

# מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון ח – אדר ה'תשס"ד

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

**מנהל מערכת:**

קהת רענן

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

"צור ישועתי" (ע"ר)

כולל "בית הבחירה" על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' - 9961942-02. פקס' - 9961055-02

דואר אלקטרוני - [malinbakodesh@hotmail.co.il](mailto:malinbakodesh@hotmail.co.il)

## תוכן העניינים

7

הקדמה

### הקרבות

13	הרב משה אודס	החטאת והאשם - חלק ב'
31	פרופסור ישעיה נבנצל	בדין חלת תודה שנפסלה

### המקדש

41	הרב צבי שלוח	זאת תורת המקדש
61	הרב יהודה שביב	תקפות המצוות במקדש
71	הרב יהודה זולדן	בחצוצרות ובקול שופר במקדש

### הקדושה

99	מיכאל לוצקי	מועל אחר מועל
111	יובל דרך	הכנסת חולין לעזרה
121	הרב זלמן מנחם קורן	על כשרותם של הכוהנים שבזמן הזה לעבודת המקדש

### טהרות

143	הרב אהרן ליכטנשטיין	טבול יום ומחוסר כיפורים
151	שמעוני גרטי	האנשה בסדר טהרות

### על הפרק

163	הרב שלמה גורן	בעניין צמחיית הכותל המערבי
167	הרב שאר ישוב כהן ד"ר ישראל רוזנסון	מי יעלה בהר ה' - יום עיון בנושא זיקתנו להר הבית

## בשדה ספר

קומו ונעלה - ביקורת ספרים; סקירת ספרים הרב אליקים קרומביין 183

## תגובות

קדושת אדם בפרשת ערכין הרב מאיר ברקוביץ 195

תגובה לרב מאיר ברקוביץ דוד הלל וינר 199

## בקשה לשולחי המאמרים:

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדוא"ל או בדואר על גבי תקליטון מחשב.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

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

הרב משה אודס - רב היישוב צופים  
הרב מאיר ברקוביץ - ר"מ במכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בר-אילן  
שמעוני גרטי - ישיבת הר-עציון  
יובל דרך - כולל 'בית הבחירה'  
הרב שאר ישוב כהן - הרב הראשי וראב"ד חיפה  
דוד הלל וינר - ישיבת ההסדר, עכו  
הרב יהודה זולדן - ר"מ בישיבת ההסדר נוה דקלים, גוש קטיף  
מיכאל לוצקי - ישיבת מרכז הרב  
הרב אהרן ליכטנשטיין - ראש ישיבת הר-עציון  
פרופסור ישעיה נבנצל - מרצה בחוג לפיסיקה, אוניברסיטת בר-אילן  
הרב זלמן מנחם קורן - מחבר ספר 'חצרות בית ה' ' ומגיד שיעור בכולל 'בית הבחירה'  
הרב אליקים קרומביין - ר"מ בישיבת הר עציון, אלון שבות  
ד"ר ישראל רוזנסון - מכללת יעקב הרצוג, אלון שבות; מכללת אפרתה, ירושלים  
הרב יהודה שביב - חבר מכון צומ"ת, אלון שבות  
הרב צבי שלוח - ראש כולל 'בית הבחירה'

לעילוי נשמת בעלי ואבינו היקר

ר' נטע זאב בר' דב מרדכי גוטמן ז"ל

שהרביץ תורה ברבים, ועסק בבניין ארצנו הקדושה בבאר שבע

נלב"ע ביום ל' תשרי תשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה



לעילוי נשמת

צבי בן חנה נח ז"ל

## הקדמה

...וארבעה כהנים נכנסין - שנים בידם שני סדרים, ושנים בידם שני בזיכין... אלו מושכין ואלו מניחין, וטפחו של זה כנגד טפחו של זה, שנאמר 'לפני תמיד'. רבי יוסי אומר - אפי' אלו נוטלין ואלו מניחין, אף היא היתה תמיד... (מנחות צט:).

רבי יוסי ותנא קמא נחלקו בדבר הגדרת ה'תמידות' של לחם הפנים. לדעת רבי יוסי מבטאת התמידות פן של קביעות ומחזוריות. אך לדעת תנא קמא, התמידות מתפרשת כרציפות. לחם הפנים צריך להיות כל הזמן על השולחן, ללא שנייה אחת שבה הוא בטל, ואפילו בשעת החלפתו.

הגמרא מיישמת את מחלוקת התנאים הזו, גם בלימוד תורה. לפי רבי יוסי, נאמר בגמרא, גם אם אדם קורא קריאת שמע בשחרית ובערבית הרי שהוא מקיים 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיד'. אך הגמרא תולה זאת ברבי יוסי, ונראה שברבי יוסי דווקא; ולפי אותו היגיון, ידרוש תנא קמא לימוד רציף שאיננו נפסק אפילו לשנייה אחת, על מנת לקיים 'לא ימוש'.

רגליים לדבר, ששורש מחלוקתם של רבי יוסי ותנא קמא, נעוץ באופיו ובטיבו של לחם הפנים. רבי יוסי תופס את לחם הפנים כקורבן, כמנחת ציבור. בדומה לשאר התמידים שהם קורבנות, גם בלחם הפנים מתפרשת התמידות כשמירה על מסגרת מחזורית וקבועה.

אך תנא קמא מבין את לחם הפנים כחלק מתבנית כלי המשכן. השולחן, בלא לחם, איננו שולחן. הלחם, כפי שמבארים האחרונים, נועד גם להגדרת השולחן ולהשלמת תבנית הכלים במשכן ובמקדש.

אם נשליך את הדברים על לימוד התורה, נסיק שגם כאן יש מקום לשתי תפיסות. יש בלימוד התורה פן של מנחה, שהאדם מגיש לקב"ה. פן זה עשוי להתקיים, אפילו כ'תמיד' במובן מסויים, מכוח קביעות של פרק בשחרית ופרק בין הערביים.

אך יש פן נוסף בלימוד תורה. פן זה מצטרף לאישיותו של האדם, והופך אותו לחפצא של כלי קודש. כשם שהלחם מגדיר את השולחן כאחד מכלי הקודש והמקדש, כך הלימוד מגדיר את האדם כאחד מכלי הקודש כלפי הקב"ה.

\* \* \*

כדרכנו, נסקור בקצרה את המאמרים המופיעים בגיליון הנוכחי:

מדור הקרבנות פותח את הגיליון, ובו שני מאמרים. מאמרו של **הרב משה אודס**, הדן בחטאת ובאשם. מאמר זה מהווה המשך למאמר שפורסם בגיליון הקודם. הרב אודס סוקר בפירוט ובהרחבה את מערכת ההלכות המסועפת שקשורה לקרבנות הללו, ובעיקר עומד על המשמעות הרעיונית הגלומה בהלכות אלו. המאמר השני שייך ל**פרופסור ישעיה נבצל**, ותוכנו קשור לדיני מנחות. מוקד המאמר סובב סביב הלכה תמוהה ברמב"ם, שהראב"ד על אתר משיג עליה ונושאי כלי הרמב"ם (ועימם, רבים מן האחרונים) נדרשו לביאורה. פרופסור נבצל מנתח את ההלכה, ומציע דיוק בלשון הרמב"ם ליישוב התמיהה.

המדור העוקב הוא מדור המקדש. מדור זה מורכב משלושה מאמרים. פותח את המדור מאמרו של **הרב צבי שלוח**, שעוסק במצוות השונות במקדש. הרב שלוח עורך השוואה מפורטת בין מערכת ההלכות שבמקדש ובין ההלכות התואמות בגבולין, ומראה כיצד השראת השכינה במקדש מתבטאת בתחומים רבים של ההלכה, מעבר לעולם הקרבנות.

יחס הגומלין שבין שתי המערכות ההלכתיות הללו, זו שבמקדש וזו שבגבולין, מהווה גם את המוקד המרכזי במאמרו של **הרב יהודה שביב**. הרב שביב מראה כיצד מצוות רבות ומגוונות אינן תקפות במקדש, לפחות לא במובן שבו אנו תופסים אותן בגבולין. מתוך כך בונה הרב שביב יסודות רעיוניים הקשורים לתפקודו של המקדש.

חותם את המדור מאמר רחב יריעה של **הרב יהודה זולדן**. נושא המאמר קשור להיבט ממוקד יותר בעבודת המקדש, לדין התקיעה בחצוצרות ובשופרות. הרב זולדן מקיף את הנושא מכל צדדיו, ובוחן מגוון השלכות הלכתיות שיש לדיני התקיעה הללו. בין השאר הוא דן בזהות התוקעים, בטיב החומר של החצוצרות, ובשאר ההשלכות ההלכתיות של דיני התקיעה.

המדור השלישי בגיליון הוא מדור הקדושה. גם במדור זה שלושה מאמרים, שעוסקים בקשת רחבה של נושאים הקשורים לעולם הקדושה. בפתח המדור, מאמרו של **מיכאל לוצקי**. נושא המאמר נטוע בהלכות מעילה; הכותב מנתח את הדין של יציאה לחולין שמתלווה לתופעת המעילה, והוא פורש את שיטות הראשונים השונות ביישוב יחס המקורות התנאיים שעוסקים בנושא.

מחזיק אחריו מאמרו של **יובל דרך**, שדן בנושא של הכנסת חולין לעזרה. זהו סיכום של 'חבורה' שהעביר הכותב במסגרת לימודיו בכולל 'בית הבחירה'. המאמר



מציע את שיטות הראשונים ביחס לרמת האיסור ולגידרו, ומעמיק בשיטות אלו. חותם את המדור מאמרו של הרב זלמן מנחם קורן, שדן בנושא שלישי - מעמד של הכהנים בזמן הזה. אנו מביאים את הדברים בגיליון זה, בעקבות מאמרו של הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, 'הקרבת קרבנות על ידי כוהנים שאינם מיוחסים', שהתפרסם בגיליון הקודם של 'מעלין בקודש'. הרב קורן פורס בפני הקורא ניסוח בהיר ושיטתי של עמדותיהם של ראשונים ואחרונים בנושא חשוב זה של מעמד הכהנים בזמן הזה, על כל המסתעף ממנו.

את מדורי העיון מסיים המדור העוסק בטהרות. כפי שכתבנו בגיליון הקודם, אנו שואפים להרחבת מוטת כנפיו של הביטאון, ולהכליל בו גם את נושא הטהרות. מדור הטהרות בגיליון זה כולל שני מאמרים. בפתח המדור שיעורו של הרב אהרן ליכטנשטיין, שדן בטבול יום. הרב ליכטנשטיין מציג הבנה מעניינת הקשורה למעמדו של טבול יום, ובוחן את השתקפותה בהלכות שונות. בחיתום המדור, מאמרו של שמעוני גרטי, שמאפיין תופעה ספרותית-מחשבתית של האנשה, הקשורה לשלל הלכות בסדר טהרות.

מכאן - למדורים הקבועים של הגיליון. מדור 'על הפרק' נפתח בתשובה של הרב שלמה גורן זצ"ל, העוסקת בשאלה האם מותר לתלוש את הצמחייה הגדלה על הכותל המערבי. אחריו, מובאים דבריהם של הרב שאר ישוב כהן, ושל ד"ר ישראל רוזנסון, דברים שנאמרו ביום עיון שנערך על ידי מכללת הרצוג, תחת השם - 'מי יעלה בהר ה' - זיקתנו להר הבית'. הרב שאר ישוב מדבר על עניין העלייה להר הבית; וד"ר רוזנסון, עם מבט אל עבר הבית השלישי שייבנה במהרה בימינו, מדבר על החששות והסכנות עמם נצטרך להתמודד עם חזרתנו לעבודת המקדש.

מדורי הוותיק של הרב אליקים קרומביין, 'בשדה ספר', מתמקד באסופת מאמרים הנקראת 'קומו ונעלה'. כדרכו, מנתח הרב קרומביין בחן וביסודיות, את התכונות המרכזיות של ספר זה. בחלק השני של המדור, 'סקירת ספרים', סוקר הרב בקצרה את הספרים: שערי דעת, אורו של מקדש, בניין אריאל יאיר, עבד המלך ואמרות שמואל.

הגיליון נחתם במדור התגובות. בגיליון הקודם הופיע מאמרו של דוד הלל וינר, ביחס לפרשיית ערכין. תגובה קצרה למאמר זה, פרי עטו של הרב מאיר ברקוביץ, מובאת בגיליון הנוכחי, ולאחריה תגובתו של הכותב, דוד הלל וינר.

נסיים, במטבע הפתיחה, בתפילה שגם הגיליון הנוכחי יקדם את הלימוד בסדרי קודשים וטהרות. יהי רצון שנצליח להפוך מטרה זו ללחם חוקנו, ולהקנות לה את אותם היבטים חשובים של תמידות והתמדה.

## **המערכת**

## החטאת והאשם - חלק ב'

### א. הקדמה

<sup>1</sup> פתחנו את חלקו הראשון של מאמר זה, אשר פורסם בגיליון הקודם של 'מעלין בקודש', (לאחר שהצגנו את דיני החטאת) בשאלה מדוע על השוגג להביא קרבן. באופן כללי ניתן לסכם שתי גישות עיקריות: גישה ראשונה היא גישת הרמב"ן - באמת אין השוגג אשם במעשהו, אך כיוון שסוף סוף עשה את החטא, עליו לתקן את הנזק הרוחני שנעשה - "כדי שתשוב הנפש אל האלוקים אשר נתנה..." (ג', א). גישה שנייה היא גישתו של הרמב"ם - באמת גם השוגג אשם על חטאו, "ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות - לא היה בא לידי <sup>2</sup>שגגה..." (הל' שגגות פ"ה ה"ו).

לאחר מכן ניסינו לעמוד על אופיו של קרבן האשם, ועל המכנה המשותף של החטאים עליהם הוא בא. על ידי ההבנות שהעלינו בקרבנות החטאת והאשם, ניסינו לבאר הרבה מדיניהם הייחודיים של כל אחד מקרבנות אלו.

לבסוף, דנו ביחס שבין החטאת והאשם - איזה קרבן בא על חטאים חמורים יותר? גישת <sup>3</sup> לפיכך ודאי שחטאי החטאת חמורים הרמב"ם ברורה - קרבן דל בא על חטא חמור יותר, יותר. מדברי הרמב"ן, לעומת זאת, עולה שהאשם הוא החמור:

כי שם אשם מורה על דבר גדול אשר העושהו יתחייב להיות שםם ונאבד בו... וחטאת מורה על דבר נטה בו מן הדרך... (ה', טו).

\* הפניה סתמית לתורה ולמפרשים במאמר זה, מתייחסת לספר ויקרא.

1 מעלין בקודש ז', אב ה'תשס"ג, עמ' 117-142. להלן נתייחס לחלקו הראשון של המאמר כ'חלק א'.

2 הראינו את ביאוריהם של מפרשים נוספים, שאמנם נותנים הסברים קצת שונים מן הרמב"ן ומן הרמב"ם, אך עדיין ניתן לסווגם לפי אותן שתי גישות כלליות - האם הקרבן בא לכפר על אשמתו של השוגג, או שבא לתקן את התוצאה של החטא. כך למשל, האלשיך והנצי"ב סוברים שאכן השוגג אשם בחטא - אך לא בשגגה עצמה אלא בחטא אחר שעשה במזיד, והוא אשר גרם לו לחטוא כעת בשגגה, עיין חלק א', פ"ג (עמ' 122).

3 שם עמ' 139.

4 על היחס שבין אמירה זו של הרמב"ן, לבין מה שכתב בפרק ג': ועמדנו שם

האשם זכר, בעבור כי החטאת בחייבי כריתות, שתשוב הנפש אל האלקים אשר נתנה, והאשם לא יבא על חיוב כרת, וכאלו הוא לריח ניחות כעולה (ג', א).

נראה שעל פי הרמב"ן, מצד תוצאות החטא בפני עצמו - לחטאי החטאת יש נזק גדול יותר כיוון שהחטאת באה על שגגת כרת; אך מצד אשמתו של האדם - באשם יש מעין מרי, ועל כן החוטא יתחייב להיות שם ונאבד בו.

במאמר זה נעסוק בשאר סוגי החטאות והאשמות. נתחיל באשם תלוי (הבא על חטאי החטאת, לדעת חכמים), נעבור לסוגי החטאות השונות - חטאת הדיוט, בה עסקנו עד כה, חטאת הכהן המשיח, חטאת הסנהדרין וחטאת הנשיא. את דיוננו נסיים בקרבן עולה ויורד - גם הוא, כפי שנראה, סוג של חטאת.

## ב. אשם תלוי

כל חטא שחייבין על שגגתו **חטאת<sup>5</sup> קבועה**, חייבין על לא הודע שלו אשם תלוי. ומהו לא נודע? אם נסתפק לו אם שגג בדבר זה או לא שגג, הרי זה מצווה להקריב אשם שנאמר 'ולא ידע ואשם ונשא עונו והביא איל תמים מן הצאן בערך לאשם'. וזהו הנקרא **אשם תלוי** מפני שהוא מכפר על הספק ותולה לו עד שיודע לו בודאי שחטא בשגגה ויקריב חטאתו (רמב"ם, הלכות שגגות פ"ח ה"א).

הרמב"ם פוסק שלא על כל ספק שגגה מביא אשם תלוי אלא רק במצב של 'איקבע איסורא', כגון:

אכל חלב וספק אם היה כזית או פחות מכזית, או שהיתה לפניו חתיכת חלב וחתיכת שומן ואכל אחת מהן ואין ידוע איזה מהן אכל... אבל אם היתה לפניו חתיכה אחת, ספק שהיא חלב, ספק שהיא שומן ואכלה, פטור, שהרי אין כאן איסור קבוע (שם ה"ב).

באשם תלוי אנו מוצאים שילוב מעניין בין חטאת לבין אשם. מצד הגדרת החטא, הרי שלפנינו כל דיני חטאת:

4 עמ' 136.

5 בנסתפק אם עבר עבירה שחייבים עליה **אשם** נחלקו, בזבחים מת, רבי עקיבא וחכמים (לגבי מעילה). הרמב"ם פסק (הלכות שגגות פ"ט ה"א) שפטור מאשם תלוי.

כל דבר שחייבין על ודאו חטאת קבועה אחת, חייבין על לא הודע שלו אשם תלוי אחד. וכל דבר שחייבין על ודאו חטאות הרבה, חייבין על לא הודע שלו אשמות תלויין הרבה כמניין החטאות...  
כשם שידיעת ודאי בינתיים מחלקת לחטאות, כך ידיעת ספק בינתיים מחלקת לאשמות (שם ה"ו-ח).

אולם מצד דיני הקרבן, זהו קרבן אשם גמור:

מצות עשה לעשות כל האשמות כמצותן האמורה בתורה. וכיצד מעשה האשמות? **בין אשם ודאי בין אשם תלוי**, שוחט וזורק הדם כמו שביארנו (הלכות מעשה הקרבנות פ"ט ה"א).

6. מעבר לכך, גם אשם תלוי בא מן האיל, ואף הוא שוויו נקוב - שני סלעים, 'בערכך' במיקומה של פרשת אשם תלוי אנו מוצאים שהתורה משייכת אותה לקרבנות האשם האחרים. פרשת אשם תלוי מופיעה בפרק ה', בין אשם מעילות לבין אשם גזילות (בפסוקים יד-טז: אשם מעילות; בפסוקים יז-יט: אשם תלוי; בפסוקים כ-כו: אשם גזילות). הדברים מעלים, לכאורה, שתי תמיהות בנוגע לאשם תלוי:

א. כיצד ייתכן שחייבים אשם על חטא שבמהותו מחייב חטאת, דהיינו שגגת כרת?  
ב. כיצד ייתכן שחייבים להוציא על אשם תלוי, שאינו בא אלא על הספק, יותר ממון (פי 7 מאשר על החטא הודאי? ארבעים ושמונה!)

### שיטת הרמב"ם

ניתן להניח שהרמב"ם, לשיטתו שהוצגה לעיל, שהחטא עליו בא האשם קל משל החטאת, יבאר שמהותו של אשם תלוי הינה בגדר של פריווילגיה למי שמבקש להתכפר במקום בו אין ודאות כלל שחטא, אשר על כן הוא מהודר יותר מן החטאת. כפי ש'אשם ודאי' מהודר יותר, מפאת קלות העבירה המחייבת באשם. אולם לשיטת הרמב"ן לכאורה קשה, שהרי לדידו האשם חמור מן החטאת, ומדוע החמירה התורה בדין הספק יותר מהוודאי?

### הסבר הרמב"ן

וטעם אשם תלוי מפני שבעליו סבור שאין עליו עונש כי לא נודע שחטא, **מפני זה החמיר עליו הכתוב בספקו יותר מוודאי** והצריכו איל בכסף שקלים, ואילו נודע חטאו היה מביא חטאת בת דנקא<sup>8</sup> (ה', טו).

6 ה', יח וברש"י שם - "בערך האמור למעלה" - אצל האשם - "בערך כסף שקלים..." (ה', טו).

7 ראה ברמב"ן לקמן ובהערה שם.

בדומה לרמב"ן מפרש החזקוני, אלא שאין הוא חושש להקלת הראש שבאה אחרי שבא לידי הספק, אלא לפניו:

לפי שמקילין ומורין היתר להביא עצמם לידי הספק, החמיר עליהם הכתוב להביא אשם בכסף שקלים כדי שיזהרו בעצמם (ה', כד).

<sup>9</sup> המבאר שחומרת האשם-התלוי נגזרת משעת החטא. דברים דומים אנו מוצאים באלשיך, כיוון שהחייב באשם תלוי הוא דווקא במקרה של 'איקבע איסורא' - דהיינו שיש לפניו שתי חתיכות, אחת של חלב ואחת של שומן - הוא יכול היה להשוות ביניהם ולגלות שאחת מהם חלב, ולפיכך אכילת אחת מן החתיכות מהווה רשלנות - "אם היה שת לבו לעמוד ולהתבונן בשניהם, ודאי היה מכיר החלב...". לעומת זאת, אם היתה רק חתיכה אחת לפניו ואכלה, ואחר כך נודע לו שזו היתה חתיכת חלב, אף על פי שעתה אין לו עוד ספק אם חטא, מכל <sup>10</sup>מקום בשעת האכילה לא היתה לו יכולת לדעת זאת, ולכן חייב בחטאת בלבד.

גישות אלו עולות בקנה אחד עם הסברו של הרמב"ן להבדל היסודי בין חטאי החטאת לחטאי האשם - לפיו בחטאי האשם אמנם אין את תוצאת החטא של 'שגגת כרת', אך הם חמורים מחטאי החטאת בכך שיש לחוטא בהם אשמה גדולה יותר מאשר בחטאת.

## ג. החטאות השונות

### היחס בין סוג הקרבן לחומרת החטא

נראה שניתן למצוא השלכה פרשנית נוספת לתפיסות השונות של הרמב"ם והרמב"ן בנוגע לחשיבות הקרבן כאינדיקציה לחומרת העבירה. השלכה זו קשורה ליחס שבין חטאת הדיוט לבין החטאות של הכהן המשיח, הציבור כולו והנשיא: לשם כך הבאנו בפרק ה' טבלה

<sup>8</sup> ועיין דברים בכיוון דומה בפירוש תלמידי רבינו יונה, ריש פרק קמא דברכות (ב: בדפי הרי"ף): "מפני שעל הוודאי משים האדם החטא אל לבו ודואג ומתחרט עליו וחוזר בתשובה שלימה, אבל על הספק עושה סברות ואומר אותה חתיכה שאכלתי אולי היתה מותרת, ולא ישית לבו לשוב, ולזה החמירו בו יותר". ועיין שם שה'דנקא' - עלותה של החטאת, היא אחד מארבעים ושמונה מעלותו של האשם - שני סלעים.

<sup>9</sup> תורת משה ה', יז-יט.

<sup>10</sup> אלא שלפי ביאור זה לא מובן מדוע לחייב באשם תלוי מי שאכל חתיכה ואחר-כך נודע לו שהיתה של חלב אלא שעדיין מסופק אם היה בה שיעור כזית, דמכל מקום בשעת האכילה לא יכול היה לדעת שזו חתיכת חלב.

המסכמת את ההבדלים בין פרשיות החטאת השונות, ומתוך זיוק בהבדלים אלו ננסה ללמוד על החומרה של החוטאים השונים ביחס לאחרים.

כאמור, לדעת הרמב"ם קרבן מהודר מורה על חטא קל. אם כן, פר בן בקר, שוודאי מהודר יותר משעיר, מעיד על קלות חטאו של הכהן ביחס לחטאו של ההדיוט. לעומתו, הרמב"ן טובר שדווקא חטא חמור הוא המצריך את הקרבן היקר והמהודר יותר, לפיכך נצפה למצוא בדבריו יחס מחמיר דווקא לחטאו של הכהן המשיח בהיות קרבנו פר בן בקר. בשורות הבאות נתמקד בכל גישה בפני עצמה.

### הרמב"ן - חומרת החטא מתבטאת בהידורו של הקרבן

כך כותב הרמב"ן בנוגע לחטאת כהן המשיח, שלפי שיטתו צריך להיות החמור ביותר:

ולא הזכיר בחטאת כהן המשיח 'זכפר עליו ונסלח לו' לגמרי עד שיתפלל ויתחנן לאלקיו, כי מלאך ה' צבאות הוא וצריך להיותו נקי וטהר ידיים (ד', ב).

דעה מחמירה עוד יותר מביא בעל ה'כלי יקר' (ד', כ), הכותב שאין סליחה וכפרה מחכרת לגבי הכהן הגדול משום שהוא בגדר של מחטיאי הרבים, ואף שהקרבן מכפר על חטאו.<sup>11</sup> הפרטי, מכל מקום אין כפרה למה שהרבים למדו ממנו.

הכלי יקר מרחיב חומרה זו גם לחטאת הסנהדרין (הציבור). גם בה מסיימת התורה 'חטאת הקהל הוא', משום שעל העבירה של חילול ה' שנגרם אין כפרה:

וכל זה אזהרה גדולה למורי הוראות ולגדולי ישראל שיהיו נזהרים במעשיהם ביותר, כי שגגת תלמוד עולה זדון, שמה שהוא עושה בשוגג גורם שממנו יראו וכן יעשו במזיד כי לא ידעו ששגגה היא להם.<sup>12</sup>

11 וראה גם בפסוק ב שכותב: "ועל צד הרמז י"ל שלכך נאמר 'בשגגה מעם הארץ' - לומר לך דווקא אצל עם הארץ נחשב לשגגה, אבל שגגת ת"ח עולה זדון". ואולי בכך ניתן להסביר מדוע רק ככהן משיח לא מוזכר 'שגגה'.

12 וכן כתב בעל המשך חכמה (ד', כא-כב), בחלקו בין הנשיא שאין חטאו מטעה את העם, אדרבה, חטאו נובע מ"חטאת הקהל", לבין הכהן המשיח: "הוא הנכנס לפני ולפנים, הוא האיש אשר יבקשו תורה מפיו במשפט האורים ועל פיו יצאו ועל פיו יבואו, הנה שגגתו הוא עולה זדון כי העם לא יחשבו אותו לשגגה או טועה, או מתאוותו ודמיונו, כי קדוש יקראו לו וכל היוצא מפיו קדוש הוא להם. לכן אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם, זהו חטא שלו לזדון העם...".

מבואר, אם כן, כגישת הרמב"ן דלעיל, שיש קשר בין חשיבותו של החוטא (וממילא - חומרת העבירה) לבין שוויו של הקרבן; חטאו של הכהן המשיח - האישיות הבכירה באומה - זוקקת את הקרבן הגדול ביותר.

<sup>13</sup> קושר בין גודל הקרבן ומינו לבין חומרת החטא, ומביא כדוגמה את הכהן גם האלשיך <sup>14</sup> המשיח שבא לידי שגגה משום כשלוננו בעבר במה שמעל בתפקידו להוכיח את העם, ו"מאשר לא הזהיר... חטאו זה גדול ממזיד של עצמו כי חטא הרבים תלוי בו", אשר על כן "שגרמתו רבה, יביא פר בן בקר זכר... ולא נקבה, כי חזקה שגגתו". באופן דומה הוא מסביר גם את מינו של קרבן הנשיא:

יען כי גרמת שגגת זה היא גדולה, כי למה שנשיא הוא ורמה ידו, לא ייבצר ממנו קדימת עוון עצום מעוון כל אדם על כן יהיה שעיר זכר.<sup>15</sup>

### דחיית הראיה של הרמב"ן בכהן משיח

כאמור, ביקש הרמב"ן לדייק מהשמטת הכפרה והסליחה אצל הכהן המשיח, את גודל חטאו <sup>16</sup> השיג עליו שלא ייתכן הנובע ממעמדו הרוחני הרם. אולם הר"י אברבנאל (פרק ד', עמ' לג) שאין לו כפרה, "כי אין דבר עומד בפני תשובה", אלא שהתורה כללה את כפרתו של הכהן המשיח בפרשת חטאת הסנהדרין במה שכתבה - "ועשה לפך כאשר עשה לפך החטאת נשל

<sup>13</sup> תורת משה, פרק ד'.

<sup>14</sup> עיין חלק א', פ"ג (עמ' 122).

<sup>15</sup> לפי גישה פרשנית זו לא מובן מדוע נשתנתה חטאת עבודה זרה של כהן משיח מפר (בחטאת רגילה) לשעירה (בחטאת עבודה זרה - עיין בטבלה בשורה 13), ושל נשיא משעיר לשעירה, וזאת על אף חומרת העוון. ותירץ המלבי"ם (ויקרא ד'): "מפני שכשעבד עכו"ם אף בשוגג ואף שעשה תשובה נפסל מהיות כהן לאל עליון, כמט"כ הרמב"ם סוף ביאת מקדש, לכן השוותה התורה דינו אל היחיד". כלומר, הוא מאבד את הסגולה המיוחדת שלו בתור כוהן גדול. ולעניין שגגת עבודת זרה של נשיא שנשתנה משעיר לשעירה, ניתן לבאר על פי הגמרא בסוטה (לב:): שבחטאת עבודת כוכבים צריך להביא שעירת עזים כדי שיהיה ברור שחטא, ומתוך כך תגדל בושתו וממילא אף כפרתו - "ניכסיף וניזיל כי היכי דנכפר ליה", מה שאין כן בשאר החטאים עליהם מביא הנשיא שעיר זכר, שהרואים יסברו שמביא עולה. עוד ניתן לומר שבחטא כל כך חמור כעבודה-זרה, אין חשש שמא העם ימשך אחר שגגתם. ועיין חלק א', פ"ח (עמ' 139) בפשטות שיטת הרמב"ם בזה.

<sup>16</sup> ההפניות לאברבנאל לפי הוצאת בני ארבל, ירושלים תשל"ט.



הכהן הגדול] כן יעשה לו, וכפר עליהם הכהן ונסלח להם" (ד', כ), והכוונה באומרו "להם" -  
17 לכהן ולסנהדרין, כיוון שעניינם דומה.

לפי הר"י אברבנאל (באחד מפירושו שם), באמת אין גודל הקרבן מעיד על חומרת  
חטאיהם של המנהיגים, אלא שהם נצטוו להקריב פר כדי שיהיה פרסום לרבים שאף על פי  
שחטאו גדולי העם, שבים הם אל ה'. ולכן מביאים דווקא פר, שהוא הגדול בבהמות  
הנקרבות על גבי המזבח והבאתו לעזרה ניכרת - "וכדי להוסיף פרסומם צוה לשרפם מחוץ  
למחנה כי בזה ירגישו הכל, אנשים ונשים וטף שהכהן גדול או הקהל בכללו חטאו ושבו אל  
18 ה' והביאו כפרתם".

### חטאת הנשיא

גם את החטאת של הנשיא נבקש לבאר על פי שיטת הרמב"ן. כבר הבאנו לעיל את דבריו של  
האלישיך בנוגע לחומרת חטאו של הנשיא. דברים דומים אנו מוצאים גם בניצ"ב. הנצי"ב (ד',  
ח) מרחיב לבאר את ההבדל בין החוטאים השונים בתיאור פעולת הסרת החלב מהקרבן  
והקטרתו. בכהן המשיח ובסנהדרין נאמר "ירי"ם ממנו" (שם ח) כיון שהסרת החלב היא  
לתכלית אחת, והיא הקטרתה, שעל ידי זה תהיה כפרה "על החטא הקודם שלא נזהר בשאט  
19 בחטאת הדיוט נאמר "ואת כל נפש, וזה גרם להיות נכשל בשוגג באיסור חמור דכרת".  
חלבו יסיר" (שם לא ו-לה) להורות על תכלית נוספת - הכשרת בשר החטאת לאכילת  
הכהנים, שאף היא מכפרת על החטא הקדמון שעשה בזדון ואשר הביאו לשגגה זו.

לעומתם, בחטאת הנשיא נאמר "ואת כל חלבו יקטיר" (שם כו), ולא הוזכרה הרמה או  
הסרה. מסביר הנצי"ב שמכיון שזדונו (שגרם לו לחטוא כעת בשוגג) היה חמור, אין לו כפרה  
עליו לא על ידי הקטרת האימורים ולא על ידי אכילת הכוהנים, ורק יכול לכפר על השוגג:

17 אף הנצי"ב בהעמק דבר (ד', כ) מפרש שכפרתו של הכהן הגדול נכללת בזו של הסנהדרין, ומכל  
מקום התורה בקשה לרמוז בזה "שאם שגו כהן גדול וסנהדרין יחדיו בהוראה, אף על גב שכהן  
גדול מביא לעצמו תחילה ומתכפר לו על שעשה על פי הוראתו לעצמו, מכל מקום אין הכפרה  
שלימה עדיין, שהרי גם הסנהדרין תלו עצמם בכהן הגדול שהורה כן לעצמו. ואם כן כל זמן  
שהם אינם מתכפרים, הרי הוא בכלל מחטיא את הרבים דלא מהני תשובה... ואחר שהם  
מתכפרים מתכפר הוא בשלימות בפר".

18 פרק ד', עמ' לב (ועיין גם עמ' טו). אמנם מצד שני מדגיש הר"י אברבנאל את חומרת חטאיהם,  
שבהיותם מורי העם הרי הם בגדר מחטיאי הרבים אשר על כן נזכרו חטאיהם בתחילה.

19 עיין חלק א', פ"ג (עמ' 122) שהנצי"ב מבין שהשגגה היא תוצאה של חטא קדום. כפי שכבר  
ראינו, זוהי גם גישתו של האלישיך.

והנה חטא הקודם הוא לפי האדם; כהן גדול שמעלתו גבוהה, אם לא נזהר לפי ערכו בחטא קל היא מביאתו לידי הוראה בטעות, והדיוט אם לא נזהר באיסור לפי ערכו, מביאתו לידי שגגת מעשה באיסור חמור. והאימורים ואכילת כהן מכפרים לכל אחד לפי ערכו. אבל נשיא מעלתו גבוהה מאד וחטאיו כבדים מאד גם קודם שבא לידי שגגת מעשה, **על כן אין אכילת החטאת מכפרת על החטאים הקודמים, ורק הדם הוא יכפר על שגגת מעשה עצמו**, משום הכי לא כתיב כאן תרומה והסרה, רק הקטרה (ד', כו).

בזה מדויק יפה תיאור התורה של חטא הנשיא:

**ועשה אחת מכל מצות ה' אלהיו אשר לא תעשינה בשגגה** (ד', כב).

לכאורה הכתוב היה צריך לתאר בדומה לתיאור חטאו של ההדיוט - "ואם נפש אחת תחטא בשגגה... בעשתה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה" (שם כז) - קודם ה'שגגה' ואחר כך המצוות 'אשר לא תיעשנה'. מכאן מסיק הנצי"ב:

...מרומז דהנשיאות גורמת לחטוא בעבירות חמורות כל כך - 'אשר לא תעשינה בשגגה' - שאין דרך לחטוא בהם אפילו בשגגה (שם כב).

<sup>20</sup> מוסיף הנצי"ב שבזה מבואר הדין שנשיא שעבר מנשיאותו בהערות בכתב יד שבסוף הספר אינו מביא שעיר כי אם שעירה כהדיוט, שמכיון שנשיאותו היא שגרמה לו לחטוא, על כן משעבר מנשיאותו - נידון כהדיוט. לעומת זאת, הכהן הגדול מביא פר אף אם חטא אחרי שעבר מכהונתו, וצריך כנראה לבאר שהכהן הגדול אינו מאבד את מדרגתו הרוחנית אף אחר שעבר.

אולם, אף על פי שראינו שחטאי הנשיא חמורים מצד עצמם, עדיין אין בחטאים אלו בכדי להחטיא את העם, שכן אין הנשיא המורה הרוחני של האומה:

יצוה שיביא שעיר עזים ולא פר כשאר החטאות אשר זכר, לפי שעם היותו גדול המעלה אינו מורה את התורה לעם כמו הכהן הגדול והסנהדרין, ולכך חטאו אינו מחטיא את אחרים (הר"י אברבנאל עמ' לד).

מעתה מובן, לפי שיטת הרמב"ן, מדוע קרבנו של הנשיא הוא שעיר עזים: מצד חומרת החטאים עצמם (או אלו שגרמו לו לשגגה) - עליו להביא קרבן ממין זכר המורה על חשיבות החטא. אולם, מצד היותו אדם פרטי שאינו משמש כדוגמה רוחנית העלולה להחטיא אחרים, אין חטאו חמור כשל הכהן הגדול, ולכן מביא רק שעיר שהוא זול מן הפר.

<sup>20</sup> במהדורה הישנה, ירושלים תרצ"ז, בפרק ד', כב.

## הרמב"ם - חומרת החטא מתבטאת בדלות הקרבן

כבר הקדמנו כי לדעת הרמב"ם קרבן מהודר מורה על חטא קל:

ודע, שכל שהחטא חמור יותר - נעשה קרבנו ממין פחות (מורה נבוכים ג, מו).

לפיכך, פר בן בקר, שוודאי מהודר משעיר, מעיד על קלות חטאו של הכהן המשיח ביחס לחטאו של ההדיוט. וכך אכן כותב הרמב"ם:

אבל כהן גדול וצבור אין שגגתם סתם מעשה, אלא היא הוראה, ולפיכך נתעלה קורבנם בפריים (שם).

הסבר נוסף לקלות חטאם של מנהיגי העם ניתן להציע על פי דברי הרב"ע ספורנו. הוא מסביר שדווקא חטאי האומה הם שגרמו לשליח הציבור שלהם להיכשל בחטא. לגבי חטאו של הכהן המשיח הוא כותב:

שלא תקרה לו שגגת חטאת זולתי ממוקשי עם, כאמרם 'המתפלל וטעה, סימן רע לו ואם שליח ציבור הוא סימן רע לשולחיו... ולכן לא כתב בו 'ואשם' כמו שכתב בכל שאר החוטאים, כי אמנם באומרו 'ואשם' יורה אזהרה על התשובה, וזה לא יפול על הכהן המשיח כי לא מלבו היה החטא כלל אבל קרה לו 'לאשמת העם' (ד', ג).<sup>21</sup>

וכך גם בביאור חטאם של הסנהדרין:

ובשגגת סנהדרין... אמר 'ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל', שעם היותם עיני הקהל הראויים לראות בעד אחרים, לא הטיבו לראות לעצמם, וגם כן עליהם אמר 'חטאת הקהל הוא' כי לא יקרה זה בלתי עוון הדור גם כן.<sup>22</sup> (שם יג).

אמנם צריך לציין שדעת הרב"ע ספורנו עצמו היא שחטאי המנהיגים חמורים יותר, אולי דווקא משום שמשקפים את חטא האומה כולה, ולכן נדרשת הזיה בתוך ההיכל:

ולכבוד עוון שניהם הובא דמם אל הקודש פנימה<sup>23</sup> (שם כא).

21 והעיר הנצי"ב מוולוז'ין על פירוש, "ויפה פירש הספורנו". הרמב"ן יוכל לבאר את הביטוי "לאשמת העם" כרש"י וכרוב הפרשנים - שכשלונו של הכהן הגדול משפיע לרעה על כל האומה, "שהן תלויין בו לכפר עליהם ולהתפלל בעדם ונעשה מקולקל" (רש"י על אתר).

22 בדרך זו ניתן לבאר אף את עוון הנשיא שחטאו נגזר מעוון העם; עיין בביאור הרמב"ן (במדבר ט"ז, כא) על הפסוק - "ויסוף אף ה' לחרות בישראל ויסת את דוד בהם" (שמ"ב כ"ד, א), ששגגתו של דוד במניית ישראל באה כעונש על התרשלותם של ישראל מדרשה להקים את בית המקדש.

אלא שהוא מדגיש שאין האחריות על החטא מוטלת על אותם מנהיגים באופן אישי אלא על<sup>24</sup> האומה בכללה.

## חטאת הדיוט

ביטוי נוסף לגישת הרמב"ם ניתן לראות אולי בפירושו של הנצי"ב בנוגע לפרשיות חטאת<sup>25</sup> מדדיק מכך שהתורה מביאה קודם את האפשרות של הבאת שעירה לחטאת הדיוט. הנצי"ב (ד', כז-לא) ורק לאחר מכן את האפשרות של כבשה (ד', לב-לה), שקיימת עדיפות בהבאת שעירה. הוא מבאר את טעם הדבר (על פי הגמרא בסוטה לב): משום שבכבשה, בה אי אפשר לזהות אם היא זכר או נקבה בגלל האליה המכסה, עשויים הרואים לטעות ולחשוב שמביא עולה, וממילא אין בושתו רבה כל כך, וכיוון שכך - אף כפרתו קטנה. מה שאין כן בחוטא<sup>26</sup> לפיכך כפרתו המביא שעירה, שניכר שזו נקבה, ומתבייש במה שהרואים יודעים שחטא, מעולה.

ובזה מדוייקים שני הבדלים נוספים בין חטאת שעירה לבין חטאת כבשה (שם לא): בשעירה נאמר: "וכפר עליו הכהן" (שם), היינו לחלוטין, בעוד שבכבשה נאמר: "וכפר עליו הכהן על חטאתו אשר חטא" (שם). בשעירה נאמר "לדיח ניחוח לה" (שם), מה שאין כן בכבשה. עצם גרש הבושה על דלות קרבנו, מוסיף כפרה גדולה יותר, המתאימה לעוצם חטאו. הנצי"ב ממשיך ומבאר שלפי המאן דאמר בגמרא שכשבה חשובה משעירה - "הטעם

23 ניתן היה לבאר את הכנסת הדם לפנים בדרך הפוכה, כפי שפירש החזקוני (ד', כה), שדווקא מפאת חשיבותם של הכהן הגדול ושל הסנהדרין דמם נכנס פנימה - "כהן משיח וצבור דמקרבי וחשיבי קמי קודשא בריך הוא, דם כפרתן קרב לפנים על הפרכת ועל מזבח הזהב". לעומת זאת - "נשיא ויחיד דלא מקרבי ולא חשיבי כל כך, דם כפרתם ואימורי חטאתם על מזבח החיצון". אמנם הוא ממשיך שם: "כהן משיח וכו' וסרחונו רחק לשרוף חטאתו חוץ לשלוש מחנות, לפי גדלן ענשין". ונראה שכוונתו שכוהן וסנהדרין קרובים לה' מצד מעלתם, אך דווקא מצד זה גדול סורחנם וממילא עונשן. ועל כן, מצד העונש הסברא מתהפכת, שהרי צדיקים הקב"ה מדקדק עמהם כחוט השערה, ולכן פרי החטאת נשרפים חוץ לג' מחנות ד"לפי גדלן ענשין" (עיין בטבלה שבנספח).

24 ולפי זה ברור שאין דעת הרב"ע ספורנו כדעת הרמב"ם שעל חטא קטן זכאים להביא קרבן מהודר יותר משל חטאת רגילה. נציין שבעצם ההשוואה בין חטאי האשם והחטאת, דעת הספורנו היא שחטאי האשם קלים משל החטאת, עיין חלק א', פ"ו (עמ' 130).

25 העמק דבר, ד', כח-לא.

26 אף שלכאורה ייתכן שמביא את השעירה לשלמים (עיין רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"א הל"א).

פשוט לפי הפשט, **משום שלא יהא מהודר**. רעיון זה יכול להתאים לתפיסת הרמב"ם, שכלל שהחטא חמור, על הקרבן להיות דל יותר.

### הרש"ר הירש: אופיו של כל קרבן מתאים לעניינו של החוטא

<sup>27</sup> לבסוף נביא את פירושו של הרש"ר הירש לחטאות השונות. כפי שראינו בחלק הראשון, לפי הרש"ר הירש, אין עלותו של הקרבן מהווה מדד לחומרתו, אלא עלותו ואופיו של כל קרבן מתאימים לנסיבות המיוחדות של קרבן זה. בנוגע למתן הדמים בקרבנות השונים, כבר הבאנו בחלק א' את ביאורו של הרש"ר הירש לגבי ההבדל שבין הזייה-זריקה לבין נתינה. וכך הוא כותב בפרק ד':

בהזיה, כמו בזריקה, הרי הדם נע בכיוון מסויים; וזאת בניגוד לנתינה באצבע, המורה על דביקות בנקודת פיסגה מסויימת. וכבר הערנו לעיל (א', ה; יז) שנתניה היא העבודה האופיינית של החטאת, המכפרת על החטא שבמעשה; היא מזכירה לחוטא שעליו לדבוק במרום הפיסגה של חובתו המוסרית. כנגד זה, זריקה היא העבודה האופיינית של העולה, המכפרת על החטא שבמחדל; היא מצווה על החוטא לפעול במרץ ולהתקדם אל המטרה שנצטווה בה<sup>28</sup> (ד', ו-ז).

בפרים של כהן המשיח והסנהדרין אנו מוצאים את שתי הבחינות גם יחד - הזייה על הפרוכת ונתינה על קרנות מזבח הקטורת. זאת כדי לכפר על שני היסודות שבחטאים - "שגגת הוראה, שהיא **הטעות העיונית** - היא חטא שבמחדל: חוסר התמסרות לידיעת התורה; ואילו שגגת המעשה - בדומה לשגגה של כל חטאת - היא **עבירה שבמעשה**".

כעת ניתן להבין את ביאורו לגבי מתן הדמים בפנים, ונסכם את דבריו בקצרה. הוא מבאר שהזיית הדמים כנגד הפרוכת, החופפת על ארון הברית, מורה על כשלונם העיוני של אנשי ההוראה - בכך שלא התמסרו דיים לבריור התורה. ההזיה מסמלת את הצורך בשאיפתו

<sup>27</sup> פ"ו (עמ' 133).

<sup>28</sup> ושם ביארנו את דבריו (והתייחסנו גם לדבריו בנוגע למיקומו של הכהן בעת הזריקה), שבעוד שזריקת דמים מלמטה למעלה, ממעמד הכהן על קרקע החצר אל המזבח שמעליו, מבטאת את תיקונו של האדם על ידי **שאיפתו לרומם את מדרגתו** באופן כללי; נתינת הדם באצבעו על ארבע קרנות המזבח, בשעה שהכהן עומד למעלה על הסובב, הנה ביטוי של שביעות רצון ממדרגתו המוסרית הכללית וניסיון שלא לרדת ממנה. אלא שאף אז עליו **להתבונן פנימה** - לא למעלה - כדי לתקן באופן פרטני את חולשותיו וחסרונותיו אשר הביאוהו לשגגה. את זה הוא עושה על ידי **נתינה ישירה באצבעו** מלמעלה למטה על גבי הקרנות שברום המזבח - ולא בזריקה מרחוק למעלה בכלי - זאת מתוך ניסיון לגעת באופן מדויק בחטאו, מתוך מדרגתו המוסרית הנוכחית.

של הכהן הגדול להתמסרות לתורה ולהשתלמות בה. הזיה זו (בניגוד לנתינה) דומה לזריקת הדמים של שאר הקרבנות, המסמלת את הצורך בהעלאה כללית של השאיפות, ובנידון דידן - שאיפותיהם של הכהן הגדול ושל הסנהדרין.

**כישלון עיוני** זה הביא בסופו של דבר ל**כישלון במעשה**. לכן **נותן** מהדם על גבי קרנות מזבח הקטורת, המבטא את ריח הניחוח מהופעת התורה **בחיים המעשיים** - בחיים הרוחניים דרך המנורה, ובחיים החומריים דרך השולחן.

על פי מהלך זה, מסיים הרש"ר הירש (שם יא-יב), ששריפת הקרבן מחוץ לשלושת המחנות מסמלת את הפער שבין הדרגה האידיאלית המבוטאת על ידי החטאות הפנימיות, <sup>29</sup> לבין חוסר היכולת לממש חיים כאלו באופן מעשי בתוך המחנות. <sup>30</sup> זהו גם הרעיון העומד מאחורי הקרבת פר בן בקר בשני קרבנות אלו:

למרות בשלות בגרום, עליהם להיות צעירים תמיד... שכן עצם שיגרת הזיקנה היא המקור לשגגות המבקשות כאן את כפרתן (שם ג).

<sup>29</sup> הרש"ר הירש (ד', ג) מדגיש את הדמיון המוחלט בין הכהן הגדול לבין הסנהדרין מבחינת דיניהם בחיוב חטאת, כיוון שהכהן המשיח מסמל את כל ישראל, וכמובן שכן גם הסנהדרין (וכפי שהבאנו לעיל בשם הרב"ע ספורנו). ומכל מקום קיים ביניהם הבדל הבא לידי ביטוי בדברי חז"ל בהוריות (פ"ב, מ"א): "הורה כהן משיח לעצמו שוגג, ועשה שוגג, מביא פר... שהוראת כהן משיח לעצמו כהוראת בית דין לצבור". וכן פסק הרמב"ם בהלכות שגגות (פ"טו ה"א). דהיינו, פר חטאת של כהן משיח אינו בא על הוראה מוטעית לציבור, אלא על שגגה שעשה הכהן בינו לבין עצמו. לעומת זאת, פר הסנהדרין בא דווקא על הוראה לציבור. ומשמעות הדברים; שהיחס שבין מורי ההוראה (הסנהדרין) לבין העם, מתגלם באופן מעשי בדמותו של הכהן הגדול החי את חייו הפרטיים באופן אידיאלי - "מה שיוגשם באומה על ידי הוראת בית הדין הגדול, יודגם בחיי הכהן הגדול". ולפיכך כישלון פרטי שלו הינו בבואה של כל האומה, ולכן - "כל שגגה שההדיוט מביא עליה חטאת הקבועה כשבה או שעירה... אם שגג בה כהן משיח, מביא פר" (רמב"ם שם).

