עמ' שט-שיב) מה שדן בדברי רב ובמיוחד מה שהביא בשם אביו הגרי"ז (בעמ' שי) ומדברי הגר"ח (עמ' שיב).

גדולה כל ארבעים שנה הוה ליה למיבעי כל ארבעים שנה. ועוד דבכהונה גדולה משמע בשמונה בגדים ככהן גדול.

וה"ר יעקב מאורליניש פי' דז' ימי המילואים שהיה משה מעמיד המשכן ומפרקו, היה כמו במה, ואין בגדי כהונה בכמה כדאמרי' בפ' בתרא דזבחים. ולא יתכן פי' זה, דהא חטאת הוה במילואים, ואי חשיב כבמה הא אין חטאת בכמה. ונראה לפרש משום דלא נתקדשו בגדי כהונה עד אחר ז' ימי המילואים.⁶

נמצא שיש שלוש שיטות מדוע משה לא לבש בגדי כהונה בשבעת ימי המילואים: לפי רש"י רק אהרון ובניו יכולים ללבוש בגדי כהונה.⁷ לדעת ר"י מאורליניש בימי המילואים היה למשכן דין במה קטנה שאין לובשים בה בגדי כהונה,⁸ ולדעת הר"י ותלמידו הר"ש משאנץ לא היו עדיין בגדי כהונה קדושים ומשום כך גם לא היה פסול של מחוסר בגדים.⁹

ד. אורים ותומים בשבעת ימי המילואים

בחידושי הריטב"א למסכת שבועות (טו ע"א) מבאר את דברי הגמרא המביאה מקור לכך שעל מנת להוסיף על קדושת העיר והעזרות צריך אורים ותומים, שנאמר "וכן תעשו" – לדורות הבאים:

כן תעשו – לדורות. פירש"י ז"ל ומשה היה מלך ונביא ואחיו כהן גדול באורים ותומים. ואיכא למידק, שהרי כשהוקם המשכן באחד בניסן עדיין לא נתכהן אהרן בבגדי כהונה ואורים ותומים, כי בשבעת ימי המילואים נתכהן! ויש לומר, דכיון שנאמר למשה ככל אשר אני מראה אותך הרי כאן אורים ותומים שכן הראה לו בהר ודו"ק. ועוד, דכל שבעת ימי המילואים במקום כהן גדול באורים ותומים היה משמש, כנ"ל.

-
6. שיטה זו הובאה בתוס' ר' אלחנן בשם "זר" מפרש", שהוא הר"י, רבו של הר"ש משאנץ.
7. שיטת רש"י הובא גם בתוס' ר' אלחנן למסכת ע"ז בשם ר' משה ב"ר אברהם מפונטיזא, תלמידו של ר"ת: "זוה הפי' שמעתי מפי הר"מ ב"ר אברהם דאהרן ובניו כתובין בפרשה כדאמר נמי בזבחים בפ' טבול יום (דף קב ע"א) גבי מראות נגעים אהרן ובניו כתובין בפרשה".
8. את הקושיה על הר"י מאורליניש, כיצד הוקרבה חטאת בכמה, מיישבים התוספות (על הדף, מיוחסים לתלמיד רבנו פרץ, שם ד"ה משה שמש): "ואין להקשות הלא אין חטאת קרב בכמה וחטאת מילואים קרבה שם דמצינן למימר הוראת שעה היתה כמו שריפתה דלא מצינו חטאת יחיד נשרפת אלא זר". ובשיטה מקובצת על מסכת בכורות ד ע"ב מובא בשם רבנו אלחנן שתירץ, שחטאת אמנם אינה קרבה בכמה פרטית, אך בבמת הציבור כן מקריבים חטאת. וצ"ע מדוע לשיטתו אין מקריבים בה בח' בגדים.
9. עיין בתוס' ר' אלחנן, מהד' ר' אהרן יעקב קרויזר, בני ברק תשס"ג, עמ' רלא-רלב במה שפלפל להסביר שיטות רש"י ותוס'.

משה רבנו בתפקיד של כהונה

לפי התירוץ הראשון, משה רבנו לא לבש אורים ותומים, ואף על פי כן ניתן ללמוד מכאן חיוב לעניין קידוש העיר והעזרות, שמכיוון שהוראו למשה האורים ותומים בהר הרי הם כמי שנעשו וכאילו הם כבר קיימים, אף על פי שמשה לא לבשם.

אולם לפי התירוץ השני משה לבש אורים ותומים בשבעת ימי המילואים. ייתכן שהריטב"א סובר כרשב"א שאת כל ח' הבגדים לבש משה, למעט המעיל שלא היה תכלת אלא לבן. ובדוחק אפשר לומר ששימש באורים ותומים ללא החושן ושאר בגדים.¹⁰

10. ראה שיעורי רבני משולם דוד הלוי זצ"ל הנ"ל, (עמ' שיב-שיז) שדן בדברים אלו. נעיר עוד שאם משה היה כוהן כל ארבעים שנה במדבר, ואם הוא גירש את ציפורה, איך הוא החזיר אותה, בהנחה שהוא אכן החזיר אותה, למשל השנים שהדיבור פרש ממנו?

המועדים

במקדש

מצוות שחיטת הפסח - שיטת הרמב"ם

- א. מבוא
- ב. טמא מת ביום השביעי לטהרתו
- ג. פסח שני לטמא שרץ ושאר טמאים בפסח ראשון
- ד. ערל בעשיית הקורבן וערל באכילה
- ה. דרך רחוקה
- ו. אונן
- ז. שחיטת פסח על היחיד
- ח סיכום

א. מבוא

במניין המצוות, מונה הרמב"ם שתי מצוות נפרדות לתהליך הקרבת קורבן הפסח - מצוות שחיטתו (עשה נה), ומצוות אכילתו (עשה נו). ראשונים ואחרונים התקשו מדוע הרמב"ם מנה שתי מצוות נפרדות, ולא ראה בהן שני חלקים של מצווה אחת.¹ וכדברי ר' דניאל הבבלי (שו"ת מעשה ניסים סי' ה):

התבוננתי במה שזכרו זצ"ל בשורש י"א מזה הספר,² כי כל מה שבא לחכמים בו מאמר, כי העניין 'פלוני ופלוני מעכבין זה את זה', הדבר ברור כי הוא מצווה אחת... וקשיא לי, אליבא דהא מימרא לחדא, ואפילו מדידיה ז"ל, שהרי אכילת פסחים, או³ מעכבא או לא, פלוגתא דר' יהושע ור' נתן ורבנן... ורבנן סברי, אכילת בשר מעכבא... והוא עצמו ז"ל פסק כרבנן, דאכילה מעכבא. ואם כן הויא לה שחיטת הפסח וזריקת דמו ואכילתו כולן מצווה אחת... והנה עמדו בזה המשפט שתי האותות הנזכרות: האחת, כי אמרו בו מעכב. והשנית, כי התכלית המבוקש לא יושג בחלק אחד מאלו החלקים, וא"כ ראוי שקבוצם הוא העניין הנמנה, ומה הפרש בין זה לבזיכין... וא"כ נשתוו.

ר' אברהם בן הרמב"ם משיב לר' דניאל הבבלי:

1. הר"ז פערלא (על סהמ"צ לרס"ג, עשין מז-מט) כתב: "רבינו הגאון ז"ל (=רס"ג) לא הלך בדרך זו, אלא ס"ל דעשיית הפסח ואכילתו, מצווה אחת הן; דאין כל עשייתו אלא הכשר אכילתו. ואע"ג דאכילתו בלילה ועשייתו אינה אלא ביום, היינו משום דליכא הקרבה אלא ביום, בכל הקרבנות כולן, כדכתיב: "ביום צוותו". אבל ודאי עיקר עשייתו, אינה אלא הכשר אכילתו. דמעיקרא לא בא אלא לאכילה".
2. ספר המצוות.
3. צ"ל אי.

ואמרם אכילת פסחים מעכבא לזריקה, אין זה בקשור הזריקה באכילה ואכילה בזריקה... ואיך יתכן שיאמר זה, או יקיש לבזיכי לבונה ולחם הפנים, עם היות השחיטה תלויה בזמן אחר, חוץ מזמן מצות האכילה: כי מצוות השחיטה מחובת יום ארבעה עשר... ומצוות אכילה בלילי חמשה עשר... ואין כזה ארבעת מינים שבלולב, ולא בזיכין, ולא לחם הפנים.

ועוד: שחיטת הפסח, מצווה שיש בה כרת; ואכילתו דומה לשאר מצוות עשה שאין בה כרת, כי לו קרב הפסח בזמנו ונמנע מלאכלו לילי ט"ו, כבר קיים המצווה בשחיטה, ופטור מן הכרת ופטור מן פסח שני. ואיננו כאשר חשבת, כי בשחיטה לא קיים המצווה אם לא אכל, אבל בשחיטה קיים המצווה, כאשר היו לו אוכלין ראויין, ואפילו לא אכלו.⁴

לפי ר' אברהם, משתי סיבות יש למנות את ההקרבה והאכילה כשתי מצוות: זמני קיומן שונים, ותוקף חיובן שונה – על אי-שחיטת הקורבן מתחייבים כרת ופסח שני, ואילו אי-אכילתו היא ביטול עשה בלבד.⁵ האחרונים הוסיפו ותירצו באופנים שונים את קושיית ר' דניאל הבבלי.⁶

בעל משאת משה (סי' צ) כתב ששחיטת הרמב"ם נובעת מכך שבקורבן פסח אין כלל ציווי מפורש בתורה על הקרבת הקורבן, כל הציווי שנאמר בתורה הוא "ושחטו" או "ועשית". שאר חיובי הקורבן (=שפיכת הדם, הקטרת האימורים) נלמדים מדרשת חז"ל בתורת כהנים (צו פרשה יא פרק יח): "אשר ציוה ה'... להקריב את קרבניהם... בהר סיני", הכוללים פסח, בכור ומעשר. מכיוון שהתורה מדגישה שבקורבן פסח יש מצווה מיוחדת של שחיטה, ואינה כותבת מפורשות מה עושים עם הדם ואימורים, כוונתה לומר שהשחיטה היא העיקר, וההקרבה נלווית למצוות השחיטה. יוצא שעל פי פשטי הפסוקים, חיובי

4. לדעת הר"י פערלא, רס"ג סבור כי מחלוקת חכמים ורבי נתן אם אכילה מעכבת או לא, היא רק לעניין שאינו זקוק להקריב פסח שני: "משום דכיון דנשחט בהכשר ונזרק עליו הדם, כבר הורצה הרצאת דמים. ושוב אי אפשר לו להביא פסח שני, ולהקריבו ע"ג המזבח... אבל מכל מקום, מכרת לא נפטר, כל כמה דלא נאכל הפסח. דלעניין זה, אכילת הפסח מעכבת, והוא צריך להביא פסח אחר, אלא שאין לו תקנה" להבנתו, גם חכמים וגם ר' נתן סבורים שאם לא אכל לא יצא ידי חובתו, וגם לא פקע ממנו חיוב כרת במזיד, "דמעיקרא לא בא אלא לאכילה". ולדבריו, זו היא שיטת ר' דניאל הבבלי המקשה על הרמב"ם.

5. הר"י פערלא (שם) כותב שגם היראים (סי' תה) סבור שמצוות שחיטה ומצוות אכילה הן שתי מצוות נפרדות.

6. בשו"ת בית הלוי (ח"א סימן ב אות ז) כתב שבפסח יש חיוב אכילה אישי של האדם המנוי, וזאת לעומת שאר הקורבנות שבהם החיוב הוא שהקורבן יאכל. וממילא בשאר הקורבנות האכילה היא פרט ממצוות הקורבן, ואילו בפסח זו מצווה נפרדת. בניגוד לדברים אלו, סבור ר"י פערלא (שם) שחיוב האכילה בפסח הוא על החבורה בכללותה, ולא על היחיד בתוך החבורה.

הקרבת קורבן פסח הפוכים מחיובי שאר הקורבנות: בעוד שבשאר הקורבנות, השחיטה מטרתה לצורך ההקרבה, בפסח עיקרי המצווה הם השחיטה ואכילת הבשר.⁷

דברים אלו הם גם בעלי משמעות רעיונית, הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ב פל"א) סבור שהאמונה בחידוש העולם "היא שנייה ליסוד הייחוד – לא יעלה על הדעת זולת זה", ומסביר מו"ר הרב יהונתן בלס (מנפת צוף ח"א עמ' 131):

לדעת הרמב"ם, יציאת מצרים היא חידוש העולם יש מאין, כפי שזו משתקפת בהיסטוריה האנושית המתרחשת בתוך המציאות הטבעית... האלילות סגרה לכוחות הטבע... רק האמונה בחידוש העולם יש מאין היא ש"שחררה" את האלוה – כפי שהצטייר במחשבה האנושית – מכבלי העולם הטבעי, על ידי ההכרה שהקב"ה ברא את חוקי הטבע כולם ברצונו החופשי... ביציאת מצרים שוחרר עם זה⁸ העל טבעי, משעבודן של האומות הנשלטות על ידי כוחות הטבע.

לפי זה נראה, ששחיטת קורבן פסח היא בעלת ערך עצמי, מכיוון ששחיטת השה מסמלת את שחיטת אלוהי מצרים, את שחיטת ההשתעבדות לכוחות הטבע הבסיסיים. לכן השחיטה אינה אמצעי אל המטרה, אלא היא-היא המטרה של קורבן פסח. וזאת, כאמור, בהנגדה לשאר הקורבנות, שבהן השחיטה היא אמצעי לעבודה – ההקרבה וזריקת הדם.

שיטתו של הרמב"ם, כי מדברי פשטי הפסוקים נראה שמצוות שחיטת קורבן פסח ומצוות הקרבנות שונות במהותן ממצוות שחיטת שאר הקורבנות,⁹ ומתוך פשטי המקראות הוא לומד שקיימת חלוקה הלכתית בין מצוות השחיטה לבין מצוות האכילה, עומדת בניגוד

7. וראה דברי הרב כשר (תורה שלמה שמות יב אות תל), שסבור כי מקור שיטת הרמב"ם הם דברי המכילתא דרשב"י.

8. עם ישראל.

9. ראה דוד הנשקה, פשוטו של מקרא, כתלנו ט עמ' 143-173. במאמרו החשוב, סוקר פרופ' הנשקה את שיטות פרשני המקרא בשאלת היחס שבין ההלכות הנובעות מפשוטו של מקרא להלכות הנדרשות בחז"ל. ושם בעמ' 150 הוא מציין שכאשר לא קיימת סתירה בין הפשט לדרש. בוודאי שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, אך גם במקומות שבהם הדרש סותר את הפשט – מעמדו ההלכתי של הפשט הוא משמעותי. לדבריו, הגר"א באדרת אליהו (פרשת משפטים) מגדיר את היחס המורכב בין הפשט לדרש – כחותם. כשם שבני אדם נבראו בחותמו של אדם הראשון, ובכל זאת הם שונים זה מזה, כך הוא ביחס לפסוקי התורה. הפשט הוא משמעותו המקורית של הפסוק, שהיא המהווה את החותם, ומהפשט נטבעו שאר פניה של התורה, ולכן המדרש יכול להיות אף הפוך מהפשט (כחותם שצורתו החיצונית לאחר ההטבעה מתהפכת). ידיעת הפשט, דווקא במקומות שההלכה המעשית הנלמדת מהמדרש עוקרתו, נותנת את חותמה של ההלכה – גדרה האמיתי והמקורי, לפני שנתהפכה כחומר חותם והתבטאה בצורתה המעשית. בדבריו שם הוא מביא מספר דוגמאות בשיטת הרמב"ם שסבר כן; וראה בעניין זה גם במנפת צוף למו"ר הרב יהונתן בלס (ח"ב עמ' 630-631), שיש השלכה הלכתית לפשט דברי התורה הכותבת דווקא 'עין תחת עין' ולא ממון, במקרה של מודה בחבלה.

לשיטות הראשונים הסבורים כי מטרת השחיטה היא האכילה, ולדעתם קיימת התאמה בין שני חלקי המצווה. כפי שיוכח במאמר, מחלוקת זו אינה רק במניין המצוות, אלא גם בפרטי ההלכות של קורבן פסח. וכפי שיוכח במאמר, שיטתו של הרמב"ם כי קיימת הפרדה – אף הלכתית – בין פשטי המקראות לבין דרשות חכמים, מלווה את הלכות קורבן פסח.¹⁰

ב. טמא מת ביום השביעי לטהרתו

בגמרא (פסחים צ,ב) נחלקו רב ועולא בשאלה האם שוחטין וזורקין הדם בקורבן פסח בשביל מי שהוא עדיין טמא בטומאת שרץ ויטבול לאחר השחיטה, כך שבערב יוכל לאכול את הקורבן בטהרה. לרב אין שוחטים, מפני שצריך עדיין לטבול לטהרתו, וזאת בשונה לטמא שרץ שטבל והוא טבול יום, שעליו ועל מחוסר כיפורים שוחטים, כי טהרתם תבוא ממילא. הגמרא מבארת שלדעת רב, האיסור לשחוט על טמא שרץ הוא מדאורייתא, והוא נלמד מהפסוק (במדבר ט, ו): "ויהי אנשים אשר היו טמאים... ביום ההוא", למרות שטמאי המת המתוארים בפסוק, היו טמאים רק "ביום ההוא", ולערב נטהרו והותרו באכילת קודשים, בכל זאת הם נדחו לפסח שני. וטמא מת ביום השביעי הוא כמו טמא שרץ לעניין זה.

כאורה, העמדת שיטת רב כדין דאורייתא מצריכה להסביר שמחלוקת רב ועולא היא בשאלה: האם מצוות שחיטה ומצוות אכילה קשורות זו בזו. לדעת עולא, מכיוון שהשחיטה היא מצרכי אכילה, לכן אם תהיה אפשרות לאכילה בטהרה, ממילא מותר לשחוט עכשיו, למרות שעתה בעל הקורבן טמא. לדעת רב, עצם השחיטה העכשווית אינה אפשרית, מכיוון שעתה הוא טמא. להלכה, פוסקים רוב הראשונים כרב,¹¹ שאין שוחטים על טמא שרץ שלא טבל לפני השחיטה.

10. היסוד העקרוני בשיטת הרמב"ם, שקיים הבדל הלכתי בין דברים המפורשים בפסוקים ובין הלכות הנלמדות בדרשות חז"ל בהקשר לקורבן פסח, נאמר גם בעניינים שאינם קשורים לחלוקה בין מצוות שחיטה למצוות אכילה. בדברי התורה מפורש שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה עושה פסח שני. לדברי הגמרא (פסחים צב ע"ב), וכך הבינו הראשונים (השגות הראב"ד הל' קורבן פסח ה, ב; רש"י שם ד"ה שאלו), שדין כל האונסים שווה ואין חילוק מהותי בין 'דרך רחוקה' ו'טמא מת' לשאר האונסים. ולפי זה דברי הפסוק המזכירים 'טמא' ו'דרך רחוקה' הם דוגמאות למכלול אונסים, ואינם בדווקא. הרמב"ם (קורבן פסח שם) סבור שקיים הבדל הלכתי בין 'דרך רחוקה' ו'טמא לנפש' ובין שאר האונסים: בעוד ש'טמא' ו'דרך רחוקה' שלא הקריבו בראשון, אף אם הזידו בשני, פטורים מכרת 'שכבר נפטר בפסח ראשון מן הכרת', הרי שמי שנאנס או שגג בפסח ראשון – אם לא הקריב גם בשני, ואפילו אם בשוגג, חייב כרת. דברי הרמב"ם הללו הם בניגוד לדברי הגמרא המשווה בין סוגי האונסים – אלו שכתובים בתורה בפירוש ואלו שנלמדים מדרשה.

11. רמב"ם (הל' ביאת מקדש פ"ב ה"ב); וכן נראה מספר החינוך, שכתב (מצוה שפ): "וכן אם נגע בנבלה ובשרץ וכיוצא בהן, ואפילו ביום י"ד, הרי זה טובל ושוחטין עליו אחר טבילה" שדווקא אחר טבילה שוחטין; מנגד, ראה תוספות (פסחים צב ע"ב ד"ה אלו) שהתלבטן בהכרעת הדין.

והנה, כאמור, הגמרא לומדת דין טמא שרץ מטמא מת ביום השביעי שלו, ומכיוון שכך, סבורים הראשונים שהדין זהה בשניהם,¹² ואם לפני השחיטה היזו על טמא מת ביום השביעי שלו וטבל, שוחטים עליו, אך אם לא היזו עליו עד לשחיטת הקורבן, אין שוחטים עליו, כפי הדין בטמא שרץ שלא טבל.¹³ נוסף על כך, לדעתם אין איסור לטמא מת לשלח קורבנות למקדש.

