

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון ו – שבט ה'תשס"ג

בהוצאת

כולל "בית הבחירה" ע"ש רעננערט - כרמי 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:

אורי בריליאנט

סדר ועימוד:

בניה גולדברג

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

כולל "בית הבחירה" על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' - 9961942-02. פקס' - 9961055-02

דואר אלקטרוני - maalinbakodesh@hotmail.co.il

תוכן העניינים

7

הקדמה

המקדש וכליו

11	הרב ישראל אריאל	האפוד - סינר או מעיל?
43	הרב דוד כהן	הרובדין במקדש
53	הרב יוסף פלאי	השומרים והשוערים

קרבנות וקודשים

59	הרב אהרן ליכטנשטיין	דין נזיקין בהקדשות
75	שמעוני גרטי	שחיטה בקודשים
89	הרב איתן שנדורפי	כפרה בקרבנות הנדבה

הציפייה למקדש

115	הרב יהודה זולדן	זכר למקדש - דרשה ודרישה לציון
137	הרב רא"ם הכהן	הציפייה למקדש בימינו
147	הרב יובל שרלו	הציפייה לחידוש הקרבנות
155	הרב יהודה שביב	מהותו של מקדש

בשדה ספר

161	הרב אליקים קרומביין	אל הר המור
-----	---------------------	------------

תגובות

167	הרב עמיחי כנרתי	תגובה למאמר בנושא הביכורים
169	הרב ישראל אריאל	נספח מאויר למאמר: האפוד סינר או מעיל?

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):

- הרב ישראל אריאל - ראש מכון המקדש, ירושלים
- שמעוני גרטי - ישיבת הר עציון, אלון שבות
- הרב רא"ם הכהן - ראש ישיבת עתניאל
- הרב יהודה זולדן - ר"מ בישיבת ההסדר נוה דקלים, גוש קטיף
- הרב דוד כהן - ר"מ בישיבת עטרת כהנים
- עמיחי כנרתי -
- הרב אהרן ליכטנשטיין - ראש ישיבת הר עציון, אלון שבות
- הרב יוסף פלאי -
- הרב אליקים קרומביין - ר"מ בישיבת הר עציון, אלון שבות
- הרב יהודה שביב - ר"מ בישיבת הר עציון, אלון שבות
- הרב איתן שנדורפי - ר"מ בישיבת מרכז הרב, ירושלים
- הרב יובל שרלו - ראש ישיבת פתח תקווה

הקדמה

באחד בשבט ראש השנה לאילן, כדברי בית שמאי; בית הלל אומרים - בחמישה עשר
בו (ראש השנה, פ"א מ"א)

הגמרא מבארת את הטעם לקביעת ראש השנה באמצע החורף, בשיא השממה של העולם החקלאי - 'הואיל ויצאו רוב גשמי שנה, ועלה השרף באילנות, ונמצאו האילנות חונטים מעתה'.

דבר חשוב למדנו מכאן - תחילת הפריחה נסתרת היא, וטמונה בחביון עוזו הגרעיני של האילן; כך בצמיחה הפיסית, וכך גם בצמיחה הרוחנית. מאז החלה לפרוח החלקאות בארץ ישראל, התפתחה עימה המערכת הלמדנית של מצוות התלויות בארץ. ספרים נכתבו, כתבי עת יוסדו, והוקמו מכוני מחקר ובתי מדרש המקדישים את הונם וזמנם למצוות התלויות בארץ. לסדר זרעים היתה עדנה, לאחר אלפיים שנות גלות.

מגמה דומה מנסה להניע, בדרכו הצנועה, הביטאון שלפנינו. מתוך עיסוק במדרגות הקדושה העליונות, מתוך לימוד סדרי קודשים וטהרות, אנו שואפים להעלות בקודש ולסייע בפריחה המחודשת של דיני מקדש וקודשיו.

נסקור בקצרה את המאמרים שמופיעים בעלון שלפנינו. מדור 'המקדש וכליו' פותח את העלון, וכולל בתוכו שלושה מאמרים. מאמרו רחב היריעה של הרב ישראל אריאל, מציע את השיטות השונות ביחס לצורתו של האפוד. הרב אריאל דן בהרחבה בשיטתו של רש"י, ומעלה בה קשיים וקושיות. הרב אריאל מסיק שיש לצדד בשיטת הרמב"ם, לעניין צורת האפוד, כפי שהוא מתאר אותה במאמרו.

המאמר העוקב שייך לרב דוד כהן. עניינו בביאור הביטוי המשנאי 'רובד', בעיקר סביב מספר משניות ממסכתות מידות ותמיד. חותם את המדור מאמרו של הרב יוסף פלאי, שדן במצוות שמירת המקדש.

מדור 'קרבת וקודשים' כולל אף הוא שלושה מאמרים. בפתח המדור - שיעורו של הרב ליכטנשטיין, הדן בהיזק קודשים. נקודת המוצא היא המשנה הממעטת נכסים

מעלין בקודש ו - שבט תשס"ג

שיש בהם מעילה מדין נזיקין. הרב ליכטנשטיין, כדרכו, פורש בהרחבה את השיטות השונות ומעלה את החקירות הבסיסיות בתחום.

לאחריו, מאמרו של שמעוני גרטי, המתמקד בהיבטים שונים של שחיטת קודשים, בעיקר - בדיני לשמה, ובצורך בכלי שרת. חותם את המדור מאמרו של הרב איתן שנדורפי, שדן בפרישת מקורות רחבה בקיומו האפשרי של יסוד הכפרה בקורבנות הנדבה.

המדור הבא, 'הציפייה למקדש', כולל בתוכו ארבעה מאמרים, העוסקים בצורות שונות ומגוונות בכמיהה למקדש. בפתח המדור - מאמרו של הרב יהודה זולדן, שדן בהלכות ובמנהגים של 'זכר למקדש'. הרב זולדן סוקר ביסודיות את הדינים הללו, כפי שנקבעו במהלך הדורות, מימי התנאים ועד ימינו.

מוסף עליו מאמרו של הרב רא"ם הכהן, מאמר הדן באופי שיש לשוות לציפייה למקדש. הרב רא"ם ממקד את הכמיהה למקדש כאל מקום השראת השכינה, ורק אחר כך כאל מקום מעשה הקרבנות, הנעשים בעזרה ולא בבית עצמו. חוברים למאמר זה מספר שאלות ותשובות שהשיב הרב יובל שרלו למספר שואלים באתר האינטרנט 'מורשת'. בסידרת תשובות אלו בולטת דווקא הכמיהה לחידוש עבודת הקרבנות עצמה, כמבטאת את שאיפתנו לקרבת אלוקים. חותם את המדור מאמרו של הרב יהודה שביב, שעוסק באופיו של בית המקדש, מבחינה מחשבתית.

המדור הבא, בשדה ספר, מכיל את סקירתו של הרב אליקים קרומביין. הרב קרומביין מתאר את הספר - 'אל הר המור', ספר שעוסק בדיני העלייה למקדש ובאפשרות להתמיר את ההלכות העתיקות שנהגו טרם הגלות - אל ימינו אנו. העלון מסתיים במדור תגובות קצר, שבו מופיעה תגובתו של עמיחי כנרתי למאמרו של הרב אליקים קרומביין בביטאון ה, ביחס לטקס העלאת הביכורים.

פתחנו את דברינו במצוות של סדר זרעים, ונוכל לסגור את המעגל עם דיני קודשים וטהרות, עם המצוות התלויות במקדש. אמנם מצוות אלו אינן נוהגות בימינו, אך מקובלנו ש'גדול לימוד המביא לידי מעשה'. נקווה שיהיו אמרינו לרצון, לפני ריבון העולמים.

המערכת

האפוד - סינר או מעיל?

א. מבוא

להלן שלושה פרקים מתוך דיון מקיף אודות ארבעת בגדי הזהב של הכהן הגדול. הנושא הנידון בפרקים אלה הוא - האפוד וצורתו. המחקר סביב האפוד וצורתו התחדש ב'מכון המקדש', משהוחלט לגשת לעשיית בגדי הזהב כהלכתם בדורנו. כדרכנו, איננו ניגשים לעשייה בטרם יחקר הנושא מחדש לעומקו. ככל נושא בהלכה, כשהדבר נדון למעשה, מתגלים פרטים חדשים, ונחשפות שיטות חדשות. לעיתים מתברר, כי מה שהיה מפורסם עד כה אינו עומד בפני הביקורת. כך מעלה המחקר שלפנינו, שצורת האפוד כפי שהיתה מקובלת אצל הציירים וכפי שהיא מופיעה בציורים של בגדי כהן גדול המופיעים בחומשים השונים בעיקר על - סמך פירושו של רש"י, אינה תואמת את המובא בכתבי ראשונים (כמו הרמב"ם, וראשונים נוספים) ובדברי האחרונים. יתירה מזו; אמנם פירוש רש"י על פרשת האפוד יסודי ומפורט מאין כמוהו; אך עם זאת, הלומד את הדברים לעומקם תוך השוואה לפסוקים, יגלה כי שיטתו מעוררת קשיים ואינה מיושבת בפסוקים. פעמים שהדקדקות וה'חקרנות' בפסוקים - כפי שתידון להלן - תיראה מייגעת ומיותרת. אולם חקר האמת מחייב להאיר את הקשיים הקטנים עם הגדולים, שכן - רק מצירוף סך כל הקשיים מתעורר הצורך וההכרח להציג פשט חדש ושונה. כך מתגלה, כי לרמב"ם ולראשונים אחרים היה פשט אחר בפסוקים, וממילא מתקבלת צורה חדשה של האפוד. כן מתברר, ששיטת הרמב"ם והראשונים תואמת את התיאור של יוסף בן מתתיהו על בגדי הכהונה. יצוין, עם זאת, ששלשת הפרקים שלפנינו הם חלק מדיון כולל בן עשרה פרקים, ומטבע הדברים - ראייה חלקית משאירה מקום לשאלות. במידה שישנן כאלה, ימצאו השאלות את פתרונן בעזרת ה' עם פרסום הפרקים האחרים.

א. שיטת רש"י: האפוד כ'סינר'

שתי צורות אפשריות של האפוד - שיטת רש"י ושיטת הרמב"ם

ראוי להקדים, שהתורה האריכה בתיאור החושן והאפוד בפסוקים רבים. אם בענין השולחן - שהוא כלי מורכב - נכתבו בתורה שמונה פסוקים, ולענין המנורה - שאף היא יצירה מורכבת ומסובכת - נכתבו בתורה תשעה פסוקים, בענין החושן והאפוד נכתבו בתורה עשרים ושמונה פסוקים.¹

מבין הפרשנים השונים, כתב רש"י את הפירוש המפורט והרחב ביותר לגבי האפוד, פירוש המתאר בצורה מדויקת את האפוד ואת החושן. לדבריו, האפוד עשוי משלושה חלקים: האחד - 'סינר', ומקומו מן המתניים ולמטה מאחור. השני - ה'חשב' שהוא חגורה על המתניים, השלישי - ה'כתפות', היינו, רצועות בד המתחברות לחגורה במתניים מאחור, עולות אל הכתפים ומשתפלות קדימה על החזה, שם הן מתחברות בשרשרות אל החושן.

במבט לא מעמיק נראה, שפירושו של רש"י תואם את פירושו של הפרשנים האחרים, ואין ביניהם מחלוקת כי אם בפרטים. דעת הרמב"ם נראית אף היא כדעת רש"י. ואכן - בצירוף החושן והאפוד כפי שהוא מצוייר בציורים הנלווים לחומשים השונים, נראית שיטה אחת קבועה של צורת האפוד שאין עליה חולק.²

אולם מעיון מדוקדק בפסוקים ובדברי הפרשנים והפוסקים, מתברר, שיש שתי צורות אפשריות של האפוד - האחת על פי שיטת רש"י והאחרת על פי שיטת הרמב"ם. כפי שיבואר להלן, חלק מן הפרשנים הלכו בעקבות רש"י, ולעומתם יש אחרים שהלכו בשיטת הרמב"ם.

אמנם ירד רש"י לכל פרט בפסוקים, אך עם זאת - נראה שפירושו אינו מחוייב. המדקדק בדבריו ימצא, שבכמה מקומות אין פירושו תואם את פשט המילים. נראה, שלאור הבנתו את צורת האפוד, נאלץ לעיתים להתאים את המילים בפסוק לצורת האפוד כפי שהצטיירה לו, גם אם הדבר אינו מתיישב לגמרי עם המילים בפסוק. וכבר כתב רבנו מיוחס, החולק על רש"י בענין צורת האפוד:

1 לשם השוואה - פסוק אחד בלבד מכיל תיאור של שלושה מבגדי הלבן; "ושבצת הכתנת שש, ועשית מצנפת שש, ואבנט תעשה מעשה רקם" (שמות כ"ח ט).

2 ציורי האפוד שבכתבי הרמב"ם התואמים לשיטת רש"י, מובאים הן במהדורת פרנקל והן במהדורתו של הרב קאפח. אך הרב קאפח מעיר שאין הציורים הללו מכתב ידו של הרמב"ם, אלא מכתבי יד מאוחרים יותר.

ולא ידעתי מנין הבין [רש"י] זה? ועוד שאין סדר המקראות שלמטה
[בהמשך] מתיישב על פי פירושו [בצורת] האפוד, ותבין את אשר לפניך!

כאמור, מדברי הרמב"ם מצטיירת תמונה שונה של האפוד, וניתן להסביר את שלושת
חלקי האפוד, שהם - ה'אפוד', ה'חשב' וה'כתפות', באופן המשנה את צורת הבגד
לחלוטין. הרמב"ם אמנם אינו פרשן, ואינו מצטט את הפסוקים; עם זאת, נראה
ששיטתו בדבר צורת האפוד נראית מיושבת יותר בפשט הפסוקים.
לאור האמור, מתבקש דיון מחודש בצורת האפוד, זאת, כדי להיווכח, כמי מן
המפרשים מתיישבים הפסוקים מבחינת הלשון והענין?

'לבי אומר לי'

כפתיחה לדיון בדברי רש"י יש להעיר, שנראה מדבריו, שהיו לו ספיקות בדבר מראהו
המדויק של האפוד, לפיכך הקדים ואמר:

ואפוד - לא שמעתי ולא מצאתי בברייתא פירוש תבניתו. ולבי אומר לי,
שהוא חגור לו מאחוריו, רחבו כרוחב גב איש, כמין סינר... שחוגרות
השרות כשרוכבות על הסוסים - כך מעשהו מלמטה(פירוש רש"י לשמות כ"ח, ד).

רש"י אומר: 'לא שמעתי', כלומר - לא קיבלתי דבר מרבותי בעניין האפוד. כן הוסיף:
'לא מצאתי בברייתא', כלומר - אין לרש"י אסמכתא בדברי חז"ל לפירושו.
רש"י אומר: 'ולבי אומר לי', הווה אומר - האפוד כפי שהצטייר לנגד עיניו, אינו
אלא אומדן והשערה שלו. רש"י ראה לנכון להקדים הקדמה זו כדי שידע הקורא שאין
לפירושו מקור בדברי חז"ל, ויתכנו פירושים אחרים על פי מקורות קדומים.

א. רוחב האפוד כרוחב הגב, או מקיף את המתניים?

למרות ששיטת רש"י מקובלת בעולם הפרשנות, דומה שלא ניתנה תשומת לב מספקת
למקורות קדומים ולפרשנים בעלי משקל החולקים על רש"י. כפי שיבואר להלן, מול
דעת רש"י קיימים מקורות שאי אפשר להתעלם מהם, ונראה מתוכם שצורת האפוד
שונה לחלוטין. יתירה מזו - שיטת רש"י מעוררת תמיהות לא מעטות, ונפרט אותן
אחת לאחת.

מצינו ברש"י סתירה, שדומה שאין לה פתרון; תחילה כתב (כח, ד) שהאפוד 'חגור
לו מאחוריו - רחבו כרוחב גב איש'. כך גם כתב בפירושו לפסוק ו: 'והכתפות מחוברות
[מאחור]... אחת לימין ואחת לשמאל, מרוחקות זו מזו שיעור הבדלת כתפים מאחורי
הכהן לשני קצות רחבו של סינר'. כך גם פירש בפסוק ז: 'אל רחבו של אפוד, שלא היה
רחבו אלא כנגד גבו של כהן'.

בהמשך פירושו בפסוק ו, כתב רש"י פירוש שני, ממנו עולה שהאפוד רחב יותר, וכלשונו: 'האפוד עשוי כמין סינר... וחוגר אותו מאחוריו... רחבו כמדת רוחב גבו של אדם ויותר'.

בשלישית כתב (פסוק כו) שהאפוד מכסה גם את החלק הקדמי של האדם, וכלשונו שם: 'ונקפל הסינר [האפוד] לפני הכהן על מתניו וקצת כריסו מכאן ומכאן - עד כנגד קצות החשן, וקצותיו שוכבין עליו'. נמצא, שהאפוד מקיף את כל מתני הכהן, חוץ ממידת זרת, כמידת החושן שלפנים, שכן, קצות החושן שוכבים על האפוד; ודברי רש"י סותרים אהדדי.

אמנם, מובן מדוע כתב רש"י שהאפוד מגיע עד כריסו של הכהן הגדול, שכן, בפסוק כו נאמר:

וְעִשִׂיתָ שְׂתֵי טְבָעוֹת זָהָב, וְשָׂמַתָּ אֹתָם עַל שְׁנֵי קְצוֹת הַחֶשֶׁן [למטה] עַל שְׂפָתוֹ אֲשֶׁר אֶל עֶבֶר הָאָפוֹד בֵּיתָהּ

הווה אומר - האפוד מגיע עד החושן לפנים! ממילא נשאלת השאלה, למה פירש רש"י תחילה, שהאפוד נמצא בגבו של הכהן מאחור ולא לפנים? אולם אף כאן היה חייב רש"י להתייחס לפסוק ז האומר:

שְׂתֵי כְּתָפֹת חִבְרֹת יִהְיֶה לוֹ אֶל שְׁנֵי קְצוֹתָיו [של האפוד] וְחִבְרָן (שמות כ"ח, ז).

הרי שקצות האפוד היו מאחור, שכן שם חוברו הכתפות האחוריות. לפנינו, אם כן, סתירה בפסוקים. יש פסוק שנראה ממנו שהאפוד מגיע עד הכרס, ויש פסוק שנראה ממנו שהאפוד אינו אלא על הגב מאחור. רש"י בחר פירוש 'מומצע' בין שני הפירושים, וכתב שרוחב האפוד - 'כמדת רוחב גבו של אדם ויותר'. אולם ברור, שמשלושת הפירושים אי אפשר לבחור אלא פירוש אחד: או שקצות האפוד היו מאחור בלבד בגלל הכתפות האחוריות, או שקצות האפוד הגיעו עד הכרס לפנים כדי להיצמד אל טבעות החושן, ואם נאמר כפירוש ה'מומצע', שקצות האפוד לא היו מאחור ולא מלפנים אלא באמצע, אזי לא יתקיים שום פסוק!

ב. הכתפות מחוברות לחשב או לאפוד?

בפירושו לפסוק ו כתב רש"י, שהאפוד מורכב משלשה חלקים, ובלשונו:

למדנו, שהאפוד - שם לבד, והכתפות - שם לבד, והחשב - שם לבד.

לדעת רש"י - הכתפות היו מחוברות לחשב, וכפי שכתב בפסוק ד: 'זה'חשב' הוא חגור - שלמעלה הימנו [בחלקו העליון של האפוד], והכתפות קבועות בו [בחשב]. כך גם כתב בפירושו לפסוק ו: 'הכתפות מחוברות בחשב'. כך גם כתב בפסוק ז: 'ומגבו של

כהן היו מחוברות בחשב שתי חתיכות [הכתפות] - כמין שתי רצועות רחבות אחת כנגד כל כתף וכתף. כך למעשה הסביר את האמור בפסוק ז:

וְעָשׂוּ אֶת הָאָפֹד זָהָב... שְׁתֵּי כְּתֹפֶת חִבְרֹת יִהְיֶה לוֹ אֶל שְׁנֵי קְצוֹתָיו וְחִבְרָה.

ומפרש רש"י: 'חובר - האפוד. עם אותן שתי 'כתפות האפוד', יחבר אותם במחט למטה בחשב'.

יש תימה בפירוש זה; שכן, הדבר מנוגד לפשט הפסוק, שיש לחבר את הכתפות אל האפוד, ככתוב במפורש: 'ועשו את האפוד... שתי כתפות חוברות יהיה לו [לאפוד] אל שני קצותיו [של האפוד] וחובר [לאפוד]'.

יתירה מזו! טרם שמענו על החלק השלישי של האפוד - על ה'חשב' - שכן, זה נזכר רק בפסוק הבא: 'וחשב אפודתו אשר עליו'. לפיכך, איך ניתן לומר על הכתפות 'חובר' - אל החשב - כשטרם ידענו וטרם שמענו עליו?

ג. האפוד - 'כמין סינר' או 'כמין מעיל'?

התיאור של האפוד לחלקיו השונים כפי שעולה מדברי רש"י בפסוק ד וכן בהמשך פירושו, הוא שהאפוד הוא כמין 'סינר' [חצאית' של ימינו] שחוגרים אותו 'מלמטה'. כהוכחה לדבריו מביא רש"י פסוקים שונים, אך מן הפסוקים מוכח ההיפך. היינו, שהאפוד הוא כמין 'מעיל' שלובשים אותו מלמעלה, והוא עוטף את האדם בחלקו העליון.

זה לשונו בהמשך פירושו לפסוק ד: 'ועוד אומר לי לבי, שיש ראייה שהוא [האפוד] מין לבוש, שתרגם יונתן: 'ודוד חגור אפוד בד - כרדוט דבוץ. ותרגם כמו כן: 'מעילים' - 'כרדוטין', במעשה תמר אחות אבשלום (שמואל ב' י"ג יט): 'כי כן תלבשנה בנות המלך הבתולות מעילים'.

בהמשך פירושו לפסוק זה, כותב רש"י בענין מעיל התכלת של הכהן הגדול: 'ומעיל' - הוא כמין חלוק ומעיל קרוי חלוק העליון'. ברור, אפוא, שאם האפוד דומה למעיל, הרי הוא צריך לכסות את הגוף כדוגמת מעיל התכלת של הכהן הגדול, שהיה 'כמין חלוק'.

למעשה, זו משמעות המושג 'מעיל' בכל התנ"ך: לבוש העוטף את האדם. כך גם מסביר רש"י את האמור בשמואל א' (ב, יח) אודות שמואל המשרת במשכן שילה: 'נער חגור אפוד בד - תירגם יונתן: כרדוט דבוץ, והוא לשון מעיל', הווה אומר, רש"י יוצר זהות בין המושגים - 'אפוד' ו'מעיל'. כך גם מסביר רש"י את האמור בשמואל ב' (ו', יד): 'וְדָוִד חָגוֹר אֶפֹּד בָּד', שם מפרש רש"י: 'מעיל בוץ... ויונתן תרגם: כרדוט'.

זה מובנו של המושג 'מעיל' בספר שמואל א' (כ"ח, יד) בעניין מראהו של שמואל כשהועלה באוב, ככתוב: 'ותאמר איש זקן עלה והוא עטה מעיל'. וראה את רש"י שם המסביר: 'והוא עוטה מעיל - שהיה רגיל ללבוש מעיל, שנאמר (לעיל ב', יט): **ומעיל** קטן תעשה לו אמו, **ובמעילו** נקבר, וכן עלה [באוב], וכן לעתיד לבא [בתחית המתים] יעמדו **בלבושיהם**'.

מן הדוגמאות שמביא רש"י ברור שמדובר בלבוש העוטף את האדם, שכן, כאשר קוברים אדם עוטפים את גופו בתכריך. כך גם כוונתו לומר ביחס לעתיד לבוא בתחיית המתים, שהמתים יעמדו 'בלבושיהם' כשהם עטופים ולא ערומים.³ על כל פנים, הסתירה ברורה - מצד אחד מדמה רש"י את ה'אפוד' ל'מעיל', ומאידך, מפירושו לתנ"ך ברור שהמעיל עוטף את האדם, כלומר - מכתפיו ומטה. ואילו כאן מתאר רש"י את האפוד כ'סינר' המכסה את הכהן מאחור, וממתניו ולמטה. תיאור זה אינו תואם את המושג 'מעיל' כפי שרש"י עצמו מפרש בכל התנ"ך.

ד. פרשת ה'משבצות' הכרחית או מיותרת?

בספר שמות (כ"ח, יג) באה פרשה מיוחדת, שעניינה - משבצות הזהב ושרשרות הזהב של האפוד. כך כתוב:

וְעִשִּׂיתָ מִשְׁבָּצֹת זָהָב. וְשָׂתִי שְׂרָשֻׁרֹת זָהָב טְהוֹר - מְגַבֵּלֹת תַּעֲשֶׂה אֹתָם - מַעֲשֶׂה עֶבֶת, וְנָתַתָּה אֶת שְׂרָשֻׁרֹת הָעֶבֶתֹת עַל הַמְּשַׁבָּצֹת (שמות כ"ח, יג).

בשני פסוקים אלה באה סידרה של ציוויים: 'ועשית', 'תעשה', 'ונתתה'. כן נאמר בהם מה לעשות: משבצות, שרשרות, מגבלות, מעשה עבות, ונתנת השרשרות על המשבצות.

לדעת רש"י שם, פרשה זו (שיש לה רווחים בספר התורה לפניה ולאחריה כפרשה סגורה) מיותרת, והציוויים שבה אינם בגדר הוראה מעשית. וכלשונו: 'לא פירש לך עתה בפרשה זו אלא מקצת צרכן, ובפרשת החושן גומר לך פירושן'. כך גם בפסוק יד כתב: 'לא זה הוא מקום צוואת עשייתן של שרשרות, ולא צוואת קביעותן, ואין 'תעשה' האמור כאן לשון צווי, ואין 'ונתתה' האמור כאן לשון צווי, אלא לשון עתיד. כי בפרשת החושן חוזר ומצוה על עשייתן ועל קביעותן. ולא נכתב כאן, אלא להודיעך מקצת צורך המשבצות שצויה לעשות עם האפוד. וכתב לך זאת, לומר לך: המשבצות הללו יזקקו לך, לכשתעשה שרשרות מגבלות על החושן תתנם על המשבצות הללו'.

3 עיין גם בדברי הימים א' ט"ו כז - "ודוד מכורבל במעיל בוע". הפרשנים מסבירים שם את המילה מכורבל כמעוטף. כך מתרגם יונתן - 'מתעטף', וכן ברד"ק ובמצודות שם.

בהמשך כותב רש"י:

ונתתה את שתי עבותות הזהב - הן הן שרשות גבלות הכתובות למעלה,
ולא פירש מקום קיבוען בחשן, עכשיו מפרש לך, שיהא תוחב אותן
בטבעות. ותדע לך שהן הן הראשונות, שהרי בפרשת 'אלה פקודי' לא
הוכפלו (שמות כ"ח, ד).

דבריו של רש"י כאן כולם תמיהה: אם 'חוזר ומצווהו' בהמשך, למה כפל את הציווי
חינם? בכלל, איך ניתן להעלות על הדעת, שיש פסוקים בתורה שהם מיותרים, ופרשה
שלמה נכפלה בלא צורך?

גם אם נאמר כדברי רש"י, שהתורה התחילה לפרש את עניין המשבצות
והשרשרות בדברה על האפוד, והפסיקה באמצע והמשיכה אחרי עשרה פסוקים לדבר
בהן אגב דיון בחושן, גם אז שאלה היא: הכיצד מתחילים להסביר עניין, עוברים לעניין
אחר ושוב חוזרים לעניין ראשון, ולמה לא כתבה התורה את הדברים כסדר - 'דבר
דבור על אפניו'?

גם קביעתו של רש"י, שיש 'תעשה' שאינו 'לשון ציווי' אלא 'לשון עתיד', מהווה
חידוש גדול; שכן, מצות המשכן והמקדש מלאה ציוויי 'תעשה', וכגון (שמות כ, כא):
'מִזְבַּח אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִי, וכן (שמות כו, א): 'וְאֵת הַמִּשְׁכָּן תַעֲשֶׂה עֶשֶׂר יְרִיעוֹת' ורבים
כאלה.

האין אלו הוראות מעשיות? והרי כל התורה מלאה מצוות כאלה, וכגון (במדבר
כח, ד): 'אֵת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַעֲשֶׂה בַבֶּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשְּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֲרֵבִים'. נמצאת
אומר, שיש 'תעשה' שאינו ציווי ואינו מחייב, ובכך מצוות שלמות בתורה הרי הן
בספק, אם לעשותן אם לאו?

ה. הציוויים וההוראות בפסוקים - רעיון או מעשה?

בפסוקים כב ו-כג נאמר פעמיים: 'ועשית על החושן', פעם לענין השרשרות ופעם
לענין הטבעות, ככתוב:

וְעִשִּׂיתָ עַל הַחֹשֶׁן שְׂרֻשֵׁת גְּבֻלָּתָ... וְעִשִּׂיתָ עַל הַחֹשֶׁן שְׁתֵּי טְבֻעוֹת זָהָב.

רש"י מפרש, שאין כוונת התורה לומר שיש לחבר את השרשרות ואת הטבעות מיד על
החושן, אלא כוונתה להכין אותם עברו. כלומר - להכין את החלקים השונים, ובבוא
העת יש להרכיב אותם על החושן.

זה לשון רש"י שם: 'על החשן - בשביל החשן, לקבעם [את השרשרות] בטבעותיו
[כמובא בהמשך]'. ובפסוק כג כתב: 'על החשן - לצורך החושן - כדי לקבעם בו'. דומה,

שבכך שינה רש"י את פשט הדברים, שכן, פשוטו של פסוק מורה שיש להצמיד על האריג של החושן את השרשרות ואת הטבעות שיהיו חלק מן החושן. רש"י ממשיך בשיטתו וכותב באותו דיבור: **'ואף בשרשרות צריך אתה לפתור כן'**. כוונתו לומר, כפי שפירש לעיל, שאמנם נאמר בתורה (פסוק יד): **'וְנִתְּתָה אֶת שְׂרָשְׁרֹת הָעֲבֹתָת עַל הַמְּשָׁבָצוֹת'**, אך כבר הסביר רש"י לעיל, ש'תעשה' ו'ונתתה' האמור שם אינו לשון צווי, אלא 'לשון עתיד' - 'וּכְתַב לְךָ זֹאת, לומר לך: המשבצות הללו יוזקקו לך, לכשתעשה שרשרות מגבלות על החשן תתנם על המשבצות הללו'. אולם דומה, שפשטות הדברים היא, שבכל מקום שנאמר **'ועשית על החושן'** או **'ונתת על המשבצות'** כוונת התורה היא לצו ממשי, שכל דבר ייקבע ויחובר עם הדבר השייך לו, היינו: הטבעות ייקבעו על החושן ויהיו חלק ממנו, והשרשרות ייקבעו על המשבצות ויהיו חלק מהן. ואכן, רש"י התקשה בהסברת הכפילות בפסוקים. אך דומה שההסבר שנתן, לפיו יש משמעות אחרת למילים - 'ועשית על', 'ונתת על', כדיבור שאינו לביצוע אלא דיבור על העתיד להיות, כגון - 'בשביל החושן', 'לצורך החושן' - אינו מתיישב עם פשוטו של מקרא.

ו. מהי צורת ה'שרשרות'? - צורת שורש, צורת שלשלת, או צורת קליעה?

כאמור, פרשת השרשרות חוזרת על עצמה פעמיים, פעם כשמדובר באפוד, ופעם כשמדובר בחושן. המושג 'שרשרות' לא נתפרש. יתר על כן, פעם קוראת להן התורה - **'שרשרות'**, ופעם היא קוראת להן **'שרשות'**. כן מוסיפה התורה ואומרת: **'מגבלות תעשה אותן'**, ואף מושג זה לא נתבאר. עוד הוסיפה התורה ואמרה לעשות את השרשרות: **'מעשה עבות'** - והדברים סתומים. רש"י בפסוק כב מביא את דברי בן סרוק, האומר, ש'שרשות' ו'שרשרות' הכל עניין אחד, והכל בא מלשון 'שרשי' אילן. כמו שאילן נאחז בקרקע באמצעות שורשים, כך השרשרות הרי הן כשרשי אילן האחוזים במשבצות מצד אחד, ומחזיקים בחושן מצד שני שיהיה תלוי ומחוזק בהן. רש"י חולק על בן סרוק, ואומר - אמנם 'שרשות' הן כ'שרשים', אולם 'שרשרות' ענינן כ'שלשלאות' בלשון חז"ל. כוונתו לומר, כדרך שאמרו בכמה מקומות - 'שלשלאות של ברזל'⁴. שלשלאות אלה עשויות חוליות חוליות והטבעות אחוזות זו בזו.

4 עיין בשבת קיט; בעבודה זרה טו; ובמקומות נוספים.

מושג נוסף הקשור לשרשרות הוא - 'מעשה עבות', ומפרש רש"י שעניינו - 'מעשה קליעה'. נמצא, לדעת רש"י, שיש כאן שלשה עניינים שונים: 'שרשות' - כשורשים, 'שרשרות' - כשלשלאות, ו'מעשה עבות' דומה לקליעת חבל או צמה. למרות האמור, אומר רש"י בפסוק כד שהכל עניין אחד, וכלשונו שם - **'ונתתה את שתי עבותות הזהב** - הן הן 'שרשות גבלות הכתובות למעלה', ואם כן - מה הן השרשרות: שורשים, שלשלאות, עבותות, או צורה אחרת שלא ידענוה?

ז. 'שתי קצות שתי העבותות' - מושג וחידושו

רש"י מדייק מתוך מילה מיותרת בפסוק כה, שכך נאמר שם:

ואת שתי קצות שתי העבותות תתן על שתי המשבצות.

המלה 'שתי' מיותרת. די היה לכתוב - 'ואת קצות שתי העבותות תתן על שתי המשבצות'. לכן מפרש רש"י, שלכל אחת מן העבותות יש שני ראשים, ויש להשחיל את הראש האחד דרך הטבעת העליונה בקצה החושן ולתלות את שני הראשים של אותה שרשרת במשבצת אחת. בלשונו של רש"י:

ואת שתי קצות' - של - 'שתי העבותות' - שני ראשיהם של כל אחת ואחת [מן העבותות] - 'תתן על שתי המשבצות'... שני ראשי שרשרות הימנית תוקע במשבצות של ימין. וכן בשל שמאל - שני ראשי שרשרות השמאלית [תוקע במשבצות של שמאל].

הדיוק והפתרון שרש"י מציע נאים בזכות עצמם, אך עדיין יש מקום לשאול - הכיצד אומרת התורה 'ואת שתי קצות שתי העבותות' בה"א הידיעה, כאילו ידענו עד כה, שכל אחת מן העבותות מתכפלת לשנים וממילא יש לה שני קצוות שניתן לתלותם במשבצת. היכן נאמר לפני כן שיש לכפול כל אחת מן השרשרות לשנים, כדי שיתלו את שני הראשים במשבצות? דיוק נוסף שיש להעיר עליו: אם אכן כדברי רש"י שיש לכפול כל שרשרת לשנים, למה לא נאמר בתורה - 'ואת שני קצות שתי העבותות' שכן, 'קצה' הוא לשון זכר. כך, למעשה, נאמר פעמים אחדות (בפסוקים כג, כו ועוד): 'שני קצות החושן', ולכאורה אף כאן צריך להיות כך.

ח. הטבעות שעל כתפות האפוד למטה

בפסוק כז נצטוו האמנים לעשות שתי טבעות לחיבור החושן לאפוד, לבל 'יזח החושן מעל האפוד', ככתוב:

וְעִשִׂיתָ שְׁתֵּי טְבָעוֹת זָהָב, וְנָתַתָּה אֹתָם עַל שְׁתֵּי כְתָפוֹת הָאֶפֶוד מְלֻמָּטָה,
מִמּוֹל פְּנֵי, לְעֹמֶת מַחְבְּרָתוֹ, מִמַּעַל לְחֹשֶׁב הָאֶפֶוד.

ארבעה סימנים נתנה התורה, למקום קביעת הטבעות:

א. על כתפות האפוד **למטה**.

ב. ממול פני האפוד.

ג. לעומת מחברת האפוד.

ד. ממעל לחשב האפוד.

ארבעת הסימנים הללו מוסברים על ידי רש"י בסדר שונה, זו לשונו:

א. 'על שתי כתפות האפוד **מלמטה**' - 'שהמשבצות נתונות בראשי

כתפות האפוד העליונים הבאים על כתפיו כנגד גרונו ונקפלות ויורדות
לפניו, והטבעות - ציוה ליתן בראשן השני שהוא מחובר לאפוד.

ג. 'והוא שנאמר: **'לעומת מחברתו'** - סמוך למקום חבורן [של הכתפות]
באפוד למעלה מן החגורה מעט, שהמחברת לעומת החגורה ואלו
נתונים מעט בגובה זקיפת הכתפות.

ד. הוא שנאמר: **'ממעל לחשב האפוד'**, והן כנגד סוף החשן... שלא יהא
תחתית החושן הולך לפניו וחוזר לאחור ונוקש על כריסו, ונמצא
מיושב על המעיל יפה.

ב. **'ממול פניו'** - בעבר החיצון'.

לדברי רש"י, שיש לקבוע את הטבעות 'למטה' - בתחתית הכתפות מאחור, יש מקום
לתמיהה - מדוע לא הסתפקה התורה בסימן הראשון - 'למטה', אלא פירטה והוסיפה

עוד **שלושה סימנים** החוזרים ומתארים את אותו דבר? האם כל זאת, רק כדי לומר
דבר פשוט ומובן כל כך, שיש לקבוע את הטבעות בתחתית הכתפות?

אף רש"י עצמו הרגיש בכך שהסימנים רבים מדי, ולפיכך לקח את הסימן השני של
'ממול פניו', והעביר אותו לסוף פירושו, באומרו - שהכוונה היא לעניין אחר, לציין
שהטבעות יהיו ב'עבר החיצון'.⁵

5 גם על פירוש זה יש להקשות, שכן, בפסוק כה מפרש רש"י פירוש דומה, ש'אל מול פניו'
פירושו בצד ש'כלפי חוץ', וכלשונו שם: **'אל מול פניו** - של אפוד, שלא יתן המשבצות בעבר
הכתפות שכלפי המעיל [פנימה] אלא בעבר העליון שכלפי החוץ, והוא קרוי 'מול פניו' של
אפוד, כי אותו עבר שאינו נראה אינו קרוי פנים'. לפירושו זה יש לשאול, אם אכן כך, ש'פניו'
פירושו - כלפי חוץ, מדוע פעם אחת אומרת התורה **'אל מול פניו'** ופעם שניה אומרת התורה
'ממול פניו'? ובהכרח ששני דברים הם.

ט. טבעות האפוד - מרוחקות מטבעות החושן או צמודות אליהן?

בפסוק ו מסביר רש"י, שבכתפות שמאחורי גבו של הכהן היו טבעות זהב, בהוסיפו שכנגד אותן טבעות היו לפני הכהן בתחתית החושן שתי טבעות מקבילות. טבעות אלו נקשרו אלו לאלו באמצעות פתיל תכלת.
זו לשונו:

ועוד שתי טבעות בשני קצות החושן בתחתיתו, ו**כנגדם** שתי טבעות בשתי כתפות האפוד מלמטה, בראשן התחתון המחובר בחשב, טבעות החושן אל מול טבעות האפוד - שוכבים זה על זה - ומרכסן בפתיל תכלת, תחוב בטבעות האפוד והחושן, שיהא תחתית החושן דבוק לחשב האפוד ולא יהא נד ונבדל הולך וחוזר'.

הביטוי 'שוכבים זה על זה' עניינו, שהטבעות צמודות זו לזו. כעין זה כתב רש"י בפירושו לפסוק כו להלן, שקצות החושן 'שוכבין' על האפוד וצמודים אליו. והסתירה ברורה לעין: הרי הטבעות רחוקות אלו מאלו, שכן טבעות החושן - הן לפנים, ואילו טבעות האפוד - מאחור, ואיך יתכן לומר, שהטבעות 'שוכבים זה על זה'?

י. האפוד - בגד או קישוט?

מדברי רש"י עולה, שענין האפוד נראה לו כלבוש מיותר. שכן, כל אחד מן ממלבושי כהן גדול ממלא צורך מסויים: מעיל התכלת מוסיף חשיבות והדר, עם הפעמונים והרימונים. ציץ הזהב מוסיף קדושה וכובד ראש (כן מכפר הציץ על טומאת מקדש וקודשיו). החושן ואבניו נועדו לשאלה באורים ותומים, אך האפוד - מה עניינו? לפיכך מסביר רש"י בפירושו לפסוק ז, שהמלה 'אפוד' עניינה - קישוט, ובלשון רש"י: 'לכך אני אומר, שעל שם הסינר של מטה קרוי אפוד, על שם שאופדו ומקשטו בו, כמו שנאמר (ויקרא ח, ז): **וּיאָפֹד לוֹ בּוֹ**. כך גם מסביר רש"י בפסוק ח: 'חשב אפודתו - וחגור שעל ידו הוא מאפדו ומתקנהו לכהן ומקשטו'. נראה, אפוא, מדבריו שאין לבגד זה תפקיד מיוחד, ואינו אלא קישוט. למעשה, המושג 'אפוד' הוא מושג סתום, וקשה למצוא בתנ"ך סיוע לשיטת רש"י ש'אפוד' משמעו לשון קישוט. גם הביטוי 'וּיאָפֹד לוֹ בּוֹ' לא נתבאר בפרשנים, והמעין בפסוקי ספר ויקרא יווכח כי אין למילים הסבר. זה לשון הפסוקים שם:

וּיקָרַב מִשֶׁה אֶת אֶהָרָן וְאֶת בְּנָיו וְיַרְחֵץ אֹתָם בַּמַּיִם. וַיִּתֵּן עָלָיו אֶת הַכֹּהֵן, וַיַּחְגֹּר אֹתוֹ בְּאַבְגֵּט, וַיִּלְבֹּשׂ אֹתוֹ אֶת הַמְעִיל, וַיִּתֵּן עָלָיו אֶת הָאָפֹד, וַיַּחְגֹּר אֹתוֹ בְּחֹשֶׁב הָאָפֹד, וַיִּאָפֹד לוֹ בּוֹ (ויקרא ח', ו-ז).

ומילות הסיום נראות כתוספת מיותרת וחסרת משמעות.

עצם הרעיון שהאפוד מיועד לקישוט יותר מן הבגדים האחרים, נראה תמוה; שכן, באשר למעיל התכלת ניתן לומר שהוא קישוט, בגלל פעמוני הזהב ורימוני התכלת הארגמן ותולעת השני. נמצא, שהמעיל מוסיף תפארת לכהן. כך גם ציץ הזהב שהיה מעוטר בעיטורים מיוחדים, והיה אחוז על מצח אהרון בפתילי תכלת - אף הוא היה קישוט. אין צריך לומר, שהחושן ושנים עשר האבנים הרי הם קישוט, שאין לך קישוט נאה ממערכת אבנים טובות משובצות זהב. לאור האמור יש לשאול, מדוע דווקא האפוד - שאינו אלא סינר מאחור - ייקרא קישוט יותר משאר הבגדים? עוד יש לשאול על שיטת רש"י - הרי הכהן לבש מכנסיים לגופו עשויים פשתן, והחוטים היו עשויים משישה חוטים. על גביהם לבש כתונת פשתן שכיסתה אותו עד כפות רגליו. על גביהם לבש הכהן הגדול מעיל תכלת עשוי צמר שכל חוט היה עשוי משנים עשר חוטים, ובשוליו הרימונים והפעמונים. נמצא, שהכהן הגדול עטוף בכמה עטיפות, שיש בהן כדי לחמם את גופו ולהכביד על תנועותיו. מה עוד שהכהן הגדול שרוי במקדש לא הרחק מאש המזבח, המחממת בלאו הכי את הסביבה כולה. מעתה, אם נאמר כרש"י שהכהן לבש בנוסף לכל האמור גם אפוד על מתניו, וכל חוט מחוטי האפוד עשוי מעשרים ושמונה חוטי צמר פשתן וזהב, נמצאנו אומרים, שהאפוד יותר משהוא קישוט הרי הוא בגד המוסיף נטל של חום וזיעה בלא צורך. וכבר הובאה שאלה דומה בחזקוני:

איך יתכן שיהיה ממתניו ולמטה לשם קישוט, הרי לא מצינו לבוש כעין זה... ועוד, הרי החוטין כפולים לעשרים ושמונה... וכבד הוא מאד, ואם כן - נמצא [האפוד] טורד רגלי הכהן [הגדול] העוסק בעבודה?

לגופו של הקישוט - לדעת רש"י - יש לשאול: הרי באפוד אין קישוטים מיוחדים. מאידך גיסא, מעיל התכלת מקושט בשבעים ושנים רימונים ושבעים ושנים פעמוני זהב המעטרים את שולי המעיל. מעתה, לשיטת רש"י, שהאפוד מכסה את הכהן הגדול מן המתניים ועד העקבים, וכלשון רש"י: 'ועשו את האפוד... ומגיע עד עקביו', נמצא שהאפוד לא רק שאינו מקשט, אלא אף מסתיר את פעמוני הזהב והרימונים, ואת כל היופי של מעיל התכלת ועיטוריו. במה, אם כן, האפוד הוא קישוט?

ג. האפוד כמעיל קצר - שיטת הרמב"ם והראשונים

הרמב"ם: האפוד - כמין מעיל קצר

המעין בדברי הרמב"ם ימצא, שלרמב"ם שיטה שונה מרש"י באשר לצורת האפוד ומראהו. בניגוד לדברי הפרשנים שמשווים בין השיטות, נראה שהרמב"ם חולק על רש"י, ומתאר תמונה שונה של האפוד. בעיון מעמיק מתברר, ששיטת הרמב"ם מבוססת יותר במקורות הקדומים. יתירה מזו, על פי שיטתו נופלות כל הקושיות שהעלינו לעיל אודות שיטת רש"י.

הרמב"ם מסביר בצורה תמציתית וקצרה את מראהו של האפוד על שלושת חלקיו. זו לשונו:

האפוד רוחבו כרוחב גבו של אדם מכתף לכתף, ואורכו מכנגד אצילי הידים מאחוריו עד הרגלים. ויש לו כמו שתי ידות יוצאות ממנו באריג לכאן ולכאן שחוגרין אותו בהם והם הנקראין חשב האפוד... ותופר עליו שתי כתיפות כדי שיהיו על כתפות הכהן (הלכות כלי המקדש פ"ט ה"ט).

לכאורה, תיאור האפוד ברמב"ם תואם את שיטת רש"י המובאת לעיל; אולם המדייק בדברי הרמב"ם יראה כי לא כן הוא. נפרט את דברינו, ונחלק את דברי הרמב"ם לשלושה חלקים:

- א. **האפוד** - רוחבו כרוחב גבו של אדם מכתף לכתף, ואורכו מכנגד אצילי הידים מאחוריו עד הרגלים.
- ב. ויש לו כמו שתי ידות יוצאות ממנו באריג לכאן ולכאן שחוגרין אותו בהם והם הנקראין - **חשב האפוד**.
- ג. ותופר עליו שתי **כתיפות** כדי שיהיו על כתפות הכהן.

באשר לאפוד מאחור, חולק הרמב"ם על רש"י. כזכור, לשיטת רש"י האפוד היה כמין 'סינר' או 'חצאית' על חלקו התחתון של הגוף, 'ומגיע עד עקביו' (לשון רש"י שמות כח, ו). לעומתו, דעת הרמב"ם היא שהאפוד מונח על חלקו העליון של הגוף, החל מן הכתפיים למעלה עד למתניים למטה, כמין מעיל קצר עם שרוולים קצרים. הרמב"ם מסכים עם רש"י באשר לרוחב האפוד, שהיה כרוחב גבו של אדם.⁶ עם זאת, מן הראוי לדייק בלשון הרמב"ם בדבר אורכו של האפוד מאחור, שכך כתב:

6 כפי שנאמר לעיל, רש"י התלבט בנקודה זו.

אורכו [של האפוד] - מכנגד אצילי הידים מאחוריו עד הרגלים.

'עד הרגלים' אין הכוונה עד העקביים, אלא עד הירכיים (ראה להלן, שכן גרס המאירי ברמב"ם). שכן, כשהרמב"ם מדבר על אורך הכתונת הוא כותב בהלכות כלי המקדש (ח, יז): 'אורך הכתונת - עד למעלה מן העקב'.

יש לתמוה על העובדה, שרבים מן הפרשנים לא שמו לב לדיוק זה בלשון הרמב"ם, ולא הרגישו שלרמב"ם שיטה אחרת בדבר צורת האפוד. לדעתם - שיטת הרמב"ם זהה לשיטת רש"י, ומתוך כך עוררו הפרשנים תמיהות כנגד הרמב"ם. אולם, כאמור - שיטתו שונה, ולדעתו האפוד דומה למעיל קצר, וכפי שיתבאר להלן. יתירה מזו, להלן נציג שנים עשר מקורות - ביניהם קדומים מאד - הסבורים כשיטת הרמב"ם, שצורת האפוד כמעיל קצר.

