

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון ד – כסליו ה'תשס"ב

בהוצאת

כולל "בית הבחירה" ע"ש רענגערט - ברמי צור
והמרכז התורני לענייני הקודש והמקדש

על הטוב ייזכרו
יחידי סגולה, בעלי גדלות רוח, עצמה וחזון
נדיבי לב
שתרמו מאונם ומהונם למען הכלל והפרט
אנשי מעשה
שפעלו גדולות ונצורות למען תורת ישראל
ולמען כבוד ישראל

יצחק לייב ורות רעננערט

This volume is dedicated
in honor of individuals of great spirit,
energy and vision,
Generous benefactors
in thought, act and charity for the good of
the public and the individual,
People of good and mighty deeds for the
Torah of Israel
who have brought, and will continue to bring,
Honor to the People of God
and have been a beacon for all of Israel

**Mr. Ira Leon and Mrs. Ingeborg
Rennert**

מערכת:

הרב צבי שלוח

הרב יהודה שביב

ד"ר יוסף עופר

עריכה והתקנה:

עדיאל כהן

אוהד לזר

רענן קהת

סדר ועימוד:

קותי גלעד

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

כולל "בית הבחירה" על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' - 02-9961942. פקס' - 02-9961055

תוכן העניינים

7

הקדמה

הקדושה והמקדש

11	הרב אהרן ליכטנשטיין	יציאה לחולין ע"י מעילה
37	הרב ישראל אריאל	כוהנים בתפילתם

קרבנות

75	הרב איתן שנדורפי	קרבן תודה
91	שמעוני גרטי	עורות קודשים
105	הרב מנחם מקובר	קרבנות העוף
117	זהר עמר	קרבן העוף - ביאור ריאלי בשולי גופי הלכות

על הפרק

147	יונתן אדלר	כניסה להר הבית בזמן הזה
153	הרב זלמן מנחם קורן	תגובה ליונתן אדלר
167	יונתן אדלר	תגובה לתגובה
175	הרב יצחק שילת	בית ה' נלך

בשדה ספר

187	הרב אליקים קרומביין	הדר העולם - ביקורת ספרים
-----	---------------------	--------------------------

תגובות

193	הרב חיים סבתו	תגובה לרב משה אודס
195	הרב אברהם משה קראוס	תגובה לרב משה צוריאל

בקשה לשולחי המאמרים:

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם מודפסים, בשורות רווחות בצירוף תקליטון מחשב (או לחילופין בכתב יד ברור).
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

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

יונתן אדלר - עיר דוד, ירושלים
הרב ישראל אריאל - ראש מכון המקדש, ירושלים
שמעוני גרטי - ישיבת הר עציון, אלון שבות
הרב אהרן ליכטנשטיין - ראש ישיבת הר עציון, אלון שבות
הרב מנחם מקובר - מכון המקדש, ירושלים
הרב חיים סבתו - ר"מ בישיבת ברכת משה, מעלה אדומים
ד"ר זוהר עמר - המחלקה ללימודי ארץ ישראל באוניברסיטת בר אילן
הרב זלמן מנחם קורן - מחבר הספר "חצרות בית ה'"
הרב אברהם משה קראוס - אב"ד דק"ק וואנאש - לונדון
הרב אליקים קרומביין - ר"מ בישיבת הר עציון, אלון שבות
הרב יצחק שילת - ר"מ בישיבת ברכת משה, מעלה אדומים
הרב איתן שנדורפי - ר"מ בישיבת מרכז הרב, ירושלים

הקדמה

אנו שמחים להגיש לפניכם את הגיליון הרביעי של מעלין בקודש. גיליון זה יוצא לאור בחודש כסלו, החודש שבו יצאו החשמונאים מבית צור לטהר את המקדש ולחדש בו את העבודה (מקבים א, פרק ד'). אנו, ככולל "בית הבחירה" שבכרמי צור הסמוכה לבית צור, שואפים להמשיך את דרכם על ידי לימוד הלכות עבודת המקדש והפצת תודעת המקדש, תוך ציפייה לבניינו במהרה בימינו.

להלן סקירה קצרה של המאמרים המופיעים בגיליון זה. העלון נפתח בשני מאמרים העוסקים בקדושה ובמקדש. המאמר הראשון, של הרב אהרן ליכטנשטיין, עוסק בתופעה של יציאה לחולין על ידי מעילה. המאמר מציע הבנות שונות באופי התהליך של יציאה לחולין, תוך כדי התייחסות למשתנים שונים (סוגים שונים של הקדש, ערוצי מעילה וכדומה). המאמר העוקב, של הרב ישראל אריאל, ממוקד בחידוש הנוגע לתפקידם של הכהנים. הרב אריאל טוען (ומוכיח באריכות על ידי מקורות מגוונים) שחובת התפילה היא חובה מהותית כחלק מעבודתם של הכהנים, ויש לה משמעות מיוחדת במקדש.

המדור השני יורד לדיון בסוגיות מקומיות יותר הקשורות לדיני הקרבנות. הרב איתן שנדורפי דן בקרבן תודה, ובעיקר באישים המתחייבים בהבאתו. לאחר מכן מופיע מאמרו של שמעוני גרטי העוסק בעורות קדשים, ומגמתו העיקרית היא להראות שדין הזכייה של הכהנים בעור נבדל באופיו בקרבנות השונים: דין אחד בעולה, ודין שונה בשאר קודשי קדשים. חותמים את המדור שני מאמרים העוסקים בקרבנות העוף - הראשון הוא מאמרו של הרב מנחם מקובר, המשלב סיכום הלכתי של דיני קרבנות העוף עם הקנאת משמעות מחשבתית לפרטי הדינים הללו. השני הוא מאמרו של ד"ר זהר עמר, הפונה אל קו התפר שבין הריאליה ההלכתית ופרשנות הסוגיות.

המדור השלישי - "על הפרק", דן בשאלות הלכתיות קונקרטיות. השאלה המרכזית הנידונה בו היא שאלת ההיתר והאיסור שבעלייה להר הבית בימינו. אחת הבעיות העיקריות של העלייה להר הבית, קשורה לשאלות של זיהוי, שמהן נגזרים התחומים המותרים והאסורים בכניסה.

פותח את המדור מאמרו של ר' יונתן אדלר, הסבור שאין לסמוך על הזיהוי של ה'צכרה' עם אבן השתייה. למאמר זה מגיב הרב זלמן מנחם קורן, תוך ניתוח השיטות השונות בעניין - הן במחקר והן בהלכה. תגובה זו זוכה לתגובה נגדית של הפותח. הדיון שלו נוגע הן בשאלה הנקודתית של זיהוי ה'צכרה', והן בשאלות עקרוניות יותר של דרכי פסיקה כלליות. את המדור חותם מאמרו של הרב יצחק שילת. מאמר זה נכתב במקורו כתגובה לחוברת 'בית ה' נלך', שפרסם הרב ישראל אריאל. דברי הרב שילת מוסבים אף הם על שאלת היכולת להיכנס להר הבית בימינו, ועל כן צירפנו אותם למדור זה.

כמסורת הגליונות הקודמים, מופיע אף בגיליון זה המדור "בשדה ספר". הרב אליקים קרומביין סוקר בו את הספר "הדר עולם" מאת הרב איתן שנדורפי. במדור החותם את הגיליון - שתי תגובות: האחת היא תגובה של הרב חיים סבתו למאמרו של הרב משה אודס. הרב סבתו מעיר על גרסה בדברי הרמב"ם בהלכותיו. תגובה שנייה היא תגובתו של הרב אברהם משה קראוס, שמתייחס לאיסור הישיבה בעזרה בעקבות מאמרו של הרב משה צוריאל.

נחתום את דברי ההקדמה בציון העובדה המבורכת, שגיליון ד' יוצא חצי שנה בלבד אחרי הגיליון שקדם לו. שינוי זה בא בעקבות העלייה בהתעניינות ב"מעלין בקודש", שבאה לידי ביטוי במאמרים הנשלחים למערכת, בתגובות השונות שקיבלנו ובחתימה על מינויים לביטאון. נקווה שמגמה זו תמשיך ותתגבר, בבחינת "מעלין בקודש ואין מורידין".

המערכת

הקדושה

והמקדש

הרב אהרן ליכטנשטיין*

יציאה לחולין ע"י מעילה

א. קיום התופעה

מקובל לחשוב על קיומו של דין יציאה לחולין על ידי מעילה כדבר פשוט. זוהי נקודת המוצא לסיווגים שונים - באיזה סוג מעשה מדובר (שוגג / מזיד), באילו סוגי הקדש דנים (קודשי מזבח / קודשי בדק הבית) או באילו סוגי קדושה (קדושת דמים / קדושת הגוף) וכדומה.

ואכן, הדין של יציאה לחולין מופיע בהרבה סוגיות כדין מקובל שאין מחלוקת על עצם קיומו. אך אף על פי כן, יש מקום לדון בעצם קיומה של התופעה. הבסיס לדיון זה הוא בסוגיה שבשלהי הפרק השני בקידושין.

במשנה בקידושין נ"ב: מוזכר המקרה של אדם המקדש אישה בהקדש. במקרה זה נחלקו ר' מאיר ור' יהודה, ולפי שניהם יש לפצל בין מצב של שוגג לבין מצב של מזיד (כל חד וחד כדאית ליה). הגמרא דנה בחילוק זה לאורך הסוגיה, ובשלב מסוים מציין רב את הדברים הבאים לשיטת ר' מאיר:

אמר רב - חזרנו על כל צדדים של ר"מ, ולא מצינו הקדש בשוגג אין מתחלל במזיד מתחלל... (קידושין נג - נד).

לטענת רב, לא מוצאים בדעת ר' מאיר חלוקה בין שוגג לבין מזיד (בניגוד למה שנמסר בשם ר' מאיר במשנה). מה כן מוצאים בדעת ר' מאיר על פי רב? אפריורית, תיתכנה שתי אפשרויות:

אפשרות אחת - אין חילוק בין שוגג לבין מזיד, ובשני המקרים ההקדש מתחלל.

אפשרות שנייה - אין חילוק בין שוגג לבין מזיד, ובשני המקרים ההקדש אינו מתחלל.

* סיכום שיעורו של הרב א' ליכטנשטיין שהועבר בישיבת הר עציון, במסגרת החבורות במסכת מעילה בקיץ תשנ"ד.

את האפשרות הראשונה נוקט רש"י על אתר :

...שחזרנו בכ"מ ששנה ר"מ בהלכות הקדש, ולא מצינו מקום שאמר בו 'הקדש מתחלל במזיד ואין מתחלל בשוגג', אלא בין בשוגג בין במזיד - מתחלל...
(קידושין נד. רש"י ד"ה חזרנו).

האפשרות השנייה מצוטטת בדברי ראשוני ספרד על אתר בשם רבינו חננאל. על פיה, לא קיים למעשה דין של יציאה לחולין על ידי מעילה. כך למשל מביא הריטב"א בשם הר"ח:

...ור"ח ז"ל גורס¹ - 'אלא אחד שוגג ואחד מזיד אין מתחלל'... ואין זה נכון...
(קידושין נד. ריטב"א ד"ה ה"ג).

מדברי הר"ח עולה שלפי שיטה מסוימת בגמרא - אין דין יציאה לחולין על ידי מעילה. יש להדגיש כי גם לפי שיטה זו קיים מקרה חריג של יציאה לחולין. זהו המקרה של כותנות כהונה, ובו מעמידים את המשנה בקידושין. אבל מקרה זה הוא חריג בנוף דיני המעילה, ובאופן כללי, לפי רב בדעת ר"מ, אין דין של יציאה לחולין.

נקודה נוספת שיש לציין היא שגם הר"ח לא טוען את דבריו בצורה מוחלטת. הר"ח, כפי שהוא מובא בריטב"א, מחלק בין מעילת הוצאה לבין מעילת אכילה.² במעילת אכילה, לדעת הר"ח, יש יציאה לחולין. אך קביעה זו אינה נשענת על דברי הגמרא או על סברה, אלא היא נוצרת מתוך אילוף שהיה לר"ח - שהרי אם אין בכלל דין יציאה לחולין, מעילה דאמר רחמנא היכי משכחת לה לרבי מאיר?

אבל השתא דנחתנין לשיטת הר"ח, נוכל להרחיב את דבריו וליישם אותם אפילו לגבי מעילת אכילה. אילוץ של הר"ח נובע מתוך ההנחה שמעילה קשורה בקשר הדוק לתופעה של יציאה לחולין. לפיכך - אם אין יציאה לחולין, היכי משכחת לה למעילה דאמר רחמנא? אולם אם נתנתק מהנחה זו, נוכל לומר שמעילה - לפי ר' מאיר - אינה כרוכה ביציאה לחולין. אשר על כן, ניתן לומר שאין לפי ר' מאיר דין של יציאה לחולין כלל וכלל, ואפילו לא במעילת אכילה.

1 לצד המחלוקת הסברתית בין הר"ח לבין רש"י, עומדת גם מחלוקת גרסאות. הר"ח גרס במפורש שהקדש לא מתחלל בין בשוגג ובין במזיד, וגם כאשר הריטב"א מביא את רש"י הוא פותח בלשון ה"ג, כלומר שיטת רש"י נשענת גם על גרסה שונה שהייתה לו בגמרא.

2 בהבהרת מושגים אלו, נרחיב בעז"ה בהמשך.

ב. מקור הדין

הזכרנו את השיטה החריגה של הר"ח, שממנה עולה אפשרות לשלילת קיומו של דין יציאה לחולין על ידי מעילה. אך שיטה זו נאמרת רק לפי גרסת הר"ח, רק במסגרת דעת רב ורק לפי שיטת ר' מאיר. ולא זו אלא אף זו - הר"ח עצמו אינו מיישם אותה בכל סוגי המעילה, ואם רוצים לשלול לחלוטין את דין יציאה לחולין יש לחדש, מעבר לדברי הר"ח, שאין יציאה לחולין אפילו במעילת אכילה.

לכל שאר הדעות והשיטות, קיימת ההלכה של יציאה לחולין. הרובד שבו נאמרת ההלכה הוא רובד הדאורייתא, ולפיכך אנו נתבעים לחפש מקור לדין זה. אך למרבה המבוכה, אין בש"ס מקור מפורש לדין של יציאה לחולין. גם בפשטי הפסוקים של פרשיית מעילה אין אזכור לדין של יציאה לחולין, וההתייחסות בתורה נוגעת רק לחיובי קרן וחומש ולחיוב הקרבן.

לבעייתיות המקור יש גב בדברי רש"י בפסחים. רש"י מביא שם מקור לדין, אך אין זה מקור שמצוטט בגמרא או במדרשי ההלכה כמקור מובהק לדין יציאה לחולין. רש"י לוקח דרשה של התורת כהנים, ומסב אותה. כך אומרת התורת כהנים בשלהי פרשת ויקרא:

נפש... כי תמעל מעל - אין מעילה אלא שינוי, וכן הוא אומר...³

דרשה זו מובאת גם במעילה יח., אך גם בתורת כהנים וגם בגמרא אין הסבר לטיבו של השינוי הזה. רש"י העמיס על דרשת הפסוק את המקור לדין יציאה לחולין.⁴ הוא פירש את השינוי כשינוי מקודש לחול:

... ממעילה ראשונה נפקא לחולין, דקי"ל - אין מעילה בכ"מ אלא שינוי, **שנשתנה מקדושתו**...
(פסחים כז: רש"י ד"ה והלא).

רש"י מוסיף לדרשת התורת כהנים את המשמעות של 'נשתנה מקדושתו'. נדגיש שבדברי התורת כהנים לא כלולה העובדה של שינוי הסטטוס הקדושתו בעקבות המעילה. בפשטות - יש לבאר את השינוי באופן אחר.

3 תורת כהנים דיבורא דחובה פרשה יא א מהד' פינקלשטיין עמ' 274.

4 כך נקטו גם ראשונים נוספים. עיין בפירוש המיוחס לר"ש משאנץ ובפירוש רבינו הלל לתורת כהנים שם.

שינוי פירושו הסטת משהו מייעודו. כל שימוש בחפץ של הקדש למטרות שהוא לא מיועד להן, מוגדר כשינוי ונחשב למעילה, וזאת אף אם הוא לא יוצא לחולין. שינוי הוא סתם פעולה שאינה עולה בקנה אחד עם האופי המוצהר של החפץ, גם אם היא אינה מחללת אותו.⁵ על כל פנים, רש"י בפסחים הבין שתוכן השינוי מוסב על יציאה לחולין.

יש לציין שבנקודה זו חלוקים קודשי מזבח וקודשי בדק הבית. על פי המשנה במעילה יט: „ אין דין יציאה לחולין בקודשי מזבח. רק קודשי בדק הבית יוצאים לחולין על ידי מעילתם, וכך מציין גם רש"י בפסחים בהביאו את המקור לדין זה.⁶

לפיכך עלינו להסיק שרש"י מבחין בפרשנות המושג 'שינוי' בין קודשי מזבח לבין קודשי בדק הבית. בקודשי מזבח מפרשים את השינוי כהסטה מייעוד. לעומת זאת, בקודשי בדק הבית מסבים את משמעות השינוי ליציאה לחולין.⁷

5 כך משמע ממהלך הגמרא במעילה יח. ומהברייתא בתורת כהנים, שמשוות את דין המעילה בהקדש להלכות של סוטה וע"ז, ובפשטות - אין בהן תהליך של 'יציאה לחולין'. אם כי ניתן לומר שגם בדוגמאות הללו קיים פן של חילול, ועיין במעילה יח. תוס' ד"ה אין.

6 לפי רוב הראשונים, המקור לחילוק בין קודשי מזבח לבין קודשי בדק הבית הוא במשנה במעילה יט: „ אך לרמב"ם שיטה שונה בפירוש משנה זו, ומפירוש המשניות שלו משמע שהוא מעמיד את כל המשנה בקודשי בדק הבית, ואת החילוק הנאמר בה הוא רואה כחילוק פנימי בקודשי בדק הבית עצמם.

אף על פי כן, עצם החילוק בין קודשי מזבח לבין קודשי בדק הבית לעניין יציאה לחולין, מוסכם גם על הרמב"ם. הדבר מבואר היטב בהלכות מעילה פ"ו הל' ג-ה. כל מחלוקתו היא בהבנת המשנה במעילה יט: כמקור לחילוק זה.

7 אנו נוקטים את החילוק בין קודשי מזבח לבין קודשי בדק הבית, אך יש לציין חילוק שעולה במקביל - בין קדושת דמים לקדושת הגוף. עקרונית, קודשי מזבח קדושים בקדושת הגוף ואילו קדשי בדק הבית קדושים בקדושת דמים. לכן, בדרך כלל יש חפיפה בין החילוקים הללו. אך יש חריגות לשני הכיוונים.

לפיכך - עשוי להיווצר מצב שבו קודשי בדק הבית קדושים בקדושת הגוף, ויש להם ייעוד. ייתכן גם מצב הפוך, של קדושת דמים למזבח. את המצבים הללו יש לשפוט מסברה, כאשר הקו המנחה הוא השאלה האם הם קדושים לייעודם או למעמדם הממוני. בכל מה שקדוש לייעודו, נמדוד את השינוי כהסטה מייעוד. בכל מה שקדוש לפי מעמדו הממוני, נמדוד את השינוי כיציאה ממונית מרשות ההקדש לרשות של חולין.

חילוק פרשנות זה עולה בקנה אחד עם החילוק הבסיסי שבין קודשי מזבח לבין קודשי בדק הבית.⁸ בקודשי מזבח - הקדושה מבוססת על הייעוד. לפיכך, קודשי מזבח שמתו - יצאו מידי מעילה, שהרי פקע ייעודם. אך לקודשי בדק הבית אין ייעוד ספציפי.

אשר על כן, בקודשי מזבח ניתן להגדיר מעילה כהסטה מייעוד גרידא, גם אם לא נלווה אליה מעבר קדושתו של יציאה לחולין. מה שאין כן בקודשי בדק הבית, שאין להם ייעוד, ולכן בהם המעילה או השינוי נמדדים ביציאתם לחולין.⁹

מכל מקום, דברי רש"י מספקים לנו את המקור לדין של יציאה לחולין. המקור מתמקד במילה 'שינוי' המופיעה בפרשיית מעילה. אם מוכנים להעמיס על מילה זו את המשמעות של יציאה לחולין (כפי שעושה רש"י), הרי שדין זה מבואר בתורה.

ג. אופי הדין - דעת ר' יהודה

שאלת המקור מובילה אותנו לחקירה מעמיקה יותר בטיב הדין של יציאה לחולין. כדי לקבוע את אופי הדין ואת המודל שבו הוא מעוצב, נפנה למחלוקת התנאים במשנה בקידושין:

המקדש בחלקו... ובהקדש - במזיד קידש ובשוגג לא קידש, דברי ר' מאיר. רבי יהודה אומר - בשוגג קידש, במזיד לא קידש (קידושין נב:).

במשנה מובאת מחלוקת בין ר' מאיר לבין ר' יהודה בנוגע לניסיון לקדש אישה בעזרת משהו השייך להקדש. שני התנאים מחלקים בין שוגג למזיד, אך החילוק מוביל למגמות הפוכות.

8 עיין הרב א' ליכטנשטיין, **שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין בדינא דגרמי**, אלון שבות תש"ס, עמ' 138-141. שם מבואר בהרחבה יסוד החילוק, ומתוארות חלק מהשלכותיו.

9 את החילוק המוצע יש לבחון גם לאור הלכות שמהן עולה השוואה בין אופי המעילה בקדשי מזבח ובין אופי המעילה בקדשי בדק הבית. למשל - הקביעה במעילה טו. שקדשי המזבח מצטרפים עם קדשי בדק הבית לשיעור מעילה הנדרש, מעידה לכאורה על כך שיש מכנה משותף בין הגדרות המעילה בשני הסוגים הללו.

באופן כללי, ניתן לבנות את המחלוקת על שני יסודות :

יסוד אחד - היסוד הסובייקטיבי של דעת.

יסוד שני - היסוד האובייקטיבי של קניין.

בהקשר של דעת אנו מניחים שהאישה קיבלה דבר שראוי להתקדש בו. אלא שתיתכנה בעיות של דעת האישה, כאשר נותנים לה חפץ של הקדש. ועל רקע זה חילקו ר' מאיר ור' יהודה בין שוגג למזיד, כל חד וחד כדאית ליה.

בהקשר של קניין, אנו שואלים את עצמנו האם האיש המקדש נתן משהו לאישה. שאלה זו היא פונקציה ישירה של דין היציאה לחולין - אם חפץ ההקדש יצא לחולין, הרי שהאישה זכתה בשווה פרוטה כנדרש. אך אם החפץ נותר בקדושתו ולא יצא לחולין, הרי שהאישה לא קיבלה דבר. על רקע זה העלו התנאים את חילוקי השוגג והמזיד שלהם, מתוך הנחה (שוב - כל חד וחד כדאית ליה) שיש הבדל בין שוגג לבין מזיד לעניין היציאה לחולין.

לצורך ענייננו, נתמקד ביסוד השני שעל פיו מתגבשות שתי עמדות תנאיות מנוגדות. לפי ר' מאיר - הקדש יוצא לחולין במזיד אך לא בשוגג. לפי ר' יהודה המצב הפוך - הקדש יוצא לחולין בשוגג אך לא במזיד.

נפתח בניסיון להבין את דעת ר' יהודה. הדרך הפשוטה להבנת דעתו נשענת על הקבלה בין הדין של יציאה לחולין לבין חיוב הקרבן כפי שהוא מפורש בתורה. בפסוקים נאמר שאשם מעילות מובא רק בשוגג :

נפש כי תמעל מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה' והביא את אשמו לה'... (ויקרא ה', טו).

אשר על כן, נוכל לומר בשיטת ר' יהודה שיציאה לחולין היא תופעה שמתלווה לקרבן. קרבן מובא רק בשוגג, ועל כן גם יציאה לחולין מתרחשת רק בשוגג; אלא שהקבלה שכזו בין תופעה הלכתית לבין חיוב קרבן, עשויה להתלבש בשני מודלים, על פי החקירה הידועה של סימן או סיבה:

מודל אחד - סימן. חיוב הקרבן בשוגג הוא רק סימן לכך שיש יציאה לחולין, אך אין קשר נסיבתי ישיר בין שתי ההלכות הללו.

מודל שני - סיבה. ההקבלה בין חיוב קרבן לבין יציאה לחולין נשענת על יסוד סיבתי. מודל זה מתפצל, כמובן, לשתי אפשרויות; שהרי אפשר להבין שהיציאה

לחולין היא סיבת חיוב הקרבן, וניתן להסביר כיצד חיוב הקרבן יוצר את ההלכה של יציאה לחולין.¹⁰

ראשית נבאר את הגישה הראשונה, אם כי יישומה הסברתי בשיטת ר' יהודה איננו סביר כל כך (גישה זו הגיונית הרבה יותר במסגרת דברי ר' מאיר). לפי גישה זו, קיים גורם נסתר שבא לידי ביטוי בשוגג בלבד. גורם זה יוצר, במקביל, שתי הלכות. האחת היא יציאה לחולין, והשנייה היא חיוב קרבן.

לפיכך - בכל מקום שיש בו חיוב קרבן, סימן שאותו גורם קיים בשטח. ממילא אנו יכולים להסיק שתהיה גם יציאה לחולין. אך חיוב הקרבן אינו מניע את ההלכה של יציאה לחולין, אלא רק מסמן לנו את קיומו של אותו גורם.

נוכל להגדיר את הגורם הזה במושגים של פגיעה רצינית וחמורה בהקדש. לשם כך נצטרך לטעון שמעילה בשוגג חמורה יותר ממעילה במזיד, והראיה - מתחייבים בקרבן דווקא במעילה בשוגג.

כעת - במקומות שיש בהם חיוב קרבן (=בשוגג), סימן שיש פגיעה חמורה בהקדש. לפיכך, יש גם דין של יציאה לחולין. לעומת זאת, כאשר אין חיוב קרבן (=במזיד) סימן שאין פגיעה מספיק חמורה בהקדש. לפיכך, אין גם הלכה של יציאה לחולין כאשר מדובר במזיד.

כאמור, מחשבה בכיוון זה צריכה להניח שחיוב הקרבן בשוגג מעיד על הפגיעה החמורה בהקדש. הנחה שכזו נתקלת בשתי בעיות. ראשית, יש כאן בעיה סברתית. מדוע להבין שהפגיעה בשוגג חמורה יותר מן הפגיעה במזיד? שנית, כאשר נכנסים לעולם של קרבנות, חיוב הקרבן מבטא בדרך כלל את הרעיון ההפוך. קרבן הוא אפשרות כפרה, וזו קיימת - ברוב המקרים - דווקא בשוגג. מזיד - לא סגיא ליה בכפרה, ועל כן אין ביכולתו להביא קרבן.¹¹

10 נפקא מינות בין שני המודלים יהיו במקום שבו נקטעת הסיבתיות. לדוגמה - המועל בשוגג בכחצי פרוטה אינו מתחייב בקרבן. אבל מבחינה מהותית - אין הבדל בין מעילה זו לבין מעילה בפרוטה. לכן - לפי המודל של 'סימן', נאמר שיש פה יציאה לחולין. אבל לפי המודל של 'סיבה', לא תהיה יציאה לחולין.

11 עיין בהקשר זה ברמב"ם בפירוש המשנה למעילה פ"ו ה"ב. הרמב"ם כותב: "... וכבר בארנו כמה פעמים שאין המזיד חייב במעילה, לפי שחטאו חמור מכדי שיתכפר בתשלום וקרבן...".

אולם אם נתעקש, נוכל ליישם את סברת ה'סימן' גם בשיטת ר' יהודה. אמת היא שהבאת קרבן מעידה, בדרך כלל, על חומרתה הפחותה של העבירה שהרי מי שמביא קרבן - סגיא ליה בכפרה. אולם כאשר נכנסים לעולם של אשמות, ייתכן שאין אלו פני הדברים.

רוב האשמות באים על שוגג כמזיד, ואופיה של כפרת האשם אמור להוביל למסקנה שחיוב הקרבן יבוא דווקא במקרים החמורים; שהרי קרבן האשם אינו מובא כדי לתקן את החטא, אלא כדי להגן על האדם מפני שממה וכליון¹². לפיכך, נוכל לטעון שהבאת אשם מעילות בשוגג בלבד, מעידה על חומרת העברה.

יש להעיר, שבדרך כלל אשם בא על שוגג כמזיד, אך דווקא במעילה אשם בא בשוגג בלבד. היינו יכולים, אם כך, להעלות על הדעת שאשם מעילות הוא חריג בנוף האשמות, וביאתו בשוגג אינה מעידה על חומרת העברה. אבל בתורת כהנים (ויקרא דיבורא דחובה, פרשה י"א ה"ח) יש הווה אמינא לרבות אשם מעילות גם במזיד, וייתכן שיש לראותו בָאור אחד עם שאר האשמות.

מובן שיש להתמודד גם עם בעיית הסברה - מדוע תהיה עברה בשוגג חמורה מן העברה במזיד? קצת קשה למצוא לכך היגיון,¹³ אך אם נסכים לומר כך - נוכל ליישם את הגישה של 'סימן' גם בדעת ר' יהודה.

גישה נוחה יותר, במסגרת דעת ר' יהודה, היא הגישה הרואה קשר נסיבתי בין חיובו של אשם מעילות לבין דין היציאה לחולין; אלא שכאשר מדברים על קשר נסיבתי, עולות כמובן שתי אפשרויות:

אפשרות אחת - הקרבן הוא סיבת היציאה לחולין.

אפשרות שנייה - היציאה לחולין היא סיבת חיוב הקרבן.

¹² עיין בנושא זה: הרב א' ליכטנשטיין, **שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין למסכת זבחים**, אלון שבות תש"ס, עמודים 12-15. שם מבואר בהרחבה עניינו של קרבן האשם, בין השאר בהקשר של שוגג ומזיד.

¹³ ייתכן שיש לכך היגיון מעשי. ההנחה היא שאפילו אדם המחלל הקדש במזיד, נרתע במידה מסוימת מכך. החילול איננו חילול גמור, ושריד של התייחסות קדושה קיים בכל מקרה; מה שאין כן באדם שמחלל הקדש בשוגג. מאחר שהוא אינו יודע שזה הקדש, הוא מתייחס אליו כאל חולין גמורים. לפיכך, בפועל נוצר מצב שבו החילול בשוגג בא לידי ביטויים קיצוניים יותר מן החילול במזיד.

על פי האפשרות הראשונה, נוכל להכליל מעט את סיבת היציאה לחולין. לא רק הקרבן כשלעצמו מניב יציאה לחולין, אלא כל חיובי המעילה.¹⁴ לשון אחר - חיוב קרן, חומש ואשם בכללותו, גורם לכך שהחפץ בו מועלים יצא לחולין.

גישה זו עולה הן בדברי הרמב"ם, והן בדברי החינוך :

המועל בקדשי בדק הבית - כיון שמעל בשגגה נתחלל הקדש... מעל בזדון - הואיל ואינו חייב בקרבן מעילה, לא נתחלל הקדש... (רמב"ם הלכות מעילה פ"ו ה"ג).

הרמב"ם בונה את הסיבתיות על הצד השלילי, של מועל בזדון שאיננו מתחייב בקרבן ועל כן אינו מחלל את ההקדש. החינוך מציג את הצד החיובי של המטבע, כאשר הוא מתייחס למועל בשוגג :

... שהמועל אחר המועל - אם הראשון בשגגה האחרון פטור, לפי שכבר נתחלל ההקדש אחר שהראשון נתחייב בתשלומין ובקרבן... (ספר החינוך מצוה קכז).

על פי האפשרות השנייה, חיוב הקרבן גריר מיגרר בעקבות היציאה לחולין. בסיס המידע שלנו הוא שהקדש מתחלל בשוגג ולא במזיד. אחת התוצאות של יציאה לחולין היא חובת הבאת הקרבן, ולכן קבעה התורה שיש חיוב קרבן בשוגג בלבד.

אפשרות זו מופיעה ברמב"ם, בפירוש המשניות:

...ומתנאיו שיהיה בשגגה, אבל אם היה מזיד - אינו חייב קרבן מעילה, לפי שאין ההקדש מתחלל במזיד אלא עומד בקדושתו, כמו שבארנו בשני דקדושין...¹⁵

יש להעיר, שהגישה הנסיבתית הקושרת בין יציאה לחולין לבין חיוב קרבן, צריכה להתמקד בקודשי בדק הבית; שהרי בקודשי מזבח אין יציאה לחולין, ואף על פי כן יש בהם חיוב קרבן.

ראוי לציין בהקשר זה גם את שיטתו הייחודית של הרי"ד. הרי"ד מגמד את חיובי המעילה של המועל בקודשי מזבח לעומת חיובי המעילה של המועל בקודשי בדק הבית. לטעמו של הרי"ד, במספר מקומות מתחייב המועל בקודשי מזבח בקרבן בלבד, ולא נאמרו כלפיו חיובי קרן וחומש:

14 ייתכן שבנקודה זו יש הבדל בין בעל החינוך (שדבריו יובאו להלן) לבין הרמב"ם. הרמב"ם מתמקד בקרבן, ואילו החינוך מדבר בחדא מחתא על הקרבן והתשלומין.

15 פירוש המשניות הקדמה למסכת זבחים [מהדורת קאפח עמודה יב].

... בודאי בקדשי בדק הבית דמחייב בתשלומין - איכא חומש, אבל בקדשי מזבח ליכא תשלומין! דנהי דמחייב להביא קרבן מעילה, אבל אינו חייב לשלם למזבח חתיכות בשר קודש שאכל, וכיון דליכא קרן - ליכא חומש...
(שבת כה. תוס' רי"ד ד"ה שכן).

לפי גישת הר"ד, נוכל להבין ביתר קלות מדוע קיימת תלות בין חיובי מעילה לבין יציאה לחולין דווקא בקודשי בדק הבית; שהרי אם נניח שהיציאה לחולין תלויה גם בחיוב התשלומין ולא רק בקרבן, אזי בקודשי מזבח - בהם אין חיוב תשלומין - לא תהיה גם יציאה לחולין. מכל מקום, שיטת הר"ד חריגה בנוף הראשונים שדיברו בנושא.¹⁶

נחזור לענייננו - ברמב"ם עולה האפשרות שחיוב הקרבן הוא תוצאת היציאה לחולין. ניתן לתמוך אפשרות זו מדברי הגמרא בקידושין. במסגרת הדיון בדעת ר' מאיר, מובאת בגמרא בקידושין נד: המימרא הבאה:

אמר עולא משמיה דבר פדא - אומר היה ר"מ 'הקדש במזיד מתחלל, בשוגג אין מתחלל', ולא אמרו בשוגג מתחלל אלא לענין קרבן בלבד (קידושין נד:).

על מימרא זו מקשה הגמרא:

... וכי מאחר דאין מתחלל, קרבן במאי מחייב? ... (קידושין נד:).

מפשטות דברי הגמרא עולה שהקרבן הוא תוצאת החילול, וחיובו מגיע בעקבות היציאה לחולין. לפיכך - אם קובעים שהקדש אינו מתחלל בשוגג במובן ה'רגיל' של יציאה לחולין, מניין הקרבן?

אמנם, היישום ברמב"ם בפירוש המשניות מחודש יותר מדברי הגמרא; שהרי בגמרא נאמרים הדברים במסגרת שיטת ר' מאיר, ואילו ברמב"ם הוא נכנס כהסבר לשיטתו של ר' יהודה.

נוכל לאגוד את דברי הרמב"ם הללו עם חידושו של רש"י בנוגע למקור הדין של יציאה לחולין. כזכור, רש"י בפסחים כז: דיבר על דרשת הספרא, שמתרגמת מעילה

¹⁶ עיין בכנסת הראשונים במעילה, אות [כד]. לעצם שיטתו של הר"ד, אין ספק שדבריו קוסמים מסברה - הן בהקשרה של הסוגיה המקומית בשבת כה. והן ביחס להבנתם העקרונית של דיני מעילה ככלל. אולם קשה לומר כיצד יפרנס הר"ד את הגמרא במעילה ב-, הקובעת שבמעילה מדאורייתא משלמים חומש ובמעילה מדרבנן אין משלמים חומש. והרי אותה סוגיה עוסקת בקדשי מזבח, ולכאורה נאמר בה מפורשות שיש חומש!

לשינוי. רש"י ביאר ששינוי זה הוא השינוי מן הקודש לחול, דהיינו יציאה לחולין. ולפיכך, אם עוקבים אחר לשון הפסוק, ניתן למצוא בו את הסיבתיות שמתאר הרמב"ם. לאמור: נפש כי תמעול מעל - כלומר תשנה מקודש לחולין - נפש כזו תתחייב בקרבן (עקב אותו שינוי).

ד. אופי הדין - דעת ר' מאיר

עסקנו בעיקר בשיטתו של ר' יהודה, לפיה - הקדש מתחלל דווקא בשוגג ולא במזיד. ר' מאיר מעמיד את המשבצת ההפוכה. לשיטתו - הקדש מתחלל דווקא במזיד אך לא בשוגג.

אין חולק על כך שחיוב קרבן נאמר דווקא בשוגג. לזאת מסכים אף ר' מאיר, היות שמדובר בפסוק מפורש. לפיכך, אם נרצה להקביל את התופעה של יציאה לחולין להלכה של חיוב קרבן, נצטרך לחזור לגישה שהכתרנו אותה כסימן.

דיברנו על כך, שקיים גורם שלישי - הגורם של חומרת הפגיעה, ועל פי גורם זה נסובה ההלכה של יציאה לחולין. במזיד, השינוי והעקירה חזקים ומשמעותיים. אשר על כן - יש מצד אחד יציאה לחולין, ומצד שני - אין קרבן. כאן נאמר בפשטות את הסברה של מזיד שלא סגיא ליה בכפרה.

לעומת זאת, בשוגג העקירה והשינוי חלשים, ואולי אינם קיימים כלל. לפיכך, לא ניתן לראות את התופעה של יציאה לחולין. ונוסף לכך - התורה מאפשרת כפרה על ידי הבאת קרבן.

למעשה, את חוסר ה'שינוי' בשוגג ניתן להעלות בשני ניסוחים:

ניסוח אחד - גם בשוגג, בדומה למזיד, יש ניסיון לעקירת ההקדש מעולמו לעולם של חולין. אלא שעוצמת העקירה קטנה, ועל כן החפץ נשאר בקדושתו. בשורה התחתונה - אין יציאה לחולין.

ניסוח שני - בשוגג, בניגוד למזיד - אין תהליך עקירה כלל וכלל. מה שיוצר חילול הוא מגמת האדם המשתמש בחפץ, ולא השימוש האובייקטיבי לצורכי חולין. ובשוגג, היות שמבחינה סובייקטיבית האדם לא התכוון לעקור את הקדושה, אין מקום ליציאה לחולין מעיקרא דדינא.

ניסוח אחרון זה, עולה בדברי התוספות:

ולא יצאו מעות לחולין... דכל היכא דאיתא - בי גזא דרחמנא איתיה...

(קידושין נג: תוס' ד"ה אף).

נוכל להציע שתי נפקא מינות בין הניסוחים הללו. הנפקא מינה הראשונה מתייחסת לעניין הקרבן. הראשונים נוטים לחלק בין מעילת הוצאה למעילת אכילה, בשלב שבו קובעת הגמרא שאין חילול לפי ר' מאיר. כך למשל אומרים התוס':

... ואין מעילה לר"מ אלא באוכל הקדש, אבל במוציא הקדש - אין לו מעילה...

(קידושין נג: תוס' ד"ה אף).

לאור חלוקה זו, יש לדון בחיוב קרבן. ניתן לומר שלשיטת ר' מאיר ביחס לדין של יציאה לחולין, אין קשר לחיוב הקרבן. אך ניתן ליישם את החילוק של התוס' (בין מעילת אכילה לבין מעילת הוצאה), גם לעניין הקרבן. לאמור - במעילת הוצאה לא יהיה חיוב קרבן (היות שאין יציאה לחולין), ואת חובת הקרבן שנאמרת בפסוק ישליך ר' מאיר דווקא על מעילת אכילה.

בנקודה זו נוכל לחזור לשני הניסוחים שהעלינו בדעת ר' מאיר. על פי הניסוח הראשון, יש מגמת עקירה הן בשוגג והן במזיד, וכל מה שמפריד ביניהן הוא הגורם הכמותי שבא לידי ביטוי בעוצמת העקירה. על פי ניסוח זה, נצדד בקביעה שחיוב קרבן קיים בכל מקרה. שהרי העבירה המהותית נעבדה גם בשוגג, ומשום כך ניתן לחייב בקרבן. העובדה שאין יציאה לחולין נובעת רק מכך שעוצמת העקירה הייתה נמוכה, אך מכיוון שעצם העבירה נעשתה - יש גם חיוב קרבן.

לעומת זאת, על פי הניסוח השני יש הבדל מהותי בין שוגג לבין מזיד. ההלכה האומרת שאין יציאה לחולין, משקפת את העובדה שכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה, ולא הייתה עקירה כלל. לפיכך, יקל עלינו לומר שאין חיוב קרבן. אך כל זאת במעילת הוצאה, שבה אכן לא הייתה יציאה לחולין. במעילת אכילה, היות שגם לפי ר' מאיר קיימת התופעה של יציאה לחולין, הרי שיהיה גם חיוב קרבן.

נפקא מינה שנייה נוגעת לסוג השוגג שבו אנו דנים. בחלוקה כללית, ניתן לדבר על שני סוגים של שוגג:

סוג אחד - אומר מותר.

סוג שני - סבור שהוא שלו.

נפרט מעט את היישום של שני הסוגים הללו, ביחס למקרה של מעילה בהקדש. בשוגג מן הסוג הראשון, יש לפנינו אדם הנהנה מחפץ של הקדש, מתוך מודעות מלאה

לכך שמדובר בחפץ של הקדש. אף על פי כן, אין הוא מזיד. זאת משום שבתפיסתו ההלכתית הוא סבור שמותר להנות מחפץ של הקדש.

בשוגג מן הסוג השני, מדובר במקרה שונה. גם כאן יש לפנינו אדם הנהנה מחפץ של הקדש, אך זאת מתוך חוסר מודעות לטיבו של החפץ. השגגה נובעת מטעות מציאותית, ולא מטעות בהבנה ההלכתית.

ומינה - לשני הניסוחים שהעלינו. לפי הניסוח השני, בשוגג לא היה בכלל תהליך של עקירת ההקדש מעולמו לעולם החולין. על פי ניסוח זה, ניתן לחלק בין שני סוגי השוגג. בשוגג של 'סבור שהוא שלו' אכן לא הייתה עקירה, שהרי האדם היה משוכנע שלא מדובר בהקדש. לכן - דווקא בשוגג מסוג זה, לא תהיה יציאה לחולין.

מה שאין כן ב'אומר מותר'. שם הייתה עקירה - אמנם מתוך מחשבה שמותר לעקור - אך האדם עקר במודע את החפץ מעולמו, לצורך שימוש מחולן. לפיכך - התופעה של יציאה לחולין תתלווה לתרחיש של 'אומר מותר', חרף העובדה שהאדם יתחייב כשוגג בלבד.

לפי הניסוח הראשון, ייתכן שלא נחלק בין שני סוגי השוגג; שהרי בניסוח הראשון, גם בשוגג קיימת עקירה, אלא שעוצמתה מועטת. ופה נוכל לטעון שבשני סוגי השוגג הייתה - בסופו של דבר - עקירה קלה, עקירה של שוגג בלבד. לפיכך, בשניהם לא תהיה יציאה לחולין.

אמת היא, שגם לפי הניסוח הראשון נוכל עדיין לחלק בין שני סוגי השוגג. זאת אם נטען שחומרת העקירה ב'אומר מותר' גדולה מחומרת העקירה ב'סבור שהוא שלו'. הסיבה היא שב'אומר מותר' ישנה התייחסות מזלזלת להקדש, התייחסות שאינה קיימת ב'סבור שהוא שלו'.

אמנם, היחס המזלזל ב'אומר מותר' נשען על אדני השגגה. אף על פי כן, מבחינה עובדתית נוצרה עקירה חזקה יותר מסתם שוגג של 'סבור שהוא שלו'. לפיכך - ייתכן שגם לפי הניסוח הראשון נחלק בין סוגי השוגג הללו.¹⁷

17 חילוק מקביל, בין שוגג של 'אומר מותר' לבין שוגג של טעות במציאות, מעלה המהר"ק בדבריו המפורסמים בסימן קס"ז. המהר"ק דן בסוטה, שאינה נאסרת על בעלה אם מדובר בשוגג. על רקע זה הוא קובע, שמדובר דווקא בשוגג של טעות במציאות. אך אם היא שוגגת מפני שהיא 'אומרת מותר', הרי שהיא נאסרת על בעלה. יש לציין שההקבלה אינה מוחלטת, ובסוטה מוסיף המהר"ק (על סמך דיוקו בפסוקים) גורם משמעותי לדיון.

ה. מודלים מקבילים

הצגנו את הדין של יציאה לחולין על פי שיטותיהם של ר' מאיר ור' יהודה. ברמת הסברה, אין סתירה בין שתי השיטות הללו. ניתן לשלב ביניהן, וניתן גם לטעון להלכה שדין יציאה לחולין יחול הן בשוגג והן במזיד.

אפשרות זו מחזירה אותנו למחלוקת הר"ח ורש"י שהוצעה בפתח הדברים. את הר"ח הבאנו כמילוי למשבצת השוללת את עצם קיומו של דין יציאה לחולין. הר"ח הסתמך על דברי הגמרא שאין הבדל - לפי ר' מאיר - בין שוגג לבין מזיד. מכאן הסיק הר"ח, שבשני המצבים הללו אין יציאה לחולין.

אולם רש"י מגיע למסקנה ההפוכה:

... שחזרנו בכ"מ ששנה ר"מ בהלכות הקדש, ולא מצינו מקום שאמר בו - הקדש מתחלל במזיד ואין מתחלל בשוגג, אלא בין בשוגג בין במזיד - מתחלל...
(קידושין נד. רש"י ד"ה חזרנו).

לפי הבנתו של רש"י, הדעה שהקדש מתחלל גם בשוגג וגם במזיד עולה מפורשות כבר בסוגיה עצמה, במסגרת דברי רב בהבנת שיטת ר' מאיר. לאפשרות זו ניתן להעלות אחד משני הסברים:

הסבר אחד - יציאה לחולין תלויה אך ורק בעקירה מקודש לחול. אלא שזו קיימת הן בשוגג והן במזיד. מעבר לכך, עוצמתה של העקירה בשוגג כבר מספיקה בפני עצמה ליצור את התופעה של יציאה לחולין.

הסבר שני - ישנם שני מסלולים מקבילים ביחס ליציאה לחולין. האחד הוא המסלול של עקירה מקודש לחול, והוא המסלול שבא לידי ביטוי במזיד. השני הוא מסלול של מעין פדיון, מסלול שכרוך בחיובי קרן וחומש ואשם, והוא המסלול שמשתקף במציאות של שוגג.

נתעכב מעט על שני המסלולים שהוצעו בהסבר השני. למסלולים הללו ניתן למצוא מודלים מקבילים בעולם ההלכה. להלן נציג שלושה מודלים אפשריים, שאליהם ניתן להשוות את היציאה לחולין:

מודל אחד - פדיון.

על כל פנים, גם במהרה"ק נתפס השוגג של 'אומר מותר' ברמת חומרא גבוהה יותר משוגג של טעות במציאות.

מודל שני - גזל.

מודל שלישי - חילול.

המודל הראשון של פדיון מתאים יותר לדינים של יציאה לחולין בשוגג. זאת בעיקר לשיטתו של הר"ד הגורס חיובי קרן וחומש ואשם דווקא במעילה בשוגג. לפיכך, ניתן לראות בתשלומים מעין פדיון של החפץ שיצא לחולין.¹⁸ ואכן, התוס' ר"ד מעלה את ההשוואה הזו מפורשות :

... דמשה שנהנה ממנו בפרוטה, אוקמיה רחמנא ברשותיה ויצא לחולין, הכי נמי בפדיון - משעה שנתן פרוטה תחתיו יצא הכלי לחולין...
(בבא מציעא נז. תוס' ר"ד ד"ה הקדש).

הר"ד מחדש נקודה שאינה מופיעה במפורש בסוגיות. בגמרא מדובר על יציאה לחולין, אך לא נאמר למי שייך החפץ שיצא לחולין. התוס' ר"ד טוען שהחפץ שייך למועל - אוקמיה רחמנא ברשותיה.¹⁹

תיאורטית, היה ניתן לנתק את הפגיעה בקדושה מהעברת הבעלות. היינו יכולים לומר שהחפץ יצא לחולין, ולמרות זאת הוא עדיין בבעלות של ההקדש. ישנם מצבים של חולין בבעלותו של ההקדש.²⁰ היינו יכולים לדבר גם על בעלות של הפקר. כלומר, בעלות ההקדש תפקע עם היציאה לחולין, אך החפץ לא ייקנה למועל, אלא יהפוך להפקר. הר"ד, על כל פנים, שולל את כל האפשרויות הללו. הוא קובע שהמועל זוכה בחפץ, ומכאן מתחזקת ההשוואה למודל של פדיון הקדשות.

18 עיין בב"מ צט. תוס' ד"ה וחבירו. התוס' מעלה אפשרות שהמבקע עצים בקרדום של הקדש יתחייב בתשלום כפי טובת ההנאה, אף על פי שהקרדום כולו יוצא לחולין. (אפשרות זו נידונה גם במשנה למלך בהלכות מעילה פ"ו ה"ד). דעה זו נוגדת את האפשרות המוצעת, שהתשלומין מהווים מעין פדיון לחפץ שיצא לחולין.

19 וביתר חריפות מדבר התוס' ר"ד בקידושין נה. ד"ה ורבי מאיר - "...יצא לחולין וחייב לשלם כל קרן החמור וחומשו, שכבר הוא שלו...". ראוי לציין, שפן הבעלות של המועל אמנם אינו מפורש בסוגיות, אך לכאורה הוא מוכרח בדברי הגמרא. שהרי הגמרא בקידושין דנה ביציאה לחולין על רקע תרחיש שבו אדם מקדש אישה בהקדש שיצא לחולין, ותהליך זה מתאפשר כמובן רק אם הוא זוכה בחפץ שבו מעל.

20 עיין הרב א' ליכטנשטיין, שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין בדינא דגרמי, אלון שבות תש"ס, עמוד 131.

מודל אפשרי אחר הוא המודל של גזל. לגזלן יש רמה מסוימת של קניין, ונוכל לראות את המעילה כסוג מסוים של גזל,²¹ כאשר תופעת היציאה לחולין (בעיקר אם אומרים שהמועל זוכה בחפץ) מקבילה לקנייני הגזלה שיש לגזלן.

אמנם, כאשר חפץ יוצא לחולין על ידי מעילה, פקעה בעלותו של ההקדש לחלוטין, ולא קיימת בו חובת השבה. ואילו בגזל, הקניין שיש לגזלן הוא קניין חלקי בלבד. אך ייתכן שיש לתלות את ההבדל בנקודה שלקמן. האחרונים מעלים שתי הבנות בשאלת האופי של קנייני הגזלה:

הבנה אחת - הגזלה עצמה יוצרת קניין מושלם. אלא שהתורה קבעה חובת השבה כלפי הגזלן, וחובה זו מקזזת את הקניין והופכת אותו לקניין חלקי.

הבנה שנייה - הגזלה יוצרת, מלכתחילה, קניין חלקי בלבד. זאת משום שקניין חייב לכלול את המרכיב הבסיסי של דעת מקנה, ובהיעדרו - כפי שקורה בגזל - נוצר קניין חלקי בלבד.

נהוג לקשור את ההבנות הללו במחלוקת הראשונים בסנהדרין עב., לגבי אדם הגוזל בנסיבות של קים ליה בדרבה מיניה. לפי חלק מהראשונים, אם החפץ עדיין בעין, יתחייב הגזלן בהשבתו. אך לפי ראשונים אחרים, בנסיבות של קים ליה בדרבה מיניה ייפטר הגזלן מהשבת החפץ, ואפילו אם החפץ בעין.²²

ייתכן שמחלוקת זו תלויה בשתי ההבנות שהועלו. לפי ההבנה הראשונה, הגזלה יצרה בעלות מלאה. בדרך כלל רובצת על הגזלן חובת השבה, אך אם נהיה מוכנים למחוק את חובת ההשבה בגלל ה'קים ליה', נסיק שהחפץ שייך לחלוטין לגזלן.

לעומת זאת, לפי ההבנה השנייה - מעולם לא היה לגזלן קניין מלא בחפץ. בעלותו של הגזלן מוגבלת מראש, לרמה של קניין חלקי. לפיכך - גם אם ה'קים ליה' מפקיע את חובת ההשבה, סוף סוף קיים בביתו של הגזלן חפץ שאינו שייך לו. אשר על כן, נחייבו בהשבה כל עוד החפץ בעין.

על כל פנים, לפי ההבנה הראשונה נוכל לבאר היטב מדוע אין במעילה חובת השבה, וכיצד נוצר קניין מלא בעקבות היציאה לחולין. נוכל לבאר שבגזלה קבעה

21 הגר"ח רואה במעילה סניף של גזל. הוא מיישם זאת בצורה די קיצונית וכוללת, ביחס לכל סוגי המעילה. עיין בחיבורו בהלכות מעילה פ"ח ה"א, ובגר"ח על הש"ס סימן שע"ג.

22 עיין בבעל המאור וברמב"ן בסנהדרין, יז. באלפס.

התורה חובת השבה, ואילו במעילה קבעה התורה חובה מקבילה של תשלומי קרן וחומש. במקום שיש בו חובת השבה (דהיינו בגזלן רגיל), מתמעט הקניין המלא שנוצר בשעת הגזלה. אך במקום שאין בו חובת השבה (דהיינו במועל), נותר הקניין המלא על כנו.

שני המודלים של פדיון הקדשות ושל גזל מתאימים היטב למעילה בשוגג; שהרי בנינו את חיובי קרן וחומש ואשם (שקיימים דווקא בשוגג) כחולייה מרכזית ביישום המודלים הללו ביחס למעילה. המודל השלישי שנציג, מתאים יותר לעקירה הכוחנית של מועל במזיד.

המשנה במידות פ"א מ"ו מפרטת את שימושן של ארבע לשכות שהיו בבית המוקד. באחת מן הלשכות הללו, נאמר במשנה, גנזו בני חשמונאי את אבני המזבח ששקצום מלכי יוון. והגמרא מבארת :

אמר רב פפא - התם קרא אשכח ודרש, דכתיב - 'ובאו בה פריצים וחללוה'...
(עבודה זרה נב:).

מהו טיבו של ה'חילול' שנדרש בדברי רב פפא, ומי הם אותם פריצים? בנקודות אלו נחלקו בעל המאור והרמב"ן על אתר. בעל המאור טוען שמדובר בפריצים יהודים, והחילול הוא פרי ההלכה של יציאה לחולין.

טיעון זה אמנם מסבך את בעל האורמ עם דינים מסויימים בהלכות מעילה; שהרי עקרונית אין תופעה של יציאה לחולין בדבר הקדוש בקדושת הגוף. למשל, בכלים של אחז (כפי שמזכיר בעל המאור עצמו) לא הייתה יציאה לחולין. מדוע, אם כן, יש יציאה לחולין באבני המזבח? בעל המאור מבאר שזהו ה'לימוד' המיוחד של רב פפא. רב פפא קובע שעקרונית לא הייתה אמורה להיות יציאה לחולין, אלא שקרא אשכח ודרש.

אך הרמב"ן במלחמותיו חולק על בעל המאור:

אמר הכותב - אין זה נכון! דאבני מזבח נמי לא נפקי לחולין, דקדושת הגוף נינהו... ועוד שהרי בית המקדש עצמו יצא מקדושתו על ידם ונעשה חול... והתם אין בו מעילה. אלא ודאי על ידי עובדי כוכבים יצאו לחולין... וגזירת הכתוב היה הכל, אע"פ שאין מעילה בקרקעות... שהרי מזידין היו הפריצים, ולא בני מעילה נינהו כעובדי כוכבים, וקי"ל נמי - הקדש במזיד אינו מתחלל...
(רמב"ן במלחמות עבודה זרה כד. - כד: באלפס).

הרמב"ן מדבר כאן על תהליך של חילול ששובר כללים בסיסיים בדיני מעילה ויציאה לחולין. מדובר בחילול של דברים הקדושים בקדושת הגוף (שאינם יוצאים לחולין על

ידי מעילה), ומדובר בחילול של בית המקדש עצמו (אף על פי שאין מעילה בקרקעות). מדובר בחילול הנעשה על ידי גויים, ובמזיד.

למעשה, הגמרא בונה לפי הרמב"ן מודל שונה של חילול. יש כאן מודל של הפקעת הקדושה על ידי עקירה זידונית של דבר מייעודו. יש אחרונים המבינים, במקביל, שזהו התהליך של הפקעת קדושת ארץ ישראל על ידי כיבושה. ובמודל הזה נוכל להשתמש גם עבור ההלכה של יציאה לחולין במזיד.

ו. סיכום ביניים

ראינו בסוגיה בקידושין ארבע דעות אפשריות ביחס ליציאה לחולין :

• **דעה אחת** - ר' מאיר על פי חידושו של רב, בהתאם לגרסת הר"ח. לפי דעה זו, הקדש אינו מתחלל - לא בשוגג ולא במזיד. הרחבת דבריו של הר"ח לכל סוגי המעילה, מעלה אפשרות שכל דין יציאה לחולין מוטל בספק.

• **דעה שנייה** - ר' מאיר, כפי שמראה ההבנה הפשוטה במשנת קידושין פ"ב מ"ח: בדבריו. אם פסיקתו בענייני קידושין מהווה פונקציה של דין יציאה לחולין, אזי נסיק לפי דעה זו שהקדש מתחלל במזיד ואינו מתחלל בשוגג.

את דעת ר' מאיר ביארנו בכך שהיציאה לחולין קשורה לעקירה כוחנית של ההקדש מעולמו לעולם החולין. עקירה שכזו קיימת, לפי הדעה השנייה, רק במזיד. את התהליך שמתרחש בשוגג, תיארנו בשתי צורות:

צורה אחת - גם בשוגג יש עקירה של ההקדש, אך מפאת עוצמתה הנמוכה - אין היא מובילה לתופעה של יציאה לחולין.

צורה שנייה - בשוגג אין בכלל תהליך של עקירת ההקדש, משום דכל היכא דאיתא, בי גזא דרחמנא איתיה.

העלינו נפקא מינה בין שתי הצורות הללו, הן לעניין חיוב קרבן ביחס למעילת הוצאה והן ביחס לאבחנה שבין שני הסוגים הקלאסיים של שוגג - 'אומר מותר' לעומת טעות מציאותית של 'סבור שהוא שלו'.

• **דעה שלישית** - ר' יהודה במשנה בקידושין פ"ב מ"ח, שדבריו הפוכים מדבריו של ר' מאיר. לפי, הקדש מתחלל דווקא בשוגג אך לא במזיד. בהסבר שיטתו העלינו שתי גישות, שהאחת מהן מתפצלת לשתיים :

גישה אחת - קשר של **סימן** בין חיוב הקרבן (שקיים רק בשוגג) לבין היציאה לחולין. על פי גישה זו, היציאה לחולין היא סימן לחומרתה הרצינית של הפגיעה בהקדש. חומרה זו יוצרת, במקביל לדין היציאה לחולין, גם חיוב קרבן.

גישה זו קשה מעט, משום שהיא מניחה שחומרת העבירה בשוגג גבוהה מזו שבמזיד. דווקא במזיד חומרת העברה נמוכה, ועל כן אין חיוב קרבן במזיד ואף אין יציאה לחולין.

גישה שנייה - קשר של **סיבה** בין יציאה לחולין לבין חיובי המעילה (דהיינו קרבן, או קרבן ותשלומי קרן וחומש). קשר נסיבתי עשוי, מטבע הדברים, ללבוש שתי מגמות נגדיות:

מגמה אחת - חיובי המעילה הם הסיבה ליציאה לחולין. כך משמע בספר החינוך וברמב"ם ביד החזקה, שחיובי המעילה יוצרים סיטואציה של מעין 'פדיון', וזהו הגורם לכך שהחפץ יוצא לחולין. סיבתיות זו מזדקרת לעין גם בדברי הר"ד :

... כיון דקודש שני נתפש בקדושה, קודש ראשון יוצא לחולין...

(בבא מציעא נו. תוס' רי"ד ד"ה הקדש).

מגמה שנייה - היציאה לחולין גורמת לחיוב הקרבן. כך משמע מדברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות במסכת זבחים. סמכנו את הדברים לסוגיה בקידושין נד; וראינו תמיכה אפשרית להבנה זו מלשון הפסוקים.

• **דעה רביעית** - ר' מאיר, על פי חידושו של רב, בהתאם לגרסת רש"י. משלב זה בקידושין נה. משמע, לפי דברי רש"י, שיש יציאה לחולין הן בשוגג והן במזיד. בשיטה זו העלינו שתי הבנות:

הבנה אחת - יש, לפי ר' מאיר, ערוץ אחד ויחיד של יציאה לחולין. ערוץ זה הוא הערוץ של עקירת חפץ מעולם של קדושה לעולם של חולין. אמת היא שעקירה זו אלימה יותר במזיד, אך גם העקירה בשוגג נמצאת מעל הרף הנדרש להוצאת החפץ לחולין.

הבנה שנייה - ישנם שני מסלולים של יציאה לחולין. מסלול אחד הוא מסלול של עקירה, כדוגמת החילול שמוזכר בע"ז נב: על פי הסברו של הרמב"ן. מסלול זה מקביל לדין של יציאה לחולין במזיד. המסלול השני הוא מסלול של 'פדיון' או מעין פדיון, והוא המתאים ליציאה לחולין בשוגג.

לאור ניתוח שני המסלולים הללו, ניתן להעלות אפשרות שתהיה נפקא מינה בין שוגג לבין מזיד ביחס לשאלת הבעלות על החפץ לאחר היציאה לחולין. לאמור - בשוגג יזכה המועל בחפץ, ואילו במזיד ייוותר החפץ בבעלות של ההקדש או שיהפוך להפקר בצורה כלשהי.