הרמב"ם חולק על דברי הראשונים הללו בשתי נקודות: ראשית, לדעת הרמב"ם, טמא מת אינו יכול לשלוח שום קורבן עד שיטהר. וכדבריו (ביאת מקדש פ"ב הי"ב):

טמא שרץ וכיוצא בו, והערל - משלחין את קרבנותיהם ומקריבין עליהן; חוץ מפסח, שאין שוחטין אותו על טמא שרץ... אבל טמא מת, אין מקריבין עליו קרבן כלל עד שיטהר.

שנית, לדעת הרמב"ם, גם על טבול יום מטומאת מת (=שהיזו עליו וטבל בשביעי) אין שוחטין עליו קורבן פסח, וכדבריו (הל' קרבן פסח פ"ו ה"ב):

טמא מת שחל שביעי שלו להיות בארבעה עשר אף על פי שטבל והוזה עליו והרי הוא ראוי לאכול קדשים לערב, אין שוחטין עליו אלא נדחה לפסח שני.

וזאת בניגוד לטבול יום מטומאת שרץ שעליו שוחטין כדלעיל. לכאורה, דברי הרמב"ם המפרידים בין סוגי טבול יום (שטבול יום משרץ שולח וטבול יום מטומאת מת אינו שולח) נראים מנוגדים לדברי הגמרא הנ"ל, שמשווה בין טמא שרץ לטמא מת. הרמב"ם בהמשך ההלכה כותב את טעמו:

שנאמר: 'זיהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא'. מפי השמועה למדו ששביעי שלהן היה, ועל זה שאלו אם ישחט עליהן והם יאכלו לערב. ופירש להן, שאין שוחטין עליהן.

להבנתו, הבנת דברי הפסוק, כפי שלמדו חז"ל, היא שטמאי מת ביום השביעי שלהם אינן יכולים לעשות הפסח, הפסוק אוסר על כל טמאי מת לעשות הפסח ("ולא יכלו לעשות"), וזאת למרות שמדובר בטמאים שיכולים לאכול בערב. לדעת הרמב"ם, אין קשר בין יכולת אכילת הקורבן בערב לבין קיום המצווה בזמן השחיטה. בזמן השחיטה, האדם מוגדר (בפסוק עצמו) עדיין כטמא מת, למרות שהוא כבר טבול יום ובערב יוכל לאכול את הקורבן. לדעת הרמב"ם, למרות השוואת הגמרא בין טבול יום של שרץ לטבול יום של מת, מהבנת

12. רש"י (פסחים סט ע"ב ד"ה ערל); תוספות (פסחים צ ע"ב ד"ה שחל).

13. תוספות (פסחים צב ע"ב ד"ה אלו) כתבו: שטמא מת הנדחה לפסח שני הוא 'בטמא מת בששי דלא חזי לאכילה לאורתא', והמשנה סבורה כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ, והוכיחו זאת: 'דאי קסבר אין שוחטין, אם כן, 'טמא' דמתני' אף בטמא שרץ, או דטמא מת בשביעי שלו, אם כן אמאי פטור מהכרת, כיון דיכול לטבול'.

חז"ל (=מפי השמועה) את דברי התורה נראה בברור שקיימת הפרדה בין סוגי טבול יום וקיים נתק מוחלט בין מצוות העשייה למצוות האכילה, נתק שהפסוק יוצר גבי טמא מת.

הראב"ד, הסבור כרוב הראשונים לעיל, משיג וכותב:

אין דרך הלכה הולכת כן, שהרי רב שאמר: "אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ", מכאן למד, ואיהו ס"ל שוחטין וזורקין על טבול יום. ואם כן, זה טבול יום, ורחמנא דחייה. אלא האי קרא בשלא טבל ולא הזה, דהיינו טמא שרץ. ומעשה כי הוה, הכי הוה, ששחטו וזרקו עליהם קודם טבילה והזייה; סברו שיעלה להן, ולא שאלו אלא אחר זמן שחיטה, ונדרחו. והכתוב מעיד כן, שאמרו: "אנחנו טמאים לנפש אדם". ואם לאחר טבילה והזייה, מאי טומאה הויא בהו.

להבנתו, יש השוואה מוחלטת בין טמא שרץ שטבל לטמא מת שהוזה וטבל, וכפשט דברי הגמרא. לעומת זאת, לדעת הרמב"ם, הפסוק קובע שטמא מת ביום השביעי אינו מקריב פסח, ומכיוון שקיימות שתי מצוות נפרדות – שחיטה ואכילה, יכולת האכילה אינה משפיעה על מצוות שחיטה, שהרי את מצוות שחיטה אין הם יכולים לעשות.

ומוסיף הרמב"ם שם בהלכה:

במה דברים אמורים, בשנטמא בטומאות מן המת שהנזיר מגלח עליהן; אבל אם היה טמא בשאר טומאות מן המת, שאין הנזיר מגלח עליהן – שוחטין עליו בשביעי שלו, אחר שיטבול ויזה עליו, וכשיעריב שמשו אוכל פסחו.

הראב"ד חולק עליו גם בנקודה זו, וכותב שאין לדברים אלו שום שורש. ורבו האחרונים שדנו בהסבר המחלוקת ובמקור לדברי הרמב"ם.¹⁴

נראה לי, שלדעת הרמב"ם יש שני רבדים של הלכות: האחד, דברים הכתובים מפורשות בתורה. השני, דברים שחז"ל למדו מדברי התורה. לפי זה, פשט דברי התורה מדבר על טמאי מתים שאינם יכולים לעשות את הפסח, כלומר, לשחוט אותו. חז"ל, מפי השמועה, הסבירו שטמאים אלו היו ביום שביעי לטומאתם, והם הוגדרו טמאים לנפש. נראה כי לדעת הרמב"ם, לא ייתכן שהגמרא (המשווה בין טמא שרץ לטמא מת ביום השביעי) תאמר הלכה בהנגדה לפשט דברי התורה, ותחדש שהם כן יכולים לעשות הפסח. ולכן, ברור שדברי הגמרא בעניין טבול יום, מתייחסים דווקא לאותם טמאי מת שאינם מופיעים במפורש בתורה כטמאים. זה רובד אחר של טומאת מת, שאם נסבור שדווקא הם יכולים לעשות

14. ראה בספר המפתח (מהדורת פרנקל), שציינו לאחרונים רבים שדנו במחלוקת זו.

את הפסח בהיותם טבולי יום, ההלכה לא תתנגש בפסוק מפורש. עוד הבין הרמב"ם, שהוא הדין בטבול יום מטומאת שרץ, שגם לגביו אין פסוק השולל זאת.¹⁵

ג. פסח שני לטמא שרץ ושאר טמאים בפסח ראשון

נמצאנו למדים שלדעת הרמב"ם, טמא מת המוזכר במפורש בתורה כמי שאינו יכול להביא את קרבנו, הוא אף טמא מת לאחר הזיה וטבילה ביום שביעי שלו. לכן, לדעתו, אף אם הזיד ולא הביא קרבנו בפסח שני, פטור. וזאת בניגוד לטמא שרץ, שיכול להיטהר ולא נטהר ביום הקרבת הקורבן, וממילא אינו יכול לאכול הפסח בלילה, שנחשב מזיד, וכדברי הרמב"ם (קו"פ פ"ה ה"ד):

טמא שיכול ליטהר בפסח ראשון, שלא טבל אלא ישב בטומאתו עד שעבר זמן הקרבן; וכן ערל שלא מל עד שעבר זמן הקרבן – הרי זה מזיד בראשון. לפיכך, אם לא עשה את השני – אפילו בשגגה – חייב כרת.

המהר"י קורקוס מדייק מדברי הרמב"ם:

וכתב רבינו: עד שעבר זמן הקורבן. נראה שדעתו, שאפילו טבל והוזה קודם שעת אכילה, ויהיה ראוי לאכילה... אינו מועיל, כיוון שבשעת השחיטה לא היה ראוי לאוכלו.

נראה שדיוקו ההלכתי של המהר"י קורקוס מחויב לשיטתנו הנ"ל, שלדעת הרמב"ם יש שתי מצוות נפרדות: שחיטה ואכילה, ואם עבר זמן השחיטה בטומאה, אף אם הוא עדיין יכול לטבול ולאכול את הקורבן בטהרה, הוא מוגדר כמזיד. לפי הבנתו היסודית של הרמב"ם, דין הדחייה לפסח שני מתייחס לזמן העשייה ("ולא יכלו לעשות"), וממילא, על פי זמן העשייה האדם מוגדר שוגג או מזיד. לפי זה, אין צריך לנמק את דינו של הרמב"ם כדברי המהר"י קורקוס, "כיוון שבשעת השחיטה לא היה ראוי לאוכלו", אלא כיוון שבשעת השחיטה היה טמא שיכול להיטהר, והתרשל ולא נטהר.

15. וקשה על דברינו, שאם ההיתר נובע מכך שסוגי הטומאות הללו אינן כתובים מפורשות בתורה, היה צריך להיות מותר גם לטמא מת ביום השביעי לשלוח ולא רק טבול יום כדברי הרמב"ם, שהרי גם טמא מת בטומאה שהנזיר אינו מגלח לא כתוב מפורשות בתורה. ואולי צריך לחלק בין טמא מת עצמו בטומאות שהנזיר אינו מגלח לבין טבול יום באותן טומאות. וראה בחידושי ר' חיים (קורבן פסח פ"ז ה"א), שגם הוא סבור שטבול יום בטומאת מת שכתובה בתורה הוא כטמא מת ואינו מביא קורבנות כלל (=ביאת מקדש). וחילק בדיון טמא מת בטומאה שהנזיר אינו מגלח בה, בין טמא מת לטבול יום. ולדעתו טומאה זו שאינה כתובה מפורש בתורה אינה כלולה באיסור הכללי של הבאת קורבנות לטמא מת אבל כלולה באיסור הייחודי של קורבן פסח.

ד. ערל בעשיית הקורבן וערל באכילה

לדעת הרמב"ם, קיים איסור לערל בשחיטת קורבן פסח, ואיסור זה אינו נובע מאיסורו באכילת הקורבן. וכדבריו (קורבן פסח פ"ה ה"ה): "כשם שמילת עצמו מעכבתו **מלעשות פסח**, כך מילת בניו הקטנים... ואם שחט קודם שימול אותם, הפסח פסול". וקל וחומר אם שחט קורבן על הערל עצמו.¹⁶ וכן הוא כותב (שם פ"ו ה"ז): "ישראל ערל שמל בערב הפסח, שוחטין עליו **אחר שמל**", הרי שדווקא אחר שמל יכול לשחוט. וכן משתמע מדבריו (שם פ"ט ה"ט): "כשם שמילת בניו ועבדיו מעכבתו מלשחוט הפסח, כך מעכבתו מלאכול".

מדברי הראשונים נראה, שהם סבורים שאין פסול מיוחד לשחיטת הפסח לערל, ואיסור אכילה לערל הוא זה שמשליך גם על שחיטת פסחו.¹⁷ ההשלכה הדינית של המחלוקת, היא לגבי מי שמל לאחר ששחטו עליו, האם יכול לאכול לערב.

על דברי הגמרא (פסחים סט,ב), המחלקת בין זקן וחולה המוגדרים 'שלא לאוכליו' משום שאינם יכולים לאכול את הפסח, לבין טמא שלא היזו עליו שהוא 'מיחזא חזי, תקוני הוא דלא מתקן', מקשה הריב"א בתוספות:

אם כן, אמאי אמר ר' אליעזר לעיל: ערל שלא מל ענוש כרת; הא מיחזא חזי, אלא דלא איתקן. וי"ל דשאני התם, דמחוסר מעשה בגופו, וחשיבין ליה שלא לאוכליו.

להבנתם, הפסול בערל שלא שחט נובע מכך שהוא אינו יכול לאכול, אין זה פסול עצמי בשחיטה על ערל, אלא פסול הנובע מכך שהשחיטה היא לצורך אכילה. על דברי התוספות הללו, הקשה האור שמח (קרבן פסח פ"ב ה"ו):

16. וכך כותב בפתח הבית (פסחים סט אות לה) על דברי הרמב"ם הללו (פ"ה ה"ה): "הנה מלשון הרמב"ם כאן יראה להדיא דערל אסור לשחוט פסח אף שרוצה למול אח"כ ויהא ראוי לאכילה אפ"ה אסור דלא גרע ממילת זכריו דמעכבו משחיטה אף אם רוצה למול אח"כ. ועוד דקרא דכתיב המול לו כל זכר ואז יקרב וגו' גם הוא עצמו בכלל וכ"ש לכאורה. אך עי' ברש"י (פסחים סב. ד"ה ערל), שיראה מלשונו הטעם דאין ערל משלח פסח משום דא"א לו לאכול וכו' א"כ יראה דאל"ה היה מותר בשחיטה". ובהמשך דבריו רצה לומר שגם לדעת הרמב"ם הכל נובע מאיסור אכילה של ערל.

17. ראה רש"י (פסחים ס ע"א ד"ה שחטו): "שחטו לערלים - ישראל שמתו אחיו מחמת מילה, והן פסולין מלאכול פסח, דכתיב כל ערל לא יאכל בו". הפסול הוא מצד האכילה; רש"י (סא ע"ב ד"ה זמן): "ערלה וטומאה אינה נוהגת בשאר זבחים כפסח, שכן ערל וטמא משלחין קרבנותיהן, דלא מעכבא בהו אכילת בעלים". הרי שהאכילה היא המניעה להקרבת ערל את קורבן הפסח. ושם (ד"ה וערלה פוסלת); ראה עוד רש"י (סב ע"א ד"ה ערל): "ערל וטמא משלחין קרבנותיהן - בעזרה, חוץ מפסח, דבעינן ראוי לאוכלו שאכילת בעליו מעכבת בו, דכתיב לפי אכלו תכוסו"; תוספות (סא ע"א, השייך לע"ב, ד"ה שחטו): "נראה לר"י דה"נ פליגי בשחט לאוכליו על מנת שיתכפרו שאינם אוכלין כגון חולה וזקן דפסל ביה רב חסדא כמו בערלים, אף על גב דקראי דמייתי בערל כתיבי דמחד קרא דלפי אכלו נפקי וילפי מהדדי לכל מילי".

והנה בחידושי תמהתי עליהם,¹⁸ דאיך נוכל לאמר דערל יעשה פסח, הא קרא כתיבא: "המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו", הרי אף מילת זכריו, דמצווה למולם – כל זמן דהמה ערלים מעכבין אותו מפסחו, כל שכן מילת עצמו, כל זמן שלא מל בודאי אינו עושה... ויצא לנו מזה, דאע"ג דמצד אכילתו הוה מצי לעשות, דמיקרי לר' אליעזר גברא דחזי לאכילה, בכל זאת אינו ראוי לעשות הפסח מצד עשייתו, כל זמן שלא מל, ולא בר הרצאה הוא כלל, אם כן, חסרונו אינו מצד העדר אכילתו בלבד, רק מפני דלגבי פסח לאו בר הרצאה, אף דשאר קרבנותיו משלח, בכל זאת, בפסח אינו משלח [בלא טעמא דאכילת פסח מעכבא].

גם מדברי התוספתא מוכח שאיסור השחיטה הוא בעצם, וכדבריה (פסחים ז,ג): "ערל שנזרק עליו דם ואחר כך מל, הרי זה אין אוכל, וחייב לעשות פסח שני".¹⁹ מחלוקת זו משליכה על הבנת הסוגיה בפסחים דף סא.²⁰

ה. דרך רחוקה

במשנה (פסחים צג,ב) נאמר: "איזו היא דרך רחוקה, מן מודיעין ולחוף". ובגמרא שם נאמר: "אמר עולא: מן מודיעין ולירושלים חמשה עשר מילין הויה... עולא לטעמיה, דאמר עולא: אי זה דרך רחוקה, כל שאין יכול להיכנס בשעת השחיטה". ונחלקו הראשונים, האם הימצאו של האדם במרחק חמשה עשר מילין מירושלים הוא בשעת חצות היום או בשעת נץ החמה. לדעת רש"י, מדובר באדם הנמצא בשעת חצות היום במרחק של 15 מיל, ממילא כל זמן השחיטה הוא אינו יכול להגיע לירושלים, וזה כוונת התורה ב'דרך רחוקה'.²¹ לעומת זאת, הרמב"ם (קורבן פסח פ"ה ה"ט) כותב:

18. וכן הקשה בפתח הבית (פסחים סט אות לה). לא מצאנו את הדברים בחידושי רבינו מאיר שמחה על פסחים, וגם לא במשך חכמה (שהוא קורא גם לו חידושי-כתביו, כמצוין במכתבו לרב ציטרון, שהובא בספר 'חידושי הרב ציטרון קטרוני', עמ' 357).

19. וראה תוספתא כפשוטה (עמ' 612), שבירושלמי (פ"ח ה"ו) התלבטו בעניין זה. וראה תורת שלמה לרב כשר (מילואים לשמות פי"ב אות תשה, מילואים פכ"ה) שמביא את שיטת תוס' רי"ד (פסחים סט ע"א) שכתב: "והאי דקתני ערל שלא מל ענוש כרת, לא בעבור שלא מל שאם שחטו וזרקו עליו ולא רצה למול והפסיד האכילה בעבור זה לא יענוש כרת. אלא הכי פירושו ערל שלא מל ומפני זה לא עשה פסחו ענוש כרת. דאע"פ שהיא ערל שוחטין וזורקין עליו כיון שבידו לתקן עצמו כדמסיק לא מיקרי שלא לאוכליו הילכך אף על פי שהוא ערל יעשה פסחו וישחטו ויזרקו עליו". והקשה בתורה שלמה שם: "הרי בפסוק כתוב מפורש שהשחיטה מעכבת בערל. וכתב: 'שהתוס' רי"ד סובר שזהו רק מצווה לכתחילה אבל אין זה מעכב שאם שחט הקורבן כשר ולא כשיטת הרמב"ם פ"ה מהלכות ק"פ ה"ה... והתוספות רי"ד חולק על דינו של הרמב"ם".

20. ראה בפתח הבית (פסחים סט אות לה) שהתקשה בהבנת שיטת הרמב"ם בסוגיין.

21. ראה שערי היכל פסחים (מערכה קנד עמ' תקצה), שרוב המפרשים נקטו כשיטת רש"י.

מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש חמשה עשר מיל או יתר הרי זה דרך רחוקה, היה בינו ובינה פחות מזה אינו בדרך רחוקה מפני שהוא יכול להגיע לירושלים אחר חצות.

להבנתו, גם אם האדם יכול להגיע לירושלים במהלך זמן שחיטת הפסח, ואף לשחוט בפועל את הפסח, מכל מקום – מכיוון שהוא אינו יכול להגיע לתחילת זמן השחיטה, הוא נדחה לפסח שני. האחרונים התקשו בהסבר הדברים.²²

נראה לי, שחייבים להסביר את שיטתו על פי שיטתו העקרונית שהתבארה לעיל, שמצוות שחיטה היא מצווה עצמאית ואינה רק לצורכי האכילה. זאת בעוד שלדעת רש"י ושאר הראשונים, שחיטת הקורבן נועדה לצורכי מצוות אכילת הפסח, וממילא אם אדם נמצא במקום שיכול להגיע ממנו לירושלים בזמן השחיטה, ניתן יהיה לשחוט עליו, שהרי העיקר הוא האכילה, ובערב הוא יאכל. ואם לא יגיע בזמן השחיטה אלא רק בזמן האכילה, נחלקו (בגמרא שם) עולא ורב יהודה. לדעת הרמב"ם, שקיימת מצוות שחיטה בנפרד ממצוות אכילה, ממילא אם אדם רחוק מירושלים, אף **מתחילת** זמן השחיטה – הוא כבר מוגדר כנמצא 'בדרך רחוקה'. ואמנם הוא יכול להתקרב, ועדיין להספיק לשחוט הפסח, אך מכל מקום, בזמן השחיטה הוא היה **גם** 'בדרך רחוקה', והפסוק אומר מפורשות שמי שהיה ב'דרך רחוקה' נדחה מלהקריב הפסח, ורב ששת קבע (וכך פוסק הרמב"ם שם בה"ג) שגם אם אחרים שחטו עליו, והוא יספיק להגיע עד שעת האכילה, לא יכול לאכול מפני ש'דרך רחוקה' היא דחייה. נמצא שאדם זה היה בזמן שחיטת הקורבן במציאות של 'דרך רחוקה', והתורה דחתה אותו במפורש מקורבן פסח. כדברינו לעיל (פרק א) בנוגע למי שהוא טבול יום ומוגדר 'טמא', ולכן הוא אינו יכול להקריב הפסח.²³

22. מהר"י קורקוס (פ"ה ה"ט) כותב: "זבכך אפשר לפרש גם לשון רבינו כשיטת רש"י, והכל יוצא לדרך אחד", ולא כתב איך ניתן לפרש; ראה עוד במרכבת המשנה (שם); בשו"ת שאגת אריה (סי' יז), הקשה קושיות רבות על דברי הרמב"ם, ובכללן: "מאיזה טעם ראוי לחייבו בעומד בהנץ החמה פחות מט"ו מילין מירושלים, כיוון שעדיין לא חל חיובא דפסח עליו, שהרי זמן שחיטת הפסח אינו אלא עד בין הערבים, שהוא בחצות היום, ועד אותו שעה לא רמי חיובא דפסח עליה". בדברות משה (גיטין עמ' תטז) תירץ: מכיוון שבעלות השמש של י"ד הוא מחוייב לצאת מביתו להקריב, ממילא יש להחשיבו כנתחייב קצת במצוות הפסח; החזו"א (זבחים סי' ד אות טז) כתב: "נראה דווקא בעמד שם (=חוץ 15 מיל) כל זמן השחיטה, הוא בכלל 'דרך רחוקה', אבל אם נכנס בערב פסח תוך 15 מיל נתחייב בפסח".