הוכחות לכך שצורת האפוד דומה למעיל קצר

הבאנו לעיל את דברי רש"י המנסה להוכיח ממקומות שונים בתנ"ך את צורת האפוד על פי שיטתו. לדבריו - האפוד דומה למעיל, וכבר הראינו כי המושג 'מעיל' או 'כרדוט' ענינו כיסוי העוטף את הגוף בחלקו העליון, ולא כדמות ה'סינר' שברש"י. אף לדעת רש"י המעיל דומה ל'חלוק' העוטף את האדם מכתפיו ומטה. הבאנו את הפסוקים המתארים את דוד המכרכר לפני ארון ה' כשהוא 'מכורבל במעיל', ומבואר בתרגום ובפרשנים שהכוונה היא ל'מעוטף'. כך למעשה גם נראה מן האמור בתמר אחות אבשלום שנאמר בה (שמואל ב' י"ג יט): 'וְעָלְיָהּ כְּתָנֶת פָּסִים כִּי כֵן תִּלְבָּשׁ בְּנוֹת הַמֶּלֶךְ הַבְּתוּלֹת מְעִילִים'. הפסוק משווה בין הכתונת למעיל, הווה אומר - כשם שהכתונת מכסה את הכתפיים ואת החלק העליון של האדם, כך גם המעיל. ניתן להביא ראיה מן המקראות לשיטת הרמב"ם, שהאפוד הוא כמעיל קצר על כתפי הכהן, מן האמור בספר שמואל א' (ב, כח). שם מדובר על בחירת אהרון הכהן כאבי משפחת הכהונה, בלשון זו:

וּבָחַר אֹתוֹ מִכָּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל לִי לְכֹהֵן... לְשֵׂאת אֶפֶוד לְפָנַי.

'נשיאה' זו צריכה הסבר. למעשה, היא מופיעה במקומות נוספים. בשמואל א' (יד, א) מדובר על שאלה באורים ותומים, ובהקשר לכך נאמר:

וְאַחֶיהָ בֵּן אֶחָטוֹב אַחֵי אֵיכָבוֹד בֶּן פִּינְחָס בֶּן עֲלִי כֹהֵן ה' בְּשָׁלוֹ נִשְׂא אֶפֶוד.

כך גם בענין הריגת כהני נב, נאמר: (שמואל-א כב, יח): 'וַיָּמָת בַּיּוֹם הַהוּא שְׁמָנִים וְחָמֶשֶׁה אִישׁ נִשְׂא אֶפֶוד בָּד'. השימוש במלה 'נושא' מלמד שמדובר בבגד שלובשים על

הכתפיים, שכן, המושג 'משא' קשור לכתפיים ולא למתניים.⁷ ראה למשל במדבר (ז'),
(ט): "וְלִבְנֵי קֶהֱת לֹא נָתַן [משה עגלות] כִּי עֲבַדְתָּ הַקֶּדֶשׁ עִלְהֶם [נשיאת הארון והכלים]
בְּקִתְּךָ יִשָּׂאוּ". ראה גם דברי הימים ב' (ל"ה, ג): "וַיֹּאמֶר [יאשיהו] לְלוֹיִם... אֵין לְכֶם מִשָּׂא
בְּקִתְּךָ".

נמצא שאף בענייננו, כשנאמר - 'נושא אפוד', הכוונה היא - לובש על כתפיו אפוד.
ואם נאמר כרש"י, שהאפוד עשוי כ'סינר', אין הדבר מתיישב מבחינה לשונית עם
המלים 'נושא אפוד', שכן, אין אדם נושא על מתניו אלא על כתפיו.

ד. האפוד - מעיל קצר; פרשנים התומכים בשיטת הרמב"ם

להלן יובאו מקורות התומכים בשיטת הרמב"ם, ונראה מהם שהאפוד היה כמין מעיל
קצר.

א. תשובת רב האי גאון

ב'אוצר הגאונים' - במסכת יומא, מובאת תשובה המיוחסת לרב האי גאון:

וששאלת - צורת החושן? החושן, ובו היו שואלין, ובו היו [שמות]
השבטים לפי גדולתן. והוא [החושן] היה **מלפניו** [של הכהן]. האפוד היה
על **כתפיו** ובו שבטים לפי גדולתן. והוא [האפוד] **מאחוריו** של כהן(תשובות, סימן ע' עמוד 26).

הווה אומר, בניגוד לחושן שהיה מלפנים - על החזה, האפוד היה מאחור - על הגב.
ולתשובה מצורף ציור האפוד המלווה את התיאור המילולי. בציור נראה האפוד,
כדוגמת 'טלית קטן': ציור של מלבן ובאמצעיתו פתח, שם נכתב: 'במקום זה היה
[הכהן הגדול] מכניס את צווארו'.

צירוף נתונים אלה יחדיו - התיאור המילולי, והציור - נותנים תמונה של האפוד,
שהיה לדעת רב האי גאון כמין טלית קטן על חלקו העליון של הגוף, כשהחושן
מלפנים והאפוד מאחור.⁸

7 להלן, בדיון בענין ה'כתפות', הבאנו ראיות נוספות לכך שנשיאה קשורה לכתף.

8 בענין הציור המובא באוצר הגאונים, חשוב להעיר שאין הוא בהכרח מעשה ידיו של רב האי
גאון. יתכן שבמהלך הדורות, ואחרי העתקות שונות, נשתנה הציור המקורי; מכל מקום,
הקווים הכלליים של הציור, כמתואר שם, אינם מוטלים בספק.

ב-ג. מדרש הגדול והחזקוני

ב'מדרש הגדול' (שמות כ"ח, ה) נאמר: "ואלה הבגדים אשר יעשו, חושן ואפוד".
'חושן' - זה שעל ליבו, 'אפוד' - זה שעל גבו וכתפיו. בתיאור קצר זה נאמר דבר פשוט: האפוד נתון על גבו וכתפיו של הכהן הגדול ולא על מתניו ועל עקביו.
באופן דומה כותב החזקוני: 'ש מפרשים שהוא [האפוד] ממתניו ולמעלה עד גובה כתפיו - כמידת שאר בגדים'.

ד. אבן עזרא

רבי אברהם אבן עזרא ב'פירוש הקצר' (כ"ח, ד) כותב: 'מדתו [של האפוד] כנגד כתפות כל אדם אמצעי [ממוצע]'. ובפסוק טז שם כתב:

והנה האפוד כמידת בגד, ויש באמצעיתו עשוי עליו חשב, ובו יחגור אהרון... ועתה שים לבך, כי צורת האפוד - בגד, ובשתי קצותיו שתי כתפות מחוברות, ועליו חשב האפוד באמצעיתו... וחשוב, כי האפוד - צורת מרובע, ויש לו ארבע מקצועות [זויות].

קביעתו של אבן עזרא, שהאפוד עשוי בצורת מרובע, קובעת למעשה את ארכו ואת רוחבו מאחור, שאינו יורד עד העקביים כדעת רש"י, אלא מכסה את איזור הגב של הכהן הגדול.

באשר ל'כתפות' - אלו מחוברות 'בשתי קצותיו' העליונות של האפוד מאחור, ואילו ה'חשב' הוא 'באמצעיתו'. כלומר - אין זו חגורה רגילה, אלא החשב 'עשוי עליו' [על החזה] ובו יחגור אהרון'.

ה-ח. רס"ג, רבינו חננאל, רבינו בחיי והמיוחס לרש"י

רבנו סעדיה גאון בסידורו מביא את סדר העבודה של יום הכיפורים, שם מתואר האפוד בלשון זו:

פעולת חושב, אריגת האפוד... ונתלבש בו מלב ועד טבור, פינות כתפיו כזוהר המאורות מבהיקות... פרש ממנו 'חשב האפוד' ארוג כמעשהו.

הדברים כתובים בצורת פיוט. יש, אפוא, להזהר מלומר דבר מוחלט, אך דומה שהמלים 'מלב ועד טבור' אומרות באופן ברור למדי, שהאפוד היה בחלק העליון של הגוף.

רבינו חננאל, כבר יש לנו מקור גמירתי ולא פיוט בעלמא. במסכת שבת (קכ:): מסביר רבנו חננאל את המלה 'פונדא', שעניינה - אחד מן הבגדים המקובלים בימי חכמי התלמוד, וכותב:

היא מגעת עד למטה מטיבורו של אדם, וקורין לו בלשון פרסית 'פשת', ונקשר כחשב אפודה, והיא 'אפוד' האמורה בתורה, ויש בה בה כיסים כיסים כנגד הלב ותחת הידים.

כל הסימנים מראים שצורת האפוד, לדעת רבנו חננאל, כמעיל קצר. הוא מבאר שהאפוד מגיע עד הטבור, והוא כנגד הלב ותחת הידים. הדבר תואם לתיאורים של האפוד, כמבואר בדברי הראשונים⁹ שהובאו לעיל. כך גם נראה מדברי רבינו בחיי על שמות (כ"ח, ו) הכותב:

ועשו את האפוד - החשן [שהיה על הלב] היה תחת האפוד כמין שולים [כלומר, נמוך ביחס לאפוד שעל גבו] והאפוד הוא עיקר הבגד.

ובפסוק טו כתב, ביתר אריכות:

ונמצאת למד, שהכהן הגדול בבגדי האפוד והחשן היה מוקף מלפניו ומאחוריו... גם האפוד שהיה מאחוריו על שתי כתפיו, ששם שתי אבני שהם שהם קבועים בהם מפותחים שנים עשר שבטים... והיה החשן על לבו מלפניו והאפוד מאחוריו, ו'חשב האפוד' היה קשור על לבו תחת החושן, ושתי כתפות האפוד על שתי כתפיו. ושתי עבותות הזהב יורדות מעל הכתפות מכאן ומכאן, ונתונות תוך טבעות החושן העליונות⁹.

פעמים אחדות חוזר רבנו בחיי על התיאור, וקובע שהחושן היה לפני הכהן 'והאפוד מאחוריו'. כן מתאר רבנו בחיי את החושן, ש'היה תחת האפוד כמין שולים', כלומר, החושן שהיה לפניו על הלב, היה נמוך ביחס לאפוד המצוי מאחוריו על גבו, מן הכתפיים ומטה.

ונחתום בפירושו⁹ על דברי הימים א (ט"ו, כז), שם מוסבר המושג 'אפוד' בלשון זו:

'ועל דויד אפוד בד' - כאותו אפוד של אהרן, שהיה כמין שני לבדין אחד לפניו ואחד לאחור, ומגיע עד מתניו, והיה האזור ארוג ממנו וחגור בו.

ט. המאירי

מבין הראשונים, הרחיב המאירי בפירושו למסכת יומא (עב.), כשהוא מתאר את האפוד לפרטי פרטים. דרכו של המאירי להביא בדבריו מגוון דעות ושיטות, אך כאן הלך בעקבות הרמב"ם. הוא מתאר את האפוד כמעיל קצר, בתוספת פרטים רבים.

9 פירוש זה נכתב בידי פרשן קדמון, בלתי ידוע; נהוג לכנותו בכינוי 'המיוחס לרש"י'.

אלו דבריו:

המעיל, האפוד והחשן - כולם משתלשלים [משתלבים] בלבישתם זה עם זה. והוא - שהמעיל היה כסות בעל שתי כנפים... והחשן היה חתיכת בגד באורך אמה ורוחב חצי אמה, והיה כופלו ונמצא ארכו ורחבו זרת... וקובע בו ארבעה טורי אבן הנזכרים במקרא... ועושה על כל זזית שבו טבעת זהב. ועל שנים העליונים נותן שתי שרשרות זהב, ובשל מטה שני פתילים של תכלת.

והאפוד היה חתיכת בגד רחבה כגבו של אדם ועומדת בגבו מכתף לכתף, ונמשכת מאחוריו מכנגד אצילי הידים עד הירכיים.

והיו יוצאות ברחבו מכאן ומכאן כמין שתי רצועות מאותו אריג בעצמו [כלומר, 'חשב האפוד'] - שחוגרין אותו בהם.

ואחר כך תופרין בו שתי חתיכות מאותו אריג בעצמו כשעור הכתפיים, ובאות על הכתפיים - אחת בכתף ימיני, ואחת בכתף שמאלי. וקובע בכל אחת מהן אבן שוהם, גדול ורחב מרובע ומושקע בהיקף של זהב...

ועושה בכל אחד מכתפות אלו שתי טבעות: אחד מלמעלה באמצע הכתף, ואחד מלמטה במקום חיבור הכתף לחשב האפוד. ונותן בטבעות של מעלה שרשרות, ומכניס שרשרות החשן - בטבעות האפוד, ושרשרות האפוד - בטבעות החשן. ופתילי תכלת שבצד התחתון של חשן מרכסן תחת אצילי ידיו, ומכניסן בטבעות התחתונות של כתפות האפוד הסמוכים לחשב האפוד... ונמצאו החשן והאפוד מדובקים זה בזה...

נמצא, כשהוא לבוש, שהחשן היה בא על לבו, וחשב האפוד קשור תחת החשן... נמצא חשב האפוד חוגר תחת החשן על המעיל

י. רבי אברהם בן הרמב"ם

בפירושו לשמות (כ"ח, ו) כותב רבי אברהם בן הרמב"ם, ש'האפוד מטלית מרובעת, רוחבה - [כאן חסירות כמה מלים] ואורכה - מתחת עצמות שתי הכתפות, עד הרגלים'. יש בדבריו חזרה על דברי הרמב"ם, על פי השיטה האמורה. שכן, כמובא לעיל, כתב הרמב"ם: 'האפוד, רוחבו - כרוחב גבו של אדם מכתף לכתף, ואורכו - מכנגד אצילי הידים מאחוריו עד הרגלים'.

מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם ניתן לדייק יותר בצורת האפוד על פי הרמב"ם אביו: באשר לרוחב - מפרש ר' אברהם במדויק, שהכוונה היא לחלק העליון של הגב, ובלשונו - **'מתחת עצמות שתי הכתפות'**. בכך למדנו על קו הגובה והרוחב של האפוד, שהיה **'מכתף לכתף'** - כלשון הרמב"ם.

באשר לאורך, מתברר הביטוי שכתב הרמב"ם - **'עד הרגליים'**. נראה להוכיח שכוונת רבי אברהם בן הרמב"ם למתניים, שכן כתב ש'האפוד **מטלית מרובעת'**, כלומר אורכו ורוחבו שווים, היינו - אם הרוחב הוא מכתף לכתף, שהוא כרוחב אמה - הרי האורך אף הוא במידה זו - כאמה.

צירוף מלים דומה מוצאים בדברי רבי אברהם בן הרמב"ם בהמשך, בדברו על החושן (פסוק טז) באומרו: **'והיה אורכו לפני כפילתו - אמה, ורוחבו - זרת, ונקפל מתחילת אורכו אל סוף אורכו, והיה למטלית מרובעת'**. נמצא שכשם שהחושן מלפנים היה רבוע - זרת על זרת, כן גם האפוד מאחור היה רבוע - כאמה על אמה. דברי ר' אברהם בן הרמב"ם תואמים את דברי רבי אברהם אבן עזרא, לעיל, שהאפוד היה מרובע. כן הם תואמים את דברי המאירי המסביר את המלים **'עד הרגליים'** שברמב"ם, שהכוונה היא עד המתניים. כפי שיבואר להלן הנתון שאורך האפוד כאמה עולה גם מדברי יוסף בן מתתיהו.

יא. ספר החינוך

האיסור שבתורה: **"ולא יזח החושן מעל האפוד"**, מוסבר ב'ספר החינוך' (מצוה ק) בלשון זו:

והחושן היה נתון **כנגד לבו של כהן לפניו, והאפוד מאחוריו מכוון כנגד החושן שלפניו**. והיה באפוד ממעשה האפוד בעצמו - כמין שתי ידות יוצאות ממנו, שחוגר עצמו הכהן בהן, והוא נקרא **'חשב האפוד'**, ואותו חשב האפוד, אחר שחגר עצמו בו ונתן החושן על לבו, **היה עומד תחת החושן**. וצוה הכתוב לקשור טבעות שהיו קבועים בחושן עם טבעות שהיו קבועין באפוד בפתיל תכלת, כדי שיהיה **נתון החושן על החשב** דרך קביעות והדר. שאם לא יקשור אותם באותם טבעות יהיה החושן נד ונבדל מחשב האפוד, ונוקש על לוח לבו של כהן, ועל זה נאמר [שמות כ"ה כה] **'ולא יזח החושן מעל האפוד'**, כלומר, **מעל חשב האפוד**, ותרגומו לא יתפרק. והמפרק חבורן בשעת עבודה לוקה מלאו זה.

למדנו מדבריו:

א. האפוד מאחור - מכוון כנגד החושן שמלפנים.

ב. **'חשב האפוד'** נתון על לבו - מתחת לחושן.

ג. 'לא יזח החושן מעל האפוד' פירושו - לא יזח מעל 'חשב האפוד' המונח תחתיו. נמצא, שהאפוד הרי הוא כמין מעיל קצר.

יב. אברבנאל

בשמות (כ"ח, ו) מתאר רבי יצחק אברבנאל את האפוד, הכותפות והחשב, באופן דומה למתואר לעיל - כמין מעיל קצר. אברבנאל חולק על רש"י, הן באשר לייעודו של האפוד והן באשר לצורתו.

באשר לייעודו קובע האברבנאל, שהאפוד אינו קישוט העומד בזכות עצמו, אלא משמש כמינשא לחושן, ובלשונו:

והנה זכר הבגדים בכאן לא כסדר לבישתם אלא כפי מעלתם, כי החושן
שהוא המעולה שבהם זכר בתחילה... ואחריו זכר האפוד כי הוא הנושא
לחושן.

כך גם באשר לצורתו. האברבנאל סבור שהאפוד אינו 'סינר', כדעת רש"י. לדעת
האברבנאל היה האפוד על הגב, והכהן הגדול חגר את החשב מלפנים 'כנגד לבו',
ורצועותיו הארוכות נמשכו עד אזור השדרה והכתפים מאחור, שם נקשרו והידקו את
האפוד 'מצד גבו'.

זו לשונו:

'ועשו את האפוד'... אמר: 'שתי כתפות חוברות יהיה לו אל שני קצותיו
ו'חובר', רוצה לומר, שיעשה לאפוד שתי כתפות, ויעשו אותם בעצמם
נפרדות ממנו, ואחר כך תופרין אותן בראשי האפוד באופן שיהיו [ראשי
האפוד] על כתפות הכהן... והנה אמר עוד 'ו'חובר', לפי שראשונה הזהיר
שיהיו הכתפות סיבה להתחבר האפוד עם החושן, וזה פירוש 'ו'חובר',
רוצה לומר: האפוד, והיה זה כדי להחזיק את האפוד [על הכתפיים] שלא
ישמט למטה... אמר: 'וחשב אפודתו'... רצונו לומר, שיעשו חשב
האפוד... שהיה יוצא משני צדדי האפוד [שעל הגב] והיה חוגר אותו כנגד
לבו...

ובהמשך שם:

והיה פתיל תכלת נתון באלו הטבעות [שבכתפות ובחושן למטה] ובו
יקשרו החושן עם האפוד מלמטה, באופן שיהיה חשב האפוד מלמטה
[מתחת לחושן] חגור בפתיל התכלת, והוא אומר: 'להיות [החושן] על
חשב האפוד'. ויעשה זה, כדי שלא יזח החושן מעל האפוד, רוצה לומר,
שלא ישמט לכאן ולכאן מעל האפוד בהיותו מחובר על חשב האפוד.

וה'חשב' מהודק באפוד על המעיל מצד גבו, ועובר למטה מן האצילים
[מצד החזה לכיוון הגב] עד שיהיו ראשי החשב נפגעים [נפגשים] על
השדרה מבין הכתפיים, ולשם נקשרים ראשי החשב

שלא כרש"י, המתאר 'סינר' וקישוט על המתנים והרגליים מאחור, התיאור בדברי
האברבנאל עוסק כולו בחיבור האפוד שעל הכתפיים ועל הגב. האפוד משמש כ'נושא
לחושן', ומתחבר עם החשב והחושן שעל הלב.

ד. מקור חיצוני - יוסף בן מתתיהו

דומה, שגם אם אין לקבל את דברי יוסף בן מתתיהו כפרשן מוסמך, אי אפשר
להתעלם מדבריו; שכן, הדברים יוצאים מפי עד ראייה, ואין ערוך לעדות כזו. מדבריו
עולה בבירור, שהאפוד דומה למעיל קטן המונח על החלק העליון של הגוף. עם זאת,
אי אפשר להימנע מהסתייגות, ויש לבחון בזהירות את היכולת לקבל את דבריו כמות
שהם, שכן, אולי נפלה בהם יד המעתיקים והמתרגמים. לפיכך - יש להתייחס אל
דבריו בזהירות רבה.

כאמור, מדברי יוסף בן מתתיהו בקדמוניות היהודים עולה, שהאפוד היה כמין
מעיל קצר עם שרוולים, ואורכו אמה, זו לשונו:

על אלה [על הכתונת והמעיל] לובש הכהן הגדול כבגד שלישי מה
שנקרא אפוד... ונעשה באופן זה: הוא נארג באורך של אמה מארגי
צבעונים שונים ומזהב, ומניח באמצעיתו את החזה מגולה. מקושט הוא
בשרוולים ועשוי הוא בכל צורתו ככתונת. ובמקום הגלאי של הבגד,
ישנה חתיכה בגודל של זרת, מקושטת בזהב ובאותם הצבעים שנמצאים
באפוד - זו נקראת חושן (קדמוניות, ספר שלישי, ה/ז).

דברים דומים מופיעים ב'מלחמות היהודים'. זהו מקור נוסף בכתבי יוסף בן מתתיהו,
המתאר את האפוד לפרטיו, וגם משם מוכח שהאפוד מונח על חלקו העליון של הגוף.
כך הוא כותב ב'מלחמת היהודים ברומאים':

ובשרת הכהן הגדול בקודש, היה לבוש... כתונת בד על בשרו. ועל
הכתונת מעיל כליל תכלת, היורד על הרגלים... והחשב [חשב האפוד]
היה מהדק את המעיל אל החזה. והיה רקום חמש רצועות חוטים שונים
משזרים מעשה חושב, זהב וארגמן ותולעת שני ובוץ [שש] ותכלת, אלה
המינים אשר סיפרנו, כי מהם נרקמה הפרוכת להיכל. גם האפוד נרקם
מחמשת מינים אלה, אולם נמצא בו זהב יותר. ומראה הבגד הזה
[האפוד] היה כתבנית שריון המכסה על הבשר (מלחמות, ספר חמישי, ה/ז).

משני מקומות בדבריו, אם כן, מוכח כהצעתנו. באשר ל'חשב' כתב, שהיה מהודק לחזה, כלומר 'כנגד הלב', כפי שכתב הרמב"ם, ולא על המתניים. אולם עיקר הראיה היא מסוף דבריו, שם תיאר את האפוד, שמראהו - 'כתבנית שריון'. דומה, שאין לך הוכחה גדולה מזו, המלמדת שהאפוד היה כמעיל קצר.¹⁰ השריון של הצבא הרומי בתקופתו של יוסף הגן על החלק העליון של הגוף, והיה מונח על החזה, על הכתפיים ועל הגב (כדוגמת אפודת מגן בימינו). סידרת המקורות דלעיל, ובהם - דברי הגאונים, וכן עדות של עד ראייה מתקופת בית שני, מביאה לכלל מסקנה, כי התיאור העולה מדברי הרמב"ם בדבר היות האפוד כמין מעיל קצר אינה חידוש פרשני, אלא יש לה בסיס מוצק.

ה. האפוד לחלקיו - שיטת הרמב"ם

האפוד והחושן - עיקר וטפל

לאור המקורות בהם עסקנו לעיל, מן הראוי לשוב ולבדוק את דברי הרמב"ם לעומקם, ולהכריע - באיזו מידה תואמים דבריו את פסוקי התורה. אכן, כפי שיוכח להלן, לאור שיטתו בדבר צורת האפוד נעלמות הקושיות המתעוררות לשיטת רש"י. להבנת צורתו של האפוד על פי שיטת הרמב"ם, מן הראוי לעמוד על תפקידו במערכת הבגדים, שכן לכל בגד תפקיד מיוחד וממנו נגזרת גם צורתו. נפתח בציווי למשה, שם נאמר:

וְאֵלֶּה הַבְּגָדִים אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ: חֹשֶׁן וְאַפֹּדֶם וּמְעִיל וְכִתְנֵת תְּשַׁבֵּץ מְצַנְנֶת
וְאַבְנֵט

(שמות כ"ח, ד).

פסוק זה מקדים את החושן לשאר הבגדים. אך בהמשך, כאשר באה התורה לפרט מעשה כל בגד ובגד, היא פותחת בהסבר האפוד לחלקיו, ככתוב (כח, ו): 'וַעֲשׂוּ אֶת הָאֶפֶד זָהָב וְתַכְלֵת וְגו', וכבר שאלו הפרשנים - מדוע בפתחה הכללית לבגדי הכהונה מנתה התורה את החושן תחילה, ואילו בהמשך כשהתורה מפרטת את הפעולות הקשורות בעשייתו ובמלאכת האריגה והתפירה - פתחה באפוד?

¹⁰ חשוב להביא את המקורות הנפרדים מדברי יוסף בן מתתיהו, משום שפעמים יש סתירות בין כתביו השונים, לעיתים בגלל ריבוי המתרגמים והשגיאות שנפלו על ידי המעתיקים במהלך הדורות.

רבינו בחיי טוען, שהאפוד עיקר, שכן - כבגד, היה האפוד גדול ביחס לחושן; החושן לא היה אלא זרת על זרת.¹¹ אולם מתוך עיון בפסוקים ובדברי חז"ל, נראה להוכיח שמבחינת התוכן - החושן עיקר. ולעניין הקדמת האפוד בעשייה, יש להעיר שמצינו דבר דומה בעניין המשכן כולו. שכן, בציווי על מעשה המשכן פתח הכתוב בארון תחילה - 'ועשו ארון', אך בשעה שבא בצלאל לבנות את המשכן בפועל, בנה תחילה את המשכן והאהל ורק לאחר מכן ניגש לעשות את הארון. בגמרא מבואר:

בצלאל - על שם חכמתו נקרא, בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, הלך משה והפך, ואמר לו: עשה ארון וכלים ומשכן, אמר לו [בצלאל]: משה רבינו! מנהגו של עולם אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, ואתה אומר - עשה לי ארון וכלים ומשכן, כלים שאני עושה להיכן אכניסם?! (ברכות נה.)

אכן, שאלה היא - אם זהו הסדר הראוי, מדוע 'הפך' משה לבצלאל את סדר הדברים? אלא רצה משה שאדריכל המקדש ידע את העיקר ואת הטפל בכלים ובחלקי המשכן. היינו - הארון הוא 'לב' המשכן, שכן, הוא מקום השראת השכינה. ובאשר לשאר חלקי המשכן - אלו משניים בדרגת חשיבותם ביחס לארון. וכך גם באשר לעניינינו - לבגדים. עיקר בגדי כהן גדול וה'לב' שלהם, זהו החושן. לכן, התורה מזכירה אותו בראש רשימת הבגדים בצוותה עליהם. אך כשהתורה באה לפרט את עשיית הדברים בפועל, שם נזכר האפוד תחילה, שכן - האפוד הוא כלי לחושן, והוא המעטפת המחזיקה אותו. האפוד אינו אלא חגור ומינשא להחזקת התוכן העיקרי של הבגדים - החושן. זאת, כדוגמת המשכן, שהוא ה'כלי' שנועד להחזיק את הארון.

האפוד - בגד ללא מטרה מוגדרת

מעניין הדבר שלכל אחד מן הבגדים קבעה התורה את מטרתו והועידה לו תפקיד רוחני. באשר לחושן נאמר בתורה:

וְנָשָׂא אֶהָרָן אֶת שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּחֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט עַל לְבוֹ בָּבְאוּ אֶל הַקֹּדֶשׁ
לְזָכְרוֹן לְפָנַי ה' תָּמִיד (שמות כ"ח, ט).

כן מובא בהמשך:

11 לעיל ראינו ששיטת רבינו בחיי עוקבת אחר שיטת הרמב"ם - האפוד היה כמין מעיל קצר.

וְנָתַתְּ אֶל חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט אֶת הָאוּרִים וְאֶת הַתְּמִים וְהָיוּ עַל לֵב אֶהְרֹן בְּבֹאוֹ
לִפְנֵי ה' וְנָשָׂא אֶהְרֹן אֶת מִשְׁפַּט בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל לְבָבוֹ לִפְנֵי ה' תְּמִיד (שְׁמוֹת כ"ח, ל).

לשם כך, אפוא, נעשתה מערכת הבגדים כולה - לשאת את שמות השבטים לפני ה'.
כמו כן, הועידה התורה לכהן תפקיד בנשיאת בגד זה, ובו האורים והתומים; וכמבואר
בתורה ובדברי הפרשנים והפוסקים בדבר תפקידו של החושן, ממנו אפשר לקבל מענה
משמיים בשאלות כלל ישראליות.

כך גם באשר לאבני המילואים נאמר בסיום (שמות כח, יב): 'וְנָשָׂא אֶהְרֹן אֶת
שְׁמוֹתֵם לִפְנֵי ה' עַל שְׁתֵּי כְתָפָיו לְזָכְרוֹן'. וכך באשר לציץ נאמר (כח, לח): 'וְהָיָה עַל
מִצְחוֹ תְּמִיד לְרִצּוֹן לָהֶם לִפְנֵי ה' ". אף באשר למעיל התכלת מוגדרת מטרותו (כח, לה):
'וְהָיָה עַל אֶהְרֹן לְשֵׁרֵת וְנִשְׁמַע קוֹלוֹ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ לִפְנֵי ה' וּבִצְאתוֹ וְלֹא יָמוּת'.
לא כן האפוד, אשר התורה לא אמרה דבר וחצי דבר באשר למשמעותו הרוחנית.
זאת משום שהאפוד אינו קיים כבגד בפני עצמו אלא ככלי לחושן.
יתירה מזו! עובדה בולטת היא, שלאחר כל ההוראות המפורטות כיצד לעשות את
האפוד והחושן, בא 'לאו' מיוחד מתוך תר"ג מצוות ובו אזהרה, שלא יזח החושן מעל
האפוד¹². ככתוב:

וַיִּרְכְּסוּ אֶת הַחֹשֶׁן מִטְּבַעְתּוֹ אֶל טְבַעַת הָאֶפֹּד בְּפִתִּיל תְּכֵלֶת לְהִיּוֹת עַל
חֹשֶׁב הָאֶפֹּד וְלֹא יִזַּח הַחֹשֶׁן מֵעַל הָאֶפֹּד (שְׁמוֹת כ"ח, כ).

לימדנו התורה בכך, שהאפוד אינו אלא 'בסיס' לחושן, ומכאן האזהרה וההקפדה
שהחושן יהיה צמוד לבסיס ולא ישמט ממנו.
אמנם, לפי רש"י עניינו של האפוד - שהוא כמין 'סינר' מאחור, ולדעת רש"י ייעודו
של האפוד - כבגד לקישוט. אך אין פסוק המעיד על כך, בוודאי שלא מצינו איזכור כל
שהוא בפסוק לייעודו הרוחני של האפוד.

שיטת הרמב"ם - האפוד כמיתקן לנשיאת החושן

לאור האמור תובן שיטת הרמב"ם, שכן, לשיטתו - האפוד אינו אלא מתקן וכלי עזר
להחזקת החושן לפניו. החושן הוא העיקר, והאפוד מחזיק אותו בעזרת טבעות,
שרשרות, עבותות, ופתילים.
מכאן גם נגזרת צורת האפוד - שהוא מולבש על החלק העליון של הגוף, וממנו
מסתעפים חלקי האפוד ואביזריו, היינו - הכתפות, החשב, המשבצות והשרשרות; הכל

12 בספר המצוות לרמב"ם מובא הלאו בל"ת פ"ז.

מיועד להחזקת החושן, ולבל יזח מעל האפוד. וזו כוונת הרמב"ם, בכותבו שנקטן האפוד על גבו של הכהן, כמובא בהלכה ט', שם מבואר ש'רוחבו כרוחב גבו של אדם **מכתף לכתף**'.

מכאן יובן סדר הדברים ברמב"ם בהלכות כלי המקדש (ט, ו), שם פתח בעניין החושן והאריך בעניינו, ורק לאחר מכן דן באפוד. זאת, למרות שבתורה מבואר תחילה עניין האפוד, ורק לאחר מכן החושן. ולכאורה, למה הפך את הסדר?
אולם הרמב"ם רצה ללמדנו כי החושן עיקר, וממנו נגזרת צורת האפוד, ולפיכך תיאר תחילה את החושן שהוא עיקר, ואחר כך תיאר את האפוד, שלא בא לעולם אלא כדי להחזיק את החושן.

הכתפות - מקומן וצורתן

רש"י מסביר את המושג 'כתפות' במובן של 'כתפיות', כלומר - רצועת בד, שתפקידה להחזיק שלשה דברים:

- א. מאחור מחזיקה הרצועה את הסינר שעל המתניים.
 - ב. מלפנים מחזיקה הרצועה את החושן על ליבו של כהן גדול.
 - ג. על הכתף למעלה מחזיקה הרצועה את אבן החושן.
- ובלשון רש"י (פסוק ז):

שתי כתפות... ומגבו של כהן היו מחוברות בחשב שתי חתיכות, כמין שתי רצועות רחבות - אחת כנגד כל כתף וכתף. וזוקפן על שתי כתפותיו עד שנקפלות לפניו כנגד החזה, ועל ידי חבורן לטבעות החשן נאחזין מלפניו כנגד לבו שאין נופלות... ושתי אבני שהם קבועות בהן - אחת בכל אחת.

הרשב"ם (כ"ח, ז) חולק על רש"י בענין הכתפות וסובר שמדובר בכתפות רחבות המכסות את החלק העליון של הגוף. זו לשונו:

האפוד עשוי לפי דעתי כמו חצי מלבוש ממתניו של אדם ולמטה, ומכסהו בין מלפניו בין מלאחוריו... והכתפות הללו שתיהם חוברות ממש מכל וכל, ומכסים את כל הגוף של אדם ואחוריו - ממתניו ולמעלה... שמלבד שהיו הכתפות אשה אל אחותה עד כתפי האדם מלמעלה, חוזר ומחבר אותם מלמטה אל האפוד... תמצא כל גוף הכהן מכוסה באפוד המחובר לחשן ולכתפות האפוד. שאם לא היו חוברות הכתפות יחד אלא שתיים רצועות עולות על צוארו ומתחברות לשרשרות החשן

מלפניו, אם כן, כשהכהן עסוק בעבודה וכופף את צוארו למטה, יהיו נופלות הכתפות ומתפרדות והחשן נופל.

אמנם, הרשב"ם מעורר שאלה על הרצועות הצרות של רש"י. אך יש לשאול, לשיטתו, על האפוד המכסה את כל הגוף. שאלה דומה הובאה לעיל אודות שיטת רש"י - אם כדבריו, נמצא שהכהן לובש שלושה בגדים כבדים העוטפים את כל גופו - כתונת פשתן, מעיל תכלת עשוי צמר, ועליהם אפוד כבד ש'מכסה את כל גוף האדם', עשוי מחוטים כפולים לעשרים ושמונה, וזאת - בנוסף למכנסיים. לבישת שלושה בגדים כאלה לא רק שגורמת לחום כבד, אלא גם מסרבלת את העבודה. וכל כך למה? לעומת דעת רש"י והרשב"ם, מתאר הרמב"ם את הכתפות בלשון זו:

ותופר עליו [על האפוד] שתי כתיפות, כדי שיהיו על כתפות הכהן, וקובע על כל כתף וכתף אבן שוהם מרובע'. מתוספת המילים שכתב: 'כדי שיהיו על כתפות הכהן'

(הלכות כלי המקדש פ"ט ה"ט)

נראה, שלדעתו - הכתפות מכסות את הכתפיים, כעין שרוולים קצרים המכסים את הכתף וחלק מן הזרוע.

כך גם עולה מפירושו של רבי אברהם בן הרמב"ם, המפרש בפסוק ו:

ומכסה לשתי הכתפות, שהכתוב קרא אותה - 'כתפות', ועל אותן שתי מטליות תהיינה אבני השהם", נראה מלשונו, שהמטליות לא היו רצועות דקות בלבד, אלא כיסו את הכתפיים כשרוולים.

כעין זה כתב ב'תפארת ישראל', במבוא לסדר מועד - 'בגדי קודש', וזו לשונו:

ותופר עוד בשתי קצוות שלמעלה באפוד, שתי כתפות, שארוגים כמעשה האפוד, והשתי כתפות הנ"ל משולשלים: מאחורי הכהן, על הכתפות של הכהן, עד לפניו - עד חשב האפוד, שמחוברים שם בחשב.

בעל תפארת ישראל לא קיבל את דעת רש"י, שהכתפות הן רצועות בלבד, אלא סבר שיש לעשות כתפות רחבות המשולשלות מאחורי הכהן, לכיוון החשב שלפניו. למעשה, המלה 'כתף' עניינה - 'קצה השכם'. הכתף הוא החלק הפינתי בו נגמר השכם, ומתחילה הזרוע. ראה, למשל, באיוב (לא, כב) שם בולט ההבדל בין 'כתף' ל'שכם', באומרו: '**כְּתָפֵי מִשְׁכָּמִי תְּפֹל**', כלומר - הכתף שבזוית, תיפול מן השכם. מכאן גם המושג 'כתף הבית', המובא פעמים רבות בתנ"ך, ועניינו - זוית הבית; כך גם הכתף היא הזוית של השכם עם זרוע היד. המושג 'שכם' מכוון לריווח בין הצואר לכתף,

וכגון מה שנאמר אצל רבקה בבראשית (כ"ד, מה): "וְהִנֵּה רִבְקָה יֹצֵאת וְכַדָּה עַל שְׂכָמָה". ממילא, אם אמרה התורה - 'כתפות', הרי שהתכוונה לבגד המכסה את שטח הכתף והזוית, כמין שרוול קצר.

על החלק המדוייק המוגדר כ'כתף', ניתן ללמוד מן הגמרא הבאה:

וכבוד עשו לו במותו - זה חזקיה מלך יהודה, שיצאו לפניו שלשים ושישה אלף חלוצי כתף (בבא קמא יז).

מסביר רש"י שם - 'חלוצי כתף... שקרעו בגדיהם עד שנראו כתפיהם'. וראה ברמב"ם בהלכות אבל פרק (ח ג) המביא שכך יש לנהוג הלכה למעשה בעת האבלות, ובלשונו: 'חייב [האבל] לקרוע כל שבעה. וכן על אביו ועל אמו חולץ כתיפו, ומוציא זרועו מן החלוק עד שיתגלה כתיפו וזרועו, והולך כך לפני המטה'. מדברי הרמב"ם נראה בבירור, שהגדרת 'כתף' משמעותה - איזור החיבור של השכם והזרוע. נחזור לרמב"ם אצלינו. לאור האמור, משמע שהכתפות אינן רצועות להחזקת ה'סינר' - כדעת רש"י, אלא מדובר ביריעה רחבה המכסה חלק ניכר של הכתפיים והגב. הכתפות מתחברות לאפוד מאחור מתחת לעצמות הכתף, וכך נוצרת 'מחברת'. משם עולה היריעה ומכסה את הכתפיים וחלק מן הזרוע בשרוולים קצרים, ומשתפלת קדימה לכיוון החושן לפנים.

כפי שהובא לעיל, מתאר יוסף בן מתתיהו את האפוד כבגד עם שרוולים, אך נראה, שניתן להביא ראיה לכך גם מדברי הגמרא ביומא שכך נאמר שם:

בגדי כהונה אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג... אמר אביי: לא נצרכה אלא לבית יד שלהם. כדתניא: בית יד של בגדי כהונה נארגת בפני עצמה ונדבקת עם הבגד (יומא עב:).

בגמרא מדובר על 'בית יד', דהיינו - שרוול, והגמרא מדברת על 'בגדי כהונה' בלשון רבים, זאת, כשידוע שרק לכתונת יש בתי ידים, אך לא שמענו על בתי ידים בבגדי כהונה אחרים. הגמרא שם מדברת על 'בית יד של בגדי כהונה' - בלשון רבים, כן מדובר בהמשך שם על 'בית יד שלהם' - אף כאן בלשון רבים, ובהכרח הכוונה היא לבית יד של הכתונת והאפוד, שהתורה אמרה לעשות לו 'כתפות'. נראה, אפוא, שהיו לאפוד שרוולים.

חשב האפוד - צורתו ומקומו

אי הבהירות הקיימת לגבי האפוד והכתפות, קיימת במידה רבה יותר באשר ל'חשב'. לדעת רש"י (שמות כ"ח, ח) מדובר על חגורה צרה הארוגה עם האפוד, והכהן חוגר

אותה על המתניים, וכפי שפירש בפסוק ח': 'חשב אפודתו - וחגור שעל ידו הוא מאפדו... למעלה בשפת הסינר היא החגורה... עמו יהיה ארוג'. לעומתו סבור הרשב"ם (כ"ח, ז) שזו חגורה שמשחילים אותה בחלק העליון של האפוד, ובלשונו: 'שהחשב עשוי כמין אזור עשוי בתוך שפת האפוד בגוף האפוד'. הוזה אומר - הפרשנים העלו בענין זה רעיונות, כדי לפתור את בעיית חיבור הכתפות עם האפוד.

גם בענין רוחב החשב אין דעה ברורה בדברי הפרשנים. היחיד שכותב דבר בענין זה הוא רבנו מיוחס, האומר: 'והיא כמין רצועה רחבה טפח', אולם אין לדבריו מקור ברור. גם באשר לצורת החיבור של החשב או הקשירה אין דברים ברורים. ראה למשל בסידור רבנו סעדיה גאון בסדר עבודת יום הכפורים, האומר, שה'חשב' מחובר מן הצד הקדמי ואילו הקשר נעשה מאחור, ובלשונו: 'ויעדנו לאחוריו', כלומר - חוגר אותו לאחור.

לפירושים אלה יש לשאול: מאחר שהכהן הגדול כבר חוגר על עצמו אבנט באורך שלושים ושתיים אמה, האם יש מקום לחגירת חגורה נוספת עשויה אריג עבה? מול הפרשנים האומרים שה'חשב' היה כמין חגורה, מסביר הרמב"ם שה'חשב' מונח על ליבו של הכהן, וכעין התיאור שהובא לעיל ב'פירוש המיוחס לרש"י' בדברי הימים, שהאפוד היה 'כמין שני לבדין, אחד לפניו ואחד לאחור'. זו לשון הרמב"ם:

ויש לו [לאפוד] כמו שתי ידות יוצאות ממנו באריג לכאן ולכאן, שחוגרין אותו בהם, והם הנקראין - חשב האפוד (הלכות כלי המקדש פ"ט ה"ט).

ובהמשך כתב:

נמצא, כשלוש האפוד עם החושן, יהיה החושן על לבו בשוה, והאפוד - מאחוריו [מאחוריו על הגב] ו'חשב האפוד' קשור על לבו - תחת החושן (שם ה"א).

הוזה אומר - חשב האפוד והחושן, היו מונחים על החזה - זה על גבי זה בשתי שכבות, החשב למטה והחושן על גביו. וראה ברמב"ם בהמשך, שכותב:

כהן גדול אחר שחוגר באבנט, לובש המעיל, ועל המעיל - האפוד והחושן. וחוגר ב'חשב האפוד' על המעיל מתחת החושן. ולפיכך נקרא 'מעיל האפוד' - שחוגרו באפוד (שם פ"י ה"ג).

נמצא, ש'שתי הידות' של האפוד סוגרות על המעיל לפניו, והן שמונחות 'על ליבו' - כמצע וכריפוד - 'מתחת לחושן'.

למעשה, כך מוכח מתוך הפסוקים בויקרא שם מתואר כיצד הלביש משה את
הבגדים לאהרון הכהן. וזה לשון הפסוקים:

וַיִּתֵּן עָלָיו [משה] אֶת הַכֹּהֵן וַיַּחְגֹּר אֹתוֹ בְּאַבְנֵי טוֹבֹת. וַיִּלְבֹּשׂ אֹתוֹ אֶת הַמְּעִיל,
וַיִּתֵּן עָלָיו [על כתפיו] אֶת הָאֶפֶד, וַיַּחְגֹּר אֹתוֹ [על החזה] בְּחֹשֶׁב הָאֶפֶד...
וַיִּשֶׂם עָלָיו אֶת הַחֹשֶׁן

(ויקרא ח', ז)

ומעיר הרמב"ן שם:

והקדים בכאן - 'ויחגור אותו בחשב האפוד' - קודם שישים עליו החשן

ראוי לציין שהרמב"ן שם האריך להסביר את הצורך להקדים את חגירת 'חשב האפוד'
לפני החושן. ואכן, לפי דברי הרמב"ם - הקדמה זו הכרחית, שכן החשב נמצא על החזה
מתחת החושן, ואי אפשר לתלות את החושן לפני שחגרו תחילה את החשב
מתחתיו.

לאור שיטת הרמב"ם, שה'חשב' משמש כמין ריפוד ומצע לחושן, נראה להסביר
את מה שמובא במשנה במסכת תמיד, בדבר המלווים של הכהן הגדול בעת
השתחוותו בהיכל. זה לשון המשנה:

בזמן שכהן גדול נכנס להשתחות [בהיכל], שלשה אוחזין בו: אחד
בימינו, ואחד בשמאלו, ואחד - באבנים טובות (תמיד פ"ז מ"ג)

הפרשנים מבארים שהאבנים שהכהן השלישי מחזיק בהן, הן אבני האפוד. והדבר
תמוה, שכן - אם עומדים שני כהנים מצידיו, מדוע לא להטיל על כל אחד מהם
להחזיק את האבן שבצידו?

לכן נראה לפרש, שהכהן השלישי מחזיק באבני החושן. כלומר - השנים שבצדדים,
אכן מחזיקים בשתי אבני האפוד, כשהם עומדים מצידיו הכהן ליד כתפיו, ואילו כהן
שלישי מחזיק את כפות ידיו מתחת לחזהו של הכהן הגדול, כשהוא מגן על האבנים
הטובות של החושן.
זאת, משתי סיבות:

א. כדי שאבני החושן והשם המפורש שבחושן לא יבואו במגע עם הרצפה בשעה
שהכהן משתחוה והוא שרוע עליהן.

ב. כדי לשמור על הלאו של 'ולא יזח החושן מעל האפוד', שכן, מחמת כובד האבנים
עשוי החושן להינתק בעת ההשתחויה מעל חשב האפוד, ולפיכך החזיק הכהן באבני
החושן מלמטה, כדי שלא יזח החושן מעל חשב האפוד.

חשב האפוד - כנגד מחשבת הלב

נראה לומר, שבתיאור האפוד על פי שיטת הרמב"ם, יתבאר גם המושג - 'חשב', אשר ראשונים ואחרונים ניסו להסבירו בדרכים שונות, וטרם נמצא לכך הסבר ההולם את משמעות המילה. אולם לאור דברי הרמב"ם, שהחשב מונח על הלב, מתבארים הדברים. שכן, בכמה מקומות אמרו חז"ל, שהאפוד בא לכפר על הרהור הלב של עבודה זרה. לפיכך נראה, שמשום כך נקרא חלק זה שבאפוד 'חשב', שכן אריג זה מכוון כנגד מחשבת הלב של האדם. וכך נאמר בגמרא, שבגדי כהונה מכפרים:

כתונת מכפרת - על שפיקות דמים... מכנסים מכפרים - על גילוי עריות...
מצנפת מכפרת - על גסי הרוח... אפוד מכפר על עבודה זרה (ערכין טז).

ולא נתברר מדוע דווקא האפוד הוא שמכפר על עבודה זרה. אולם הדברים מתבארים על פי האמור במסכת ברכות, שם שואלת הגמרא:

פרשת ציצית - מפני מה קבעוה [לאומרה כל יום]...? מפני שיש בה חמשה דברים... יציאת מצרים... והרהור עבודה זרה... דתניא - אחרי לבבכם' זו מינות... 'אתם זונים' - זה הרהור עבודה זרה (ברכות יב:).

הוה אומר - כשאמרה תורה 'לא תתורו אחרי לבבכם... אשר אתם זונים אחריהם', הזהירה מהרהור הלב של עבודה זרה; ועל כך בא האפוד לכפר, שאם יש אדם שחטא בהרהור עבודה זרה - האפוד יכפר עליו.

ובכמה מקומות במקרא מבואר שהמחשבה תלויה בלב, כגון: (בראשית ו', ה):
'וַיֵּרָא ה' פִּי רֶבֶה רַעַת הָאָדָם בְּאָרֶץ וְכָל יֵצֵר מַחְשָׁבֹת לִבּוֹ רָק יָעַל הַיּוֹם'. ובאופן דומה במשלי (יט, כא), שם נאמר: 'רַבּוֹת מַחְשָׁבוֹת בְּלִב אִישׁ וְעֵצַת ה' הִיא תְּקוּם'.
אף לגבי 'מחשבות' ה' בשמיים, משתמש הפסוק בלשון בני אדם, ואומר:
עֵצַת ה' לְעוֹלָם תִּעָמַד, מַחְשָׁבוֹת לִבּוֹ לְדָר וָדָר (תהילים ל"ג יא).