ז. מעילת הוצאה ומעילת אכילה

ברקע לדברים שנידונו, יש להוסיף מספר משתנים העשויים להשפיע על ההלכה של יציאה לחולין. אנו נתמקד בשני משתנים עיקריים:

משתנה אחד - סוג המעילה (הוצאה, הנאה).

משתנה שני - סוג הקדושה (קדושת דמים, קדושת הגוף).

נפתח, ביחס למשתנה הראשון, בדעת ר' מאיר כפי שהיא באה לידי ביטוי במשנה. כלומר - הקדש במזיד מתחלל, ובשוגג אינו מתחלל. האם מדובר גם במעילה של הוצאה (כמו מכירת הקדש, נתינתו במתנה וכדומה) וגם במעילה של הנאה (כמו אכילת ההקדש וכיוצא בה)? לא בהכרח. ניתן לחלק לשני הכיוונים:

כיוון אחד - אם נסכים להבין שמדובר בשני סוגים שונים לחלוטין של מעילה. מעילת הוצאה; היא סניף של איסור גזל, ואילו מעילת הנאה דומה באופייה לאיסורי הנאה רגילים שבתורה.

על פי חלוקה זו, נוכל לשייך את דין היציאה לחולין לפי ר' מאיר דווקא למעילת הוצאה. שהרי ר' מאיר שולל את ההבנה של יציאה לחולין כפדיון הקדשות. לדעתו, היציאה לחולין היא ביטוי של עקירת ההקדש מעולמו. עקירה זו קיימת דווקא כאשר אתה מנסה לגזול את ההקדש, דהיינו דווקא במעילת הוצאה.

במעילת הנאה - אין עקירה של ההקדש לעולם החולין. המעילה נוצרה מכך שנהנית מאיסורי הנאה, ולא מכך שהוצאת קודש לחולין. ממילא, המשבצת היחידה שבה תהיה יציאה לחולין לפי ר' מאיר, תהיה מעילת הוצאה במזיד.

כיוון שני - דווקא במעילת הנאה תהיה יציאה לחולין, ואילו במעילת הוצאה יישאר החפץ בקדושתו. התוס' בקידושין נג: מעלים את הכיוון הזה, אם כי בצורה ממותנת יותר. לפיהם, במזיד החפץ תמיד יצא לחולין לשיטת ר' מאיר. אך בשוגג, יש לחלק בין מעילת הוצאה לבין מעילת הנאה, כדאמרו.

הטעם - כפי שכבר צוטט לעיל בשם התוס', נעוץ בעיקרון של 'כל היכא דאיתא, בי גזא דרחמנא איתיה'. עיקרון זה תקף במעילת הוצאה בשוגג, אך כאשר האדם נהנה מן ההקדש (ליתר דיוק - התוס' מתמקדים באכילה), יש יציאה לחולין. דברים אלו שמעלים התוס', נסמכים על שלב מסוים בסוגיית הגמרא בקידושין. בשלב מסוים זה, נידונה בגמרא המימרא הבאה של בר פדא:

אמר עולא משמיה דבר פדא - אומר היה ר"מ 'הקדש במזיד מתחלל בשוגג אין מתחלל, ולא אמרו בשוגג מתחלל אלא לענין קרבן בלבד' (קידושין נד:).

מימרא זו כשלעצמה, אינה מובנת; שהרי מפשוטם של דברים עולה שהחילול תלוי בחיוב קרבן, והוא איננו יכול להתרחש בלא חיוב קרבן שכל מהות החילול מתמצית בקרבן בלבד, והגמרא מקשה - אם אין 'חילול' כגורם עצמאי, מנין צץ חיוב הקרבן? לפיכך משנה הגמרא את אופי המימרא:

... אלא כי אתא רבין פריש משמיה דבר פדא - אומר היה ר"מ 'הקדש במזיד מתחלל בשוגג אין מתחלל, ולא אמרו בשוגג מתחלל אלא לענין אכילה בלבד' (קידושין נד:).

מכאן מסיקים התוס' שיש הבדל בין מעילת אכילה לבין מעילת הוצאה. במעילת הוצאה אין יציאה לחולין, ואילו במעילת אכילה יש יציאה לחולין. כל זה, כמובן, דווקא בשיטת ר' מאיר ועל פי מימרתו של בר פדא.

אגב דיון זה, ניתן גם ללמוד על טיב הקשר הנסיבתי שבין יציאה לחולין לבין חיוב הקרבן. סוגיה זו תומכת בקו של הרמב"ם בפירוש המשניות, על פיו היציאה לחולין היא הגורם הראשוני שמניב את חיוב הקרבן. שהרי על המימרא המקורית מקשה הגמרא:

... וכי מאחר דאין מתחלל, קרבן במאי מחייב? (קידושין נד:).

לשון אחר - אם יש חילול אזי נוצר בעקבותיו חיוב קרבן. אך אם אין חילול, מניין חיוב הקרבן? עמדה זו הפוכה, כזכור, לעמדת הרמב"ם בהלכות ולדבריו של החינוך. אבל למעשה, שורש העמדה הנגדית נעוץ אף הוא בגמרא עצמה.

מסוגיית הגמרא בפסחים כז: משמע דווקא שחיוב הקרבן הוא השורש לדין היציאה לחולין. הגמרא בפסחים דנה בתנור שהסיקו בעצי הקדש. רב חסדא קובע שפת הנאפית בתנור שכזה, אסורה. וכאן מקשה רבא:

... והלא מעל המסיק, וכל היכא דמעל המסיק - נפקו להו לחולין...

(פסחים כז:).

מעל, בהקשר זה, פירושו התחייב בחיובי מעילה - דהיינו קרבן ותשלומין. ומאחר שהמסיק מעל, הרי שתוצאת הדבר היא יציאה לחולין. כאמור, זהו קשר נסיבתי הפוך מן הקשר שבוקע ועולה מדברי הגמרא בקידושין.

את הרושם השונה העולה מן הסוגיות, ניתן ליישב בשתי דרכים:

דרך אחת - הגמרא בפסחים נאמרת אליבא דר' יהודה, ואילו הגמרא בקידושין נאמרה אליבא דר' מאיר. ר' יהודה רואה ביציאה לחולין תהליך של פדיון, ולכן לחיוב הקרבן יש קדימות לוגית. מאחר שאתה מתחייב בקרבן (וגם בתשלומין), פדית את החפץ, והרי הוא יוצא לחולין.

לעומתו, ר' מאיר מדבר על יציאה לחולין במושגים של עקירה. אשר על כן, עקירת ההקדש מעולמו הקדושת, יוצרת מיד יציאה לחולין. רק בשלב הבא, שבו נתפס גם פן העבירה שבדבר, ניתן לדבר על תוצאות העבירה. חלקן - מתורגם לחיובי הקרבן וחיובי התשלום.

דרך שנייה - ניתן לחלק בין החיובים. הגמרא בקידושין נד: עוסקת, מפורשות, בחיוב הקרבן. אך בגמרא בפסחים כז: לא מדובר על הקרבן, אלא על 'מעילה' וחיוביה באופן סתמי. ניתן לומר שההתייחסות מוסבת בעיקר לתשלומים.

כלומר - יש אכן שתי מגמות נסיבתיות. ראשית, חיובי התשלום יוצרים את התופעה של יציאה לחולין. שנית, היציאה לחולין מובילה לחיוב הקרבן. הטעם הוא שחיובי התשלום מסוגלים לעצב תהליך של פדיון. בעקבות תהליך זה יוצא החפץ לחולין, ובהמשך ליציאתו לחולין - מתחייב המועל בקרבן.

עסקנו בחילוק שבין מעילת אכילה לבין מעילת הוצאה. ראינו שאפשר לחלק בין סוגי המעילות הללו, לעניין יציאה לחולין, וזאת בשני הכיוונים האפשריים. ראוי להוסיף בשולי הדברים, שהראשונים נחלקו בהגדרתה המדויקת של 'אכילה', כאשר הם דיברו על מעילת אכילה. וכאן, שתי דעות:

דעה אחת - אכילה כוללת את כל סוגי מעילת ההנאה, והיא באה למעט אך ורק מעילת הוצאה. כך עולה מדברי התוס' בקידושין:

הא דנקט 'אכילה' - לאו דוקא... ולא אתא אלא למעוטי הוצאה

(קידושין נד: תוס' ד"ה לא).

דעה שנייה - אכילה מייצגת הנאה מסוג מסוים, הנאה שיש עימה 'כילוי קרנא'. כך משמע בדעת הריטב"א:²³

... ותרצו - דאכילה לאו דוקא, אלא ה"ה כל היכא דאיכא כילוי קרנא, ונקט אכילה - דבעינן למיכלי ליה לקרנא כדרך הנאה... (קידושין נד: ריטב"א ד"ה כי אתא).

לדעה הראשונה, ניתן להעמיד שני הסברים :

הסבר אחד - על פי התוצאה בשטח. במעילת הוצאה לא הייתה עקירה של ההקדש, שהרי כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתה. אך במעילת אכילה האדם נהנה בסופו של דבר.

על פי הסבר זה, המחייב במעילת אכילה זהה למחייב במעילת הוצאה.²⁴ בשניהם, העקירה מעולם של קודש לעולם של חול היא שורש החיוב. אלא שעקירה זו יצאה לפועל רק במעילת אכילה.

הסבר שני - על פי המחייב. במעילת הוצאה המחייב הוא התוצאה של עקירה, ואילו במעילת הנאה - המחייב הוא מעשה העברה והנאתו של האדם. לכן, אפילו אם נגדיר את התוצאה בשטח לאור הקביעה של 'כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתה', ונאמר שגם במעילת אכילה לא הייתה עקירה של הקדש - אין זה רלבנטי. עצם ההנאה מחייבת כמעשה עבירה, גם ללא עקירת ההקדש מעולמו.²⁵

שני ההסברים הללו הולמים את הדעה הראשונה, על פיה מוגדרת כל הנאה כמעילת אכילה. אך לדעה השנייה, רק הנאה של כילוי קרנא מוגדרת כמעילת אכילה.

²³ כך גם רמוז בתחילת דברי התוס' בקידושין נד: ד"ה לא, אם כי מסוף דבריהם - כפי שצוטט - משמע שאכילה כוללת את כל מה שאיננו הוצאה.

²⁴ לפי שיטה זו, מסתבר שיש להשוות את השיעור של שווה פרוטה, הן במעילת הוצאה והן במעילת אכילה. אמנם התוס' (מעילה טו. ד"ה קדשי) מעלים אפשרות ששיעור מעילת הנאה בכזית, ולפי שיטה זו - נוח יהיה לומר שהמחייבים בשני סוגי המעילה שונים במהותם.

²⁵ הר"י (קידושין מג. תוס' ד"ה שלא) מסתפק האם יש שליח לדבר עברה במעילת הנאה. ייתכן שביסוד הספק שלו מונחות שתי האפשרויות באופי המחייב של מעילת הנאה. אם המחייב הוא עצם ההוצאה, נוכל לחייב את המשלח. אבל אם ההנאה מחייבת, אזי - זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן.

לדעה זו קשה להצמיד את ההסבר השני, שהרי אם מחייבים במעילת הנאה מפאת מעשה העברה, מדוע לחלק בין סוגי הנאות?

כאן יצלח רק ההסבר הראשון. נוכל לומר שרק כאשר היה תהליך של 'כילוי קרנא', כבר לא ניתן לומר 'כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה'. אבל היכן שלא היה תהליך כזה, ואפילו במעילת הנאה - כל עוד לא נתכלה החפץ - הרי שאין עקירה של ההקדש ואין יציאה לחולין.

ח. קודשי מזבח וקודשי בדק הבית

לצד העיסוק בסוגים שונים של מעילה, ניתן לדון גם בסוגים שונים של הקדש. להלכה מקובל שהדין של יציאה לחולין תקף דווקא בקדושת דמים של קודשי בדק הבית, ולא בקדושת הגוף של קודשי מזבח.

הדבר מתקשר היטב לתפיסה של יציאה לחולין כתהליך של פדיון. לדבר הקדוש בקדושת הגוף אין פדיון, ולכן לא מתרחשת בו יציאה לחולין. הדבר חד בעיקר לשיטת הרי"ד, הסבור שאין חיובי קרן וחומש במעילה בקודשי מזבח. לשיטתו, ברור שקשה לראות במעילה זו תהליך של פדיון.

אמנם, ככל שרואים את המעילה כפעולה אלימה של עקירת ההקדש מעולם של קדושה לעולם של חולין, קל יותר ליישם יציאה לחולין גם בקודשי מזבח. עדיין אין הכרח בכך, משום שיייתכן שקדושת הגוף מושרשת כה עמוק, עד כדי כך שאין ביכולת העקירה של שימוש האדם להוציא את החפץ לחולין.

אבל אם רואים במעילה תהליך של עקירה, נפתח צוהר לאפשרות שכזו. ואכן, ממהלך הגמרא בקידושין נה. משמע שיש קשר בין טיב המעילה לבין היכולת ליישם את הדין של יציאה לחולין גם בקודשי מזבח. הגמרא אומרת שדווקא לר' יהודה לא תהיה יציאה לחולין בקודשי הגוף, אך לר' מאיר - אף אלו יצאו לחולין. מדוע דווקא לר' מאיר? התוס' רי"ד על אתר, מציע את ההסבר הבא:

... ויש לומר דלהכי נקט ורבי מאיר היא... דכי היכי דאשכחן דהפריז רבי מאיר בקדשי בדק הבית לומר הקדש במזיד מתחלל... הכי יש לומר שהפריז גם בקדשי מזבח (קידושין נה. תוס' רי"ד ד"ה ורבי).

ההסבר של הרי"ד הוא הסבר פסיכולוגי. ר' מאיר הוא 'מפריז', כפי שראינו מכך שהוא קובע דין יציאה לחולין גם במזיד וגם בשוגג (לדעה מסוימת). אם הוא 'מפריז', סביר

להניח שהוא יפריז גם בהגדרת מרחב הקודשים הפגיעים ליציאה לחולין. ממילא, הגיוני שהוא יהיה זה שמרבה קודשי מזבח לדין זה.

אך מהסוגיה נתבע קשר הגיוני, ולא רק קשר פסיכולוגי. ואת ההיגיון ניתן לתלות באופי השונה של מעילה על פי ר' מאיר ור' יהודה. לר' יהודה, המעילה היא תהליך של פדיון, וזה - כאמור - אינו חל בקדושת הגוף דקודשי מזבח. לר' מאיר, המעילה היא עקירה כוחנית של ההקדש, וזו תקיפה אפילו בקודשי מזבח.

הגמרא מנסחת גם הבדל בין קודשי קודשים לבין קודשים קלים.²⁶ הווה אומר - יציאה לחולין תהיה דווקא בקודשי קודשים. חלוקה זו מובילה לאפשרות נוספת בהבנת הדין של יציאה לחולין.

דיברנו על עקירת ההקדש מעולמו, אך אם העקירה כשלעצמה מחללת - מדוע להבחין בין קודשי קודשים לבין קודשים קלים? לכאורה יש להוסיף עוד גורם. עצמת הפגיעה בקדושה, היא המניבה את התופעה של יציאה לחולין.

וביאור הדברים - בקודשי קודשים יש רמת קדושה גבוהה. לפיכך, עקירתם מעולם של הקדש, מורידה את הקדושה בצורה משמעותית. בקודשים קלים יש, מעיקרא, רמת קדושה נמוכה. לפיכך - גם אי אפשר להוריד בצורה משמעותית את קדושתם. מאחר שפוטנציאל הורדת קדושתם נמוך, הרי שלא מתרחשת בהם יציאה לחולין.

ייתכן שיש להגדיר כאן יסוד חדש, ובו - עצם השינוי ברמת הקדושה מוציא לחולין, גם אם אין עקירה מעולם של קודש לעולם של חול. יסוד זה בא לידי ביטוי גם בגמרא הבאה:

... דתניא - כהן שסך בשמן של תרומה, בן בתו ישראל מתעגל בו ואינו חושש... כיון דחלליה - הא איתחיל (כריתות ז).

בגמרא נאמר שאחרי שימושו של הכהן בשמן של תרומה, מותר גם לישראל לסוך בו. והטעם - קדושתו כבר נתחללה.²⁷ כאן ברור שלא מדובר ב'עקירת' הקדושה שבתרומה, שהרי ייעודו של השמן הוא לשימוש הכהן.

²⁶ חלוקה כזו עולה גם בגמרא בפסחים כז; בין עצי הקדש של קדשי קדשים לבין עצי הקדש של שלמים, שהם קודשים קלים.

²⁷ הגר"ז (בחיבורו על הרמב"ם, עט. ד"ה ועיין) סבור שאין מדובר בחילול מלא. משמעות החילול נוגעת לכך שיהיה מותר לישראל לסוך בשמן, אבל אם זר יאכל אותו - הוא

מהגמרא רואים שעצם השימוש החוקי בשמן זה, מוריד אותו מקדושתו. הורדה זו כשלעצמה, כוללת בתוכה תוכן של חילול, גם אם לא נלווית אליו עקירה אלימה של ההקדש מעולמו לעולם של חולין.

יתחייב, כאוכל תרומה.

כוהנים בתפילתם במקדש

התפילה במקדש כאחת ממצוות הכהונה

א. ונשמע קולו בבואו אל הקודש

האם קיימת מצווה על הכהנים להתפלל על ישראל לפני ה'?

מצינו בכמה מקומות בתנ"ך ובתורה שבעל פה, שהכוהנים נושאים תפילה על ישראל במקדש ומחוצה לו. הדבר מעורר שאלה: האם יש לראות בתפילות אלה מקרה בלבד - כל מקרה כעניינו? או שמא יש מצווה בתורה על הכהנים לשאת תפילה על ישראל?

שאלה זו מתעוררת אגב עיון בסוגיית בגדי כהונה להלכותיהם. שכן, בסיום תיאור צורתו של המעיל (שמות כ"ח, לה) נאמר: "והיה על אהרן לשרת, ונשמע קולו בבוא אל הקדש... ובצאתו ולא ימות".

הפרשנים ברובם מסבירים את צירוף המילים "ונשמע קולו" שהכוונה היא לקול הפעמונים.

אולם הפירוש קשה: אם כדעת הפרשנים שכוונת הפסוק ש"ונשמע קולו" הכוונה היא לשמיעת קול פעמונים, למה לא נאמר: "ונשמע קולם בבואו אל הקודש"?

אכן, בפירוש רבנו בחיי מצינו שכתב, ש"ונשמע קולו" פירושו: ונשמע קולו של אהרן! כשהכוונה היא, שיישמע קולו, היינו, תתקבל תפילתו לפני ה' כשיבוא בבגדיו אלה להתפלל בקודש.

פירושו של רבנו בחיי נראה תואם את הפשט, שכן, צירוף המילים - שמיעת קול בתנ"ך, עניינו - קבלת התפילה לפני ה'.

להלן כמה דוגמאות: בספר במדבר (כ"א, ב) מתואר שישראל התפללו לפני ה' שייתן בידם את מלך ערד. בעקבות זאת נאמר: "וַיִּשְׁמַע ה' בְּקוֹל יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֶת הַכֶּנֶּעַנִי, ומתרגם התרגום: "וקביל ה' צלותה דישראל".

כך גם מצינו בדברים (ל"ג, ז) בברכת משה ליהודה: "שְׁמַע ה' קוֹל יְהוּדָה וְאֶל עֲמוֹ תְּבַיְאֵנוּ", ומתרגם התרגום: "קבל ה' צלותה דיהודה במפקה לאגחא לקרבא ולעמה

מעלין בקודש ד - כסלו תשס"ב

תתיבנה לשלם", כלומר: **קבל ה' את תפילתו של יהודה בעת שהוא מגיח לקרב, וישוב לעמו בשלום.**

בעניין תפילתו של יהושע במלחמה כשאמר: "שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון", נאמר ביהושע (י', יד): "וְלֹא הָיָה כִּיּוֹם הַהוּא לְפָנָיו וְאַחֲרָיו לְשִׁמְעַ ה' בְּקוֹל אִישׁ", ומתרגם התרגום והפרשנים, שטרם קרה, "שיתפלל אדם על שנוי הטבע ונעתר הבורא לאותה תפלה" (ראה רד"ק שם).

כיוצא בכך מצינו פסוקים רבים בנביאים ובכתובים ובמיוחד בספר תהילים. נסיים, אפוא, בדוגמה אחת מתהילים (ק"ל, ב): "ה' שְׁמָעָה בְּקוֹלִי תְהַיִינָה אֲזַנְיָךְ קְשׁוּבוֹת לְקוֹל תְּחִנּוֹנִי", ומתרגם התרגום: "ה' קבל צלותי".

לאור האמור, "ונשמע קולו בבואו אל הקודש", עניינו, שאם אכן יבוא הכוהן הגדול בבגדי כהונה אלו לפני ה', תהיה תפילתו רצויה ומקובלת לפני ה'.

נמצא, שבנוסף לתפקיד המוטל על הכוהן הגדול לשרת בהיכל, יש לו תפקיד נוסף - להתפלל לפני ה' על כלל ישראל?

הדבר נראה כחידוש. ולפיכך בינותי בספרים, ומסתבר שיש לכך מקבילות רבות בתנ"ך ובתורה שבעל פה. לאחר העיון מתברר כי יש פסוקים המוכיחים, כי חובת הכהנים במקדש אינה רק בעבודה אלא גם בתפילה, וכפי שיבואר בהמשך.

ברכת כוהנים - ותפילת כוהנים

ידועה היא מצוות **ברכת כוהנים** לברך את ישראל. המצווה מתקיימת בעיקרה במקדש עם ההלכות המיוחדות לה שם, כגון הזכרת השם המפורש. מצווה זו מתקיימת בשינויים אחדים בבית כנסת ובכל מקום בו מתפללים עשרה מישראל. (ראה ספר החינוך מצווה שעח, וראה רמב"ם הלכות תפילה פ"ד. כן ראה מחזור המקדש לפסח עמ' פ, את ההבדלים בין ברכת כוהנים במקדש לברכת כוהנים בבית הכנסת).

פחות ידועה החובה על הכוהנים **להתפלל על ישראל.**

באשר לתפילת כוהן גדול ביום הכיפורים בהיכל, נוסח התפילה מוכר, וכפי שהדברים מובאים בסדר העבודה של יום הכיפורים:

יהי רצון מלפניך... שתהא שנה זו... אם שחונה גשומה... ושלא יצטרכו עמך בית ישראל בפרנסה זה לזה... שנה שלא תפיל אשה פרי בטנה. ושיתנו עצי השדה את תנובתם. ולא יעדי עביד שולטן [לא יסור עושה שלטון] מדבית יהודה

לא הייתה זו תפילה קבועה אלא הכוהן היה מתפלל לפי הרגשתו - כמובא ביומא דף נג: :

מעשה בכוהן גדול אחד שהאריך בתפלתו, ונמנו אחיו הכהנים ליכנס אחריו. התחילו הם נכנסין והוא יוצא. אמרו לו: מפני מה הארכת בתפלתך? אמר להם: קשה בעיניכם שהתפללתי עליכם ועל בית המקדש שלא יחרב? ! אמרו לו: אל תהי רגיל לעשות כן, שהרי שנינו: לא היה מאריך בתפלתו, כדי שלא להבעית את ישראל

תפילת אהרן להשראת שכינה בישראל

ננסה, אפוא, לסקור תפילות של כוהנים במקדש בהזדמנויות מיוחדות ובמהלך השנה. להלן כמה מן התפילות הנזכרות בתנ"ך:

ראה ויקרא (ט', כג), שם מתואר היום הראשון לעבודה במשכן, ככתוב: "וַיֵּבֵא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל אֱהֹל מוֹעֵד, וַיִּצְאוּ וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם". ומבואר בתרגום אונקלוס שם שמשה ואהרן נכנסו להתפלל שה' יקבל את קרבן ישראל ברצון:

בכן, עלו משה ואהרן למשכן זימנא, וצלו על עמא בית ישראל, ונפקו וברכו ית עמא, ואמר: יקביל מימרא דיי ברעוא ית קורבנכון וישרי וישבוק על חוביכון

תרגום לתרגום: "עתה, נכנסו משה ואהרן לאוהל מועד, והתפללו על עם בית ישראל, ויצאו וברכו את העם, ואמר: יקבל ה' ברצון את קרבנותיכם וימחול ויסלח על חטאכם".

אמנם בפסוק אין דבר מפורש המלמד שמשה ואהרן התפללו במשכן, אך עצם הכניסה לאוהל מועד מטרתה תפילה וכמבואר בתרגום.

אכן, ראה במפרשים שם - גם אלו ההולכים לפי פשוטו של מקרא, כמו, הרשב"ם, בכור שור ואברבנאל - ומבואר בדבריהם, שמשה ואהרן נכנסו למשכן להתפלל שתדך אש משמים.

לפי המבואר בדברי חז"ל נדרשה תפילה מיוחדת להורדת שכינה בישראל, ובזכות תפילת משה ואהרן נענו. ראה מה שמובא בתורת כוהנים:

ויבא משה ואהרן אל אהל מועד - כיון שראה אהרן שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים ולא ירדה שכינה לישראל, היה עומד ומצטער... אמר לו [אהרן]: משה אחי! כך עשית לי - שנכנסתי ונתביישתי ולא ירדה שכינה לישראל?! מיד נכנס משה עמו ובקשו רחמים [שניהם] וירדה שכינה לישראל

ובקהלת רבה (ד', ט) נאמר שלא היה די בברכת משה כדי שתשרה שכינה בישראל, והיה צריך את ברכת אהרן ובזכותו ירדה שכינה, וכלשון המדרש שם: "אתה מוצא, כשבא משה וברך את ישראל לא שרתה שכינה על ישראל, וכשבאו שניהם וברכו את ישראל מיד שרתה שכינה על ידיהם".

המושג 'ברכה' עניינו גם 'תפילה'

להבנת המושג 'ברכה' האמור בכוהנים, יש לרדת לכוונת התורה במה שציוותה את הכוהנים לברך את ישראל. שכן, נאמר בתורה: "כה תברכו את בני ישראל". מדובר בנוסח ברכה קבוע שיש לאמרו, כשהתורה מבטיחה שברכתם תתן את השפעתה - ככתוב: "ואני אברכם!"

מאידך גיסא, מוצאים אנו בתורה מקום נוסף שבו נצטוו הכוהנים לברך את ישראל, אך הברכה הנזכרת שם אינה ברכה במובן המקובל, אלא תפילה ותחנונים לפני ה' שימלא משאלה מסוימת. ראה בפרשת עגלה ערופה (דברים כ"א, ה) - שם נאמר: "וּנְגָשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לְוִי כִּי בָּם בָּחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשִׁרְתוֹ וּלְבָרְךָ בְּשֵׁם ה' ". מה שנדרש מן הכוהנים באותו מעמד הוא להתפלל על עם ישראל שה' יכפר ויסלח להם על שנהרג אדם מישראל.

המעין בפרטי המצווה מוצא, שהיא מתחלקת לשניים: זקני הסנהדרין רוחצים את ידיהם על העגלה הערופה ואומרים: "נְדִינוּ לֹא שָׁפְכוּ אֶת הַדָּם הַזֶּה", בכך מכריזים הסנהדרין שעשו הכל להגנת ההרוג. בשלב שני באה תפילה לכפרה: "כִּפֹּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה' וְאַל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל", את התפילה הזאת אומרים הכוהנים - כמובא בספרי שם, ובמסכת סוטה (מו.): "והכהנים אומרים: כפר לעמך ישראל אשר פדית ה'". הווה אומר כנ"ל, המצווה על הכוהנים 'לברך', יש לה משמעות כפולה: לברך בעת ברכה - דהיינו ברכת כוהנים - ולהתפלל בעת תפילה.

אכן, מצינו פעמים אחדות בתורה ובנביאים, ש'ברכה' עניינה גם 'תפילה'. כגון, בקשתו של פרעה שישראל יתפללו עליו שיינצל ממכת בכורות, כמובא בשמות (י"ב, לב): "גַּם צִאֲנֶכֶם גַּם בְּקֶרְכֶם קָחוּ פֶּאֶשֶׁר דְּבַרְתֶּם וְלָכִי, וּבִרְכַתֶּם גַּם אֹתִי", ומתרגם המיוחס ליונתן שם: "ולית אנא בעי מנכון אלהין דתצלון עלי דלא אימות"; תרגום לתרגומו: ואין אני מבקש מכם אלא שתתפללו עלי שלא אמות. כך למעשה מובא במכילתא וכפי שמביא רש"י במקום: "וברכתם גם אותי - התפללו עלי שלא אמות, שאני בכור". כך היא גם לשון אבן עזרא שם: "וטעם - וברכתם גם אותי - שיברכו

אותו ויתפללו בעדו". וראה רמב"ן שם המפרש על פי המכילתא: "התפללו עלי שתכלה ממני הפורענות - כלומר, שלא יענש עוד בעבורם".

כך גם שלמה המלך (במל"א ח', נה) פותח ב: "ויברך את כל קהל ישראל", אך מייד הופכת הברכה לתפילה, באומרו: "יהי ה' א-להינו עמנו... אל יעזבנו ואל יטשנו... ויהיו דברי אלה אשר התחננתי אל ה' קרובים אל ה' א-להינו", נמצא, שהמושג 'ברכה' כולל בתוכו גם 'תפילה'.

כן מצינו (בדה"ב ל', כז) בעניין חנוכת המקדש וחידוש העבודה בימי חזקיה, שם מוצאים את הכוהנים כשהם פותחים בברכה לעם ומסיימים בתפילה, ככתוב: "ויקמו הכהנים הלוים ויברכו את העם וישמע בקולם, ויבוא תפלתם למעון קדשו לשמים". וראה שם בפירוש המיוחס לרש"י, המסביר את תוכן תפילת הכוהנים באותו מעמד, ששייב ה' השבטים שגלו על יד מלכי אשור לארצם. נמצא, שאף פסוק זה מלמדנו, שנצטוו הכוהנים גם לברך את ישראל וגם להתפלל עליהם.

ראה גם את דברי תרגום המיוחס ליונתן לבראשית על הפסוק שנאמר לאברהם (י"ב, ג): "ויאברכה מברכה ומקללך אאר", מתרגם יונתן: "ואברך ית כהניא דפרסין ידיהו בצלו ומברכין ית בנך"; כלומר: "אברך את הכוהנים הפרסים את ידיהם בתפילה ומברכים את בניך", ללמדנו, שאין די בברכת כוהנים כשלעצמה, אלא הכוהן צריך גם להתפלל על העם.

לכאורה הדבר עומד בסתירה למה שאמרו חז"ל במסכת ראש השנה כח: :

מנין לכוהן שעולה לדוכן, שלא יאמר: הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת משלי, כגון: ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם? תלמוד לומר: לא תוסיפו על הדבר!

נמצא, שאסור לכוהן להוסיף תפילה על מה שציוותה התורה לומר בברכת כוהנים? אולם המעיין שם בגמרא ייווכח, שלא לכך מתכוונים חז"ל, שכן, אמרו: "מנין לכוהן שעולה לדוכן", כלומר, כוהן שמברך "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציוונו לברך את עמו ישראל באהבה", שהמצווה בתורה היא לומר את ברכת כוהנים זו כמות שהיא, ואם בא הכוהן להוסיף מילים משלו לברכה בת שישים האותיות שקבעה התורה בברכת כוהנים ואומר ברכה שיש בה מאה אותיות - הוא עובר בכך על כל תוסיף, שהרי לא 'ציוונו' על כך. אך אם אינו עומד על הדוכן לברכת כוהנים, רשאי הוא להתפלל או לברך כל אדם ככל אשר יחפוץ. וראה עוד להלן ברכות רבות שתקנו חז"ל לכוהנים לאומרן במקדש - נוסף לברכת כוהנים - ואין בכך משום 'בל תוסיף'.

הזכרת השם המפורש בברכת כוהנים ובתפילה שבמקדש

יתירה מזו! מצוות התורה היא, שבעת שהכוהנים מברכים במקדש או מתפללים על ישראל - יזכירו את השם המפורש במהלך התפילה, ומצווה זו נתונה לכוהנים בלבד ולא לישראל.

ראה ברש"י לעירובין (יח:) האומר:

שם בן ארבע אותיות ושם המפורש - לא לכל הנשמה ניתן, אלא לכהנים בלבד, דכתיב

(דברים י', ח): 'ולברך בשמו', וכתיב (במדבר ו', כד): 'ושמו את שמי' - המיוחד לי

פסוקים אלו שמביא רש"י לא נאמרו אלא בכוהנים בלבד, נמצא, שלא רק שנצטוו הכוהנים לברך ולהתפלל על ישראל, אלא גם לעשות זאת תוך הזכרת השם המפורש.

באשר להזכרת השם המפורש **בברכת כוהנים**, המצווה מתקיימת בבית המקדש בלבד.

ראה משנה תורה הלכות תפלה ונשיאת כפים פי"ד ה"ט הכותב:

כיצד ברכת כהנים במקדש? הכהנים עולין לדוכן אחר שישלימו הכהנים עבודת תמיד של שחר, ומגביהין ידיהם למעלה על גבי ראשיהן... ואומר את השם ככתבו, והוא השם הנהגה מיו"ד ה"א וא"ו ה"א, וזה הוא השם המפורש האמור בכל מקום. ובמדינה [מחוץ למקדש] אומרים אותו בכינויו, והוא באל"ף דל"ת, שאין מזכירין את השם ככתבו אלא במקדש בלבד. ומשמת שמעון הצדיק פסקו הכהנים מלברך בשם המפורש אפילו במקדש, כדי שלא ילמוד אותו אדם שאינו חשוב ושאינו הגון

כמובא לעיל, הכוהנים מצווים גם על תפילה במקדש, ומצינו, כי אף במהלך התפילה הזכיר הכוהן את השם המפורש. כגון, בעניין, וידוי יום הכיפורים במהלך סדר העבודה במקדש, התודה הכוהן הגדול על חטאיו, על חטאי אחיו הכוהנים ועל חטאי עם ישראל. בכל אחד מן הוידוים הללו היה כוהן גדול מוסיף תפילה - תוך הזכרת השם המפורש - ומבקש שה' יכפר על חטאי היחיד והכלל.

ראה בעניין זה משנה תורה הלכות עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ו הכותב:

זה שנאמר בתורה - וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל - מפי השמועה למדו, שזה וידוי דברים. נמצאת למד, שהוא מתודה ביום זה שלשה וידוים... ומזכיר את השם בכל וידוי מהן שלש פעמים. כיצד הוא אומר? אנא השם! חטאתי עויתי ופשעתי לפניך, אנא השם! כפר נא לחטאים ולעוונות ולפשעים שחטאתי ושעויתי ופשעתי... נמצא מזכיר את השם ביום זה עשר פעמים, ובכולם הוא מזכיר ככתבו שהוא השם

המפורש. בראשונה היה מגביה את קולו בשם, כיון שרכו פרוצין - חזרו לאומרו בקול נמוך, ומבליעו בנעימות, עד שלא יכירו בו אפילו חבריו הכהנים

המקור להזכרת השם המפורש במהלך הוידוי במקדש, נלמד בגמרא מתפילתם של הכהנים במעמד עריפת העגלה בנחל. שכן, לאחר דברי הזקנים הרוחצים ידיהם על העגלה, נאמר (דברים כ"א, ט): "וְנָגְשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּגִי לְוַי, כִּי בָם בָּחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשֹׁרְתוֹ וּלְבָרְךָ בְּשֵׁם ה'". ולומדת משם הגמרא, שכשם שבעגלה ערופה מבקשים הכהנים: "כפר לעמך ישראל" - כן גם ביום הכיפורים יבקשו כפרה 'בשם ה' - המפורש. זה לשון הגמרא ביומא לז.:

ומנין שבשם? [שהוידוי נאמר תוך הזכרת השם המפורש]? - נאמר כאן [ביום כיפור] כפרה [כי ביום הזה יכפר] ונאמרה בעגלה ערופה כפרה, מה להלן - בשם, אף כאן - בשם

נמצא, שלא רק שנצטווה הכהן להתוודות ולהתפלל ביום הכיפורים, אלא גם להזכיר תוך כדי כך את השם המפורש.

ב. תפילת כוהנים בעת צרה בימי בית ראשון

תפילת עלי הכהן על חנה ובניה

חובת הברכה והתפילה של הכהנים על יחיד וציבור במקדש, יש בה כדי להאיר עובדות ומעשים בימי בית ראשון ושני, בהם מוצאים את הכהן הגדול או את כלל הכהנים במקדש, כשהם עומדים לתפילה במקדש ובחצרותיו לישועת הפרט והכלל.

אחת הדוגמאות לכך, היא תפילת עלי הכהן המתפלל על חנה ואלקנה שיזכו לבנים. ראה שמ"א א', שם נזכרת תפילתו של עלי האומר בתפילתו: "וא-להי ישראל יתן את ש[א]לתך אשר שאלת מעמו". וראה בדברי רד"ק והפרשנים שם, שהסבירו את המילים - "תמצא שפחתך חן בעיני אדוני", שעניינן, בקשתה של חנה מעלי: ש"תמצא שפחתך חן בעיניך, שתתפלל עלי עוד. ולפיכך היטיבה את לבה ואכלה [לאחר בכייתה] כי חשבה כי תפלת עלי [הכהן] תועיל לה".

גם לאחר ששמואל נגמל וחנה מביאה אותו למשכן שילה, מברך עלי הכהן את אלקנה וחנה שיזכו לראות בנים ובנות בנוסף לשמואל, וכלשון הפסוקים שם (שמ"א ב', כ): "וַיְבָרֶךְ עָלָי אֶת אֱלֹקָנָה וְאֶת אִשְׁתּוֹ וְאָמַר: יְשֵׁם ה' לְךָ זֶרַע מִן הָאִשָּׁה הַזֹּאת! אכן, תפילת עלי הכהן נענית - כמובא בהמשך שם: "כי פָּקַד ה' אֶת חַנָּה וַתִּהְיֶה וַתֵּלֶד שְׁלֹשָׁה בָנִים וְשְׁתֵּי בָנוֹת".

תפילת הכוהנים במקדש הצלת ישראל

תיאור אודות תפילת הכוהנים במקדש על צרת הציבור מוצאים בספר יואל. המדובר הוא לאחר מכת הארבה שכילתה את היבולים בארץ, והנביא קורא לישראל להתכנס יחד לחצרות בית ה' להתפלל ולשוב בתשובה.

זה לשון הפסוקים ביואל ב', יב:

שבו עדי כָּל לְבַבְכֶם וּבְצוּם וּבְכָבֵי וּבְמִסָּפָד, וְקָרְעוּ לְבַבְכֶם וְאֵל בְּגָדֵיכֶם... תִּקְעוּ שׁוֹפָר בְּצִיּוֹן קְדָשׁוֹ צוּם קָרָאוּ עֲצָרָה, אִסְפוּ עִם קְדָשׁוֹ קָהֵל... בֵּין הָאוֹלָם וְלִמְזִבְחַת יִכְבוֹ הַכֹּהֲנִים מִשְׁרָתִי ה' יִאֱמָרוּ: חוֹסֶה עַל עַמּוֹךְ וְאֵל תַּתֵּן נִחְלָתְךָ לְחִרְפָּה לְמִשְׁלַל כָּם גּוֹיִם

מדברי הנביא יואל עולה, שהתפילה והתשובה מוטלת על הכול, אך חובה מיוחדת על הכוהנים - שנצטוו 'לברך בשם ה' ולהתפלל על העם - להנהיג את התפילה במקדש.

רבי אברהם אבן עזרא שם מסביר, שראויה הייתה תפילת הכוהנים להתקיים בהיכל, אך הכוהנים מקיימים את תפילתם ב"בין האולם ולמזבח", שכן, "אין נכון לבכות בבית השם בהיכל לפניו". ייתכן שעמדו לנגד עיניו הפסוקים: "עז וחדוה במקומו", "עז ותפארת במקדשו", "ובהיכלו כולו אומר כבוד" וכד', כלומר, בהיכל מותרת שמחה בלבד משום כבוד המקום והשראת השכינה, וממילא, ענייני צער ואבלות אין מקומם אלא מחוץ להיכל.

הכוהנים מופקדים על תרועת החצוצרות בעת צרה ומלחמה

התקיעה בחצוצרות מפורשת בתורה והמצווה מתקיימת בידי כוהנים, ככתוב: (במדבר י', ח):

וּבְיַמֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֲנִים יִתְקְעוּ בַחֲצוֹצְרוֹת וְהָיָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם. וְכִי תִבְאוּ מִלְחָמָה בְּאֶרְצְכֶם עַל הַצָּר הַצָּר אֲתֶכֶם וְהִרְעַתְם בַּחֲצוֹצְרוֹת (במדבר י', ח).

כן ראה בספר החינוך (מצווה שפד) הכותב: "ואם עברו על זה הכהנים ולא תקעו בשעת הקרבן, וכן אם לא תקעו בעת הצרה ביטלו עשה זה".

בתורה נזכרת במפורש תרועת החצוצרות, ואילו תפילה וזעקה לא נתפרשו בתורה. עם זאת בדה"ב מפורשת הזעקה בשעת מלחמה בד בבד עם מצוות התרועה בחצוצרות. שם משמיע אביה מלך יהודה דברי תוכחה לירבעם לבל יפתח במלחמה, באומרו, שמלך יהודה ואנשיו באים לקרב על פי הכתוב בתורה ולפיכך עמם הניצחון:

וְהָיָה עִמָּנוּ כְּרֹאשׁ - הָאֱלֹהִים [ארון הברית], וְכֹהֲנָיו, וְחֲצוֹצְרוֹת הַתְּרוּעָה לְהִרְיעַ עֲלֵיכֶם בְּיַמֵי יִשְׂרָאֵל. וְבַהֲמִשָּׁךְ נֹאמַר: וַיִּפְנוּ יְהוּדָה - וְהָיָה לָהֶם הַמְּלַחְמָה [מישראל] פָּנִים

וְאָחֹר. - וַיִּצְעֲקוּ לֵה' וְהַפְּהָגִים מִחֲצָצְרוֹת... וַיְהִי בְּהִרְעֵ אִישׁ יְהוּדָה -
וְהָאֱלֹהִים נִגַּף אֶת יִרְבָּעָם (דה"ב י"ג, יב).

הווה אומר, התרועה בחצוצרות והצעקה לה' הם דבר אחד.

הצעקה בזמן מלחמה נזכרת במסכת תענית (טז): - שם נאמר שיש להנהיג תפילה מיוחדת בעת התרועה בחצוצרות, ולומר 'זכרונות ושופרות'. וכלשון הגמרא שם: "אין אומרים זכרונות ושופרות אלא בראש השנה וביובלות ובשעת מלחמה". רש"י שם מפרש, שניתן להביא כסימוכין לכך את הפסוק - "וכי תבואו מלחמה בארצכם... והרעותם בחצוצרות", אך מוסיף שאינו יודע מקור מפורש לאמירת זכרונות ושופרות בשעת מלחמה.

נראה לומר, שעל מקורות אלה סמכו מוני המצוות כשכתבו, שמצוות התרועה בחצוצרות משולבת בתפילה וצעקה. ראה רמב"ם בספר המצוות (עשה נט) הכותב:

שצונו לתקוע בחצוצרות במקדש... וכן אנחנו מצוים לתקוע בחצוצרות בעתות הצורך והצרות - כשנזעק לפני השם יתברך, והוא אמרו: וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורך אתכם והרעותם בחצוצרות

כך גם מביא הרמב"ם במשנה תורה להלכה בהלכות תעניות פ"א ה"א:

מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור שנאמר (במדבר י', טו) 'על הצר הצורך אתכם והרעותם בחצוצרות', כלומר, כל דבר שייצר לכם, כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן - זעקו עליהן והריעו

הרמב"ם אינו מביא מקור לחובת הצעקה, אך נראה שסמך על הפסוקים הנ"ל, וכגון, מה שמובא ביואל, שבעת צרה עורכים הכהנים תפילה במקדש, ככתוב: "בין האולם ולמזבח יבכו הכהנים" (יואל ב', ז). כאמור, דברי יואל יסודם בחובה הכללית המוטלת על הכהנים לברך ולהתפלל לפני ה' בכל עת צרה וצוקה. יש להעיר, שהרמב"ם אינו מזכיר שהחובה לתקוע בחצוצרות בתענית מוטלת על הכהנים - דבר הנזכר על ידי מוני המצוות האחרים. ונראה מדבריו שאם אין כוהנים בנמצא, מוטלת החובה על הישראלים, והדבר צריך הסבר והרחבה.

הכהנים מופקדים על התפילה והצעקה בעת צרה ומלחמה

בעל ספר חרדים (פרק י"ג, יט) לומד את החובה לזעוק בעת התקיעה בחצוצרות ממשמעות הפסוק. לדעתו, למילים "והרעותם בחצוצרות" יש שני מובנים: תרועה בחצוצרות ותרועה בפה. זה לשונו:

מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע לפני ה' בכנופיא [בהתכנסות] על כל צרה שלא
תבא על הצבור... ויבכו לפני ה' ולא יוסיפו לחטוא, שנאמר (במדבר י', ט): 'על הצר
הצורר אתכם והרעותם', היינו, תרועה בפה, דהיינו תפלה וזעקה... וכאילו כתוב: על
הצר הצורר אתכם והרעותם [כפה], והרעותם בחצוצרות

אכן, מצינו לשון תרועה כעין זו בהרמת קול, וכגון, מה שמובא באיוב (ל"ח, ז) בתיאור
שעת דמדומי בוקר: "בָּרֶן יַחַד כּוֹכְבֵי בֶקֶר וַיְרִיעוּ כָּל בְּנֵי אֱלֹהִים", כשכוונת הפסוק היא
לשירת מלאכי מרום עם האיר היום. כן ראה בעזרא (ג', יא): "וְכָל הָעָם הֲרִיעוּ תְרוּעָה
גְדוּלָה בְּהִלָּל לַה' עַל הוֹסֵד בַּיִת ה'... וְרַבִּים בְּתְרוּעָה בְּשִׂמְחָה לְהַרִים קוֹל", ואין כוונת
הדברים לתרועת שופר אלא להרמת קול של שמחה בעת ההלל.

זה, למעשה, תפקידם של חצוצרות התרועה בעת מלחמה, שכן, אין ישראל
נזכרים לטובה לפני ה' מכוח החצוצרות, אלא על ידי תפילת הרבים והזעקה אל ה'.
לפי המבואר בספר החינוך (מצווה שפד) המצווה לתקוע בחצוצרות בזמן מלחמה אינה
אלא הכנה לעיקר - לעורר את הלבבות לתפילה. ובלשונו:

לתקוע בחצוצרות במקדש... וכמו כן בשעת הצרות, שנאמר (במדבר י', ט) וכי תבאו
מלחמה בארצכם... משרשי המצווה, לפי... שבעת צרה צריך האדם כיוון גדול
בהתחננו לפי בוראו שירחם עליו ויצילהו מצרתו, ולכן נצטוו בתקיעת החצוצרות
בעתים אלה, לפי שהאדם מהיותו בעל חומר צריך התעוררות גדול אל הדברים... וכל
שכן קול החצוצרות שהוא הקול הגדול שבכל כלי ניגון

כאמור, לדעת בעל ספר החינוך, תפקיד החצוצרות הוא לעורר את האדם ולנער אותו
מאדישותו ולהביאו אל העיקר, היינו תפילה אל ה' מעומק הלב.

נראה לומר, שלכך התכוון רבי עקיבא בספרי (במדבר י', ט) באומרו:

והרעותם בחצוצרות ונזכרתם - ר' עקיבא אומר: וכי חצוצרות מזכירות? ! אלא שאם
יכולים להריע ולא הריעו - מעלה עליהם כאלו לא הוזכרו לפני המקום

והמאמר סתום. ונראה שהתכוון לומר: וכי חצוצרות הכסף הן שמזכירות את ישראל
לפני ה', והרי אינן אלא כלי מתכת בלא רוח ונשמה? אלא שאם יכולים ישראל להריע
ולזעוק מעומק לבם אל ה', ולא הריעו ולא זעקו - גם אם יתקעו בחצוצרות - מעלה
עליהם כאילו לא הוזכרו לפני המקום, שכן, "רחמנא ליבא בעי", ובלי תפילה מן הלב
אין זכירה.

הכהנים - כמי שנצטוו "לברך בשם ה'" - מוטלת עליהם החובה לתקוע
בחצוצרות במקדש או במלחמה, ולעורר בכך את העם לתפילה, לזעקה ולישועה.

פינחס משוח מלחמה - וכלי הקודש וחצוצרות התרועה בידו.

נמצא, לאור האמור, שעל הכוהנים הטילה התורה את האחריות על הצד הרוחני של המלחמה, דהיינו התקיעה בחצוצרות והזעקה לה'.

דוגמה בולטת לתפקידם המיוחד של הכוהנים בעת מלחמה, זו המצווה למשוח כוהן היוצא עם הלוחמים למלחמה ומכין את לב העם לקרב, ככתוב (דברים כ', ב):
”וְהָיָה כִּקְרִבְכֶם אֶל הַמִּלְחָמָה וְנִגַּשׁ הַכוֹהֵן וְדַבֵּר אֶל הָעָם”.

כוהן משוח מלחמה הוא השואל באורים ותומים אם לעלות למלחמה. ראה משנה תורה הלכות כלי המקדש פ"ה ה"א:

וכיצד שואלין - עומד הכוהן ופניו לפני הארון, והשואל מאחוריו... ואומר השואל:
אעלה או לא אעלה?

וראה שם בהלכה יב, שאם אין מלך בישראל במלחמה זו, כוהן משוח מלחמה הוא נציג כלל ישראל העומד לפני הכוהן הגדול ושואל.

וראה משנה תורה הלכות מלכים פ"ז ה"א המסביר את תפקידו של משוח מלחמה בקרב:

אחד מלחמת מצוה ואחד מלחמת הרשות, ממנין כוהן לדבר אל העם בשעת המלחמה ומושחין אותו בשמן המשחה וזהו הנקרא משוח מלחמה. שתי פעמים מדבר משוח מלחמה אל העם אחת בספר... ואחת בעורכי המלחמה אומר: אל תיראו ואל תחפזו! עת שעורכין המערכות והם קרבים להלחם משוח מלחמה עומד במקום גבוה, וכל המערכות לפניו, ואומר להם בלשון הקדש: שמע ישראל! אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם! כי ה' אלהיכם ההולך עמכם להלחם לכם עם אויביכם להושיע אתכם!... ואחר כך מדבר משוח מלחמה: מי האיש אשר בנה בית חדש

משימה זו הוטלה לראשונה על פנחס במלחמת מדיין, ככתוב (במדבר ל"א, ו):

וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה - אֶלֶף לַמִּטָּה לַצֵּבָא, אֹתָם וְאֶת פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן לַצֵּבָא וְכָלֵי הַקֹּדֶשׁ וְחֲצוֹצְרוֹת הַתְּרוּעָה בְיָדוֹ

לפי המובא במסכת סוטה ובתרגומים, יצא פנחס למלחמה עם 'כלי הקודש', היינו: בגדי כהונה, אורים ותומים, ציץ וארון הברית, וכן עם חצוצרות הכסף. ראה בתוספתא לסוטה, שם נאמר (ז', לא):

וישלח אותם משה אלף למטה לצבא - אותם ואת פנחס, מגיד, שפנחס משוח מלחמה.
וכלי הקדש זה הארון... ויש אומרים: אלו בגדי כהונה... ר' יהודה בן לקיש אומר שני
ארונות היו, אחד שיוצא עמהן למלחמה ואחד ששרוי עמהן במחנה

כלי הקודש הופקדו 'בידו' של פינחס, כלומר, הוא היה האחראי עליהם, אך, כמובן, לא
נשא אותם בידיו, אלא באו עמו הלויים נושאי הארון והכוהנים התוקעים בחצוצרות,
ואילו פינחס היה אחראי להפעיל אותם בעת הצורך. התיאור בתורה בא ללמד, כי
אחד התנאים להצלחה במלחמה הוא, שכלי הקודש מלווים את הלוחמים בקרב.

בכך עדיין אין ערובה שישראל ינצחו, שכן, כבר קרה - בימי עלי הכהן - שישראל
יצאו למלחמה בפלישתים עם כלי הקודש והארון, וסופם שנחלו מפלה והארון נלקח
בשבי, שכן בטחו בארון (כן הצטרפו לארון חפני ופינחס בני עלי הכהן, שמעלו
בתפקידם וביזו את עבודת הקודש, ולנוכחותם במלחמה היה חלק בכישלון). בהכרח,
אפוא, שהעיקר זו התפילה ליושב בשמים, שבזכות הארון והלוחות והשכינה השרויה
בין הכרובים יבוא הנצחון. זו, אפוא, שליחותו של פנחס ככהן משוח מלחמה להקדים
תפילה וזעקה בטרם יציאה לקרב.

ואכן, לפי המובא בתרגום יונתן, בזכות התפילה במלחמת מדיין נהרג בלעם - יחד
עם חמשת מלכי מדיין. היה זה כשפינחס הזכיר את השם המפורש, בעת שראה את
בלעם בקרב והרגו. הווה אומר, לשם כך נשלח: להתפלל, ולהזכיר את השם ברגעים
הקשים של המלחמה, ולקרב בתפילתו את הניצחון.

כן ראה את התיאור אודות פנחס ותפילתו במלחמה שהתרגשה עם בני בנימין
בפילגש בגבעה - פנחס תפילה להצלת ישראל מן המפלה ונענה. ובלשון יוסף בן
מתתיהו: "וצמו [ישראל] כל יום המחרת, והתחננו לפני א-להים בפי פנחס הכהן
הגדול, שיכבוש ה' את זעמו עליהם ויסתפק בשתי מפלותיהם, וייתן להם ניצחון ועוז
על אויביהם". ואכן, תפילת פנחס נענתה ובקרב הבא זכו ישראל לניצחון.

ג. תפילות כוהנים במקדש בימי בית שני

מעמד התפילה בימי עזרא התקיים תוך הזכרת השם המפורש

אחד המקרים במקדש שבו נאמרה תפילה בשם המפורש, הוא מעמד התשובה
והתפילה הנזכר בספר עזרא. יצוין, עם זאת, שבניגוד להלכה המקובלת, שהזכרת השם
המפורש מתקיימת רק בין כתלי העזרה, באופן חריג הוזכר השם המפורש באותו
מעמד ברחבת הר הבית.

להלן עיקרי הדברים כפי שהובאו בפסוקים בספר עזרא (פרקים ח'–ט'), שם מתואר המעמד:

וַיֵּאָסְפוּ כָּל הָעָם כְּאִישׁ אֶחָד אֶל הֶרְחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמַּיִם... וַיָּבִיאוּ עִזָּרָא הַכֹּהֵן אֶת הַתּוֹרָה לִפְנֵי הַקָּהָל מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה... בַּיּוֹם אֶחָד לַחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי... וַיִּקְרָא בּוֹ... וַיַּעֲמֵד עִזָּרָא הַסֹּפֵר עַל מִגְדָּל עֵץ אֲשֶׁר עָשׂוּ לְדַבָּר... וַיִּבְרָךְ עִזָּרָא אֶת ה' הָאֱלֹהִים הַגָּדוֹל וַיַּעֲנוּ כָּל הָעָם אָמֵן אָמֵן... וַיִּקְרְאוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ לַה' אַפַּיִם אֲרֻצָּה... וּבַיּוֹם עָשׂוּ עֲשָׂרִים וָאַרְבָּעָה לַחֲדָשׁ הַזֶּה וַאֲסָפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצוּם וּבְשִׁקִּים וְאֲדָמָה עֲלֵיהֶם... וַיִּתְהַדְּדוּ עַל חַטָּאתֵיהֶם וַעֲוֹנוֹת אַבְתֵּיהֶם... וַיִּזְעַקוּ בְּקוֹל גָּדוֹל אֶל ה' אֱלֹהֵיהֶם

כאמור, כינס עזרא הסופר את ישראל להר הבית למעמד של תשובה. המעמד החל בראש השנה ונמשך עד אחר חג הסוכות (ראה הרחבת דברים על מעמד זה במחזור המקדש לראש השנה, פרק טז). במהלכו של המעמד המתמשך קרא עזרא הסופר בתורה והוכיח את העם; כן נשא תפילה והזכיר את השם המפורש.

לפי המבואר במסכת יומא (סט:), התקיים המעמד בעזרת נשים בהר הבית - "ברחוב אשר לפני שער המים". באותו מעמד בירך עזרא "את ה' האלהים הגדול". שואלת הגמרא: "מאי גדול?" ומשיבה: "שגידלו בשם המפורש" (עזרא הסופר - כוהן היה, ולכן היה רשאי להזכיר את השם המפורש. לדעת חז"ל בשיר השירים רבה פרשה ה ה, היה עזרא ראוי להיות כוהן גדול במקום יהושע בן יהוצדק).

כן מבואר שם בגמרא, שמה שנאמר: "ויצעקו אל ה' אלהים בקול גדול", כוונת הדברים היא, שעולי הגולה ביקשו רחמי שמים להקל מעליהם את עול היצר, היינו, יצר עריות ויצר עבודה זרה. עיין שם בגמרא, שאמנם הלכה היא שהזכרת השם המפורש אינה אפשרית אלא בעזרה, עם זאת - כהוראת שעה - הזכיר עזרא את השם המפורש בהר הבית. הדבר נעשה, ככל הנראה, להגדלת מעמד התשובה והאדרת השפעתו עם ייסוד הבית השני. הוראת שעה כעין זו מצינו אצל אליהו בהר הכרמל, אשר בניגוד להלכה, התיר לצורך שעה הקמת מזבח מחוץ למקדש, וזאת, כדי להביא את העם לתשובה.¹

1 כאן המקום לתמיהה על רבי עובדיה מברטנורא, הכותב במסכת תענית פ"ב מ"ה, שיחד עם המנהג לתקוע בחצוצרות בעת התענית בשער המזרח שבהר הבית, נהג הציבור שלא לענות אמן עם סיום הברכות המיוחדות, אלא לומר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ומסביר בטעמו של דבר: "לפי שהיו מזכירין שם המפורש בחתימת הברכה, לא סגי בעניית אמן". ודבריו תמוהים: היכן מצא שהיו מזכירים את השם המפורש בברכות

וראה משנה תורה הלכות תעניות פ"ד הט"ו הכותב:

כשהיו מתפללין על הסדר הזה בירושלם, היו מתכנסין בהר הבית כנגד שער המזרח ומתפללין כסדר הזה. וכשמגיע שליח צבור לומר: מי שענה את אברהם, אומר: ברוך אתה ה' אלהינו אלהי ישראל מן העולם ועד העולם - ברוך אתה ה' גואל ישראל. והן עונין אחריו: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וחזן הכנסת אומר לתוקעים: תקעו בני אהרן תקעו!

ולא הזכיר הרמב"ם דבר וחצי דבר באשר להזכרת השם המפורש בברכות תפילת התענית. וצ"ע.

תפילת הכוהנים במקדש לשלום המלכות

תפילת הכוהנים במקדש ה' בירושלים - נודעה לה השפעה אף על מלכי אומות העולם.

ראה בספר עזרא (פרק ו') - שם מובאת איגרת ששלח דריוש אל הפחה הממונה על עבר הנהר, ובה הוא מורה לו לסייע ליהודים בירושלים לבנות את בית המקדש מהריסותיו. כן נצטווה לספק לכוהנים בירושלים את צורכי המקדש: בני בקר, אילים וכבשים לעולה, וכן שמן ומלח שיעמדו לרשותם להקרבה מדי יום ביומו בלא הפסקה. זאת, **"כְּמֵאִמֶר כְּהֵנִיא דִּי בִירוּשָׁלַם"**, דהיינו, על פי הוראת הכוהנים שבירושלים. אספקה זו נועדה הן להקרבת הקרבנות לשם ה' כמצוות התורה, והן למען שלום המלך וביתו, וכלשון הכתובים: **"די להון מהקרבין ניחוחין לאלה שמיא, ומצלין לחיי מלכא ובנוהי"**. כלומר, **"כדי שיהיו מקריבים ניחוחים לא-לוהי השמים, ומתפללים לחיי המלך ובניו"**.

תיאור דומה מובא בספר **ברוך** (מן הספרים שנכתבו בימי בית שני) - שם מבקשים בני ירושלים שגלו לבבל, להקריב עבורם קרבנות. לשם כך שלחו תרומות בצירוף בקשה להתפלל עבורם ועבור המלך נבוכנצר. זה לשונו:

אלה דברי הספר אשר כתב ברוך בן נריה... בעיר בבל... עת לכדו הכשדים את ירושלים וישרפוה באש... וכל העם בכו בכי גדול ויצומו ויתפללו אל ה'. ויתנדבו כל איש אשר מצאה ידו נדבה לה' לשלחה ירושלימה, אל יהויקים בן חלקיהו בן שלום הכהן ואל הכהנים והעם אשר נשאר איתו בירושלים... ויכתבו להם את הדברים

התפילה של תענית במקדש? על אחת כמה וכמה שאין מזכירים את השם המפורש בתפילה הנערכת בהר הבית, ועזרא כשעשה זאת בהר הבית והגדיל את שמו של הקב"ה, עשה זאת כהוראת שעה, אך שכך נוהג הדבר בתעניות על הצרות, לא ידעתי מניין לו.

האלה: הנה אנחנו שולחים כסף, וקניתם בו עולות ושלמים... והתחננו בעד חיי נבוכדנצר מלך בבל... וה' יגדיל כוחנו ויאיר עינינו לחיות בצל נבוכדנצר מלך בבל... התפללו גם אל ה' אלקים בעדנו כי חטאנו לו

דבר תמוה הוא, שהגולים מבקשים שיתפללו לשלומם של נבוכדנצר העריץ, אך נראה שעשו זאת כדי לרצות את המלכות, וכדי להקל עליהם את עול הגלות.

תפילת הכהנים במקדש לשלומם של עמים המטים חסד לישראל, מובאת גם בספר חשמונאים א' ב, ה. שם מתואר, כיצד שלחו החשמונאים משלחת לבני העיר ספרטה ביוון, וזאת, לחיזוק מעמד החשמונאים כנגד השליטים באנטיוכיה, ולהידוק הקשרים עם העיר ביוון שקנתה שם עולמי בעוצמתה הצבאית והכלכלית. וכך נאמר שם: "וזה נוסח המכתב אשר כתב יונתן לספרטיים [ביוון]: יונתן הכהן הגדול, ומועצת זקני העם, והכהנים, [שולחים] לספרטיים אחיהם - שלום!... ואנחנו בכל עת תמיד, בחגים ובשאר ימי מועד, זוכרים אתכם על הקרבנות אשר אנו מביאים, ובתפילות - כראוי ויאות לזכור אחים".