23. וראה שאגת אריה (סי' יז), שאין דין נדחה בבני אדם, וכן כתב החזו"א (שם). ואולם, כאמור, כוונתנו היא שהתורה החילה על האדם הזה דין 'דרך רחוקה' ודין 'טמא לנפש' לטבול יום, ולכן הוא אינו יכול להקריב הפסח. לפי דברינו מיושבת גם הקושיה שהקשה החזו"א (שם), על דעת רב שכאשר יש מחצה על מחצה, שולחים אדם לדרך רחוקה, וקשה, הרי הוא היה בזמן תחילת השחיטה בעזרה. לדברינו, הדבר ברור: לא תחילת זמן השחיטה קובעת, ולא סופו. מה שקובע הוא משך כל זמן השחיטה. אם **בחלק מהזמן** האדם נמצא ב'דרך רחוקה', ממילא הוא נדחה ואינו יכול להקריב.

והנה, לכאורה דברינו קשים: הרמב"ם כותב (שם ה"ח): "ואי זו היא דרך רחוקה, חמשה עשר מיל חוץ לחומת ירושלים". לפי דברינו, היה צריך לכתוב: "חוץ לעזרה", ולא לירושלים.²⁴ לשונו של הרמב"ם היא למעשה ציטוט מדברי עולא: "ממודעים לירושלים". עוד קשה על שיטתנו, מלשון הרמב"ם (בהלכה ט הנ"ל): "מפני שהוא יכול להגיע לירושלים אחר חצות", והרי כתבו הראשונים שתחילת זמן השחיטה מן התורה הוא חצות, ולא אחר חצות.²⁵

נראה שהקושיה השנייה אינה קשה לשיטת הרמב"ם, שהרי הוא עצמו קובע (קו"פ פ"א ה"ד): "שחיטת הפסח אחר חצות" ולפי זה תחילת הזמן הוא לאחר חצות, ומי שבזמן אחר חצות נמצא בדרך רחוקה, הוא הנדחה. לפי דברים אלו, אולי מתורצת גם הקושיה הראשונה: המרחק של חמש עשרה מיל הוא בין מודיעין לחומת ירושלים, ומי שיצא בהנף החמה ממודיעין – יגיע בחצות בדיוק רק לחומת ירושלים, אך מכיוון שזמן שחיטת הקורבן הוא "לאחר חצות", הוא יספיק להגיע לעזרה בזמן תחילת השחיטה.

1. אונן

במשנה (פסחים צא,ב) נאמר: "אונן טובל ואוכל את פסחו לערב". הגמרא מסבירה זאת, מפני שאנינות לילה דרבנן, ולא העמידו חכמים את דבריהם במקום כרת. מדברי הגמרא הללו נראה שלמרות שאונן אסור בהקרבת קורבנות (זבחים צט,ב), מכל מקום את קורבן הפסח הוא מקריב, מפני שעיקרו לאכילת הלילה.²⁶ בניגוד לדברי המשנה הללו, בברייתא (זבחים שם) נאמר שאונן אסור בהקרבת קורבן פסח עצמו. הגמרא מתרצת את הסתירה בכמה הסברים.²⁷

24. העיר לי הרב הראל דביר, שהרש"ש (צג ע"ב) כתב שירושלים לאו דווקא אלא הכוונה עזרה. וכן כתב בשפת אמת (צג ע"ב) בדברי ההו"א שלו: שאולי העזרה נמצאת בצד המערבי של ירושלים. והקשה הרב דביר (בספרו פסח לה' עמ' עה הערה 24) שאין דברי השפת אמת מתאימים למציאות הידועה לנו; לפי דברינו במאמר, נראה שלא כמסקנת הרב דביר (שם), וגם אם בעתיד תורחב ירושלים, המדידה לדרך רחוקה תהיה מהעזרה, ולא כדבריו מתחילת העיר החדשה.

25. רש"י (פסחים צג ע"ב ד"ה חמשה עשר): "ושעת שחיטה מחצות היום ואילך, דבין הערבים כתיב ביה כתמיד, ותמיד, אף על פי שנשחט בשש ומחצה זמנו מן התורה מתחלת שבע ואילך". וראה שם הערת רע"א.

26. רש"י (שם ד"ה לא העמידו): "לא העמידו דבריהם לאוסרו באכילת פסחו מפני אנינות דדבריהם, דהא פסח כרת הוא, אבל אכילת קדשים עשה בעלמא הוא ואכלו אותם אשר כפר בהם". מכיוון שאי הקרבת פסח הוא איסור כרת, אך איסור אכילתו בלילה הוא מדבריהם, לא העמידו חכמים את איסור אכילת קדשים באנינות לילה כנגד קורבן הפסח, ואפשרו גם את עשייתו ביום. ההבנה היא שעיקר קורבן הפסח הוא לצורך אכילתו בלילה וממילא ההקרבה ביום טפלה לה.

27. חלק מאמוראים סבורים שאין איסור שילוח קורבנות בקורבן פסח, ודברי הברייתא האוסרת אינם מדויקים (לדעת רב חסדא כדי נסבה ולדעת רב ששת כוונת הברייתא בלשון "פסח" לשלמי פסח).

אביי מחלק בין אנינות שחלה לפני חצות היום לאנינות שחלה לאחריו. אם היא חלה לפני חצות, האנינות קודמת לחיוב הקרבת הקורבן, ואינו יכול להביא קורבן פסח. לעומת זאת, אם המת נפטר לאחר חצות, שכבר חלה על האונן חובת הבאת קורבן הפסח, יביא את קרבנו, ויטבול ויאכל לערב.

רבא מתרץ (לגירסת רש"י): "אידי ואידי אחר חצות" כלומר, חיוב הבאת קורבן פסח חל תחילה, ואחר כך חלה חובת אנינות. הברייתא הסוברת שלא יביא סבורה שדין פסח ככל שאר הקורבנות, שאונן אינו מביא אותם, והמשנה בפסחים שכותבת: "טובל ואוכל" מדברת במקרה של דיעבד – עברו והקריבו עליו קורבן הפסח, ואז מותר לו לאכול בלילה. כותב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ט):

האונן ראוי לאכול הפסח לערב, מפני שאנינות לילה מדבריהם, לא העמידו דבריהם במקום כרת בדבר זה אלא שוחטין עליו וטובל; ואחר כך אוכל, כדי שיפרוש מאנינותו, ולא יסיח דעתו. במה דברים אמורים? שמת לו המת אחר חצות, שכבר נתחייב בקרבן פסח, אבל אם מת לו המת קודם חצות – אין שוחטין עליו, אלא ידחה לשני, ואם שחטו עליו וזרקו הדם, טובל ואוכל לערב.

נושאי כלי הרמב"ם התקשו, איך הוא פוסק כאביי (המחלק בין לפני חצות לאחריו), והרי כלל נקוט בידינו שבכל מחלוקתיהם הלכה כרבא, מלבד שש מחלוקות יוצאות גופן. נוסף על כך קשה, איך הרמב"ם פוסק שאם מת לו מת לפני חצות ושחטו עליו הפסח אוכל בערב, והרי החלוקה בין לכתחילה לדיעבד מקורה בדברי רבא, והוא עצמו סבור שדין המשנה בפסחים אמור רק במת לו מת אחר חצות.

האחרונים²⁸ כתבו, שלדעת הרמב"ם, הגרסה בדברי רבא היא: "אידי ואידי קודם חצות", כלומר: הן המשנה הכותבת ש"טובל ואוכל", הן הברייתא האוסרת עליו להביא – שתיהן עוסקות במקרה של מת שנפטר קודם חצות. לפי זה, הרמב"ם פוסק כגרסתו בדברי רבא, ויוצא שלדעתו ההלכה היא: מת לאחר חצות – שוחטים לכתחילה, מת לפני חצות – אין שוחטים, ואם שחטו – טובל ואוכל לערב.

והנה, בעוד שלפי שיטת רש"י (בדעת רבא), אסור לשחוט לכתחילה את קורבן הפסח בכל מצבי האנינות, ובדיעבד התירו את האכילה אם שחטו לאחר שכבר חלה חובת ההקרבה (=מת לאחר חצות) – לדעת הרמב"ם, קיימת מציאות שבה אף שוחטין לכתחילה על אונן – אם מת לאחר חצות. ברור הדבר, שהיתר במקרה כזה אינו נובע מדיני אכילת הקורבן, שהרי לגבי אכילת הקורבן אין משמעות לעיתוי המדויק של הפטירה, והיה צריך להיות מותר לכתחילה גם אם הוא נפטר לפני חצות, אלא על כרחך שהיכולת להקריב לכתחילה נובעת מכך שלא חלו עליו דיני אנינות כאשר חלה עליו חובת השחיטה. החיוב לאונן

28. ראה שערי היכל (זבחים, מערכה רסא, הערה 27), סיכום שיטות האחרונים.

להקריב את הקורבן איננו נובע מכך שיהיה מותר לו לאכול בערב, אלא זהו דין בפני עצמו, שעתה מצוות שחיטת הקורבן דוחה את דיני האנינות. אין קשר הכרחי בין מצוות השחיטה למצוות האכילה.²⁹

דברי הרמב"ם על מציאות שבה לכתחילה מקריבים באנינות קשים, שהרי הדין העקרוני הוא כמובא בברייתא (זבחים צט, ב), שבמצב של אנינות, אי אפשר להקריב קורבן, גם לא קורבן פסח. ומה בכך שחובת ההקרבה קדמה לאנינות, והרי עתה עדיין לא נשחט הקורבן ואנינות דוחה חובת הקרבה. על דברי הגמרא (זבחים צט, ב) המתירה בהוה אמינא שחיטת הפסח לכתחילה, כותבים התוספות (ד"ה אמר):

ויש לתמוה, דמשמע דשרי ר' שמעון לשחוט ולזרוק אחר שמת לו מת, משום דאנינות לילה דרבנן, והלא אנינות יום דאורייתא. ודל אכילה מהכא, מכל מקום, הקרבה ביום אסור בחטאת עולה ואשם, דאסור להביא כשהוא אונן... וכי תימא, משום דאתי עשה דפסח ודחי עשה דאנינות, דכשהוא שלם מביא – אם כן, היכי דייק מינה אנינות לילה מדרבנן, אפילו היא דאורייתא דחיא... ונראה לפרש, כיון דעיקר פסח לא בא אלא לאכילה... הלכך, לא חיישינן ביה לאנינות בזמן הקרבה, אלא בזמן אכילה, ואף על גב דאכילה לא מעכבת.

התוספות לשיטתם, שעיקרה של מצוות שחיטה הוא לצורכי אכילה הנעשית בלילה, כותבים שאנינות כזאת אינה דוחה את ההקרבה. אך דבריהם אינם מתיישבים לשיטת הרמב"ם, המחלקת בין מת לאחר חצות ללפני חצות, שהרי אם הטעם הוא מפני שעיקר השחיטה לצורכי אכילה, אם כן אין לחלק בין המקרים. כמו כן, הם סותרים את עיקר דברינו, שלשיטת הרמב"ם יש שתי מצוות נפרדות. וכתב המאירי (מועד קטן טו, ב):

אבל שנתחייב בקרבן שאין שעתו עוברת, כגון חטאות ואשמות – אינו משלחן בימי אבלו להקריבם, ואין צריך לומר שאין מביאם הוא בעצמו... ואם הייתה שעתן עוברת, כגון פסח ושלמי חגיגה, משלחן. ועל זו אמרו: אונן טובל ואוכל פסחו לערב, דמשמע שכבר שלחם בארבעה עשר בעזרה.

קשה לומר ששיטת הרמב"ם נובעת מהטעם שזו מצווה עוברת, שהרי לא מצינו בדבריו היתר אכילת אונן אף בליל ט"ו לשלמי חגיגה, שגם היא מצווה עוברת. וכן אם הטעם הוא שזו מצווה עוברת, היה צריך להתיר לכתחילה לשחוט גם אם מת לו מת לפני חצות.³⁰

29. ראה שערי היכל (זבחים שם עמ' תתקטו), שגם כתבו כך; וצריך לומר שמשמעות דברי הרמב"ם, המצדיקים את ההלכה הזאת בגלל "שאנינות לילה מדבריהם, ולא העמידו דבריהם במקום כרת", היא כך: מכיוון שבנוסף למצוות השחיטה, יש גם מצוות אכילה, ואם לא היה יכול לאכול (בגלל אנינות), הם היו אוסרים את מצוות השחיטה עצמה, למרות שאי שחיטה הוא בכרת.

30. וראה בשערי היכל (זבחים עמ' תתקיב) בשם השפת אמת, שהסביר את ההלכה שבפסח מביאים גם באנינות, מפני שהוא קורבן ציבור ואינו "קורבנו".

יכול להיות שהרמב"ם לומד את דינו מדרשות אביי, שהרי לשיטתו אביי ורבא לא נחלקו. וממילא, הלימוד של אביי להבדל בין קודם חצות לאחר חצות נלמד מהפסוקים העוסקים באיסור היטמאות למתים בערב הפסח. וזה המקור גם לעניין דין אונן. לפי זה, יש לימוד מיוחד מפסוק שאם לא היה אונן בזמן חצות, מחויב להקריב הפסח. וצ"ע.

ז. שחיטת פסח על היחיד

נאמר בגמרא (פסחים צא,א):

תנו רבנן: מניין שאין שוחטין את הפסח על היחיד - תלמוד לומר: "לא תוכל לזבח את הפסח באחד", דברי רבי יהודה. ורבי יוסי אומר: יחיד ויכול לאכול - שוחטין עליו, עשרה ואין יכולין לאכול - אין שוחטין עליהן. ורבי יוסי, האי באחד מאי עביד ליה? מיבעי ליה לכדברי שמעון. דתניא, רבי שמעון אומר: מניין לזוּבַח את פסחו בבמת יחיד, בשעת איסור הבמות, שהוא בלא תעשה - תלמוד לומר: "לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך"... ורבי יהודה, האי מנא ליה? תרתי שמעת מינה. ולרבי יוסי, ממאי דלהכי דקאמר רבי שמעון, דילמא כדקאמר רבי יהודה הוא דאתא? אמר לך: לא סלקא דעתך, דהא כתיב איש לפי אכלו.

לדעת ר' יהודה, מדברי הפסוק 'באחד שעריך' לומדים איסור על שחיטה ביחיד, ואף בדיעבד אי אפשר להתיר, גם אם היחיד יכול לאכול לבדו את הפסח. לעומת זאת, לדעת ר' יוסי, ניתן לכתחילה לשחוט קורבן פסח על היחיד, אם הוא יכול לאכול את כולו, שנאמר: "איש לפי אוכלו תכוסו על השה" - המניין לשחיטה נמדד לפי יכולת האכילה. ומהפסוק 'באחד שעריך' למד ר' יוסי את דינו השני של ר' יהודה - איסור הקרבה בבמה קטנה.

הרמב"ם (קורבן פסח פ"ב ה"א-ה"ב) כותב:

[א] אין שוחטין את הפסח אלא למנוייו, שנאמר: "תכוסו על השה" מלמד שמתמנים עליו כשהוא חי... [ב] יחיד ששחט את הפסח לעצמו, כשר, והוא שיהיה ראוי לאכול את כולו. ומשתדלין שלא ישחט לכתחילה על יחיד, שנאמר: "יעשו אותו".

נראה שדברי הרמב"ם הללו אינם כסוגיה הנ"ל, בכמה נקודות:

- א. לשיטתו, איסור שחיטה על היחיד הוא רק לכתחילה. וזה שלא כדברי ר' יהודה שפוסל אף בדיעבד, ולא כר' יוסי שמתיר אפילו לכתחילה.
- ב. לשיטתו, הדין שאין שוחטין על היחיד נלמד מהפסוק "יעשו אותו", אך אין לכך מקור בסוגיה.

ג. הרמב"ם אינו מזכיר את הפסוקים שמהם למדו איסור או היתר לשחוט הפסח על היחיד – לא את הפסוק "באחד שעריך"³¹, ולא את הפסוק "לפי אכלו תכוסו"³².

נקודה נוספת שיש לברר היא, מאיזה פסוק "יעשו אותו" למד הרמב"ם את דינו, האם מהפסוק שנאמר בפסח ראשון (שמות יב, ו): "וכל עדת ישראל יעשו אותו", או מהפסוק שנאמר בפסח שני (במדבר ט, יב): "ככל חוקת הפסח יעשו אותו".

בנקודה זו, נחלקו ר' דניאל הבבלי ור' אברהם בן הרמב"ם. לדעת ר' דניאל הבבלי (שו"ת ברכת אברהם סימן ה), הרמב"ם למד זאת מפסח שני, כדברי הגמרא (פסחים צה, א): "זרבנו, האי יעשו אתו מאי עבדי ליה? מיבעי ליה: שאין שוחטין את הפסח על היחיד, דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן". וזה ממש תורף דברי הרמב"ם, ש"יעשו אותו" מלמד שלכתחילה מחזרים אם אפשר למצוא עוד אנשים שיעשו הפסח, ואין עושים אותו ביחיד. מנגד, ר' אברהם בנו של הרמב"ם (מובא בכסף משנה קורבן פסח פ"ב ה"ב) כותב:

שלא כתב בפירוש אין שוחטין לכתחלה, אלא דרך זירוז, שמשדלין שלא ישחט לכתחלה על יחיד. ולא סמך בזה אלא על הכתוב שהביא: "יעשו אותו", והוא הכתוב האמור בפסח ראשון: "כל עדת ישראל יעשו אותו".

לדעתו, שלא כדברי ר' דניאל הבבלי, הרמב"ם מסתמך דווקא על הפסוק שנאמר בעשיית פסח ראשון. השאלה היא, מה החשיבות ההלכתית לכך שדינו של הרמב"ם נובע מהפסוק בפסח ראשון או מהפסוק שנאמר בפסח שני.

ונראה לומר, שהפסוק בפסח ראשון מתייחס רק לעשיית הקורבן – השחיטה, ואילו הפסוק בפסח שני מתייחס לכל דיני הפסח והקרבה והאכילה (הגמרא פסחים צה, א לומדת מדברי הפסוק גם דיני אכילת הקורבן עם מצה ומרור). ההבדל אם הלימוד נובע מהפסוק "יעשו אותו" שנאמר בפסח שני או ראשון הוא, האם ההלכה שאין שוחטין הפסח ביחיד היא אילוץ הנובע מיכולת האכילה (=פסח שני), וזאת מכיוון שבדרך כלל אין אדם אחד

31. מדברי ר' דניאל הבבלי בקושיותיו לר' אברהם בן הרמב"ם (מובא בשו"ת ברכת אברהם סימן ה, והודפס ברמב"ם מהד' פרנקל על הגיליון), משתמע שהיתה לו גרסה אחרת בדברי הרמב"ם, שמנתה את הפסוק "באחד שעריך" כלאו בפני עצמו (ולפי זה הרמב"ם פסק כר' יהודה). ר' אברהם עונה לו שהרמב"ם לא מנה את "לא תוכל לזבוח בשעריך" כמצוות לא תעשה, "לא בספר המצוות ולא בראש ספר המדע, ולא בהלכות קורבן פסח, ולא במאמר ממאמריו".

32. הרמב"ם מביא את הפסוק "תכוסו על הש"ה" רק לעניין שהמניין ייעשה לפני השחיטה, ואינו לומד את ההלכה הזאת מ"לפי אוכלו" אלא "תכוסו על הש"ה" מלמד שמתמנים עליו כשהוא חי – עדיין שה. והמילה "תכוסו" במשמעות מניין ולא במשמעות שחיטה.