נמצא, שהמחשבה תלויה בלב. ממילא מובן מדוע נקרא האפוד המונח לפני 'חשב', שכן - האפוד מונח על ליבו ומקום מחשבתו של הכהן. כן מתברר מדוע אמרו חז"ל שהאפוד מכפר על הרהור עבודה זרה, שכן, מחשבת עבודה זרה היא בלב, וה'חשב' המונח על הלב הוא המכפר על מחשבה זו.

הרובדין במקדש

א. פתח דבר

ב. ביאור המשנה בתמיד פרק א'

ג. ביאור המשנה במידות פרק ג'

ד. ביאור המשנה במידות פרק ד'

ה. שיטת הרמב"ם

א. פתח דבר

בכמה מקומות נזכר ביחס לבניין המקדש המושג 'רובד' או 'רובדין'. בדברים שלהלן נביא כמה מן המקורות הללו, ובעזרתם ננסה לעמוד על הגדרת המושג; מתוך כך נבוא גם לידי בירור שיטת הרמב"ם בנושא.

לאור בירורנו לקמן נראה שייתכן ולדעת חלק מהראשונים (ואולי גם הרמב"ם מכללם), פירוש המילה 'רובד' הוא מדרגה, כפי שמורגל היום בפי ההמון. ברם לשיטות ראשונים אחרים נראה שפירוש המילה 'רובד' אינו בהכרח מדרגה, ואכן - גם במילונים שונים ההגדרה ל'רובד' אינה בהכרח מדרגה. לפירושים האלו, בכל דבר העשוי חלקים חלקים קוראים לחלק האחד בתואר 'רובד' או רצפה. שהרי גם הרצפה עשויה חלקים חלקים - שורות שורות של מרצפות.

וכן כותב מפורשות רש"י בפירושו על התורה, על מה שנאמר ביוסף:

(בראשית מ"א, מב).

וישם את רביד הזהב על צוארו

ומפרש רש"י:

רביד - ענק (כלומר: שרשרת), ועל שהוא רצוף בטבעות (דהיינו: השרשרת עשויה חלקים חלקים, טבעות טבעות) קרוי רביד, וכן - רבדתי ערשי, רצפתי ערשי מרצפות,

בלשון משנה במסכת תמיד (פ"א מ"א) - מוקף רובדין של אבן, על הרובד שבצורה
והיא רצפה.

ראוי לציין שגם לפירושים הללו מובנת העובדה שרגילים היום לקרוא למדרגות
רובד, שהרי מדרגות עשויות שורות שורות.

ב. ביאור המשנה בתמיד פרק א'

במסכת תמיד פרק א' משנה א', הוזכרו הלשכות שבמקדש¹. אחת מהן היא לשכת
בית המוקד, ותיאורה שם:

בית המוקד כיפה, ובית גדול היה מוקף רובדין של אבן, וזקני בית אב ישנים שם

ובגמרא במסכת תמיד נאמר:

רובדין מאי ניהו? גזרתא דאצטבא דסלקי בהו לאצטבתא (כו:)

המפרש שם מבאר², שהיו מדרגות מהן עלו לכניסות בחומה, ובהן היו מיטות
לזקני בית אב, אבל לא ישנו על המדרגות עצמן. וכן נראה מביאורי הגר"א למשניות
בתמיד שם, המפרש לשיטתו שהכניסות בחומה נעשו אך ורק לצורך השינה.

ממילא הוא מבאר שדברי המשנה 'מוקף רובדין' - לאו דווקא, שהרי במשנה שם
נתבאר שחצי בית המוקד היה בקודש, ושם אין ישנים. אין איפוא עניין לבנות שם
רובדין אלו, ורק בחלק החול היו.

ברם מלשון רבינו גרשום, הראב"ד, הרא"ש והרע"ב בפירושם עולה שלדעתם אכן
ישנו על המדרגות³. לפי זה יש מקום לומר שהכניסות בחומה היו לצורך מסוים, ולכן
היו להן מדרגות שנוצלו גם לצורך השינה; ואז ניתן לומר שלשון המשנה 'מוקף' הוא
בדווקא, שהרי נצרכו המדרגות לצורך העלייה וכניסת החומה, ואכן הקיפו את בית
המוקד כולו אלא שבפועל לא ישנו על כל המדרגות, רק על אלו שהיו בחול.

1 התיאור נכפל במסכת מידות פ"א מ"ח.

2 המפרש של מסכת תמיד איננו רש"י, אלא הוא אחד מבעלי התוספות.

3 מפירוש הרא"ש למסכת מידות נראה שלדעתו - ישנו הן על המדרגות, והן במקום כניסת
הכותל.

כעין זה עולה גם מפירוש הר"ש משאנן למסכת מידות שם, אלא שמלשונו משמע שהיתה מדרגה אחת בלבד, והיא הקיפה את בית המוקד, ומה שנקטה המשנה 'רובדין' בלשון רבים הוא מחמת שמדרגת כל קיר קרויה רובד, ובסך הכל ארבעה רובדין.

יש להעיר עוד, שהמפרש במסכת תמיד הקשה - כיוון שבית המוקד היה בנוי על גבי מקום גבוה, אם כן הרי הוא חול, שהרי גגין ועליות לא נתקדשו; ותירץ, שהכיפה היתה שווה לקרקע העזרה, ובית המוקד היה הולך ועולה במעלות, כי הבניין לא היה על משטח ישר שהרי נבנה על ההר.

ומכיוון שכך, ניתן לומר על-פי דרכו (אם כי הוא עצמו לא סובר כן), שהרובדים הללו נוצרו בעצם מהמדרגות שנבנו שם מפאת עליית ההר, והשתלבו מדרגות אלו ברובדים. ואם כן, ניתן לבאר כפשוטו, שאכן - בית המוקד היה מוקף לחלוטין ברובדין, אלא שזקני בית אב ישנו רק בחלק החול.

עוד ניתן לומר שאין הכי נמי - הרובדין לא התקדשו, שהרי גגין ועליות לא נתקדשו, וזקני בית אב ישנו על כולם; ורק בית המוקד עצמו היה בקודש, וכדי שלא ינהגו מנהג חול בחלק הקודש, היו עושים פספסין להבדיל בין חלק הקודש לבין חלק החול, כפי שהתבאר במסכת מנחות. מכל מקום, על הרובדין עצמם היה מותר לישון, משום שגגין ועליות (וגם רובדין) לא נתקדשו, וגדר 'לא ינהגו מנהג חול' מוסב על דברים אחרים.

ייתכן שיש לתלות את הדברים בגירסאות השונות. לפי גירסתנו במסכת מידות משמע שלשכת בית המוקד אכן היתה ממש חציה בקודש וחציה בחול; אבל המאירי הבין שכל הלשכה היתה במקום ממוצע בין העזרה לחול, והקדושה נבעה ממקום הפתח - הפתוח לעזרה קודש, הפתוח לחול חול⁴. גם הריטב"א שם גרס כמאירי, ואף מהר"ש למסכת מידות פ"א מ"ה משמע קצת שגרס כן, וביאר שכל בית המוקד היה בחול, והוא אכן היה מוקף לגמרי רובדין ושם ישנו. רק על הלשכות אמרו שחציין בחול וחציין בקודש.

לענייננו, כל הפירושים האלו יכולים להתאים גם להגדרה המקובלת בידינו למושג 'רובדין' בהקשר של מדרגות.

4 עיין ביומא טו: מאירי ד"ה ורק חציה לחול, ובריטב"א שם ד"ה היתה.

ג. ביאור המשנה במידות פרק ג'

במסכת מידות פרק ג' משנה ו', נאמר:

בין האולם למזבח כ"ב אמה, וי"ב מעלות היו שם רום מעלה חצי אמה ושלחה אמה.
אמה אמה ורובד ג', אמה אמה ורובד ג', והעליונה - אמה אמה ורובד ד'. (לו.)

רוב הראשונים מבארים שהמשפט 'ורובד שלוש' הוא המשך המשפט הקודם, והמשך לשון המשנה העוסקת בתיאור י"ב המעלות שהיו לפני האולם. והנה, ב'רום מעלה' הכוונה לגובה המדרגה, וב'שלחה' הכוונה היא למשטח של המדרגה שעליו עומדים. לפי ביאור זה, יש לשאול - מהו 'רובד'?

הראשונים הללו ביארו, שהרובד הוא משטח רחב שהיה בין המעלות. כלומר, המדרגות לא היו בנויות בזו אחר זו, אלא היה משטח רחב בין כל קבוצת ג' מדרגות, והוא הנקרא רובד.

אמנם הרמב"ם שם מפנה למה שכתב במקום אחר בעניין י"ב המדרגות הללו; דהיינו למה שכתב בפ"ב מ"ג, שם תיאר את י"ב המדרגות כפשטן - כמבנה רגיל של י"ב מעלות הבאות בזו אחר זו⁵. ובפירושו למשנה כאן ביאר את הרובד כמתחיל נושא בפני עצמו, וביאר שם שהכתלים לא היו חלקים, אלא כל הקיר היה עשוי מדרגות מדרגות מראשו עד סופו. המדרגות העליונות רחבות מן התחתונות, כי עיקר מגמתם היתה שלא יגעו בכתלים ולא יכשלו במעילה בקודשים. בליטות אלו שבכתלים הם הנקראים רובדים.

למדנו, אם כן, שהרמב"ם מפרש את הביטוי 'רובדין' באופן שונה משאר הראשונים. לפי הרמב"ם, אין הרובד משטח פני המדרגה, אלא בליטה שנבנתה בכותל העזרה, על מנת למנוע מעילה.

ד. באור המשנה במידות פרק ד'

במשנה במסכת מידות, מובא כך:

התחתונה חמשה ורובד ששה, והאמצעית ששה ורובד שבע, והעליונה שבע...
(פ"ד מ"ד)

5 עיין גם בהלכות בית הבחירה פ"ו ה"ד, ובפירוש המשניות בפ"ד מ"ד.

הראשונים נחלקו בהסבר דברי המשנה. רובם פירשו שמשנה זו מתייחסת לדברים שנאמרו במשנה שלפניה, שם דובר על התאים של ההיכל, ועכשיו המשנה עוסקת במידות התאים ובמבנה שלהם⁶. כלומר - מלבד ד' הכתלים שהקיפו את ההיכל, היה ההיכל מוקף כתלים נוספים, ובין כתלים אלו היו תאים. כל תא היה תחום, לפי זה, בין קיר ימני לבין קיר שמאלי.

עתה מבארת המשנה את גודלם וצורתם של התאים. במשנה נאמר שהקיר היה עבה למטה, ובשלב מסוים הוא כנס חצי אמה ועוביו הצטמצם. התופעה אירעה הן בקיר הימני, והן בקיר השמאלי של התא. על ידי זה נוצרה לנו מעין מדרגה, שעליה הונחה תקרת התא שהיא רצפת התא שמעליה. נמצא התא (=יגיע בלשון המקרא) התחתון ארכו ה' אמות, התקרה שעליו שהיא הרובד - ו' אמות, וממילא התא (=היגיע) האמצעי - שישה. במקום נוסף שוב כנס הכותל אמה ועוביו הצטמצם בעוד אמה, על ידי זה נוצרה מעין מדרגה נוספת עליה הונחה תקרת התא האמצעי שהיא רצפת התא העליון, וממילא התא (=היגיע) העליון - שבע אמות.

ברם הרמב"ם מפרש את המשנה כנושא בפני עצמו, ללא שום קשר עם הנושא של התאים. לדעתו - בגלל קדושת כותלי ההיכל, עשו להם מסביב מעין מדרגות הפוכות. דבר זה יצר מרחק, ומנע אפשרות של הישענות וטיפוס על הכתלים.

והנה, לשיטת רוב הראשונים דלעיל, עדיין אפשר לקיים את הגדרת המושג 'רובד' כקיר של מדרגות; שהרי סוף סוף - כך אכן מבנה הכותל שעליו נשענים התאים. ברם הדברים דחוקים, שהרי כל תא בפני עצמו עומד בצורה ישרה לחלוטין. לכן - מסתבר יותר לבאר את הביטוי 'רובד' על-פי מה שהקדמנו, במובן של שורה. אולם לשיטת הרמב"ם, גם כאן - הגדרת רובד היא במובן של מדרגה, כפשוטו. הרבדים הם מדרגות בולטות מתוך הכתלים.

ה. באור המשנה יומא פרק ד'

במשנה במסכת יומא נאמר:

שחטו וקיבל במזרק את דמו, ונותנו למי שהוא ממרס בו על הרובד הרביעי שבהיכל...
(יומא מג:)

6 עיין בר"ש, ברא"ש ובפסקי התוס' באות כ"א.

בתחילת המשנה ממוקם הרובד הרביעי בהיכל. אך בסיפא, כשהמשנה עוסקת
בכהן הגדול שמניח את מחתת הגחלים, מדברת המשנה על הרובד הרביעי שבעזרה.
ומשינוי לשון המשנה, שברישא נקטה היכל ובסיפא עזרה, משמע שלא על אותו רובד
מדובר.

והנה, בגמרא נתבאר שב'רובד הרביעי שבהיכל', אין הכוונה להיכל בפנים, שהרי
אסור לאדם להיות שם בעת עבודת הכהן הגדול. על כן ביארו בגמרא שבמשנה אין
לגרוס 'שבהיכל' אלא 'של היכל', דהיינו - שיש למנות מפתח ההיכל כלפי חוץ ארבע
שורות, ובשורה הרביעית עמד הממרס.

והנה, המעיין במשניות ובראשונים בזה, יראה שהיוצא מההיכל לכיוון חוץ מגיע
לאולם. לפיכך, אם מונים מפתח ההיכל ד' שורות בלבד, הרי שאנו נמצאים באולם
קרוב מאוד לפתח ההיכל, ובמקום זה לא היו כלל מדרגות!

על כרחינו, איפוא, לפרש את המילה 'רובד' כשורות הרצפה, ולא במובן של
מדרגות. וכך אכן כתב להדיא רש"י על התורה, וזו כוונת רש"י בפירושו למשנה כאן,
ד"ה על הרובד הרביעי, שכתב:

כל הרצפה עשויה שורות שורות, טבלאות אבני שיש, וכל שורה ושורה קרויה רובד

כל זה אמור לגבי הרובד של הממרס. אמנם לגבי הרובד של המחתה, שבו נקטה
המשנה 'בעזרה' (דהיינו - עזרת כהנים) לפני פתח האולם, היו מדרגות. המדרגות הללו
לא היו זו אחר זו, אלא בנויות היו כמשטח רחב שאחריו באו ג' מדרגות, ושוב משטח
ואחר זה מדרגות נוספות, וכן הלאה⁷. אותו שטח רחב, הוא הנקרא 'רובד', וממש לפני
פתח האולם, היה הרובד הרביעי. והנה, גם לפי פירוש זה, אמנם יש במקום זה
מדרגות; אבל לא מפני שזוהי מדרגה אנו קוראים לה 'רובד', כי לא למדרגות קוראים
כך, אלא לשטח הרחב שבין המדרגות.

כל זה כפי שעולה מפשטות שיטת רש"י, שלא הזכיר כלל בהקשר של הממרס את
המילה 'עזרה'. אמנם בסוף העמוד כתב רש"י:

כשיוצא מן ההיכל לעזרה מונה את הרובדין, והוי האי רביעי להיכל
(רש"י ד"ה תני של היכל)

7 כך מוצאים גם היום, במדרגות של בתים ישנים.

אך אין הוא מתכוון לומר שהרובד נמצא בעזרה. מגמתו היא רק לבאר את כיוון ההליכה. כלומר - מונים את הרובדין בכיוון כזה של אדם היוצא מן ההיכל לכיוון העזרה, ולא של אדם שהולך מההיכל לכיוון קודש הקודשים. אבל הרובדין נמצאים באולם, ולא בעזרה.

אמנם הרע"ב בפירושו למשנה כאן, כשהביא את הגמרא האומרת תני 'של היכל' (ולא 'שבהיכל'), כתב:

אלא תני רובד רביעי של היכל כלומר רובד הדי' שבעזרה

הרי שלהדיא הזכיר שהרובד בעזרה, בניגוד להסבר רש"י. אלא שגם בפירושו נראה לומר שלשונו לאו דווקא, וכוונתו היא רק לומר שמניחו לכיוון העזרה. מטרתו רק לאפוקי, שאינו לכיוון קודש הקודשים. סייעתא להסבר זה, מהמשך לשון הרע"ב, שנקט כלשון רש"י וכתב:

כשיוצא מן ההיכל לעזרה, מונה את הרובדין ומניחו על הרובד הרביעי, ושם עומד הממרס בו; דאילו בתוך ההיכל אי אפשר, כדאמרן...

הרי שכל עניינו כאן הוא רק לאפוקי, שבתוך ההיכל אי אפשר.

אבל התוס' יו"ט שם סבירא ליה שלשון הרע"ב הוא בדווקא, והרובד מצוי בעזרה ממש. הוא מבאר בטעם הרע"ב, כי סבירא ליה דאולם והיכל חדא קדושה, ואם כן כשם שאסור לו לממרס להיות בהיכל, כך אסור לו להיות באולם. ממילא מוכרחים לומר שעמד בעזרה ממש.

סייעתא לפירושו של התוס' יו"ט, ניתן להביא מדברי הירושלמי. הירושלמי הקשה כקושיית הבבלי, שאי אפשר לומר שהממרס עמד בהיכל ממש. והתירוץ של הירושלמי מעמיד את המשנה ברובד הרביעי **שבעזרה**. הרי להדיא נקט הירושלמי, שהרובד היה בעזרה, ודוחק לומר שכוונתו רק לכיוון העזרה.

והנה, התוס' יו"ט דייק מלשון הירושלמי, שגם ברישא (ביחס לממרס) נקט בעזרה. כלומר - הרובד של הרישא בממרס, והרובד של הסיפא במחתה, הוא אותו הרובד. נמצא, שבין ברישא ובין בסיפא מדובר על המקום **שלפני** פתח האולם, מקום הנמצא בעזרה, ששם היו מדרגות. ולפי זה, מה שהבבלי נקט ברישא 'של היכל' - אין כוונתו לתיאור מקום הרובד, שהרי הרובד בעזרה ולא באולם או בהיכל. אלא כוונתו רק לומר שרובדין אלו הם רובדים של ההיכל, במובן זה שלפניו היו.

ואף שהיו בעזרה, והיינו אפילו לפני האולם, מכל מקום ניתן להתייחס למבנה ההיכל ולמבנה האולם כחדא, ובפרט לשיטת הרע"ב דאולם והיכל חדא קדושה.

אם כן, אפשר לומר שהרע"ב מבאר כפי שרגילים היום לומר, שמילת 'רובד' עניינה מדרגה. אלא שאז יש להקשות - מדוע נצרך הרע"ב בהמשך דבריו לפרש כדברי רש"י, שכל שורה קרויה רובד? היה לו לפרש בפשטות שרובד עניינו מדרגה.

לפיכך, ייתכן שיש לחזור מפירושו של התוס' יו"ט ברע"ב, אל הפירוש שהצענו אנו לעיל. לפי פירוש זה, הרובד אינו קרוי בשם זה בגלל שהוא מדרגה, שהרי לא למדרגות קוראים כן אלא רק לשטח הרחב שמעליהן.

אלא שעדיין קשה, כי סוף סוף - השטח הזה יש בו קצת מעניין המדרגה, רק שהיא מדרגה רחבה יותר ממדרגה רגילה. ואם כן - למה נקט הרע"ב בלשון רש"י 'שורות', ולא ביאר להדיא עניין זה של המשטח? ומכאן יש סייעתא להסבר שהצעתו בעניי לפרש בדעת הרע"ב.

ראוי לציין שגם המלאכת שלמה סבור שהרובד הריבעי של הרישא והסיפא הוא אותו רובד בעזרה⁸, ודעתו - שמהסיפא מתבארת כוונת הרישא. ואם כן, יש לומר שעניין המשטח שמעל המדרגה אינו שהוא מדרגה רחבה יותר ועל כן נקרא רובד, אלא אדרבה להיפוך - שכיון שהיא רחבה, אם כן אינה מדרגה ויש לקרותה רצפה, ועל כן שייך כלפיה הביטוי רובד, ביטוי שמתאים לשורות רצפה.

ו. שיטת הרמב"ם

מהרמב"ם נראה שיש לו דרך אחרת בכל זה. כי דעתו שכותלי בית המקדש לא היו חלקים כפי שרגילים לבנות היום, אלא כל קיר היה עשוי כמין מדרגות מדרגות מראשו עד סופו. ואם כן, הרובד הריבעי הוא המדרגה שהיתה בכותל ההיכל מבחוץ. המנייה של ד' רובדין שמוזכרת במשנה, מדברת על ד' מדרגות שמנו מרצפת הכותל, ושם היה הממסר. ולפי דברי הרמב"ם - אין הכי נמי, פירוש מילת רובד עניינה מדרגה.

כן נראה שביאר בעץ יוסף⁹, ולעניות דעתי - דרך זו מסתדרת טוב יותר עם פשטי

8 המלאכת שלמה מפנה גם לשו"ת הרמ"ע מפאנו סימן י"א, ולתורת כהנים בפרשת אחרי מות, כתמיכה לשיטה זו.

9 בספרי, עבודת המקדש, הצעתי דרך נוספת לבאר את הדברים.

המשניות, כי אז עולה שכל המקורות בנושא מתבארים באותה שיטה לדעתו של הרמב"ם. וגם בזה מרויח הרמב"ם לעומת שאר ראשונים, שגם אם הגדרתם אחידה - מכל מקום יש הבדל בפרטי הדברים, בעוד שלרמב"ם בכל המקורות - הפירוש אחד.

השומרים והשווערים - הערה במצות שמירת המקדש¹

לדעת הרמב"ם² ועוד ראשונים³, טעם שמירת המקדש הוא לכבוד, כמו שכתוב בספרי זוטא:

אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין (פיסקא יח).

כמו כן, לדעת הרמב"ם⁴ ורוב הראשונים⁵ מצוות שמירת המקדש, כפי שנאמרה במשניות בתמיד ובמדות, היא רק בלילה. וכבר ביארו האחרונים⁶ שכיון שהשמירה היא לכבוד על כן אין צריך שמירה ביום, כי אז עצם העבודה במקדש מבטאת את כבודו.

אך בשני הדברים כבר הקשו על הרמב"ם וסיעתו⁷:

א. הרי בתורה מפורש שצריך שמירה כדי למנוע מזרים וטמאים להיכנס, כמפורש בפרשת קורח (במדבר י"ח). וכן רואים בכתובים, שתפקיד הלויים הוא לשמור על

1 להרחבה בכל הנושא ראה באינציקלופדיה התלמודית ערך בית המקדש; רמב"ם פרנקל הל' בית הבחירה פ"ח, והמאמרים בחוברת 'צפיה' ד.

2 הל' בית הבחירה פ"ח ה"א; סהמ"צ עשה כב. פיה"מ תמיד פ"א מ"א.

3 ספר החינוך מצוה שפח. רבינו בחיי במדבר י"ז, ד, וכן הראב"ד בתחילת תמיד כתב ששומרים את המקדש "בשביל כבודו". ובמאירי תמיד ושקלים פ"ה. והרא"ש בתמיד כתב שכבוד המקדש הוא שלא יסיחו דעתם ממנו.

4 הלכות בית הבחירה פ"ח, סהמ"צ עשה כב ול"ת סז (במהדורות המדויקות).

5 תוספות יומא י: ד"ה רבנן; רבינו שמעיה מדות פ"א מ"א; רמב"ן במדבר א' נג; ספר החינוך מצווה שפח. מאירי שקלים פ"ה מ"א.

6 תפא"י תמיד פ"א מ"א בבוועז; משכנות לאביר יעקב דף ה בשם אורות המצוות. וראה בחידושים ובאורים על הלכות בית הבחירה מאת הרבי מנחם מענדל מליובאוויטש זצ"ל, סימן יז, מה שכתב בזה.

7 ראה במאמרים שבחוברת צפיה ד.

טהרת המקדש וכדו'.⁸ ועוד: לא מסתבר שלא יהיה מי שאחראי על הסדר, ויקבע מי נכנס, שהרי יש מצווה מפורשת לשלח טמאים, ומי אחראי לקיומה?
ב. בכמה מקומות נראה שהייתה שמירה ביום, כמו בפסוקים בדברי - הימים שמהם למדה הגמרא בתמיד את מניין מקומות השמירה: "למזרח הלויים ששה לצפונה ליום ארבעה לנגבה ליום ארבעה" (דה"א כ"ו, יז).

והנה, הרמב"ם⁹ מחלק את עבודות הלויים לשלוש: לשמור, להיות שוערים ולהיות משוררים. על השוערים נאמר שהם פותחים ומגיפים את שערי המקדש, ואם כן - זוהי לכאורה עבודה שונה לגמרי מן השמירה, שהרי השוער אינו שומר כלל. זאת מלבד העובדה שהשמירה לדעת הרמב"ם (כאמור לעיל) היא בלילה, והשוערים עובדים ביום, וכן שהשומרים עומדים לא רק בשערים אלא גם בפינות הר הבית והעזרה ובעוד מקומות.

אך בכל הכתובים, בעזרא¹⁰ ובדברי הימים,¹¹ נאמר שהלויים מחולקים למשוררים ולשוערים, ולא נזכרו שומרים כלל! ואמנם, היה אפשר לומר שהשומרים כלולים בשאר תפקידי הלויים שנזכרים, אך באמת נראה ברור שבלשון הכתובים השומרים והשוערים חד הם (כמו שהעיר האבני-נזר¹²), שהרי הלשון "שמירה" נאמרה במפורש אצל השוערים, וכמו שנאמר בדברי הימים:

והשוערים שלום ועקוב... המה השוערים למחנות בני לוי. ושלום בן קורא... ואחיו... שומרי הספים לאהל, ואבותיהם על מחנה ה' שומרי המבוא... (דה"א ט', יז והלאה).

ומשמע שהשוערים מתפקדים כשומרים. וכן בדברי נחמיה:

מתניה ובקבוקיה... שומרים שוערים משמר באספי השערים (נחמיה י"ב, כה).

גם הפסוק ממנו למדו בגמרא את מקומות השמירה נאמר לגבי השוערים. אך צריך להבין - מדוע באמת קשורים השומרים לשוערים?

8 למשל דה"א כ"ג, כח.

9 הלכות כלי המקדש פ"ג.

10 עזרא ב', מ; ז', א. נחמיה י', מ; י"ב, כג-מז.

11 דה"א פרקים כ"ג-כ"ו.

12 אבני נזר י"ד תמט, וכן באהע"ז קיט אות עז.

ונראה שהשוערים אין תפקידם רק לפתוח ולהגיף את השוערים, אלא גם לעמוד ליד השער כל היום, ובזה ממלא השוער גם תפקיד של שומר במשך שעות היום. וכן משמע ממה שכתוב בעניין פסח יאשיהו, שהלויים השוערים לא זזו ממקומם ליד השוערים.¹³ וכן כתב רבינו גרשום בפירושו לערכין: ¹⁴ "משוער היינו שומר השוערים". לכן, בלשון הכתוב אין הפרש בין שוערים לשומרים, אלא שהרמב"ם בא ומחלק ביניהם: שהשמירה המיוחדת ללילה היא לשם כבוד, ולא למנוע כניסה מזרים, שהרי השער נעול, ולכן נוספים שומרים גם על ארבע פינות הר-הבית וארבע פינות העזרה. אך השמירה שביום נעשית ממילא על ידי השוערים, ואין היא לכבוד אלא לשמור על הסדר.

קיצורו של דבר, באמת קיימת שמירה גם ביום, ויש מי שיזהיר וימנע מזרים וטמאים להיכנס. אך שמירה זו היא חלק מעבודת השוערים, ואילו השמירה המיוחדת לכבוד היא בלילה.

ועדיין צריך להבין מה שבגמרא למדו את מקומות השמירה מן המקומות שהוזכרו לגבי השוערים, שהרי בפשטות מדובר שם על המקומות שעומדים ביום, ומניין לנו שמספר המקומות בלילה שווה לזה? ואדרבה, הרי בלילה שומרים גם בפינות ולא רק בשוערים!

ואפשר לתרץ בדומה למה שכתב הראב"ד באחד מפירושיו, שבמקומות שנזכר בהם "ליום" היו גם ביום, ובשאר המקומות היו רק בלילה. כלומר - הפסוק כולל את שמירת השוערים ביום ואת שמירת השומרים בלילה; המקומות שנזכר בהם "ליום" הם השוערים, ובשאר המקומות שמרו רק בלילה. ולכן למדים מכאן את מספר המקומות בלילה. ועדיין צ"ע.

¹³ "והמשוררים בני אסף על מעמדם... והשוערים לשער ושער אין להם לסור מעל עבודתם כי אחיהם הלויים הכינו להם" (דבה"ב ל"ה, טו).

¹⁴ יא.; וכיוצא בזה סוברים התוספות (ב"מ יא: ד"ה נתון, ובשטמ"ק ערכין שם) שבאותם מקומות שהיו הכהנים שומרים בלילה היו גם מגיפי הדלתות, דהיינו שתפקיד השוערים ותפקיד השומרים תואמים זה לזה.

דין נזיקין בהקדשות

א. פטור הקדש כמזיק וכניזק

נאמר במשנה בבא קמא (ט:):¹

כל שחבתי בשמירתו - הכשרתי את נזקו... נכסים שאין בהם מעילה,
נכסים שהן של בני ברית... כשהזיק - חב המזיק לשלם תשלומי נזק
במיטב הארץ.

במשנה מובאים כללים עקרוניים בדיני נזיקין, האחד מהם מתייחס למיעוט של
נכסים שיש בהם מעילה. באופן כללי, מיעוט זה בא כדי לקבוע שפרשיית נזיקין
מוסבת על נכסי הדיוט ולא על נכסי הקדש. אולם קביעה זו מעוררת מספר שאלות.
ראשית, יש לבחון האם מדובר על פטורו של הקדש כמזיק הדיוט, או על פטורו
של הדיוט שמזיק הקדש. הראשונים על אתר מושכים לשני הכיוונים. מרש"י על אתר
עולה שהמשנה מתייחסת להקדש כניזק, ופותרת הדיוט המזיק אותו:

כלומר, אם הזקתי נכסים שאין בהן מעילה אני חייב לשלם, אבל אם
הזקתי נכסי הקדש - איני חייב... (ט: רש"י ד"ה נכסים).

לעומתו, הרמב"ם מבין שהמשנה מתייחסת להקדש כמזיק:

...לפי שאם היה שורו הקדש כגון חטאת או אשם והזיק - אינו חייב
כלום...

(פיה"מ לרמב"ם פ"א מ"ב).

אפילו אם מפרשים את המשנה כרש"י, ברור מסוגיית הגמרא שיש התייחסות גם
לפטור של ההקדש כשהוא מזיק הדיוט. שהרי בדף יג. מתייחסת הגמרא לשלמים
שהזיקו, ובדף יג: לתודה שהזיקה. לפיכך, אם מאמצים את פרשנותו של רש"י
ומצרפים אליה את הדיון בגמרא, ניתן להסיק שפטור נכסים שיש בהם מעילה במשנה

1 הפניות סתמיות במאמר זה מתייחסות למסכת בבא קמא.

בדף ט: הוא דו סיטרי. למעשה, אין לתמוה על כך. במשנה לקמן בשור שנגח ארבעה וחמישה מבוארים במפורש שני הצדדים הללו:

שור של ישראל שנגח שור של הקדש, ושל הקדש שנגח שור של הדיוט
- פטור...
(לז:).

אגב משנה זו, יש לבאר מדוע נכפל הפטור של הקדש בשתי משניות שונות. ניתן להציע הסברים שונים לכך. ייתכן שאחד הטעמים לכפילות קשור לנקודה שבה עסקנו. לאמור, במשנה בדף לז: מבוארים שני הצדדים של פטור יחסי הקדש והדיוט, ובזו היא מוסיפה על המשנה בדף ט: שבה נקודה זו לוטה בערפל. אפשרות נוספת עשויה להתקשר לשאלת המקור לפטור זה. במשנה בדף לז: מצוטט המקור של 'רעהו² - ולא הקדש', וייתכן שזה מה שבאה אותה משנה להוסיף על המשנה שלנו. כך סבר המהר"י כ"ץ:

...אך קצת קשה - אמאי בעי למיתני התם? ... ויש לומר - משום דרשות הפסוק תני לה התם...
(יג: שטמ"ק ד"ה למעוטי [עמוד קיד]).

יש לציין שבמשנה בדף לז: מובאת גם דעה החולקת על הסימטריה בפטור הקדש. לפי ר"ש בן מנסיא, שור של הקדש שהזיק שור הדיוט אכן פטור, אך שור הדיוט שהזיק שור הקדש - מתחייב בתשלומין.

הגמרא בונה את דעת ר' שמעון בן מנסיא על קל וחומר מהדיוט - אם הדיוט המזיק הדיוט מתחייב, על אחת כמה וכמה שהדיוט המזיק הקדש יתחייב. ברור מכל מקום שברמה הלוגית תיתכן הפרדה בין הפטור של הקדש כמזיק ופטור הדיוט המזיק הקדש. היה ניתן, למשל, לומר שנפטור הקדש המזיק הדיוט משום שאין את מי לחייב, אך נחייב הדיוט המזיק הקדש. ניתן גם לחלק בצורה הפוכה.

למעשה, בעיקר אם מצרפים את הגמרא בדף יג-יג: להבנת רש"י במשנה, מופיע פטור כפול של ההקדש - הן כמזיק והן כניזק - כבר במשנה. התייחסות כפולה דומה נאמרת מפורשות בתוספתא:

שור שחציו של ישראל וחציו של הקדש שהזיק של ישראל - מועד
משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק. **של הקדש - בין תם ובין מועד**
פטור. הוזק מאחד של ישראל חייב, **ושל הקדש פטור**... (תוספתא פ"ד ה"א).³

2 "וכי יגף שור איש את שור רעהו ומת..." (שמות כ"א, לה).

בשורה התחתונה, פטור הקדש מנזיקין מוסב הן על המצב שבו הקדש מזיק הדיוט והן על המצב שבו הדיוט מזיק הקדש. אף על פי כן, תיתכן הפרדה סברתית בין שני הכיוונים הללו.

ב. פטור הקדש באבות השונים

הרושם המתקבל מהמשנה בדף ט: הוא שפטור ההקדש נאמר כעיקרון כללי הנוגע לכל אבות הנזיקין. לכל הפחות אלו המשתייכים לנזקי ממון, שאותם ניתן להכניס בכותרת המשנה: "כל שחבתי בשמירתם". לפיכך, ייתכן לפיכך שאדם המזיק הוא מחוץ לעסק, אך נזקי ממון כלולים לכאורה בפטור זה ללא אבחנה בין האבות השונים.

ואכן כך מסיקים התוספות והרמב"ן כדבר פשוט, שקיים פטור הקדש בנזיקין בכל האבות של נזקי ממון. אמנם, במשנה בדף לז: מדובר על קרן בלבד, וגם הפסוק שמצוטט בהקשר זה נאמר דווקא בקרן. אך רש"י בדף ט: מציין שחרף מקומיותו של המקור לפטור הקדש בנזיקין, ניתן להסב אותו גם לשאר האבות:

... אבל אם הזקתי נכסי הקדש - איני חייב, דנפקא לן כולהו נזקין משור
רעהו

(ט: רש"י ד"ה נכסים).

אך יש ראשונים החולקים וסוברים שחלק מן האבות אינם כלולים בפטור של הקדש. בסוגייה בדף ו: מופיע אחד ממוקדי מחלוקת הראשונים בנושא. המניע הוא דברי ר' עקיבא במחלוקת הנוגעת לעניין 'של מיטב':

ת"ר: 'מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם' - מיטב שדהו של ניזק ומיטב
כרמו של ניזק - דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר: לא בא הכתוב אלא
לגבות לנזקין מן העידית, וק"ו להקדש (ו:).

בהמשך, מבררת הגמרא את הדברים הסתומים שניסח ר' עקיבא ביחס להקדש:

מאי קל וחומר להקדש? אילימא דנגח תורא דידן לתורא דהקדש - שור
רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש! אלא לאומר הרי עלי מנה לבדק
הבית דאתי גזבר ושקיל מעידית. (ו:).

הגמרא מחפשת כאוקימתא לדברי ר' עקיבא, תחום שמוצא כולו מעולם של נזיקין, ומציעה שר' עקיבא דיבר על אמירה של הרי עלי מנה לבדק הבית. הראב"ד מקשה -

מדוע לא להעמיד במקרה פשוט של שן ורגל. הנחתו היא ששן ורגל המזיקים הקדש מתחייבים בתשלומים. אבל - ממקום שבאת! מתוך כך שהגמרא לא מעלה הצעה כזו, משמע שגם בנזקי שן ורגל אין חיוב כאשר הדיוט מזיק הקדש, וכך מעירים התוספות על אתר. כך גם משמע ברמב"ם, אם כי בדבריו יש חוסר בהירות מסויים:

שור של ישראל שנגח שור של הקדש, או שור של הקדש שנגח שור של ישראל - פטור, שנאמר 'שור רעהו'. וכל הקדשים שחייבין בהן מעילה - אין בהן דין נזקין...

(רמב"ם הלכות נזקי ממון פ"ח ה"א).

הרמב"ם פותח בפטור הספציפי של קרן, ורק אחר כך עובר לפסים כלליים יותר. יש אחרונים הטוענים שהרמב"ם פוטר רק בקרן, על בסיס העובדה שהוא נותן רק את הדוגמה של נגיחה. הדבר תלוי בפרשנות המשפט העוקב ברמב"ם.

מכל מקום כאמור לעיל, גם אם הרמב"ם עצמו פוטר כל נזקי ממון שהזיקו הקדש, דעה מצמצמת מופיעה מפורשות בראב"ד. הוא סבור שפטור הקדש נאמר דווקא בקרן (ונלמד משור רעהו) ובבור, שם מביאה הגמרא לימוד מיוחד הממעט פסולי המוקדשין. מחלוקת ראשונים נוספת מתעוררת ביחס לאדם המזיק הקדש. התוספות והרמב"ן נוטים לפטור גם במצב זה. אך המאירי מביא דעה האומרת שאדם המזיק הקדש חייב.⁴

ג. מקור הדין

סקרנו בצורה כללית את ההיקף של פטור ההקדש, הן ביחס לכיוון הפטור - אם הוא מתייחס להקדש כמזיק או כניזק, והן ביחס לסוגי האבות שעליהם מוסב פטור זה. שאלות אלו צריכות להיבחן גם על רקע המקור לפטור זה. המקור הבסיסי מופיע במשנה:

שור של ישראל שנגח שור של הקדש, ושל הקדש שנגח לשור של הדיוט - פטור, שנאמר 'שור רעהו' - ולא שור של הקדש... (לז:).

בירושלמי מופיע מקור נוסף :

'שדהו' - פרט למשועבד, 'כרמו' - פרט להקדש (ירושלמי גיטין פ"ה ה"א).

4 לאדם המזיק הקדש, ייחדנו דיון נפרד בסוף המאמר.

אמנם, כאן מדובר על ההקדש כמזיק, אך הרמב"ן בגיטין מעיר שמקור זה מאזן את המקור המובא במשנה בבא קמא, שהוא למעשה מקור הפוטר במקרה של הקדש כניזק.⁵ מקור שלישי מופיע במכילתא דרשב"י על תחילת אותו פסוק המובא במשנה בבלי "וכי יגף שור איש":

...יכול ישלם על ידי הקדש? ...ת"ל: 'איש' - פרט לגבוה...

(מכילתא דרשב"י שמות כ"א, לה).

נביט בפטור של 'רעהו'. פטור זה נאמר בבסיסו בקרן. אם רוצים לרבות את שאר אבות הנזיקין, יש לראות בקרן מעין מייצג של כל נזקי ממון, שאפשר ללמוד ממנו. כך ראינו במשנה בדף ט: בדברי רש"י.

אמנם, דעתם של התוספות לא נחה מכך, ולכן הם מצרפים את פטורי ההקדש שנאמרו, לדעתם, גם בבור ובאדם המזיק, ובונים על מעין 'הצד השווה' שבין קרן בור ואדם.⁶ התוספות מבינים דין זה בדומה לדינים של פטור כלים בבור או פטור טמון באש. מדובר בדין בין דינים, ולכן הוא צריך לעמוד למבחן הרגיל של פירוט, אם יש כאלו, ביחס לצד השווה.

הרמב"ן בגיטין מתחבט אף הוא בעניין זה. הוא מציע הצעה אחת הדומה לכיוון של התוספות, ולצידה גישה כללית יותר הבנויה על מיעוט של 'שדה אחר'⁷ - ולא שדה הקדש. לא ברור האם מדובר במיעוט נוסף המתייחס לשן ורגל, ומשלים מערך של ילפותות נקודתיות, או שמא מדובר במיעוט השואף לכלליות פטורו של ההקדש. ייתכן שלשאלה זו של אופי מיעוט 'רעהו', מצד כלליותו או נקודתיותו של המקור, יש השלכה על טיב ההפקעה והסברה שמאחוריה. לשם כך יש להעלות חקירה כללית העולה במספר רב של מקומות שבהם נידונים פטורים של הקדש. החקירה היא, האם הפטור נובע מחסרון בעלים, והוא מעין דין בגברא, או שמא הפטור נוגע להקדש כחפצא. ניקח כאבטיפוס את המשנה בפרק הזהב:

אלו דברים שאין להם אונאה - העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות...

(בבא מציעא נו).

5 עיין בגיטין לט. רמב"ן ד"ה אילימא.

6 עיין בתוספות בבא קמא ו:ז, ד"ה שור.

7 שמות כ"ב, ד.

להלכה, קיים גם מיעוט של נכסי נכרי מדין אונאה. שהרי הגמרא לומדת את המיעוט של הקדש מהמילים 'מיד עמיתך' או 'אחיק', ואלו ממעטות גם גוי. מדוע, אם כן, הגוי אינו מוזכר במשנה?

הסיבה פשוטה, והיא נוגעת לאופי הפטור. פטור גוי שונה מהותית מהפטורים שמוזכרים במשנה. המשנה עוסקת בכל מה שממועט כחפצא מהדין של אונאה. במשנה נידונים **דברים** שאין להם אונאה. מדובר בבעיות הקשורות לחפצא ולזהותו, בלי לעסוק בשאלות של בעלות.

הפטור של גוי הוא פטור מובהק של דין בבעלים. נכסי גוי אינם שונים במהותם כחפצא משאר נכסים. מצד החפצא, אין שום סיבה שהם יופקעו מאונאה. הפטור של גוי נובע מזהותו של הגברא שאיתו יש לי שיח ושיג.

ומינה - להקדש. אם אכן לא מופיע הפטור של גוי במשנה היות שמדובר בפטור של בעלים, נוכל להסיק מכך על אופיו של פטור ההקדש - מתוך העובדה שהוא כן מופיע במשנה. כנראה שהמיעוט של הקדש במשנה הוא מיעוט כדין בחפצא. אין זה שולל את היכולת לדבר על הקדש כממועט מהדין של אונאה מסיבות של בעלות, אך ודאי שקיים לצידו גם מיעוט של ההקדש כחפצא. במילים אחרות, ייתכן שבהקדש ישנם שני מסלולי הפקעה מהדין של אונאה. ופה ההבדל בין הקדש לגוי, הבדל שמשתקף במשנה בהזהב.

מובן, שקיומם בפועל של שני מסלולי ההפקעה עשוי להיות תלוי במקרה עליו אנו דנים. ייתכנו מצבים שבהם יחול רק המיעוט כדין בחפצא, או רק המיעוט הקשור לבעלות על ההקדש. נעיין בהקשר זה ברש"י בהזהב:

וההקדשות. גזבר המוכר הקדש, או המוכר עולתו שנפל בו מום
(בבא מציעא נו. רש"י ד"ה וההקדשות).

רש"י מפרט שני מקרים:

מקרה אחד - גזבר המוכר הקדש.

מקרה שני - אדם פרטי המוכר את עולתו שנפל בה מום.

יש הבדל ניכר בין המקרים הללו. במקרה הראשון יש לנו עסק הן עם חפצא של הקדש והן עם בעלים המייצג את הסמכות הקניינית של ההקדש. במקרה השני, הבעלים המוכר הוא הדיוט ולא הקדש. במקרה זה: מוקד הדיון סביב אונאה נוגע לכך שהחפצא הוא חפצא של הקדש - עולה שנפל בה מום.

תיתכן גם הפרדה הפוכה, כלומר, ניתן לדבר על מקרה שבו דבר יהיה בבעלות הקדש אף על פי שכחפצא לא תהיה בו קדושה. דוגמה קלאסית למצב זה מופיעה בהמשך הסוגייה בהזהב:

...דאמר שמואל - בונין בחול ואח"כ מקדישין (בבא מציעא נז:).

דין זה של בונים בחול ואחר כך מקדישים, מופיע כפתרון לבעיה של מעילה באבני בניין המסורות לגזבר. כדי שהאומנים לא ימעלו, בונים בחול ורק אחר כך מקדישים. כיצד מתחולל, מבחינה טכנית, תהליך שכזה? רש"י על אתר מציע שתי אפשרויות:

כשהן בונין בניי הקדש לא היו קונין האבנים והטיט ממעות הקדש... אלא לוקחין בהקפה והרי הן חול עד שיבנו בחומה, ומשהן בנויות בחומה נותנין מעות הקדש ולוקחין אותן והוא הקדש, או אם התנדב אדם אבנים - נותנין לבנאי, ואינו קורא שם הקדש עליהן עד שיתננו בבנין...

(בבא מציעא נז: רש"י ד"ה דאמר).

לפי האפשרות הראשונה, מדובר באבנים שבשלב הראשוני שלהן הן חולין גמורים. עד סוף תהליך הבנייה הן לא קשורות להקדש, ועל כן אין בהן מעילה. רק אחרי שהן בנויות בחומה, נותנים מעות הקדש עבורן, וזוהי השעה של הקדשן. אבל לפי האפשרות השנייה, ניתן להבין שבעלות ההקדש קיימת עוד קודם לכן. האדם מבחינתו התנדב אבנים, והרי הן בבעלותו הממונית של ההקדש. אלא שקריאת השם שמחילה בהן קדושה - נעשית רק אחרי שהן ניתנות בבניין, כדי למנוע את בעיית המעילה.

ניתן להתעקש ולומר גם במסגרת הלשון השני ברש"י, שההתנדבות הממונית תחול אף היא רק בעתיד. אך מפשטות הדברים משתמע שהקניין הממוני הקשור להתנדבות חל כבר ברגע ההתנדבות, ורק הקדושה מתאחרת. ובאותם רגעי ביניים יש לנו מצב שבו חפץ נמצא בבעלות של הקדש אף על פי שאין בו קדושה.⁸ דוגמה נוספת מופיעה ברמב"ן על התורה, בפירוש המילים 'ותרומת ידכם'.⁹ אם באנו, על רקע זה, לדון בפטור הקדש בנזיקין, ייתכן שיש לתלות זאת באופי המקור המלמד. ניתן להבין שאם מדברים על הפטור של הקדש כחפצא, מדובר במיעוט נקודתי, בדומה לפטור של טמון וכלים. כאן הרחבת היריעה מקרן לשן ורגל תחוייב בהליך של הצד השווה, ואבות נזיקין שלא נרבה לפטור - יישארו בחיובם.

8 עיין בהקשר זה בכנסת הראשונים במעילה עמוד נט.

9 עיין ברמב"ן על התורה דברים י"ב, ו. נראה שמדובר שם בהדיוט הנותן חולין להקדש, והם נשארים במעמד של חולין אך נקנים מבחינה ממונית להקדש.

אך אם דנים בהקדש מצד פטורו כדין בבעלים, מדובר בדיון מסוג אחר. זהו דיון כללי בשאלה מול מי עומד האדם בחיוב נזיקין. קשה לומר שאין בעלות הקדש לעניין נזיקין כאשר מדברים על קרן, ואילו יש בעלים שאפשר לשלם להם כאשר מדובר על שן ורגל. אם קובעים שכל המערכת ההלכתית לא נאמרה בנפגע או פוגע מהסוג של הקדש, מהיכי תיתי לחלק בין האבות השונים?

לפיכך, נוכל לחזור למחלוקת שתלינו ברש"י ובתוספות. נאמר שמחלוקתם לעניין טיב הילפותא קשורה להבנות השונות באופי הפקעת הקדש מנזיקין. לפי רש"י מדובר במיעוט ההקדש כדין בבעלים ולכן הוא מרחיב את הפטור לשאר אבות הנזיקין, ואילו התוספות, המצמצמים את הפטור לקרן ובור, סוברים שמדובר על מיעוט ההקדש כחפצא.