רעיון זה בא לידי ביטוי בלשון התורה. בפר כהן משיח החיבור לציבור כולו הוא בא מתוך כך שהכהן הנו בבואה של העם: "אם הכהן המשיח יחטא **לאשמת העם**" (ד', ג) - חטאו נחשב כאשמת העם כולו. מאידך, בפר של הסנהדרין התורה מדגישה את השותפות שבין הציבור כולו שחטא במעשה, ואשר על כן מביא את הפר מכספו (עיין בטבלה שבנספח), לבין הסנהדרין, שסומכים את ידיהם על ראש הקרבן: "והקריבו הקהל פר בן בקר לחטאת... וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראש הפר" (ד', יד-טו).

<sup>30</sup> שם, ג. ועיין ברש"י שם: "פר - יכול זקן? תלמוד לומר 'בן'. אי בן יכול קטן? תלמוד לומר 'פר', הא כיצד? זה פר בן ג' - כלומר, מדובר בפר בשנתו הראשונה של בגרותו (השנה השלישית לחייו).

הפר מסמל שילוב של זקנה מצד ידענותם של מורי ההוראה בתורה, יחד עם צעירות ורעננות גם בביאור חטאת הנשיא הולך הרש"ר הירש בדרך בהתחדשות השאיפות הרוחניות. אחרת ממה שראינו עד כה. בניגוד לפירושים שראינו לעיל על פיהם חטאו של הנשיא חמור משל ההדיוט, מבאר הרש"ר הירש שאין מינו של הקרבן נובע מחומרה מיוחדת, אלא משתקף הוא באופיה של הנשיאות:

העז מייצגת את ההתנגדות הסרבנית לזרים ואת הציות הממושמע לבעלים. הסרבנות שאינה נכנעת לזרים מגיעה לשיאה במין הזכר, בשעיר. תפקידו של המלך [נשיא]... שיהיה 'שעיר'... מגן על האומה ועל דבר ה' אשר בקירבה<sup>31</sup> (ד', כג).

ולסיום, בחטאת הדיוט הוא מבאר:

במעמדו האזרחי הוא משועבד כנקבה, בניגוד למעמד הנשיא שהוא בבחינת זכר. כנגד זה הוא רשאי לבחור בין שעירה לכבשה - אם רצונו לבטא את **עצמאותו** בקרב עמו, הרי הוא מביא שעירה. ואם הוא רואה את עצמו רק **כאחד מן העדר**, הזקוק להנהגת ה', הרי הוא מביא כבשה (שם כז).

## ד. קרבן עולה ויורד

כבר ציינו שלמב"ן - ערכו של הקרבן מעיד על חומרתו, ועל כן עולה האשם יותר כסף מהחטאת. על פי זה, נצפה למצוא הסבר בדבריו לקולא שיש בקרבן עולה ויורד, בו יכול העני להביא כתחליף לצאן, שני תורים או שני בני-יונה, ואם גם זה אינו בהישג ידו, יכול<sup>32</sup> נבאר על אלו עבירות בא קרבן עולה ויורד: להביא עשירית האיפה סלת.

ששה מצוותן שיקריבו קרבן עולה ויורד ואלו הן: המצורע, והיולדת, והנשבע שבועת העדות בין בודון בין בשגגה, והנשבע שבועת ביטוי לשקר בשגגה, והטמא שאכל קודש בשגגה, והטמא שנכנס למקדש בשגגה (רמב"ם הלכות שגגות פ"י ה"א).

31 ואפשר שלזה כיוון הרמב"ן (ג', א) בדבריו - "כי הוא המולך אשר לו המשפט, והלוחם מלחמות ה', ועל חרבו יחיה". רעיון דומה אודות היחס בין הנשיא לבין העם מצאנו בר"י אברבנאל (עמ' לד): "אבל חייבו שיהיה זכר תמים מפני מדרגת מעלתו, כי הנה שאר העם בחטאים יביאו שעירת עזים, לפי שהעם בערך המלך הוא כמו השעירה בערך השעיר, שהיא נכבשת אליו והוא ימשול בה".

32 לכאורה הרמב"ם לשיטתו שקרבן דל מבטא חטא חמור יותר, יצטרך לבאר שהאפשרות להביא קרבן דל מורה דווקא על חומרת החטא, וצ"ע.

עתה ננסה לברר את אופיו של קרבן זה. הפרשייה הראשונה העוסקת בקרבן עולה ויורד נמצאת בתחילת פרק ה', פרק שבהמשכו עובר לעסוק בקרבן האשם. אף בניסוחם של הפסוקים מבואר לכאורה שיש לקרבן זה קשר הדוק עם האשם, למשל - "והביא את אשמו לה'..." (ה', ו). ואף על פי כן ביאר הרמב"ן:

אבל, 'והביא את אשמו לה' / האמור למעלה בקרבן עולה ויורד, טעמו- והביא את קרבנו לה', **כי הקרבן ההוא חטאת הוא**,<sup>33</sup> כמו שאמר 'כשבה או שעירת עזים לחטאת' (ה', טו).

אף מדברי הרמב"ם משמע שהם תחליף מסוים לחטאת:

כל כריתות שבתורה... מביא חטאת קבועה, חוץ מטמא שאכל קדש וטמא שנכנס למקדש ששניהם אין מביאין **חטאת קבועה** אלא קרבן עולה ויורד (שם פ"א ה"ג).

אלא שמתוך הקבלה זו לחטאת, מתעוררות כמה שאלות:

<sup>34</sup>א. במה נתייחדו חטאים אלו משאר החטאים, ומה המשותף ביניהם?

33 ונראה ברור שאין זו הגדרה כוללת לכל קרבן עולה ויורד, שהרי ביולדת נאמר - "אם לא תמצא ידה די שה, ולקחה שתי תרים או שני בני יונה" (י"ב, ח) - אף על פי שהשה משמש לעולה (שם ו); ובמצורע נאמר - "או שני בני יונה אשר תשיג ידו והיה אחד חטאת והאחד עלה" (י"ד, כא-כב), במקום כבש לעולה וכבשה לחטאת (שם, יט-כ). ומכל מקום צודק הרמב"ן שכל אלו המופיעים בויקרא פרק ה', כולם באים על חטא כחטאת.

לגבי יולדת יש להעיר שהדבר נתון במחלוקת בגמרא (שבועות ח). אם קרבן היולדת מוגדר כבא על חטא או לא. ומסופר שם (ובנידה לא): ששאלו תלמידיו של רשב"י את רבם - "מפני מה אמרה תורה יולדת מביאה קרבן? א"ל - בשעה שכורעת לילד קופצת ונשבעת שלא תזקק לבעלה, לפיכך אמרה תורה תביא קרבן". ואף העולה יש בה בחינה של חטא משום שבאה על הרהורי הלב.

34 אפשר לשלושת החטאים עליהם מביאים קרבן עולה ויורד מבטאים שלושה תחומים שונים בחייו של האדם, ומקבילים לשלושת האשמות המוזכרים בפרק ה': טומאת מקדש וקדשיו, כנגד מעילה בהקדש, המבטא זלזול ביחס **שבין אדם למקום**; שבועת ביטוי, כנגד אשם תלוי, המבטא זלזול באמת הפנימית של **האדם בעצמו**, פעם בקיום שבועתו ופעם בקלות ראש ביחס לאוכל שמכניס לפיו (בדוגמה של חתיכת חלב וחתיכת שומן); וכמובן, שבועת העדות כנגד אשם גזלות, המהווה פגיעה ביחסים **שבין אדם לחברו**.

הר"י אברבנאל (הקדמה לספר ויקרא עמ' יז, ופרק ה עמ' לה) מבאר בפשט הכתובים שבאמת דין קרבן עולה ויורד משותף לכל החטאות של ההדיטות, ולא דווקא לעבירות של פרק ה'. אולם מעבר לכך שלפי פירושו אין הסבר מדוע נוספו עבירות אלו שאין חייבים על זדונן כרת (העבירות של קרבן עולה ויורד בריש פרק ה'), מצד ההלכה אין דבריו מכוונים כלל, ואין דין



35 ובין בשגגה, ואילו על שבועת ביטוי ועל טומאת ב. על שבועת העדות חייב בין בזדון<sup>36</sup> מקדש וקדשיו אינו חייב אלא בשגגה.

37 שבועת הביטוי אין חייבים על זדונו אלא ג. על טומאת מקדש וקדשיו במזיד חייב כרת, 3839 ואילו בשבועת העדות אף במזיד אינו חייב אלא קרבן. מלקות.

ד. שבועת העדות קשורה לעבירה על מצוות שבין אדם לחברו, ואילו שבועת ביטוי וטומאת מקדש וקדשיו עוסקים בעבירות על מצוות שבין אדם למקום.

ה. בקרבן עולה ויורד אין חילוק בין מיני החוטאים השונים, שלא כחטאת קבועה בה יש<sup>40</sup> חילוק בין כהן משיח, נשיא והדיוט.

ננסה בדברים הבאים לעמוד על חלק מהשאלות הללו.

### הרמב"ן: חטאי קרבן עולה ויורד קלים יותר

הרמב"ן מבאר שכל העבירות שחייבים עליהם קרבן עולה ויורד קלים מאותן עבירות שחייבים עליהם חטאת קבועה:

הקל הכתוב על החוטא באלו להביא קרבן עולה ויורד. ויתכן שהטעם בשבועות מפני שאינן חייבי כריתות, ובטומאת מקדש וקדשיו [שעל זדונו חייב כרת] מפני שהוא טועה בדבר מצוה, כי הכהן האוכל קדשים והבא למקדש להשתחוות או להקריב קרבן

של עולה ויורד בשאר החטאים שחייב על זדונו כרת.

35 הרמב"ן (ויקרא ה', ה) מבאר על פי זה בדרך הפשט שהציווי "והתוודה אשר חטא עליה" מופיע רק כאן בשבועת העדות ובפרשת שבועת הפיקדון (במדבר ה', ז), כיוון שרק בשני חטאים אלו הקרבן בא אף על הזדון).

36 כמו שכתוב בעניין - "ונעלם ממנו" (ה', ב-ד).

37 ועיין בשפתי חכמים אות ה, שמפרש דברי רש"י בפסוק יג, שיש בחטאים של עולה ויורד "חמורות", "קלין", ו"קלין שבקלין": היינו שהחמורים הם טומאת מקדש וקדשיו שחייב כרת, בקלים כוונתו לשבועת עדות שחייב בו בקרבן אף על המזיד, ובקלי קלות כוונתו לשבועת ביטוי שאינו חייב אלא בשוגג. ומ"מ לענייננו קשה להבין מהו המכנה המשותף בין החטאים של קרבן עולה ויורד.

38 רמב"ם הלכות שבועות הלכה פ"א ה"א.

39 וכתב הרמב"ן (ה', ה): "הזכיר הודוי כאן מפני ששבועת העדות ושבועת ביטוי אין בזדון כרת והצריכו וידוי, וכל שכן למעלה בחטאות קבועות שיתודה על חייבי כריתות".

40 רמב"ם פ"י מהלכות שגגות הלכה ז'.

עוסק הוא במצוה ודעתו לשמים, ולפיכך אע"פ שחטא בהעלמת הטומאה ריבה לו  
הכתוב כפרות (שם, ז').

## ביאורים אחרים

החזקוני (ה', כד) מפרש שהטעם שהתורה הקלה על הנכשלים בחטאים של עולה ויורד הוא  
"לפי שאינן נהינן מן החטא". לעומת זאת, בעבירות של חטאת קבועה הדין חמור משום  
ש"אוכל חלב ודם, והאוכל ביום הכיפורים, והעושה מלאכה בשבת, והמפטם והסך והבא על  
הערווה - שנהנין, וכל שכן העובד עבודת כוכבים שפושט ידו בעיקר".

הנצי"ב אף הוא מדייק על פי דרכו שיש בפרשת קרבן עולה ויורד רמז לקלות העבירה.  
41 שראוי להקדים בה שעירה לכבשה כדי שלא יהא קרבנו בעניין חטאת קבועה דייק הנצי"ב  
מהודר, אשר על כן הקדימה התורה שעירת עזים ל"ואם כבש יביא". לעומת זאת, בקרבן  
עולה ויורד הסדר הוא - "והביא את אשמו לה'... נקבה מן הצאן כשבה או שעירת עזים  
לחטאת" (ה', ו), ולמד מכאן הנצי"ב (ה', ו; א', י) שני דברים:  
א. שיכול להקדים כבשה לשעירה אף על פי שקרבנו מהודר.  
ב. שהכבשה עצמה יכולה להיות מהודרת, וכפי שבאר בהרחבה בפרק א' (שם) בשם ה'פענח  
רזי', ש"כל מקום שנאמר כשב הוא גדול, וכל מקום שנאמר כבש הוא קטן":

והנה בחטאת דהקפיד הכתוב שלא יהא קרבנו מהודר, ומשום הכי הקדים הכתוב  
שעירת עזים לכבש, ומשום זה כתיב כבש, שיהא קטן בגידולו, ואם שאינו לעכובא  
מכל מקום מצווה שיהא הכי כמו שמצווה תחלה בשעירה; מה שאין כן קרבן עולה  
ויורד אע"ג שמביא גם כן חטאת ודווקא בן שנתו, מ"מ אפשר לכתחלה להביא גדולה  
ומהודרת כמו שהקדים שם הכתוב כשבה לשעירת עזים<sup>42</sup> (א', י).

41 ד', כח. הבאנו את דבריו לעיל בפרק ג' בנוגע לגישת הרמב"ם לפיה דלות הקרבן מבטאת את  
חומרת החטא.

42 בכיוון פרשני זה הולך אף המשך חכמה (ה', ו) המחלק בין "כשב", שנאמר שלש עשרה פעמים  
אצל עולות ושלמים, ומורה על כבש גדול מלא שמנונית, לבין "כבש", מלשון "כבש מעיינו",  
היינו שלא ראוי להוליד מפאת קטנותו. הוא כותב שהתורה הקלה בקרבן עולה ויורד להביא  
בו "כשב" - "והטעם אולי משום דאינו חמור חטא שלהם וחטאת דילהו קרי בגמרא עולות  
(זבחים ט:), לכן חסה התורה על כבודו והקדימה כשבה, שתהא האליה מכסה נקבותה,  
שיסברו הכל שהוא זכר והוא עולה".

43 שלכל העבירות עליהן חייבים חטאת קדם חטא במזיד אשר על פי פרשנותו של הנצי"ב, בקולת אף עליו צריך להתוודות, ניתן לתלות את קולת החטאים של קרבן עולה ויורד הזדונות אשר הובילו אליהם.

ונראה דמשום דבהני ג' חטאים יש קודם להשגה עון במזיד שהביא אחר כך לידי עון חמור בשוגג. היינו, **שבועת העדות** - כבר חטא ב'אם לוא יגיד'; **טומאת מקדש וקדשיו** - כבר חטא באזהרת 'ובנבלתם לא תגעו', ואיתא בראש השנה (טז): - חייב אדם לטהר עצמו ברגל שנאמר 'ובנבלתם לא תגעו', ופשוט דהוא הדין בכל שעה שהגיע ליכנס לבית המקדש או לאכול קדשים כמו בזמן רגלים; ו**שבועת ביטוי** - כבר חטא במה שנשבע, דאפילו נדרים אסור, כל שכן שבועות. והקרבן שמביא על השגה מכפר גם על המזיד שקדם לו...

### ה. נספח: ההבדלים בין סוגי החטאות השונות

הדיוט (ד', כז-לה)	נשיא (ד', כב-כו)	הסנהדרין (ד', יג-כא)	הכהן משיח (ד', ג-ב)	הנושא	
ואם	אשר	ואם	אם	מילת הקדמה לחטא	1.
בשגה	בשגה	ישגו ונעלם דבר	אין	השגה	2.
בעשותה	ועשה	ועשו	אין	המעשה	3.
אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה	אחת מכל מצות ה' אלהיו אשר לא תעשינה בשגה	אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה	אין	היחס לשאר המצוות	4.
או הודע	או הודע	ונודעה	אין	ידיעת החטא	5.
ואשם	ואשם	ואשמו (אמנם כתוב "חטאת הקהל הוא")	לאשמת העם	תיאור האשמה	6.
שעירה או כבשה	שעיר	פר	פר	סוג הבהמה	7.
אין	אין	והזה... את פני הפרכת	והזה... את פני פרכת הקדש	הזיה על הפרוכת	8.

43 חלק א', פ"ג (עמ' 122).

9.	הזיה על מזבח הזהב	ונתן...על קרנות מזבח קטרת הסמים	יתן על קרנת המזבח אשר לפני ה'	אין	אין
10.	שריפת גוף הקרבן מחוץ למחנה	יש	יש	אין	אין
11.	כפרה וסליחה	אין	וכפר עליהם הכהן ונסלח להם	וכפר עליו הכהן מחטאתו ונסלח לו	בשעירה: וכפר עליו הכהן ונסלח לו ובכבשה נוסף: על חטאתו אשר חטא
12.	התשלום עבור הקורבן	והקריבו הקהל	והקריבו... פר בן בקר... והביא את הפר	והביא את קרבנו	והביא קרבנו
13.	סוג הבהמה בחטאת ע"ז (ראה במדבר ט"ו, כד-כז)	שעירה	פר לעולה ושעיר לחטאת	שעירה	שעירה

## בדין חלת תודה שנפסלה

### א. פתיחה

דיני קרבן התודה מובאים בפרשת צו:

וזאת תורת זבח השלמים... אם על תודה יקריבנו, והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולת בשמן ורקיקי מצות משחים בשמן וסלת מרבכת חלות בלולת בשמן. על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו, על זבח תודת שלמיו. והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה', לכהן הזורק את דם השלמים לו יהיה (ויקרא ז', יא-יד).

אל המזבח מגיעים הדם הנזרק, האליה, החלבים, הכליות והיותרת. כמו כן, מנחת הנסכים נקטרת על המזבח בשלמותה. ביחס לבשר הקרבן, הכוהן מקבל את מתנותיו, והיתר לבעלים. מן המנחה שבאה עם התודה אין למזבח דבר (בניגוד למנחות יחיד אחרות), כי אם לכוהן ולבעלים בלבד.

במאמר שלפנינו נדון במצב שבו נפסלה אחת מחלות התודה.

### ב. דברי הרמב"ם

הרמב"ם פוסק:

תודה שנפרסה חלה מחלותיה - כולן פסולות. יצאת החלה<sup>1</sup> או נטמאת, שאר החלות כשירות. נפרס לחמה או נטמא או יצא עד שלא נשחטה התודה - מביא לחם אחר

1 הרמב"ם מדבר על חלה שיצאה חוץ לחומות. איזה חומות? רש"י במנחות מו. ד"ה יצא לחמה, מפרש שמדובר בחומת ירושלים. אך הרמב"ם (הלכות פסולי המוקדשין, פי"ב הט"ז) מדבר על חומת בית פאגי, והכסף משנה על אתר מבהיר שמדובר בפסול של חוץ לחומת הר הבית. יש להעיר שהמונח 'בית פאגי' אינו מוכרע. נחלקו בהגדרתו הראשונים במנחות עח; עיין ברבינו גרשום, ברש"י וברש"י מכתב יד שם על הדף. מכל מקום, הפירוש המאוחר יותר ברש"י קובע שמדובר בחומת הר הבית.

ושוחט, ואם אחר שנשחטה נפרס או נטמא או יצא - הדם יזרק, והבשר יאכל והלחם כולו פסול, וידי נדרו לא יצא. נזרק הדם ואחר-כך נפרס מקצת הלחם או נטמא או יצא - תורם מן השלם על הפרוס ומן הטהור על הטמא וממה שבפנים על מה שבחוץ (הלכות פסולי המוקדשין, פי"ב הי"ד).

הראב"ד במקום משיג על דברי הרמב"ם. בראשית ההלכה משמע שיש הפרש בין נפרסה אחת החלות, שאז כולן פסולות, לבין יצאה או נטמאה, שאז יתר החלות כשירות. אך בהמשך ההלכה מבואר שגם לפני השחיטה, גם מן השחיטה ועד הזריקה וגם לאחר הזריקה - יש דין שווה לנפרסה, ליוצאת ולנטמאה; ואם כן, מתי תחול הרישא של הלכה זו?

הכסף-משנה מציין את המקורות להלכה זו של הרמב"ם:

א. במסכת מנחות מופיעה ברייתא זו:

'קדש קדשים הוא', שאם נפרסה אחת מהן - חלותיה כולן פסולות (מנחות יב:).

מתוך הברייתא מדייק רבא, שיש חילוק בין נפרסה לבין יצאה:

...היא יצאת, הני דאיכא גוואי - כשרות... (שם).

רבא מדייק את דיוקו ביחס לפסול של 'יוצא'. אך נראה שהוא הדין בפסול של טומאה. שכן, ביחס לטומאה יש עילת הכשר נוספת, והיא שהציץ מרצה על הטומאה, וכפי שנראה להלן. אם כך, נראה שזהו המקור לדברי הרמב"ם.

אמנם יש לשאול, הרי הברייתא מצטטת פסוק שעוסק בלחם הפנים (כפי שמעיר רש"י על אתר), ומניין אם כן ההיסק של הרמב"ם לגבי תודה? וגם על רבא עצמו יש לשאול, מדוע מביא פסוק מלחם הפנים כדי ללמד על מנחת יחיד רגילה, בה הוא עוסק? הכסף משנה עצמו כמובן ער לכך, אך כותב בפשטות: "ילפינן מיניה לתודה". יש לציין שהרחבת הדין של רבא ללחמי תודה גם לא מופיעה במדרש בתורת כהנים, שהרמב"ם כדרכו פוסק בהתאמה אליו, שם נאמר דין זה ביחס ללחם הפנים.<sup>3</sup> ואכן

2 הסוגייה עצמה פותחת בדין של מנחה רגילה, לא בתודה ולא בלחם הפנים. שהרי בראשית הסוגייה דנים בשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, ואין קמיצה בלחמי תודה או בלחם הפנים.

3 "היא, שאם נפרסה אחת מהם, כולם פסולות" (תורת כהנים, פרשת אמור, פי"ח הי"א).

בלחם הפנים הדין באמת מובן, ואותו מביא הרמב"ם במקומו - בפרק החמישי מהלכות תמידין ומוספין. אפשר לשער, שלרמב"ם יש מקור לכך שבעניין חלה שנפסלה אין הפרש בין סוגי המנחות.<sup>4</sup> זאת למרות שבדרך כלל המנחה היא קודש קודשים, ואילו לחמי התודה הם קודשים קלים.

רש"י במנחות מו. מתייחס לעצם הדין שאם נפרס אחד מהם - כולם פסולים:

לא ידענא מנלן דנפסל לכולהו משום דנפרסה אחת מהן, ונראה בעיני דמלחם הפנים גמר, שהיא מנחת תודה<sup>5</sup> וכתוב בה 'קדש קדשים היא' - שאם נפרסה אחת מחלותיה - כולן פסולות (ד"ה נפרס לחמה).

ואם כן, ייתכן שניתן להבין לפי זה כיצד למד גם הרמב"ם מברייתא זו.<sup>6</sup>

**ב. הברייתא במנחות, שבה נאמר:**

עד שלא שחטה, נפרס לחמה - יביא לחם אחר ושוחט; מששחטה נפרס לחמה - הדם יזרק והבשר יאכל, וידי נדרו לא יצא והלחם פסול. נזרק הדם - תורם מן השלם על הפרוס.<sup>7</sup>

4 ייתכן שאפשר גם למצוא מקור בכתוב ליסוד זה, לפחות ברמז. בתורה נאמר ביחס ללחם הפנים: "והיתה לאהרן ולבניו, ואכלוהו במקום קדש" (ויקרא כ"ד, ט). התורה משנה בפסוק את לשון הזכר ואת לשון הנקבה. היא פותחת בלשון נקבה (=והיתה), ומסיימת בלשון זכר (=ואכלוהו). רש"י (שם) מבאר שלשון 'והיתה' מתייחס למנחה, ואילו לשון 'ואכלוהו' מוסב על הלחם; ודבריו מבוססים על המדרש בתורת כהנים. ניתן לשער שההתייחסות של הפסוק ללחם הפנים בלשון נקבה, אפשרה את המעבר מלחם הפנים לכל המנחות; שלכולן דינים משותפים, כגון בנפרסה.

5 השיטה מקובצת והצאן קודשים בהגותיו, מתקשים בביטוי 'מנחת תודה' שבדברי רש"י. שהרי רש"י דן בלחם הפנים, ולחם הפנים איננו מנחת תודה. ייתכן שיש לגרוס ברש"י 'מנחה' במקום 'מנחת תודה', ואז יתיישב העניין. רש"י רומז ללימוד של רבא, מתוך המקור הראשון שעליו הצבענו.

6 אמנם יש לשים לב שרש"י מתייחס לברייתא שנביא במקור ב', שם אין הבדל בין נפרס, יצא או נטמא. אנו רוצים לאמץ מרש"י רק את עצם היכולת ללמוד מלחם הפנים, וליישם זאת בלימוד של הרמב"ם מדברי רבא בדף יב:.

7 יחד עם התודה מובאות ארבעים חלות מארבעה סוגים, עשר חלות מכל סוג. בעלי התודה צריך להפריש חלה אחת מכל עשר, ולתת אותה לכהן. חלה זו נקראת 'תרומת לחמי תודה', ואת פעולת הפרשתה מכנה הברייתא 'תורם'.

עד שלא שחטה יצא לחמה - מכניסה ושוחט; מששחטה יצא לחמה - הדם יזרק והבשר יאכל, וידי נדרו לא יצא והלחם פסול. נזרק הדם - תורם ממה שבפנים על שבחוץ.

עד שלא שחטה נטמא לחמה - מביא לחם אחר ושוחט; מששחטה נטמא לחמה - הדם יזרק והבשר יאכל, וידי נדרו יצא שהציץ מרצה על הטמא, והלחם פסול. נזרק הדם תורם מן הטהור על הטמא" (מנחות מו.).

כפי שניתן לראות, הרמב"ם כמעט מעתיק ברייתא זו בשלמותה.

### ג. יישוב פסיקת הרמב"ם

נסכם את קושיית הראב"ד על דברי הרמב"ם. הרמב"ם מביא, בהלכות פסולי המוקדשין פ"ב ה"ד, רישא וסיפא שנראים כסותרים זה את זה. ברישא נאמר שאם נפרסה חלה מחלותיה - כולן פסולות, אבל אם יצאה או נטמאה, השאר כשרות. ואילו בסיפא, יש אמנם הפרש בין הזמנים השונים, אם נפרס לפני השחיטה, או בין השחיטה לזריקה, או לאחר הזריקה; אבל אין הבדל בין נפרסה, לבין יצאה או נטמאה.

לשם יישוב דברי הרמב"ם, נצביע על הנקודה הבאה; ברישא של ההלכה מדבר הרמב"ם על 'חלות', ואילו במשך שאר ההלכה דן הרמב"ם ב'לחם'. לפיכך, ניתן לבאר את הרמב"ם כך:

כאמור, הראב"ד שאל במה עוסקת הרישא. אנו נציע שהרמב"ם, שפסק ברישא שרק בנפרסה הלחם כולו פסול, אכן התכוון לשלב שבין שחיטה לזריקה, אלא שכאן יש הבדל בין חלה לבין לחם.

כאשר הרמב"ם מדבר על 'חלה' ברישא, הוא מתייחס לחלה אחת בודדת. כאן אכן יש הבדל בין 'נפרסה', לבין 'יצאת או נטמאת'. אם נפרסה חלה אחת, פוסלים את כל החלות. אך אם יצאה או נטמאה חלה אחת, רק היא נפסלת, ושאר החלות כשירות. אלו דברי הרמב"ם ברישא של ההלכה.

בסיפא מדבר הרמב"ם על 'לחם', והוא מתכוון לכל החלות יחדיו. הלשון 'לחם' מכוונת בכל המקורות (במשניות, בברייתות שבגמרא ובפסקי הרמב"ם) ללחם כולו.<sup>8</sup>

8 עיין למשל בלשון הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ה ה"ו. הרמב"ם מדבר על מצב שבו נפרסה חלה אחת מן הלחם. כלומר, הרמב"ם אומר 'לחם' כאשר הוא מתכוון ללחם כולו, ו'חלה' כאשר דבריו מכוונים לחלה אחת מתוך כל השאר.



כאן באמת אין הבדל בין שלושת הפסולים - נפרסה, יצאה או נטמאת. לכן, כאן פוסק הרמב"ם (בסיפא של ההלכה) שכל הלחם פסול.

שני המקורות שהציע הכסף-משנה לפסיקת הרמב"ם, אכן מאשרים את החילוק המוצע. המקור הראשון מדבר על חלות, ואילו המקור השני דן בלחם.<sup>9</sup> במקור הראשון אכן מצינו הבדל בין 'נפרסה' לבין הפסולים של יצאה או נטמאת. במקור השני (שהרמב"ם העתיקו כמעט כלשונו), מצינו שיש שוויון בין הפסולים. על-פי ההבדל בין 'חלה' לבין 'לחם', מבואר הדבר היטב.

יש לציין, שבסיפא של כל אחד מהסעיפים בברייתא במקור ב', מתואר מצב שבו אפשר לתרום מלחמי התודה (למשל, לתרום מן השלם על הפרוס, או לתרום מן הטהור על הטמא, וכן הלאה). על כרחנו יש להבין שתורמים מן ה'כשר' על ה'פסול' במצב שבו אכן יש חלק כשר. כלומר - במצב שבו רק חלה אחת נפסלה, ולא כל הלחם. ואכן, בזה הרמב"ם משנה מעט את לשון הברייתא:

...נזרק הדם ואחר-כך נפרס מקצת הלחם או נטמא או יצא - תורם מן השלם על הפרוס  
וזמן הטהור על הטמא... (הלכות פסולי המוקדשין, פי"ב הי"ד).

כלומר, הרמב"ם מדגיש שבמקרה זה הדבר מתאפשר רק אם נפסל 'מקצת הלחם'.

אמנם לכאורה קצת קשה על הצעתנו, מדברי הרמב"ם בסיפא של ההלכה בה אנו דנים:

...ואם אחר ששחט נפרס או נטמא או יצא... הלחם כולו פסול... (שם).

לכאורה כוונתו היא שגם החלות שלא נטמאו ולא יצאו פסולות.<sup>10</sup> והלא אנו הסברנו שרק אותה חלה פסולה! אלא שלהלן, בהמשך של הלכות פסולי המוקדשין, אומר הרמב"ם בפירושו:

...אבל אם נטמאת אחת משתי החלות [=של עצרת] או אחד משני הסדרים [=של לחם הפנים] או אחת מחלות התודה, בין לפני זריקה בין לאחר זריקה, אותה החלה ואותו הסדר אסור, והטהור בטהרתו יאכל (הלכות פסולי המוקדשין פי"ז הי"ג).

9 ואכן, לכל אורך הברייתא במנחות מו. מדובר על 'יצא לחמה', 'נפרס לחמה', וכדומה.

10 יש להעיר שבדברי רש"י בברייתא במנחות מו. (שהבאנו לעיל): "לא ידענא מנלן דמיפסיל לכולהו משום שנפרסה אחת מהן..." מפורש שרש"י הבין ברייתא זו שלא כהבנתנו ברמב"ם.

הרי שמפורש ברמב"ם, שבמקרה שבו נטמאת אחת החלות, רק היא נפסלת. שאר הלחם ייאכל בטהרתו, כפי שהצענו בדברי הרמב"ם המופיעים מספר פרקים קודם לכן. ואמנם שם עוסק הרמב"ם ב'נטמאה', אך מסתבר שהוא הדין ב'יצאה'. רק ב'נפרסה' גורמת חלה אחת לפסול של הלחם כולו, וכפי שנתבאר.

#### ד. שינויים בין פסיקת הרמב"ם לפסיקת הברייתא

לסיום נשווה בין פסיקתו של הרמב"ם, לבין פסיקת הברייתא הבאנו במקור ב' (מנחות מו.).

נסכם תחילה את העולה מפסיקת הרמב"ם:

לפני שחיטה	בין שחיטה לזריקה	לאחר זריקה
מביא אחר	הדם יזרק, הבשר יאכל הלחם פסול, ולא יצא	תורם
מביא אחר	הדם יזרק, הבשר יאכל הלחם פסול, ולא יצא	תורם
מביא אחר	הדם יזרק, הבשר יאכל הלחם פסול, ולא יצא	תורם

וכעת נסכם גם את הברייתא:

לאחר זריקה	בין שחיטה לזריקה	לפני שחיטה
תורם	הדם יזרק, הבשר יאכל הלחם פסול, ולא יצא	נפרס לחמה מביא אחר
תורם	הדם יזרק, הבשר יאכל הלחם פסול, ולא יצא	יצא לחמה מכניסו
תורם	הדם יזרק, הבשר יאכל הלחם פסול, יצא ידי נדרו	נטמא לחמה מביא אחר

שני הבדלים יש בין דברי הברייתא לבין פסיקת הרמב"ם. ההבדל הראשון ממוקד במצב של 'בין שחיטה לזריקה'. לפי הברייתא, אם נטמא הלחם במצב שכזה, מביא המנחה יצא ידי נדרו; מה שאין כן ברמב"ם. כנראה שלפי הברייתא הציץ מרצה על הטמא, ואילו הרמב"ם לא מיישם זאת במקרה שלנו. אפשר ליישב את דבריו לפי הגמרא במנחות נו. שם נאמר (במקרים מקבילים) שלא זורקים את הדם לשם תודה, אלא לשם שלמים. ייתכן שמכאן הבין הרמב"ם שלא יצא ידי נדרו.

הבדל נוסף נוגע לפסול של יוצא, בשלב שלפני השחיטה. לפי הרמב"ם יש להביא לחם חדש, ואילו לפי הברייתא אפשר להכניס את הלחם שיצא בעצמו. ייתכן שהרמב"ם הולך בזה לשיטתו, שלדעת הרמב"ם הלחם מתקדש כבר באפייתו (ראה הלכות מעשה הקרבנות, פ"ג ה"ב), ואם כן, כבר משלב זה היציאה פוסלת למרות שמדובר בשלב שלפני שחיטה.<sup>11</sup> נציין, שבכל מקום שלא צוין בטבלה האם יצא ידי נדרו - הרי שיצא.

יהי רצון מלפניך שייבנה בית המקדש במהרה, ושם נעבדך ביראה.

11 ונראה שהרמב"ם חלוק כאן על התוספות (מנחות ט, ד"ה ריש לקיש). גם לדעתם "דבר מכוער הוא להוציא לחוץ לאחר שנתקדשה", אך נראה שהם אינם פוסלים בכך.

## זאת תורת המקדש

### הקדמה

כשבאים לדון ביחס בין קיום המצוות למקום קיומם, ההבחנה המקובלת היא ההבחנה שבין ארץ ישראל לחוץ לארץ.

ושמתם את דברי אלה על לבבכם (דברים י"א, יח).

### ובספרי שם:

אף לאחר שתגלו הוו מצוינים במצוות, הניחו תפילין עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו, וכן הוא אומר 'הציבי לך ציונים' (ירמיהו ל"א).

אכן מדברי הספרי האלו נראה שיש הבדל משמעותי בין מהות ואופי קיומן של המצוות בחוץ לארץ, לבין קיומן בארץ ישראל. על אף הבדל זה, במישור המעשי מקיימים את המצוות באופן דומה בשני המקומות,<sup>1</sup> פרט למצוות התלויות בארץ, אותן מקיימים רק בארץ ישראל. לפיכך, נראה שהבחנה יותר משמעותית היא בין קיום המצוות במקדש<sup>2</sup> לבין קיומן במדינה.

גם כאן, יש מצוות התלויות במקדש שקיומן רק במקדש, אך בעוד שרק 67 הן מצוות התלויות בארץ, מספר המצוות התלויות במקדש הוא 154!<sup>3</sup> על מספר זה ניתן

1 פרט לכמה הבדלים קטנים כגון - יום טוב שני של גלויות, מזוזה לשוכר בית פחות משלושים יום וטומאת ארץ העמים.

2 לשון המשנה היא "מקדש" ו"מדינה" - "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה" ר"ה פ"ד מ"א. ולשון הרמב"ם: "מקדש" ו"גבולין" - "במה דברים אמורים בגבולין אבל במקדש מאחיזין את האור בעצים" הל' שבת ג', כ'.

בדרך כלל, להלן ב"מקדש" הכוונה לעזרה.

3 כמובן שניתן לערער על מספרים אלו בכמה מצוות, אך השינוי לא יהיה גדול.

להוסיף עוד 20 מצוות הנוגעות להלכות טהרה, שהמשמעות העיקרית שלהן היא כמובן הקודש והמקדש.

אמנם מעבר למצוות התלויות במקדש, גם בשאר המצוות ישנן מצוות רבות שיש בהן הבדל מעשי בין קיומן במקדש לבין קיומן במדינה. מפתיע לגלות עד כמה עולמו ההלכתי של המקדש שונה במקרים רבים מעולם ההלכה שמחוץ למקדש. במאמר זה ננסה לבחון את ההבדלים הקיימים בין קיום המצוות (שאינן תלויות במקדש!) במקדש לבין קיומן במדינה. אמנם כל נושא טעון עיון נרחב בפני עצמו, אך מטרתנו במאמר זה רק לתת סקירה כללית של הדברים, עד כמה שידינו משגת, בעז"ה.

הנושאים סודרו באופן כללי לפי סדר ההלכות ברמב"ם.<sup>4</sup> נשמח לקבל תגובות והוספות לדברים הנמצאים ברשימה זו.

## מדע

### השתחווה על אבנים

השתחווה על אבנים אסורה במדינה, אולם מותרת במקדש.<sup>5</sup>

### הכרובים

ועשית שנים כרבים זהב מקשה תעשה אתם משני קצות הכפרת (שמות כ"ה, יח).

למרות האיסור של 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה' שבמדינה, נצטוונו על עשיית כרובים בתוך קודש הקודשים!<sup>6</sup>

4 כדי להקל על הקריאה ועל השימוש במאמר, בחרנו לסדר את הדברים לפי סדר הספרים וההלכות שברמב"ם. ישנם תחומים שלא היה לנו לגביהם הכרע ברור לאן לשייכם, לפיכך סיווגנו אותם לפי הנושאים של ההלכות שברמב"ם, גם אם הרמב"ם עצמו לא כתב על נושא זה באותו מקום. בסיום ישנם שני פרקים שלא קשורים לסדר ההלכות של הרמב"ם.

5 רמב"ם הל' עבודה זרה פ"ו ה"ז.

6 וראה עוד את החזקוני שם, ובמאמרו של הרב יהודה שביב בגיליון זה.

## ערך לימוד קודשים

על הפסוק 'זאת תורת החטאת' ו'זאת תורת האשם' דורש רבי יצחק:

כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם<sup>7</sup> (מנחות קי.).

אנו רואים שללימוד תורה בסדר קודשים יש ערך של קיום בפועל.

## חולין מקודשים לא גמרינן

הכללים שלפיהם לומדים את ההלכות מן התורה שבכתב שונים בקודשים מבכל התורה. הגמרא קובעת כלל בכמה מקומות<sup>8</sup> שלא לומדים חולין מקודשים, ומבאר רש"י שהכוונה שלא לומדים להחמיר, דדין קודשים להיות חמורין.

## שנה עליו הכתוב לעכב

הגמרא בסדר קודשים מוצאת תמיד מקור לדיני הקרבנות 'למצווה' (=לכתחילה), ומקור נוסף ללמד שדין זה הוא לעיכובא (ראה למשל זבחים מט.). וכך כותב על כך הרב קוק זצ"ל:

לא מצינו חילוק בדאורייתא בין "למצווה" ו"לעכב" בעיקר הדבר, כי אם בקודשים דבעינן שנה עליו הכתוב לעכב או במקום שיש לנו לימוד מיוחד על זה אבל כל מקום שאסור רק לכתחילה ומותר בדיעבד יש לומר דהוי רק דרבנן (הרא"ה קוק, אורח משפט, אור"ח סי' ק"א ד"ה והנה ידוע).<sup>9</sup>

7 בהקדמה למשפט כהן כתב הרב קוק: "אם נתעורר ללמוד בשקידה ודעה נכונה את אלה חלקי התורה שעל הקודש והמקדש נוסדו, יביאנו תלמודם לידי מעשה על ידי חסד עליון הגומר עלינו".

8 ראה למשל פסחים מ"ה. ורש"י שם.

9 אמנם החזון איש (הל' נגעים סי' י"ב אות כ') כתב שהצורך בשנה עליו הכתוב לעכב הוא בכל התורה כולה. כך גם נראה מדברי רש"י, במספר מקומות בש"ס (למשל קידושין יד. רש"י ד"ה ויבמה). אך התוספות (זבחים ז: ד"ה אימא, ומנחות לח. ד"ה ואם הקדים) כותבים שרק בקודשים בעינן שנה עליו הכתוב לעכב. וכן כתב בשו"ת אחיעזר (ח"ב יור"ד סי' כ"ח ד"ה ומה), ובשו"ת נודע ביהודה תנינא (י"ד סי' קכ"ד ד"ה ומה שהביא), ובשו"ת אבני נזר (אור"ח סי' ל"א אות ג).

כל מה שנאמר פעם אחת ואין לימוד מיוחד (כגון 'חוקה' וכדומה), אם לא נעשה אין זה מעכב את עצם הדבר.

### לימוד של למד מן הלמד

...אמר רבי יוחנן: כל התורה כולה למדין למד מן הלמד, חוץ מן הקדשים שאין למדין למד מן הלמד (תמורה כא:).<sup>10</sup>

כלומר, בקודשים לא ניתן ללמוד דין מדבר שגם הוא עצמו נלמד ממדבר אחר (כגון לימוד של היקש מהיקש או היקש מגזירה שווה וכדומה).

### אופן פסיקת ההלכה

במדינה מחמירים במקרים רבים, כשיש חששות או ספקות, גם כאשר יש צדדים שונים להקל. לעומת זאת, ביחס להבאת קרבנות, אפילו באותם מקרים עצמם שבמדינה היינו פוסקים לחומרא, אי אפשר להחמיר ולהביא קרבן כשהחויב אינו ברור,<sup>11</sup> כיוון שיש איסור הבאת חולין לעזרה.

## אהבה

### זמן קריאת שמע

במקדש קוראים אותה לפני ואחרי זמנה, ולכן: "הקורא את שמע שחרית עם אנשי המשמר ואנשי מעמד לא יצא, מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרים" (יומא לז:).

### תפילה

תפילת הכהנים בבית המקדש נעשית באמצע עבודת התמיד בלשכת הגזית. סדר התפילה שונה מאשר במדינה, וכך היו אומרים: ברכת אהבת עולם (את הברכה הראשונה שלפני קריאת שמע - 'יוצר אור' - אמרו לאחר זמן), עשרת הדברות (שלא

10 וכתבו התוספות (זבחים נ: ד"ה אלא) שלעניין זה איקרי קודשים רק גוף הקרבן דווקא. אמנם לדעת הירושלמי (קידושין פ"א ה"ב) שיטת ר' ישמעאל היא שבכל התורה לא לומדים למד מן הלמד.

11 למשל, בהלכות נידה הנהוגות היום ישנם מקרים רבים בהם ההלכה מתייחסת לאישה כזבה, ואילו לעניין קודשים - היא לא תביא קרבן (מצד איסור הבאת חולין לעזרה). ועיין במאמרו של יובל דרך בגיליון זה.

נאמרות כלל במדינה), קריאת שמע, והיה אם שמוע, פרשת ציצית, אמת ויציב, רצה ושים שלום.<sup>12</sup>

### נשיאת כפיים

בעניין זה מצינו כמה הבדלים:

- במקדש הכוהנים (פרט לכהן הגדול) מגביהים ידיהם למעלה מראשיהם ובמדינה כנגד כתפיהם.
- במקדש עושים אותה ברכה אחת ובמדינה שלושה פסוקים נפרדים, שאחר כל אחד מהם אומרים אמן.
- במקדש אומרים את השם המפורש ובמדינה בכינויו.
- במקדש מברכים ברכת כוהנים פעם אחת ביום ובמדינה מברכים בסוף כל תפילה, חוץ ממנחה.<sup>13</sup>

### תפילין

"כהנים בשעת עבודה, ולויים בשעה שאומרים השיר על הדוכן, וישראל בשעה שעומדים במקדש - פטורים מן התפילה ומן התפילין",<sup>14</sup> וזאת מכיוון שהעוסק במצווה פטור מן המצווה.

לגבי כהן בשעת עבודתו, מעבר לכך שאין חיוב, בתפילין של יד יש אף איסור משום חציצה (בין בשרו לבגדים), ורק תפילין של ראש - אם רצה להניחם בשעת העבודה רשאי.<sup>15</sup>

### מזוזה

כל השערים שהיו במקדש לא היה להם מזוזות, חוץ משער ניקנור ושלפנים ממנו, ושל לשכת פלהדרין, מפני שהלשכה הזאת בית דירה לכהן גדול בשבעת ימי הפרישה<sup>16</sup> (רמב"ם הל' תפילין ומזוזה פ"ו ה"ד).

12 רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ו ה"ד.

13 רמב"ם הל' תפילה פ"ד ה"ט-ל"ד.

14 רמב"ם הל' תפילין פ"ד ה"ג.

15 הל' כלי המקדש פ"י ה"ו.

16 אמנם זה חלק מהדין הכללי שבתי כנסיות ובתי מדרשות פטורים מן המזוזה "לפי שהן קודש" (ראה רמב"ם שם), אך ניתן לומר שיסוד הדין הוא במקדש והוא הורחב גם לבתי כנסיות ובתי



## ציצית

כוהנים אסורים ללבוש ציצית במקדש בגלל איסור ייתור בגדים.<sup>17</sup>

## התכלת

אמנם נוהגת במדינה (בציצית) כבמקדש (בבגדי כהונה) אך מובא בכתבי האר"י שעניינה של התכלת שייך לתקופת המקדש.<sup>18</sup>

## ברכות

נוסח הברכות שונה במקדש - "ברוך אתה ה' א' ישראל מן העולם" וכו'.<sup>19</sup>

## הנאה מקול ומראה וריח

הגמרא בפסחים (כ"ו.) אומרת דהא דאמרינן דקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה, איסורא מדרבנן מיהא איכא. יש אומרים שזה אינו אלא בקודשים, דמעלה עשו בקודשים, מה שאין כן בשאר מילי אפילו איסורא מדרבנן ליכא (לעניין ברכה על הנאות אלו).<sup>20</sup>

מדרשות.

17 הל' כלי המקדש פ"ה ה"ה. ממקורות רבים נראה, שהקיום של ציצית במקדש בא לידי ביטוי בבגדי הכהונה. עיין בערכין ג.; וברמב"ם בהלכות כלאיים פ"י הל"ב. בנקודה זו יש להוסיף, שה'פטור' של כהנים מציצית נאמר רק כאשר הם לבושים בבגדי כהונה. אם הם נמצאים במקדש, אך לבושים בבגדי חול, הרי שהם חייבים בציצית. לפיכך, דין זה איננו דין במקדש כשלעצמו, אלא דין בבגדי הכהונה.

18 "ונבאר ענין הציצית כי כבר כתבתי לעיל כי שני מיני ציציות הם; האחד מלבן ותכלת כמו בזמן שבית המקדש קיים, והב' כולו לבן כמו שאנו נוהגים עתה בזמן הזה" (שער הכוונות ח"א דרוש ד' עמ' ל"ט). אמנם מן הגמרא ברור שגם אחרי החורבן המשיכו ללכת בציצית של תכלת, (ר' מנחות לט. מ"רב ורבה בר בר חנה").

19 משנה ברכות פ"ט מ"ה: "כל חותמי ברכות במקדש אמרו "מן העולם" ומשקלקלו המינין התקינו שיהיו אומרים מן העולם ועד העולם". בהקשר זה נציין את הנוסח המיוחד למצוות הכהנים: "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו...". אשר נאמר גם במצוות הכהנים במדינה (ברכת כהנים).

20 תשובת המשאת משה, הובאה בשו"ת קול אליהו ח"ב או"ח סי' כ"ג, וכן כתב בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' ר"י וסי' ר"ב, אך יש חולקים על דין זה. וראה דיון בשאלה זו בשו"ת יביע אומר חלק ה' או"ח סי' י"ט אות ב'.

## עניית אמו

במקדש לא עונים אמן אלא אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".<sup>21</sup>

## נטילת ידיים - קידוש ידיים ורגליים

במקדש - קידוש, ובמדינה - נטילה. במקדש - ידיים ורגליים, ובמדינה - רק ידיים. נטילת הידיים במדינה תפקידה לטהר את הידיים לאחר שינה וכדומה, או לפני אכילת לחם. במקדש, קידוש הידיים והרגליים נעשה במים שקודשו בכלי שרת המקדשים את הכהן טרם עבודתו.<sup>22</sup> במקדש, כל המטיל מים טעון קידוש ידיים ורגליים.<sup>23</sup> בנוסף לכך, כל הנכנס לעזרה אף על פי שהוא טהור טעון טבילה, וכל המסיך את רגליו טעון טבילה.<sup>24</sup>

## טומאת ידיים

אין טומאת ידיים במקדש, שבשעה שגזרו טומאה על הידיים לא גזרו במקדש, אלא הנוגע באוכלין טמאים וכיוצא בהן בין שנגע במקדש בין שנגע חוץ למקדש, ונגע בקדשים במקדש לא טמאן. ואם נגע חוץ למקדש הרי זה מטמא את הקדש ופוסל את התרומה כמו שיתבאר (רמב"ם הל' שאר אבות הטומאה פ"ח ה"ו).