יכול לאכול את כל הקורבן, ולכן מחזרים אחר חייבים נוספים, או שזה מהות מצוות השחיטה (=פסח ראשון): לכתחילה, צריך לקיים את מצוות שחיטת הקורבן ברבים.³³

אך עדיין לא ברור, לשיטת ר' אברהם, איך למד הרמב"ם שדין העשייה ביחיד הוא רק בדיעבד, ולכתחילה צריך לעשות ברבים. ונראה לומר, שהלימוד הוא **מפשט הפסוק** "יעשו" – לשון רבים. לפי זה, לכאורה גם ר' יוסי אינו יכול לומר שהפסח נשחט על היחיד. אך מכיוון שבפסוק השני נאמר: "איש לפי אוכלו תכוסו על השה", ממנו לומדים שהשחיטה היא למנויים, ויכול להיות גם מנוי אחד המסוגל לאכול לבדו. לכן למד הרמב"ם שיש הבדל בין לכתחילה לדיעבד, ופסק שעשיית הפסח נעשית ברבים, אך בדיעבד היא כשרה אף למנוי אחד.

ועדיין יש לבאר את מקור דברי הרמב"ם.

והנה, להבנה הפשוטה בסוגיה, ר' יוסי לומד את עצם ההלכה ששוחטים את הפסח על היחיד מהפסוק: "איש לפי אוכלו תכוסו", ומצוות אכילה מגדירה את אופייה של מצוות השחיטה, וממילא ניתן אף לכתחילה לשחוט על היחיד אם הוא יכול לאכול הכל. לעומת זאת, הרמב"ם סבור שהפסוק "יעשו" העוסק רק במצוות השחיטה, הוא המלמד את אופייה של מצוות השחיטה, שהרי מצוות שחיטה ואכילה הן נפרדות. לכן, לכתחילה צריך לשחוט ברבים. ועם זאת, מכיוון שבנוסף למצוות השחיטה קיימת גם מצוות אכילה, והפסח צריך להישחט למנויים-אוכלי, וזה נלמד מהפסוק "תכוסו" (כדבריו בהלכה א), ממילא יכול להיווצר בדיעבד מציאות שחיטה על היחיד.

גם במקרה זה, דעת הרמב"ם היא שדרשת חכמים אינה יכולה לסתור את פשט המקרא, ולכן הפסוק "איש לפי אוכלו תכוסו" אינו ללמד שלכתחילה הפסח נשחט רק לפי אוכליו ואפילו הוא יחיד, שהרי מנגד, הפסוק דווקא העוסק בהלכות שחיטה כותב "יעשו" ברבים.

ח סיכום

שיטת הרמב"ם בהלכות קורבן פסח היא, שדברי המקרא בפשוטם מבטאים את גדרי המצווה, והתורה מציינת במפורש רק את שחיטת הקורבן ואינה כותבת את דיני ההקרבה,

33. ראה תורה תמימה (שמות פ"ב הערה לד), שכתב: "ועיין ברמב"ם... דאף דמדינא מותר, בכל זאת משתדלין שלא לשחוט על היחיד, ונראה טעם הדבר, משום ברוב עם הדרת מלך... ודבריו נובעים מסוגיא דפסחים צה ע"א... ומשמע דזה קאי אליבא דר' יוסי, דמדינא שוחטין את הפסח על היחיד, ורק משום הדור מצוה דברוב עם, משתדלין שלא לשחוט על היחיד. אבל לפי, אין דברי הרמב"ם מבוררין כל כך... ולא סיים דהטעם משום הדור מצוה, ובלתי תוספת לשון זה, משמע דמגוף הדין הוא, והרי הווי שתי דרשות אלה סותרות זו את זו... אמנם יש לומר בטעמיה דהרמב"ם בדין זה, שהוא משום גזרה שלא יבאו לידי נותר. ועדיין צ"ע."

מכאן שבקרבן פסח, מעשה השחיטה הוא המטרה, וזאת בניגוד לשחיטת שאר הקורבנות, שבהם השחיטה היא אמצעי להקרבה ואכילה. מסקנה זו מכריחה לומר שמצוות שחיטה ומצוות אכילה הן מצוות נפרדות. עמדתו זו של הרמב"ם היא בניגוד לשיטת רוב הראשונים, שסבורים שמצוות שחיטה ומצוות אכילה קשורות זו בזו שהרי קורבן פסח לא בא אלא לאכילתו.

שיטתו הייחודית של הרמב"ם: שמצוות השחיטה ומצוות האכילה הן שתי מצוות נפרדות מתבטאת גם לאורך הדיון בפרטי ההלכות עצמם. וגם שם לשיטת הרמב"ם לימוד ההלכה הוא בפשט דברי התורה, ולכן להבנתו דרשות חז"ל המלמדות את פרטי ההלכות אינן יכולים לסתור את פשטי המקראות. מתוך שני העקרונות הללו, סבור הרמב"ם:

א. בניגוד לדעת הראשונים הסבורים ששוחטים קורבן פסח על כל טבול יום, שהרי הוא יכול לאכול בלילה. סבור הרמב"ם ששוחטים על טבול יום מטומאת שרץ, אבל אין שוחטים על טבול יום מטומאת מת, שעליו נאמר פסוק מפורש: "ויהי אנשים", וקבלו חז"ל שמדובר בטמא מת ביום שביעי שלו. (לדעת הראשונים, הפסוק מדבר בטמא מת שלא היזו עליו ולא טבל).

ב. מכיוון שהרמב"ם מסיק את דינו דווקא מפשט הפסוקים, לכן לשיטתו שוחטים וזורקים על טבול יום מטומאת מת שאינה כתובה מפורשות בתורה, דהיינו, הטומאת שאין נזיר מגלח עליהן. ההיגיון בכך הוא שהפסוק אינו עוסק בכזאת טומאה.

ג. טמא שרץ שנמנע מלהיטהר עד לאחר שעבר זמן הקורבן, הרי הוא כמי שבמזיד נמנע מלהקריב, למרות שיכול עדיין להספיק לטבול ולאכול. וזאת משום שמצוות שחיטה היא נפרדת ממצוות אכילה, והוא נמנע מלהיטהר בזמן השחיטה.

ד. לדעת הרמב"ם, איסור עשיית פסח בערלות הוא איסור עצמאי, כפשט דברי התורה, ואינו נובע מכך שערל מנוע מלאכול בקורבן, כשיטת רש"י ותוספות. ולכן לדעתו, גם אם מל עצמו לאחר השחיטה, הוא אינו אוכל מהפסח שהקריבו עליו, ואילו לדעת הראשונים יכול לאכול.

ה. מכיוון שלדעת הרמב"ם, מצוות שחיטה היא עצמאית ואינה רק לצורכי אכילה, ממילא המושג שקבעה התורה 'דרך רחוקה' מתייחס למצווה זו. ומכיוון שהלכה נפסקת כרב ששת, שמי שנמצא בדרך רחוקה נדחה מחיוב עשייה אף אם יגיע לזמן האכילה – לכן סבור הרמב"ם שגם אם הוא היה בחלק מהזמן 'בדרך רחוקה', ממילא הפסוק דחה אותו מהקרבה. ולכן, להבנתו, מי שהיה רחוק מירושלים בהנף החמה יותר מחמש עשרה מיל, לא יכול להקריב הפסח. לדעת שאר הראשונים חייב, מכיוון שיכול להגיע עד סוף זמן השחיטה, ויוכל לאכול.

ו. לשיטת הראשונים, שעיקר שחיטת הקורבן היא לאכילה, כל מצבי האנינות שווים, ואונן אינו מקריב לכתחילה קורבן פסח – בין שחלה אנינותו לפני זמן חיוב שחיטת הפסח, ובין לאחריו. ובדיעבד, אם שחטו, אוכל. אך לדעת הרמב"ם, שחיטת קורבן פסח היא מטרה, ואינה רק בשביל האכילה, ולכן קיים הבדל בין אנינות שחלה לפני חצות לאנינות שחלה אחרי זמן חצות המחייב בפסח. אונן שאנינותו חלה לאחר חצות, מקריב לכתחילה, ואילו אונן שאנינותו חלה לפני חצות, אינו מקריב לכתחילה.

ז. לדעת הרמב"ם, אין שוחטים לכתחילה את הפסח על היחיד, ודין זה נלמד מכך שכתוב "יעשו" ברבים. הלכה זו אינה אילוץ, בגלל שיחיד שבדרך כלל אינו יכול לאכול את כל בשר הפסח, אלא היא נובעת ממהותו של קרבן פסח – פסח נעשה ברבים. קיימת הפרדה בין מצוות שחיטה למצוות אכילה. לדעת ר' דניאל הבבלי, וכפי הנראה בפשט הסוגיה (בדעת ר' יוסי) – אם יכול אדם אחד לאכול את הפסח כולו, הפסח נשחט אף לכתחילה על היחיד.

אפיקומן

א. מהו האפיקומן

1. פטריות וגוזלות

2. תמרים קליות ואגוזים

ב. נאכל על השובע

1. טעם פסח

2. נאכל בסוף

3. לאכול שבע

4. אכילת שובע

5. אי אכילה ומעבר בין חבורה לחבורה

ג. השארת טעם הפסח בפה

1. נאכל על השובע

2. מצות אכילה מתמשכת

3. דגש על המצוה

א. איסור אכילת אפיקומן אחרי הפסח

במשנה (פסחים י', ח) מובאת הלכה ביחס לקרבן פסח:

אינן מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

הגמרא מביאה שלוש דעות מהו האפיקומן:

מאי אפיקומן?

אמר רב: שלא יעקרו מחבורה לחבורה.

ושמואל אמר: כגון אורדילאי לי וגוזלייא לאבא.

ורב חנינא בר שילא ורבי יוחנן אמרו: כגון תמרים קליות ואגוזים.

תניא כוותיה דרבי יוחנן: אין מפטירין אחר הפסח, כגון תמרים קליות ואגוזים.

נתמקד בפירושם של שמואל, רבי חנינא ורבי יוחנן.

1. פטריות וגוזלות

שמואל אומר: "כגון אורדילאי לי וגוזלייא לאבא". מפרש רש"י: אורדילאי – כמהין ופטריות.

גוזלייא – גוזלים. שמואל היה רגיל לאכול אחר סעודתו כמהין ופטריות, ורב היה רגיל

1. יש גרסאות: "ואין". כן הוא בזכר חנוך וכן ר"ח אלבק.

לאכול גוזלים. לפי שמואל אלא אף באותה חבורה אין לאכול כלום אחר הפסח,² כדי שיישאר טעם הפסח. הרשב"ם (ע"א) קושר זאת לדין פסח נאכל על השובע:
ולפי שדינו ליאכל בסוף על השובע, וכן כל קרבנות... כדרך שהמלכים אוכלין.
כלומר, הפסח נאכל בסוף כמאכל אחרון, כדרך המלכים, כדי שטעמו הוא שיישאר אחרון.
כלשון הרשב"ם: "שלא יאבד ממנו טעם הפסח".

2. תמרים קליות ואגוזים

ר' יוחנן אומר שאפיקומן אלו תמרים קליות ואגוזים. הרשב"ם טוען שר' יוחנן אינו חולק על שמואל, אלא שהוא נהג בסוף הסעודה לאכול את אלו.

הרמב"ן במלחמות (כ"ז ע"א מדפה"ר) חולק על הרשב"ם וטוען שישנה מחלוקת בין שמואל ור' יוחנן, אמנם לא מחלוקת עקרונית. בטעם הדין שניהם מסכימים, והוא שיישאר טעם הפסח. אלא שמואל חושש בדברים שחביבים על האוכל כפטריות וגוזלים, שאז החשש שימלא כריסו מהם וישתכח טעם הפסח. ור' יוחנן אומר שאפילו מאכל קל כקליות ואגוזים, אסור. כך משתמע מלשון הגמרא, שמואל תולה בעצמו וברב מאכלים שהוא ורב אהבים, ואילו ר' יוחנן מביא דוגמה שאינה נוגעת אליו.

רבינו דוד, תלמיד הרמב"ן, מביא ראיה לשיטת רבו מדברי הגמרא: "תניא כוותיה דר' יוחנן", משמע, שהוא חולק על שמואל. אולם הר"ן (כז ע"א מדפה"ר) מיישב טענה זו, הגמרא רוצה לומר שהלכה כר' יוחנן ושמואל, שהמשנה מדברת על איסור אכילה לאחר הפסח, בניגוד לדברי רב שסבר שפירש את המשנה כאיסור עקירה מחבורה לחבורה, ומכיוון שסיימה בדברי ר' יוחנן היא אומרת "תניא כוותיה דר' יוחנן", אך כוונתה בעצם גם לשמואל.

ב. חובת אכילת הפסח על השובע

בגמרא (פסחים ע"א) מובאת ברייתא ובה דין אכילת הפסח על השובע:

כדתניא, חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השבע.

שלוש פרשנויות נאמרו ביחס לדין אכילה על השובע, והן נוגעות גם בשאלה האם איסור אכילת אפיקומן אחרי הפסח קשור לחיוב אכילתו על השובע:

1. השארת טעם הפסח בפה

הבאנו לעיל את דברי הרשב"ם בדעת שמואל: "ולפי שדינו ליאכל בסוף על השובע, וכן כל קרבנות... כדרך שהמלכים אוכלין". לכן אין לאכול אחר האפיקומן דבר. זו נראית פרשנות

2. דבריו צריכים עיון, לכאורה אין קשר בין הדברים, האחד עוסק במעבר מחבורה לחבורה והשני בנושא אחר של טעם הפסח. נבאר את הדברים בהמשך.

בדין 'נאכל על השבע'. מדוע הפסח נאכל על השבע? כדי שהוא יהיה המאכל האחרון "ולא יאבד ממנו טעם הפסח", כלשון הרשב"ם שהזכרנו.

כך משתמע מלשון הסוגיה, כשהגמרא דנה האם גם במצה אומרים 'אין מפטירין אחר מצה אפיקומן', היא מעלה שדוקא אחרי מצה יש יותר מקום לאסור, משום שמצה אין לה טעם חזק, מה שאין כן הפסח.³

רבינו דוד מקשה על הרשב"ם:

תמה הוא, למה אסרו לנו תמרים קליות ואגוזים שאין אלו ממצטין באכילה השבע כלום.

כיצד למד רבינו דוד את הרשב"ם? משמע, כיוון שיש לאכול על השבע, היינו, שאוכל את המנה העיקרית, בנידון שלנו את החגיגה, אחר ששבע יאכל באחרונה את הפסח. אומר רבינו דוד, זה נכון לגבי מנות של עיקר סעודה כבשר ועוף, אבל קליות ואגוזים שהם נחשבים לאכילה קלה בסוף הסעודה, אין בהם שובע וממילא אינם פוגעים באכילה על השובע.

אולם כפי שהערנו, נראה שדגשו של הרשב"ם הוא לא השבע, אלא טעם הפסח. כיוון שהפסח נאכל על השובע, שהוא האכילה החשובה שבאה בסוף, אין לאכול אחריו כלום. לא מצד הפגיעה בשבע, אלא בכך שלא מסיים באכילה החשובה.

אולי רבינו דוד חולק על הקשר שיוצר הרשב"ם בין אפיקומן ואכילה על השובע. קליות ואגוזים אינם פוגעים באכילה על השובע, מאידך, הם אולי פוגעים בטעם הפסח, ולכן אין לקשור בין שתי ההלכות.

דבריו של רבינו דוד מתקשרים יותר לדברי רבו הרמב"ן שיובא להלן.

3. הרשב"ם כותב שהוא הדין לכל הקורבנות, נאמר בהם "למשחה" – לגדולה. רב חסדא בגמרא (חולין קלב ע"ב) ביחס לקורבנות מביא השלכה אחרת הנובעת מהלשון "למשחה": "אמר רב חסדא: מתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי, ואין נאכלות אלא בחרדל, מאי טעמא – אמר קרא למשחה – לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים". את הבשר הכהנים אוכלים צלי ובתבלין (חרדל), כמו שהמלכים אוכלים בשר. הרשב"ם טוען שאכילה על השובע נובעת גם היא מאותה הנקודה של גדולה, וממילא, גם בשאר קורבנות יש לאכול על השבע.

הגמרא (תמורה כג ע"א) אומרת במפורש שיש לאכול על השבע: "אכלו", מה תלמוד לומר, הייתה אכילה מועטת, אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שתהא נאכלת על השבע". הגמרא בחולין מדברת על אכילת מלכים, אך לא על שבע, והגמרא במס' תמורה מדברת על שבע, אך לא על אכילת מלכים. לא נאריך בכך במסגרת מאמר זה.

2. אכילה חשובה באה בסוף הסעודה

הרמב"ן במלחמות (כז ע"א מדפה"ר) כותב שהטעם בפיו בא כהיכר – "שלא יחזור ויאכל ונמצא פסח נאכל באמצע סעודה". כלומר, אם יאכל דבר מה אחר הפסח יש חשש שזה יגרום לו לאכול עוד אכילה משמעותית, ונמצא אכילת הפסח לא תבוא בסוף הסעודה אלא באמצעה.

כלומר בניגוד לרשב"ם שסובר שהעיקר הוא השארת טעם הפסח בפה, לרמב"ן הדגש הוא על כך שהפסח יאכל כ'מנה אחרונה' ולא באמצע הסעודה.

רבינו דוד דוחה גם את פרשנותו של רבו הרמב"ן:

א. מדוע לשיטתו גזרו חכמים שלא לאכול דברים שאינם משביעים?

ב. הגמרא אומרת שגם אחר מצה אין מפטירין אפיקומן, והרי לגבי מצה אין דין של 'נאכל על השבע'!⁴ (גם בזמן שהפסח אינו קיים ואוכלים כזית מצה נוסף לזכר הפסח, אין במצה דין אכילה על השבע אלא רק השארת טעם מצה).⁵

3. אכילה בלא תחושת רעב

רבינו דוד טוען, ש"אכילה על השבע" אין משמעה שיאכל בסוף הסעודה, אלא שיאכל כשאינו רעב:

אבל ענין אכילת השבע אינו שיאכל בסוף, אלא שיאכל ממנו שהוא שבע לא דרך רעבון, והטעם הוא כמו שאמר רבינו שמואל ז"ל שהוא דרך גדולה כדרך שהמלכים אוכלין, והוא נוהג בכל הקרבנות כמו שכתבנו למעלה. מכל מקום אין טעם למצה שתאכל על השבע כלל אם לא מפני זכר הפסח, ואינו מספיק כמו שאמרנו.

הדגש בנאכל על השבע הוא לא סוף הסעודה, שזו תהיה המנה האחרונה, אלא שזו תהיה אכילה מכובדת ומתונה ולא של רעבתנות.⁶ לפי רבינו דוד דין אפיקומן הוא דין אחר לגמרי, בפסח בלבד, שצריך שיהא אכילה אחרונה.

4. מכילתא בא פרשה ו.

5. עיין שם באריכות הדברים ביחס לדמיון בין מצה ופסח בנקודה זו.

6. יש להעיר כי לפי הסבר זה בדין 'נאכל על השבע' יש פער בין הכזית הראשון ובין האפיקומן, הכזית הראשון נאכל דווקא מתוך קצת רעבון, כפי אומרת המשנה הראשונה בפרק עשירי: "ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך". ומפרש רש"י: "כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה". את המצה הראשונה יש לאכול בתיאבון ואילו את המצה השניה על השבע. המצה הראשונה מבטאת את שלב העבדות, טרם היותנו בני חורין, ואילו המצה השניה את החירות, את היותנו בני חורין, ולכן נאכלת כבני מלכים על השבע.

לסיכום, עסקנו בפרשנות אחת לביאורו של שמואל (ר' יוחנן) ל'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', כוונת שמואל, לפי חלק מהראשונים, היא שפסח נאכל על השבע, לכן אין מפטירין לאחריו אפיקומן. לאמירה: "פסח נאכל על השבע" שלושה פירושים בראשונים:

א. צריך שישאר טעם הפסח בסוף הארוחה.

ב. יש לאכול פסח בסוף הארוחה.

ג. יש לאכול פסח מתוך שבע ולא מתוך רעב.

לפי הפירוש השלישי אין קשר בין דין 'נאכל על השבע' ובין דין הפטירה אחר הפסח אפיקומן.⁷

הרב ז'ולטי במשנת יעבץ (או"ח סי' יח אות ה) כותב שיש שתי מצות בערב הנלמדות ממקור שונה בתורה: "אולם הב"ח סובר כמו שכתב הרא"ש (בפרק ערבי פסחים סי' לד), דהכזית באחרונה אינו לשם חובה, אלא עושין אותה זכר לפסח שהיה נאכל על השובע באחרונה... ואם כן נמצא דשתי מצות הן באכילת מצה, חדא: 'בערב תאכלו מצות', וזהו מקיים באכילת הכזית בראשונה, ועוד מצות אכילת מצה מקרא ד'על מצות ומרורים יאכלוהו', שהוא דין באכילת הפסח. ומקיים מצוה זו בכזית באחרונה שאוכל עם הפסח שנאכל על השובע... לעומתו, הרשב"ם, מביאו הרא"ש, וכן רש"י (נביא את דבריהם בקצרה בהמשך), סוברים שמצת המצוה היא מצת האפיקומן".