ד. סוגי הקדשות

חלוקה נוספת שיש לתת עליה את הדעת, קשורה לסוגים שונים של הקדש. במשנה בדף לז: משתמשים בניסוח של הקדש מול הדיוט. במשנה בדף ט: ובסוגיית הגמרא מדף יב: ואילך, המונח המרכזי הוא מעילה. אמנם, בגמרא יש דעה שאף במשנה בדף ט: מדובר על החלוקה הפשוטה בין הקדש להדיוט:

רבא אמר: מאי נכסים שאין בהן מעילה? נכסים שאין בהן דין מעילה,
ומאי נינהו? דהדיוט... (בבא קמא יג.).

אך הדעה הדומיננטית בסוגייה רואה בצורך במעילה ספציפיקציה גם במסגרת נכסי ההקדש עצמם. לאמור, פטור הקדש בנזיקין אינו כולל את עולם ההקדשות באופן סוחף וגורף. הפטור חל דווקא על הקדש שיש בו מעילה, לאפוקי מקדשים קלים שאין בהם מעילה.¹⁰

האם לדעות אלו, התולות את הפטור במעילה, ההפקעה ממעילה משרטטת בצורה אוטומטית את תיחום חלותו של פטור הקדש בנזיקין? לכאורה לא, והדוגמה המובהקת היא קרקע:

10 כפי שנאמר במשנה במעילה ז: ביחס לבשר קדשים קלים. יש לציין שאין בהם מעילה פירושו שאין בהם חיובי מעילה, אך ייתכן שאיסור מעילה יש גם בבשר קדשים קלים. עיין בהקשר זה בתמורה ג. תוספות ד"ה לא, ובמשנה למלך בהלכות מעילה פ"ב ה"א.

...פשיטא ליה דלא בא למעט [מהפטור] ההקדשות דלית בהו מעילה,
כגון קרקע, דכיון דהם נכסי גבוה - מעילה לא מעלה ולא מורדת
(יב: תוספות ד"ה מאן).

במילים אחרות, הקריטריון הקובע לעניין פטור נזיקין הוא הזהות של ההקדש כנכסי גבוה. ברגע שמהו מוגדר כנכסי גבוה, חל בו פטור המשנה ואפילו אם מסיבות כלשהן אין בו מעילה. התייחסות דומה יש בתוספות רבינו פרץ, אם כי קיים הבדל מסויים בינו לבין התוספות:

...ו"ל דודאי בכל הני פשיטא ליה, דמ"מ לא מקרי ממונו, דכיון דהא דאין בהם מעילה לאו משום קלישות קדושה הוא, דהא קדישי קדושה גמורה ואין בהם זכות לבעלים, והא דאין בהם מעילה גזירת הכתוב הוא, הילכך 'משום דאין בהם מעילה' לא מעלה ולא מוריד, דמ"מ לא חשיב ממונו...
(יב: תוספות רבינו פרץ ד"ה מאן).

התוספות רבינו פרץ מתנבא בסגנון שונה מעט מהתוספות. לפי התוספות, למעשה המעילה אינה קריטריון כלל וכלל. הקריטריון האמיתי הוא נכסי גבוה, וברגע שמהו מוגדר כנכסי גבוה הוא כלול בפטור המשנה.

לפי התוספות רבינו פרץ, עקרונית המעילה היא הקריטריון הקובע. כלומר, רק בנכסים שיש בהם מעילה קיים פטור המשנה. אלא שיש נכסים שאף על פי שלמעשה לא מועלים בהם, עקרונית יש בהם מעילה. למשל, בקרקע באופן מעשי לא מועלים, אך אין זה משום שברמה העקרונית אין מעילה בקרקעות. בלשונו של תוספות רבינו פרץ, אין בקרקע קלישות קדושה. יש בה קדושה מלאה ואין בה שום זכות לבעלים, הילכך קיים בה פטור הנזיקין של הקדש. העובדה שאין בה מעילה היא חריגה הנובעת מגזירת הכתוב, ולא הפקעה עקרונית.

אמנם, התוספות רבינו פרץ משרבב לצד המרכיב של קדושה גמורה גם את הטיעון של זכות בעלים. הוא קובע שבקרקע אין שום קלישות קדושה, אך לא מסתפק בכך. הוא בונה גם על כך שאין לבעלים זכות בקרקע שהקדישוה ('דמ"מ לא חשוב ממונו...'). ופה נוכל לבחון מה יהיה במצב של קדושה קלושה שאין בו זכות לבעלים. הזכרנו מקרים כאלו, למשל המעמד של בונים בחול ואחר כך מקדישים.

לפי התוספות סביר להניח שיחול כאן פטור הנזיקין של הקדש, היות שמדובר בנכסי גבוה (לפי ההבנה שהצענו בלשון השני ברש"י, 'ב"מ נז: ד"ה דאמר). מה יקרה לפי התוספות רבינו פרץ? אם נתמקד בקריטריון של רמת הקדושה כמגדיר הקובע, ייתכן שלא נכלול אבנים כאלו בפטור המשנה בדף ט:, ואילו אם נתמקד בזכות הבעלים, ייתכן שניישר קו בין התוספות רבינו פרץ לתוספות שלנו.

שאלת הגדרת המאפיין הקובע בפטור של נכסי הקדש (נכסי גבוה, חיוב מעילה וכדומה) עולה באחרונים גם סביב דברי רש"י. על המימרא של ר' עקיבא בדף ו: "וקל וחומר להקדש", מביא רש"י שתי לשונות:

דאם נגח שור של הקדש - פטור, והוא הדין לכל שאר נזקין שאם מזיק את ההקדש פטור. לישנא אחרינא - להכי נקט שור הקדש ולא מוקי לה באכילת בהמתו שדה הקדש, משום דלא משכחת לה... ואי קודם פדייה - אין מעילה בקרקעות, דכל המחובר לקרקע דמי(בבא קמא ו: רש"י ד"ה שור רעהו).

רש"י מבאר לפי הלשון השני מדוע לא משכחת לה מקרה של אכילת בהמתו את שדה ההקדש. הוא מפרט כל מיני אפשרויות ומבהיר מדוע הן לא נחשבות, והמקרה האחרון, אותו הוא מעלה כתרחיש ופוסל, הוא המקרה של בהמה שאכלה שדה הקדש לפני פדייתו. במקרה כזה אומר רש"י, אין מעילה בקרקעות. וכאן ישנן שתי הבנות אפשריות:

הבנה אחת - קודם פדייה אין חיוב על מזיק הקדש, ולכן בהמה שאכלה שדה הקדש תיפטר. הפטור נובע מכך שאין מעילה בקרקעות.

הבנה שנייה - כך הבין המהרש"ל: בקרקע קודם פדייה אין מעילה, ועל כן הבהמה חייבת. זאת משום שעובדת חוסר המעילה בקרקע מוציאה אותה מכלל הפטור שנאמר בדף ט: במשנה.

כלומר, הדעה שנדחתה על הסף בדבריהם של התוספות ושל התוספות רבינו פרץ, מתרבה בלישנא השנייה של רש"י על פי הבנת המהרש"ל. אלא שעל עצם דעה זו יש לשאול, מדוע שהמעילה תחשב כקריטריון הקובע לעניין נזיקין?

נקודת פתיחה לתשובה על שאלה זו מאפיינת את הדעה הזו על פי דין בחפצא. זאת בניגוד לתוספות שרואים בהפקעת הקדש מנזיקין דין מובהק בבעלים, ולכן הקריטריון שבאמת חשוב הוא הבעלות, נכסי גבוה.

רש"י הבין כנראה שמיעוט מחובר ממעילה הוא ביטוי לליקוי מסויים בתכונת הקדושה של קרקע. יש תחומים שבהם הקרקע ממועטת כחפצא. למשל, עבודה זרה אינה אוסרת קרקעות. המשנה בעבודה זרה מה. אומרת ש"על ההרים אלהיהם" ולא ההרים אלהיהם, כלומר הר אינו נאסר בעבודה זרה. הגמרא בעבודה זרה מח. מבארת שבדין זה מופקע כל דבר שאין בו תפיסת ידי אדם - מהיכולת להאסר בעבודה זרה.

באופן מקביל אנו יודעים שקרקע אינה מקבלת טומאה. עניין זה מופיע בתחומים נוספים בהלכות טהרות. למשל, מחובר אינו מקבל הכשר זרעים, ודין מחשבה באוכלין אינו חל במחובר.

בצורה דומה ניתן לומר שקרקע אינה סופגת קדושה ברמה מספקת. אמנם ניתן להקדיש קרקע, אך קדושתה אינה מלאה. אשר על כן, הקרקע מופקעת כחפצא מהגדרתה כהקדש מושלם, ומשום כך לא חל לגביה הפטור של נזיקין בהקדש. דרך פשוטה לבחון את ההבדל בין הגישה של התוספות רבינו פרץ לבין הגישה של רש"י על פי המהרש"ל היא במקרה שאדם מקדיש במחובר ואחר כך הדבר נתלש.¹¹ לפי גישתו של תוספות רבינו פרץ תחול מעילה בדבר כזה, היות שקדושתו מלאה ומעשה המעילה התרחש בחפץ תלוש. לפי הגישה של רש"י נאמר שזהו חפץ שקדושתו לקויה ועל כן אין מועלים בו, אלא אם כן נתעקש ונאמר שעצם התלישה גרמה להשלמת הקדושה.

בנקודה זו נחלקו הראשונים. רבינו תם בספר הישר אומר כדבר פשוט שיש מעילה בדבר שהוקדש בעודו מחובר ואחר כך נתלש.¹² המאירי בגיטין טוען שרש"י חולק על דעה זו.¹³ יש שרצו לדייק זאת מרש"י בסנהדרין. הגמרא בסנהדרין טו. מביאה מחלוקת לגבי מעילה בשיער של עבד שהוקדש, על רקע הכלל של כל העומד להיגזז כגזוז דמי. רש"י שם מדגיש שהשעה הקריטית שבה השיער צריך להחשב כעומד להיגזז - היא שעת ההקדשה, ולא השעה שבה התחולל מעשה המעילה:

שער העומד ליגזוז. והקדישו ובא לפדותו... (סנהדרין טו. רש"י ד"ה שער).

זאת משום שהנקודה המשמעותית היא שעת ההקדשה. אם בשעה זו השער נידון כקרקע הרי שרמת הקדושה בו תהא לקויה ולא ימעלו בו אפילו אם אחר כך הוא יתלש ממש.

ה. שני מסלולים

דיברנו על שאלת הנקודתיות של מיעוטי הקדש לעומת כלליותם, והעלינו אפשרות לקשור שאלה זו לאופי המיעוט כדין בחפצא או כדין בבעלים. בנקודה זו נוכל להציע מהלך ביניים, המחלק בין קרן לבין שאר האבות שכלולים בפטור. למהלך זה נעלה שתי וריאציות:

וריאציה אחת - לחלק על פי מגמת הפטור, למזיק או לניזק.

11 או במקרה ההפוך של הקדשה בתלוש, ולבסוף חיברו. בגמרא במעילה כ. נידון מקרה כזה מפורשות, ועל פי פשוטות הגמרא הוא נתון במחלוקת אמוראים.

12 עיין בספר הישר, סימן קל"ז (מהדורת שליזנגר, ירושלים תשל"ד).

13 עיין בגיטין לט., מאירי ד"ה ולמדת מכל מקום.

וריאציה שנייה - לחלק על פי הקריטריון הקובע מהו הקדש.

על פי הוואריאציה הראשונה ננסה לומר, שבקרב נפטר ההקדש כאשר הוא מזיק נכסי הדיוט, ונפטר ההדיוט כאשר הוא מזיק הקדש. לעומת זאת, בשאר האבות חסרה הסימטריה הזו.

בקרב מפורש במשנה בדף לז: שהפטור הוא לשני הכיוונים. אבל את המשנה בדף ט: אם נניח שהיא עוסקת באופן כללי באבות הנזיקין, נוכל לצמצם רק לאחד מכיווני הפטור. וכאן ניתן להציע שתי הצעות.

כפי שראינו, נחלקו רש"י והרמב"ם בהבנת כיוון הפטור עליו מדובר בפשט המשנה. רש"י ביאר שהמשנה פוטרת הדיוט שמזיק הקדש. הרמב"ם הסביר שהמשנה מתייחסת להקדש המזיק הדיוט. לפי הקו של רש"י נאמר שהדיוט ייפטר בשן ורגל כאשר הוא מזיק הקדש, אך הקדש שמזיק הדיוט בנזקי שן ורגל יתחייב. לפי הקו של הרמב"ם בפירוש המשניות נאמר שדווקא ההקדש ייפטר גם בשאר אבות, ואילו ההדיוט יתחייב בכל מה שאינו קרבן כאשר הוא מזיק הקדש.

הוואריאציה השנייה תתמקד באפיון רמת ההקדש שנתמעט. במסגרת המשנה הכללית בדף ט: נקבע הקריטריון של מעילה. הוי אומר, הקדש שאין בו מעילה אינו כלול בפטור, אף על פי שהוא הקדש. לעומת זאת, במשנת לז: הדנה בקרבן באופן ספציפי, נקבע הקריטריון של הקדש.

כלומר, בשאר אבות יש להגיע לרמת קדושה גבוהה על מנת לנסח פטור בנזיקין. אך לגבי קרבן, יסוד הפטור הוא יסוד של בעלות הנדרש מ'שור רעהו'. בעלות הקדש אינה קשורה בהכרח לרמת קדושה גבוהה. כפי שראינו, תיתכן בעלות של הקדש ללא קדושה כלל. לפיכך, נכסי גבוה, כאשר דנים בקרבן, הם מחוץ לתמונה, ואפילו אם רמת קדושתם נמוכה ואין בהם מעילה.

בשורה התחתונה נסיק שבשאר אבות נזיקין קיים מיעוט הקשור אך ורק לחפצא. מיעוט זה כרוך בקריטריון של מעילה. בקרבן קיים מסלול כפול. מחד, נכסים שנפגעו בנזקי קרבן ממועטים כחפצא של הקדש. מאידך, קיים גם מיעוט הקשור לבעלים, והיקפו נרחב יותר ותוחם אף נכסים שאין בהם מעילה - אם רק מזהים בהם בעלות של הקדש.

ו. אדם המזיק

נסיים בדיון שיש בראשונים ביחס לאדם. התוספות בדף ו:ז. נוטים לפטור אדם המזיק הקדש. אמנם מצד הבנת המשנה בדף ט: אין בכך שום הכרח. לכאורה המשנה עוסקת רק בנזקי ממון ולא באדם המזיק. כך משמע מהכותרת של המשנה הדנה

דווקא בדברים שחייבים בשמירתם (חיובו של אדם בנזיקין אינו קשור כמובן לחיובי שמירה). כך גם משמע מסיום המשנה האומרת שברשות המזיק אין חיוב תשלומים. על נזקי אדם, כפי שאומרת הגמרא בבא קמא מח., יש כמובן חיוב תשלומים גם אם הוא מבצע אותם ברשותו הפרטית.

ובאמת הרמב"ן בגיטין, שלומד את המשנה בדף ט: כמשנה כללית הפוטרת הקדש בנזיקין, רואה מקום לדיון מיוחד בפטורו של אדם המזיק. ואם נקצין קו זה, נוכל לומר שגם להלכה יש לחייב אדם המזיק הקדש. המאירי בדף ו: אכן מביא דעה כזו. מסברה יש תשתית רחבה לחילוק כזה. נוכל לומר שהמחייב בנזקי אדם שונה מהותית מהמחייב בנזקי ממון. אדם לא מתחייב בגין חוסר השמירה שלו על עצמו אלא בגין פעולתו הישירה, וזו חזית שונה לחלוטין.

הראשונים שפטרו אדם המזיק נאלצו למצוא לכך מקור, והמקורות השונים שהם העלו בחכתם מעוררים שאלות. חלק מהראשונים מציינים את הגמרא בפרק הנהנה שפוטרת אדם המזיק הקדש:

אקשה רחמנא לתרומה - מה תרומה 'כי יאכל' - פרט למזיק, גבי הקדש נמי, כל דבר אכילה כי מזיק ליה פטור (מעילה יט.).

אבל היישום של מקור זה בהקשר שלנו, אינו פשוט. מה שנאמר בגמרא זו הוא שאין חיובי פרשיית מעילה כאשר מדובר באדם המזיק הקדש. אבל היכן נאמר שאדם המזיק הקדש פטור מדיני כל התורה? מניין שדין המזיק הכללי שבו אדם המזיק מתחייב בתשלומים רגילים, אינו חל ביחס להקדש?

מהראשונים שמציעים מקור זה משתמע שהקדש חלוק מתרומה. תרומה היא ממון הדיוט, ולכן שייכים לגביה גם חיובים של כל התורה כולה. אדם הגונב תרומה ישלם לכהן מדיני גבה, וכערוץ נפרד לחלוטין נחייב אותו בקרן וחומש כחיוב הקשור לדין זרות, ויסודו בדינים שבין אדם למקום.

אך בהקדש, לפי הראשונים הללו, כל המחייבים הכלליים של גזלן או גנב או מזיק, אינם רלבנטיים. הפרשייה היחידה הרלבנטית היא פרשיית מעילה, ומה שממועט ממעילה נדחה הצידה.

על פי קו מחשבה זה, נצטרך לומר שכל דיני המזיק הרגילים תקפים רק בין אדם לחבירו. או משום שביחס לחפץ שזהותו הקדש נידונית אך ורק פרשיית מעילות, או משום שמדיני בעלות אין משמעות למהלך של הזקת הקב"ה, וניתן למדוד את החיובים רק בקנה המידה של מעילה.

אבל עקביות בקו מחשבה זה תוביל למבוכה מסויימת. שהרי ביחס לנזקי ממון ראינו מערכת מסועפת של פטורים. אם בחפצא של הקדש או בהתייחסות לבעלות

של הקדש אין משמעות לפרשיית ההיזקים הרגילה, מדוע נחוצים כל המיעוטים הללו? הרי רק דיני מעילה שייכים שם!
קשה להעלות את האפשרות הרחוקה, שהגמרא במעילה יט. משמשת כמיעוט רבגוני, המפקיע את שייכותן של כל הפרשיות הכלליות של בין אדם לחבירו כאשר באים לדון בהקדש. נוכל לסכם ולומר שדעת המאירי המחייב אדם המזיק בהקדש, פשוטה יותר מדעות הראשונים החולקים.

שחיטה בקודשים

א. פתיחה

לדין שחיטה בקודשים, יש מאפיין כפול מובהק. למאפיין הכפול הזה יש ביטוי גם בכפילות הפסוקים. מטרתנו העיקרית במאמר שלפנינו, היא בחלוקה שבין עולה לבין שאר הקרבנות. אנו ננסה להראות שקרבן העולה מבטא בחדות את אחד ההיבטים, ואילו שאר הקרבנות מבטאים את ההיבט השני.

ניתן להדגים את הכפילות הזו דרך פרטים הלכתיים רבים. אנו נתמקד בעיקר בשלושה פרטים - דין לשמה, דין כלי שרת בשחיטה, ודין צפון בשחיטה. נעסוק בעיקר בהיבטים ההלכתיים, אך נציין שיש לכך גם תשתית פרשנית עמוקה.

ב. לשמה

דין לשמה נפסק ברמב"ם בצורה כפולה:

כל הזבחים - צריך העובד שתהיה מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו בשעת זביחה, ובשעת קבלת הדם, ובשעת הולכת הדם, ובשעת זריקתו על המזבח, שנאמר 'ובשר זבח תודת שלמיו' - שתהיה זביחה עם שאר ארבע העבודות לשם שלמיו, וכן שאר הקרבנות... (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ד ה"י).

הרמב"ם ממשיך וכופל את הדין:

וצריך שתהיה מחשבתו בשעת שחיטת העולה לשם ששה דברים - לשם הזבח, ולשם הזובח, ושהזבח להשם ברוך הוא, ושיקטירו לאישים, ושהקטרתו לריח בלבד, ושריח זה נחת רוח לפני ה'... (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ד ה"א).

כפילות זו מעוררת תמיהה, ויש לבאר מדוע פוסק הרמב"ם את אותו הדין פעמיים. בירור זה צריך לקחת בחשבון את ההבדלים בין שתי ההלכות, ובפשט לשון הרמב"ם ניתן לראות שלושה הבדלים מרכזיים:

מעלין בקודש ו - סיוון תשס"ג

הבדל אחד - בהלכה י' מדבר הרמב"ם על שינוי קודש ושינוי בעלים בלבד. בהלכה י"א מפרט הרמב"ם ששה סעיפים שונים בדין של 'לשמה'.

הבדל שני - בהלכה י' מרחיב הרמב"ם את הצורך ב'לשמה' לכל ארבעת העבודות של הזבח, שחיטה, קבלה, הולכה, וזריקה. בהלכה י"א מתמקד הרמב"ם בעבודת השחיטה בלבד.

הבדל שלישי - בהלכה י' מתחיל הרמב"ם לדון בשלמים, אבל מרחיב את הדין לכל הקרבנות. בהלכה י"א דן הרמב"ם בעולה בלבד.¹

אמנם, הכפילות המופיעה בפסיקת הרמב"ם מתחילה כבר ברובד קדום יותר. כפילות דומה קיימת בסוגיות הגמרא, והרמב"ם בסך הכל משקף בצורה נאמנה את מה שנאמר בתלמוד. דין 'לשמה' מופיע בגמרא בזבחים בשני מוקדים עיקריים: **מוקד אחד** - בזבחים ד-ד; על רקע המשנה הראשונה במסכת.

מוקד שני - בזבחים מו; בסוף הפרק הרביעי.

שלושת ההבדלים המרכזיים שמנינו ביחס לרמב"ם קיימים גם כאן, אם כי בצורה פחות בולטת. ראשית, הגמרא בדף ד-ד: דנה בשינוי קודש ושינוי בעלים בלבד, ואילו המשנה בדף מו: מפרטת שישה סעיפי לשמה. שנית, הגמרא בדף ד-ד: טורחת ללמוד את דין 'לשמה' ביחס לכל אחת מארבע העבודות, ואילו בדף מו: אין הרחבה כזו. ממילא חוזרים לפשט לשון המשנה בדף מו: שעוסק בשחיטה בלבד. ההבדל השלישי נוגע לפסוקים המובאים בגמרא בשני המקומות. בדף ד-ד: מובאים פסוקים הלוקחים מפרשיית שלמים, ואילו בדף מו: מובא פסוק העוסק בקרבן העולה.

גלגלנו אם כן את שאלת הכפילות מהרמב"ם לגמרא. אבל השתא דאתינן להכי נוכל ללכת צעד נוסף לאחור. למעשה, כפילות הפסיקה וכפילות הסוגיות משקפות בצורה נאמנה את הכפילות הקיימת בתורה. גם דין 'לשמה' מנוסח בתורה פעמיים, פעם אחת בפרשיית עולה ופעם נוספת בפרשיית שלמים:

עולה - לשם עולה, אשה - לשם אישים, ריח - לשם ריח, ניחוח - לשם נחת רוח, לה' - לשם מי שעשה את העולם
(תורת כהנים ויקרא, דיבורא דנדבה פרק ו' ה"ט).

1 נושאי כליו של הרמב"ם נחלקו בדבר שני ההבדלים האחרונים. לדעת חלקם נקט הרמב"ם בדוגמה בלבד, ואין כוונתו בהלכה י"א לשחיטה דווקא או לעולה דווקא. אבל פשט לשון הרמב"ם הוא שמדובר פה בקביעה מדוייקת המתייחסת דווקא לשחיטת העולה, וכך הבין למשל המשנה למלך על אתר.

זוהי הדרשה המובאת בגמרא בדף מו: , ולצידה יש דרשה נוספת:²

... אשה - לשם אישים, לה' - למי שעשה את העולם. מכאן אמרו - לשם
ששה דברים הזבח נזבח - לשם זבח, לשם זבח, לשם שם, לשם אישים,
לשם ריח, לשם ניחוח...
(תורת כהנים ויקרא, דיבורא דנדבה פרשתא י"ד ה"א-ה"ב).

ראינו, אם כן, ששאלת הכפילות איננה בעיה מקומית ברמב"ם או בגמרא. התורה
ראתה צורך לכפול את דין 'לשמה' ולכתוב אותו כשני דינים. המשימה שלפנינו היא
לבאר את טיבם של שני הדינים הללו.

ג. שני דינים בשחיטת קדשים

לשם כך ננסה להבין את מהות פעולת שחיטת הקדשים, במגמה למנף את ההבנות
השונות הללו להבנת טיב הכפילות של דין לשמה. נפתח בחקירה טכנית שתוביל
אותנו בסופו של דבר להבנת אופייה של שחיטת קדשים.

לפני שניגשים בצורה ישירה להגדרת שחיטת קדשים, אפשר לחקור בדבר היחס
שבין שחיטת קדשים ושחיטת חולין. אפריורית, קיימות שתי אפשרויות לפנינו, האחת
מאחדת והשנייה מפצלת.

אפשרות אחת - שחיטת קדשים מקבילה ביעדיה ובמטרותיה לשחיטת חולין.

אפשרות שנייה - שחיטת קדשים הינה פעולה שונה לחלוטין משחיטת חולין.

שתי האפשרויות הללו משתקפות במחלוקת פרשנית סביב הפסוק הבא:

... וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך **כאשר צותיך** ואכלת בשערך
בכל אות נפשך...

(דברים י"ב, כא).

פסוק זה שבפרשת ראה, עוסק באכילת בשר תאוה, והמילים 'כאשר צותיך' מוסבות
על הציווי לשחיטת חולין. דא עקא, שלא מצאנו ציווי כזה במפורש, ופה נחלקו
הראשונים בהבנת ההפניה אליה רומז הפסוק.
רש"י על אתר מפנה לדברי הגמרא בחולין:

2 עיין ברש"י בזבחים מו: ד"ה עולה, שם הוא מצטט את דרשת התורה כהנים בשלמים.

דתניא - רבי אומר : 'זבחת כאשר צויתך', מלמד שנצטוו משה על
הושט ועל הקנה ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה
(חולין כח.).

מגמרא זו עולה שקיים ציווי נפרד לשחיטת חולין, ודיניה הם הלכה למשה מסיני.
הרמב"ן בפירושו לתורה מצטט את פירוש רש"י, אבל מעלה אפשרות נוספת בפשט
הפסוק:

... והנה מתחילה ציוה שיהיה כל מה שהם אוכלים שלמים, והם
שחוטים כמשפט הקרבנות, ועתה כשבא להתיר בשר החולין אמר
'זבחת מבקרך ומצאנך כאשר צויתך'... לומר שיתירם חולין בכל מקום
ובלבד שיהיו זבוחין כאשר ציוה מתחילה בהיותם כולם קרבנות...
(רמב"ן עה"ת דברים י"ב, כא).

את דבריו תומך הרמב"ן בדרשת הספרי.

מחלוקת רש"י והרמב"ן מבטאת את שתי האפשרויות שהעלינו. לפי רש"י שחיטת
חולין ושחיטת קדשים הם שני עולמות שונים, ועל כן קיים מקור נפרד לכל אחד מהם
ולא ניתן ללמוד שחיטת חולין משחיטת קדשים. לפי הרמב"ן מדובר למעשה באותה
פעולה, והציווי על שחיטת קדשים נמשך גם לחולין.
נבחן נקודה נוספת שבה באה מחלוקת זו לידי ביטוי. בגמרא נאמר בכמה מקומות
שהשחיטה - לאו עבודה היא. הראשונים נחלקו בביאור הדבר, ובתוס' מובאים שלושה
הסברים שונים. נתמקד בהסבר האמצעי שמציע התוס':

... וה"ר יעקב דאורלינ"ש מפרש - לאו עבודה היא לפי ששונה בחולין
ובקדשים, א"כ לאו מטעם עבודה צוה המקום שחיטה...
(זבחים יד: תוס' ד"ה הג"ה).

הרב יעקב מאורלינ"ש מצביע על הנקודה הבאה. בעבודת הזבח ישנן דרישות רבות
שלא מופיעות בחולין. למשל, קבלה והולכה, זריקת הדם והקטרה. ברור אם כן
שעבודות אלו הן עבודות מיוחדות בקרבן. אבל השחיטה שנדרשת בקדשים נדרשת
גם בחולין, וממילא אפשר להסיק שיעדיה של השחיטה בקדשים דומים ליעדיה של
שחיטת חולין, ולא מדובר כאן בעבודה המיוחדת לעבודת הקרבנות.

ההסברים האחרים שמובאים בתוס' דחו כנראה את ההשוואה הזו, ולפיהם
שחיטת חולין ושחיטת קדשים הם שני עולמות שונים בתכלית. מכל מקום, ר' יעקב
מאורלינ"ש משווה שחיטת חולין לשחיטת קדשים. למעשה, דעתו של ר' יעקב

מאורליני"ש מאפשרת לנו לצעוד צעד נוסף קדימה, ולהבין את טיבה של שחיטת קדשים לאור יעדיה של שחיטת חולין.

מטרתה של שחיטת החולין מצויה במישור של איסור והיתר. בהמה חיה של חולין אסורה באכילה, ומגמת השחיטה היא להתיר את הבשר באכילה. אם משווים שחיטת חולין לשחיטת קדשים, אומרים שגם הקרבן עתיד להאכל. לפיכך - גם אם נדרשות בקרבן עבודות שונות, וגם אם יש לו יעדים נוספים כמו כפרה וריצוי, את היעד של היתר אכילה חייב גם הקרבן להשיג.

ממילא, כפי שבחולין דרושה שחיטה על מנת ליצור היתר אכילה, כך גם בקרבן נחוצה שחיטה, משום שגם בקרבן נחוץ היתר אכילה. מעבר לזה, יש עבודות נוספות בקרבן שיש להן מטרות שונות, אבל השחיטה עצמה איננה עבודה מובהקת של הקרבן אלא פעולה שמתירה באכילה - הן קרבנות והן חולין.

לחילופין, ניתן לטעון שמגמת שחיטת הקדשים שונה לחלוטין. לשם הבנת האופי המיוחד של שחיטת קדשים אם מנתקים אותה מהעניין של היתר אכילה, נפנה לגמרא במעילה:

... אמר עולא א"ר יוחנן - קדשים שמתו יצאו מידי מעילה דבר תורה...
(מעילה יב.)

בגמרא מופיעה תגובה למימרא של עולא:

יתיב עולא וקאמר להא שמעתא. א"ל רב חסדא - מאן שמע לך ולר' יוחנן רבך, וכי קדושה שבהן להיכן הלכה?...
(מעילה יב.)

הנחת היסוד של רב חסדא היא שקדושה לא פוקעת. החלת הקדושה בחפץ נותרת בו תמיד, ועל כן - אפילו בקדשים שמתו יש מעילה. אבל עולא חולק ולדעתו המיתה מפקיעה קדושה.

ההיגיון הפשוט עומד מאחורי דברי עולא. עולא מפריד בין קדושת הגוף לקדושת קרבן.³ אדם שהקדיש בהמה למזבח דיבר על בהמה חיה. קדושת הפה יצרה קדושת גוף בלבד. עכשיו באים ושוחטים את הבהמה, ולכאורה כשם שחייה פקעו ממנה - כך

³ דברי עולא מוסבים דווקא על קדשי מזבח, כפי שעולה בצורה ברורה מהגמרא במעילה טו., בהמשך. עיין, בהקשר זה, בכסף משנה התמוה בהלכות מעילה ג/א, שמסב את דין עולא גם לקדשי בדיק הבית. האחרונים תקפו את הכסף משנה הזה, ופשטות הגמרא מראה בבירור שמדובר בדין מיוחד לקדשי מזבח.

גם קדושתה פקעה ממנה. זהו המצב הבסיסי, ועל כן בקדשים שמתו אין מעילה מדברי תורה.

אלא שכאן חידשה התורה שיש דרך להרוג את הבהמה, ואף על פי כן לשמר בה את קדושתה. התורה חידשה שאם **שוחטים** את הבהמה - נשאר בה הקדושה, והיא נטענת בקדושת קרבן. אבל אין לך בו אלא חידושו, ורק השחיטה מסוגלת לשמר את אותה קדושה. אם הבהמה מתה בכל דרך אחרת, חזרנו לאותו היגיון בסיסי, ולפיו טרנספורמציה משמעותית כמו מעבר מחיים למוות - מפקיעה קדושה.

למדנו, אם כן, שמטרתה של שחיטת הקדשים היא לשמר את הקדושה בבהמה תוך כדי נקודת המעבר מחיים למוות. נעיר, בשולי הדברים, שעניין זה יכול להאמר בשתי וריאציות :

וריאציה אחת - השחיטה מהווה את שיאו של תהליך החלת הקדושה בקרבן. השחיטה גומרת את הקדושה.

וריאציה שנייה - הקדושה נגמרה כבר קודם השחיטה, ברמה של קדושת גוף. מיתתה של הבהמה מפקיעה את קדושת הגוף לחלוטין, והשחיטה יוצרת מחדש קדושת קרבן.

מכל מקום, לפי ההבנות הללו - מטרתה של שחיטת קדשים איננה במישור של איסור והיתר אלא במישור של קדושה, והשחיטה מקדשת את הקרבן. רעיון זה מנוסח היטב בדברי השפת אמת על הש"ס:

... ולכן י"ל דהטעם דעיקר קדושת הקרבן בשעת שחיטה, הגם דמועלין גם קודם שחיטה, משום דמיוחד הוא לשחיטת קדשים. אבל כשמתו - באמת אגלאי מילתא דלא נגמר הקדושה... רק כיון דבשעת שחיטה נגמר הקדושה, תו אמרינן קדושה לא פקעה ולהיכן הלכה (שפת אמת מעילה ב. ד"ה בגמרא).

נוכל, אם כן, לסכם את הדברים. החקירה הטכנית בדבר היחס שבין שחיטת חולין לבין שחיטת קדשים, הובילה אותנו לניסוחן של שתי הבנות בטיבה של שחיטת קדשים :

הבנה אחת - מטרתה של שחיטת קדשים היא היתר אכילה, בדומה לחולין.

הבנה שנייה - מטרתה של שחיטת קדשים היא הקדשת הקרבן.

נדגים את ההבנות הללו בעוד שני מקומות בגמרא. המשניות בחולין מביאות את הדין של רוב סימן אחד בשחיטת עופות, באופן כפול. הגמרא בחולין מסבירה את הכפילות באופן הבא:

... אמר רב הושעיא - חדא בחולין וחדא בקדשים, וצריכא - דאי
אשמועינן חולין, התם הוא דסגי ליה ברובא משום דלאו לדם הוא
צריך...

(חולין כט.).

רב הושעיא ממקד את ההבדל בין שחיטת חולין לשחיטת קדשים, בנקודה של הדם.
על פי דרכנו נאמר שבשחיטת חולין - לבשר הוא צריך, משום שתפקודה של השחיטה
בחולין מתבטא בהיתר האכילה שבה. ואילו בשחיטת קדשים - לדם הוא צריך, וכפי
שנראה בהמשך - השחיטה מקדשת את הדם.

אופייה של שחיטת קדשים עולה גם ביחס לדין של שחיטה שאינה ראויה:

... מכדי שמעינן ליה לרבי שמעון דאמר 'שחיטה שאינה ראויה לא שמה
שחיטה', שחיטת קדשים נמי - שחיטה שאינה ראויה היא, דכל כמה דלא
זריק דם לא מישתרי בשר...

(חולין פ:).

לפי הדעה הזו, שחיטת קדשים בהגדרה היא שחיטה שאינה ראויה. שחיטה ראויה היא
שחיטה המתירה בשר באכילה, ושחיטת קדשים לעולם לא מתירה את הבשר באכילה.
הראיה - אם לא יזרק הדם לא יותר הבשר, ומכאן שתפקידה של שחיטת קדשים
איננו היתר אכילה.

בהמשך הסוגייה מובאות דעות הרואות בשחיטת קדשים שחיטה ראויה, ולפיהן
גם בשחיטת קדשים יש את הפן של היתר אכילה. שוב, במחלוקת הדעות הזו נוכל
לתלות את ההבנות השונות שראינו בדין שחיטת קדשים.

עד כה הצגנו את ההבנות השונות בדין שחיטת קדשים כהבנות מנוגדות. אבל
למעשה אין סתירה ביניהן. ניתן לומר שלשחיטת קדשים יש תפקיד כפול. מחד, היא
מתירה את בשר הקדשים באכילה ובמובן זה היא דומה לשחיטת חולין. מאידך,
בקדשים קיימת מטרה נוספת לשחיטה והיא שימור קדושת הקרבן או יצירתו.

את הכפילות הזו ניתן להסב לכל סוגי הקרבנות. בכולם ניתן לדבר על פן הקדושה
שמתלווה לשחיטה, ובכולם ניתן לדבר על היתר האכילה שבשחיטה. אפילו בעולה
שכולה כליל לאישים אפשר לדבר במושגים של היתר אכילה. דבר זה נלמד מאותה
סוגייה של שחיטה שאינה ראויה שראינו לעיל. בגמרא מובאת דעה המחלקת בין
עולה ובין שאר הקרבנות, ולפיה שחיטת עולה מוגדרת כשחיטה שאינה ראויה היות
והיא לא מתירה באכילה. אבל גם על דעה זו יש חולק:

... ורבי יעקב אמר רבי יוחנן - אכילת מזבח שמה אכילה...

(חולין פא:).

לפי ר' יעקב גם בעולה יש לשחיטה מגמה של היתר אכילה, משום שהוא מקיש אכילת אדם לאכילת מזבח. אף על פי כן, בדברים אלו יש פתח לחילוק בין סוגי הקרבנות, וזאת - אפילו אם נאמר שלשחיטה יש אופי כפול. גם אם נבין שהשחיטה מתפקדת הן כמקדשת והן כמתירה, נוכל לומר שהדגש בכל אחד מן הקרבנות שונה. וכאן יש לפנינו שני קטבים בעולם של קדשים:

קוטב אחד - עולה. כאן הפן המרכזי בשחיטה הוא החלת הקדושה, ואפילו אם נחשיב את אכילת מזבח כאכילה, מדובר בהיתר אכילה מסוג שונה לחלוטין.

קוטב שני - שלמים. הפן המרכזי בשחיטתם הוא האכילה, משום שבמידה מסוימת השלמים הם התשתית ההיסטורית של כל שחיטת חולין.⁴

בין שני הקטבים הללו קיימים קרבנות כדוגמת אשם וחטאת, שאינם כליל כמו עולה, אבל גם פן האכילה שבהם איננו הפן המרכזי. על כל פנים, שתי הקטגוריות המרכזיות מיוצגות מחד על ידי עולה ומאידך על ידי שלמים.

ד. שחיטה

את האבחנה הזו בין עולה לבין שלמים בהקשר של הגדרת השחיטה, נרצה לבחון ביחס לשני דינים נוספים:

דין אחד - דין כלי שרת בשחיטה.

דין שני - דין צפון בשחיטה.

ביחס לצורך בכלי שרת בשחיטה עולים מסרים שונים מסוגיות שונות. מצד אחד יש מקומות בהם משתמע שאפשר לשחוט בלא כלי שרת ואולי אפילו בלי כלי כלל. כך למשל עולה מהתוספתא במנחות פ"א ה"ב, שמתירה לשחוט אפילו בקרומית של קנה, ומהגמרא בפסחים סו. ממנה יוצא שאפשר היה להביא את סכין השחיטה מהבית בשחיטת הפסח. מצד שני אומרת הגמרא בסוטה יד: שהסכין מקדשת את הדם, והגמרא בזבחים צז: לומדת את הצורך בכלי שרת בעולה ומקישה מעולה לשאר הקרבנות.

4 עיין בהקשר זה ברמב"ן על התורה בויקרא י"ז, ב.

אנו ננסה לנעוץ, בדיוק בנקודה זו, את החלוקה העקרונית שלנו. נטען שבעולה נאמר שיש להשתמש בסכין שהיא כלי שרת, ואילו בפסח אפשר להביא מהבית סכין שאינה כלי שרת.

העולה היא הדוגמה הקלאסית ביותר לקרבן שבו אין היתר אכילה, ותפקיד השחיטה בעולה קשור לפן ההקדש. לפיכך - דווקא בעולה נאמר הפסוק שדורש כלי שרת, ואפילו אם לומדים מכאן לשאר הקרבנות, מקור הדין ועוצמתו המלאה מוסב דווקא על קרבן העולה.

לעומת זאת, הפסח הוא אולי הקרבן המובהק ביותר, שמיועד לאכילה. יש פסול מחשבה מיוחדת בפסח, כאשר הוא נשחט שלא לשם אוכליו. ובאופן כללי נקבע במשנה בפסחים שהפסח הוא קרבן 'אכילתי':

... הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה, שלא בא מתחילתו אלא לאכילה
(פסחים עו:).

לפיכך, שחיטת הפסח מהווה את גבול הגיזרה של שחיטת קדשים כמקבילה לשחיטת חולין. שם מצוי הביטוי המובהק ביותר לשחיטת קדשים כמתירה באכילה, ועל כן - אין צורך בכלי שרת.

הלכה נוספת שניתן לבחון בהקשר זה, היא ההלכה של שחיטת צפון. המשניות באיזהו מקומן מפרטות את מקום השחיטה של הקרבנות השונים, והחלוקה היא בין קדשי קדשים ששחיטתם בצפון ובין קדשים קלים ששחיטתם בכל מקום בעזרה. אבל במישור הפרשני ניתן לראות, שגם במסגרת קדשי קדשים יש הבדל בין הקרבנות. עיקר דין צפון נאמר בעולה בתחילת פרשת ויקרא.⁵ כאשר התורה קובעת את דין צפון ביחס לחטאת ואשם היא בונה אותו על העולה. וכך נאמר בחטאת ששוחטים אותה במקום בו שוחטים את העולה, ואת האשם שוחטים במקום שבו נשחטות החטאות והעולות.⁶

בדין צפון עצמו ניתן להעלות הבנות שונות, אבל אחת ההבנות המרכזיות (שבה אנו נשתמש) רואה בדרישה של צפון ביטוי לקדושת הקרבן. עניין זה בוקע ועולה מתוך פשטי הפסוקים:

5 ויקרא א', יא.

6 ויקרא ו', יח- ביחס לחטאת, ובהמשך - ויקרא ז', א - ביחס לאשם. עיין גם בויקרא י"ד, יג.

ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העלה במקום
הקדש כי כחטאת האשם הוא לכהן קדש קדשים הוא
(ויקרא י"ד, ג).

דין צפון באשם מנומק בצורה כפולה בנימוק של קדושה. את שחיטתו קובעים במקום
החטאת והעולה שהוא מקום הקודש, ובסוף הפסוק מסבירה התורה את הדבר בכך
שקדש קדשים הוא.⁷

מענה נוכח לבוא ולשאול - מדוע פורט דין צפון בצורה מפורשת דווקא בעולה?
מדוע בחטאת ואשם מפרטת התורה רק בעקיפין, שיש לשחוט אותם במקום שחיטת
העולה? על פי הקו שהצגנו התשובה ברורה.

גם אם בסופו של דבר מרבים את דין צפון לכל קדשי קדשים, עיקר מקומו של דין
צפון בפסוקים הוא בקרבן העולה. קרבן העולה הוא כליל ואינו נאכל כלל. אשר על
כן, עיקר מהות שחיטתו היא בהחלת הקדושה, והפן של היתר האכילה תופס בעולה
מקום צדדי בלבד. ומשום שעיקר המשמעות של שחיטת העולה היא ביסוד של החלת
הקדושה, קיימת ביחס לעולה דרישה חזקה ביותר של שחיטה במקום הקודש דהיינו
בצפון.

ה. שני דינים בדין 'לשמה'

חילקנו חילוק מרכזי בין עולה לבין שלמים מצד אופי הקרבן. ראינו את ההשלכה של
החילוק הזה בנוגע להגדרה של שחיטת קדשים, ובשני הדינים של כלי שרת בשחיטה
וצפון בשחיטה. את החלוקות הללו נוכל לנצל גם לשם העניין שבו פתחנו - הבנת
הדין של 'לשמה' בקדשים.

כפי שנהגנו ביחס לשחיטת קדשים, גם ביחס לדין 'לשמה' נפתח בחקירה טכנית
שתוביל אותנו בסופו של דבר להבנה מהותית יותר באופי הדין. האחרונים חוקרים
שתי חקירות סימטריות בנוגע ל'לשמה' מצד אחד ו'לשמה' מצד שני. מבחינה
מבנית אפשר להעלות שתי אפשרויות בטיב הדין של 'לשמה':
אפשרות אחת - קיים צורך חיובי בהחלת דין של 'לשמה' בקרבן.

7 עיין בפירושו הרשב"ץ למשנה הראשונה באיזהו מקומן, הובאו דבריו בכנסת הראשונים שם.
הוא תולה את דין צפון ביסוד הקדושה בצורה מפורשת. כך גם עולה מההוה אמינא של
התורת כהנים להצריך צפון בעולת העוף משום שדין מליקתה כהן ולא בזר. דינה כהן מעיד
על קדושתה היתירה לעומת שחיטת עולת בהמה הכשרה בזר. אשר על כן עולה ההוה אמינא
בתורת כהנים בויקרא פרשתא ה' ה"ה להצריך גם צפון בעולת העוף.

אפשרות שנייה - דין 'לשמה' פירושו מניעה של הכנסת מחשבות פסול לקרבן. במקביל ובהתאמה ניתן להעלות שתי אפשרויות ביחס ל'שלא לשמה':
אפשרות אחת - 'שלא לשמה' זו הגבלה האומרת שאסור ליצור מצב סתמי בקרבן. חייבת להיות בו כוונה של 'לשמה' וחסרון כוונה כזו מוגדר כ'שלא לשמה'.
אפשרות שנייה - 'שלא לשמה' זה פסול חיובי ואקטיבי, זוהי מחשבה העוקרת את הקרבן מייעודו.

הגרי"ז בחיבורו, בהלכות מעשה הקרבנות ד/י-יא, מאריך לבאר ולהוכיח ששתי התפיסות הללו נכונות בהקשר של דין לשמה. כלומר, בשורה התחתונה קיימת גם מחשבה אקטיבית של פסול 'שלא לשמה', וגם דרישה חיובית של 'לשמה'. במערך הזה משלב הגרי"ז גם את הדין של סתמא בצורה מרשימה.

אבל על פי המודלים שראינו סביב דיני השחיטה שהוזכרו לעיל, ניתן לבחון גם בדין 'לשמה' את המוקד הקיים בכל קרבן. במילים אחרות - גם אם נסכים לדברי הגרי"ז ונאמר ששני הדינים בדין 'לשמה' מתקדמים במקביל, ייתכן שנחלק בין סוגי הקרבנות. וכך נאמר - בקרבן מסויים הדגש המהותי הוא על הפן של 'שלא לשמה' כמחשבת פסול, ובקרבן אחר הדגש הוא על הפן של 'לשמה' כדרישה חיובית.

פה מתיישב כמין חומר החילוק שבין עולה לבין שלמים. בעולה, הגדרנו את השחיטה כהחלת קדושה. ייתכן שמתלווה אליה הפן של היתר אכילה וייתכן שלא, מכל מקום - ברור שעיקר יסוד שחיטתה הוא הפיכתה מקדושה בקדושת הגוף לקדושה בקדושת קרבן. עקב כך, נדרש בה סכין שהוא כלי שרת, והיא טעונה צפון.

ממילא, גם בהקשר שלנו - דין 'לשמה' מתפרש בעולה במובנו החיובי. יש צורך בהחלת קדושת הקרבן על הבהמה הנשחטת, וחלק מהותי מהגדרת הקדושה הזו משתקף בדין של לשמה. שהרי דין ה'לשמה' הנדרש בעולה כפי שעולה מהגמרא ומהרמב"ם, איננו מתמקד רק בשינוי קדש ושינוי בעלים. דין ה'לשמה' כולל את כל ההגדרות הבסיסיות של קדושת הקרבן, דהיינו - שיהיה לשם ה', ולשם ריח ניחות, ולשם אישים וכן הלאה.

פן זה חסר בשלמים. שהרי בשלמים - קדושת הקרבן שלימה בשעת שחיטתו. אין צורך בהחלת קדושה על ידי השחיטה, ועיקר השחיטה מכוונת להיתר אכילה. משום כך, ה'לשמה' של שלמים איננו דרישה חיובית. אין צורך בהחלת קדושה כלשהי, משום שהקדושה כבר קיימת.

אמנם, קיים פוסל של 'שלא לשמה'. שהרי אף על פי שלא ניתן להסיט את מגדירי הקדושה הבסיסיים שכבר קיימים בקרבן כמו היותו לשם ה' ולשם אישים (קדושה שבהן להיכן תלך?), את ייעודו הספציפי לשם שלמים ולשם בעליו ניתן להסיט.

כתוצאה מכך - יש פוסל חיובי של 'שלא לשמה', וכנגדו דרישה פסיבית של 'לשמה', שעיקר פירושה הוא שלא תהיה מחשבת פסול.⁸

נחזור ונדגיש שאם מניחים את קיומו של פוסל אקטיבי המוגדר כ'שלא לשמה', ניתן ליישם אותו גם ביחס לקרבן עולה. על כן כולל הרמב"ם גם את שאר הקרבנות בהלכה י', שם הוא מפרט את דין 'לשמה' במובן של שלילת מחשבת 'שלא לשמה'. אבל עיקר דין זה ויסודו הוא בקרבן השלמים.