ניתן לומר, שזה גם ביאור המשנה במסכת אבות פ"ג מ"ב האומרת: "רבי חנינא סגן הכהנים אומר: הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה, איש את רעהו חיים בלעו". רבי חנינא בתפקידו כסגן הכהנים, התפלל במקדש על ישראל וכן על מלכות רומא ערב החורבן. כן התלווה רבי חנינא הסגן אל הכהן הגדול ושימש אותו, ושמע אותו מתפלל על שלום המלכות.

כך נראה מדברי המשנה בתמיד פ"ד מ"א:

בזמן שכוהן גדול נכנס להשתחוות שלשה אוחזין בו, אחד בימינו ואחד בשמאלו ואחד באבנים טובות... השתחוה ויצא, נכנסו אחיו הכהנים - השתחוה ויצאו

בין מלווי של הכהן הגדול בהיכל היה הסגן אשר ראה את השתחווייתו במהלך עבודת תמיד של שחר, ואף שמע את תפילותיו בהיכל, ולכן היה יכול לומר לאור נסיונו, שראוי להתפלל גם לשלום המלכות כדוגמת הרומאים, שאף בה יש דבר טוב כנ"ל.

ומסביר רבי חנינא את החובה להתפלל אפילו על מלכות הרשעה, שכן בהעדר כל שלטון ובאין מלך בישראל - איש הישר בעיניו יעשה, והמצב יכול להיות חמור יותר. כפי שידוע, סמוך לחורבן גברה שנאת אחים ורבו מקרי ההרג בישראל, וכל עוד שלטה רומי, הייתה אימת השלטון מוטלת על הציבור.

תפילת שמעון הצדיק במקדש להצלחתו של אלכסנדר מוקדון

מיוחד הוא המעשה המסופר על שמעון הצדיק, הכוהן גדול, מראשית ימי הבית השני, אשר התפלל במקדש להצלת ישראל - כמתואר במגילת תענית (וכן במסכת יומא ט.ט.). לפי המתואר שם עולה, כי הכוהנים קיימו תפילות במקדש לא רק להצלת ישראל אלא לשלום העולם כולו.

זה לשון הגמרא ביומא:

יום שבקשו כותיים את בית אלהינו מאלכסנדרוס מוקדון להחריבו ונתנו להם, באו והודיעו את שמעון הצדיק. מה עשה? לבש בגדי כהונה ונתעטף בבגדי כהונה, ומיקירי ישראל עמו, ואבוקות של אור בידיהן, וכל הלילה הללו הולכים מצד זה והללו הולכים מצד זה עד שעלה עמוד השחר. כיון שעלה עמוד השחר אמר להם [אלכסנדר לחייליו]: מי הללו? אמרו לו: יהודים שמרדו בך! כיון שהגיע לאנטיפטרוס זרחה חמה ופגעו זה בזה. כיון שראה לשמעון הצדיק ירד ממרכבתו והשתחוה לפניו. אמרו לו: מלך גדול כמותך ישתחוה ליהודי זה?! אמר להם: דמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלחמתי! אמר להם: למה באתם? אמרו: אפשר - בית שמתפללים בו עליך ועל מלכותך שלא תחרב - יתעוך עובדי כוכבים להחריבו?! אמר להם: מי הללו? אמרו לו כותיים הללו שעומדים לפניך! אמר להם: הרי הם מסורין בידיכם

נמצינו למדים מן המעשה, ששמעון הצדיק הרבה בתפילה במקדש למען נצחונו של אלכסנדר מוקדון - כמוכח מן העובדה שדמות דיוקנו של המתפלל הופיעה לנגד עיניו של אלכסנדר ברגעי הקרב והנצחון. הכוהנים העומדים לפני אלכסנדר מגדירים את המקדש כ"בית שמתפללים בו" על שלום מלכותו, הווה אומר, המקדש לכוהנים אינו רק מקום עבודה אלא מקום תפילה, וזאת, לא רק על שלום ישראל אלא גם על שלום העולם.

אכן, שאלה היא: מדוע התפלל שמעון הצדיק לנצחונו של אלכסנדר אם סופו לתת את הסכמתו להחריב את המקדש? אולם לאור העובדה שישראל היו משועבדים וכבושים ונענים תחת יד פרס, וחייהם נתונים בסכנת השמדה - כדוגמת עצת אחשוורוש והמן שרקמו יחד את המזימה להכחיד את ישראל, לפיכך התפלל שמעון הצדיק לנצחונו של אלכסנדר בתקווה שמלכות חדשה תטה חסד לישראל, וכפי שאכן קרה.

על כל פנים למדנו, כי הכוהן הגדול ראה חובה לעצמו להתפלל במקדש לשלום ישראל ולהקמת מלכות של חסד בעולם.

הכוהנים בני חשמונאי בתפילותיהם במלחמה ובמקדש

תפילות רבות נערכו על ידי הכוהנים בני חשמונאי במלחמתם לכיבוש ירושלים והמקדש, וכן לאחר בואם לחצרות הקודש.

לפי המתואר בספר חשמונאים א (ג', מו), נערכה התפילה כמצווה עליהם בתורה בתקיעת חצוצרות ובזעקה לשמים. להלן עיקרי הדברים כמתואר שם:

ויקהלו [יהודה ואנשיו] להיות מוכנים להלחם ולהתפלל ולבקש חסד ורחמים... הם התאספו ויבואו למצפה מול ירושלים כי מצפה לפנים מקום תפילה בישראל. ביום ההוא צמו חגרו שקים... ויקראו בקול גדול השמים לאמור... בית מקדשך היה למרמס ולטומאה, וכנהיך באבל ודיכאון, והנה התאספו הגויים עלינו להשמידנו... ויתקעו בחצוצרות ויקראו בקול גדול. ואחרי כן העמיד יהודה שרי אלפים... ואמר: התאזרו והיו לבני חיל

תפילה זו המשולבת בתרועת חצוצרות - הייתה הקדמה לקרב שנחלו בו החשמונאים ניצחון גדול, ולאחר שורת נצחונות הגיעו לחצרות הקודש בירושלים.

תפילה נוספת המתוארת בספר חשמונאים, מתקיימת בהיות בני חשמונאי במקדש כשהם נתונים לסכנת חורבן. תיאור התפילה הנערכת על ידי הכוהנים ליד המזבח מול ההיכל, יש בו קווי דמיון רבים עם המתואר בספר יואל. וכך מתואר שם (חשמונאים א ז', לג):

אחר הדברים האלה עלה ניקנור אל הר ציון, ואחדים מן הכהנים ומזקני העם יצאו מבית המקדש לשאול לו לשלום... ניקנור התל בהם, לעג להם, טימא אותם וידבר בגאווה. ובחרות אפו נשבע לאמור... אשרוף את הבית הזה כאשר אשוב בשלום! הכהנים באו לבית המקדש, התיצבו לפני המזבח וההיכל, בכו ואמרו: אתה ה' בחרת בבית הזה למען יקרא שמך עליו ויהיה בית תפילה ותחינה לעמך. עשה נא נקמה באיש הזה בשלשה עשר לחודש אדר החלו המחנות להלחם מחנה ניקנור ניגף והוא נפל ראשון במלחמה

בכל התפילות האמורות, הכוהנים הם המנהיגים את התפילה, שכן, בעת מלחמה הם התוקעים בחצוצרות - ככתוב; וכשהתפילה נערכת במקדש, הם העורכים אותה בחצרות ה' מול ההיכל.

ד. קרבן בלא תפילה כגוף בלי נשמה

משנה במסכת תמיד - התמיהה והפתרון

לאור האמור, שהכוהנים מצווים להתפלל במקדש לשלום עם ישראל, מתבארת המשנה במסכת תמיד פ"ה מ"א המתארת את תפילת הכוהנים עם שחר בלשכת הגזית, והמפרשים התקשו בהסברתה.

זה לשון המשנה:

אמר להם הממונה [לכהני עבודת תמיד של שחר]: ברכו ברכה אחת! והם בירכו, קראו עשרת הדברות, שמע, והיה אם שמוע, ויאמר. ברכו את העם שלש ברכות: אמת ויציב, ועבודה וברכת כהנים. ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא

שלושה מושגים מעורפלים במשנה:

א. האמוראים בגמרא לא ידעו לפרש את המילים: 'ברכה אחת', וכלשון הגמרא: "בעו מנייהו: מאי 'ברכה אחת'? - לא הוה בידיהו!" דבר המלמד שאחר החורבן אבדו מסורות פרשניות להבנת המשנה לאשורה.

ב. המפרשים התקשו בהסברת המשפט: "בירכו את העם שלש ברכות", שכן, כיצד ניתן להסביר שברכת אמת ויציב ועבודה הן ברכות לעם?

אכן, יש מן הפרשנים (הרא"ש למשל) אשר הציעו להשמיט את המילים – "בירכו את העם", אך דומה שאי אפשר למחקן, שכן, המילים מופיעות במקומות שונים בדפוסים ובכתבי היד של התלמוד והמשנה. ראה למשל את הנוסח הזה בגמרא בברכות (יא:): וברש"י שם. כן ראה את נוסח המשנה ברמב"ם עם פירוש הרב קאפח.

ג. שאלה אחרת היא, מה עניינה של 'ברכת כוהנים' לכאן, הרי הלכה היא, שברכת כוהנים נאמרת רק בסוף הקרבת התמיד, וזאת, לאחר שמעלים את האברים על אש המערכה בראש המזבח; ככתוב: "וירד [אהרן] מעשות את החטאת ואת העולה", ומשנשלמה ההקרבה על אש המזבח - אזי נאמר: "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם"?

ד. שאלה נוספת המעסיקה את הפרשנים היא עצם קיומה של תפילת הכוהנים בלשכת הגזית. תפילה זו מחייבת להפסיק את העבודה בעיצומה להתכנס בלשכת הגזית ולהתפלל. והרי העוסק במצווה פטור מן המצווה, ולמה יעזבו הכוהנים את עבודתם ויתפללו? מה עוד, שטרם הגיע זמן חובת קריאת שמע ותפילה לכלל ישראל,

שהרי הכוהנים נכנסים ללשכת הגזית לתפילה עוד בטרם האיר היום? (ראה **סידור המקדש** עמ' 101 שם העלינו סברה לפתרון השאלה, אך השאלות כולן במקומן).

אולם לאור האמור לעיל, שמצוות הכוהנים במקדש אינה רק לשרת, אלא גם 'לברך בשמו', באה המשנה על פתרונה; שכן, המושג 'לברך' כולל בתוכו שני דברים:
א. לברך ברכת כוהנים.

ב. להתפלל על היחיד או על כלל הציבור, ואף על שלום אומות העולם.

זה, אפוא עניינה של המשנה האומרת: **"ובירכו את העם"**, כלומר, **יתפללו** על העם. היינו, אין די ב'ברכת הכוהנים' המפורשת בתורה שאותה יאמרו הכוהנים בסיום העבודה, בעת עמדם על מעלות ההיכל, אלא צריך גם **תפילה** על העם, ולכן בירכו ברכות אלו.

עדותו של יוסף בן מתתיהו

בטרם נדון בתוכן הברכה והתפילה שהתפללו, ראוי להקדים ולהביא עדות חיה מימי בית שני בעניין התפילה במהלך העבודה - את עדותו של יוסף בן מתתיהו - הכותב, וזו לשונו:

הכהנים עסוקים בעבודתו [של המקדש] למען כולם... ואין אנו מקריבים את הקרבנות כדי לזלול ולסבא בעצמנו, שהרי אין הדבר הזה לרצון האלקים, אלא מתוך שיקול דעת. כי כאשר מקריבים אנו את הקרבנות חייבים אנו להתפלל למען הציבור, ורק אחר כך למען עצמנו, שהרי לחיי שיתוף נוצרנו. וכל מי שמכבד את צורכי הציבור יותר מאשר את צרכי עצמו ישא חן במיוחד מלפני אלקים

(ראה בספרו 'נגד אפיון', ספר שני - כג).

יוסף בן מתתיהו מדבר על מציאות כפי שהכיר אותה בעת שעבד ככוהן במקדש - שכאשר הכוהנים מקריבים את הקרבנות, "חייבים הם להתפלל למען הציבור". נראה, בהכרח, שכוונתו לתפילת הכוהנים בעת הקרבת התמיד שהוא קרבן ציבור.

שני מיני 'ברכת כוהנים': ברכת כוהנים שהיא ברכה, וברכת כוהנים - שהיא תפילה

מכאן מתבאר המושג 'ברכת כוהנים' במשנה זו, שהמפרשים תמהו, איך ניתן לברך 'ברכת כוהנים' במקדש מיד עם שחר - בטרם הקרבת הקרבן? הרי מפורש בתורה - כנ"ל, שברכת כוהנים מתקיימת בסיום, אחר הקטרת האיברים על אש המזבח?

ר' עובדיה מברטנורא מסביר, ש'ברכת כוהנים' זו עניינה - "קריאת הפסוקים בלבד ולא נשיאות כפים... כדי שיהא התמיד מקובל ברצון".

בפירוש הרא"ש לתמיד מבואר:

שהיו אומרים: 'א-לוהינו... ברכנו בברכה המשולשת בתורה... ומתפללים [עתה] על נשיאות כפים שיש להם לעשות אחר הקטרת אברי התמיד, שיסכים הקב"ה על ידם לברך את ישראל. אבל לא היו נושאים כפים עתה אלא אחר כך

הפירוש, שהכוהנים צריכים להקדים ולהתפלל תפילה מיוחדת, שהקב"ה יסכים עם ברכת כוהנים שתיאמר על ידם אחר כך, תמוה: הרי הקב"ה ציווה אותם לקום ולשאת כפיים במהלך העבודה, ואין לך 'הסכמה' גדולה מזו?

אולם מעיון בדברי הרמב"ם מתברר, שיש שני מיני 'ברכת כוהנים':

א. ברכת כוהנים - כברכה על פי מצוות התורה: יברכך, יאר, וכו'.

ב. ברכת כוהנים - כתפילה.

כלומר, קיימת הבחנה בין 'ברכת כוהנים' הנזכרת בהקשר לעמידת הכוהנים על מעלות האולם - שזו 'ברכה', לבין 'ברכת כוהנים' הנזכרת בהקשר להתכנסות הכוהנים בלשכת הגזית, שכן, שם מדובר בתפילה.

ראה את פירוש הרמב"ם למשנה זו הכותב (בתרגומו של הרב יוסף קאפח):

אמר להם הממונה: ברכו ברכה אחת... כבר נתבאר בגמרא ברכות (דף יא:) שהברכה הזאת... היא 'אהבת עולם'... אחר כך אמר, שהם מברכין את העם שלש ברכות, שהם: אמת ויציב, ורצה, ושים שלום, לפי שהן כולן תפילה על ישראל. ולפיכך אמר בהם: 'ובירכו את העם', וכל זה יהיה כשהם בלשכת הגזית. אבל ברכת כהנים הידועה והיא - 'יברכך ה'', הרי הם אומרים אותה על מעלות האולם אחר גמר עבודת התמיד

הרמב"ם מחלק בין "ברכת כוהנים הידועה" הנאמרת על מעלות האולם, לבין שלוש הברכות הנאמרות בלשכת הגזית: אמת ויציב, רצה ושים שלום, ש"כולן תפילה על ישראל" - כלשונו.

הרמב"ם מפרש את מה שנאמר במשנה - "ברכו את העם שלש ברכות: אמת ויציב, ועבודה וברכת כהנים" - שבכך זו אינה "ברכת כהנים הידועה", אלא "שים שלום". כך גם הביא הרמב"ם להלכה בהלכות תמידין ומוספין פ"ו ה"ד:

ואחר שמעלין האיברים לכבש מתכנסין כולן ללשכת הגזית, והממונה אומר להם:
ברכו ברכה אחת והן פותחין וקורין אהבת עולם... ורצה ושים שלום

אכן, כך גם מצינו בפירוש הראב"ד למשנה זו במסכת תמיד, שמפרש את 'ברכת כוהנים' הנאמרת בלשכת הגזית, שפירושה - שים שלום, וכן פירש המאירי על משנה זו.

ונראה לומר, שבברכות אלו - אמת ויציב, ועבודה ושים שלום - לא נאמרו בלשון הברכה המקובלת כיום בתפילת שמונה עשרה, אלא כל ברכה נאמרה עם תוספת תפילה על ישראל, וזאת, בהקשר לתוכן הברכה. בכך מתבאר הביטוי 'בירכו את העם' בברכות אלה.²

בעל תוספות יום טוב מסביר את שיטת הרמב"ם וזו לשונו:

ואומר אני, שדעת הרמב"ם במה שכתב 'שים שלום' ולא כתב 'ברכת כוהנים', לפי שהוא סובר, שלא היו אומרים ברכת כוהנים כלל [בלשכת הגזית] כיון שאין עכשיו נשיאת כפים... ולפיכך כתב הוא, דהא דתנן: ברכת כוהנים, היינו הברכה [שים שלום] הנקראת כן על שם התחלת ש"ץ, שמתחיל בה בברכת כוהנים. אבל הם לא היו מתחילים בה אלא בשים שלום

דבריו תמוהים, שכן, לא היו מתפללים בלשכת הגזית כי אם שלוש ברכות מתפילת שמונה עשרה ובלא שעמד לפניהם שליח ציבור, ולמה, אם כן, תיקרא ברכה זו על שם התחלת הש"ץ?

ברכת 'שים שלום' היא פירוש והרחבה של ברכת כוהנים

כאמור, פירש הרמב"ם, שהמילים 'בירכו את העם' עניינן 'תפילה על ישראל'; כן פירש, ש'**ברכת כוהנים**' עניינה **תפילת 'שים שלום'**. פירושו צריך ביסוס - מה המקור לדבריו?

ונראה להביא מקור לדבריו מן הגמרא במגילה, שם מבואר סדר ברכות התפילה כפי שנקבע על ידי חכמי ישראל.

זה לשון הגמרא במגילה יז: :

² כך מסביר הרמב"ם פעמים אחדות בהלכות תפילה ובהלכות תענית, שרשאים להוסיף מילים ובקשות בברכות התפילה. כן ראה מאירי מגילה יז: שכתב: 'נראה לי, שכל שמוצא נוסחאות מתוקנות לקצת חכמים, בבקשות ושאר מיני תפילה ומאריך בהם - הרי זה משובח'.

מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר: מנין שאומרים 'אבות'...? ומה ראו לומר ברכת כהנים אחר הודאה? דכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם... ומה ראו לומר שים שלום אחר ברכת כהנים? דכתיב: וישמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם, ברכה דהקדוש ברוך הוא - שלום, שנאמר: ה' יברך את עמו בשלום

מדברי הגמרא עולה בבירור, שברכת 'שים שלום' היא המשך של ברכת כוהנים, שכן, הכוהנים אומרים בברכתם: **'וישים לך שלום'**, לכן באה התפילה בהמשך ובה הבקשה: **'שים שלום'**. כמו כן, מאחר שהקב"ה מבטיח בתורתו: **'ואני אברכם'**, מבקשים ישראל **'ברכנו אבינו... בשלום'**.

המעין בברכת 'שים שלום' ייווכח, שאינה רק המשך, אלא הברכה היא כעין פירוש והרחבה של ברכת כוהנים. הגר"א ופרשנים אחרים הרחיבו בעניין זה ולהלן ההשוואות בקצרה:

"שים שלום טובה וברכה", הוא פירוש ל"ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום".

"חן וחסד ורחמים", הוא פירוש ל"ויחנך".

"שים שלום... וברכה", הוא פירוש ל"יברכך ה' וישמרך".

"כי באור פניך", הוא פירוש ל"יאר ה' פניו אליך".

"ברכנו אבינו כולנו כאחד", הוא פירוש לדברי חז"ל, שהמברך את ישראל - מתברך, שנאמר: **"ואני אברכם"**, וכן נאמר: **"ואברכה מברכך"**, ראה חולין (מט.).

'עבודה' בלא תפילה כגוף בלי נשמה

מכאן מובן, מדוע כתבו הראשונים: הרמב"ם, הראב"ד והמאירי, ש'ברכת כוהנים' שנאמרה בלשכת הגזית שונה במהותה מ'ברכת כוהנים' הנאמרת על מעלות האולם. ופירשו, שבלשכת הגזית אמרו הכוהנים ברכת 'שים שלום' - שהיא **'תפילה על כל ישראל'**, ואילו על מדריגות ההיכל קיימו את מצוות 'ברכת כוהנים' שהיא **ברכה לעם ישראל**.

שכן, כאמור, 'שים שלום' אינה אלא הרחבה של ברכת כוהנים, ועניינה, שהקב"ה יברך את ישראל בכל הברכות שבברכת כוהנים. כן כללו חז"ל בנוסח תפילה זו את התפילה לשלום, וכדברי המדרש:³

גדול שלום! שכל הברכות וטובות ונחמות שהקב"ה מביאן על ישראל - חותמין בשלום: בקריאת שמע - פורס סוכת שלום, בתפלה - עושה שלום, בברכת כהנים - וישם לך שלום

בכך באות על פתרון השאלות דלעיל במשנה. כאמור, אף חכמי התלמוד התקשו בהסברת המושג 'ברכה אחת' שבמשנה זו. מתברר, שלשון המשנה - "ובירכו את העם" עניינה - תפילות הכוהנים בלשכת הגזית, שכן, כשם שמצווה על הכוהנים לעשות את העבודה במקדש, כן הם מצווים להתפלל על ישראל, ככתוב: "לשרתו - ולברך בשמו" - כנ"ל.

כמבואר ביוסף בן מתתיהו, בעת הקרבת קרבנות הציבור היו הכוהנים "חייבים להתפלל למען הציבור". לפיכך, התכנסו הכוהנים בלשכת הגזית כדי לברך ולהתפלל על העם. זה עניינה של 'ברכת כוהנים' שנאמרה שם, דהיינו, ברכת 'שים שלום' - כדברי הרמב"ם והראשונים - שכן, ברכה זו היא תפילה, שיתקיימו הברכות שב'ברכת כוהנים'. נמצא, שההפסקה בעיצומה של העבודה לצורך תפילה אינה היסח הדעת, אלא היא חלק הכרחי של העבודה, שכן, עבודה בלא תפילה - כגוף בלי נשמה.

ה. כוהנים ולויים ומצוות התפילה בהר הבית ובמקדש

הכוהנים שופטים ומורי הוראה המתפללים על ישראל

לאור האמור, מתקבל מובן חדש לפסוק שהבאנו תחילה, באשר לתפקידם של הכוהנים בפרשת עגלה ערופה.

כאמור, הכוהנים באותו מעמד מצווים להתפלל על כפרת ישראל בעקבות תעלומת רצח, כשנמצא אדם נופל בשדה, ככתוב:

וּנְגָשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּגִי לְוֵי כִּי כִּם בָּחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשָׂרְתוֹ וּלְכַרְךָ בְּשֵׁם ה' וְעַל פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל רִיב וְכָל נִנְעַ

3 ויקרא רבה אמור פרשה ט, מהד' מרגליות עמ' קצד.

ונראה, שבאה התורה ללמדנו את האמור לעיל, ולומר: מאחר שמדובר במקרה מזעזע של רצח אדם מישראל, מוטל על הכוהנים התפקיד לשאת תפילה במקום לכפרה כנ"ל. והיה אם ישאל השואל: מדוע דווקא הכוהנים ישאו תפילה ולא זקני העיר הקרובה אל החלל? או שמא ראוי שזקני הסנהדרין שהגיעו מירושלים למדוד את המרחק מן הערים (ראה משנה תורה הלכות רוצח פ"ט ה"א) הם שישאו תפילה לכפרה?

על כך משיבה התורה: "ונגשו הכהנים בני לוי כי בם בחר ה'... לברך בשם ה', ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע", כלומר, באופן מכוון הטילה התורה את התפילה דווקא על הכוהנים, שכן, דבר כללי הוא בתורה, שהכוהנים מטפלים בענייני ריב ונגע, זאת, כדי שכאשר יבוא בפניהם מקרה של אדם מנוגע לא יעמדו מנגד! הכוהנים לעולם לא ייצאו ידי חובה בפסק הלכה, אם האיש טמא או טהור, אלא ילוו את ראיית הנגע בתפילה לרפואת החולה! וכאשר יבוא אליהם מקרה של מריבה בין אנשים - לא יעמדו כצופים מן הצד, ולא יסתפקו בקביעת החייב והזכאי, אלא ילוו את הדיון בתפילה לשלום בין הניצים! זה, אפוא, הקשר בין ריב ונגע לבין תפילת הכוהנים בפרשת הירצחו של אדם; שכן, אומרת התורה, שהכוהנים המכירים מקרוב את כאבי עם ישראל בחיי היום יום, ומתפללים לשלום בריב ונגע, הם שישאו תפילה גם במעמד עגלה ערופה במקום שבו נשפך דם, לכפרת עם ישראל.

אהרן הכהן רואה את הנגע - ומבקש על רפואתו

דוגמה לדבר, מה שנאמר בצרעת מרים:

וְהָעֵנָן סָר מֵעַל הָאֹהֶל - וְהָיָה מִרְיָם מְצֻרְעַת כְּשֵׁלֵג. וַיִּפֶן אֱהֲרֹן אֶל מִרְיָם - וְהָיָה מְצֻרְעַת. וַיֹּאמֶר אֱהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה בִּי אֲדֹנָי! ... אֵל נָא תְהִי פֶמֶת אֲשֶׁר בְּצִאתוֹ מִרְחֹם אִמּוֹ וַיֹּאכֶל חֲצִי בְּשָׂרוֹ! וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל ה' לֵאמֹר: אֵל נָא רְפֹא נָא לָהּ (במדבר י"ב, י).

הווה אומר: אהרן הכהן מבחין מייד כי מרים מצורעת, אך אינו קובע הלכה שעליה לצאת אל מחוץ למחנה! אלא דבר ראשון פונה אהרן אל משה בתחינה שיציל את מרים ממחלתה. ללמדך, שתפקידם של הכוהנים אינו מצטמצם בקביעת ההלכה האם האיש טמא או טהור, אלא תפקידם להתפלל על הנגוע לרפואתו מצרעתו.

מסיבה זו נאמר בתורה (ויקרא י"ג, ב): "אֲדָם כִּי יִהְיֶה בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ שְׂאֵת... וְהוֹבֵא אֶל אֱהֲרֹן הַכֹּהֵן אוֹ אֶל אֶחָד מִבְּנָיו הַכֹּהֲנִים". וכבר שאלו חז"ל בתורת כוהנים, מדוע נזכר דווקא אהרן, הרי ראיית נגעים נעשית בכל כוהן ובכל הדורות?

ותשובת השאלה - כנ"ל, שעיקר הסיבה שקבעה התורה שראיית הנגעים תהיה על ידי כוהן הוא כדי שילווח את ראיית הנגע בתפילה. לפיכך הביאה התורה כדוגמה לכוהן הרואה את הנגע - את אהרן! האיש המתפלל על הנגוע, שהיה "אוהב את הבריות" וכואב את כאבם. לפיכך במקרה של נגע צרעת, הראוי ביותר היה - לו רק ניתן - להביא את הנגוע לאהרן הכוהן. אך גם בהיעדרו, צריך כל כוהן להתעלות למדרגתו ולרגישותו ולאהבת הבריות הגדולה של אהרן הכוהן, שיחוש את כאבו של הנגוע ויתפלל לרפואתו - כאהרן בשעתו.

חובת שבט לוי להתפלל לפני ה' במקדש

לאור האמור, דומה שיתבאר לנו פסוק בתורה המעורר תמיהות, והמפרשים התקשו בהסברתו.

בספר דברים (י', ח) נאמר: "בַּעַת הַהוּא הַבְּדִיל ה' אֶת שֵׁבֶט הַלְוִי לְשֵׂאת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' לְעִמָּד לְפָנֵי ה' לְשֵׂרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה". רש"י שם מפרש: "בעת ההוא - בשנה הראשונה לצאתכם ממצרים, וטעיתם בעגל, ובני לוי לא טעו, הבדילם המקום מכם". כך גם מפרש תרגום יונתן, שכיוון ששבט לוי היה מוכן להיהרג על קידוש ה' - משום כך זכו לשאת את הארון. מדובר, אפוא, בהבדלת שבט לוי כולו מכלל ישראל בעקבות חטא העגל והעמדתם כשבט המשרת לפני ה' במשכן.

מכאן יש לתמוה על המילים "ולברך בשמו" שבפסוק זה, הרי 'ברכת כוהנים' הוטלה על אהרן ובניו ולא על שבט לוי?

ואכן, כתבו המפרשים, רש"י ואחרים, שבאשר לארון הברית, זה ינשא על כתפי הלויים, ובאשר לברכה - זאת יעשו הכוהנים. ובלשון רש"י: "לשאת את ארון - הלויים. לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו - הכוהנים והוא נשיאת כפים".

הדבר קשה, שכן מדובר על הבדלת כלל השבט בעקבות חטא העגל, וכן על המצוות המיוחדות שהוטלו על השבט כולו בהיותו נאמן לה', ולא זה המקום להזכיר את המצוות שהוטלו על אהרן ובניו (וראה רמב"ן שניסה לפרש בדוחק).

אולם לאור המובא לעיל, ש'לברך' אין עניינו ברכה דווקא, אלא פעמים שמובנו - 'תפילה', מתחוורת כוונת הפסוק שבא לומר, שבעת ההיא הובדל שבט לוי לשלושה דברים: א. לשאת את הארון והכלים במדבר. ב. לשרת במשכן בשירה, שמירה וכד'. ג. לברך בשמו' כלומר: להתפלל.

מכאן מובן תפקידם של הלויים במעמד הברכה והקללה בהר גריזים ובהר עיבל,
ככתוב:

אֵלֶּה זַעֲמֵדוּ לְבָרֶךְ אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִיזִים בְּעֵבְרָתְכֶם אֶת הַיִּיְהוּדִים... וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֵל כָּל
אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רֶם
(דברים כ"ז, יב).

כלומר, כל מעמד שיש בו ברכה, קללה או תפילה, הרי זה מוטל על הלויים.

כן יובן תיאור תפקיד הלויים בחנוכת הבית בימי חזקיה, שם נאמר:

וַיְדַבֵּר יְחִזְקִיָּהוּ עַל לֵב כָּל הַלְוִיִּם הַמְשֻׁפְּלִים... מִזִּבְחִים זִבְחֵי שְׁלָמִים וּמִתְנֻדִים לַה'
אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם... וַיִּשְׁמְחוּ כָּל קְהַל יִהוּדָה וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם... וַיִּקְמוּ הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם
וַיִּבְרְכוּ אֶת הָעָם וַיִּשְׁמַע בְּקוֹלָם וַתָּבוֹא תְּפִלָּתָם לְמַעוֹן קְדָשׁוֹ
(דבה"ב ל', כב).

ברור מן הפסוקים שהלויים הם שהתוודו. דומה שאף באשר ל'ברכה' שם נאמר:
"ויקומו הכהנים הלויים ויברכו את העם... ותבוא תפילתם", שכוונת הפסוק היא,
שגם הכהנים וגם הלויים הנזכרים רבות בפסוקים אלו התפללו.

כך גם יובן מה שמובא בספר נחמיה ט', ד, שהלויים הם הזועקים לפני ה' והם
מנסחי התפילה, ככתוב:

וַיִּקְם עַל מַעְלַה הַלְוִיִּם [המעלות הקבועות לשירה ותפילה - רש"י ואבן עזרא] יִשׁוּעַ
וּבְנֵי קַדְמִיָּאל שְׁבַנְיָה... וַיִּזְעֲקוּ בְּקוֹל גָּדוֹל אֵל ה' אֱלֹהֵיהֶם. וַיֹּאמְרוּ הַלְוִיִּם: ...קוֹמוּ בְּרַכּוּ
אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם מִן הָעוֹלָם עַד הָעוֹלָם וַיִּבְרְכוּ שֵׁם כְּבוֹדָךְ

ראה שם את התפילה הארוכה שנאמרה על ידי הלויים.

לאור האמור יובנו גם דברי שמואל הנביא לישראל במעמד המלכתו של שאול.
ראה ספר שמ"א (י"ב, יט):

וַיֹּאמְרוּ כָּל הָעָם אֵל שְׁמוּאֵל הַתְּפִלָּל בְּעַד עֶבְרָתְךָ אֵל ה' אֱלֹהֵיךָ וְאֵל נַמּוֹת... וַיֹּאמְרוּ
שְׁמוּאֵל אֵל הָעָם אַל תִּירְאוּ... גַּם אֲנִכִּי חָלִילָה לִּי מִחֹטָא לַה' מִחֹדֵל לְהַתְּפִלָּל בְּעֵדְכֶם

המילים "חלילה לי מחטוא לה' מחדול להתפלל בעדכם" צריכות הסבר, שכן מידה
טובה היא לאדם להתפלל על חבירו, אך למה ייחשב הדבר לחטא לשמואל אם לא
יתפלל על ישראל?

אולם כאמור, כמשרתי ה' במקדש - בדומה לכוהנים - נצטוו אף הלויים להתפלל
על ישראל, עם זאת, בעוד אשר הכהנים נצטוו גם לברך ברכת כוהנים וגם להתפלל,
נצטוו הלויים על התפילה בלבד.

מעטה מובנת בקשת העם משמואל: "התפלל בעד עבדיך", שכן, שמואל נמנה על שבט לוי והיה מבני קהת (ראה במדבר רבה במדבר פרשה ג, יא) לפיכך ביקשו ממנו ישראל להתפלל עליהם - כמצווה עליו בתורה. מכאן גם מובנת תשובתו: "חלילה לי מחטוא לה' מחדול להתפלל בעדכם", וכוונתו לומר שבוודאי מצווה היא בתורה על הלויים להתפלל על ישראל, וחלילה לי מחטוא לה' ולחדול מן החובה המוטלת עלי להתפלל עליכם.

תפילת כוהנים ולויים בהר הבית על אדם בצרתו

לאור האמור, מוארת באור חדש התקנה שהונהגה במקדש, שכל מי שבאה עליו צרה, יבוא לחצרות ה' להתפלל ויקיף את הר הבית משמאל. כגון, אדם שיש לו חולה בתוך ביתו, או מי שאבדה לו אבידה, או כשהוא באבלות וכדו', היה עולה להר הבית, והנמצאים בהר שומעים את האיש בצרתו ומתפללים עליו.

ראה מסכת מדות פ"ב מ"ב שם נאמר:

כָּל הַנִּכְנָסִין לְהַר הַבַּיִת נִכְנָסִין דְּרָף מִיָּן, וּמִקִּיפִין וַיּוֹצְאִין דְּרָף שְׂמָאל, חוּץ מִמֵּי שְׂאֲרָעוּ דְּרָר, שְׂהוּא מִקִּיף לְשְׂמָאל. [והאדם הפוגשו שואלו]: מַה לָּךְ מִקִּיף לְשְׂמָאל? - שְׂאֲנִי אָבֵל! [ומתפלל עליו]: הַשׁוֹכֵן בְּבֵית הַזֶּה יִנְחַמְךָ! [וכשהאיש משיב]: שְׂאֲנִי מְגֵדָה! [מתפלל עליו]: הַשׁוֹכֵן בְּבֵית הַזֶּה יִתֵּן בְּלֶפֶס וַיִּקְרָבוּךְ! - דְּבָרֵי רַבִּי מְאִיר. אָמַר לֹו רַבִּי יוֹסֵי: עֲשִׂיתָן קָאֵלוּ עֲבָרוּ עָלָיו אֶת הַדִּין! אֱלֹא: הַשׁוֹכֵן בְּבֵית הַזֶּה יִתֵּן בְּלֶפֶס וַתִּשְׁמַע לְדְבָרֵי חֲבֵרֶיךָ וַיִּקְרָבוּךְ

נראה, שתקנה זו נאמרה בעיקרה בקשר לכוהנים המצויים בהר הבית בכל שעות היממה, שכן, הם היודעים את מנהגיו ואת התפילות השונות שיש לומר.

בהמשך למה שאמרנו לעיל, שאף שבט לוי נצטווה "לברך בשמו" ולהתפלל על ישראל, אמורים הדברים אף על שבט לוי, שכן, גם הם כמשרתי ה' מצויים בהר, בשערים השונים ובלשכות, בתור משוררים ונושאי תפקידים.

לפיכך הנהיגו חכמים מנהג בהר הבית - להקיף משמאל, כדי שהכוהנים והלויים המצויים בתחומי ההר יבחינו באדם קשה יום, ישאלו אותו על צרתו ויתפללו עליו. כך יכול אדם שאירעה לו צרה, לעלות להר בכל שעה משעות היום, בהנחה, שימצא כוהן או לוי בהר שיתפלל עליו.

מובן מאליו, שאף אדם מישראל המתפלל על חברו בצרה מקיים בכך מצווה, (ראה בהמשך) אך לאור האמור לעיל נראה, שבאשר לכוהן ולוי הרי זו חובה, וזו אחת ממצוות הכהונה והלויה.

סגנון התפילה שקבעו חז"ל במקדש, שפתיחתה: 'מי ששיכן שמו בית הזה' מלמד אף הוא, שתפילות אלו נאמרו בעיקר על ידי השוכנים בהר, שכן, תפילות בנוסח זה ובמטבע לשון זו מתקיימות במקדש על ידי כוהנים.

ראה, למשל ברכות (יב.) בעניין תפילת הכוהנים במהלך עבודת התמיד, שם מובא: "משמר היוצא אומר למשמר הנכנס: **מי ששיכן את שמו בבית הזה הוא ישכין ביניכם** אהבה ואחוה ושלוש ורעות". זה גם סגנון השבעת כוהן גדול בידי זקני הכהונה ערב יום הכיפורים, כמתואר במסכת יומא (יט:) שמשביעים אותו ואומרים לו: "משביעין אנו עליך, על דעתנו ועל דעת בית דין, **במי ששיכן את שמו בבית הזה, שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך!**"

מכאן יתבאר דברי חז"ל במסכת אבל רבתי (פרק ששי) שם נאמר:

ואלו שמקיפין דרך שמאל: אבל, ומנודה, ומי שיש לו חולה בתוך ביתו, ומי שאבד לו אבדה... מי שיש לו חולה בתוך ביתו, אומר לו: השוכן בבית הזה ירחם עליו מיד. מעשה באשה אחת שחלתה בתה ועלתה זו והקיפה, ולא זזה משם עד שבאו ואמרו לה: נתרפתה. מי שאיבד אבדה, אומר לו: השוכן בבית הזה יתן בלב מי שמצאה ויחזירה לך מיד. מעשה באלעזר ובחנניה ובחזקיה בן גרון, שאבד לו ספר תורה שלו - לקוחה במאה מנה, ועלה והקיף, ולא זזו משם עד שבאו ואמרו לו: נמצא הספר תורה

המקור למנהג הקפת הר הבית משמאל, מוסבר בהמשך שם בלשון זו: "שמתחלה לא בנאו שלמה [את הבית] אלא על תנאי, שכל מי שיש לו צרה - יבא ויתפלל עליה (ככתוב במל"א ח): 'רעב כי יהיה בארץ, דבר כי יהיה...' כל תפלה, כל תחינה אשר תהיה לכל האדם". הראיה מן הפסוק תמוהה, שכן, בפסוק לא נאמר שיש להקיף מצד שמאל. גם לא נאמר שצריך לשאול אדם בצרתו מה אירע לו? ודבר עיקרי: אין זכר בפסוק לחובה המוטלת על אנשי הר הבית להתפלל על אדם בצרתו?

ברור ופשוט, שהלימוד מפסוק זה עיקרו, ללמד כל אדם מישראל - באשר לו עצמו - לעלות אל ההר בעת צרה ולהתפלל לישועתו, ובאשר לחובת אנשי הר הבית להתעניין במצוקתו של האיש ולהתפלל עליו, דבר זה אין לו מקור, ולא מצינו לכך חיוב מן התורה.

מאיך גיסא, מצינו מקור באשר לחובת הכוהנים המשרתים בחצרות בית ה' להתפלל על ישראל, ככתוב: "כי בם בחר ה' לשרתו ולבך בשם ה' " (דברים כ"א, ה). כן מצינו פסוק בלשון דומה באשר ללויים, שנצטוו אף הם: "לעמוד לפני ה' לשרתו ולבך בשמו" (דברים י', ח), שכן, כאמור, הכוהנים והלויים הם המצויים בהר הבית

והם המסתופפים בחצרות הקודש, ולפיכך הם שנאמרה בהם חובה להתפלל על ישראל. דומה, שאין לך אנשים שתפילתם רצויה לפני ה' כמו הכוהנים והלויים העושים את עבודת הקודש, הראויים לשאת תפילה לשלום כל ישראל באשר הם שם.

ו. תפילת כוהן גדול בהיכל

חובת התפילה של כוהן גדול

החובה להתפלל על ישראל יש בה מדרגות מדרגות. אם באשר לכוהנים והלויים מצינו שקיימת חובת תפילה, מעליהם קיימת מדרגה גבוהה יותר - מדרגת כוהן גדול, שכן, לשם כך משחווה בשמן המשחה והלבישוהו בגדי כוהן גדול - כדי שירבה תפילה לשלום על ישראל.

יתירה מזו מצינו, שכוהן גדול הנמנע מלהתפלל על ישראל - נענש.

כך מסבירים חכמים את הפסוק המדבר על חזרתו של הרוצח בשגגה לביתו מעיר המקלט - במות הכוהן הגדול, ככתוב (במדבר ל"ה, כה): "וַיֵּשֶׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ".

הגמרא במסכת מכות (יא.) דנה בשאלה מדוע תלתה התורה את שחרורו של הרוצח בשגגה מעיר המקלט במיתת כוהן גדול דווקא? ומשיבה הגמרא: "שהיה להן [לכוהנים הגדולים] לבקש רחמים על דורן ולא בקשו!"

נמצא, שתפקידו של הכוהן הגדול במקדש להתפלל על דורו, שלא תבוא רעה על ישראל: רעב, מגיפה, מלחמה וכד', כך גם באשר לאסון אחר המתרגש לבוא על היחיד ועל הציבור. ומבואר בגמרא, שבמידה שכוהן גדול אינו עושה את תפקידו, ואינו מתמיד בתפילתו בהיכל לפני ה', ובאה פורענות על הציבור - עליו האשמה.

ראה תרגום יונתן (במדבר ל"ה, כה) הנותן טעם לחזרת הרוצח בשגגה לביתו עם פטירת הכוהן הגדול, ומסביר (בתרגום לעברית):

ומפני שלא התפלל כוהן גדול בקודש הקודשים ביום הכיפורים על שלש העבירות החמורות: עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דם אדם נקי, והיה בידו של כוהן לבטלם בתפילתו, ולא התפלל, לפיכך בא על ענשו למות בשנה ההיא

לפי תרגום יונתן תפילת כוהן גדול ביום הכיפורים מתקיימת בקודש הקודשים, ונראה שהדבר נעשה בעת הבאת הקטורת שהיא שעת רצון לקיבול תפילות, וכפי שעשה אהרן במחתת הקטורת בפרשת קורח).

לדעת התרגום, השפעת התפילה של כוהן גדול גדולה ועצומה, שכן, בכוח תפילתו יכול הוא למנוע את ישראל מלבוא לידי חטא, וממילא למנוע מהם צרות וייסורים. זה מה שמודגש בפסוק שהכוהן הגדול נמשח 'בשמן הקודש', שכן, לשם כך נמשח, להוסיף קדושה וקירבה לשכינה, והרי הוא מזוכך ומקודש - ותפילתו מתקבלת. לפיכך, כשאנו עושה את חובתו - נענש וימיו מתקצרים, כי לכך נמשח, ואם לאו - למה לו חיים?

וראה בספר **עקידת יצחק** (שער פו) המסביר מדוע רוצח בשגגה המתגורר בעיר מקלט יוצא משם במיתת כוהן גדול, זאת, מאחר שערי מקלט הן ערי לויים, ותושבי ערים אלה מסתופפים תחת כנפיו של כוהן גדול. ובלשונו:

והנכון בעיני יותר, מפני שעיר מקלטו היא תחת ממשלת הכוהן הגדול [שהן] בכלל כל ערי הלויים... נוסף על מה שהוא [הכוהן הגדול] ראש בית אבותם. וכשבא הרוצח לשם, הרי זכה בו אדוני הארץ להיות כאחד מבני העיר... וראתה החכמה האלהית שלא ימשול בו - רק ימי מלך אחד. ולזה במות הכוהן הגדול, שהוא מלך עליהם, הן לזמן קרוב או רחוק, ישוב אל ארץ אחוזתו

העולה מדבריו הוא, שכוהן גדול הרי הוא כ'מלך' על ערי הלויים וכ'ראש בית אבותם', להגן עליהם להתפלל עליהם ולהביא להם שפע טוב וברכה. לפיכך, כל עוד הכוהן הגדול עושה את תפקידו ומתפלל על תושבי הערים שתחת חסותו - ובהן רוצחים בשגגה - הרי הוא ראוי להיות 'מלכם', אך אם יחדל מתפילתו - יתקצרו חייו, והתלויים בו יצאו ביום מותו לחפשי.

עד כמה משתוקק הקדוש ברוך הוא לתפילתו של כוהן גדול המתפלל על ישראל, למדים אנו מדברי הגמרא במסכת ברכות (ז). וזה לשון הגמרא שם:

אמר רבי ישמעאל בן אלישע [כוהן גדול]: פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל יה' ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי: ישמעאל בני ברכני! אמרתי לו: יהי רצון מלפניך, שיכבשו רחמיך את כעסך, ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים, ותכנס להם לפני משורת הדין, ונענע לי בראשו [בהסכמה]. הגמרא מסכמת את המעשה הנ"ל, שבא להשמיענו - שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך

כלומר, לכאורה אין הקב"ה נזקק למילותיו ולתפילתו של בשר ודם, אך מעשה זה מלמדנו שהקב"ה רוצה וחפץ בברכתו ותפילתו של כוהן גדול על ישראל.

למעשה, זה עניינו של הפסוק הנזכר לעיל: "כי בם בחר ה' לשרתו ולברך בשם ה'", היינו, לכך קידש את הכהנים ובחר בהם, כי כך רצונו, שיברכוהו כוהניו במקדשו ויתפללו לפניו, כדוגמת ברכת כוהן גדול הנ"ל בקודש הקודשים.

מעיל התכלת והפעמונים, כתפילין - להכין את לבו של הכוהן לתפילתו בהיכל

מכאן מובן עניינו של מעיל התכלת, שציוותה התורה ללבשו כחלק מבגדי כוהן גדול. שכן, כבר דרשו חז"ל בעניין התכלת (ראה סוטה יז. ועוד):

מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד, שנאמר: ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר

כלומר, ההתבוננות בתכלת מפנה את תשומת לב האדם לעולם העליון. מעיל התכלת זו תזכורת תמידית לכוהן לשאת עיניו למרום בתפילה על כלל ישראל. כך יכול הכוהן הגדול להתעלות למדרגות גבוהות בעמדו בהיכל להתפלל, ויראה את עצמו עומד לפני כסא הכבוד.

וכשם שבבוא הכוהן הגדול אל הקודש מזכירה התכלת לכוהן במראה העיניים את העולמות העליונים, כן באים פעמוני הזהב ומזכירים לכוהן בשמיעת האוזניים את חובתו להתפלל לפני א-לוהיו על ישראל. שבעים ושניים הפעמונים מזכירים לכוהן הגדול את השם המיוחד בן שבעים ושתיים האותיות. ודומה, שמשום כך לא ציוותה לעשות פעמוני נחושת שקולם צלול ונשמע למרחוק, שכן, לא נועדו פעמונים אלה להרעיש כלפי חוץ, ולהודיע לציבור כי הכוהן הגדול מתהלך במקדש, כי לא נועדו פעמונים אלה אלא להזכיר לאיש אחד - לכוהן הגדול עצמו - את חובתו להתפלל לפני א-לוהיו. לפיכך אמרה תורה לעשות פעמונים וענבלים של זהב, שכן, קולם שקט ועמום, ואין שומע אותם כי אם הכוהן הגדול עצמו. כך נכנס הכוהן להיכל ביראה כשהוא קרוא לדבר אחד: לתפילה לפני א-לוהיו.

וראה מה שכתב בספר החינוך - מצווה צט:

שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לגדולה וכבוד ואז יעבדו במקדש... משרשי המצוה, היסוד הקבוע לנו, כי האדם נפעל לפי פעולותיו, ואחריהם מחשבותיו וכוונותיו. והשליח המכפר צריך להתפיס כל מחשבתו וכוונתו אל העבודה, על כן ראוי להתלבש בגדים מיוחדים אליה, שכשיסתכל בכל מקום שבגופו מיד יהיה נזכר ומתעורר בלבו לפני מי הוא עובד. וזה כעין תפילין שנצטוו הכל להניח בקצת הגוף שיהיה לזכרון מחשבת הכשר

נמצא, אף כאן, המעיל בצבעו ובפעמוניו הם תזכורת לכוהן בדבר חובת התפילה.
יש להוסיף, שהכוהן היה משתחוה ומתפלל בכניסתו להיכל אך גם ביציאתו. ראה
משנה בתמיד פ"ו מ"א:

מי שְׁזָכָה בְּדִשּׁוֹן מִזְבֵּחַ הַפְּנִימִי, נִכְנָס וְנָטַל אֶת הַטְּנִי וְהִשְׁתַּחֲוָה וְיָצָא... מִי
שְׁזָכָה בְּדִשּׁוֹן הַמְּנוֹרָה, נִכְנָס וּמָצָא שְׁתֵּי גֵרוֹת מִזְרָחִים דּוֹלְקִין... נָטַל אֶת
הַכּוֹז מִמַּעַל הַשְּׂנִיָּה, וְהִשְׁתַּחֲוָה וְיָצָא... מִי שְׁזָכָה בַּמַּחֲתָה, צָבַר אֶת הַגְּחָלִים
עַל גְּבֵי הַמִּזְבֵּחַ... וְהִשְׁתַּחֲוָה וְיָצָא... אִם הָיָה כוֹהֵן גָּדוֹל, הִמְמִנָה אוֹמֵר, אִישִׁי
כוֹהֵן גָּדוֹל, פָּרְשׁוּ הָעַם, וְהִקְטִיר וְהִשְׁתַּחֲוָה וְיָצָא

הווה אומר, לא רק בכניסתו היה מתפלל אלא גם ביציאתו בעת שהיה משתחוה
(וראה ב'סידור המקדש' פרקים ז, ח, ט, י. שם הבאנו מקורות המלמדים כי
ההשתחויה והתפילה כרוכים זה בזה).

מכאן יתחוויר לנו פירושו של הפסוק: "והיה [מעיל התכלת] על אהרן לשרת,
ונשמע קולו [של אהרן בתפילתו] בבואו אל הקודש ובצאתו ולא ימות", כלומר: הכוהן
ילבש מעיל כליל תכלת, וזאת, כדי שיתבונן בתכלת בכניסתו להיכל. כמו כן ישמע
הכוהן את הקול העמום של פעמוני הזהב המזכירים לו את חובתו להתפלל, וכך יתרכז
כולו בתפילה. והיה, אם יעשה הכוהן כך - יישמע קולו ותתקבל תפילתו לפני ה'. ואז
מובטח לו כי יאריך ימים ולא ימות, שכן, לשם כך נמשח בשמן המשחה, כדי שיתפלל
על דורו.

ישוב למדרש תמוה

לאור האמור, שאהרן נצטווה להתפלל על ישראל בבואו אל הקודש, ולעשות זאת
בבגדי כהונה ובמעיל התכלת והפעמונים, יתבאר לנו מדרש חז"ל שהרבה קולמוסין
נשתברו עליו.

המדרש בויקרא רבה⁶ דן בפסוקי הפתיחה של פרשת אחרי מות (ויקרא ט"ז, א) ככתוב:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן... וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: דַּבֵּר אֶל
אֶהֱרֹן אַחִיד וְאֵל יָבֵא בְּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לְפָרְכֹת... בְּזֹאת יָבֵא אֶהֱרֹן
אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפָר בֶּן בְּקָר לְחֻטָּאת

6 אחרי מות פרשה כא, מהד' מרגליות עמ' תפב.

זה לשון המדרש:

מה כתיב למעלה מן הענין? ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך. אמר רבי אבין: אמר לו: לך נחמו בדברים! כמה דאת אמרת (ישעיה מ' ב): דברו על לב ירושלים. ואל יבא בכל עת - אמר רבי יהודה ברבי סימון: צער גדול היה לו למשה בדבר זה. אמר: אוי לי! שמא נדחף אהרן אחי ממחיצתו בכל עת? - יש 'עת' לשעה [לזמן קצר] ואל יבא בכל עת, יש עת ליום... יש עת לשנה, שנאמר (שמ"ב יא, א): ויהי לתשובת השנה לעת צאת המלכים. יש עת לשתיים עשרה שנה... יש עת לשבעים שנה... יש עת לעולם... אמר הקב"ה למשה: לא כשם שאתה סבור! - לא עת לשעה, ולא עת ליום, ולא עת לשנה, ולא עת ל"ב שנה, ולא עת לשבעים שנה, ולא עת לעולם - אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס, רק שיכנס בסדר הזה! רבי יהודה ברבי אלעזר אמר: בשלשים וששה זוגין בשלשים וששה רמונים. ורבנן אמרי: בשבעים ושנים זוגין ובשבעים ושנים רמונים

הרבה שאלות מעורר מדרש זה, שכן, אם לסכם את האמור במדרש, נאמר שם כך: תחילה חשב משה שמא נדחף אהרן ממחיצתו לגמרי! כלומר, שלא יבוא לעולם אפילו לא לקודש - ככתוב: ואל יבוא בכל עת אל הקודש! ואילו הקב"ה משיב למשה: "לא כשם שאתה סבור", אלא בכל שעה שירצה אהרן להיכנס - ייכנס, ולא רק שייכנס לקודש - אלא ייכנס בכל עת לקודש הקודשים, ולא רק שייכנס בבגדי לבן אלא אפילו בבגדי זהב, זאת, בתנאי שייכנס 'בסדר הזה', דהיינו: בזוגין ורמונים, כלומר, בפעמונים ורמונים!

כאמור, הפרשנים עמלו רבות לפרש את המאמר איש לפי דרכו, שכן, הדבר עומד בניגוד לפסוקים מפורשים הקובעים, כי אין כניסה לקודש הקודשים אלא ביום הכיפורים ובבגדי לבן? יש שאמרו שכוונת המדרש לומר, שאהרן רשאי לבוא בכל עת לקודש הקודשים בסדר העבודה של יום הכיפורים, ויש שהסבירו ש'בכל עת' פירושו רק ביום הכיפורים, ולא כאן המקום להאריך. המעיין בפרשני המדרש ייווכח, כי אין דבריהם מתיישבים לא בפשט המילים בפסוק ולא בפשט המדרש.

אולם לאור האמור, שקיימת מצווה על הכוהן הגדול להתפלל על ישראל בהיכל, הדברים מתיישבים.

שכן, תחילה סבר משה שהצו 'אל יבוא בכל עת אל הקודש', כוונתו, שמעתה לא ייכנס אהרן כלל ל'מחיצתו', כלומר להיכל. זאת למרות שהורשה לבוא לשם לעבודה, כגון הקטרת הקטורת והטבת הנרות.

אולם הקב"ה אמר לו: 'לא כשם שאתה סבור!' אלא להפך! שכן ציויתי אותו (בשמות כ"ח, לה) ללבוש מעיל תכלת ופעמונים ולבוא אל הקודש, ככתוב: "וְהָיָה עַל אֶהָרָן לְשֵׁרֵת וְנִשְׁמַע קוֹלוֹ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ" - ויש כאן גזירה שווה עם המילים: "בזאת יבוא אהרן אל הקדש", ולהיפך! מצפה אני לתפילת אהרן שם, ו"בכל שעה שהוא רוצה ליכנס - יכנס!" אך זאת בתנאי, שייכנס 'בסדר הזה', היינו, יבוא עם מעיל התכלת והפעמונים, כדי שהתכלת תזכיר לו את כסא הכבוד, והפעמונים יזכירו לו את הצורך להתפלל על ישראל. ובכך נחלקו רבי יהודה ורבנן, אם יבוא בשבעים ושניים פעמונים או בשלושים וששה, אך הכל מסכימים שהכניסה היא לצורך תפילה - בקודש ולא בקודש הקודשים. כך נראה לעניות דעתי ודו"ק.

תפילת אדם מישראל על הדור מידת חסידות, תפילת לויים וכוהנים - חובה

לאור האמור, יובנו דבריהם של מחברים - ראשונים ואחרונים - המדברים על חשיבות תפילת היחיד למען הציבור. לדעתם, תפילת הכוהן הגדול על דורו היא דוגמה לחובה המוטלת על מנהיג בדורו או על חסידי עליון להתפלל על דורם.

ראה מה שכתב רבנו בחיי בפירושו לבמדבר בהקדמה לפרשת קורח. זה לשונו:

מי שהוא דורש טובת חברו ומתפלל עליו הנה הוא עושה את רצון השם יתעלה, וכן רז"ל הזהירו על זה... הוא שאמרו: המתפלל על חברו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה... וכן מי שהוא פרנס ויחיד בדורו חייב להתפלל על בני דורו, ואם לא התפלל הוא נענש בכך, שכך דרשו רז"ל ברוצח שוגג, שגולה לערי מקלט (במדבר ל"ה, כה) וישב שם עד מות הכוהן הגדול: מפני מה תלה העניין במיתתו של כוהן גדול? - לפי שהיה לו לבקש רחמים על בני דורו ולא בקש, כלומר, היה חייב שיתפלל בעדם [שלא יבואו לידי חטא] שיהיו זכאין, עד שלא יארע בימיו עון הרציחה ההיא. וכל מי שנמנע מלהתפלל נקרא - חוטא, שכן מצינו בשמואל הנביא עליו השלום, שאמר (שמ"א י"ב, כא): "חלילה לי מחטוא לה' מחדול להתפלל בעדכם", קרא מניעת התפלה - חטא. וכן מצינו בדוד עליו השלום, שהיה מתפלל על הבריות על מקריהם ועל חלייהם, הוא שאמר (תהלים ל"ה, יג): ואני בחלותם לבושי שק עניתי בצום נפשי ותפילתי על חיקי תשוב

רבנו בחיי תולה את תפילתם של אישים אלה על ישראל, בחובה המוטלת על מנהיג בישראל להתפלל על דורו.

לעומתו כותב בעל מסילת ישרים בפרק יט חלקי החסידות, שכל אדם הרוצה לקנות את מידת החסידות בדרגתה העליונה, ירבה בתפילה על ישראל, והרי זו אחת ממדריגות החסידות. ובלשונו:

אלה הם הרועים האמתיים של ישראל, שהקב"ה חפץ בהם הרבה, שמוסרים עצמם על צאנו, ודורשים ומשתדלים על שלומם וטובתם בכל הדרכים, ועומדים תמיד בפרץ להתפלל עליהם, ולבטל הגזירות הקשות ולפתוח עליהם שערי הברכה. הא למה זה דומה? - לאב, שאינו אוהב שום אדם יותר ממי שהוא רואה שאוהב את בניו אהבה נאמנת... והוא עניין כוהן גדול שאמרו עליו (מכות יא.): שהיה להם לבקש רחמים על דורם ולא בקשו. וכן אמרו (שם): ההוא גברא דאכליה אריא ברחוק תלת פרסי דרבי יהושע בן לוי, ולא אשתעי אליהו בהדיה, [מעשה באיש אחד שאכלו ארי במרחק שלש פרסאות מביתו של רבי יהושע בן לוי - ומאז נמנע אליהו מלהתגלות לו]. הרי לך החובה המוטלת על החסידים, לבקש ולהשתדל על בני דורם

דומה שאין הדבר צריך ראייה, שמנהיג בדורו או חסיד בדורו צריך לשאת תפילה לשלום העם; שכן, כך ראוי, שכל אדם אשר נגעה יראת ה' אל לבו, שיתפלל על צרות הדור, ומנהיג וחסיד בישראל - על אחת כמה וכמה, שאם לא כן, במה מנהיגותו ובמה חסידותו! וראה מסכת בבא בתרא (צא:): שם מובא שאלימלך ומחלון וכליון מתו בארץ מואב, לא רק מפני שעזבו את ביתם בארץ ישראל בשעת רעב וצרה, אלא "מפני שהיה להן לבקש רחמים על דורם ולא בקשו". כלומר, גם אם הוטלה חובת התפילה על הכוהן הגדול להתפלל על העם, אין לך אדם מישראל שיכול לפטור עצמו ממצווה זו - כל אדם על פי דרגתו.

אך כאמור לעיל, באשר לתפילתם של כוהנים ולויים על בני הדור, זו יסודה בפסוקי התורה, והיא חובה עליהם כחלק ממצוות הכהונה והלויה.

קרבנות

לעילוי נשמת אמר"ר ר' ישעיה מרדכי ז"ל

שחינכני לאהבת התורה

הרב איתן שנדורפי

מי מביא קרבן תודה?

הקדמה

בפרשת צו (ז', יא-טו) נאמר:

וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לד'.

אם על תודה יקריבנו, והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולת בשמן, ורקיקי מצות משחים בשמן, וסלת מרבכת, חלת בלולת בשמן.

על חלת לחם חמץ יקריב קרבנו, על זבח תודת שלמיו.

והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לד', לכהן הזרק את דם השלמים לו יהיה.

ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל, לא יניח ממנו עד בקר

בפסוקים אלו נאמר שהתודה היא שלמים, שיחד עם התודה מביאים ארבעה סוגי לחם - שלושה סוגי מצה וסוג אחד חמץ, שמכל אחד מהסוגים נותנים תרומה לכהן, ושהתודה נאכלת ליום ולילה.

התורה לא כתבה מי צריך להקריב קרבן תודה, ונחלקו בכך ראשונים ואחרונים. להלן נפרוש את השיטות השונות, וננסה להבין את הקשיים שבהן ואת הפתרונות השונים שניתן להעלות.