לפי דברינו, שורש המחלוקת מהי מצת המצוה: המצה המדגישה את השיעבוד (רא"ש ודעימיה), או המצה המזכירה את החירות (רשב"ם, רש"י).

7. המהדיר על רבינו דוד (הערה 37) מקשה, הרי אם יש מעט פסח אוכל חגיגה כדי שיאכל הפסח לתיאבון, אלא שגם את החגיגה יש לאכול לתיאבון? (עין הערה 3 שם הבאנו בשם הרשב"ם שגם שאר קרבנות יש לאכול על השובע) וכותב שלכן המרדכי (הסדר) מביא גם את טעמו של הירושלמי לנאכל על השבע, כדי שלא יבוא לידי שבירת עצם.

ר' חיים בחידושים על הש"ס (סי' כה) מתקשה בכך גם הוא, ומיישב, **שדין נאכל על השובע בחגיגה הוא באכילת כוהנים ולא באכילת בעלים**, ואילו בפסח הוא חל גם על אכילת בעלים כפי שנלמד בספרא על הפסוק: "ואכלו את הבשר...".

הגרי"ד בהררי קדם (פסח סי' נב) כותב שהחידוש בקרבן פסח הוא שיש לאוכלו על השובע של קדשים, לעומת קדשים שיש לאכלם על השובע של חולין. דבריו דחוקים, הגרי"ד לא מביא מקור המניח את הדעת לחידושו.

ה'כלי חמדה' (בהעלותך, מעמ' 91) עוסק בשאלה זו באריכות. לטענתו, בפסח איכא תרתי: א. דין 'למשחה' שיש בכל הקודשים. ב. דין אכילה דרך חירות, שיש לאכול כדרך המלכים. עיין שם באריכות. ה'כלי חמדה' טוען שלרש"י גם בקדשים קלים הנאכלים לבעלים יש דין אכילה על השובע, שלא כראשונים אחרים הסוברים שזה רק לכוהנים (בקדשי קודשים). כך טוען ה'כלי חמדה' גם בדעת הרמב"ם, הוא מדייק זאת מהל' מעשה הקרבנות (י, ט-י). הרמב"ם בהלכה ט כותב: "כל הקרבנות בין קדשי קדשים בין קדשים קלים..." ובהלכה י: "ומותר לאכול את הקדשים בכל מאכל... צלויים שלוקים ומבושלים, ולתת לתוכם תבלין...". אנו רואים שהרמב"ם מדבר הן על קדשי קודשים והם על קדשים קלים. ה'כלי חמדה' קושר בין 'נאכל על השבע' ובין 'למשחה', וכדעת הרשב"ם בדין אפיקומן.

ג. אכילת שובע – דעת הרמב"ם

הרמב"ם הלכות קרבן פסח (ח, ג) כותב:

מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע. לפיכך, אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר, אוכל מהן תחלה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשובע ממנו. ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו...

המהר"י קורקוס מבאר את המונח "אכילת שובע":

נראה שהכוונה שיאכל ממנו הרבה וגם לא יאכל דבר אחריו משום חביבות, שנראה חביב עליו כשאוכל עד שישבע ואינו אוכל אחריו דבר.

כאן עולה פרשנות רביעית ל"נאכל על השבע" – אכילה ללא הפסק. אין הכוונה שנאכל בסוף, או כשהוא שבע, אלא שהאכילה עצמה היא האכילה שממנה נעשים שבעים והיא הסותמת את התאבון לאכול עוד.

כך מפרש גם בערוך השולחן (קרבן פסח קצב, ו) בדברי הרמב"ם:

אבל מלשון הרמב"ם שכתב כדי לשובע ממנו, משמע דמפרש שיאכל ממנו הרבה. ולכן סיים דאם לא אכל רק כזית יצא ידי חובתו.

האם לפי הרמב"ם מכאן נובע דין "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן"?

הרמב"ם מביא את דין "אין מפטירין" בהלכות חמץ ומצה (ח, ט):

...ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות. ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל... כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם הפסח... בפיו, שאכילתו היא המצוה.

כאן הרמב"ם אינו מזכיר את החובה לכתחילה לאכול הרבה מבשר הפסח. נראה כי הרמב"ם מחלק בין דין 'נאכל על השובע' שעליו הוא מדבר בהלכות קרבן פסח, ובין דין אפיקומן שעליו הוא מדבר בהלכות חמץ ומצה. בהלכות קרבן פסח הדגש הוא על קורבן פסח עצמו. יש לכתחילה – אכילת שובע ויש בדיעבד אכילת כזית.

בהלכות חמץ ומצה הרמב"ם מדבר על סעודת הסדר. סדר הסעודה עצמה הוא, שאוכל מה שרוצה, אך בסוף עליו לאכול קרבן פסח, ואחריו אינו טועם כלום כדי שישאר טעם הפסח

אולם, כאמור, ר' חיים סובר שדין "למשחה" נאמר לכהונים בלבד, ובפסח יש דין אחר של אכילה על השובע. זאת ממדייק ר' חיים מהלכה יא (שם), שם כותב הרמב"ם שיש לאכול את הקורבן על השובע, הרמב"ם מתנסח בלשון: "היתה להם", ר' חיים מבין שהכוונה לכהונים. לשיטתו יש להפריד בין דין "למשחה" ובין דין "נאכל על השובע", ואלו שני דינים שונים שאינם נובעים זה מזה. אולם לשיטת הכלי חמדה ניתן להסביר שהכוונה הן לכהונים והן לבעלים בקודשים קלים, כהמשך להלכות ט-י.

בפה, משום שאכילתו היא מצוה. דין זה לא קשור כלל לאכילה מתוך שובע, זה דין אחר, שיישאר טעם פסח בפה. לכן בהלכה זו הרמב"ם כותב שהמצווה בכזית אפילו לכתחילה.

בהלכות קרבן פסח מדבר הרמב"ם על אופן האכילה (לכן מדבר על מצוה מן המובחר), ובהלכות חמץ ומצה מדבר הרמב"ם על זמן האכילה, בסוף הסעודה (לכן מסתפק באכילת הכזית). דבריו תואמים לדברי רבינו דוד, המחלק גם הוא בין 'נאכל על השובע' ובין אפיקומן, הראיה, מצה יש בה דין אפיקומן ואין בה דין 'נאכל על השובע'.

בפרק ט הלכה ז כותב הרמב"ם:

ואחר כך מברך ברוך אתה... על אכילת הזבח, ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה. ומברך... על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח...

ובהלכה ט כותב הרמב"ם

...ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות. ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל... כדי שיהיה הפסח סעודתו וטעם הפסח... בפיו, שאכילתו היא המצוה.

אכילת הכזית "באחרונה" בוודאי נאמרה כדי שיישאר פעם פסח בפה.⁸ האם גם האכילה המוזכרת בהלכה ז נאכלת "על השובע"?

לפי דברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח אנו למדים שגם אכילה זו היא על השובע.

כך אומר במפורש גם ערוך השלחן בהלכות קרבן פסח (קצב, ה) על הלכה ז ברמב"ם:

החגיגה הבאה עם הפסח אינה חובה, אלא כדי שהפסח יאכל על השובע...

האם גם הכזית הנאכל לאחרונה צריך להיאכל על השובע?

לשון הרמב"ם "אפילו כזית", נאמרה ביחס לדבריו בהלכות קרבן פסח, שאת הפסח יש לאכול אכילת שובע, כלומר הרבה, וכאן מוסיף הרמב"ם שאם נמשך בסעודה די באכילת כזית באחרונה. אם כן, הן הפסח הנאכל בתחילת הסעודה והן הנאכל בסופו יש לאוכלן לשובע, אלא שהפסח הנאכל בסוף נתוסף בו עניין נוסף והוא: טעם הפסח, היינו, שישאר טעם הבשר, ולכן אין לאכול אחריו כלום.⁹

8. הנצי"ב במרומי שדה (צט ע"ב ד"ה במשנה, וכן קטז ע"ב ד"ה תוספות) מדייק מדברי רש"י (ק"ט ע"ב ד"ה אין מפטירין) ותוספות, שהפסח נאכל בסוף הסעודה בלבד. וזאת בניגוד לדברי הרמב"ם הסובר שהפסח נאכל גם בתחילת הסעודה וגם בסופה. עיין עוד בהעמק שאלה, שאלתא קנד אות ב (עמ' רלט עמודה ימנית למטה והילך).

9. ה'כלי חמדה' בהעלותך (עמ' מח) טוען שלפי הרמב"ם השארת טעם המצוה היינו אכילת הפסח על השובע:

ד. איסור מעבר מחבורה לחבורה

רבינו דוד, לאחר ששלל את פירוש הרשב"ם והרמב"ן, מעלה את פירושו שלו לדברי שמואל:

והנכון בזה הוא שנאמר ששמואל שאמר ארדילאי וגוזליא לאבא, מטעמו של רב שאמר שלא יעקרו מחבורה לחבורה הוא אומר.

ומסביר, רב סבר שמחשש שמא הפסח ייאכל בשני מקומות, גזרו שלא יאכל שום דבר בשני מקומות. כלומר, אין מפטירין אפיקומן במקום אחר, שמא יאכל שם גם את הפסח.

שמואל סובר שאפילו בחבורה עצמה אין לאכול אחר הפסח עוד מין בשר כגוזלות, משום שאם נתיר זאת יבוא לאכול גם בחבורה אחרת גם את הפסח. ור' יוחנן החמיר אף יותר אף במיני מתיקה. אם כן, אין מחלוקת מהותית בין רב ושמואל בביאור הדין של 'אין מפטירין', לכולי עלמא זה בא למנוע אכילת הפסח בשני חבורות.

בירושלמי (ה"ד) מובא:

שאינ מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שלא יהא עומד מחבורה זו ונכנס לחבורה אחרת.

דברי הירושלמי יכולים להתפרש הן אליבא דרב והן אליבא דשמואל.

ה. השארת טעם הפסח בפה

כמה הסברים ניתנו בדין זה:

1. נאכל על השובע

כפי שראינו בהרחבה, לדעת הרשב"ם דין השארת טעם הפסח נובע מדין אכילה על השובע.

2. מצות אכילה מתמשכת

הרמב"ם מסביר מדוע צריך שישאר טעם הפסח:

"אך לכאורה יש להעיר בזה מדברי הרמב"ם פ"ט מחמץ ומצה ה"ט שנתן טעם לאכילת פסח על השובע משום שישאר טעם המצה בפיו, ומדלא קאמר בפשיטות דדינו ככל הקדשים דנאכלים על השובע, נראה קצת דסבירא ליה דאינו בכלל למשחה. אך באמת זה אינו, דשפיר מוכרח לומר מטעם זה, דאם לא כן יקשה הא חגיגה היא גם כן קדשים. ולכן הוסיף הרמב"ם הטעם שישאר טעם המצה בפיו כיון דאכילתן הוא המצה, מה שאין כן חגיגת י"ד דאינה אלא רשות ולכן עיקר הוא הפסח". לאור מה שהעלנו, יש להפריד בין פסח ומצה. הרמב"ם מדבר על אכילת השובע בקרבן פסח בהלכות קרבן פסח. בהלכות חמץ ומצה בהלכה ז מדבר הרמב"ם על אכילת חגיגה קודם לפסח, משום הדין של שובע שנלמד בהלכות קרבן פסח. כאן בהלכה ט מוסיף הרמב"ם נקודה נוספת והיא טעם פסח, שזה לא נובע מאכילה על השובע.

סוף דברי הכלי חמדה' מהוים הסבר לדרישה שישאר טעם פסח בפיו כפי שנבאר בהמשך.

ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו, שאכילתן היא המצוה.

הרוג'צ'ובר (שמות פרשת בא יב, יד) מדייק מדברי הרמב"ם, שאיסור אכילת אפיקומן אחר הפסח (והמצוה) הוא מדין איסור הפסק באמצע קיום המצוה:

דזה המצוה נמשך כל הזמן של אכילת פסח ומצה לא נפסק, ובכל רגע ורגע הוא מקיים המצוה.

לפי ביאורו, אכילת הפסח היא מצווה מתמשכת כל הלילה (או עד חצות לרבי אליעזר), ואינה מסתיימת עם סיום אכילת כזית הבשר (או המצה). הדרך לקיים את המצווה בצורה מתמשכת היא ע"י השארת את טעם הפסח (והמצוה) בפיו ללא הפסק, עד תום זמן המצווה.

הרוג'צ'ובר מדייק דין זה מלשון התוספתא (פסחים י, ח), ואולי כוונתו לסוף ההלכה, שם נאמר: "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה", שמכיוון שהמצוה מתמשכת כל הלילה, לכן יש לעסוק בהלכותיה כל משך זמן המצווה.¹⁰

3. נתינת דגש על המצווה העיקרית

הגר"י פערלא על רס"ג (ח"א עמ' 433) מבאר שהארכת טעם הפסח בפה באה להדגיש שאכילתו היא עיקר מצוות היום:

כיון דמצוות היום היא בפסח, צריך להאריך טעם הפסח בפיו יותר על כל מה שהוא אוכל או שותה היום, ולזה הוא שהחמירו שלא להפטיר אחר הפסח אפיקומן.

דברים דומים העלה ה'כלי חמדה' (שהובא בהערה לעיל):

ולכן הוסיף הרמב"ם הטעם שישאר טעם המצוה בפיו כיון דאכילתן הוא המצוה, מה שאין כן חגיגת י"ד דאינה אלא רשות ולכן עיקר הוא הפסח.

הגר"נ רבינוביץ ב'יד פשוטה' מסביר את דבריהם לאור המשנה בראש השנה (ג, ג): "השופר מאריך והחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר...".

לפי דבריהם, כמובן שאין צורך שישאר טעם הפסח כל הלילה, אלא די שישאר זמן מה לאחר אכילת שאר הדברים וכן החגיגה. אך לאחר זמן מה על פניו ניתן לאכול דברים אחרים, ההיכר לכך שהפסח הוא המצוה כבר נעשה.

10. לפי זה תוספתא זו היא אליבא דרבי עקיבא. הגר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה (עמ' 198) מביא מכילתא שר' אליעזר אומר שיש לעסוק בהלכות עד חצות. הריטב"א על ההגדה מפרש שר' אליעזר אומר זאת כהמשך לשיטתו שהפסח נאכל עד חצות. אנו רואים אם כן שלימוד הלכות הפסח תלוי בזמן אכילת הפסח, ומכך הוכיח הרוג'צ'ובר שיש מצות אכילת פסח מתמשכת.

טהרות

קבלת הדם בפרה אדומה

- א. קבלה ביד
- ב. הולכה
- ג. קבלה בשמאל
- ד. הסבר נוסף לדינים החריגים
- ה. סיכום

מקרא מועט מוקדש לקבלת דם פרה אדומה בתורה (במדבר יט, ד): "וְלָקַח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן מִדְּמַי בְּאֶצְבָּעוֹ". מועט זה מחזיק את המרובה, וחז"ל מרחיבים אותו, כדרכם, בדינים שונים. בדברים דלהלן, נעסוק בשני דינים המבדילים את קבלת דם הפרה מקבלת הדם שאנו מכירים בשאר הקורבנות: קבלת הדם ביד ולא בכלי, וקבלת הדם בשמאל. שני הדינים הללו שנויים במחלוקת, הן בחז"ל הן בראשונים, ויש בהם כדי ללמדנו דברים העומדים ביסודה של פרה אדומה.¹

מלבד שני הדינים הללו, נזכיר גם דין שלא נזכר אצל חז"ל, וייתכן שיש קשר בינו לבין הדינים הנזכרים, והוא הדין של הולכת הדם, הנדרשת בקורבנות, ונעדרת התייחסות בפרה אדומה.

א. קבלה ביד

בכמה מקומות, מתייחסים חז"ל לקבלת דם הפרה. המשנה השייכת לעניין (פרה ג, ט) סותמת דבריה:²

הכהן עומד במזרח ופניו למערב. שחט בימינו וקבל בשמאלו; רבי יהודה אומר: בימינו היה מקבל, ונותן לשמאלו, ומזה בימינו. טבל והזה שבע פעמים כנגד בית קדש הקדשים, על כל הזיה טבילה. גמר מלהזות, קינח את ידו בגופה של פרה. ירד והצית את האש באליתות; ר"ע אומר: בחריות.

אך המדרש מפרש קבלה זו היאך מתבצעת (ספרי במדבר, כג):

1. [הערות המערכת: התייחסות נוספת לעניינה של פרה אדומה, והגדרת היחס בינה ובין שאר הקורבנות, מצויה במאמרו של אורי רוטנברג: קדושת הגוף לבדק הבית ב"קורבנות החוץ", בגיליון זה.]
2. כך בפשוטות. ישנם אחרונים שהבינו שממילות המשנה "קבל בשמאלו" ברור שהקבלה היא ביד (ולמשל בעל חסדי דוד, קורבנות פ"א ד"ה דם פרת חטאת: "שהרי שפתיו ברור מללו: 'ומקבלו בשמאלו', דהיינו בשמאלו ממש"), אך לענ"ד בקריאה 'חפה', מבלי להכיר את המדרש, אי אפשר לדעת זאת מן המשנה, וניתן להבין שיד שמאל אוזת כלי.

מדמה באצבעו – מצותה מצות יד, ולא מצות כלי. שהיה בדין, הואיל ולוג שמן מכשיר ודם פרה מכשיר, אם למדתי ללוג שמן שאין כשר אלא ביד – אף דם פרה לא יהיה כשר אלא ביד! אתה דן מלוג שמן, ואני אדון מדם האשם!³ אמרת הפרש: לוג שמן כשר ומוכשר להכשיר [ודם פרה כשר ומוכשר להכשיר], אם למדתי ללוג שמן שאין כשר אלא ביד, אף דם פרה לא יהא כשר אלא ביד. וממקום שבאת: אי מה להלן מכלי ליד, אף כאן מכלי ליד? ת"ל: "מדמה באצבעו", מצותה מצות יד ולא מצות כלי.

בפשטות, את הדין של קבלה ביד לומד המדרש בבניין אב מלוג השמן של אשם נזיר, ומן הפסוק הוא דורש שלא יקבל בכלי לפני מתן הדם ליד.⁴

דא עקא, שבתלמוד הבבלי (זבחים צג ע"ב ומנחות ז ע"ב), הגמרא מזכירה את קבלת הדם בפרה, ומשיחה לפי תומה שיש שם כלי, מזרק. הגמרא מזכירה דין שלפיו שיירי הדם פסולים להזאה, ולכן בין כל הזאה והזאה – לאו דווקא של פרה, אלא של חטאות – צריך לנגב את הדם, מכיוון שאי אפשר להשתמש בו להזאה הבאה. אביי מקשה על כך ממשנתנו:

איתיביה אביי: גמר מלהזות, מקנח ידו בגופה של פרה; גמר אין, לא גמר לא!

כלומר, רק כאשר הכוהן גומר את כל ההזאות מדם הפרה האדומה, הוא מקנח את ידו בפרה האדומה, ומשמע שבין הזאה להזאה אין הוא מקנח, ונמצא מזה בשיירי הדם של הזאה הקודמת, שלפי האמור לפני כן, אמורים להיות פסולים להזאה. הגמרא מתרצת:

א"ל: גמר – מקנח ידו בגופה של פרה, לא גמר – מקנח אצבעו. בשלמא גמר מקנח ידו בגופה של פרה, שנאמר: ושרף את הפרה לעיניו, אלא אצבעו במאי מקנח? אמר אביי: בשפת מזרק, כדכתיב: כפורי זהב.

בין הזאה להזאה, מקנח בדבר אחר, לא בגופה של פרה, ואביי אומר שמקנח במזרק. מדוע מניחה הגמרא שאת האצבע לבדה לא ניתן לקנח בגופה של פרה, וצריך לשם כך מזרק? רש"י מציע לכך שני הסברים:

א. בזבחים (ד"ה במה יקנח) הוא מפרש שלא יכול לקנח בגופה של פרה בגלל השערות שנדבקות, וכנראה שהזאה ביד המלוכלכת בשערות איננה מכובדת.⁵

3. דם האשם, שאמור לבסס את האפשרות שקבלת הדם היא בכלי, משמש בספרי זוטא דווקא כראיה לכך שקבלת הדם היא ביד (ראה הערתו של רח"ש הורוביץ במהדורתו לספרי במדבר, עמ' 154, ד"ה ומוכשר להכשיר). ללימוד זה של הספרי זוטא, נתייחס להלן בסוף דברינו.