ראינו, אם כן, שבתורה יש שני דינים ב'לשמה'. דין אחד הוא דין של החלת קדושה, בין השאר - על ידי המגדיר של 'לשמה'. עיקרו של דין זה הוא בקרבן העולה, משום שבעולה מתפקדת השחיטה כפעולה המחילה קדושה. דין שני הוא מניעת הפוסל של 'שלא לשמה'. דין זה עיקרו בשלמים, משום שקדושתם כבר נגמרת בקדושת פה, ועיקר הטורח שלנו הוא למנוע מחשבת פסול שתסיט את הקרבן משמו ומבעליו בשעת הקרבתו.

חלוקה בסיסית זו מתבטאת בכפילות הפסוקים. היא באה לידי ביטוי גם בסוגיות וברמב"ם. מצד אחד, הדרישות המצופות מדין 'לשמה' של עולה הן דרישות רחבות. הן כוללות שישה סעיפים בדין של 'לשמה', סעיפים שמגדירים את קדושתו של הקרבן מראשיתה ועד סופה. מה שאין כן בדין 'לשמה' של שלמים שמהווה רק מחסום לפסול של 'שלא לשמה'. כפי שהוסבר לעיל, אותו פסול אינו יכול לפגוע במגדירים הבסיסיים של הקדושה ועל כן המחסום של ה'לשמה' מכווון רק לפרטים של שינוי קודש ושינוי בעלים.

מצד שני, טווח הזמן של דין ה'לשמה' שונה בעולה ובשלמים. בעולה מדובר בדרישה נקודתית הנוגעת לשעת השחיטה בלבד. רק בשחיטה מוקבעת קדושת הקרבן, ולאחריה - ברור לכולם שהקדושה לא פוקעת. הרגע הקריטי הוא במעבר מחיים למוות, ושם יש נחיצות בקביעת ה'לשמה'. לאחר מכן אין משמעות להכנסת 'לשמה' כגורם חיובי המחיל קדושה, משום שהחלת הקדושה הסתיימה.

מה שאין כן ביחס ל'לשמה' של שלמים. זוהי 'לשמה' שאיננה משועבדת לשעה שבה נקבעת קדושת הקרבן. זוהי 'לשמה' שאמורה לשמור, לכל אורך תהליך ההקרבה, שייעודו של הקרבן לא יוסט. משום כך פוסק הרמב"ם את אותו דין 'לשמה', ביחס לכל ארבע העבודות.

⁸ עיין בחידושי הגר"ז על הרמב"ם. הגר"ז מראה שעל אף הניסוח החיובי של דרישת ה'לשמה' בשלמים, מדובר בעצם באזהרה על מחשבת פסול. הגר"ז רואה זאת כלאו הבא מכלל עשה, ואת דבריו הוא תומך במובאה שמצטט רש"י במסכת מנחות.

נקודה אחרונה נוגעת להרחבה של דין 'לשמה' כמונע של פסול 'שלא לשמה'. כלומר, אף על פי שעיקרו של דין זה נאמר בשלמים, מציאותו של פוסל כזה יכולה לפגוע גם בשאר הקרבנות. זוהי הסיבה שבהלכה י' מרחיב הרמב"ם אף לשאר הקרבנות. מה שאין כן באותה דרישה חיובית של 'לשמה', דרישה שקיימת רק בקרבן העולה ששחיטתו מהוה החלת קדושה ולצורך זה נחוצה ה'לשמה'.

הרב איתן שנדורפי

לעילוי נשמת

אמו"ר ר' ישעיה מרדכי ז"ל

שחינכני לאהבת התורה

כפרה בקרבנות הנדבה

הקדמה

החלק הראשון של פרשת ויקרא (פרקים א'-ג') עוסק בקרבנות נדבה, כמו שלמדו חז"ל מהמלים "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'" (א', ב'; ורש"י שם מתורת כהנים). בחלק זה שלושה נושאים עיקריים: א. עולה. ב. מנחה. ג. שלמים. כל הקרבנות הללו באים, כאמור, בנדבה, אך אף על פי כן לגבי עולה אומרת התורה: "ונרצה לו לכפר עליו" (א', ד), הרי שמי שמביא עולה מתכפר, ונחלקו חז"ל והמפרשים על מה עולה מכפרת. כמו כן נחלקו חז"ל והמפרשים האם גם מנחה ושלמים מכפרים, ואם כן, על מה הם מכפרים.

א. כפרת העולה

לגבי עולה אומרת התורה: "ונרצה לו לכפר עליו" (ויקרא א', ד), הרי שמי שמביא עולה מתכפר. ממה הוא מתכפר? דבר זה אינו מפורש בפסוקים, ונחלקו בכך חז"ל והמפרשים.

כתב רש"י:

ונרצה לו לכפר עליו - על מה הוא מרצה לו? אם תאמר על כריתות ומיתות בית דין, או מיתה בידי שמים או מלקות, הרי עונשן אמור. הא אינו מרצה אלא על עשה ועל לאו שניתק לעשה.

מקור דברי רש"י הוא בתורת כהנים (פ"ד, ח), וכעין זה אמרו בתוספתא (מנחות פ"י ה"ג) ובתלמוד הבבלי (יומא לו. זבחים ז).

הרמב"ן הביא את לשון רש"י וכתב עליו:

מעלין בקודש ו - שבט תשס"ג

וברייתא היא בתורת כהנים. ואני תמה: וכי היכן עונשן אמור? כי הקרבנות בשוגגין
הן מרצין, ונוכל לומר שיכפרו על חייבי מיתה בידי שמים שוגגין, ועל חייבי מלקות
שוגגין, ועל חייבי מיתות בית דין שוגגין באותן שאין חייבין עליהם חטאת, כגון מכה
אביו ואמו, ומקלל, כשם שהחטאת מכפרת בחייבי כריתות שוגגין!

בהמשך, מביא הרמב"ן שני הסברים. בהסבר הראשון הוא מבאר:

ואולי בעבור שפירש הכתוב בחייבי מיתות בית דין ובחייבי כריתות עונשן במזיד
ובשוגג, ופירש בחייבי מיתה בידי שמים עונשן במזיד למיתה, ובחייבי לאוין
למלקות, ולא פירש בהם שום עונש בשוגג, נראה להם לחכמים שכל העונש שבהם
פירשו הכתוב, כי למה יפרש עונשן של אלו במזיד ובשוגג, ויפרש עונש האחרים
במזיד, ולא יפרש אותו בשוגג, ויאמר שיהא מחוייב להביא בהן עולה. ולכך ראו שאין
בחייבי מיתה בידי שמים ובחייבי מלקות אלא עונשן המפורש בהן במזיד, אבל בשוגג
אין עליהם שום נשיאות חטא, ואין צריכין רצוי כלל. וזהו שאמרו: 'כבר עונשן אמור',
שכל העונש שרצה להטיל עליהם כבר אמרו הכתוב, אבל על עשה ועל לא תעשה
הניתק לעשה המזידין, שלא הזכיר בהם שום עונש, ואי אפשר שלא יענש בהם, בזה
ירצה בעולה הזו אם יביאנה בנדבת נפשו.

דברי הרמב"ן אינם מובנים דיים¹. המשכיל לדוד מסביר שאם עולה הייתה מכפרת על
שגגת מיתת בית דין, או על שגגת מיתה בידי שמים, או על שגגת מלקות, שהן עבירות
חמורות הקרובות לכתת, היה מתאים שהתורה תחייב להביא עולה, כשם שהיא חייבה
להביא חטאת. וכיון שהתורה לא חייבה להביא עולה, משמע שאין העולה מכפרת על
העברות החמורות הללו, אלא על עברה קלה יותר, והיא עשה ולא תעשה הניתק
לעשה.

לצד הסבר זה, מוסיף הרמב"ן וכותב:

ויתכן לומר, כי בעבור שלא הזכיר בקרבנות הנדבה 'לכפר עליו על שגגתו אשר שגג',
כאשר בקרבנות החטא, ואמר 'ונרצה', היה לרבותינו במשמעות הזה שיכפר על
המזידים, שאינם רצויים לפניו. כי השוגג, אף על פי שחטא, רצוי השם הוא. אם כן אי
אפשר לו לכפר על המזידים, זולתי על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה, שלא נזכר
בהם עונש, אלא שאינם רצויים למלך בעבור שעברו על מצותו, ובמה יתמצו אל
אדוניהם, בדורון הזה.

1 עיין מה שהקשו על הרמב"ן מפרשי רש"י - המהר"ל בגור אריה, הצדה לדרך והנחלת יעקב,
וכן הקרבן אהרן על הספרא, והמשכיל לדוד הסביר את הרמב"ן וכתב לפני כן: "ואנו אין
לנו אלא דברי הרמב"ן ז"ל, אלא שצריכין ביאור".

המהר"ל בגור אריה (שם) כתב:

אם היה העולה באה על שוגג מלקות, או מיתה בידי שמים, קשיא, דהא עולה חמורה, שהיא כולה כליל! אלא בודאי מכפר על מזיד, ולפיכך אמרה תורה להביא עולה [שהיא כליל], מפני שמכפר על מזיד. וכאן אין להקשות: כיון דהתורה לא חייבה קרבן על עשה, אם כן החטא יותר קל, ולמה תכפר עולה? דודאי עשה במזיד קל מצד אחד וחמור מצד אחד: קל הוא שאין כאן אלא עשה, וחמור שהרי במזיד עשה. לכך קל שלא חייבה התורה עליו קרבן, שהרי אין עבירה חמורה. אבל חמור הוא שהוא במזיד, ואם ירצה כפרה יביא עולה על המזיד...

דהיינו - שיש בעולה צד חמור שהיא כליל, וצד קל שהיא אינה חובה, ולכן מצד חומרתה אי אפשר שהיא תכפר על שגגת מלקות ומיתה בידי שמים, שהן קלות משגגת כרת. אבל אם היא מכפרת על עשה במזיד מובן, שמצד המזיד ראוי שהקרבן יהיה כליל שחמור יותר, ומצד שהעברה קלה, שהיא רק עשה, לכן אין היא חובה.

יש להעיר על הסבר זה שמיתת בית דין חמורה יותר מכרת, ואפשר היה לומר שעולה מכפרת רק עליה, ולכן היא כליל.
עוד כתב הגור אריה:

עוד נראה כי ברור לרז"ל כי העולה תכפר דווקא על המזיד, כי אשר חטא במזיד הוא חוטא כשהוא בדעתו ושכלו, שהוא כולו קדש לד', לכך תהא העולה כליל לד'.²

בפרקי דרבי אליעזר (פרק ל"ח) נאמר שאחרי ששאלו השביע את העם שלא לאכול, ויונתן לא ידע מהשבועה וטעם מעט מהדבש ורצה שאול להורגו, "אמרו לו כל העם: אדוננו המלך, הוא שגגה. והקריבו קרבן עולה על שגגתו, ונעתר לו ופדו אותו ממות, שנאמר: 'ויפדו העם את יונתן ולא מת' (שמואל א' י"ד, מה)". דברי הפרקי דרבי אליעזר הובאו גם ב**ילקוט שמעוני** בספר שמואל (רמז קיז), וכתב שם **הזית רענן** (באות כח) על הילקוט: "והקריבו קרבן עולה - לפי שאין חטאת בא על זה, הקריבו עולת נדבה, ומכפרת על חייבי עשה". נראה שכוונתו היא שכיוון ששאלו השביע את העם, והשבועה חלה על כולם, יונתן עבר על עשה של "ככל היוצא מפיו יעשה" (במדבר ל',

2 א. עיין עוד בתחילת דברי המהר"ל, שהביא שם הסבר נוסף.
ב. עיין בשו"ת **לב חיים** (לר' חיים פלאגי, שאלוניקי תקפ"ג) או"ח סימן לד, שהאריך להוכיח שעולה מכפרת לדעת הבבלי גם על מזיד.

ג), ולכן בני ישראל הקריבו עולה לכפר על עבירתו.³

ב. האם עולה מכפרת?

בניגוד לכל האמור בפסוק ובגמרות ובמדרשים שהובאו, נאמר בגמרא בזבחים (ה.):

ומה עולה שאינה מכפרת אינה מרצה [אם נזבחה שלא לשמה, ועיין שם בסוגיה],
אשם שמכפר אינו דין שאינו מרצה [אם נזבח שלא לשמו, עיין שם].

בגמרא זו נאמר במפורש שעולה אינה מכפרת! כמו כן נאמר בגמרא במסכת מכות (יז:): "מאי חומרא דעולה מחטאת ואשם, שכן כליל, אדרבא, חטאת ואשם חמירי, שכן מכפרי". גם מגמרא זו עולה במפורש שעולה אינה מכפרת.

אמנם, הריטב"א שם מסייג את הדברים:

אדרבא, חטאת ואשם חמירי, שכן מכפריים - פירוש מה שאין כן בעולה, שבאה
בנדבה. ואף על גב דכתיב בה 'ונרצה לו לכפר עליו', ואמרינן בספרא שמכפרת על
עשה ועל לא תעשה, מכל מקום אינם באים לכפר על דבר ידוע, אלא שהכתוב מבטיח
לו בדורון זה על עשה ועל לא תעשה.

כעין זה כתב גם הערוך לנר במכות (שם) ואף ביאר את הגמרא בזבחים:

שכן מכפרי - אף שעולה גם כן מכפר אעשה ולא הניתק לעשה, כדאמרינן ביומא,
מכל מקום אין צריך להביא לכפרה, רק אם מביאו בנדבה - מכפר. שוב אחר עיין
ראיתי גם בריטב"א כעין זה, וכהאי גוונא אמרינן גם כן בזבחים: 'ומה עולה שאינה
מכפרת אינה מרצה, אשם שמכפר' וכו', ושם דף ו ע"א קאמר: 'זהכא כיון דאיכא כמה
עשה גביה, מכפרא' וכו' עיין שם. ועל כרחך צריך לומר כאשר חילקנו.

יש לציין שבגמרא בזבחים (ז): נאמר: "אמר רבא עולה דורון היא". ופירש רש"י:

³ ועיין גם בביאור הרד"ל על הפרקי דרבי אליעזר (אות קלז) שהביא את דברי התרגום המיוחס ליונתן על הפסוק "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת" (ויקרא כ"ז, ט): "כל אפרשא די יתפרש מן אינשא לא יתפרק בכספא, אלהין בעלוון ובנכסת קודשין ובמיבעי רחמין קדם ד' מטול דדין קטול מתחייב" [יש לעיין האם כוונתו במלים "נכסת קודשין" לזבח שלמים דווקא, או שמא לקרבנות באופן כללי ועיין בפירוש יונתן שם שכתב: "לא תכפר בכופר ממון מפני היותו מחייבי מיתה בידי שמים, ואין לו תקנה כי אם בעולות וזבחים, וזהו 'נכסת קודשין' - שחיטת קדשים שהוקדשו לשמים". ועיין לקמן בפ"ג סעיף 5].

אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש, אלא אחר שכיפרה התשובה על העשה, היא באה להקבלת פנים, כאדם שסרח במלך וריצהו על ידי פרקליטין, וכשבא להקביל פניו מביא דורון בידו.

הגמרא שם המשיכה וביארה:

היכי דמי? אי דליכא תשובה - 'זבח רשעים תועבה', ואי דאיכא תשובה - התניא עבר על עשה ושכ, לא זז משם עד שמוחלים לו! אלא שמע מינה דורון היא.⁴

על פי זה ביארה הגמרא גם מדוע חטאת קודמת לעולה: "לפרקליט שנכנס לרצות. ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו".⁵

ג. כפרה על הרהור הלב

הרמב"ן (שם) כתב עוד:

וראיתי באגדה בויקרא רבא (ז, ג): תני רבי שמעון בן יוחאי: אין העולה באה אלא על הרהורי עבירת הלב. אמר רבי לוי מקרא מלא הוא: 'זהעולה על רוחכם היה לא תהיה' (יתזקאל כ, לב), העולה מכפרת על העולה על רוחכם. וכן באיוב הוא אומר: 'זהעלה עלות מספר כלם, כי אמר איוב: אולי חטאו בני וברכו אלקים בלבכם' (איוב א, ה), הדא אמרה אין העולה באה אלא על הרהורי הלב.

כן אמרו גם בירושלמי יומא (פ"ח ה"ז), בתנחומא (תצוה טו, וצו ז), ובתרגום המיוחס ליונתן (ויקרא ו', ב), וכך פירש הראב"ע (ויקרא א', ד). יש לציין שבמקום אחר במדרש תנחומא (לך לך י) הובאו שתי הדעות, הראשונה בשם רבי ישמעאל והשנייה בשם רבי שמעון בן יוחאי.⁶

על פי דברי הירושלמי ומדרשי האגדה שהעולה מכפרת על הרהור הלב הסבירו

4 גמרא זו הובאה כאן בפירוש הטור הארוך ובמושב זקנים ועיין גם ברמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"ח ה"ט.

5 גמרא זו הובאה ברש"י ויקרא ה', ח. עוד על כפרת העולה עיין בתוס' בזבחים (ז): ד"ה "עולה", ובפירוש ריב"א על התורה ויקרא א', ד בד"ה "ונרצה לו", ובבאר בשדה שם בד"ה "ונרצה לו", ובפענח רזא שם ובהערות רזא דמאיר שם, ובאמרי נעם שם ובהערה 20 שם, ובשו"ת לב חיים (הנ"ל בהערה 2) אר"ח ח"א סימן לג.

6 עיין בכלי יקר בפרשת צו (ו', ג) שהסביר בשם המדרש בויקרא רבה (ז, ו) שעולה מכפרת על גאוה, ועיין שם במדרש שלא משמע כן, וגם מפרשי המדרש לא הסבירו כן.

המפרשים מספר דברים:

הרמב"ן בפירושו לתורה (שם) כתב: "לפי שהוא חטא שאין מכיר בו אלא ה', לפיכך כולה כליל לה'".

הרמב"ן בחיבורו "תרי"ג מצוות"⁷ כתב:

העולה כולה כליל ולא היה רשות לדבר גופני להנות ממנה, לפי שעיקרה באה על עוון הרהור הלב בלבד, ולפי שהמחשבה היא מקור והתחלת הכל, והעביר המחשבה ההיא בהרהור רע, הוצרך לעלות עולה כולה כליל, מנפש עד בשר יכלה, לשוב הכל רוח, כמו שהיתה עיקר העבירה ברוח.

הראב"ע (ה', ז) ביאר מדוע בקרבן עולה ויורד חייב העני המביא עוף להביא גם עולה, בנוסף לחטאת, בניגוד לבהמה שבה יש רק חטאת: "ואמר רב יצחק כי טעם 'אחד עולה' בעבור שלא תגיע ידו, אולי עלה על רוחו מחשבה". כלומר על פי שיטת הירושלמי ומדרשי האגדה, שהראב"ע, כאמור, פירש כמותם, שעולה באה על הרהור הלב, חייב העני להביא גם עולה, שמא הרהר בליבו מדוע הוא עני.⁸

כאמור, כתב המהר"ל בגור אריה (ויקרא ה', ו) לשיטת התורת כהנים, התוספתא והבבלי:

עוד נראה כי ברור לרז"ל כי העולה תכפר דווקא על המזיד, כי אשר חטא במזיד הוא חוטא כשהוא בדעתו ושכלו, שהוא כולו קדש לה', לכך תהא העולה כליל לה'.

המהר"ל שם בהמשך דבריו הוכיח את דבריו מדברי הירושלמי ומדרשי האגדה, אף על פי שהם חולקים על הבבלי, וכך כתב:

וכך מוכח במדרש רז"ל (ויקרא רבה ז, ג) שאמרו כי העולה באה על המחשבה, והביאו ראיה מדכתיב: 'העולה על רוחכם' וגו', וכל זה מפני שהעולה כליל לד'. ומזה הטעם סבירא להו גם כן דהעולה באה על המזיד, שהוא עושה בדעתו ובמחשבתו.⁹

7 כתבי הרמב"ן הוצאת מוסד הרב קוק ח"ב עמוד תקלב.

8 עיין עוד הסברים על פי הירושלמי ומדרשי האגדה בתולדות יצחק (לר' יצחק קארו דודו של מרן הבית יוסף) בתחילת פרשת שמיני.

9 עיין בשו"ת לב חיים ח"א או"ח סימנים לה-לו (הנ"ל בהערה 2) שהאריך לדון בדעת הירושלמי ומדרשי ההלכה.

בעלי התוס' על התורה¹⁰ כתבו (ויקרא א', ד):

לכפר עליו - כי כשאדם אוכל חלב בשוגג מביא חטאת, ועל הספק אשם תלוי, ולפעמים סבור בודאי שאכל שומן והוא אכל חלב, ועליו העולה מכפרת מה שלא ידע לעולם.

דבריהם קשים, שכן הם חולקים גם על שיטת הבבלי וגם על שיטת הירושלמי!
בש"ת לב חיים (חלק א"ח סימן לז)¹¹ הביא את דברי התוס' והקשה עליהם שהם נגד דברי חז"ל וסיים:

לא מפני שעמדנו על דבריהם נדחו דבריהם חלילה, כי בודאי אינהו בקיאי וידעי טפי, ולא קשיא לן אלא מקוצר המשיג ועומק המושג, ולכן יש לחוש לדבריהם, ואפשר דהם מצאו בדברי רז"ל באיזה מקום גילוי לזה.

בגליוני הש"ס ביומא (לו). כתב:

ואולי טעמם דכי היכי דמכפר על הרהור הלב, היינו אמחשבה בלי מעשה, הכי נמי מכפר על מעשה בלא מחשבה, כגון אוכל חלב וסבור שהוא שומן.¹²

דהיינו שיסוד דבריהם הוא בירושלמי ובמדרשי האגדה.

בפירוש הטור הארוך הביא את פירוש בעלי התוס' כפירוש "על פי הפשט", לאחר שהביא את דברי רש"י והרמב"ן על פי התורת כהנים, וכעין זה כתב רבינו יוסף בכור שור "לפי הפשט" ואחר כך הביא את "ורבותינו אמרו", ולפי זה נראה שאכן פירוש זה לא נאמר על פי דברי חז"ל, אלא כהסבר על פי הפשט, שלא על פי דברי חז"ל.¹³

יש לציין שיסוד דבריהם שישנו קרבן שמכפר על דבר שלא נודע לאדם לעולם, נמצא במשנה בשבועות (פ"א מ"ד ומ"ה) שאומרת ששעירי ראשי חדשים ורגלים

10 בדעת זקנים מבעלי התוס' וכעין זה גם בהדר זקנים.

11 עיין לעיל בהערה 2.

12 ועיין שם בהמשך דבריו.

13 בש"ת לב חיים (חלק א"ח סימן לז) אחרי שהביא את דברי התוס' על התורה והקשה עליהם שהם נגד דברי חז"ל (כמובא לעיל) סיים: "מכל מקום הואיל ונפיק מפומיהו דרבנן קדישי בעלי התוס', דמפיהם אנו חיים, דעולה מכפרת גם על מי שחטא בשוגג באיסור כרת ולא נתודע לו מעולם, הכי אית לן למינקט, דבקריאתו בפרשת העולה יכוון גם כן לכפרה זו, וכה יאמר: 'אם חטאתי באיסור כרת ולא נודע לי, יהי רצון שתכפר' וכו'".

מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו שלא נודעו לא בתחילה ולא בסוף. כמו כן יש לציין שהמשנה בכריתות (פ"ו מ"ג) אומרת:

רבי אליעזר אומר: מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום ובכל שעה שירצה, והוא נקרא: 'אשם חסידים'. אמרו עליו על כבא בן בוטי שהיה מתנדב אשם תלוי בכל יום, חוץ מאחר יום הכפורים יום אחד. אמר: המעון הזה [לשון שבועה]! אילו היו מניחין לי הייתי מביא, אלא אומרים לי: המתן עד שתיכנס לספק. וחכמים אומרים: אין מביאים אשם תלוי אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

לפי רבי אליעזר ובבא בן בוטי יכול להביא אשם תלוי גם מי שלא התעורר לו ספק שמא עבר על איסור כרת בשוגג, אלא בנדבה, אך לפי חכמים, שהלכה כמותם, אשם תלוי מובא רק על ידי מי שהתעורר אצלו ספק שמא עבר על איסור כרת בשוגג. בעלי התוס' אמרו שעולה מכפרת על מי שעבר על איסור כרת בשוגג וכלל לא נודע לו, והסבר זה מתאים לשתי הדעות.

הרמב"ם בסוף פ"ג מהלכות מעשה הקרבנות (הלכות יד-טו) כתב:

כיצד סומך? אם היה הקרבן קדשי קדשים מעמידו בצפון... ומתודה על חטאת עוון חטאת, ועל אשם עוון אשם, ועל העולה מתודה עוון עשה ועוון לא תעשה שניתק לעשה.

דהיינו כשיטת ה"תורת כהנים", התוספתא והבבלי.

לעומתו כתב רבנו יונה **בשערי תשובה** (ד, ו-ח):

אמרו רבותינו זכרונם לברכה (יומא לו.): עולה מכפרת על מי שעבר על מצוות עשה, אחרי התשובה, כי אמנם נתכפר עונו בתשובה, אך העולה תוסיף על כפרתו ויוסיף להתרצות בה אל השם יתברך. עוד אמרו (ירושלמי יומא פ"ח ה"ז): עולה מכפרת על העולה על רוח בני אדם מהרהורי הלב ומחשבת העבירות, וכן כתוב: 'זיהי כי הקיפו ימי המשתה וישלח איוב ויקדשם והשכים בבקר והעלה עלות מספר כלם, כי אמר איוב: אולי חטאו בני וברכו אלקים בלבכם' (איוב א', ה)

ד. האם מנחה מכפרת?

כאמור, כל החלק הראשון של פרשת ויקרא עוסק בקרבנות נדבה, כך שאין כלל חובה

להביא את קרבנות המנחה הראשונות הנזכרות בפרק ב',¹⁴ ובמנחות אף לא אמרה התורה כשם שאמרה בעולה "ונרצה לו לכפר עליו", הרי שמי שמביא מנחת נדבה לא נאמר עליו שהוא מתכפר. גם רש"י בפירושו לתורה לא כתב שמנחה מכפרת. אך אף על פי כן נאמר במספר מקומות בדברי חז"ל ובמפרשים שמנחת נדבה מכפרת.

במדרש רבה (קהלת ד', ו) נאמר:

'טוב מלא כף נחת ממלא חפנים עמל ורעות רוח' (קהלת ד', ו) ... אמר רבי יצחק: ...
ואף הקב"ה אמר: חביב עלי מלא קומצו של עני מנחת נדבה, ממלא חפנים של כהן גדול קטורת הסמים, למה? שזו (הקטורת) באה כפרה, וזו (המנחה) אינה באה כפרה, דכתיב: 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה'.

כעין זה נאמר גם במדרש רבה בפרשת ויקרא (ג, א).¹⁵ מפורש במדרשים אלו שמנחת נדבה אינה מכפרת.

המשנה במסכת מנחות בפ"ה מ"ה (דף סג.) אומרת:

מה בין מחבת למרחשת? מרחשת יש לה כיסוי, מחבת אין לה כיסוי, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי חנינא בן גמליאל אומר: מרחשת עמוקה ומעשיה רוחשין, מחבת צפה ומעשיה קשין.

ובגמרא שם שאלו:

14 אבל המנחה האחרונה הנזכרת בפרק ב' פסוקים יד-טז היא מנחת העומר, שהיא מנחת חובה של הציבור (רש"י שם, יד), [ומדוע היא נזכרה כאן עיין במאמרי "ויקרא - מבנה הפרשה והדינים העיקריים של הקרבנות" פ"ג סעיף 3], וכן יש מנחות נוספות שחובה להביאן, עיין ברמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"ב הלכות א-ד.

15 א. זו לשון המדרש בפרשת ויקרא (ג, א): "נפש כי תקריב מנחה - רבי יצחק פתח 'טוב מלא כף נחת ממלא חפנים עמל ורעות רוח' (קהלת ד', ו) ... טוב מלא כף נחת זה קומץ מנחת נדבה של עני, ממלא חפנים עמל ורעות רוח זה קטורת סמים דקה של ציבור, שזו (הקטורת) טעונה כפרה [מתנות כהונה: באה בשביל כפרה], וזו (המנחה) אינה טעונה כפרה". ולשון המדרש בקהלת מבוארת יותר ולכן הובאה דווקא היא בגוף המאמר.
ב. מה שכתב המדרש שקטורת באה לכפרה לכאורה חולק על הנאמר במדרש תנחומא בפרשת תצוה (טו): "הקטורת אינה באה לא על החטא ולא על העוון ולא על האשם, אלא על השמחה". ויש ליישב שבמדרש תנחומא דיברו על קטורת שבכל יום ואילו המדרש רבה דיבר על קטורת של יום הכיפורים. אמנם בגמרא אמרו שקטורת של כל יום מכפרת על לשון הרע (יומא מד.; זבחים פח.; ערכין טז.).

מאי טעמא דרבי יוסי? (רש"י: דמרחשת יש לה כיסוי ומחבת אין לה כיסוי), אילימא מרחשת - דאתיא ארחושי הלב (רש"י: דממשמעותא, דמדנקראת מרחשת דמשמע דאתיא ארחושי הלב, שהוא דבר מכוסה, לפיכך מעשיה מכוסין... רחושי הלב - הרהור עבירה), כדכתיב: 'רחש לבי דבר טוב' (תהלים מ"ה, ב), ומחבת - דאתיא אמחבואי הפה (רש"י: כגון שהלך רכיל), כדאמרי אינשי: 'מנבח נבוחי' 16 אימא איפכא: מחבת - דאתיא אמחבואי הלב, דכתיב: 'למה נחבאת לברוח' (בראשית ל"א, כז), מרחשת - דאתיא ארחושי, כדאמרי אינשי: 'הוה מרחשן שיפתותיה' ! אלא גמרא גמירי לה (רש"י: דזו מכוסה וזו מגולה).

עולה מהגמרא שהיא סברה בתחילה שהמנחות מכפרות, והמנחות השונות מכפרות על עבירות שונות. אך יש לעיין - האם גם למסקנה סוברת הגמרא ששתי המנחות הנזכרות אכן מכפרות על שתי העבירות הללו, או שמא כיוון שהגמרא דחתה את הניסיון להסביר את דברי רבי יוסי הגלילי על פי הלשון של המנחות, ואמרה שההבדל בין מחבת למרחשת לא נובע מהלשון, אלא גמרא גמירי לה, היא גם חזרה בה מכל ההבנה שהמנחות מכפרות.

עוד יש לעיין בסוגיה זו, שהיא נראית כחולקת על סוגיה אחרת במסכת מנחות בפרק י"ב (קד:), שהובאה ברש"י על התורה (ויקרא ב', א), ואומרת: "מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה 'נפש' ? אמר הקב"ה: מי דרכו להביא מנחה? עני. מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני". מגמרא זו עולה שרק עני דרכו להביא מנחה, ואילו לפי הסוגיה בפ"ה משמע שכל אדם שחטא ברכילות או בהרהור הלב ראוי לו שיביא מנחה. בעניין זה כתב המהרש"א:

16 יש להעיר שהגמרא אמרה קודם: "דאתיא אמחבואי הפה", בדומה למילה "מחבת", וכעת אמרה הגמרא: "מנבח נבוחי", ששם האות ב קודמת לאות ח. עוד יש להעיר שלשון "מחבוא" לא משמע לכאורה לשון "נביחה", שכן הנביחה נשמעת לרחוק! עוד יש להעיר שרכילות נאמרת בדרך כלל בסתר (עיין רש"י דברים כ"ח, כז), ואינה דומה לנביחה שנשמעת היטב לאנשים!
ויש לומר שאכן המלה "מחבוא", מתאימה לרכילות שנאמרת בסתר ובמחבוא, אף על פי כן הגמרא בשלב זה הסבירה על פי זה את מחבת שאין לה כיסוי, בגלל שיחסית להרהור הלב, הדברים הנאמרים אפילו בסתר, הם גלויים יותר ממחשבת הלב. לגבי הלשון "נביחה" שהיא נשמעת יותר מדיבור הנאמר בסתר נראה שהיא באה לבטא שהמדובר לשון הרע ורכילות הרי הוא ככלב הנובח, עיין באריכות בספר "שמירת הלשון" שער הזכירה פ"ד.

אילימא מרחשת דאתיא ארחושי הלב וכו' - לפי שכל הקרבנות כגון חטאת, אשם, עולה ושלמים מפורש בהו על מה הם באים, ולא כן במנחות, לזה אמרו שמעשיהם של מנחות מורים על מה הם באים: מרחשת דאתיא ארחושי הלב וכו' פירש רש"י: 'הרהור עבירה'. עולה נמי באה על הרהור עבירה! אלא דהיינו עשיר, אבל המנחה היא קרבן עני.

יש להעיר על המהרש"א שלוש הערות:

א. בתורה לא מפורש על מה באים הקרבנות השונים מלבד קרבן עולה ויורד ואשם. ובעולה נחלקו חז"ל, כמבואר לעיל, וכן בשלמים כמבואר לקמן, וגם בחטאת לא מפורש על מה היא באה, אלא חז"ל דרשו שהיא באה על שגגת כרת ("תורת כהנים" חובה א, ז הובא ברש"י ויקרא ד', ב).

ב. עולה באה על הרהור הלב רק לפי הירושלמי ומדרשי האגדה, אך לא לפי הבבלי, התוספתא והתורת כהנים, כך שלפיהם כלל לא קשה. ואדרבא, יש לומר לשיטתם שכשם שהירושלמי ומדרשי האגדה סוברים שיש קרבן נדבה שמכפר על הרהור הלב, והיא העולה, כך גם הבבלי סובר שיש קרבן נדבה שמכפר על הרהור הלב, וזוהי אחת מהמנחות. אמנם דברי המהרש"א נצרכים בדעת הירושלמי ומדרשי האגדה שאמרו שעולה מכפרת על הרהור הלב, אם הירושלמי מסכים שאחת המנחות מכפרת גם היא על הרהור הלב.

ג. עוד יש להעיר שעולה נקטרת כולה על המזבח, ואילו מהמנחה עולים על המזבח רק הקומץ והלבונה. ואילו מנחה היתה מכפרת כמו עולה, היה מתאים שגם היא תוקטר כולה על המזבח. אמנם לשיטת התורת כהנים, התוספתא והבבלי, שעולה מכפרת על עשה, ומנחה מכפרת על עבירות אחרות - מובן מדוע אין היא נקטרת כולה על המזבח.

שיטה דומה, המשווה מנחה לעולה, מובאת ביפה תואר. במדרש רבה בפרשת צו (ט, א) נאמר:

וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לד' - זהו שאמר הכתוב: 'זבח תודה יכבדנני' (תהלים נ', כג). 'זבח חטאת', 'זבח אשם' אין כתיב כאן, אלא 'זבח תודה'. למה? חטאת באה על חטא, ואשם בא על חטא, תודה אינה באה על חטא, אם על תודה יקריבנו'.

כתב שם היפה תואר:

משום דקשיא ליה מאי שנא דכתיב הכא 'אשר יקריב לד', מה שאין כן ב"תורת העולה" ו"תורת החטאת" ו"תורת האשם" ו"תורת המנחה" הנזכרים לעיל (ו', ב'; ו', ז'; ו', יח; ז', א). בעי לתירוצי דמשום דקרבן שלמים חביב טפי, לפי שאינו בא על חטא, להכי קאמר ביה: 'אשר יקריב', דבהאי ניחא להקב"ה טפי שיקריב, אבל כל הקרבנות דלעיל על חטא באים, ואפילו עולה, שהרי על הרהור הלב היא באה, כדלעיל, והמנחה במקום עולה היא, שאשר לא תשיג ידו מביאה במקום קרבן עולה, כדלעיל סוף פרשה ח.¹⁷

עולה מדברי היפה תואר שכל מנחות הנדבה מכפרות כמו עולה, על הרהור הלב, בניגוד לדברי המדרש בקהלת ובפרשת ויקרא.

עוד יש לציין שהסבר היפה תואר שכל מנחות הנדבה מכפרות כמו עולה, על הרהור הלב, הוא דווקא לשיטת הירושלמי ומדרשי האגדה. אמנם לפי אותו עיקרון, אפשר לומר שלשיטת הבבלי, התוספתא והתורה כהנים, מנחות הנדבה מכפרות על עשה ועל לא תעשה הניתק לעשה.

אבל, כאמור, יש להעיר שעולה נקטרת כולה על המזבח, ואילו מהמנחה עולים על המזבח רק הקומץ והלבונה, ואם מנחה מכפרת כמו עולה היה מתאים שגם היא תוקטרת כולה על המזבח. לעומת זאת, אם נאמר שמנחה אינה מכפרת כלל, או שמנחה מכפרת על עברות אחרות מהעברות שעליהן מכפרת העולה, מובן מדוע אין היא נקטרת כולה על המזבח.

17 עיין שם במדרש ובביאור מהר"פ עליו. ועיין עוד בויקרא רבה ג, ג: "רבנן אמרי: כל הכפרות הראה הקב"ה לאברהם אבינו עליו השלום, חוץ מעשירית האיפה. ורבי שמעון בר יוחאי אומר: אף עשירית האיפה הראה לו הקב"ה לאברהם אבינו. נאמר כאן 'אלה' ונאמר להלן 'אלה' (בראשית ט"ו, י). מה 'אלה' האמור כאן עשירית האיפה, אף 'אלה' האמור להלן עשירית האיפה". יש לעיין האם כוונת המדרש למנחת נדבה, והמדרש סובר גם כאן שמנחת נדבה מכפרת, או שכוונתו למנחת חובה שמופיעה בסוף הפרשה, שהיא בוודאי מכפרת. יש לציין שגם במנחת נדבה נאמר: "מאלה" (ב', ח), וגם במנחת חובה נאמר: "מאלה" (ה, ד-ה), כך שממילה זו נראה שלא ניתן להוכיח. אמנם יש להעיר שהמילה "מאלה" הכתובה במנחת נדבה מתייחסת למנחות, ואילו המילה "מאלה" הכתובה במנחת חובה מתייחסת לחטאים, ומשמע קצת שהמדרש מתייחס למנחת נדבה. עוד יש לציין שמדרש זה כתוב לפני פרשת חטאת, כך שמהמיקום נראה גם כן שהכוונה למנחת נדבה. לעומת זאת, הביטוי "עשירית האיפה" כתוב במפורש רק במנחת חובה (ה', יא), ולא במנחת נדבה. אך אפשר שאחרי שכך הדין, הוזכר ביטוי זה ביחס למנחת נדבה אף על פי שהוא לא כתוב בפירוש בתורה ביחס למנחת נדבה.

לנצי"ב שיטה מעניינת, ביחס לכפרת מנחה. הנצי"ב בפירושו **העמק דבר** (ויקרא ב', א) כותב:

ונפש כי תקריב - לשון נפש מלמדנו דמנחה בא לרצות על הנפש, והכי איתא ברכה, ועיין עוד בסמוך בשם ה'תורת כהנים'. אכן לא נתבאר על איזה דבר הוא בא. ונראה מסוגיה דקראי שבא להשיג כפרה ורצוי על **השחתת הנפש במידות**, ומשום הכי אמר דוד לשאול: 'אם ד' הסיתך בי ירח מנחה' (שמואל א כו, יט). פירוש: הסיתך בי על ידי מחלה של מדת העצבון וכעס, ירח מנחה להסיר מחלה זו ממך...¹⁸

לכאורה יש להקשות על הנצי"ב, שדבריו חולקים על הגמרא במנחות (סג.), שהסבירה שמנחת מחבת ומנחת מרחשת מכפרות על הרהור הלב ועל הולך רכיל. יש ליישב בשתי דרכים:

אפשר שהנצי"ב למד שהגמרא חזרה בה לגמרי מההבנה שמנחת מחבת ומנחת מרחשת מכפרות על הרהור הלב ועל הולך רכיל, אך אף על פי כן היא לא חזרה בה מהנחת היסוד שהמנחות מכפרות.¹⁹

להלכה פסק הרמב"ם (בהלכות מעשה הקרבנות פי"ג ה"ז) כדעת רבי חנינא בן גמליאל ולא כרבי יוסי הגלילי, ובדעת רבי חנינא בן גמליאל כלל לא נאמר בגמרא על מה המנחות מכפרות, ועל כך כתב הנצי"ב את דבריו.

אבל יש לשאול על הנצי"ב, שמהסוגיה בפרק י"ב במסכת מנחות (קד:), עולה שרק עני דרכו להביא מנחה, ואילו לפי הנצי"ב כל מי שיש לו מידה רעה של עיצבון או של תאוה או של כעס ראוי לו להביא מנחה.

18 עיין גם בנצי"ב בפרק ב' פסוק ב, ובפרשת צו בפרק ו' פסוק יג.

19 עיין בזבחים פח: וערכין טז. שם אמרו: "שני דברים לא מצינו להם כפרה בקרבנות, ומצינו להם כפרה ממקום אחר ואלו הן: שפיכות דמים ולשון הרע. שפיכות דמים מעגלה ערופה ולשון הרע מקטורת". ואם "הולך רכיל" שברש"י במנחות זהה ל"לשון הרע" שבגמרא [עיין רמב"ם פ"ז מהלכות דעות הלכות א-ה, ובחפץ חיים ח"א כלל ב ב"באר מים חיים" ס"ק ג, ובח"ב כלל א ב"באר מים חיים" ס"ק י"ט, ובכלל ג ב"באר מים חיים" ס"ק ב בהגהה, ובכלל ה ב"באר מים חיים" ס"ק א], הרי שהגמרא אמרה שאין בקרבנות כפרה על לשון הרע, ומשמע שגם לא במנחות, ואם כן הגמרא חזרה בה, או לפחות הגמרא בזבחים ובערכין חולקת על הגמרא במנחות [על הכפרה המדויקת על לשון הרע שיש בקטורת עיין שם בגמרא, ועיין עוד במאמרי "חטא מרים ועונשה לאור הסוגיה במסכת ערכין" בספר "נשמה של שבת" (ספר זכרון לרב אליהו שלמה רענן הי"ד הוצאת "שלמי אריאל" חברון תשנ"ט) עמודים 512-522].

אמנם הנצי"ב הוכיח את דבריו מדברי דוד לשאול, ומובן ששאול, בהיותו מלך, לא היה עני, ואם כן לכאורה קשה מהפסוק על הגמרא. אכן, המפרשים שם בספר שמואל הסבירו את הפסוק אחרת מהנצי"ב, ולפיהם או שדוד אמר על עצמו שהוא יקריב מנחה (רד"ק, רלב"ג ומצודת דוד), ודוד שהיה אז נרדף על ידי שאול ודאי יכול להחשב כעני, או ש"מנחה" היא שם כללי לקרבן (תרגום יונתן ומצודת ציון) ולתפילה (רש"י), ואז אין צורך לומר שדוד נחשב כעני. כך או כך, להסברים הללו אין שום קושי מהפסוק על הגמרא. אבל הנצי"ב, שהסביר ש"מנחה" שנאמרה בפסוק זה, היא בדווקא מנחה, ולא קרבן אחר או תפילה, ושהדברים נאמרו כלפי שאול, קשה.

ה. האם שלמים מכפרים?

כאמור, כל החלק הראשון של פרשת ויקרא עוסק בקרבנות נדבה, כך שאין כלל חובה להביא את קרבנות השלמים הנזכרים בפרק ג'²⁰, ובשלמים אף לא אמרה התורה כשם שאמרה בעולה "ונרצה לו לכפר עליו", הרי שמי שמביא שלמים לא נאמר עליו שהוא מתכפר. אך אף על פי כן נאמר במספר מקומות בחז"ל ובמפרשים ששלמים מכפרים.

במדרש רבה בפרשת צו (ט, א) נאמר:

וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לד' - זהו שאמר הכתוב: 'זבח תודה יכבדני' (תהלים נ', כג). 'זבח חטאת', 'זבח אשם' אין כתיב כאן, אלא 'זבח תודה'. למה? חטאת באה על חטא, ואשם בא על חטא, תודה אינה באה על חטא, אם על תודה יקריבנו.

אמנם במדרש כאן לא נאמר: "שלמים אינם באים על חטא", אלא רק: "תודה אינה באה על חטא", אבל לפי הסבר היפה תואר שהובא לעיל, שדיוק המדרש הוא ממה שאמר הפסוק: "וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לה'", דבר שלא נאמר בכל הקרבנות האחרים, עולה, מנחה, חטאת ואשם, מוכח ששלמים אינם באים על חטא. ומה שנקט המדרש "תודה", ולא "שלמים", כפי הנראה הוא בגלל שזהו סוג השלמים הראשון שמופיע בפרשת "וזאת תורת זבח השלמים".

²⁰ יש שלמים שחובה להביאן, כמו שלמי חגיגה ושלמי שמחה ברגלים וכן שלמי עצרת של הציבור ושלמי נזיר [לגבי תודה עיין במאמרי "מי מביא קרבן תודה?" בבטאון "מעלין בקודש" (הוצאת "כולל בית הבחירה" כרמי צור) גליון ד (כסלו תשס"ב) עמודים 75-89 ובהערה 3 שם].

לעומת זאת במדרש רבה בפרשת במדבר (ד, יז) משמע ששלמים מכפרים, שכן אמרו שם:

מזבח העולה לפי שלא היה בפנים לא היו מכסין אותו בתכלת, אלא בארגמן.²¹ למה בארגמן? שהוא היה אורג את ישראל מן החטא, שעליו היו מקריבין תמידין בכל יום, וחטאות ואשמות ועולות ושלמים.

ופירש המתנות כהונה: "שאורג - כלומר מבדיל ומציל".²² מכך שהמדרש הזכיר שלמים יחד עם עולה, חטאת ואשם, ביחס להצלה מהחטא, משמע שגם שלמים מכפרים. ואולי יש לומר ששלמים הוזכרו אגב שאר הקרבנות, אף על פי שהם אינם מכפרים, אך הדבר דחוק, ועיין בסמוך.

גם במדרש תנחומא בפרשת צו (ז) נאמר כמו במדרש רבה בפרשת צו, ושם הוסיפו ואמרו: "גדולים שלמים שהם עושים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים", וכן אמרו במדרש תנחומא בפרשת תולדות (א): "לעולם השלמים לשום שלום הן באין". משמע שזהו עניינם של השלמים, ולא כפרה על חטא כלשהו.

לעומת זאת במדרש תנחומא בפרשת תצוה (טו) נאמר: "השלמים אינן באין אלא לכפרה, שהן באין על מצות עשה".

מלבד הסתירה שבדברי המדרש, יש לכאורה עוד להקשות על דברי התנחומא בפרשת תצוה, שהרי למדנו לעיל (בפ"א) שעולה מכפרת על עשה, ומדוע שלמים גם הם מכפרים על כך?

אמנם באמת שאלה זו אינה קשה כלל, כיוון שהיא מסתמכת על שיטת התורה כהנים, התוספתא והבבלי, אבל התנחומא סובר שעולה מכפרת על הרהור הלב, ולכן לא קשה עליו כלל, אלא אדרבה הוא לשיטתו. ואכן בתנחומא שם מפורש:

כל הקרבנות כולן לצרכיהם של ישראל: כיצד? החטאת היתה באה על חטא, והאשם כן, והעולה באה על הרהור הלב, השלמים אינן באין אלא לכפרה, שהן באין על מצוות עשה.

21 על הכיסויים השונים לכלי המשכן השונים עיין בסוף פרשת במדבר (ד', ה-יד) ועל הסיבה לשוני עיין במאמרי "כיסויי כלי המשכן - המשותף והמיוחד" בבטאון "מעלין בקודש" (הוצאת "כולל בית הבחירה" כרמי צור) גליון ג' (סיון תשס"א) עמודים 85-100.

22 ועיין שם בתפארת ציון שלא פירש כך, אך לדבריו קשה מדוע כתוב "שאורג את ישראל מן החטא".

לגבי הסתירה שבמדרש נראה להסביר שאכן - זו מחלוקת בין שתי דעות, שדעה אחת סוברת שהשלמים אינם מכפרים, ודעה אחרת סוברת שהשלמים מכפרים על עשה ועל לא תעשה. שורש המחלוקת נעוץ במחלוקת הכתובה במדרש תנחומא בפרשת לך לך (י), שהובאה לעיל לגבי כפרת קרבן עולה, האם עולה מכפרת על עשה, או על הרהור הלב. הדעה הסוברת שעולה מכפרת על הרהור הלב סוברת ששלמים מכפרים על עשה, כפי שהתבאר, ואילו הדעה הסוברת שעולה מכפרת על עשה, סוברת ששלמים אינם מכפרים. על פי זה ניתן גם ליישב את הסתירה לכאורה שבדברי המדרש רבה ולומר שגם שם זו מחלוקת התלויה במחלוקת לגבי כפרת העולה.²³

בדברי רש"י נמצאים מספר מקורות, שמחלקם משמע ששלמים אינם מכפרים, ומחלקם משמע ששלמים מכפרים. להלן נסקור אותם, ונפתח במקומות מהם משמע ברש"י ששלמים אינם מכפרים.