א. שיטת רש"י

כתב רש"י:

אם על תודה יקריבנו - אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדבריות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא, שהן צריכין להודות, שכתוב בהם: 'יודו לד' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזבחו זבחי תודה' (תהילים ק"ז, כא-כב), אם על אחת מאלה נדר - שלמים הללו שלמי תודה הן, וטעונות לחם האמור בענין, ואין נאכלין אלא ליום ולילה, כמו שמפורש כאן

מעלין בקודש ד - כסלו תשס"ב

לפי רש"י, תודה באה על ידי אותם שחייבים להודות, דהיינו לברך ברכת הגומל. כעין זה כתב רש"י גם בפירושו לזבחים (ז. ד"ה לא דידיה). בעקבותיו פירשו כן ראשונים רבים.1

על פי הסבר זה כתב הרא"ש ב'הלכות פסחים בקצרה':

ונהגו באשכנז ובצרפת לעשות ג' מצות של מצוה (לליל הסדר) מעשרון אחד, דדמי ללחמי תודה, דהיוצא מבית האסורין מביא לחמי תודה, ולחמי תודה באים שלושה ממין של מצה: חלות ורקיקין ורבוכה2

יש לעיין בדברי רש"י, שכן בתהלים מזמור ק"ז נאמר אמנם על כל אחת מהקבוצות "יודו לד' חסדו ונפלאותיו לבני אדם" (ת, טו, כא, לא), אבל הפסוק "ויזבחו זבחי תודה" נאמר רק פעם אחת בלבד; ואף היא לא נאמרה אחרי הקבוצה הראשונה, שאז

1 הרשב"ם והאלישיך כאן (ז', יב), **הסמ"ג** (בעשין קפג), הרא"ש (בברכות פ"ט סימן ג'), **האור זרוע** (ח"ב סימן רנב), **והרשב"ץ ביבין שמועה** בפירושו לפרק איזהו מקומן של זבחים, הובאו דבריהם בבאור הגר"פ פערלא לספר המצוות לרס"ג (ח"א דף רנ"ט ד"ה וראיתי), התוס' ר"ד (במהדורא תנינא לראש השנה ה: הובאו דבריו בתורה **שלמה** כאן בבאור לאות נג), **האברבנאל** (ויקרא ז', יב), וכן נראה מדברי הראב"ד בפירושו לתורת כהנים (פרשת צו פרק יא אות א) שכתב: "אם יביא אותו על הודאת נס" וביאר הגר"פ פערלא שכוונתו כרש"י. ועיין גם באבודרהם ב"סדר שחרית של חול ופירושה, פסוקי דזמרה", ועיין עוד במאמר הרב קפלן "אמירת הלל בכ"ח באייר" בספר "הלכות יום העצמאות ויום ירושלים" (לרב נחום רקובר ירושלים תשמ"ה) עמוד ר"ז.

2 על פי דברי הרא"ש הללו יש לבאר בצורה עמוקה את השאלה הראשונה ב"מה נשתנה": "שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה, הלילה הזה כולו מצה", שנשאלת השאלה: וכי בכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה? והרי בדרך כלל אנו אוכלים רק חמץ! ואמנם השאלה אינה כל כך קשה, שכן הכוונה היא שמתירים לאכול חמץ ומצה, ועוד שיש אנשים שאוכלים מצות במשך כל השנה. אך לפי דברי הרא"ש ניתן לבאר שהשאלה היא: "הרי קרבן זה הוא לזכר שיצאנו ממצרים ואם כן היה עלינו להביא קרבן תודה שזהו הקרבן שמביא מי שיצא מבית האסורים, ובכל פעם שאוכלים קרבן תודה אוכלים חמץ ומצה, ומדוע אם כן הלילה הזה כולו מצה?"

ועל כך עונים: "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה? על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ", ולכן איננו אוכלים חמץ בלילה זה. אמנם יש להדגיש שפסח אינו תודה, שכן הוא אינו שלמים, שהרי אין בו את הדינים של שלמים: סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק ומתן שתים שהם ארבע (עיין במשניות זבחים פ"ה מ"ז ומ"ח ובפירוש המשניות לרמב"ם בהקדמתו לזבחים ובהלכות מעשה הקרבנות פ"א הלכות ב-ג).

ניתן היה לומר שהכתוב הסתמך על מה שכתב לגבי הקבוצה הראשונה וקיצר בקבוצות הנוספות, ולא אחרי הקבוצה האחרונה, שאז ניתן היה לומר שדין זה נוהג בכל הקבוצות הנזכרות, אלא אחרי הקבוצה השלישית (כב). משמע לכאורה שפסוק זה אינו מתייחס לכל הקבוצות, אלא רק לקבוצה השלישית - החולים, או לכל היותר גם לשתי הקבוצות הראשונות - הולכי מדברות ואסירים, אך לא לקבוצה הרביעית של יורדי הים; וכיצד למד משם רש"י שכל ארבע הקבוצות חייבות להביא קרבן תודה?

נראה שרש"י למד שאף על פי שהכתוב אמר "ויזבחו זבחי תודה" רק בחולים, מכל מקום כך הדין גם בשאר הקבוצות, והסיבה שבגללה נכתב הדבר רק בחולים היא כמו שביאר הרד"ק שם (ק"ז, כב): "וגם יורדי הים והולכי מדברות והאסורים אפשר גם כן שיזבחו גם הם, אלא אמר בחולים לפי שנמצא בהם ברוב". דהיינו שרוב האנשים שצריכים להודות הם חולים, ולכן נאמר הדבר דווקא בחולים, אך הדין נוהג בכלם.³

3 האם לדעת רש"י יש חיוב להביא קרבן תודה? הרב פערלא בבאורו לספר המצוות לרס"ג (ח"א דף ר"ס ד"ה אמנם) כתב שלדעת התוס' והרמב"ם אין חיוב להביא קרבן תודה, אבל לדעת רש"י יש חיוב להביא קרבן תודה למי שנעשה לו נס, שכן על פסוק טז "ואם נדר או נדבה זבח קרבנו" כתב רש"י: "שלא הביאו על הודאה של נס, אינה טעונה לחם ונאכלת לשני ימים", משמע שרק אם לא הביאו על נס צריך לנדור או לנדוב, אך אם הביאו על נס שאירע לו צריך להביא גם בלא שנדר או נדב, וכן הבין הנצי"ב בדעת רש"י, והעיר עליו שגם תודה באה בנדר ונדבה.

אבל לעומת זאת יש לדייק מדברי רש"י בפסוק יב לכיוון ההפוך, שכן כתב שם: "אם על תודה יקריבנו - אם על דבר הודאה של נס שנעשה לו כגון יורדי הים... אם על אחת מאלה נדר, שלמים הללו שלמי תודה הן". מוכח שרק אם נדר הן שלמי תודה, אך אם לא נדר אינו חייב! וכן דייקו מספר אחרונים (השדי חמד האסיפת דינים מערכת ברכות סימן ב סעיף י ובפאת השדה מערכת ברכות סימן יב, ח"ה במהדורת פריעדמאן עמ' 266 346), השירת דוד (ויקרא ז, יב) והרנת יצחק שם). לגבי הדיוק מפסוק ט"ז עיין שם ברא"ם. ועיין עוד בפרי מגדים אשל אברהם אורח חיים ראש סימן ריט, ובערוך השולחן העתיד קדשים כרך ב' סימן פט סעיפים א-ד (וסימן פ סעיף ד) ומשאת ישראל ויקרא עמ' 167. ובפירוש הטור הארוך לתורה בפרשת צו (ז, יב) ובמושב זקנים שם ובפנים יפות שם ובמלב"ם שם אות קיב.

אמנם השירת דוד והרנת יצחק הביאו שמרש"י במנחות עט: בכת"י משמע שחייב גם בלא שנדר, אלא עצם הנס מחייבו, ושהשיטה מקובצת שם הקשה על רש"י: "ולא נהירא, דלא אשכחן דליחייב אם לא אמר הרי עלי תודה".

הרב פערלא הביא גם את השיטה מקובצת בערכין יא: (באות ו') שכתב שלא מצאנו תודת

ב. שיטת הראב"ע

הראב"ע בתהלים (שם) על המילים "ויזבחו זבחי תודה" שבפסוק כב כתב:

ויזבחו - וחייבים לזכות, כי התועה והשבוי הוא בריא בגופו, והחולה קרוב ממת
(נראה שצ"ל למות)

נראה מדבריו שדווקא החולה צריך להקריב קרבן תודה, בגלל שהיה קרוב למות, מה שאין כן התועה והשבוי, שאף על פי שהיו במצב קשה לא היו קרובים למות, ולכן נכתב רק בחולים: "ויזבחו זבחי תודה".

אמנם בפירושו לפרשת צו (ז', יב) כתב הראב"ע: "אם על תודה - טעמו שיתן תודה לשם שנמלט מצרה" ומשמע מכל צרה, כשיטת רש"י, וכן כתב הגר"פ פערלא (המובא לעיל בהערה 1) שראב"ע בפרשת צו פירש כרש"י. אך הוא גם כתב בשם ראב"ע לתהלים שכל הארבעה הצריכים להודות חייבים להביא זבחי תודה. ולענ"ד, נראה שדעת הראב"ע בתהלים היא שרק החולה צריך להקריב קרבן תודה. וכן כתב בספר **שירת דוד** על התורה (ויקרא ז', יב) בדעת הראב"ע בתהלים, וממילא נראה שצריך לפרש גם את דברי ראב"ע בפרשת צו "שנמלט מצרה" על הימלטות ממחלה בלבד.

ג. שיטת החתם סופר

החתם סופר בתשובה (או"ח סימן נא) דן בגדרי ברכת הגומל בלילה מדין הקרבת קרבן תודה, שקרבן אינו קרב בלילה (זבחים צח.), וכתב שרק על שלוש הקבוצות הראשונות נאמר שצריכות להקריב קרבן תודה, אבל הקבוצה הרביעית - יורדי הים "שהוא עצמו הכניס עצמו אל הסכנה, וגם נמסר לדין שמיים, כי רבים רחמיו, ולא בידי בעלי חיים (שבמדבר), על כן אינו חייב קרבן, אלא לרומם בקהל עם". לפי החתם סופר נאמר "ויזבחו זבחי תודה" בסוף הקבוצה השלישית ולא בסוף כל ארבע הקבוצות, מפני שרק שלוש הקבוצות הראשונות צריכות להקריב קרבן תודה ולא יורדי הים.

החתם סופר לא התייחס כלל לרש"י ולראב"ע, והאחרונים העירו על החתם סופר שדבריו הם נגד דברי רש"י הנזכרים לעיל.⁴

חובה אלא בקידוש העיר והעזרות, כמו שמופיע במסכת שבועות פ"ב. ועיין עוד בספר **מבואי הקדשים** ח"א עמ' סא.

⁴ עיין בספר **שדי חמד** (בפאת השדה מערכת ברכות סימן יב, ח"ה במהדורת פריעדמאן עמ'

ד. שיטת רבנו בחיי⁵

רבנו בחיי בפרשת צו (ו', ב) כתב:

קרבן תודה בא על נס והוא לשון הודאה. אם היה חולה ונתרפא מביא קרבן תודה, הוא שכתוב: 'ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה', או **שאר שמחות**, כגון שמחת חתן וכלה, שנאמר: 'קול ששון וקול שמחה וגו' מביאים תודה בית ד' (ירמיהו ל"ג, יא)

רבנו בחיי כתב שקרבן תודה בא על הנס, אך הוא ציין רק חולה שנתרפא, ולא כתב את כל הארבעה שחייבין להודות! אם דבריו לגבי חולה הם בדווקא, הרי הם כדברי הראב"ע בתהלים, כפי שהובאו לעיל. לעומת זאת הוסיף רבנו בחיי שגם שאר שמחות כגון חתן וכלה מביאים תודה, והוכיח את דבריו מהפסוקים בירמיהו.

לכאורה מפורש בפסוק בירמיהו כדברי רבנו בחיי ונשאלת השאלה: כיצד יענו רש"י, ראב"ע והמפרשים שבעקבותם על הוכחה זו?

נראה שהם יוכלו לענות על כך בשתי צורות:

1. הרד"ק שם בירמיהו (ל"ג, יא) כתב: "מביאים תודה - ולא אמר חטאת ואשם, לפי שבזמן ההוא לא יהיו בהם רשעים וחוטאים, כי כלם ידעו את ד' ". לפי דברי הרד"ק עולה שהמלים "מביאים תודה בית ד' " אינן מתייחסות לחתן ולכלה, אלא לכל עם ישראל, ולא כתוב כאן מדוע יביאו תודה, אלא רק נאמר על ידי הנביא שיביאו דווקא קרבן תודה ולא קרבנות על חטא, מפני שלא יחטאו.

2. הסבר אחר כתב האברבנאל בירמיהו (ל"ג, יא) ועל מנת להבין היטב את דבריו יש להביא את הפסוקים בירמיהו שם במלואם:

345-346 בד"ה "ומצאתי" בשם ספר **נר למאור** לג"ר אליהו מרדכי ראבינוויץ סימן יג סוף אות ג' בד"ה "ואגב", ובשור"ת **אבני נזר** חלק אורח חיים סימן לט סעיף ב ובספר **שירת דוד** על התורה ויקרא ז', יב ובספר **מבואי הקדשים** ח"א עמ' סא ובספר **אבני שהם** (לרב מ"ל שחור, הוצאת 'נטע בנימין' ירושלים תשנ"ו) ח"ב עמ' לא-לב .

5 דברי החתם סופר הוקדמו לדברי רבנו בחיי למרות שרבנו בחיי חי שנים רבות לפני החתם סופר, מפני שהחתם סופר התייחס רק למזמור בתהלים, בדומה לרש"י ולראב"ע, ואילו רבנו בחיי התייחס למקורות נוספים. מסיבה דומה גם הוקדמו דברי רבנו בחיי לרד"ק ולרמב"ם, ודברי הרד"ק לרמב"ם, כפי שיתברר בהמשך.

כה אמר ד': עוד ישמע במקום הזה אשר אתם אומרים חרב הוא מאין אדם ומאין בהמה, בערי יהודה ובחצות ירושלים, הנשמות מאין אדם ומאין יושב ומאין בהמה, קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה, קול אומרים הודו את ד' צב', כי טוב ד' כי לעולם חסדו, מביאים תודה בית ד', כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה אמר ד'

וביאר האברבנאל:

שיאמרו כולם הודו את ד' צב' כי טוב. רוצה לומר שקיבץ צבאות ישראל ויהודה ולכן ביאו תודה בית ד', לפי שהשיב את שבות הארץ כבראשונה

גם לפירוש זה עולה שהבאת התודה איננה מתייחסת לחתן ולכלה, אלא לבני ישראל, והסיבה להבאת הקרבן היא שבני ישראל התקבצו מהגלויות.

יש לעיין מה כוונת האברבנאל: האם כוונתו שעל עצם קיבוץ הגלויות יש להקריב קרבן תודה, גם לולא שהיו השבים עוברים במדבריות ובימים, ואז לשיטתו נמצאנו למדים שלא רק הארבעה שנזכרו במזמור בתהלים חייבים להביא קרבן תודה, אלא גם על עצם הנס שבקיבוץ הגלויות יש חיוב להביא קרבן תודה.⁶ או שמא כוונתו שבקיבוץ הגלויות יבואו בני ישראל דרך המדבריות והימים ולכן יצטרכו להביא קרבן תודה, כמו שנאמר במזמור בתהלים ק"ז.⁷

ה. שיטת הרד"ק בספר השורשים

הרד"ק בספר השורשים בשורש ידה כתב:

...וההתפעל 'והתודה אשר חטא עליה' (ויקרא ה', ה), 'והתודו את חטאתם אשר עשו' (במדבר ה', ז). לשון הודו ידוע. ומזה הענין 'זבח לאלקים תודה' (תהלים נ', יד) הזבח שמתודה עליו עונותיו נקרא תודה, אבל לא היה לו תורת חטאת ואשם, אלא תורת שלמים, שהתודה לא היתה נאכלת אלא ליום ולילה. ואף על פי שהיה בא הזבח הזה על עוונות, לא היה לו תורת חטאת ואשם, לפי שהחטאת והאשם באים על עון מיוחד, וזה הזבח היה האדם מביא אותו על כל עונותיו כשהיה רוצה להתוודות ולשוב לדרך הטובה. ויש אומרים כי היה אדם מביא אותו הקרבן כשנעשה לו נס, ולכן נקראת תודה, שהיה מודה לא-ל על הנס שנעשה לו

6 עיין לקמן בפרק ט' שיש פוסקים הסבורים שלא רק הארבעה שנזכרו במזמור ק"ז חייבים להודות.

7 עיין עוד באברנאל בפרשת צו (ז', יב) שכתב בתחילה שיביאו קרבן תודה בגאולה, ואחר כך כתב שחיוב תודה הוא לארבעה שחייבים להודות שנזכרו בתהלים מזמור ק"ז, כרש"י.

דברי הרד"ק הראשונים מחודשים מאוד, אך הוא כתב שכן משמעות הפסוק בתהלים (נ', יד) "זבח לאלקים תודה ושלם לעליון נדריך", ולא מובן כיצד הוא פירש את הפסוק. בפירושו לתהלים (שם) פירש הרד"ק: "זבח לאלוקים תודה - אם תרצה לזבוח תודה יהיה הזבח שתתודה על מעשיך הרעים, ושלא תשוב אליהם עוד". יש לציין שגם רש"י שם בתהלים פירש: "התודה על מעשיך ושוב אלי, זהו זבח שאני חפץ בו"⁸

כמו כן יש להוסיף שבאותו פרק בספר תהלים (נ', כג) נאמר: "זבח תודה יכבדנני, ושם דרך אראנו בישע אלקים", ופירש שם רש"י: "המביא לי זבח של תשובה והודאה על עוונותיו הוא יכבדנני". וכעין זה פירש הרד"ק שם.

עוד נראה להביא ראיה לפירוש הרד"ק מהתנחומא,⁹ שכך נאמר בה:

אם על תודה יקריבנו והקריב - ראה היאך הקדוש ברוך הוא סולח לעוונותיהם של ישראל. ראה מה היו מקריבין להקדוש ברוך הוא: 'זהקריב על זבח התודה'. אלא אמר הקדוש ברוך הוא: מי שיש לו פר - יביא פר, מי שיש לו איל - יביא איל, ומי שיש לו שה - יביא שה, ומי שיש לו יונה - יביא יונה, ומי שאין לו אחד מכל אלו - יביא סולת, ומי שאין לו סולת ולא כלום - יביא דברים, שנאמר: 'קחו עמכם דברים ושובו אל ה' ' (הושע י"ד, ג).¹⁰ לכך נאמר 'אם על תודה יקריבנו'¹¹

לעומת זאת מכמה מדרשים מוכח בניגוד להסבר זה של הרד"ק. במדרש רבה (ויקרא ט', א) נאמר:¹²

'זובח תודה יכבדנני' (תהלים נ', כג) - 'זובח חטאת', 'זובח אשם' אין כתיב כאן, אלא 'זובח תודה'. למה? חטאת באה על חטא, אשם בא על חטא, תודה אינה באה על חטא

8 עיין הרב מ"ל שחור, **אבני שהם**, ב, ירושלים תשנ"ו עמ' יב-יג שהסביר שרש"י לא פירש כפשוטו בגלל שכתוב כאן "זבח לאלקים", בעוד שבתורה נאמר תמיד "קרבן לד'", עיין שם מה שהביא מהזהר הקדוש ומהגמרא במנחות. אמנם עיין ברש"י המובא בסמוך, שגם שם פירש רש"י שלא כפשוטו, למרות ששם לא שייך הסבר זה.

9 במהדורה הרגילה הוא בפרשת צו אות ו' ובמהדורת בובר צו ת, עמ' 17.

10 בתנחומא צו ו נוסף כאן: "ותאמר שהוא מקובל? אמר הקדוש ברוך הוא: הן, "ונשלמה פרים שפתינו" (שם). למה? שאין תשובה לפני הקדוש ברוך הוא יותר מן הודייה".

11 ועיין **תורה שלמה** כאן אות נב ורש"י תענית כג המובא לקמן.

12 ויקרא רבה צו פרשה ט, מהד' מרגליות עמ' קעו.

כעין זה אמרו גם במדרשים נוספים.¹³ לפי זה נראה שהמחלוקת בין המפרשים והרד"ק היא מחלוקת קדומה בין המדרשים. אף הרד"ק עצמו בכמה מקומות בפירושו לתנ"ך נקט כפירוש רש"י (המובא כאן בשם "ויש אומרים"), כפי שהובאו דבריו לעיל מירמיהו (ל"ג, יא) ומתהלים (ק"ז, כב).¹⁴

ו. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"ט ה"ה כתב:

שלמי יחיד שלשה מינין. האחד הוא הבא שלמים בלא לחם, כגון שלמי חגיגה ושמחה וזה הוא הנקרא שלמים. 15 והשני שלמים הבאים עם הלחם בנדר או נדבה, וזה הוא הנקרא תודה, ואותו הלחם נקרא לחם תודה. והמין השלישי שלמים שמקריב הנזיר ביום מלאת, והם באים עם לחם, וזה הוא הנקרא איל נזיר

הרמב"ם לא כתב כאן ששלמי תודה באים על נס שנעשה לאדם, או על שמחה מיוחדת שנעשתה לאדם, אלא כתב בצורה סתמית: "שלמים הבאים עם הלחם בנדר או נדבה". ואמנם כאן גם לא פירט הרמב"ם מתי מביאים שלמי שמחה וחגיגה, אך אותם ביאר הרמב"ם בהלכות חגיגה פ"א, ואילו את התודה לא ביאר הרמב"ם גם לא במקום אחר עד כמה שידוע לי (אמנם הזכיר אותה במקומות רבים בהלכותיו,¹⁶ אך לא ביאר שהיא באה דווקא על נס או על אירוע מסוים). גם בפירוש המשניות בהקדמה לסדר קודשים וגם בפרק התודה (מנחות פ"ז מ"א) לא כתב הרמב"ם מי מביא

13 עיין ויקרא רבה ט', ז צו פרשה ט, מהד' מרגליות עמ' קפה ויפה תואר שם וכז, יב ומהרז"ו שם ותורה שלמה צו ז', יב אות נא ובחיי אדם בסוף הספר (כלל קנ"ה אחרי סעיף מא בד"ה "הריעו לד' כל הארץ") ועיין גם במדרש תדשא ט, מהד' בני-ברק עמ' 21 ובגמרא בסנהדרין מג; שלא הסבירה את הפסוק כרש"י ורד"ק שם.

14 ועיין גם בדבריו בתהלים ק', ד.

15 עיין שם עולם לויקרא ז', טז שהעיר מדוע לא הזכיר הרמב"ם שלמים רגילים בנדר או נדבה, אלא רק שלמי חגיגה ושמחה, וכתב שדינם זהה, והעיר על כך שנושאי כליו של הרמב"ם לא העירו על כך. ועיין גם בהגהות "צב"א רב" על ספר החינוך המובאות בהגהות על ספר החינוך במהדורת "מכון ירושלים" מצוה קמא אות יז (במהדורה הישנה הוא בכרך ב עמ' עה).

16 עיין לדוגמה בהלכות מעשה הקרבנות פרק ט"ז, הלכות י, טז, יז.

קרבן תודה. גם בהלכות ברכות פ"י ה"ח שם פסק הרמב"ם את הדין שארבעה חייבים להודות, דהיינו לברך ברכת הגומל, לא הזכיר הרמב"ם את קרבן התודה.

נראה מדבריו שקרבן תודה אינו תלוי באירוע מסוים שקרה לאדם, אלא הוא נידר ונידב על ידי כל מי שמרגיש צורך להודות לד', כמו שאומרים בברכת מודים: "על נסיך שבכל יום עמנו, ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת". נראה להביא ראיה לדברי הרמב"ם מדברי המדרש תדשא (פרק י"ט):

זבח תודה נקרב על הודיית עסק טוב שכבר בא עליו, לכן נקרא שמו תודה, שהוא מהלל ומודה ומברך את המקום על הטובות שקיבל הימנו 17

ז. הגמרא במסכת תענית

במשנה במסכת תענית (י"ט). נאמר:

מעשה שאמרו לו לחוני המעגל: 'התפלל שירדו גשמים'. אמר להם: 'צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימקרו'. התפלל ולא ירדו גשמים.

מה עשה? עג עוגה ועמד בתוכה ואמר לפניו: 'רבונו של עולם, בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך. נשבע אני בשמך הגדול שאיני זז מכאן עד שתרחם על בניך'.

התחילו גשמים מנטפין. אמר: 'לא כך שאלתי, אלא גשמי בורות שיחין ומערות'.

התחילו לירד בזעף. אמר: 'לא כך שאלתי, אלא גשמי רצון ברכה ונדבה'.

17 א. עיין גם בויקרא רבה צו פרשה ט, מהד' מרגליות עמ' קפה, ויפה תואר שם וכז, יב ומרהז"ו שם ותורה שלמה צו ז, יב אות נא ורש"ש מנחות פ: ד"ה אבל והגרי"פ פערלא הנ"ל דף רס ד"ה אמנם.

ב. יש להעיר שהסבר הרא"ש המובא בפרק א' הוא עפ"י רש"י, שהרא"ש כתב כמוהו בפ"ט בברכות (עיין בהערה 1), אך הוא אינו מתאים לראב"ע, לרבנו בחיי, לרד"ק ולרמב"ם.

אמנם הטעם ההלכתי של שלש המצות בליל הסדר הוא שצריך שתי מצות שלמות ללחם משנה, כמו בכל שבת וחג, ועוד מצה שאותה חוצים לפני ההגדה כדי שההגדה תאמר על פרוסה, בגלל שנאמר "לחם עני" ועני דרכו בפרוסה (פסחים קטו: וקטז). ורש"י שם, וביאור הלכה למשנה ברורה סימן תעה ס"א ד"ה כזית מכל אחד), כך שאין קושיא מדיני ליל הסדר על המפרשים הנ"ל.

ירדו כתקנן עד שיצאו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים. באו ואמרו לו:
'כשם שהתפללת עליהם שירדו, כך התפלל שילכו להם'. אמר להם: 'צאו וראו אם
נמחית אבן הטועין'

ובגמרא שם (כג.) הובאה ברייתא שבה נאמר שכאשר ביקשו מחוני המעגל
שיתפלל שהגשמים יפסיקו אמר להם:

'כך מקובלני שאין מתפללין על רוב טוב, אף על פי כן הביאו לי פר הודאה'. הביאו לו
פר הודאה, סמך שתי ידיו עליו ואמר לפניו: 'רבש"ע, עמך ישראל שהוצאת ממצרים
אינן יכולין לעמוד לא ברוב טוב ולא ברוב פורענות. כעסת עליהם - אינן יכולין
לעמוד. השפעת עליהם טובה - אינן יכולין לעמוד, יהי רצון מלפניך שיפסקו הגשמים
ויהא רווח בעולם'. מיד נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרחה החמה ויצאו כל העם
לשדה והביאו להם כמהין ופטירות

רואים מגמרא זו שחוני המעגל הביא פר תודה על ירידת הגשם, והרי על ירידת
הגשמים לא נאמר באף אחד מהמפרשים הנ"ל שצריך להביא תודה. אמנם הרמב"ם,
כאמור, לא כתב מי מביא קרבן תודה, ונראה מדבריו שכל מי שמרגיש צורך להודות
יכול להביא קרבן תודה, ועליו לא קשה מגמרא זו, ואדרבא ניתן ממנה להביא סיוע
לדבריו, אך על כל המפרשים מלבד הרמב"ם קשה!

אמנם יש לציין שרש"י שם כתב: "פר הודאה - להתוודות עליו ועשה לו סמיכה
והביאו שלמים". נראה מדברי רש"י שבא להוציא מההבנה הפשוטה שהיה זה קרבן
תודה, ופירש ש"הודאה" האמורה בגמרא משמעותה וידוי, ולפי זה לא קשה, שכן לא
היה זה קרבן תודה.

אבל המהרש"א פירש שהכוונה לקרבן תודה, ואף על פי כן פירש את מה שכתב
רש"י "להתוודות" כפשוטו,¹⁸ ויש לציין שהדברים יובנו לפי שיטת הרד"ק בספר
השורשים,¹⁹ שכל קרבן תודה בא לכפרה ווידוי, ולפי זה גם לא קשה על שיטת הרד"ק
שם.

18 המהרש"א פירש שהוידוי היה על כך שביקש להפסיק את רוב הטובה, והאבני שהם (לרב
מ"ל שחור, הוצאת 'נטע בנימין' ירושלים תשנ"ו) פרשת בחקתי (כו, ד אות ב) הקשה עליו
שבשעה שהתוודה עדיין לא ביקש להפסיק את הטובה, וכיצד שייך להתוודות על דבר
שעומד לחטוא בו אחר כך, ולכן פירש שהתוודה על שחטא בתפילותיו הקודמות, שהיה
בהן כעין הטחת דברים כלפי שמיים.

19 עיין במהר"ץ חיות תענית ב. ובסוף המסכת שכתב שהפירוש המיוחס לרש"י לתענית אינו

הגבורת ארי הקשה על דברי רש"י שבשלמים אין וידוי, ולכן הסביר אחרת מרש"י, שהכוונה אינה לוידוי, אלא לקרבן תודה, וכן פירשו מפרשים נוספים, 20 והמצפה איתן פירש שגם רש"י באומרו "להתוודות" התכוון לאמירת דברי שבח ותודה, ולפי זה גם רש"י מסביר שהיה זה פר לקרבן תודה על נס, וחזרת הקושיה שבאף אחד מהמפרשים הנ"ל לא נזכר שצריך להביא קרבן תודה על ירידת גשם! 21

ויש לתרץ על פי מה שכתב שם הגבורת ארי, שמה שכתב רש"י שארבעה שחייבים להודות חייבים להביא קרבן תודה אין הכוונה רק לארבעה אלו, אלא שכמו שכתבו הפוסקים 22 שכל מי שהיה בצרה שנעשה לו נס צריך לברך הגומל - כך גם בזמן הבית היה צריך להקריב קרבן תודה.

ואין לך צרה גדולה מזו שעבר רוב אדר ולא ירדו גשמים. משום הכי כשירדו על ידי תפלת חוני הביא קרבן פר זה לתודה בשביל כל ישראל

יש להעיר שדברי **הגבורת ארי** נאמרו עפ"י רש"י והם יכולים להתאים גם לחתם סופר ולרבנו בחיי, אך הם אינם מתאימים לכאורה לדברי הראב"ע בתהלים. עוד יש להעיר שדברי **הגבורת ארי** הם רק לפי הפוסקים הסוברים שכל מי שהיה בצרה ונעשה לו נס צריך לברך הגומל, אבל לפי הפוסקים הסוברים כשיטה השנייה, שאין מברכים ברכת הגומל אלא הארבעה שנזכרו בגמרא, 23 קשה מדוע הביא חוני המעגל פר תודה?

לרש"י.

20 **קרבן העדה** לירושלמי תענית פ"ג ה"ט, והנצי"ב בהעמק דבר סוף פרשת שלח (ט"ו, ח).

21 א. עיין עוד בספר **אבני שהם** הנ"ל שהאריך בזה (ועל מה שכתב בשם הרמב"ם בפירוש המשניות עיין בפירוש המשניות לרמב"ם מהדורת הרב קאפח שלא גרס זאת, והעיר שם בהערה 16 שאינו יודע מה מקורו של המשפט הנדפס בדפוסים הרגילים).

ב. עיין עוד בתנחומא תצוה טו ובעץ יוסף שם, וברלב"ג בויקרא ג', ב ובשמ"א ג', יד ששלמים באים לכפרה, אך אף על פי שהרלב"ג כתב זאת לגבי שלמים רגילים, לגבי תודה כתב הרלב"ג בפירוש (ויקרא ז', טו) שהיא לא היתה באה על חטא!

22 שו"ת הריב"ש סימן של"ז הובאו דבריו **בבית יוסף** לטור אורח חיים סימן רל"ט בסופו ובשו"ע או"ח סימן ר"ט ועיין עוד **במשנה ברורה** שם ס"ק ל"ב ובשער הציון שם סק"כ.

23 עיין שם **בבית יוסף** לטור אורח חיים סימן רל"ט בסופו ובשו"ע או"ח סימן ר"ט ס"ט ובמשנה ברורה שם ס"ק ל"א.

נראה לתרץ שבני ישראל היו אז חולים מחוסר לחם, או לפחות בחשש מיתה מפני שלא ירדו גשמים, כמו שרואים ממה שכתוב שם בהמשך שיצאו העם לשדה והביאו להם כמהין ופטרתיות, ולכן יכלו להביא קרבן תודה מדין חולה שנתרפא.

ח. הסבר הדינים המיוחדים שבקרבן תודה

כאמור, התורה כותבת שהדינים המיוחדים בקרבן תודה (לעומת קרבן שלמים רגיל) הם שהיא טעונה ארבעה סוגי לחם, ונאכלת ליום ולילה, ולא כדין שלמים רגילים, שאינם טעונים לחם ונאכלים לשני ימים ולילה (והדגיש זאת רש"י כאן, אמנם ניתן להבין שגם דינם הבסיסי של השלמים הוא יום ולילה רק שהתורה נתנה בהם הארכה מיוחדת הארכה זו לא ניתנה בקרבן תודה, ומשום כך הוא חוזר לדינו הבסיסי של שלמים - יום ולילה. בביאור אפשרות זו האריך הרב אהרן לכתנשטיין²⁴). נשאלת השאלה: מה ראתה התורה לצוות על אכילה מרובה כל כך, ועוד בזמן קצר יותר?

1. הסבר המדרש תדשא

במדרש תדשא²⁵ נאמר:

זבח תודה נקרב על הודיית עסק טוב שכבר בא עליו, לכן נקרא שמו תודה, שהוא מהלל ומודה ומברך את המקום על הטובות שקיבל הימנו. וקרבן תודה חביב לפני המקום, לכך נאמר: 'זבח תודה יכבדנני' (תהלים נ, כג). לפיכך אתה מוצא אותה מלאה מכל דבר, כסעודה מלאה. כל מאכל יש בקרבן תודה: חלות מלאות, חלות לחם חמץ, לחם מצה, יש בה שמן ויש בה ריקים

המדרש לא התייחס לזמן האכילה, אלא רק לריבוי המינים הנאכלים, והסביר לפי דרכו, שכאמור נראה שהיא שיטת הרמב"ם, אך הסברו יכול להיאמר גם לפי השיטות האחרות מלבד הרד"ק.

2. הסבר האברבנאל והנצי"ב

האברבנאל שאל שאלות את שתי השאלות הנזכרות²⁶ ותירץ (ויקרא ז, יב):

24 הרב א' ליכטנשטיין, **שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין בזבחים**, אלון שבות תשנ"ט עמ' 222-220.

25 מדרש תדשא פרק יט, מהד' בני ברק עמ' 52.

26 אך כשתי שאלות נפרדות (שאלות ט"ז וי"ז בתחילת פרשת צו), ולא כשאלה אחת שצד אחד שבה מגדיל את הקושי שבצד השני.

כי הנה היה זה כדי לפרסם הנס. וזה שבעל שלמי התודה כשהוא רואה ששלמיו אינם נאכלים אלא ליום ולילה עד חצות, הוא מזמין על שלמי תודתו אחיו ואוהביו ומיודעיו לאכול ולשמוח עמו, וישאלו זה את זה על מה היה תודתו, והוא יגיד להם הנסים והנפלאות שעשה עמו ד', וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו. ואילו היו שלמי תודה נאכלים כשאר השלמים לשני ימים ולילה אחד, לא היו הבעלים מזמינים לשום אדם, כי לשני ימים ולילה אחד - בבית אחד יאכל. אבל בראותו הבשר והלחם רב בביתו, ושלא יאכל אלא ליום ולילה אחד, בהכרח יקרא רבים ממיודעיו ואחוזות מרעהו לאכול, פן יהיה ביום המחרת ללעג ולקלס לבני אדם הרואים אותו שורף כמות גדולה מתודת שלמיו ואת אחיו ואוהביו לא קרא

כעין זה כתב גם הנצי"ב **בהעמק דבר** (ז', יג):

דתכלית התודה שבאה על נס הוא כדי לספר חסדי ד' שגמל עליו. ומטעם זה ריבה הכתוב בלחם ומיעט בזמן אכילת תודה מכל שלמים. היינו כדי שיהיה מרבה ריעים לסעודה אחת ביום הקרבה ויהיה סיפור הנס לפני רוב אנשים

בהרחב דבר הוסיף הנצי"ב:

והיינו דכתיב בהלל (תהלים קט"ז, יז-ט): 'לך אזבח זבח תודה ובשם ד' אקרא, נדרי לד' אשלם נגדה נא לכל עמו, בחצרות בית ד' בתוככי ירושלם'. ויש להבין המאמר שישלם נדרו נגד כל עמו ומה זה שבת? והרי ד' דורש מן האדם שיהיה הצנע לכת עם אלקיו! ... דברוב עם שיאכלו עמו את התודה יספר עוז ההשגחה עליו לטובה 27

יש לציין שפירוש זה יכול להיאמר בדעת רש"י, ראב"ע, חת"ס ורבנו בחיי, שכן לפי כולם הקרבן בא על נס, אבל הוא לא שייך לכאורה לפי הרד"ק בספר השורשים ולפי הרמב"ם!

אמנם הרמב"ם יכול להסביר כמדרש תדשא המובא לעיל, אבל אפשר שהרמב"ם יסכים גם להסבר האברבנאל והנצי"ב, אלא שיאמר שהרוצה להביא קרבן תודה על הנסים שבכל יום ראוי לו גם שיאסוף אנשים ויספר להם על הנסים הללו.

27 ועיין עוד בדברי הנצי"ב **בהעמק דבר** בסוף פרשת שלח (ט"ו, ח), שם הוסיף שלכן ביקש חוני המעגל דוקא פר להודאה כיוון שהמנהג היה להביא פר לקרבן תודה מפני שבשרו מרובה ויבואו רבים לאוכלו ולשמוע את הנס. ועיין גם בספורנו בפרשת צו (ז', יא) שכתב בקיצור כאברבנאל, ובאזנים לתורה שם (ז', יב) ובדעת מקרא שם (ז', טו).

ט. סיכום

נחלקו המפרשים מי צריך להביא קרבן תודה:

רש"י וראשונים נוספים כתבו שכל הארבעה שחייבים להודות צריכים להביא קרבן תודה: הולכי דרכים, אסורים, חולים ויורדי הים. **ראב"ע** בתהלים כתב שרק החולים צריכים להביא קרבן תודה. **החתם סופר** כתב שרק שלוש הקבוצות הראשונות צריכות להביא קרבן תודה: הולכי דרכים, אסורים וחולים. **הגבורת ארי** כתב שכל מי שניצל מצרה חייב להביא קרבן תודה.

רבנו בחיי כתב שחולים צריכים להביא קרבן תודה (ואפשר שגם שאר החייבים להודות), וגם חתן וכלה. **רד"ק** בספר השורשים כתב שמי שרוצה לחזור בתשובה צריך להביא קרבן תודה. **מהרמב"ם** משמע שכל מי שרוצה יכול להקריב קרבן תודה.

נראה שאף על פי שדעת הרמב"ם היא בניגוד לרוב הראשונים, מכל מקום כך אנו פוסקים. ולא רק לזמן שייבנה ביהמ"ק במהרה בימינו, אלא אף לזמן הזה שאין ביהמ"ק בנוי, שכן בשו"ע אר"ח (סימן א' סעיף ס"ז) נאמר:

כשיסיים פרשת העולה יאמר: 'יהי רצון מלפניך שיהיה זה חשוב ומקובל כאילו הקרבתי עולה', וכן יאמר אחר פרשת המנחה והשלמים, מפני שהם באים נדבה. והוסיף ה"משנה ברורה" (בס"ק י"ח) שאחר פרשת חטאת ואשם לא יאמר כן, אלא יאמר בלשון ספק: 'אם עברתי עבירה שחייבים עליה חטאת... וכהאי גוונא יאמר גם כן אחר פרשת אשם'.²⁸ אבל לגבי תודה אין אנו אומרים 'אם נתחייבתי תודה'

מוכח שגם מי שלא נעשה לו נס ולא התחתן יכול להקריב קרבן תודה. ואכן, ברוב ימות החול אנו אומרים "מזמור לתודה" שנתקן כנגד קרבן תודה.²⁹

²⁸ עיין שם **במשנה ברורה** בהמשך, שנראה מדבריו שלהלכה דעתו נוטה שלא לומר כן, אבל בסידורים כן נדפס בניסוח הזה.

²⁹ בשבת ובי"ט אין אומרים מזמור לתודה, בגלל שאין תודה דוחה שבת וי"ט. כמו כן אין אומרים אותו בחול המועד פסח, מפני שיחד עם התודה מביאים לחם חמץ, ולכן היה אסור להקריב קרבן תודה בפסח. כמו כן אין אומרים אותו בערב יום הכיפורים ובערב פסח מפני שבזמן שביהמ"ק היה קיים לא היו מביאים תודה באותם ימים, מפני שאסור למעט בזמן אכילת הקרבן, ובערב פסח מותר לאכול חמץ רק עד שעה רביעית, ואם היו מביאים קרבן תודה היה אפשר לאכלה רק עד שעה רביעית, בגלל החמץ שבה, ובערב יום הכפורים היה אפשר לאוכלה רק עד סמוך לשקיעה, שאז הוא יום הכיפורים, ולכן לא הקריבו קרבן תודה באותם ימים (רמ"א אר"ח סימן נא סעיף ט **ומשנה ברורה** שם ס"ק כא

יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ונזכה להקריב בו קרבן תודה.

וכב ורמ"א סימן תכט סעיף ב ומשנה ברורה שם ס"ק יב).

בעניין עורות קודשים

א. פתיחה

דין הזכייה של כוהנים בעורות קודשים מפורש בתורה:

והכהן המקריב את עלת איש עור העלה אשר הקריב לכהן לו יהיה (ויקרא ז', ח).

במסגרת דין זה עולה בגמ' סתירה בין שתי סוגיות. הסתירה נוגעת לשעת הזכייה של הכוהנים בעור. שעה זו נמדדת בעיקר על רקע מצב שבו אירע פסול כלשהו. מסוגיות מסוימות עולה שאם הפסול חל לפני ההפשט או לפני הזריקה - אין הכוהנים זוכים בעור, משום ששעת הזכייה היא שעת ההפשט או הזריקה. מסוגיה אחרת משמע שגם אם הפסול היה קודם הפשט וזריקה, ואפילו קודם השחיטה, הכוהנים זוכים בעור הקרבן.

נעמוד בהקשר זה על שתי בעיות מרכזיות בסוגיות, האחת עולה בדברי הראשונים, וחברתה מפורשת כבר בדברי הגמרא עצמה.

בעיה ראשונה - סתירת הסוגיות ביחס לקרבן שאירע בו פסול.

הסוגיה בסוף הגוזל עצים דנה בהקשר של גזל הגר במצב שבו אדם הביא את אשמו לפני שהביא את הכסף. מצב כזה מחולל פסול בקרבן, משום שלהלכה יש להביא את הכסף לפני האשם:

... תניא אמר רבי - לדברי רבי יהודה, אם קדמו בני יהויריב והקריבו את האשם, יחזור ויביא אשם אחר ויקריבוהו בני ידעיה, וזכו הללו במה שבידן. אמרי, למאי חזי? אשם פסול הוא! אמר רבא - לעורו... (בבא קמא קיא.).

הדוגמה המובאת בגמרא מספרת על אדם שנתן את אשמו למשמרת יהויריב שהיא המשמרת הראשונה. אחר כך הוא נתן את כספו למשמרת ידעיה, שעובדת אחרי יהויריב. בברייתא נאמר שכאשר אנשי יהויריב הקריבו את אותו אשם שהובא לפני הכסף, הוא נפסל ויש להביא אשם אחר במקומו. אף על פי כן, הכהנים של משמרת יהויריב שהקריבו את האשם הפסול, זוכים במה שבידם. הגמרא מבארת שזכייה זו מוסבת על עור האשם, ובו זוכים הכוהנים חרף העובדה שמדובר באשם פסול שהוקרב לפני הבאת הכסף.

מעלין בקודש ד - כסלו תשס"ב

מנגד, קובעות המשניות בזבחים שאין זכייה בעור של קודשים פסולים, אלא אם כן אירע הפסול לאחר הזריקה או ההפשט:

כל שלא זכה המזבח בבשרה לא זכו הכהנים בעורה... (זבחים קג.).

הראשונים עמדו על סתירה זו, וכך כותב התוספות בבבא קמא:

תימה - דהכא משמע אפילו בפסול קודם זריקה וגם כשהעור מחובר עדיין בבשר ונעשה בו פסול קודם שחיטה שהביא קודם הכסף - שרי בהנאה, ובזבחים בפרק טבול יום אמר רבי - דם מרצה על העור בפני עצמו, פי' כשהוא מופשט ואירע פסול בבשר הדם מרצה על העור... אלמא כשהוא עם הבשר ונפסל קודם זריקה יוצא לשריפה... (בבא קמא קיא. תוס' ד"ה אמר).

התוספות מותירים את קושייתם בלא פתרון.¹ ואכן, לכאורה סתירה ברורה לפנינו. מצד אחד משמע שהפסול לא משפיע על זכיית הכהנים בעור, ומנגד משמע שרק אחרי הפשט או זריקה זוכים הכהנים בעור הקדשים, ואם אירע פסול לפני ההפשט או הזריקה, אין הכהנים זוכים בעור.

בעיה שנייה - שעת הפשט או שעת זריקה.

גם במסגרת הסוגיה בזבחים כשלעצמה מתקבל רושם שונה מהמשניות השונות. מצד אחד משמע ששעת הזכייה של הכהנים בעור תלויה בזריקה, ומצד שני משמע שהכל תלוי בהפשט של העור.

במשנה בדף קג. נאמר בהאי לישנא:

כל שלא זכה המזבח בבשרה, לא זכו הכהנים בעורה... (זבחים קג.).

המשנה תולה את זכיית הכהנים בעור בזכייה של המזבח בבשר. אבל זכיית המזבח בבשר אינה קשורה לשעת ההפשט של העור. רגע זכיית המזבח מתפרש בגמרא כשעת הזריקה, וכך מבאר רש"י על אתר:

כגון שאירע בה פסול קודם זריקה, דלא היתה לה שעת היתר למזבח (זבחים קג. רש"י ד"ה כל שלא).

מהמשנה בדף קג: מתקבל רושם אחר:

1 עיין בתוספות המקביל בזבחים קג: ד"ה ומודה. התוספות מעלים שם פתרון דחוק ודוחים אותו, ולבסוף נשארים בקושייה.

כל הקדשים שאירע בהן פסול - קודם להפשטן אין עורותיהן לכהנים, לאחר הפשטן
עורותיהן לכהנים... (זבחים קג:).

מפשטות המשנה משתמע שהכל תלוי בשעת ההפשט. אם ההפשט היה קודם זריקה
והפסול שאירע אחריו התרחש לפני הזריקה, הכהנים יזכו בעור הקרבן משום
שהפסול היה אחרי ההפשט. זאת בניגוד לנאמר במשנה בדף קג.

על עניין זה עומדת כבר הגמרא. בראשית הדברים קובעת הגמרא שהמשנה בדף
קג. נאמרת לכאורה לשיטתו של ר' אלעזר בר' שמעון, ואילו המשנה בדף קג: נשנתה
לשיטתו של רבי. אבל מתוך חוסר רצון לקבל פיצול כזה באחידות התנא ששנה את
המשניות, מביאה הגמרא שתי דעות אמוראים.

אמר אביי - מדסיפא רבי היא רישא נמי רבי היא, ומודה רבי שאין הפשט קודם זריקה.
רבא אמר - מדרישא ר"א ברבי שמעון סיפא נמי ר"א בר"ש, מאי קודם הפשט ומאי
אחר הפשט? קודם שנראו להפשט, אחר שנראו להפשט... (זבחים קג: -קד:).

דעה אחת - דעת אביי. הוא קובע שכל המשנה נשנתה בפי רבי. לפי דעה זו, הולכים
אחר ההפשט, וקביעה זו מתיישבת היטב עם המשנה בדף קג: שבה נאמרה שעת
ההפשט. מנגד, יש לאביי קושי להבין את התלות שיצרה המשנה בדף קג. בשעת
הזריקה. אביי מסביר שתלות זו נובעת מכך שבדרך כלל ההפשט מתבצע אחר הזריקה.
ברור לאביי שאם יתרחש מצב שבו ההפשט יתבצע לפני הזריקה, נלך אחר ההפשט גם
לפי המשנה בדף קג, וטענתו היא שהמשנה דיברה בהווה. נקודה זו מבוארת היטב
בדברי רש"י על אתר:

... ומיהו היכא דאיתרמי דהפשט קודם זריקה ונפסל אחר הפשט - אע"פ שלא זכה
מזבח בכשר יזכו הכהנים בעורה, ומשנתנו דברה בהוה
(זבחים קג: רש"י ד"ה ומודה).

דעה שנייה - דעת רבא. הוא קובע שכל המשנה נשנתה בפי ר' אלעזר בר' שמעון. לפי
דעה זו, הולכים אחר הזריקה, והמשנה הטעונה הסבר היא המשנה בדף קג: שקובעת
את שעת ההפשט כשעה משמעותית. רבא מבאר שאין הכוונה לשעת ההפשט ממש,
אלא לשעה שהקרבן ראוי להפשט, הוי אומר שעת הזריקה.

שתי דעות אלו אינן מתיישבות יפה לפי פשט המשנה. על אביי נוכל להקשות מה
טעם לנסח את שעת הזריקה כשעה הקובעת, אם למעשה הכל תלוי בשעת ההפשט?
סך הכל ניסוח זה אינו מסורבל פחות מניסוח שיתלה הכל בהפשט, והוא יוצר אמירה
שאינה נכונה באותם מצבים בהם קדם ההפשט לזריקה.

דברי רבא אמנם אינם נגועים בליקוי תוכני, אבל לשון המשנה על פי ביאורו תמוה מאוד. מדוע לדבר על הפשט כאשר מעוניינים לומר זריקה? הרי ניסוח כזה עלול לבלבל את מי שאינו מודע לאוקימתא שעל פיה מתפרשת שעת ההפשט כשעה הראויה להפשט ולא כשעת ההפשט ממש.

ב. שני מקורות לדין של עורות קודשים

על פי דרכנו, נקבע ראשית כל שאכן יש סתירה חזיתית בין הסוגיה בבבא קמא לבין הסוגיה בזבחים. ננסה למצוא את החקירה הבסיסית שתוביל לשני דינים בהבנת ההלכה של עורות קודשים, ועל פי שני דינים אלו נפצל בין הסוגיות. את הפיצול נוכל לתמוך בחילוק מסוים שנבנה מתוך הסוגיות עצמן.

לשם אפיון החקירה הבסיסית, נפנה בראשית הדברים למקור הדין. כנזכר לעיל, דין זה מופיע בצורה מפורשת בפרשת צו:

והכהן המקריב את עלת איש עור העלה אשר הקריב לכהן לו יהיה (ויקרא ז', ח).

מקור זה מובא ביחס לעור העולה, והגמרא בזבחים קג: מרבה בדרכים שונות גם את שאר קודשי הקודשים. אבל לצד מקור זה ניתן למצוא מקור נוסף לדין של זכיית הכהנים בעורות קודשים. מקור זה מובלע בגמרא בבבא קמא:

עשרים וארבע מתנות כהונה ניתנו לאהרן ולבניו, וכולן ניתנו בכלל ופרט וכלל... ואלו הן... ועורות קדשים... (בבא קמא קי:).

ברייתא זו נשנית במקביל בחולין, ושם מבאר רש"י מהו אותו כלל ופרט וכלל:

בויקה קרה - לכל קדשי בני ישראל לך נתתם, והדר מפרש כל חד וחד, וזה יהיה לך מקדש הקדשים מן האש וגו' (חולין קלג: רש"י ד"ה בכלל ופרט).

מפשטות הברייתא משמע שגם דין הזכייה בעור נלמד מהפרשייה בקורח; שהרי הברייתא כוללת גם את העור באותן עשרים וארבע מתנות כהונה שנלמדות בכלל ופרט וכלל. הפרשייה בצו אינה באה בצורת כלל ופרט וכלל, ולכאורה אין פרשייה זו המקור לדין של עורות קדשים כפי שהוא נשנה בברייתא בבבא קמא ובחולין.²

² אמנם רש"י מפנה בכל המקומות לפסוק של פרשת צו, אך לכאורה אין עניין זה מתיישב עם לשון הברייתא. עיין ברש"י בפסחים נז. ד"ה עורות קדשים ובחולין קלג: ד"ה ועורות קדשים.

בצורה מובלעת, אם כן, אנו למדים מהגמרא בבבא קמא ובחולין שגם בפרשת קורח המונה את כל מתנות הכהונה יש מקור לדין של עורות קודשים. והנה, בספרי זוטא בפרשת קורח מצינו עניין זה בצורה מפורשת:

‘זה יהיה לך’ - יש לך מתנה אחרת חוץ ממה שנכרת לך ברית עליה,³ אלו העורות...
‘מקדש’ - לרבות עור העולה, ‘מקדש’ - לרבות עור חטאת ואשם וזבחי שלמי ציבור,
‘הקדשים’ - לרבות עור בכור...⁴

יש לנו אם כן שני מקורות שונים לדין של עורות קודשים:

מקור אחד - בפרשת צו.

מקור שני - בפרשת קרח.

כפילות זו מצביעה בעצם מיקומה על האופי השונה של זכיית הכהנים בעורות לאור שני המקורות הללו. פרשת צו עוסקת בתהליך ההקרבה של הקרבנות, והמופע של דין זכיית הכהנים בעור בפרשה זו יתפרש כדין בקרבן או בתהליך ההקרבה. פרשת קורח עוסקת בשרטוט כללי של מערך מתנות הכהונה, ולפיכך נראה את דין עורות הקודשים כפי שהוא מופיע בפרשה זו כאחת ממתנות כהונה.

לפני שנבחן את הכפילות הזו מסברה, נצביע על כפילות מקבילה שניתן למצוא, כצפוי, בפסיקת הרמב"ם. את הדין של עורות הקודשים מביא הרמב"ם בתחילת הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין, כחלק מהמערך של מתנות הכהונה כולן. לבד מזה מפורטים דיני עורות הקודשים בהלכות מעשה הקרבנות, ששם בא לידי ביטוי הפן של הלכותיהם כדין במעשה ההקרבה.

ג. שני דינים בעורות קודשים

מתוך המקורות הללו נוכל להגיע למסקנה שיש שני דינים בהלכה של זכיית הכהנים בעורות קודשים:

³ יש לציין שאמירה זו מנוגדת במידה מסוימת לנאמר בברייתא בבבא קמא ובחולין. באותה ברייתא נאמר שכל עשרים וארבע מתנות הכהונה (כולל עורות קדשים) ניתנו בברית מלח, ואילו מהספרי זוטא משמע שעל עורות הקדשים לא נכרתה ברית. על כל פנים, יש לפנינו מקור מפורש לזכיית הכהנים בעורות הקודשים, מעבר לפסוק בפרשת צו.

⁴ ספרי זוטא קרח י"ח ט, מהד' הורוויץ עמ' 293.

דין אחד - דין הזכייה כחלק מתהליך ההקרבה.

דין שני - דין זכייה כחלק מהמערך של מתנות כהונה.

ההבדל המהותי בין הדינים הללו, נוגע לנקודת המוצא של מעמד העור, ולמגמת הזכייה. לפי הדין הראשון, נקודת המוצא קובעת שגם העור הוא חלק מהקרבתו. גם הוא קדוש בקדושת הגוף משום שקדושת הפה התייחסה גם אליו. לאחר ההקרבה וכפועל יוצא ממנה, מגיע העור לכהונים. המגמה היא מלמעלה למטה, מעין כוהנים משולחן גבוה קא זכו.

לפי הדין השני, נקודת המוצא מנתקת בין העור לבין שאר הקרבן. העור מראש לא הוקדש לגבוה, משום שבמידה מסוימת הוא שייך לכהונים. שייכות עתידית זו מונעת חלות של קדושת הגוף על העור, וזאת כאמור בגין ייעודו של העור כאחד ממתנות הכהונה. הדבר משתקף בדעה הבאה:

ת"ר - עולת איש פרט לעולת הקדש... ר' אילא א"ר ינאי - פרט למתפיס עולה לבדק הבית. לא מיבעיא למ"ד קדשי בדק הבית תפסי מדאורייתא, אלא אפילו למ"ד לא תפסי, הני מילי בשר אבל עור תפיס... (זבחים קג.).

אחד המיעוטים הנדרשים בגמרא מהפסוק המזכה את הכוהנים בעור העולה, הוא פרט לעולת הקדש. בגמרא מובאות כמה דעות בהסבר מיעוט זה, ואחת הדעות מיישמת את המיעוט ביחס למקרה של אדם המקדיש את עולתו לבדק הבית. במצב כזה קובעת הגמרא שאין הכוהנים זוכים בעור העולה, וזהו תוכן המיעוט.

הגמרא מפנה בהקשר זה למחלוקת האם קודשי בדק הבית תופסים על גבי עולה שכבר קדושה בקדושת מזבח. לפי המאן דאמר שקודשי בדק הבית תפסי מדאורייתא, ברור המיעוט של עולת איש פרט לעולת הקדש. לפי המאן דאמר שקודשי בדק הבית לא תפסי מדאורייתא, צריכה הגמרא לבאר שמדובר דווקא בבשר. הבשר קדוש בקדושת הגוף, וזו מונעת לפי אותה דעה את חלותה של קדושת בדק הבית. אבל בעור נתפסת קדושת בדק הבית, אפילו לדעה האומרת שקודשי בדק הבית לא תפסי מדאורייתא.

קביעה זו משקפת היטב את נקודת המוצא העומדת בבסיס הדין השני עליו הצבענו. נקודת מוצא זו אומרת שהעור אינו קדוש בקדושת גוף, לפחות לא בצורה מלאה, וזאת בניגוד לבשר הקרבן. הבדל זה בא לידי ביטוי בכך שניתן להקדיש את העור לבדק הבית, ולמנוע בכך את זכייתו של הכהן.

קיים הבדל נוסף הנגזר משני הדינים הללו, והבדל זה יוסיף עבורנו נדבך בדרך לפתרון סתירת הסוגיות שראינו. אם באנו לשאול מסברה היכן ממוקמת נקודת הפסול שתפקיע את זכיית הכוהנים בעור הקרבן, נצטרך לכאורה לחלק על פי שני הדינים בעורות קודשים.

לפי הדין הראשון, זכיית הכוהנים מותנית בסיומו המוצלח של תהליך ההקרבה. הדבר נובע הן מהניסוח של הפסוק התולה את זכיית הכוהנים בהקרבה והן מהסברה העומדת מאחורי דין זה; שהרי לפי הדין הראשון, עקרונית גם העור הוא חלק מן הקרבן. זכיית הכוהנים בעור היא פרי ההקרבה, בדומה לזכייתם בבשר כפי שהיא קיימת בחלק מן הקרבנות.

לפיכך, על פי הדין הראשון נקבע שהשעה הקובעת לזכיית הכוהנים בעור היא שעת הזריקה. אם חל פסול לפני הזריקה, יישאר העור במעמדו כחלק מקרבן פסול. במעמד כזה כמובן, לא פקעה אותה קדושת הגוף שאפיינה את הקרבן, ועל כן העור נותר באיסור מעילה.

לעומת זאת, נקודת המוצא של הדין השני מנתקת בינו לבין הקרבן, ולפיה אין קדושת הגוף בעור. אנחנו מניחים שתהליך ההקדשה של הבהמה התעלם מעיקרא מן העור. לפיכך, נוכל להסיק שגם אם הקרבן ייפסל ובכל שלב של פסול - לא תופקע זכיית הכוהנים בעור הקרבן. אין צורך בתהליך כשר של הקרבה שיתיר את העור, משום שהעור אינו זקוק להיתר.

לפנינו אם כך הבדל הלכתי ברור בין שני הדינים שפירטנו. על פי הדין הראשון נתנה את זכיית הכוהנים בזריקה כשרה, ואילו על פי הדין השני לא נקבע מגבלה שכזו. הבדל הלכתי נוסף נוגע למעמד העקרוני של העור עד הזריקה. לפי הדין הראשון העור קדוש בקדושת הגוף ומועלים בו, ואילו לפי הדין השני אין בעור קדושת הגוף, ואין מועלים בו.

הבדלים אלו, מוליכים אותנו לחלוקה בין הסוגיות. ראינו מצד אחד בסוגייה בבבא קמא שאין שעה הקובעת להכשר הקרבן ולהיתר העור, ואפילו בקרבן שנפסל קודם שחיטה זוכים הכוהנים בעור. מנגד, ראינו בסוגיה בזבחים שבקרבן הנפסל לפני הזריקה ממועטים הכהנים מזכייה בעור.

אשר על כן, נוכל לקבוע שהסוגיה בבבא קמא נשענת על דין עורות קודשים כמתנות כהונה (ולכן המקור המצוטט בה הוא הפסוק מפרשת קורח), ואילו הסוגיה

בזבחים מדברת על עורות קודשים כדין בתהליך ההקרבה (ומשום כך נוקטת הסוגיה במקור מפרשת צו).

ד. עולה לעומת שאר קודשי קודשים

בשלב זה יש לבאר את החלוקה הזו. מדוע נקטה הסוגיה בבבא קמא את הדין השני, ואילו הסוגיה בזבחים אימצה את הדין הראשון? הטיעון שאותו ננסה לבסס מעוגן בהפרדה שבין קרבן העולה לבין שאר קודשי קודשים. נרצה לומר שבעולה נתפס היתר העור כתוצאת תהליך ההקרבה, ואילו בשאר קודשי קודשים מדובר בחלק ממתנות הכהונה שחלות עוד לפני הקרבת הקרבן.⁵

לשם הבנת העניין נבחן מקור נוסף התומך בקו של הסוגיה בזבחים. המשניות בפרק השני של מסכת מעילה מפרטות את תיחומי הזמנים שבהם מועלים ביחס לחלקי הקרבן השונים. וכך נאמר במשנה ביחס לעולה:

“העולה - מועלין בה משהוקדשה... נזרק דמה - חייבין עליה משום פיגול נותר וטמא. אין מועלין בעורה, אבל מועלין בבשר עד שיצא לבית הדשן...” (מעילה ט.)