4. אך עי' בחסדי דוד (שם): "ונלע"ד דהא נמי הכי גמירי לה, ואסמכתא בעלמא הוא דאסמכיה תנא אהך דרשה".

5. הר"ש על משנתנו כתב זאת במפורש: "ומיגניא לעשות הזאה".

ב. במנחות (ד"ה במאי מקנח) הוא כותב: "וכי בין כל הזאה והזאה יורד מהר המשחה לקנח בגוף הפרה?", וכיוון שכן הוא מקנח במזרק, הזמין לו במקום ההזאה.⁶

לפי דרכנו למדנו, שבהזאת דמה של הפרה האדומה שימש מזרק. מה היחס בין דברי הגמרא הללו למדרש הספרי?

א. אפשרות אחת היא, לומר שיש כאן מחלוקת. כך, למשל, אומרים התוספות ישנים (יומא ב ע"ב ד"ה שכל מעשיה), בתירוץ הראשון. ובאמת, אף שבעל תוספות ישנים כנראה לא ידע זאת,⁷ בספרי זוטא (במדבר יט, ד) שנוי הדבר הזה במחלוקת בין ר' יוסי הגלילי, הדורש כלי – ודברי הגמרא עולים יפה לדעתו – לבין ר' שמעון בן חנינא, האומר שהקבלה ביד, וכדברי הספרי.

ב. אפשרות שנייה מובאת בתוס' שם, מיד בהמשך: "אי נמי, נראה לרב הארי"ה⁸ דההיא דספרי מיירי לענין הזאה באצבעו, דלא ילפינן מהזאת אזור שהוא בכלי". כלומר, המדרש מתייחס להזאת הדם, ולא לקבלתו.

הרמב"ם פסק את דברי הספרי להלכה. אמנם בתיאור מעשה הפרה, הוא כותב כלשון המשנה (הל' פרה אדומה פ"ג ה"ב): "שוחט בימינו ומקבל הדם בשמאלו", אך כשהוא מתאר את קינוח האצבע, הוא חורג מדברי הגמרא, ובניגוד גמור לדברי אביו שלפנינו הוא אומר:

ושירי הדם שבאצבע פסולים להזייה, לפיכך על כל הזאה מקנח אצבעו בגופה של פרה. גמר מלהזות – מקנח את ידיו בגופה של פרה.

וכשמדבר הרמב"ם על הפסולים במעשה הפרה, הוא מונה ביניהם את קבלת הדם בכלי (פ"ד ה"ד):

קיבל דמה בכלי – פסולה, שנאמר: ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו; מצוותה מצות יד, ולא מצות כלי.

6. עניין זה עוד יוזכר בהמשך. ראה על כך את ביקורתו של הר"ש (שם) ושל בעלי התוס' (מנחות ז ע"ב ד"ה אלא; זבחים צג ע"ב ד"ה אלא), ואת תירוצו של הגר"ז (חדושי מרן רי"ז הלוי, הלכות פרה אדומה, סא ע"ב ד"ה ובה).

7. רשימת הראשונים המביאים מספרי זוטא במדבר נמצאת במבואו של ר' יעקב זאב יוסקוביץ למהדורתו לספרי זוטא במדבר עם פירושו 'אמבוהא דספרי', לודז תרפ"ט, עמ' XV–XVII. הוא מונה שם ראשונים ספורים, ולאחר מכן כותב: "זולת אלו הראשונים... לא מצאנו למי מרבתינו הראשונים ז"ל שיביאו את הספרי זוטא, ולזה יש לשער כי הספרי זוטא נאבד בימי הראשונים". מנחם כהנא, בערך שכתב על ספרי זוטא לEncyclopaedia Judaica, משער ש"This name may possibly attest to its rarity" (כרך 18, עמ' 566).

8. הוא ר' יהודה שירליאון, עיי' א"א אורבך, בעלי התוספות, ח"א, עמ' 323.

פרשני הרמב"ם, שהתייחסו לסטייתו של הרמב"ם מדברי הגמרא בזבחים ובמנחות, יישבו בדרך אגב את דברי המדרש עם דברי הגמרא.⁹

א. ראשון להם היה הראב"ד, ותירוצו: "אבל מצותה מצות יד אמרו, ולא עכוב. תדע, שהרי אמרו: לא גמר, מקנח אצבעו בשפת מזרק, ולדבריו מזרק מאי בעי התם?". כלומר, אף שדרש הספרי שמצוות הקבלה ביד, היא כשרה גם בכלי, וכן נהגו, ולכך התייחסה הגמרא.

ב. כמה אחרונים הציגו שלרמב"ם הייתה גרסה אחרת בגמרא, ולפיה אין היא מדברת בשלב זה על הפרה, אלא על דם חטאות. כך, למשל, בשיטה מקובצת (מנחות שם אות טו): "נוסחא אחריני בספרי כ"י הישנים. לא גמר מקנח אצבעו. בפנים במאי מקנח ליה, אמר אביי: בשפת מזרק".¹⁰

ג. הצעה נוספת שעלתה באחרונים, היא שאכן היה מזרק, אלא שמזרק זה לא שימש לקבלת הדם אחרי השחיטה, אלא רק לקינוח הנזכר, שבין הזאה להזאה.¹¹ מזרק זה הכרחי, כיוון שישנה חובה לשרוף את כל הדם.¹²

אחרי סקירת ההסברים השונים ליחס שבין דברי הספרי ודברי הגמרא, נמצא שישנן שלוש שיטות:

א. שיטת רבנו האריה היא שקבלת הדם רק במזרק, ואף אחד לא העלה על דעתו מעולם לומר שיש קבלת הדם ביד.

9. זאת מלבד אחרונים שאימצו את העיקרון של תוספות ישנים: בדברי חז"ל יש מחלוקת, והרמב"ם פסק כדברי הספרי נגד הגמרא (למשל, ערוה"ש טהרות סי' נז סעיף יב). אף שאין הרמב"ם רגיל לסטות מדברי התלמוד הבבלי, והוא מבכר אותו על פני דברי חז"ל אחרים – מלבד, כך מקובלני ממו"ר ר"ד הנשקה, בספר המצוות, המבוסס תדיר על מדרשי ההלכה – נדמה שכאן דברי הספרי הם 'תלמוד ערוך', ו'סוגיה במקומה', נגד המשא והמתן שבדברי הגמרא (וראה, למשל, בספרו של רב"ז בנדיקט, הרמב"ם ללא סטיה מן התלמוד, עמ' ט-יח; וכן דבריו של ר' ירחמיאל ברודי, לפסיקת הרמב"ם על פי התלמוד הירושלמי בניגוד לתלמוד הבבלי, *Maimonidean studies*, 4, עמ' ט: "ניתן לשחזר את תפיסת הרמב"ם בערך כך: באותן מסכתות שיש להן תלמוד בבלי, הרי הוא 'התלמוד' בה' הידיעה. אולם כשאין תלמוד בבלי למסכת מסוימת ויש לה תלמוד ירושלמי... אם מקור מסוים ממסכת כזו נידון אף בתלמוד הבבלי, במסגרת מסכת אחרת, יש להעדיף את סוגית הירושלמי, בחינת 'סוגיה בדוכתה עדיפה', ועי' שם בכל העניין – ויתכן שעיקרון זה משמש גם כאן).

10. וראה גם חסדי דוד (קרבנות שם); עמק הנצי"ב (על הספרי שם, עמ' קמו ד"ה מצות יד); ערוה"ש (שם סעיף יא). אפשר שניתן למצוא שרידים לגרסה שמשמעותה דומה להצעותיהם, בכתבי היד מספריית הוטיקן ובכת"ל קולומביה של הסוגיה במסכת זבחים, ואכמ"ל.

11. חז"א (טהרות סי' ח ס"ק ו ד"ה ונראה).

12. ראה, למשל, ערוה"ש (שם).

ב. שיטת הרמב"ם שקבלת הדם רק ביד. ואמנם יש בזה מחלוקת, אבל כך נפסקת ההלכה, ואפילו לעיכובא.

ג. בתווך נמצאת שיטת ראב"ד, האומר שאין זה משנה: אמנם לא חייבים לקבל במזרק, אבל אפשר לעשות זאת, ואין עניין לקבל דווקא ביד.

באופן אינטואיטיבי, נראה שהראשונים הנזכרים נמצאים על סקאלה מסוימת בשאלה עד כמה פרה אדומה היא קרבן, ועד כמה הלכותיה שייכות לתחום של קדשים.¹³ בצד האחד עומד רבנו האריה, ולדידו דיני הפרה דומים מאוד לדיני קדשים, ולעומתו הרמב"ם מנתק ביניהם בצורה החותכת ביותר.¹⁴

ב. הולכה

נעצור רגע את הדיון על קבלת הדם, כדי לדבר על דין הולכה. לפי הדרך שבה קראנו את דברי הראשונים, שהמחלוקת שביניהם היא על מקומה של הפרה בין קדשים לטהרות, אפשר שגם דין זה שייך לעניין.

במשנה המדברת על פסול שלא לשמה (פרה פ"ד מ"א), נזכרות העבודות שחיטה, קבלה והזאה, אך נפקדת ההולכה. ההקבלה למשניות מסדר קדשים בעלות תבנית דומה,¹⁵ היא בסיס איתן מספיק כדי לקבוע די בוודאות שאין הולכה בפרה,¹⁶ וכפי שציין בעל חידושי

13. כיוון מסוים באחרונים הוא, שגם בפרה יש צורך בכלי שרת, אלא שידו של הכהן היא זו שמתפקדת ככלי שרת (ראה, למשל, דברי החזו"א (טהרות סי' ח סק"ו): "שזו היד שקבלה, היא ככלי שרת", וראה עוד את דברי ה'מקדש דוד' להלן הע' 21). לפי גישה זו, גם מי שלא הצריך כלי אינו מנתק בין פרה לבין קדשים, שהרי באופן עקרוני גם שם יש כלי – היד. לעומת זאת, אחרונים אחרים מציעים כדברינו, שהיעדר כלי מעיד על כך שקבלה זו איננה עבודה (ראה, למשל, דברי הרב פומרנצ'ק ב'הגה האריה' עמ' קלז. הוא דוחה זאת, מכיוון שהמשנה אומרת שבקבלה ישנו פסול שלא לשמה, המעיד על כך שזו עבודה).

14. השאלה באיזו מערכת ניתן למקם את הפרה האדומה חורזת את מרביתן של הסוגיות הקשורות למעשה הפרה. דיון מקיף מאוד בשאלה זו ערך הרב דני וולף (מנחה טהורה עמ' 236–253). הרב דני פירק את הפרה לגורמים, ודן בנוגע לכל גורם וגורם האם הוא מחבר את הפרה לקורבנות, או מעמיד אותה לעצמה. בצורה דומה מבאר הרב איתמר גרבוז (משנת טהרות עמ' מד-מה), את דין קבלה בשמאל, שידיון להלן: לפי הגר"ז, שיטת רש"י היא שאמנם בדינים מסוימים אנחנו מדמים את הפרה לקרבן, אבל זאת רק בדינים השייכים לחפצא של הפרה, ואילו בדינים השייכים לכוהן העובד אין הדבר כן, ולכן אין צריך לקבל בשמאל. מו"ר הרב משה ליכטנשטיין חלק על הרב גרבוז, וטען שדברי הגר"ז הללו נאמרו בהקשר מצומצם, ולא ניתן להפוך אותם לעיקרון כללי שייך בכל דיני הכוהן העובד.

15. למשל, זבחים א, ד.

16. ידידי רועי בראון הציע, שהוצאת הפרה מהר הבית להר הזיתים היא ההולכה בפרה. אך גם הוא הודה, שלמרות החן הרב שיש בהצעה זו, אין היא נראית בפשוטם של דברים.

מהרי"ח על משנה זו: "הא דלא נקט הולידך, דכאן לא היה כלל הולכה, רק ששחט וקבל בעצמו והזה".¹⁷

למרות זאת, על דברי הספרי, האומר "שאם נשחטה שלא לשמה – פסולה", כותב המיוחס לראב"ד:¹⁸ "ושחיטה דנקט לאו דווקא, וה"ה קבלה והילוך והזאת דמה, אלא חדא מינייהו נקט".¹⁹ אפשר שזוהי גם דעת מחבר הפירוש המיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה.²⁰ בעל 'מקדש דוד' (טהרות לג, א ד"ה בפרה), אף שלא הכיר את דברי המיוחס לראב"ד, תלה את דין הולכה במחלוקת רש"י ובעלי התוספות. כאמור, רש"י כותב שהסיבה לכך שהכהן המזה אינו יכול לקנח אצבעו בגופה של פרה בין הזאה להזאה, היא שאין אפשרות לחזור בין כל הזאה והזאה למקום שחיטת הפרה, כלומר, לרש"י מקום השחיטה שונה ממקום ההזאה. בתוס' מבקרים את פירושו (זבחים, ד"ה אלא):

וקשה, מהא דאמר לקמן בריש פרק בתרא שחטה שלא כנגד הפתח פסולה, שנאמר: "ושחט והזה", מה הזאה כנגד הפתח אף שחיטה כנגד הפתח, דמשמע שהיה הכל במקום אחד.

ואם כן, אומר ה'מקדש דוד', מכך שרש"י פירש כן על אף קושיית התוס', נראה שצריך להוליך את הדם.

אפשר, שדבריו המתמיהים של הרמב"ם, הכותב שביין הזאה להזאה מקנח ידו בגופה של פרה, ולא בשפת מזרק כדברי הגמרא, נובעים מכך שהרמב"ם מנתק בין דיני פרה לדיני קדשים. כאמור, ייתכן שזוהי הסיבה לכך שקבלת דם הפרה נעשית ביד, ולא בכלי כבקדשים, וביטוי נוסף לכך הוא שבניגוד לקדשים, אין צורך להוליך את דם הפרה. אם אין צורך בהולכה, ושחיטת הפרה והזאת דמה נעשות באותו המקום, כיוון שטעמו של רש"י לכך

17. וכן, למשל, גם בערוה"ש (טהרות סי' נה סעיף יג).

18. ספרי עם פירוש מיוחס לראב"ד, ניו יורק תשע"ח, עמ' רטו. הדברים שנציע כאן מפתים שבעתיים, מאחר שדברי הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם נמצאים מתאימים למיוחס לראב"ד על הספרי, אך מנחם כהנא (פירושים לספרי הגנוזים בכתובי יד, ספר זכרון להרב יצחק נסים זצ"ל, עמ' צט) הוכיח שהראב"ד איננו מחבר הפירוש.

19. מהדיר הפירוש הביא את הערת הרב אהרן צבי קרפט: "צ"ע מה שייך הילוך בפרה, מקום השחיטה הוא מקום ההזאה, ובמשנה פרה (ד, א) לא הוזכר רק שחיטה קבלה והזאה ולא הילוך".

20. בפירושו (חולין כט ע"ב ד"ה כל העוסקים), הוא כותב שישנם שבעה העוסקים בפרה, וללא המוליך נמצאו לנו רק שישה: שוחט, מקבל, מזה, שורף, אוסף האפר והמקדש. אך אפשר להציע הצעות נוספות להשלמת הרשימה, עיי' טעם ודעת (פ"ג ה"ב, ביאורי הלכה ד"ה ומקבל הדם בשמאלו, עמ' עא).

על ייחוסו של הפירוש לרמב"ם, ועל הפרכת הייחוס, ראה: אברהם עפשטיין, פירוש התלמוד המיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה, נטועים ו (תש"ס), עמ' 107-133. לספרות נוספת ציין מורי ר' עוזיאל פוקס במבואו לתרגום מאמרו של עפשטיין, שם עמ' 105-106.

שלא יכול לקנח אצבעו בגופה של פרה בין הזאה להזאה אינו מקובל על דעתו של הרמב"ם – פוסק הרמב"ם שהקינח אכן נעשה בגופה של פרה.

לשון אחר: פסיקת הרמב"ם, שמקנח אצבעו בגופה של פרה, היא ביטוי נוסף לשיטתו שהפרה שונה מהקורבנות.

ג. קבלה בשמאל

כמובא לעיל, מצינו מחלוקת במשנה בעניין קבלה בשמאל. תנא קמא אומר שמקבל בשמאל, ואילו ר' יהודה אומר שמקבל בימין ולאחר מכן מעביר לשמאל. אפשר להבין במחלוקת, שכשתנא קמא אומר "מקבל בשמאל", הוא מתכוון שחייבים לקבל דווקא בשמאל, ואפשר להבין שת"ק רק מכשיר קבלה בשמאל, ורצונו לומר: ומקבל גם בשמאל.

לכאורה, בתוספתא ישנה תשובה מפורשת לשאלה זו (צוקרמנדל, פרה פ"ג ה"י):

כיצד היה עושה? שוחט בימינו, ומקבל בשמאלו, ומזה באצבע הימנית, ואם שינה פסול. ר' יהודה אומר: בימינו היה שוחט, ונותן את הסכין לפניו או לזה שעומד בצדו, ומקבל בימינו ונותן בשמאלו, ומזה באצבעו הימנית, ואם שינה פסול.

אך אפשר שהמילים "ואם שינה פסול" מוסבות רק על סוף דבריו של ת"ק, על הזאה בימין – ובדין זה הוא מודה לר' יהודה.

ראינו שהרמב"ם מנה את הקבלה בכלי בין פסולי הפרה. את הקבלה בימין לא מנה שם הרמב"ם, למרות שפסק כת"ק. גם מדרכו זו לא ניתן ללמוד בהכרח שת"ק לא מצריך דווקא קבלה בשמאל – אפשר שת"ק כן מצריך קבלה דווקא בשמאל, ועם זאת בדיעבד אם קיבל בימין כשר. לעומת זאת, מדבריו בפירושו המשנה נשמע שאין עניין מיוחד לקבל בשמאל. הרמב"ם מסביר שם רק את דעתו של ר' יהודה (בתרגומו של הרב קאפח):

ור' יהודה עושה פרה אדומה כקדשים; כשם שדם הקדשים, אם קבל בשמאל פסול, כמו שבארנו בשני דזבחים – כך דם הפרה. ואין הדבר כן, לפי שדם הקדשים נזרק על גבי המזבח, ודם של זו אינו נזרק.

אין טעם לדבריו של תנא קמא, מלבד שלילת טעמו של ר' יהודה, ולכאורה משמע מכאן שאין עניין מיוחד לקבל בשמאל דווקא.

אחרונים העלו כמה סיבות, טכניות בעיקר, לכך שקבלת הדם תהיה בשמאל:²¹

21. ב'מקדש דוד' (טהרות סי' כד ס"ק ד) חקר מה המשמעות של דין הקבלה בשמאל (שלדבריו, בניגוד לרמב"ם, היא מעכבת): או שיש דין של קבלה בשמאל, בדומה לכך שבכל הקדשים צריך לקבל דווקא בימין; או שיש דין של קבלה בכלי שרת, ורק שמאל נחשבת כאן ככלי שרת. הנפ"מ תהיה לשיטת

א. בשואל ומשיב (תניינא, ח"ב סי' נח [ב]) כתב שזו תוצאה מכך שההזאה היא בימין, וכן כתב גם החזון איש (טהרות סי' ח ס"ק ו ד"ה שם וקבל; סי' יב ס"ק יא).²²

ב. בתפארת ישראל (פרה שם, יכין אות ע) ובערוך השולחן (טהרות סי' נה סעיפים יא-יב) כתבו שזו תוצאה של השחיטה בימין. ואף אם אמנם בשאר הקורבנות השחיטה היא בימין, בפרה ישנו דין האומר שאם דם הלך לאיבוד הפרה פסולה, ולכן חייב לקבל דווקא בשמאל, שלא יניח את הסכין או ייתן לחברו, ובינתיים ילך דם לאיבוד.

דבר שנעשה בשמאל הוא נדיר יחסית, אבל אינו ייחודי.²³ בספרי שלעיל נזכר עוד דבר שנעשה בשמאל, קבלת השמן הניתן על המצורע, המתוארת בתורה כך (ויקרא יד, טו): "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִלֶּג הַשָּׁמֶן וַיִּצַק עַל פֶּה הַכֹּהֵן הַשְּׂמָאֵלִית". בפרשני התורה שם²⁴, מובאים טעמים לעשייה בשמאל דווקא, על דרך הדרש, הרמז והסוד, ואפשר להציע שגם לקבלת דם הפרה ישנו טעם כזה, המצריך שמאל דווקא.