א. על הפסוק "ואם זבח שלמים קרבנו" וכו' (ויקרא ג', א) כתב רש"י:

שלמים - שמטילים שלום בעולם. דבר אחר: שלמים - שיש בהם שלום למזבח ולכהנים ולבעלים.

מקור דבריו אלו הוא בתורת כהנים על פסוקים א וב בפרק ט"ו. כעין זה כתב רש"י גם בפרשת תצוה (כ"ט, כב). מהעובדה שרש"י כתב שעולה מכפרת על עשה ועל לא תעשה הניתק לעשה (שם א', ד), וחטאת מכפרת על דבר שזדונו לאו וזכרת (שם ד', א), ואילו בשלמים לא כתב שהם מכפרים, אלא כתב שהם מטילים שלום בעולם, משמע שרש"י סובר ששלמים אינם מכפרים.

ב. על פי זה הסבירו הרא"ם והמשך חכמה את דברי רש"י בפרשת שמיני (ט, ז). נאמר שם בפסוק:

ויאמר משה אל אהרן קרב אל המזבח ועשה את חטאת ואת עולתך, ועשה את קרבן העם וכפר בעדם, כאשר צוה ה'.

ופירש רש"י: "קרבן העם - שיעיר עזים ועגל וכבש". כוונת רש"י למה שנאמר שם

²³ א. עיין ב**דעת סופרים** על התנחומא בפרשת תצוה שהסביר אחרת.
ב. בשו"ת **לב חיים** (הנ"ל בהערה 2) ח"א סימן לט כתב שבזהר הקדוש בפרשת ויקרא (יב ע"א) אמרו ששלמים מכפרים על עשה ועל לא תעשה, ואילו בזהר הקדוש בפרשת פינחס (רמ ע"א) אמרו ששלמים אינם באים על חטא, ועיין שם בדבריו.

בפסוק ג: "ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים לחטאת, ועגל וכבש בני שנה תמימים לעלה". אך נשאלת השאלה: מדוע לא פירש רש"י גם את השור והאיל הנזכרים שם בפסוק ד: "ושור ואיל לשלמים"? הסבירו הרא"ם והמשך חכמה שכיוון שנאמר בפסוק ז: "ועשה את קרבן העם וכפר בעדם", והשור והאיל היו לשלמים, ושלמים אינם מכפרים, לכן הדגיש רש"י שקרבן העם הנזכר בפסוק ז הוא רק השעיר לחטאת והעגל וכבש לעולה, שהם מכפרים. אמנם הרא"ם והמשך חכמה כתבו דבריהם כהסבר לדברי רש"י, אך על פי הסברם נראה שניתן מכאן גם להוכיח שאכן זו דעת רש"י.

ג. כן עולה גם מדברי רש"י במסכת זבחים (כט:). הגמרא שם אמרה: "הני מילי בכור, דלאו בר הרצאה הוא, אבל קדשים דבני הרצאה ניהו...". וכתב שם רש"י:

דלאו בר הרצאה הוא - אינו בא לכפר, אבל קדשים כגון עולה שמכפרת על עשה, ושלמים שמביאין לדורון, ליתן שלום בין ישראל לאביהם שבשמים...²⁴

מבואר מרש"י כאן ששלמים אינם מכפרים.

ד. כן נראה להוכיח גם מרש"י במסכת מנחות (עג:), שם נאמר: "עובד כוכבים שהתנדב להביא שלמים ... על מנת שיתכפר בהן ישראל", ופירש רש"י:

כגון שהיה ישראל מחויב שלמים, ונתנן עובד כוכבים להוציא ידי חובתו.

ממה שלא פירש רש"י את המלה "שיתכפר" כפשוטה, אלא הסביר "שהיה ישראל מחויב שלמים, ונתנן עובד כוכבים להוציא ידי חובתו", משמע גם כן שסובר ששלמים אינם מכפרים.²⁵

לצד אלו, יש ברש"י מספר מקומות מהם משמע שהשלמים מכפרים.

א. במסכת ערכין (כא.) על המשנה האומרת: "חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן", פירש רש"י:

24 זו גם כוונת רש"י בראש השנה סוף דף ה ע"ב בד"ה "הרצאה - אם לכפרה אם לדורון". כן כתב בשו"ת "לב חיים" (הנ"ל בהערה 2) ח"א סימן לט. [ועיין ב"טורי אבן" בראש השנה שהביא את רש"י בזבחים, אך לא כתב בפירושו שזו כוונתו גם בראש השנה. ועיין גם רש"י בכריתות כה סוף ע"א ד"ה "גליון"].

25 עיין כעין זה גם בתוס' במסכת בבא בתרא (מח.) ד"ה "יקריב אותו".

עולות ושלמים אף על גב דשלמים מכפרת אעשה, הואיל ולא חובה היא עליה, לא חשיב לה כפרה ואתי לשהויי, הלכך ממשכנין אותן.

מפורש כאן ברש"י ששלמים מכפרים על עשה.

אבל בשיטה מקובצת שם על הגליון (אות י) גרס ברש"י במקום המילה "דשלמים" את המילה "דעולה", וכן כתב במסורת הש"ס שם על המילה "דשלמים": "נוסחאות אחרות: דעולה". וכן כתבו אחרונים רבים,²⁶ וכן נראה מכך שרש"י נקט בכל הדיבור לשון נקבה - "מכפרת", "היא", "לה" - שמתאימה לעולה, ואינה מתאימה לשלמים.

ב. במסכת חולין (קל:): כתב רש"י בד"ה "חזה ושוק": "חזה ושוק כיון דלכפרה וריצוי אתי...". שאל על כך בחידושי פורת יוסף: "צריך עיון על מה חזה ושוק של שלמים מכפרים". גם בספר "טל תורה" (לר' מאיר אראק) שם העיר על דברי רש"י: "צריך עיון דהא שלמים אינם מכפרים כלל, וחזה ושוק בשלמים הוא".

ג. רש"י במסכת חולין (יב.) ד"ה "פסח" כתב: "שלמים דאמר רחמנא: 'ואכלו אתם אשר כפר בהם' מלמד שהכפרה תלויה אף באכילה". גם על כך העיר בספר טל תורה (בחולין קל:): והוסיף: "ועיין פסחים (נט:): בהא דכל זמן דלא אכלי כהנים לא מתכפרי בעלים, וקאי נמי על שלמים".

הרמב"ם בסוף פ"ג מהלכות מעשה הקרבנות (הלכות יד-טו) כתב:

כיצד סומך? אם היה הקרבן קדשי קדשים מעמידו בצפון... ומתודה על חטאת עוון חטאת ועל אשם עוון אשם ועל העולה מתודה עוון עשה ועוון לא תעשה שניתק לעשה... היה הקרבן שלמים סומך בכל מקום שירצה מן העזרה במקום שחיתה, ויראה לי שאינו מתודה על השלמים, אבל אומר דברי שבת.

הרמב"ם פוסק שאינו מתודה על השלמים, משמע ששלמים אינם מכפרים, וכתב זאת בלשון "יראה לי" דהיינו שלא מצא כן מפורש בדברי חז"ל.

מפרשי הרמב"ם הסבירו את מקור דבריו: "ושלמים לא בעו וידוי, דלא כתיב בהו 'ונרצה' " (קרית ספר). "מה שכתב רבנו 'שאינו מתודה', נימוקו עמו, שכיון שאינה

²⁶ החק נתן שם כתב שצריך לגרוס "דעולה", וכן ציטטו את רש"י ב"הפלאה שבערכין" שם ע"ב בתוס', המצפה איתן בבכורות (כו.), בשו"ת לב חיים (הנ"ל בהערה 2) ח"א סימן לג, וכן כתב בספר גליוני הש"ס ביומא (לו.) שהנדפס "הוא ודאי טעות סופר וצ"ל דעולות, וכן נוסחא אחרונא דשם" וכן נראה גם ממפרשי המשנה שכתבו שעולה מכפרת על עשה ולא התייחסו להסבר הנדפס ברש"י ששלמים מכפרים על עשה.

באה על חטא - מה יתודה?! רק דברי שבח יאמר במקום הוידוי²⁷ (מהר"י קורקוס).
"כיון שאין השלמים באים על חטא פשיטא! מה יתודה?! ותנא נמי לא תנא אלא על
חטאת ועל אשם" (רדב"ז). נראה שכוונת הרדב"ז בסוף דבריו "ותנא נמי לא תנא אלא
על חטאת ועל אשם" למה שכתב הנצי"ב במרומי שדה לזבחים (כט: בד"ה "אבל")
שמקורו של הרמב"ם הוא בגמרא ביומא (לו. 28) שאמרה: "כיצד סומך? ... ומתוודה על
חטאת עוון חטאת, ועל אשם עוון אשם, ועל עולה...". ולא הזכירו שם שלמים.²⁹

הרמב"ם לשיטתו, שפסק על פי הבבלי שעולה מכפרת על עשה, וממילא שלמים
אינם מכפרים על כך.

גם הרמב"ן בחיבורו תרי"ג מצוות³⁰ כתב: "כל דבר שהיה בא על החטא - שחיטתן
בצפון, שהוא מקום הדין, ותודה ושלמים ובכור ומעשר בכל מקום מן העזרה
שחיטתן".

הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא א', ד), הביא, כאמור (בפ"א), את שתי הדעות
לגבי כפרת העולה, אבל אף על פי כן לגבי שלמים נראה שנקט שאינם מכפרים, בניגוד
לתנחומא בפרשת צו, אולי בגלל שגם במדרש רבה ובמדרש תנחומא, שאמרו שעולה
מכפרת על הרהור הלב, נחלקו האם שלמים מכפרים.

עמדה מוצקה המצדדת בכך ששלמים מכפרים, יש ברלב"ג.

הרלב"ג בפרשת ויקרא (א', ד; ג', ב) כתב ששלמים מכפרים, שכן לדבריו כל
הקרבנות שיש בהם סמיכה באו לכפרה, ובשלמים יש סמיכה (ג', ב; ג', ח; ג', יג).

גם בפירושו לספר שמואל א (ג', יד) על הפסוק "ולכן נשבעתי לבית עלי אם
יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה עד עולם", כתב הרלב"ג:

27 עיין שם בהמשך דבריו שכתב: "כי על תודה הוא בא, וקרבת תודה נקרא, ולא שייך אלא
שבח והודאה". מה שכתב שכל שלמים באים על תודה צריך עיון, שכן לא כל השלמים הם
תודה.

28 בנצי"ב כתוב: "ביומא דף לה", אבל נראה שצ"ל כתוב: "ביומא דף לו".

29 ועיין עוד בתועפות ראם על ספר יראים מצוה תמא אות ג, ובקריית מלך על הרמב"ם כאן
שציינו לדה"ב ל, כב ועיין שם בתרגום וברש"י, והובאו לקמן בסעיף הבא, ובמלבי"ם
פרשת צו פ"ח אות קפד.

30 כתבי הרמב"ן הוצאת מוסד הרב קוק ח"ב עמ' תקלג.

ולכן נשבע ד' לבית עלי שלא יתכפר להם עוונם באמצעות קרבנות, כאלו תאמר זבח ומנחה, כי כולם באים לכפרה. ולזה היתה סמיכה על ראש השלמים, להעיר שגם הם באים לכפרה.

גם בפירושו לספר דברי הימים ב (ל', כב) על הפסוק "וידבר יחזקיהו על לב כל הלויים המשכילים שכל טוב לה' ויאכלו את המועד שבעת הימים, מזבחים זבחי שלמים ומתודים לה' אלקי אבותיהם", כתב הרלב"ג:

והנה אכלו ישראל בכל ימי הפסח זבחי שלמים והיו מתודים לד' אלקיהם על השלמים בסמכם ידיהם עליהם כדי שיכופר להם העוון.

אך בכל המקומות הללו לא פירט הרלב"ג על מה מכפרים השלמים.

יש להעיר שבסוף פרשת צו³¹ כתב הרלב"ג: "ואולם השלמים, מפני שאינם באים על חטא לא היתה שחיטתם בצפון". בניגוד לכל המקומות שצוינו. גם אם נסביר שכוונתו לכך שהשלמים אינם באים חובה, עדיין קשה שהרי כתב: "מפני שאינם באים על חטא לא היתה שחיטתם בצפון", ועולה כן נשחטת בצפון וגם היא אינה חובה!

יתר על כן, גם את הוכחותיו של הרלב"ג ניתן לדחות:

א. על הוכחת הרלב"ג מהסמיכה, יש לענות על פי מה שכתב הרמב"ם - שבשעת הסמיכה על השלמים הוא אומר דברי שבח והודיה.

ב. על הוכחת הרלב"ג מהפסוק בספר שמואל, יש לענות על פי מה שכתב בספר 'פרשיות בספרי הנביאים' לשמואל א³² (עמוד עז הערה 10):

מצאנו שגם חטאת ואשם נקראים 'זבח' (תורת כהנים צו פי"ב ה"א זבחים לו)... ואגב מתורץ בזה גם קושי בפסוק בתורה. 'אלה מועדי ד' אשר תקראו אתם מקראי קדש, להקריב אשה לד' עלה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו' (ויקרא כ"ג, לז). וכי אלו שלמים חייבים ציבור להקריב במועדים 'דבר יום ביומו'? אלא בשעירי החטאות של המוספים מדבר הכתוב, שגם נקראים 'זבח' ואינם נזכרים בפסוק

ג. על הוכחת הרלב"ג מהפסוק בספר דברי הימים, יש לענות על פי מה שכתב התרגום שם על המילה "ומתודים": "ומהודן" דהיינו: מודים וכן פירש המיוחס לרש"י שם: "ומתודים לד' על זבח תודה, ומודים לד' על הנס שעשה להם, שזבח תודה על נס

31 עמוד ק במהדורת מוסד הרב קוק בד"ה "ואולם השלמים".

32 לרב יצחק לוי הוצאת פלדהיים ירושלים תשנ"ג.

הוא בא³³.

שיטה נוספת, על פיה השלמים מכפרים, מובאת בנצי"ב.

הנצי"ב בפירושו העמק דבר לפרשת יתרו (י"ח, יב ד"ה "לאלקים") כתב:

יש לדעת דעולה ושלמים אף על גב שבאין נדבה, מכל מקום הם מרצים... ושלמים בא לרצות על העדר מדת השלום בינו ובין הבריות, שבא על חטא במדת החסד... ועל זה מביאין שלמים להשיג מדת השלום.³⁴

על הגמרא במסכת זבחים (כט:): הנ"ל, שאמרה: "הני מילי בכור דלאו בר הרצאה הוא, אבל קדשים דבני הרצאה ניהו..." כתב הנצי"ב בפירושו מרומי שדה (בד"ה "אבל"):

פירש רש"י: 'ושלמים שמביאין דורון ליתן שלום בין ישראל לאביהם שבשמים'. בערכין (דף כא.) פירש רש"י שלמים מכפרים אעשה³⁵, והכי מבואר בתנחומא פרשת צו.³⁶ ופירשתי במקום אחר דהיינו עשה של גמילות חסד, שאינו עשה מפורש להלות לאותו איש וכדומה, ועונשו גם כן בעולם הזה כדאיתא סוף פ"א דקדושין (לט:): לענין שחר, והיינו שאנשים יוכלו לצערו, ומסיר השגחת השמים מעליו. ועל זה מביאים שלמים לרצות ולעשות שלום בפמליא של מעלה. ומכל מקום אין הוידוי של סמיכה מתפרש על עוון זה, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות סוף פ"ג: 'ראה לי שאינו מתוודה על השלמים, אבל אומר דברי שבח', והיינו משום שלא פירש הש"ס ביומא דף לו³⁷ עוון שלמים, אבל יוצא במחשבה שכלב ובפעולה לשם שלמים.

מהנצי"ב עולה שאין מחלוקת בין הרמב"ם לתנחומא, וכוונת התנחומא היא ששלמים

- 33 א. עיין במלבי"ם שם שתמה כיצד הקריבו קרבן תודה? והרי היה פסח, ותודה אינה קריבה בפסח כיון שיש בה חמץ. ותירץ שאולי היה זה פסח שני, עיין שם.
- 34 ב. במהדורת מקראות גדולות עם מלבי"ם מופיעה בתרגום בתוך סוגריים הגירסה "ומודין" (וו פתוחה), במקום "ומהודן", וגירסה זו דומה לפירוש הרלב"ג. ועיין בתורה שלמה ויקרא א בביאור לאות קה. [ביחס לרש"י בתענית כג ע"א, שהביא התורה שלמה, עיין במאמרי הנזכר בהערה 20 בפ"ז שם].
- 35 עיין גם בהעמק דבר בסוף פרשת יתרו (כ', כא) בד"ה "וזבחת עליך" ובסוף ד"ה "בכל המקום", ובפרשת בחקותי (כ"ו, לא) בד"ה "ולא אריח בריח ניחחכם", ובפירושו להגדה "אמרי שפר" דף ח ע"ב בד"ה "רשע".
- 36 דברי הנצי"ב הללו הם על פי הגירסה הנדפסת, ולא כגירסת השיטה מקובצת.
- 37 נראה שצריך להיות: "תצוה", שכן בתנחומא בפרשת צו לא נאמר כן, אלא להיפך, ובתנחומא בפרשת תצוה נאמר כן.
- 37 הנצי"ב כתוב: "ביומא דף לה", אבל נראה שצ"ל כתוב: "ביומא דף לו".

מכפרים רק על עשה של גמילות חסד, ולא על כל עשה, וגם לפי התנחומא אין מתוודים על שלמים, כמו שכתב הרמב"ם.

יש להעיר שהדברים קשים שהרי התנחומא אומר שעולה מכפרת על הרהור הלב, ולא כמו שפסק הרמב"ם שעולה מכפרת על עשה, וממילא משמע ששלמים, שלפי התנחומא מכפרים על עשה, מכפרים על כל העשין, ולא רק על עשה של גמילות חסד. ועוד - שדוחק לומר שבשעה שמקריבים קרבן שמכפר על עשה של גמילות חסד לא רק שאינו מתוודה, אלא עוד אומר דברי שבח. ויותר נראה כפי שהתבאר לעיל, שהתנחומא שסובר שעולה מכפרת על הרהור הלב, סובר ששלמים מכפרים על עשה, ואילו הרמב"ם שפסק כמו הבבלי שעולה מכפרת על עשה, סובר ששלמים אינם מכפרים כלל.

עוד יש לציין שבחידושיו לבכורות (כו.), על הגמרא שדנה לגבי עולה שמכפרת, אך עיקרה לא באה בגלל חטא, לעומת חטאת ואשם שעיקרם לכפרה, ולעומת בכור ומעשר שאינם מכפרים, סייג הנצי"ב את דבריו הקודמים וכתב:

מבואר דשלמים דינם כבכור ומעשר, והכי מבואר ברמב"ם בהלכות מעילה (פ"א ה"י). ואף על גב דשלמים גם כן באים לרצות על מידת השלום והחסד, כמו שכתבתי ב'העמק דבר'... מכל מקום יש הרבה שלמים שמביאים רק לשמחה ולהודות על העבר, מה שאין כן עולה בא לכפרה על חייבי עשה לעולם.

להלכה נראה שאנו פוסקים כמו הרמב"ם ורש"י, ששלמים אינם מכפרים כלל, שכן בוידוי של יום הכפורים אנו אומרים: "ועל חטאים שאנו חייבים עליהם עולה, ועל חטאים שאנו חייבים עליהם חטאת, ועל חטאים שאנו חייבים עליהם קרבן עולה ויורד, ועל חטאים שאנו חייבים עליהם אשם ודאי ותלו", ואין אנו מזכירים "ועל חטאים שאנו חייבים עליהם שלמים".

אמנם הנוסח "ועל חטאים שאנו חייבים עליהם עולה" קשה, שכן עולה אינה חובה, כפי שהתבאר בתחילת המאמר, ושאלתי את הגר"א **נבנצל שליט"א**, והשיב לי שהכוונה היא שאם אנו רוצים להתכפר על עשה בצורה שלמה, אנו חייבים להביא עולה.

ו. סיכום

לגבי עולה נחלקו חז"ל והמפרשים על מה היא מכפרת:

לדעת התורת כהנים, התוספתא והבבלי עולה מכפרת על עשה ועל לא תעשה הניתק לעשה, וכך פירש רש"י, וכך פסק הרמב"ם.

לדעת הירושלמי, המדרש רבה, המדרש תנחומא והתרגום המיוחס ליונתן עולה מכפרת על הרהור הלב, וכך פירש הראב"ע. התנחומא במקום אחד הביא את שתי הדעות וכן הרמב"ן הביא את שתי הדעות.

בעלי התוס' פירשו על פי הפשט שעולה מכפרת על שגגת כרת שלא נודעה לו.

לגבי מנחה נחלקו האם היא מכפרת ואם כן על מה:

במדרש רבה בקהלת ובפרשת ויקרא אמרו שמנחת נדבה אינה מכפרת.

הגמרא במנחות דנה האם מנחת מרחשת מכפרת על הרהור הלב ומנחת מחבת על רכילות, או להפך, אך הנחת היסוד בגמרא היא שמנחת מחבת ומנחת מרחשת מכפרות, וכל אחת מהן מכפרת על עברה אחרת, ומסתבר שגם שאר מנחות הנדבה מכפרות, וכל אחת מכפרת על עברה אחרת. אמנם אפשר שלמסקנה הגמרא חזרה בה לגמרי מהנחת היסוד שמנחת נדבה מכפרת.

אם הירושלמי ומדרשי האגדה יסכימו להסבר הבבלי בתחילת דבריו שאחת ממנחות הנדבה מכפרת על הרהור הלב, הם יסבירו שעשיר מתכפר על הרהור הלב בעולה, ועני באחת מהמנחות הנ"ל (מהרש"א).

לדעת היפה תואר בהסבר המדרש רבה בפרשת צו, כל מנחות הנדבה מכפרות לדעת הירושלמי ומדרשי האגדה על הרהור הלב לעני, כשם שעולה מכפרת על הרהור הלב לעשיר.

על פי דרכו אמרנו שאפשר שלדעת התורת כהנים, התוספתא והבבלי, מנחות הנדבה מכפרות לעני על עשה ועל לא תעשה הניתק לעשה.

הנצי"ב כתב שארבע מנחות הנדבה מכפרות על השחתת הנפש במידות, הנובעת מהתגברות ארבע המרות, והוא לא פירט איזו מנחה מכפרת על איזו מידה רעה שבנפש.

לגבי שלמים גם כן נחלקו האם הם מכפרים ואם כן על מה:

במדרש רבה ובמדרש תנחומא בפרשת צו אמרו שהם אינם מכפרים, וכן עולה מרש"י במספר מקומות, וכן כתב הרמב"ן, וכן פסק הרמב"ם.

במדרש תנחומא בפרשת תצוה מפורש ששלמים מכפרים על עשה, והתנחומא לשיטתו שעולה אינה מכפרת על עשה אלא על הרהור הלב. גם המדרש רבה בפרשת במדבר ורש"י בשני מקומות והרלב"ג כתבו ששלמים מכפרים, אך הם לא פירטו על מה הם מכפרים.

לפי הנצי"ב שלמים מכפרים על חטא במידת החסד, ובפירושו לזבחים כתב הנצי"ב שזו גם כוונת רש"י והרמב"ם והתנחומא בפרשת תצוה, ואין מחלוקת ביניהם, אך דבריו אלו קשים. בפירושו למסכת בכורות כתב הנצי"ב שיש שלמים שאינם מכפרים, אלא מובאים רק לשמחה ולהודאה.

יהי רצון שלימוד זה ייחשב לנו כאילו הקרבנו קרבנות, ובמהרה נזכה לבניין בית המקדש ושם נעשה את כל קרבנותינו.

זכר למקדש - דרשה ודרישה לציון

מבוא

עם חורבן בית המקדש השני, נוצר שבר גדול בעם ישראל. המקדש היה המקום המרכזי לעבודת ה', וממנו יצאה תורה והוראה לישראל. מצוות רבות מקומות בבית המקדש בלבד, ולא רק אותן הקשורות לעבודת הקרבנות, ועם חורבנו - פסק עם ישראל לקיים את אותן המצוות.

מדובר גם במצוות המוטלות על היחיד, וגם במצוות המוטלות על עם ישראל כאומה. בפני התנאים שחיו ופעלו בסוף ימי הבית השני, ובשנים שלאחר חורבנו, ניצב אתגר רוחני גדול - שיקום העם לאחר אותו שבר נורא של החורבן, וגיבוש אורחות החיים היהודיים, שמירת התורה והמצוות של הפרט והכלל.

לאחר החורבן החל להתפתח אופי מיוחד של הנהגות, בעת קיום מצוות שיש להם זיקה כלשהי למקדש שחרב. מנהגים ומצוות שמטרתן וייעודן הוא: 'זכר למקדש'. תזכורת חינוכית וערכית על ידי קיום מצוות שאין חייבים לעשותם מחוץ למקדש, ובעשייתם בהווה נזכור את שהיה בעבר, ונהיה מוכנים לעתיד - ליום בו נחזור ונקיימם במלואם כמצווה עלינו בתורה, שלא יהיו בעינינו כחדשים. הנהגות אל, תוקנו בנוסף למנהגים שהם "זכר לחורבן",¹ או כאלה שהונהגו על פי עקרונות של: "מהרה יבנה בית המקדש".² הנהגות זכר למקדש נוהגות בתחומים רבים - תפילה, מבנה בית הכנסת,³ מועדים ועוד.⁴

1 בלשון התוספתא מופיעות תקנות אילו תחת הכותרת: "זכר לירושלם" (סוטה פט"ו ה"ג; בבא בתרא פ"ב ה"ז). בלשונם של הפוסקים הראשונים מופיעים הנהגות שהם "זכר לחורבן". ראה למשל: טור ושולחן ערוך אורח חיים סימן תקס.

2 ראש השנה ל. ; ביצה ה: ; סנהדרין כב: ; בכורות נג: ועוד.

3 על עשיית 'זכר למקדש' בבית הכנסת במבנה ובנוהג בו, ראה: הרב צבי שכטר, ארץ הצבי, עמודים צב-צד.

4 על מקצת מהנהגות אלה, ראה: אנצקלופדיה תלמודית, כרך ג, בערך "בית המקדש - זכר למקדש", עמודים רמ-רמא.

א. תקנת רבן יוחנן בן זכאי

התקנה היחידה הנזכרת בספרות התנאים והאמוראים כתקנה יזומה לזכר למקדש, היא תקנת רבן יוחנן בן זכאי:

בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש

(סוכה פ"ג מ"ב).⁵

ריב"ז תיקן תקנות נוספות הקשורות למצב החדש שנוצר בשל החורבן (ראש השנה לא:), ובמסגרתם הוא תיקן גם תקנה זו. ריב"ז היה הראשון שהחל להנהיג הנהגה זו, והוא מייסד אותה כתקנה מחייבת, ולא רק כמנהג רצוי ומומלץ. אין אנו יודעים כמה שנים, אם בכלל, עברו מאז החורבן, עד שרבן יוחנן בן זכאי תיקן תקנה לעשות דבר מה 'זכר למקדש'. אך עצם הסמיכות לחורבן, והיות יוזמת התקנה באה מידי אישיות כה חשובה ומרכזית, ממי שעומד בראש ההנהגה של עם ישראל, מלמדת על כך שפריצת הדרך בכיוון זה היא של ריב"ז.

התקנה הראשונה היא דווקא במצות ארבעת המינים, שהיא אמנם נוהגת בכל מקום בעולם, אך היא ייחודית לארץ ישראל, כדברי הרמב"ם:

"...ואלו הארבעה מינין... רוב מציאותם בארץ ישראל בעת ההיא, והיה כל אדם יכול למצאם... טוב מראם ורעננותם... ועמדם על לחותם ורעננותם בשבעה ימים"

(מורה הנבוכים חלק שלישי, פרק מג).

מצווה זו, שיש בה מלחותה ורעננותה של ארץ ישראל, ועיקרה הוא במקדש "ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים" (ויקרא כ"ג, מ), היא זו שתעורר ותזכיר את השלמות החסרה לנו בקיום התורה והמצוות:

יזכירו אותנו חמדת ארץ חמדה המסוגלת לקדושת שורש נשמתנו, ולאור חיי רוחנו וגוייתנו, ולקיום המצוות כולן באורה בצהלה, בשמחה ובמנוחה קדושה, אשר על כן קבע ביותר במצוה זו ריב"ז זכר למקדש (הראי"ה קוק, עץ הדר השלם

⁵ משנה זו נשנית פעמיים. במסכת סוכה העוסקת בהלכות ארבעת המינים, ובמסכת ראש השנה במסגרת תקנותיו של ריב"ז.

מה החשיבות בעשיית 'זכר למקדש'?

ומנלן דעבדינן זכר למקדש? אמר ר' יוחנן⁶ דאמר קרא (ירמיהו ל', יז) 'כי אעלה ארכה לך, וממכותיך ארפאך נאם ה', כי נדחה קראו לך, ציון היא דרש אין לה' - מכלל דבעיא דרישה (ראש השנה ל ע"א; סוכה מא.).

דרשה זו מובאת בתלמוד בזיקה למשנה המספרת לנו על תקנת 'זכר למקדש' של רבן יוחנן בן זכאי, ונראה שיש בה קריאה מקיפה יותר לעשיית 'זכר למקדש'. רבי יוחנן, אמורא ארץ ישראלי מהדור השני, הוא זה שבעצם קורא להנהיג הנהגות 'זכר למקדש', ולא להסתפק בהנהגות שהונהגו כבר. הוא רואה את תקנתו של ריב"ז כנקודת מוצא לתקנות או הנהגות נוספות שצריכות לבוא, על מנת לזכור את שהיה במקדש. לפיו, דרישת ציון היא קריאה לעשות דברים ממשיים שיזכירו לנו את בניין המקדש והעבודה בו. הגלות היא לא עצם הניתוק מהארץ ומירושלים, אלא בעיקרה חורבן המקדש.

ובודאי דוקא בזמן הגלות, שרוב האומה נותרה מאדמת הקדש, יש לעשות זכר למקדש ודרישה לציון ביותר מבזמן הבית, כשהיתה נטועה בארצה, וכדתיקן ריב"ז זכר למקדש דוקא אחר החורבן(הרא"ה קוק, אגרות ראה א, עמ' קמה).

ר' יוחנן הסמיך את תקנת ריב"ז לדרשת פסוק מספר ירמיהו - ציון היא דרש אין לה' - והפך אותה לקריאה כוללת לדרוש לציון, ולעשות זכר למקדש גם בתחומים אחרים. ר' יוחנן לא הגדיר בצורה ברורה אלו מצוות ומעשים שנהגו במקדש יש לזכור. גם בפסוק בירמיהו אין כל הוראה מיוחדת, או מגבלה באשר לטיב ההנהגה, אלא קריאה כללית לעשיית 'זכר למקדש'.⁷

את הערך של דרישת ציון ועשיית 'זכר למקדש', הסביר הרא"ה קוק:

הנה עיני קדשם של חז"ל, אשר היו בעת גלות ישראל מעל אדמתו, מראשית צפו מדאגה בדבר, פן יאמר עם ה', כי אחרי אשר לא עת לקיים לנו העת הזאת את החוקים התלויים במקדש ובארץ מה בצע

⁶ דרשה זו מובאת בשני מקומות. בגמרא בראש השנה ל. ובגמרא בסוכה מא. . במהדורת ש"ס וילנא בסוכה מא. מובאת דרשה זו בשמו של ר' יוחנן, ואילו במהדורת ש"ס וילנא בראש השנה ל. נשמט שמו. אך בבדיקת עדי הנוסח שבפנינו נמצא שדרשה זו מובאת בשמו של ר' יוחנן. כך הוא בסוכה כת"י מינכן 140; ר"ה כת"י מינכן 95; ר"ה כת"י מינכן 140; ר"ה כת"י אוקספורד 23; ר"ה כת"י ספריה הבריטית. במסכת ר"ה כת"י של בית המדרש לרבנים באמריקה 1608, מובאת דרשה זו בשמו של ר' חייא.

⁷ כך מעיר הטורי אבן לראש השנה ל ע"א בד"ה ושיאה.

בלימודם, ויזניחו את החלק הנכבד הזה שישועתנו בו תלויה, מהביאו לידי המעשה המיוחד לו. על כן קבעו 'זכר למקדש'.

...לא נמלט מלעסוק בתורת החוקים התלויים במקדש ע"י החלק הניתן לנו לחובה מדברי חז"ל. גם נתנו בזה הערה לחכמי לב, כי ישמע חכם ויוסיף לקח, כי בין יבין כונתם ז"ל להשאיר איתנו מקצת מקצת זכרון חוקי המקדש, למען לא נסיר לבבנו מהגיונם מאפס קיומם בפועל. מזה נקח מוסר, כי אלה הזכרונות האחדים למקדש, לא ללמד על עצמם יצאו, כי אם ללמד על הכלל כולו יצאו, לזרז רוח נבונינו ושוקדי דלתי תורתנו, לשוב משמרת הקדש בתלמוד כל עניני המקדש והקודש, ובזה נתן יד לעזרת עמנו, ונפתח פתח תקוה לישועת ה' לנו, המציץ מן החרכים, ומצפה לעת נפנה אליו ונושעה (שו"ת משפט כהן, הקדמה, עמ' טז).

ניתן, אם כן, לראות את תקנת הנהגת 'זכר למקדש' כמנוף חינוכי-ערכי, לזכור את שהיה במקדש, ולבטא בכך שאיפה לבנינו המחודש. על מכלול תקנותיו של ריב"ז נאמר:

"אילו התקין רבן יוחנן בן זכיי משחרב בית המקדש, לכשיבנה הבית במהרה (בימינו), יחזרו דברים אילו ליושנן" (תוספתא ראש השנה פ"ב ה"ט).

העיקרון המנחה הוא שהנהגות אלו תחברנה את הציבור למצוות שנהגו במקדש, ותעוררנה את הרצון והדרישה לציון. זכרון המצוות, ההלכות ופרטיהן, יביא לכך שכשיבנה הבית, לא יהיו הדברים הללו כחדשים בעינינו. אין בעצם שום מגבלה מהותית על תוכן התקנות, והדבר פתוח ליוזמות ולפרשנויות. על ידי הנהגת מנהגים שמזכירים את המקדש, נזכור ונעורר את הרצון לשוב לציון, ולקיים את המצוות שנהגו בו.

להלן נסקור הנהגות 'זכר למקדש' שנתקנו והונהגו במהלך הדורות, וכן הטעמת 'זכר למקדש' למנהגים קיימים.

ב. הנהגות 'זכר למקדש' בימות התנאים והאמוראים

בתקופת התנאים והאמוראים, ישנן מספר הנהגות בודדות עליהן נאמר במפורש שהן 'זכר למקדש'. להלן נמנה את שלושת ההנהגות הנוספות (מלבד תקנת ריב"ז), הנזכרות במפורש בספרות התנאים והאמוראים.

1. ערנות בליל יום כיפור

בליל יום הכיפורים בבית המקדש, היה הכהן הגדול ער כל הלילה:

אם היה חכם - דורש, ואם לאו - תלמידי חכמים דורשין לפניו. ואם רגיל לקרות -קורא, ואם לאו - קורין לפניו... בקש להתנמנם, פרחי כהונה מכין לפניו באצבע צרדה, ואומרים לו: אישי כהן גדול עמוד והפג אחת על הרצפה, ומעסיקין אותו עד שיגיע זמן השחיטה (יומא פ"א משניות ו-ז).

גם בתוספתא מסופר שהיו שלא ישנו כל הלילה ושמרו על עירנותו של הכהן: "לא היו ישנין כל הלילה אלא שוקדין כנגד כהן גדול כדי לעסקו בהבראה" (תוספתא פ"א ה"ט). בגמרא בבבלי מסופר מי היו אלה שלא ישנו כל הלילה: "מיקרי ירושלים לא היו ישנין כל הלילה כדי שישמע כהן גדול קול הברה ולא תהא שינה חוטפתו (יומא יט:). רש"י שם מפרש, שיקרי ירושלים אלו הם מחשובי ירושלים. גם לאחר שנחרב הבית, היו שנהגו להישאר ערניים כל הלילה, על אף שאין כהן גדול שצריכים לדאוג לעירנותו. כך נאמר בתוספתא שם: כך היו נוהגין בגבולין אחר חורבן הבית זכר למקדש, אלא שחוטאין היו (תוספתא יומא פ"א ה"ט).

בגמרא מובאים הדברים בשם אבא שאול:

תניא, אבא שאול אמר: אף בגבולין היו עושין כן זכר למקדש, אלא שהיו חוטאין. אמר אביי ואיתימא רב נחמן בר יצחק: תרגומא - נהרדעא. דאמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא: אמריתו, אמאי לא אתי משיח, והא האידנא, יומא דכיפורי הוא, ואבעול כמה בתולתא בנהרדעא (יומא יט:).

המנהג היה מוכר לאבא שאול (תנא בדור השלישי והרביעי), וכן אחר כך בבבל, בנהרדעא, על פי עדות אביי או רב נחמן בר יצחק. לא ברור לגמרי שמנהג זה אכן היה 'זכר למקדש', או חלק מהנהגת יום כיפור. בחלק מעדי הנוסח של התוספתא הגירסה היא: "כך היו נוהגין בגבולין אחר חורבן הבית, אלא שחוטאין היו". הגירסה האחרת בתלמוד היא: "אבא שאול אומ' אף בגבולין היו עושין כן אלא שהיו חוטאין". לא נכתב בנוסחאות אלו, שעשו כן 'זכר למקדש'.⁸ ייתכן והסיבה

⁸ כך הגירסה בכת"י הספריה הבריטית. על גירסאות אלה בתוספתא ובתלמוד, עמדו גם: ש' ליברמן, תוכ"פ, מועד, מסכת יומא, עמודים 732-733; ר' נתן רבינוביץ, דקדוקי סופרים, מסכת יומא שם.

בגללה לא גרסו בכל עדי הנוסח שהנהגה זו היא 'זכר למקדש', הוא מאחר שמנהגם המקורי של יקירי ירושלים הייתה אמנם במקדש, אך לא היה זה חלק מהותי מעבודת המקדש, אלא יוזמה מקומית שמטרתה לשמר את ערנותו של הכהן הגדול. הנהגות 'זכר למקדש' נועדו להזכיר עבודות או פעולות מהותיות ומשמעותיות בבית המקדש, דברים שנצטוונו עליהם מהתורה או אף מחכמים, אך לא יוזמות פרטיות, יהיו חשובות ויפות כפי שיהיו.

2. ספירת העומר

נצטוונו בתורה לספור מיום הנפת העומר בט"ז בניסן עד חג השבועות - שבועות וימים: "שבע שבתות תמימת תהינה, עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום" (ויקרא כ"ג, טו-טז). מצווה זו קשורה לעומר, אותו אין מביאים עם חורבן המקדש. כיצד יש לקיים את מצוות ספירת העומר בזמן הזה?

גופא, אמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אממר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא (מנחות סו.).

ניתן לפרש שהמחלוקת בין האמוראים היא אם ספירת העומר בזמן הזה מהתורה, או רק מדרבנן - 'זכר למקדש'. אביי סובר שהמצווה מהתורה, ולכן יש לספור ימים ושבועות, ואילו רבנן דבי רב אשי ואממר סוברים שהמצווה היא 'זכר למקדש', ולכן יש לספור (או מספיק לספור) ימים בלבד.

ניתן אף להסביר שהכל מסכימים שמצוות ספירת העומר בזמן הזה היא בשל 'זכר למקדש', והאמוראים נחלקים האם כשמנהיגים דבר מה זכר למקדש, יש לעשות זאת כמו שהיה במקדש (אביי), או שיש לשנות מעט (רבנן דבי רב אשי ואממר). יש אף המפרשים שספירת הימים בזמן הזה היא מהתורה, ומניין השבועות הוא זכר למקדש.⁹

יש להעיר, שהדיון בשאלה זו מופיע אצל אמוראים מאוחרים (בדור החמישי והששי), וייתכן אף שההנמקה לדברי אממר: "זכר למקדש הוא", מאוחרת יותר, ואולי

⁹ בביאור שיטות הראשונים הללו בהרחבה רבה, ראה: הרב פנחס דניאל ויטמן, ספר מצות ספירת העומר, בני ברק תשנ"ו, פרק א עמודים כ - לז; הרב שמואל יוסף זיון, המועדים בהלכה, עמוד רצב; הרב יצחק מירסקי, הגיוני הלכה א, עמודים 109-104; דוד הנשקה, "מנין לספירת העומר מן התורה?", ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמודים 417-448.

אף מתקופת הסבוראים. דברי אביי מובאים כאמירה בשמו, ואילו דברי רבנן דבי רב אשי ואמימר מובאים כתיאור להנהגתם. ייתכן וההסבר להנהגתם ניתן אחר כך.

3. כריכת מצה ומרור

שלושה מאכלים צייתה התורה לאכול בליל ט"ו בניסן - קרבן פסח, מצה ומרור (שמות י"ב ח; במדבר ט', יא). כיצד יש לאוכלם? בזה אחר זה, או לכרוך את שלושתם או שניים מהם, כאחד? להלל הזקן שעלה מבבל לארץ ישראל, הייתה הנהגה ייחודית: "הלל הזקן היה כורכן שלשתן זה בזה ואוכלן (תוספתא פסחים פ"ב הכ"ב).¹⁰ אך חכמים לא הסכימו איתו, כדברי ר' יוחנן: "חולקין עליו חביריו של הלל" (פסחים קטו. וירושלמי חלה פ"א ה"א).

ייתכן שר' יוחנן מוסר לנו עדות היסטורית שאכן חבריו חלקו עליו.¹¹ אך ניתן גם לפרש שאין כאן עדות הסטורית, אלא שר' יוחנן טוען שאין הכרח לקבל את פרשנותו-הנהגתו של הלל, וחכמים פירשו אחרת את הפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו".¹² ייתכן עוד, שעד עלייתו של הלל לירושלים, היו מנהגים שונים באשר לאכילת פסח מצה ומרור במקדש, והלל נהג כאחת השיטות וביקש לקבוע את הנהגתו כנורמטיבית. בגמרא בפסחים (קטו.) מתקיים דיון - במה בדיוק נחלקו הלל והחכמים, והגמרא קושרת זאת לשאלה אם מצוות מבטלות אלו את אלו. הגמרא לא מגיעה להכרעה בשאלה כיצד יש לאכול מצה ומרור בזמן הזה בכריכה או בזה אחר זה, ומסקנתה:

השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן - מברך על אכילת מצה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה, זכר למקדש כהלל (פסחים קטו.).

לא ידוע לנו מי החל להנהיג כך, וממתי החלו להנהיג זאת, אך כפי הנראה מדובר על מנהג שהונהג בסוף ימות האמוראים, או אף אחר כך בימות הסבוראים. על הביטוי:

10 גם במכילתא דרשב"י מופיע: "על מצות ומרורים יאכלוהו, מצוה לאכול כולן כאחת. הלל הזקן היה כורכן זה בזה ואוכלן" (מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, שמות י"ב, ח). ראה גם פסחים קטו. וזבחים עט. .

11 ר' אליעזר בן יואל הלוי, ספר הראב"ה תשובות וביאורי סוגיות, סימן תתקצז ד"ה שאלה קטנה, סובר שר' יוחנן מעיד שכך היה: "ומדאיצטריך לאסהודי ולמימר אמרו עליו על הילל הגדול שהיה כורכן בזמן הבית, מכלל דרבנן שבדורו לא היו כורכין כלל אפילו בזמן הבית".

12 כך העירו: שמואל וזאב ספראי, הגדת חז"ל, עמוד 64. על אי הבהירות במחלוקת הלל וחבריו, ראה: יוסף תבורי, פסח דורות, עמודים 124-122.

"השתא דלא איתמר" כתב בעל העיטור בסוגיה אחרת שזו אמירה סבוראית,¹³ וייתכן שאף כאן מדובר על הכרעה סבוראית.

הראשונים המשיכו את הדיון בשאלה האם יש לטבל ולהסב בשעת הכריכה, שהרי אם כך נהג הלל בזמן המקדש, הרי שיש לעשות כן אף 'זכר למקדש'. כך כתב למשל ר' יצחק בן יהודה אבן גיאת:

וכורך מצה בחזרת ומטבל בחרוסת ואוכל זכר למקדש כהלל הזקן שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן.¹⁴

הנהגות אלו - ערנות בליל יום כיפור, ספירת העומר, וכריכת מצה ומרור, הם האיזכורים היחידים במקורות התנאיים והאמוראיים בהם הוסברו הנהגות בנימוק של 'זכר למקדש', מלבד תקנתו היזומה של ריב"ז ליטול לולב במדינה שבעה ימים.¹⁵ באשר לערנות בליל יום כיפור, לפי חלק מעדי הנוסח אין היא קשורה להנהגת 'זכר למקדש', וגם אם כן - אין מדובר על זכר למשהו מהותי שקשור לעבודת המקדש, אלא ליוזמה מקומית של אנשי ירושלים. ספירת העומר וכריכת מצה ומרור 'זכר למקדש', הותקנו בימי האמוראים המאוחרים, ואולי אף בימי הסבוראים.

ג. הנהגות 'זכר למקדש' מתקופת הגאונים ואילך

קריאתו של ר' יוחנן לעשות זכר למקדש, לא נשאה כנראה פרי בימי התנאים והאמוראים, ובידינו מספר מצומצם מאד של הנהגות 'זכר למקדש'. אך לאחר תקופת האמוראים, יש שחידשו הנהגות, וראו אותן כ'זכר למקדש' - עד דורותינו שלנו. ישנן הנהגות רבות מסוג זה, ונציין כמה מהן:

1. הקפת בימת בית הכנסת בארבעת המינים בסוכות

בזמן שבית המקדש היה קיים, היו מקיפים את המזבח בימי הסוכות: "בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואומרים: אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא. רבי יהודה

13 ר' יצחק בן אבא מארי, ספר העיטור, עשרת הדיברות הלכות מצה ומרור, אות מ - מרד דף סח; על האמור בגמרא בכתובות סד. גם הרמ"מ כשר, תורה שלמה, חלק יג עמודים קמא - קמב, החיל את העיקרון של בעל העיטור על סוגיה אחרת.

14 מאה שערים, לר' יצחק בן ר' יהודה אבן גיאת, שערי שמחה, חלק ב עמוד קב.

15 ביחס לסיבת אכילת שני תבשילין בליל הסדר נאמר: "אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה" (פסחים קיד; ; ירושלמי פסחים פ"י ה"ג). לא הכללנו זאת ברשימתנו מאחר שלא נאמר כאן במפורש "זכר למקדש".

אומר: אני והו הושיעה נא. ואותו היום מקיפין את המזבח שבעה פעמים" (סוכה פ"ד מ"ה).

לאחר החורבן הנהיגו להקיף את הבימה ועליה ספר תורה, או שהחזן מחזיק ספר תורה בידו, ואותו מקיפים. לא ידוע לנו מי החל להנהיג מנהג זה והיכן, אך הוא נמצא כבר אצל רב סעדיה גאון:

ובכל יום מקיפין פעם אחת וביום השביעי ז' פעמים. פעם ראשונה מקיפין דרך ימין כלפי תיבה אומר הושענא, ושניה הן מקיפין דרך שמאל ואומר אנא הושיעה נא, והן עונין הושענא והושיעה נא, ואומר הצליחה נא והן עונין הושענא והצליחה נא, אומר דברי שבח מענינו של יום והן עונין תבנה ציון ברינה והעלינו לתוכה בשמחה.

(סידור רס"ג, עמוד רלח).

בתשובה אחרת מהגאונים, מובא רמז מפסוק למנהג:

וששאלתם - רמז להקפת ספר תורה בלולב והדס, כך ראינו מהכא: "אסרו חג בעבותים" (תהילים קי"ח, כז), והוא לשון היקף, דכתיב: "אסרי לגפן עירה" (בראשית מ"ט, יא), יסחר ישראל לקרתיה בעבותים, הוא עץ עבות.

(תשובות הגאונים, שערי תשובה, סימן לא).

המנהג, שהחל כנראה בימי הגאונים, התפשט והתקבל בקהילות רבות בספרד, באשכנז, בפרובנס ובצפון אפריקה.¹⁶

¹⁶ מנהג זה מופיע במקורות רבים: ר' יצחק בן ר' יהודה אבן גיאת, מאה שערים, חלק א עמודים קיד-קטו; ספר האורה, חלק א' [צח] דין אתרוג ד"ה אתרוג הגזול; רבנו שמחה מויטרי, מחזור ויטרי, סימן שפא; רמב"ם הלכות לולב ז: כג; ר' אליעזר ממיק, ספר יראים, סימן תכב [דפוס ישן - קכד]; ר' אליעזר ב"ר יואל הלוי, ספר הראב"ה, חלק ב, הלכות לולב סימן תרצב, וסימן תרצט; ר' אברהם ב"ר נתן הירחי, ספר המנהיג, חלק ב סימן לח עמוד תב; ר' יצחק אור זרוע, ספר אור זרוע, חלק ב, הלכות סוכה סימן שטו; ילקוט שמעוני, תהילים רמז תשג; ר' אהרן ב"ר יעקב, ספר כלבו, סימן עב ד"ה בכל יום; ר' יעקב ב"ר אשר, טור אורח חיים סימן תרס; ר' דוד ב"ר יוסף אבודרהם, אבודרהם השלם, עמודים רצו-רצז; ר' יעקב ב"ר משה מולין, ספר מהר"ל (מנהגים), סדר תפילות חג הסוכות, יא; ר' יעקב ב"ר יהודה לנדא, ספר האגור, הלכות אתרוג (אלף - אלף לא) סימן אלף כ; שולחן ערוך אורח חיים, סימן תר"ס סעיף א; הרב יואל סירקש, בית חדש, טור אורח חיים סימן תר"ס, וסימן תרס"ד.