משנה זו קובעת באופן ברור שהזריקה מוציאה את העור מידי מעילה. המסקנה הישירה היא שאם אירע פסול קודם הזריקה, לא יותר העור לכהנים, כפי ששמע מן הסוגייה בזבחים וכפי שהסקנו מן הדין הראשון עליו הצבענו.

בהמשך המשנה נידונה קטגוריה נוספת של קרבנות:

... חטאת ואשם וזבחי שלמי ציבור - מועלין בהן משהוקדשו... נזרק דמן - חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא. אין מועלין בבשר אבל מועלין באמורין עד שיצאו לבית הדשן... (מעילה ט.)

מתוך השוואת חלקי המשנה עולים לכאורה שני הבדלים משמעותיים בחלקי הקרבן שניתרים עם הזריקה:

הבדל אחד - הבשר. בעולה הזריקה אינה מתירה את הבשר, משום שאין היתר אכילה בבשר עולה. רק בחטאת ואשם וזבחי שלמי ציבור, מתירה הזריקה את הבשר לאכילת הכהנים, ועקב כך פוקעים ממנו דיני מעילה.

5 עיין גם במקדש דוד בסימן י"ז.

הבדל שני - העור. הבדל זה אמנם אינו מוכרח, בניגוד להבדל הקודם, אך ניתן לדייק שדווקא בעולה מתירה הזריקה את העור כפי שמפורט במשנה. בחטאת, באשם ובזבחי שלמי ציבור המשנה איננה מתייחסת לעור כלל, ואפשר להסיק מכאן שאכן הזריקה לא מתירה את עור הקרבנות הללו מדין מעילה.

הטעם הוא שמעולם לא היה דין מעילה בעור הקרבנות הללו. בקרבן רגיל של קודשי קודשים שאינו עולה, העור אינו קדוש בקדושת הגוף.⁶ אשר על כן, אין בו מעילה גם קודם הזריקה, וממילא הזריקה אינה מתירה אותו ממעילתו. אם מקבלים את החלוקה הזו, הרי שיש לדבר ביטוי במשנה במעילה.

בנקודה זו יש להדגיש בצורה ברורה, שאם אדם יתלוש עור מבהמת חטאת בחייה - הוא ימעל. כל עוד העור מחובר לבשר, ודאי יש בו מעילה. הטיעון הוא שמעילה זו נובעת אך ורק מחיבורו לבשר, על רקע ההבנה שכל עוד לא היה הפשט נחשב העור כחלק מן הבשר ממש.

אבל, במעמדו העקרוני העור אינו קדוש בקדושת הגוף. לנקודה זו יש ביטוי בכך שהזריקה אינה מיועדת להתרת העור מדין מעילה שבו. חלוקה זו בין עור מחובר לעור מופשט, תתברר ביתר אריכות בהמשך דברינו, מכל מקום נדגיש בשלב זה שמשמעות הקביעה נוגעת בעיקר להבנת תוכן ההיתר של הזריקה, ולא למעילה בפועל בעור.

מכל מקום, אם נחזור למשנה במעילה נגלה יישום אפשרי לשני הדינים שלנו. הדין הראשון של זכייה כחלק מתהליך ההקרבה, מוסב דווקא על עולה. הדין השני של זכייה מדין מתנות כהונה, מוסב על שאר קודשי קודשים.

היסוד לחלוקה זו מופיע כבר בפסוקים, שהרי בפסוק הבסיסי שממנו למדנו את הדין של זכייה כפרי ההקרבה מוזכרת דווקא העולה. גם הסברה העומדת מאחורי חלוקה זו בולטת לעין. מהותו של קרבן עולה היא שהקרבתו היא כלייל לה'. הוי אומר, האדם המקדיש בהמה לעולה נותן את כולה לגבוה בלא שיור. לפיכך כנקודת מוצא נאמר שגם העור הוא חלק מהקרבתו, גם העור מיועד לגבוה.

⁶ אנו מתמקדים בנקודה של קדושת פה, ומניחים שדווקא בעולה שהיא כלייל - מתקדש העור בקדושת פה. בשאר קודשי קודשים, העור לא נתקדש מעיקרא. ניתן בווריאציה דומה, לתלות את ההבדל בנקודה של שעת השחיטה. נאמר שרק בעולה מתקדש העור בשחיטה, ולא בשאר קודשי קודשים. ראוי לבדוק האם יש בכך כדי לפתור את בעיית המסרים השונים שעולים מן הסוגיות (ומחלוקות הראשונים) ביחס להתקדשות העור בשחיטה. ראה גם את **כנסת הראשונים** בזבחים, סימן רמ"ה.

למעשה, לא מקריבים את העור, וזהו דין ההפשט שמבואר בעולה. התורה קובעת שהכוהן זוכה בעור, ולא המזבח. אבל הזכייה מתחילה מהעובדה שהעור קדוש בדיוק כמו הבשר. בפועל כאשר באים להקטיר את אברי הקרבן לאחר סיום תהליך ההקרבה, מחלקים את הבשר למזבח ואת העור לכהנים. מכל מקום, זכייה זו היא משולחן גבוה, והעור הולך לכהנים כתוצאת תהליך ההקרבה.⁷

לעומת זאת, בשאר קודשי קודשים נוכל להבין שהתהליך שונה. אין בהם פן של כליל שממנו גזרנו טוטאליות ללא פשרות בחלותה של קדושת הגוף. כאן נוכל לומר שיש חלוקה מראש בין הבשר לבין העור. הבשר מיועד להקרבה ועל כן חלה בו קדושת הגוף ויש בו דיני מעילה, והעור במעמדו העקרוני אינו מיועד להקרבה ועל כן אין בו קדושת הגוף. ממילא אין בו מעילה, והכהנים זוכים בו מדין מתנות כהונה.

וכאן נוכל לשוב לקושיית התוספות, ולתרץ את סתירת הסוגיות. עיקר הקביעה של המשנה בדף קג. ביחס לשעת הזריקה מתייחס לעולה. התלות שבין זכיית המזבח בבשר לזכיית הכהנים בעור, נלמדת מהפסוק העוסק בעולה. לעומת זאת, הסוגייה בבבא קמא עוסקת באשם, ובאשם בלבד. הדיון בבבא קמא מוסב על גזל הגר, והקרבן הרלבנטי הוא האשם.

על פי החלוקה שהצענו, זכיית הכהנים בעור העולה נשענת על הדין הראשון של תוצאת תהליך ההקרבה, ואילו זכיית הכהנים בעור האשם נשענת על הדין השני של מתנות כהונה. לפיכך, ההבדלים ההלכתיים בין הדינים הללו יבואו לידי ביטוי בחלוקה בין עולה לאשם.

בין השאר, ראינו ששורר הבדל ביחס לפסול שאירע בקרבן. לפי הדין הראשון המיושם בעולה, נחוצה זריקה כשרה על מנת להוציא את העור מידי מעילה. רק

⁷ למעשה, בעולה קיימים שני רבדים. קיים בעולה הדין המיוחד של זכייה כתוצאת ההקרבה, כפי שמפורש בפרשת צו. אבל אין בכך הפקעה עקרונית לשייכותה של העולה למשפחת קודשי קודשים. לפיכך, במקביל קיים בעולה גם הרובד של זכייה בעור מדין מתנות כהונה. אמנם, דין זה קיים רק ברמה העקרונית. בפועל, הוא לא בא לידי ביטוי מעשי, למעט העובדה שהילפותא בספרי זוטא לדין מתנות כהונה שבעור, כוללת גם עולה. ואכן, כבר בלשון הספרי זוטא מורגשת האבחנה שבין עולה לבין שאר קודשי קודשים - "...מקדש לרבות עור העולה, מקדש לרבות עור חטאת ואשם וזבחי שלמי ציבור...". פיצול כזה מצביע בדרך כלל על אופי שונה של ריבוי מבחינה מהותית, דוגמאות רבות לכך. למשל - לשון הגמרא בקידושין פ. "מלקין על החזקות, שורפין וסוקלין על החזקות" רומז להבדל משמעותי בין מלקות לבין מיתה בהקשר של הסתמכות על חזקה.

זריקה כזו תתיר את העור ותזכה בו את הכוהנים. לפי הדין השני המיושם באשם, אין זה משנה אם הפסול אירע קודם זריקה או אחר זריקה. למעשה, אירוע הפסול אינו משנה כלל, משום שהכוהנים זוכים בעור מדין מתנות כהונה, במנותק מכל תהליך ההקרבה, וכפי שמשמע מהסוגיה בבבא קמא.

ה. שעת זריקה ושעת הפשט

הצענו חלוקה עקרונית המתבססת על כך שהסוגיה בבבא קמא עוסקת דווקא באשם ואילו הסוגיה בזבחים עוסקת דווקא בעולה. אמנם, בסוגיה בזבחים יש התייחסות גם לשאר קודשי קודשים, אבל ההתייחסות אליהם שונה בעליל מן ההתייחסות לעולה, וכאן נוכל לגשת גם לבעיה השנייה עליה הצבענו.

ראשית יש לקבוע שקביעת שעת הפסול הרלבנטית לזכיית הכוהנים בעור כשעת ההפשט, תומכת בדין השני של זכייה מדין מתנות כהונה. לפי דין זה, ברמה העקרונית אין זה משנה מתי אירע הפסול, והעור שייך תמיד לכוהנים. אלא שכאן נכנס יסוד נוסף, יסוד טכני במידת מה.

כל עוד העור מחובר לבשר, הוא נחשב כחלק מן הבשר. לעור שלא הופשט אין עדיין חלות שם של עור, אלא של חלק מהבשר. עקב כך, גם דיניו טפלים לדיני הבשר עצמו. כלומר, נגדיר אותו כקדוש בקדושת הגוף, אם מישהו יהנה ממנו הוא ימעל, וכן הלאה. מגמתו של ההפשט היא בסך הכל הניתוק הטכני בין העור לבין הבשר. ניתוק זה קובע לעור מעמד עצמאי, וקביעה כזו מזכה אותו לכוהנים בצורה ישירה, כחלק ממתנות הכהונה שלהם.

לפיכך, בהתאם לחלוקה שהצענו נסיק שהשעה הקובעת לזכיית הכוהנים בעור העולה תהיה שעת הזריקה, ואילו השעה הקובעת לזכיית הכוהנים בעורות שאר קודשי קודשים תהיה שעת ההפשט. על פי חלוקה מהותית זו, ניתן לבאר את הסתירה שאבחנה הגמרא בזבחים.

מצד אחד, קובעת המשנה בדף קג. שזכיית המזבח בבשר [=זריקה] היא המזכה את הכוהנים בעור. מצד שני קובעת המשנה בדף קג: ששעת ההפשט היא השעה הקובעת. הגמרא תולה את הדבר במחלוקת רבי ור' אלעזר בר' שמעון, אבל אם מעיינים היטב במשניות מגלים שמדובר בחלוקה בין הקרבנות:

כל שלא זכה המזבח בבשרה לא זכו הכהנים בעורה, שנאמר **עולת איש**...

(זבחים קג.).

ראשיתה של משנה זו מדברת בעליל על עולה בלבד. הלשון היא לשון יחיד נקבה, לשון המוסבת על עולה. הפסוק שבו נתמכת המשנה הוא פסוק של עולה. הדין הוא דין זכיית המזבח בבשר, וזה דין בעולה בלבד, שהרי בשאר הקרבנות הזכייה אינה בבשר אלא באמורים בלבד.

אבל בהמשך עוברת המשנה לדון בשאר קודשי קודשים:

עורות קדשים קלים לבעלים, ועורות קדשי קדשים לכהנים... כל הקדשים שארע בהן פסול קודם להפשטן אין עורותיהן לכהנים... (זבחים קג. - קג.:

אם בוחנים את רצף המשניות, מגיעים למסקנה ברורה ש"כל הקדשים" בדף קג: נאמר ביחס לשאר קודשי קודשים שטופלו במשפט הקודם של המשנה בדף קג, ולא ביחס לעולה. לפיכך, מדברים על הדין השני של מתנות כהונה, ובדין זה אין משמעות לשעת הזריקה אלא לשעת ההפשט, כפי שנתבאר.

נקודה אחרונה שיש להבהיר, נוגעת לסוגיה בהגוזל קמא. ראינו שביחס לשאר קודשי קודשים, שעת הפסול הרלבנטית היא שעת ההפשט, היות שלפני ההפשט נחשב העור לחלק אינטגרלי מן הבשר. אך בהגוזל קמא מדובר בפסול שאירע עוד לפני ההפשט, ואפילו לפני השחיטה. לנקודה זו מתייחסים הראשונים בבבא קמא, ונצביע על שני תירוצים:

תירוץ אחד - הראב"ד. דבריו מצוטטים הן בשטמ"ק והן ברשב"א, והם מופיעים גם בחידושי לבבא קמא:

...ואפשר דר' סבר כר' חנינא סגן הכהנים, דאמר - מימי לא ראיתי עור יוצא לבית השריפה. ור' עקיבא נמי כותיה סבירא ליה בפרק טבול יום בזבחים (בבא קמא קיא. ראב"ד ד"ה תניא).

לפי הראב"ד, עקרונית אין לכהנים זכות בעור שהרי הפסול אירע קודם ההפשט. אך בדיעבד, מאחר שהכהנים הקריבו את האשם והפשיטו את עורו, העור אינו יוצא לבית השריפה.

תירוץ זה מותנה בקבלת העמדה של ר' חנינא סגן הכהנים,⁸ ובאוקימתא של מצב שבו הכהנים כבר הפשיטו את העור. יש לציין שמלשון הגמרא אכן עולה שמדובר

⁸ ולפי הראב"ד, זוהי גם עמדתו של ר' עקיבא. אם כי מפשטות לשון המשנה בטבול יום נראה שר' עקיבא קיבל את שיטת ר' חנינא סגן הכהנים רק ביחס לבכור, ואכמ"ל.

במצב של דיעבד; שהרי הגמרא מדברת על כוהנים שזכו במה שבידן, ורק לאחר מכן מפרש רבא שמדובר בעור. "יתכן שהניסוח של "זכו במה שבידן" מרמז על כוהנים שנהגו שלא כהוגן, אך לא מוציאים מהם את מה שכבר נמצא בידיהם.

תירוץ שני - הרא"ש. דבריו מובאים בשטמ"ק, והוא מעמיד את הגמרא במקרה שבו הפסול אכן אירע לאחר ההפשט:

... מיירי שהופשט קודם זריקה, שלא היה העור עם הבשר בשעה שאירע הפיסול, וקודם זריקה הוא יכול להביא גזלתו...⁹

העמדה זו מיישרת קו (במסגרת הדיון בקודשי קודשים שאינם קרבנות עולה) בין סוגיית הגזל קמא לסוגיה בטבול יום, ואם מקבלים את דברי הרא"ש הרי שגם בבבא קמא השעה הקובעת היא שעת ההפשט.

9 בבא קמא קיא. שטמ"ק ד"ה והרא"ש [עמוד תשמד].

קרבנות העוף

מבוא

מרבית הקרבנות קרבים מן הבהמות; אלו הקרבים מן העופות הֵנִם בעלי תכונות מעניינות המחייבות התבוננות מיוחדת בהם כחטיבה אחת. קיימים מספר הבדלים בין קרבנות העוף לקרבנות בהמה, ובכך נדון בראשית דברינו.

קרבנות העוף קרבים מתורים (בוגרים) ובני יונה (צעירים), זכרים ונקבות, וזאת להבדיל מקרבנות הבהמה הקרבים בדרך כלל מסוג מסוים (זכר או נקבה).

במקום 'שחיטה' בבהמות קיימת בקרבנות העוף 'מליקה', שהיא חיתוך הקנה או הוושט של העוף באמצעות ציפורן האגודל של הכוהן המולק. כמו כן: שחיטה כשרה בזר ואילו המליקה נעשית רק על-ידי כוהן.

בקרבנות בהמה משתמשים בכלים כמו סכין השחיטה וה'מזרק' המשמש לקבלת דם הקרבן וזריקתו. מליקת העוף מתבצעת ללא כלי עזר, ודם העוף אינו מתקבל בכלי מיוחד אלא מתמצה או מוזה על קיר המזבח.

מקומות זריקת הדם בקרבנות הבהמה הפוכים מאלו שבקרבנות העוף; דהיינו: דם (עולת בהמה) נזרק בקרנות הצפונית-מזרחית והדרומית-מערבית, שהן הקרנות שיש להן יסוד, בעוד שדם עולת העוף מתמצה בקרן הדרומית-מזרחית שלה אין כלל יסוד! את דמה של חטאת הבהמה מזים על הקרן הדרומית-מערבית, ואילו את דם חטאת העוף מזים בקרן הדרומית-מזרחית (לכתחילה).

הבדל נוסף: בעולת בהמה זורקים את הדם מתחת לחוט הסיקרא, ואילו בעולת העוף מעל לחוט. כמו כן לגבי קרבן חטאת: בבהמה מזים מעל לחוט הסיקרא בעוד שבעוף מזים מתחת לחוט הסיקרא.

קרבנות העוף אינם קרבים כקרבנות ציבור אלא כקרבנות יחיד בלבד. כמו כן אין קרבן מן העוף הקרב כקרבן שלמים או אשם, אלא רק קרבנות מסוג חטאת או עולה.

המום הפוסל בקרבן העוף הנו חסרון אבר שלם, בעוד שבקרבנות בהמה המומים הֵנִם אף פגמים בחלקו של איבר.

הבדלים אלו ופרטים נוספים דורשים ביאור מעמיק. להלן נערוך סקירה על פרטי הקרבת קרבנות העוף, תוך ביאור והשוואה לקרבנות הבהמה, ובסיום הסקירה וההבדלים ננסה להסביר את מהותם המיוחדת של קרבנות אלו.

סוגי קרבן העוף

מקור	האם כתחליף לקרבן בהמה?	מה מקריבים?	מי הם המקריבים ועל מה מקריבים?	כנוי הקרבן
ויקרא א', ב'; א', יד; משנה תורה הלכות מעשה הקרבנות פ"ד ה"א	המקריב יכול להביא בהמה או עוף לפי בחירתו	עולת עוף	נדבת לב התורם או ככפרה	עולת נדר או נדבה
במדבר ט"ו, יד ¹ משנה תורה הלכות מעשה הקרבנות פ"א ה"ו; הלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"ב	המקריב יכול להביא בהמה לעולה או שתי עולות עוף או בהמה לעולה ובהמה לשלמים לפי בחירתו	מביא שתי עולות עוף	גר שנתגייר	עולת הגר
ויקרא ה', א-ז; משנה תורה הלכות שגגות פ"י; הלכות מחוסרי כפרה פ"א	כן, כשהמקריב עשיר מביא כבש וכשעני מביא קרבן מן העוף	עולה וחטאת עוף	על שבועת עדות או ביטוי, או טומאת מקדש וקודשים	קרבן עולה ויורד
ויקרא י"ב, ו-ח; משנה תורה הלכות שגגות פ"י; הלכות	כן, כשבעלה עשיר מביאה כבש לעולה וכשהוא עני מביאה עוף	עולה וחטאת עוף	היולדת מקריבה ביום המ"א ללידת זכר וביום הפ"א	עולת יולדת

1 הגמרא במסכת כריתות דף ח: לומדת מפסוק זה את דין קרבן הגר.

מחוסרי כפרה פ"א	לעולה. לחטאת הן מביאות עוף		ללידת נקבה	
ויקרא י"ד, י; משנה תורה הלכות שגגות פ"י ה"ג; הלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"ג	לא, מביא קרבנות עוף בלבד	עולה וחטאת עוף	לאחר שמצורע נטהר מצרעתו	עולת מצורע
במדבר ו', יא; משנה תורה הלכות נזירות פ"ח ה"א	לא, מביא קרבנות עוף בלבד	עולה וחטאת עוף	נזיר שנטמא בזמן נזירותו	עולת נזיר שנטמא
במדבר ט"ו, יד; משנה תורה הלכות מחוסרי כפרה פ"ב ה"ה וכן פ"ג ה"א	לא, מביא קרבנות עוף בלבד	עולה וחטאת עוף	זב שנטהר מזובו	עולת זב
במדבר ט"ו, כט משנה תורה הלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"ג	לא, מביא קרבנות עוף בלבד	עולה וחטאת עוף	זבה שנטהרה מזובה	עולת זבה

כפי שאנו רואים, רוב קרבנות העוף קרבים בזוגות - עולה וחטאת, זאת פרט לשני מקרים (קרבת נדבה ועולת הגר) שיוסברו לקמן (עיין אות ו'). בשלושה מהמקרים קרבנות העוף קרבים כתחליף לקרבן בהמה - במצב שבו המקריב הנו דל; ובשני מקרים מביאים עולה וחטאת כאפשרות יחידה לכפרה.

ב. מליקה

בקרבנות העוף הפעולה המקבילה לשחיטה היא ה'מליקה'. המליקה מתבצעת על-ידי הכוהן (בבהמה - שחיטה כשרה גם בזר), שבאמצעות ציפורן האגודל חותך את צוואר העוף מול העורף (בבהמה - השחיטה מתבצעת באמצעות סכין השחיטה וכן יכול לשחוט לצד הצוואר).² בעולת העוף על הכוהן לחתוך את שני הסימנים (קנה וושט)

2 במשנה בזבחים פ"ד מה: מבואר שמליקה בסכין פסולה. לגבי שחיטת בהמה עיין משנה חולין

ואילו בחטאת העוף מספיק לחתוך רק סימן אחד בלבד. המליקה מתבצעת לצידי המזבח, ואילו השחיטה בקרקע העזרה. לקמן נבאר את ההבדלים בין העולה לחטאת.

ג. סדר הקרבת עולת העוף³

מליקה - המליקה מתבצעת בקרן (הפינה) הדרומית-מזרחית של המזבח, הקרן היחידה שבה אין למזבח יסוד כלל [בבהמה – זריקות דם העולה נעשות בקרן הצפונית-מזרחית ובקרן הדרומית-מערבית שלהן יש יסוד]. כמו כן מליקת העולה נעשית מעל חוט הסיקרא, הוא החוט החוגר את המזבח במחצית גובהו [בבהמה – זריקת דם העולה נעשית בחציו התחתון של המזבח, מתחת לחוט הסיקרא]. כפי שאמרנו לעיל במליקת העולה יש לחתוך את שני הסימנים, דהיינו: את הקנה והוושט.⁴

עניין נוסף מפורש בפסוק הקובע לגבי חטאת העוף - "ולא יבדיל". הדבר אף שנוי במשנה בזבחים פ"ו מ"ד-מ"ה, כאשר אחד ההבדלים שמונות המשניות בין חטאת העוף לבין עולת העוף הוא בנוגע להבדלת הראש מהגוף. מכל מקום - בבהמה, לכל סוגי הקרבנות, לא מצינו את התופעה הזו של הבדלת הראש מן הגוף.

מיצוי הדם - לאחר המליקה ממצה הכהן את הדם מן הראש ומן הגוף.⁵ המיצוי נעשה על-ידי דחיקת מקום מליקת העוף על זווית המזבח, כמבואר בתורה: "ונמצה דמו על קיר המזבח" (ויקרא א', טו). יש לציין כי עיקר המיצוי הנו **מיצוי הגוף**, זאת כמבואר במשנה (זבחים פ"ו מ"ו) "מיצה דם הגוף ולא מיצה דם הראש - כשרה". בשלב זה הכוהן מפריד את הראש מהגוף, וממצה את דם הראש פעם נוספת. עיין לקמן לגבי חטאת העוף (סעיף ד') שבה המיצוי אינו מעכב.

יט: "השוחט מן הצדדים שחיטתו כשרה" ורש"י מבאר שצדדין כונתו 'לצד הצואר'.

3 מבואר במשנה תורה הלכות מעשה הקרבנות פ"ו הל' כ-כב.

4 עליו לחתוך את השדרה והמרפקת ומיד לחתוך את שני הסימנים כדי שלא תתנבל. באופן החתוך יש אפשרות לחתוך מלמעלה למטה ('דורס ויורד בציפורן') או להוליד ולהביא (כחותך לחם). עיין כל זה במשנה תורה הלכות מעשה הקרבנות פ"ו הלכה כג.

5 את המיצוי יש לבצע פעמיים, לכן לשיטת הרמב"ם כיון שהראש כבר נפרד מן הגוף הרי שממצה כל אחד מהם לחוד ואלו הם שני המיצויים. לשיטת שאר המפרשים, שאינו מפריד את העור בין הראש לגוף, יהא חייב למצות בבת אחת את הדם מן הראש ומן הגוף ולכן יצטרך למצות פעם נוספת את דם הראש.

הקטרה והסרת המוראה - הקטרת איברי עולת העוף אל אש המערכה נעשית בשלושה שלבים:

הקטרת הראש - לאחר מיצוי דם הראש עולה הכהן אל ראש המזבח, סופג את הראש במלח הנמצא על-גבי המזבח, וזורק את הראש אל אש המערכה. (בבהמה - השלכת איברי הקרבן נעשית מן הכבש אל אש המערכה).⁶

הסרת המוראה - הכוהן הנמצא על ראש המזבח מקיף את המערכה דרך צד ימין חוזר ל'סובב', אל גוף העולה שהשאיר בפינה הדרומית-מזרחית. הוא מסיר בידו⁷ את המוראה שהיא מקום הרעי הנקרא בשם 'זפק', עם העור שעליה, עם הנוצה⁸ שעל העור ועם בני המעיים (ואת הקורקבן); זאת כנאמר בתורה "והסיר את מוראתו בנוצתה" (ויקרא א', טז). את כל אלו משליך הכהן אל בית הדשן הנמצא ממזרח לכבש המזבח.⁹

הקטרת הגוף - הכוהן משסע בידו את גוף העוף, כלומר: אוחזו מגבו דרך כנפיו וכך מפרקו, אולם לא חותכו לשתי חתיכות נפרדות. עולה לראש המזבח ומשליך את גוף העוף אל אש המערכה.

ד. סדר הקרבת חטאת העוף¹⁰

מליקה - מליקת החטאת מתבצעת בקרן (הפינה) הדרומית-מערבית של המזבח (בבהמה - הזיית דם החטאת נעשית על ארבע קרנות המזבח). מליקת החטאת נעשית מתחת לחוט הסיקרא (בבהמה - זריקת דם החטאת נעשית בחציו העליון של המזבח,

6 לגבי בהמה נלמד הדבר בגמרא זבחים סב: מהפסוק "ועשית עולותיך הבשר והדם - מה דם בזריקה אף בשר בזריקה". אולם בעולת העוף הרי אין ציווי על זריקת דם, ולכן אין הכרח להשליך את איברי הקרבן מן הכבש אל ראש המזבח.

7 זו שיטת הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"ו הל"א, כדברי תנא קמא בזבחים סה.

8 לשיטת הרמב"ם (לעיל, הערה 10) והרמב"ן על התורה (ויקרא א', טז) זו נוצה ממש, אולם רש"י בזבחים סה. ד"ה ונוטל את קורקבנה מביאר כי זהו "לשון פרש ודבר מאוס", וכן בפרושו לתורה (ויקרא שם).

9 בית הדשן נמצא שלשה טפחים מזרחית לכבש, ובמרחק עשר אמות דרומית למזבח עצמו.

10 מבואר במשנה תורה הלכות מעשה הקרבנות פ"ז הל' ו-ט.

מעל חוט הסיקרא). במליקת החטאת מספיק לחתוך סימן אחד בלבד,¹¹ את הקנה או את הוושט.

במליקת החטאת אין להפריד את ראש העוף מגופו,¹² וזאת בשונה מעולת העוף.

הזאת הדם - להבדיל מעולת העוף שבה אין הזאה, הרי שבחטאת העוף מזים מהדם על קרן המזבח, באותה קרן שבה מתבצעת מליקת הראש (הקרן הדרומית-מערבית).

מיצוי הדם - לאחר ההזאה ממצה הכוהן את הדם מן הראש ומן הגוף בבת אחת, שהרי יש איסור של הבדלת הראש מן הגוף. המיצוי נעשה על-ידי דחיקת מקום מליקת העוף על זוית המזבח. אם בעולת העוף עיקר המיצוי הנו מיצוי הגוף, הרי שבחטאת העוף עניין זה לא מעכב.

אכילת בשר החטאת - לאחר מיצוי דם קרבן החטאת אין איברי החטאת עולים אל אש המערכה. זהו הקרבן היחיד שאינו עולה כלל אל ראש המזבח ואיבריו נאכלים בשלמות על ידי הכוהנים בעזרה.

ה. טבלאות השוואה

השוואה בין עולת העוף לחטאת העוף:

חטאת העוף	עולת העוף	נתון להשוואה
קרן דרומית-מערבית - סמוכה לנקבי שפיכת הדם	בקרן דרומית-מזרחית - בה אין יסוד	באיזו קרן של המזבח מתבצעת המליקה

11 לשיטת הרמב"ם ניתן לחתוך שני סימנים, ובלבד שלא יבדיל את העור, אולם מפשטות הגמרא בחולין כא. ורש"י שם ד"ה האמר רוב שנים משמע שאסור לחתוך שני סימנים.

12 כמבואר במשנה בזבחים פ"ו מ"ד בה נאמר - "היה מולק את ראשה ממול עורפה ואינו מבדיל", זאת בשונה מעולת העוף בה יש להבדיל. ראה ביאורנו לעיל לגבי עולת העוף.

מלוקה - למטה או למעלה מחוט הסיקרא	למעלה מחוט הסיקרא	למטה מחוט הסיקרא
מס' סימנים למלוקה	שני סימנים	סימן אחד
אופן ההבדלה	חייב להבדיל הראש מן הגוף. לרמב"ם - הפרדה כבר בזמן המלוקה	אסור להבדיל בין הראש לגוף
הזית דם	אין הזית (זריקת) דם על המזבח	מזה את הדם על קרן המזבח, ושיירי הדם נשפכים על היסוד
אופן מיצוי הדם	מיצוי דם הגוף (מעכב) והראש. לרמב"ם - בפעם אחת, לשאר מפרשים - בשני שלבים.	ממצה פעם אחת את דם הגוף והראש, שהרי לא הפריד ביניהם
קרב/נאכל	פרט למוראת העוף ונוצתה, הוא קרב כליל על המזבח. הראש לחוד ואח"כ הגוף	בשרו לא עולה למזבח כלל אלא נאכל כולו על-ידי הכהנים

השוואה בין עולת העוף לעולת בהמה:

נתון להשוואה	עולת העוף	עולת בהמה
באיזו קרן של המזבח מתבצעת השחיטה/מלוקה	המלוקה מתבצעת בקרן דרומית-מזרחית שבה אין יסוד	השחיטה מתבצעת בצפון המזבח
אופן זריקת או מיצוי הדם	אין זריקת דם אלא מיצוי הדם בקרן הדרומית-מזרחית של המזבח, למעלה מחוט הסיקרא	זריקת הדם בשתי קרנות, 'שתיים שהן ארבע', שיש להן יש יסוד: צפונית-מזרחית ודרומית-מערבית, למטה מחוט הסיקרא
מס' סימנים למלוקה/שחיטה	שני סימנים	שני סימנים
אופן זריקת האיברים	מראש המזבח	מהכבש

ו. הבנת מהות עניין קרבנות העוף

כפי שראינו לעיל רובם של קרבנות העוף הנם יחידה אחת של עולה וחטאת. מעיון בכל נושא קרבנות העוף ניתן לראות כי עניינו של קרבן זה הוא החזרת קדושה שנסתלקה, וזאת נבאר לקמן. תיקון זה הנו לפי הסדר הבא:

עולת נדר ונדבה - תיקון פגם המחשבה, כנגד בחינת הנשמה שבאדם. אחד הדברים עליהם בא לכפר קרבן עולת נדבה הוא עוון מחשבת הלב בהרהורי עבודה זרה או זנות.¹³ זו משמעות המילה 'עולה' - העולה על רוחו.

קרבן עולה ויורד (שבועות) - תיקון פגם הדיבור כנגד בחינת הרוח שבאדם. כפי שבארנו לעיל, קרבן זה קרב על שבועת עדות או על שבועת ביטוי, ששתייהן קשורות כמובן לפגם הדיבור. עוון טומאת מקדש וקודשיו אינו תיקון ישיר לעניין הדיבור אלא לעניין השיכחה,¹⁴ שהנו מעין 'ממוצע' בין עוון המחשבה לעוון הדבור. קרבן יולדת מתקן את השבועה שנשבעה בעת הלידה.¹⁵

קרבנות של טמאים - תיקון פגם הגוף, כנגד בחינת הנפש שבאדם.

המצבים שבהם מביאים קרבנות אלו אינם כנגד פגם בבחינת מעשה הגוף הפעיל של האדם, אלא פגם שאינו תלוי באיברי המעשה. הפגם הוא או במחשבה או בדיבור או בטומאה - מצבים שבהם אין מעורבות בפגם פעיל של איברי הגוף של האדם. בעיקר בא הדבר לידי ביטוי בקרבנות הטמאים, בהם אין למקריב כל אפשרות אחרת להיטהר מטומאתו אלא באמצעות קרבנות העוף. מתוך הבחנה זו נבין את סדר הקרבת קרבנות העוף:

עולת העוף - עיקר ענינה תיקון בחינת **מחשבה פגומה**, שכן עיקר עניין העולה, כמבואר לעיל, הנו בתיקון מחשבה פסולה. משום כך עיקר התיקון בא לידי ביטוי בסילוק הדם מאיברי הקרבן (מעין סילוק כוח הטומאה מהמוחין, המחשבה), ולא תיקון הבא לידי ביטוי בטיפול באיברי הקרבן (כפי שקיים בעולת בהמה). לאור זאת נוכל להבין את פרטי הלכות הקרבת עולת העוף:

13 עיין רמב"ן ריש ויקרא, פסוק ד' ד"ה ונרצה לו לכפר עליו.

14 טומאת מקדש וקודשיו חלה רק כשתהא לנטמא ידיעה על הטומאה (או המקדש) בתחילה, העלם באמצע בזמן כניסתו למקדש, וידיעה לטומאה (או לקדש ולמקדש) בסוף. קיימים שישה אופנים של העלם המנויים ברמב"ם בהלכות שגגות פי"א. לדוגמה: אדם שכח שנטמא, אולם זכר שזהו מקום המקדש ונכנס למקדש ולבסוף נזכר שנטמא.

15 שאלו תלמידיו את ר' שמעון בר יוחאי: מפני מה אמרה תורה יולדת מביאה קרבן? אמר להם: בשעה שכורעת לילד **קופצת ונשבעת** שלא תזקק לבעלה, לפיכך אמרה תורה תביא קרבן (נדבה לא:).

המליקה, הן בעולת העוף והן בחטאת העוף, באה לבטא את הפירוד שנעשה בין המחשבה (הראש) לבין המעשה (הגוף) בעטיה של המחשבה הפגומה או פגם המעשה. בעולת העוף התיקון הוא לפגם המחשבה, ולא לאיברי המעשה.

המליקה נעשית דווקא על-ידי הכוהן,¹⁶ איש החסד, המתקן כביכול את פגם סילוק הקדושה מן הגוף. התיקון הוא תיקון 'פנימי', ולכן נעשה דווקא ביד ולא על-ידי כלי שחיטה. גם הזאת הדם בחטאת העוף אינה נעשית בכלי.

בעולת העוף קיימת הפרדה (לרמב"ם - מוחלטת) בין הראש לגוף: יש להבדיל בין הראש לגוף בזמן המליקה. עוון המחשבה הפגומה סילק, כביכול, את הקדושה אף מן הגוף. משום כך גם מיצוי דם העולה והקטרת איבריה נעשים **בנפרד** - לראש ולגוף.¹⁷ ייתכן שעקב כך יש לחתוך בעולה את שני הסימנים (קנה - נשימה, ושט - מזון) כנגד בחינות הנשמה והגוף שאותן מתקנים.

המליקה נעשית דווקא בקרן שאין לה יסוד (זאת בשונה מעולת בהמה), שכן עיקר הכפרה אינו כפרת הדם או האיברים אלא סילוק הדם (מעין סילוק הפגם מן המוחין והגוף). יסוד המזבח מבטא את תיקון הגוף (שכן הוא מחבר את המזבח לקרקע, וכן יש בו נקבים שדרכם נשפך הדם ל'שיתין'), אולם אין זה התיקון של קרבן העוף, שעניינו סילוק כוח הטומאה מן הגוף. משום כך נעשית המליקה דווקא שם, וכן אין שפיכת שיירי הדם אל הנקבים שביסוד (כפי שקיים בקרבן בהמה).

המליקה מתבצעת מעל לחוט הסיקרא (בעוד שבעולת בהמה - מתחת), שכן אין עניין בשפיכת דם אל היסוד, משום שאין הזאת דם אלא מיצוי בלבד - כביכול מסלקים את בחינת הדם מן העוף ולא מתקנים אותו. זהו עניין ההבדלה - סילוק כוח הטומאה שהביא לפגם המחשבה.

זהו גם עניין סילוק המוראה ונוצתה שהם איברי הפסולת. זהו סילוק כוח הטומאה מן הגוף.

16 מעין התיקון הנעשה על-ידי הכהן בנושא הנגעים, כמבואר בתורה (פרשת תזריע, ויקרא פרק י"א).

17 אמנם עיקר המיצוי הנו מיצוי דם הגוף, שהוא המעכב. הדבר נובע כנראה מהעובדה שפגם המחשבה מסלק את הקדושה גם מהגוף, ועיקר תיקון פגם זה ענינו להחזיר את הקדושה שנסתלקה גם לגוף.

לאור זאת ניתן גם להבין את הסיבה לכך שזורקים את איברי עולת העוף מעל ראש המזבח ולא מהכבש: זריקת איברי קרבן בהמה נלמדת מהפסוק "ועשית עולותיך הבשר והדם" (דברים י"ב, כז), שזהו עניין תיקון הבשר והדם של הקרבן. אולם בקרבן העוף לא שייך תיקון לבשר אלא סילוק בלבד של כוח הטומאה, ומשום כך גם זריקת איברים אינה קיימת.

חטאת העוף - עניינה תיקון בחינת פגם הגוף, בחינת המעשה, שהרי זהו עניינו של קרבן החטאת. מבחינת העיקרון, נקודות היסוד שהובהרו לעיל לגבי עולת העוף תקפות גם לגבי החטאת, במספר הבדלים:

1. אין בחטאת העוף הבדלה בין הראש לגוף, אלא זו כביכול יחידה אחת. התיקון הנו כביכול תיקון המעשה החיצון, ואין עניינו לתקן את פגם המחשבה באופן נפרד (כפי שקיים בעולה).

2. בחטאת העוף קיימת הזאת דם, שזו כפרת הגוף, אולם האיברים נאכלים ואינם קרבים על גבי המזבח. כאמור, זהו תיקון בחינת פגם המעשה בלבד ולא המחשבה.

3. בחטאת מספיק רק סימן אחד בעת המליקה, כביכול: תיקונו של הגוף בלבד.

4. מליקת העוף והזאת דמו מתבצעים בקרבן הדרומית-מערבית של המזבח הסמוכה לנקבים שנמצאים ביסוד המזבח, כדי לבטא את פן תיקון המעשה. משום כך הזאת הדם מתבצעת דווקא מתחת לחוט הסיקרא, גם היא - בסמיכות ליסוד, שכן כפי שהבהרנו לעיל עניינו של היסוד הוא בחינת המעשה.

5. איברי חטאת העוף נאכלים בשלמות על-ידי הכוהנים,¹⁸ ואינם מוקטרים על המזבח¹⁹ (בשונה מחטאת בהמה שאמוריה מוקטרים על המזבח, ובשרה נאכל לכוהנים). יתרה מכך: חטאת העוף לעולם אינה קרבה לבדה, אלא תמיד בצירוף עם קרבן עולה. משום כך יש לומר כי תיקון המעשה נלווה לתיקון המרכזי שהוא תיקון המחשבה הפגומה. משום כך אין לו כפרה עצמית על המעשה ולכן איבריו אינם מתוקנים בהקטרתם על המזבח.

תיקון המחשבה, הדיבור והמעשה:

18 רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ז ה"ז.

19 חטאת העוף הנה הקרבן היחיד שמבשרו לא מקטירים על המזבח כלל!

בקרבנות של טמאים (זב, זבה, נזיר שנטמא, מצורע) העולה והחטאת קרבים יחדיו **ורק מהעוף**. כל זה לשם תיקון שלם של המחשבה הפגומה והמעשה שנעשה בעקבותיה. כפי שהבהרנו לעיל, זהו תיקון פגם הגוף שנובע מהמחשבה הפגומה, ולכן הוא מתוקן רק על ידי קרבנות העוף.

קרבן עולה ויורד ניתן להקריב או מבהמה או מהעוף, כצמד. בתיקון פגם הדיבור (בשבועת הביטוי והעדות) התיקון יכול להתבצע גם על ידי קרבן הבהמה, שכן קיים פה תיקון של הדיבור שלא הגיע לכלל פגם בגוף. תיקון זה יכול להתבצע הן על ידי קרבן העוף והן על ידי קרבן הבהמה. בקרבן יולדת, שאף הוא 'עולה ויורד', קרבן החטאת תמיד מן העוף, בעוד שקרבן העולה יכול להיקרב הן מן העוף והן מן הבהמה. חטאת היולדת היא על חטא בדיבור, שעניינו תיקון המחשבה בלבד שכן היולדת נשבעת באופן לא מודע.²⁰ לעומת זאת קרבן העולה הוא לשם טהרתה ואינו נובע מפגם, ולכן ניתן להקריבו מבהמה.

בעולת הגר ועולת נדבה אין בחינת תיקון מעשה, ולכן הן קרבות כעולות בלבד ולא כצמד של עולה וחטאת. עקב כך ניתן להביא בשניהם גם קרבן מן הבהמה, שכן עולה בבהמה מתקנת אף היא את הפגם הפנימי, אם כי באופן שונה.

לעומת זאת בקרבן בהמה אין זו כפרה על מצב של הסתלקות קדושה מן האדם אלא מצב שבו יש לכפר על איברי האדם שחטאו או נפגמו. עקב כך יש קבלת דם בכלי, זריקת דם על המזבח, שריפת איברי הקרבנות וכו' - כל זאת כמכלול הכפרה על איברי האדם שנפגמו. משום כך אין צורך להביא צמד של קרבנות, כפי שקיים בעוף.

ז. "ועוף יעופף" התבוננות פנימית בשורש מהות העוף

בריאת העופות מופיעה בתורה ביום החמישי לבריאת העולם, יום שבו נברא כל אשר במים. וכך נאמר שם: "ויאמר א-להים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים" (בראשית א', כ). לכאורה משמע מכך שבריאת העופות הייתה ביום החמישי ובו הם נבראו מן המים. מאידך נאמר בהמשך שם "וייצר ה' א-להים מן האדמה את כל חית השדה ואת כל עוף השמים" (ב', יט), ומשמע שהעופות נבראו מן האדמה.

20 כאמור (לעיל, הערה 18) שהיולדת 'קופצת ונשבעת' - שבועה לא נשלטת כביכול.

אכן, בגמרא (חולין כז:) מופיעה מחלוקת לגבי מקור בריאת העופות. רבן גמליאל אומר: מן המים נבראו, יש אומרים: משניהם נברא, וכן אמרו שמן הרקק נבראו העופות. הרמב"ן על התורה (בראשית א', כ ד"ה ועוף יעופף) מבאר כי הרקק נמצא בקרקעית הים ולכן יש פה מעין בריאה משולבת הנעשית מקרקע הים.

בפרקי דרבי אליעזר, ריש פרק ט', נאמר כך:

בחמישי השריץ מן המים כל מין עוף, זכרים ונקבות טהורים וטמאים, בשני סימנים הן מטהרין בזפק ובקורקבן נקלף, רבי אליעזר אומר: באצבע יתירה, ושני מיני עופות נבחרו לקרבן עולה, אלו הן תורים ובני יונה

יש אולי לומר כי בריאת העופות היא בריאה מיוחדת, הבאה לידי ביטוי בכך שהעופות הם השילוב של שלושת מרכיבי העולם: המים, הארץ והשמים. דבר זה בא לידי ביטוי בפסוק דלעיל: מחד, בריאת העופות מופיעה עם שרץ המים, מאידך העוף מעופף "על הארץ", ונוסף לכך הוא גם "על פני רקיע השמים". עניינו של העוף לחבר את שלושת מרכיבי הבריאה לבחינה אחת.²¹ מכאן גם מבוארת כפרתו המיוחדת של העוף, המחבר בין הבחינות של הארץ הגשמית לבין בחינת המים והשמים.²² כפי שכבר הבהרנו לעיל, קרבן העוף מתקן את פגם המחשבה, כנגד הבחינה העליונה של האדם, שזה כנגד 'השמים'. תיקון 'פגם' הדיבור הוא בחינת המים, שהם הממוצע בין השמים ליבשה. המים נמשלים לתורה, ובכך הם מבטאים את בחינת הדיבור. ולבסוף, הארץ היא כמובן כנגד פגם המעשה.

21 עיין הרב ב"צ סוקסמן, **חסד לאברהם**, ירושלים תשמ"ט, פרק ז ענף ג' אות ד': המבאר כי לפני בריאת האדם העוף התקיים מיסודו במים ולאחר בריאת האדם נתגלה כח עפיפת העופות עיין שם בביאורו הנפלא התואם לדברינו.

22 עיין בספר **אור עולם** לרמ"ד ואלו (עמ' כג) המבאר כי הבינה היא 'סוד הים העליון', שזהו צד השמאל - צד הגבורה. לכן לעופות ולדגים יש כנפים שבאמצעותם יגביהו עוף, "כאילו רומזים בכך שחושקים לעלות ולחזור אל שורשם העליון".

קרבן העוף - ביאור ריאלי בשולי גופי ההלכות

התורה מציינת פעמים אחדות בסמיכות את התורים ואת בני היונה לקרבן על המזבח כעולה וחסאת. כך הדבר בטהרת האשה היולדת (ויקרא י"ב, ו), המצורע (ויקרא י"ד, כב), הזב והזבה (ויקרא ט"ו, יד כט) ונזיר טמא מת (במדבר ו', י). במקרים אחרים מאפשרת התורה לאדם להקריב קרבן עולה מהתורים ומבני היונה, במקום שידו אינה מאפשרת לו להשיג כדי שה (ויקרא ה', ז; י"ב, ח; י"ד, כב).

כבר בתחילת ספר ויקרא, בפתיחה לתורת הקרבנות, מציינת התורה את התורים ובני היונה כנציגים האפשריים היחידים מקרב משפחת העופות, שמורשים לעלות כקרבן עולה (ויקרא א', יד). הסיבה לבחירתם של שני מינים אלה היא כמו שכתב הרמב"ם, משום שהם היו העופות השכיחים והזמינים ביותר לאדם בארץ ישראל:

והואיל ורוב בני האדם אין להם יכולת להקריב בהמה, צוה שיהא הקרבן גם מן העוף
המצוי ביותר בארץ ישראל, והיותר טוב וקל להשיגו והם התורים ובני יונה¹

בחירת התורים והיונים לקרבן נובעת (כמו שאר בעלי החיים הכשרים שהותרו לקרבן) מכך שבתקופת המקרא הם כבר היו מבויתים, ואף התורים כעופות בר התאפיינו בתפוצה נרחבת בזיקה לסביבת משכנות האדם.² פילון האלכסנדרוני מחדד את ההסבר מדוע נבחרו דווקא התורים והיונים משאר העופות לצורך העלאת הקרבן:

1 רבינו משה בן מימון, מורה הנבוכים מהדו' י' קאפח, ירושלים תשל"ז, ג, מו, עמ' שפב.

2 אגרת אריסטיאס, קמה, קע; פילון האלכסנדרוני, כתבים (בעריכת ס' דניאל-נטף), ג, עמ' 160. ועל דרך זה נאמר במדרש: "אמר ר' יהודה בר ר' סימון: אמר הקב"ה: עשרה מיני בהמות מסרתי לך, שלושה ברשותך ושבעה אינן ברשותך. שלושה ברשותך שור שה-כשבים ושה-עזים. ושבעה אינן ברשותך איל וצבי ויחמור ואקו ודישון ותאו וזמר. לא הטרחתי עליכם ולא אמרתי אליכם להתייגע בהרים להביא לפני קרבן מאלו שאינן ברשותך, אלא ממה שברשותך, מן הגדל על אבוסיך, הדא הוא דכתיב שור או כשב או עז" (ויקרא רבה, אמור פרשה כז, מהד' מרגליות עמ' תרלח).

התורה פסחה על מיני הציפורים לרובכתייהם. ומכולם בחרה שניים בלבד: את היונה והתור; מפני שהיונה היא הנוח במינים הביתיים והחברתיים מטבעם והתור הביתי במינים שטבעם להתבודד³

דבריו של פילון מסייעים לקבוע מהם מיני היונים והתורים ששימשו כקרבת העוף בימיו. מכל מקום, בשל שכיחותם הרבה נחשבו היונים והתורים לעופות המבוקשים ביותר על ידי האדם, ועל סמך זאת דרש ר' אבהו:

לעולם יהא אדם מן הנרדפים ולא מן הרודפין, שאין לך נרדף בעופות יותר מן התורים ובני היונה והכשירן הכתוב לגבי מזבח⁴

יונה

היונה הנזכרת במקרא ובמקורות מאוחרים יותר מזוהה ללא ספק עם העוף המכונה בשם זה בימינו, מהסוג Columba. מוצאה של יונת הבית (*C. livia domestica*) היא מהמין יונת הסלעים המבויתת (*C. livia*), והיא הייתה מבעלי החיים הראשונים שבוינו על ידי האדם.⁵ בסיפור תיבת נוח מייצגת היונה לעומת העורב את בעל החיים שמלווה את האדם בנאמנות (בראשית ח', ח-יב). במקרא נמשלת היונה פעמים רבות כסמל לנוי ויופי (למשל שה"ש א', יד; ד', א; ה', ב) ותיאור המייתה הידועה, דומה לנהי וקול המתפללים בתחינה (ישעיהו ל"ח, יד; נ"ט, יא; נחום ב', ח). פעמים שהמקרא מתאר את יונת הסלעים המקננת בחוגי הסלע (שה"ש ב', יד) או "בעברי פי פחת" (ירמיהו מ"ח, כח), ובעל ספר תהילים היטיב לתאר את צבעה: "כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ" (ס"ח, יד).

לעתים התיאורים במקרא מכוונים ליונת הבית. הפסוק מישעיהו "מי אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארובותיהם" (ישעיהו ס', ח) מלמד על יונים החוזרות בקביעות למעונן, כנראה למערות או לחללים סגורים בעלי פתח אחד כארובה, בהם גידלו יונים. ענף גידול היונים התרחב והתפתח במהלך התקופה ההלניסטית, והגיע לשיאו

3 ראה פילון האלכסנדרוני ב (לעיל הערה 2), עמ' 265.

4 בבא קמא צג..

5 ע' אלון, החי והצומח של ארץ ישראל - אנציקלופדיה שימושית מאוירת, תל-אביב 1986, עמ' 265.

במאה השנייה לספירה. מאותה תקופה מתארכים את רוב מתקני הקולומבריום הרבים שנמצאו בכל אזורי ארץ ישראל.⁶

היונים שהובאו כקרבן העוף היו ברובן יונים מבויתות, ובמקורות נזכרים זנים שונים: יוני שובך, יוני עליה, יונים המקננות בטפיחין ויוני הרדסיאות, שהיו כנראה מפותמות.⁷ בתלמוד נזכר מין נוסף של עוף שלא ברור אם הוא מין תור או יונה: "אמר ר' יהודה תסיל פסול משום תורין וכשר משום בני יונה..."⁸. נראה שמדובר במין עוף כשר קטן, אולי זן יונים, שאינו מגיע גם כשהוא בוגר לגודל התור; הוא נחשב על ידי בני האדם למין עוף בפני עצמו, אך מבחינה הלכתית לצורך הבאת קרבן הוא נחשב כבן יונה.⁹ סביר להניח שנוסף ליונים המבויתות, היו אנשים שצדו לצורך קרבן העוף גם את יונת הסלעים, שאוכלוסייתה מנתה בעבר רבבות פרטים, כמו שתואר חוקר הטבע הנרי טריסטרם (1864) באזורים שונים בארץ ישראל.¹⁰

התור

התור הוא עוף ממשפחת היונים, הדומה בצורתו ובאורח חייו ליונה. זיהויו אינו מוטל בספק והוא תורגם בתרגום הארמי והערבי לתורה בשם 'שפנינא'. שמו העברי של התור נגזר מהמייתו המפורסמת תור - תור. בשם זה (turtur) תורגם בוולגאטה התור שבמקרא, ובימינו זהו השם המדעי של התור המצוי (*Streptopelia turtur*). מין זה הוא ללא ספק התור שאליו מכוונת התורה ומקורות חז"ל. קביעה זו מסתמכת על כך

6 'י טפר, 'מתקני הקולומבריה בארץ ישראל וגידול היונים בימי בית שני', נקרות צורים, 8, תשמ"ד, עמ' 40-53 ובהרחבה, הנ"ל, 'עלייתו ושקיעתו של ענף גידול היונים בארץ', בתוך: אדם ואדמה בארץ ישראל הקדומה א' אופנהיימר, א' כשר וא' רפפורט עורכים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 170-196; ב' זיסו, 'שני מגדלי קולומבאריום הרודיאניים בחורבת עלק ובחורבת אבו ח'ף', קדמוניות 112, (תשנ"ז), עמ' 106-100.

7 תוספתא ביצה פ"א ה"י מהד' ליברמן; חולין קלט: א' ארן, 'יוני הרדסיאות בספרות התלמודית ומערות הקולומבריה במרישה', תרביץ לד תשכ"ה, עמ' 362-356.

8 חולין סב. .

9 חולין קמ: . דבר זה נתמך בתרגום ירושלמי לבראשית ט"ו, ט, העורך הבחנה בין "תור וגוזל - שפנינא [=תור] ותסילה בר יון".

10 ה"ב טריסטרם, מסע בארץ ישראל (מתרגם ומהדיר: ח' בן-עמרם), ירושלים תשל"ז, עמ' 170, 170, 334 ועוד (בעמ' 257 מזכיר ציד של כשישים יונים למאכל).

שהוא המין השכיח ביותר מקרב שאר המינים המוכרים באזור ארץ ישראל. בעבר ניתן היה לראות ממנו אלפי פרטים שאכלסו את אזורי הארץ השונים. כך למשל ציין זאת טריסטראם (1864) באזור כיכר הירדן: "רבבות של תורים... מאכלסים את הסבכים הללו. החרדנו ממש עשרות מהם מכל שיח".¹¹

בארץ ישראל ישנם עוד שני מיני תורים. המין הראשון הוא תור הצווארון (S. otcodeca) שהוא עוף יציב, בעל תפוצה מוגבלת יחסית. המין השני הוא הצוצלת (S. senegalensis), אף הוא עוף יציב, שלפי דעת החוקרים הגיע למזרח התיכון רק בעקבות כיבושי האיסלאם. במאה התשע-עשרה הייתה תפוצתה של הצוצלת מוגבלת, ורק במהלך המאה העשרים היא התרחבה לכל אזורי הארץ.¹²

זיהוי התור שבמקורות עם התור המצוי (*Streptopelia turtur*) מתקבל גם על ידי ניתוח הפסוקים המתארים אותו בדייקנות מפליאה. מהמקורות עולה שמדובר בעוף נודד ולא יציב ואכן בארץ ישראל זהו עוף קיצי נודד, הנפוץ באזורים שונים בין החודשים אפריל לספטמבר. ניתן לראותו בהמוניו בזמן שהוא חולף במהלך נדידתו בסתיו (בין אוגוסט לראשית אוקטובר) ובאביב (אפריל-מאי). יוצא אפוא שבעבר ניתן היה לראותו ולהשיגו בכל מועדי שלוש הרגלים. התורים אשר דוגרים בארץ שבים ממעונות החורף בתחילת אפריל במועד קבוע, כפי שתיאר הנביא ירמיהו:

גם חסידה בשמים ידעה מועדיה ותור וסיס שמרו את עת באנה (ח', ז).

החסידה מייצגת את העופות החולפים בארץ (קינונה בארץ יחסית נדיר), ואילו הסיס והתור מאפיינים את הצפורים הנודדות השבות לקנן בארץ. על רקע זה ראוי להביא מדברי טריסטראם, שתיאר יפה את התופעה אגב מסעו בארץ באמצע חודש אפריל 1864:

תורי האביב אך זה חזרו ומילאו כל עץ וכל סבך. כל צעד שלנו הפריחם מתוך העשב לפנינו; הם עמדו על כל עץ ועל כל שיח; הם כיסו את כל פני הארץ. הם נודדים

11 טריסטראם, עמ' 426.

12 אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 469; החי והצומח של ארץ ישראל - אנציקלופדיה שימושית מאוירת, תל-אביב 1986, עמ' 269. אנו סבורים שהסברה של החוקרים שהצוצלת לא הייתה מוכרת בתקופות המוקדמות בארץ דורשת בדיקה נוספת. מכל מקום לעניין קרבן העוף, וכן מבחינה סיסטמתית הצוצלת נחשבת כ'תור'. מדובר בציפור שיש עליה מסורת טהרה ויש עדויות על כשרות אכילתה. נוסף לכך נציין, שאין במקורות כל התייחסות לגבי מיני תור שאינם כשרים וממילא הוא כשר.

בהמונים עצומים, כולם בזמן אחד, ומסעם גלוי לעין, שבדין הזכיר הנביא את התור
בראש הציפורים אשר 'ידעו עת בואנה'¹³

ואכן, בתקופת האביב, כמעט בפתאומיות, חוזרים לארץ רבבות פרטים של תורים
ממקום חורפם וממלאים אותה בנוכחותם ובהמולת קול המייתם המאפיין. לתקופה
זו, מתאים התיאור המפורסם משיר השירים:

כי הנה הסתו עבר, הגשם חלף הלך לו; הניצנים נראו בארץ, עת הזמיר הגיע וקול
התור נשמע בארצנו (ב', יא-יב).

התור המצוי הוכשר לקרבן רק כאשר נחשב לגדול, היינו רק כעבור כשבועיים לאחר
הבקיעה, כאשר הגוזלים עוטים את הנוצות הקבועות שעל גופם ומסוגלים לנטוש את
הקן. הצבע הכללי של אברות התור הבוגר הוא חום ערמוני (מנומר בכתמים כהים)
וזה מתאים לתיאור שמביא רש"י: "משיזהיבו (התורים) - שיהא כנפי גופן גדולים
ואדומים ומזהיבים כזהב".¹⁴

כאמור, התור המצוי, הוא המין השכיח ביותר לאחר היונה, שממנו הביאו את קרבן
העוף. את הפסוק "גם צפור מצאה בית ודרור קן לה, אשר שתה אפרחיה את
מזבחותיך" (תהילים פ"ד, ד) - ביאר בעל התרגום הארמי על סמך מציאות ימיו. את
ה'ציפור' הוא זיהה עם היונה ואת ה'דרור' עם 'שפנינא' הוא התור, אשר גוזליהם
כשרים לקרבן העוף. ייתכן ויש בכך כדי לרמוז על קינונם של מינים אלה בסמוך
למקדש.¹⁵

התור אינו ידוע בדרך כלל כעוף מבוית. אנשים חסרי אמצעים, שלא עלה בידיהם
לרכוש בני יונה או לגדלם, נהגו לצודו לצורך הקרבת הקרבן שבו היו מחויבים או
למכרו לצורך פרנסתם. דבר זה עולה גם מסיפור המעשה הבא:

אגריפס המלך ביקש להקריב ביום אחד אלף עולות. שלח ואמר לכהן גדול: אל יקריב
אדם היום חוץ ממני. בא עני אחד ובידו שתי תורים. אמר לכהן: הקרב את אלו. אמר
לו: המלך צוני ואמר לי אל יקריב אדם חוץ ממני היום. אמר לו: אדוני כהן גדול,

13 ראה טריסטראם (לעיל הערה 10), עמ' 379-380.

14 חולין כב:.

15 אם כי לא בתוך תחום המקדש עצמו; וראו הערתו של רד"ק לתהילים פ"ד, ד.

ארבעה אני צד בכל יום ואני מקריב שנים ומתפרנס משנים. אם אי אתה מקריבן אתה חותך פרנסתי. נטלן והקריבן. נראה לו לאגריפס בחלום, קרבן של עני קדמך...¹⁶

מלבד התור המצוי יכלו כמובן להביא לקרבן העוף גם ממיני התור האחרים, שאמנם היו יציבים בארץ, אך פחות שכיחים. בתלמוד מוזכר עוף נוסף שנחשב למין תור:

אמר ר' יהודה: הני כופשני צוצייני כשרים לגבי מזבח והן הן תורים של רחבה (חולין סב.-סב:).

יש הסבורים שמדובר במין תור שניכר בציצית נוצות על ראשו.¹⁷ אנו סבורים שהמונח 'צוצייני' מורה על עוף שמאופיין בקול ציוצו¹⁸ ואולי הכוונה לתור צוחק (S. risoria), מין מבוית שמקור שמו בקולו המיוחד.

למרות שהתור הוא ציפור שככלל אינה מבויתת, ישנן כמה ראיות לכך שבתקופת בית שני אנשים גידלו תורים. פילון האלכסנדרוני מציין שהתורה בחרה ב'תור הבית' לקרבן העוף מפני שהוא נוח בטבעו. הוא גם מציין שטבעם של התורים להתבודד,¹⁹ מה שאינו הופך את גידול התורים לכדאי מבחינה כלכלית, ולכן נראה שמדובר בתופעה שלא הייתה שכיחה, ושעלותם של התורים הייתה גבוהה משל היונים. מכל מקום, היו אנשים שאף פיתמו תורים ובני יונה למאכל. הברייתא במסכת ביצה אומרת שמותר לאדם ללכת ביום טוב "אצל פטם הרגיל אצלו ואומר לו: תן לי תור אחד או גוזל אחד".²⁰ המונח 'גוזל' הוראתו בדרך כלל יונה צעירה, ורק בתקופה מאוחרת יותר הורחב לצעיר העופות.²¹ מקור זה מאשש את דברי הרמב"ם שרק טעמם של היונים הצעירות והתורים הבוגרים ערב.²² על ביות התור אנו למדים מהמשורר היווני אופיאנוס (סוף המאה השנייה) אגב תיאור דרך צידתו של תור הבר.

16 ויקרא רבה פרשה ג מהד' מרגליות עמ' 10.

17 מ' דור, החי בימי המקרא המשנה והתלמוד, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 137.