ד. הסבר נוסף לדינים החריגים

עד כה, הסברנו את המחלוקות על קבלה ביד וקבלה בשמאל כנובעות מהשאלה היסודית עד כמה הפרה שייכת למערכת הכללית של קדשים, ועד כמה היא עצמאית, כחלק ממערכת של טהרות. אך דבר דומה לזה, אנחנו מוצאים בקרבן, שאין ספק ששייך לגמרי למערכת הקדשים – כך מתוארת בתוספתא (צוקרמנדל, נגעים פ"ט ה"ב) קבלת דמו של אשם מצורע:

היו שני כהנים מקבלין את דמו, אחד בכלי ואחד ביד. זה שקבל בכלי מקבל תחלה, וזה שקבל ביד מקבל אחריו, ואם שנה כשר. זה שקבל בכלי מקבל בימין

הראב"ד, שקבלה בכלי כשרה – אם שמאל היא רק כלי שרת, אזי אם מקבל בכלי שרת ממש, יכול לקבל גם בימין. צריך לשים לב שה'מקדש דוד' אינו מציע טעם אלטרנטיבי לאחרונים שנזכרים כאן. ייתכן שהסיבה לכך שכאן ה'ימין' היא שמאל, או לכך שרק שמאל מוגדרת כאן ככלי שרת, היא אחת מהסיבות שמופיעות באחרונים. וראה בהערה הבאה.

22. במקדש דוד (סי' נא ס"ק א ד"ה אמרינן שם) מבאר כך, יחד עם טעמים של תפא"י וערוה"ש, שהדם ילך לאיבוד: "זנראה הטהעם דאם שינה פסול הוא כיון דע"כ צריך להיות הדם אח"כ בשמאל, שהרי צריך להזות באצבעו הימנית... וכה"ג שיקבל בימין ויערה לשמאל, נחסר כ"ש מן הדם... ובדם הפרה אם נחסר כ"ש ג"כ פסול".

23. ישנן עוד כמה עבודות שנעשות בשמאל, ואכן דנים עליהן ומביאים להן מקורות: הולכת כף הקטורת ביום הכיפורים (יומא מז ע"א), הולכת איברים לכבש (זבחים כד ע"ב), הולכת הדם לרב ששת (יומא מח ע"ב), הגורלות ביום הכיפורים (עי' תוס' ישנים יומא לט ע"א ד"ה כי הדדי), ועי' עוד במקדש דוד (קדשים סי' טו סק"ב). לענייננו, מה חשוב הוא שקבלת הדם נעשית בדרך כלל בימין, ועל כן, על אף הדוגמאות הנ"ל, הדין הוא חריג וזוקק ביאור. נציין עוד, שהמקדש דוד (שם) הגיע למסקנה שלימין יש יתרון גם במקום שבו עבודה בשמאל כשרה.

24. ראה למשל ב'משך חכמה' ובדברי רש"ד הירש.

וזה שקבל ביד מקבל בשמאל, ואם שינה פסול. זה שקבל בכלי בא וזורקו על גבי המזבח וזה שקבל ביד בא לו אצל מצורע, אם שינה פסול.

כשם שבפרה קבלת הדם היא ביד ובשמאל, כך גם באשם מצורע.²⁵ לפי המתואר בספרי זוטא, ר' שמעון בן חנינא, המצריך בפרה קבלה ביד, לומד זאת מדמו של אשם מצורע:²⁶

א"ל ר' שמעון בן חנינא: והרי דם אשם מצורע יוכיח, שאע"פ שהכשרו הכשר דם, הרי הוא מן היד ולא מן הכלי, [אף אתה אל תתמה על הפרה שאע"פ שהכשרה הכשר דם, תהוי מן היד ולא מן הכלי]. מוטב לדון הכשר מהכשר, הכשר דם מהכשר דם, הכשר קודש מהכשר קודש, ואל יוכיח דם צפור מצורע שאין הכשרו הכשר קודש.

יתכן שהשוואה זו, בין דם פרה לדם אשם מצורע, היא המפתח להבנת הדינים החריגים הללו. כאמור, ברור שאשם מצורע שייך למערכת הקדשים,²⁷ ואם כן, אפשר שגם דבריו של מי שמבדיל בין הלכות קבלת דם הפרה להלכות קבלת הדם בקדשים בדרך כלל, ומצריך קבלת הדם ביד דווקא ובשמאל, אינם נובעים מכך שהוא לא רואה אותה כשייכת למערכת הקדשים, אלא מכך שהוא רואה אותה כבעלת תפקיד אחר בתוך מערכת הקדשים.

המכנה המשותף הידוע לנו לפרה ולאשם מצורע, שייכתן שהוא זה שאיפשר ללמוד את הדינים החריגים זה מזה, הוא שבשניהם ישנה עבודת דם שאינה מגיעה למזבח. מכנה משותף זה קושר אותם לעבודות דם נוספות:²⁸

א. פסח מצרים, שהדם שלו ניתן על המשקוף ועל שתי המזוזות.²⁹

25. הרמב"ם הבדיל ביניהם: בפרה הוא פסק, כפי שראינו, שקבל הדם ביד ובשמאל, ולעומת זאת באשם מצורע פסק (מחוסרי כפרה פ"ד ה"ב) שמקבל בידו הימנית ומערה לידו השמאלית, והכסף משנה שם כתב שזאת ע"פ תוספתא זבחים. ההבדלה הזאת יכולה לחזק את הכיוון הטכני באחרונים, לפיהם הבעיה היא איבוד הדם של הפרה (לעיל הע' 22), אבל מסתדרת גם לדעתנו – הפרה שייכת ל'חוץ' יותר מאשם המצורע.

26. בספרי, לעומת זאת, אשם המצורע מבסס דווקא את האפשרות שקבלת הדם בכלי, ולא ביד: "אתה דן מלוג שמן, ואני אדון מדם האשם". ברור ששם מדובר על קבלת הדם השנייה, זו שנעשית בכלי.

27. גם אם אמנם אפשר לדון על הקבלה עצמה האם היא עבודה או לא – מצינו סתירה בין דברי הגרי"ז (ב'חידושי מרן הגרי"ז הלוי החדשות וכו', המופיעים בפרויקט השו"ת, זבחים סז ע"א ד"ה תוס' ד"ה בשינוי בעלים) ש"הדין קבלה ביד לא הוי מדיני הקרבן, ורק דהוא מדיני הכשר מצורע", לבין דברים שהביאו משמו תלמידים (ולמשל ב'משנת טהרות' נגעים פי"ד מ"ח, עמ' רצו) – ברור שאשם המצורע הוא קרבן, ואפילו נותנים מדמו על המזבח. יוני גרוסמן (תורת הקרבנות, עמ' 588) מביא את דברי מי שרואה במתן הדם 'מטהר', אך הוא דוחה זאת – ההיטהרות קשורה בחטאת ובעולה, ולא באשם.

28. הצביע על כך יוני גרוסמן (תורת הקרבנות, עמ' 589–588, והערות 80 ו-83).

29. ראב"ע רומז לקשר בין מצורע, פרה ופסח מצרים, בדברו על עץ ארץ ואזוב ושני תולעת (ויקרא יד, ד): "והנה המצורע והבית המנוגע וטומאת המת קרובים, והנה גם הם כדמות פסח מצרים", והוא

ב. הדם בברית סיני, "וַיִּקַּח מִדַּם הַזֶּה וַיִּזְרַק עַל הָעָם" (שמות כד, ח).

ג. איל המילואים, שהדם שלו ניתן על גופם של הכוהנים.

בנוגע לפסח מצרים, במכילתא (פסחא, פרשה ו) ישנה הוה אמינא שגם שם לא יהיה צורך בכלי. למרות שהמכילתא דוחה זאת, נראה שעצם המחשבה שלא יהיה צורך בכלי נובעת מנקודה זו ממש: אין צורך בכלי, בדם שאינו מגיע למזבח.³⁰

ביטוי יפה לכך שכלי אינו מהווה תנאי בעבודת דם, אלא רק בכזאת שמגיעה למזבח, נותן בעל ערוך השולחן (טהרות סי' נז סעיף י):

דלא שייך הבאה בידו אפילו לפני מלך בשר ודם.

כלומר, בדרך כלל הצורך בכלי הוא מעין "הקריבהו נא לפחתך" – אין זה מכובד להגיש למזבח דם שלא בכלי, כשם שאין מגישים כך אוכל לפני מלכים.³¹ בדם שאינו מגיע למזבח, גם אם הוא עבודה, אין צורך בכלי לקבלתו.³²

המדרש מגדיר את עבודת הדם של הפרה כ'מכשיר', בניגוד לעבודות דם אחרות. יוני גרוסמן³³ מדבר על עבודת הדם של הקורבנות שראינו לעיל, כבעלי מטרה מיוחדת וחריגה: להכניס את מקבל הדם אל הקודש. למצורע נאסר להיכנס את הקודש, הוא היה מנותק,

אף מגדיר זאת כ'סוד' (במדבר יט, ו). המכנה המשותף לקדשים הללו – שכולם משתמשים בעץ ארז ואזוב ושני תולעת, כאמור – הוא שכולם 'קדשים בחוץ', או מעין זה.

30. עם זאת, ברית סיני היא המקור לחיוב כלי בכל הקורבנות, ראה מכילתא דרשב"י (פכ"ד פס' ו).

31. מו"ר הרב משה ליכטנשטיין העיר, שהמזבח דווקא מקבל דברים שלא בכלי. הרי האיברים שעולים על המזבח נזרקים אליו ביד. גם עבודת הקמיצה, ושחיטת העוף, נעשות ביד, ולא בכלי. לענ"ד יש לחלק ביניהם – הרי גם לפני מלך בשר ודם, יש דברים שיכולים להיעשות ביד.

בניגוד לדברי ערוה"ש, מו"ר הרב משה ליכטנשטיין הדגיש את תפקידם של כלי השרת כמקדשים דווקא; אך אין צורך דווקא בכלי שרת כדי לקדש (ראה במקדש דוד, קדשים סי' ג סק"א, שדן שם בלחם הפנים ובעצים, שהמעשה מקדש אותם, גם בלי כלי שרת. גם בבמה אין צורך בכלי שרת, אע"פ שהדם כן צריך להתקדש, והוא אף מגיע למזבח (ובכ"ז, לפי דברי ערוה"ש נצריך כלי, משום הקריבהו נא לפחתך!), אך עי' בדברי הגרי"ז, במכתבים שבסוף חדושי מרן רי"ז הלוי, פא ע"ד, שמתלבט אם בבמה קדושת פה יוצרת קדושת הגוף, ומכריע שלא). בנוסף, הבאנו לעיל אחרונים שמגדירים את ידו של הכוהן ככלי שרת, ואפשר לומר שלדבריהם יש שני תפקידים לכלי שרת. לעיתים אין צורך בתפקיד הקידוש, מכיוון שידו של הכוהן היא ככלי שרת, וכאן אין צורך בכלי בכלל, בגלל 'הקריבהו נא לפחתך'.

32. כיוון דומה הציע הרב דני וולף בדעת הרמב"ן (במדבר יט, ב), המגדיר את הפרה כ"ריח ניחוח בחוץ": "ממילא הדינים הקשורים למקדש לא יופיעו, ונצטרך להגדיר אלו דינים תלויים במקום המקדש ואלו תלויים בשם קרבן וקדושתו" (מנחה טהורה עמ' 239) – לפי דברי ערוה"ש, קבלת הדם בכלי שייכת למקדש, ולא לשם קרבן.

33. שם, וכן בעמ' 361-360.

ועכשיו, כשבאים להחזיר אותו אל הקודש, 'מכשירים' אותו ע"י דם האשם. גם הכוהנים, כשרוצים לקדש אותם לעבודתם, נותנים עליהם את דמו של איל המילואים. בדומה לזה ניתן לומר גם על עם ישראל כולו, המתקדש בברית סיני,³⁴ ועל נתינת הדם בפתחי בני ישראל במצרים – דבר זה מקדש את הבית, ומגדיר אותו כבית ישראלי, שאין למשחית רשות להיכנס אליו.

דווקא על דם הפרה קשה לומר דבר דומה לזה – הרי הדם אינו ניתן על הכוהן, אלא מוזה נוכח פני אוהל מועד. ישנה בפרה גם הזאה הניתנת על האדם, הזאת המים, שתפקידה לטהר, אבל לא בה אנו עוסקים כעת. לדעתי, ניתן להציע בזהירות, שגם הזאת הדם מן הכוהן לכיוון הקודש יכולה להכשיר. דרך אחת להכשיר, היא נתינת הדם או השמן על הכוהן, אבל דרך נוספת להכשיר היא שהכוהן עצמו יעשה פעולה מסוימת. דרך דומה לזה מצינו בכלי המקדש – קידושם של הכלים נעשה באמצעות משיחתם בשמן המשחה, אבל חינוכם לעבודה נעשה באמצעות השימוש בהם.³⁵ אפשר שהזאת דם הפרה מן הכוהן לכיוון הקדוש, יש בה הכשר של ידי הכוהן להזאת המים שתבוא לאחר מכן, בסיומו של התהליך.³⁶

ה. סיכום

בראשית דבריי, סקרתי את הדין המיוחד של קבלת דם הפרה ביד, ולא בכלי. ראינו את מקורותיו, ואת מחלוקת הראשונים על קיומו. את המחלוקת הזאת הסברתי לפי החקירה היסודית של מעשה הפרה – עד כמה הפרה שייכת לדיני קדשים, ועד כמה היא עומדת לעצמה כדין בטהרות. לפי השאלה הזאת, הסברתי גם את המחלוקת על הולכת הדם: ככל שהפרה דומה יותר לקדשים, נכשיר – ואולי אף נצריך – כלי בקבלת דמה, ונצריך הולכה של הדם. לאחר מכן, ראינו את הדין החריג השני, קבלת הדם בשמאל. עמדנו על הסיבות האפשריות לדין זה, שגם את המחלוקת בעניינו אפשר להסביר כנובע מהחקירה היסודית המדוברת.

34. מו"ר הרב איתן שנדרפי ('הדר התורה' לספר שמות, עמ' 254–260), הביא שיטות שונות בהסבר דם הברית. לדברינו כאן מתאימה שיטת רבנו בחיי בשם רש"י (שמות כד, ז), ש"היה הענין להחשיבם", ואף מביא כדוגמה את המילואים, ושיטת ראב"ע (הפירוש הקצר שם פס' ח): "כמו 'ויז על אהרן ועל בגדיו', ובו היתה קדושתו". לעומתם החזקוני ור"ח רואים בדם הברית איום, והמדרש רואה בו דם של ברית אוהבים, שבה כל אחד שותה את הדם של חברו, וכך הם מתאחדים.

35. יומא יב ע"ב. וראה בדומה לזה אצל גרוסמן (שם עמ' 590), המציע שאכילת איל המילואים על ידי הכהנים מכשירה את הכהנים לאכול בשר קדשים מכאן ולהבא. ועי' ב'בית ישי' (סי' לב), שחידד את ההבדל בין קידוש לחינוך.

36. וראה ב'עמק הנצי"ב': "שהזית הדם אינו לכפר שאין כפרה בחוץ, אלא הכשרה של פרה כך הוא, כמו הכשרו של הלוג בהז' נוכח פני א"מ. ותו, דהא לא לכפרה באה, דאי לא נצרכו לאפר לא היו עושים פרת חטאת לעולם".

מתוך השוואה לאשם מצורע, שהוא המקור לדין קבלה ביד, הצעתי הסבר אחר לדינים החריגים שבקבלת דם הפרה: גם אם נאמר שהפרה שייכת למערכת הקורבנות, היא חלק מכמה קורבנות שעבודת הדם שלהם משונה, ובניגוד לשאר הקורבנות, תפקידה הוא להכשיר. דם שכזה אינו מגיע למזבח, ועל כן אין צורך לקבל אותו בכלי דווקא, ואפשר יהיה לקבל אותו בשמאל.

רובם של הקורבנות המכשירים עושים זאת באמצעות הזאת הדם (או השמן) על האובייקט שאותו רוצים לקדש, והצעתי בדרך אפשר, שהפרה שונה מהם, והיא מקדשת דווקא את ידיו של הכוהן המזה.

טומאת ארץ העמים ברצועת הכותים בשומרון ומצוות יישוב הארץ

רקע: שאלה שנשאלה בהתנחלות סבסטיה

א. גזירת טומאת ארץ העמים

1. טעם הגזרה

2. גדר האיסור

3. מקומות שהורגו מטומאת ארץ העמים

ב. גזירת טומאת רצועה של כותים

ג. קדושת ארץ ישראל ברצועת הכותים

ד. יציאת כוהנים בזמן הזה לארץ העמים

1. צורך מצווה חשובה

2. בזמן שאין טהרה בישראל

ה. סיכום

מוקדש לעילוי נשמתם ולזכרם של התלמידים
בן ציון ליבוביץ הי"ד
מיכאל נדלר הי"ד
נחום פנישטיין הי"ד
שנפלו על אדמת רמת מגשימים בישיבת הגולן
בליל שישי י"ז בכסלו תשל"ו
ארץ אל תכסי דמם!

רקע: שאלה שנשאלה בהתנחלות סבסטיה

נקלעתי לוויכוח בעניין התנחלות¹ בתחנת הרכבת של סבסטיה², היא שומרון. תוך כדי מהלך הוויכוח הוציא אחד המתווכחים גמרא מסכת חגיגה (כה ע"א) וקרא:

* השאלה הופנתה אלי בשנת תשל"ז. תשובה מקוצרת פורסמה אז בעלון מושב רמת מגשימים שנת תשל"ז, וכעת הורחבה למאמר.

1. בשבוע ראשון של חודש מנחם-אב תשל"ד, נעשה נסיון להתיישב בתחנת הרכבת הישנה שליד סבסטיה. למרות חסימות רבות של צה"ל מסביב לסבסטיה, הגיעו כמה אלפי איש למקום בדרכים יצירתיות, בניסיון התנחלות של גוש אמונים. אחרי כמה ימי משא ומתן, צה"ל פינה את העולים. בהמשך נעשו נסיונות עליה נוספים, שבסופם הוקם גם היישוב קדומים במחנה קדום ממערב לשכם, ומאוחר יותר גם היישוב אלון מורה בהר כביר, ממזרח לשכם.

2. סבסטיה (בערבית: سبسطية) הוא כפר פלסטיני בהרי השומרון, סמוך לעיר שכם, בנפת שכם אשר בתחום הרשות הפלסטינית. בשם הכפר השתמר השם "סבסטי" (Sebaste), שם שניתן לעיר שומרון על ידי הורדוס שבנה אותה מחדש (י' בן מתתיהו, קדמוניות היהודים טו, ת, ה, מהד' שליט ג, ירושלים תשנ"ג, עמ' 190; ה"ל, תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים א, כא, ב, מהד' י"ז שמחוני, ירושלים תשמ"ג, עמ' 8-88). סבסטי מוזכרת במסכת ערכין פ"ג מ"ב, ובגמ' שם יד, א; בכתובת רחוב (שורה 27). הכפר ממוקם בסמוך לאתר הארכאולוגי של העיר שומרון.

ביהודה [=נאמנים על טהרת יין ושמן] – אֵין, ובגליל – לא. מאי טעמא? אמר ריש לקיש: מפני שרצועה של כותים מפסקת ביניהן.³

ופירש רש"י:

רצועה – של ארץ העמים מפסקת בין גליל ליהודה, וירושלים ביהודה היא, ואי אפשר להביאן לירושלים בטהרה לפי שגזרו חכמים טומאה על ארץ העמים.

מבואר שחז"ל גזרו "טומאת ארץ העמים" על אזור שבין הגליל ליהודה. ואם כן, לכאורה לא שייך שם מצוות יישוב ארץ ישראל. ואדרבא, לכאורה יש איסור להתיישב שם בגלל גזירת חז"ל הנ"ל!

א. גזירת טומאת ארץ העמים

חכמים גזרו טומאה על ארץ העמים – כל שלא כלול בתחום עולי בבל,⁴ בשלושה שלבים (שבת טו ע"א):

שלב ראשון: יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו על גוש העפר של ארץ העמים, שמטמא טומאת מת במגע ובמשא, אבל לא גזרו אלא טומאת ספק, בשל חשש לעצם כשעורה המעורבת בגוש העפר. לכן, אם נגעו תרומה או קודשים בגושה היו תולים, לא אוכלים ולא שורפים. בשלב הראשון לא גזרו כלל על אוירה של ארץ העמים.

שלב שני: שמונים שנה לפני חרבן הבית גזרו אף על אוירה ספק טומאת מת.

שלב שלישי: אחר החורבן, בזמן שהסנהדרין ישבה באושא, חזרו וגזרו על גושה טומאת ודאי. כלומר, תרומה שנגעה בגוש ארץ העמים – שורפים אותה. אך את טומאת אוירה השאירו כמו שהיתה כטומאת ספק.