## **זמנים**

### שבת במקדש

ההבדל הבולט ביותר בין המקדש למדינה בא לידי ביטוי בשבת. מלאכת הבערה, מאיסורי שבת המפורשים בתורה שבכתב, הותרה לשם הקרבת הקרבנות. התורה מחייבת לעשות כסדרה את כל עבודות התמיד והמוספין הכוללות איסורי שבת רבים.<sup>25</sup>

21 גמרא ברכות ס"ג, ורמב"ם הל' תענית פ"ד הט"ו.

22 הבדל זה בא לידי ביטוי בתרגום אונקלוס אשר מתרגם כל רחיצה שבתורה - "יסח" (למשל: "ורחץ במים וטהר" (ויקרא י"ד, ח) - "ויסחי במיא וידכ"), ואילו את הפסוק: "ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם" (שמות ל', יט), האמור בפרשת קידוש ידיים ורגליים, מתרגם אונקלוס: "ויקדשון אהרן וכו'".

23 רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ה ה"ה, ומשמע שזה מעכב את עבודתו.

24 שם ה"ד-ה.

מעבר לכך, לא רק עצם הקרבת הקרבנות מותרת בשבת, אלא אף הקטר החלבים והאיברים דוחה את השבת, למרות שניתן להקטירם במוצאי שבת - משום שחביבה מצווה בשעתה.<sup>26</sup> שיקול זה דוחה את איסורי התורה הכרוכים בהעלאת האיברים על אש המזבח.

### איסורי שבות

שבותים שנאסרו במדינה הותרו במקדש.<sup>27</sup> ולא רק לכוהנים התירו שבותים, אלא במקום המקדש הם הותרו אף לזרים.<sup>28</sup>

את אופי ההיתר מבאר רבינו יהונתן:<sup>29</sup> "...ואין שבות דרבנן במקדש שכשגזרו לא גזרו שם לפי שהן זריזין וחכמים היו", כלומר שאין זה "היתר", אלא שהגזירה מעולם לא כללה את המקדש.<sup>30</sup>

25 הגמרא בשבת (כ.) אף מעלה אפשרות שנדחית, שאיסור הבערה לא הותר רק לצורך הקרבת הקרבנות אלא שכלל לא נאסרה הבערה במקדש; המשנה (שם יט:) אומרת שמאחיזין את האור מערב שבת במדורת בית המוקד, ושואלת הגמרא (כ.): "מנא הני מילי? א"ר הונא - לא תבערו אש בכל מושבותיכם' - בכל מושבותיכם אי אתם מבעיר אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד", וכתב התוספות (יומא ט"ו: ד"ה ואחת) על הוה אמינא זו - "התירו להבעיר האש במדורת בית המוקד אע"ג דלא הוה צורך מזבח [אלא לשם חימום הכוהנים ההולכים יחפים במקדש] כיון דבעזרה הוא - לא קרינן ביה 'בכל מושבותיכם'".  
26 פסחים ס"ח: .

27 כך למשל: "מאחיזין את האור בעצים במדורת בית המוקד עם חשיכה, ואין חוששין שמא יחתה בגחלים" (רמב"ם הל' שבת פ"ג ה"כ); מותר לחתוך יבלת בידו במקדש (שם פ"ט ה"ח); ועוד עיין שם פ"י ה"ו ופכ"א הכ"ז.  
הטעם להיתר שבות במקדש מובא בגמרא - "משום שכהנים זריזים הם", ומבאר רש"י (שבת כ. ד"ה איברים ופדרים הוא דאתא) - "דכהנים זריזים הם, שכולם בני תורה וחרדים".

28 שהרי בראש השנה שחל בשבת היו תוקעים במקדש אבל לא במדינה, גזירה שמא יעבירו ארבע אמות ברשות הרבים, ובמקדש לא גזרו לפי שאין שבות במקדש. ושופר במקדש מצוותו אף בזרים (עיין מנחת חינוך מצוה שפ"ד). וכן מצינו לגבי לישת המנחות שהותרה אף בפושרין כיוון שנעשית בעזרה שהיא מקום זריזים (הכוהנים), והכוהנים רואים את הזר שלש ומלמדים אותו להיזהר (פסחים לו. וברש"י שם).

29 עירובין קב: (לד: בדפי הר"ף).

30 ביטוי בולט להיתר המוחלט של שבות במקדש, מובא ברמב"ם בהלכות קרבן פסח פ"א ה"ז. אמנם עיין גם בהלכות בית הבחירה פ"ח ה"ב, ובכסף משנה והמשנה למלך על אתר. הכסף משנה מעלה אפשרות שהיתר השבות במקדש הוא רק במובן של 'דחוייה', ואם אין הכרח אזי

יש לציין שישנן דעות הסוברות שיש שבתים שלא הותרו אף במקדש.<sup>31</sup>

### שמחת הרגל

אף על פי שבכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה במקדש שמחה יתירה (רמב"ם הל' לולב פ"ח הי"ב).

### חמץ

כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ, כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה' (ויקרא ב', יא).

כל המנחות העולות על המזבח הן מצה, ואף שיירי המנחות הנאכלות לכוהנים אסורות בחימוץ. במדינה, דין דומה האוסר חמץ קיים רק בפסח.<sup>32</sup>

### שופר

- במקדש תוקעים בראש השנה בשופר ובשתי חצוצרות, ובמדינה רק בשופר.<sup>33</sup>
- במקדש תוקעים גם בראש השנה שחל בשבת, מה שאין כן במדינה.<sup>34</sup>

עדיף שלא לעבור על איסורי שבות במקדש. ראה, בהקשר זה, גם את דברי הרמב"ם בהלכות עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ד, ואת דברי האחרונים שם.

31 הריב"ש בסי' קס"ג דן בבדיקת טריפות, ומחלק בין שבות שהוא משום 'חשש איסור' לבין שבות שיש לו אופי של 'גזירה'. ה'שואל ומשיב' (קמא ח"ב סי' קמ"ו ד"ה והנה בעניין) כתב ששבות שהוא מחשש שיבואו לעשות מלאכה - לא גזרו במקדש משום שכוהנים זריזים הם, אך שבות שהוא משום דדמי למלאכה והוי כמתקן מדרבנן, מה מועיל שהם זריזים - הרי מכל מקום גוף המלאכה הזו אסורה מדרבנן.

32 לגבי השאלה האם חמץ במנחות ובפסח הם מושגים זהים, עיין בחזון איש (מנחות סי' ל"ה אות י') שאומר שלמרות שלעניין פסח אם חלטה ואפאה חשיבא מצה, לעניין מנחות בעינן מצה טפי, והחליטה מוציאה מדין מצה (כמבואר במנחות דף מ.). ומאידך בפסח מצינו ששהיית הילוך מיל אוסרת את החמץ, ואילו במנחות לא נאמר דין זה, וצריך עיון אם הוא הדין גם במנחות.

33 רמב"ם הל' שופר פ"א ה"ב. וראה בנושא זה בהרחבה במאמרו של הרב יהודה זולדן בגיליון זה.

34 שם פ"ב ה"ח. שינויים אלו ניתן להסביר, שאמנם מצוות שופר חיובה בכל מקום, אך יסודה במקדש, והתורה הרחיבה חיוב זה גם למדינה ביום הראשון. כך משמע מהראב"ד בתחילת פרק רביעי בסוכה שדן בשאלה מדוע לא תוקעים בשופר בראש השנה שחל בשבת מחוץ

## לולב

במקדש חובת נטילת לולב היא מדאורייתא למשך כל שבעת ימי החג, ובמדינה רק היום הראשון חיובו מדאורייתא.<sup>35</sup>

## ערבה

הלכה למשה מסיני שמביאים במקדש ערבה וזקפים אותה בצידי המזבח.<sup>36</sup> במדינה מצוות הערבה רק בארבעת המינים (ובמנהג של הושענה רבא).

## סדר תפילת תענית גשמים

- במקדש תקעו על כל ברכה וברכה מהברכות שמוסיפין בתענית, במדינה תוקעים רק בסוף סדר הברכות.
- במקדש מריעים בחצוצרות ובשופר ובמדינה בחצוצרות בלבד.<sup>37</sup>

## הגדרת יממה

בכל התורה היום הולך אחר הלילה לעניין שבת וכדומה, ואילו בקודשים הלילה הולך אחר היום.<sup>38</sup> כך למשל, זמן אכילת קודשי הקודשים וחלק מן הקודשים הקלים הוא היום והלילה שאחריו.<sup>39</sup>

## תחילת היום

שנינו במשנה במגילה:

אין קורין את המגילה, ולא מליין, ולא טובליין ולא מזיין, וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול, עד שתנץ החמה. וכולן שעשו משעלה עמוד השחר, כשר (פ"ב מ"ד).

למקדש, וכותב: "אלא הטעם מפני שאין לשופר עיקר מפורש בגבולין, שלא אמרה תורה שבתון זכרון תרועה (ויקרא כ"ג, כד) אלא במקום 'הקרבתם אשה לה', ולא נאמר בכל ארצכם אלא ביובל זכרון שאינו מפורש בגבולין אלא מדרשה אתי ומשום הכי גזרו".

35 רמב"ם הל' לולב פ"ז ה"ג.

36 שם פ"ז ה"כ.

37 רמב"ם הל' תענית פ"א ה"ד. גם בנושא זה ראה במאמרו של הרב יהודה זולדן בגיליון זה.

38 חולין פג. .

39 רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"י.

מכאן למדנו שתחילת היום לדברים שמצוותם ביום (כך לגבי רוב המצוות) הוא לכתחילה נץ החמה, ובדיעבד עלות השחר. ואילו לגבי שחיטת התמיד שנינו זמן אחר: "משיאיר פני כל המזרח".<sup>40</sup>

### סוף היום

בכל התורה היום נגמר בצאת הכוכבים, ובין השמשות הוי 'ספיקא דיומא'.<sup>41</sup> ואילו לעניין דם קודשים דעת התוספות היא,<sup>42</sup> על פי הבנתם את דרשת רב יצחק בר אבודומי - "מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה? שנאמר 'ביום הקריבו את זבחו יאכל' " - שהדם נפסל מן התורה תיכף אחר השקיעה.

### מעת לעת

רק בקודשים (ובדין בתי ערי חומה) מונים שנים מעת לעת, כולל מספר השעות.<sup>43</sup>

### מחוסר זמן

רק בקדשים הקפידה התורה על הזמן דווקא, ולכן צריך שיהיה הדבר הנקרב ראוי למזבח בעת ההקרבה ולא מהני מה שיבוא היתרו לאחר זמן... אבל בשארי מצוות לא אכפת לן אם אינו ראוי בעת עשיית המצוה, ומקרי ראוי גם קודם דבא זמן ההיתר, דזמן ההיתר ממילא יבוא (שו"ת עין יצחק ח"א אה"ע, סי' פ' אות י"ב).

40 תמיד פ"ג מ"ג.

41 מגילה כ: .

42 עיין בזבחים נו, ברש"י ובתוספות.

43 "אמר רבא זאת אומרת שעות פוסלות בקדשים" (זבחים כה:), וברש"י שם: "דשנה האמורה בקדשים קיימא לן בפרק יוצא דופן במסכת נדה (מז:): דאין מונין לה מתשרי כשאר ראשי שנים אלא מיום שנולד מעת לעת לשנה הבאה, וילפינן לה מקרא דכתיב בהו 'בן שנתו' - שנתו שלו ולא שנתו של מנין עולם, ואשמעינן הכא דלא תימא מיום ליום הוא דבעינן ולא משעה לשעה, אלא אף משעה לשעה, שאם נולד בניסן ב"ד ובט' שעות ושחטו לשנה הבאה ב"ד ניסן בט' שעות, אסור לזרוק דמו בעשירית שכבר עברה שנתו". והתוספות בנדה (מז: ד"ה כולן) כתבו שדין זה ייחודי לקודשים ולבתי ערי חומה (אמנם בתוספות בערכין לא. ד"ה מיום יש שיטה אחרת). וכן כתב התשב"ץ ח"ב סי' רצ"ב, ועיין עוד שו"ת רע"א מהד' תניינא סי' כב ד"ה יפה הורה.

## קדושה

### טעם כעיקר

שיטת רבא בחולין (צח:): שרק בקודשים טעם כעיקר ואסור.<sup>44</sup>

### הגעלה לכלי חרס

יש אומרים<sup>45</sup> שהדין שאין הגעלה מועילה לכלי חרס מן התורה הוא רק בקודשים, אך בחולין מן התורה מועילה הגעלה ורק חכמים החמירו.

### מריקה (הגעלה) ושטיפה

כלי מתכות שבישלו בהם קודשים טעונים מריקה ושטיפה; מריקה בחמין ושטיפה בצונן.<sup>46</sup> המריקה היא לפי כללי ההלכה הרגילים - הגעלה בגלל הנותר הבלוע בכלים, אך השטיפה היא דין מיוחד לקודשים.<sup>47</sup>

### כיבוס דם חטאת

זהו דין ייחודי לקודשים - בגד שניתז עליו דם חטאת הבהמה קודם ההזייה, מן הכלי שקיבלו בו את הדם, טעון כבוס במים בעזרה.<sup>48</sup>

### הכשר כלי ולא מקצת כלי

דעת רש"י (בזבחים צו: ד"ה אלא מקום בישול) דבקודשים יש גזירת הכתוב דאם בישל במקצת כלי - טעון כל הכלי הגעלה, אך בחולין אם נשתמש במקצת כלי - כבולעו כן פולטו.<sup>49</sup>

44 ועיין בב"י י"ד סי' צ"ח, סיכום שיטות הראשונים האם טעם כעיקר בחולין הוא גם כן דאורייתא.

45 הט"ז (בדעת העיטור) י"ד סי' צ"ג סק"א.

46 הל' מעשה הקרבנות פ"ח הלכה י"א ואילך.

47 אכן גם בחולין נוהגים לשטוף את הכלים לאחר ההגעלה, ולפי חלק מן הראשונים אין זה אלא מנהג לעשות כעין קודשים. וראה סיכום השיטות בעניין ביביע אומר ח"ד או"ח סוף סי' מ"א.

48 רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ח.

49 עיין בצאן קדשים שם, וברמ"א י"ד סי' קכ"א, ו.

### היתר מצטרף לאסור

בקודשים<sup>50</sup> (ובנזיר)<sup>51</sup> איסור שאין בו השיעור הדרוש לחיוב העונש, ההיתר משלים את שיעורו,<sup>52</sup> מה שאין כן בשאר איסורים.

### גזירה שמא יקח מן הקבוע

הגמרא בזבחים (עג:): אוסרת בתערובת של זבחים לסמוך על 'כל דפריש מרובא פריש' משום גזירה שמא יקח מן הקבוע. וכתב ר"ת שגזירה זו אינה אלא בקודשים, ומשום חומרא דקודשים, אבל בחולין לא גזרו.<sup>53</sup>

### דם שבישלו

איתא במנחות:

דם שבישלו אינו עובר עליו (כא.).

לדעת חלק מהראשונים<sup>54</sup> רק בקודשים אינו עובר עליו, אך בחולין עובר מן התורה.

### איסור חדש

העומר היה מתיר את החדש במדינה, ושתי הלחם במקדש.<sup>55</sup>

50 פסחים מה.

51 שם מג: .

52 ועיין עוד בשו"ת באר יצחק אר"ח סי' ח' ד"ה ולפי זה לר"ל, ושו"ת שואל ומשיב מהדורא א' ח"א סי' רמ"ט ד"ה ובזה מיושב.

53 תוספות זבחים ע: ד"ה אפילו, אך דעת הר"י והרא"ש (חולין פ"ז סי' כ') שגזירה זו שייכת בכל האיסורים. וראה בשו"ת שואל ומשיב מהדורא א' ח"א סי' רנ"ד ד"ה והנה הב"ח, בטעם הדבר.

54 הריטב"א חולין קט: ד"ה הלב בהסברו בדעת רש"י; העיטור (ש"א הל' הכשר בשר ג, א); הרשב"א במשמרת הבית.

55 משנה מנחות פ"י מ"ו. אמנם, מדברי המשנה עולה שיש לעומר משמעות גם לגבי היתר המקדש. במשנה נאמר שאם הביא מנחה מן התבואה החדשה קודם לעומר, הרי היא פסולה. קודם לשתי הלחם אין מביאין לכתחילה, אך בדיעבד - המנחה כשירה. מכאן, שלעומר יש צד של היתר גם ביחס לחדש במנחות.



## איסור חל על איסור

אף על פי שבכל מקום אין איסור חל על איסור, יש מן התנאים שסוברים שבקודשים אכן חל איסור על איסור.<sup>56</sup>

## דיחוי

דבר שנדחה שעה אחת מדינו, אף על פי שעברה הסיבה שמחמתה נדחה, בקודשים הדין שהרי זה דחוי לעולם.<sup>57</sup> במצוות הסתפקו האמוראים האם למדים מקודשים, או שאין דיחוי במצוות (סוכה לג.). יש אומרים שכל הספק לגבי דיחוי במצוות הוא רק מדרבנן, אך מדאורייתא לכולי עלמא אין דיחוי במצוות.<sup>58</sup>

## שחיטה - מליקה

במדינה - עוף ניתן על ידי שחיטה, ובמקדש מליקה מתירה את חטאת העוף לאכילה.

## זרעים

## שעטנז

שעטנז אסור במדינה, אך בבגדי כהונה חייב להיות שעטנז.<sup>59</sup>

56 זו היא דעתו של רבי (או של רבי שמעון לאחת הלשונות שם): "דתניא, רבי אומר - 'כל חלב לה' - לרבות אימורי קדשים קלים למעילה. ומעילה איסור מיתה, וקא חייל על איסור חלב דאיסור כרת הוא [עוד לפני ההקדשה], שמע מינה בקדשים גלי קרא..." (כריתות כג:).

57 כן הדין בשני שעירי יום הכיפורים (יומא סד.). וכן פסק הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין פ"ו הכ"א בעניין תערובת איברים (לפי הסברו של הכסף משנה שם).

58 ב"ח אור"ח סי' תרמ"ו והט"ז שם חולק.

59 אמנם היתר שעטנז אינו רק במקדש, אך ההיתר שונה במקדש ובמדינה; לישראל **מותר** שעטנז בציצית אם הוא מטיל בה פתיל תכלת, אך אין זו חובה שהרי אפשר ללבוש טלית צמר. לעומתו, כהן הדיוט לפי הרמב"ם **חייב** לעבוד חגור אבנט שיש בו שעטנז, ובין עבודה לעבודה הוא פושט את האבנט ונשאר בשאר הבגדים שאין בהם שעטנז (הל' כלי המקדש פ"ח הי"א). אצל כהן גדול היתר השעטנז הוא תמידי (פרט לבגדי לבן ביום הכיפורים) - שהרי אצלו גם בחושן ובאפוד יש שעטנז (רמב"ם שם פ"ט), והוא נמצא תדיר במקדש: "ובית יהיה לו מוכן במקדש... וכבודו ותפארתו שיהיה יושב במקדש כל היום" (שם פ"ה ה"ז). הוא נמצא בדרגה מעל כולם, ועל כן עובד בשעטנז באופן תדיר.

ניתן לראות את ההיתר לישראל בציצית כהרחבת הכהונה לכלל האומה, בבחינת "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". בעניין זה יש שהעירו שמקור המילה 'ציצית' הוא ב'ציץ' של

## גאולת שדה אחוזה

המוכר שדה אחוזתו והיו לו שדות אחרות, ומכר אותם השדות כדי לגאול שדהו שמכר, אין שומעין לו... וכן אם לזה לגאול אין שומעין לו... מצא מעט ורצה לגאול חצי השדה שמכר אין שומעין לו (רמב"ם הל' שמיטה ויובל פי"א הי"ז-י"ח).

אך במקדיש שדהו הדין שונה:

אם רצה האדון למכור שדות אחרות משדותיו או ללוות כדי לפדות שדה זו שהקדיש הרשות בידו... וכן אם רצה לגאול חציה גואל, מה שאין כן בהדיוט. **זה חומר בהדיוט מבהקדש** (רמב"ם הל' ערכין וחרמין פ"ה ה"ב).

## **נזיקין**

### נזקי ממו

שור של ישראל שנגח שור של הקדש או של הקדש שנגח של ישראל פטור, שנאמר: 'שור רעהו'. וכל הקדשים שחייבין עליהם מעילה הן שאין בהן נזקין (רמב"ם הל' נזקי ממו פ"ח ה"א).

### תשלומי כפל

הגונב את העכו"ם או שגנב נכסי הקדש, אינו משלם אלא את הקרן בלבד, שנאמר: 'ישלם שנים לרעהו' - לרעהו ולא להקדש... וכן הגונב קדשים מבית בעליהם... הרי זה פטור מן הכפל ומתשלומי ארבעה וחמישה, שנאמר: 'וגונב מבית האיש' - ולא מבית הקדש (רמב"ם הל' גניבה פ"ב ה"א).

### רוצח

כל ההורג בשגגה, רשות ביד גואל הדם להרגו מחוץ לתחום עיר מקלטו. אולם, (בכוהן העובד על גבי המזבח) המזבח קולט את הרוצח כפי שעיר מקלט קולטתו, ואסור לגואל הדם להרגו שם (רמב"ם הל' רוצח, פ"ה הי"ב).

הכהן הגדול; וכשם שהציץ מכפר, כך גם הציצית מהווה כפרה פורתא לכל אדם מישראל.

## קנין

### הונאה

אלו דברים שאין להם הונייה... וההקדשות... שנאמר: 'או קנה מיד עמיתך'... עמיתך ולא הקדש (רמב"ם הל' מכירה פי"ג ה"ח).

### יד וקניין חצר

התוספות (ב"ב עט. ד"ה ואין מועלין) כותבים שאין קניין חצר להקדש, "דחצר משום יד אתרבאי, ולא מצינו יד להקדש".<sup>60</sup>

## משפטים

### דיני שומרים

שלושה דינין האמורין בתורה בארבעה השומרין אינן אלא במטלטלין של ישראל ושל הדיוט... ויצאו הקדשות שנאמר: 'כי יתן איש אל רעהו'... שומר חנם שלהן אינו נשבע ונושא שכר אינו משלם<sup>61</sup> (רמב"ם הל' שכירות פ"ב ה"א).

### אכילת פועל בדבר שגידולו מן הארץ

פועל העושה מלאכה בדבר שגידולו מן הארץ מותר לו לאכול:

כי תבוא בכרם רעץ ואכלת ענבים כנפשך שבעך, ואל כליך לא תתן (דברים כ"ג, כה).

אך בשל הקדש הוא אסור באכילה, שנאמר: "בכרם רעץ" - ולא של הקדש (רמב"ם הל' שכירות פי"ב ה"ו).

### איסור לא תחסום

"לא תחסום שור בדישו" - דין זה נאמר רק בהדיוט ולא בהקדש - "דישו שלך ולא דישו של הקדש" (מעילה יג).

<sup>60</sup> ויעיון שם ברשב"ם (ד"ה ואין מועלין במה שבתוכן), דר' יהודה שם סבירא ליה שגם גידולי הקדש לא שייכים להקדש! אמנם ראשונים אחרים שם (רמב"ן, רשב"א, ר"ן ותוספות רי"ד) חולקים וסוברים שחצר של הקדש כן קונה.

<sup>61</sup> אמנם מתקנת חכמים נשבעין על ההקדשות כדי שלא יזלזלו בהן (ה"ב שם).

## ריבית

איסור ריבית הוא לגבי הדיוט. אין ריבית להקדש.<sup>62</sup>

## שונות

### כוונה<sup>63</sup>

בכל התורה ישנה מחלוקת האם מצוות צריכות כוונה (ר' ר"ה כה:; ב"י אר"ח סי' ס'); כלומר, כוונה לעשות את הפעולה המסוימת שעושה לשם המצווה. מעבר לכוונה זו, ישנן מצוות שלהכנתן צריך כוונה מיוחדת (ציצית מצה ועוד).

בקודשים ישנה רמה אחרת של כוונה, שחלק נכבד ממסכתות זבחים ומנחות עוסק בה. המשנה בזבחים (מו:): מונה שש כוונות שיש לזבוח את הזבח לשמן, כאשר שתיים מהן - לשם הזבח ולשם הבעלים - מעכבות, ובלעדיהן הזבח לא עולה לשם חובה, ובחלק מן הקרבנות (פסח וחטאת ור"א אומר אף האשם) אף פסול לגמרי. פסול מחשבה נוסף שיש בקודשים הוא מחשבה (בעת עבודת הקרבן) לאכול (בין אכילת מזבח, בין אכילת אדם) את הקרבן חוץ למקומו או חוץ לזמנו. פסול זה שייך בכל הקרבנות, ויתר על כן, במחשבת חוץ לזמנו - האוכלו חייב כרת.<sup>64</sup>

ביטוי נוסף לחלוקה בין 'מחשבה' בחולין ל'מחשבה' בקודשים ניתן למצוא בזבחים (מז.). הגמרא שם אומרת שאת הכלל של ר' אלעזר ב"ר יוסי: "זה מחשב וזה עובד" - שהבעלים מפגלים במחשבתם את הקרבן בזמן שהכהן עובד - אי אפשר ללמוד מקודשים לדינים דומים בשחיטת חולין ובשבת - "דילמא בפנים הוא דאמרינן בחוץ לא אמרינן". ומבאר רש"י: "משום דעיקר מחשבות בקרבנות כתיבא".

62 בבא מציעא דף נז:; ועיין שם שהגמרא מוצאת מקרה בו יש אפשרות לריבית בהקדש ללא מעילה.

63 הרב קוק באורות הקודש חלק ג' עמוד רפ"ח כתב: בחוץ לארץ אין מתגלה כי אם הערך של המעשה, ובארץ ישראל הערך של הדיבור, ובבית המקדש הערך של המחשבה. מפני קדושת בית המקדש המתנוצצת בארץ ישראל, כדברי התוספות בפרק קדשי קדשים (דף ס' ע"ב) שעיקר קדושת ארץ ישראל היא מפני קדושת בית המקדש, מתגלה קדושת המחשבה בכל ארץ ישראל, וגם בזמן הזה יש קצת רושם ממנה, כי קדושתן אף שהן שוממין.

64 רמב"ם הל' פסולי המוקדשים פרקים י"ג-ט"ז.

## נדבת לב

בנדרים ונדבות, אינו צריך להוציא בשפתיו כלום; אלא אם גמר בליבו, ולא הוציא בשפתיו כלום - חייב. כיצד: גמר בליבו שזו עולה, או שיביא עולה - הרי זה חייב להביא, שנאמר 'כל נדיב לבו, יביאה' (שמות ל"ה, ה') - בנדיבות לב יתחייב להביא. וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבותן (רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פי"ד הי"ב).

בשאר מצוות צריך להוציא בשפתיו.<sup>65</sup>

## **מצוות עם זיקה למקדש**

עד כה התייחסנו למצוות ששייכות גם במדינה וגם במקדש, וראינו כיצד שונה קיום המצוות במדינה מקיום אותן המצוות במקדש. ישנן מצוות רבות אחרות שאמנם אין הבדל בין קיומן במדינה ובמקדש, אך אופיים ומהותם של המצוות קשורים באופן ברור למקדש, גם כאשר מקיימים אותן במדינה. נזכיר בקצרה כמה מהן.

## מערכת המשפט

למערכת המשפט זיקה ישירה למקדש:

אין דנים דיני נפשות אלא בפני הבית, ומפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח - יש דיני נפשות (רמב"ם הל' סנהדרין פי"ד הי"א).

## נדרים

הנדרים מתחלקים לשני חלקים:

החלק הראשון הוא שיאסור על עצמו דברים המותרים לו... והחלק השני הוא שיחייב עצמו בקרבן שאינו חייב בו (רמב"ם הל' נדרים ריש פ"א).

וכתב הטור:<sup>66</sup>

עיקר נדר האמור בתורה הוא שיתפס בדבר הנדור, כגון שאומר ככר זה עלי כקורבן. (יורה דעה סי' ר"ד).<sup>67</sup>

65 אמנם לגבי צדקה הרמ"א ביו"ד סי' רנ"ח מביא שתי דעות האם נדבת הלב מחייבת או לא.

66 יורה דעה סי' ר"ד.

67 ועיין עוד בב"י שם שלדעתו עיקר נדר הוא ללא התפסה כלל, וראה גם בערוך השולחן יו"ד סי' ר"ד אות יד.

כלומר, נדרי המדינה נסמכים על ההקדשות.

### ספירת העומר

מצוות ספירת העומר הנוהגת במדינה היא לספור את הימים מהקרבת קרבן העומר במקדש.<sup>68</sup>

### פרה אדומה

פרה אדומה נשרפת נוכח המקדש.

### ביכורים

ביכורים היא מצווה התלויה בארץ, אך מובאת למקדש.

## סוף דבר

במאמר זה ניסינו לפתוח פתח לעולמו של המקדש מעבר לתחומיו העיקריים, שהם השראת השכינה והקרבת הקרבנות.

העלנו שהמקדש הינו מקום שדרך עבודת ה' שבו שונה מעבודת ה' אליה התרגלנו במדינה, בתחומים רבים של ההלכה.<sup>69</sup> כך למשל, השבת במקדש שונה מזו שבמדינה, הלכות לולב וערבה, סדרי תפילות, דיני שעטנז, איסור והתר ומצוות רבות נוספות נוהגות במקדש באופן שונה. ראינו שלמקדש יש גדרי זמן משלו, וראינו שהמעמד של כוונה גם הוא שונה בקודשים מבכל התורה. אף מחוץ לגבולות המקדש ראינו כי דיני ממונות ונזיקין למשל שונים בהקדש מדינים אלו בחולין.

גם בהלכות טהרות ציינו, כי על אף שמצד אחד ישנן חומרות רבות בקודשים (בהן לא עסקנו במאמר זה), מאידך ראינו שלא גזרו על טומאת ידיים במקדש. סדר קודשים ייחודי אף באופן בו לומדים את הלכותיו מן התורה, ובהשלכות שיש ללימוד סדר זה.

68 רמב"ם הל' תמידים ומוספין פ"ז הכ"ב.

69 "אמר ר' יוחנן משום רבי מאיר: אמרה תורה שחוט שלי [=קודשים] בשלי [=בעזרה] ושלך [=חולין] בשלך [=מחוץ לעזרה], מה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי אסור" (קידושין נז:). הגמרא כאן אמנם עוסקת רק בשחוט חוץ, אך החלוקה לשני תחומים "שלי" ו"שלך" מלמדת על המשמעות היותר נרחבת. ועיין לעיל בהערה 25, שהגמרא מעלה הווה אמינא שהעזרה אינה בכלל "בכל מושבותיכם", לעניין הבערה בשבת.

גם אם אין בידינו לבאר את השינויים,<sup>70</sup> הרי שמעצם השוני אנו למדים על מעלת המקדש, ושהשראת השכינה במקדש באה לידי ביטוי לא רק במצוות הקרבנות, אלא בכל תחומי ההלכה.

ייתכן שאחת הסיבות שכה מעט לומדים את סדר קודשים קשורה לחשש מכניסה לעולם הלכתי כה שונה מן ההלכה המוכרת לנו. אם כך הם פני הדברים, הרי שליבונם של נושאים שהועלו במאמר זה עשוי לסייע בהחזרת עטרת לימוד תורת המקדש למקומה הראוי לה. וייתכן, שכשם שיש ערך מיוחד לעיסוק בהלכות הקרבנות,<sup>71</sup> כך ישנו ערך מיוחד לעיסוק בנושאים אלו.

נסיים מתוך תפילה לבורא עולם: "ותחזינה עיננו בשובך לציון ברחמים".

70 מבט השקפתי על נושא זה, מובא במאמרו של הרב יהודה שביב בגיליון זה.

71 ראה על כך בהרחבה בפתיחה ל"מעלין בקודש" א', סיון תשנ"ט.

## תקפות המצוות במקדש

### א. קריאת מגילה דוחה עבודה

את הלכות מגילה פותח הרמב"ם בדברים אלו:

קריאת המגילה מצוות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים. והכל חייבים בקריאתה... ואפילו כהנים בעבודתן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. וכן מבטלין תלמוד תורה לשמוע קריאת מגילה. קל וחומר לשאר מצוות של תורה, שכולן נדחות מפני מקרא מגילה (פ"א ה"א).

הלכה זו נפסקה גם בשו"ע (או"ח סי' תרפ"ז, סעיף ב'), אולם הרמ"א שם סייג קביעה גורפת זאת וקבע:

וכל זה לא מיירי אלא בדאיכא שהות לעשות שתייהן [=את קריאת המגילה ואת המצווה], אבל אם אי אפשר לעשות שתייהן - אין שום מצווה דאורייתא נדחית מפני מקרא מגילה (ר"ן וב"י שם, תוספות ומהר"א מזרחי).

אולם הט"ז לא הסכים עם הסתייגות זו, ולמד ממה שאמרו בגמרא שמגילה עדיפה מתלמוד תורה; והרי שם הלימוד בשעת הקריאה בטל לגמרי, שכן מה שילמד אחר כך הוא כבר בגדר של חיוב אחר. ואף כי ניתן להתווכח עם ראייה זאת, שכן אם במקום ללמוד קורא הוא במגילה אין בכך ביטול תורה, שהרי מגילה עצמה אף היא תורה והעיסוק בה יש בו קיום מצוות תלמוד תורה; על כל פנים המסר ההלכתי העולה מדבריו הוא חד משמעי - קריאת מגילה קודמת למצוות אחרות, אף אם הן תתבטלנה כתוצאה מכך. והוא מסכם:

\* שיעור שנמסר אשתקד בישיבת הר עציון בש"ק פ' פקודי, ופורסם בדף הקשר של הישיבה בגיליון מספר 907, ניסן תשס"ג. אנו מפרסמים כאן את הדברים בשינויים קלים.



ואי מקרי דלא נעשית העבודה עד שעה קטנה קודם כלות השיעור שלה, ויש לפניו מקרא מגילה, אין הכי נמי **דמגילה דוחה העבודה לגמרי**, כיוון שאי אפשר לקיים שניהם - פרסומי ניסא עדיף.

**ועל כך יש לתמוה - הרי העבודה דוחה אף גופי תורה בשבת, אם כן כיצד לא תדחה מקרא מגילה? הן כך למדנו במכילתא:**

'לא תבערו אש בכל מושבותיכם' (שמות ל"ה, ג) למה נאמר? לפי שנאמר: 'אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה' (ויקרא ו', ו) - שומע אני בין בחול ובין בשבת, ומה אני מקיים 'מחלליה מות יומת' (שמות ל"א, יד) - בשאר כל מלאכות חוץ מן המערכה; ובמערכה ומה אני מקיים 'לא תכבה' - בשאר כל הימים חוץ מן השבת, תלמוד לומר 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם' - במושבות אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר בבית המקדש.<sup>1</sup>

**יש במכילתא גם הוה-אמינא שאף בניית בית המקדש תדחה את השבת. נאמר במכילתא ריש ויקהל:**

למה נאמרה פרשה זו? לפי שהוא אומר: 'ועשו לי מקדש' (שמות כ"ה, ח) - שומע אני בין בחול בין בשבת, ומה אני מקיים 'מחלליה מות יומת' בשאר כל מלאכות חוץ ממלאכת המשכן; או אפילו במלאכת המשכן, ומה אני מקיים 'ועשו לי מקדש' בשאר כל הימים חוץ מן השבת, או אף בשבת והדין נותן: ומה עבודה שאינה באה אלא מכח המכשירין הרי היא דוחה שבת, מכשירי עבודה שאין עבודה באה אלא מכוחן, אינו דין שידחו את השבת, כגון שניטלה קרנו של מזבח או נפגמה הסכין שומע אני יתקנם בשבת, תלמוד לומר 'ויקהל משה' (שמות ל"ה, א) - בחול ולא בשבת.

כלומר, ההוה-אמינא שניתן לבנות מקדש בשבת נשענת על העובדה שעבודת הקודש היתה נעשית אף בשבת.

## **ב. עבודה דוחה שבת**

ובאמת, יש להבין - אם אמנם גדולה קדושת השבת עד כדי כך שאין בניית המקדש דוחה אותה, מה טעם דוחה עבודה במקדש את איסורי השבת? שבשבת שוחטים ומקריבים קרבנות, מבעירים אש באברים ופדרים (שבת כ.), מדליקים נרות במקדש, מקטירים קטורת וכן הלאה.

1 מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דשבטא ויקהל, פרק א' ד"ה לא תבערו.

מסתבר שכל הקשור בעבודת התמיד - זו היא מצוותו, שיעשה בכל יום ויום. וכיוון שאף בשבת זהו יומו, צריכה העבודה להעשות. כדרך שמצינו במצוות מילה, שלמדים מן הכתוב 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו' (ויקרא י"ב, ג), 'ביום - אפילו בשבת' (שבת קל"ב). לפי הסבר זה - השבת דחוייה היא אצל המקדש.

אולם מן המכילתא נראה שהלימוד מחודש אף יותר, שכן על הכתוב 'וביום השביעי יהיה לכם קדש' (שמות ל"ה, ב) דורשת המכילתא:

שלא יהו ישראל אומרים - הואיל ומותרים בעשיית מלאכה בבית המקדש, נהא מותרין לעשות מלאכה בגבולין, תלמוד לומר: 'וביום השביעי יהיה לכם קדש' - לכם קודש, ולמקום חול.<sup>2</sup>

נמצא, שכל הקשור בעבודתו של מקום במקדש, שבת היא כיום חול,<sup>3</sup> כלומר - השבת הותרה אצל המקדש. על כל פנים, היתר זה מתייחס רק לעבודה במקדש, אך לא לבנייתו. אולם עדיין שאלה היא האם רק לגבי שבת אמור ההיתר, או שדין כללי הוא המוצא את ביטויו גם בתחומי הלכה אחרים.

## ג. מצוות במקדש

למדנו במסכת ערכין:

הכל חייבין בסוכה - כהנים, לויים וישראלים. פשיטא, אי הני לא מחייבי, מי מחייבי? כהנים איצטריכא ליה, סלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב 'בסכת תשב' (ויקרא כ"ג, מב) ואמר מר תשבו כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, והני כהנים הואיל ובני עבודה נינהו לא לחייבו, קא משמע לן נהי דפטירי בשעת עבודה, בלא שעת עבודה חיובי מחייבו; מידי דהוה אהולכי דרכים, דאמר מר הולכי דרכים ביום, פטורין מן הסוכה ביום וחייבים בלילה (ג:).

הרי לנו, שכהנים בשעת עבודה פטורים מן הסוכה, וכיוון שברגלים היו כל הכהנים עולים לעבוד בבית המקדש, פטורים היו מסוכה. אך לא רק ממצוות עשה כגון ישיבה בסוכה הם פטורים; מצינו פטור לגביהם גם מאיסורי לא תעשה, כגון כלאים בבגדי כהונה. כך למדנו בערכין שם:

2 מכילתא דר' ישמעאל שם, ד"ה וביום השביעי.

3 נמצא לפי זה כי לא רק שדחוייה שבת אצל עבודה, אלא ממש הותרה.

הכל חייבין בציצית - כהנים לויים וישראלים. פשיטא! כהנים איצטריך ליה. סלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב 'לא תלבש שעטנז, גדילים תעשה לך' (דברים כ"ב, יא) - מאן דלא אישתרי כלאים לגביה בלבישה הוא דמחייב במצוות ציצית, והני כהנים הואיל ואשתרי כלאים לגבייהו [דאבנט של כלאים היה' - רש"י], לא לחייבו. קמ"ל נהי דאישתרי בעידן עבודה, בלא עידן עבודה לא אישתרי.

נמצא, שאף איסור כלאים הותר להם בשעת עבודה. ואף כי אפשר היה לצמצם את ההיתר ולומר שלא הותר איסור זה, אלא שהתורה ציוותה עליהם ללבוש בגד כלאים בשעת עבודתם, הרי מלשון הירושלמי (כלאים פ"ט, ה"א) עולה כי הותר להם אז האיסור לגמרי, שכן הלשון שם: 'מנין שהם (=הכהנים) מותרין בכלאים'. ואף כי הגר"א מוחק 'מותרין', הראשונים (ר"ש ורימב"ץ) מקיימים מילה זאת. נמצא שהכהנים מותרין בכלאים בכל הבגדים, אף על פי שאינם מצווים אלא בבגדים המפורשים בתורה.<sup>4</sup>

#### ד. המקדש כתחום מיוחד

מכל הנ"ל נראה לומר, כי המקדש הוא תחום מיוחד לגבי מצוות, שהוא מיוחד במצוות יתירות - עשין ולאווין - התקפים רק שם.<sup>5</sup> מאידך, ישנם איסורים ומצוות התקפים רק מחוץ לתחום המקדש. לשון אחר - כדרך שארץ ישראל וחוף לארץ שונים לגבי כמה וכמה מצוות ואיסורים, כן גם המקדש וחוף למקדש. ומכאן לאותה שונות שהזכרנוה בסעיפים הקודמים בכמה מצוות - בין מקדש לחוצה לו. ועל כך ניתן להוסיף כדלהלן;

#### סוכות במקדש

למדנו במסכת סוכה:

תניא, אמר רבי יהושע בן חנניה: כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו. כיצד? שעה ראשונה תמיד של שחר, משם לתפילה... משם לתמיד של בין הערביים, מכאן ואילך לשמחת בית השואבה (נג.).

4 וראה להרחבת הדברים בתורה שלמה, מילואים לפרשת תצוה, ז'.

5 די אם נזכיר את ההלכות לגבי מועדים שייחודיות למקדש, כמו זה שבמקדש תוקעים בראש השנה אפילו בשבת, ושנטילת לולב נוהגת בו מן התורה כל שבעת ימי הסוכות, או שהחדש היה נותר במדינה עם הקרבת העומר ביום השני של פסח, ואילו החדש במקדש רק עם הקרבת שתי הלחם בשבועות.

ותמהה על כך הגמרא - והלא אי אפשר לו לאדם שלא לישון במשך שלושה ימים רצופים. ומשיבה:

אלא הכי קאמר: לא טעמנו טעם שינה דהווי מנמנמי אכתפא דהדדי.

שינה לא הייתה בשמחת בית השואבה; נמנום היה. ואכתי תימה - והלא נמנום הוא שינת ארעי, ושינת ארעי (לעומת אכילת ארעי) אסורה מחוץ לסוכה.<sup>6</sup> ואפשר שכיוון ששמחת בית השואבה הייתה נחוגה בעזרה בתחום המקדש, כבר היו החוגגים מופקעים מחובת סוכה, כדרך הכהנים בעבודתם.<sup>7</sup>

### אכילה ביום הכיפורים!

על חנוכת בית המקדש הראשון מספר המקרא:

ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו... שבעת ימים ושבעת ימים, ארבעה עשר יום  
(מל"א ח', סה).

ומבהיר שם רש"י:

שבעת ימים - של חינוך. ושבעת ימים - של חג הסוכות, נמצא שאכלו ושתו ביום הכיפורים.

ומקורם של הדברים במסכת מועד קטן:

א"ר פרנך א"ר יוחנן: אותה שנה [חנוכת בית המקדש] לא עשו ישראל את יום הכיפורים,<sup>8</sup> והיו דואגים ואומרים שמא נתחייבו שונאיהן של ישראל כלייה. יצתה בת קול ואמרה להם: כולכם מוזמנים לחיי העולם הבא. מאי דרוש? אמרו קל וחומר, ומה משכן שאין קדושתו עולם, וקרבן יחיד<sup>9</sup> דוחה שבת דאיסור סקילה; מקדש דקדושתו עולם וקרבן ציבור ויום הכיפורים דענוש כרת לא כל שכן? (ט.ט).

6 ראה סוכה כו. וש"ע או"ח סי' תרע"ט, סעיף ב.

7 בדרך אחרת הלכתי בעניין זה במאמרי 'חג הסוכות במערכת המועדים' בכתב העת 'מורשתנו' ח, עמ' 93 ואילך, פרק ד' והערה 6.

8 "לפי ששבעה ימים שלפני סוכות, כל יום עשו שמחה ומשתה" (רש"י).

9 היינו קרבן הנשיאים שהיו מקריבים בכל יום מימי חנוכת המשכן, כולל בשבת.

ועתה שואלת הגמרא: "אלא אמאי היו דואגים?", ומשיבה: "התם (=במשכן) צורך גבוה; הכא - צורך הדיוט". ועדיין מקשה: "הכא נמי מיעבד ליעבדי, מיכל לא ניכלו ולא לישתו", ומשיבה: "אין שמחה בלא אכילה ושתייה"<sup>10</sup>.

הרי לנו שבאותו יום כיפור אכלו העם ושתו!<sup>11</sup> והרי זה מחזק את ההנחה שבמקדש, בכל הקשור לסדרי העבודה, גדרי המצוות והאיסורים שונים הם.<sup>12</sup>

## צלם בהיכל!?

על כולנה עולה שאלת הכרובים בקודש הקודשים. נאמר בתורה:

ועשית שנים כרבים זהב מקשה תעשה אתם משני קצות הכפרת... (שמות כ"ה, יח).

וזו תמיהה גדולה, שהרי זה בניגוד גמור למה שהוזהרו בעשרת הדברות "לא תעשה לך פסל וכל תמונה" (שם כ', ג). וכבר עורר החזקוני את השאלה והבהיר:

ואע"פ שאמר 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה', כאן התיר צורת הכרובים, שהרי לא נעשו להשתחוות... ודברים הרבה כאלו מצינו בתורה, כמו שכתוב: 'כל העושה בה מלאכה יומת' (שמות ל"א, יד) והתיר לעשות בה תמיד, מוסף, מילה; ערוות אשת אח וייבום; 'לא תלבש שעטנז, גדילים תעשה לך' (חזקוני שמות כ"ה, יח).

במילים אחרות, הפה שאסר הוא הפה שהתיר, או מדויק יותר - הפה שאסר הוא הפה שציווה. הקב"ה אסר לעשות פסל והוא שציווה לעשות כרובים במקדש. ועדיין לא

10 תשובה זו יש לדון בה, שהרי שנינו בסוף מסכת תענית: "לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים שבהן בנות ישראל יוצאות... וחולות בכרמים", הרי שאפשר שתהיה שמחה רבה גם בלא אכילה ושתייה. ואולי יש להבחין בין יום טוב לשמחה: ימים טובים ללא אכילה ושתייה - ייתכנו; שמחה - לא תיתכן.

11 ראה מה שכתב בעניין זה ד"ר י"צ מושקוביץ במאמרו 'יום הכיפורים בימי חנוכת הבית בימי שלמה', ב'שדה חמד' שבט תשל"ו, עמ' 299 ואילך.

12 ומכאן לעניין אחר ביום כיפור. נחלקו ראשונים אם רק אכילה ושתייה אסורים מן התורה, או שגם שאר העינויים, ביניהם רחיצה, מן התורה אסורים. ורבים מן הראשונים, ביניהם השאילתות והרמב"ם, מחזיקים בדעה זאת. והנה בזה היום האסור ברחיצה מן התורה, טובל הכהן הגדול את גופו במקווה חמש פעמים כפי שמובא במשנה ביומא פ"ג, מ"ג!

נתברר מה סברה יש בדבר, לאסור בכל מקום ולצוות לעשות כן דווקא במקום היותר מקודש.<sup>13</sup>

כעין סברה עולה בדברי הרא"ה קוק באורות המצוות:

במקום האמת והישר האמיתי אין קץ לחמדת היופי וגדלה. אמנם במקום שהאמת כהה, צריך היופי להיות מוגדר שלא להימשך אחריה הרבה, כי אי למי עיניו שנמשך אחר יופי נגד השכל. על כן בתור תולדה לעבודה זרה הוזהרנו מעשיית פסל דאדם ביחוד, להגביל היופי. אמנם להורות שבמקום הצדק האמיתי אין שום כיעור בעולם, נמצא, כי אמיתת המציאות היא הוד והדר, על כן בית המקדש שהוא נוי של מלך (זבחים נ"ד:) ובו הותרו כרובים ועוד 'כמעט איש וליות' (מ"א ז', לו)<sup>14</sup> בדרך היותר קיצוני של הצטיירות המציאות... שבה ימצא היופי בכל הרחבתו.<sup>15</sup>

כל אותם סייגים והרחקות הנצרכים דרך כלל, אינם נצרכים במקדש, שהוא מקום הישר, האמת והצדק המוחלטים, ושם ניתן לבטא את היופי בצורה בהירה וחופשית.

אנו, על פי דרכנו, אפשר לנו לשלב עניין זה בתפיסה הכללית שלפיה בית המקדש הוא מקום שונה בתכלית מבחינת תקפות המצוות.

### אין שבות במקדש

על פי זה יובן גם מדוע "אין שבות במקדש" (פסחים ס"ה.), שכמה וכמה דברים שנאסרו משום שבות, הרי הם מותרים במקדש (עירובין פ"י, מ"א-ל"ד). שהרי אם יש איסורי תורה שאינם תקפים במקדש, ודאי אין זה מקום ראוי שיגזרו בו חכמים.

אכן גם לפי כיוון זה שהתווה לנו הרא"ה קוק זצ"ל, עדיין יש מקום להבין את גדר העניין, שדווקא במקום הקודש, המצוות בהן קידש הקב"ה את עמו יהיה תוקפן מוחלש או אף פג לגמרי.

13 יחזקאל הנביא מספר כיצד נשאה אותו הרוח אל מתחם המקדש לראות את התועבות הגדולות שעושים בית ישראל "לרחקה מעל מקדשי" (יחזקאל ח', ו), ובין השאר הוא רואה "כל תבנית רמש ובהמה שקץ וכל גלולי בית ישראל מחקה על הקיר סביב סביב" (שם, י).

14 ובזה יש גם פגיעה קשה בערכי הצניעות.

15 אוצרות הרא"ה בעריכת ר"מ צוריאל, ח"ד עמ' 40.

## ה. מצוות בטלות לעתיד לבוא

למדנו במסכת נידה:

בגד שאבד בו כלאים הרי זה לא ימכרנו לעובד כוכבים ולא יעשנו מרדעת לחמור. אבל עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף זאת אומרת: מצוות בטלות לעתיד לבוא (סא:).