18 ראה: שה"ש רבה פרשה א ט בעניין שלמה המלך: "ציפור מצוצי והוא היה ידוע מה מצוצי", וכן השוו בקהלת רבה פרשה א א: "צפור מצויץ וידוע על מה מצויץ".

19 ראה פילון האלכסנדרוני (לעיל הערה 10), עמ' 256.

20 ביצה כט:.

21 ד' טלשיר, שמות בעלי החיים בתרגום הארמי של השומרונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 51 (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור).

22 מורה הנבוכים (מהדורת י' קאפח), ג, מו, עמ' שפג.

הוא כותב שהתורים ניצודים במקומות שהם באים אליהם לרוות את צמאונם. הציידיים מניחים שם תור מתורבת המשמש כציפור-פיתוי, ובסמוך לו פורשים את הרשת הלוכדת ובאופן זה יימשך תור הבר אל מקום זה ויפול ברשת הפרושה.²³

בין היונה לתרנגול

מדוע נבחרו נציגי משפחת היונים לשמש כקרבת העוף ולא התרנגול שכבר בתקופה הקדומה נחשב לעוף מאכל משובח? דומה, שהפתרון לשאלה זו קשור בעיקרו למועד ביותרם של היונה והתרנגול בידי האדם ולהבדל בהתנהגותם.

היונה היא העוף הנזכר יותר מכל מין עוף אחר במקרא (32 פעמים), אחריו הנשר (26) ושלישי הוא התור (14). נראה שאין מספרים אלה מקריים, והם מעידים על מרכזיותם ושכיחותם בתרבות האנושית באותה תקופה. לעומת זאת, התרנגול אינו נזכר בשמו במקרא ויש המזהים אותו עם שמות אחרים, הנזכרים באופן חד פעמי, כגון: נרגל (כשם של אל) (מל"ב י"ז, ל), זרזיר מתנים (משלי ל', לו), שכוי (איוב ל"ח, לו) ועוד.

עדויות למציאותו של התרנגול בתקופת המקרא ניתן לראות בדמותו החקוקה על שתי טביעות חותם (אחת מתל נצבה) ואיור על כד מגבעון. ממצאים אלה מתוארכים למאה השישית או השביעית לפנה"ס.²⁴

התרנגול בוית בדרום מזרח אסיה, וההנחה היא שהוא חדר לארץ-ישראל בתקופת הברונזה המאוחרת או תחילת תקופת הברזל, כפי שעולה מממצאי עצמות שנמצאו בלכיש ותל חשבון בשכבות המתוארכות לתקופה זו. בתחילה הייתה חשיבותו של התרנגול בכלכלת הקיום הים תיכונית מועטה. כנראה שרק החל מתקופת הברזל השנייה הוא החל להשתלב בכלכלת הקיום של ארץ-ישראל, כפי שעולה מתיאור האיורים שנזכרו לעיל ומצאי עצמות בעלי חיים שנמצאו בחפירות ארכיאולוגיות מאותה תקופה.²⁵ ממצא מעניין הוא מצאי עצמות הציפורים שנמצאו באתר העופל'

²³ ש' בודנהיימר, **החי בארצות המקרא**, א, ירושלים תש"י, עמ' 91.

²⁴ ש' בודנהיימר, **החי בארצות המקרא**, ב, ירושלים תשט"ז, עמ' 379-382; א' ביליק, 'התרנגול במקרא', בית מקרא יח, תשל"ד, עמ' 65-69; א' שושן, **בעלי חיים בספרות ישראל**, רחובות תשל"א, עמ' 221-223. על טביעות החותם ראו: N.Avigad & B.Sass, *Corpus Of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem 1997, pp. 52-54

²⁵ ב' רוזן, "כלכלה וקיום בתקופת ההתנחלות", בתוך: מנוודות למלוכה (נ' נאמן וי'

בירושלים מתקופת הברזל השנייה, שהיה מיושב עד חורבן בית ראשון בשנת 586 לפנה"ס. באתר נמצאו שרידי עופות בר ומבויתים ובהם תרנגול, יונת סלעים, תור, אווז, ברווז, חגלה וציפורי שיר קטנות.²⁶

דומה שגם בשלהי בית ראשון הייתה חשיבות בשר התרנגול קטנה בהשוואה לבשר יונים וציפורים אחרות. כך למשל בספר נחמיה לא נזכר התרנגול במפורש ברשימת המנות הקצובות לארוחות בכל יום, כי אם "שור אחד, צאן שש ברורות וצפרים נעשו ל" (נחמיה ה', יח). עם הזמן גדלה חשיבותו של התרנגול ובתקופת המשנה והתלמוד הוא תפס מקום מרכזי ביותר במשק האדם כמקור לביצים ובשר ובתלמוד מובא בשם ר' יוחנן: "מובחר שבעופות תרנגולת".²⁷

ההסבר מדוע בחרה התורה ביונה ותור ולא בתרנגולת היא כפי שצינו בראש ובראשונה, בשל שכיחותם הרבה בתקופת המקרא. חז"ל בתקופה מאוחרת יותר, כאשר התרנגול כבר נחשב לעוף שכיח ומשובח, הביאו טעמים אחדים מדוע עדיפים העופות ממשפחת היונים לקרבן העוף מאשר התרנגול. הסברים אלו קשורים להבדלים ביניהם בהרגלי האכילה, בנאמנות לאדם ובהתנהגות המינית. להלן נביא כמה ממאמרי חז"ל המשבחים את תכונותיהן החיוביות של היונים, המתאימות למקדש כמקום מקודש וכסמל לטוהר ושלום.

היונה והתור ניזונים כמעט רק ממזון צמחי, בעיקר זרעים שונים הנמצאים על פני השטח. לעומת זאת, התרנגול נוהג לחטט בתוך האדמה ולנקר באשפה²⁸ ולהשלים את מזונו משרצים קטנים ובכך עשוי לטמא את הקודשים. לכן נקבע ש"אין מגדלין תרנגולים בירושלים, מפני הקודשים".²⁹ זאת ועוד, בבית המקדש היו 'מים המקודשים'

O. Borowski, *U Of Animals In* ;404-405 'עמ', 1990, ירושלים, *Ancient Israel*, Walnut Creek – London – New Delhi 1997, pp. 157-158.

26 ראה בורובסקי (לעיל הערה 25), עמ' 158.

27 בבא מציעא פו:.

28 תוספתא בבא מציעא פ"ח ה"ל, מהד' ליברמן; בבלי, יומא עה:; ועיין גם במסכת טהרות פ"ג מ"ח.

29 משנה, בבא קמא פ"ז מ"ז; תוספתא שם פ"ח ה"י מהד' ליברמן; אבות דר"נ נו"א פל"ה, מהדורת שכטר עמ' 105, שם, נו"ב פל"ט, מהד' שכטר עמ' 107.

(מים עם אפר פרה אדומה) והיונה היא העוף היחיד שלא פוסל בשתייתו מים אלה:
"כל העופות פוסלין, חוץ מן היונה, מפני שהיא מוצצת".³⁰

העופות ממשפחת היונים בניגוד לתרנגול נחשבו לסמל התום, הצניעות והנאמנות. דבר זה בא לידי ביטוי במאמרים הבאים: "היונה הזאת תמה, היונה הזאת מצוינת, יונה זו צנועה, יונה זו פושטת צווארה לשחיטה, יונה זו שמכרת בן זוגה אינה ממירה אותו באחר..."³¹ אמר רבי יוחנן: אילמלא לא ניתנה תורה היינו למדים... איסור עריות מיונה.³²

לעומת תמימותה וכניעותה של היונה, נחשב התרנגול לעז או לחצוף שבעופות.³³ המשנה מביאה את התרנגול כדוגמה לעוף מבויית שמרד וברח לבנות קן, בניגוד ליוני הרדסאות.³⁴ התרנגול נחשב לעוף מזיק שגורם נזקים רבים³⁵ ורבי יהודה בן בבא העיד שנסקל תרנגול בירושלים על שהרג את הנפש,³⁶ ובתלמוד מוסבר שראה תינוק שראשו רופס וניקרו.³⁷ התרנגול נחשב אפוא לעוף מזיק שפגיעותו הרעה עשויה לגרום למוות, תכונה שאינה מתאימה לרוח השלום והשלווה שסימל המזבח בפרט והמקדש בכלל,³⁸ ולכן נאסר כקרבן העוף. גם בתקופת המקרא נחשב התרנגול לעוף

30 משנה, פרה פ"ט, מ"ד. הנשימה אצל היונה נעשית דרך הנחירים והללו פתוחים בקביעות ואינם נסגרים אפילו בשעת שתיית המים, כאשר כל המקור טבול במים. כך שאין חשש שהמים המקודשים יותזו במהלך השתייה, כפי שקורה לעתים אצל עופות אחרים.

31 שה"ש רבה פרשה א א וכן בעניין התור, ראו רש"י לתהילים ע"ד יט.

32 ערובין ק:.

33 ביצה כה: שמות רבה פרשה מב ט. המדרש רואה בתכונה זו עניין חיובי, אך דומה שתכונות אלו אינם מתאימות לרוח השלום שסימל המקדש ועוד ראה בעניין זה להלן. אם כי, הגמרא בעירובין ק: קובעת שיש ללמוד דרך ארץ מהתרנגול.

34 משנה, חולין פ"ב מ"א; א' קורמן, 'שלח תשלח את האם - הקשיים בהבנת המצוה', **שמעתי** 132, תשנ"ח, עמ' 30-36.

35 סיכום המקורות: ש' שפירא, **עופות בספרות התלמודית**, ירושלים תשכ"א, עמ' 30.

36 משנה, עדויות פ"ו מ"א.

37 ירושלמי, עירובין פ"י, ה"א, כו ע"א.

38 רעיון זה מופיע במקרא בדמות האיסור להניף ברזל על המזבח (שמות כ', כב ודברי המפרשים שם). המקרא מציין במפורש שדוד נפסל לבנות את בית המקדש משום היותו איש מלחמות ששפך הרבה דמים, ולכן הדבר הוטל על שלמה בימי רגיעה: 'כי שלמה יהיה

מסוכן ובשני החותמות שנמצאו מתקופה זו נראים תרנגולים בעמדות קרב, דבר המעיד על קיום מלחמות תרנגולים ביניהם.³⁹ מדובר בתחרויות אכזריות, הידועות גם בימינו שבמהלכן נלחמים התרנגולים ביניהם עד מוות.⁴⁰ לפי זה יוצא שאין המדובר כאן רק בהסבר מאוחר, אלא שהצו המקראי אכן בחר במכוון להימנע מהשימוש בתרנגול בשל תכונותיו הרעות ולא רק משום שכיחותו הקטנה. כפי שראינו, אכן היו מוכרים תרנגולים בארץ-ישראל בתקופת המקרא, ובעופל נמצאו שרידיו יחד עם היונה והתור; ואם הצו המקראי היה דורש דווקא תרנגול כקרבת העוף, לא הייתה כל בעיה לגדלם בצורה נרחבת.

במיוחד מציינים המקורות את ההבדל בין העופות ממשפחת היונים לבין התרנגול בכל מה שקשור לרבייה בין הפרטים ולהתקשרות בין שני בני הזוג. היונה והתור ידועים כמונוגמים מובהקים, וגם כאשר אחד מבני הזוג מת אין השני מתקשר בנקל לבן זוג אחר.⁴¹ לעומת זאת, הרבייה אצל התרנגול מאופיינת בפוליגיניה, היינו זכר אחד מזווג נקבות רבות, ולכן הוא נחשב כעוף השטוף זימה.⁴² אמנם בספר הושע מתואר אפרים "כיונה פתה - אין לב" (ז', יא), והמפרשים המאוחרים ביקשו ללמוד מכך דווקא על בוגדנותה של היונה.⁴³ כדרך פרשנות זו מובא במדרש המאוחר שנכתב בשלהי המאה האחת-עשרה, הטעם להבחנה בין גיל התורים ובין גיל היונים המותרים לקרבן העוף:

שמו ושלוש ושקט אתן על ישראל בימיו' (דב"א כ"ב, ח-ט; כ"ח, ג).

39 אביגד וזאס, עמ' 54-52; בודנהיימר, ב, עמ' 381.

40 עדויות רבות על מלחמות תרנגולים מביא ש' אברמוביץ, **תולדות הטבע**, ב, זיטמר תרכ"ז, עמ' 244-246.

41 **אנציקלופדיה החי והצומח**, יב, עמ' 260.

42 ברכות כב.: 'שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים', וכן ראו פירוש הרמב"ן ורבנו בחיי לויקרא א', יד.

43 'פליקס, **טבע וארץ בתנ"ך**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 242-243, סבור שהנאמנות אצל בני הזוג קיימת ביוני הסלעים בעוד שאינה תמיד נשמרת אצל היונים המבויתות. אולם לאמתו של דבר, כפי שמופיע בספרו של א' עץ-הדר, **גדול יונים**, ירושלים תש"ז, עמ' 60, יונת הבית הנקבה נאמנת תמיד לבן-זוגה, ואילו רוב הזכרים מבליים את שעותיהם הפנויות עם נקבות פנויות אחרות. לא בכדי המקורות מדברים בשבח היונה הנקבה ולא בשבחיו של הזכר.

מפני מה תורין גדולין כשרין, שכיון שאבד זוגו שוב אינו מזדווג לזוג אחר, אבל
היונה היא פותה, אין לה לב, לפיכך קטנים כשרים קודם שיזדווגו⁴⁴

אולם דומה, שמדובר בפרשנות מוטעית והפסוק בהושע התכוון לחוסר בינתה
ואופייה התמים של היונה, שהם במקרה זה תכונות שליליות, ולא לפקפק בנאמנותה
לבן זוגה.⁴⁵

לסיום חלק זה, נציין שלא התייחסנו לסוגיה של התרנגול והיונה כיצורים
מקודשים בהשקפת העולם התיאולוגית של עמי קדם כדבר שמבדיל באופן מהותי בין
קרבת העוף הישראלי ובין הפולחן של העמים השכנים; שני עופות אלו היו ידועים
כעופות מקודשים בקרב עמי קדם,⁴⁶ ולפיכך לא ניתן למצוא על רקע זה מניע מיוחד
להעדפת היונה והתור על פני התרנגול. יחד עם זאת, הייתה כנראה משמעות להבדל
בגודל בין התרנגול כעוף מאכל גדול יחסית לבין היונה או התור הקטנים. דבר זה
מסמל את ההבדל הרעיוני המבדיל באופן מהותי את הקרבן בישראל לבין שאר
העמים ששכנו מסביב. באופן כללי, החלקים המוגשים למזבח בישראל הם זעירים
במידה שאינה תואמת את רעיון האכלת האלוהות, כפי שהיה קיים בעמים האחרים.
אמנם בקרבן עולה הכמות המוגשת עשויה להיות גדולה, אך הדבר לא מהווה תנאי
הכרחי, שכן ניתן היה להקריב עולה בכמות זעירה בדמות קרבן עולת העוף. למעשה
היונה הייתה הקרבן הקטן ביותר מבין בעלי החיים המבויתים, והמקרא אף מצמצם
יותר ודורש דווקא בן-יונה ולא יונה בוגרת.⁴⁷ הקרבת בן-יונה או תור ולא תרנגול
מבליטה אפוא את הרעיון שמדובר בעניין סמלי ולא בקרבן שצריך לספק את תאבונו

44 רבינו טוביה בר' אליעזר, מדרש לקח טוב לויקרא א', יד; וכן פירוש החיזקוני, שם. לפי
פרשנות זו, בני יונה הם בשלב בוגר רק שלא הגיעו עדיין לבשלות מינית. הסבר זה
מתאים לשיטת הראשונים מאשכנז, כגון רש"י והראב"ה, ועל כך נדון בהרחבה בהמשך.

45 ראה **דעת מקרא** להושע ז', יא. תיאור מדויק של תכונותיה של היונה, ראה במדרש
הקדום יותר, שה"ש רבה פרשה א א.

46 על פולחן היונה בתקופת המקרא, ראו: **אנציקלופדה מקראית**, ג, ירושלים תשי"ח, עמ'
607. על התרנגול בפולחן, בודנהיימר, ב, עמ' 381. בתלמוד פירשו שהאל 'נרגל' (מל"ב י"ז,
ל) היה תרנגול (סנהדרין סג:). על הקרבת תרנגולים ויונים בבבל ובשומר ראו: צ' וינברג,
הקרבן בישראל, ירושלים תשמ"ז, עמ' 64.

47 ראה וינברג (לעיל הערה 46), עמ' 328.

של הא-ל. יתירה מזאת, כפי שהפסוק מציין, הצו המקראי מתחשב בצורכי האדם, ומאפשר לו להקריב על פי יכולתו הכלכלית וזמינות המוצרים.

בן יונה ותור בוגר

בכל מקום שנזכר בתורה תורים ויונים לצורך קרבן, תמיד הקפיד הכתוב לציין אצל היונים "בני יונה", ואצל התורים - "תורים" (לא נמצא הלשון "בני תור"). מכאן דייקו חז"ל ולמדו שניתן להביא רק תורים גדולים או בני יונה, היינו יונים בשלב צעירותם. חז"ל גם הביאו סימן ביולוגי שמגדיר במדויק באיזה שלב בדיוק כל אחד מהעופות כשר או לחילופין פסול. בביאור דבריהם ניתן למצוא כמה גישות פרשניות שהתפתחו כנראה מאוחר יותר.

א. הגישה התנאית במשנה

הגישה התנאית הרשמית מופיעה במשנה ובברייתא:⁴⁸

הכשר בתורין פסול בבני יונה והכשר בבני יונה פסול בתורין. תחלת הציהוב - בזה ובזה פסול (חולין פ"א מ"ה).

ת"ר יכול יהו כל התורים וכל בני היונה כשרים, תלמוד לומר מן התורים ולא כל התורים, מן בני יונה ולא כל בני יונה, פרט לתחילת הציהוב שבזה ושבוה שפסול. מאימתי התורים כשרים? משיזהיבו. מאימתי בני יונה פסולין? משיצהיבו.⁴⁹

לפי כל המקורות התנאיים, זמן בגרותם של היונים והתורים הוא בשלב שבו הם משנים את גווניהם לצהוב או לזהוב. המקורות הללו אינם מציינים מהי מהות שינוי הגוון, או במילים אחרות באיזה שלב ביולוגי מוגדר תחילת זמן בגרותו של העוף.

באופן פשוט נראה שמדובר בשלב מוקדם יחסית. כאשר הגוזלים של בני משפחת היונים בוקעים מהביצה הם סומים, כמעט עירומים ומכוסים בפלומה דלילה חיורת. בגיל ארבעה או חמישה ימים נפקחות עיניהם, וגופם מתמלא בפלומה צהובה אצל היונים, ואילו אצל התורים הפלומה מזהיבה.⁵⁰ שלב זה תואם את ההבחנה המדויקת של הברייתא:

48 גישה כנראה שונה מובאת בתוספתא, ובכך נדון בהמשך.

49 חולין כב:; תורת כוהנים דיבורא דנדבה, פרשה ו.

50 אנציקלופדיה החי והצומח, ו, עמ' 268.

מאימתי התורים כשרים? משיזהיבו. מאמתי בני יונה פסולין? משיצהיבו⁵¹

לפי הסבר זה תחילת בגרותו של בן היונה קשור לתחילת צימוח אברי התעופה. כאשר הפלומה צהובה או זהובה מתחילים לבצבץ קולמוסי הנוצות⁵² ולאחר כיומיים שלושה (בגיל 6-8 ימים) הם נפתחים, ובערך בגיל שבועיים מכוסים היונים והתורים בנוצות ומתחילים באימוני תעופה.

ייתכן שיש להקביל את סוגיית מועד כשרותם של בני היונה לקרבן, לסוגיית אכילת אפרוחים קטנים המופיעה במקורות תנאיים אחרים בהקשר לאפרוחים שנולדו ביום טוב. לדעת ר' אליעזר בן יעקב אסור לאוכלם משום איסור שרץ, ודבר זה נלמד מהפסוק: "לכל השרץ השורץ על הארץ (ויקרא י"א, מא) - לרבות אפרוחים שלא נתפתחו עיניהם". בניגוד לדעתו, תנא קמא סובר שאכילת אפרוחים מותרת מיד עם בקיעתם, אפילו שלא נפקחו עיניהם.⁵³ דעת תנא קמא מתאימה לגישת התנאים הסוברת שיש להביא בן יונה כקרבן העוף, מזמן בקיעתו ועד לזמן שנפקחות עיניו ומתחיל צימוח נוצותיו. לעומת זאת, לפי דעת ר' אליעזר בן יעקב לא ניתן להביא בן יונה כקרבן העוף, שהרי מרגע שמותר לאכילת אדם ויצא מגדר שרץ, הוא נחשב לבוגר במידה שפוסלת אותו לקרבן; או שבמקרה הטוב, פרק הזמן שבו בן היונה מוכשר להבאת הקרבן הוא קצר ביותר (כיום). לפיכך נראה שדעת היחיד של ר' אליעזר בן יעקב מתאימה לדעת תנאים אחרים הסבורים, שיש לאחר את גיל בגרותו של בן יונה לזמן שהוא הצמיח נוצות גדולות ומתחיל להפריח. גישה זו מופיעה בתוספתא הדנה בשלב שבו מותר להביא בני יונה ותורים כקרבן: "בני יונה משעלעלו או עד שייצהיבו. תורים משיפריחו, אפילו הן זקנים; נמצאת אומר כשר בתורין פסול בבני יונה, כשר בבני יונה פסול בתורין".⁵⁴

מהרישא של ההלכה בתוספתא משמע, לכאורה, שיש הבחנה בין שלב בגרותם של בני יונה ובין זה של התור. בני יונה מותרים עד שלב שהם מלאים דם או שהם

51 חולין כב: ; תורת כוהנים דיבורא דנדבה, פרשה ו.

52 ובלשונו של הט"ז לשו"ע י"ד טו: "ושיעור דנפתחו בעיניהם ושיעור דגדלות כנפים שיעור אחד הוא".

53 בבלי, ביצה ו: ; חולין סד: .

54 תוספתא חולין פ"א הט"ו מהד' צוקרמנדל.

מכוסים פלומה צהובה⁵⁵ ואילו התורים מותרים מזמן שכיסוי הנוצות שלהם מושלם והם מתחילים לעוף. אולם מהסיפא של התוספתא שעורכת הקבלה והתאמה בין בני יונה לתורים, ניתן ללמוד שלדעת התנאים בתוספתא, שלב הבגרות של העוף, היינו השלב הקובע את כשרותם לעניין קרבן העוף, הוא שלב סיום צימוח הכנפים ופריחתם של הגוזלים מהקן. למרות זאת, יש להעיר שכנראה הדעה שבתוספתא לא התקבלה להלכה בתקופת המשנה, ולכן מסדרי המשנה לא כללו אותה. ייתכן גם שיש לערוך הבחנה בין הרישא לבין הסיפא של ההלכה בתוספתא, והם נכללו ביחד בידי מסדר התוספתא יותר מאוחר.

יוצא אפוא, שבמקורות התנאים קיימת העדפה לגישת חכמים. חכמים בגישתם היו בוודאי ערים למציאות, שהיו אנשים שאכלו אפרוחים צעירים, מרצון או מכורח המציאות.⁵⁶ ואכן רוב הפוסקים החשובים פסקו להלכה כדעת חכמים שמותר לאכול אפרוחים מייד עם בקיעתם, אפילו שעניניהם טרם התפתחו,⁵⁷ ואין כל מניעה להקריבם כקרבן העוף על המזבח. לסיכום, לפי גישה זו, מותר להקריב 'בן-יונה' משלב בקיעתו מהביצה ועד לזמן שהוא מתחיל בצימוח נוצותיו.

לפי פירוש זה, יש להסביר שהמשנה במסכת קינים העוסקת בגוזל מקן סתומה שפרח לאויר והתערב עם גוזלות אחרים מתאימה לגוזלים של תורים, שכשרים לקרבן רק כאשר הם מלאים נוצות ומסוגלים לעוף, בעוד שבשלב ביולוגי זהה תהיינה היונים פסולות לכתחילה. אולם למעשה רוב קרבן העוף היה מושתת על יונים וייתכן שההסבר להלכה המגבילה את קרבן בני היונה לשלב כה צעיר, היא להפוך את האפשרות המעשית לערבוב בין הקנים לבלתי שכיחה (ודרכם של חכמים להתייחס גם לדברים מעין אלו).

55 לפי גישתנו מדובר באותו שלב ולכן מדויקת לשון התוספתא שכתבה "או", ולא כפי שכתב ש' ליברמן, **תוספת ראשונים**, ירושלים תרצ"ז, לחולין עמ' 221.

56 ראו בהרחבה בהמשך מאמר זה וכן במאמרי על שילוח הקן, מכל מקום אכילת אפרוחים לצורכי רפואה היה נוהג מקובל מאוד, ראו למשל: רבינו משה בן מימון, **פרקי משה [ברפואה]** (מהדיר: ז' מונטנר) כ, ירושלים תשכ"א, עמ' 241, וכן לגבי ציפורים שונות, שם, עמ' 238, 274-275.

57 ביצה ו:; חולין סד; בדברי התוספות; ר"ד והר"ן לחולין, שם (בנדפס עמ' כב:); משנה תורה, הלכות מאכלות אסורות פ"ג ה"י; הרשב"א, וכן שר"ע יר"ד טו, והט"ז שם.

ב. גישת האמוראים

בדברי האמוראים אנו מוצאים גישה יותר מחמירה באשר לגיל האפרוחים שניתן להתחיל לאכול אותם. בתלמוד הירושלמי מובאים שני מקורות תנאיים; אחד שמתיר לאכול גוזל שנולד ביום טוב, ומקור תנאי אחר שאוסר לאכול גוזלים שלא צימחו נוצות:

גוזל שנולד ביום טוב מותר מפני שהוא מתיר עצמו בשחיטה. לא כן תני: ביצים שריקמו, גוזלים שלא העלוה עליהן כנפים אסורין משום שקץ, ואין לוקין עליהן משום נבילה. ואמר ר' חגי ואפילו שחטן. א"ר אבון תיפטר באילון דנפקין וכנפיהן עליהן⁵⁸

מקטע זה רואים שבעוד שבתקופת המשנה היו גישות שונות בקשר לאכילת אפרוחים, כפי שכבר ראינו בתוספתא, הרי שבתקופה יותר מאוחרת האמוראים בארץ-ישראל, ר' חגי ור' אבון (בני הדור השלישי והרביעי), סברו כדעה המחמירה שאין לאכול אפרוח עם בקיעתו. ר' אבון אף ניסה ליישב את דברי הברייתא המתירה זאת בכך שמדובר באפרוחים שבוקעים עם כנפים מנוצות, דבר שאינו תואם את המציאות. בתלמוד הירושלמי לא מוגדר מהו כיסוי הניצוי הנדרש, אך ברור שאין לאכלם לפני שמלאו להם חמישה או שישה ימים. האיסור הוא בשל מיאוס 'משום שקץ' ולא משום איסור אכילת שרץ. למעשה גם מהתלמוד הבבלי, ניתן ללמוד לכאורה שלא ניתן להקריב אפרוח בן יונה מיד עם בקיעתו, אלא לאחר מספר ימים שגופו החל להתפתח:

תני יעקב קרחה: מאימתי בני יונה כשרים משיעלעו. הוא תני לה, והוא אמר לה 'אפרוחיו יעלעו דם' (איוב לט, ל). אימת? אמר אביי, מכי שמיט גדפא מיניה, ואתי דמא (חולין כב:).

אביי הסביר את הסימן שנתן ר' יעקב קרחה, שבני יונה כשרים מהשלב שאם נעקרה כנף הגוזל (או הנוצה ממקומה), יוצא מהגוף דם.⁵⁹ כלומר הגוזלים כשרים מזמן שיש בגופם הרבה דם וכאשר הם נפצעים ניתן להבחין בדימום השותת מהם. מציאות זו קיימת בעיקר החל משלב התפתחות הנוצות.⁶⁰

58 ירושלמי, ביצה, פ"א ה"א, ס ע"א.

59 תלוי בהסבר המונח 'גדפא', כנף או נוצה (השווה לתרגום באיוב ל"ט, יג) או שהכוונה לצלע, ראו תוספות לחולין כב:, ד"ה יעלעו דם.

60 זאב וינר, מגדל יונים מנוסה, סיפר לי שבקרב מגדלי היונים קיימת שיטה לטיפול ביונה

אם אכן גישת האמוראים בשני התלמודים היא מחמירה ואוסרת אכילת אפרוחים מיד עם בקיעתם, צריך להסביר מדוע הם נקטו כדרך ר' אליעזר בן יעקב ולא כחכמים. יתירה מזאת, מה ראו רוב הראשונים⁶¹ לפסוק לקולא ולהתעלם מדברי האמוראים בתלמוד? דומה שהתלמוד הבבלי, אכן סובר כדעת חכמים שניתן לאכול אפרוחים מיד עם בקיעתם ולהקריבם על המזבח עד אשר גופם מתמלא דם, שלב המקביל פחות או יותר לתחילת צימוח הנוצות. דבר זה מבוסס על נוסח אחר של המימרא של ר' יעקב קרחה בבבלי, שעמדה לפני הראשונים, כפי שמנוסחת בדברי הרמב"ם: "ועד מתי יהיו בני יונה כשרים, כל זמן שעוקר כנף ומתמלא מקום עיקרו דם".⁶²

לפי זה, הרמב"ם וכן רוב הראשונים פסקו כדעת חכמים ואמוראי בבל ולא כדעת הירושלמי. זהו למעשה מסלול הפסיקה המקובל, וממנו עולה בכל אופן מחלוקת לגבי אכילת אפרוח צעיר שטרם נפקחו עיניו, אם נחשב לשקץ או לא. כבר העיר הרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין שגדר מיאוס אינו איסור כללי אלא איסור סובייקטיבי, ואיסור 'בל תשקצו' הוא רק ל'מפונקים', למי שהדבר נמאס בעיניו.⁶³ בתקופת האמוראים נחשבו בני ארץ-ישראל למפונקים במאכלם,⁶⁴ ומאכלי אנשי בבל היו מאוסים בעיניהם.⁶⁵ אמוראי ארץ-ישראל אסרו אפוא אכילת אפרוחים שלא צימחו נוצות משום מיאוס, בעוד שבבבל הדבר לא היה נחשב למיאוס, אלא אף למאכל תאוה ולכן הותר.

חולה או שאיבדה את תאבונה על ידי מריטת נוצות התעופה או הזנב. מריטת הנוצות מבסיסם גורמת לירידת דם רב. ועל פי התיאוריה הזו, החלפת הדם גורמת להוצאת המחלות ומביאה להתחדשות ולהתאוששות (ראיון ביום ח' בתמוז תשס"א; 29/6/01).

61 ראה לעיל הערה 59.

62 הלכות איסורי מזבח פ"ג ה"ב, ובעל הכסף משנה מעיר שגרסת הרמב"ם לתלמוד היא הנכונה.

63 ערוך השולחן על הלכות שחיטה, סימן טו, ניו-יורק תש"י, עמ' 37; וכן ראו דיון ומראה מקומות נוספים לגבי היתר אכילת אפרוחים, למי שהדבר אינו נחשב מאוס, אצל: הרב ש' שבדרון, דעת תורה על הלכות שחיטה, למברג תרנ"א, ליו"ד סימן טו ס"ק ד (עמ' נט).

64 כתובות סב. .

65 שבת קמה: .

ג. עדויות לאכילת גוזלים

קיימות הרבה עדויות על אכילת גוזלים המיוחסת לאמוראים בבליים חשובים. על רב ועל חנינא בר שילה (או שילת) מסופר שהיו אוהבים לאכול גוזלים לקינוח הסעודה.⁶⁶ ועל רבין סבא נאמר שהאכיל את רב ב"בר גוזלא".⁶⁷ בבבלי מסופר בדרך ההפלגה על ר' יוחנן נרבאי (או נדבאי) "שהיה אוכל ג' מאות עגלים ושותה ג' מאות גרבי יין ואוכל ארבעים סאה גוזלות בקינוח סעודה".⁶⁸ בגרסה אחרת ריאלית יותר המיוחסת לזמן המקדש מובא כך: "שהיה אוכל ארבע סאה גוזלות".⁶⁹ אכילת גוזלים נחשבה לסממן של עושר, ועל פקח בן רמליה מלך ישראל נאמר במדרש "שהיה אוכל שלוש מאות גוזלות בקינוח של סעודה".⁷⁰

המקורות האמוראיים אינם מציינים באיזה שלב נאכלו הגוזלות בבבל. ייתכן שתשובה לכך נמצא בעדות של כמה מיהודי תימן שסיפרו לי על אכילת בני יונה. הם נהגו לתפוס גוזלים של יונים צעירים בני כשבוע עד שבוע וחצי, כאשר גופם רק התחיל להתכסות בנוצות. הגוזלים נשחטו, בושלו ונאכלו. בשרם היה טעים ביותר ומאכל זה נחשב למאכל תאוה. גוזלים משלב צעיר יותר לא נאכלו, לא משום איסור, אלא משום שלא היה בהם די בשר עסיסי.⁷¹ יוצא אפוא שבאופן מעשי נהגו בתימן כדעה המחמירה של ר' אליעזר בן יעקב, וזוהי גם שיטת אמוראי בבלי, לפי גרסת התלמוד (הנדפס) שלפנינו. אולם כפי שנראה בהמשך, הירושלמי ובעקבותיו הפוסקים האשכנזים הציגו גישה מחמירה יותר.

66 ברכות מז. ; פסחים, קיט. ; ירושלמי, פסחים פ"י, לז ע"ד.

67 פסחים עד. .

68 פסחים נז. .

69 כריתות כח. .

70 ילקוט שמעוני למשלי יג, רמז תתק"ן.

71 למשל, מרי אהרון חוברת, שו"ב ומארי אהרן עזרי, מבני ברק בראיון מהתאריך כג אב תשס"א. האחרון ציין במפורש שלאפרוחים שזה עתה בקעו "אין דם" ולכן רק משגדלו מעט אכלום.

ד. גישת הרמב"ם

הרמב"ם כנראה סבר שאיסור בל תשקצו אינו מוחלט ועשוי להשתנות ממקום למקום. אצל הרמב"ם אנו מוצאים הבחנה בין גישתו המתירה אכילת אפרוחים צעירים לבין המציאות שהייתה רווחת בימיו.

בקשר לשילוח הקן סובר הרמב"ם ש"האפרוחים הצריכין לאמן אינן ראויין לאכילה",⁷² אולם לכתחילה הם מותרים למי שחפץ בכך.⁷³

בקשר לקרבן העוף סובר הרמב"ם שבני יונה מותרים עד השלב שבו גופם מתמלא דם, היינו בשלב מוקדם מאוד, כפי שניתן להבין מפשט המשנה והברייתא (חולין כב.-כב:). דבר זה בא לידי ביטוי בולט בנוסח ההלכה: "ועד מתי יהיו בני יונה כשרים? כל זמן שעוקר כנף ומתמלא מקום עיקרו דם, והתורים כשרים משיזחיבו".⁷⁴ השלב שבו גוף האפרוחים מתמלא בדם, הוא גם השלב שבו הם מכוסים בפלומה צהובה, צפופה יחסית ואז מתחילים לבצבץ קולמוסי הנוצות. כנראה שלפי שיטת הרמב"ם שלב בגרותו של בן יונה לענין קרבן העוף מתחיל בזמן שהנוצות מתחילות להיפתח ולגלות את גווניה כ-6-8 ימים מיום בקיעתו מהביצה. כנראה שזה השלב של "הציהוב" הנזכר במשנה אותו מבאר הרמב"ם כ"תחלת התגוונות הנוצות".⁷⁵

ראוי להעיר שהרמב"ם אמנם מציין בעניין שילוח הקן שהאפרוחים הצעירים אינם ראויים לאכילה, אך בהמשך הוא מסייג את דבריו: "כיון שהנלקח [=האפרוחים] אינו ראוי לאכילה ברוב המקרים".⁷⁶

כלומר דיוק בלשונו של הרמב"ם מראה שהוא סבור שיש מקרים ש"האפרוחים הצריכין לאמן" ראויים לאכילה. דומה, שבעניין בני היונה סבור הרמב"ם שדווקא

72 מורה נבוכים, ח"ג פמ"ח, מהדורת קאפח, עמ' שצג.

73 הלכות מאכלות אסורות פ"ג ה"י; שו"ע, יו"ד טו.

74 הלכות איסורי מזבח פ"ג ה"ב.

75 פירוש המשנה על חולין פ"א מ"ה. מדברי הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח פ"ג ה"ח עולה לכאורה קושי, שם נאמר: "מצות עשה להקריב כל הקרבנות מיום השמיני והלאה... וכל שבעת הימים נקרא מחוסר זמן". לפי זה הרמב"ם סובר שבן יונה עד גיל שמונה ימים פסול. אולם נראה שדברי הרמב"ם כוללים רק את הבהמות ולא את העוף, ראו הערתו של ר' י' זילברברג, צפונות יד, תשנ"ב, עמ' קח.

76 מורה הנבוכים, ג, מח, מהדורת קאפח, עמ' שצג.

השלב שבו הם צעירים הוא המשובח יותר, וזאת הסיבה לדעתו להבחנה בין בני יונה לתור בוגר בעניין קרבן העוף:

הטעם בהקרכת גדול התורים ואפרוחי היונים, כי זהו היותר טוב בהן, כי גדול היונים
אין בו ערכות⁷⁷

הרמב"ן חולק על הרמב"ם. לדעתו - בני יונה אינם מומלצים לאכילה מבחינה בריאותית "מפני רוטבא עודפנית שבהם", אם כי גם הוא מסכים שבתורים ובני יונה יש סגולות רפואיות: "כי התורים סגולתם חדוד השכל ואפרוחי היונים סגולתם לתועלת גודלה במבוטלי האיברים כפלגס וכיוצא בו".⁷⁸ למעשה גם הרמב"ם היה ער לתכונות הרפואיות של בני היונה והתורים, אלא שבעניין קרבן העוף הוא התייחס לשבח טעמו הערב של הבשר ולא לפן הבריאותי.⁷⁹

ה. גישת פוסקי אשכנז

רש"י פירש את מועד כשרותן או פסילתן של בני היונה והתורים על פי פירוש האמוראים בבבלי, ועל פי גרסת נוסח התלמוד שלפנינו (שלא כגרסת הרמב"ם). גישתו הושפעה כנראה מחוסר הכרת מציאות של אכילת אפרוחים צעירים בימיו ובמקומו. לפיכך יש לאחר על פי פרשנותו את זמן בגרותו של העוף, ולפרש באופן שונה מההסבר שאנו נתנו לעיל לדברי התנאים. לפי רש"י "תחילת הציהוב (אצל בני יונה) - כשמתחילין לצהב כנפים [=נוצות] שסביבות צוארם פסולים... משיזהיבו (התורים) - שיהא כנפי גופן גדולים ואדומים ומזהיבים כזהב".⁸⁰ במקום אחר כתב: "ואימתי תורין כשירין משיזהיבו ואימתי בני יונה פסולין משיצהיבו נוצה מוזהבת שסביב הצואר".⁸¹

בשני המקרים רש"י מדבר על שלב הזהבת או הרדמת כל נוצות התור, וכאן הכוונה לשלב בו גוזל התור המצוי מחליף את הפלומה המוזהבת שעל גופו לנוצות

77 מורה הנבוכים, ג, מו, מהדורת קאפח, עמ' שפג.

78 הרמב"ן לויקרא א', יד.

79 דברי הרמב"ם נזכרים בספרי המזונות והרפואות של אבן זוהר והרמב"ם: אבו מרואן עבד אלמלך אבן זהר, כתאב אלאעד'יה, מדריד 1992, עמ' 15; רבינו משה בן מימון, פרקי משה [ברפואה] (מהדיר: ז' מונטנר), ירושלים תשכ"א, עמ' 236, 238, 274.

80 חולין כב: .

81 זבחים סח: .

בגוון חום-ערמוני. אשר ליונה, מציין רש"י, שהיא בוגרת כאשר מתפתחות נוצות הצוואר שלה בגוון זהוב-אדום. בהנחה שהוא לא מתכוון לזן מסוים של יונה מבויתת, אפשר שזה מתאים לצבעים הפיסקליים של אדום וירוק המאפיינים את נוצות הצוואר והחזה העליון של יונת הסלעים.

רש"י מתייחס להופעת הנוצות של אזור הצוואר כשלב המגדיר את בגרותה של היונה, מתוך הכרה מדויקת של הביולוגיה שלה. כשבועיים לאחר בקיעת הביצים, עוטים גוזלי היונה נוצות כשל בוגרים, לבד מאזור הראש והזפק בהם גדלות הנוצות באיחור (דבר המאפשר להם להכניס את כל מקורם לתוך לוע ההורים ולקחת ממנו אוכל). רק בגיל שלושה שבועות נשלם כיסוי כל גופה של היונה בנוצות. זהו למעשה השלב שמוגדר כבגרות על ידי רש"י. כלומר לפי רש"י לא ניתן להקריב מעל גיל שלושה שבועות בערך, מזמן שהוא עוטה בנוצות לחלוטין, אולם גם לא ניתן לאכול ולהקריב ממנו כאשר הוא צעיר מדי. לפי גישתו של רש"י, לא ניתן לאכול אפרוח שטרם פקח את עיניו, מפני "דביום שנולדו מאוסים הן",⁸² כדעת ר' אליעזר בן יעקב.⁸³

אפשרות אחרת להסביר את רש"י במאמר: "תחילת הציהוב (אצל בני יונה) - כשמתחילין לצהב כנפים [=נוצות] שסביבות צוארם פסולים" היא שמדובר בשלב מאוחר, בגיל חמישה חודשים בערך. עץ-הדר בספרו 'גדול יונים' כותב:

היונים הצעירות מחילות להשיר את נוצותיהן בהגיען לגיל שלושה חדשים בערך. נשירה זו חלה בלי קשר לעונות השנה והיא באה לסמן את תקופת ההתבגרות של היונה. עם סיום הנשירה (חדשיים מהיום בו החלה), באה היונה לכלל הבגרות מינית.⁸⁴

במקום הנוצות שנושרות מתפתחות נוצות חדשות, ובזני יונים רבים שצבע היסוד שלהם לבן ניתן להבחין בנוצות בגוון חום העוטפות כטבעת את צוואר היונה הבוגרת, בעוד שבשלב המוקדם ניתן למצוא כתמי צבע גם בחלקים אחרים של היונה. כך גם הגדיר אלבק את השלב של "הצהוב" שפוסל הן בתורין הן בבני היונה.⁸⁵ "מ לוינגר מתאר מצב זה בצורה מעט שונה, ואף מלווה וממחיש את דבריו בתמונות; בבן יונה -

82 חולין כב: .

83 ביצה ו: ; חולין סד: .

84 ראה עץ-הדר (לעיל הערה 43), עמ' 20.

85 ח' אלבק, סדר קדשים, ירושלים תל-אביב תשי"ט, למשנה בחולין פ"א מ"ה.

הנוצות באזור הצוואר אינן מבריקות והעיניים כהות. בקצה הנוצות עדיין ישנם חוטים לבנים-צהובים. עם ההתבגרות נעשות העיניים צהובות והנוצות מבריקות והוא הציהוב לפי רש"י.⁸⁶

לסיכום - לדעת רש"י ניתן לאכול בני יונה החל מגיל ארבעה-חמישה ימים בערך ועד לגיל שלושה שבועות או לפי פרשנות אחרת עד גיל ארבעה-חמישה חודשים, היינו, מזמן שהוא מתחיל לפתח את נוצותיו ועד שגופו מתמלא בהן לחלוטין. גם הראב"ן והרא"ש נקטו בשיטת רש"י, ופסקו במפורש שההלכה כדעת ר' אליעזר בן יעקב שאפרוח שלא נתפתחו עיניו אסור.⁸⁷ כך גם משמע מדברי ר' ברוך מוורמייזה, שכתב בשנת 1202 לערך, שאיסור אכילת אפרוח בטרם נפתחו עיניו (כר' אליעזר בן יעקב) הוא מדרבנן, אך הוא מוסיף: "ומ"מ נראה שמן התורה אסור משום נבלה, ואפילו שוחטו אין בכך כלום, שאין שחיטה שייכא ביה".⁸⁸

הראב"ה, מגדולי חכמי אשכנז, מביא בשם אביו פרשנות מחמירה יותר לדעת ר' אליעזר בן יעקב, וכדעת הירושלמי, שאין להסתפק רק בפקיחת עיני האפרוח, אלא יש צורך בהתפתחות מלאה של הנוצות הגדולות:

וקבלתי מאבא מורי שהא דשרי רבי אליעזר בן יעקב בנפתחו עיניו, היינו דוקא כגון שיש לו כנפים, נוצה גדולה שעל כל גופה פלומה בלע"ז, אבל הנוצה הדקה לא... ורש"י פירש באלו טרפות (חולין נו:): נמרטו כנפיו, היינו נוצה גדולה, הילכך צריך להזהיר בכך אפרוחי תרנגולות ואוזות.⁸⁹

דבריו של הראב"ה יש לשים לב לפרשנות המילה 'פלומה'. את המונח הלטיני 'פלומה' (pluma) הוא מפרש כנוצות גדולות ובכך הוא חרג מהפרשנות המקובלת. אמנם המונח 'פלומה' הוראתו נוצה, אך הכוונה בעיקר לחלק הרך שבה. ממשמעות זו הושאל המונח לכל דבר צמיר, מוכי ורך, ומכאן בימינו הוא יוחד לאותן שערות רכות

⁸⁶ י"מ לוינגר, מאור למסכת חולין, ב, ירושלים תשנ"ה, עמ' 19.

⁸⁷ ר' אליעזר ב"ר נתן, אבן העזר (ספר ראב"ן), א, ניו-יורק תשי"ח, לביצה ו: (עמ' קע:); הרא"ש לביצה ו:.

⁸⁸ ר' ברוך ב"ר יצחק מוורמייזה, ספר התרומה, ירושלים תשי"ט, הלכות איסור והיתר, עמ' 17.

⁸⁹ רבינו אליעזר ברבי יואל הלוי, ספר ראב"ה (מהדורת א' אפטוביצר), ג, ברוקלין ניו-יורק תשמ"ג, עמ' 426, סימן תשכב.

שעולות על גוף האפרוחים והגוזלים לפני צימוח הנוצות האמיתיות. הראב"ה מתבסס על דברי רש"י בחולין שמפרש את המילים "נמרטו כנפיה - היינו נוצה גדולה שעל כל גופה כנפים עם פלומ"ש (plumes) בלעז. נוצה - היא היא הדקה הסמוכה לבשר שאין לה קנים ובלעז מל"ש" (molse ; פלומה במשמעות המודרנית).⁹⁰ לפי הפרשנות של הראב"ה גם המונח 'אפרוח' משנה את משמעותו הרגילה, והוא מכוון גם ליונה הצעירה שכבר השלימה את התפתחות נוצותיה הגדולות. למעשה מדובר בשלב בוגר לגמרי, למעט בשלות אברי הרבייה. פרשנות זו מצמצמת מאוד את טווח הזמן שבו יהיה בן יונה ראוי לעלות על המזבח.

ו. סיכום

סוגיית אפרוחים צעירים נזכרת בהקשר לאכילתם בחולין ולצורך הקרבתם כקרבן. מהמקורות הקדומים ביותר, הקרובים ביותר לשלהי פעילות הבית השני, עולה שרוב התנאים סברו שניתן להקריב את בני היונה, כבר משלב בקיעתם ועד לגיל ארבעה-חמישה ימים בערך. בתקופה זו, גם סברו שניתן לאכול כבר בשלב זה לצורכי חולין. אולם בתקופת האמוראים, כנראה בעקבות שינויים שחלו בהרגלי תרבות האכילה בארץ-ישראל, התירו האמוראים בירושלמי את אכילת הגוזלים רק משלב שהחלו להעלות נוצות. יחד עם זאת, ראוי להעיר שאין בירושלמי התייחסות לאפרוח שלא נפתחו עיניו לעניין קרבן העוף, וייתכן שלצורך זה הוא מותר גם בשלב זה.

בבבל, לעומת זאת, התירו האמוראים לאכול את האפרוחים מייד עם בקיעתם מהביצה, כנראה על סמך נוהג אכילה שהיה קיים במקומם. אמנם יותר מאוחר יש מהגאונים שפסקו שהדבר אסור,⁹¹ אך חלק מהגאונים⁹² ורוב הראשונים הספרדיים קיבלו את הפסיקה של התלמוד הבבלי והתירו זאת, למרות שבימיהם הדבר כבר לא היה מקובל. באשכנז לעומת זאת, העדיפו לנקוט כדעת מיעוט התנאים, הירושלמי וחלק מהגאונים, שפסקו שהדבר אסור משום מיאוס.

⁹⁰ רש"י לחולין נו: וראו מ' קטן, **אוצר לעזי רש"י**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 40 מס' 372, המעיר שיש להבחין בין 'פלומיש' (pluma) הן הנוצות הקטנות.

⁹¹ ב"מ לוין, **אוצר הגאונים**, ד, ירושלים תרצ"ב, 10-11.

⁹² וכך מובא ברשב"א פעמים רבות, למשל בפירוש לתורת הבית הקצר הלכות טריפות, שער רביעי: "יצא (אפרוח) לאויר העולם ולא נפתחו עיניו, יש מי שאוסר והגאונים זכרונם לברכה מתירים".

ראוי לציין שגם לפי ר' אליעזר בן יעקב האפרוח מותר משלב שנפקחו עיניו, היינו משלב תחילת צימוח הנוצות, אולם הראשונים באשכנז החמירו ודרשו צימוח מלא של הנוצות.⁹³ אמנם היו בקרב האחרונים שהתירו לאכול בני יונה שרוב נוצותיהם צימחו. מכל מקום, גם לפי דעת המחמירים, איסור אכילת אפרוח שלא גדלו נוצותיו הגדולות הוא מדרבנן ולא מדאורייתא, ויש אומרים שהאיסור הוא לכתחילה אך בדיעבד מותר.⁹⁴ נזכיר ונאמר, שמהמקורות האמוראיים הבבליים ומעדויות מהימנות של כמה מיהודי תימן לומדים בבירור על מנהג אכילת בני יונה שעדיין לא הפריחו כמאכל תאוה.

קרבת העוף בשלהי תקופת הבית השני

מידע רב קיים על קרבן העוף מהמקורות התנאיים שברובם מתוארכים למועד הסמוך לחורבן הבית ושני הדורות שאחריו. במקורות התקופה מכונים קרבנות העוף של תורים ובני יונה בשם "קנינים". מונח זה מתייחס לשני פרטים מאותו המין, כנראה מפני שאצל היונה והתור תמיד ישנה הטלה של שתי ביצים בלבד.

הביקוש הגדול ביותר לקנינים היה בשלוש הרגלים, שאז כל אדם שהיה חייב בקרבן הביאו. במקרים רבים אנשים ריכזו את חובותיהם לזמן הרגל. קשה להעריך את מספר עולי הרגל בכל מועד, אך מדובר בסדר גודל שעשוי היה להגיע לרבבות בני אדם.⁹⁵ וניתן להניח שכמעט כל עולה רגל הביא עמו או רכש לפחות תור או זוג בני יונה אם כקרבת חובה או כקרבת נדבה. רוב מביאי הקנינים היו כנראה נשים יולדות או זבות, ולכן המשנה במסכת קנינים מביאה דוגמאות רבות סביב נשים כאלו. לפי הדוגמאות שמביאה המשנה עולה שלעתים היו נשים שהביאו בבת אחת כדי חמישה קנינים או יותר.⁹⁶

מספר החוגגים הגדול ביותר שהתרכז בירושלים היה בחג הפסח, בשל קרבן פסח. בתקופה זו הביקוש לקניני עופות היה גדול ביותר, דבר שיצר לעתים בעיה של זמינות עופות מחד והפקעת מחירים מאידך. מסופר על רבן גמליאל הזקן שביקש פעם אחת

93 כך מובא גם על ידי הש"ך לשו"ע י"ד טו.

94 סיכום המקורות, ראו: ר' צ"ה שפירא, **דרכי תשובה**, שו"ע י"ד טו.

95 ש' ספראי, **העליה לרגל בימי הבית השני**, תל-אביב תשכ"ה, עמ' 74-71.

96 כריתות פ"א מ"ז; קנינים פ"ב מ"ג.

לעבר את השנה מפני שהגוזלות רכים. לעומת סיפור זה, מובאת בתלמוד ברייתא הקובעת שאין לעבר את השנה רק "מפני הגוזלות שלא פירחו", אולם גורם זה מצטרף כ'סעד' לעיבור השנה אם קיימת סיבה נוספת.⁹⁷ נראה שרובן גמליאל התכוון לגוזלות של יונת הסלעים שמתחילה לקנן רק בתחילת מרס⁹⁸ או לתור המצוי ששב לארץ ממעונות החורף שלו כדי לדגור רק בראשית חודש אפריל. באותה שנה עדיין לא הגיעו היונים או התורים למצב שבו הם גדולים דיים כדי להביאם לקרבן. כאמור, חכמים קבעו שאין זה שיקול מספיק כדי לעבר בגללו את השנה, מפני שניתן להשתמש בבני יונה, המצויים תמיד בארץ.

חלק מהקינים הובאו בידי עולי רגל, אך דומה שרוב החוגגים ובעיקר אלו שהגיעו ממרחקים רכשו אותם בירושלים, משום שהעדיפו שלא לטלטל אותם עמהם. סיבה נוספת היא ההגבלה שהייתה על גיל 'בני היונה' המותרים להקרבה על המזבח. לפי כל הדעות, מדובר בזמן מוגבל יחסית (עד שלושה שבועות), וקיימת אפשרות שאצל אנשים שמגיעים ממרחק עשויים בינתיים האפרוחים להתפתח עד לשלב שיהיו פסולים להקרבה. לכן אנשים כאלה, שהעדיפו בכל זאת להביא עמם את הקינים, ביכרו מן הסתם להביא תורים, שמזמן שבגרו אינם נפסלין עוד,⁹⁹ דבר המאפשר מרווח זמן גדול מאוד.

המכירה של הקינים נעשתה בידי אנשים פרטיים שהתפרנסו מכך וגם על ידי מערכת מאורגנת שהייתה נתונה בידי הכהנים שהיו אחראים על התיפקוד והארגון השוטף של המקדש. בשלהי הבית השני המסחר בקינים נעשה מחוץ לכותלי הר הבית.¹⁰⁰ המסחר בקינים לציבור נעשה על ידי תשלום לתוך שני 'שופרות' (תיבות דמויות שופר); על אחד מהם היה כתוב 'קנים' והוא מיועד לרוכש תורים גדולים ועל

97 תוספתא סנהדרין פ"ב, ה"ו מהד' צוקרמנדל; ירושלמי שם, פ"א יח ע"ד; בבלי, שם, יא. .

98 עונת הקינון נמשכת עד חודש אוגוסט ועשויה לקיים שניים-שלושה מחזורי קינון. ביונת הבית נמשכת הדגירה בארץ-ישראל כמעט לאורך כל חודשי השנה ועשויה להקים בתנאים טובים (למשל, שובך מבודד מקור) כ-8-12 מחזורי קינון. רק באירופה הקרה קיימת הפסקה בקינון של יונת הבית לזמן קצר, כפי שהעיר רש"י בפירושו לביצה י, ראה מ' קטן, החיים בימי רש"י, ירושלים תשנ"ז, עמ' 83.

99 השו"ת: "תורים משיפריחו, אפילו הן זקנין" תוספתא חולין פ"א, ה"ו מהד' צוקרמנדל.

100 ראה בהרחבה ספראי (לעיל הערה 95, עמ' 148).

השני היה כתוב 'גוזלי עולה' והא יועד למי ששילם עבור בני יונה.¹⁰¹ הכהנים היו מוציאים בו ביום את המעות והקריבו בהם את הקינים בשביל הבעלים.¹⁰²

בחג השבועות היו נוהגים להביא גוזלות ביחד עם הביכורים על מנת לעטרן. את הגוזלות שהביאו לצורך הקרבן הניחו כנראה בסלים נפרדים, ואילו את הגוזלות שהעניקו במתנה לכהנים אחזו בידם.¹⁰³ את הגוזלות שהיו מביאים לצורך הקרבן לא הניחו על סלי הביכורים עצמם, כדי לא לטנפם בלשלת שלהם, אלא תלו אותם בנפרד.¹⁰⁴

ממונה

על כל נושא הקינים במקדש היה ממונה מיוחד ובשלהי הבית הוא נקרא פתחיה, שהיה ידוע כחכם גדול:

פתחיה על הקינים [=מרדכי]. למה נקרא שמו פתחיה? שהיה פותח בדברים ודורשן ויודע שבעים לשון¹⁰⁵

קיומו של ממונה מיוחד על הקינים היה הכרחי מכמה סיבות. ראשית, דיני קינים נחשבו להלכות מסובכות וקשות: "קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות".¹⁰⁶ ולכן היה צורך בממונה מיוחד שבקיא בפרטי הדינים. מדובר בהלכות חמורות, כאשר למשל התערבו זה בזה, קינים של חובה בנדבה או עולה בחטאת.

לדוגמה, המשנה קובעת: "חטאת שנתערבה בעולה, ועולה בחטאת, אפילו אחד ברבוא - ימותו כולם!"¹⁰⁷ ממשנה זו אנו למדים שפסילת הקינים יכולה להתרחש ע"י ערבוב בין העופות עצמם, דבר המלמד על הצפיפות של המקריבים וריבוי הקינים שהיו במקדש, בעיקר בשלוש הרגלים. פסילת הקינים יכולה להתרחש גם על ידי

101 שקלים פ"ו מ"ה.

102 תוספתא שקלים פ"ג, הלכות ב-ג.

103 בכורים פ"ג מ"ה; תוספתא, בכורים פ"ב ה"א, מהד' ליברמן, עמ' 581.

104 ירושלמי בכורים פ"ג, סה ע"ד.

105 שקלים פ"א מ"א.

106 אבות פ"ג מ"ח.

107 קינים פ"א מ"ב.

ערבוב המעות המיועדות לרכישת הקינים,¹⁰⁸ ולכן הקפידו בין היתר לשלם תמורתן בשופרות נפרדים.¹⁰⁹ מכל מקום, בשל חשיבות זו נקל להבין מדוע הוקדשה לנושא זה מסכת שלימה היא מסכת 'קינים'. מסכת זו כפי שהיא מונחת לפנינו כיום, נערכה לפני החורבן, והיא מסובכת בגלל ארגון מבנה משניותיה,¹¹⁰ כנראה משום שחלק מפרטי הדינים ודרך מסירתם לא היו נהירים דיים לתנאים שלא הכירו היטב את המציאות בזמן קיום המקדש.

הסיבה השנייה לקיומו של ממונה מיוחד על הקינים הייתה כלכלית, מדובר בארגון מערכת מסחר עניפה ומסובכת של קינים; קשר עם הספקים, קביעת מחירים, גביית הכסף מהציבור¹¹¹ ותוכנית עבודה מורכבת של הקרבנות. דומה, שהציבור העדיף לרכוש את הקינים מהמערכת שהייתה בפיקוח הכוהנים במקדש ולא מהמוכרים הפרטיים. דבר זה נבע משום שלקינים אלו היה 'ביטוח', במקרה שהם נפסלו, שהיה תנאי בית דין ש"הקינין הפסולות שיהו באות משל ציבור". יתירה מזאת, גם הספקים למקדש נדרשו לספק קינים חלופיות, ללא כל תמורה במקרה שהם פרחו או אבדו.¹¹² תנאי זה נבע בשל ה'פחת' הגדול שהיה בקינים הפסולות במקדש, שעלותו יכלה להסתכם בממון רב. למרות זאת, עדיין היה כדאי כנראה לספקים ליטול סיכון זה ולספוג את ההפסדים האפשריים, שכן בתמורה הם זכו לעבודה שוטפת וקבועה כמספקי קינים למקדש במשך כל השנה ולא רק בתקופות השיא בשלוש הרגלים.

גידול האוכלוסין והדרישה לקיני יונים לקרבן בשלהי תקופת בית שני הביאה לכך שמוכרי היונים הפרטיים הפקיעו את מחיריהם. מסופר על רבן שמעון בן גמליאל שביקש להוריד את המחירים באמצעות תקנה הלכתית שתגרום באופן משמעותי להורדת הדרישה בכמות היונים:

108 קינים פ"א מ"ד.

109 שקלים פ"ו מ"ה.

110 מ' וויס, 'סדר המשנה במסכת קינים: לשאלת פרקי משנה תוספתאיים', סידרא יג תשנ"ז, עמ' 61-91.

111 ראה הרמב"ם, הלכות כלי המקדש פ"ז ה"ט.

112 שקלים פ"ז מ"ז; ירושלמי, שם פ"ז, נ ע"ד.

מעשה שעמדו קנים בירושלם בדינר זהב, אמר רבן שמעון בן גמליאל: המעון הזה, לא אלין הלילה עד שיהו בדינרין. נכנס לבית דין ולמד: האשה שיש עליה חמש לידות ודאיות, חמש זיבות ודאיות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים, ואין השאר עליה חובה. ועמדו קנים בו ביום ברבעתיים¹¹³

מקור הקינים שנמכרו במקדש בשובכים שהוקדשו בידי אנשים פרטיים,¹¹⁴ אך בעיקר מספקים גדולים שהתמחו בכך. באופן טבעי, התרכז ענף גידול היונים באזור ירושלים. המסורות התלמודיות מציינות את גידול היונים בהר המשחה (הזיתים), בו היה עץ שעליו גידלו "ארבעים סאה גוזלות בכל חודש וחודש, ומהן מספיקין קינים לכל ישראל".¹¹⁵ גרסה אחרת מייחסת את גידולן למלך ינאי בהר המלך, ומאותו אילן הורידו "ארבעים סאה גוזלות משלש בריכות בחדש".¹¹⁶ תיאור זה עשוי להתאים כמובן רק לגידול בני יונים, שכן המונח בריכה פרושו "מחזור רביה אחד",¹¹⁷ שבמקרה של "בני היונה" הוא קצר יחסית.