3. כן הוא גם בירושלמי חגיגה פ"ג ה"ד: "חומר בתרומה שביהודה נאמנין. הא בגליל לא. רבי סימון רבי יהושע בן לוי בשם רבי פדייה: מפני שפסיקייא של כותים מפסקת".

4. כך אותו חלק של עכו שנמצא מחוץ לתחום עולי בבל – יש בו טומאת ארץ העמים. (ירושלמי שביעית פ"ו ה"א). וכן מוכח מתוספתא תרומות, פ"ח ה"ח, [יד], הובאה בירושלמי כאן, ובשינוי גרסה גם בבבלי גיטין ז ע"ב (הר"ש סירילאו, על משנה א, בירושלמי שם). במשנת יוסף (ליברמן) על שביעית פ"ו ה"א, בקונטרס ביאור גבולות הארץ, הביא שבנוסף לרש"ס, זו גם שיטת הרמב"ם (ביכורים ה, ח); המהר"ל קורקוס (שם); הרע"ב (חלה פ"ד מ"ח); המהר"ט (שו"ת מהר"ט ח"א מז), וכן נקט החזון איש (אהלות כה, ה), דכיבוש עולי מצרים שלא כבשוהו עולי בבל – טמא משום ארץ העמים. במשנת יוסף שם הביא גם שיטה חולקת, שצ"ע.

1. טעם הגזרה

אף שגדר הטומאה של הגזירה הוא חשש לטומאת מאהיל או אהל המת, הגזירה לא כוללת את מי שמכניס אצבעו לאויר ארץ העמים (כמו מי שמכניס אצבעו לאוהל המת או כמו מי שמאהיל באצבעו על המת), אלא רק את מי שנכנס ראשו ורובו לאויר ארץ העמים (תוספתא, אהלות יח, ה), בדומה למי שמכניס ראשו ורובו לבית המנוגע (נגעים יג, ח).

הסיבה להבדל זה היא כי טעם הגזירה הוא "כדי שלא יצא מארץ לחוץ לארץ" (נזיר נד ע"ב, תוד"ה ארץ; פירוש הרא"ש על הדף, שם). או בלשון המאירי (שם): "מפני שלא היתה גזרה זו אלא שלא יכנס שם... טומאת אוירה ודאי הואיל ואינה אלא מחשש הכניסה..."

מסיבה זו לא החילו חכמים את גזירתם על הגבול הדרום-מערבי באזור גרדיקו (גרר המקראית) כמבואר בירושלמי (שביעית פ"ו ה"א):

מפני מה לא גזרו על אותה הרוח⁵ שבגרדיקו? ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי:

מפני שניייה רע. [ובלאו הכי לא יצאו לדור שם. הגר"א. ועין ברש"ס שם].⁶

כלומר מאחר וטעם הגזרה הוא כדי למנוע כניסת ישראל לשם, מאחר שבלאו הכי לא יצאו לדור שם, אין צורך בגזרה, ולכן לא גזרו טומאת ארץ העמים על אותה הרוח.

2. גדר האיסור

האיסור לצאת לארץ העמים הוא דין דרבנן, וגדרו מדיני טומאה וטהרה. לכן הברייתא במסכת שמחות (פ"ד ה"ג) קובעת:

כהן הדיוט שהוא מטמא או שנכנס לבית הקברות הרי זה סופג ארבעים. נכנס למדור גוים או לארץ העמים ולבית הפרס או שיצא חוץ לארץ ישראל⁷ מלקין אותו מכת מדרות.

כמו כן באיסור טומאה מדרבנן יש מקום להבדל הלכתי בין כוהן לזר, בין טהור לטמא, ובין יציאה לצורך חשוב ליציאה ללא צורך. לדוגמא:

5. על מקומה של "אותה הרוח", ראה יואל אליצור, "גבול עולי מצרים והשמיטה", תחומין לו מעמ' 421.

6. לשון הרש"ס: "שניייה רע, לשון נוה הרע דבפרק בתרא דכתובות קי ע"ב, ואין אדם דר לשם". וניתן לפרשו כהבנת הגר"א, אך ניתן גם לפרשו שמאחר וגם גוים לא יושבים בו, לא חששו חז"ל אם יכנסו לשם ישראל.

7. צ"ב. שהרי כל חוץ לארץ ישראל הוא ארץ העמים. ולמה נכפל? אמנם לגרסת הגר"א לק"מ: "הלכה כב. נכנס למדורות הנוכרים ולבית הפרס או שיצא ח"ל – מלקין אותו מכת מדרות". (מסכת אבות וגם מסכתות קטנות, עם פירש"י ופי' הגאון האמיתי רבן של כל בני הגולה, רבינו אליהו החסיד נ"ע. נדפס בשאקלאור [שקלוב], תקס"ד).

מטמא כהן ויוצא לחוץ לארץ לדיני ממונות ולדיני נפשות, לקידוש החודש ולעיבור השנה, ולהציל שדהו מן הגוי, אפילו ליטול, יוצא ועורר עליה; ללמוד תורה ולישא אשה, רבי יהודה אומר אם אין לו מאין ללמוד יטמא, ואם לאו אל יטמא, רבי יוסי אומר אף על פי שיש לו מאין ללמוד יטמא, שלא מכל אדם זוכה ללמוד, ומעשה ביוסף הבבלי שנטמא ויצא חוץ לארץ ללמוד אצל רבי יוסי בציידן. (מסכת שמחות ד, יד)

רבי יוסי שמע דאתת אימיה לבוצרה. שאל לרבי יוחנן: מהו לצאת? א"ל אם מפני סכנת דרכים – צא. אם משום כבוד אמך – איני יודע. אטרה עלוי ואמר: אם גמרת לצאת תבא בשלום. אמר רבי שמואל בר רב יצחק עוד היא צריכה לרבי יוחנן. שמע רבי ליעזר ואמר אין רשות גדולה מזו. (ירושלמי, שביעית פ"ו ה"א)

כלומר, מסקנת הירושלמי כרבי אלעזר (תלמידו של רבי יוחנן), שגם כדי לקיים מצוות כיבוד אם, מותר לכוהן לצאת מארץ ישראל לחוץ-לארץ וע"י כך להיטמא בטומאת ארץ העמים.

3. מקומות שהוחרגו מטומאת ארץ העמים

א. "עיירות [של גויים] המובלעות בארץ ישראל, כגון סוסיתא וחברותיה, אשקלון וחברותיה, אף על פי שפטורות מן המעשר ומן השביעית, אין בהם משום ארץ העמים"⁸.

ב. "כל מה שקנו ישראל – נאסר"⁹. כלומר כל מה שהוחזקו ע"י ישראל בכיבוש שני – דינו כעיקר ארץ ישראל, מתחייב במעשרות ובשביעית, הדמאי שם אסור, ובטלה ממנו גזירת טומאת ארץ העמים.¹⁰

לדעת הירושלמי, נראה שגם קניית קרקעות בזמן הזה יוצרת "כיבוש שני" וחייב במצוות התלויות בארץ. הירושלמי מחזק את שיטת הרש"ש עמ"ס עדויות פ"ח מ"ו.

ג. שדה בגבול ארץ העמים הצמודה לשדה טהורה בארץ ישראל.¹¹

8. תוספתא אהלות שם ה"ד. לכאורה היתר העיירות המובלעות הוא היתר שחידש רבי, כמשמעות הירושלמי דמאי, פ"ב ה"א. וראה ירושלמי דמאי פ"ג סוף ה"ג, לגבי קיסרין, שלא היתה מותרת לפני ימיו של רבי. אך בירושלמי שביעית פ"ז ה"א מבואר שר' ישמעאל בר' יוסי ובן הקפר, "נמנו על אויר אשקלון וטיהרוהו מפי ר' פנחס בן יאיר". עיי"ש.

9. כתובת רחוב שורות 12-13, על העיירות האסורות (חייבות בתרומות ומעשרות) בתחום צור. וכן בירושלמי שביעית פ"ז ה"א, שבכיבוש שני "ראשון ראשון קונה ומתחייב". לדעת הירושלמי והברייתא בכתובת רחוב, חיוב המעשרות חל בקניית ישראל כשהקנייה היא כיבוש, בתנאי שהקנייה חלוטה לפי דיני המלכות, ולא די בחכירה אפילו אם זו חכירה ל-2,000 שנה (ירושלמי שביעית פ"ז ה"ז, לגבי "ההן יבלונה" ולגבי "עיירות של כותים ... שנהגו בהן היתר").

10. שהרי אין גזירת ארץ העמים על ארץ ישראל שנכבשה גם בכיבוש שני. (מקוואות פ"ח מ"א, וירושלמי שביעית פ"ו ה"א).

11. תוספתא אהלות פ"ח ה"ב. וראה אהלות פ"ח מ"ז, ובפ"י הר"ש והרע"ב שם.

ד. "חזקת דרכים של עולי בבל".¹²

ב. גזירת טומאת רצועה של כותים

מהגמרא במסכת חגיגה (כה ע"א), ומהירושלמי שם פ"ג ה"ד, אנו למדים כי רצועת הכותים שבשומרון, בלב ארץ ישראל, לא הוחרגה מטומאת ארץ העמים, למרות שהיא מובלעת בארץ ישראל. וכמה הסברים אפשריים לכך:

ייתכן שחז"ל החמירו בגזירה להתרחק מן הכותים יותר ממה שהחמירו בגזירתם מפני ארץ העמים, משום שעד תקופת המשנה לא נחשבו הכותים לגויים גמורים, והסכנה שילמדו מהם היתה מוחשית.

כמו כן ייתכן שהחומרה על רצועת הכותים נקבעה מאוחר יותר, כשחז"ל גזרו ועשאו כגויים גמורים (חולין ו ע"א) לאחר שקלקלו הכותים (תוספות חגיגה כה ע"א ד"ה שרצועה), וגזירת הרצועה היא בעצם חיזוק של הגזירה הכללית, בה עשאו כגויים גמורים.

כמו כן אולי ניתן להבדיל בין עיר מובלעת לבין מחוז מובלע, שיש בו כמה ערים.¹³

הסבר נוסף מדוע גזרו טומאה על רצועת הכותים למרות היותה מובלעת, ניתן להבין משיטת רבי אישטורי הפרחי בספרו כפתור ופרח,¹⁴ החולק על רש"י ותוס' ומפרש שרצועת הכותים איננה טמאה מדין ארץ העמים אלא מדין מדור העמים – שהוא גזירת טומאה על בתים ומדורים שבהם שכנו גויים יותר מ-40 יום, מפני חשש טומאת מת של נפלים (תוספתא אהלות יח, ז). וכ"כ במשנה למלך.¹⁵

12. תוספתא שם ה"ג.

13. ראה דברי רבי אבהו בירושלמי שביעית פ"א ה"א, "יש עיירות של כותים שנהגו בהם היתר מימי יהושע בן נון והן מותרות". לכאורה צ"ל או "כותים" לאו דווקא, או "הושע בן נון" לאו דווקא. שהרי השומרונים הובאו לארץ רק בימי חזקיהו מלך יהודה, בסוף ימי הושע בן אלה מלך ישראל (מל"ב יז). אמנם גדליה אלון כתב שבימי חז"ל היו גם מסורות שהכותים הם מצאצאי יושבי הארץ הקדמונים שלא נתכבשו ע"י יהושע, והסתמך גם על איגרת שומרנית לאנטיוכוס אפינס (יוסף בן מתתיהו, קדמוניות, יב, ה, ה), שבה הם מכנים עצמם כ"צידונים אשר בשכם" ומכחישים כל קשר עם העם היהודי. (תרביץ יח, תש"ז, מעמ' 149; מחקרים בתולדות ישראל ב, תשי"ח, עמ' 4-10). אך לא יעלה על הדעת לתלות ברבי אבהו קבלת מסורת חיצונית על פני דברי קבלה.

לפי פי' הגר"א פשוט ש"מימות יהושע" לאו דוקא, שכן פירש: נהגו בהן היתר – "שהיו מתירין הכהנים לילך לשם, דסברי שהיא מא"י". ואיסור טומאת כוהנים מקורו לכל המוקדם בימי הזוגות בתקופת בית שני.

14. כפתור ופרח (ירושלים תשי"ט), פרק עשירי, ד"ה זאת ועוד, דף לח ע"ב.

15. משנה למלך, הל' טומאת מת יא, ו ד"ה סוריא.

גזירת **מדור העמים** קיימת רק בארץ ישראל, כולל בעיירות המובלעות,¹⁶ אך ניתן להתיר את המדור ע"י בדיקה או שימור (אוהלות יח, ז). כמו כן, "כל מקום שהחזיר והחולדה יכולים להלך בו – אינו צריך בדיקה" (שם, משנה ח).

הסברם של הכפתור ופרח והמשנה למלך, להעמיד את תומאת רצועת הכותים בטומאת **מדור העמים**, צ"ע, שכן גזירת מדור הגויים חלה רק על מקומות בהם **דרים** הגויים ולא על שטחים פתוחים. אם כך, איך "רצועת הכותים" יכולה לנתק את הדרך הטהורה המוליכה מהגליל לירושלים? יתר על כן, הרי ניתן לטהר את מדור העמים על ידי בדיקה. אם כן מדוע לא ניתן להעביר טהרות מהגליל ליהודה, אחרי בדיקת הדרך בתוך רצועת הכותים?

ג. קדושת ארץ ישראל ברצועת הכותים

כאמור, גדר תומאת ארץ העמים (או מדור העמים) שייך להלכות תומאה וטהרה, ואין לו שום קשר לקדושת הארץ. לדוגמא: בית הקברות המוסלמי, הצמוד לחומה המזרחית של הר הבית, יש בו תומאה לדעת רוב ראשונים. יותר ממנו בית הקברות בהר הזיתים, שטומאתו החמורה היא מן התורה, לכל הדעות. אף על פי כן לא העלה איש על דעתו שאין מקומות אלה קדושים בקדושת ארץ ישראל.

ולענייננו, כשם שלעתידי לבוא נטהר את מקום הקברים הצמודים לחומה ולשער המזרחי של ההר, כך תטוהר גם רצועת הכותים מטומאתה. אך גם בינתיים קדושה היא בקדושת ארץ ישראל כמו כל ארץ ישראל האמורה בתורה אשר נכבשה ע"י עולי מצרים (כפתור ופרח פרק עשירי). אחת המשמעויות של קדושה זו הוא הדין של "ראשון ראשון קונה ומתחייב", ו"כל מקום שקנו ישראל – נאסר".

מכאן שהשומרון, שנכבש כולו ע"י עולי מצרים ולפחות רובו גם ע"י עולי בבל, והוא חלק בלתי נפרד מארץ ישראל, יש בו מצוות יישוב ארץ ישראל מדאורייתא – לדעת הרמב"ן (ספר המצוות מצוה ד).

יתר על כן. לכאורה על כגון זה אמרו חז"ל (כתובות קי ע"ב):

ת"ר: לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפי' בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואל ידור בחוץ-לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל - דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ - דומה כמי שאין לו אלוה. שנאמר: לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים, וכל שאינו דר בארץ אין לו אלוה? אלא לומר לך: כל הדר בחוץ-לארץ - כאילו עובד עבודת כוכבים.

16. ירושלמי, שביעית, פ"ו ה"א גרסת הגר"א: אשקלון, שהיא מהעיירות המובלעות, אחרי שנמנו עליה וטיהרוה משום ארץ העמים, חלה עליה מייד גזירת מדור העמים.

וטעם ההיתר הוא מפני שהאיסור לצאת ולהיטמא בטומאת ארץ העמים נדחה במקום מצווה חשובה, כמבואר לעיל בגדר האיסור.

ד. יציאת כוהנים בזמן הזה לארץ העמים

האיסור לכוהנים לצאת לארץ העמים נפסק להלכה גם בשו"ע (יו"ד שסט, א):

הכהן מוזהר שלא ליטמא במת, ולא לכל טומאות הפורשות ממנו... וכן שדה שנחרש בו קבר ואין ידוע מקומו וכל ארץ העמים, אסור לכהן ליטמא בהן.

1. צורך מצווה חשובה

במקום מצווה לא גזרו על יציאת כוהן לחו"ל כפי שנפסק בשולחן ערוך (יו"ד שעב, א):

אף על פי שהכהן אסור ליכנס לבית הפרס או לארץ העמים, אם היה צריך לילך שם לישא אשה או ללמוד תורה, ואין לו דרך אחרת, יכול לעבור דרך שם, אפילו אם מוצא ללמוד במקום אחר. וכן אבל העובר דרך שם, יכול לילך אחריו לנחמו. וכן מטמא בטומאה של דבריהם, לדון עם עובדי כוכבים ולערער עמהם, מפני שהוא כמציל מידם, וכן כל כיוצא בזה.

2. בזמן שאין טהרה בישראל

המהרש"ל בביאורו לטור שם (צוטט ע"י הפרישה שם, שסט, ג) מסייג את איסור יציאת כוהן לחוץ-לארץ לזמן שבארץ ישראל ניתן להישמר מפני טומאת מת:

פירוש, בזמן שהיתה ארץ ישראל בטהרה [היה] אסור לכהן לילך מארץ ישראל לארץ העמים שהוא חוץ לארץ וקל להבין עכ"ל.

בעקבותיו פסקו כך הב"ח (יו"ד שסט, ג); הפרישה (שם); הש"ך (שו"ע שם ס"ק ב); הט"ז (שם ס"ק ד). כעין זה כתב גם המהריק"ש בספרו ערך לחם (יו"ד שסט, א):

וכל ארץ העמים אסור לכהן כו'. ועכשיו לא נהגו ליזהר, ואולי יש להקל מפני הפרנסה כי היכי דשרי להציל מיד הגוים [סי' שעב, א], אי נמי מפני שכולנו טמאי מת.

הביאו רעק"א בהגהותיו לשו"ע שם:

מכאן שבימינו, כשכולנו טמאי מתים, אין איסור על כהן להיכנס לארץ העמים, אפילו שלא לצורך מצווה.

אמנם בשו"ת שבות יעקב,¹⁷ מחמיר באיסור טומאת ארץ העמים גם בזמן הזה. אך אין לטעות להביאו לנד"ד. שכן עיקר טעמו ודיונו של השבות יעקב הוא איסור היציאה מארץ ישראל לחוץ-לארץ, דבר שלא קיים כשמדובר על רצועת הכותים בלב הרי שומרון. עיי"ש.

ה. סיכום

1. גם אחרי גזירת חז"ל לטמא את רצועת הכותים, לא נפגמת בכך קדושת ארץ ישראל האמורה בתורה.
2. יציאת כוהן לארץ העמים בחוץ-לארץ הותרה, גם בזמן חז"ל, לצורך מצווה חשובה או הצלה מנכרים.
3. כבר פסקו גדולי הפוסקים, החל מהמהרש"ל וכלה בש"ך ובט"ז, כי בזמן שאין טהרה בישראל, כשכולנו טמאי מתים, אין איסור טומאת ארץ העמים.
4. גם השבות-יעקב האוסר יציאת כוהן לחוץ-לארץ בזה"ז, לא אוסר בתוך ארץ ישראל.
5. ההתיישבויות היום בשומרון הם בקרקעות שכבר לא יושבים עליהם כותים.¹⁸
6. בנוסף, בתחום ארץ ישראל האמורה בתורה – עולי מצרים, לשיטת הירושלמי והרש"ש במסכת עדויות קיים הכלל ש"כל מקום שקנו ישראל נאסר", ונעשה דינו כארץ ישראל שכבשו עולי בבל. כלומר מתחייב במעשרות ובשביעית ואין בו טומאת ארץ העמים.
7. משום כך מצוות יישוב ארץ ישראל קיימת גם בהתנחלויות בהרי השומרון, ואין לחשוש לטומאת כוהן בכל ארץ ישראל המוחזקת בידינו, כולל בהרי שומרון.

עוד תִּטְעַי כְּרָמִים בְּהָרֵי שְׁמֶרֶן נְטָעוּ נְטָעִים וְחָלְלוּ: (ירמיהו לא, ד)

17. שו"ת שבות יעקב, א סי' פה, הביאו הפ"ת יו"ד, שסט, ה, ובשו"ת חת"ס ב, יו"ד, סי' שלז.
18. יש מקום לדון בשאלה: עד מתי קיימת גזירת הטומאה על רצועת הכותים: האם עד שיבוא בי"ד מוסמך גדול בחכמה ובמניין מביה"ד הגוזרים ויבטל את הגזירה; או שהגזירה קיימת רק כל זמן שהכותים גרים ויושבים בה ואם לאו היא פוקעת מאליה. ולכאורה מסתבר כאן כסברא האחרונה, במיוחד לשיטת הירושלמי שהובאה במאמרי "קדושת הארץ כתנאי לחיוב המצוות התלויות בה" [טרם פורסם], ואכמ"ל.