לפי הסברו של המאירי שם, 'לעתיד לבוא' היינו של האדם הפרטי הלז שנפטר, שאין מצוות תקפות לגביו מעתה. אולם מתוך דברי התוספות נשמעת הבנה מרחיקת לכת. הם מסבירים שההיסק שהסיק רב יוסף הוא מכך:

אע"פ שכשיעמוד [=המת] לעתיד - יעמוד בלבושיו שנקבר בהן. שמע מינה שמצוות בטלות לעתיד לבוא (שם, ד"ה אמר).

כלומר, העתיד הוא העולם שלאחר תחיית המתים, ובזה העולם - בני האדם שיחיו לא יהיו מוטלים בעול המצוות. וכבר דנו בדברים אלו - הנראים מתמיהים במבט ראשון - ראשונים ואחרונים.<sup>16</sup> ונראה שהעולם העתידי יהיה במעמד רוחני כזה, ששוב לא יהיה צורך באותה מערכת של מצוות מעשיות הנדרשת כדי להביא את בני העולם שלנו לאותו מעמד.

### בית המקדש - בחינת העתיד

מעתה אפשר אולי לומר כי בית המקדש יש בו מבחינת מה מעין עולם עתידי. וכדרך שמצוות בטלות לעתיד לבוא, כן מבחינה מסוימת כבר אין הן תקפות במקדש. זהו אולי פשר אותן תופעות עליהן עמדנו לעיל.

### תורה להרבות שלום

אולי ניתן להסביר בכיוון נוסף. את ספר זמנים חותם הרמב"ם בקביעה:

16 ראה: חידושי הרשב"א כאן ובקידושין עב:; בשו"ת שלו ח"א סימן צ"ג; וכן בפירושי האגדות שלו לברכות יב:; שו"ת הרדב"ז ח"א סימנים תרס"ו ותתכ"ח; 'תורת הנביאים' למהר"ץ חיות פרק יב; 'פרי הארץ' לרמ"מ מויטבסק, פרשת תולדות; 'קובץ שיעורים' לר"א וסרמן ח"ב עמ' נב; 'אגרות ראייה' ח"א סימן ק"מ, ח"ב סימן תר"ל; 'שפת אמת' לפורים תרנ"ו. בספר התניא, איגרת הקודש פרק כ"ו, מבחין הרש"ז מלאדי בין ימות המשיח שאז עדיין תקפות המצוות, לבין תחיית המתים.

גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם, שנאמר: 'דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום' (משלי ג', יז).

אכן נדרשת התורה ונתיבותיה בעולמנו זה המפורד והמסוכסך, שיש בו מתיחויות ויריבויות ומלחמות - שהיא על נתיבותיה ומצוותיה תרבה שלום.

אולם בבית המקדש שהוא עצמו קרוי שלום, כפי שעולה מן המאמר במסכת ר"ה (יח:): "בזמן שיש שלום", והסביר ר"ח: "כלומר, כל זמן שבית המקדש קיים" - שם אולי כבר אין כל כך צורך במצוות כמכשיר להשכנת שלום.

## ו. ייחודן של מצוות הפורים

עתה נחזור לאשר פתחנו בו - אפילו כהנים מבטלים עבודתם בכדי לשמוע קריאת המגילה - ותהינו: אם מצוות דאורייתא נדחות או אף בטלות נוכח המקדש ועבודתו, מדוע לא תידחה או אף תבטל קריאת המגילה? תשובה לשאלה זו אפשר שתעלה בידינו מתוך מאמר ממדרש משלי ט', שם שנינו:

כל המועדים עתידין ליבטל, וימי פורים אין בטלין לעולם, שנאמר: 'ימי הפורים האלה לא יעברו' (אסתר ט', כח).

מעתה אפשר לנו לומר על פי דרכנו; בית המקדש יש בו אכן מבחינת העתיד, וכדרך שמצוות בטלות לעתיד לבוא, כן אין הן בתוקפן במקדש כבשאר מקומות. אבל ממקום שבאנו, כדרך שימי הפורים לא יעברו מתוך היהודים לעולם, ואף כשמועדים אחרים יתבטלו ימי הפורים לא יתבטלו, כן במקדש, אף שמצוות אחרות נדחות או בטילות - ימי הפורים אינם בטלים, ונדרשים הכהנים אף ליבטל מעבודתם לשמיעת קריאת המגילה.

## מגילה כקרבת תודה

אכן תוקף נצחי זה של פורים יש לעיין בו. מה נשתנה הוא משאר מועדים? ואפשר שזהו ההסבר - במסכת מגילה (יד.) דנה הגמרא מה טעם לא תקנו לומר הלל בפורים על ההצלה ממוות לחיים. ותשובתו של רב נחמן היא: "קרייתא זו הלילא". כלומר, קריאת המגילה היא ההלל של פורים, היא ההודיה.

והנה מצינו במדרש:

כל הקרבנות בטלין לעתיד לבוא, חוץ מתודה (תנחומא אמור ט'; מדרש תהלים נ"ו).



והרי זה מזכיר את שראינו לעיל כי כל המצוות בטלות לעתיד לבוא. מעתה אם אכן קריאת המגילה היא בחינת אמירת הלל והודיה של פורים, הרי היא כקרבן תודה. וכדרך שקרבן תודה לא בטל, כן גם קריאת המגילה.

מעתה תובן ביתר שאת קדימותה של קריאת המגילה על פני עבודות הכהנים בשאר הקרבנות.

### **נעוץ סופן בתחילתן**

מעתה ניתן יהיה לראות זיקה בין ההלכה הראשונה בה פתח הרמב"ם את הלכות מגילה, ובה פתחנו גם אנו את דברינו, לבין זו שעמה חתם. שכך חתם הרמב"ם:

כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר.

והרי זה מזכיר את המאמר במדרש משלי, ואכן ר' שלמה אלקבץ בפירושו 'מנות הלוי' למגילת אסתר (רט.) מביא מדרש זה כמקור לרמב"ם.<sup>17</sup> נמצאת הלכה אחרונה היא כנותנת טעם בהלכה הראשונה: מה טעם "כהנים בעבודתן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה" - מפני שמגילת אסתר אינה בטילה לעולם.

17 אף כי נראה יותר שמקורו הוא הירושלמי מגילה פ"א ה"ה.

הרב יהודה זולדן

## בחצוצרות ובקול שופר במקדש

תוכן המאמר:

מבוא

א. הזמנים

ראש השנה ועת צרה; יובל; הקהל; קרבנות; בראש השנה ובעת צרה בלבד תקעו במקדש בחצוצרה ובשופר

ב. השופרות והחצוצרות

ציפוי פי השופר במקדש - בכסף או בזהב?; החצוצרות במקדש - מכסף או מזהב?; חצוצרות בעת צרה מכסף, בראש השנה ובהקהל מזהב; התורה חסה על ממונם של ישראל

ג. התוקעים

ד. המקום במקדש

ה. התקיעה

ו. סיכום

### מבוא

במשנה בראש השנה כו: נאמר שהשופר בו היו תוקעים בראש השנה במקדש היה של יעל, פשוט, ופיו מצופה זהב. לצד השופר היו תוקעים גם כן בשתי חצוצרות, שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצוות היום בשופר. בתענית ציבור היו תוקעים בשופר של זכרים כפופים, ופיהן מצופה כסף ושתי חצוצרות באמצע, שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצוות היום בחצוצרות.

הגמרא בדף כז. לומדת מהפסוק "בחצוצרות ובקול שופר הריעו לפני המלך ה'" (תהילים צ"ח, ו), שרק בבית המקדש היו תוקעים בחצוצרות ובשופר. האם יש ללמוד

מכאן עיקרון, שבכל הזמנים בהם יש מצווה לתקוע במקדש, היו תוקעים באופן המשולב של שופר וחצוצרות, או שאין הכרח לומר כך? כיצד בפועל היו תוקעים בחצוצרות ובשופר ביחד?

עוד יש לברר מי הם התוקעים, והיכן היו תוקעים? מה המיוחד בשופרות אלו, ממה היו עשויות החצוצרות, ובמה ייחודן?  
על שאלות אלו ננסה לעמוד במאמר שלפנינו.

## א. הזמנים

### 1. ראש השנה ועת צרה

בראש השנה תוקעים בשופר. מקור הלכה זו מהנאמר – "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כ"ט, א). בגמרא בראש השנה לג: דרשו גזירה שווה מיובל, שם נאמר במפורש "והעברת שופר תרועה בחודש השביעי" (ויקרא כ"ה, ט); ללמדך, שכל התקיעות של החודש השביעי בשופר. במלחמה ובעת צרה נאמר במפורש בתורה:

וכי תבואו מלחמה על הצר הצורר אתכם בארצכם והרעותם בחצוצרות, ונזכרתם לפני ה' אלוֹקֵיכֶם ונושעתם מאויביכם. (במדבר י', ט).

מכאן אנו למדים על החלוקה העקרונית - בראש השנה תוקעים בשופר, ובעת צרה בחצוצרה. חז"ל לימדונו שבמקדש היה ביטוי מיוחד לעיקר מצוות היום. במקדש תקעו בראש השנה ובמלחמה, בשופר ובחצוצרות יחד. מקור דין זה בחז"ל הוא במשנה בראש השנה:

שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב ושתי חצוצרות מן הצדדים, שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצוות היום בשופר. וכתענית בשל זכרים כפופים, ופיהן מצופה כסף ושתי חצוצרות באמצע, שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצוות היום בחצוצרות (ראש השנה כו:).

בגמרא בראש השנה כז. נאמר:

רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין [תוס' רי"ד - וחשב לתקוע בשופר ובחצוצרה בראש השנה כמו הדין האמור במשנה]. אמר ליה רבא, לא אמרו אלא במקדש. תניא נמי הכי במה דברים אמורים במקדש, אבל בגבולין מקום שיש חצוצרות אין שופר, מקום שיש שופר אין חצוצרות. וכן הנהיג ר' חלפתא בציפורי ור'

חנניא בן תרדיון בסיכני [שתקעו בחצוצרה ובשופר], וכשבא הדבר אצל חכמים אמרו: לא היינו נוהגים כן אלא בשער מזרח ובהר הבית בלבד. אמר רבא ואיתימא ר' יהושע בן לוי מאי קראה? דכתיב 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' (תהילים צ"ח, ו) לפני המלך ה' הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר, אבל בעלמא לא.

בסוגייה שלפנינו ישנה התייחסות מפורשת אך ורק לתקיעה בחצוצרות ובשופר יחד במקדש, בראש השנה ובתעניות ציבור. כדברי הסוגייה כאן פוסק גם הרמב"ם בשני מקומות. בהלכות שופר (פ"א ה"ב), שם הוא עוסק בענייני ראש השנה, ובהלכות תענית (פ"א ה"ד ופ"ד ה"ז), שם הוא עוסק בענייני תענית ציבור.

## 2. יובל

נאמר בתורה - 'העברת שופר תרועה בחודש השביעי' (ויקרא כ"ה, ט). האם גם שם, כשתקעו במקדש, הוסיפו חצוצרה? רש"י כותב:

מקום שיש חצוצרות אין שופר, מקום שיש שופר אין חצוצרות - מקום שיש שופר כגון ראש השנה ויובל (ראש השנה כז, רש"י ד"ה מקום שיש).

לפי רש"י תקעו ביובל במקדש בשופר ובחצוצרות, ומחוץ למקדש תקעו ביובל רק בשופר כמו בראש השנה. כך סובר גם הר"ן (ו. בדפי הר"ף). המנחת חינוך במצווה של"א סק"ב (מהדורת מכון ירושלים), כותב אף הוא שביובל היו תוקעים במקדש בשופר ובחצוצרות "כי שוה היובל לראש השנה". המנחת חינוך רומז להמשך המשנה בראש השנה כו: האומרת - "שוה היובל לראש השנה לתקיעות ולברכות".

אמנם רש"י והרמב"ם ומפרשים נוספים דנו בדמיון שבין ראש השנה ליובל, אך לא הזכירו מפורשות שהדמיון נוגע גם לאופי התקיעות במקדש. וכן העיר המנחת חינוך שהרמב"ם לא כתב דין זה במפורש, אך הסביר - "ולא הוצרך הרמב"ם לפרש כאן, כי כל דיני שופר כתב בהלכות שופר ותלמד לכאן" דהיינו ליובל.

הסבר זה של המנחת חינוך דחוק, מאחר שבהלכות שופר עסק הרמב"ם רק בהלכות שופר של ראש השנה ולא בהלכות שופר של יובל, בהם עוסק הרמב"ם בהרחבה בהלכות שמיטה ויובל פ"י ה"י-ה"ב, ושם גם מתייחס הרמב"ם למשנה בראש השנה כו:; אך שם אין הרמב"ם כותב דבר ביחס לאופי התקיעות ביובל במקדש.

במקום אחר, במצווה שפ"ד סק"ד, דן המנחת חינוך בהרחבה בשאלה זו. היינו, מדוע לא כתב הרמב"ם (וכן ספר החינוך) שבמקדש היו תוקעים בחצוצרה ובשופר ביחד תמיד בכל יום (לדברי החינוך), או בכל המועדים על הקרבנות (לשיטת הרמב"ם).

שהרי אם הכוונה היא שרק לפני המלך ה' תוקעים בחצוצרות ובשופר, אזי יש לעשות זאת תמיד, ולא רק בראש השנה ובתענית ציבור.

לדעתו, המשנה בתמיד לג: העוסקת בדיני התקיעה על הקרבנות במקדש, הייתה צריכה לומר זאת.<sup>1</sup> לא הזכיר המנחת חינוך במצווה שפ"ד סק"ד את דבריו במצווה של"א סק"ב, שם כתב שתוקעים גם ביובל במקדש בחצוצרות ובשופר, ושהרמב"ם סמך על דבריו במקום אחר. אף על פי כן, בהמשך דברי המנחת חינוך במצווה שפ"ד סק"ה, ישנה התייחסות גם ליובל, כשהוא דן בשאלת זהות התוקעים במקדש בחצוצרות ובשופר - האם כוהנים בדווקא או גם מי שאינם כוהנים. בתוך הדיון, מצטט המנחת חינוך ספרי ממנו ניתן להבין שביובל תקעו במקדש גם בחצוצרות. בספרי נאמר:

אמר ר' טרפון אקפח את בניי אם לא ראיתי שמעון אחי אמי שהיה חגיר ברגלו, שהיה עומד ומריע בחצוצרות. אמר לו ר' עקיבא הן, שמא בראש השנה וביום כיפור ביובל. אמר לו העבודה שלא בדית. אשריך אברהם אבינו שיצא עקיבא מחלצין. טרפון ראה ושכח, עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה; הא כל הפורש ממך כפורש מן החיים (ספרי בהעלותך, פיסקה ע"ה).

מכאן ניתן להוכיח שכך היה המנהג, שתקעו במקדש ביובל גם בחצוצרות ולא רק בשופרות, ולכן הסכימו ר' עקיבא ור' טרפון. על הוכחה זו יש להשיב מספר תשובות:

א. במקורות מקבילים לספרי בפרשת בהעלותך, כתוב - 'אמר לו ר' עקיבא שמא ראית כך בהקהל? ולא שמא ראית כך בראש השנה וביום כיפור ביובל?<sup>2</sup> כמו כן, בביאור הגר"א לספרי שם מופיעה המילה 'ביובל' בסוגריים, אם כי נשאר כתוב יום כיפור.

ב. בספרי במהדורת ר' מאיר איש שלום, מצוין בהערות, שאין הכוונה שתקעו בחצוצרה ביובל, כי בתורה נאמר אך ורק שופר, אלא הכוונה שם הייתה ללמד על תקיעת כוהנים בעלי מומים שכשרים לתקיעת שופר ביובל במקדש.

1 המנחת חינוך שם מביא הוכחה נוספת לדבריו, שרק בראש השנה ובתענית היו תוקעים במקדש בחצוצרות ובשופר, מהגמרא בראש השנה כט., אך הוא עצמו טוען שמשם אין הוכחה מוחלטת. ואכן, השפת אמת לר"ה כו: במשנה ומפרשים נוספים, דחו ראייה זו. מהלך אחר בעניין מובא בחידושי הגר"ר בענגיס, חלק ב' סימן ס"א.

2 עיין בירושלמי במגילה פ"א ה"י, בירושלמי ביומא פ"א ה"א, ובתוספתא בסוטה פ"ז ה"ח.

ג. בפסיקתא רבתי פרק ל"ט (קסה, ב) מופיע עניין זה כהלכה משמו של ר' עקיבא, לא כסיפור דברים בעקבות מעשה. גם שם לא נאמר שהייתה חצוצרה יחד עם השופר, ולא נאמר שזה היה בבית המקדש.

ד. בספרי לא נאמר שתקעו בחצוצרה ובשופר יחדיו, אלא שתקעו אך ורק בחצוצרה. ייתכן שזה קשור לגמרא בשבת לו., האומרת שבזמן מסוים היו קוראים לשופר חצוצרה ולחצוצרה שופר, וממילא ייתכן שהיה זה אכן שופר.

ה. המנחת חינוך עוסק בעיקר בהבנת שיטת הרמב"ם והחינוך בעניין תקיעה בחצוצרות ובשופר ביובל במקדש, על רקע הספרי בו מובא הסיפור עם ר' עקיבא ור' טרפון, ששניהם חיו בסוף בית שני ולאחריו. ההנחה הבסיסית שצריכה להיות על מנת לקבל את הכתוב בספרי, היא שאכן נהג יובל בבית שני. אך ידועה שיטת הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"י ה"ג, וכן שיטת רוב הראשונים, שבבית שני לא נהג יובל כלל. בבית שני רק מנו את השנים כדי לקדש שמיטות.<sup>3</sup> מכאן, שהרמב"ם והחינוך לא יוכלו לקבל את הגירסה שהמעשה היה ביום הכיפורים של יובל, אלא על כורחם יצטרכו לגרוס שהמעשה היה בהקהל. ממילא לא מצאנו מקור מפורש לכך שביובל תקעו במקדש בחצוצרה ובשופר, ואין כל הוכחה לדבר מהספרי בפרשת בהעלותך. המקור היחיד ממנו עולה שביובל תקעו גם בחצוצרה במקדש, הוא רש"י בראש השנה כז., והמנחת חינוך במצווה של"א סק"א.

### 3. הקהל

אם העדפנו את גירסת הירושלמי והתוספתא לעיל במעשה עם דודו של ר' טרפון, הרי שבהקהל תקעו במקדש בחצוצרה. האם תקיעה זו בהקהל במקדש הייתה גם עם שופר? בנוסף לכך, מה מקור החיוב לתקוע בחצוצרה בהקהל במקדש? הלא בפרשת הקהל בתורה בדברים ל"א י-ג, לא נאמר דבר בעניין זה! בתוספתא בסוטה נאמר:

אותו היום [בהקהל] כהנים עומדים בגדרים ובפרצות, וחצוצרות של זהב בידיהם. תוקעין ומריעין ותוקעין. כל כהן שאין בידו חצוצרות, אומרים - דומה זה שאינו כהן. שכן גדול היה לאנשי ירושלים, שמשכירין חצוצרות כדינר זהב. בו כיום ראה ר' טרפון חיגר עומד ומתריע בחצוצרות, משם אמרו חיגר תוקע במקדש (תוספתא סוטה, פ"ז הט"ו).

3 עיין ברמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"י ה"ח, ובחינוך במצווה ש"ל. חלוק עליהם ר"ת, בתוספות בגיטין לו., ועיין במנחת חינוך במצווה תע"ז סק"ב.

מכאן נראה שהתקיעה בחצוצרות בהקהל היא מעין תקנה דרבנן, אך לא חובה מן התורה. מתי ולשם מה היו תוקעים בחצוצרות בהקהל? הרמב"ם מלמד:

כיצד הוא קורא? תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקהיל את העם (הלכות חגיגה פ"ג ה"ד).

עיקר תפקיד החצוצרות בהקהל הוא להקהיל את העם. דבר זה כה חשוב, עד שהרמב"ם (שם, הלכה ז) פוסק שאם יום מעמד הקהל חל בשבת - דוחים את המעמד לאחר השבת 'מפני תקיעת החצוצרות שאינן דוחים את השבת'. אמנם הראב"ד שם חולק עליו, ולפיו היו דוחים את המעמד לא בשל החצוצרות אלא בשל הבימה שהייתה צריכה לעמוד שם כבר בערב החג דהיינו מיום חמישי, מפני שהמעמד היה צריך להיות במוצאי יום טוב ראשון, דהיינו בערב שבת; וכדי לא לדחוק את העזרה, היו דוחים את המעמד ביום אחד, למוצאי שבת.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא בעצם מחלוקת בירושלמי במגילה פ"א ה"ה, וכדברי הכסף משנה שם. מפרשי הירושלמי דנים במקור לחובת התקיעה בחצוצרות בהקהל. בעל שירי הקרבן מפרש שהתקיעות בהקהל הם מצוות עשה, שנאמר – "וביום שמחתם ובמועדיכם... ותקעתם בחצוצרות" (במדבר י', י). לפיו, התקיעה בהקהל היא כמו התקיעה במועדים. אם כי יש להעיר שבתקיעות המועדים נאמר – "על עולתיכם ועל זבחי שלמיכם".

בעל מראה הפנים מפרש - "דכל הקהל בתקיעה, דכתיב 'ובהקהל את העם' (במדבר י', ז), ואינה אלא סימן בעלמא". לפיו, אין התקיעה בהקהל מעניין עבודת הקרבנות, אלא בשל הצורך להקהיל את העם, וגם זה אינו אלא אסמכתא בעלמא. נראה שהרמב"ם הבין את תפקיד החצוצרות כפירוש מראה הפנים, שהרי כתב במפורש בהלכה ד' שהחצוצרות נועדו להקהיל את העם.

לפי שני הפירושים, לא מצאנו בשום מקור שבהקהל תקעו במקדש גם בשופר מלבד החצוצרה, גם לצורך הקהלת העם, כפי שהיה נהוג במדבר. אף אם נראה את התקיעה בחצוצרות בהקהל כחלק מעבודת הקרבנות בכל יום או במועדים, גם שם יש לדון מה היו עושים, ולא ברור האם היו תוקעים שם בשופר בנוסף לחצוצרות.

#### 4. קרבנות

על התקיעה בעת הקרבת הקרבנות, כתוב בתורה:

וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולתיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזיכרון לפני אלוקיכם אני ה' אלוקיכם (במדבר י', י').

כאמור לעיל, המנחת חינוך הקשה - מדוע לא נזכר במפורש בשום מקום שבשעה שתקעו על הקרבנות במועדים (לשיטת הרמב"ם) או על קרבנות שבכל יום (לשיטת החינוך) תקעו גם בשופרות, ונשאר בצריך עיון.

הרמב"ם (ספר המצוות מצוות עשה נ"ט), ובעקבותיו החינוך (מצווה שפ"ד), כתבו שמצווה לתקוע בחצוצרות על הקרבנות, וכן בעת צרה - מלחמה ותענית. אך אין הם מזכירים שצריכים לתקוע גם בשופר. אפילו ביחס למלחמה ועת צרה, בהם נאמר בגמרא (ראש השנה כז.) שתוקעים במקדש בשופר ובחצוצרות, הרמב"ם והחינוך לא מציינים זאת. אולי מאחר שהמקור לכך הוא מדברי קבלה, מפסוק בספר תהילים, ואין זו מצווה מפורשת בתורה, לא פסקו זאת הרמב"ם והחינוך. רבים הקשו, מדוע הרמב"ם מנה את תקיעת החצוצרות על הקרבנות ובעת צרה ביחד, ונאמרו בזה תירוצים והסברים שונים.<sup>4</sup>

סיכומם של דברים עד כאן - בראש השנה במלחמה ובתעניות ציבור, תקעו במקדש בחצוצרה ובשופר יחד. ביובל - אין מקור מפורש במדרש ובגמרא שתקעו גם בחצוצרה, על כן הרמב"ם לא הזכיר זאת מפורשות. מרש"י בגמרא בראש השנה כז. ועל פי גירסה אחת בספרי, משמע שכן תקעו בחצוצרה ובשופר, וכך סובר המנחת חינוך במצווה של"א. בהקהל - מכל המקורות עולה שתקעו רק בחצוצרה, והיא נועדה להקהיל את העם; כך עולה גם מן הירושלמי והרמב"ם. לא מוזכר שם שתקעו גם בשופר.<sup>5</sup> בקרבנות - תקעו רק בחצוצרה ולא בשופר. אין מקור במדרש ובהלכה לכך שתקעו גם בשופר. ועל כל אלה תישאל שאלת המנחת חינוך במצווה שפ"ד - מדוע? מהו ההבדל בין ראש השנה ותעניות לבין קרבנות הקהל ויובל, אם המקור לכך

4 עיין במגיד משנה בתחילת הלכות תעניות, במנחת חינוך מצווה שפ"ד סק"א, בפרשת דרכים בדרך מצוותיך, בדברי מרכבת המשנה בתחילת הלכות תעניות, בפרי מגדים שו"ע או"ח סימן תקע"ה, במשבצות זהב אות ג', ובבציר אביעזר לרב יהודה שביב עמודים 127-136. דברים נוספים בדברי הגר"ד סולובייצ'ק בספרו 'דברי השקפה', עמודים 49-58. אך אין בדבריהם תשובה ברורה לשאלה - האם כשתקעו במקדש בעת הקרבת הקרבנות ובמועדים תקעו גם בשופר. הסבר קבלי מופיע במצודת דוד לרדב"ז, מצווה קכ"א.

5 בעניין התקיעה בהקהל, האריך הרב שלמה גורן בספרו תורת המועדים 'מצוות הקהל לאור ההלכה', עמודים 127-139.



שתוקעים במקדש בשופר ובחצוצרה הוא מהפסוק בתהילים צ"ח, ו - "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'?"

##### 5. בראש השנה ובתעניות ציבור בלבד תקעו במקדש בחצוצרה ובשופר

בפסוק בתהילים מתבאר שרק במקום בו נצטוונו להריע ולא לתקוע, תוקעים לפני ה' בחצוצרות ובשופר – "בחצוצרות וקול שופר, הריעו לפני המלך ה'" (תהילים צ"ח, ו).<sup>6</sup> הפסוק מבחין בין תרועה לתקיעה. תרועה הוא קול שבור, רעוע, ואילו תקיעה היא בעלת קול ישר ופשוט.

בהקשר זה אפשר לראות שלכל אחד מן הזמנים שעסקנו בהם, יש ציווי מיוחד המגדיר את עיקר המצווה באותה עת. בקרבנות כתוב מפורש בתורה "ותקעתם בחצוצרות על עולתיכם ועל זבחי שלמיכם" (במדבר י', י). הפסוק בתהילים מתמקד בתרועה, וממילא יוצא שהוא לא אמור בעת הקרבת קרבנות.

בהקהל אין מקור מפורש בתורה לחובת התקיעה. אם נפרש כשיטת בעל שיירי הקרבן, שהתקיעה בהקהל היא חלק מעבודת הקרבנות, אזי נסיק שגם בהקהל העיקר זו התקיעה ולא התרועה. אם נפרש כשיטת בעל מראה הפנים, שהתקיעה בהקהל היא לשם הקהלת העם, הרי מפורש בתורה בעניין הקהלת העם – "ובהקהל את העם תתקעו ולא תריעו". (במדבר י', ז). כלומר, הפסוק בתהילים לא מוסב על הקהל, הן לשיטת בעל שיירי הקרבן והן לשיטת בעל מראה הפנים.

החריג מכל אלו הוא היובל, בו נאמר במפורש – "והעברת שופר תרועה בחודש השביעי" (ויקרא כ"ה, ט), ומכאן אף למדו חז"ל על תקיעת השופר של ראש השנה. בתורה מוזכרת תרועה, וממילא ניתן ליישם ביובל את הפסוק בתהילים.

ייתכן שזו אכן שיטת רש"י בגמרא בראש השנה כז, ממנו עולה שביובל תקעו במקדש בשופר ובחצוצרות. אך הרמב"ם לא הזכיר דבר מכל זה, וקשה לקבל את דברי המנחת חינוך במצווה של"א, שהרמב"ם סומך על מה שכתב בהלכות שופר. כמו כן, אין לסמוך על דברי הרמב"ם שפסק – "שווה היובל לראש השנה לברכות ולתקיעות".<sup>7</sup> הרמב"ם עצמו מבחין בין התקיעות, ומסתבר שהשוויון הזה איננו מוחלט. מה גם

6 עיין בשפת אמת בחידושיו למשנה בראש השנה כו, שמדייק כך. אמנם, בחידושיו לזבחים סח. ד"ה חי, לא פירש כן.

7 המקור במשנה בראש השנה כו, והרמב"ם פוסק זאת בהלכות שמיטה ויובל פ"ה ה"י-ה"א.

שהרמב"ם בספר המצוות, במקום בו הוא מלמד על תקיעת שופר ביובל, מבחין הבחנה מהותית בין מצוות תקיעת שופר ביובל לבין ראש השנה.<sup>8</sup> וכך הוא כותב:

והנה נתבאר ששזה היובל לראש השנה לתקיעות ולברכות... וידוע כי התקיעה ההיא, היא ביובל אמנם לפרסם החרות ושהוא מן הכרזה, והוא אמרו - 'וקראתם דרור בארץ לכל יושביה', בארץ הנזכרת. ואין ענינה כעניין תקיעת ראש השנה, כי הוא זכרון לפני ה', וזהו להוציא את העבדים (ספר המצוות, עשין קל"ז).

ביובל, מטרת התקיעה היא הכרזה ושחרור; ואילו בראש השנה המטרה היא זיכרון לפני ה'. נראה שהדבר מדויק מתוך הביטוי בפסוק - "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'" (תהילים צ"ח, ו). הפסוק מלמד שמריעים ולא תוקעים, והוא מתאר את המקום שבו מריעים בחצוצרות ובשופר. אך יש בו גם מעבר לכך - "לפני המלך ה'" בא לרמוז על זיכרון לפני ה', "ונזכרתם לפני ה' אלוקיכם" (במדבר י', ט) כפי שאמור בפסוק העוסק בתרועה בעת מלחמה ושעת צרה.

כדי לתקוע בשופר ובחצוצרות במקדש, צריך שיתמלאו שני תנאים. 'תרועה' ו'זיכרון'. צירוף שני התנאים הללו מתקיים רק בראש השנה ובעת צרה, ולכן רק אז תוקעים בחצוצרות ובשופר במקדש. ואכן, בראש השנה נאמר - "בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה" (ויקרא כ"ג, כד), 'זיכרון' ו'תרועה' באותו פסוק ועניין. יש כאן מילוי לשני התנאים הנדרשים, כדברי הרמב"ם שם בספר המצוות - "כי הוא זיכרון לפני ה'".

גם במלחמה ובעת צרה מתקיימים שני התנאים. שהרי נאמר - "וכי תבוא מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלוקיכם ונושעתם מאויביכם" (במדבר י', ט). גם כאן יש זיכרון ותרועה באותו פסוק ועניין.

ביובל נזכרת התרועה בפסוק, כנאמר - "והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם" (ויקרא כ"ה, ט), אך לא מופיע ביובל זיכרון. וכדברי הרמב"ם הנ"ל בספר המצוות - "ואין ענינה כענין תקיעת ראש השנה, כי הוא זיכרון לפני ה' וזהו להוציא את העבדים". מתקיים כאן רק תנאי התרועה, אך חסר תנאי הזיכרון.

8 דברים ברוח זו, אם כי בהקשר אחר, מובאים בתוספות בראש השנה כו: בד"ה של יעל, ובד"ה רבי יהודה.

בקרבנות אמנם נאמר – "והיו לכם לזכרון לפני ה'" (במדבר י', י), אך שם מדובר על תקיעה דווקא – "ותקעתם בחצוצרות על עולתיכם ועל זבחי שלמיכם" (שם), ולא על תרועה. כאן מתקיים רק התנאי של זיכרון ולא של תרועה. ממילא, לא נקבע בהם שופר וחצוצרות יחד. בהקהל נאמר – "ובהקהל את העם תתקעו" (במדבר י', ז), ומפורש בהמשך "ולא תריעו" (שם). כמו כן, אין מדובר שם על זיכרון. לכן, גם בהקהל אין מקום לחצוצרות ושופר יחדיו.

לפי דברינו מיושבות כל הקושיות שהקשה המנחת חינוך על הרמב"ם ועל ספר החינוך. הרמב"ם לא כתב דבר ביחס לתקיעה במקדש בחצוצרה ובשופר, מלבד בראש השנה ובעת צרה, מאחר שרק בהם מתקיימים התנאים הנדרשים לתרועה בחצוצרה ובשופר במקדש כאחד.

את טענתנו, שתקעו בחצוצרות ובשופר במקדש רק בראש השנה ובתענית, ניתן להוכיח משתי סוגיות מקבילות. בגמרא שראינו לעיל נאמר שר' חלפתא רצה להנהיג תקיעה בראש השנה בחצוצרות ובשופר בציפורי,<sup>9</sup> וכן ר' חנניה בן תרדיון. ממשיכה הגמרא:

וכשבא הדבר אצל חכמים אמרו לא הינו נוהגין כן [בחצוצרות ובשופר] אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד  
(ראש השנה כז).

בגמרא בתענית טז: יש תיאור של סדר התעניות במקדש ובגבולין. ההבדל הבולט בין סדר התעניות במקדש לבין התפילה מחוץ למקדש, נוגע לנוסח הברכות. במקדש מברכים - 'ברוך ה' אלוהים אלוהי ישראל מן העולם ועד העולם', ועונים - 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', במקום עניית אמן, כמקובל מחוץ למקום המקדש.<sup>10</sup>

בגמרא בתענית אין התייחסות לשאלת השופר והחצוצרות יחד, בניגוד לגמרא בראש השנה. אך בסוף הסוגיה בתענית נאמר בגמרא אותו לשון שמופיע בגמרא בראש השנה – "וכן הנהיג ר' חלפתא בציפורי ור' חנניה בן תרדיון בסיכני, וכשבא הדבר אצל חכמים אמרו לא הינו נוהגים כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד". ניתן לדייק מהשוואת לשון הסוגיות, שהגמרא מדברת גם כאן על שופר וחצוצרות כאחד.

9 עיין ברש"י בראש השנה כז, ד"ה וכן הנהיג.

10 וראה על כך במאמרו של הרב צבי לווה בגיליון זה.

אמנם רש"י מבין שההנהגות הללו מוסבות רק לברכות ועניית ברוך שם כבוד מלכותו, ולא לתקיעה בחצוצרות ובשופר.<sup>11</sup> אך סביר להניח שר' חלפתא ור' חנניה נהגו באותו אופן שנהגו בבית המקדש לא רק במה שקשור לברכות ולענייתן, אלא אף במה שקשור לחצוצרה ולשופר. עניין זה מחזק את הנחתנו, שהתקיעה בחצוצרות ובשופר במקדש יחדיו הייתה רק בראש השנה ובתעניות ציבור. כך עולה גם מדברי התוספות ר"ד בשני המקומות.<sup>12</sup>

## ב. השופרות והחצוצרות

נדון עתה בסוג השופר בו תקעו במקדש. הרקע לדיון זה נמצא בדברי המשנה:

שופר של ראש השנה של יעל... ובתעניות בשל זכרים... רבי יהודה אומר - בר"ה היו תוקעין בשל זכרים, וכיובלות בשל יעלים (ראש השנה כו:).

מדברי תנא קמא במשנה עולה, שבמקדש תקעו לכתחילה בשופר של יעל. כך גם הסביר הרמב"ן בדרשת ראש השנה שלו.<sup>13</sup> אמנם, הראשונים דחו להלכה את דעת תנא קמא. הריטב"א כותב שבמקדש נהגו ביעל, וכן הסביר הרש"ש שם; אך רוב הראשונים לא הבחינו בין סוג השופר בו תקעו במקדש ובגבולין, ולהלכה נקטו דווקא כדעת ר' יהודה במשנה ור' לוי בגמרא שם, וכדעת ר' אבהו בראש השנה טז, שבראש השנה תוקעים בשל זכרים (=אילים). לרמב"ם שיטה מיוחדת משלו, ולפיו תוקעים בשל קרן כבש כפוף.<sup>14</sup> מחלוקת היא בראשונים אם בשל זכרים בדווקא, או שניתן לתקוע גם בסוג אחר כדוגמת יעל, והעיקר הוא למעט קרן של פרה שפסול.<sup>15</sup>

עניין נוסף שיש לדון בו הוא סוג השופר בו תוקעים בתענית. תנא קמא במשנה סובר שתקעו בשל זכרים כפופים, ור' לוי בגמרא שם סובר שתקעו בשל פשוטים; כך

11 עיין ברש"י ד"ה וכן הנהיג, וכן בד"ה לא הינו נוהגים כן.

12 ראה במהדו"ת בראש השנה כז. ד"ה רב פפא, ובחידושי לתענית טז: ד"ה מעשה.

13 עמוד רלא, בהוצאת מוסד הרב קוק.

14 עיין ברמב"ם בהלכות שופר פ"א ה"א, ובהסברו של הרב קאפח במהדורתו, הערות ז' ו-ח'.

15 עיין בספר 'זכרון תרועה' לרב יצחק שילת, עמודים 35-3. עוד עיין ברשימות שיעורים לסוכה, הגר"ד סולובייצ'יק, עמוד רעה, ובמאמרו של הרב מנחם דב גנק 'מצוות כהנים בתקיעה בחצוצרות', שנה בשנה תשנ"ב עמודים 256-258.

על פי פירוש רש"י שם. הרמב"ם בהלכות תעניות פ"א ה"ד לא כתב באיזה שופר תקעו בתעניות ציבור, ולדעת הלחם משנה ניתן לתקוע בכל שופר.<sup>16</sup> בשאלת סוג השופרות בראש השנה ובתעניות לא נעסוק כאן, מאחר שלרוב הראשונים אין זו שאלה ייחודית למקדש. נעסוק כאן בשאלת ציפוי פי השופרות במקדש, ובסוג החצוצרות בהם תקעו יחד עם השופרות בראש השנה ובתענית ציבור במקדש.

## 1. ציפוי פי השופר במקדש - בכסף או בזהב?

במשנה בראש השנה כו: נאמר שפי השופר של ראש השנה היה מצופה זהב, ופי השופרות של תעניות ציבור היו מצופים כסף. רש"י מפרש במשנה שם – "בשל מקדש קאמר". הגמרא בדף כז. שואלת לפשר ההבדלים בציפוי, ומשיבה שתי תשובות:

- א. כל כנופיא דכסף הוא, דכתיב – "עשה לך שתי חצוצרות כסף" (במדבר י', ב). בעת צרה תוקעים בחצוצרות כסף, ולכן גם הציפוי של השופר הוא בכסף.
- ב. התורה חסה על ממונם של ישראל, ולכן הציפוי הוא בכסף. אם כן, שואלת הגמרא, גם בראש השנה יצפו בכסף! ומשיבה הגמרא שכבוד יום-טוב עדיף.

הרמב"ם כותב שבראש השנה ובעת צרה תקעו במקדש בשופר ובחצוצרות, אך איננו מזכיר כלל את דין ציפוי פי השופרות בימים הללו.<sup>17</sup> הלחם משנה בהלכות תעניות שואל מדוע, ונשאר בצריך עיון. אמנם הרמב"ם (הלכות שופר פ"א ה"ו) עוסק בדין שופר שציפואו בזהב בפיו ובמקומות אחרים, אך איננו מציין שזה קשור דווקא לשופר שתקעו בו במקדש.<sup>18</sup>

## 2. החצוצרות במקדש - מכסף או מזהב?

עניין נוסף שיש לברר הוא, ממה היו עשויות החצוצרות בהם תקעו במקדש בראש השנה ובעת צרה. במשנה ובגמרא יש דיון בשופרות של ראש השנה, אך לא ברור מן הסוגייה שם ממה עשויות החצוצרות. גם כאן, הרמב"ם איננו מזכיר כלל עניין זה.

16 עיין בספר 'זכרון תרועה' הנ"ל, עמודים 667-668.

17 עיין בהלכות שופר פ"א ה"ב, ובהלכות תעניות פ"א ה"ד.

18 עיין בדברי הרב משה שטרנבוך במועדים וזמנים א' סימן כד, הכותב שלדעת הרמב"ם (הלכות שופר פ"א ה"א) גם במקדש נהגו בשופר בקרן כבש כפוף ולא ביעל, ומכאן שהרמב"ם לא פוסק כמשנתנו בעניין זה ולכן לא שייך שיצפואו. עיין גם בראב"ד שם, ובמשך חכמה ויקרא כ"ג כד.

אמנם, בסוגיית הגמרא שהבאנו לעיל הוזכר הפסוק בפרשת החצוצרות (במדבר י', ב), ושם כתוב במפורש שהחצוצרות היו מכסף. בגמרא במנחות כח. מובאת התוספתא הבאה:

חצוצרות היו באים מן העשת [= גוש, מטיל] מן הכסף. עשאים מן הגרוטאות כשרים.  
משאר מיני מתכות פסולים (תוספתא חולין, פ"א הי"א).

התוספות שם בד"ה חצוצרות, מקשה ממקורות אחרים מהם עולה שהיו בבית המקדש גם חצוצרות שלא היו מכסף. ותשובתו – "ותירץ ר"ת דשתי חצוצרות היו לכוהנים בשל כסף, והלויים של קרני בהמה לכלי שיר".<sup>19</sup> בתוספות המקביל בעבודה-זרה מובא תירוץ נוסף בשם רבינו יהודה, ולפיו הברייתא במנחות כח. עוסקת אך ורק בחצוצרות שעשה משה במדבר, וממילא הפסוק "עשה לך שתי חצוצרות" (במדבר י', ב) הוא ציווי רק למשה, אך לדורות מותר לעשות חצוצרות גם ממתכות אחרות. ראייתו היא מן התוספתא בסוטה פ"ז ה"ח, שם כתוב שבמעמד הקהל היו הכוהנים מחצצרים וחצוצרות של זהב בידיהם.<sup>20</sup>

הרמב"ם פוסק:

בימי המועדות כולם ובראשי חודשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן, והלויים אומרים שירה, שנאמר: 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשכם ותקעתם בחצוצרות' (במדבר י', י). החצוצרה הייתה נעשית מן עשת של כסף. עשה אותה מן הגרוטאות של כסף כשירה, משאר מיני מתכות פסולה.  
(הלכות כלי המקדש, פ"ג ה"ה).

המשנה למלך שם דן בדבריו, ומסקנתו שהרמב"ם סובר כר"ת. כך גם הסמ"ג בעשין קע. הרמב"ם איננו מזכיר שם שגם בעת צרה, ובראש השנה שלא על הקרבן, היו תוקעים בחצוצרות מכסף, למרות שבפרשת החצוצרות נזכרת התרועה בחצוצרות גם בעת צרה.

אמנם, הרמב"ם בספר המצוות (מצווה נט) מונה את מצוות התקיעה בחצוצרות בעת צרה, יחד עם מצוות תקיעה בחצוצרות על הקרבנות, ולכן נראה שבעת צרה היו

19 כך גם מובא בתוספות בזבחים סח. ד"ה כשהוא, ובעבודה זרה מז. בד"ה קרניה.

20 כך מופיע בשמו של רבי יהודה גם בתוספות ר"י מפרזי בעבודה זרה שם.

החצוצרות מכסף. הטורי אבן<sup>21</sup> מוכיח זאת גם מכך שאת פי השופר ציפו בזהב בראש השנה, מאחר שהשופר הוא עיקר מצוות היום, ואילו ביחס לחצוצרות בעת צרה, שהם עיקר המצווה, לא ציינו שמצפים אותם בכסף כפי שציפו את פי השופר, כנראה משום שאין ציפוי כסף על כסף ניכר. כלומר, כנראה שמדובר בחצוצרות של כסף.

כשיטת הרמב"ם סובר גם החינוך במצווה שפ"ד, ומדבריו שם עולה שהתקיעה על הקרבנות ובעת צרה הייתה בחצוצרות כסף.<sup>22</sup> גם החינוך לא דן בסוג החצוצרות בהם תקעו בראש השנה במקדש. המנחת חינוך התייחס לכך, וכתב:

וגם החצוצרות שהיו תוקעים עם השופרות [לכאורה צ"ל – השופר] בראש השנה, גם כן היו של כסף, כן נראה (אותו שם, במהדורת מכון ירושלים).

### 3. חצוצרות בעת צרה מכסף, בראש השנה ובהקהל מזהב

ניתן להעלות אפשרות אחרת, בשונה מדעת המנחת חינוך והתפארת ישראל. אין ספק שבעת צרה תקעו בחצוצרות של כסף. זהו עיקר המצווה מן התורה כאמור בפרשת החצוצרות, והשופר רק נלווה בעת צרה לחצוצרות, כדי לקיים את האמור בתהילים (צ"ח, ו) - "בחצוצרות ובקול שופר הריעו לפני המלך ה'". לעומת זאת, התקיעה בראש השנה בחצוצרות יחד עם השופר, איננה קשורה כלל לאמור בפרשת החצוצרות.

גם בראש השנה תקעו בחצוצרות מכסף וללא שופר, וזאת בעת הקרבת קרבנות היום ומוספיו. אך התקיעה בחצוצרות עם השופר בראש השנה, היא לשם קיום מצוות תקיעה בשופר - 'יום תרועה', ושם השופר הוא העיקר, והחצוצרה נלווית לה.

השוני בציפוי השופרות מלמד על עניין זה; בעת צרה כאשר עיקר המצווה היא בתרועה בחצוצרות מכסף כאמור בתורה, היו מצפים גם את פי השופר בכסף, לא רק לשם נוי, אלא גם כדי להזכיר שרק הכהנים יתקעו בו. שהרי באותן חצוצרות כסף נאמר בפרשת החצוצרות - "ובני אהרון הכהנים יתקעו בחצוצרות" (במדבר י', ח). וכבר הראינו שלשיטת הרמב"ם (הלכות תעניות פ"ד הט"ו-ה"ז) הכהנים היו אלו שתוקעים בחצוצרות ובשופר כאחד בעת צרה.

21 עיין בטורי אבן בר"ה כו: ד"ה ושני (בסופו), ובר"ה כז. ד"ה מ"ש התם דזהב.

22 וכן דעת התפארת ישראל על המשנה בראש השנה שם, אות טו.

לעומת זאת, בראש השנה היו מצפים את פי השופר בזהב, לא רק לנוי, אלא לומר שגם החצוצרה יכולה להיות מזהב ובאופן כללי אף ממתכת אחרת, מאחר שהתקיעה בחצוצרה בראש השנה לא נזכרת בפרשת החצוצרות והיא טפלה למצווה המרכזית שבראש השנה, שהיא התקיעה בשופר. אלא שנראה שנהגו בחצוצרות מזהב בשל כבוד יום טוב, וכשם שציפוי פי השופר היה מזהב מנימוק זה.

ההוכחה לכך שבאירוע שלא נזכר בפרשת החצוצרות מותר לתקוע גם במתכת אחרת, אלא שנהגו בזהב, היא אותה הוכחה מן התוספתא בסוטה שהביא רבינו יהודה בתוספות בעבודה-זרה, מכך שבמעמד הקהל תקעו הכוהנים בחצוצרות של זהב. וכך היא לשון התוספתא:

אותו היום [=בהקהל] כהנים עומדים בגדרים ובפרצות, וחצוצרות של זהב בידיהם. תוקעין ומריעין ותוקעין. כל כהן שאין בידו חצוצרות אומרים - דומה זה שאינו כהן. שכן גדול היה לאנשי ירושלים שמשכירין חצוצרות בדינר של זהב. בו ביום ראה ר' טרפון חיגר עומד ומתריע בחצוצרות, משם אמרו חיגר תוקע במקדש (תוספתא סוטה, פ"ז ה"ט"ו).

בפרשת הקהל לא נזכר בתורה שיש לתקוע בחצוצרות, ולכן תקעו בחצוצרות של זהב ויכלו לתקוע בהקהל גם כוהנים בעלי מומים. אכן המאירי בעבודה זרה מז. מביא בשם רבותינו הצרפתים האומרים שכאשר כתוב שהיו תוקעים בחצוצרות שאינם מכסף, הכוונה לחצוצרות שתקעו בהם בראש השנה. מכאן, שעל אף שיש בתקיעה בחצוצרות בראש השנה מימד של עבודת מקדש, כיוון שאין מקיימים בכך את מצוות העשה של התורה לתקוע בחצוצרות כסף, תוקעים בחצוצרות ממתכות אחרות, כדי להבחין בין מצוות התקיעה בחצוצרות מן התורה, לבין חובה אחרת שיסודה בהוראת הפסוק בתהילים. כך בראש השנה וכך גם בהקהל.<sup>23</sup>

#### 4. התורה חסה על ממונם של ישראל

על פי זה נסביר גם את סוגיית הגמרא בראש השנה כז., שם נאמר שמצפים את פי השופר בעת צרה בכסף ולא בזהב, מאחר שהתורה חסה על ממונם של ישראל. על כך שאלה הגמרא, אם כן גם בראש השנה יצפו בכסף, והשיבה שכבוד יום טוב עדיף.

23 עוד עיין בדברי הגר"ד סולוביצ'ק בשיעורים לזכר אבא מארי ח"ב עמוד סז.



לכאורה, העניין לא ברור. מדוע השיקול של כבוד יום טוב גובר על העניין שהתורה חסה על ממונם של ישראל? ובנוסף לכך, אם כבר ציפו את השופר בראש השנה בזהב, אזי אפשר לשמור את אותו הציפוי גם לעיתות צרה!