גם אם יש מי שיראה במקורות התלמודיים שמץ של הפלגה, הרי בוודאי שהתמונה הכללית שהם מוסרים היא מהימנה. דבר זה נתמך גם בממצא הארכיאולוגי מאותה תקופה. באותה תקופה נהגו לגדל יונים במגדלי קולומבאריום, שבהם שכנו בעת ובעונה אחת עד 5000 יונים מבויתות, כפי שתיאר וארו, סופר רומי מהמאה הראשונה לפנה"ס.¹¹⁸ שרידי מגדלים כאלה נמצאו גם בארץ-ישראל ובהם ראויים לציון שלושה מגדלים מאזור עיר דוד שבירושלים.¹¹⁹ בירושלים וסביבותיה לבדה, נמצאו בסקר ארכיאולוגי 28 מתקני קולומבריה המתוארכים לתקופה ההלניסטית

113 כריתות פ"א מ"ז.

114 מעילה פ"ג מ"ו.

115 ירושלמי, פ"ד, סט ע"א; איכה רבה פרשה ב, ד. יוסף בן מתתיהו מזכיר באזור זה את הסלע הנקרא 'שובך היונים', מלחמות היהודים, ה, יב, ב.

116 ברכות מד. והשוו: תוספתא, מנחות ט, יג.

117 השווה למשנה בבבא בתרא פ"ה מ"ג.

118 Varro, Rerum Rusticarum 111, 7.

119 ב' זיסו, "חפירות דוד אלון בחורבת אבו ח'ף בשנת 1980 - גילוי מגדל קולומבאריום", בתוך: ישוב, ציוויליזציה ותרבות, דברי הכנס לזכרו של דוד אלון (עורכים: א' מאיר וא' ברוך), רמת גן תשס"א, עמ' 177.

והרומית הקדומה (מאה שנייה לפנה"ס-מאה ראשונה לספירה). זאת עדות שגידול היונים היה ענף כלכלי חשוב כאשר יונים וגוזלים הובאו למקדש, בשרן נאכל ואף הזבל מהן שימש לזיבול השדות החקלאיים.¹²⁰ בתקופה החשמונאית עלתה הצריכה המרובה בקיני יונים לקרבן, ובעקבות חורבן הבית נעלמה הצריכה של קיני יונים והיקפו של הענף הצטמצם לצורך אספקת בשר וזבל בלבד.¹²¹ אין ספק אפוא, שחורבן הבית היה אחד הגורמים המרכזיים בשקיעתו של ענף גידול היונים באזור יהודה.

A. Kloner. "Columbaria in Jerusalem", **Jerusalem and Eretz Isreal** (J. Schwartz, 120 Z. Amar & I. Ziffer ed.), Tel-Aviv 2000, pp. 61-69.

121 ראה טפר (לעיל הערה 6), עמ' 196.

על

הפרק

תגובה למתירי הכניסה להר הבית בזמן הזה

בתקופה האחרונה, אנו עדים לניסיונות של מספר רבנים וארגונים לפרסם קריאה לעלות להר הבית. הרבנים הנ"ל פסקו שיש שטחים מסוימים בתוך תחומי הר הבית שמוותר להיכנס אליהם לאחר טבילה במקווה ושאר הכנות הנדרשות.¹ לענ"ד, נקודת התורפה של היתרם נמצאת בעובדה שאין לנו מסורת באשר למיקום העזרה והחיל במתחם הר הבית של ימינו, ואיננו יכולים למקם בשום מידה של ודאות את מקום העזרה והחיל שאליהם אסור לכו"ע להיכנס בטומאת מת. אם כן, כל הר הבית כולו² נמצא בספק איסור כרת ואסור להיכנס לתוכו כלל. טענה זו הועלתה על ידי הרבה מפוסקי זמננו, בינם ה"ציץ אליעזר",³ "יביע אומר",⁴ ו"מנחת יצחק".⁵ מכיוון שאריכות דברי פוסקים אלה התמקדה בנושאים שונים וטענות אחרות, ומכיוון שהרבה מדברי המתירים פורסמו לאחר שתשובותיהם של הפוסקים המחמירים יצאו לאור, רציתי כאן להתייחס לטענות העיקריות של המתירים בעניין קביעת מקומות המותרים לכניסה בהר הבית:

1 נציין כאן רשימה חלקית: הרב ז"מ קורן, 'הצעת איזורי תפילה בהר הבית בזמן הזה', **תחומין ג**, תשמ"ב, עמ' 413-423. הרב שילת 'בנית בית כנסת בהר הבית בימינו', **תחומין ז**, אלון שבות, עמ' 489-512. הרב גורן, הר הבית, ירושלים תשנ"ב. הרב 'אריאל, במאמר 'בית ה' נלך', **סידור המקדש ב**, תשנ"ט. הרב 'שפירא והרב 'פלאי, **אל הר המור**, ירושלים תשנ"ז.

2 עיין לקמן הערה 18.

3 שו"ת **ציץ אליעזר**, ירושלים תש"ל, חלק י', סימן א', עמוד כ"ג.

4 שו"ת **יביע אומר**, ירושלים תשכ"ט, חלק ה' יר"ד, סימן כ"ו, עמוד רמ"ט.

5 שו"ת **מנחת יצחק**, ירושלים תשל"ב, חלק ה', סימן א', עמודים ב'ג'.

א. עליית הרמב"ם להר הבית

רבים מקרב הרבנים שהתירו כניסה בזמן הזה להר הבית מסתמכים על איגרת אחת של הרמב"ם, שבה הוא מתאר את ביקורו בירושלים וכניסתו "לבית הגדול והקדוש" להתפלל.

גם אם נקבל שמדובר על הר הבית, איננו יודעים להיכן בדיוק נכנס הרמב"ם בתוך הר הבית. כנראה שהייתה לו מסורת שלפחות על מקום אחד אין ספק עזרה וחיל, ומסורת זו לא נשתמרה בידינו. לדוגמה, אולי הייתה בידי הרמב"ם מסורת שמותר להיכנס שני מטרים לתוך שער השבטים ושבמקום הזה אין חשש עזרה וחיל, ושאר ההר בספק. שוב, מכיוון ששום מסורת כזו לא נשתמרה בידינו, אי אפשר לבסס את ההיתר לעלות להר הבית בימינו על תיאור זה של הרמב"ם. (טענה דומה לזו העלה ה"ציץ אליעזר").⁶

ב. שיטת הרדב"ז

חלק מהרבנים המתירים רוצים להסתמך על תשובה של הרדב"ז⁷ שהתיר את הכניסה לשטחים רבים בתוך הר הבית גם בימינו על סמך קביעתו, שהצרכה היא אבן השתייה שעל גביה עמד קודש הקודשים. אמנם, הרבה פוסקים אחרונים חלקו על דעת הרדב"ז בזה.⁸ אם באנו לפסוק הלכה למעשה כאחת משתי השיטות הנ"ל, אנו חייבים לפסוק לפי כללי הפסיקה המקובלים באשר להכרעת מחלוקות בין הפוסקים.⁹ לפי כל כללי הפסיקה, אין מקום לפסוק לקולא כדעת הרדב"ז, וכדלהלן:

1. הלכה כרבים

אין זה נכון כי רוב הפוסקים פסקו הלכה כדעת הרדב"ז להתיר את הכניסה להר הבית בשטחים מסוימים על פי הקביעה שהצרכה היא אבן השתייה. אם בכלל ניתן לקבוע מי הם ה'רבים', אין ספק שההפך הוא הנכון.

⁶ שו"ת ציץ אליעזר, ירושלים תש"ל, חלק י', סימן א', עמוד כ"א.

⁷ שו"ת הרדב"ז, סימן תרצ"א.

⁸ עיין בתשובות שהבאנו בהערות 3-5, שהביאו את דעתם.

⁹ עיין סיכום נפלא לנושא בקונטרסו של הרב א' אבינר, כללי הוראה בהלכות מסופקות, ירושלים תשנ"ט.

2. רוב חכמה ומניין

דבר זה לא ניתן להכרעה על ידינו (וכדברי הרב ישעיה דיטראני בשו"ת הר"ד¹⁰: "הנוכל לשקול בפלס הרים וגבעות במאזנים ולומר שזה גדול מזה שנבטל דברי זה מפני זה").

3. מרא דאתרא

אין לומר שהרדב"ז היה מרא דאתרא ולכן יש לפסוק כמותו, שהרי גם החולקים עליו היו מרי דאתרא כאן בעיר הקודש ובארץ הקודש במשך מאות השנים שלאחריו. כמו כן, לא ניתן לומר שספרי 'שו"ת הרדב"ז' התפשטו ונתקבלו בעולם יותר מספרי החולקים עליו.

4. פוק חזי מאי עמא דבר

כל שנה פוקדים מאות אלפי יהודים את הכותל המערבי, ובמיוחד בשלושת הרגלים עולים המוני בית ישראל לשריד בית מקדשנו ומתפללים לזכות לראות בבניין המקדש - "ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך". ואילו מתוך כל רבבות היהודים שומרי תורה הכמהים למקום המקדש ומתקרבים לגשת ולגעת בכתליו מבחוץ, רק קומץ קטן ביותר של אנשים מעפילים לעלות להר ה' פנימה. בלי הבדל בין אשכנזים לספרדים, חרדים וציונים, כל העדות וכל הזרמים נמנעים מלעלות להר הבית - פוק חזי.

5. 'בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל'

כאן הספק אינו רק "בשל תורה", אלא ספק באיסור דאורייתא שעונשו כרת (ואין כאן המקום להרחיב בחומר איסורי טומאת המקדש וקודשיו).

אם כן, מוכרחים אנו לפסוק לחומרא בנידון דידן, ולא לסמוך על קביעתו של הרדב"ז שאבן הצכרה היא מקום בית קודש הקודשים. חזרנו אם כן לנקודת המוצא שלנו, שבלי מסורת ברורה, איננו יכולים לקבוע לאלו אזורים בהר הבית מותר להיכנס בימינו.

ג. חוקרים של זמננו

אינני מכיר נושא אחד בתחום הארכיאולוגי שיש בו ריבוי של דעות סותרות בין החוקרים, כמו שיש בעניין מיקום העזרה וקודש הקודשים בהר הבית של ימינו.

10 שו"ת הר"ד, סימן ס"ב.

ידועות לי לפחות חמש עשרה שיטות בנושא.¹¹ חלק מהשיטות מסתברות יותר וחלק פחות, אבל לא יעלה על הדעת לקבוע הלכה בעניין כל כך חמור על סמך אחת מהשיטות האלו שאינן אלא בגדר השערות בלבד. אפילו בעניינים יותר מוכחים נמנעו הפוסקים מלהכריע הלכה על סמך תיאוריות ארכאולוגיות. דוגמה לכך מצאנו באיגרת של הרא"ה קוק,¹² שדחה הצעה לקבוע קריאת המגילה בט"ו במושבבות מסוימות על סמך דעת החוקרים שאותם מקומות היו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון:

כי כל החכמה הזו של חקירת מדע ארץ ישראל, מלאה היא רק השערות, שאמנם ראויים הם לחבה וכבוד החוקרים והדורשים בזה מצד חבת הקודש, אבל סוף סוף, אי אפשר לקבע מסמרות, על סמך השמות השגורים בין הערבים

ובאותו עניין כתב הרב שריה דבליצקי:

... על שברי מילים ומשחקי מילים (זיהויי שמות) עם שברי כדים וקיתוניות אין לנו סמך שנוכל לבנות הלכות כאלה, אשר אם טעינו איבדנו הכל¹³

יש להוסיף שלפי חלק משיטות החוקרים הנ"ל, בית קודש הקודשים עצמו נמצא בתוך השטח שהתירו המתירים להיכנס אליו!

ד. שטחים המותרים לכל הדעות

חלק מהמתירים רצו לסמוך על המשנה במידות (פ"ב מ"א) להתיר שטחים מסוימים בהר הבית שאין בהם חשש עזרה וחיל לכל הדעות.¹⁴ שיטה זו מבוססת על הבנת

11 להלן רשימת התיאוריות הידועות לי, על שמות בעליהן, ובסדר כרונולוגי: De Vogüé, Ferguson, Warren, Conder, Schick, Watson, Mommert, Dalman, Hollis, Vincent, הרב גורן, קאופמן, Ritmeyer, ושיגיב.

Leen Ritmeyer, "Locating the Original Temple Mount", *Biblical Archaeology Review*, March - April 1992, pg. 64 note 29.

12 הרב א"י קוק, **אגרות הרא"ה**, ירושלים תשמ"ה, אגרת תכ"ג, עמ' ע"ה.

13 הרב שריה דבליצקי, מכתב בתחומין א, תשל"ט, עמ' 128. עיין עוד דברים דומים שנאמרו מפי הרב מרדכי אליהו המופיעים בספר **מקראי קודש - הלכות פורים**, מאת הרב משה הררי, עמוד ק"א הערה נ"ו.

14 עיין במאמרו של הרב יצחק שילת, 'בנית בית כנסת בהר הבית בימינו', **תחומין** ז, תשמ"ו, עמ' 489 - 512, שביאר את השיטה בצורה מדויקת. עיין עוד בספרו של הרב ש' גורן, **הר הבית**, ירושלים תשנ"ב, עמ' שס"ב - שצ"ז.

הרמב"ם במשנה זו,¹⁵ שאין חשש שהעזרה נמצאת בחלק הדרומי והמזרחי של הר הבית. הבעיה בלהסתמך על שיטה זו היא שהר"ש והרא"ש (בפירושם שם על המשנה) חולקים על הבנת הרמב"ם בנושא, ולדבריהם אי אפשר לקבוע מקומות בהר הבית שבהם אין חשש שהעזרה נמצאת. ומי אנו להכניס את ראשו בין הרי הרים ולהכריע במחלוקת ראשונים כמלאכים¹⁶ (ואפילו לפי הרמב"ם עצמו אין היתר, שהרי לדעתו¹⁷ החיל הוא חומה בגובה עשר אמות, ולא שטח ברוחב עשר אמות, ואם כן איננו יודעים כמה היה רוחבו של שטח החיל שאסור להיכנס אליו בטומאת מת מדרבנן).¹⁸

ה. סיום

למרות הכמיהה הרבה לעלות להר הבית, לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, ולמרות הרצון לעשות מעשה לחזק את אחיזתנו במקום הקדוש ביותר לעם ישראל, אין לנו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, ואנו כפופים לכללי הפסיקה המקובלים בידינו.

15 פירוש הרמב"ם על המשנה, מידות פ"ב מ"א, והלכות בית הבחירה פ"ה ה"ו.

16 ולפי הבנתי הדלה, תמוהים הם דברי הרב גורן (שם בעמוד ש"ג), שכתב "ומכיוון שהרמב"ם הוא המחמיר הגדול בנוגע לכניסת טמאים למקום המקדש בזמן הזה, והוא מיקל בכניסת טמאים לדרום הר הבית, בודאי שיש לסמוך עליו בקביעת היתר כניסה לשטחים מסוימים בדרום, משום שאין לנו רשות לנהוג כחומרי הרמב"ם וכחומרי החולקים עליו באותו נושא עצמו, כמו ששנינו במסכת עירובין ו: "מחומרי ב"ש ומחומרי ב"ה עליו הכתוב אומר הכסיל בחושך הולך. עיי"ש בתוס' ד"ה ומי, ותירוצם תקף גם כאן" עכ"ד. ולענ"ד, מעצם דברי התוספות שם מופרכים דברי הרב, שהרי שתי המחלוקות אינן סותרות אהדדי, ואין סתירה אם נפסוק כרמב"ם שסובר "קדשה לעתיד לבא", ומאיידך כשיטת הר"ש והרא"ש שהעזרה לא הייתה ממוקמת דווקא בפינה הצפון מערבית של הר הבית.

17 משנה תורה, הלכות בית הבחירה פ"ה ה"ג.

18 ובאופן תיאורטי, ייתכן שהחיל הגיע כמעט עד הכותל הדרומי של הר הבית. למרות שדבר זה אינו סביר (כמו שאין זה סביר שלשיטת הר"ש והרא"ש העזרה עמדה צמודה ממש לאחד מכותלי הר הבית, וא"כ היינו צריכים להתיר את הכניסה לשטח הצמוד לכותלי הר הבית מבפנים), מ"מ אין אפשרות לקבוע מהו הגבול הסביר לעניין זה, ואולי אפשר לדמות את העניין לדיני איסור והיתר, שהמכניס כף שבלוע בה איסור לתוך תבשיל של היתר, צריך לשער ששים מההיתר כנגד כל הכף, למרות שאין זה סביר שהכף בלעה ופלטה כמות כה גדולה של איסור (עיי' בשר"ע יו"ד, סימן צ"ח סע' ד). וזאת מפני שאין לנו שיעור אחר למדוד כנגדו, ולכן מוכרחים אנו להחמיר עד השיעור הגדול ביותר שיתכן. וכן נראה לי בנידון דידן.

בעניין זיהוי הצכרה עם אבן השתייה תגובה למאמרו של יונתן אדלר

א. קבלתי ממערכת מעלין בקודש את מאמרו של ר' יונתן אדלר, העומד להתפרסם בגליון הקרוב של כתב העת, וקשה לומר שאני מאושר מן העניין. מצד אחד אני מתנגד נחרצות לדרכם של המדמים "לכבוש" את הר הבית במנעליהם ובאבק שברגליהם כיום, ואשר על כן לכאורה צריך אני להיות מרוצה מכך שקם מי שמנסה לשמוט מתחת רגליהם את מפת הגבולות אשר עליה הם מתבססים. אך מאידך גיסא חייב אני להבהיר כי לדעתי, הדברים שביקש ר' יונתן אדלר לפרסם בחוקים מאוד מן האמת. ואם באתי ללמד עליו זכות, עדיין צריך אני לומר שהדברים מבוססים על כל פנים על שגגה גדולה בהבנת כל העניין. (תחילת השגגה היא כפי הנראה בדברי חכם אחד בן זמננו שטעה בהבנת דברי מחבר אחר מלפני כמאתיים שנה, ודימה שמצא מי שחלק על הרדב"ז. למרבה הפלא, במאמרו של ר' יונתן אדלר הפך אותו יחיד מלפני מאתיים שנה, לדעה של רוב הפוסקים במשך מאות שנים, ולזה קשה למצוא צידוק אפילו על פי אותה טעות של אותו מחבר חשוב).

ב. לגוף העניין, זיהוי הצכרה עם אבן השתייה הוא דבר מקובל מן קדמת דנא. הראשון שאנו יכולים לנקוב בשמו, אשר הזכיר את הבניין שעל הצכרה וזיהה אותו כעומד על מקום המקדש, הוא רבי בנימין מטודילא (שביקר בארץ בשנים ד'תתקכ"ה - ד'תתקל"ג), והוא קבע במפורש כי "טימפלו דומינו"¹ הוא בית המקדש. בדעה זו החזיק גם רבי פתחיה מרגנשבורג, שהיה תלמיד ר"ת ואחיו של רבי יצחק הלבן ושל רבי נחמן מרגנשבורג מבעלי התוספות (ביקר בארץ בשנת ד'תתק"מ), ואשר מסעו הנקרא "סיבוב רבי פתחיה" הועתק על ידי רבי יהודה החסיד. אך לאמיתו של דבר קיימות תעודות היסטוריות יהודיות ונוכריות המזהות את הצכרה עם אבן השתייה, כבר מתחילת התקופה המוסלמית (כלומר מאות שנים לפני רבי בנימין מטודילה, ורבי פתחיה מרגנשבורג).

1 טמפלו דומינו, הוא הכינוי של הצלבנים לבניין כיפת הסלע. קיימים ציורים ומפות מן התקופה ההיא, ובכולם רשום במפורש על גבי הבניין: "טמפלום דומינו".

תעודה חשובה העוסקת בעניין היא מדרש הנקרא: **נסתרות דרבי שמעון בר יוחאי**, אשר בו מפורש:

המלך השני שיעמוד לישמעאל יהיה אוהב ישראל וגודר פרצות היכל, ועושה לו השתחוויה על אבן השתייה

זמנו האמיתי של ספר זה אמנם אינו ברור, ויש מקום לפקפק בשאלה אם מדובר במדרש ממש, והוא לא נזכר (על כל פנים בשם זה) בדברי הראשונים, אך אין כל ספק שמדובר בספר עתיק מאוד.² ומלבדו קיימות עוד תעודות מן הגניזה הקהירית, אשר מסופר בהן במפורש על יהודים שהראו לעומר את אבן השתייה. (לדברים אלו יש גם מקבילות בדברי סופרים מוסלמים, וכן בדבריו של ההיסטוריון הארמני סיביוס שהיה בן התקופה. יש כמובן מקום לדון האם יש להן על כל פנים ערך של עדות נוכרי המסיח לפי תומו).

אמנם תעודות הגניזה הקדומות הללו אינן קשורות לשמו של חכם בעל שם ידוע, ובזה אפשר שהן נופלות במעט מחשיבותן לעומת דברי רבי בנימין מטודילה ורבי פתחיה מרגנשבורג. וכבר הארכתי בכל זה בספרי **חצרות בית ה' עמ' 94-97**. אלא שהרדב"ז לבדו כתב על הדברים בתשובות הלכתיות הנוגעות לכיוון התפילה ולכניסה לשטח הר הבית, ולא רק בתיאור של מבקר או מוסר שנות דור ודור, כפי שעשו הקודמים לו, והוא קבע במפורש, "כי הדבר ברור³ שתחת הכפה שם אבן השתייה בלי ספק הנקראת אצלם אלסכרא", ובזה יש לו יתרון מן ההיבט ההלכתי. ומבדיקת כל התעודות ניתן לקבוע בוודאות כי לא נחלק אדם (יהודי או נוכרי) על דבריו של הרדב"ז, עד ימיהם של החוקר האנגלי פרגוסון והחוקר הגרמני קונרד שיק. וגם אחרי

2 הספר נדפס לראשונה בשאלוניקי בשנת תק"ג, יחד עם "ספר אליהו". כתב יד של מדרש זה מצוי בספריית פרמא, זמנו של כתב היד הוא תחילת האלף השישי. קרוב הדבר כי הדברים שבאותו "מדרש", נכתבו בתחילת התקופה המוסלמית הראשונה, ואכמ"ל.

3 אין לכחד כי יש ברדב"ז דברים שאינם ברורים היטב, כגון הנחתו שהמרחק מן הכותל המזרחי של הר הבית, עד כותל העזרה הוא שי"ג אמה, שזה באמת אינו מתאים להנחה שהצכרה היא אבן השתייה. והמדקדק בדבריו ימצא עוד כמה נקודות סותרות, וכמה מחברים עסקו בזה. אלא שרק ביחס לזיהוי הצכרה כתב הרדב"ז כי: "הדבר ברור... בלי ספק", ומכאן שמדובר על הלכה פשוטה ומקובלת, שלא מצא בה הרדב"ז שום חולק.

דבריהם המשיכו רוב החוקרים לאחוז בדעת הרדב"ז והקודמים לו שהצרכה היא אבן השתייה.⁴

ג. אמנם היה מחבר אחד אשר חי כמאתיים שנה אחרי הרדב"ז אשר דיבר בעניין, ואשר אחד מחכמי הדור הבין כי אותו מחבר מפקפק בדברי הרדב"ז. מתוך כך ביקש אותו חכם מחכמי הדור, לראות בו מעין חולק על הרדב"ז, (אני נוקט בלשון: "מעין חולק", כי על פי דין, המפקפק עדיין אינו זכאי לשם "חולק"), אך המדקדק בגוף הדברים יראה שאין זו הכוונה כלל, ואין כאן כל פקפוק בזיהויו של הרדב"ז.

מחבר זה הוא רבי חיים אלפנדרי, שספרו, **דרך הקודש**, נדפס בקושטא בשנת ת"ע, וכך כתב בספרו:

והנה היום לא ידענו מציאות אבן השתייה הזאת **כיצד** היא עומדת, כי הגויים פיהם דבר שוא, זה אומר בכה שהיא גבוה מן הארץ ותלויה באויר, וזה הפך התלמוד, עד ישקיף וירא ה' משמים תתגלה מלכותו עלינו

וחכם אחד הבין שיש כאן פקפוק בדבר זיהוי אבן השתייה, וכאילו כתב ר' חיים אלפנדרי אודות אבן השתייה כי "לא ידענו היכן היא עומדת", וזה הפך הכתוב בדבריו, שמהם נראה שלא היה לו כל ספק שהצרכה היא אבן השתייה, אלא שהוא השתומם משום שהנוכרים אומרים שהיא תלויה באויר, וזה סותר את דברי התלמוד.

ואמנם הוא רמז לכך שייתכן והנוכרים משקרים (וכפי שכתב עליהם במפורש: "אשר פיהם דבר שוא"), אך כפי הנראה סבר כי בדבר הנראה לעין בפרסום, יש להתייחס לדברי הנוכרים במידה ידועה של רצינות, ואם אכן האבן אשר בכיפת הסלע עומדת באויר, יש תימה בדבר, וקשה להבין כיצד עומדת האבן באויר, בניגוד למבואר בתלמוד. מובן שכיום אנו יודעים היום בבירור שאין כאן קושי כלל, וההנחה שרמז לה **בדרך הקודש** כי הישמעאלים "פיהם דיבר שוא", מוכחת בעליל.

ומכל מקום על פי כללי הפוסקים, גם אם באמת היה בעל **דרך הקודש**, מפקפק בעצם הזיהוי של הצרכה בתור אבן השתייה (וגם אם באמת היה ספק שמא האבן מרחפת באויר), עדיין אין לפקפוק כזה תורת מחלוקת, ואין ספקו מוציא מידי קביעת הרדב"ז הוודאית.

4 על דבריהם של שיק ופרגוסון, ועל המשקל שיש בכלל לייחס לדבריהם של חוקרים שדיברו בעניין, ראה לקמן.

ד. מי שבאמת פקפק בהנחה כי הצכרה היא אבן השתייה, הוא מחבר לא מפורסם בשם ר' חיים נאטנזון, שהוציא לאור באלטונה בשנת תרל"ב ספר בשם 'עבודה תמה'. ספר זה יצא כנגד הספר 'דרישת ציון' של הרב צבי הירש קלישר, והוא ניסה בספרו להפריך את קביעתו של הרב קלישר שניתן כיום לבנות מזבח ולחדש את עבודת הקרבנות, ועסק בכל הנקודות שעסק בהן הרב קלישר.

הרב קלישר עסק מטבע הדברים בהיבטים שונים הנוגעים לחידוש הקרבנות, הן בהיבט העקרוני של בניית מקדש קודם ביאת המשיח, והן בפרטים ההלכתיים השונים, כגון קדושת המקום אחר החורבן, דין טומאה בציבור, האפשרות לייצר בגדי כהונה, האפשרות לסמוך על ייחוסי כהונה ועוד; ובכל הפרטים האלה עסק הרב קלישר במשא ומתן עם גדולי הדור. מובן שגם שאלת מקום המזבח העסיקה את הרב קלישר, והוא אכן היה מוכן להסתמך בנושא זה על קביעתו של הרדב"ז.

על ספרו של הרב קלישר השיג ר' חיים נאטנזון, ובין שאר דבריו כתב בספר עבודה תמה (בקונטרס נעילת שערים עמ' קיא-קיב) שעל מנת לסמוך הלכה למעשה על זיהוי אבן השתייה, צריך עדות ברורה איש מפי איש שיעידו על האבן שהיא אבן השתייה, ועדות כזו אינה קיימת, שהרי יהודים לא נכנסו לשם, ועל כן אין לסמוך על הדבר הלכה למעשה. אך באמת גם פקפוק מסוג זה אינו נחשב (על פי כללי הפוסקים) למחלוקת של ממש, וזאת משום שמדובר במחבר שבא לפקפק בדבריו של הרדב"ז מבלי ראיה נגדו, ועדיין דבריו הם בגדר של ספק שאינו מוציא מידי ודאי.

יש להוסיף ולהדגיש כי אף על פי שבעל הספר עבודה תמה העלה טענה כבדת משקל אשר בהחלט יש צורך לדון בה (ועיין כל כך בספרי 'חצרות בית ה' , בתחילת המבוא לחקר הר הבית על פי ההלכה), מכל מקום ההקשר של הדברים בספר עבודה תמה, שהוא למעשה קריאת תיגר על קביעתו ההלכתית של הרדב"ז, נראה תמוה. הרדב"ז אמנם לא דיבר על חידוש הקרבנות, אך סמך על הזיהוי הלכה למעשה לעניין כניסה למקום. אמנם הרשות נתונה עד גבול מסוים להביא ראיות נגדו ולחלוק על דבריו, וייתכן שעל פי ראיה ראויה, הרשות נתונה לר' חיים נאטנזון לחלוק על דברי הרדב"ז; אבל בוודאי אין הרשות נתונה לשאול האם הרדב"ז היה אדם אחראי וידע על מה הוא מדבר, ועל סמך מה הוא מדבר. וחזקה על הרדב"ז שלא קבע את מה שקבע אלא אחרי שמנקודת מבטו היו לכך סימוכין מספיקים, ואין רשות להטיח בו האשמות כאילו פסק הלכה על סמך פנטזיות ערביות, מבלי להבין שעל פי דין אי אפשר לסמוך על דברים שכאלו, ומשום כך לבטל את דבריו. ואילו כתב הרדב"ז: "נראה לי כי אבן השתייה היא תחת הכיפה הנקראת אצלם אלסכרא", החרשת. אבל קריאת תיגר על

דברים שהרדב"ז כתב עליהם: "כי הדבר ברור... בלי ספק", מבלי ראייה כלשהי נגד דבריו, נראית חריגה מוזרה מאוד מדרכי הפוסקים לדורותיהם.

לאחר עיון ובדיקה בספר **עבודה תמה** ובספר **דרישת ציון** נראין הדברים, שמעיני הרב נאטנזון נתעלמה העובדה שמדובר בקביעה הלכתית של הרדב"ז, והיה נדמה לו שהרב קלישר החליט מדעתו כי ניתן לסמוך על זיהוי הצכרה כאבן השתייה משום ש"רבים אומרים" שהיא אבן השתייה (הביטוי "רבים אומרים" נמצא גם בספר **דרישת ציון** וגם בספר **עבודה תמה** בציטוט מדרישת ציון); וכנגד קביעה הלכתית זו, שייחס אותה לרב קלישר, טען הרב נאטנזון מה שטען, ולא העלה כלל על דעתו עם מי באמת יש לו עסק, וכי הרדב"ז הוא זה שקבע להלכה כי הדבר ברור בלי ספק.

ועוד יש לציין כי כאמור הרב קלישר התכתב בעניין עם גדולי הדור, ותשובותיהם של רבי עקיבא איגר ושל החתם סופר, והמשא ומתן שהיה להם אתו התפרסמו, ומדבריהם נראה שדווקא בשאלת זיהוי אבן השתייה הסכימו עם הרב קלישר, אבל הם דנו בשאלות אחרות הקשורות לקביעה זו עצמה, כגון האפשרות לקבוע בדיוקנות את שיעור האמה, על מנת לקבוע על פי מדידות (מאבן השתייה), את מקום המזבח וגודלו.

ה. ר' יונתן אדלר כתב, שאין זה נכון לומר שרוב הפוסקים הסכימו לרדב"ז, וכי ההפך הוא הנכון. ובדבריו תמוהים בעיניי, כי גם אם באמת נמצאו כמה מחברים שיש לתלות בדבריהם דעה חולקת, עדיין אין הם רוב הפוסקים.

והגאון בעל ציץ אליעזר שליט"א, שהוא היה זה ששגה בהבנת דברי הספר **דרך הקודש**, נזהר בלשונו, ואחרי שהביא את דברי הרדב"ז כתב: "אבל **אחרים חולקים** על ההנחה הזאת, כידוע, ולדוגמה יעוין בקו' **דרך הקודש** שכותב בסופו, וז"ל: "והנה היום לא ידענו מציאות אבן השתייה הזאת כיצד היא עומדת כי הגוים פיהם דיבר שוא זה אומר בכה שהיא גבוה מן הארץ ותלויה באויר וזה הפך התלמוד עד ישקיף וירא ה' משמים תגלה ותראה מלכותו עלינו' עיי"ש, כן יעוין בספר עבודה תמה בנעילת שיערים שמתמה וכו'". ולא כתב כי: **רבים חולקים**, רק כתב: "אבל **אחרים חולקים**", כי ידע את האמת, וכי אחרים שחולקים הם בהחלט המעטים גם לפי דעתו של בעל הציץ אליעזר.

גם הציטוט של ר' יונתן אדלר מדברי הר"ד - "הנוכל לשקול בפלס הרים" - שמכוחו ביקש לקבוע שאי אפשר להכריע כרדב"ז נגד הרבים החולקים עליו, ולומר שהוא גדול מן החולקים אינו שייך לעניין כלל. ולמעשה, בדרך בה מוצגים דברי הר"ד

יש עירעור על דרכי הפסיקה המקובלות, ועל מסורת הפסיקה בכל ארבעת חלקי השו"ע.

הרי"ד דן ביכולת ההכרעה שלו במחלוקת שבין בעלי התוספות לבין הרמב"ם בשאלת פסול מים שאובים למקווה, אם הוא מדאורייתא או מדרבנן בלבד, על פי גדלותם של האנשים. והוא קובע שאין יכולת לקבוע שבעלי התוספות גדולים מן הרמב"ם או שהרמב"ם גדול מבעלי התוספות, ועל כן אין אפשרות להכריע ביניהם על פי גדולת אחד מהם (ואכן זו באמת העמדה המקובלת על כל גדולי הפוסקים ביחס למחלוקות ראשונים מסוג זה).

אך בשום אופן אי אפשר להסכים להנחה שהדברים שכתב הרי"ד אמורים לגבי כל מחלוקת שנחלקו בה שני חכמים מדורות שונים. וכל מי שעוסק בהלכה ויודע את גדולתו של הרדב"ז והמשקל שיש לו בדברי הפוסקים, יודע היטב כי משקלו רב ממשקלו של רבי חיים אלפנדרי, שחי כמאתיים שנה אחריו, ולא נתפרסמו דבריו בין הפוסקים, וודאי לא ראינו שנהגו הבאים אחריו כלפיו כפי שנהגו כלפי הרדב"ז, שרבים ביטלו דעתם מפניו; וברור לגמרי שאין דברי הרי"ד שוללים את האפשרות להכריע שהרדב"ז באמת גדול מרבי חיים אלפנדרי. וודאי שהדברים נראים מגוחכים כאשר מנסים להעמיד את ר' חיים נאטנזון מאלטונא (משנת תרל"ב) כבר פלוגתא עם הרדב"ז, ולומר כי לא נוכל לשקול בפלס הרים, ולהכריע מי גדול ממי, כאשר בפועל ניתן לומר כי ר' חיים נאטנזון מאלטונא גם לא נחשב בר פלוגתא נגד גדולי דורו הגרע"א והחת"ס, שמדבריהם משמע שהסכימו לדברי הרב קלישר בשאלת זיהוי הצכרה עם אבן השתייה.

ועוד יש להדגיש כי הרי"ד שם באמת היה מוכן להכריע במחלוקת הרמב"ם ובעלי התוספות על פי ראיות, והוא הוכיח בראיות מי מן השניים צודק, אך זאת אחרי ההתנצלות שהיתרון שלו הוא משום היותו בזה כננס העומד על גבי הענקים, והוא רק שלל שם את היכולת להכריע בין הקדמונים שלא בדרך הראיות, אלא על פי הכרעה שאחד מהם גדול מן השני (וזאת כפי הנראה בניגוד למה שסבר זה שהפנה לרי"ד את שאלתו, ואשר תשובת הרי"ד נועדה להשיב על דבריו), כך שגם הוא למעשה לא סגר את הדלת בפני יכולת הכרעה על פי ראיות בנידון דידן, אלא להפך. ולפי דעתו, באמת גם אם קיימת מחלוקת בין הגדולים שאין יכולת להכריע ביניהם על פי גדולתם, יש כוח ביד החכמים הקטנים מהם להכריע על פי ראיות מי משני הגדולים צודק, וכפי שמצינו שהאמוראים מכריעים בסברה במחלוקת תנאים. ואשר על כן בנידון דידן, גם

אילו חלקו המהרי"ט או הב"י על הרדב"ז, עדיין סבור אני כי היכולת להכריע כדעת הרדב"ז היא אמנם שרירה וקיימת גם לדעת הר"ד.

ו. דבריו של ר' יונתן אדלר שהחולקים על הרדב"ז היו מרי דאתרא כאן בארץ ישראל במשך מאות שנים, אינם תואמים את המציאות. ר' חיים נאטנזון חי באלטונה, ורבי חיים אלפנדרי אמנם מכונה על ידי החיד"א בתואר: "מופת הדור", אך איני יודע על סמך מה קבע ר' יונתן אדלר שהוא לבדו 'היו' מרי דארעא בארץ הקודש במשך מאות שנים. (וזאת כמובן אף לפי טעותם של אלו שסברו שהוא חלק על הרדב"ז).

ז. בפרק 'חוקרים בני זמננו', מציג ר' יונתן אדלר בפתיחת הדברים רשימה, שעל פיה יכול הקורא להתרשם כאילו באמת קיימות חמש עשרה שיטות בדבר זיהוי מקום קודש הקודשים (והוא גם כתב שקשה למצא נושא ארכיאולוגי שהדעות רבו בו כל כך). והואיל וקביעה זו אינה משקפת את המציאות, וכפי שיבואר להלן, הנני חוזר בזה על הדברים שצינתי תחילה (בסעיף א). כי מבדיקת כל התעודות ניתן לקבוע בוודאות כי לא נחלק אדם (יהודי או נוכרי) על דבריו של הרדב"ז, עד ימיהם של החוקר האנגלי פרגוסון והחוקר הגרמני קונרד שיק. וגם אחרי דבריהם, המשיכו רוב החוקרים לאחוז בדעת הרדב"ז והקודמים לו שהצרכה היא אבן השתייה.

מנקודת מבטי, לא ריבוי החוקרים או מיעוטם הוא המכריע, ואם יש מקום להתייחס אליהם, הרי יש כמובן להתייחס לעצם דבריהם, שעל דרך כלל הם באמת בנויים על סברא, ולזה כשלעצמו יש כמובן ערך הלכתי. אך צריך שיקול דעת תורני ביחס למשקל כל סברא וסברא, והארכתי בזה במבוא לספרי חצרות בית ה', שלמעשה נועד כולו לקבוע איזה משקל הלכתי יש לייחס לממצא ארכיאולוגי מסוים; כיצד יש להתייחס לטופוגרפיה של השטח כיום; מה ניתן ללמוד ממנה בעניין זיהוי מקום העזרה; ממתי יש לתעודות נוכריות משקל של נוכרי מסיח לפי תומו, וכיו"ב, וזאת על פי הדרך שהתייחסו ראשונים ואחרונים לסוגיות שיש להן נגיעה לעניין. אך הואיל ור' יונתן אדלר בחר להציג רשימת חוקרים, מוצא אני לנכון להתייחס אל הרשימה, וזאת מתוך הנחה מוצדקת, שאומן לא מרע אומנותו, וחזקה על איש מקצוע, שגם אם אין הוא יכול לתת לראיותיו משקל ראוי על פי דעת תורה, מכל מקום דעת בני אדם וסברא חיצונית גם לה יש איזה משקל, אם היא ניתנת על ידי מי שמבין את העניין לאשורו, אך מאחר שיש לפנינו חמש עשרה שיטות של חוקרים, יש לחשוך ברמת הרצינות של שיטותיהם.

עיון בדברים עצמם מראה, כי הצגת חמש עשרה השיטות רחוקה מלשקף את המציאות. למעשה, כמעט כל החוקרים שהביא הכותב, קבעו שהצרכה היא אבן

השתייה, ועל פי זה קבעו את גבולות העזרה המקודשת, על פי שיעורי אמה שונים (שבזה באמת נחלקו), ומחלוקתם נוגעת בעיקר לפרטים מרוחקים יותר הקשורים להר הבית. בודדים מתוך אותה רשימה קיבלו את דעתו של קונרד שיק, שייחס את הצרכה למזבח וכדלהלן (וגם זה אינו משנה הרבה לעניין תחום הכניסה לדרום או לצפון הר הבית, אף שכאמור אין עיסוקי כלל בנכנסים להר הבית בזמן הזה שלא למטרות ביטחון אמיתיות). דעות אחרות אינן נחשבות כלל בעולם המדע.

זאת ועוד: הכל מבינים כי לצורך הכרעה בשאלה מסוג זה יש צורך במומחיות רב תחומית, וזה באמת אינו מצוי. ומכל מקום כאשר מובאים דבריו של רב שכתב בנושא, ואשר מטבע הדברים הוא נחשב מומחה במקורות התלמודיים, בדרכי הפוסקים ובכללים שעליהם הוא יכול לפעול על פי ההלכה, חזקה עליו שהוא מתמצא גם בתחום התעודות ההיסטוריות החיצוניות וגם בתחום הארכיאולוגיה במידה המספקת על פי ההלכה כדי להביע דעה בנידון.⁵ כיו"ב, כאשר רוצה מאן דהו לפרסם רשימה של שיטות מדעיות בעניין זה, ברור הוא כי אין לו להחשיב כדעה מדעית בנושא, אלא דעה של חוקר אשר נחשב למומחה מדעי מובהק בתחום ההיסטוריה והארכיאולוגיה, וכבעל כלים מתאימים לביצוע מחקר שכזה מנקודת מבט ארכיאולוגית והיסטורית, ואשר חזקה עליו שהוא מכיר את המקורות היהודיים הנוגעים לעניין;⁶ וללא תכונות שכאלה, מובן שאין ראוי למנות את דעתו כאחת מדעות החוקרים בעניין.

5 יוכל החולק לטעון כי מבחן המציאות מורה שלא בכל מקרה קביעה זו נכונה. אך באמת הכלל הוא שחזקה על תלמיד חכם שאינו מוציא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו, ואין לנו לחשוד בתלמיד חכם שפסק הלכה מבלי הנתונים המתאימים. אלא כמו במקומות רבים, החזקה היא נקודת מוצא לקביעת המציאות, אך אין היא בהכרח מבטאת את המציאות בכל המקרים ממש, כך גם בנידון דידן (ובעוד תחומים המצריכים מיומנות מיוחדת). יש כלל, ויש גם יוצאים מן הכלל, והכלל הוא שאין להרהר אחרי תלמיד חכם, רק לחלוק בראיות במקום שיש הכרח לזה.

6 חזקה זו מובן שאיננה בנויה על הכלל שאמור ביחס לת"ח שאסור להרהר אחריו, ועל החזקה שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן וכיו"ב. אך באמת בעולם המדע המודרני, קיימת שקיפות בפירסומים מדעיים, ובביקורת. וארכיאולוג שיימצא על ידי חבריו כמגלה חוסר ידע בתחום שדיבר בו, יזכה לביקורת קשה, אשר גם תפגע בקידומו המדעי, ועל כן ביחס אליו קיימת חזקה שאינו מרע את אומנותו. ואולם חזקה זו אינה קיימת ביחס לפיסיקאי או אדריכל המרצה בענייני תורה וארכיאולוגיה, כי הדבר לא יפריע לו בקריירה האקדמית שלו כפיסיקאי, או בקריירה האדריכלית שלו, אם הוא באמת מומחה בתחום.

אינני בא לשלול את זכותו של אדם שהוא מלומד בתחום שונה לגמרי, והוא בבחינת חובב בשני התחומים הנוגעים לענייניו (כלומר גם בתחום ההלכתי וגם בתחום המדעי הנוגעים לענייניו), להביע דעה בנושא, ואם בא חכם להכריע בשאלת מקום אבן השתייה על פי עיון בעצם הראיות, ודאי שצריך הוא לשקול גם את דבריהם של הפיזיקאי פרופסור קאופמן והאדריכל שגיב, ולדון לגופם של הדברים ולא לגופם של האנשים. אך אם בא אדם לומר בהכללה (מבלי להיכנס לגוף הטענות), כי בדבר מסוים יש מחלוקת, וכי רבים מן החוקרים אוחזים בדעה מסוימת, כי אז אינו רשאי לכלול במניין אחד מומחים מובהקים עם מחברים שאינם ידועים מצד עצמם כמומחים באותו תחום. ואשר על כן, במסגרת שבה הזכיר ר' יונתן אדלר את ריבוי שיטות החוקרים לא היה מקום להזכרתם של הפיזיקאי פרופסור קאופמן והאדריכל מר שגיב. הדבר דומה למצב שבו פרופסור למוסיקה עסק באיזו שאלה של מוקצה או בשר וחלב, ופרסם מאמר תורני שבו, על סמך פרשנות מחודשת בסוגיה במסכת ביצה, הוא חולק על החפץ חיים או על הגרש"ז אוירבך זצ"ל או כנגד הרב וואזנר שליט"א מבני ברק או על הרב מרדכי אליהו שליט"א, וכיו"ב; שאם בא חכם לדון בגוף הדברים ודאי הוא מחויב להתייחס לראיות שהביא אותו מוסיקאי, ואם יראה שיש בהם ממש עליו להתחשב בדברים. אך מי שאינו נכנס לסוגיה ודאי לא יוכל לומר שיש בשאלה זו מחלוקת אחרונים, ואשר על כן בנידון של מוקצה יתחשב בדעתו של אותו מוסיקאי להקל, ובנידון של בשר וחלב יתחשב בדעתו של אותו מוסיקאי ללכת אחר המחמיר.

עלי להדגיש כי אינני מתייחס בצורה זו לדבריהם של פרופסור קאופמן והאדריכל שגיב רק משום התואר המדעי או הרבני שאין להם, אלא בהחלט גם בגלל התוכן ודרך הניתוח של הדברים. ביחס לתחום התורני רבני, ניתן לקבוע במפורש כי דעתם של האדריכל שגיב והפיזיקאי פרופסור קאופמן כי שיעור האמה קטן מארבעים וארבעה ס"מ - שזוהי קביעה הלכתית - אין שום רב שמוכן יהיה להתייחס אליה כדעה הלכתית בעלת משמעות, לא לחומרא ולא לקולא. ובאמת, גם קביעותיהם הפרשניות ביחס למסכת מידות אינן מן הדברים שניתן להביאם כדעה תורנית חולקת. לפרופ' קאופמן פירוש מהפכני ביחס לחמש עשרה המעלות של עזרת נשים, אשר על פיו משתנה הטופוגרפיה לעומת המקובל בש"ס ובראשונים. ולפי פירושו של האדריכל שגיב, הצלע הדרומית של הר הבית היא הגדולה מכולן, וזה פירוש המשנה 'רובו מן הדרום', הצלע השנייה באורכה היא הצלע המזרחית, וכן הלאה, ואין זו דוגמה יחידה לפרשנות מהפכנית שבאה להצדיק את קביעותיו.

יש לציין כי דווקא הארכיאולוגים וההיסטוריונים שעסקו בהר הבית, כמעט לא נטו בפירוש המשנה מן הפרשנות המקובלת, זולתי בפרטים שסברו שאינם חשובים להלכה. וכך היו מוכנים לומר כי בסוף ימי הבית, הורחב תחום הר הבית, כי לדעתם (על פי מה שהבינו מדברי יוסף בן מתתיהו), בפרט זה קיבל הורדוס יד חופשית מן החכמים, וזאת בניגוד לתחום הפנימי שבו לדעתם הקפיד הורדוס על מידות המשנה. ודרך זו של החוקרים, מאפיינת למעשה גם חוקרים נוכריים וגם חוקרים מדעיים יהודיים שנזהרו מאוד מלתת פרשנויות מחודשות במקורות התלמודיים, וזאת בניגוד לדרכם של פרופ' קאופמן והאדריכל שגיב. ואמנם רוב החוקרים נקטו בשיעור קטן יחסית של האמה, אך נשארו בתחום שהוא אפשרי במסגרת ההלכה, וזאת בניגוד לדרכם של קאופמן ושגיב, שנטו בזה מכל דברי הפוסקים.

גם העולם המדעי איננו מייחס משקל לדבריהם של קאופמן ושגיב. למעשה אין חוקר שמוכן לקבל את כפירתו של קאופמן בקיומו של חפיר עתיק מצפון לרמה בהר הבית, כפי שציינו וולסון וורן (חפיר זה אינו אפשרי לדעת קאופמן, שכן הוא נמצא בשטח צפון העזרה ממש); וודאי שאין איש מדע שמוכן לקבל את הנחת שגיב שהכותל המערבי הבנוי כיום הוא כותל שנבנה על ידי אדריאנוס במקדשו האילי, וכי שכבת הסלע שבה על פי וילסון וורן נמצאים הבורות שמצפון לאל-אקצה, אינה סלע כלל אלא אבנים גדולות שמהם היה בנוי בית המקדש עצמו, והבורות שלדעת וורן ווילסון נחצבו בסלע, הוקמו למעשה בתוך חורבות בניין המקדש.

אשר על כן, ניתן לסכם ולקבוע כי אכן דעת רוב החוקרים היא שהצרכה היא אבן השתייה, ויש מעט חוקרים שסברו שהצרכה היא מקום מזבח, אך אין עוד דעה שלישית שאנשי מדע מתייחסים אליה ברצינות.

ח. אף כי אין לדבר חשיבות מיוחדת, מוצא אני לנכון להציג את הדעות המדעיות של פרגוסון וקונרד שיק, שהם למעשה אנשי המחקר היחידים שחלקו על ההנחה שהצרכה היא אבן השתייה.

שיטתו של פרגוסון נחשבת בעולם המדע לקוריוז, כי הוא אמנם היה חוקר מעמיק ביחס לתעודות שהיו לפניו, ולמעשה היה המדען הראשון שהבחין שאצל הצלבנים מכונה המבנה של אל-אקצה בשם: "טמפלום סלומון", בעוד אשר כיפת הסלע נקראת אצלם בשם "טמפלום דומיני", ובזה אין ספק שצדק, והבאים אחריו הזכירוהו בנקודה זו לטובה. אלא שהוא סבר שמשמעות הדבר היא כי "טמפלום סלומון", שפירושו המילולי הוא "היכל שלמה", הוא מקום המקדש שבנה שלמה (ולא מקום ארמון המלוכה של שלמה, כפי שבאמת ברור שהיתה כוונת הצלבנים), בעוד

אשר לדעתו "טמפלום דומיני" אינו אלא קברו של אותו האיש (למעשה "דומיני" הוא משורש אדנות, ואין ספק שהכוונה היא שזה היכל ה', וכפי שהלטיני מתרגם תמיד את שם אדנות שבמקרא, אלא שאצל הנוצרים יש גם משמעות נוספת למושג זה, כי הביטוי "דומיני" מתפרש באופן מילולי גם במובן: "האדון" שהוא גם כינוי לאותו האיש, וכך הפך "טמפלום דומיני" אצל פרגוסון, ל"היכל האדון", שהוא לדעתו קברו של אותו האיש). יש להמליץ מעט על פרגוסון, כי הוא כתב את מחקריו לפני שנודעו מדידות גובה הסלע שביצע וורן, ואשר על כן השערתו של פרגוסון בדבר מיקומו של המקדש בדרום השטח של חרם א-שריף לא הייתה בזמנו בגדר של הכחשת המציאות, אבל הידיעה הברורה של הטופוגרפיה של הר הבית שוללת לחלוטין אפשרות זו.

לעומתו, סברת קונרד שיק שהצרכה היא מקום המזבח, נתקבלה גם על דעת החוקר הגרמני גוסטב דלמן, ואשר על כן היחס לסברה זו הוא קצת יותר רציני, וניתן גם ליישב אותה במידה סבירה עם העדויות השונות הנוגעות למקום; ועל כן, כאשר רוצה מאן דהו לסכם את דברי החוקרים בעניין, אין הוא יכול להתעלם מדעה זו, אף אם היא דעת מיעוט חוקרים, וגם אם באמת יש קשיים ביחס לדעה זו.

ואכן, כך סיכם את הדברים הארכיאולוג פרופ' יגאל ידן, במאמר שפרסם במסגרת "ספר ירושלים" של אבי יונה (עמ' 187), וכתב:

על יסוד מסורת של אלפי שנים, שלא פסקה בכל התקופות, אפשר לקבוע בביטחון את מקומו של הבית הראשון ב'הר הבית' או 'הר המזבח', בצדה המזרחי של ירושלים, צפונית לעופל. מאז ומתמיד נחשב ה'סלע' או 'אבן השתיה' לעצם המקודש ביותר בהר ההוא, והיה קשור בזכרונות שונים והתגלויות השכינה. אף על פי כן נחלקו עדיין ביחס למקומו המדויק. השאלה העיקרית היא, אם על ה'סלע' נבנה המזבח שנבנה מזרחית לבית, או הדביר עצמו

בהמשך הדברים שם הוא למעשה מצדד בדעת "חוקרים רבים", שהדביר עמד על הסלע, כי ההנחה שעל פיה עמד שם המזבח, איננה מותרת מקום בפיסגת ההר למקדש עצמו שהשתרע ממערב למזבח, ומחייבת מילוי שטח גדול בעפר, לצורך העניין. נמצא כי הטענה שדברי הרדב"ז אינם מוסכמים על החוקרים, וכי רבות הן דעות החוקרים ביחס למקום המקדש, איננה משקפת את המציאות.

עלי לציין כי האדריכל יעקב יהודה ז"ל אמר לי כי למעשה דעתם של שיק ודלמן היא תולדה של תפיסה נוצרית, משום שבבתי תפילתם של הנוצרים תופס האביר הנקרא "אלטר", דהיינו מזבח, את המקום הגבוה ביותר (שהוא גם המקום המקודש

ביותר), וזה הביאם למחשבה (על כל פנים בתת ההכרה) שהמזבח עמד במקום הגבוה שבהר המוריה.

לדעת, אין להשערות שיק ודלמן כל משקל הלכתי, וזאת משום שהמסורות היהודיות אינן מתייחסות לסלע באופן סתמי בתור "עצם מקודש", או מקום התגלות שכינה (כפי שניתן להבין ממסורות מוסלמיות ונוצריות הקשורות למקום), אלא הן קוראות לעצם בשמו: "אבן השתייה", וכפי שבא הדבר לידי ביטוי בכל התעודות היהודיות שקדמו לרדב"ז, וכמו שמפורש בתשובותיו של הרדב"ז שהתייחס לכך כדבר שאין בו ספק. ובספרי גם דחיתי את דבריהם על סמך ראיות ישירות.

ט. במהלך הדורות לא הורשו יהודים לעלות להר הבית. איסור זה שייצרו הנוכחים לגבי כל מי שאינו מוסלמי, היה קיים במשך תקופה ארוכה מאוד, ולמעשה החלו המוסלמים להקל בזה רק לפני כמאה וחמישים שנה לגבי בודדים, וכמדומה שלא נעשה המקום מקום ביקור המוני אלא בזמן המנדט. גם אחרי מלחמת ששת הימים, גדרו חכמי הדור שלא לעלות לכל השטח, ואין הם צריכים להסכמתי, אך בוודאי הדין עמם, הן מצד הקושי להגביל המונים לשטחים בטוחים מסויימים, והן משום שבאמת גם לדעת הרדב"ז, עדיין אין אנו בטוחים בגבולות החיל והסורג. ומסיבה זו אמנם נמנעים יהודים שומרי מצוות מלעלות לשטח הר הבית, אך אין במנהג זה כדי ללמד שאין הלכה כרדב"ז. וכפי שידוע לי הקלו בזה גדולי הדור כאשר מדובר בצורך בטחוני, וכאשר לצורך זה הייתה חשיבות גם לקביעה היכן היא העזרה, וזאת משום שעל פי כללי הפסיקה המקובלים, אין לנו שום סיבה לנטות בזה מדברי הרדב"ז, וגם על פי הראיות הישירות לעניין, ניתן לקבוע הלכה למעשה כי הצכרה היא אבן השתייה בלי שום ספק.

יש להדגיש, כי אמנם במקרה של פיקוח נפש מותר להיכנס אפילו לתוך קודש הקדשים, ואף על פי כן, בנידון דידן יש משמעות הלכתית כבדת משקל לידיעת גבולות העזרה, כי בדיני פיקוח נפש עצמו מצינו כמה גדרים, ומצינו דברים שאין עוברים עליהם משום פיקוח נפש, אלא לאחר אומדנא, ויש דברים שאינם צריכים אומדנא.⁷ וכי"ב בנידון דידן, אם יכולים אנו לסמוך על זיהוי גבולות העזרה, כי אז אנשי ביטחון

7 כעין זה מצינו ביבמות ק"ד ע"א בדין חולה שיונק מבהמה ב"ט משום פיקוח נפש, שגדול צריך אומדנא, וקטן אינו צריך אומדנא. וכי"ב מצינו שלדעת הרמב"ם היתר חלוצי מלחמה לאכול מאכלות אסורות, גם הוא סוג של פיקוח נפש שאינו צריך אומדנא. וכבר דנו בזה אחרונים, ויש גם חילוקים בין הסוגיות, ואכמ"ל.

הנכנסים למקום (אחר טבילה) לצורך תפקידם, אינם צריכים אומדנא לכל צעד שהם עושים בתחום הר הבית, וזאת משום שמעיקר הדין הם רשאים להיכנס למקום אחר טבילה, מה שאין כן בנוגע לשטח העזרה, שאין נכנסים לשם אלא באומד ברור. ועוד יש להדגיש כי איש בטחון שומר מצוות אשר משרת ביחידה שמקצת מן החיילים שבה משרתים בתוך שטח הר הבית, צריך להשתדל להיות מן הנכנסים לשם בטהרה, ולא להשאיר את התפקיד לחבריו שאינם שומרי מצוות, ולגרום בזה מכשול, וגם טומאה למקום המקדש; וכל זאת משום שעל פי דין, טמא מת מותר בהר הבית, מה שאין כן ביחס לשטח העזרה, שלגבי זה ייתכן שאין הבדל בין טמא מת שטבל לקריו, לבין טמא שלא טבל. וכבר שמעתי לפני שנים על חכם אחד שמחמת ספק שהיה לו ביחס לגבולות העזרה, הורה לחייל שומר מצוות להשתדל שלא להיכנס לשטח כלל, אף על פי שבכך יגרום לחברו להיכנס בטומאה למקדש, וזאת משום שאין אומרים לו לאדם, חטא כדי שיזכה אחר. ולדעתי, טעה אותו חכם, כי בנסיבות אלו אין שייך כלל לומר "חטא", כאשר הוא עושה מעשה שהוא נכון לגמרי מעיקר הדין. וכן הורו גדולי המורים בדור, גם אלו שחתמו על כרוז הרבנות שאוסר כניסה להר הבית בזמן הזה, ולא כאותו חכם.

י. בסיום הדברים אני חייב להבהיר כי ההשתדלות לדרוש את מקום המקדש, לברר את תבנית ההיכל ולמצוא את מקומו המדויק, היא בגדר של חובה המוטלת עלינו, ואין אנו רשאים להשתמט ממנה בתואנות שווא. וכעין מה שאמרו חז"ל בספרי:⁸ "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' א-להיכם מכל שבטיכם" - דרוש על פי נביא; יכול תמתין עד שיאמר לך נביא? תלמוד לומר: 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' - דרוש ומצוא ואחר כך יאמר לך נביא". ואמנם שם הנידון הוא בניין בית ראשון, שוודאי הוצרכו בו לנביא, ובפשטות אין תנאי כזה בדורות שאחר כך שאינם צריכים נביא. אך אם כן הוא, ודאי וודאי שצריך לדרוש אחר המקום, שהרי על פי הנחה זו, אין הדבר תלוי עכשיו בנביא כלל, אלא רק בחכמת התורה הנגלית לנו.

במסגרת דרישה זו, ניתן לומר כי אמנם כן הוא, "שהדבר ברור בלי ספק" שהצרכה היא אבן השתייה, וכפי שהורה הרדב"ז הלכה למעשה. ובאמת על פי כללי ההלכה, דברי הרדב"ז כשלעצמם אינם צריכים חיזוק, אך מכל מקום תורה היא וללמוד אנו צריכים, והוא באמת לא פירש על סמך מה קבע מה שקבע, ואשר על כן חקרתי

8 ספרי דברים ראה פיסקא סב מהד' פינקלשטיין עמ' 127.

בהרחבה נקודה זו בספרי "חצרות בית ה'", ושם הוכחתי בראיות מוצקות המספיקות על פי ההלכה, שאין לזוז כלל מדבריו, ואין ממש בדברי החוקרים שניסו לערער על זה.

וכבר כתבתי לעיל שהמטרה שהצבתי לי בספרי הייתה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ולקבוע דברים לפי קריטריונים המספיקים על פי ההלכה. אשר על כן הצבתי בראש ספרי (בעמ' 29-24) פרק מיוחד בשם: "מבוא לחקר הר הבית לאור ההלכה", ושם הבהרתי את העקרונות אשר עליהם ניתן לסמוך בנידון דידן.

וכאשר רציתי לפרסם את הדברים, ביקשתי ממורי ורבי הגאון רבי רפאל אליהו אליעזר מישקובסקי זצ"ל הסכמה לספר. ומו"ר שהיה ירא הוראה, אמר תחילה שאין הוא יכול לתת הסכמה לספר, משום שאין הוא בקיא בדברים כדי לבחון אותם בעצמו. ועל כך השבתי שאין אני מבקש הסכמה למסקנה זו או אחרת, אלא לדרך שבה ביססתי את מסקנותי, ולמבוא לחקר הר הבית לאור ההלכה. ואחרי ששב ועיין בדברים, שלח לי את הסכמתו, אשר כתב בה במפורש: "ומסקנותיו מיוסדות על אדני היקשי הסברא הישרה וההלכה".

ואף על פי כן, ולמרות הדברים הברורים בנושא, עמדתי הנחרצת היא שאין לזוז מקביעתם של חכמי הדור, שבנסיבות העניין אין לאפשר לציבור להיכנס להר הבית, וכפי שהדגשתי בהערה שכתבתי בהקדמה ("ריש מילין") שבראש ספרי. וגם כיום, כאשר רבים סוברים שגשתנו דברים ביחס לצורך בהדגשת הבעלות היהודית על הר הבית, עדיין במקומי אני עומד בהתנגדותי לכניסת הציבור למקום, וטעמי ונימוקי עמי (וכבר פרסמתי דברים על כך במקום אחר, ואין כוונתי לחזור כאן על הדברים).

לא אכחד כי היו לי לבטים בעניין זה של פירסום הגבולות של הר הבית והעזרות, ויכולתי לשער מראש כי יהיו פורצי גדר, שיסתמכו על הדברים האלה, לנהוג שלא כהלכה, ומכל מקום לא נמנעתי מפרסום הלכות אלו, וזאת ברוח הדברים המפורשים במדרש בראשית רבה:¹⁰

רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן אמר בשעה שהיה משה כותב את התורה היה כותב מעשה כל יום ויום, כיון שהגיע לפסוק הזה שנאמר ויאמר א-להים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו אמר לפניו רבון העולם מה אתה נותן פתחון פה למינים, אתמהא, אמר לו כתוב! והרוצה לטעות יטעה

9 הרב ז"מ קורן, חצרות בית ה', ירושלים תשנ"ז.