2. אמירת פיטום הקטורת

אצל הגאונים נמצאת ההנמקה הבאה לאמירת שיר של יום בבוקר, ופיטום הקטורת בערב ובבקר:

בערב לאחר שיגמרו תפלת ערבית נוהגין לומר פיטום הקטורת אבל לא השיר. מאי טעמא? שזכר למקדש אומר אלו. ולמה אומר פיטום הקטורת בבקר ובערב, והשיר בבוקר בלבד? לפי שזה היתה מצותו נעשית בבוקר ובערב, וזה לא היתה מצותו נעשית אלא בבקר (סדר רב עמרם גאון, סיום התפילה, ז

3. שמחת בית השואבה

שמחת בית השואבה נהגה בבית המקדש בימי חג הסוכות (סוכה פ"ה משניות א-ד). במשך שנים רבות לא נעשה דבר על מנת להזכיר מצווה זו. המקור הראשון בו אנו מוצאים את קיום הנהגת זכר למקדש בחגיגת שמחת בית השואבה, הוא מאת הרב חיים אבולעפיא, במסגרת תקנות שהוא תיקן ופירסם בשנת תפ"ו (1726), בהיותו באיזמיר שבתורכיה:

תיקנתי להם, שבלילות השמחת מצוה של סוכות - שיעשו שמחת בית השואבה זכר למקדש, וידליקו נרות רבות בבית הכנסת, וינגנו כמו שתי שעות פזמונים. וזקנים ואנשי מעשה כאשר היו עושין במקדש, כמ"ש 'ציון היא דורש אין לה', מכלל דבעי דרישה, ומובטח להם שבכל שנה יהיו שמחין כמו שכתבו הראשונים, וזה כמה שנים שעשו ככה, וכן יהיה תמיד, ומי גר אתך בעניותך, עליך יפול בעשירות, ויזכו לשמוח בתוך בית מקדשנו בבנינו, אכ"ר. 17

מספר שנים לאחר מכן, אנו שומעים על חגיגת שמחת בית השואבה בירושלים, בחול המועד סוכות בשנת תק"ג (1742). המספר הוא ר' חיים בן עטר, 'אור החיים' הקדוש, באיגרתו לחברי 'ועד מדרש כנסת ישראל' שבאיטליה, משם הוא יצא על מנת לבדוק אפשרות להשתקע בארץ:

17 תקנות אלו פורסמו בתחילה בספר חיים וחסד, מאת אבי אמו, ר' יצחק נסים אבן ג'מיל, איזמיר תפ"ו, ואחר כך כנספח לספרו של הר"ח אבולעפיא, חנן אלוקים, איזמיר תצ"ו, (ד"צ ירושלים תשנ"ג), תקנות איזמיר, אות כה עמוד 297.

ובחול המועד עשינו שמחת בית השואבה, והייתי אני מדליק לילה אחת,
ועשינו שמחה גדולה.¹⁸

בתקופה מאוחרת יותר נמצא שגם בליטא נוהגים בזה, וכך מתאר הרב אלכסנדר
זיסקינד את הנהוג במקומו:

החסידים ואנשי מעשה עושים לזכר שמחת בית השואבה, להיות
נעורים כמעט כל הלילות של חול המועד בזמירות ושבחים ומרבים
נרות בסוכה בלילות אלו. גם בהרבה בתי מדרשות נהגו להרבות בנרות
בתפילת ערבית דחול המועד בחג הזה, זכר לשמחת בית השואבה. וכל
מי שעושה זכר למקדש אשרי חלקו, כדאיתא בגמרא (סוכה מא.) על
הפסוק ציון היא דורש אין לה, מכלל דבעי דרישה. לכן יזדרז האדם
בלילות אילו בשבחים ובזמירות אף ביחידות, ויהי חלקי עמו, דהיינו
זמר השבחים של פיוטים דר"ה ויר"כ. אתה הוא ה' אלוקינו בשמים
ובארץ, מלך עליון וכיוצא, גם מזמורי תהילים שהם שבחים נפלאים,
היינו מזמורי קבלת שבת וכיוצא, גם הה' בבות דאין כאלוקינו, ואחר כל
השבחים ראוי לומר הפס' מי ימלל גבורות ה', ויגדיל וישמח שמחה
עצומה מאד בגודל אלקותו ית"ש.¹⁹

הרב יצחק אליהו לנדוי כותב שגם הגר"א חגג את שמחת בית השואבה, והוא
הנהיג לומר ט"ו שירי המעלות (תהילים ק"כ - קל"ד), ואחר כך מזמורים נוספים, ארבע
משניות מפרק החליל במסכת סוכה, ומסיימים בפסוק "ושאבתם מים בששון ממעיני
הישועה".²⁰ מנהג עריכת שמחת בית השואבה בימי חול המועד סוכות, התפשט בין

18 איגרת זו מובאת גם אצל: אברהם יערי, אגרות ארץ ישראל, תל אביב תש"ג, עמוד 269,
המעיד שהוא העתיק איגרת זו מכתב יד שנמסר לו על ידי בנימין קלאר.

19 הרב אלכסנדר זיסקינד מהורדנא, יסוד ושורש העבודה, נאווי-דוואהר תקמ"ב, שער יא פרק
י"ד.

20 הרב יצחק אליהו לנדוי, כפלים לתושיה, ביאור לספר תהילים, וילנא תרנ"ג (1893). דבריו
מובאים אצל בצלאל לנדוי, הגאון החסיד מוילנא, ירושלים תשכ"ה, עמוד קד עמוד 47,
ומשם העתיקם הרב שריה דבליצקי, זה השולחן - נוסח הברכות והתפילות לדעת הגר"א,
ירושלים תשל"ב, הערה קמו. הגר"א עצמו נפטר בחול המועד סוכות תקנ"ח (1797), ויש
הנוהגים לעשות זכר לשמחת בית השואבה, בליל י"ט בתשרי, יום הזיכרון של הגר"א. ראה:
הרב משה צבי נריה, מועדי הרא"ה, תל אביב תש"מ, עמוד קח.

חסידיים²¹ ומתנגדים, אשכנזים וספרדים, והוא נהוג גם כיום בחוגים ישיבתיים, וכן בקהילות רבות.²²

4. זכר להקהל

בחג סוכות שבמוצאי שנת שמיטה, התקיים במקדש מעמד הקהל (דברים ל"א, י- יג). המלך היה זה שעמד בראש המעמד שהתקיים בעזרה במוצאי שביעית, ובמרכז המעמד קורא פרשות מספר דברים (סוטה פ"ז מ"ח).

גם למצווה זו לא נמצא דורש, עד שבא הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים - האדר"ת, רבה של פוניבז' בליטא, וקרא לקיים מעמד זכר להקהל. הוא כתב חוברת שעסקה בעניין, כששאלת המפתח היא:

שאלה גדולה יש לשאול, מדוע תגרע מצות הקהל החביבה והקדושה שלא נעשה לה שם ושארית אצלנו תמיד, מה שהיתה נוהגת בזמן המקדש אחת לשבע שנים, ומי גרע זאת מלולב וכיוצא בו?²³

האדר"ת לא זכה לקיים מעמד זכר להקהל, אך ממוצאי השמיטה תש"ו, מתקיים מעמד זכר להקהל בירושלים, בראשו עומדים הרבנים הראשיים לישראל, ומשתתפים בו רבני ערים, אישי ציבור וקהל רב.²⁴

21 ראה: יוסף חיים ויסברג, אוצר חיים - מנהגי הרב חיים מצאנז, ירושלים תשכ"ג, חג סוכות הערה רנא; הרב אליעזר זאב מקרעטשניף, רזא דעובדא, ירושלים תשל"א, עמוד צה; הרב יהושע מונדשטיין, אוצר מנהגי חב"ד - אלול תשרי, ירושלים תשנ"ד, עמוד שכ - שכג, על מנהגי שמחת בית השואבה אצל הצמח צדק, הר"ש, הרש"ב, הרי"צ, והרמ"מ מלובביץ'; הרב יעקב משה סאפרין, מנהגי קאמרנא, תל אביב תשכ"ה, אות תצח.

22 הרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי, עיר הקדש והמקדש, ירושלים תשכ"ט, חלק ג עמוד שמח, כותב: "שנהגו האשכנזים לעשות זכר לשמחת בית השואבה באמירת ט"ו שירי המעלות, ובשירים ובתשבחות. והספרדים נוהגים כמו מלפנים גם בנרות ובאבוקות שבידיהם". על שמחת בית השואבה בחברון, ראה: ר' אליהו סלימאן מני, קונטרס מנהגי ק"ק בית יעקב בחברון, ירושלים תשנ"א, עמוד מז. הרב צבי יהודה קוק, מספר שהרא"ה קוק היה מרבה באמירת פרקי שיר המעלות ועם סיום החגיגה בחצות לילה, היה שר בהשתפכות הנפש ובהתלהבות קדושה נוראה, את שירו של ריה"ל: 'ישאלוני רעיוני'. ראה: הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עולת ראייה, ירושלים תשל"ה, חלק ב עמוד שעד.

23 הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים, "זכר למקדש- מצות הקהל", ספר הקהל, כפר דרום: מכון התורה והארץ, תשס"א, עמודים 500, 502.

24 בעניין זה, בהרחבה רבה, ראה בספרי: מלכות יהודה וישראל, "לתולדות זכר להקהל מאחר החורבן עד ימינו", מרכז שפירא: מכון תורני אור עציון, תשס"ב, עמודים 444-478.

ד. פרשנות של 'זכר למקדש' למנהגים קיימים

אופן אחר שבה נשאה קריאתו של ר' יוחנן פרי בתקופת הראשונים, הוא בדברי אותם ראשונים שהטעימו הנהגות קיימות כהנהגת 'זכר למקדש'. יש ראשונים שלא הסכימו לפרשנות כזו, והסבירו את הנושא המדובר באופן אחר. נציין מספר דוגמאות:

1. נטילת ערבה בהושענא רבה

במקדש היו מקיפים את המזבח בערבה בכל יום מימי חג הסוכות פעם אחת, וביום השביעי, בהושענא רבה, שבע פעמים (סוכה פ"ד מ"ה). יש הסוברים שמצוות ערבה במקדש היא הלכה למשה מסיני, ויש הסוברים שהיא 'סוד נביאים', ויש הסוברים שהיא 'מנהג נביאים' (ירושלמי סוכה פ"ד ה"א; סוכה מד.).

אין איזכור מפורש בספרות התנאים והאמוראים לכך שנוהג נטילת הערבה התקיים מחוץ למקדש, וכן לא נאמר שיש לעשות דבר מה 'זכר למקדש' למצוות ערבה. אך יש ראשונים המבינים שנטילת ערבה כיום ביום השביעי היא זכר למקדש:

אמר ליה אביי לרבא: מאי שנא לולב דעבדינן ליה שבעה זכר למקדש,
ומאי שנא ערבה דלא עבדינן לה שבעה זכר למקדש? (סוכה מד.).

הנהגת 'זכר למקדש' שניתקנה על ידי ר' יוחנן בן זכאי, מוכרת להם. השאלה היא- מדוע אין מנהיגים הנהגת 'זכר למקדש' גם ביחס לערבה? לאחר דיון והצגת אפשרויות שונות להבחין בין לולב לערבה, נאמר:

אלא אמר רב זביד משמיה דרבא: לולב דאית ליה עיקר מן התורה
בגבולין, עבדינן ליה שבעה זכר למקדש, ערבה דלית לה עיקר מן התורה
בגבולין, לא עבדינן שבעה זכר למקדש (שם).

את תשובת רב זביד, מפרש רש"י:

דלא עבדינן לה שבעה, אבל יום אחד מיהא עבדינן, כדאמרינן לקמן
ברבי אלעזר בר צדוק. והוא היה לאחר חורבן, שהיה רבי צדוק אביו
בימי רבי יוחנן בן זכאי, ובימי רבי אליעזר ורבי יהושע ורבן גמליאל היה(רש"י סוכה מד. ד"ה דלא

רש"י מתכווין למסופר בגמרא בסוכה מד. :

אמר אייבו: הוה קאימנא קמיה דרבי אלעזר בר צדוק, ואייתי ההוא
גברא ערבה קמיה, שקיל, חביט חביט ולא בריך. קסבר: מנהג נביאים

הוא. אייבו וחזקיה בני ברתיה דרב אייתו ערבה לקמיה דרב, חביט חביט ולא בריך, קא סבר: מנהג נביאים הוא (סוכה מד:).²⁵

על פי פרשנות זו, ברור לגמרא שגם בנטילת ערבה עושים יום אחד 'זכר למקדש',²⁶ אם כי ראשונים אחרים לא מקבלים פרשנות זו.

2. אכילת אפיקומן בליל הסדר

בליל הסדר יש לאכול מצה בסיום הארוחה. "אין יוצאין בחליט ולא בחמעיסה ולא בספגנין ולא בדבשנין ולא באסקריטין אבל ממלא כריסו מהן, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה" (תוספתא פסחים פ"ב ה"כ). מדוע יש לאכול דווקא מצה באחרונה? בתשובות הגאונים מצינו את ההסבר הבא:

שאלו אנשי קירואן למר רב שרירא גאון, למה אוכלין כזית מצה באחרונה? והשיב להם כדי שיהיה טעם מצה בפיו באחרונה.²⁷

יש הרואים באכילת המצה האחרונה הנהגה שנקבעה כזכר למצה שנאכלה עם קרבן הפסח. כך כותב רש"י:

שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה זכר למצה הנאכלת עם הפסח, וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובת מצה אותה שלאחר אכילה.²⁸

²⁵ שני הסיפורים המופיעים כאן, הם על אייבו. בסיפור הראשון נאמר שאייבו נטל לולב בפני ר' אלעזר בן צדוק. בסיפור השני נאמר שאייבו וחזקיה הם נכדי רב. רש"י מפרש שאייבו בסיפור הראשון הוא אביו של רב. (סוכה מד: ד"ה אייבו). בחלק מגירסאות הגמרא, וכך גרסו גם חלק מהראשונים, נאמר שאייבו נטל את הלולב בפני ר' אלעזר ב"ר יצחק, ואז ניתן לפרש ששני הסיפורים הם על נכדי רב. בחלק אחר מגירסאות הבללי, שורות אלו כלל לא מופיעות. ראה: הרב רפאל נתן נטע רבינוביץ', דקדוקי סופרים כךך א, מסכת סוכה עמוד כח הערה ט.

²⁶ באופן דומה פירשו כך את הגמרא פוסקים ופרשנים נוספים, הסוברים שנטילת ערבה ביום השביעי היא 'זכר למקדש': תוס' סוכה מג: בד"ה לא; ר"ן, סוכה, דף כב. מדפי הרי"ף; הריטב"א, סוכה (מוסד הרב קוק), עמוד תי; ר' יצחק בן משה אור זרוע ספר אור זרוע ח"ב - הלכות סוכה סי' שטו; ר' דוד אבודרהם, ספר אבודרהם סדר תפלת סוכות ד"ה ומרבים בתחנונים; ר' יוסף קארו, בית יוסף, טור או"ח, סי' תרסד; ט"ז שו"ע או"ח, סי' תרסד ס"ק ב.

²⁷ תשובה זו הובאה אצל ר' אליעזר בן יהודה מוורמייזה, מעשה רוקח, סימן סד; אוצר הגאונים, מסכת פסחים, חלק התשובות עמוד 129.

ראשונים אחרים מקבלים אף הם את העיקרון שאכילת המצה באחרונה היא 'זכר למקדש', אלא שהם סברו שמצה זו לא נועדה להזכיר את המצה שנאכלה עם קרבן הפסח, שהרי אם כך - היו צריכים להנהיג גם שיאכלו מרור באחרונה, אלא היא נועדה להיות זכר לקרבן פסח שבמקדש. נראה, שלראשונה נזכר טעם זה אצל רבנו שמחה:

בגמר אכילה כשנפטרים מסעודתם אוכלין כזית מבשר הפסח כדי שיהיה הטעם בפיו כל שעה... ולכך אנו אוכלין כזית מצה באחרונה זכר לפסח מקדש.²⁹

יש מהפוסקים המאחרים כמו הרב יואל סירקיס, שאף הנהיגו לאכול שני כזיתים אפיקומן, כדי לצאת ידי חובת שני הטעמים - זכר לפסח וזכר למצה הנאכלת עם הפסח.³⁰ אך יש ששללו טעמים אלה מכל וכל, כמו רבנו דוד בונפיד,³¹ ואחר כך גם המהר"ל מפראג.³²

28 רש"י, פסחים ק"ט: ד"ה אין. כדברי רש"י בפסחים ק"ט: כותבים גם: הרב שמואל בן מאיר, הרשב"ם שם ד"ה אין, אלא שהוסיף: "זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה"; ר' אברהם ב"ר נתן הירחי ספר המנהיג, סימן פו עמוד תצח; ר' צדקיה ב"ר אברהם הרופא, שבולי הלקט, סימן ריח, דף ק; ר' אהרון הכהן ב"ר יעקב הכהן מנרבונה, ספר הכלבו, סימן נ ד"ה וכתב הרמב"ם, בשם הראב"ד; הנ"ל, אורחות חיים, הל' ליל פסח סימן כז.

29 מחזור ויטרי הלכות פסח (עמוד 285) סימן צה ד"ה מה נשתנה. טעם זה נזכר גם בראשונים נוספים: הרב אליעזר בן יואל הלוי, ראב"ה ח"ב - מסכת פסחים, סימן תקכה ד"ה ולאחר שהניח; ר' אשר ב"ר שאול מלוניל, ספר המנהגות, דף כה; ר' יצחק בן משה מוינא, ספר אור זרוע, ח"ב סימן רלב ד"ה אמר רבא; ר' דוד אבודרהם, ספר אבודרהם סדר ההגדה ופירושה, עמוד רלד; ר' משה בן נחמן, הרמב"ן, מלחמת ה' סביב הר"ף לפסחים דף כו; רבנו זרחיה הלוי, המאור הקטן, סביב לר"ף שם; ספר החינוך, מצווה כא; ר' מנחם בן שלמה המאירי, בית הבחירה, מסכת פסחים, עמודים רנג-רנד; רבנו אשר בן יעקב, רא"ש, מסכת פסחים פרק י סימן לד, ובשול"ת הרא"ש, כלל יד, ה; בנן, ר' יעקב בן אשר, טור אור"ח, סימן תעז; ר' אהרון הכהן ב"ר יעקב הכהן מנרבונה, ספר הכלבו, סימן נ; ר' נסים בן ראובן, הר"ן, חידושים סביב הר"ף פסחים דף כז; הרב משה חלאוה, חידושי מסכת פסחים, עמוד שסב; תלמיד הרשב"א, חידושים למסכת פסחים, עמוד קלז. הוא מציין שמהגמרא משמע שהטעם הוא שישאר טעם מצה בפה.

30 ב"ח, טור אור"ח סי' תעז, וכן כתב גם שם בסימן תעג.

31 רבנו דוד בן ראובן בונפיד, חידושים על מסכת פסחים, עמודים תב - תו.

32 גבורות ה' פרק סג עמוד רפז.

3. הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת

הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת לא נזכרת במקורות תנאיים ואמוראיים. זוהי הנהגה מאוחרת, ונזכרת לראשונה אצל בעל העיטור:

ונהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, ויש מקומות שנהגו על הפתח, ויש שמניחין בבית הכנסת באמצע.³³

מטרתה היא לפרסם את הנס לבאי בית הכנסת, מאחר שלא יכלו לפרסם את הנס ברשות הרבים.³⁴ כאמור לא נקבע היכן יש להניח את המנורה, ובכל בית כנסת הניחו לפי רצונם.

רבנו פרץ הוא הראשון שקושר את הדלקת מנורת חנוכה בבית הכנסת להנהגת 'זכר למקדש':³⁵

אך בבית הכנסת מדליקין בימין דליכא מזוזה, ועוד - דומיא דמנורה דמקדש שהיתה בימין.³⁶

דבריו מתייחסים אך ורק למיקום המנורה בבית הכנסת. דבריו הובאו בספר הכלבו, אשר חלק עליו באשר למיקום המנורה, אך הוא רואה בעצם ההדלקה בבית הכנסת הנהגה שהיא 'זכר למקדש':

כתב הר"ף ז"ל: רווח אך בבית הכנסת דליכא מזוזה מדליקין בימין, עוד דומיא דמקדש שהיה מנורה בימין בדרום. ואנו לא חלקנו בין זה לזה, שבכלן מדליקין אותה בשמאל. ונהגו כל המקומות להדליק נר חנוכה

33 הרב יצחק בן אבא מארי, ספר העיטור, עשרת הדיברות הלכות חנוכה, דף קיד, א.

34 כך הסביר הרב יצחק בר ששת, שו"ת הריב"ש, סימן קיא.

35 ר' יצחק מקורביל, ספר מצוות קטן, הגהות רבנו פרץ, סימן רפ עמוד רעז.

36 הדבר קשה, מפני שהמנורה היתה בצד דרום משמאל לכניסה, ולא בימין הכניסה. אמנם בלשון המקרא ימין זהו דרום, (בר' י"ג, ט ותרגום; איוב כ"ג, ח-ט; דבה"ב ג', יז). ניתן לפרש שימין הכונה לדרום. אכן בהגהות סמ"ק כת"י ותיקן 324, כתוב "דומיא דמנורה דמקדש שהיתה בדרום". (הערה זו מובאת באנציקלופדיה תלמודית, כך טז עמוד ש הערה 874). גם הטור שמביא את דברי הסמ"ק כותב: 'זכר למנורה שהיתה בדרום'. כך הגיה בסמ"ק מסברת עצמו, הרב שלמה הכהן, שו"ת בנין שלמה, סימן נג.

בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריז בזאת, גם כי הוא הדור המצוה ופרסום הנס, וזכר למקדש.³⁷

מנהג הדלקת מנורת חנוכה בית הכנסת, הוא מנהג חדש, שמרכיב ממנו הוטעם בתחילה כהנהגת 'זכר למקדש', ואחר כך הוכר המנהג כולו כזכר למקדש. יש מהפוסקים שחיפשו התאמה קרובה יותר בין הדלקת מנורת חנוכה בבית הכנסת לבין מנורת המקדש, באשר לאופן סידור הנרות במנורת בית הכנסת,³⁸ וכן באשר להדלקתה בשעת תפילת שחרית.³⁹

ה. 'זכר למקדש' - הטעמות חדשות

ישנם פוסקים ופרשנים רבים שהסבירו מדעתם ומסברתם שמנהגים שונים הם 'זכר למקדש'. נציין בקצרה מספר דוגמאות.

ספר החינוך כותב במצווה קה על נתינת מחצית השקל בזמן הזה:

ועכשיו בעוונותינו שאין לנו מקדש ולא שקלים, נהגו כל ישראל לזכר הדבר לקרות בבית הכנסת בכל שנה ושנה פרשה זו של כי תשא עד ולקחת את כסף הכפרים, בשבת שהוא לפני ראש חדש אדר לעולם.

הרב דוד בן לוי, בספר המכתם (פסחים קטז): כותב על המנהג לומר הלל בבית הכנסת בערב פסח:

ובמסכת סופרים אמרו בזה טעם אחר, למה אין מברכין על ההלל בליל הפסח, לפי שכבר בירכו בבית הכנסת בערב הפסח בין מנחה לערבית. פי', שהיה מנהגם לומר הלל בבית הכנסת בערב פסח בין מנחה לערבית, זכר למקדש שהיו קוראין את ההלל כל עוד שישראל היו שוחטין את פסחיהם... ועל אותה קריאה היו מברכים.

הרמ"א בשולחן ערוך, אורח חיים סימן תצ"ד, כותב על חג השבועות:

ונוהגין בכל מקום לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות. ונראה לי הטעם שהוא כמו השני תבשילין שלוקחים בליל פסח, זכר לפסח

37 ר' אהרן ב"ר יעקב הכהן מנרבונה, ספר הכלבו, סימן מד, וחזר על כך בקצרה שם בסימן נ. דברים אלה הובאו על ידו גם בארחות חיים, הל' חנוכה אות יז עמוד רסג: "להוציא מי שאינו זריז ובקי, ונהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת לפני ההיכל".

38 רבי ישראל בן פתחיה איסרליין, תרומת הדשן, חלק א (שו"ת) סימן קד.

39 הרב שלמה הכהן, שו"ת בנין שלמה, סימן נג, עמודים שנג - שנח.

וזכר לחגיגה, כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר וצריכין להביא עמהם ב' לחם על השלחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לב' הלחם שהיו מקריבין ביום הבכורים.

הרב יום טוב ליפמן הלר (תוספות יום טוב מגילה פ"ג מ"ה) כותב שקוראים 'כל הבכור' ביום טוב האחרון של פסח (של גלויות):

נראה לי משום דכתיב ביה 'ולא יראה פני ריקם'... ולפיכך מזהירין את העם לחוג עדין... והאידינא אע"ג דליכא קרבנות מ"מ עושין זכר למקדש.

הרב אברהם גומבינר במגן אברהם (אורח חיים סימן קכ"ח סקל"ה), כותב על האפשרות להסתכל על הכהנים העולים לדוכן:

נוהגין שלא לראות כלל, ואפשר דעבדינן זכר למקדש דהתם אפי' ראייה בעלמא הוי אסורה משום כבוד השכינה.

הרב נפתלי צבי יהודה ברלין בפתיחה להגדת 'אמרי שפר', מסביר מדוע יש ללבוש קיטל בליל הסדר:

הנהיגו חז"ל לעשות הסדר כמו בזמן שאכלו פסחים... ומזה הטעם נהגו ללבוש הקיטל ובהיותנו בירושלים בזמן אכילת פסחים היה הבגד חשוב שמתפללין בו מחטובות אטון מצרים⁴⁰ והוא בגד פשתן לבן והוא הקיטל.

ו. ספרי 'זכר למקדש'

היו אף שכתבו ספרים בעניין זה. הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים - האדר"ת, רבה של מיר ופוניבז', כתב קונטרס על ענייני זכר למקדש, מלבד החוברת שעסקה אך ורק בעשיית זכר למקדש - זכר להקהל. כך כתב האדר"ת ברשימה הביבליוגרפית של כתביו: "זכר למקדש - מבאר כל המעשים והמאמרים שהם זכר למקדש".⁴¹ כפי הנראה, ספר זה לא הודפס מעולם, וכפי שקרה לחלק ניכר מכתביו המרובים של

40 על הביטוי אטון מצרים, ראה: מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן נוסחא א פרק א ד"ה הו מתונים.

41 הרב שמשון משאנץ, תוספות הרשב"א, מהדורת הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים, ירושלים תשט"ז, הקדמה, עמוד ה.

האדר"ת.⁴² חלק מהנהגותיו של האדר"ת בענייני 'זכר למקדש', פורסמו במקורות אחרים.⁴³

רב אחר שעסק בזה הוא הרב אליקים געציל איש הורוויץ. הוא התגורר בעיירה בשם טורץ בליטא, והיה בקשר אמיץ עם האדר"ת. ייתכן שקשרים אלו עוררו אצלו את הרצון לעסוק בנושא זה, ובשנת תרע"ב (שבע שנים לאחר פטירת האדר"ת) הוא הוציא בוורשא ספר שנשא את השם: "זכרון ירושלים".

בספר זה הוא אכן מזכיר מספר פעמים את דברי האדר"ת בהערצה ובחיבה רבה, והוא מגיב במהלכו על דברים שכתב האדר"ת בחוברת "זכר למקדש - מצות הקהל". המחבר ראה עניין רב וחשיבות גדולה לעורך את "זכרון מקדשינו, ולהעלות את ירושלים על לבבנו, אשר בזה נזכה לגאולה שלימה ולהתנחם בכפלים" (עמוד 7). העיסוק בהנהגות 'זכר למקדש' מחולק בספר לשלושה פרקים. פרק א: "בו מבואר

42 ראה: הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים, תפילת דוד, כפר דרום תשס"ב, עמוד ג, שם כותב הרב יהודה עמיחי, בפתח דבר לספר, שהאדר"ת ערך לדפוס שלושה ספרים בלבד מכתביו, וביניהם הוא מציין את הספר: 'זכר למקדש'. כוונתו לספר זכר למקדש שעסק בזכר למצוות הקהל, אך מלבד הספר שעסק בהקהל כתב האדר"ת ספר נוסף בו הוא ריכז נושאים נוספים שעניינם 'זכר למקדש'.

43 להלן מספר הנהגות 'זכר למקדש' של האדר"ת שפורסמו במקורות שונים. בשנת תרנ"ג הוציא האדר"ת קונטרס בשם "אחרית שנים", שעסק במצוות ביעור ווידוי מעשרות (הרב מ"צ נריה, מועדי הראיה, תל אביב, מרכז ישיבות בני עקיבא, תש"מ, עמודים שמז-שנ); ביום חמישי של פרשת בראשית הנהיג האדר"ת לקרוא קריאת התורה מבראשית עד יום חמישי, זכר למקדש כמו שקראו אנשי מעמד ביום ה', וכמו שהנהיג הגריעב"ץ זלה"ה ומנהג הגאון ר' בצלאל מוילנא. "וכל דאפשר לדרוש לציון ולבית מקדשנו טפי עדיף". (האדר"ת, תפילת דוד, עמוד קמד); בספר משכנות לאביר יעקב, חלק שני, תמיד, פרק א סימן ב, דף ט, ב - י, א, מופיעה תשובתו של האדר"ת עת כיהן כרבה של ירושלים, על חובת שמירת מקדש בזמן הזה. גם כאן שאל: "מדוע תיגרע מצות שמירת המקדש מעצם קדושתו, לדעת הר"מ ז"ל, שלא בטלה כלל וטמא מבני ישראל הנכנס לשם חייב כרת, אם כן מאי טעמא לא תנהוג מצות השמירה כבשעת קיומו, לפי מה דקיי"ל הלכה פסוקה בכל התורה כולה, דלא דרשינן טעמא דקרא כלל, וסתמא כתיב הכא, משמע שחייבין לשמור את המקדש מאחר שגם בחורבנו שם קדשו עליו. מהי תיתי נפטור משמירתו?". דברים דומים ומכיוון אחר כתב חתנו, הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן סי' צו עמוד רב: "אמנם הטעם והצורך של קביעת הקדושה והאיסור דרבנן בזה הוא בודאי משום זכר למקדש, שבשמירת הקדושה שלא להכנס בטומאה יש בה זכר גדול לשמירת המקדש וציון גדול לקדושתו". וראה עוד את הסכמתו של האדר"ת לספר "ליקוטי הלכות" של החפץ חיים, (אם כי הרב מ"צ נריה, שיחות הראיה, עמודים קכג-קכד, וכן במועדי הראיה עמוד תקנו, כותב שהראי"ה קוק הוא זה שכתב דברים אלה, כשבא להתארח אצל חותנו).

הענינים שאנו עושים זכר למקדש המפורשים בש"ס" (עמוד 24). פרק ב: "בו מבואר הענינים שאנו עושים זכר למקדש המבואר בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים" (עמוד 35).⁴⁴ פרק ג: "בו יבואר הענינים שאנו עושים זכר למקדש מה שלא נמצא מפורש בש"ס ובפוסקים כי אם מה שהמצאתי בעזה"י חיפוש אחר חיפוש" (עמוד 54). הרצון "להמציא" הנהגות זכר למקדש, מלמד על ההבנה המעמיקה שקביעת ר' יוחנן בדבר הצורך לעשות 'זכר למקדש', היא קריאה לחדש, ולקשור מנהגים למה שהיה במקדש, על מנת לעורר את זכרון העבר, ואת תשוקת העתיד. ייתכן שישנם רבנים נוספים שעסקו בכך, אך המייחד את האדר"ת ואת הרב אליקים גייצל איש הורביץ הוא בכתיבת ספרים שעסקו בנושא זה בלבד.⁴⁵

לצאת במיעוט כוחנו בעקבות אבותינו ורבותינו לעשות כפי יכולתנו זכר למקדש, והזכר היותר טוב הוא עסק התורה בהלכות הקדושות הללו

(הרא"ה קוק, הקדמה למשפט כהן, עמ' יז).

ודברים דומים, כותב הרב קוק בחזון הגאולה:

היה ראוי ונכון מאד לקבוע ענין של הלכה דארץ ישראל, ואין בזה כלל משום יוהרא, ומקימים אנו גם כן דרישה דציון בזה, שהוא באמת דבר השווה לכל נפש, והלואי ישוטטו רבים בעניני הלכות ארץ ישראל(הרא"ה קוק, חזון הגאולה, עמ' ק

סיכום

הקריאה לעשות 'זכר למקדש', יושמה במהלך הדורות על ידי אמוראים וסבוראים, גדולי הפוסקים והמפרשים, הן בהנהגת מנהגים חדשים והן בהטעמה למנהגים

⁴⁴ בספר זה ניתן למצוא דוגמאות נוספות לאלו שהבאנו בפרקים הקודמים, מנהגים חדשים ומנהגים קיימים שהוטעמו ב'זכר למקדש'.

⁴⁵ גם מבין רבני זמננו מצינו דיונים במנהגים שלפי דעתם וסברתם מקורם במקדש. ראה למשל: הרב ישראל אריאל, מחזור המקדש, יום כיפור (עמוד 48-54): "מנהגים הנהוגים בתקופת הגלות בתפוצות ישראל כ'דוגמא' וכ'זכר למקדש'"; הרב צבי שכטר, עקבי הצאן עמוד קא דן בדברי המג"א או"ח סי' תקנא ס"ק לא, מדוע קטן שהגיע לחינוך איננו אוכל בשר ויין, הלא אין חינוך באבלות לקטן? ומיישב שאיסור אכילת בשר ושתית יין "דזה מענין זכר למקדש... ולא מדיני אבלות, ואף דליכא מצות חינוך אאבלות, מכל מקום איכא מצות חינוך אעשיית זכר למקדש ודרישת ציון".

קיימים. החיפוש והרצון להוסיף מנהגים שיזכירו את שהיה במקדש, ושיעוררו את הרצון והשאיפה לבניינו המחודש, מלמדים על כך שיש לעסוק בענייני המקדש, בלימוד מעמיק ומקיף בכל הקשור לבניינו, מבחינה אמונית והלכתית - מצוות ומנהגים.

החורבן, הגלות, ואורחות החיים שגובשו במהלכם, השכיחו מאתנו את צורת החיים כשבית המקדש, סנהדרין ומלך מבית דוד על מקומם, ועל כן עלינו להתכונן לשינויים שיתחוללו באומה ובעולם ואצל כל אדם, להיות מוכנים לקראת הימים הללו. זכרון המקדש במובן הרחב - לימוד ועשייה, הוא מנוף חינוכי וערכי, להתקדם ליום בו נעבוד שוב במקדש:

יגדל בנו החשק לקים באהבה וביקר את אותו החלק שאנו יכולים לקים בתור זכר לדבר, זכר קודש, זכרון לחיים שלמים שיבואו לנו בבא תשועה שלמה לעמנו על אדמתנו לתשועת עולמים, ואשר בקימנו אותן עכשו הננו מעשירים את נשמת אומתנו באותה אש הקדש אשר תהיה לשלהבת הקדש מלאת החיים לעת חיה

(הרא"ה קוק, אורות, עמוד נח).

הציפייה למקדש בימינו¹

א. חוסר הזיכרון

איך אפשר להתאבל על דבר שלא חווינו מעולם? אבלות ברורה כאשר יש לפנינו חלל שהכרנו עוד בחייו. אבל אבלות "בין המצרים" קשה, שהרי אנו מתאבלים מבלי שראינו או הכרנו את המקדש.

מפורסמים הם הפסוקים המתארים את בכייתם של זקני הבית השני, בזכרם את הבית הראשון. הפסוקים מתארים כיצד התערבבו זה בזה השמחה והצער:

ורבים מהכהנים והלויים וראשי האבות הזקנים אשר ראו את הבית הראשון ביסודו זה הבית בעיניהם בכים בקול גדול, ורבים בתרועה בשמחה להרים קול. ואין העם מכירים קול תרועת השמחה לקול בכי העם, כי העם מריעים תרועה גדולה והקול נשמע עד למרחוק (עזרא ג', יב-יג).

הם זכרו ובכו. אבל אנו איננו זוכרים. כיצד נתאבל?

ב. חוסר הציפייה

אני זוכר שלאחר מלחמת ששת הימים, מרוב שמחת הניצחון, בליל תשעה באב הייתה אווירה של קרנבל בירושלים. יהודי מבוגר ניגש אלינו ואמר: "זה תשעה באב? אני זוכר כשהטורקים הרביצו לנו - אז זה היה תשעה באב באמת..."

האבלות היא בדרך כלל, וכך גם באיכה ובקינות, על תוצאת החורבן ולא על החורבן עצמו. ואף על פי שמאז החורבן ועד השואה, הצרות שעברנו הן כולן תולדה מתוצאת החורבן - העדר המקדש, בכל זאת, קשה להתאבל על העדר המקדש עצמו.

אבלות מביעה ציפייה. איך נצפה לדבר שלא הכרנו? זאת ועוד, הדיון בעניין הקרבנות, כפי שהם נתפסים בהבנתנו, מרחיק עוד יותר את הכמיהה למקדש, גם

1 על פי שיעור שהועבר בכרמי צור בימי בין המצרים, תשס"ב. השיעור סוכם בידי גדליה גינזבורג ועבר את ביקורת הרב רא"ם.

בתוך תוכם של אלו העוסקים בנושא ומצפים לחידושו. אם כן, איך אפשר להתאבל, ולצפות לדבר שאיננו מכירים אותו, ואף קצת נרתעים ממנו?
אכן, יש לומר בפה מלא, **איננו מצפים לבית השני ואיננו אבלים על הבית השני**. איננו אבלים אפילו על הבית הראשון. **אנו אבלים על כך שלא נבנה בית המקדש בימינו**.

ג. בית שני

בית שני היה במדרגה מאוד נמוכה, שהרי לא שרתה בו שכינה:

חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני ואילו הן: ארון וכפורת וכרובים, אש, ושכינה, ורוח הקודש, ואורים ותומים (יומא כא.).

חסרון אורים ותומים פירושו שלבגדי כהן גדול אין משמעות. מזבח בלי אש מלמעלה פירושו התעסקות של בני אדם בלבד, בלי סיוע משמיים, כך שהיה צריך להגדיל את המזבח שיהיה יותר מקום לעצים, למרות המספר הקטן של הקרבנות.

לגבי חסרון הארון, הרמב"ן בשלושה מקומות בפירושו על התורה (שמות כ"ה, א; שם ל"ח, כא; דברים י', א) חוזר על כך שהארון והלוחות הם עיקר הכוונה והחפץ של המשכן. כלומר - בלי ארון, לדעת הרמב"ן, אין לבית שני משמעות (כמו מכונית בלי מנוע...). צריך להבין, אם כך, מה הייתה משמעותו ועניינו של הבית השני שבעצם לא היה בית.

הרמח"ל בחיבורו 'משכני עליון', דן בענייני המקדש על דרך הקבלה. נביא חלק מדבריו בהקדמתו לחיבור: **2**

ועתה הטה אוזנך ושמע, ואגיד לך סוד עצום ונפלא מאד. כאשר נכלל המאמר האחרון הזה בכל אורותיו ובכל תקוניו, ועמד על מכוונותיו כראוי, נמצא לו בסופו מקום אחד נורא מאד, הוא מקום החמדה הגדולה ומקום האהבה והשלום. והמקום צפון וגנוז למלך לבדו לבוא בו... ועל כן תבין כי זה המקום הנסתר והנעלם הוא הכלול מכל יופי המאור הזה. והמקום השני הוא כלול מכל המקורות והשורשים שנשתרשו בו מכל הדברים. **והמקום הראשון הוא בית קדשי הקדשים**

2 הוצאת מכון רמח"ל, ירושלים תשס"ג, עמודים 29-30. ההערות בסוגריים המרובעות הם של הרב רא"ם.

אשר נמצא שם הארון והעדות, והאבן השתיה שם עמדה להתחזק בו הרבה. והמקום השני הוא שאר כל הבית היוצא מן האבן ההיא... וזה הבית כאן שנבנה בראשונה (כוונתו לבית המקדש שלמעלה) - לא נסתר עוד. וקודם בריאת העולם נברא הבית הקדוש הזה, כי מן הבית הזה לוקחים שפע וכוח כל הנבראים... כי לולי פסק רגע אחד היו מתבטלים כל הבריות מיד.

ומה שתדע כי עד עתה לא הלכו כל המאורות ולא עמדו כל המדרגות רק בסוד החכמה [מדבר על הבית הראשון. בתורת הספירות, עשר הספירות ראשיתן בכתר, וממנה החכמה וכו', זוהי השתלשלות מהאין סוף] ולזמן העתיד עוד יתגלה הראשית הנעלם ויעלו כל הדברים מעלות גדולות ויקרות [כוונתו לבית המתואר בנבואת יחזקאל, אבל לא רק מבחינת צורתו החיצונית אלא המהותית. קיימת הרי בעיה מהותית של צמצום האין סוף בסוף. הרי כבר שלמה שואל: 'הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך' (מל"א ח', כז), ומכאן קל להגיע להגשמה ולעבודה זרה. בית בסוד 'חכמה' פירושו שיש נתק בינו לבית העליון]. ותדע עוד שבחטא האדם נתקלקלו הדברים וכל התיקונים נסתרו, ולא יכול העולם לחזור אפילו לכמות שהיה אלא בימי שלמה - שנבנה הבית. וכן כתוב 'וה' נתן חכמה לשלמה', כי אז נתפשטה החכמה ברב יפיה והדר כבודה וכל המאורות נתחזקו בשמחה רבה. ולא נמצא באותם הימים רק עוז וחדוה בכל המדרגות ובכל העולמות אשר כמוהו לא נהיתה. ועם כל זה הכל היה בסוד החכמה לבד. ויען לא הגיעו אל התכלית הראשון, על כן היה הפסק לשלוח ההיא, והבית חרב.

...אבל לעתיד, בהגלות הראשית הנעלם אשר דברתי [ספירת הכתר] תהיה השלוח רבה יותר מאוד, ושלאחריה לא יהיה עוד הפסק כלל, ונמצא שכל הדברים הולכים אחר מקורם. ובהיות המקור אחד, כל משפטי המאורות הליכותיהם, מסעיהם ומוצאיהם, עמידתם ושיבתם כולם הולכים על פי המקור ההוא. ובהיות המקור נשגב יותר - ישתנו על פיו כל הדברים כולם. על כן שנויים רבים יהיו בעולם בזמן ההוא... והעתיד בסוד הראשית הנעלם שלא נגלה ועדיין עד היום הזה.

והעומד בסוד ה' וידע אורחותיו הוא כי כאשר בנה שלמה את הבית הראשון, לולי חטאו, אלא היו מחזיקים בתומתם - היו מתעלים במדרגותיהם ומגיעים הדברים אל התיקון השלם... ועל כן ראה אותו

יחזקאל שכבר בנוי ועומד היה, וישראל לולי זכו במעשיהם, היתה ראויה להיות גאולת עזרא כגאולת מצרים וביאתם כביאת יהושע, ואז היו בונים את הבית בתבנית הזה אשר ראה יחזקאל והיו שני המקדשים שלמעלה ושלמטה מכוונים זה לזה.

תוך כדי הדברים, עוסק הרמח"ל בהבדלים בין השראת השכינה בבית ראשון להשראתה בבית שני:

וכאשר לא הטיבו דרכיהם היתה הגאולה בחשאי ולא עצרו כח לעשות כבית ההוא. ואז עשו אותו על פי הנביאים שביניהם, קצת דומה אל הראשון וקצת דומה אל האחרון שכבר נתחדש למעלה. **אפס קצהו לקחו וכולו לא לקחו, כי לא היתה השעה הראויה לכך.** ונמצא שבזמן שלמה היו שני הבתים - העליון והתחתון - מכוונים, על כן מצאה השכינה בו מנוח ושכנה בו, אבל השני שלא היו דומים זה לזה לא שרתה בו שכינה. **אבל לעתיד לא די שיהיו דומים, אלא שהבית העליון יתפשט ויגיע למטה... ונמצא שיהיה המקדש בסוד הכתר.**

כל מי שדן בבנין הבית, מר' יחיאל מפריז דרך הרב אלקלעי והרב קלישר ורבים אחרים, כולם ציפו למקדש על פי מסכת עדויות "מקריבין אף על פי שאין בית". כולם ציפו לחידוש ההקרבה, ונשתברו קולמוסים רבים ומרתקים בשאלות חשובות כמו ייחוסיה כהונה, טומאה, התכלת, מקום המקדש והמזבח ועוד ועוד.

אבל, כנראה שההשגחה האלוקית גורסת כרמח"ל, שהבית השלישי לא יבוא דרך "מקריבין אף על פי שאין בית". זו היתה דרך הבנייה בבית שני, דרך המזבח. "מזבח" ו"בית" הנם שני דברים שונים. מזבחות היו עוד מימי קין והבל, אבל זה לא היה "בית". כנראה שמשמייים רוצים בית שבמרכזו ארון. בית הקשור ל"ראשית". **גם בבית השלישי יהיו קרבנות, אבל הכיסופים שלנו צריכים להיות לבית ובמרכזו הארון.**

ד. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

אמנם, ייתכן שקביעה זו תלויה במחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בהבנת תפקיד המקדש. בהלכות בית הבחירה כותב הרמב"ם:

מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות...

(בית הבחירה פ"א ה"א).

וכן בספר המצוות:

בית הבחירה לעבודה בו יהיה הקרבה...

(מצוה כ).

לעומתו הרמב"ן כותב:

והנה עיקר החפץ... מקום מנוחת השכינה שהוא הארון (רמב"ן עה"ת שמות כ"ה, א).

כאשר הרמב"ם מונה את הכלים במקדש הוא מונה אותם כחלקים ממנו, ולא כמצוות בפני עצמן. המקדש הוא מקום פונקציונלי שנועד לצורך העבודה, ולכן הכלים הם חלק אינטגרלי ממנו. הרמב"ן בהשגותיו משיג על הבנה זו:

והנה הם תשמישי קדושה. ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שאמר שהם חלקים מחלקי המקדש, לפי שאין הכלים מן הבית, אבל הם שתיים מצוות ואינם מעכבות זו את זו... (השגות הרמב"ן מצוה ל"ג).

הרמב"ם פוסק את השיטה שמקריבין אף על פי שאין בית. כלומר, המזבח עומד בפני עצמו. לפי גישה זו, לכאורה, לא ברור לשם מה נועד הבית עצמו, שהרי הרמב"ם כותב ש"מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות...". הרב אילן ז"ל, בספרו "תורת הקודש", מתרץ שאת הבית צריך לצורך הקרבת החטאות הפנימיות. ושיטתו צריכה עיון, שהרי מפשט הרמב"ם משמע שהכוונה לצורך כל הקרבנות. לכן נראה לעניות דעתי, שגם לרמב"ם - הקרבה על המזבח כאשר ישנו בית שבמרכזו ארון, שונה ברמתה בהקרבה על מזבח בלא בית.

ה. הציפייה למקדש בימינו

כשתשאל היום יהודי - לשם מה המקדש? התשובה בדרך כלל היא "לצורך הקרבנות". אבל נראה, כפי שאמרנו לעיל, שזו תשובה שגויה, אפילו לדעת הרמב"ם שהדגיש את תפקיד המקדש כמקום שנועד לצורך עבודת הקרבנות. שהרי את הקרבנות מקריבים בעזרה ולא בבית - בקודש ובקודש הקודשים.³ נראה שהציפייה לבית השלישי איננה למסכת מידות או לבניין שלמה, או ל'מקריבין אף על פי שאין בית'. הציפייה צריכה להיות להשראת שכינה, לקישור הכל ל'נקודת הראשית', שלא יהיה 'עלמא דפירודא'. יש איגרת של הרב קוק שבה כותב הרב, שכאשר יש מניעות (הלכתיות, פוליטיות וכיוצא בזה) - זהו ביטוי לרצונו של ה'. אמנם זוהי אגרת "מסוכנת", כי היא עלולה להביא לאי-התמודדות עם בעיות, באמירה שזה רצונו ואין לעשות דבר כלל. אבל זה שלמעלה מאלף שנה נמנע מגדולי ישראל להקריב קרבנות - זה אומר דורשני, וצריך

3 יש דיון בזהור בשאלה למה בכלל קוראים למזבח הזהב "מזבח", שהרי לא זובחים עליו.

לשאול - מדוע זה כך? אולי בניין הבית השלישי שונה מהבית השני ומ'מקריבין אף על פי שאין בית'!