אלא שהנימוק ש'התורה חסה על ממונם של ישראל' מופיע מספר פעמים בחז"ל, בהקשר של בית המקדש, כדי להסביר מדוע דברים מסוימים במקדש שבאו מתרומת הלשכה, לא היו מזהב. הקלפי מעץ (יומא לט.), המחתה מכסף (יומא מד.), לחם הפנים מחיטים (מנחות עו:), השמן במנחות שאינו זך וכתית (מנחות פו.) ועוד.<sup>24</sup>

וכאן היא נקודת ההבדל. החצוצרות שתוקעים בהן בעת צרה הן חלק מכלי המקדש, ואף הרמב"ם הביא דינים אלו בהלכות כלי המקדש. רבינו גרשום בחולין מט: כותב שהתורה ציוותה לעשות חצוצרות מכסף ולא מזהב, מפני שהתורה חסה על ממונם של ישראל. ביחס לשופרות שתקעו בהם בתענית לא כתוב במפורש שהם היו משל המקדש, אך מאחר שציפוי הכסף שלהם היה משל ציבור, (ולכן התורה חסה על ממונם של ישראל), סביר להניח שגם השופרות עצמם היו משל ציבור. לעומת זאת, החצוצרה והשופר שתוקעים בהם בראש השנה אינם מכלי המקדש, והם מרכושם הפרטי של הישראלים או אף הכוהנים שתוקעים בהם במקדש.

מעין זאת מצינו במעמד הקהל, שהיו הכוהנים, כולל כוהנים בעלי מומים, שוכרים חצוצרות זהב מאנשי ירושלים, ותוקעים בהם במקדש ומחוצה לו בגדרים ובפרצות, מאחר שהתקיעה בחצוצרה בהקהל איננה מן התורה. על אף שלדעה אחת בירושלמי במגילה (פ"א ה"ה) אי היכולת לתקוע בחצוצרה בשבת דוחה את המעמד ליום ראשון, אם מוצאי חג ראשון הוא בשבת, וכך אף פסק הרמב"ם (בהלכות חגיגה פ"ג ה"ז). גם שם לא מזכיר הרמב"ם ממה היו החצוצרות בהקהל, מפני שעקרונית הם יכולים להיות מכל מתכת שהיא, אלא שנהגו מזהב.

כך גם בראש השנה. השופר והחצוצרות הם רכוש פרטי, ולכן לא נכנס השיקול של 'התורה חסה על ממונם של ישראל', וממילא כבוד יום טוב עדיף. כך מובא גם בספר 'יום תרועה' (ראש השנה כו: בד"ה רש"י ופיו מצופה זהב), אלא שהוא מדגיש את ההבדל בין חצוצרות המקדש שבאו מהציבור, לבין שופרות שתוקעים בהם בבתי

<sup>24</sup> ראוי לציין שנימוק זה מופיע גם בהקשרים של ממון פרטי. למשל, שבירת כלי חרס בנגעי בתים (בתורת כהנים במצורע), שחיטה וענייני איסור והיתר (חולין מט: וחולין עז.), דרישה וחקירה בדיני ממונות (ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"א, לפי פירוש קרבן העדה), ועוד.

כנסת שהם רכוש פרטי, ולא חייבים להיות רכוש ציבורי. לדברינו, גם במקדש בראש השנה השופר והחצוצרות אינם באים משל ציבור, ולכן אינם חייבים להיות מכסף.

האפשרות שהחצוצרה בראש השנה תהיה מזהב, וכן פי השופר מזהב, איננה סותרת את הכלל שנאמר בגמרא בראש השנה כו., שאין עובדים בבגדי זהב מפני שמזכירים את חטא העגל, ואין קטגור נעשה סגור. אמנם בעל הטורים במדבר י', ב מפרש שהתורה ציוותה לעשות חצוצרות מכסף ולא מזהב, כדי לא להזכיר את חטא העגל; אך כל זה שייך כשמקיימים את המצווה בדבר שהוא עצמו מזהב. החצוצרות בראש השנה נלוות למצווה והן לא עיקרה, לכן אפשר לעשותן מזהב. לגבי השופר עצמו שהוא עיקר המצווה, מבואר בספר 'יום תרועה' שזהו רק ציפוי חיצוני בזהב, והקול איננו עובר דרכו, ולכן לא שייך בזה 'אין קטגור נעשה סגור'.<sup>25</sup>

## ג. התוקעים

כאמור, רק בראש השנה ובעת צרה תוקעים במקדש בחצוצרות ובשופר. בסעיף זה נדון בזהות התוקעים. בפרשת החצוצרות נאמר – "ובני אהרון הכהנים יתקעו בחצוצרות" (במדבר י', ח), וניתן להבין מכאן שדווקא הכהנים הם התוקעים. אך ייתכן שרק כאשר המצווה היא לתקוע ולא להריע, דורשת התורה כוהנים בדווקא. כמו כן, שמא רק ביחס לחצוצרות נדרשים כוהנים, אך בשופרות כל אדם יכול לתקוע.

הרב צבי-פסח פרנק דן בשאלה זו,<sup>26</sup> ולפיו יש מקום לשאול האם תקיעת השופר בראש השנה במקדש היא מצוות היום של ראש השנה (כמו שמצאנו בלולב, שיש מצווה לקחתו בגבולין ויחד עם זאת יש מצווה נוספת - 'ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים' [ויקרא כ"ג, מ], או שמצוות תקיעת שופר בראש השנה היא חלק מתקיעת שופר במועדות.

הנפקא מינה בין הדברים היא זו - אם המצווה היא מצד ראש השנה, אזי גם ישראלים יכולים לתקוע, ואם מצד עבודת המקדש במועדים, אזי רק כוהנים יתקעו. ונפקא מינה נוספת - אם המצווה מצד מצוות ראש השנה, אזי כל השומעים יכולים לצאת ידי חובה בתקיעה זו מדיני תקיעת שופר, ואם היא מצד עבודת כוהנים במקדש, אזי לא יוצאים בזה ידי חובת תקיעת שופר של ראש השנה.

25 כפי שמבואר בר"ה כו.; ציפוי שכזה מותר עקרונית בכל שופר.

26 מקראי קודש, ימים נוראים, עמודים קיא-קטז.

הרב פרנק מוכיח מהספרי שמזכיר תקיעה בכוהן בעל מום, שאין זו תקיעה מצד עבודת המקדש שבמועדים, אלא כתקיעת שופר של ראש השנה. הוכחה נוספת הוא מביא מהרמב"ם, שפסק את דין תקיעת שופר בראש השנה בהלכות שופר, ולא בהלכות כלי המקדש. מכאן שזהו דין תקיעת שופר של ראש השנה ולא דין בדיני קרבנות.

הרב פרנק מציין את דברי המנחת חינוך במצווה שפ"ד הכותב:

נראה כי בשופר היו תוקעים בראש השנה והן בתעניות אפילו ישראלים, דבשופר לא מצאנו שום קפידא בכהנים, אך בחצוצרות אף בראש השנה כיון שמצינו חצוצרות בכהנים גם כן בראש השנה היו הכהנים בחצוצרות, וישראל בשופר הן בראש השנה והן בתענית, כן נראה לי.

ואכן, בספר החינוך שם כותב: "ואם עברו על זה הכהנים ולא תקעו בשעת הקרבן, וכן אם לא תקעו בעת הצרה ביטלו עשה זה". וממשיך וכותב הרב פרנק, שאף אם נאמר שהתקיעה במקדש היא חלק מעבודת הקרבנות ולא מדין ראש השנה, מדובר אך ורק בחצוצרות, אבל במה שקשור לשופר אנו דנים מצד תקיעת שופר של ראש השנה, ולא תקיעה על הקרבנות.

אך נראה שהסבר המנחת חינוך לא מתאים לדברי הרמב"ם. מתאר את סדר התפילה בתענית ציבור בהר הבית. בסדר התפילה, לאחר שחתמו את ברכת גואל ישראל (שגם בה הייתה תוספת) היו מוספים עוד שש ברכות. במהלך שבע ברכות אלו היו הכהנים תוקעים:

וחזן הכנסת אומר לתוקעים [לאחר ברכה ראשונה – ברכת גואל ישראל] תקעו בני אהרון תקעו... ואחר כך תוקעין הכהנים ומריעין ותוקעין.

ולאחר ברכה שנייה (ראשונה מהברכות שהוסיפו):

וחזן הכנסת אומר להם הריעו בני אהרון הריעו... ואחר כך מריעין ותוקעין ומריעין. וכך על כל ברכה וברכה, באחת אומר תקעו ובאחת אומר הריעו, עד שיגמור כל שבע ברכות. ונמצאו הכהנים פעם תוקעין ומריעין ותוקעין, ופעם מריעין ותוקעין ומריעין שבע פעמים. ואין עושים הסדר הזה אלא בהר הבית בלבד, וכשהן תוקעין ומריעין שם, תוקעין בחצוצרות ובשופר כאחת כמו שאמרנו (הלכות תעניות פ"ד הט"ו-י"ז).

מדברי הרמב"ם עולה, שבעת צרה היו הכהנים תוקעים הן בחצוצרות והן בשופר. קשה מאוד לדקדק ברמב"ם שרק בחצוצרות היו הכהנים תוקעים ולא בשופרות, כמו

שהבין המנחת חינוך. כמו כן, בהלכות שופר לא הזכיר הרמב"ם דבר בשאלת זהות התוקעים.

נראה להסביר את שיטת הרמב"ם בהתאמה עם דברי המנחת חינוך, ולפיו - בראש השנה מצוות היום בשופרות, ובתענית ציבור מצוות היום בחצוצרות. חז"ל למדו מן הפסוק בתהילים (צ"ח, ו) שבמקדש יש לתקוע בחצוצרות ובשופר כאחד, אלא שבראש השנה החצוצרות מסייעות לשופרות לקיים את הפסוק מדברי קבלה, אך העיקר הם השופרות. בתענית ציבור השופרות מסייעים לחצוצרות לקיים את הפסוק מדברי קבלה, אך העיקר הוא החצוצרות. בראש השנה המצווה העיקרית בשופר, ולא מצאנו בשום מקור שבשופר צריכים לתקוע כוהנים בלבד. בתענית ציבור המצווה העיקרית היא בחצוצרות, וביחס לחצוצרות נאמר בתורה במפורש: "ובני אהרון הכהנים יתקעו בחצוצרות" (במדבר י', ח). סביר להניח שהכוהנים הם אלו שתקעו גם בשופרות, אך אין הכרח בכך.<sup>27</sup>

#### ד. המקום במקדש

בגמרא בראש השנה כז. נאמר שהיו תוקעים "בשערי מזרח ובהר הבית בלבד". היכן המיקום המדויק של שערי המזרח? רש"י מפרש שם שני פירושים:

א. חדא מילתא היא בשערי מזרח בהר הבית.

ב. בשערי מזרח בעזרת נשים.

<sup>27</sup> לנקודה זו - מי הם התוקעים, לא התייחס הרב שלמה גורן במאמרו: 'סדר תקיעת שופר וחצוצרות במקדש בהר הבית' ב'משיב מלחמה' ד עמודים תעב-תעז, ובספרו 'מועדי ישראל', במאמרו: 'תקיעת שופר במדינה ותקיעת שופר במקדש' עמוד לח. עם זאת, במאמר אחר של הרב שלמה גורן בספרו 'מועדי ישראל' - 'המסתורין של יום הדין של ראש השנה' (עמוד כה) הוא כותב שבבית המקדש תוקעין אף בראש השנה שחל בשבת, מפני שהתקיעות במקדש הן תמיד תקיעות של שמחה ולא של יבבא, והן משתלבות במצוות התקיעה של שבת עצמה שבמקדש כנאמר - "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולתיכם ועל זבחי שלמיכם" (במדבר י', י). לדברינו, התקיעות בראש השנה אינן קשורות כלל לתקיעות על הקרבנות שהיו בבית המקדש, ובכלל זה גם התקיעות שהיו בראש השנה ובמועדים ובשבתות, וממילא הן יכולות להיות גם של יבבא. ובכלל, לא מצאנו הבחנה בין אופי התקיעות של מקדש לגבולין לעניין שמחה ויבבא. עוד עיין בעלי תמר לירושלמי ראש השנה פ"ג ה"ג עמוד רו.

שערי המזרח של הר הבית, היינו הכניסה לחצר בית המקדש, וזהו הנקרא שער שושן (מידות פ"א מ"ג). שערי עזרת נשים פירושו - בכניסה שבין חצר המקדש לעזרת נשים. מדברי הרש"ש כאן ניתן להבין שבשערי המזרח של עזרת נשים הכוונה לשער ניקנור ולשני הפשפשים שהיו בצידו, דרכם עברו מעזרת נשים לעזרת ישראל. לפי הפירוש הראשון ברש"י כותב הרש"ש שהכוונה לכל שערי המזרח שבבית המקדש - באולם בעזרת ישראל ובעזרת נשים.

גם באשר לתקיעה בתענית ציבור עולה מהגמרא (תענית טו: ותענית טז:): שהיו עושים זאת בשערי מזרח ובהר הבית בלבד. הרע"ב מפרש שמדובר בשער מזרח של הר הבית ובשער מזרח של עזרת נשים, וכך מפרש גם הרמב"ם בפירוש המשנה שם. בניגוד לרש"י, הרע"ב והרמב"ם מחברים את שני הפירושים יחד, ולא מציגים אותם כשתי אפשרויות נפרדות.

בפירוש זה מיושב קושי לשוני. בגמרא בראש השנה ובגמרא בתענית נאמר 'בשערי מזרח', בלשון רבים. במזרח אכן היו שני שערים, השער שבין חצר הר הבית והר הבית, וכן השער שבין עזרת נשים לחצר הר הבית. לפי רש"י בפירושו הראשון, לא ברור מהי המשמעות של שערי מזרח, הרי רש"י מציג את שני השערים הללו כשתי אפשרויות נפרדות. אך לדברי הרע"ב והרמב"ם בפירוש המשנה, הביטוי שערי המזרח בא לאפשר בחירה בין השערים השונים שבמזרח.

בהלכות תעניות פוסק הרמב"ם:

כשהיו מתפללין על הסדר הזה בירושלים היו מתכנסין להר הבית כנגד שער המזרח (פ"ד הט"ו).

וכן הירושלמי (תענית פ"ב ה"י) גורס: "וכשבא הדבר אצל חכמים, אמרו - לא הינו נוהגין כן אלא בשער מזרח". שם לא מוזכר 'שערי' בלשון רבים. ואכן, בפירוש הביטוי 'שער מזרח' נחלקו המפרשים שם. קרבן העדה מפרש בשער מזרח של הר הבית. הפני משה מפרש שער מזרח של העזרה (דהיינו עזרת נשים). שני הפירושים הללו הם בעצם שני הפירושים שצינו לעיל בדברי רש"י. הרמב"ם ביד החזקה, כשעוסק בראש השנה, איננו מפרט היכן תקעו במקדש כפי שעשה זאת בהלכות תעניות. בהלכות שופר פ"א ה"ב כותב הרמב"ם באופן כללי: "במקדש היו תוקעין בראש השנה בשופר אחד ושני חצוצרות". בהלכות תעניות פ"א ה"ד הוא כותב: "ואם היו במקדש מרעין בחצוצרות ובשופר... ואין תוקעין בחצוצרות ובשופר כאחד אלא במקדש". רק כאשר הרמב"ם מפרט את סדר התפילות והתקיעות במקדש בתענית ציבור, הוא כותב:

"כשהיו מתפללין על הסדר הזה בירושלים היו מתכנסין להר הבית כנגד שער המזרח",  
וכן: "ואין עושים הסדר הזה אלא בהר הבית בלבד".<sup>28</sup> יוצא, אם כן, שרק בהלכות  
תעניות כתב הרמב"ם במפורש שסדר זה נוהג בשער המזרח של הר הבית (ולא בשער  
המזרח של עזרת נשים), ואילו בהלכות שופר לא פירט היכן תוקעים.

בעל תפארת ישראל בתענית פ"ב אות נו, כותב שהיו תוקעים בחצוצרה ובשופר  
כנגד שער המזרח שבהר הבית, "וכפי הנראה שם הייתה להם הבית כנסת שנזכרה  
ביומא ריש פרק ז' ". כוונתו לגמרא ביומא סח: האומרת שהכוהן הגדול היה קורא  
ביום כיפור בתורה את קריאת היום בבית הכנסת, ורש"י שם בד"ה בית כנסת מפרש:  
"בית הכנסת היה סמוך לעזרה בהר הבית". דהיינו, בית כנסת היה בתוך הר הבית  
בחצר המקדש, בין שער שושן הכניסה המזרחית להר הבית לבין עזרת נשים. ייתכן  
שזהו אותו בית כנסת-בית מדרש שבו היו הסנהדרין יושבים בשבתות וימים טובים.<sup>29</sup>

רבינו מנוח (הלכות שופר פ"א ה"ב) מתייחס לדברי הרמב"ם האומר שרק במקדש  
תקעו בשופר וחצוצרות כאחד. הוא מבין שב'מקדש' הכוונה לכל ירושלים, ולא רק  
לבית המקדש עצמו. דברי רבינו מנוח טעונים ברור. מניין שדברי הרמב"ם על תקיעה  
בחצוצרות ובשופר בראש השנה במקדש, אמורים על כל ירושלים?

שני מקורות ייתכנו לדברי רבינו מנוח. המשנה בסוכה מא. אומרת:

בראשונה היה לולב נוטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש  
התקין ריב"ז שיהיה לולב נוטל במדינה שבעה זכר למקדש.

ומפרש הרמב"ם בפירוש המשנה: 'מדינה היא כל העירות שבארץ ישראל מלבד  
ירושלים'.<sup>30</sup>

28 הלכות תעניות פ"ד הט"ו, וכן פ"ד הי"ז בהמשך שם.

29 בנקודה זו עיין בתוספתא בחגיגה פ"ב ה"א ובתוספתא בסנהדרין פ"ז ה"א. הדבר מובא להלכה  
ברמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ג ה"א, ועיין בדברי הרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי, 'עיר הקודש  
והמקדש', חלק ג' עמודים קא-קכד.

30 דברי הרמב"ם מבוססים על הירושלמי בסוכה פ"ג ה"א, וראש השנה פ"ד ה"ג. כך גם פירש  
הרמב"ם במקומות נוספים, עיין בשקלים פ"א מ"ג, במעשר שני פ"ג מ"ד, ובראש השנה פ"ד  
מ"א. כדאי לציין שראשונים אחרים (כמו הרע"ב, רש"י והמאירי) חולקים על הרמב"ם.

מכאן שלפי הרמב"ם, ב'מקדש' הכוונה לכל ירושלים.<sup>31</sup> אמנם ביד החזקה, כשפסק הרמב"ם את דין לולב בזמן המקדש, כתב (הלכות לולב פ"ז ה"ג): "ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום בשבעת ימי החג שנאמר: 'ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים'". שם לא כתב הרמב"ם שבמקדש הכוונה לכל ירושלים.<sup>32</sup>

בעל הערוך לנר בביכורי יעקב סימן תרנ"ח סק"א, לומד שיש לפרש את ההלכה ברמב"ם על-פי דבריו בפירוש המשנה; אם ביחס ללולב פסק הרמב"ם שרק במקדש עצמו נוטלים שבעה ימים, וציין את מקורו מהפסוק 'לפני ה' אלוקיכם', לא סביר שביחס לשופר כוונת הרמב"ם בפסיקתו שב'מקדש' הכוונה כל ירושלים. יש אף היקף בין שני הפסוקים, בהם מופיע הביטוי לפני ה'.

מקור אפשרי שני לדברי רבינו מנוח, הוא מהלכה אחרת בהלכות שופר. במשנה בראש השנה כט: נאמר:

יום טוב של ראש השנה שחל בשבת במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה, משחרב בית המקדש התקין ריב"ז שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין.

גם שם מפרש הרמב"ם בפירוש: "כבר בארנו פעמים כי המקדש תקרא ירושלים כולה, ומדינה שאר העירות שבכל ארץ ישראל", ובהלכות שופר פוסק הרמב"ם:

כשגזרו לא לתקוע בשבת לא גזרו אלא במקום שאין בו בית דין. אלא בזמן שהיה בית המקדש קיים, והיה בית הדין הגדול בירושלים, היו הכל תוקעין בירושלים בשבת, כל זמן שבית דין יושבין. ולא אנשי ירושלים בלבד אלא כל עיר שהייתה בתחום ירושלים, והייתה רואה ירושלים לא שתהיה בתוך הנחל, והייתה שומעת קול תקיעת ירושלים לא שתהיה בראש ההר, והייתה יכולה לבוא בירושלים לא שיהיה נהר מפסיק ביניהם אנשי אותה העיר היו תוקעים בשבת בירושלים. אבל בשאר ערי ישראל לא היו תוקעין (הלכות שופר, פ"ב ה"ח).

גם שם כותב רבינו מנוח שבמילה 'מקדש' הכוונה לכל ירושלים, ומכאן שתקעו בכל ירושלים בחצוצרות ובשופר.

31 בגיליוני הש"ס לראש השנה כט: מצוינים מקורות מן המדרש לכך שב'מקדש' הכוונה לירושלים. עיין במאמרו של הרב ישראל מאיר לאו 'נטילת לולב בירושלים בזמן הזה' ב'שנה בשנה' תשנ"ז עמודים 163-186.

32 עיין גם בספר המצוות, עשה קסט.

אך נראה שיש לדחות דברים אלו. בהלכות שופר מפורשת הסיבה שתקעו בכל ירושלים, והיא ההימצאות של בית דין, ולא הפסוק 'לפני ה' . שם גם ערים סמוכות לירושלים יכולות לתקוע בשופר בשבת בשל הימצאות בית הדין, וזוהי הלכה שונה לגמרי. לפי זה אכן יוצא, שכשראש השנה יחול בשבת בזמן המקדש ויימצא בית דין בירושלים, יוכלו לתקוע בשופר בלבד בירושלים ובסביבתה הסמוכה; ורק במקדש עצמו תקעו בשבת בחצוצרות ובשופר.

הטורי אבן שואל שאלה הפוכה מרבינו מנוח. לפיו, כיוון שלמדו שבמקדש תוקעין בחצוצרה ובשופר מהפסוק "הריעו... לפני המלך ה' ", הרי לפני ה' זהו רק במקדש עצמו ולא בהר הבית! הוא מוכיח זאת משחוטיו חוץ שבהם כתוב לפני ה', ובכל זאת - אם שחט בהר הבית ולא בעזרה חייב.<sup>33</sup>

אכן, כבר עמדו על כן שהביטוי 'לפני ה' - אין ביאורו שווה בכל המקומות, ויש בו בחינות שונות (מלבי"ם ויקרא ו', ז). לפני ה' יכול להתפרש כירושלים, הר הבית, שער העזרה, עזרת נשים, עזרת ישראל, עזרת כוהנים, מזבח צפוני או מערבי, מזבח הזהב, המנורה, קודש הקודשים וקודש הקודשים בין הבדים.<sup>34</sup> ממילא, אם חכמים פירטו שהכוונה לשער המזרח בהר הבית, אין להבין שהכוונה לכל ירושלים (כרבינו מנוח) או לחילופין רק במקדש עצמו (כדעת הטורי אבן).

## ה. התקיעה

הן בראש השנה והן בעת צרה, יש שלב בתקיעה שבו החצוצרות והשופר נשמעים כאחד. לאחר מכן, בראש השנה שופר מאריך, ובעת צרה החצוצרות מאריכות. ויש לברר איך התבצע הדבר בפועל, ומדוע יש צורך שהכלי שבו מצוות היום יאריך יותר בתקיעתו? הגמרא בראש השנה כז. שואלת: "ותרי קלי מי משתמעי? והתניא - זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע! לכך מאריך בשופר..." הגמרא שם מאריכה בקושיות וראיות, ולבסוף אומרת:

אלא תרתי קלי מחד גברי לא משתמעי, מתרי גברי משתמעי... כיון דחביב יהיב דעתיה ושמע, אלא למה מאריך בשופר? לידע שמצוות היום בשופר.

33 עיין בטורי אבן בר"ה כז. ד"ה לר"א, וכן בדבריו בר"ה ל. ד"ה בראשונה, לעניין לולב.

34 עמד בהרחבה על עניין זה הגר"מ טיקוצ'נסקי ב'עיר הקודש והמקדש' חלק ג' עמודים קיז-קכא.



יש הבדלים מהותיים בין שתי הדעות. למאן דאמר 'תרי קלי לא משתמע', בין אם מחד גברא ובין אם מתרי גברי, לא יוצאים ידי חובת מצוות שופר בתקיעה המשותפת של השופר והחצוצרות, ולכן יש צורך להאריך בשופר בראש השנה, או בחצוצרות בתענית, ורק בשלב זה יוצאים ידי חובת מצוות שופר או חצוצרה. למאן דאמר 'תרי קלי מתרי גברי משתמע', מאחר שהשומע מאזין לחביב עליו, לזה שהוא מצווה לשמוע לו היום, שופר בראש השנה, וחצוצרה בעת צרה, אזי הוא יוצא ידי חובה בתקיעה המשותפת. התקיעה בה מאריכים, לאחר התקיעה המשותפת בחצוצרה ובשופר, היא רק על מנת להודיע מהי מצוות היום, ואין בה קיום מצוות היום.<sup>35</sup>

הטורי אבן בראש השנה כזו. בד"ה ותרי, מקשה שגם למאן דאמר 'תרי קלי לא משתמע' יכול לכוון לתקיעה שהיא מצוות היום. הוא מסביר שבראש השנה בתקיעה המשותפת, מכוון לשמוע דווקא את החצוצרות, ולכן יש צורך בתקיעה בה מאריכים במצוות היום. דבריו קשים, שהרי למה לו לכוון דווקא לחצוצרות ולא לשופר? בנוסף לכך, הרי אין מצווה לשמוע את החצוצרות, וכפי שמקשה השפת אמת שם.

מהי נקודת המחלוקת בין שתי הדעות הללו, מעבר לוויכוח המציאותי האם ניתן לשמוע את הקול החביב לו מאדם אחד או רק כששניים תוקעים? אם לא ניתן לשמוע את הקול הרצוי בתקיעה משותפת, מדוע מורה הפסוק בתהילים שכך יש לעשות לפני ה'? נראה שלמאן דאמר 'תרי קלי לא משתמע' אכן לא ניתן לשמוע את הקול הרצוי בתקיעה משותפת של חצוצרות ושופר, אך גם אין צורך בכך. בתקיעה המשותפת מקיימים את עבודת המקדש, ושם העניין הוא לתקוע, ואין צורך לשמוע. רק בתקיעה בה מאריך לאחר התקיעה המשותפת - מקיימים את מצוות היום. לעומת זאת, למאן דאמר 'תרי קלי משתמע מתרי גברי', מקיימים את מצוות היום בתקיעה המשותפת, מאחר שניתן לשמוע את התקיעה הרצויה גם במהלך התקיעה המשותפת. התקיעה בה מאריכים לאחר התקיעה המשותפת באה רק להדגיש את מצוות היום בשל הדרך הייחודית והבלתי שגרתית בה מתקיימת המצווה במקדש.<sup>36</sup>

35 כך מבאר הריטב"א שם.

36 בכך נפתר גם ספקו של המנחת חינוך במצווה שפ"ד אות ט, ששאל אם ישראל שבמקדש מחויבים כל אחד לשמוע או שמא לא, דמצווה רק לתקוע. וכך העיר גם הרב צבי פסח פרנק ב'מקראי קודש', ימים נוראים, עמוד קיד. ולפי דברינו הדבר תלוי בדעות השונות בגמרא. ועיין גם בביאור הלכה בסימן תקפ"ח בד"ה ואם שנים תקעו.

ההשלכה המעשית לכך נוגעת לאופן התקיעה. אם יוצאים ידי חובת התקיעות של היום בתקיעה המשותפת אזי יש לתקוע בסדר הנכון (תשר"ת תש"ת תר"ת) גם בתקיעה המשותפת, ואחר כך תוקעים רק לסימן בעלמא. אם לא יוצאים ידי חובה, אזי יש לתקוע בסדר הנכון רק בתקיעה בה מאריכים.<sup>37</sup>

מבחינה מעשית נראה שהפוסקים סוברים כמאן דאמר 'תרי קלי מתרי גברי משתמע'. בגמרא בראש השנה לד: מובאת ברייתא בה נאמר שאם שמע מתשעה בני אדם כאחד לא יצא. רש"י שם (ד"ה מתשעה) מסביר שהטעם הוא מאחר שתרי קלי לא משתמע. הוא מקשה, שבסוגייתנו מסיקים שמתרי גברי כן משתמע, ולכן מביא רש"י גירסה אחרת בברייתא שם. התוספות (ד"ה מתשעה) מיישב את קושיות רש"י באופן אחר, אך לא מפני שהוא אינו יכול לקבל את העיקרון ש'תרי קלי מתרי גברי לא משתמע'. גם מהרשב"א שם משמע ש'מתרי גברי לא משתמע' זהו רק כשכל אחד משמע קול אחר, אך אם שניהם משמיעים את אותו קול, אזי תרי קלי מתרי גברי משתמע. בשולחן ערוך או"ח סימן תקפ"ח סעיף ג', מובאים דברי ההגהות אשר"י בראש השנה ג. הפוסק – "ואם שנים תקעו כאחד כל הסדר ואפילו אחד תקע בחצוצרות - יצא, דיהיב דעתיה על השופר".

## ו. סיכום

**א. הזמנים - תוקעים בחצוצרות ובשופר במקדש בראש השנה ובעת צרה בלבד (לדעת רש"י והמנחת חינוך - גם ביובל).**

**ב. חצוצרות ושופר - התקיעה בחצוצרות בעת צרה היא עיקר המצווה מן התורה, והיא חלק מעבודת המקדש. השופר בעת צרה רק נלווה לעיקר המצווה בשל הוראת הפסוק בתהילים צ"ח, ו: "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'".** בראש השנה עיקר המצווה היא בשופר, והחצוצרות נלוות לעיקר המצווה בשל הוראת הפסוק בתהילים, אך אין בהן קיום מצווה כלשהי מן התורה. יחד עם זאת, ישנן התייחסויות שונות לתקיעה בחצוצרות הנותנות להן מימד של עבודת מקדש.

**ג. התוקעים - בראש השנה, בשופר, הם גם ישראלים. בעת צרה התוקעים הם רק כוהנים (לדעת המנחת חינוך תמיד בשופרות תוקעים ישראלים, ובחצוצרות כוהנים).**

<sup>37</sup> עיין בחידושי הר"ן לראש השנה כז, ובשפת אמת שם כו, וכן עיין בספר 'זכרון תרועה' לרב יצחק שילת, עמודים 544-545, 554-560.

ד. **המקום במקדש** - תוקעים בשער העזרה בהר הבית, בין שער שושן בכניסה המזרחית להר הבית, לבין שער עזרת נשים.

ה. **מעשה החצוצרות** - החצוצרות בהם תקעו בתענית ציבור הן עיקר המצווה, והן היו מכסף, כאמור בתורה בפרשת החצוצרות. את השופרות שנלוו להם ציפו בכסף; מאחר שהתורה חסה על ממונם הציבורי של ישראל, לא ציפו אותם בזהב. החצוצרות בהן תקעו בראש השנה לא חייבות להיות מכסף, מאחר שהן לא נזכרו בפרשת החצוצרות בתורה, והן נלוות לשופר שהוא עיקר מצוות היום. החצוצרות יכולות להיות עקרונית מכל מתכת שהיא, אך בשל כבוד יום טוב היו כנראה מזהב, ובזהב ציפו גם את פי השופר.

ו. **התקיעה** - תוקעים בשופר ובחצוצרות כאחד, אך יש לכוון לשמוע את השופר בראש השנה ואת החצוצרות בעת צרה. מאריכים לתקוע בכלי על מנת להודיע שבו מצוות היום. זאת מאחר שנפסק ששני קולות משני אנשים נשמעים.

## מועל אחר מועל

### א. המשנה והתוספתא במעילה

שנינו במעילה:

אין מועל אחר מועל במוקדשין, אלא בהמה וכלי שרת. כיצד? רכב על גבי בהמה, ובא חברו ורכב, ובא חברו ורכב; שתה בכוס של זהב, ובא חברו ושתה, ובא חברו ושתה; תלש מן החטאת, ובא חברו ותלש, ובא חברו ותלש; כולן מעלו (פ"ה מ"ג).

לעומת זאת, בתוספתא במעילה שנינו:

נטל קרדום של הקדש וביקע בו... בא חברו וביקע בו, כולן מעלו. נטלו הראשון ונתנו לשני, הראשון מעל והשני לא מעל. נטל חמור של הקדש ורכב עליה... בא חברו ורכב, כולן מעלו. נטלו הראשון ונתנו לשני, הראשון מעל והשני לא מעל (פ"ה ה"א).

ואמנם הניסוח שבמשנתנו מופיע אף הוא בהמשך התוספתא:

אין המועל אחר המועל במוקדשין אלא בהמה, ר' נחמיה אומר בהמה וכלי שרת (שם, ה"ב).<sup>1</sup>

אלא שהפירוט שבמשנה "כיצד? רכב..." , שכולל בסופו התייחסות לבהמה של קדשי מזבח, איננו מופיע בתוספתא.

ההבנה הראשונית במשנה היא שכל מעילה מוציאה את הדבר שמעלו בו לחולין. גם מעילת הנאה, כגון שתייה בכוס ורכיבה על-גבי בהמה, מוציאה לחולין. הדברים נכונים בכל הקדש, פרט להקדשות של קדושת הגוף, קדשי מזבח וכלי שרת, בהם אין דרך של יציאה לחולין כל עוד הם עומדים בתמותם.

1 במהדורת צוקרמנדל מובא הציטוט הקודם בה"ב-ה"ג, והציטוט הנוכחי בה"ו.

לעומת זאת, התוספתא מציירת לפנינו מצב של שימוש בקרדום ובחמור, שהם דברים שאין בהם קדושת הגוף,<sup>2</sup> ואף על פי כן נראה מדינה שאין בהם יציאה לחולין; שהרי נאמר בהם שגם האדם השני שמשמש בהם מועל, למרות שכבר מעלו באותו קרדום ובאותו חמור.

אם כן, ההבנה הראשונית במשנה סותרת לכאורה את הכתוב בתוספתא. מהמשנה משמע שמעילת הנאה בדברים שיש בהם קדושת דמים, מוציאה אותם לחולין, בעוד שבתוספתא כתוב שגם לאחר שמעלו בהם פעם אחת, ייתכן שימעלו בהם פעם נוספת, כלומר שאינם יוצאים לחולין.

## **ב. שיטת הראב"ד**

שלוש גישות בדברי הראשונים לפירוק סתירה זו; יש שכתב שאכן אלו דעות שונות, יש שהסבירו את המשנה בדרך שונה מן ההבנה הראשונית, ויש שהעמידו את המשנה או את התוספתא באוקימתא, וכפי שיבואר להלן.

כתב הראב"ד ביחס לדברי הרמב"ם:

א"א - בכל זה יצא מכלל משנתנו, וטעה אחר התוספתא. כי אין במשנתנו אלא בהמה וכלי שרת, ובודאי בהמה תמימה, דומיא דכלי שרת... שהן למזבח ואין להם פדיון, אבל כלי המוקדשין, אם הראשון נהנה בו ופגם, שוב אין בו מועל, ואין סומכין על תוספתא שהיא סותרת המשנה והגמרא (השגת הראב"ד, הלכות מעילה פ"ו ה"ד).

לדעת הראב"ד התוספתא חלוקה על המשנה. לשיטתו - ההלכה כמשנה, שרק בדברים שיש בהם קדושת הגוף, ואין להם פדיון, תיתכן מעילה אחר מעילה. בכל דבר אחר, מעילה מוציאה לחולין, ואפילו מעילת הנאה שבאה על-ידי שימוש.

הראב"ד מוכיח שהמדובר במשנה בבהמה תמימה וטהורה, מהצגתה יחד עם כלי שרת; ומכאן, שקדושתה קדושת הגוף גמורה ככלי שרת, ולא קדושת דמים בלבד.

2 באשר לחמור, הדברים פשוטים. ובאשר לקרדום, התוספות (ב"מ צט. ד"ה וחברו ועוד) הוכיחו זאת מהדין השני שבתוספתא - נתנו לחברו הוא מעל וחברו לא מעל, שאיננו תקף בדברים שיש בהם קדושת הגוף, בהם השני תמיד מועל.

לפיכך, לדעת המשנה לא תיתכן מעילה אחר מעילה בשום אופן בדבר שאיננו קדוש בקדושת הגוף.<sup>3</sup>

### ג. שיטת הר"י

בתוספות במעילה מוצגת, באופן ישיר, הסתירה שבין המשנה והתוספתא:

אין מועל אחר מועל אלא בהמה וכלי שרת בלבד. תימה, דתניא בתוספתא בקע בקרדום של הקדש, ובא חברו ובקע בו, ובא חברו ובקע בו, כולם מעלו (מעילה יט,; תוספות ד"ה אין).

בסוף דבריהם כתבו את התרוץ של הר"י לקושייה זו:

ורבנו יצחק מפרש, דהתם בגזברין עסקינן, דלעולם לא יצאו לחולין בשום מעילה עד שיוציאנה מרשותו (שם).

לדברי הר"י, התוספתא שהרחיבה את האפשרות של 'מועל אחר מועל' גם לכלים שאינם כלי שרת, עוסקת בגזברים. לעומתה, המשנה שלא הזכירה אפשרות זו, ושנאמר בה שכל שימוש מוציא לחולין, עוסקת בבני אדם שאינם גזברים.

בעלי התוספות מעלים אפשרויות שונות בהבנת דברי הר"י.<sup>4</sup> הן סובבות סביב שאלת הייחודיות של הגזברים. האם הם משמשים כדוגמה לאדם הסבור שהחפץ בו הוא משתמש הוא שלו, או שמדובר בתוספתא על גזברים מכוח תפקידם ומעמדם בממון ההקדש.

3 יש להעיר שעל-פי דברי הראב"ד המשפט 'אין מועל אחר מועל אלא בהמה ובכלי שרת בלבד' מקבל משמעות שונה בתוספתא ממשמעותו במשנה. במשנה משמעותו היא שכל מעילה שהיא, בין בדרך שימוש ובין בדרך הוצאה לחולין מוציאה כל קדש לחולין פרט לדברים המקודשים בקדושת הגוף, ואילו בתוספתא משמעותו היא שמעילה בדרך הוצאה ממונית מוציאה כל דבר שאיננו קדוש בקדוה"ג לחולין, אך מעילה בדרך הנאה ושימוש איננה מוציאה לחולין גם דבר שאיננו קדוש בקדושת הגוף.

4 עיין במשנה למלך בהלכות מעילה פ"ו ה"ד, שסוקר ומשווה את הניסוחים השונים בדברי התוספות שבהם מובא תירוץ הר"י.

נבחן מספר ניסוחים; ניסוח ראשון, שבהחלט יכול להיכנס במשמעות דברי הר"י, עולה מתוך דברי התוספות בהמשך מסכת מעילה. התוספות עוסקים שם במשנה בה נאמר - "אם אמר לו - הבא לי מן החלון, והביא לו מן הדלוסקמא... השליח מעל".

כתבו על כך התוספות:

פי' לכשיוציא בעה"ב, שהוא מסתמא גזבר, שהרי עדיין לא יצאו מרשות הקדש עד  
שיוציאם (מעילה כא., תוספות ד"ה הבא).

התוספות רואים צורך להדגיש שבעל הבית הוא גזבר. הדבר מטה להבנה הנשענת על מעמדו המיוחד של הגזבר. נראה שבאדם שאיננו גזבר, תהיה מעילה גם כשהוא איננו נהנה, ואפילו כשהוא סבור שהחפץ שלו. דווקא הגזבר איננו מועל בהעברת החפץ או בשימוש בו במחשבה שהוא שלו, כיוון שמכוח מעמדו המורשה והמוסמך בחפץ, מצטמצמת המשמעות ה'מעילתית' של שימושו ושל לקיחותיו.

כך עולה לכאורה גם מדברי הר"ן בנדרים.<sup>5</sup> הר"ן מבאר בדברי הגמרא שם, שמדובר במצב שאין למועל מעמד של גזבר בחפץ, שאילו היה לו מעמד שכזה - לא הייתה מתבצעת מעילה כשלקח לעצמו. לכאורה דבריו מתייחסים גם למצב של שוגג, שהוא המצב העיקרי של מעילה, ואם כן משמע מדבריו שאדם שאיננו גזבר מועל גם כשאיננו סבור לבצע העברה ממונית.<sup>6</sup>

אם כן, דרך אחת בהבנת תירוצו של הר"י היא להעמיד את התוספתא בגזברים, בהם היציאה לחולין מוגבלת, מכח מעמדם המורשה של הגזברים. לעומת זאת, המשנה עוסקת באנשים שאינם גזברים, בהם אפשרויות המעילה והיציאה לחולין רחבות יותר.<sup>7</sup> לפי דרך זו, אין זה משנה אם מדובר בשימוש או ברצון לבצע העברה

5 עיין בר"ן בנדרים לד.; בראש העמוד.

6 שהרי מוכרחים אנו לומר לדעת הר"ן, שמדובר באדם היודע שד' אמות קונות לו; שאם לא כן אין שם גילוי דעת שאיננו רוצה שד' אמותיו יקנו לו, שיתכן שיקנו לו, והוא מקדיש את שלו. ואם כן, במצב ששכח שהקדיש את הככר, איננו סבור שעכשיו הוא מעביר העברה ממונית כלשהי, שהרי סבור הוא שכבר זכה בככר לפני נטילת הככר, מדין ד' אמות.

7 את המקורות לדרך זו הביא הרעק"א במערכה למסכת פסחים, וכפי שנדפס על גליון הרמב"ם בהוצאת פרנקל. הרעק"א מציין שלפי המשנה למלך זו כוונת התוספות בב"מ צט., אך כפי שנראה להלן, קשה לומר שזו כוונת התוספות שם, כיוון שהפנו למה שביארו בענין כוונה להוציא מרשות, מושג שלכאורה איננו משמעותי לדעת התוספות במעילה ולדעת הר"ן.

ממונית בחפץ. בכל המקרים הללו, אצל גזברים - החפץ איננו יוצא לחולין, ואילו אצל אחרים החפץ יוצא לחולין.

אך אפשר להבין את שיטת הר"י באופן שונה. מדברי התוספות בכמה מקומות עולה שגם אדם שאיננו גזבר לא מועל כאשר הוא מעביר חפץ של הקדש ממקום למקום (באופן שנחשב משיכה או הגבהה), אם במהלך העברת החפץ סבור היה שהחפץ המועבר הוא שלו.<sup>8</sup>

בחלק מן המקומות מבאר כלל זה גם את חילוקו של הר"י בין גזברים לשאינם.<sup>9</sup> הסבור שהוא שלו, דינו כגזבר, ולקיחתו או שימושו אינם מוציאים את החפץ לחולין. רק כשיעביר את החפץ לאדם אחר, שאז סבור הוא שהוא פועל הוצאה ממונית, תהיה יציאה לחולין, כיוון שהמהלך הממוני הוא הוצאה של החפץ מהרשות הנוכחית שלו ובכך יוצא חפץ מרשות ההקדש. לעומתו, אדם שאיננו סבור שההקדש שייך לו, מוציא את הדבר לחולין גם כשמועל בדרך של שימוש, וגם כשמועל בדרך של הוצאה ממונית של החפץ.

אם כן, לדרך זו אין חילוק בין גזבר למי שאינו גזבר. הגזבר מובא רק כדוגמה לאדם הסבור שחפץ ההקדש בו הוא מועל שייך לו, ובאדם שכזה החפץ אינו יוצא לחולין. נראה שלשיטה זו, היציאה לחולין קשורה לכוונה להוציא את חפץ ההקדש מרשותו הממונית הנוכחית. השימוש כשלעצמו איננו גורם להוצאה לחולין. מה שגורם את ההוצאה לחולין לדרך זו הוא לקיחת החפץ מתוך ידיעה שאיננו של הלוקח, ואין זה משנה אם לוקחו ומשתמש בו או שלוקחו לשימוש עתידי.

ניתן להציע אפשרות שלישית בהבנת דברי הר"י. כתב המשנה למלך:<sup>10</sup>

...לא הזכירו כלל חילוק בין סבור שהוא שלו לסבור שהוא של אחרים, והנראה אצלי מדבריהם הוא, דגזבר אף שהוא סבור שהוא של אחרים אינו מכיין להוציאו מרשות שהוא שם,<sup>11</sup> שהרי עד האידנא היה ברשותו, ומש"ה אינו יוצא לחולין, ולא מעל כי

8 קדושין נה. ד"ה אין, ב"מ צו: ד"ה אמר, מנחות קא. ד"ה אע"ג.

9 עיין בתוספות בקדושין ובמנחות שם.

10 דברי המשנה למלך מתייחסים לתוספות בב"מ צט. ד"ה וחברו.

11 נראה שהמשנה למלך איננו עוסק כאן בכוונתו הסובייקטיבית של האדם, אלא בהגדרה אובייקטיבית של שימוש, וכן להלן; שהרי אנו עוסקים בגזבר הסבור שבשל אחרים הוא משתמש, ובאדם אחר הסבור שבשל עצמו הוא משתמש.



אם לפי מה שנהנה, ויש בו משום מועל אחר מועל... אבל באיניש דעלמא, שאינו גזבר, הרי מכויין להוציאו מרשות ההקדש, ומש"ה אין בו משום מועל אחר מועל כי אם בכהמה וכלי שרת (משנה למלך, הלכות מעילה פ"ו ה"ד).

ההבנה הראשונית בדברי המשנה למלך, קושרת את דברי התוספות בבבא מציעא לשיטה הראשונה שהזכרנו כאפשרות בהבנת דברי הר"י, שיטת התוספות במעילה ושיטת הר"ן בנדרים. אלא שלכאורה בדברי התוספות שם ישנה הפניה מפורשת לחילוק בין סבור שהוא שלו לסבור שהוא של אחרים,<sup>12</sup> ואם כן דבריו של המשנה למלך קשים לכאורה.

אפשר להציע הבנה בדברי התוספות בבבא-מציעא, בהסתמך על דברי המשנה למלך, הצעה שתתיישב גם עם חילוק זה. ניתן לומר, ששונה היציאה לחולין שבאה על-ידי מעילה בדרך של משיכה והגבהה, מן היציאה לחולין שבאה על-ידי מעילה בדרך של שימוש.

יציאה לחולין שבאה על-ידי שימוש קיימת באדם שאיננו גזבר גם כשהוא סבור שבשלו הוא משתמש, כיון שמכל מקום הוא נהנה מחפץ של הקדש (וההנאה מתקבלת אצל אדם שאיננו גזבר, דהיינו מחוץ לרשות ההקדש). אך כאשר מדובר במעילה של הוצאה מרשות, משמעותה של המעילה כהוצאה לחולין קיימת רק כשיש למועל כוונה להעביר את החפץ מרשותו הנוכחית. שונים הדברים אצל גזבר, שגם אם ישתמש בחפץ כל עוד סבור הוא שהוא שלו, אין כאן מעילה,<sup>13</sup> וזאת מכיוון שמקומו הטבעי של החפץ הוא ברשותו.<sup>14</sup>

12 "שהרי לא נתכוונו להוציא מרשות שהוא שם, כדפי' לעיל", וכנראה כוונתם לדבריהם בב"מ צו: ד"ה אמר, כמצויין במסורת הש"ס, וגם שם נזכר חילוק זה.

13 אמנם המשנה למלך כותב שבגזבר המשתמש בחפץ, גם כשהוא סבור החפץ של אחרים אין בו יציאה לחולין; אלא שדברים אלה קשה לכאורה להולמם עם דברי התוספות, שכתבו: "...דתוספתא איירי בגזברים... דכל אחד מעל לפי שנהנה, ואינו יוצא לחולין, שהרי לא נתכוונו להוציא מרשות שהוא שם..."

14 א. בהסבר זה אנו עושים שימוש גם בחילוק בין גזברים לשאינם, כפי שעולה מדברי התוספות במעילה והר"ן בנדרים, גם בחילוק בין סבור שהוא שלו לסבור שהוא של אחרים, שנזכר בתוספות בקדושין בב"מ ובמנחות, וגם בחילוק בין מעילה בדרך שימוש למעילה בדרך הוצאה מרשות, שנזכר בדברי הרמב"ם ובהבנת הראב"ד בדברי התוספתא.

ב. יש לדון בשיטת התוספות בב"מ לגבי שואל שלא מדעת. התוספות העירו, שכיון שקיימא

## ד. שיטת הרמב"ם

הראשונים שבהם עסקנו עד כה, נגעו במפורש ביחס שבין התוספתא למשנה. בדברי הרמב"ם אין לכך התייחסות מפורשת. עלינו לחפש את יישובו של הרמב"ם לסתירה לכאורה שבין המשנה והתוספתא, מתוך פסקיו של הרמב"ם בעניין זה, ומתוך פירושו למשנה.

לן 'שואל שלא מדעת גזלן הוי', הרי שכל לקיחה לשימוש שנעשית שלא מדעת הבעלים, גם אם השואל התכוון להחזיר את הכלי לאחר השימוש בו, נחשבת גזילה בכל החפץ. יש לדון בכך לפי שלוש ההבנות בתירוץ של הר"י שהובאו כאן, וכן לפי דברי הר"י בהמשך התוספות בב"מ הדין ביציאה חלקית לחולין. ניתן לומר שהר"י חזר בו מן ההנחה ששווה מעילה לגזל, שלפיה כיוון ששואל שלא מדעת כגזלן, גם שואל שלא מדעת בהקדש כמועל. כך נראה מדברי הר"י בהמשך התוספות, שבכל לקיחה לשימוש וגם כשמשאל לחבירו לשימוש, אין כל הכלי יוצא לחולין. אלא שלפי זה יכלו התוספות לחזור לתירוצם שתיתכן מעילה אחר מעילה בתוספתא משום ששם מדובר בנוטל על-מנת להשיב. מכל מקום, לדברי הר"י בתחילת התוספות ניתן לומר שאין כאן 'שואל שלא מדעת גזלן הוי'.

לדרך הראשונה, כיון שבמצב שאדם משתמש והוא סבור שהחפץ בו הוא משתמש שלו הוא, אין גזילה. (הדברים מתקשרים לשיטת האחרונים הסבורים שאין חיובי גזילה בשוגג (למשל), המחנה אפרים בסימן ז' מהלכות גזילה, ועוד). כאן איננו דנים על חיובי הגזילה אלא על מעמדו של החפץ כגזול. גם אם לא נאמר כדברי הנתיבות בסימן שנ"א סק"א, שקניין בשינוי הוא 'קנין אונסין' והוא תלוי בחיובי הגזלן, מכל מקום אפשר לומר שבאופן שסבור הוא שהחפץ שלו, אין מעמד החפץ כחפץ גזול).