10 בראשית רבה בראשית פרשה ח ח, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 61.

תשובה למכתבו של הרב זלמן קורן

א. פתיחה

קודם כל, הנני רוצה להביע את רגשות הכבוד שאני רוחש לכבוד הרב זלמן מנחם קורן שליט"א, ולמחקריו ומאמריו הרבים שנתפרסמו בעשרות השנים האחרונות בעניין הר הבית והמקדש. רוחב ידיעותיו ומומחיותו בעניין הר הבית אינם נתונים לפקפוק.

ייתכן שקיצרתי במאמרי במקום שהייתי צריך להאריך, ולכן אשתדל כאן להרחיב את היריעה ולהשיב לטענותיו של הרב קורן.

במאמרי, התייחסתי לארבע נקודות שעליהן מסתמכים הרבנים שפרסמו בזמן האחרון היתר לעלות להר הבית בזמננו:

א. אגרת של הרמב"ם המתאר, לכאורה, כיצד נכנס להר הבית והתפלל שם.

ב. שיטת הרדב"ז שקבע שהצרכה היא אבן השתייה, ועל סמך זה התיר את הכניסה לאזורים מסוימים בהר הבית.

ג. הסתמכות על חוקרים בני זמננו שגם לדעתם הצרכה היא אבן השתייה ומקום קודש הקודשים.

ד. הסתמכות על המשנה במידות (פ"ב מ"א) להתיר כניסה לאזורים מסוימים לכולי עלמא.

מכתבו של הרב קורן מתייחס לשני הנושאים האמצעיים. נראה ומכך שהרב קורן לא התייחס לנושאים א. ו ד., נראה שהרב שבע רצון מהמסקנות שהעליתי שם, ועל כך אני שמח. לפיכך, אנסה להשיב לרב קורן בשני הנושאים שבהם הקשה על דבריי.

ב. ההסתמכות על חקירות מדעיות לקביעת מקום אבן השתייה

הרב קורן כותב ש"זיהוי הצכרה עם אבן השתייה הוא דבר מקובל מן קדמת דנא", והביא ראיות מ"תעודות היסטוריות יהודיות ונכריות", מלפני תקופת הרדב"ז, וכתב אח"כ:

כי לא נחלק אדם (יהודי או נכרי) על דבריו של הרדב"ז עד ימיהם של החוקר האנגלי פרגוסון והחוקר הגרמני קונרד שיק

כפי שכתבתי במאמרי, אין לדברים אלה שום משמעות לעניין קביעת הלכה. לגבי תעודות יהודיות, חשוב להדגיש שמה שנקרא כאן 'קבלה' או 'מסורת' על מיקומה של אבן השתייה איננה 'קבלה' או 'מסורת' במובן ההלכתי של המילים. התעודות שהשאירו לנו תיירים שונים שביקרו בארץ ישראל בתקופות הקדומות אינן באות לקבוע הלכה אלא רק לתעד את מה שראו וחוו בביקוריהם. הדבר דומה ל'מסורת' יהודית על מקום קבורתם של חולדה הנביאה, שמואל הנביא, וכדומה, שאין להן כל השלכה הלכתית מעשית. וכן בנידון דידן אין לנו בתעודות אלו מסורת הלכתית באשר לקביעת אבן הצכרה כאבן השתייה. בנוסף לזה, אינני משוכנע בכלל שיש דיוק בדבריהם כאשר כתבו ש'טימפלו דומינו' הוא בית המקדש. אין בדברים אלה קביעה יותר מדויקת מאשר אם הייתי אומר היום שחרם א-שריף הוא מקום המקדש. אך כאמור, אין לכל זה נפקא מינא לעניין קביעת ההלכה.

וכן במה שהאריך הרב קורן להפריך את דעותיהם של החוקרים פרגוסון, שיק, דלמן, קאופמן, ושגיב - אכן לדבריו ערך 'מדעי', אבל - אין לדברים אלו כל השלכה הלכתית. במאמרי הזכרתי את דברי הרב קוק זצ"ל, (וייבדל לחיים) את דברי הרב שריה דבליצקי שליט"א ששללו הסתמכות על מחקר ארכיאולוגי בקביעת הלכה. גם הרב שלמה אבינר שליט"א האריך בנושא זה במאמר שכתב בעניין חידוש התכלת בימינו.¹ אצטט כאן כמה משפטים מדבריו שם:

יש להבחין בין הוכחה מדעית לבין הוכחה מדעית. בודאי שאי אפשר להכחיש מה שענינו רואות. אי אפשר להכחיש את המוחש, ולומר שהירח אינו נראה אם נראה והשמש שקעה אם לא שקעה. אך יש הוכחות מדעיות שהן מלאות ספקות, כגון זיהויים ארכיאולוגיים למיניהם הבנויים השערה על גבי השערה, ורחוקים מאומדנא דמוכח. הוכחה מדעית צריכה להיות מוחלטת ולא תיאוריה... הגר"ד אומר שבאופן

1 עיטורי כהנים, גיליון 174, דף 36.

כללי, כל זיהוי הינו מסופק באופן מהותי ואי אפשר לסמוך עליו. לאו דווקא זיהוי זה [של האדמו"ר מראדזין בענין חידוש התכלת] בגלל מציאותה של מסורת שלילית, אלא כל זיהוי בכלל עלול ביום מן הימים להתגלות כמוטעה, אף על פי שכרגע הוא נראה מאוד משכנע... חותם הספק טבוע על כל היגד מדעי. כל תיאוריה מדעית תקפה במצב העכשווי של ידיעותינו, אך יתכן שידיעה חדשה תהפוך הקערה על פיה

ככלל, ארכיאולוגיה איננה מדע מוצק, ואין להביא ראיות ממה שלפעמים מסתמכים על מדעי הרפואה לקביעת ההלכה, שזה דבר הרבה יותר מוצק. ארשה לעצמי לתת דוגמה אחת לדבר, שהיא אמנם מצחיקה, אבל בוודאי מבטאת חולשה אנדמית לתיאוריות ארכיאולוגיות.

לפי הרבה מאוד ארכיאולוגים בימינו, דוד המלך ושלמה המלך לא היו ולא נבראו, ואינם אלא חלק מפולקלור עממי קדום. זאת, משום שלא נמצאה שום הוכחה מחוץ לתנ"ך שהם אכן היו, וכן לא נמצא אפילו חרס אחד מתקופתם בעיר דוד בירתם. לפני מספר שנים נמצאה בצפון הארץ טבלה עתיקה ועליה רשומות המילים 'בית דוד'. הארכיאולוגים התלהבו מהוכחה שאכן דוד באמת היה. לא עבר זמן רב עד שבאו חוקרים אחרים וטענו שאין לנקד את המילים 'בית דוד', אלא 'בית דוד', ולכן אין סיבה לשנות את התפיסה המקובלת שדוד מעולם לא היה. מיד קפצו אחרים וטענו שגם ניקוד זה אינו נכון, אלא הניקוד הנכון הוא 'בית דוד'.

כל זה נאמר על תיאוריות המבוססות על ממצאים חומריים בשטח. כל שכן בנידון דידן, בהר הבית, אשר מעולם לא נתקעה באדמת קודשו את חפירה ארכיאולוגית, וברוב התקופות אפילו סקירות שטח נאסרו לחוקרים על ידי הווקף המוסלמי (וכן המצב עד עצם ימינו).

כמעט כל הראיות של כל השיטות מתבססות על ממצאים מחוץ לשטח הר הבית. לכן, מבחינה הלכתית, ריבוי השיטות והתיאוריות בעניין מיקום העזרות וקודש הקודשים בהר הבית של ימינו, אינו אלא בגדר של השערות קלושות בלבד. ואשתומם כשעה חדא על הרב קורן, שכתב דברים אלה בעצמו לפני מספר חודשים במאמר **בעיטורי כוהנים**², שם הוא כתב שאפשר לסמוך על התיאוריה 'המדעית' שסוברת שהצרכה היא אבן השתייה רק לאנשי הביטחון שעולים לשם לצורכי פיקוח נפש כדי להחמיר היכן שהדבר ניתן.

2 הרב ז"מ, 'תזכיר בענין עמדת הרבנות הראשית לדורותיה בשאלת הר הבית', **עיטורי כהנים** 201, עמ' 28.

אבל ללא צירוף של פיקוח נפש בפועל, הדבר פשוט אצלי שאין הידיעות שבידינו מספיקות על מנת להורות להקל בדברים אלו

ועיין בהמשך דבריו שם שהאריך בנידון.

את הרשימה של חמש עשרה הדעות הידועות לי בעניין מיקום העזרות וקודש הקודשים בהר הבית הבאתי כדי להציג את ריבוי הדעות בנושא, ולהראות כמה רעועה תהיה כל קביעה הלכתית המסתמכת על אחת מהן. ורק כדי להינקות מהאשמותיו של הרב קורן כאילו הצגתי 'מצג שווא' כאשר "למעשה כמעט כל החוקרים שהביא הכותב קבעו שהצרכה היא אבן השתייה", הנני מוכרח לומר שהרב טועה: לכל אחת מחמש עשרה הדעות שהזכרתי יש שיטה ייחודית באשר למיקום העזרות והבניינים בהר הבית. רק חמישה מתוכם (הוליס, ווטסון, קונדר, הרב קורן, וריטמייר) סבורים שהצרכה היא אבן השתייה. כל השאר (וורן, פרגוסון, דה-ווג, ווינסון, דלמן, מומרט, שיק, הרב גורן, קאופמן, ושגיב) סבורים שאין הצרכה אבן השתייה. מתוך אלה, חמישה (שיק, מומרט, דלמן, ווינסון, והרב גורן) סבורים שהצרכה היא מקום המזבח, ועוד חמישה סבורים שמקום קודש הקודשים עמד לצפוננו (דה-ווג, קאופמן) או לדרומו (פרגוסון, וורן, שגיב) של הצרכה.

ג. שיטת הרדב"ז

הגענו לשיטת הרדב"ז הקובע שמקום הצרכה הוא מקום קודש הקודשים **מצד ההלכה**, ועל סמך זה אפשר להיכנס להר הבית למקומות המותרים. כאן נשאלת השאלה האם שיטת הרדב"ז נתקבלה להלכה או לא. בעניין זה טען הרב קורן מספר טיעונים, כדי להוכיח שאכן דברי הרדב"ז נתקבלו להלכה. הרב קורן טען שלא מצאנו בדורות הקודמים מי שחלק על הרדב"ז חוץ מהספר **דרך הקודש** והספר **עבודה תמה**. וגם הם רק 'פקקו' על הרדב"ז, ואין לפקפוקים דין 'מחלוקת' הלכתית.

לפי הבנת הרב קורן בספר **דרך הקודש**, הוא אפילו לא פקפק על הרדב"ז. ספר **עבודה תמה** אכן פקפק על הרדב"ז, אבל טענותיו נגד הרדב"ז תמוהות. נוסף לכך, סבור הרב קורן כי מהעובדה שהחתם סופר ורבי עקיבא איגר לא כתבו לחלוק על הרב קלישר בעניין הסתמכותו על הרדב"ז להלכה, משמע שהסכימו אִתּו. כמו כן, לדעת הרב קורן אפשר להכריע ספק במחלוקת הפוסקים ע"פ 'רוב חכמה' כאשר החולקים אינם בני אותו דור, ולכן יש לפסוק כרדב"ז.

נשתדל לענות לכל טענותיו של הרב קורן אחת אחת:

לא מצאתי מי שהסכים לחידושו של הרדב"ז מאז שכתב את תשובתו עד כשלוש מאות שנה אחר כך כאשר אימץ הרב קלישר את דעתו בספרו **דרישת ציון**.³ וכך הציג את הדברים הרב שפירא בספר **הר הקודש**:⁴

אמנם האחד המיוחד שכתב דבריו להלכה ותפס במוחלט כי זאת היא אבן השתייה בלי שום ספק הוא הרדב"ז

ועיין עוד שם,⁵ ממה שהביא מספר אחרונים שחלקו על קביעתו של הרדב"ז, ונזכרים כאן בקצרה: המהר"ם חגיז⁶ שסבר שבית קודש הקודשים והעזרות היו בחלק הדרומי של הר הבית, היכן שעומד היום מסגד אל-אקצא. הרד"ק,⁷ שכתב שהנוכרים מעולם לא בנו שום בניין על מקום המקדש. וכן ספר עמק המלך⁸ שכתב:

כי הארי ז"ל אמר דברים שאין להעלותם בכתב למה המקום הקדוש פנוי בלא בנין

בסוף דבריו שם **בהר הקודש**, כתב המחבר:

זאם הרדב"ז העיד עליו באופן ברור מבלי ספק שזה אבן השתייה, אנו סומכין עליו להחמיר ולא להקל⁹

כל אלה הם נוסף לבעל **דרך הקודש** וספר **עבודה תמה** כפי שהזכיר הרב קורן, שחלקו על שיטת הרדב"ז. וכן בדורנו הכריעו **המנחת יצחק**,¹⁰ **הציץ אליעזר**,¹¹ ו**היביע אומר**,¹²

3 הרב צ"ה קלישר, **דרישת ציון**, ירושלים תרע"ט, דף ל"ז עמ' ב, ודף מה עמוד א, והביא שם שהגר"א מגריידיץ, שהיה מבני דורו של הרב קלישר, ג"כ הסכים לדבריו.

4 הרב מ"נ שפירא, **הר הקודש**, ירושלים תשל"א, עמוד קמ"ז.

5 שם, עמודים קנ"ה - קנ"ו.

6 מהר"ם חגיז, **פרשת אלה מסעי**, עמודים י"ד-כ"ב.

7 רד"ק, פירוש על ישעיה ס"ד, י.

8 ספר **עמק המלך**, בהקדמה כ"ט.

9 **הר הקודש**, עמוד קנ"ו. ונראה שמסיבה זו נכון שאנשי הביטחון המוכרחים לעלות להר הבית יזהרו מלהיכנס למקומות האסורים לפי הרדב"ז **כדי לחוש לחומרא** לדבריו, וכדברי הרב קורן במאמרו בעיטורי כוהנים גיליון 201 עמוד 28.

10 שו"ת **מנחת יצחק**, ירושלים תשל"ב, חלק ה', סימן א', עמודים ב'ג'.

11 שו"ת **ציץ אליעזר**, ירושלים תשל"ל, חלק י', סימן א', עמוד כ"ג.

12 שו"ת **יביע אומר**, ירושלים תשכ"ט, חלק ה' יר"ד, סימן כ"ו, עמוד רמ"ט.

נגד הרדב"ז כשיטת כל הני רבוותא. וכן הכריע הרב גורן נגדו בספרו **הר הבית**.¹³ וכן, מאז שהותרה כניסת לא-מוסלמים לשערי הר הבית לפני כמאה וחמישים שנה - כל גדולי הדורות שמימהם כולנו שותים - אשכנזים וספרדים, חרדים וציונים, כולל הרבנות הראשית לדורותיה מאז ייסודה בידי הרב קוק - כולם אסרו את הכניסה להר הבית ולא סמכו על ההיתר הפשוט של הרדב"ז.¹⁴

ועיין במאמרו של הרב קורן **בעיטורי כוהנים**, "תזכיר בענין עמדת הרבנות הראשית לדורותיה בשאלת הר הבית"¹⁵ שהביא "הודעה ואזהרה" שפרסמו ביחד חמישים ושלושה רבנים בשנת תשכ"ז, ביניהם הרבנים הראשיים דאז הרב אונטרמן והרב ניסים, הרב צבי יהודה קוק, הרב ש"ז אויערבאך, הרב שאול ישראלי, ויבדלו לחיים הרב אליעזר וולדינברג, הרב י.ש. אלישיב והרב עובדיה יוסף. ובהודעה זו נכתב בפירוט:

אשר מדורי דורות אנו מוזהרים ונמנעים מלהיכנס בכל שטח הר בית כולו, פן ניכשל ח"ו באיסור חמור בפגיעה בטהרת המקום הקדוש הזה. זאת ועוד, ברבות הימים **נעלם מאתנו המקום המדויק של המקדש**, וכל הנכנס אל שטח הר הבית עלול להיכנס מבלי יודעים אל מקום המקדש וקודש הקודשים, ואז יוכשל באיסור חמור של כרת ח"ו

אינני שולט בכל הספרות התורנית העניקת שנכתבה במשך ארבע מאות וחמישים שנה מאז תקופת הרדב"ז, 'ולא ראינו אינה ראייה'. אך עם זאת, לא מצאתי בכל מאמרי הרבנים שבאו בזמן האחרון להתיר את הכניסה להר הבית הוכחה אחת שהרדב"ז אינו דעת יחיד בנושא. הנני מבקש, אנא מכם, הביאו פוסק אחד מארבע מאות וחמישים שנה האחרונות, שפסק כרדב"ז הלכה למעשה להתיר עלייה להר הבית. ונראה לי,

13 הרב ש' גורן, **הר הבית**, ירושלים תשנ"ב, עמודים רכ"ט - רנ"ח.

14 ואם ישאל השואל למה כל גדולי התורה בני דורו של הרדב"ז לא קמו לחלוק עליו, נראה שכבר היו מקרים בהם חכם אחד פסק פסיקה כל כך מחודשת וחריגה שפשוט לא טרחו הפוסקים לחלוק עליו בכתב. דוגמה לכך בפסיקת הריעב"ץ (**בשאלת יעב"ץ** ב', סימן ט"ו) להתיר פילגש, תמיכתו בהתלהבות בחידוש מנהג קדום זה, והמלצתו לתלמידי חכמים שיצרו תוקפם, וכן למי שאשתו עקרה, כדי שיוכל להמשיך ולחיות עם אשתו, ומאיזך להוליד בנים עם פילגשו. כמובן שהריעב"ץ היה דעת יחיד בדבר, ודעתו הייתה כל כך חריגה שחכמי אשכנז בדורו לא ראו צורך להשיב על דבריו (עיין **בעיטורי כהנים** גליון 143, בעמוד 16, בתשובה של הרב שלמה אבינר בנושא).

15 ראה לעיל הערה 2.

שלא בכדי; הרב קורן במכתבו הצליח לגייס רק את הרב קלישר לצדו בנידון, ואף לא פוסק אחר- לא לפניו ולא לאחריו.

אמנם גם אם אני טועה בכל זה, ויש רשימה ארוכה של אחרונים שאכן פסקו נגד כל הפוסקים שהזכרתי, וכשיטת הרדב"ז, בסופו של דבר נשארנו בספק פלוגתא דרבוותא. וכאן אין לנו מנוס מלהכריע לחומרא בספק דאורייתא זה.

הביטוי 'אין ספק מוציא מידי ודאי' בהוראתו לגבי מחלוקת בפוסקים מתייחס למקרה שפוסק אחד פסק דין מסוים, ופוסק שני מסתפק בדבר אם לפסוק כפוסק הראשון אם לאו.¹⁶ אולם כאן, בעל דרך הקודש ובעל עבודה תמה חלקו על קביעת הרדב"ז שאפשר לסמוך על הקביעה שלו שהצרכה היא אבן השתייה. לדעתם, ודאי שאסור לסמוך על קביעה זו, ולכן איננו יודעים היום היכן נמצאת אבן השתייה. הם לא נשארו בספק אם הצרכה היא אבן השתייה בוודאות, אלא פסקו בוודאות שידיעתנו במיקומו של אבן השתייה נשארת בספק.

הרב קורן כתב שמחבר השו"ת ציץ אליעזר "שגה בהבנת דברי ספר דרך הקודש", ובמקום זה חידש פירוש מחודש לדברי דרך הקודש, ולפיו אין כאן כל מחלוקת על פסק הרדב"ז. אמנם לא רק על הבנת הציץ אליעזר חולק הרב קורן בזה, אלא גם על החיד"א בברכי יוסף¹⁷, והשערי תשובה¹⁸ שהביאו להדיא את ספר דרך הקודש כחולק על הרדב"ז בעניין זה.

הנני מוכרח להודות בעניין זה שאני הדל לא הבנתי כלל את דברי הרב קורן. במשפט אחד כותב הרב קורן שהעבודה תמה: "בא לפקפק בדבריו של הרדב"ז מבלי ראייה נגדו". במשפט שאחרי זה, כותב הרב קורן ש"העבודה תמה העלה טענה כבדת משקל אשר בהחלט יש צורך לדון בה". (לפני עשרים וחמש שנה, כתב הרב קורן באותו עניין "טענות קשות אלו חוסמות למעשה כל אפשרות של בירור מעשי בשאלת מקום המזבח וגבולות העזרה."¹⁹) אחר כך, בסופו של אותו משפט, תמה הרב קורן על עצם קושיית ה'עבודה תמה' מפני שלא ייתכן להקשות קושייה כל כך חזקה על הרדב"ז

16 עיין הרב ל' רבינוביץ, מעדני השולחן - הלכות תערובות, ירושלים תשמ"ו, עמוד קפ"ד אות ה'.

17 ברכי יוסף, או"ח סימן תקס"א, אות ג'.

18 שערי תשובה, או"ח סימן תקס"א, אות ה'.

19 הרב ז"מ קורן, חצרות בית ה', שם עולם, קרית ארבע תשל"ז, עמ' 217.

שוודאי היה "אדם אחראי וידע על מה הוא מדבר ועל סמך מה הוא מדבר." ואין לי מה לענות אלא שזוהי דרכה של תורה - להעלות טענות קשות ולהקשות קושיות חזקות!

אין נראה לי כלל שאפשר לדייק מאי התייחסותם של רבי עקיבא איגר והחתם סופר לסברת הרב קלישר - שהם אכן מסכימים אִתּוֹ. בכלל, דיוקים מסוג זה הֵנֵם חלשים ומפוקפקים מטבעם, כל שכן כאן שלא ידוע לנו שהרב קלישר בכלל שאל אותם לגבי נקודה זו ספציפית, ובאמת החתם סופר ורע"א לא התייחסו לכל הנקודות שהעלה הרב קלישר בספרו 'דרישת ציון' **שיצא לאור רק לאחר פטירתם**. ואם נרצה לדייק מדבריהם, נראה לעניות דעתי שאפשר לדייק שדעתם הפוכה; שהרי במכתב שכתב החתם סופר לרבי עקיבא איגר, ומובא בספר 'דרישת ציון',²⁰ כתב לו שהמושל המוסלמי של ירושלים אינו מרשה לכל מי שאינו מוסלמי להתקרב לכיפת הסלע מפני שהם אומרים ששם נמצאת אבן השתייה. ומדתלה הדבר בדברי המוסלמים ולא כתב שזו היא האמת גם לפי מסורתנו ודתנו, משמע דלא סבירא ליה הכי.

אינני יודע מניין לרב קורן שכל מחלוקת בפוסקים אפשר להכריע על פי רוב חכמה כאשר אותם פוסקים אינם מאותו דור. ודאי שדבריו נכונים אם היה אמורא חולק על תנא, אחד מהגאונים חולק על אמורא, או אחרון חולק על ראשון, מה שאין כן בתוך אותה תקופה. וכל ספרי הפוסקים האחרונים יוכיחו שאיננו פוסקים על פי 'רוב חכמה' כל פעם שיש מחלוקת בין אחרונים מדורות שונים. ובעניין זה עצמו, מדברי **הברכי יוסף**²¹ וה**שערי תשובה**²² שהביאו את **דרך הקודש** כבר פלוגתא של הרדב"ז בעניין זה, משמע שהם סבורים שרשאי הוא לחלוק על הרדב"ז בזה.

ואפילו אם היה בידינו להכריע שהרדב"ז אכן נחשב כ'גדול בחכמה' מול כל החולקים עליו, עיין בדברי הש"ך **בקיצור בהנהגת הוראות איסור והיתר**²³ שכתב:

שני ת"ח שחולקים זה עם זה בטומאה וטהרה או באיסור והיתר אם הוא דבר תורה הלך אחר המחמיר אפילו הוא קטן ממנו בחכמה ובמנין

20 **דרישת ציון**, דף ל"ג, עמוד ב'.

21 **ברכי יוסף**, או"ח סימן תקס"א, אות ג'.

22 **שערי תשובה**, או"ח סימן תקס"א, אות ה'.

23 המודפס בסוף סימן רמ"ב בשולחן ערוך יורה דעה, שם באות ב'.

בית ה' נלך

תגובה לחוברת בית ה' נלך, התפילה בחצרות בית ה' והעלייה להר הבית בזמן הזה, מאת הרב ישראל אריאל, בהוצאת מכון המקדש, ירושלים תשס"א.

א. פתיחה

למושג 'בזמן הזה' יש משמעות כפולה: האחת תורנית-הלכתית, והאחרת יומיומית-אקטואלית. ידוע לכל בן תורה כי 'בזמן הזה' בספרות התורנית משמעו: אחר החורבן, בזמן שאין בית המקדש קיים. בשפת היום-יום, לעומת זאת, 'הזמן הזה' הוא הימים שבהם הדברים נאמרים - חודש או שנה או תקופה קצרה אחרת. החוברת בית ה' נלך מאת הרב ישראל אריאל שליט"א, שראתה אור באמצע שנת תשס"א, עניינה - העלייה להר הבית והמצוות הנוהגות בו 'בזמן הזה', תרתי משמע. רובה של החוברת עוסק בגדרי המצוות הנוהגות בהר הבית בזמן החורבן, כאשר אין שם בית, ובמיוחד בשאלת המקומות בהר הבית המותרים בכניסה בהיותנו טמאי מתים. תחילתה וסופה עוסקים בבעיה האקטואלית של חסימת הכניסה להר הבית בפני יהודים מטעמים מדיניים. בסקירה זו לא נעסוק בהיבטים האקטואליים והפוליטיים של השאלה. המצבים המדיניים משתנים מזמן לזמן, תמורות עולמיות, אזוריות ופנימיות עשויות להשפיע על מצב העניינים בהר הבית, ועל האפשרות המעשית להגשמת שאיפותנו. אנו נעסוק כאן בצד העקרוני בלבד.

ב. איסור הכניסה להר הבית בטומאה והמקומות המותרים

ישנם שני חידושים עיקריים בחוברת: האחד - ריכוז חומר הלכתי שאינו ידוע לכול, בעניין המצוה לעלות להר הבית, להתפלל בו, ולעסוק בו בשאר עניינים שבקדושה, לא רק בשלוש רגלים אלא בכל ימות השנה, בין כשהמקדש קיים ובין כשאין המקדש קיים. לכך מוקדשים ששת הפרקים הראשונים של החוברת. השני - ביאור לתשובתו הסתומה של הרדב"ז בעניין המקומות המותרים בכניסה בהר הבית בזמן הזה, תשובה שמתלבטים ומתחבטים בה כל העוסקים בנושא זה. לכך מוקדשים הפרקים ט-יב בחוברת. ענייננו במאמר זה יהיה במיוחד בחידוש השני, ונקדים לו בתמצית את יסודות הדברים, למען הקוראים שאינם מצויים בפרטי הסוגיה.

מעלין בקודש ד - כסלו תשס"ב

המשנה במסכת כלים מפרטת את דרגות הקדושה בהר הבית לעניין איסור כניסה

בטומאה:

הר הבית מקודש ממנו, שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם. החיל מקודש ממנו, שאין גויים וטמא מת נכנסים לשם. עזרת נשים מקודשת ממנו, שאין טבול יום נכנס לשם, ואין חייבים עליה חטאת. עזרת ישראל מקודשת ממנה, שאין מחוסר כיפורים נכנס לשם, וחייבים עליה חטאת (כלים פ"א מ"ח).

הכניסה בטומאה כל שהיא, אפילו רק בטומאת מחוסר כיפורים, לשטח עזרת ישראל והמקדש שבתוכה ('מחנה שכינה'), היא איסור דאורייתא, שחייבים עליו כרת במזיד וחטאת בשוגג. להר הבית כולו ('מחנה לויה') אסור להיכנס רק בטומאה היוצאה מגופו של אדם (לפי רוב הראשונים: כולל בעל קרי, אף על פי שלא נזכר במשנה). מעמדם המיוחד של החיל ועזרת נשים הוא מדרבנן (ר"מ ור"ש שם); למרות שהם חלק מ'מחנה לויה', גזרו בהם איסורי כניסה בטומאה: טמא מת אסור להיכנס לחיל, וטבול יום אסור להיכנס לעזרת נשים. איסור הכניסה בטומאה להר הבית נוהג לפי רוב הראשונים מן התורה גם אחרי החורבן, וכן פסקו האחרונים (מגן אברהם תקס"א ס"ק ב', משנה ברורה שם ס"ק ה', ועוד).

נמצא שלגבינו, שכולנו טמאי מתים, מי שנטהר מטומאה היוצאה מגופו, רשאי להיכנס להר הבית עד החיל. איך יודעים היכן הוא החיל? לשם כך נעייין במשנה במסכת מידות משניות א-ג:

הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה. רובו מן הדרום, שני לו מן המזרח, שלישי לו מן הצפון, מיעוטו מן המערב, מקום שהיה רוב מידתו שם היה רוב תשמישו... לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים... לפנים ממנו החיל עשר אמות

הרמב"ם בפירוש המשניות מסביר:

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

והתוספות יום טוב כתב על "שם היה רוב תשמישו":

יפה פירש בעל שלטי הגיבורים¹ שכתב שהוא על לשכות הרבה ובתים שהיו עשויים באמת ויושר למשמשי הבית... וחשב ומנה אותן שלושים... וטעמא שהיה רובו מן הדרום יראה לפי ששם היתה כניסת כל אדם מהעיר שהיא בנגב, ככתוב ביחזקאל, ולפיכך ראוי שתהיה רוב התשמיש במקום הראשון שבו נכנסים. שני לו מן המזרח, שכן מקיף דרך ימין²

מידותיה של העזרה מפורשות במסכת מידות פ"ב מ"ה:

עזרת הנשים היתה אורך מאה ושלושים וחמש על רוחב מאה ושלושים וחמש כל העזרה [=עזרת ישראל, כמבואר בהמשך שם] היתה אורך מאה ושמונים ושבע על רוחב מאה ושלושים וחמש

אורך העזרה היה בכיוון מזרח-מערב, ורוחבה בכיוון צפון-דרום. אם מוסיפים לרוחב העזרה עשר אמות של החיל³ מדרום לה ועשר אמות מצפון (בהנחה שהחיל הקיף את העזרה מכל רוחותיה, עיין תו"ט פ"ב מ"ג בשם הראב"ה), מגיעים לרוחב של קנ"ה אמות שאליהן אסור להיכנס, ולשאר שמ"ה האמות (ת"ק פחות קנ"ה) - מותר. מכיוון שרוב שמ"ה האמות הפנויות היו בדרום, הרי שמצד דרום מותר להיכנס לפחות קע"ג אמות בלי חשש שהגענו לחיל.

בדרך זו אפשר לחשב גם כמה אמות פנויות יש במזרח, אלא שלגבי המזרח ניצבת השאלה האם "שני לו מן המזרח" הוא השטח שמחומת הר הבית עד עזרת הנשים (או עד החיל שלפני עזרת הנשים), שממש כבר יש דינים נוספים לעומת הר הבית; או שהכוונה לשטח שמחומת הר הבית עד לחומת עזרת ישראל שהיא 'מחנה שכניה'? הרמב"ם (בהלכות בית הבחירה פ"ה א-ז), ובעקבותיו התוספות יום טוב, מפרשים

1 הכוונה לר' אברהם שער אריה ממנטובה, ולספרו על ענייני צורת הבית, ואינו בעל שלטי הגבורים על הר"ף.

2 אין לטעות במה שכתב הר"ש בפירושו שם: "רובו מן הדרום - רובו של בנין בדרום ההר, שבדרום ההר היה רוב תשמיש העזרה" - שהר"ש חולק על הרמב"ם, וסובר שאין המשנה מדברת על השטח הפנוי שמחוץ לעזרה, אלא על העזרה עצמה, שרובה היה בדרום, שני לו במזרח וכו'. כבר הוכחנו במאמרנו ב'תחומין', ז', עמ' 498 הערה 2, שפירוש זה לא ייתכן, כי הוא מכיל סתירה פנימית, ועל כרחך כוונת הר"ש לבתים וללשכות ששימשו את העזרה מבחוץ. וראה לשון פירוש הרא"ש שם, ההולך בעקבות ר"ש.

3 כך פירש רש"י ביומא טז.. לדעת הרמב"ם 'עשר אמות' שבמשנה הוא גובה החיל, ורוחבו אינו ידוע לנו. אך היות שקדושת החיל מדרבנן, יש מקום לסמוך על פירוש רש"י, ולא לחוש לספק שלפי פירוש הרמב"ם.

שהכוונה עד לעזרת ישראל. ולפי מה שכתב התוספות יום טוב בעניין "רוב תשמישו" - הדבר מובן היטב, שהרי עזרת הנשים כולה עם לשכותיה יכולה להיחשב כחלק מהלשכות והבתים שנוספו מחוץ לעזרה דאורייתא לשימוש הבית. אמנם, המהרי"ט **בקונטרס צורת הבית** שלו, הבין ש"שני לו מן המזרח" היינו עד עזרת הנשים⁴, וכמובן שלפי הבנה זו השטח הפנוי במזרח גדול יותר.

שטח הר הבית שאינו עזרת ישראל, ממזרח למערב, הוא ת"ק אמה פחות קפ"ז אמה, דהיינו שי"ג אמה. לפי הרמב"ם והתוספות יום טוב החישוב של השטח המותר במזרח יהיה כך: מתוך השי"ג אמה - הרוב הוא במזרח, כלומר יש לפחות קנ"ז אמה מהחומה המזרחית של הר הבית עד לחומת עזרת ישראל. מזה צריך להפחית קל"ה אמה לעזרת נשים ועשר אמה לחיל, האסורים בכניסה מדרבנון, נשארו י"ב אמה מותרות. כל זאת לפי ההנחה, שלכאורה היא הנחה פשוטה וברורה, שאסור להיכנס בזמן הזה לעזרת הנשים ולחיל, שהרי טמא מת אסור להיכנס מהחיל ולפנים. אך כאן מופיע חידוש גדול של הרדב"ז.

ג. מעמדה של עזרת הנשים בזמן הזה

הרדב"ז, אחד מראשוני האחרונים, בן דורו הקשיש של ה'בית יוסף', חי שנים רבות במצרים, ובסוף ימיו עלה לארץ וישב בירושלים ובצפת. בהיותו בירושלים נשאל על המקומות שמותר להיכנס אליהם בהר הבית (שו"ת רדב"ז, ח"ב, סימן תרצ"א). בתשובתו הוא מתבסס גם על הנחה מציאותית-ארכיאולוגית, שעד כה נמנענו מלהזכירה, והיא שה'צכרה' שתחת כיפת הסלע היא אבן השתייה, כלומר מקום קודש הקודשים. להנחה זו ולהשלכותיה נתייחס בהמשך, אך קודם כל נדון באותו חלק של התשובה שאינו זקוק להנחה זו.

הרדב"ז כותב כמה פעמים שאורך השטח האסור בכניסה ממזרח למערב הוא קפ"ז אמה. כגון: "צריך לשער מכותל המערבי לצד המזרח באורך קפ"ז אמות, כל העליות הבנויות באורך זה הם בנויות על אורך העזרה ממזרח למערב, וכל העליות הבנויות חוץ מאורך זה לצד מזרח או לצד מערב אינם בכלל האיסור" ("כותל המערבי" כאן הוא כמובן הכותל המערבי של העזרה, שנזכר בתשובה לפני כן, ע"ש). וכעין זה עוד פעמיים בהמשך. השאלה הנשאלת מאליה היא: ומה עם עוד קל"ה אמות של עזרת הנשים ועשר אמות של החיל? הרב אריאל מביא את התוספתא הנ"ל שבה מפורש

4 'תשובות ופסקי מהרי"ט החדשים', מכון ירושלים תשל"ח, עמ' רס"ח.

שקדושת החיל ועזרת נשים היא מדרבנן: "החיל ועזרת נשים מעלה יתירה בבית עולמים", וקובע: "לדעת הרדב"ז מעלה יתירה זו לא נאמרה אלא בזמן שביהמ"ק קיים, אך עם החורבן בטלה הקדושה שנקבעה מדברי חכמים".

ולא חדת היא לקוראי מעלין בקודש. כבר דן בדבר הרב שבתי רפפורט שליט"א במאמרו שבגיליון א' (עמ' 39 ואילך), והביא את דברי הרדב"ז הנ"ל שמהם עולה יסוד זה, וכן את דברי החסדי דוד על התוספתא בשם מהרי"ט, החולק על כך וסובר שגם המעלות דרבנן נוהגות אחר החורבן, וקדושת החיל ועזרת נשים לא בטלה. החידוש בדברי הרב אריאל הוא הפנייה לתשובה אחרת של הרדב"ז (שם, סימן תרל"ג), שבה כותב הרדב"ז בענין עשרה דברים הנוהגים בירושלים (ב"ק פב:), שאין נזהרים בכולם בזמן הזה:

דנהי דירושלים קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא לדברים הנוהגים בה מן התורה, אבל מה שהוא מדרבנן לא אמרו אלא היכא דשייך טעמא דבשבילה החמירו [כגון כמה דברים שטעמם הוא משום עולי רגלים ואינם שייכים בזמן הזה], וכיון שנתבטלה הסיבה נתבטלה הקדושה

אמנם, ראיה לענייננו עדיין אין כאן, שהרי אפשר לומר שטעם החלת הקדושה על עזרת נשים הוא להרחיק מכניסה בטומאת מת לעזרת ישראל, וטעם זה קיים גם בזמן הזה, ובמובן מסוים עוד ביתר שאת, שהרי הבית חרב ואין מחיצות המסמנות את גבול עזרת ישראל שחייבים עליה כרת. אבל, מכיוון שענייננו הרואות כי הרדב"ז מתיר את הכניסה לעזרת נשים בזמן הזה - על כורחנו אנו אומרים שלדעת הרדב"ז בטלה קדושת עזרת נשים, וכנראה שהרדב"ז הבין שטעם החלת הקדושה לא היה משום סייג, אלא שכאשר הייתה עזרת הנשים בנויה על תילה רצופה למקדש ומשמשת לדברים שבקדושה - רצו לייקרה ולתת לה מעלה יתירה על הר הבית; אך משחרבה - חזרה למעמדה שמן התורה (וכך גם לגבי החיל). וראה נופך למדני שהוסיף לכך הרב רפפורט במאמרו.

ד. המסורת בדבר אבן השתייה

חידוש נוסף של הרדב"ז הוא, כאמור, ההסתמכות על מסורת לפיה הסלע שמתחת לכיפת הסלע - ה'צכרה' - היא אבן השתייה שבקודש הקודשים. הרדב"ז מקבל מסורת עמומה זו כעובדה מוצקת, והוא סומך עליה לגבי חישוב המקומות המותרים: אם ידוע מקום הארון, קל למתוח ממנו לכל רוח את שטח העזרה, שכן מרחק מקום הארון מארבעת כתלי העזרה ידוע כמעט בדיוק מתוך הנתונים שבמסכת מידות.

אמנם, בדברי אחרונים אחרים שדנו בעניין הכניסה להר הבית, מהם שהתגוררו בירושלים, מוצאים אנו שלא סמכו על מסורת זו. מהר"ח אלפנדרי, שהיה מגדולי ירושלים כמאתיים שנה אחרי הרדב"ז, כותב:⁵

וצריך להודיע בזמן הזה... אם מותרים אנו ליכנס תוך הר הבית... הר הבית הוא מחנה לוייה ולא נאסר בטמא מת... ומאחר שהוא כותל הר הבית [ר"ל: החומות שאנו רואים היום] למה אינן יכולין להתקרב... הר הבית רובו מן הדרום, שני לו מן המזרח... הרי שיכולים להתקרב מצד דרום יותר מק"ע אמות, ומצד מזרח יותר על ע' אמות

ברור מדבריו אלה שסמך רק על הנתונים העולים מן המשנה, וכהבנת המהרי"ט ש"שני לו מן המזרח" היינו עד עזרת נשים. כך יצא לו שמן הדרום מותר להיכנס יותר מק"ע אמה (לעיל מצאנו קע"ג), ומן המזרח יותר מע' אמה (מחסרים מת"ק קפ"ז ועוד קל"ה, נשאר קע"ח אמה. יותר ממחציתן, דהיינו לפחות פ"ט, במזרח, פחות עשר לחיל, הרי ע"ט). אילו היה סומך על הקביעה לפיה ה'צכרה' היא מקום קודש הקודשים - היו לו בדרום כפליים מק"ע אמה, שכן מרחק ה'צכרה' מהכותל הדרומי הוא למעלה מארבע מאות אמה!

יתר על כן, היו שהזכירו את המסורת שהביא הרדב"ז, וטענו שאין לסמוך עליה הלכה למעשה, כי המציאות הפיסית בהר השתנתה כשחרשו האויבים את ההיכל, ולא הייתה מסורת יהודית רצופה היכן מצויה אבן השתייה, ראה **חצרות בית ה'** לרב זלמן מנחם קורן שליט"א, עמ' 9 ואילך. אמנם, מחקרו של הרב קורן תומך בקביעה של הרדב"ז, ומספק לה אישוש טופוגרפי וארכיאולוגי מרשים, אך בכל זאת, עדיין לא נתבררו הדברים באופן סופי וחד-משמעי, וכידוע עד היום יש המחזיקים בסברות אחרות באשר למיקומם של קודש הקודשים והעזרות במתחם הר הבית.

ה. כיצד פוסקין?

הרב אריאל נוטה לסמוך הלכה למעשה על שני חידושיו של הרדב"ז: הן על קביעת מקום קודש הקודשים מעל ה'צכרה', והן על היתר הכניסה לעזרת נשים בזמן הזה. לעניות דעתי, אין נכון להורות כן אלא בצירוף יסודות נוספים. אמנם, סמכותו העצומה של הרדב"ז אינה צריכה לפנים, ואין היא עומדת כלל לדין. גם סמכותו ההלכתית של הרשב"א, למשל, אינה מוטלת בספק, ואף על פי כן לא כל הוראה בשו"ת הרשב"א נפסקה והתקבלה להלכה, אלא רק מה שנפסק בשולחן ערוך ונושאי

5. דרך הקודש (נדפס בתוך הספר 'מגיד מראשית', קושטא ת"ע), דף ו. .

כליו, כלומר: מה שהתקבל להלכה על ידי הפוסקים שאחריו. ראינו שאחרונים חולקים על הרדב"ז בשני העניינים: המהרי"ט חולק בעניין הכניסה לחיל ולעזרת נשים בזמן הזה, ואחרונים אחרים לא סמכו על הקביעה שה'צכרה' היא מקום קודש הקדשים.

בגלל חומר עניין שילוח מחנות ומורא מקדש, דרוש שיקול הלכתי מקיף וזהיר. לעניות דעתי, עד שלא יתגלה בבירור מקום המקדש, יש להתיר את הכניסה רק למקומות ה"בטוחים" על פי נתוני המשנה, ללא הסתמכות על הנחות עובדתיות. אלא שבאשר למזרח, כיוון שמדובר על ספק איסור דרבנן של עזרת נשים - יש מקום לצרף את שיטת המהרי"ט לפיה השטח הפנוי מן העזרות והחיל הוא למעלה משבעים אמה, עם שיטת הרדב"ז לפיה אין בזמן הזה איסור כניסה לעזרת נשים (שלפי"ז גם לשיטת הרמב"ם והתוספות יום טוב מותר להיכנס לאותן שבעים אמה), ולפסוק כמ"ש מהר"ח אלפנדרי שבמזרח יש לנו כשבעים אמה מותרות.⁶

ו. התרומה להבנת תשובת הרדב"ז

תרומה נכבדה תורמת החוברת להבנת דברי תשובתו של הרדב"ז. בהסבר מאיר עיניים ומשכנע מראה הרב אריאל כי הבנת המציאות המתוארת בתשובה אינה אפשרית ללא שני סוגי ידיעות:

הסוג הראשון הוא ידיעת הטופוגרפיה של ההר והמבנים המצויים בו כיום (רובם היו קיימים גם בזמן הרדב"ז). הכרת המבנים האלה, "הפתחים והעליות" שמסביב לרמה המוגבהת בהר הבית, מאפשרת להבין את דברי הרדב"ז, ולהיווכח שהוא מדבר על כניסה עמוקה לתוך שטח הר הבית.

הסוג השני הוא ידיעת אופן שימושו של הרדב"ז במונחים מסוימים, מונחים שלחלקם יש משמעות שונה בשפת הדיבור בתקופתו של הרדב"ז, מאשר בשפת המקורות. אחד הבולטים שבהם הוא המונח 'עזרה', שהרדב"ז משתמש בו גם במשמעות הרגילה, של עזרת ישראל, אך גם במשמעות של שטח הר הבית כולו, כי כך היה מקובל בזמנו לקרוא להר הבית, כפי שמוכיח הרב אריאל ממקורות נוספים.

6 ראה מאמרי בתחומין ז', עמ' 500, שבו סימנתי שטח "בטוח" בצפון-מזרח ההר. באופן עקרוני ניתן לסמן מסלול הליכה מותר משער המוגרבים עד שער השבטים. אמנם, המצב הרצוי הוא שמסלול כזה יהיה מסומן ומוגבל פיסיית, כך שתמינע חריגה למקומות האסורים.

להסבר התשובה מצורפים תצלומים וציורים מרהיבי עין, המוסיפים לקורא ממד חזותי. אמנם, גם אחרי הסבריו של הרב אריאל, נשארות שתי נקודות בתשובת הרדב"ז תמוהות. על אחת מהן עומד הרב אריאל בפירושו (עמ' ע"ז), והיא הקביעה המופיעה בתשובה: "וכל הבתים והעליות אשר בצד מזרח מותר להיכנס לשם, שהרי מכותל הר הבית המזרחי עד כותל העזרה המזרחי יש שי"ג אמה". שי"ג אמה הרי הן ת"ק פחות קפ"ז (אורך העזרה), ואם כן יוצא שהמרחק במערב הוא אפס, דבר שאינו מתקבל על הדעת, הן מצד לשון המשנה, והן מצד דברי הרדב"ז באשר לעליות שבצד מערב, ע"ש.

הרב אריאל מניח הנחה מסתברת, שנשמט כאן משפט מדברי הרדב"ז, וטיעונו הוא שמתוך שי"ג האמות הפנויות - הרוב הן לצד מזרח (ואולי נשמטה רק מלה אחת, וכצ"ל: שהרי מכותל הר הבית המזרחי עד כותל העזרה יש רוב שי"ג אמה).

נקודה תמוהה אחרת, שאינה נזכרת בחוברת, והיא עוד יותר קשה מהראשונה, נוגעת לדברי הרדב"ז אודות הכותל הדרומי. אחרי שהרדב"ז מסביר שהכותל הדרומי הקדמון הנראה לעינינו הוא בוודאי סוף העזרה, שהרי מדרום לו משתרע העמק (על כורחך ש'עזרה' זו היא הר הבית, ראה בסמוך), וקובע כי "סוף בנין הנקרא מדרש שלמה [=אלאקצא] לצד הדרום הוא סוף העזרה... והוא מכלל הר הבית, ועד היום בנוי כיפין על גבי כיפין" [=אורות שלמה], כותב הרדב"ז:

מכל מקום למדנו כי הכותל ההוא בעצמו היה כותל העזרה, ואם כן צריך לשער, אם העליות אשר כנגד כותל זה לצד צפון רחוקים מכותל זה קל"ה אמה, אינם בכלל העזרה, ואני שיערתי שיש בין כותל זה של צד דרום עד הבתים והעליות אשר בנויות לצד צפון יותר מקל"ה אמה

השיעור של קל"ה הרי הוא רוחב העזרה, ולכאורה יוצא שהרדב"ז רואה בכותל הדרומי את כותל העזרה (במובנה הרגיל), אך דבר זה אינו מתיישב בשום אופן לא עם ההנחה שכיפת הסלע היא במקום קודש הקודשים, ולא עם דברי הרדב"ז הקודמים אודות הכותל הדרומי. ולית נגר ובר נגר דיפרקינה. ולכאורה גם כאן נפל שיבוש בהעתקה, וצריך לחקור אחר העתקות עתיקות של תשובת הרדב"ז.

ז. 'כיבוש' בזמן הזה

לעניות דעתנו, חבל שאחרי דיון יסודי ומעמיק בפרטי השאלה הסבוכה של זיהוי המקומות המותרים, חותם את החוברת פרק בשם "עלייה להר הבית ומצות 'כיבוש' - תמצית תשובה לשאלה", ובו פתאום הכל נעשה פשוט: מכיוון שהר הבית נמצא

בפועל בשליטת נכרים - חלה עלינו מצוות כיבוש, וממילא מותר להיכנס להר הבית אפילו בטומאה - "אם נמנע ממנו להיטהר מסיבה כלשהי, ויש דחיפות בעלייה" (?) - כדי להפגין נוכחות ובכך "לכבוש" את ההר. בתחילת דברינו הבטחנו שלא ניכנס לשאלות פוליטיות, ואכן לא נעשה זאת. ברצוננו רק להעיר כי בעיה כל כך כבדת משקל, כהתרת איסור כרת משום צורך שעה של "כיבוש", אינה יכולה להיות מוכרעת בקלות: יש הבדל יסודי בין שאלות מלחמה ופיקוח נפש, שבהן הקווים האדומים וההגדרות ההלכתיות די ברורים, לבין מצב משונה כזה, שבו מעמדו של ההר, שהוא חלק משטחה הריבוני של מדינת ישראל, תלוי ברצונן ובהחלטתן של רשויות המדינה, כנסת, ממשלה, בית משפט, ואנחנו צריכים "לכבוש" אותו בעיקר מיד עצמנו.

בעניין נוכחותם של רבותינו זצ"ל על הר הבית ביום הכיבוש בכ"ח באייר תשכ"ז, שמעתי אז מפי מו"ר הרצי"ה זצ"ל כי הוכנס לשם בלא ידיעתו המוקדמת, על גבי ג'יפ צבאי, דרך שער האריות. מייד כשנודע לו שהם על הר הבית - ביקש שירדו מן ההר במהירות. רק בדיעבד ראה בכך חלק ממעשה הכיבוש, ועל יד הכותל הצהיר את הצהרתו המפורסמת, בשם כל ישראל: חזרנו הביתה, לא נזוז מכאן!

בשדה

ספר

הדר העולם

הדר העולם, מאמרים בעניני ארץ ישראל, ירושלים, בית המקדש, קודש הקודשים וארון הברית לאור התנ"ך, דברי חז"ל והמפרשים. מאת הרב איתן שנדורפי. ירושלים תשנ"ח, ספריית בית-אל.

הרב איתן שנדורפי, ר"מ בישיבת מרכז הרב, מגיש ספר שיחד עם רמתו הלמדנית הגבוהה, פונה לציבור רחב למדי. מבחינה חיצונית, מתבטאת פנייה זו בכריכה המושכת את העין, אבל העיקר הוא, כמובן, התוכן.

הספר מתחלק לחמישה נושאים: ארץ ישראל, ירושלים, בית המקדש, קודש הקודשים, ארון הברית. שלושת הנושאים הראשונים, לפחות, הם מן המסועפים שבספרותנו התורנית, וניתן לדון בהם מזוויות שונות. ואולם ברוב המאמרים מתבלטת בחירתו של המחבר בכיוון חקירה מסוים ומיוחד.

אם מותר לכנות שם לסוג זה של כתיבה, נציע לקוראו 'מחקר תורני-היסטורי'. הסוגיות הן פרשיות תנ"כיות הנוגעות לשלבי התהוות הקשרים שבין עם ישראל לבין חמשת העניינים הנ"ל, שביחד מהווים קרקע-קיומו של העם במובן הממשי והסמלי כאחד. החקירה והלימוד בעניינים אלה עוזרים לנו להבין את הקשרים, כל אחד לעצמו וכן ביחס לאחרים.

שיטת מחקרו של הספר היא דיון במקורות התורה שבכתב ושבעל פה, בצורה שאינה שונה מהמקובל במשא-ומתן הלכתי. ואולם כאן גדול חלקם של מקורות שאין מרבים לדון בהם בבית המדרש - פרשני תנ"ך, מדרשי אגדה ומפרשיהם, וכן סוגיות אגדה תלמודיות. ידי המחבר רב לו במקורות אלה, וקיומם של מספר כה רב של ראשונים ואחרונים שעסקו בסוגיות אלו הוא גילוי שעשוי להפתיע חובשי-ספסלים מן השורה (כפי שהיה במקרה שלי).

מלבד השליטה המרשימה במקורות, מצטיינים המאמרים בארגוןם ובבהירותם. הישג זה אינו עניין של מה בכך. חלק גדול מן הפרשיות הנידונות הן מן המרכזיות שבמקרא, שזכו לאזכור חוזר ונשנה בפסוקים ובמדרשים. מכאן גם הבעייתיות - ההתייחסויות השונות לאירועים אלה אינן עקביות, על פניהן. העיון המדוקדק בחומר

המקורות מוליד קשיים רבים, והאתגר הראשוני אינו דווקא הצעת פתרונות, אלא קבלת תמונה ברורה על מערך הבעיות. במשימה זו עמד המחבר בכבוד קודם כל בלימודו האישי שלו, ולאחר מכן ביכולתו לשתף את המעיין בתוצאות. דרכו היא לאסוף את הנתונים בהקפדה, לרשום מהם את המסקנות הנוגעות לענייננו, ולמיין עבור הקורא את השאלות העולות מתוכן. בהמשך מביא המחבר שיטות שונות בנושא, כאשר התמונה השלמה של הבעיות שהוצגה מראש משמשת כמדד ליתרונותיה של כל גישה נתונה.

למרות המקורות הרבים, ניתן לומר שהנושאים הנידונים בספר לא משכו את עיקר תשומת לבם של גדולי התורה במשך הדורות. דווקא מצב זה משאיר יותר מקום לדורנו, שבו העניינים מקבלים נופך עכשווי, להתגדר. ואכן, זכה הרב שנדורפי גם לחדש. החידושים שלו הם לא רק ביישוב קושיות, כמקובל, אלא גם בעצם העמידה על בעיות. הרב שנדורפי שב ובוחן בהגינות אובייקטיבית את הגישות שהוא מביא, מגדולי הראשונים ועד אחרוני זמננו, ומנסה ליישב את הקשיים שבהן בעזרת בקיאות ויצירתיות. כל השקלא-וטריא המושקע הזה נושא מסר רוחני וחינוכי. לאמור: העניינים האלה חשובים הם. ההיסטוריה שלנו אינה רק חומר לדרוש, אלא נושא הטעון לימוד וליבון מעמיקים.

במה עוסקים המאמרים? נציג כאן הדגמה חלקית מענייני העיקרי של הספר, שהוא כאמור, התהוות קשרים היסטוריים. בעניין ארץ ישראל, המוקד הוא ברית בין הבתרים וברית המילה. באשר לירושלים, השאלות נוגעות לקדמות מעמדה המיוחד של העיר - מתי אוזכרה לראשונה? מתי התגלתה כמקום המקדש? מתי נכבשה? ובכל אלה - מדוע אז, ולא לפני כן? במידה והיו עיכובים מלאכותיים, כיצד להסביר אותם? לדוגמה, אם כיבוש ירושלים התעכב בגלל הבטחותיו של אברהם אבינו לפלשתים או לבני חת, כיצד יש להעריך את פעולות אלו של אברהם? להצדיק, להבין או לבקר? השאלות האלו נידונות במאמרים שונים, אך כפי שמתברר מתוך הרשימה שניתנה כאן, מצטרפים המאמרים הבודדים לכדי יצירת מסכתות שלמות בעלות קשרים פנימיים ענפים.

לצד הדגש ההסטורי, חלק מן המאמרים הם בעלי אופי הלכתי מובהק יותר - כגון הדיון בגובהו של בית המקדש, ומקום עמידתו של הארון בקודש הקודשים.

לביורורים האלה ישנה משמעות הגותית ואקטואלית רבה, והמחבר נוגע בכך מפעם לפעם. מצד אחד, קדמות הקשרים שלנו עם ארצנו ועם מקדשנו עולה מהספר כיסוד מוצק. ומאידך, גם לימוד העיכובים ההיסטוריים שבמימוש הקשרים האלה יכול

לתת כוח מיוחד בדור זה, הנבוך בסיבוכים שלו. ועל כן, יש להדגיש את חשיבות הספר לא רק עבור הלומד המתעניין בצורה ישירה בבירורים האלה, אלא גם עבור אלה המחפשים את הבחינה המחשבתית והערכית שבארץ ובמקדש. וכמובן, גם לומדי תנ"ך ומלמדיו ירוויחו מעיון בספר בקשר לעניינים המעסיקים אותם. אלה כאלה ימצאו כאן את החומר הרב מובהר ומסודר כשולחן ערוך. יישר כוחו של המחבר וחילו לאורייתא.

תמונת

הרב חיים סבתו

במאמר "הצדדים האנושיים והא-לוהיים במזבח הנחושת" מביא הרב משה אודס (בעמ' 113) את הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א א הי"ג בטעות שמפורסמת בדפוסים: "המזבח - אין עושין אותו אלא בניין אבנים גזית" ובונה על כך בנייני גזית. ורק בהערה הוא מעיר שבדפוס קונשטנטינא המילה "גזית" אינה מופיעה.

והדברים תמוהים, שהרי זכינו היום להוצאת הרב קאפח, ועיין שם, שבכל כתבי היד בלי יוצא מן הכלל אין המילה "גזית" מופיעה, וכן גם ברמב"ם פרנקל ובכל ההוצאות המדעיות.

יומא דהילולא של רחל אמנו

ושבו בנים לגבולם תשס"ב

אברהם משה קראוס

אב"ד דק"ק וואנאש יע"א והגלילות פה לונדון יצ"ו

מע"כ הרבנים הגאונים חברי כולל "בית הבחירה" שליט"א כרמי צור ארה"ק
תובב"א.

אחדשה"ט כראוי וכנכון.

בנועם קבלתי הני קובצים הנקראים בשם "מעלין בקודש", ביטאון לענייני
המקדש וקודשיו אשר סגולת לימודיו ע"י בני יעקב בחיריו בהבנת הלכות בית המקדש
וענייניו. וכבר אמרו גדולי ישראל וקדושי שזכותו רב להביא לקיום הנבואה שעוד
אקבץ לנקבציו וישדל ממשלתיו שאז נזכה לראות אהרן כהנא קדישא ובניו בביאת
גואל צדק ממרומיו מתוך רחמיו וחסדיו והן הן גבורתיו ונוראתיו.

הנני, אבוא בהערה על מאמרו של הרה"ג ר' משה צוריאלי שליט"א, מלפנים מנהל
רוחני דישיבת שעלבים, בעניין מורא מקדש וישיבה בעזרה. והוא לו נדפס בקובץ ג'
וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

א. מביא חקירה האם איסור ישיבה בעזרה הוא מן התורה או מדרבנן עיי"ש,
ובאמת כבר חקר המשנה למלך פ"ז מהלכות בית הבחירה ה"ו האם האיסור מן התורה
או מדרבנן. ועיין בספר חוקת היום על מסכת יומא דף כ"ה שהקשה - שאם הטעם של
איסור ישיבה בעזרה הוא מטעם "מורא מקדש", מהו הספק האם הוא מן התורה או
מדרבנן? שהרי בקרא לא נכתב מהו אסור ומהו מותר, אלא חז"ל קבעו איזהו דברים
אשר אינם לפי כבוד המקדש, וא"כ בודאי אסור מן התורה עיי"ש.

ב. מביא שם שכל ישיבה שהוא למען צרכי קודש מותרת עיי"ש. יש להעיר
שמצינו ביומא דף ס"ט שאמרו שם במשה - וכהן גדול עומד ומקבל ומקשה הגמ' עומד
מכלל שהוא יושב? והא אנו תנו - אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד!
ומתרצת הגמ' - שהיה בעזרת נשים. וכן עוד בגמ' שם דף כ"ה ע"א גבי זקן יושב
במערבה, והאמר מר אין ישיבה וכו' עיי"ש, ואי כמ"ש שלמען צרכי קודש אין איסור
ישיבה בעזרה הא מצינו דמשום חולשא דכה"ג עשו הרבה דברים שלא עשו כל השנה,

מעלין בקודש ד - כסלו תשס"ב

ולמה לא מתרצת הגמ' דמשום חולשא דכה"ג התירו לו לישב בעזרה? אלא צריכים לומר שאפילו לצורך גבוה לא התירו.

ג. בצעירותי רציתי לומר האי סברא שלצורך גבוה מותר לישב בעזרה ויתישב הקושיא הידוע שמובא בשו"ת שואל ומשיב מהדורא א' חלק ב' סי' ע"ה שבשו"ע נפסק של יד מיושב לפי האיך היו יכולים הכהנים להניח תפלין של יד בעזרה עיי"ש. וחשבתי לתרץ שלצורך גבוה בודאי אין איסור ישיבה בעזרה, וע"ז השיב לי מו"ר הגרמ"מ שנעבלאג שליט"א גאב"ד דק"ק מחזיקי הדת מנססתר בספרו שו"ת "שפתי עני" חלק ב' סי' ב' שאינו נכון, מטעם הסברא שכתבתי באות ב'.

ד. ואחרי כתבי כל זאת ראיתי דבר נחמד בספר "מלא הרועים" כללי הש"ס כלל "אין ישיבה בעזרה", שאיסור ישיבה בעזרה יהא תלוי בחקירה האם איסור ישיבה בעזרה הוא מן התורה או מדרבנן. שאם הוא מן התורה, אין שום היתר לשום דבר ותוס' ביומא דף כ"ה שמתיר ישיבה לצורך אכילת קדשים (שהוא המקור לדברי "הערוך השלחן העתיד" המתיר ישיבה בעזרה לצורך העבודה) יסבור שהוא רק אסור מדרבנן ולכן התירו רבנן כמה דברי, עיי"ש דבריו הנחמדים.

בצאתי מן הכתב אבוא לבקש מחילה על הטירחה שהנני גורם לכם, ואני תפלה שנזכה לראות הבית בבניינו במהרה.

כעתירות הגושה"ט ושת"ה

הק' אברהם משה קראוס
אבדק"ק וואנאש יע"א והגלילות
פה לונדון יצ"ו