ו. עבודות יום הכיפורים קשורה ללוחות שניים

נאמר בתענית (כו): - "וכן הוא אומר: 'צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו מו ביום חתונתו וביום שמחת לבו' - 'ביום חתונתו' - זה מתן תורה; 'וביום שמחת לבו' - זה בנין בית המקדש". ופירש שם רש"י: "זה מתן תורה - יום הכפורים שניתנו בו לוחות האחרונות".

כדי להבין קשר זה שבין הלוחות ליום כיפור, נלמד קודם את דבריו של הרמ"ע מפאנו:

ולנו דברים כפשוטן, שאלמלא זוהמת הנחש כבר היתה כל התורה נתונה בלבו של אדם זרעו, כמו שאנו מקוים ממנה ליעוד ירמיהו שאמר (ירמיהו ל"א, לב): "נתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה". והכוונה, כי התורה בקרב לבנו מתנה היא וקלות ההסרה (פירוש, נוח לשכחה). אמנם במוח, שהוא מכון על הלב... לא תזוז משם לעולם.

וזה סוד התפילין במקום הלב ומקום המוח. כי משאבדנו השלמות העצמי הוצרכנו לדוגמתו מבחוץ, ועל זה נאמר (שה"ש ח', ו) "שימי נחותם על לבך". ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן.

[אם כך, מדוע נזקקנו ללוחות ולא נכתבה התורה על לבנו?]

[א] לפי שמכלל העולם לא פסקה - הוזקקו ללוחות הברית.

[ב] אי נמי, כאן שנעשינו בני חורין מן המוח, מן היסורים, מן המלכויות - הנה שב לבבנו ושכלנו כעצם השמים לטוהר, ואנו חבלנו בעצמנו כשאמרנו למשה 'ואל ידבר אתנו אלוקים פן נמות'. למאז ניתנה תורה להכתב על לוחות האבן להסיר ממנו לב האבן. על כן אמרו שלא היתה תורה משתכחת מישראל אלמלא נשתברו לוחות ראשונות. ולולי סרחנו בעגל לא הוצרכו ליגזז בארון, אלא ידיו של משה היו לה תשמישי קדושה לכסא כבוד... ואילו זכינו שמשה רבינו ע"ה ילך לפנינו מעלוי לעלוי ולוחות עדות על שתי ידיו הנה אז כל תלמוד וחוק הקרב קרב

היה רשאי להסתכל ולהתבונן בה... ועכשיו שנגזזו לוחות הברית כל העוסק בתורה לשמה יבושר בזה כאילו עינו ראתה (חקור הדין ב, פט"ז).

המצב האידיאלי הוא 'ועל לבם אכתבנה' - כתוב על הלב, פחות מכך - כתוב על הלוחות הראשונים אשר היו **בידי משה**. פחות מכך - זה מעלת כתוב על הלוחות השניים אשר היו **בארון**, והיום - גם ארון אין, ונשאר רק **לימוד תורה**.

בעבר - אדם היה לומד תורה מתוך התבוננות באותיות החקיקה, אותיות שבהם נבראו שמים וארץ. היום - אנו מנותקים. נראה שלנתק זה קשורות החטאות הפנימיות.

החטאות הפנימיות אינם קרבנות רגילים. עינינו להתמודד עם הניתוק הקיים, ולתת לנו "קריאת כיוון" ללוחות, המסמלות את נקודת הראשית, ולכן נמצאו על אבן השתייה, שממנה הושתת העולם.

פר העלם דבר של ציבור מבטא את הניתוק של הסנהדרין, ולכן טעו בהוראה.

פר כהן משיח [...] כי מלאך ה' צבאות הוא⁴] כששוגה - שוב מבטא ניתוק במקום התקשרות ללוחות. ולכן, נעשות ההזאות של החטאות הפנימיות כלפי הפרוכת כנגד בדי הארון, כדי לקשר את החטאת לארון (לא צריך לגעת בפרוכת, הכיוון הוא מה שחשוב), כמבואר בברייתא תורת כהנים: "לפני ה' אל פני פרוכת הקודש' - 'לפני ה' - יכול על כל הבית? תלמוד לומר 'אל פני הפרוכת'. אי אל פני הפרוכת יכול אל פני הפרוכת כולה? תלמוד לומר 'הקודש' - מלמד שהוא מכוון כנגד הבדים"⁵.

גם בשאר ההזאות: **בפרה אדומה** מזים כלפי קודש הקודשים, כפי ששינונו בפרה (פ"ג מ"ט): "טבל והזה שבע פעמים כנגד בית קדש הקדשים...". המוות גורם לפירוד מנקודת הראשית, גורם לטומאה, ולכן ההזאות נעשות לכיוון נקודת החיבור - הארון.

גם **במצורע** מזים כנגד קודש הקודשים, וכך גם שנינו בנגעים (פ"ד, מ"י): "טבל והזה שבע פעמים כנגד בית קדש הקדשים...".

כעת נוכל לנסות להבין את הקשר בין יום כיפור ללוחות. גם ביום כיפור מזה

4 ראה מלאכי ב', ז.

5 סיפרא ויקרא דיבורא דחובה פרשה ב.

הכהן אחת ושבע.⁶ לכאורה, מה ההיגיון שאחרי שהיה הכהן הגדול בתוך קודש הקודשים - יצא החוצה ויזה לכיוון קודש הקודשים? והתשובה לעניות דעתי היא, שכל עבודת היום היא עבודת התקשרות. ואחרי שהיה בפנים - יוצא, ומבחוץ מבקש להיות באותה דרגת התקשרות שהיה בה בפנים. יום הכיפורים הוא יום מתן לוחות שניים. אחרי החטא ושבירת הלוחות (בי"ז בתמוז) אנו עובדים ביום הכיפורים במהלך של תיקון, וזוהי כל עבודת היום.

כהן גדול, כשסיים עבודתו, קורא בספר תורה. הספר הוצא מקודש הקודשים.⁷ הוא מניח את הספר בחיקו ואומר: "יותר ממה שקראתי בפניכם כתוב כאן". לפי רש"י הוא מברך ברכת התורה לאחר הקריאה.⁸ לרמב"ם מברך גם לפני.⁹

שואל הגבורת ארי' (יומא סח:), למה כאן מברך רק לאחריה לפי רש"י. ונראה לעניות דעתי לתרץ, שקריאת התורה ביום כיפור אינה חלק מתקנות קריאת התורה של משה ועזרא, אלא היא משמשת כגמר עבודת היום. סיכום עבודתו היא הקריאה בספר מקודש הקודשים, כלומר זהו המרכז והקישור לנקודת הראשית.

ר' ישמעאל בן אלישע נכנס לפני ולפנים וראה את כתריא-ל, זוהי ספירת הכתר (על פי הרמ"ק) ולא למעלה מזה, "מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה טפחים".

בבית המקדש יש השראת שכינה, יש לוחות - מרכז לנקודת הראשית. אין בבית עצמו קרבנות.

בספרות הקבלה (הרמ"ק בשער ערכי הכינויים על מזבח, והרמח"ל במשכני עליון, וכתב על כך באריכות הצמח צדק בספרו דרך מצוותיך במצוות בניין המקדש), חילקו בין ההיכל וקודש הקודשים לבין העזרה חילוק מהותי, מבחינת עולמות אבי"ע (אצילות, בריאה, יצירה, עשייה):

6 הדם לא צריך לגעת בפרוכת. הרמ"ק ב'תפילה למשה' מסביר: השבע - אין לו השגה בשבע ספירות תחתונות, ואחת - לשלוש ספירות עליונות, כלומר "גם בקודש הקודשים הוא רחוק, ומזה רק לכוון". החשש תמיד הוא מפני הגשמה. אפילו בבית ראשון הגיע להגשמה כי הגיע רק לספירת "חכמה" ולא ל"כתר".

7 כך לדברי רש"י בבבא בתרא. העניין לא מוזכר בגמרא, כי בבית שני לא היה ארון, וממילא לא היה ספר תורה בתוך הארון או לידו.

8 ראה רש"י על המשנה ביומא סח: .

9 הל' עבודת יום הכיפורים פ"ג הי"א.

ההיכל - הוא עולם האצילות, לא מקום עבודה. אין בהיכל קרבנות. יש בו את הקטורת שמשמעותה התקשרות, כמבואר בזוהר בכמה מקומות¹⁰ (קטורת בארמית = קשר).

העזרה - שייכת לעולם הבריאה היצירה והעשייה, שיש בו טוב ורע, ובו שייכת עבודת הביוררים המתמקדת בעבודת קרבנות המזבח.

בהיכל - הקטורת מביאה להתקשרות. אין בהיכל קרבנות. עצם הביאה להיכל מחייבת קידוש ידיים ורגליים, כלומר בהיכל יש עבודה רוחנית, כי שם מקום השכינה.

ז. מה תפקיד הבית השני?

כפי שעולה מדברינו, בית שני שלא היה בו ארון - העיקר היה חסר בו.

הראי"ה קוק (בתוך למהלך האידאות בישראל) כותב, שתפקידו היה הכנה לגלות. בחורבנו נבנה בית המדרש של רבן יוחנן בן זכאי, ששורשיו התחילו בעצם אצל עזרא הסופר - בתחילת הבית. הבית הוא שלב בהיווצרותה של כתיבת תורה שבעל פה.

הארון נגזר על מנת שתורה שבעל פה תישאר בגלות ותתפתח בתוכה. חובה להתפתח מתוך הניתוק מאותיות החקיקה. תורה שבעל פה התנתקה מאותיות התורה. היא הגיעה לשיאים למדניים עצומים, אבל בניתוק מתורה שבכתב. חלק מתהליך הגאולה של דורנו, המתבטא בין השאר במשבר לימוד הגמרא, נובע ממחאה חריפה של התנתקות תורה שבעל פה מאותיות החקיקה.

ח. הציפייה למקדש בימינו

הציפייה למקדש לא תוכל להיות ל'מקריבין אף על פי שאין בית', אלא לבית שיתקשר לראשית, ל'כתר'. ההכנה לכך הינה על ידי ההתחברות לאותיות החקיקה, וזה לא פשוט. בישיבות - הלימוד הצטמצם לתחומים שהקשר שלהם עם תורה שבכתב זעום ביותר.

בסוף ספר שמות (מ', מד) נאמר: "וכבוד ה' מלא את המשכן. ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד..." - משה בחוץ.

¹⁰ ראה פרשת ויקהל ר"ח ע"ב חלק ג, ל ע"א, בהעלותך קנא; זהר חדש סח.

ובזוהר (פרשת ויקרא דף ב' עמוד ב) מסבירים:

מלא את המשכן, מילא לא כתיב כאן אלא מלא, דהוה שלים לעילא ותתא.

ולא מקרה שויקרא עם אל"ף זעירא, שם עבודת הקרבנות זקוקה למזבח החיצון, לעבודת הבירורים. אבל ציפייתנו היא לבית השלישי, להתקשרות לספירת הכתר.

אין פיצול בין תורה ומקדש, כפי שמוכיחה עבודת יום כיפור. מי שיש אצלו פיצול ביניהם, ושתמש בביטויים חילוניים כמו 'פולחן', לא יזכה לציפייה מעודנת אלא מחוספסת. האומה לא תקבל ציפייה כזו. אם נלך בתהליך רוחני עמוק, שיסודותיו בלימוד תורה ועבודת ה', יחד עם עבודה רבה על העולם של טוב ורע, של עבודת הבירורים של מזבח החיצון - תחזור השראת שכינה במהרה בימינו, אמן.

הרב יובל שרלו

הציפייה לחידוש הקרבנות

הקדמת המערכת

אנו מביאים כאן חלק מייצג של תשובותיו של הרב יובל שרלו, הדנות בציפייה ובכמיהה הצריכות לפעם בנו לבניין הבית השלישי ולחידוש הקרבת הקרבנות. התשובות נכתבו לשואלים שונים במסגרת אתר האינטרנט 'מורשת'.

מכיון שהשאלות נשאלו על ידי אנשים שונים, מטבע הדברים חלק מהמסרים חוזרים על עצמם. כמו כן, יש להדגיש, שמכיון שהמדיה התקשורתית בכלל, ורשת האינטרנט בפרט, אינה מאפשרת הרחבה ארוכה מדי בנושא מסוים, על כן התשובות כאן הן בבחינת טעימה בלבד, ואיך זיל גמור.

הרב, בתשובותיו הראשונות בנושא, מפנה לשני מאמרים שפרסם בעתון 'הארץ'. הם פורסמו כתגובה לדבריו של אהוד עין גיל בטור שכתב במדור הספרות בעיתון זה, תחת השם: "שלידים בארון הספרים היהודי", בו הוא כותב כנגד כמה ממצוות הדת, ובין השאר מתייחס בדבריו לעניין המקדש. במסגרת זו נביא רק את מאמרי התגובה של הרב שרלו, ולאחר מכן את תשובותיו באתר.

תגובת הרב שרלו:

חיים בארון הספרים היהודי

אני מאמין בבניין בית המקדש ומצפה לבניינו המלא במהרה.

הקשר שבין האדם לבין בוראו, אי אפשר לו להישאר חד צדדי כהיום. התנ"ך מלמד אותנו על יחס דו סטרי, בו נגלה דבר ד' ליראיו, ובו זכו אנשים לחוות את העניין האלוקי בכל הוויתם. משוררי האומה שרו על כיסופים לשיבה בחצרות ד', ונביאי האומה תיארו את עצמת החוויה של המפגש האלוקי ושל החיפוש אחריו. קשה להצביע על משהו גדול יותר מאשר התקווה לשוב ולראות כל אלה במלוא עצמתם.

הרואה באלה שלדים בארון - אינו יודע חיי אמונה מה הם.

אהוד עין גיל דומה למי שאינו יודע אהבה מהי, ומנסה להבין את טיבו של המגע הגופני. זה נראה לו כדבר מה מוזר ביותר, אם לא דוחה, שאין לו כל פשר - שני אנשים מתגפפים ומתקרבים פיזית ללא פשר. רק מי שידע אהבה מהי - יוכל להבין. ואז גם תתבהר לו תחושת הרצון להקריב ולתת, ויבין את משמעות הקשר הגופני כולו. רק מי שחי חיי אמונה יוכל להבין את הכמיהה להביא את אלה בתור ביטוי, ולא יעמיד עצמו באור מגוחך של מי שראה ולא הבין מה ראה. כך דימו הנביאים את היחס בין האדם לבין אלוקיו. כך גם שרטטו את מקומם של הקרבנות. עשרת הדברות כלל אינם כוללים צווי על הקרבנות. עוסקים הם באהבת ד' ויראתו, ואלה קודמים לכל קשר מעשי. הקרבנות מופיעים הרבה הלאה, כדרך הבעה עמוקה המבקשת לנתב נפש המתפוצצת מרגשות קרבת אלוקים - לעבודת המקדש. אכן, יש מקום עמוק לביקורת על המעמיד את הקרבן והפולחן קודם לזיקה הנפשית העמוקה. ביקורת זו נישאה בעבר בפי נביאי ישראל, ואף היום קרויים מנהיגיה הרוחניים של האמונה לשאת את קולם ברמה, ולמחות על תופעות פולחניות המעמעמות דמותה. אולם לא פחות לוקה הרואה בכל אלה שלדים. טובים שלדים אלה מהרבה אוצרות רוח אחרים, שאינם נושאים עוצמת חיים גדולה כשל אלה. לא אבד על אלה הכלח, להפך - רענותם היא המעניקה חיים למוצאיהם. אין האמונה אלא בקשת חיים בעולמות נוספים לזה של עולמנו, וכשהם נגלים לו לאדם - הוא חש את עצמתם במלוא שיעור קומתו הרוחנית. תחת ליקוט עניינים שאינם עומדים בפני עצמם, וציורם כעולם היהודי כולו, ניטיב לעשות אם נבחן מצוות אלה כחלק מקונטקסט כללי, תוך הכרה בדינמיות של חיי תורה שבעל פה. או אז יצטייר חזון מלא חיים, שהביא לעולם את בשורת כבוד האדם וחירותו, את המוסר והאמונה, והוא עשוי לעשות זאת גם בעתיד.

זר לא יבין את זאת

מי שלא יודע אהבה מהי לא יבין אותה - למראה נשיקה הוא יתמה, הקשר הגופני בין בני הזוג יראה בעיניו מעשה הבל בהמי. מי שידע טעמה רואה בכל אלה ביטוי עמוק לדבר מה גבוה ונאצל, מימוש של עומק פנימי במעשה חיצוני.

מי שלא יודע אהבת אלקים מהי לא יבין אותה - למראה קרבנות הוא יתמה,

בציפייה לבניין בית המקדש הוא יראה תאוה לעבודת אלילים, את חלומות שיקום מקום השראת השכינה הוא יראה כתכנית פוליטית המבקשת לנפץ את כל המחסומים המעשיים, ולא ככמיהת נפש שאיננה נרתעת מלחלום - גם כשהמימוש אינו אפשרי.

אנו מצפים לבניינו של המקדש, לא כמהות התהליך, אלא כסיומו. עיקר הזיקה להר הבית נובע מהאמונה כי במקום זה ישנו חיבור פלאי בין אלוקים ואדם, חיבור של הטונסצנדנטלי עם האדם הסופי, ואנו מצפים לגילוי ולהופעתו המלאה. חלומות אלה מדרבנים להכין את המצע לכך, לבנות משכן בליבו של האדם פנימה, משכן של מוסר וקודש, צניעות ואמונה, וללמוד ולהכין את הלבבות ליום בו יופיע מחדש אור ד' במקום ההוא. עד אז אנו ממשיכים לאחוז בציפייה שבחלום מצד אחד, ובתיקון האדם והעולם באופן מעשי מצד שני. המבקש להבין את טיבה של ציפייה זו נדרש למלוא הופעתה של אמונת אלקים אשר בלבב בני האדם. בלא זה הוא יפרש את מה שהוא רואה בלבוש מעוות, ולא יחדור אל עומק בקשת שיבת השראת שכינה בישראל.

נביא מספר תשובות נוספות של הרב בנושא זה, שפורסמו באתר:

”ט כסלו התשס”ב

שאלה:

לרב שרלו שלום וברכה!

ראשית, תודה על המאמרים.

שנית, קראתי אותם בעיון, והבנתי כי האדם המאמין יש בו תשוקה עזה להקרבת קרבנות, כשם שלבעל יש תשוקה עזה לאשתו. ובכן, מה עלי לכוון כאשר אני קורא קרבנות? האם עלי לכוון שאני מקווה שנחזור למצב בו היה עם ישראל בזמן בית המקדש?

בתודה מראש.

תשובה:

שלום וברכה.

אכן כן. עיקר כוונת מי שהקרבנות נתפשים אצלו כדבר מה שהוא רחוק ממנו - הוא לזכות לכסוף לקרבנות. אין כוונתנו להתחיל מהכיסופים להעלאת בעלי חיים על המזבח, כי אם לכיסופים להימלאות פנימית באור ד', ומתוכו ברצון האמיתי והכן להוציא אל הפועל כיסופים אלה - "משכני אחרִיך נרוצה". כשהנפש מתפוצצת מגעגועים לא-ל חי, היא מבקשת להוביל להעלאת העולם כולו ולקרב את האדם והמציאות כולה אל בוראם. על כך אנו מקווים ומתפללים - על התהליך כולו, המתחיל בהשראת שכינה ובבקשת קרבת אלוקים, ומסתיים בביטוי המעשי.
כל טוב.

י"ד אדר תשס"ב

שאלה:

האם מכיוון שהשתנו בימינו אמות המוסר (והן ממשיכות להתפתח לכיוון הצמחונות וכו'), יכול להיות שבבית המקדש השלישי לא תהיה הקרבת קרבנות?

תשובה:

שלום וברכה.

אין לנו שום סיבה לומר כי בבית המקדש השלישי לא יהיו קרבנות. אמנם, הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ולא ייפלא מריבונו של עולם להמיר את הקרבנות במשהו אחר, אולם אין לנו שום יסוד לומר שכך יעשה, ונאמנים עלינו דברי האמונה כי זאת התורה לא תהא מוחלפת.

טעם הדבר נראה, כי הנחת היסוד בשאלה איננה נכונה. ההנחה היא שההתרחקות מהקרבנות היא התקדמות. ברם, אין זה הכרחי כלל ועיקר. נראה, כי העובדה שהקרבנות אינם מדברים אלינו נובעת מהעובדה שהתרחקנו מאוד מתאוות עבודת אלוקים. עם הסתלקות שכינה מעלינו, יצא יצר עבודה זרה מבית קודשי הקודשים.¹ יציאתו משם מלמדת כי הוא נטל עימו את יצר עבודת אלוקים גם יחד,

1 "...בתר דאביקו ביה יתבו תלתא יומא בתעניתא, בעו רחמי, נפל להו פיתקא מרקיעא

כיוון ששניהם כרוכים זה בזה. משום כך, אנו עצמנו איננו מתגעגעים לאלוקים, ועל כן אין אנו חשים בצורך להקריב. ברם, ביום שתשוב שכינה לישראל וליבנו יתמלא רגשי קרבת אלוקים, אנו נתפוצץ מכיסופים פנימיים אלה, ונבקש להוציאם לפועל - כאדם האוהב את אהובתו ומבקש לאן להוליך את המיית אהבתו וכיצד לממש אותה בפועל ממש. כשם שאין אנו מותירים את האהבה הרומנטית ברמת החזון בלבד, ואנו מבקשים אותה בעולם המעשה, כך הוא גם בענייני קרבת אלוקים. זו הסיבה שבימי בית ראשון הייתה העבודה זרה כל כך נפוצה, וזו הסיבה שהקרבנות כרוכים בהשראת שכינה. עם שיבתה של זו - אנו נבקש את ההקרבה, ואז תהיה התורה טבעית לנו ולא זרה ורחוקה כפי שהיא מצטיירת היום.

אמנם, בכתבי הראי"ה מופיע בכמה מקומות² הרעיון כי בעתיד לבוא יוקרבו רק מנחות (קרבנות מהצומח). ייתכן כי מדובר בעתיד לבוא רחוק יותר, בו כיסופינו לאלוקים יוכלו לבוא לידי ביטוי בעולם הצומח, ולא יהיה צורך במפגש עם החי. ברם, נראה כי גם הראי"ה אינו חולק על העובדה כי הצעד הראשון הוא שיבת הקרבנות במלואם, ולעתיד לבוא רחוק יותר נזכה למנחות. כל טוב.

ט' בסיון תשס"ב

שאלה:

האם עבודת הקרבנות היא עבודת ה' בדיעבד? כלומר, רק מתוך התאמת דת היהדות בתוך תרבויות הגויים - נאמר לישראל להקריב?

תשובה:

דהוה כתיב בה אמת. אמר רבי חנינא: שמע מינה חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת. נפק כגוריא דנורא מבית קדשי הקדשים, אמר להו נביא לישראל: היינו יצרא דעבודה זרה... (סנהדרין סד).

2 ראה למשל בעולת ראי"ה, על המילים "וערבה לד" מנחת יהודה וירושלים...", ובשמונה קבצים בכמה מקומות.

שלום וברכה.

בתשובות אותן בקשתי שתראי (=המאמרים שהובאו לעיל, המערכת), ניתן לעמוד על תפישת עולמי בהקשר לקרבנות: הקרבנות אינם בדיעבד - כמו שהקשר הגופני בין איש ואישה הנלווה לאהבה אינו בדיעבד. בני אדם אנחנו, וכשם שאין אנו חפצים באהבה אפלטונית, כי אם במימוש מלא של כל הפירמדה האנושית בקשר בין המינים, כך (ולהבדיל אלף אלפי הבדלות) נכון הדבר גם ביחס לאמונה. הקרבנות הן לכתחילה, כיוון שמי שמתפוצץ ברגשות אמונה וקירבת אלוקים - מחפש את הדרך להביא אותם לידי ביטוי בכל הוויית גופו. אין זו נחיתות כי אם מלאות של אדם, שכל עצמתו וכל חייו פועלים בהרמוניה, והוא מגיע מהקשר הנפשי העמוק עם האמונה אל המימוש בפועל.

ההקרבה לא התחילה בתרבות הגויים, כי אם כבר מתחילת האנושות - מימי קין והבל. אבותינו הקריבו לא מכוחו של הציווי האלוקי, כי אם מתוך הרצון העמוק לדבוק בריבוננו של עולם בכל שלמות עולמם הפנימי. לא חולשה יש כאן כי אם גבורת אמונה, ומימושה בעבודת ד' מעשית.

כל טוב.

כ"ג בסיון תשס"ב

שאלה:

לשם מה צריך הקב"ה קרבנות?

תשובה:

שלום וברכה.

אכן, אין ריבוננו של עולם זקוק לקרבנות. עיקרון זה שב ונשנה פעמים רבות לאורך התנ"ך. כל ברואי עולם שייכים לו, ואין הוא זקוק למתנת אדם כלל וכלל.

הקרבנות נועדו לנו - לא לו. כבני אדם, אנו זקוקים לקרבנות. אנו זקוקים להם כי אנו חפצים לחוש שאנו נותנים דבר מה לריבוננו של עולם. אנו זקוקים להם כיוון

שהם משמשים לנו ראי למה שהיה אמור להיעשות לנו - במקום שאנו עצמנו נעלה על המזבח ונישחט לפני ריבונו של עולם - אם ככפרה על מעשינו אם כהידבקות בריבונו של עולם - הדבר נעשה על בעל חיים, ואנו צופים בכך ומתלכדים עם המעשה. אנו זקוקים לקרבנות כמו כל זוג אוהב - הוא אינו מותיר את אהבתו ברובד האפלטוני כי אם מבקש דבר מה מעשי המבטא את כל רגשות הקירבה, כך גם הקרבנות: מכוחם אנו מבטאים את העולמות הרוחניים המצויים בתוכנו.

למעלה מכך, ריה"ל למדנו כי הקרבנות הם גם סדר אלוקי מיוחד, המביא להשראת שכינה בעולם מכוחו. זהו סדר מיוחד לאורו נברא העולם, וכשם שאדם אוכל כדי שהנשמה תהיה קשורה בו (אף על פי שהנשמה אינה גשמית כלל ועיקר) כך אנו מאכילים כביכול את המזבח כדי שהסדר האלוקי יהיה מושלם.

כשמבארים כך את נושא הקרבנות מבינים כי לא ריבונו של עולם מצוי במוקדם, כי אם האנושות, הזוכה להתקרב (קרבן וקירבה אלו מילים דומות) לריבונו של עולם דרך מהלך זה.

כל טוב.

מהותו של מקדש*

א. המקדש כהמשך למתן תורה

לפי סדר הדברים בתורה, הרי משה "בעלותו אל ראש ההר - דיבר לו (הקב"ה) על דבר המשכן" (ראב"ע שמות כ"ה, א). והרמב"ן פורש יריעה הקשרית רחבה:

כאשר דיבר עם ישראל פנים אל פנים עשרת הדברות... וישראל קיבלו עליהם כל מה שיצום על ידי משה וזאת עמהם ברית על כל זה, מעתה הם לו לעם והוא להם לא-לוהים... והנה הם קדושים, ראויים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם. ולכן צוה תחילה על דבר המשכן שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו, ושם ידבר עם משה ויצוה את בני ישראל... וסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר... והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני...

הדרשן בשמות רבה לתחילת פרשת תרומה, קושר את מצוות המקדש למתן תורה:

... אמר הקב"ה לישראל: נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים - בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר: 'ועשו לי מקדש'.

נמצא, כי המשכן הוא כמין המשך להתגלות בסיני ומקום בו שרויה וממנו יוצאת תורה והוראה לישראל, תורה המעצבת אותם כממלכת כהנים וגוי קדוש.

ב. משכן - רפואה מחולי העגל

אולם, מגמה שונה עולה מהדרשה במדרש תנחומא לפרשתנו (פיסקה ח):

ועשו לי מקדש... אימתי נאמרה למשה הפרשה הזו של משכן? ביום הכיפורים עצמו, אע"פ שפרשת המשכן קודמת למעשה העגל, אמר

* מתוך ספר העומד להתפרסם בקרוב.

רבי יהודה ברבי שלום - אין מוקדם ומאוחר בתורה... אתה מוצא שביום הכיפורים נתכפר להם ובו ביום אמר לו הקב"ה 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', כדי שידעו כל האומות שנתכפר להם על מעשה העגל... אמר הקב"ה 'יבוא זהב שבמשכן וכפר על זהב שנעשה בו העגל. שכתוב בו 'ויתפרקו כל העם את נזמי זהב'. אמר הקב"ה 'כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך'

(ירמיהו ל', יז).

אם חולי העגל בא לידי ביטוי בהתעוררות העם לתרום מתכשיטי הזהב, הרי התרופה היא בנייתו ההתנדבות לאפיק של קדושה, לבניית המשכן. זאת ועוד, המשכן אמור להוות עדות לכך שעוון העגל נתכפר, שהנה ה' מוכן לשכון בתוכם. היום בן נתבשר העם על הסליחה, יום הכיפורים, הוא יום הצווי על מלאכת המשכן (ונראה כי כניסת הכהן הגדול לקודש הקודשים ביום הכיפורים, באה גם לציין את יום הצווי על המקדש).

ג. הקדמת תרופה למכה

לפי זה יש להבין: מה טעם נכתבו פרשות אלו - תרומה, תצוה ותחילת כי תשא, העוסקות במשכן, כליו ועבודתו - קודם למעשה העגל, בשונה מסדר ההתרחשויות. ואל תשיבני בכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', שכן כלל זה אין משמעו שהדברים בתורה נטולי סדר הם, אלא שהסדר שהם סדורים אינו בהכרח כרונולוגי. ואדרבא, כל אימת שהכתוב משנה מסדר האירועים, יש ליתן את הדעת מדוע שינה מן הסדר המתבקש.

ואפשר כי ביקשה התורה להקדים את סיפור התרופה לסיפור המכה, ועוד קודם שהיא מספרת על החטא הכבד של העגל, כבר היא מוסרת לנו על הרפואה המזומנת לאותה מכה: נדבת המשכן ועבודתו.

ונראה כי בדרך זו הלך רש"י, שהנה בפירושו לכתוב 'ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות' (ל"א, א), פסוק שמיד לאחריו מתחיל סיפור העגל, הוא כותב:

מעשה העגל קודם לציווי מלאכת המשכן ימים רבים היה, שהרי ב"ז בתמוז נשתברו הלוחות וביום הכיפורים נתרצה הקב"ה לישראל, ולמחרתו התחילו בנדבת המשכן.

ומעניין, רש"י כתב זאת כאן, עובר למעשה העגל, ולא כפי שהיה מתבקש לכתוב זאת בתחילת פרשת תרומה. אפשר שחושיו הפדגוגיים הרגישים הנחו אותו למסור מידע זה רק בסוף, כדי שלא לפגום בחוויית הלימוד הראשוני של מעשה המשכן. שלא יראה עניין המשכן מתחילתו כמענה לחטא העגל, אלא כדבר העומד לעצמו מלכתחילה.

ד. מראש מקדם

מאיך, מצינו בדברי חז"ל מאמרים המלמדים כי רעיון המשכן כמוהו כימי עולם ואף קדם לו. כך למדנו במסכת פסחים (נד.): "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ... בית המקדש ... דכתיב 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו'". ובמדרש תנחומא תרומה פיסקה ט':

אמר רבי שמואל בר נחמן: עד שלא נבנה בית המקדש היה העולם עומד על תרנוס [=כסא] של שתי רגלים, משנבנה, נתבסס העולם ועמד בישובו.

הוי אומר: המקדש הוא צורך בסיסי לעולם, וללא מקדש אין לו לעולם עמידה של ממש.

אף מבחינתם של ישראל, מצינו את המשכן כמצוה שמלכתחילה. שכך אמר רבי יהושע בן לוי:

תנאים עשה הקב"ה עם ישראל עד שהן במצרים, שאינו מוציאן אלא על מנת שיעשו משכן ומשרה שכינתו עליהם ... וכיון שהוקם המשכן, ירדה שכינה ושרתה ביניהם, באותה שעה נתקיימו כל אותן התנאים (תנחומא נשא, כב).

ד. עד שתחפץ

אפשר כי אכן מחלוקת קוטבית כאן בין שתי גישות: זו הרואה במקדש ועבודתו עניין ראוי מראשיתו, לעומת זו הגורסת שכל עצמו לא נוצר אלא כמענה לבעיית העגל.

אולם אפשר ואף מסתבר כי שתיהן צדקו יחדיו. רעיון המקדש כבית שכינה בקרב ישראל והעולם הוא הכרחי לעולם, וכל עוד אין הוא קיים, חסר יסוד ממשי לקיומו הערכי, ואף הפיסי¹ של העולם.

אולם דרושה תקופת הבשלה, עד שניתן יהיה להעלות את הרעיון ולהביא לביצועו².

בית המקדש, בית התוודעות בין כנסת ישראל לקב"ה, אמור להיבנות על ידי שניהם: ישראל הבונים את המעטפת החיצונית והקב"ה משרה את שכינתו וממלא תוכן את הבית. אולם בית זה והתוודעות זאת זמנם הוא משיחפצו שני הצדדים, שכך שר משורר האהבה:

מה תעירו ומה תעוררו את האהבה עד שתחפץ (שיר השירים ח, ד).

ומסתבר לפי זה לומר, כי אכן הדברים סדורים בתורה כדרך שאירעו. לאמר: הציווי על המשכן היה בעת שהיה משה על ההר לראשונה. ואילו זכו ישראל והמתינו, היה הוא יורד מן ההר ובשורת המשכן בפיו וכבר היה אפיק חיובי ליצר ההתנדבות וכבר היו זוכים גם למשהו ממשי בקודש השרוי בתוכם. משלא זכו וחטאו בעגל ונשברו הלוחות, כבר לא היה מקום לדבר אז על המשכן, שכן השכינה רחקה מאליהם, ואף משה נטע את אהל מועד אשר לו מחוץ למחנה.

רק לאחר תקופת ההתפייסות ניתן היה שוב לדבר על המשכן. וכשירד משה מן ההר ביום הכיפורים ובשורת הסליחה בפיו, או אז חזר וניעור עניין המשכן כשהפעם נתלוותה לו נימה של כפרה על מעשה העגל.

1 דבר זה עולם, בין השאר, מהתיאור במסכת סוטה "משחרב בית המקדש בטל ... אין יום שאין בו ... ניטל ..." (פרק ט משנה יב).

2 אף לגבי תורה מצינו צורך בתקופת הבשלה, שאף שהיא כבר קדמה לעולם (פסחים נד ע"ב), וודאי שהיא נצרכת לו ביותר, לא ניתנה היא בסיני אלא לסוף כ"ד דורות מתחילת הבריאה, משהבשילו התנאים לקבלתה.

אל הר המור

ספר אל הר המור, בהלכות עליה להר הבית, יצחק שפרא ויוסף פלאי, יצהר

מבין כל הסוגיות ההלכתיות הקשורות למקדש, שאלת העלייה להר הבית בזמן הזה היא אולי המעשית ביותר (למרות שגם עניין זה נפגע קשות בשנתיים האחרונות, לצערנו). לפנינו ספר הפורש את היבטיו ההלכתיים של הנושא בצורה מאורגנת ובהירה. בכך מקבל מקצוע זה צורה ומסגרת-מושגית, שבתוכה יוכל כל אחד להתמצא, בין אם מטרתו היא לדעת את ההלכות הקשורות לעלייה להר הבית, ובין אם רצונו להעמיק במקורות. המחברים מודעים לכך שרבים כבר עסקו בנושאים האלה, ורואים מעיקר תפקידם 'עשיית סדר' בתחום.

הספר מחולק לשלושה שערים. הראשון נקרא 'עיקרי ההלכה', ובו נסקרים ההיבטים היסודיים בעשרה פרקים: מצוות שילוח טמאים, קדושת המקדש בזמן הזה, דיני טבילה לגברים ונשים, זיהוי מקום המקדש ועוד.

המחברים מציינים לגבי חלק זה, ש"מן הסתם תלמידי חכמים לא ימצאו בו הרבה עניין" (עמ' ז). כמובן, הרבה תלוי בשאלת הגדרתו של 'תלמיד חכם', ועם זאת נדמה לי שמעטים הם היום שמקובל לכוונתם כך, ולא ירוויחו מעיון מסודר בסקירה הזאת. כאן הם ייפגשו בשברי נושאים ועניינים שעלו ונעלמו תוך כדי לימודם השוטף, כאשר הם מוצגים בתוך מסגרת כוללת המבהירה את משמעותם ואת מקומם במערכת דיני המקדש. בכל מקרה, בלי לגרוע מערכו של הספר בכלליותו, חלק זה הוא לדעתי תרומתו המיוחדת לעולם תורת המקדש.

בחלק השני מופיעים 'בירורי הלכה'. כאן מעמיקים המחברים בליבון שאלות חשובות ולא פשוטות. לדוגמה: מעמדו של בעל קרי ביחס לאיסור כניסה למקדש. פשוט הדבר שאין לו להיכנס לעזרה, שהיא במעמד 'מחנה שכינה', ואסורה לכל טמא. ואולם ישנם טמאים המשתלחים גם ממחנה לוויה - הר הבית - כגון, זב ונידה. מהגמרא נראה שבעל קרי דינו כזב לעניין זה, אלא שהרמב"ם השמיט הלכה זו מספרו. מקובל שהשאלה תלויה בסיבת שילוחו של הזב. האם החמירה בו תורה משום שמקור

הטומאה הוא בגופו (טומאה יוצאת מגופו), או משום שהוא מטמא משכב ומושב?
בעל קרי דומה לזב לפי האפשרות הראשונה, אך לא לפי השנייה.

החלק השלישי, 'הלכה למעשה', הוא מדריך קצר ומפורט למי שרוצה לעלות להר הבית בטהרה כדין. גם כאן, העריכה ברורה וטובה. אין למצוא פה את ההסתייגות השגורה בספרי הלכה בימינו 'שהדברים נכתבו להלכה אך לא למעשה', 'רק לעורר את המעיין', וכיוצא באלה. המחברים כותבים "שאינן אנו פוסקי הלכות, וכל מה שכתבנו כקביעת הלכה נעשה בהתייעצות עם פוסקים מובהקים" (עמ' ח). כך שהכוונה היא להורות למעשה. אולם למעט מספר מקרים, לא ברור מי הוא הסמכות ההלכתית שעליה נשענים הדברים. דומה שראוי היה לציין את הפוסקים בשמם.

בכל דבריהם עומדת לימינם של המחברים בקיאותם הרבה והבנתם האיכותית בנבכי הגמרא, הראשונים והאחרונים; במיוחד בענייני הטהרה הנידחים. עולה בידם לפרוש את עמקות ההלכה בפני המעיין בצורה הגיונית ומסודרת, יחד עם הנפקות המעשיות מנקודות המבט השונות.

בזכות אופיו המקיף והמסודר של הספר, לומד המתבונן בו על טיבו של העיסוק ההלכתי במקצוע מסוים זה. ישנן פינות שלא נגעה בהם יד פוסק למעלה מאלף שנה, ובהם נושבת רוח הראשוניות. האם יש חיוב על אשה לבדוק עצמה לפני העלייה להר הבית, כשם שדורשת ההלכה העתיקה בדיקה לטהרות? האם יש צורך לדאוג לטהרת הבגדים אותם לובש העולה, שכן קיים איסור להכניס כלי טמא למקדש? מאידך, בכמה עניינים מתברר שדיני נידה הופכים כאן לפינה ויתד, בהיותם כמעט השריד היחידי שנשאר לנו לפליטה מכל מערכת הטהרה במישור המעשי. הפיתוח והעיבוד שקיבלו הלכות נידה במשך הדורות, מהווים כלי עזר חשוב גם בהקשר החדש. נגישותן היחסית מקילה על ההתמקדות בפרטי המשא והמתן, וזה בוודאי לברכה. הדבר בולט בדיון בטהרת נשים לצורך עלייה להר הבית.

מאידך, יש משמעות רבה לעובדה שהלכות טהרה התפתחו בדורות האחרונים כאשר הן מנותקות ממלוא משמעותן. ההחמרות והסייגים שהתלוו להן במשך הזמן - מסיבות ברורות - מופיעות כאן כגורמים שיש להתחשב בהם. יש אפוא מקום להעלות את השאלה העקרונית: האם עלינו לדבוק בדפוסים שהתקבלו במצב של 'חסר', או שמא ישתנו פני הדברים ככל שנתקרב בעזרת ה' להיקפם המקורי של דינים אלה?

לעיתים עולה שאלה זו בספר הנוכחי. החמרתו של המגן אברהם, שעל פיה כל הטלת מים נחשדת כקרי, הייתה אפשרית רק בזמן שהנפקא-מינה היחידה הייתה לאכילת חלה בזמן הזה, ולא במציאות שבה נחוצה טהרה על מנת לקיים הלכות מרובות, דוגמת העלייה להר הבית. המחברים אכן מתחשבים בדברי המגן אברהם, וממליצים להסמיך את הטבילה לעלייה (עמ' כג). אך כדאי לציין שאפשר והמלצה זו אינה עולה בקנה אחד עם רוח ההלכה, הרואה תוספת טהרה ב'הערב שמש' לאחר הטבילה.

דוגמה לקושי שבניעור האבק מעל הלכות שלא היו מעשיות זה שנים, היא ברכת הטבילה. למשך תקופה ארוכה, לא ידענו על מציאות שבה גבר יברך על טבילתו במקווה טהרה (להוציא גירות). הדעת נותנת, והמשא ומתן ההלכתי מאשר, שטבילה מטומאה וודאית לצורך העלייה להר הבית תדרוש ברכה, היות שיש בה הכרח הלכתי גמור. הנחיה זו אכן מופיעה בספר, אבל המחברים אינם מעלימים הערה סתמית ששמעו מפי הגרש"ז אויערבך זצ"ל ש"לא נהגו לברך, אך לא זכינו לשמוע מפיו ביאור הדבר" (עמ' ע). עם זאת, הספר מכריע על פי דעת הפוסקים שיש לברך.

בהקשר זה עולה בספר הערה מעניינת וחשובה, הקשורה לחציצה בטבילה. השולחן ערוך מביא את הנהוג בימינו, שלכתחילה תטבול האשה לנידתה כאשר אין עליה דבר, אפילו דבר שאינו מהווה חציצה על פי דין. הספר מביא בשמם של "מורי הוראה", שאין צורך שגברים העולים להר הבית יקפידו בכך (עמ' לז). משמעותו המעשית של עניין זה עשויה להיות מרובה. הטבילה בעירום היא המוכרת לנו כיום, אך מעיקר הדין מותר לטבול בבגדים שאינם הדוקים לגוף. ברור לחלוטין שכך נהגו אבותינו בכל מתקני הטבילה ששירתו את עולי הרגלים, שכולם מחוסרי מלתחות, ואינם מצניעים את בור הטבילה מעינם של העוברים ושבים ברשות הרבים. מן הסתם הרוויחו בכך גם את טהרתם של הבגדים. חזרה למצב המקורי בוודאי תקל על הטבילה מבחינה ארגונית, כאשר ידובר בקנה-מידה המוני. מעניין שקולא זו מוזכרת בחלק 'עיקרי ההלכה', אך לא מצאה את דרכה לחלק ה'הלכה למעשה' באופן מפורש. והאמת היא, שאינני בטוח שגם המחברים עצמם התכוונו להשלכות הרחבות של הדבר. אולי גם זו דוגמה לעכבות העומדות בדרכם של חידושים מעשיים המנוגדים לנוהג מקובל.

ומעניין לעניין באותו עניין. עקב מחלוקת הפוסקים האם לברך לפני או אחרי הטבילה, התקבל בדורות האחרונים מנהג שאינו מוזכר בשולחן ערוך - שהאישה טובלת פעמיים, ומברכת בין הטבילות. המחברים ממליצים על נוהג זה גם לגברים (עמ' קנא).

כאן יש מקום להרהר. הרווח ההלכתי שבמנהג זה רחוק מלהיות פשוט (רק אחת מהטבילות היא "האמיתית"; על האחרת אי אפשר לברך). זאת ועוד, אצל גברים מעורר נוהג זה סיבוך שאינו קיים אצל נשים. מן הסתם יברכו בתוך המים, דבר המצריך לפתור את בעיית גילוי הראש וכן לדאוג שליבו לא יראה את הערווה (רוב הפוסקים אינם חוששים לכך אצל נשים). הפתרון לכל זה אפשרי, אבל לפעמים עלול להיות מסורבל, ומחייב זהירות מבחינה בטיחותית. לכן אולי עדיף היה לוותר על הסלסול של ברכה בין שתי הטבילות אצל גברים.

'אל הר המור' נכתב כחולייה בדיון מתמשך, ואינו מתיימר להיות המילה האחרונה. הנימה היא צנועה ומרשימה כאחת. נראה שעיקר מטרתם של המחברים "לעזור למי שאינו מכיר את הנושא להכנס לעולם ההלכה הנוגע לכניסה להר הבית", הושגה במידה משובחת ומהנה.

צירוף זה של למדנות, בהירות וארגון, הזכיר לי את ספרו הקלאסי של הרב אברהם פימינטל, "מנחת כהן", שהיה אולי הראשון (במאה השבע-עשרה) לצעוד בדרך זו. לספר ההוא הסכים אז אחד מחכמי הדור בלשון זו: "ממנו יראו וכן יעשו כל אשר נתן ה' חכמה ותבונה בלבם להצדיק את הרבים". נאים הדברים לציטוט, גם בקשר לספר שלפנינו - 'אל הר המור'.

תגובה לרב קרומביין - טקס העלאת ביכורים לירושלים

בנוגע למאמרו של הרב קרומביין שליט"א, גיליון ה - אב התשס"ב, אודות העלאת הביכורים לירושלים, ושאלת ה'משנה הראשונה', מדוע מעמד זה נמצא רק בביכורים ולא בעלייה לרגל ובהבאת מעשר שני:

1. עיקר תירוצו הוא שרק בביכורים גם העלייה הינה חלק מן המצווה, ולא הכשר מצווה גרידא. נראה לסייע לזה מלשון התורה בפרשת ביכורים: "ולקחת מראשית... ושמת בטנא והלכת אל המקום..." (דברים כ"ו, ב), וגם מלשון הרמב"ם (בכותרת להלכות ביכורים) במניין המצוות: "להפריש ביכורים ולהעלותם למקדש".

2. ייתכן להציע תירוץ נוסף לקושית ה'משנה ראשונה', על פי התבוננות במציאות של המצוות הנ"ל.

מוטל עלינו לדון בשלוש מצוות: ביכורים, עלייה לרגל ומעשר שני, וביחס לשלושה דינים שפרטה המשנה לגבי מצוות ביכורים:

א. כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד וכו' - עלייה באופן של "ברוב עם הדרת מלך" לירושלים.

ב. השור שהולך לפני העולים, והחליל שניגנו בו לפניהם.

ג. קבלת פני הבאים על ידי אנשי ירושלים.

נתחיל בעלייה לרגל: כל עם ישראל (חוץ מרשימת הפטורים שבתחילת מסכת חגיגה) חייב לעלות לבית המקדש בג' הרגלים. אם כן, פשוט שהיה "ברוב עם הדרת מלך" בדרך לירושלים, ואין צורך בארגון של עיירות המעמד.

לפי זה, ברור שגם לא הייתה קבלת פני הבאים. הרי כל ישראל הגיעו, והדוחק וההמון לא אפשרו קבלת פני "באים", שזרמו לירושלים בהמוניהם.

וברור שאם אין ארגון של קבוצה, אלא כל אחד עולה לבדו (כמתבאר, שגם ככה היה לו "ברוב עם"), הרי אין גם שור וחליל שילכו לפניהם (לפני מי? יש כאן קבוצות? ילך לפני כולם?).

נמשיך במעשר שני:

במשך כל ימות השנה, כל יחיד שיש לו מעשר שני מכל תבואותיו מפריש מעשר שני ומעלהו (או את כסף פדיונו) לירושלים לאכלו בטהרה. הואיל ומדובר בכל ימות השנה, וכל אחד עולה לירושלים למשך זמן רב עד שיגמור את אכילת המעשר, הרי גם פה לא שייכת התארגנות ציבורית לעלייה, וממילא גם פה לא שייך שור וחליל, וגם קבלת פני הבאים (מהיכן בכלל ידעו הרואים אותו נושא תבואה על חמורו, או כסף בארנקו, שהוא מביא מעשר שני?).

רק בביכורים, בהם יש תקופה מוגבלת להבאה (לכתחילה חמישה וחצי חודשים, משבועות עד סוכות), שאז כולם צריכים לעלות ומספיקה שהות קצרה בירושלים, יש התכנסות של אנשי המעמד בשביל "ברוב עם". יצירת קבוצה גורמת אפשרות ליתר שמחה על ידי שור מקושט וחליל מנגן, וכן לקבלת פני הבאים על ידי אנשי ירושלים.

ובזה מצאנו הסבר מעשי להבדל בין המצוות, בנוסף לשוני העקרוני שעמד עליו הרב קרומביין שליט"א, ובכך מתורצת קושייתו החזקה של ה'משנה ראשונה'.