גם לדרך השנייה ניתן לומר שבאדם המוסמך לכך שהחפץ יהיה תחתיו לא תיתכן גזילה. הדברים מתקשרים לדברי התוספות (בב"מ מא. ד"ה שנטלה והגביהה) ובעל המאור (בסוגייה שם), מהם משמע שלא תיתכן גזילה בשומר שהחפץ תחתיו, אלא רק משום הריבוי שנתרבתה שליחות יד. אמנם מבואר שם בסוגייה ששומר יכול להחשב כגזלן מדין שואל שלא מדעת, אך אם נאמר שבמעילה לא נתרבתה שליחות יד, יובן מדוע גזבר איננו גזלן גם כשהשתמש בחפץ. אמנם כשהוא מעביר לאדם אחר יש כאן מעילה, שאיננה מדיני שליחות יד כי אם מדיני מעילה.

לדרך השלישית ניתן לומר כשני הסברים, שאין שואל שלא מדעת גזלן בסבור שהדבר שלו, וגם לא בגזבר הממונה על החפץ, ורק מדין מעילה שאין בה גזילה יוצא הכלי לחולין על-ידי המשתמש שאיננו גזבר.

בכל הדברים הללו יש להעמיק ולעיין יותר, בקשרים ובהבדלים שבין מעילה לגזילה ולשליחות יד של שומרים, לכשיזכנו הקב"ה לכך.

## כתב הרמב"ם בהלכותיו:

ואין מועל אחר מועל במוקדשים, אלא בבהמה וכלי תשמיש בלבד, כיצד? בקע בקורדום של הקדש ונהנה בפרוטה ופגם, ובא חבירו ובקע בו ונהנה ופגם, כולם מעלו; נטל הקורדום ונתנו לחבירו, הוא מעל אבל חבירו לא מעל; שתי בכוס של זה ונהנה בפרוטה, ובא חבירו ושתה ונהנה, ובא חבירו ושתה ונהנה, כולם מעלו; נטל הכוס ונתנו לחבירו מתנה או מכרו, הוא מעל וחבירו לא מעל; רכב על גבי החמור ונהנה בפרוטה ופגם, ובא חבירו ורכב עליו ונהנה ופגם, ובא חבירו ורכב עליו ונהנה ופגם, כולם מעלו; נתן החמור לחבירו מתנה או מכרו או השכירו, הוא מעל וחבירו לא מעל;

וכן המשאיל קרדום של הקדש, הוא מעל לפי טובת הנאה שבו, וחבירו מותר לבקע בו לכתחילה, והוא הדין לבהמה.

בהמת קדשי מזבח אינה כן, אלא יש בה מועל אחר מועל עד כמה פעמים, כיצד? תלש מן החטאת, ובא חבירו ותלש, ובא חבירו ותלש, כולן מעלו; וכן אם נתנה לחבירו וחבירו לחבירו כולן מעלו;

ויראה לי שדין המנחות והעופות והנסכים וכלי שרת כדין הבהמה, שכולן קדושת הגוף הן (הלכות מעילה, פ"ו ה"ד-ה"ה).

לדעת הרמב"ם יש להבחין בין שלושה סוגי עצמים, לעניין יציאה לחולין:

**א.** דבר שאינו בהמה וגם איננו כלי תשמיש, כדוגמת אפר, חול, אבנים, עצים וכדומה, וגם אין בו קדושת הגוף. בדברים אלו - כל מעילה שהיא, בין אם נעשתה בדרך של הוצאה ובין אם נעשתה בדרך של שימוש, גורמת ליציאה לחולין.

**ב.** בהמה וכלי תשמיש, שאין בהם קדושת הגוף; יש בהם מעילה אחרי מעילה, אך כל זה דווקא במעילה בדרך שימוש.<sup>15</sup> מעילה בדרך הוצאה ממונית בחפצים אלו, מוציאה אותם לחולין.

**ג.** בהמת קדשי מזבח, והרמב"ם מצרף לכך גם את המנחות העופות וכלי השרת; בדברים אלו יש בהם מעילה אחר מעילה בכל דרכי המעילה, וזאת כיון שקדושת הגוף איננה יוצאת לחולין בשום מעילה שהיא.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> לכאורה ההסבר לחילוק שמחלק הרמב"ם בין כלים ובהמה לבין דברים שאינם כלי או בהמה נעוץ בכך שלכלים ולבהמה ערך שימושי מוגדר וגבוה, ולכן שימוש בהם איננו מוציא אותם לחולין, מה שאין כן בעצמים פשוטים יותר, כמו חול או עצים ודומיהם, בהם הערך השימושי נמוך, ושימוש כל שהוא מוציא אותם לחולין.

לאור זאת נוכל לגשת לשיטתו הפרשנית של הרמב"ם.<sup>17</sup> נראה שלדעתו אין סתירה כלל בין התוספתא לבין המשנה. במעילה בדרך של שימוש יש מועל אחר מועל, ואם כן מובנת התוספתא, ומשמעות המשנה שהגבילה ואמרה שאין מועל אחר מועל אלא בבהמה וכלי שרת היא שבדבר שאינו בהמה או כלי אין שום מצב של מעילה אחר מעילה. בבהמות וכלים שהם קדשי בדק הבית תיתכן מעילה אחר מעילה אם המעילה הראשונה הייתה בדרך שימוש,<sup>18</sup> ובכך עוסקת המשנה בדוגמאותיה השונות. בבהמת חטאת שנזכרה במשנה קיימת אפשרות למעילה אחר מעילה גם במעילה בדרך הוצאה לחולין, אך דבר זה איננו מודגש במשנה.<sup>19</sup>

## ה. יציאה חלקית לחולין

בהמשך דברי התוספות בב"מ מובא שהר"י היה סבור בתחילה שבמשאיל לחבירו חפץ של הקדש התחלל כולו, ומשום כך יכול המקבל להשתמש בו לכתחילה. אלא שהר"י הקשה על כך, ולבסוף נאמר בשמו שלא כל הכלי יוצא לחולין:

16 לא כתבתי כאן 'בשום דרך שהיא', כיון שקיימות דרכים בהם מתחללת גם קדושת הגוף, כהתרת חכם שעוקרת את הנדר מעיקרו (ומבטלת בכך את משמעותה של ההקדשה) וכפי שפסק הרמב"ם בהלכות נדרים פ"ד ה"ז, ולמעלה מכך - הפרת האב והבעל שעוקרות את הקדושה מכאן ולהבא, וכפי שפסק הרמב"ם שם בהלכה ח', וכן, כמובן, בהמת קדשי מזבח נעשית מפסולי המוקדשים כאשר מום נופל בה.

17 עיין, בהקשר זה, גם בפירוש המשניות של הרמב"ם במסכת מעילה.

18 אמנם הכסף משנה (הלכות מעילה פ"ה ה"ג) נשא ונתן בשאלת הפרשנות של הרמב"ם למונח 'כלי שרת' שבמשנה, אך כתב הר"י קאפח (בפיה"מ לרמב"ם במעילה פ"ה, הערה 14) שלא היו דברי הרמב"ם בפיה"מ לפני הכסף משנה (ועיין גם בהערה 13 שם, שבהרבה מהדורות של פיה"מ לא הופיעו כמה שורות חשובות בפרשנות המשנה הזו), שהרי הרמב"ם כתב - 'אמרו כלי שרת, רוצה בזה כלי השימוש כגון המצעות והקרדום וכיוצא בהן', וכהבנתו של הראב"ד.

19 בכך ניתן להסביר כיצד תיתכן הבנת הכסף משנה בדברי הרמב"ם, שפירוש המונח כלי שרת הוא כפשוטו; ולכאורה יש להקשות על דבריו, שהרי הרמב"ם כותב (בסוף הלכה ה') שהשוואת כלי שרת לבהמת קדשי מזבח היא חידוש שהוא עצמו מחדש מסברה. אין בכך כדי להקשות על דברי הכסף משנה, כיוון שגם אם נאמר שעל כלי שרת מדובר במשנה, נאמר רק שאינם יוצאים לחולין על-ידי מעילה בדרך שימוש, ומה שכתב הרמב"ם שהם שווים לבהמת קדשי מזבח ואינם מתחללים גם על-ידי מעילה של הוצאה ממונית, הוא גם להבנה זו חידוש של הרמב"ם. ומכל מקום דברי הכסף משנה אינם הולמים את דברי הרמב"ם בפיה"מ, וראה בהערה הקודמת.

...וע"כ נראה לו יותר, שאינו יוצא לחולין אלא אותה הנאה שנותן לשואל,<sup>20</sup> ומותר לבקע עד זמן השאלה ולא יותר, ובנותנו לחבירו דעלמא מעל לפי כולה (בבא מציעא צ"ט., תוס' ד"ה וחברו).

לדברים אלה יש השלכה ישירה על פרשנות המשנה במעילה בה נאמר ש'אין מועל אחר מועל אלא בבהמה ובכלי שרת בלבד. לאור דברי הר"י הללו, בהחלט תיתכן אפשרות של מעילה כפולה באותו כלי גם אם איננו כלי שרת, אם המעילה הראשונה הייתה בדרך של שימוש חד פעמי או בדרך של השאלה לשימוש חד פעמי, שבאופנים אלה אין כל הכלי יוצא לחולין.

בדברי הריטב"א אכן כתוב כך להדיא;<sup>21</sup> שלפי ההסבר השני של הר"י בתוספות, שמעילה בדרך שימוש או הוצאה לשימוש מוציאים לחולין רק כדי שימוש, המשנה במעילה עוסקת רק במי שהתכוון להוציא את כל הכלי לרשות אחרים.

## ו. סיכום

במאמר זה עסקנו במקצת מכללי היציאה לחולין על-ידי מעילה. ראינו שיטות שונות בדברי הראשונים בנידון. מוסכם הדבר שכלי שרת ובהמת קרבן אינם יוצאים לחולין על-ידי מעילה. הדיון הוא בדברים שאין בהם קדושת הגוף.

הראב"ד כתב, שלדידן כל דבר יוצא לחולין בכל מעילה שהיא. הרמב"ם כתב, ששונים כללי היציאה לחולין בין כלי לדבר שאינו כלי, שדבר שאינו כלי יוצא לחולין בכל מעילה שהיא, ואילו כלי איננו יוצא לחולין אלא במעילה בדרך הוצאה מרשות.

התוספות חילקו בין גזבר למי שאיננו גזבר, וניתן להבין את דבריהם במובן של מחשבת המועל, האם סבור שהדבר שלו או לא, וכן ניתן להבין שהחילוק הוא בין מי שממונה על הדבר למי שאיננו ממונה.

כמו כן, התוספות חילקו בין מעילה לשימוש שמוציאה לחולין רק בכדי אותו שימוש, למעילה בכוונה להוציא לגמרי, שמוציאה לחולין לגמרי. והעלנו, על-פי דברי המשנה למלך, הצעה נוספת - לחלק בין מעילה בדרך שימוש, שבה מי שאיננו גזבר

20 והעירו התוספות שם, שיש לחלק בין יציאה חלקית לחולין לבין דבר שהוקדש בהיותו מושכר, שכשיצא הדבר לחולין התחללה הקדושה המעורבת בו, ואם כן כעת מותר הוא בשימוש, מה שאין כן כשהתקדש בהיותו במצב ממוני מורכב, שאז הקדושה מעורבת בכלו.

21 בחידושי לב"מ צ"ט., מהדורת מוסד הרב קוק.

מוציא לחולין גם כשהוא סבור שהוא שלו בשונה ממי שהוא גזבר, לבין מעילה בדרך לקיחה והוצאה מרשות, שבה מי שסבור שהדבר שלו שווה לגזבר. דיון נוסף שהועלה בהקשר לשיטת התוספות, הוא האפשרות של יציאה חלקית לחולין.

דיונים אלו תלויים בפרשנות הניתנת למשנה במעילה, והם משפיעים על פרשנות זו. הדברים משפיעים גם על ההבנה האם השימוש שמהווה סיבה למעילה יכול להוות גם סיבה להוצאה מרשות, מה שנראה לכאורה נכון לכל הדעות, להוציא את ההבנה בדברי התוספות שהגורמת את ההוצאה מרשות היא הלקיחה מתוך ידיעה שאין החפץ שייך למי שלוקח אותו.

## הכנסת חולין לעזרה

דין הכנסת חולין לעזרה מופיע בש"ס פעמים רבות, כדבר הברור ומוסכם לאיסור. במאמר זה נדון בשיטות הראשונים בהבנת גדרי האיסור וטעמו.

### א. שחיטת חולין בעזרה

המשנה בקידושין (נו:) מונה את החולין שנשחטו בעזרה כאחד מאיסורי ההנאה, שהמקדש בהם את האישה - אינה מקודשת. ושואלת הגמרא:

מנא הני מילי? אמר ר' יוחנן בשם ר' מאיר: אמרה תורה שחוט שלי בשלי [פרש"י: שחוט זבחי בחצרי, כדכתיב (ויקרא א') - ושחט את בן הבקר לפני ה'] ושלך בשלך [פרש"י: כדכתיב (דברים י"ב) - וזבחת מבקרך ומצאנך, וסיפיה דקרא בשעריך], מה שלי בשלך אסור, [פרש"י: בהנאה] אף שלך בשלי אסור.<sup>1</sup>

**אביי אומר מהכא...** לפי שנאמר 'כי ירחק ממך המקום וזבחת' (דברים י"ב), ברחוק מקום אתה זובח, ואי אתה זובח במקום קרוב, פרט לחולין שלא ישחטו בעזרה [ולומדת הגמרא מקראי יתירי שלא רק חולין תמימים אסור לשחוט בעזרה, אלא אף בעלי מומין וחיה ועוף, שכל אלו בכלל לא ראויין להקרבה ושחיטה בעזרה]. יכול לא ישחוט ואם שחט ישליכנו לפני כלבים [=מניין שאסורין בהנאה], תלמוד לומר: 'לכלב תשליכון אותו' (שמות כ"ב), אותו אתה משליך לכלב [=בשר טריפה] ואי אתה משליך חולין שנשחטו בעזרה (נז:).

בשני הלימודים המובאים כמקור לאיסור, ניתן לראות שהתורה הקפידה על עניין הזביחה דווקא, והיא נתנה לכל קטגוריה של בהמה את מקום הזביחה הראוי לה והמתירה לאכילה. קודשים - שחיטתן בעזרה דווקא, וחולין שחיטתן 'בשעריך' מחוץ לעזרה דווקא.<sup>2</sup>

1 וראה בסיום מאמרו של הרב צבי שלוח בגיליון זה, המחזק מכאן את טענתו בנוגע להבדל בין המקדש למדינה גם בנוגע למצוות הנהגות גם במדינה.

2 לקמן בסעיף ו' נביא מקור לאיסור ההנאה מקידושין נח. .

ויש לשאול, האם איסור זה הוא דין דאורייתא, כמשתמע מהלימודים דלעיל, או שמא מדובר באיסור דרבנן?

בעניין זה נחלקו חכמים. בהמשך הגמרא (שם נח.) מובאת דעת רבי שמעון שהמקדש בחולין שנשחטו בעזרה מקודשת, "אלמא חולין שנשחטו בעזרה לרבי שמעון לאו דאורייתא". ומפרש רש"י:

קסבר איסורו לאו דאורייתא, לא איסור שחיתתו ולא איסור הנאתו. ולא דריש בריחוק מקום הכי [=דרשת אביי לעיל] אלא מדרבנן, דילמא אתי למימר קדשים שנפסלו לאחר שחיתה הן שלא נזרק דמן, וקא מתהני מנייהו, ואתי להנות מקדשים שלא נזרק דמן (ד"ה ובחולין בעזרה).

אם כן, יוצא שלפי רבי שמעון האיסור אינו אלא גזירה דרבנן, ומדויק מרש"י שלפי אביי ור' יוחנן הלומדים מן הפסוקים - איסורו דאורייתא.

## ב. איסור הכנסת חולין לעזרה

מאיסור שחיתת חולין בעזרה (שכאמור, גם לרבי שמעון הסובר שהוא מדרבנן, מובן טעמו משום חשש הנאה מקודשים שנפסלו קודם שנזרק דמן) נולד איסור נוסף; לא רק שחיתת החולין נאסרה בעזרה אלא עצם הכנסת החולין לתוך העזרה. ויש לברר:

א. האם איסור זה הוא איסור דאורייתא או דרבנן?

ב. מה טעמו של איסור זה?

ג. אילו חולין כלולין בתוך האיסור?

ד. האם דין זה מוסכם לכולי עלמא?

לגבי עצם האיסור, מצינו בגמרא במנחות (קו.) מחלוקת רבי ורבנן; במקרה שנדר להביא מנחה בכלי אחד (ולכן לא יוכל לפצל בכמה כלים, כדלקמן), ואינו יודע כמה עשרונים נדר, לדעת רבנן יביא מנחה של שישים עשרונים בכלי אחד ויתנה: אם כולן נדרתי, כולן לחובתי, ואם לאו, מה שנדרתי יהא לחובתי והשאר לחולין. ואילו לפי רבי יביא שישים מנחות, מעישרון ועד שישים, כל מנחה בכלי נפרד (כיוון שנדר להביא בכלי אחד). הגמרא מבארת את המחלוקת:



אמר רב חסדא - במותר להכניס חולין לעזרה קמיפלגי, רבנן סברי מותר להכניס חולין לעזרה, ורבי סבר אסור להכניס חולין לעזרה. רבא אמר - דכו"ע אסור להכניס חולין לעזרה, והכא במותר לערב חובה בנדבה קא מיפלגי...

לפי גמרא זו נצטרך לומר שלרב חסדא כל הסוגיות המסכימות לאיסור הכנסת חולין לעזרה סוברות כרבי, ואינן להלכה, שהרי 'רבי ורבנן הלכה כרבנן'. ומכיוון שמצינו שהרמב"ם ושאר ראשונים מסכימים לאיסור זה, יש לומר שפסקו כרבא ולא כרב חסדא, שהרי לרבא קיים האיסור לכולי עלמא.

אלא שאפשר להעמיד את הפוסקים גם אליבא דרב חסדא, ועדיין להסתדר עם כל הסוגיות האוסרות הבאת חולין בעזרה; זאת, אם נאמר שכל המחלוקת בין רבנן לרבי, אליבא דרב חסדא, היא רק לגבי הדין מדאורייתא, אבל מדרבנן - גם הוא מודה לרבא שלא נחלקו, ושגם חכמים יסברו שמדרבנן יש איסור בדבר.

אפשרות נוספת מצינו על פי התוספות במנחות, שמסייגים את ההיתר של רבנן אליבא דרב חסדא להכנסת חולין בעזרה:

...אי נמי אפילו רבנן התם [קו]. אפשר דמחוייב כולה, ואפילו אינו מחוייב כולה יש שם מקצת שהנו מחוייב, אבל כאן שמא כל הלחם חולין (פ: ד"ה וכי מכניסים).

אם כן, לפי הסבר זה, גם לרבנן אליבא דרב חסדא אסור להכניס חולין כאשר מדובר בכולו בוודאי חולין. אבל במקרה שגם על צד הספק שזה חולין - מדובר רק במקצתו חולין - בזה התירו רבנן אליבא דרב חסדא.

## ג. דאורייתא או דרבנן?

הגמרא בחולין שואלת:

ויהיו חולין חייבין בחזה ובשוק מקל וחומר, ומה קודשים שאין חייבים במתנות חייבין בחזה ושוק, חולין שחייבין במתנות אינו דין שחייבין בחזה ושוק! אמר קרא: 'זה יהיה משפט הכהנים' (דברים י"ט) - זה אין, מידי אחרנא לא. אלא טעמא דכתב רחמנא 'זה', הא לאו הכי הוא אמינא חולין חייבין בחזה ובשוק? והא בעי תנופה [בחזה ובשוק כתיבא תנופה לפני ה'], היכא לינופינהו? אי אבראי 'לפני ה' כתיב (ויקרא ז'), אי אגואי קא מעייל חולין לעזרה, הלכך לא אפשר. אלא 'זה' למה לי? לכדרב חסדא, דאמר רב חסדא המזיק מתנות כהונה... (קל.).

וביאררו התוספות שם:

**משום דכל חולין מדאורייתא אסור להביא בעזרה**, וכן אמר בהמוכר את הספינה (ב"ב פא:) גבי ביכורים... וכן בפרק התודה (מנחות פ:) גבי תודה שנתערבה בתמורות קאמר ולייתי לחם כו' הא קא מכניס חולין לעזרה, ומדקאמר שאין לה תקנה שמע מינה הוי מדאורייתא (ד"ה אי אגואי).

התוספות מוכיחים מסוגייה זו שאיסור הבאת חולין לעזרה הוא מדאורייתא, שהרי הגמרא אומרת שהוא מהווה **תחליף ללימוד מפסוק**, בבואנו לפטור חולין מחזה ושוק.

ראיה נוספת מביאים התוספות מעניין ביכורים. הגמרא בבבא-בתרא (פא:) אומרת שלפי רבי מאיר - אדם שקנה אילן אחד בקרקע חברו, מביא ואינו קורא; ומסבירה הגמרא מדוע אינו קורא - משום שמספקא ליה שמא לא קנה קרקע. על כך שואלת הגמרא - 'וליחוש דילמא לאו ביכורים נינהו, וקא מעייל חולין לעזרה?'<sup>3</sup> ומוכח מכאן שמספק לא יביא ביכורים על אף שזה ספק תורה, מהטעם שאין להכניס חולין בעזרה. אם כן מוכח שהאיסור הוא מדאורייתא.

לדעת התוספות, שהאיסור הוא מדאורייתא, מסכימים הרבה ראשונים בסוגייה שם.<sup>4</sup> כך גם כותב הרשב"ם לגבי ביכורים:

דילמא לאו ביכורים נינהו דשמא לא קנה קרקע, וקא מעייל חולין לעזרה, ודרשינן בסיפרי 'כי ירחק ממך המקום וזבחת' - בריחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח בקירוב מקום חולין שלך, והוא הדין לכל הבאת חולין בעזרה שאסור (פא: ד"ה דלמא).

אלא שהרשב"ם, בפירוש שני שם, כותב:

אי נמי מדרבנן [שהחשש בביכורים הוא מדרבנן, ואף על פי כן לא יביא ביכורים דאורייתא], דלמא איכא דחזי ליה דנוהג בהם מנהג חולין כדינן, וסבור קדשים הם הואיל ואייתנהו בעזרה, ואתי לזולולי בקדשים.

וכן כותב התוספות ר"ד על אתר, שאיסורו מדרבנן. וראיתו מכך שמרבנן יש להביא ביכורים מסוריא, אף על פי שהיא חוץ לארץ ומדאורייתא אין מביאין ביכורים ממנה -

3 הגמרא עונה שמדובר שעושה תנאי שאם אינם ביכורים הרי שהוא מקדישם.

4 כך כתבו הרמב"ן, הר"ן, הרשב"א והריטב"א בחולין שם.

ואמאי, והא קא מעייל חולין לעזרה? ונ"ל לתרץ דודאי כל היכא דפטירי מדאורייתא ודרבנן אחמרו דלייתי [כמו בסוריא] לא חיישינן משום חולין בעזרה, **דחולין בעזרה לא אסירי מדאורייתא**, אלא חולין **שנשחטו** בעזרה כנפקא לן (קידושין נז:): מ"כי ירחק ממך המקום וזבחת'... אלא להכניס חולין בעזרה אינו אסור אלא מפני שנראה דרך ביזיון לנהוג בחולין קדושה ולהגישן על גבי המזבח כמו הקדשים, ודבר זה אינו אסור אלא מדרבנן. וכיוון שחייבו חכמים להביא [מסוריא] אין כאן ביזיון, שהרי חכמים הצריכוהו לכך, וכיוון שחכמים הצריכוהו אין שם ספק אלא ודאי הן קדשים. אבל הכא דהא ספק קודש ספק חולין, איכא למיחש לחולין בעזרה.

כך גם מכריע השטמ"ק בשם התוספות רא"ש שהאיסור הוא מדרבנן.

#### ד. שיטת הרמב"ם

כאמור, מרוב הראשונים משמע שאיסור שחיטת חולין הוא מדאורייתא, ורק לגבי הכנסת חולין ישנה מחלוקת ראשונים אם איסורו מדאורייתא - לדעת הסוברים שהאיסור מדאורייתא, הוא נלמד משחיטת חולין (או מאותו מקור של שחיטת חולין), ולדעת הסוברים שזה דרבנן, מדובר בגזירה בלבד.

אלא שברמב"ם ישנה מבוכה בעניין זה. הרמב"ם כותב בהלכות שחיטה:

בכל מקום מותר לשחוט, חוץ מן העזרה, שאין שוחטין בעזרה אלא קודשי מזבח בלבד, אבל החולין אסור **לשוחטם** בעזרה, בין בהמה בין חיה בין עוף... (פ"ב ה"א)

ובהמשך:

ולא בהמה וחיה בלבד, אלא כל החולין **אסור להכניסן לעזרה**, אפילו בשר שחוטתה או פירות ופת. אם עבר והכניסן מותרין באכילה כשהיו. **ודברים אלו כולן דברי קבלה הן.** וכל השוחט חולין בעזרה או האוכל כזית מבשר חולין שנשחטו בעזרה, מכין אותו מכות מרדות (שם ה"ג).

מה סובר הרמב"ם, האם שני האיסורים מדאורייתא, או ששניהם מדרבנן, או שמא האחד מדאורייתא והשני מדרבנן?

המגיד משנה פירש את דעת הרמב"ם באופן הבא:

פסק כר"ש דאמר חולין שנשחטו בעזרה לאו אורייתא אלא מדרבנן, וקראי אסמכתא בעלמא נינהו (משנה למלך, שם).

הוא מבין זאת מכיוון שהרמב"ם כותב ש'דברים אלו כולן דברי קבלה הן' - משמע ששני הדינים דרבנן.

לעומתו, הכסף משנה מסיק שאיסור שחיטת חולין בעזרה הוא מדאורייתא:

משמע מדברי רבינו דלא מיתסר אלא מדרבנן, מאחר שלא ענש אלא מכת מרדות. ויש לתמוה... וי"ל דלעולם אימא לך בחולין שנשחטו בעזרה מיתסרי מדאורייתא, וזה שכתב ודברים אלו כולם דברי קבלה הם - דהיינו שנאמרו מסיני. ומ"ש שאינו ענוש אלא מכת מרדות, היינו מפני שלא נאמר בהם לאו (כסף משנה, שם).

ולכאורה, כיוון שסיכומו של הרמב"ם - 'ודברים אלו... דברי קבלה' - בא אחרי הבאת דין הכנסת חולין לעזרה, נראה שלפי הבנת הכסף משנה גם דין זה מדאורייתא.<sup>5</sup>

## ה. גדרי האיסור לשיטת התוספות

התוספות (וראשונים נוספים) מתקשים בכמה מקומות - מדוע בהם לא נזכר איסור הכנסת חולין לעזרה:<sup>6</sup>

א. בזבחים (צ): במשנה: "ובכולן הכהנים רשאים לשנות באכילתן, לאכלן צלויין שלוקים ומבושלים, לתת לתוכו תבלי חולין" - היאך מביאין שם תבלין של חולין? והרי אסור להכניס חולין לעזרה!

ב. מנחות (כא): "תנן התם [התנו בית דין] על המלח ועל העצים [של קודש] שיהו הכהנים נאותין בהן. אמר שמואל - לא שנו אלא לקרבנם, אבל לאכילה לא... אלא מאי... לאכילת קרבנם, ומאי 'לאכילה' [שבה אין נותנים לה מלח של קודשים], אכילה דחולין. חולין פשיטא, מאי בעו התם? [מתרצת הגמרא] אע"ג דאמר מר יאכלו, שיאכלו עמה [בזמן שהמנחה מעוטה] חולין ותרומה, כדי שתהא נאכלת על השובע, אפילו הכי מלח דקדשים לא יהיבנן לה".<sup>7</sup> משמע מהגמרא שיש אפשרות להכניס חולין לעזרה ולאוכלם עם המנחה.

ג. פסחים (סו): "אמרו עליו על הלל מימיו לא מעל אדם בעולתו, אלא מביאה חולין

5 ועיין בלחם משנה שהאריך לדון בדעת הרמב"ם האם סובר שהאיסור מדאורייתא או מדרבנן.

6 חוליו קל: ד"ה אי אגואי; פסחים סו: ד"ה מביאה; ב"ב פא: ד"ה ודלמא.

7 גמרא דומה יש גם בתמורה כג., ובה נדון לקמן.

**לעזרה ומקדישה".** מכאן רואים במפורש שאפשר להכניס חולין לעזרה.

אם כן, היאך הותרו חולין אלו להיכנס לעזרה, במיוחד לאותן דעות שהאיסור הוא דאורייתא? ומעבר לכך, שואלים התוספות (ב"ב פא: ד"ה ודלמא) מסברא - האם לא יוכל כהן להיכנס בבגדי חול לעזרה? והאם ישראל לא יוכל להיכנס לעזרה בבגדיו?  
מתרצים התוספות:

בכל מקום שיש כעין הקרבה, כי הכא [בביכורים] שיש הגשה, או תנופה... אבל דבר שאין עושין בו הקרבה כלל, בהוא אין שייך איסור הכנסת חולין בעזרה (בבא בתרא פא: ד"ה ודלמא).

ניתן להבין הגבלה זו של התוספות אם נבין שאיסור הכנסת חולין בעזרה **נעוץ בעצם באיסור שחיטת החולין**, ולכן רק דברים הנעשים בחולין כעין עבודה בקדשים נאסרו. ומשמע מהתוספות והראשונים ההולכין בשיטתם, שכשלא עושה מעשה הדומה לעבודה אין איסור אפילו מדרבנן, ובלשונם: "אין שייך איסור הכנסת חולין בעזרה".

## ו. גדרי האיסור לרמב"ם ולרש"י

אמנם נראה שאין כן דעת רש"י והרמב"ם. במסכת תמורה מופיע אותו הדין ממנו הקשו התוספות ממסכת מנחות:

והתניא: 'יאכלו' (ויקרא ו'); מה תלמוד לומר? מלמד שאם היתה אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומה, כדי שתהא נאכלת על השבע (כג.).

ומבאר שם רש"י:

ואי קשיא - הא אין מכניסין חולין לעזרה, הא לא קשיא - יאכלום מבחוץ ואחר כך יכנסו ויאכלו המנחה...

(ד"ה יאכלו).

יוצא לפי רש"י שגם כשאין עושה בחולין שום דבר עבודה - תקף האיסור.

וכן כותב הר"ש בפירושו לתורת כהנים:

והא דאמרינן שיאכלו עמה חולין ותרומה, לא עמה ממש, שהרי שיירי מנחות נאכלים בעזרת ישראל, ואין מכניסים שם לא חולין ולא תרומה, אלא עמה בסעודתה - וזה במקומו וזה במקומו (פירוש הר"ש, תורת כהנים פרשת צו, פרשה ב').

כך גם משמע ברמב"ם, הכותב ש"כל החולין אסור להכניסן לעזרה, אפילו בשר שחוטה או פירות ופת" (הלכות שחיטה פ"ב ה"ג). כלומר, אסור להכניס אפילו דברים שלא שייכת בהם עבודה. כך גם משמע מהעובדה שהרמב"ם אסר בסתמא, ללא ההסתייגויות של בעלי התוספות ושאר הראשונים. וכן הבין הר"ן (בבא בתרא פא: ד"ה וקא מעייל) ברמב"ם כפשוטו, שהכל נאסר. ואם כן קשה - איך יסתדר הרמב"ם עם הקושיות דלעיל?

מתרץ הר"ן:

ולפי דבריו אפשר לי לומר דתבלי חולין וכבשת הלל שאני, לפי שהיו לצורך עבודה, דומיא דשיבה בעזרה דאסורה, ולצורך אכילת קודשים שריא... אבל להכניס חולין לעזרה שלא לצורך כלל אסור.<sup>8</sup>

ועל פי דבריו נוכל להסביר את הרמב"ם בנוגע לאכילת חולין עם מנחות, שכתב - "היה להם אכילה מועטת אוכלין עמה חולין" (הלכות מעשה הקרבנות פ"י ה"א), שמסתימת הדברים משמע שהכוונה שיאכלם בעזרה עם המנחות, שכיוון שזה לצורך עבודה - הותר הדבר.

ונראה שהבנה זו של הרמב"ם פשוטה יותר, אם נבין שהאיסור של הבאת חולין לעזרה הוא רק מדרבנן,<sup>9</sup> ולכן לצורך עבודה לא גזרו.

ואכן, כך הכריע הריטב"א בחולין, וזה לשונו:

ואפשר שדעת רבנו ז"ל [הרמב"ם] דהיינו איסורא דרבנן כל היכא דמעיל להו תמן שלא לצורך, שלא התירו חכמים אלא הכנסת התבלין ומלח, דאית ביה צד מצווה, וליכנס בבגדי חול דלא אפשר בלאו הכי משום דכי תחדל לנדור. אבל היכא דעביד שלא לצורך מצווה כלל, אף על גב דלא עביד בה עבודת גבוה, אסור מדרבנן. כל שכן

8 יוצא שלרמב"ם על פי הר"ן כיוון הפוך משל התוספות, שדווקא דבר שהוא קצת צורך עבודה - מותר, ואילו דבר שאינו לצורך עבודה כלל - אסור. ואילו לדעת התוספות, דווקא דבר שהוכנס לצורך 'כעין עבודה' הוא האסור, ושלא לצורך כלל - מותר. וראה בהערה שלקמן בהבנת הריטב"א ברמב"ם, שבאמת ייתכן שאין סתירה בין 'כעין עבודה' ל'צורך עבודה', ואלו הם שני דברים שונים.

9 וכפי שהבין ברמב"ם המגיד משנה שהבאנו לעיל בסעיף ד'.

אי הווי לחם בלחמי תודה ופירות כפירות ביכורים, ועביד בה כעין עבודה, דהשתא  
איכא איסורא דאורייתא כנ"ל<sup>10</sup>  
(קל: ד"ה הזרוע והלחיים).

אמנם רש"י והר"ש, שביארו את הגמרות המתירות לאכול חולין עם המנחות באופן  
אחר, ודעתם שבאמת אסור לאכול את החולין בעזרה גם אם זה על מנת שתהא  
המנחה נאכלת על השובע, יש לומר שלשיטתם הכנסת חולין אסורה בכל מקרה. דהא  
וכי יש 'צורך עבודה' או 'צד מצווה' יותר מאשר אכילת המנחה על השובע?!<sup>11</sup> ונראה  
להסביר שיטתם שזה מפני שהם סוברים שמדובר באיסור דאורייתא,<sup>12</sup> ולכן אין  
להתיר את האיסור אפילו אם זה 'לצורך עבודה' או לא 'כעין עבודה'.

ניתן לבאר את שיטת רש"י באופן נוסף, ולומר שבאיסור דאורייתא לא שייך  
לחלק (שהרי גם לשיטת תוספות נראה שהאיסור דאורייתא, ובכל זאת התירו כשאנו  
'כעין עבודה').<sup>13</sup>

דהנה מצינו שמעבר לאיסור שחיטת קודשים מחוץ לעזרה,<sup>14</sup> ישנו איסור נוסף,  
שאחרי שחיטתם אסור להוציאם מחוץ לעזרה והם נפסלים בכך.<sup>15</sup> איסור זה של יוצא  
נלמד על פי הגמרא בזבחים (פב:): מהפסוק "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו" - "כיוון  
שיצא בשר חוץ למחיצתו נאסר" - בא הכתוב לומר שבשר שיצא למקום שהוא אצלו

10 לפי הבנת הריטב"א ברמב"ם יוצא שיש שלוש רמות; אם הכניס שלא לצורך כלל - אסור  
מדרבנן, בקצת צורך - מותר, ובמצב של 'כעין עבודה' - יש איסור מדאורייתא (בזה הוא  
כשיטת התוספות, אותה הוכיח הריטב"א בדבריו שקדמו לקטע זה). ובזה הריטב"א בעצם  
משלב את שיטת התוספות עם שיטת הרמב"ם.

11 אמנם עדיין צריך עיון איך יסתדרו עם שאר הקושיות שהעלו התוספות. ומסברה נראה  
שהכנסת בהמת חולין לעזרה כדי להקדישה שם כלל לא נחשבת הכנסת חולין, שהרי מכניסה  
כדי ששם לא תהיה חולין. ולגבי שאלת התוספות בנוגע לבגדי חולין, נראה שזה כלל לא  
נחשב הכנסת חולין, אלא הבגדים נכנסים באופן פסיבי על ידי לבישתם.

12 וכפי שהראנו לעיל בסעיף ג', כך סוברים רוב הראשונים.

13 אמנם יש להעיר שמלשון התוספות בזבחים (קל: ד"ה אי אגואי) משמע שהאיסור רק מדרבנן:  
"ונראה דדוקא חזה ושוק... דדרך קדושה מייתי להו... יש קפידיא טפי בהבאתה בעזרה שלא  
לצורך".

14 רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פי"ח ה"ג.

15 שם פי"א ה"ו.

כשדה, היינו חוץ למחיצתו, נעשה בשר טריפה. וזה לשון רש"י בחולין, שם הובא הפסוק לאסור אבר של עובר שיצא וחזר פנימה:

ובשר בשדה', כלומר מחוץ למחיצתו דהיינו לאויר, שרחם זה הוה ליה מחיצה להתירו בשחיטה [עובר נותר על ידי שחיטת אימו], וכיוון שיצא הרי הוא כטריפה ולא תאכלו, וכל מי שיש לו מחיצה ויצא כגון בשר קדשים שיצאו נמי מהאי קרא נפקא לן (חולין סח. ד"ה ובשר בשדה).

ומפסוק זה עצמו הרי לומדת הגמרא בקידושין (נח.) שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה, ומבאר שם רש"י:

חולין שנשחטו בעזרה הנאסרין על ידי כניסת מחיצה דאסורין אף בהנאה (ד"ה ואי אתה).

ויש לומר לפי זה, שלרש"י עיקר האיסור תלוי ב'מחיצה', ויציאה של קדשים מחוץ למחיצה והכנסת חולין לפנים מן המחיצה הם היינו הך, וביסודם אותה בעיה של עצם המעבר מלפנים מן המחיצה ולחוץ. ולכן, לשיטת רש"י יהיה אסור להכניס כל חולין לעזרה, ולא שייך החילוק אם לא עושה בהם כעין עבודה או שהם לצורך עבודה - בכל מקרה הכל אסור.



## על כשרותם של הכוהנים שבזמן הזה לעבודת המקדש

### א. הגדרת 'כוהנים מיוחסים' ופסול 'כוהני חזקה' למזבח

כתב בספר 'כפתור ופרח' בפרק ששי (בפיסקה 'קדושת הבית לעולם'):

אחר שהענין כן [שקדושת הבית קיימת לעולם], הנכנס היום שאנו טמאים במקום הבית חייב כרת, והסכים בזה מה"ר ברוך ז"ל. גם כי אמר אלי בירושלם כשהבאתי אליו זה הספר לעבור עליו ולהגיהו, שרבינו יחיאל דפריש ז"ל אמר לבא לירושלם, והוא בשנת שבע עשרה<sup>1</sup> לאלף הששי, ושיקריב קרבנות בזמן הזה. ואני מטרדתי להשלים עמו המלאכה לא שאלתיו מה נעשה מטומאתנו, ואנא הכהן המיוחס. אנכי בדרך לפני שילה שב למקומי, נזכרתי הלכה שאין לחוש על הטומאה כדאמרין בתמורה פרק יש בקרבנות (יד). שקרבנות צבור דוחין את השבת ואת הטומאה, וזה כגון שיהיו רוב הכהנים טמאין מקריבין הקרבנות בטומאה. וכן מסכת פסחים פרק כיצד צולין (עט.). נטמא קהל או רובו, או שהיו כהנים טמאין והקהל טהור, יעשה בטומאה.

על מנת לברר את התמיהה: "ואנא הכהן המיוחס", וכן על מנת לנסות להבין את דעת רבי יחיאל מפריס, יש להקדים ולהבהיר כי בימי חז"ל התחלקו הכוהנים לשני סוגים. הסוג האחד הוא "כוהני חזקה", והסוג האחר הוא "כוהנים מיוחסים". חלוקה זו נוגעת להגבלות מסוימות שיש להם לכוהני חזקה, ביחס לכוהנים מיוחסים. הגבלות אלו הן בעיקר באפשרות לעבוד במקדש, לאכול מבשר קודשי קודשים (חטאות), אשמות וזבחי

1 בספרי חצרות בית ה', בעמ' 144 הבאתי את דברי ידידי ר' אריה קימלמן שי', שתאריך זה אינו נראה אקראי, כי בספר 'תשובות, פסקים ומנהגים מאת חכמי אשכנז וצרפת' (בעריכת א. קופפר, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תשל"ג), בעמ' 310-312, מפורש כי קבלה הייתה בידם שבשנת ה' אלפים י"ז עתיד המשיח לבוא, ויש שם כמה דרכי חשבון אשר מהן נובע תאריך זה.

שלמי ציבור), וכן אסורים הם באכילת תרומה דאורייתא, אבל הם מותרים באכילת תרומה דרבנן.<sup>2</sup>

מלבד זאת היו להם הגבלות אחדות בתפקידים שאין להם כל קשר לכהונה, אלא שהם נעשים דווקא על ידי אנשים מיוחסים (בין אם הם כוהנים ובין אם לוויים או ישראלים). תפקיד שכזה היה למשל המינוי לסנהדרין. תפקיד זה אינו מצריך כהונה, אך גם ישראל או לוי שנתמנה לתפקיד שכזה היה צריך להיות דווקא לוי או ישראל מיוחס. ומוכן שאם מדובר היה בחכם שהוא כוהן, היה צורך לבדוק אותו ולקבוע שהוא אכן כוהן מיוחס, ממש כאילו באו להאכילו בשר קודשי קודשים, ולא די היה בכך שהוא כוהן חזקה.

כיוצא בזה היו נוהגים גם ביחס לאפשרות להצטרף לחיילותיו של בית דוד, ולא היו מאפשרים לאדם שאינו מיוחס להתגייס לצבאו של דוד המלך (וכמאמר הכתוב אודותם בדבה"א ז', מ: "והתיחשם בצבא במלחמה"). אם היו בצבא זה כוהנים, היו אלה כוהנים מיוחסים דווקא, ואם היו ישראלים, ברור היה שלא היה בהם חשש חללות ובנותיהן היו כשרות לכהונה באופן ודאי, כמובאר בגמרא במסכת קידושין (עו:).

בהגדרה המקורית של "כוהנים מיוחסים" נכללים רק כוהנים שיש להם כתב ייחוס מפורט עד אהרון הכוהן, ובאותו כתב ייחוס גם קיימת קביעה כי אמהות כל הכוהנים המפורטים היו כשרות להינשא לכהונה. כתב ייחוס זה צריך שיהיה מאומת ומבורר על ידי בתי הדין שבכל הדורות המפורטים בו, וקיים צורך שאותם בתי דין יאמתו את פרטי כתב הייחוס דווקא על ידי שני עדים בכל דור ודור. לעומתם, "כוהני חזקה" הם אנשים הידועים בציבור ככוהנים, והם גם נוהגים בפועל ככוהנים בדברים מסוימים, אך אין להם כתב ייחוס. ההצטרפות של אדם שבא ממדינת הים לקהילת כוהני החזקה גם היא קלה יותר, כי לקהילה זו יכול להצטרף אדם בלתי מוכר, אם אך יביא עד אחד שיעיד שהוא היה מוחזק ככוהן במקום מגוריו הקודם.

2 אמנם רבות הן הדעות כי בזמן הזה תרומה היא מדרבנן, ויש דעות שגם בזמן הבית השני לא נהגה תרומה אלא מדרבנן, כי חיוב תרומה מדאורייתא אינו נוהג אלא דווקא כאשר רוב עם ישראל נמצא בארץ ישראל (רמב"ם הל' תרומות פ"א הכ"ו), אך חשוב להדגיש את הדעה המובאת בתוספות בכתובות (כו:), שגם אם תרומה בזמן הזה אינה אלא מדרבנן, ייתכן ובתורמת דגן תירוש ויצהר שבארץ ישראל, יש לנהוג לעניין זה כאילו הייתה התרומה מדאורייתא, ואין להאכילה אלא לכוהנים מיוחסים. ובזה מתבאר היטב מדוע המשיכו לייחס כוהנים גם אחר החורבן, על כל פנים כל זמן שהייתה נוהגת טהרה והיו אוכלין תרומה.

ואולם, דווקא בגלל ההקפדה שהיו מקפידים שלא להניח עניינים מסוימים אלא בידי כוהנים מיוחסים, נוצרה גם הרחבה של האפשרויות הנוגעות לאופן הברור שכוהן מסוים הוא כוהן מיוחס, ונוצר מצב שבו יכול להחשב כוהן ככוהן מיוחס גם אם אין אנו יודעים באופן מפורט מי היו אבות אבותיו. מצב שכזה יכול להיווצר אם יש עדות גמורה שאביו של אותו כוהן עסק בדבר שאין בית דין מניח אותו אלא בידי של כוהן מיוחס אמיתי. כך למשל, אם אך יודעים אנו שאחד מאבותיו של אותו כוהן היה אוכל בקודשים, או שימש בסנהדרין, שוב יכולים אנו להחשיבו ככוהן מיוחס, אף על פי שעל פי ההגדרה הבסיסית, אינו אלא צאצא של כוהן שהוא עצמו היה בחזקת מיוחס גמור.

נמצא כי אם יבוא אדם ממדינת הים ויאמר שהוא כוהן, ויביא איתו עד אחד שיעיד שהוא עצמו ראה בארכיון לשכת הגזית את כתב הייחוס המלא של אותו כוהן, וכי בכל דור ודור היה פרוטוכול חתום של הסנהדרין על ייחוס זה - יהיה דינו של כוהן זה כדין כוהני חזקה בלבד, ולא יוכל לאכול מן הקודשים, ורק בתרומה דרבנן יוכל לאכול. שהרי אין אנו יודעים מפי שני עדים שכוהן מיוחס הוא (ומובן מאליהם שאם הכוהן עצמו יביא רשימה מפורטת שקיבל מאביו, והיא מפרטת את אבות אבותיו, לא תהיה לרשימה זו כל ערך לעניין נידון דידן כל עוד אין עדים ואישורי הסנהדרין של כל הדורות). אך לעומת זאת, אם יבוא כוהן ממדינת הים, ויביא איתו שני עדים שיעידו שאביו שרת בצבאו של דוד המלך, יהיה דינו של כוהן זה ככוהן שכתב ייחוסו ידוע עד אהרון הכוהן, ויוכל לאכול בשר קודשי קודשים ואף להתמנות לכוהן גדול, אף על פי שאין אנו יודעים שום דבר אודות אילן היוחסין של אביו, וכהונתו הוודאית אינה אלא משום שהוחזק אביו ככוהן כשר ומיוחס, שהרי היה חייל בצבאו של דוד המלך.

מעבר לדרישות שמנינו לצורך הגדרת כוהן ככוהן מיוחס, מצינו בחז"ל בדיקה של כשרות האמהות (משנה בקידושין שם), אלא שבדיקה זו אינה צריכה להיות בדיקה היסטורית ארוכה, אלא תיקנו בדיקה של 'ארבע אמהות שהן שמונה', והן: אמה ואם אמה, ואם אבי אמה ואמה; וכן אם אביה ואמה, ואם אבי אביה ואמה. בדיקה זו נצרכת במקרה שכוהן נושא אישה ממשפחה שקרא עליה ערער, אך יש מן הראשונים שכתבו שלעניין הגדרתו של כוהן בגדר של "כוהן מיוחס", יש תמיד צורך בבדיקה שכזו. (הגדרות אלו של כוהנים מיוחסים נתבארו בעיקר בכתובות בפרק שני דף כד: ואילך, וכן בקידושין שם).

בזמן הזה לא קיים מנגנון פיקוח מספיק לייחוס הכוהנים בשום קהילה בעולם. כפי הנראה נוצר מצב זה בגלל העדר עבודה במזבח, העדר אכילת קודשים, העדר

טהרה, והעדר תרומה וחלה דאורייתא.<sup>3</sup> למעשה אין זה משנה הרבה אם זו הייתה הסיבה, או שמא סיבות אחרות גרמו לכך, על כל פנים כיום ברור בעליל שמנגנון פיקוח שכזה אינו קיים בשום מקום בעולם, ומשום כך ניתן לקבוע באופן מוחלט כי בזמן הזה אין כלל כוהנים מיוחסים כהגדרתם ההלכתית.

מסקנה מוחלטת זו מפורשת ברמב"ם בהלכות איסורי ביאה שכתב:

כל כהנים בזמן הזה בחזקה הם כהנים ואין אוכלין אלא בקדשי הגבול והוא שתהיה תרומה של דבריהם, אבל תרומה של תורה וחלה של תורה אין אוכל אותה אלא כהן מיוחס. אי זהו כהן מיוחס, כל שהעידו לו שני עדים שהוא כהן בן פלוני הכהן ופלוני בן פלוני הכהן עד איש שאינו צריך בדיקה והוא הכהן ששימש על גבי המזבח, שאילו לא בדקו בית דין הגדול אחריו לא היו מניחין אותו לעבוד, לפיכך אין בודקין מהמזבח ומעלה ולא מן הסנהדרין ומעלה, שאין ממנין בסנהדרין אלא כהנים לויים וישראלים מיוחסין (פ"כ ה"א-ב).

### עבודת כוהנים שאינם מיוחסים

על פי הדברים האלה, מובנת מאוד תמיהתו של בעל הכפתור ופרח על אודות תוכניתו של רבי יחיאל מפריס להקריב קרבנות בשנת "ז לאלף השישי, שהרי הקרבת קרבנות מצריכה כהן מיוחס דווקא, ובזמנו כבר לא היו בנמצא כוהנים שכאלה. ואף על פי שיש גם כיום כוהנים מועטים הנקראים בשם "כוהנים מיוחסים", וזאת משום שיש בידם העתקות של רשימות יוחסין שלהם ושל אבותיהם ואבות אבותיהם הכוהנים, ואפשר כי למקצתם יש אפילו רשימות המגיעות עד הכוהנים הגדולים שבזמן הבית; ויש גם ישראלים המהדרים לקחת לפדיון בכורם דווקא כוהנים שכאלה שהם נקראים בשם 'כוהנים מיוחסים'. מובן כי שם זה הוא רק שם מושאל, ואין בין רשימה שכזו לבין המושג ההלכתי 'כוהנים מיוחסים' ולא כלום, שהרי לא נתאמתה הרשימה שבידם על ידי בתי הדין שבכל הדורות. (ודבר תימה הוא, שמדברי כמה מחברים נראה כאילו

<sup>3</sup> מבחינה היסטורית אין זה ברור במדויק מתי פסקו בתי דין לייחס כוהנים. אך על כל פנים יודעים אנו מן המקורות התלמודיים כי גם אחרי חורבן הבית, בימי התנאים, וגם בימי חלק מן האמוראים, עדיין נהגו בפועל לייחס כוהנים. כמו כן יודעים אנו כי גם אחר החורבן עדיין מצוי היה אפר פרה, והכוהנים היו אוכלים תרומה וחלה בטהרה, אבל אין ידיעות ברורות בשאלה מתי פסקה הטהרה מישראל.

הניחו שגם בזמנם יש כמה כוהנים מיוחסים אמיתיים אלא שהם מעטים<sup>4</sup>, ולפי מה שנתבאר, דבר זה הוא מן הנמנעות).

כחמש מאות ושמונים שנה אחרי רבי יחיאל מפריס, חזר והעלה את העניין רבי צבי הירש קלישר. המכתב הראשון ששלח לרבי עקיבא איגר בעניין הגיע לידי רעק"א בחול המועד סוכות תקצ"ז. בתשובתו לרב קלישר ציין רעק"א כי אחת המניעות לחידוש הקרבנות היא העדר כוהנים מיוחסים. הרב קלישר השיב על הדברים, וביקש להוכיח כי די בכוהני חזקה שבזמן הזה לצורך חידוש העבודה. (חליפת המכתבים כולה נתפרסמה בספר 'דרישת ציון' לרב קלישר, ב'מאמר העבודה').

על כל פנים, במהלכו של משא ומתן זה העביר רבי עקיבא איגר את השאלה לחתנו בעל החתם סופר, והוא דווקא נטה לצידו של הרב צבי הירש קלישר, והסתמך בזה על רבי יחיאל מפריס. לפי דבריו, דווקא לעניין אכילה החמירו על כוהני חזקה, אבל לעניין עבודה במקדש יש להכשירם, משום שעבודת חלל גם היא כשירה בדיעבד. (מכתבו של החת"ס לרעק"א התפרסם גם בשו"ת חת"ס, י"ד סי' רל"ו).

ספר חשוב שיצא נגד הספר 'דרישת ציון' של הרב צבי הירש קלישר, היה הספר 'עבודה תמה' לרבי חיים נטנזון שיצא לאור באלטונה בשנת תרכ"ה. בפרק שבו דן הספר על נושא ייחוס כהונה, הוא פרך את כל הבניין שניסה לבנות בשאלה זו הרב צבי הירש קלישר, ובדבריו שם גם הציג כמה קשיים בשיטת החת"ס. בשאלות אלו

4 כפי שיבואר להלן בפ"ב, בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' צ"ג) סבר שהכוהנים שבזמן הזה אינם אלא ספק כוהנים, ומשום כך התיר להם חלוצה (על כל פנים בדיעבד כאשר כבר נראה הכוהן) מדין ספיקא דרבנן לקולא. אלא שהוא עצמו ציין שהדבריו סותרים לכאורה את דברי הריב"ש בתשובה שמ"ח, שפסק במפורש שכוהן שנשא אישה שאסורה לו מדרבנן כופין אותו לגרשה; וכן סותרים הדברים לכאורה את דברי השר"ע, (אהע"ז סי' ו' סעי' א') שפסק סתם שכוהן אסור בחלוצה ומותר בספק חלוצה, ובפשטות דיבר על הזמן הזה. ועל כך כתב בשבות יעקב שם: "צ"ל דהם [הריב"ש והשר"ע], מיירו דוקא בכהנים מיוחסים כמו בזמן הש"ס אם נמצאו כן בזמנינו - אז כופין אותו להוציא, מה שאין כן בכהן זמן הזה שאינם מוחזקים וידועים לכהנים גמורים, רק מכח ספק, אין להחמיר עליהם באיסור דרבנן". כיוצא בזה מצינו בספר 'דרישת ציון' ב'מאמר העבודה', אשר בו דן הרב צבי הירש קלישר בחידוש העבודה בזמן הזה, ובמקום שבו דן בכשרות הכוהנים שבזמן הזה לעבודה, פתח במילים: "הן אמת שנמצאים מעט מזעיר אשר עדיין כתב התיחסם עד אחד הכהנים הגדולים, אך מיעוטא דמיעוטא הם" (מאמר העבודה, חלק ראשון, סעיף ד). ועוד מצינו בשו"ת משפט כוהן לרא"ה קוק (סי' צ"ד ד"ה ב, וע"ד), בדבריו בעניין חידוש הקרבנות, שכתב: "גם אולי ישנם ג"כ יחידים מכהנים שיש להם כתב יחס מסורים מדורות עתיקים", וכאמור, העניין תמוה.

עסקו עוד אחרונים (כך לאחרונה יצא הגרז"נ גולדברג שליט"א, בחוברת 'מעלין בקודש' גיליון ז'<sup>5</sup> כנגד ההנחה שיש חילוק בין אכילה לעבודה, והביא ראיות מוצקות לכך שכשם שחלל שעבד עבודתו כשירה, כך חלל שאכל תרומה אינו משלם קרן וחומש כדין זר שאכל תרומה. ומכיוון שאנו פוסקים שכוהנים בימינו אסורים לאכול בתרומה, על כרחנו צריכים אנו לומר שאנו חוששים שהכוהנים שבימינו הם כלל לא בני אהרן, ואשר על כן, אין אנו יכולים להתיר להם לעבוד במקדש על סמך ההלכה שחלל שעבד עבודתו כשירה, שהרי קיים ביחס אליהם חשש גדול יותר, דהיינו חשש זרות).

אחר אריכות הדברים במקורות הנ"ל, אין אני רואה צורך לשוב ולכפול את הדברים, אך אחר העיון ניתן לסכם את הדברים ולקבוע, כי הראיות לכך שלעבודת המקדש יש צורך בכוהנים מיוחסים דווקא, נראות מכריעות. על כל פנים בדברי הרמב"ם המובאים לעיל, אין מדובר על "דקדוקים" או על "ראיות מכריעות", אלא מדובר בהלכה מפורשת לגמרי השוללת אפשרות עבודה על גב המזבח, מכהן שאינו מיוחס, ודברי מי שבא להכשיר כוהני חזקה שבזמן הזה לעבודת המקדש מעיקר הדין נראים תמוהים.

יתר על כן, אם היה אפשר להוכיח מן הסוגיות שכוהני חזקה כשרים לעבודה, עדיין היה צורך לדון במצב שנתהווה בזמן הזה, במקומות שבהם אין מצריכים עדות כלל לעניין כהונה, וכל אדם האומר שהוא כוהן קורא בתורה תחילה ונושא את כפיו. שהרי ברור מדין הגמרא, שאף כוהני חזקה צריכים על כל פנים עדות של עד אחד, וכפי שפסק במפורש מרן המחבר בשו"ע:

מי שבא בזמן הזה ואמר: כהן אני, אינו נאמן ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו, ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו (אבן העזר סי' ג' סעיף א).

אבל הרמ"א בהגהה שם כתב:

וי"א דנאמן לקרות בתורה ראשון ולישא את כפיו בזמן הזה, שאין לנו תרומה דאורייתא שנחוש שמא יעלו אותו לתרומה (ב"י בשם הרמ"ך) וכן נוהגין האידנא בכל מקום, שאין נוהגין בתרומה בזמן הזה וליכא למיחש למידי.

5 הגיליון הקודם של מעלין בקודש, אב ה'תשס"ג.

נמצא לכאורה, שלשיטת הרמב"ם (והכרעת המחבר בשו"ע), מצב הכוהנים בזמן הזה, שבו ברבים מן המקומות נוהגים כרמ"א, ומקבלין כוהנים על פי עצמם, ואין מצריכין אותם לאמת את דבריהם אפילו על פי עד אחד, הוא גרוע בהרבה ממצבם של כוהני חזקה הנזכרים בגמרא, ואם כן הכשרתם לעבודת המקדש נראית בלתי אפשרית כלל.

### **בדין כוהני חזקה מדאורייתא**

על אף כל האמור לעיל, יש מקום לדון בהכשרם של הכוהנים לעבודה בזמן הזה, אך לא מן הטעמים שדנו בהם האחרונים שעסקו בסוגייה, אלא מטעם אחר לגמרי. כי באמת יש מקום לדון בשאלה, האם כל מערכת הדינים שהוזכרה לעיל היא מדין תורה או מדרבנן. וכפי שיבואר להלן, יש בסיס הלכתי מוצק לכך שהכוהנים שבזמן הזה נחשבים מדאורייתא לכוהנים גמורים, וכל המגבלות שיש להם אינן אלא מדרבנן. במצב שכזה, יש לשוב ולדון בשאלה, האם חז"ל שקבעו שדווקא כוהנים מיוחסים יוכלו לעבוד על גבי המזבח, העמידו את דבריהם גם במקום שהעבודה מתבטלת לגמרי (ובמקרה של קרבן פסח, השאלה היא האם העמידו דבריהם במקום כרת). כי דברי הגמרא בעניין, נאמרו במצב שבו היו בנמצא כוהנים מיוחסים שראויים לעבודה גם מדרבנן, ואז בוודאי לא הניחו לכוהנים שאינם מיוחסים לעבוד. אבל הנידון של כוהני חזקה במקום ובזמן שבו אין כלל כוהנים מיוחסים, הוא נידון שאינו מפורש בגמרא וברמב"ם, ולא באחד מן הקדמונים, זולתי בדברי הכפתור ופרח הנ"ל.

הצגת השאלה בצורה זו נעשתה על ידי החזון איש (חזו"א אבן העזר סי' ב' סעיף ז). הוא שם הניח שמן התורה די בעד אחד כדי להכשיר כוהן לכל דבר, וגם הניח שכל מי שמחוזק כיום ככוהן, הרי הוא כוהן גמור מדאורייתא, ורק מדרבנן עשו מעלה ביוחסין לעניינים מסוימים. על פי הנחה זו כתב אודות הכוהנים שבזמן הזה, כי:

אפשר דבליכא כהן אחר לא העמידו חכמים דבריהם, לכן בזמן הזה אי איתיהיב רשות להקריב קרבן פסח, אין לבטל בשביל שאין לנו כהן מיוחס וסגי בבדיקת ד' אמהות, אף שאין לנו יחוס אבות עד כהן שעבד, ואפשר דהעמידו חכמים דבריהם אף כהאי גוונא. ושמענו שדנו בזה רבותינו אחרונים ד"ל, ועוד דנו משום חסרון תכלת לאבנט.

לאמיתו של דבר כבר החתם סופר הזכיר אפשרות כזו, כאשר כתב בתשובתו הנ"ל:

ונחמי' בן חכלי' דהוי לי' כהנים מיוחסים, הי' מגאל השארית מן הכהונה עד יעמיד הכהן לאורים ותומים, אבל לעכב הקרבה בשביל זה מאן לימא.

אלא שהחת"ס לא פרט בלשונו ולא הסביר את צדדי הספק, והבאים אחריו כמעט לא נגעו בצד זה של הספק. (ובספר עבודה תמה הנ"ל [עמ' מ"ח] הרגיש בנקודה זו, אך ציין שאין בדברים אלו לשון של הכרעה. והוא עצמו טען כנגד דברי החת"ס: "מאן לימא" שגזרו, שבאמת מצינו גזירות של חז"ל גם במקום שהדבר כרוך בביטול מצוות, כגון הגזירה שלא לתקוע בשופר ולא ליטול לולב ביום טוב שחל להיות בשבת, ועל דרך זו יש מקום לומר שחז"ל גזרו והצריכו כוהן מיוחס דווקא, גם במקום שהדבר כרוך בביטול העבודה).

על פי זה נראה בפשטות כי סברת רבי יחיאל מפריס הייתה שכוהני זמנו ראויים לעבודה בהעדר כוהן מיוחס יותר, אך כאמור, בעל הכפתור ופרח תמה על קביעה זו.

### **כוהן שנשא חלוצה בזמן הזה**

שאלת מעמדם של הכוהנים בזמן הזה, נדונה בהרחבה בפוסקים בעיקר סביב שאלת דינו של כוהן שנשא שבויה או חלוצה (שהן פסולות לכהונה רק מדרבנן). שאלה זו היא שאלה הלכתית חמורה, כי אמנם על פי דין, כל הנושא אישה באיסור, כופין אותו להוציאה, ואף אם נשא אישה שאינה אסורה לו אלא מדרבנן, כופין אותו להוציאה. אולם, מובן מאליו שאם נשא אישה שאיסורה הוא רק בגדר של ספיקא דרבנן, אין כופים את הכוהן להוציאה, שהרי הכלל הוא "ספיקא דרבנן לקולא" (ולמעשה היא צריכה להיות מותרת לו אפילו לכתחילה).

מכאן, שאם אדם שהוא ספק כוהן, נושא חלוצה, אין כופין אותו להוציאה. ואם נניח שכל הכוהנים שבזמן הזה אינם אלא ספק כוהנים, אם כן אין יכולת לכופו אותם לפרוש מאיסורי כהונה מדרבנן, ומובן שאי אפשר בנסיבות שכאלה להוציא אישה מתחת בעלה, ולא עוד אלא שקיים חשש שמא גט אשר יינתן בנסיבות שכאלה בכפיה, יהיה בגדר של "גט מעושה שלא כדין", שאינו גט כלל, ואם תינשא לאחר, יהיו בניה מן השני ממזרים מדאורייתא! (לאמיתו של דבר השאלה נוגעת גם לנושא גרושה ממש, שזה ודאי אסור לו מלכתחילה כדין כל ספיקא דאורייתא, ואף על פי כן יש מקום לומר שאם כהונתו היא רק מספק, לא יכפו אותו להוציא, ובדברי הפוסקים נזכרות לעיתים שתי השאלות כאחת, אף על פי שיש חילוק ביניהן).



## כוחה של חזקה מדאורייתא

יסוד המחלוקת תלוי בהבנת המושג "כוחני חזקה", כי בסוגיות הנוגעות לכהונה (ואשר הוזכרו לעיל) נזכר רק מעמדם בפועל, ונקבע מה הם הסייגים החלים עליהם, אך לא נתפרשה כל כך סיבת הדבר.

מאיידך, במסכת קידושין (פ.) מבואר כי חזקות מהוות ראייה גמורה מדאורייתא, וכדברי הגמרא שם:

סוקלין ושורפין על החזקות - כדרבה בר רב הונא, דאמר רבה בר רב הונא: איש ואשה, תינוק ותינוקת, שהגדילו בתוך הבית - נסקלין זה על זה ונשרפין זה על זה. א"ר שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: מעשה באשה שבאת לירושלים ותינוק מורכב לה על כתיפה, והגדילתו ובא עליה, והביאום לבית דין וסקלום, לא מפני שבנה ודאי, אלא מפני שכרוך אחריה.

נמצא כי על דרך כלל ניתן לקבוע שאדם שמוחזק בציבור כבעל מעמד אישי מסוים, (בנו של פלוני או בנה של פלונית), נחשב הדבר כאילו קיימת ראייה גמורה שאכן הוא כזה.

דברי הגמרא נאמרו בקשר לדברי המשנה שם שבה מפורש:

מי שיצא הוא ואשתו למדינת הים, ובא הוא ואשתו ובניו ואמר אשה שיצאת עמי למדינת הים הרי היא זו ואלו בניה - אין צריך להביא ראייה לא על האשה ולא על הבנים (עט:).

ובגמרא שם נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, האם נאמנותו על הבנים היא דווקא על מנת להאכילם בקודשי הגבול (בתרומה דרבנן), או אף ליוחסין. דעת ריש לקיש היא שאף אם אותו אדם הוא כוהן מיוחס, אין הבנים רשאים לאכול על פי דבריו ועל פי מה שהם מוחזקים לבניו, אלא את קודשי הגבול בלבד. אך לדעת רבי יוחנן הוא נאמן אפילו ליוחסין, כי דעתו היא שסוקלין ושורפין על החזקות. ומכאן הוכיחו חלק מן המחברים דלהלן, שאם אדם מוחזק בציבור ככוהן (שעולה ראשון לתורה ונושא את כפיו), יש להחשיבו מדאורייתא ככוהן גמור. נמצא כי כל כוחני חזקה שבזמננו, הרי הם כוהנים גמורים מדאורייתא, רק מעלה עשו ביוחסין, שלא לתת קודשים לכוהן שאביו אינו ידוע בספר ייחוסו. (ודברי רבי יוחנן, שבמוחזק לבנו נאמן האב אפילו ליוחסין גם מדרבנן, הם כמובן דווקא באופן שבו מדברת המשנה, אשר שם האב והאם ידועים, והאב הוא כוהן מיוחס גמור והבן מוחזק כבנו, שבזה לדעתו של רבי

יוחנן די בחזקה ובדברי האב, כדי לעשות את הבן לכוהן מיוחס גמור, ומובן שהוא עדיף על כוהני חזקה רגילים, שמדרבנן הם מנועים מדברים מסוימים כנ"ל).

ואמנם בגמרא בקידושין (סט:) מפורש, שהכוהנים שבזמן עזרא אשר לא נמצא כתב ייחוסם (כפי שמבואר בעזרא ב', סג) הורעה חזקתם, ומפני זה הרחיקם נחמיה מלאכול בקודשים (ופסוק זה הוא המקור לחלוקה בין כוהנים מיוחסים לכוהני חזקה, וכפי שמבואר בסוגיא בכתובות שם). ולכאורה יש ללמוד מכך שכוהנים שאינם מיוחסים אינם נחשבים מן התורה לכוהנים גמורים, שהרי הורעה חזקתם. אך באמת, לדעת המחברים הקובעים שכוהני חזקה הם כוהנים גמורים, אין הריעותא שבחזקה מספקת להפקיע מהם את המעמד שיש להם מדאורייתא, אלא שריעותא זו רק גרמה לכך שיגזרו עליהם, ויאסרו אותם מדרבנן באכילת קודשים, אך מדאורייתא חזקתם הנובעת מאכילת קודשי הגבול ומנשיאת כפים, היא ראייה גמורה לכשרותם.

לעומתם, המחברים שסוברים שכל הכוהנים שבזמן הזה אינם אלא ספק כוהנים, הם סוברים שהריעותא שהוזכרה בגמרא ביחס לאותה משפחת כוהנים שנחמיה הרחיק הייתה גדולה עד כדי כך שהיא גרמה לכך שמדאורייתא אין הם נחשבים לכוהנים גמורים, אלא לספק כוהנים, ואשר על כן, אפשר להתיר להם לשאת חלוצה, שאיסורה אינו אלא מדרבנן, ולגביהם אינה אסורה כלל, וכדין כל ספק דרבנן. ולפי דבריהם, החידוש שנאמר לגבי הכוהנים שבזמן עזרא שכתב ייחוסם לא נמצא הוא, שאף על פי שבאמת הם ספק כוהנים, מכל מקום "גדולה חזקה" (כלשון הגמרא בכתובות כה. ובקידושין סט.), והם רשאים להמשיך ולאכול בתרומה דרבנן, אשר בה הוחזקו גם בגולה, וזאת אף על פי שהורעה חזקתם.

(ויש להעיר כי גם לפי צד זה של הספק, יש שסוברים שבזמן הזה שאין כלל ספרי ייחוסין, חזר הדין למצב המקורי שמותר לסמוך בו על החזקות, כי בחזקת הכוהנים שבזמן הזה אין כל ריעותא).

### **דעות הפוסקים בדין הכוהנים שבזמן הזה**

הראשון אשר דן בשאלה שכזו הוא הרשד"ם, אשר בתשובותיו (אהע"ז סי' רל"ה) דן בשאלה אודות שבויה אשר יש עד המעיד מפי אישה שנשבת עימה, שהיא טהורה. והשואלים רצו להתירה כי לדעתם עדות שכזו מספיקה להתיר שבויה. ואולם הרשד"ם עצמו פיקפק בהיתר זה, אך כתב שיש להקל בזה משום שהכהנים שבזמן הזה אינם

כוהנים גמורים, אלא כוהני חזקה בלבד, והוא הסתמך בקביעה זו על משמעות<sup>6</sup> לשון הריב"ש בתשובותיו (סי' צ"ד).

ואולם, המהרי"ט בתשובותיו (ח"א סי' קמ"ט), דחה בתוקף את דברי הרשד"ם, וקבע כי כוהני חזקה הם כוהנים מדאורייתא לכל דבר.<sup>7</sup> הוא דחה גם את דברי המסתמכים על הריב"ש, שכן הריב"ש עצמו לא כתב בפועל להקל בשום דין מחמת היות הכוהנים שבזמן הזה כוהני חזקה בלבד, ובתשובה אחרת (שמ"ח)<sup>8</sup> פסק הריב"ש במפורש לכופ כוהן בזמן הזה, לגרש גרושה שנשאה באיסור. (ובאמת כבר העירו כמה מחברים, כי אף שהריב"ש עסק שם בדין גרושה, מכל מקום כתב שם במפורש כי גם באישה שאינה אסורה לכוהן אלא מדרבנן, כופין את בעלה הכוהן להוציאה). ועוד ציין שם, כי הרשד"ם לא הקל בתשובה הנ"ל אלא בדברים שהיה בהם צדדים אחרים להיתר (שהרי הייתה שם איזו עדות על טהרת אותה שבויה). ועוד ציין שם, שגם אביו, המב"ט (בתשובותיו, ח"א סי' ר"ט), לא הקל בשאלה דומה, אלא בדבר שהיו בו צדדי היתר אחרים.<sup>9</sup>

6 הריב"ש עצמו לא התיר בתשובתו זאת שום איסור כהונה לכוהני חזקה, ודבריו בעניין הוזכרו כבדרך אגב. השואל שם שאל כיצד לנהוג באדם שגידף כוהן, והאם יש להחמיר בו יותר ממגדף ישראל, כי עבר על מצוות "וקדשתו". והריב"ש מאשר שאכן יש להענישו בחומרא משום שעבר על מצוות "וקדשתו", אך בסוף דבריו כתב כי זה רק אם הכוהן עצמו נוהג כדון, אך אם אינו נוהג כדון, מותר לבזות אותו, והביא לכך ראיה ממעשה המובא בגמרא. ועל כך סיים: "הנה, שלא היו אלו החכמים [שבגמרא] נזהרין מלקלל הכהנים, אף אם היו נודעים בייחוסם, כל שלא היו נוהגין כשורה, או שלא היו בני תורה, כל שכן כהנים שבדורנו, שאין להם כתב היחס, אלא מפני חזקתן נהגו היום לקרוא ראשון בתורת כהן, ואפ"י הוא עם הארץ, לפני חכם גדול שבישראל".

7 תשובתו עוסקת בעניין כוהן שנשא גרושה, אשר גוף איסורה הוא מדאורייתא, אך דבריו נוגעים גם לכוהן שנשא שבויה או חלוצה, כי קבע שמדאורייתא כוהן זה נחשב לכוהן גמור לכל דבר.

8 במהרי"ט מצוין שהתשובה היא בח"א סי' שע"א, אך לפי העניין נראה שבנדפס אצלינו הכוונה לסי' שמ"ח.

9 הנידון במב"ט הוא בדינו של אדם שהוגד לו שהוא ממשפחת כהונה, ואחרי ששאל חכם, הורה לו החכם להחמיר בחומרי כוהנים, ואותו אדם לא נשא כפיו, ולא עלה ראשון לתורה מחמת צד הספק שבו, רק נזהר מלהיטמא למתים. אלא שלאחר זמן נשא גרושה, והשאלה הייתה האם כופין אותו להוציאה, ובזה בלבד הקל המב"ט, כי לדעתו, מעיקר הדין לא היה צריך אותו אדם לנהוג כלל בחומרי כהונה.

גם בשו"ת חוט השני שפירסם רבי יאיר בכרך (בעל חוות יאיר) מתשובות אביו וסבו (בסי' י"ז), נקט עיקר שגם כוהן שבזמן הזה שנשא חלוצה, כופין אותו להוציאה, כי מדאורייתא יש לו דין של כוהן ודאי, ולא של ספק בלבד. וכן פסק גם בכנסת הגדולה (אבהע"ז סי' ו' הערות על הב"י באות י"ב), והוא הסתמך בזה על המהר"ש יפה (ביפה מראה לירושלמי ברכות פ"ח ה"ב ד"ה המשתמש בכהונה מעל), אשר קבע באופן החלטי שאין להקל בזמן הזה בכוהן שנשא אישה האסורה לו רק מדרבנן, וכופין אותו להוציאה. והוא הדגיש שהוא אומר זאת כנגד מי שטעו בעניין, ונאחזו בדקדוק לשונו של הריב"ש בתשובה צ"ד שאינה עוסקת כלל באיזו קולא בענייני נישואין, והתעלמו מתשובה תמ"ח, שבה קבע הריב"ש במפורש שכוהן שנשא בזמן הזה אישה האסורה לו מדרבנן, כופין אותו להוציאה.

ואולם, בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' צ"ג) הביא את דברי המהר"ט וחוט השני ודחה אותם, וביקש להקל בדיעבד בכוהן שנשא אלמנה שהתברר אחר כך שהייתה גם חלוצה, וזאת על סמך דברי הריב"ש בסי' צ"ד, ועל סמך דברי הרשד"ם.

ובאמת מצינו דברים דומים אודות כוהני זמנינו גם בדברי המהרש"ל (ים של שלמה, ב"ק פרק ה' סי' ל"ה), אשר דן שם בדין אדם שהחרים מרכושו, ואמר במפורש שהחרם זה הוא לכוהן (אשר דין חרם שכזה הוא שיש בו מעילה עד שיינתן לכוהן), והמהרש"ל קבע שאי אפשר להקל בזה בזמן הזה, ואף אחרי שאותו חרם יינתן לכוהן, עדיין יהיה בו דין מעילה, כי אין לנו בזמן הזה כוהנים מיוחדים. ושם הוא גם מוסיף ואומר שבזמננו המצב גרוע בהרבה ממצב כוהני חזקה שבזמן חז"ל, כי הידועים כיום ככוהנים, נתערבו בהם אחרים שאינם כוהנים. (והוא שם חושש שנתערבו בהם רוב, או קרוב למחצה!). אך יש להדגיש כי גם דבריו נאמרו לעניין חומרא, ולא מצינו שהקל באיזו הלכה לכוהן בזמן הזה. (דבריו לא הובאו על ידי השבות יעקב הנ"ל).

דברים דומים נמצאים גם בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' קנ"ה), שכתב שיפה עושים הכוהנים שהם נוהגים להחזיר מעות שקיבלו לפדיון הבן, שהרי בזמן הזה אין הם אלא ספק כוהנים, ועוד הוסיף, שאף את בן הכוהנת (בת הכוהן) יש לפדות בזמן הזה מספק, ככל ספיקא דאורייתא, ורק את בן הכוהן פטר מן הפדיון, כדי שלא יבוא להקל באיסורי כהונה.<sup>10</sup>

10 ועוד מצינו כיצא בזה בתשובת רעק"א הראשונה שכתב לרב קלישר כמובאר לעיל. והוא הביא בתשובותיו השונות, גם את דברי הריב"ש, הרשד"ם, המהר"ט, המהרש"ל, המהר"ש יפה, וגם את דברי השבות יעקב. אלא שהוא ציין שהשבות יעקב נדחק מאוד בהסברת דברי

על כל פנים, דברי השבות יעקב שרצה להקל בעניין חלוצה, נדחו על ידי הבאים אחריו. והאריך בזה בשו"ת חקרי לב (אבן העזר סי' ב), וכן העלה להלכה (בלשון תקיפה מאוד) גם בשו"ת כנסת יחזקאל סי' נ"ו, וכך סוכם בבאר היטב יו"ד שכ"ב ס"ק ג, ובפתחי תשובה אהע"ז סי' ו' ס"ק ב, וכן בשדה חמד, מערכת הכללים אות כ' סי' צ"ב.

וראויים בזה לתשומת לב דבריו של רבי יהודה אסאד בשו"ת יהודה יעלה, שיצא בתקיפות נגד מי שביקש להקל בזה, וכתב:

ובעניי יפלא אם מעלתו ידע או ראה תשובות הרשד"ם ושבות יעקב הנ"ל על פי [מה] שהובא בבאר היטב לאה"ע סי' וי"ו [ס"ק ב], הנה תשוב' בצידו שהובא שם ג"כ דבתשובת כנסת יחזקאל השיג עליהם ומחו לי' למחברים הנ"ל במוחא מאה עוכלי, וסיים דחס מלהזכיר ונשתקע הדבר ולא נאמר להוציא לעז על יחוסי כהונה בזמן הזה לומר שהן כהני ספק, אל יהי חלקי עמהם להיות ח"ו סינף לדעתם וכו' יעו"ש. ועוד יותר מזה הוסיף לקח הגאון בתשוב' זכרון יוסף ח"א"ה סי' ג' לדחות הרשד"ם ושבו"י הנ"ל בזרוע נטוי' ובאותות ובמופתים מן הש"ס ופוסקים, מבורר דכהני זמן הזה כהני חזקה ודאי כהנים גמורים הם אף להקל דגדולה חזקה וכו' (ח"ב אהע"ז חו"מ סי' ק"מ).

### **בירור דעת הריב"ש שכוהני חזקה אינם כוהנים גמורים מדאורייתא**

ועדיין יש מקום לתהות בשאלת כשרות הכוהנים שבזמן הזה לעבודה. שהרי מדברי הריב"ש בתשובה צ"ד באמת נראה שהכוהנים שבזמן הזה אינם כוהנים גמורים מדאורייתא, וכפי שדקדק הרשד"ם. ואף על פי שהוא עצמו פסק בתשובה שמ"ח

הריב"ש בתשובה שמ"ח, וסיכם וקבע שהוא עצמו אינו מסכים עם השבות יעקב, ואינו נמנה עם מי שמוכן להתיר איזה שהוא היתר לכוהן בזמן הזה בגלל היותו בלתי מיוחס, אך עם זאת חשש גם להתיר לכוהן לעבוד עבודה. ובאמת בתשובתו הוא רק מציין את הקושי והסתירה כביכול שבדברי הריב"ש (בין סי' צ"ב לסי' שמ"ח), אך אינו מציע דרך ליישב את הדברים. ומתשובתו השנייה לרב קלישר נראה שאין הוא החלטי בעניין, ובתשובה זו כתב לרב קלישר כי לא הספיק לעיין בדבריו, אשר בהם טען כי מדאורייתא הולכים בכל ספק אחר הרוב, וכי רוב הנחשבים לכוהנים הם בוודאי כוהנים, ומשום כך אין להתייחס אליהם כספק כוהנים. הוסיף כי בתשובתו הראשונה רק העתיק את דברי המהרש"ל בב"ק, ולא הכריע בעיקר הדין. ומדברי הרב קלישר בתחילת מאמר העבודה נראה כי רעק"א הסכים בסוף לדעתו, אם כי כשמדקדקים ניתן להבין שרעק"א רק הסכים להעביר את ההכרעה בעניין לחת"ס, אלא שהחת"ס באמת נטה להתיר את הדבר, וכפי שצוין לעיל.

שכוהן שנשא פסולה מדרבנן כופין אותו להוציאה, כפי שהובא לעיל, על כרחנו צריכים לומר שהטעם איננו משום שהוא נחשב לכוהן ודאי מדאורייתא, אלא טעם אחר יש בדבר, אף שלא נתבאר כראוי.

ובאמת המהר"ש יפה שעל דבריו הסתמך הכנסת הגדולה, וכפי שנתבאר לעיל, הוא עצמו כתב בביאורו לירושלמי (ברכות פ"ח ה"ב), שמה שהעולם אינם נוהגים להיזהר באיסור שיש להשתמש בכוהן, הוא משום שהכוהנים שבזמן הזה הם כוהנים מספק, והביא את דברי הריב"ש בתשובה צ"ד, אלא שהוסיף שאין להקל משום כך בשום איסור הנוגע לכוהן עצמו, "שאחר שהוא מחזיק עצמו לכוהן, יש לו לנהוג כל דיני חומר כהונה". והביא את דברי הריב"ש בתשובה שמ"ח, שכוהן שנשא אישה האסורה לו מדרבנן, כופין אותו להוציאה. ומדבריו נראה לכאורה, שמכיוון שהכוהן מחזיק עצמו ככוהן (ועולה לדוכן וכיוצא בזה), שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, ועל כן כופין אותו להוציא חלוצה שנשא.

אלא שהנחה זו של המהר"ש יפה נראית לכאורה תמוהה, וכמו שכתב במפורש בשבות יעקב (שבאמת היקל בעניין), כי דין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא אינו שייך אלא במקום שלדבריו של האדם אכן הדין ברור לו מצד עצמו. לגבי כהונה ייתכן דין שכזה, אם למשל יבוא אדם ממדינת הים ויאמר שבמדינת הים היה בידו ספר יוחסין מאומת על ידי בית דין. במקרה שכזה ברור שלפי דבריו הוא כוהן גמור, וממילא יש לכופף אותו לנהוג ככוהן לחומרא משום דין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא. אבל אדם שעלה בזמן הזה לדוכן משום שראה שאביו נוהג כך, אין בו כלל דין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, כי אין לו שום דרך לדעת שאביו עצמו היה מיוחס, והספק שהיה ביחס לאביו - הוא עצמו הספק שיש גם לו.

כמדומה שהדרך ליישב את דברי הריב"ש מבוססת על הנחה המנוגדת למה שהנחנו עד עתה, והיא שכוהני חזקה נחשבים **מדרבנן** לכוהנים גמורים, שהרי חכמים התירו לתת להם תרומה דרבנן, וזאת אף על פי שלדעת הריב"ש, מדאורייתא הם באמת רק ספק כוהנים. (וכבר נזכר יסוד זה בדברי האדר"ת, אלא שבדבריו ההשתמש ביסוד זה לעניין אחר).<sup>11</sup> נמצא כי עצם הכרעת ההלכה שחלוצה אסורה לכוהני חזקה,

<sup>11</sup> יסוד זה נמצא במכתב שכתב האדר"ת לבעל השדה חמד (פורסם בשדה חמד ה"ל). אלא שהאדר"ת שם דן בשאלה כיצד כוהני ספק יכולים לברך "אשר קדשנו בקדושתו של אהרון", ועל כך כתב שהם נחשבים לעניין זה מדרבנן ככוהנים גמורים. ולפי מה שנתבאר נראה שיש בזה גם תירוץ מניח את הדעת לסתירה שבדברי הריב"ש.

כיוון שמדובר בהם נחשבים לכוהנים, איננה מספקת להתיר להם לעבוד במקדש, ולשם כך זקוקים אנו להוכחה שכוהנים אלה נחשבים על פי דין לכוהנים גמורים אף מדאורייתא.

### **הכרעת אחיעזר שכוהני חזקה הם כוהנים גמורים מדאורייתא**

את ההוכחה הגמורה להנחותיו של המהר"ט, שמדאורייתא כוהני חזקה הינם כוהנים גמורים, הביא הגאון רבי חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל בספרו שו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ל"ו, ד"ה והנה הדעת). השאלה שנשאל שם הייתה האם יש חובה לתת תרומה בזמן הזה לכוהן, על מנת שיאכיל אותה לבהמתו<sup>12</sup>. שאלה זו הזיקה אותו לדון במעמד של הכוהנים, והוא הזכיר שם את דברי המהר"ט, והביא ראיה ניצחת לדבריו מדין פטר חמור, אשר על פי ההלכה, כל זמן שלא נפדה הרי הוא אסור בהנאה מדאורייתא. בהלכה זו קיים מנהג פשוט הלכה למעשה, והוא, שפטר חמור השייך לכוהן או ללוי אינו נפדה כלל, ופשוט שהוא מותר בהנאה. ומכאן יש להוכיח שמדאורייתא לא קיים שום ספק ביחס למעמד של הכוהנים, שהרי אם אכן יש ספק בדבר כהונתם מדאורייתא, אם כן פטרי חמוריהם צריכים להיות אסורים בהנאה כדין כל ספק של איסור תורה. ומתוך כך שמעולם לא נשמע מי שהחמיר בדין זה, ברור לגמרי שאין לחוש לדברי המחברים שחששו שמא הכוהנים שבזמן הזה אינם כוהנים גמורים מדאורייתא. נמצא כי על פי הכרעה זו, פשוט שכוהנים אלו גם כשרים מדאורייתא להקרבת קרבנות, ולא נותר לנו לדון אלא בשאלה, האם העמידו חכמים את דבריהם גם במקום שהדבר נוגע לביטול העבודה.

### **ב. מנהג האשכנזים להעלות כוהנים על פי עצמם**

גם אחר הדברים הנ"ל, עדיין צריך לברר את שאלת ייחוסם של כוהנים, במקומות שלא מצריכים אפילו עד אחד על מנת להחזיקם ככוהנים (לכאורה שלא כמפורש בגמרא). ואמנם, אחרי ההכרעה הנ"ל שבשו"ת אחיעזר, לכאורה אין מקום לשום חקירה בעניין, שהרי ברור שגם בארצות אשכנז היו חמורים, והיו גם פטרי חמורים. ומכל מקום תורה היא, והעניין טעון הבהרה, ובפרט משום שמדברי כמה מחברים

<sup>12</sup> התשובה נכתבה בתמוז תרצ"ד. על פי נוסח השאלה והשוואתו לדברים שבחז"א שביעית סי' ה' סעי' י"ב, יש מקום לחשוב שהשואל היה החז"א אשר עלה ארצה בתמוז תרצ"ג, ועמד בקשר מכתבים עם הגר"ע. (הגר"ע עצמו פותח את התשובה במילים: "הנה בענותו ישאלני"), וכדאי לברר נקודה זו.

נראה שיש אמנם קשר בין כשרות הכוהנים מדאורייתא, לבין הדרך שבה נוהגים לקבל כוהנים הבאים ממדינת הים.

### כוהן הבא ממדינת הים

להבהרת העניין יש להקדים, כי באמת אם מניחים אנו שחזקה מועילה לכהונה מדאורייתא, אין לנו צורך בעדות אלא כאשר הדבר נוגע לכוהן אשר בא ממקום אחר. ובזה צריך לדון אודות טיב הראיות שעליו להביא על כהונתו, ובזה יש גם מקום לחקור מה צריך לזה מדאורייתא, ובמה החמירו חכמים.

כך למשל, אם בא אדם ממדינת הים ואמר שהוא כוהן, אך לא הספיק לנהוג בשום מנהג כהונה, ולא הוחזק בכהונתו כלל, ובו ביום נשא אישה גרושה ומת (כך שהדין אינו נוגע לו כלל הלכה למעשה), ונולדה לו בת מאותה אישה, ועמדה אותה בת (שלדבריו היא חללה) ונשאה לכוהן, פשוט שלא נוכל להוציא אותה מבעלה אלא על פי שני עדים כשרים, וכדין כל דבר שבערוה. ואם יבוא עד אחד ויעיד שאביה היה כוהן, אין הוא נאמן כלל. אבל שני עדים שיבואו, בוודאי לא יצטרכו לומר שהם ראו את ספר הייחוסין של אותו כוהן, ודי בזה שיעידו שהיה מוחזק לכוהן, וגם אם מדרבנן אין עדות כזו מספקת להאכילו בקודשים, מכול מקום עדות זו מספקת כדי לקבוע שהבת שנולדה לו מן הגרושה היא חללה.

ואולם, אם אותו כוהן שנשא גרושה היה נשאר בחיים והיה מבקש לעלות ראשון לתורה, לשאת את כפיו ולאכול בקודשי הגבול, ברור שהיינו מעלים אותו לכהונה על פי עד אחד, ומובן שאחרי שהיה מוחזק ככוהן על פי עד אחד, היינו יכולים לקבוע כי אותה בת שיש לו מן הגרושה, הרי היא חללה מדאורייתא.

ולעניין תרומה דאורייתא ועבודה במקדש, הסברא נותנת שמדאורייתא די גם לזה בעד אחד (כלומר, שעד אחד המעיד שבמדינת הים הוחזק לכוהן מספיק כדי להאכילו בקודשי מזבח), וכך נקט החזו"א שם בעניין זה (וכן בשביעית ס"ה ה' סעי' יב, ועוד). אלא שמדרבנן הצריכו לעניין זה שני תנאים, התנאי האחד הוא שהבירור לעניין קודשים יהיה דווקא על פי שני עדים, והתנאי השני הוא, שהעדות תהיה על ייחוס גמור, ולא רק על חזקה, וכפי שנתבאר לעיל. אך מכל מקום שתי חומרות אלו אינן אלא מדרבנן.

באשר לעדות האדם על עצמו, בזה ברור על כל פנים שמדרבנן (מדין הגמרא על כל פנים) אין בדבריו כלום, ואין מאכילין אותו אפילו בתרומה דרבנן על פי דברי



עצמו, וכפי שפסק הש"ע (באהע"ז סי' ג' בסעיף א', וכדעת הרמב"ם שם בהלכה יג), ואפילו לעניין קריאת התורה ונשיאת כפים, אין להעלותו על פי עצמו.

אך עדיין צריך עיון בשאלה האם דין זה עצמו הוא דין תורה או שמדאורייתא נאמן על עצמו. ובמבט ראשון היה נראה שמדאורייתא אדם נאמן בעניין שכזה, שהרי עד אחד נאמן באיסורין גם כאשר הדבר נוגע לו, ועיקר דין עד אחד באיסורין נלמד מנאמנות נידה על עצמה. אך בקובץ הערות של הגאון רבי אלחנן ואסרמן, בסימן ס"ה, הוכיח שלעניין נאמנות אדם על מעמדו האישי, העניין שונה לגמרי, ובזה העיקר הוא שאין אדם מעיד על עצמו. ואם כן הוא, גם מדאורייתא זקוקים אנו על כל פנים לעדות של עד אחד על כוהן שבא ממדינת הים.

ואמנם הרמ"א בשו"ע שם פסק (על פי הרמ"ך המובא במגיד משנה שם) שהמנהג הוא שאנו מחזיקים את הכוהנים על פי עצמם אף לנשיאת כפים, אך כבר ביאר בבית שמואל (שו"ע אבן העזר שם ס"ק ב) על פי המפורש במגיד משנה, שנאמנות זו היא משום שלמעשה אין אנו נוהגים לתת לכוהן שבזמן הזה שום תרומה, וממילא אין מקום לחשוש שמא ישקר (וזאת בניגוד למצב שהיה בזמן הגמרא, שהייתה נוהגת תרומה דרבנן שניתנה לכוהני חזקה).

### **כוהנים המוחזקים בקהילותיהם מימים ימימה**

כאמור, כל זה אינו נוגע אלא לכוהן הבא ממדינת הים, ולכאורה אין לו עניין לשאלה האם האשכנזים נוהגים כהלכה (מדאורייתא) בדרך שבה הם מקבלים כוהנים חדשים לקהילותיהם, כי גם אם באמת נניח שלדעת השו"ע אין הם נוהגים כדן, מכל מקום אין לחוש לחזקה שבקהילות האשכנזים, אלא אם כן היה יסוד להניח שרוב הכוהנים שבאותן קהילות נתערבו במהגרים שהעידו על עצמם בשקר, ושלא הוחזקו כלל על פי עדים, ולחשש שכזה בפשטות אין כל יסוד.

ואמנם מצינו מגבלה שהגבילו אחרוני הראשונים (באשכנז) בדין הנוהג בכוהנים, ולכאורה ניתן לראות בדין זה תולדה של המצב שבו הקילו בארצותיהם בקבלת כוהנים.

דין זה נוגע לחלת חו"ל, אשר מדין הגמרא והראשונים נאכלת גם בזמן הזה לכוהן שטבל לקרוי, או לכוהן קטן. אך מצינו במפורש שהמהר"י וייל (תשובה קצ"ג, ד"ה פסח ביום) מנע את נתינת החלה לכוהן, משום שאין לנו כוהן ודאי. ומשמעות הדבר היא, שהכוהנים שבזמן הזה גרועים יותר מכוהני חזקה שבגמרא, שהרי מדובר בחלת חו"ל שנאכלת מדין הגמרא לכוהני חזקה. ועל פי דבריו נראה כי לדעתו, מזמן הגמרא ועד

זמנו, נתערבו בכוהנים זרים רבים שלא כהלכה. (וכך ממש כתב כאמור המהרש"ל, וכתב שאין נוהגים לתת כיום חלת חו"ל לכוהן, וכבר נתבאר לעיל שלדעתו באמת הכוהנים שבזמן הזה אינם אלא ספק כוהנים). ובמהר"ל בהלכות חלה מצינו גם כן סייג בדבר, אם כי בלשון פחות החלטית, כי שם כתוב שאמנם על פי דין אפשר לתת חלה שאפו בפסח לכוהן קטן, אך הוא לא דרש כך ברבים, שלא יאמרו כי חלה נאכלת לכוהן בזמן הזה.

להלכה פסק הרמ"א (באו"ח סי' תנ"ז סעי' ב), שאין אנו נוהגים לתת חלת חו"ל לכוהן קטן בזמן הזה. ואם כן לדבריו לכאורה נראה שאין הכוהנים שבזמן הזה נחשבים לכוהנים גמורים. (הלכה זו הובאה ברמ"א בהלכות פסח, מפני שמי שלש עיסה ביו"ט של פסח, ומתחייב בהפרשת חלה, נמצא למעשה במצב דחק; כי ביום טוב אסור לו לשרוף את החלה, אך ביום טוב של פסח גם אסור לו להניח אותה להחמיץ, אך מותר לו לאפות אותה אם יש כוהן שיכול לאכול אותה, וכדברי המחבר בשו"ע שם).

ואולם, הש"ך ביו"ד (סי' שכ"ב ס"ק ט) כתב שאמנם המנהג בכל השנה הוא לא לתת חלה לכוהן קטן, אך בערב פסח נוהגים לתת לו חלה, וסיים: "וצריך לחלק בין פסח לשאר ימות השנה", וסתם ולא פירש את דבריו. ובמגן אברהם (או"ח סי' תנ"ז ס"ק ט) פירש את הדברים, וכתב: "ואפשר מפני שהחלות מרובות, ואם לא יאכלנו לא יהיו מחזיקים אותו ככה". נמצא שלדעתם העיקר להלכה הוא שהכוהנים שבזמן הזה הם על כל פנים כוהני חזקה, אלא שמשום מה מנעו מהם קבלת חלת חו"ל בשאר ימות השנה.

ונראה כי מקורה של הנהגה זו הוא מפני שאם באמת הייתה חלת חו"ל ניתנת לכוהנים, כי אז היה גם חשש באדם שבא ואמר על פי עצמו שהוא כוהן, שמא הוא משקר משום שהוא רוצה לקבל חלה. לפי זה שתי ההלכות (של הנאמנות על פי עצמו ושל אכילת החלה) באמת קשורות זו בזו, שמניעת נתינת החלה לכוהנים היא הגורמת להאמינם על עצמם, וכפי שמבואר בבית שמואל.

ואמנם, אין אנו יודעים כיצד התחילה הנהגה זו, והאם המנהג להאמין לכוהנים על פי עצמם גרם לכך שגדולי הדורות מנעו את נתינת החלה לכוהנים, או שמא סדר הדברים היה באופן אחר. החזו"א בהלכות שביעית שם האריך בביאור הקשר שבין שתי ההלכות, ובדרך להבין כיצד נוצרו הנהגות אלו (אף כי לא נגע בשאלת המנהג לתת חלה לכוהן קטן בערב פסח). ועל כל פנים מסקנתו ההלכתית הברורה שם היא, שאף על פי שמדין הגמרא בוודאי היה צורך בעדות של עד אחד על מנת להחזיק אדם

ככוהן, מכל מקום המנהג להאמין לכוהנים על פי עצמם, בצירוף המנהג שלא לתת לכוהנים חלת חו"ל, משאיר את הכוהנים בחזקתם, כי אין מקום לחשש סביר שמא זרים או פסולים רבים נתערבו בהם. והזכיר את דברי המהרש"ל הנ"ל שרוב או קרוב למחצה מן הידועים ככוהנים, הם באמת זרים שנתערבו בהם, וכתב על דבריו: "ותימה למה נחוש כל כך, והרי הם מברכים על מצות נשיאת כפים ופדיון בכור", וסיים כי נראה שעל כן באמת הכוהנים נשארו בחזקתם.<sup>13</sup>

על כל פנים להלכה, נראה שאין לזוז מההכרעה שבאחיעזר, שכוהני זמנינו הם כוהנים מדאורייתא, ולא נשאר לנו לחקור אלא בשאלה האם העמידו חכמים את דבריהם במקום ביטול העבודה (וכפי שניסח החזו"א את השאלה), כי במצב שבו אין לכוהנים כמעט שום טובת הנאה, אין סיבה לחשוש שמא נתערבו בהם מתחזים.

### ג. הכרעות ומסקנות הנוגעות לעבודה בזמן הזה

על פי מה שנתבאר, הכוהנים המוחזקים שבזמן הזה הם כוהנים גמורים מדאורייתא, וכשרים מדאורייתא להקריב קרבנות, כשם שהם נחשבים לכוהנים גמורים לעניין זה שפטרי החמורים שלהם פטורים מפדיון ומותרים בהנאה.

באשר לעבודה בפועל (אחרי גזירת חז"ל להצריך כוהן מיוחס), דעת רבי יחיאל מפריס הייתה להקריב קרבנות בזמן הזה, ומכאן שסבר שחז"ל לא העמידו את דבריהם במקום ביטול העבודה. ואמנם הכפתור ופרח תמה על כך, אך על פי סגנונו של החת"ס שהובא לעיל, אין תמיהה זו גורמת לכך שלא נוכל לסמוך בזה על רבי יחיאל מפריס. (ובחת"ס לא ביאר מדוע לדעתו יש לסמוך בזה דווקא על רבי יחיאל מפריס, וכמדומה שהעיקר אצלו היה שאין לראות בתמיהה זו משום מחלוקת

<sup>13</sup> ולעניין ערב פסח, נראה כי יש להוסיף על דברי המג"א (שכתב: "ואפשר מפני שהחלות מרובות, ואם לא יאכלנו לא יהיו מחזיקים אותו ככהן"), כי באמת דווקא בפסח עצמו לעיתים יש צורך לתת בפועל את החלה לכוהן (וכפי שצוין), וזאת במקרה שבו לשו עיסה ביום טוב עצמו. ואפשר כי במקומות שנתנו לתת חלה לכהן בערב פסח, ביקשו לתת פרסום לעניין זה לפני החג, וגם מצאו אז הזדמנות נאותה להחזיק את הכוהנים בדבר זה. ועוד יש להוסיף, כי בערב פסח מנהג ישראל הוא לתת קמחא דפיסחא למי שאין לו, ומובן שבמועד זה, ודאי עדיף לו לאדם שבא ממדינת הים, להחשב כישראל ולקבל חולין, ולא לבדות סיפור אודות כהונתו, כדי לקבל חלה שהוא מוגבל באכילתה.

ראשונים. אך גם אם יטען הטוען שיש כאן מחלוקת, עדיין ניתן לומר שלדעת החת"ס, משקלו ההלכתי של רבי יחיאל מפריס, שהוא מן הידועים שבבעלי התוספות בדורו, עולה על משקלו של הכפתור ופרח, ובפרט באיסור שכאמור אינו אלא מדרבנן).

בשולי הדברים ברצוני להעיר כי לכאורה יש להביא כעין ראיה לנידון דידן, מדברי נחמיה שאמר לבני הכוהנים בני חביה בני הקוץ בני ברזילי (אשר כתיבי הייחוס שלהם לא נמצאו):

אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ולתמים (עזרא ב', סג).

משמע שאכן אין לכוהנים שאינם מיוחסים שום היתר בעולם לעבוד עבודה עד לביאת המשיח, שהרי פסוק זה הוא המקור להבחנה בין כוהנים מיוחסים לכוהני חזקה, וכפי שנתבאר לעיל, ובגמרא בסוטה (מח: מפורש על זה, שהכוונה היא עד שיבוא משיח בן דוד ויחיו המתים.

אבל באמת, אם יש מקום לדקדק מפסוק זה, הרי שיש לדקדק ממנו שדווקא העבודה בכוהני חזקה כן אפשרית גם קודם שיבוא משיח בן דוד. שהרי נחמיה לא הגביל אותם במפורש באופן מוחלט, ולא הזכיר במפורש אלא את המגבלה לעניין אכילת קודשים, וזה בוודאי אינו אפשרי בכוהן שאינו מיוחס, שהרי אכילה אינה מעכבת. ובפרט כאשר באים לדון בקרבנות בזמן הזה, שכולנו טמאי מתים, שאמנם נכון הוא שטומאה הותרה בציבור, וכוהנים טמאים יכולים להקריב חטאות ציבור ושלמי ציבור, אך פשוט שאינם יכולים לאכול אותם. נמצא כי גם אם העיקר כדעת רבי יחיאל מפריס, מכל מקום בני חביה בני הקוץ בני ברזילי ודומיהם, לא יוכלו לאכול מקודשי קודשים עד עמוד כוהן לאורים ולתומים.

(וכתבתי דברים אלו רק בשולי הדברים, כי אין לנו לבנות הלכות על דקדוקים שכאלה, אלא להשתיתם על דברים שהורו רבותינו הקדמונים להלכה, ואין דקדוקים שכאלה אלא בגדר של סמך).

ומלבד כל זאת, יש לזכור כי עדיין רחוקים אנו מפתרון שאלת בגדי הכהונה (וכפי שציין החזו"א עצמו שם), ואין בידי כל מושג בשאלה (שאותה לא שאל הכפתור ופרח) כיצד חשב רבי יחיאל מפריס לפתור בעיה זו.

## הרב אהרן ליכטנשטיין

# טבול יום ומחוסר כיפורים\*

### א. פתיחה

בגמרא בתחילת מסכת ברכות נאמר בהאי לישנא:

מילתא אגב אורחיה קמשמע לן - כהנים אימת קא אכלי בתרומה? משעת צאת הכוכבים. והא קמשמע לן - דכפרה [הבאת הקרבן למחרת] לא מעכבא, כדתניא - 'ובא השמש וטהר', ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה, ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה... (ברכות ב.).

הגמרא מדייקת אגב אורחא, על הדין של טבול יום ומחוסר כיפורים באכילת תרומה. טמא אסור באכילת תרומה, וכן מי שנטמא וטבל אך עדיין לא העריבה שמשו (זוהי ההגדרה של טבול יום) אסור בתרומה.

אך יש מצבי טומאה שבהם נוספת לתהליך ההיטהרות דרישה של הבאת קרבן. במצבים כאלו, אם האדם הטמא עדיין לא הביא את קרבנו, הוא מוגדר כמחוסר כיפורים. ממשנתנו שלנו ניתן לדייק שמחוסר כיפורים אוכל בתרומה.

דיוק זה איננו, כמובן, מגמתו העיקרית של התנא. כבר הגמרא מציינת ש'מילתא אגב אורחיה קמשמע לן'. ואכן - הנושא של טבול יום ומחוסר כיפורים חורג מן המסגרת העקרונית של הלכות קריאת שמע.

אף על פי כן, אנו נקדיש לשני האישים הללו (ובעיקר לטבול יום) את השיעור שלפנינו. כך יתאפשר לנו להציץ, אגב אורחא, לעולם של טומאה וטהרה שהוזכר קצרות בסוגייתנו.

\* סיכום של שיעור שנתן הרב אהרן ליכטנשטיין במהלך לימוד מסכת ברכות, בקיץ תשס"ב; השיעור לא עבר את ביקורת הרב.

## ב. טבול יום ומחוסר כיפורים

לפני שניגש לדיון פרטני בכל אחד מן האישים הללו, נצביע על שאלה עקרונית שנוגעת למעמדם. ניתן להגדיר שני תחומים הלכתיים עקרוניים שאליהם יש לשייך טבול יום ומחוסר כיפורים. האחד הוא התחום של טומאה וטהרה, והשני הוא התחום של קדשים. וכך, נוצרות עבורנו שתי הבנות:

**הבנה אחת** - טבול יום ומחוסר כיפורים הם טמאים ברמה מסוימת.

**הבנה שנייה** - טבול יום ומחוסר כיפורים אינם טמאים כלל, אך יש דינים מסוימים בהלכות קדשים שהם מופקעים מהם.

לפי ההבנה הראשונה, תהליך ההיטהרות מטומאה כולל מספר שלבים. הטהרה המלאה מגיעה רק עם סיומו של התהליך, ועל כן - בדרגות הביניים של טבול יום ומחוסר כיפורים, קיימת עדיין רמה מסוימת של טומאה.

לפי ההבנה השנייה, תהליך ההיטהרות נשלם עם הטבילה (או ההזאות והטבילה בטומאת מת). למרות זאת, קיימות הגבלות נוספות על טבול יום ומחוסר כיפורים, אך אלו פרטים בדיני קדשים (וגם באכילת תרומה), שאינם נובעים ממעמד טומאתי שרובץ על האישים הללו.

נציין, שהסוגיות נוטות באופן די ברור להבנה הראשונה. ראשית כל, הפסוק שממנו לומדים על מחוסר כיפורים וטבול יום:

לכדתניא - 'טמא יהיה' לרבות טבול יום, 'טומאתו בו' לרבות מחוסר כיפורים...

(מכות ח:).

שנית, ניסוחו החד של הרמב"ם:

ארבעה הן הנקראין מחוסרי כפרה... שכל אחד מהן אע"פ שטהר מטומאתו וטבל

והעריב שמשו - עדיין הוא חסר, ולא נגמרה טהרתו... עד שיביא קרבנו...

(רמב"ם הלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"א).

מדברי הרמב"ם רואים באופן ברור שעדיין לא נגמרה טהרתו של מחוסר הכיפורים. דין הבאת הקרבן שלו הוא דין בתהליך הטהרה, במובן זה שהבאת הקרבן גומרת את הטהרה.<sup>1</sup>

1 ראה גם את דברי הרמב"ם בהקדמה לסדר טהרות בפי"ה"מ, לגבי טבול יום. הרמב"ם כותב

אך ייתכן שיש לתלות את שתי ההבנות שהעלנו (למרות הנטייה הברורה להעדיף את ההבנה הראשונה), במחלוקת תנאים. במשנה בכריתות נחלקו התנאים, האם למנות את הגר בין מחוסרי הכפרה:

ארבעה מחוסרי כפרה... ואלו הן מחוסרי כפרה - הזב והזבה והיולדת והמצורע. רבי אליעזר בן יעקב אומר - גר מחוסר כפרה... (כריתות ח:).

גר שונה למדי משאר מחוסרי הכפרה. בשאר מחוסרי הכפרה יש טומאה, והקרבתו בא להסיר אותה. אך בגר אין טומאה במובן המקובל של הביטוי. הגר לא נטמא מאחד מאבות הטומאה. הבאת הקרבן שלו מהווה סיום לתהליך הגירות,<sup>2</sup> ולא השלמה לתהליך ההיטהרות.

לפיכך, נוכל לתלות את שורש מחלוקת התנאים בהגדרת 'מחוסר כיפורים'. לפי ת"ק, מחוסר כיפורים הוא דין בדיני טומאה, ועל כן - אין למנות את הגר במשפחת מחוסרי הכיפורים. אמנם הוא חסר קרבן, אך אין זה נובע מדין בטומאה אלא מהלכה שונה לחלוטין.

לעומתו, ר' אליעזר בן יעקב סבור שמחוסר כיפורים הוא דין בקדשים. וכל מי שאכילתו בקדשים מעוכבת מחמת שלא הביא קרבן מוגדר כמחוסר כיפורים. ממילא, גם הגר שייך למשפחת מחוסרי הכיפורים. זאת למרות שלא מדובר בו בטומאה, שהרי עצם דינו של מחוסר כיפורים (גם בזב וזבה ודומיהם) הוא דין בקדשים ולא דין בטומאה.

ייתכן, שאפשר לתלות את שתי ההבנות הללו גם במחלוקת הבאה :

...ומחוסר כפורים דזב כזב דמי' - תנאי היא, דתניא - שרפה... מאי לאו בהא קמיפלגי, מר סבר מחוסר כפורים דזב כזב דמי ומר סבר לאו כזב דמי... (זבחים יז:).

הראשונים נחלקו בהבנת משמעות הדעה שמחוסר כיפורים דזב כזב דמי.<sup>3</sup> נראה שנוכל גם אנו להוסיף על גבי הדעות השונות את החקירה הנ"ל. כלומר, למאן דאמר

בפסקיו שם - "...ודין זה אינו אלא בטבול יום... לפי שאינו שני גמור, מפני שכבר טהר..." (מהדורת הרב קאפח, עמוד יח עמודה שנייה).

2 ראה הרחבה בעניין זה בשיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין למסכת זבחים, אלון-שבועת תשנ"ח, עמ' 23-25.

3 ראה את דברי רש"י בזבחים יז: ד"ה מחוסר: "...הוי ליה כאילו לא טבל...". ואת דעת התוספות

מחוסר כיפורים דזב כזב דמי, נעדיף את ההבנה הראשונה של מחוסר כיפורים כמי שעדיין לא שלמה טהרתו. ואילו מאן דאמר דלאו כזב דמי, ממעיט במעמד הטומאתי של מחוסר כיפורים, ומדגיש דווקא את ההבנה של דין בקדשים.

לסיום סעיף זה נציין, שבהחלט ייתכן להפריד בין טבול יום לבין מחוסר כיפורים בנידון זה. אם נרצה להפריד ביניהם, באופן טבעי הנטייה תהיה לראות בטבול יום כמי שעדיין לא נטהר לגמרי, ואילו במחוסר כיפורים כמי שדינו דין מיוחד בקדשים. ניתן לשקול גם כיוון הפוך, ואין כאן המקום להאריך בדבר.

### ג. מעמדו של טבול יום

להלן נאמץ את ההבנה הראשונה שניסחנו לעיל - טבול יום (שבו נתמקד בסעיף זה) הוא דין בטומאה. על גבי הבנה זו, ניתן להעלות שני ניסוחים אפשריים באופי הטומאתי של טבול יום:

**ניסוח אחד** - טבול יום הוא טמא בגברא, אך אין בגופו מציאות של טומאה.

**ניסוח שני** - טבול יום אינו טמא כלל, אך יש בו גזירה של דיני טומאה.

נבהיר מעט את שני הניסוחים הללו. נקודת המוצא של הניסוח הראשון, היא ההתייחסות המשפטית הכפולה שאנו מוצאים במקומות רבים כלפי האדם. ניתן להתייחס אליו הן כגברא - כאישיות הלכתית-משפטית הנושאת כתובת. וניתן להתייחס אליו כחפצא, דהיינו - כיצור פיסיוולוגי בעל גוף.

במרחב של דיני טומאה אנו מניחים בדרך כלל שהמטמאים פוגעים באדם באופן כפול. הם מטמאים אותו כגברא, אך גם יוצרים חלות של טומאה באיברי גופו, מתוך ההתייחסות אליו כחפצא.

נדגים את הדבר בהלכה של 'טומאה לאיברים'. הגמרא בשבת פב: קובעת שנידה אינה מטמאה לאיברים. הראשונים נחלקו בהבנת הביטוי העמום הזה.<sup>4</sup> כך מפרש אותו רש"י על אתר:

שם בד"ה קסבר. עיין גם במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכות ביאת מקדש פ"ג ה"ט.

4 לצד דברי רש"י שנצטט לקמן, עיין גם בשתי השיטות הנוספות שבוקעות ועולות מתוך מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכות מטמאי משכב ומושב פ"ח ה"ד.



**אם נחתך אבר ממנה - מטמא במשא וכאהל משום תורת אבר מן החי, אבל לא משום תורת אבר מן הנדה, ונפקא מינה - דלא מטמא באבן מסמא**  
(שבת פב: רש"י ד"ה אינה לאברים).

אם נתמקד בפירושו של רש"י, הרי שמבואר בו שהאיבר של הנידה אינו טמא בטומאת נידה. אך מדויק מרש"י עניין נוסף - מדובר דווקא באיבר שנחתך. כלומר, בעוד האיבר מחובר לנידה - קיימת בו בגופו טומאת נידה כאיבר. רק לאחר שנחתך, פקעה ממנו תורת טומאת נידה, והוא מטמא רק בתורת 'אבר מן החי'.

על רקע זה יש להבין את הניסוח הראשון שלנו ביחס לטבול יום. אנו קובעים שמעמדו של טבול יום הוא מעמד שמפצל בין ה'גברא' ל'חפצא'. בניגוד לרוב המטמאים שגם בגופם יש מציאות של טומאה, טבול יום טמא רק כגברא. בגופו של טבול יום - כבר אין מציאות של טומאה.

הניסוח השני שולח אותנו לקטגוריה מוכרת בדיני טומאה וטהרה. בקטגוריה זו, יש מטמאים (ולפעמים אפילו אבות טומאה) שברמה האמיתית אין בהם טומאה כלל, אך נגזרו בהם דיני טומאה (בדרך כלל מדרבנן).

דוגמה מובהקת למעמד זה היא הדוגמה של עכו"ם. חכמים עשו את העכו"ם כזבים לכל דבריהם, למרות שמבחינת ההגדרות המציאותיות - אין להם ולזבים שום מכה משותף. בעכו"ם אין מציאות של זוב (לא כגברא ולא כחפצא), ואף על פי כן אנו מחילים עליו מעמד של זב.

ראוי להדגיש, שבמקרה של טבול יום אנו רוצים לבנות מעמד כזה ברמת הדאורייתא. כלומר, בדומה לגזירת חכמים שעכו"ם יהיו כזבים לכל דבריהם, אנו מבינים שהתורה 'גזרה' מעמד טומאתי על טבול יום, למרות שטומאתו הפיסית כבר נסתלקה עם טבילתו.

#### **ד. הלכות שונות בטבול יום**

את שני הניסוחים של הסעיף הקודם, ננסה לבחון לקמן לאור הלכות שונות הידועות לנו ביחס לטבול יום. ננסה להראות בסקירה שלפנינו כיצד מתיישבות ההלכות הללו עם הניסוח הראשון של 'טמא כגברא אך לא כחפצא'.

אמנם הלכות אלו תתיישבנה גם עם הניסוח השני, אך זאת בעיקר משום שכאשר מנסחים גזירה עמומה כמו בניסוח השני - ניתן ליישב עימה כמעט כל הלכה. פשוט מבארים שכך הוא תוכנה של אותה 'גזירה דאורייתא'.

## ההלכה הראשונה שנדון בה נתונה במחלוקת בתוספתא:

...אחד טבול יום, ואחד טהור שידייו טמאות - מטמא משקה חולין ופוסל אוכלי תרומה. ור"א בר"ש אומר - אין ידיים תחלה<sup>5</sup> לטבול יום... (תוספתא טהרות פ"א ה"ג).

מהתוספתא רואים שיש מחלוקת תנאים - האם יש דין של ידיים בטבול יום. הדעה בה נתמקד היא דעתו של ר"א בר"ש, הקובע שאין דין ידיים בטבול יום. לפי הניסוח השני נאמר שמשום מה חז"ל החליטו כשגזרו את גזירת ידיים להפעיל אותה רק על אנשים טהורים לגמרי.<sup>6</sup>

אך לפי הניסוח הראשון, נוכל למצוא היגיון מוצק מאחורי ההפקעה של ידיים בטבול יום. כאמור כל הרעיון של טבול יום הוא רעיון של טומאה בגברא ללא טומאה בגופו של האדם כחפצא. ואילו הרעיון של טומאת ידיים הוא רעיון הפוך - טומאה באיברים של האדם (בידיו) למרות שהוא עצמו כגברא אינו טמא (אחרת - כל גופו היה צריך להיות טמא).

דעת ר"א בר"ש מתפרשת מכאן בצורה פשוטה. המעמד של טומאת ידיים הוא אנטי-תיזה למעמד של טבול יום. זהו בדיוק המעמד שסותר את ההגדרה שלו, ועל כן לא הפעילו בו חז"ל טומאת ידיים.<sup>7</sup>

5 המילה 'תחלה' מושמטת בגירסת התוספתא של צוקרמנדל. שם נאמר - אין ידיים לטבול יום. נציין שגירסת צוקרמנדל סבירה יותר, היות שידיים אינן תחילה אלא שניות לטומאה. עיין גם באור שמח בהלכות אבות הטומאות פ"ח ה"ח, שגורס ללא המילה 'תחילה'.

6 בשולי הדברים נעיר שנוצר פה פרדוקס מסוים. שהרי הפעלת גזירת ידיים רק על אדם טהור ולא על טבול יום עשויה ליצור מצבים שבהם מגעו של אדם טהור יהיה חמור ממגעו של טבול יום. דוגמאות למצבים כאלו עולות סביב המשנה בטהרות פ"ב מ"א. לפי הניסוח הראשון שלנו, יש נימוק טוב שלא לדון ידיים בטבול יום - ואז ניחא. אך לפי הניסוח השני אין נימוק כזה, וקצת קשה להבין מדוע ליצור מצבים מוזרים שכאלו.

7 יש לציין שהלכה זו בתוספתא אינה פשוטה, ורבו בה הבנות המפרשים. החסדי דוד אכן מבאר את התוספתא כפי שהוצע בשיעור, אך יש פרשנים שחלקו עליו. ניתן, למשל, לבאר את ר"א בר"ש ברמה המציאותית. אנו מניחים שטבול יום מקפיד לשמור על נקיות ידיו, היות שכל מטרת טבילתו היא לאכול בתרומה לכשיעריב שמשו, ולכן אין בו מקום לגזירת ידיים. ניתן גם להבין שאין ידיים בטבול יום, היות שלא מחילים (במצבים מסוימים) טומאה על מי שהוא כבר טמא (מעין דין הגמרא במנחות כד: של 'שבע לה טומאה'), אך יש לבחון היטב האם דין זה (או דין דומה לו) שייך כאן. לעצם הבנת התוספתא, עיין גם באור שמח בהלכות אבות הטומאות פ"ח ה"ח.

ההלכה השנייה שניגע בה היא הדין של טומאת מקדש. הרמב"ם פוסק שטבול יום חייב כרת על ביאת מקדש:

כללו של דבר - כל הטעון ביאת מים מן התורה, חייב כרת על ביאת המקדש, ואפילו אחר שטבל עד שיעריב שמשו... (רמב"ם הלכות ביאת מקדש פ"ג הי"ד).

לפי הניסוח השני, יש בהלכה זו חידוש משמעותי בחיוב הכרת שחל על טבול יום. שהרי עקרונית טבול יום אינו טמא, ורק נגזרה בו טומאה. נצטרך לומר של'גזירה' מדאורייתא זו יש משמעות גם לכל המסתעף מדיני הטומאה, גם לעניין חיוב הכרת של ביאת מקדש.

לפי הניסוח הראשון הדברים פשוטים יותר. נאמר, שכדי להתחייב בביאת מקדש אין צורך במציאות פיטית של טומאה או בתהליכי העברת טומאה. ופוק חזי - אדם מתחייב בביאת מקדש על עצם כניסתו, גם אם לא נגע בשום דבר.

הרי מוכת, שעצם התופעה של גברא טמא (גם ללא תהליך הטמאה של משהו במקדש עצמו) מחייבת כרת בביאת מקדש. ולעניין זה - טבול יום אינו שונה מכל שאר הטמאים, ועל כן הוא חייב כרת בביאת מקדש.<sup>8</sup>

ההלכה השלישית שנדון בה היא דרגת טומאתו של טבול יום. התנאים נחלקו בקביעת דרגה זו, ואנו פוסקים להלכה כשיטת חכמים:

דתיא אבא שאול אומר - טבול יום תחלה לקדש, ר"מ אומר - מטמא את הקדש ופוסל את התרומה, וחכמים אומרים - כשם שהוא פוסל משקה תרומה ואוכלי תרומה, כך הוא פוסל משקה קדש ואוכלי קדש... (מעילה ח. ח.:

לפי חכמים, טבול יום תמיד בדרגה הנמוכה של מטמא 'פוסל'. דהיינו, הוא מגיע תמיד לדרגה האחרונה של טומאה, שממנה אין המשך לשרשרת. דרגה זו משתנה לפי מקבל הטומאה, בתרומה השלישי פסול ובקודש הרביעי פסול. לכן, מגעו של טבול יום בתרומה הופך אותה לשלישי, ומגעו בקודש הופך אותו לרביעי.

8 ניתן להעיר, שלפי הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש פ"ג ה"ט - אין כרת על ביאת מקדש של מחוסר כיפורים. בהתאם לקו המוצע, נצטרך לומר כפי שהצענו לעיל שמחוסר כיפורים שונה מטבול יום. טבול יום הוא טמא בגברא, ואילו מחוסר כיפורים איננו טמא כלל אלא רק גזירה של דיני טומאה יש בו (ואולי אפילו לא גזירה שכזו, אלא רק חידוש דין בדיני מקדש וקדשיו).

במילים אחרות - לטבול יום (לפי חכמים) אין דרגה קונקרטיית של טומאה. אמנם לא נשאים אדישים למגעו, אך גם לא קובעים בו דרגה של 'שני' (אחרת, מגעו בקודש היה הופך אותו לשלישי) או 'שלישי' (אחרת, מגעו בתרומה לא היה משפיע עליה).

עניין זה יכול להשתלב היטב בתפיסה של טבול יום כטמא בגברא שאין בגופו מציאות של טומאה. שהרי מצד אחד - אין באצבעו שום חלות טומאתית פיסית, שכלפיה יכולים לדרג רמות של טומאה. מצד שני - אי אפשר לומר שמגעו כמגע אדם טהור, שהרי בגברא הוא טמא.

הפיתרון שלנו הוא בהגדרת מצב הביניים המיוחד של 'פוסל'. כלומר, אין דרגה ספציפית לעוצמת טומאתו, אך תמיד יש למגעו השפעה הרסנית - הן בקודש והן בתרומה, הן באוכלין והן במשקין.

לסיום נציין כי קיימות הלכות נוספות שתומכות בהבנה הזו שהצגנו כלפי טבול יום, בעיקר סביב התחום של רמות החיבור השונות שנדרשות בטומאת אוכלין.<sup>9</sup> לא ניכנס כאן לעומק העניין, רק נסתפק בציון שתי החלוקות המרכזיות שרצוי לשקול בנושא זה. האחת היא החלוקה האפשרית בין טבול יום לבין מחוסר כיפורים, והשנייה היא החלוקה בין מאן דאמר מחוסר כיפורים דזב כזב דמי ובין מאן דאמר לאו כזב דמי.

9 עיין, למשל, בטבול יום פ"ג מ"א, ובמפרשים שם. ראה גם את שיעורי הרא"ל למסכת טהרות עמודים 111-114.

## האנשה בסדר טהרות

### א. פתיחה

במקומות רבים בסדר טהרות, משתמשים חכמים בהאנשה. כפי שנראה בסעיפים הקרובים, חכמים מתארים מצב שבו אוכלין וכלים מדברים; הם מייחסים לכלים מוטיבציה ועיקשות, וכן הלאה.

נראה, שתופעה זו מייחדת בעיקר את המשניות והסוגיות של סדר טהרות, מעבר לשאר חלקי התורה שבעל-פה. אנו נדגים את הדבר דרך מספר הלכות, וננסה להעמיד מאחוריו גם הסבר כלשהו.

### ב. אוכל הכועס על משקה

דיני טומאת מת מופיעים במספר מקומות בתורה, אך הפרשייה העיקרית מופיעה בספר במדבר, בתחילת פרשת חוקת.<sup>1</sup> בין השאר קובעת התורה שהנוגע במת - טמא, ועל כך נדרשת דרשה ידועה בספרי זוטא:

הנוגע במת - נוגע במת טמא, אין מת עצמו טמא... (ספרי זוטא במדבר י"ט יא).

בספרי זוטא מוסברת גם המשמעות של ההלכה המוזרה זו. כדוגמה מובא המקרה של בן השונמית, שהיה מת וחזר לחיות. עקרונית - עשוי היה בן השונמית להישאר טהור, היות שהוא עצמו לא היה טמא גם כאשר היה מת. אלא שבהיותו מת הצליח לטמא את הבית בטומאת אוהל, וכשחזר לחיים - טימא אותו הבית.

דוגמה זו, כפי שמבואר בספרי זוטא,<sup>2</sup> נכנסת למשבצת של 'מטמאיך לא טימאוני ואתה טימאתני'. משבצת זו מובאת במספר הקשרים בסדר טהרות. סידרה שלמה של

1 הפרשייה המרכזית הנוספת מופיעה בפרשת מטות, לאחר מלחמת מדיין. איזכורים נוספים מופיעים לצורכם, במקומות שונים בתורה; למשל - בדיני נזיר.

2 עיין גם בניהד ע: ביחס לבן השונמית.

משניות במסכת פרה מדגימות יסוד הזה. אנו נעיין במשנה נוספת, במסכת טהרות, שמביאה דוגמה של טומאת משקין:

...אלא משקין שנטמאו באחורי הכלים - מטמאין אחד, ופוסלין אחד. הרי זה אומר - 'מטמאין לא טמאונים, ואתה טמאתני' (טהרות פ"ח מ"ז).

ביאור הדברים - אוכלי תרומה אינם נטמאים אחורי כלים טמאים. אבל משקה תרומה נטמא באחורי כלים טמאים. יתר על כן, אם עתה יגע המשקה הזה באוכלי תרומה, הוא יטמא אותם.<sup>3</sup>

יש פה ביטוי לחוסר הטרנזיטיביות ביחס הטומאה. אחורי כלים מטמאים משקים, המשקים מטמאים אוכלין, וזאת למרות שאחורי הכלים לא יטמאו את האוכלין אם יגעו בהם ישירות.

חוסר הטרנזיטיביות הזה, הוא המוקד של המשפט שחותם את המשנה - 'מטמאין לא טמאונים, ואתה טמאתני'. אך נשים לב מי אומר את המשפט הזה. אוכלי התרומה אומרים אותו למשקה התרומה!

חכמים מאנישים את האוכלין של התרומה, ושמים בפיהם משפט של טרוניה (ואולי גם הערכה מסוימת). גם הצד השני של הדו-שיח המוזר הזה, איננו אדם אלא משקה, אותו משקה של תרומה שטימא את האוכלין.

נדגים בדרך נוספת:

האוכל מנבלת העוף הטהור, והיא בבית הבליעה - מטמא בגדים; הנבלה עצמה אינה מטמא בגדים; הרי זה אומר - מטמאין לא טמאונים, ואתה טמאתני (פרה פ"ח מ"ד).

לנבלת עוף טהור יש דינים מעניינים רבים.<sup>4</sup> עיקר דינה הוא לטמא בבית הבליעה.<sup>5</sup> כלומר, אדם האוכל נבלת עוף טהור נטמא כאשר היא בבית הבליעה שלו. טומאה זו

3 וראה בברכות נב, את מחלוקת בית הלל ובית שמאי שקשורה להלכה זו.

4 עיקרם נידון בפתחה של מסכת טהרות, ועיין ברמב"ם בפ"ג מהלכות שאר אבות הטומאות.

5 זוהי תכונתה של נבלת עוף טהור כאב הטומאה. הגמרא קובעת שרמה נמוכה של טומאת אוכלין שייכת בנבלת עוף טהור גם מחוץ לבית הבליעה. הגמרא בזבחים קה-קה: דנה בכך, וניגע בנקודה זו גם בהמשך.

חמורה למדי - באותם רגעים הוא מטמא גם את הבגדים שהוא לבוש בהם (ואולי אף בגדים נוספים שהוא נוגע בהם בשעת בליעתו).<sup>6</sup>

דא עקא, שנבלת עוף טהור כשלעצמה, היא תמימה למדי. אמנם הגמרא בזבחים קה: קובעת שהיא מטמאת אוכלין ומשקין ברמה נמוכה. אבל אין היא מטמאת בגדים כאשר היא נוגעת בהם ישירות.

שוב אנו עדים לתופעה המעניינת של חוסר טרנזיטיביות. הנבלה עצמה אינה מטמאת בגדים, אך היא מטמאת אדם לטמא בגדים, למרות שכאשר היא מטמאת את האדם היינו מצפים שתחול בו רמת טומאה קטנה או שווה לזו של הנבילה.

ולענייננו - שוב מופיע המשפט 'מטמאיך לא טמאוני, ואתה טמאתני', ושוב הוא מבטא האנשה. זהו המשפט שאומרים הבגדים לאדם - מטמאיך (נבלת העוף הטהור) לא טמאוני (כי נבלת עוף טהור אינה מטמאת בגדים), ואתה (כאשר בלעת את נבלת העוף הטהור) טמאתני (כלומר, את הבגד).

לא רק האוכלים מדברים, אם כן, אלא גם הבגדים. ודוגמאות נוספות מובאות בשרשרת המשניות בפרה פ"ח מ"ב-מ"ז. לתופעה זו של כלים מדברים, נקדיש גם את הסעיף הבא, ובו נראה תכונה נוספת של הכלים - המוטיבציה שלהם.

## ג. כלים חרוצים

עיקרם של דיני זב, מופיע בשלהי פרשת מצורע. בפרק החותם את הפרשה, מפורטים האישים העיקריים השייכים לקטגוריה של אלו שטומאה יוצאת מגופם. בכולם מתוארת, בין השאר, טומאת מדרס.

אחד הערוצים המרכזיים של טומאת מדרס, הוא הערוץ של ישיבה ושכיבה. זב שיושב על מושב הזב, ושוכב על משכב הזב, הופך אותם לאב הטומאה. אלא שלהלכה יש לקבוע - מה הופך למושב ולמשכב.

האם, למשל, דרוש כלי? האם ניתן לקחת כלי שאיננו מושב או משכב, ולהפוך אותו לשכזה? בדרך אגב נעיר שלכאורה מפשטי הפסוקים נראה שיש לחלק בין משכב לבין מושב. בצורה די עקבית מקפידה התורה לדרוש 'כלי' בכל פעם שמדובר על

<sup>6</sup> נקודה זו נתונה במחלוקת ראשונים כללית, ביחס לתופעה מעין זו של טומאה בחיבורין. עיין, למשל, בב"ב ט: רש"י ד"ה הואיל ומטמא בגדים, ובתוספות ד"ה דהא.

מושב, ומשמיטה את הדרישה הזו בכל פעם שמדובר על משכב.<sup>7</sup> היינו עשויים להסיק, שכל דבר שהזב מייחד לשכיבה מוגדר כמשכב הזב, בעוד שעל מושב הזב קיימות כל מיני הגבלות הלכתיות. ויש לעיין האם להבדל זה יש גם ביטוי הלכתי למעשה, מעבר לפשטי הפסוקים. נשים לב שהברייתא שנצטט להלן, אכן דנה דווקא פסוק של מושב.

על כל פנים, נשים בצד את החילוק הנ"ל, ונעיין בדין הבא:

דתניא - 'והיושב על הכלי'. יכול כפה סאה וישב עליה, או תרקב וישב עליו, יהא טמא? ת"ל - 'אשר ישב עליו הזב', מי שמיחד לשיבה, יצא זה שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו (נידה מט:).

תוכן הברייתא ברור - כלי שאינו מיוחד למדרס הזב, אלא מיועד למהו שונה, אינו נטמא בטומאת מדרס. אם הזב לוקח צלחת מרק ויושב עליה, הוא לא הופך אותה למושב הזב. ואם הוא יושב עליה בלי לגעת בה - היא טהורה.<sup>8</sup>

אך עיקר העניין שלנו הוא בחיתומה של הברייתא. המשפט המסיים מדבר על כלי שאינו מיוחד למושב הזב - יצא זה שאומרים לו 'עמוד ונעשה מלאכתנו'. ואנו נשאל - מי הם האומרים? הרמב"ם מסביר שהאומרים הם האנשים שרוצים לנצל את הכלי למלאכתו המקורית:

זב שדרס על כלי שלא נעשה למשכב או למושב... הואיל ולא נגע בו - הרי זה טהור, שהרי אומרים לו - עמוד ונעשה מלאכתנו בכלי זה... שנאמר: 'אשר ישב עליו' - המיוחד לשיבה, לא שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו מפני שכלי זה לא נעשה לשיבה (רמב"ם הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ז ה"ח).

7 הדבר אכן בולט ברוב האישים שמתוארים בפרק ט"ו בספר ויקרא. אמנם, בנידה נראה שאין חלוקה שכזו, ויש לעיין בפשר הייחודיות שלה. לעצם החלוקה בין משכב למושב, עיין גם במעילה יח., בנימוקו של ר' שמעון במשנה. ייתכן שיש לדייק מניסוח דבריו, שהוא בונה בסיס לצירוף הנאמר במשנה, דווקא מפאת דין המושב. נוסף, בקצירת האומר, שלפי דיוק זה יש לסנף את מרכב הזב לקטגוריה של משכבות, ולא נדרש בו כלי (ויקרא ט"ו ט).

8 כפי שנאמר לעיל, אנו מדגישים את העניין של מושב. לטענתנו ניתן לומר שהברייתא דיברה במושב בלבד, ואם הזב ישב על כלי שכזה - ייתכן שהוא יהפוך למשכב הזב. על כל פנים, הראשונים לא פסקו כך.



כלומר - אדם מתיישב על מערוך, ובא האופה ואומר לו - קום, ואוכל לעשות את מלאכתי במערוך זה. לפי פרשנותו של הרמב"ם, אין כאן אלא דו-שיח בין שני אנשים, וכך מפרשים גם ראשונים נוספים.

אך הרמב"ם נאלץ להוסיף שתי מילים לפשט הברייתא - 'עמוד ונעשה מלאכתנו בכלי זה'. מילים אלו אינן מופיעות בלשון הברייתא, וחשיבותן קריטית. ננסה להסביר מדוע.

אנו נטען כי המשפט המצוטט בברייתא נאמר מפי הכלי עצמו. האדם רוצה לשבת על המחבת, והיא אומרת לו - קום, כי אני רוצה לטגן. עמוד, ונעשה מלאכתנו. התוספת של הרמב"ם, לפי הסבר זה, איננה במקום.

לא מדובר בטבח שרוצה לטגן במחבת ומקים את היושב עליה. מדובר במחבת עצמה, שאומרת ליושב עליה לקום. המשפט איננו 'עמוד ונעשה מלאכתנו בכלי זה' (זהו אכן משפט שאומר האדם שמשתמש בכלי), כפי שצייד הרמב"ם. המשפט הוא 'עמוד ונעשה מלאכתנו', ותו לא. זהו משפט שהכלי עצמו אומר לאדם.

ושוב - אנו מוצאים את תופעת ההאנשה. נציין, כמו בדוגמאות הקודמות, שמדובר בדין מדיני סדר טהרות. בפיסקה הבאה נקדיש מחשבה לשיוך זה, אגב דין בסיסי נוסף בדיני טהרות.

#### ד. דעת כמרכיב בדיני טומאה וטהרה

אחד מכללי הספיקות הבסיסיים בדיני טומאה, הוא ההלכה של 'ספק שאין בו דעת להישאל'. משיטת הרמב"ם משמע שכלל זה בסיסי ביותר, והוא מעין אב לשאר כללי הספיקות. כך, לדוגמה, מובא במשנה:

חרש שוטה וקטן שנמצאו במבוי שיש בו טומאה - הרי אלו בחזקת טהרה, וכל הפקח בחזקת טומאה, וכל שאין בו דעת להשאל - ספיקו טהור (טהרות פ"ג מ"ח).

במבט ראשון, נוגד הכלל את ההיגיון. מדוע לחלק בין פיקח לבין שוטה, לעניין ההערכה של מצבי ספק? וכי בגלל שהאדם שוטה, יש פחות סיכויים שנגע בו שרץ? ואם מדובר באדם פיקח, האם יש לשנות את דיני החזקה בעקבות כך?

דבר אחד ברור - ספיקות בדיני טומאה, ואולי בכל התורה, אינם רק הערכה אובייקטיבית של סיכויים לטובה ולרעה. בספק, ביסודו, יש גם צד סובייקטיבי. יתר על כן - ספק שלא מחרידים אותו מרבצו, ספק שלא שואלים לגביו שאלות מיותרות, איננו מתפתח לרעה. ננסה לבאר רעיון זה.

הטומאה איננה נתון פיסי גרידא. התפשטותה תלויה, לפחות במקרי ספק,<sup>10</sup> בכך שמישהו יתעניין בקיומה. וייתכן שההתעניינות הזו צריכה להיות בקול, באמירה ממש. כך, לדוגמה, סבור בעל ה'משנה אחרונה':

...כיון שאין לפנינו דבר המביא עלינו ספק, אמאי אית לן למימר שמא נטמא? ולא מטמאין, אא"כ השואל אומר שיש ספק בלבו... (משנה אחרונה, טהרות פ"ד מ"א).

דין מדהים זה מציב אותנו בפני רעיון יסוד בדיני טומאה וטהרה. הרעיון העקרוני הוא שהטומאה שייכת דווקא בעולמו של האדם, ולא בעולם הטבע כשהוא לעצמו. קיימות אמנם קטגוריות טבעיות ביסודן - כלים, אוכלין ומשקין, ששייכות בדיני טומאה וטהרה. אך לשם שיוכן בדינים אלו, הן צריכות להתנתק מעולם הטבע, ולחדור לתוך עולמו של האדם.

למעבר זה שבין העולמות, ביטויים רבים. הוא משתקף בדיני גמר מלאכה בכלים, בדיני מחשבה המורידה לידי טומאה, בדיני הכשר באוכלין, וכן הלאה. ייתכן שהוא משתקף גם בדין של 'אין בו דעת להישאל'.

הרעיון הוא שצריך לחשוב על הטומאה, לדבר עליה, להזכיר את אפשרות קיומה במפורש, ודווקא על ידי אדם פיקח ובר-דעת. אדם שאין בו דעת, או מי שאינו שואל וכדומה - מופקע (ברמה מסוימת, כמובן) מעולם הטומאה.<sup>11</sup>

10 ניתן גם לציין דוגמה חריגה יותר, של מקרה ודאי של טומאה, הנפסק לטהרה משום שאף אחד לא יודע על קיומו. זהו הדין המפורסם של טומאת התהום. עיין במשנה בנזיר סג., ובסוגיית הגמרא שם.

11 במקביל, כדי להוציא מידי חזקת טומאה, נחוצה לפעמים אמירה מפורשת. ראה, למשל, בגמרא בחולין י. לגבי אדם שטבל ונמצא עליו דבר חוצץ. הדבר בולט בעיקר לשיטת התוספות שם (בד"ה עד), שסבורים שיש פה דין מיוחד בטהרות דווקא (לפי התירוץ השני של רבינו תם, בחיתום התוספות).

באופן דומה - כלים או אוכלין ומשקין אינם מקבלים טומאה אוטומטית. כל עוד הם חלק אינטגרלי מהטבע, מחוברים, לא מעובדים, לא מוכשרים - הם לא שייכים בדיני טומאה וטהרה.

לתופעה זו רצו חכמים לתת ביטוי, ואחד האמצעים לכך הוא האמצעי הספרותי. זהו תורף ההאנשה המופיעה בסוגיות, לדעתנו. וכך, בעיקר בסדר טהרות, אנו מוצאים תופעות של האנשה. כאילו באו לומר לנו - רק כלים שהפכו ממש לחלק מעולמו של האדם, כלים שכועסים, מדברים, מאיצים באדם לקום, וכן הלאה - רק כלים כאלו (או אוכלין ומשקין שכאלו) הפכו לחלק מעולמו של האדם, וממילא הטומאה שייכת בהם.

בהתאם לקו זה, אנו מוצאים את הגמרא במעילה כא. שמייחסת תכונות של 'שליח' למעטן של זיתים (דהיינו כלי שאוספים בו את הזיתים מן המסיק); כך מדברת הגמרא בשבת פג: על היסטו של זב שלא מצאנו לו חבר (כלומר - חבר להיסט, לא לזב); וכך דורשת התורה כהנים על ידות הכלים שהן לצורכיהם של הכלים<sup>12</sup>, כביכול - גם לכלים יש צרכים משלהם.

הכל משרת את אותו רעיון - הפיכת הכלים, האוכלין והמשקין לחלק מעולמו של האדם, כדי להכניס אותם לעולם הטומאה וטהרה. וזאת, בין השאר, על ידי היסוד של ההאנשה.

## ה. יסוד הבחירה החומרי

כסניף לרעיון שבו חתמנו את הסעיף הקודם, נעלה על דרך ההשערה יסוד עמוק יותר להסבר הדברים. תחילתו של יסוד זה - ביום השני למעשה הבריאה. כידוע, יום זה איננו מסתיים בכי טוב, משום שהבריאה שנבראה בו הסתיימה רק ביום השלישי. ואכן - ביום השלישי מוצאים פעמיים כי טוב.

האם זהו התכנון המקורי של הבריאה? קשה מאוד יהיה לומר כך. אין זה סביר שכך הייתה אמורה להיות חלוקת הימים מלכתחילה, בעיקר משום שהמשימה

12 זוהי התורה כהנים על הפסוק של תנור בפרשת שמיני (ויקרא י"א לו). נעיר בקצרה, שבידות האוכלין מופיע שינוי משמעותי, ומדרש ההלכה מדבר על הידות כ'דבר שהוא לצורכיהם' (כלומר, לצורך האדם). להרחבת הדיון בשוני זה, ראה - היבטים הלכתיים בשיטת הבחינות, במאמר העוסק בידות.

הכמותית שהוקדשה ליום השני לא נראית כה רבה, כאשר משווים אותה לימים האחרים.

אנו נעלה כהשערה את האפשרות שבריאת הארץ והימים, על ידי היקוות המים, אכן תוכננה גם היא ליום השני מקור. אלא שהחומר סירב להיכנע לתכתיבים הללו. כשם שדרשו חז"ל (מתוך דיוקם בפסוקים) ביחס לאדמה המצטווה להוציא עץ פרי עושה פרי, ומתמרדת ומוציאה עץ עושה פרי גרידא, כך נרצה לומר גם ביחס להיקוות המים.<sup>13</sup>

נטען כי המים לא נמתחו ולא קרשו כמו שצריך. הדבר גרם לשינוי מסוים בתכנית הבריאה, ולחוסר הסדר שהתרחש בעקבות כך ביום השלישי; ומכאן נוכל ללמוד על יסוד חשוב ביותר - יסוד הבחירות של החומר.

יסוד הבחירה שבאדם - מובן מאליו, והוא אחד מעיקרי אמונתנו. גם בבעלי החיים נראה שיש יסוד בחירי, אם כי טווח הבחירה שלהם מוגבל יותר. ניתן אפילו לומר שלצמחים יש יכולת בחירה מסוימת, למשל מידת השקעה והמוטיבציה בחיפוש שורשיהם אחרי מים וכדומה.

אך ניתן גם להרחיק ולומר שיש יסוד בחירי בחומר עצמו. החומר יכול להיכנע ליוצרו, או להתנגד. הוא עשוי ללכת חלק, או להתעקש ולמרוד. המרחב הקטן שמרשים לו עקרונות אי הוודאות, הוא יסוד הבחירה שבו.

וזוהי, בסופו של דבר, גם הסיבה לכך שיש לו פוטנציאל מסוים להיכנס לעולמו של האדם. פוטנציאל, שברמה ההלכתית יבוא לידי ביטוי בעיקר בדיני טומאה וטהרה. וברמה הספרותית, הוא יבוא לידי ביטוי בהאנשות, מעין אלו שציטטנו לעיל.

13 יסוד זה מופיע במספר מדרשים. עיין, למשל, בתורה שלמה בפרשת בראשית, אות תסב. במדרש שמובא שם נאמר: "אמר - יהי רקיע בתוך המים. אמר, התפלגו לב' חצאים ועלו חצייכם למעלה וחצייכם למטה, וזדו ועלו כולם למעלה. א"ל הקב"ה... אמרו המים - לא נרד! העיזו פניהם לפני בוראם, ולכך נקראו מים עזים...". עיין גם בילקוט שמעוני לפרשת בראשית, רמז ח'.

## ו. דרשת פסוקים בקודשים

כדאי אולי להעיר, בקצירת האומר, על תופעה מעניינת שרווחת בסדר קודשים. גם זו תופעה ספרותית, ואפשר שניתן לבארה בדרכים דומות לאלו שבהן אחזנו בבואנו לתאר את תופעת ההאנשה שבסדר טהרות.

אנו מוצאים, בהקשרים רבים, האנשה של פסוקים בסדר קודשים. כך, למשל, דנה הגמרא בפרק 'תמיד נשחט' בשאלת ההקרבה של חלבי שבת ביום טוב. הדיון נוגע, בין השאר, ללימוד מן הפסוק, והגמרא שואלת:

...משום דחלבי שבת קריבין ביום טוב, אנן ניקו ונימא ליה דהאי קרא בארבעה עשר  
שחל להיות בשבת הוא דכתיב? אמר ליה - שבקיה לקרא, דהוא דחיק ומוקים  
אנפשיה (פסחים נט:).

רש"י בזבחים מיישם את היסוד הזה, גם במקום שהוא לא מופיע בגמרא:

אי נמי בעית למימר דקרא דחיק ומוקי אנפשיה כשהפרישן בזה אחר זה...  
(זבחים ז, רש"י ד"ה ועוד).

ובנוסף, בסוגייה בזבחים ו: מדברת הגמרא על כך ש'חיסך הכתוב', ואף כאן מואנש הפסוק. בדומה לתופעה שאופיינה לעיל בעיקר סביב סדר טהרות, נראה שלתופעת האנשת הפסוקים יש זיקה מיוחדת לסדר קודשים.

אנו יודעים, שכללי הלימוד מפסוקים בדיני קודשים שונים מעט מן הכללים המקבילים בשאר המקומות בתורה. הגמרא מעירה במספר מקומות ש'בקודשים בעינן שנה עליו הכתוב לעכב',<sup>14</sup> ו'במנחות בעינן שנה עליו הכתוב לעכב'.<sup>15</sup> כמו כן, הגמרא מגבילה את כללי ה'למד מן הלמד' לסוגיות של קודשים דווקא.<sup>16</sup> סוגייה ארוכה

14 עיין זבחים כג:, בסוגיית הגמרא (ועיין גם במאמרו של הרב צבי שלוה, בגיליון הנוכחי). מעניין להעיר, שבגמרא אין ספציפיקציה מפורשת לקודשים ביחס לכלל זה, וגם קשה למצוא לו מקור. עיין, בהקשר זה, בהתחבטותו של התוספות (זבחים ד-ה. ד"ה אימא). באופן כללי, יש ראשונים שהרחיבו את משרעת הכלל גם אל מחוץ לתחום הקודשים. בעיקר אמור הדבר כלפי רש"י (ראה בקידושין יד. ד"ה ויבמה, ובעוד מקומות).

15 בלשון דומה קובעת הגמרא במנחות יט:, שכל מקום שהחזיר לך הכתוב בתורת מנחה - אינו אלא לעכב.

16 ראה, למשל, בדברי רש"י (זבחים מה., ד"ה מעשר דגן חולין הוא) - "ובכל התורה למדין למד מן הלמד, חוץ מן הקדשים". גם בעניין זה, עיין במאמרו הנ"ל של הרב צבי שלוה.

ומעניינת, במהלך הפרק החמישי במסכת זבחים, מוקדשת לפירוט אופני הלימוד החוקיים בפסוקי הקודשים.

ייתכן, שכללים אלו מרמזים על רובד נוסף של משמעות לפסוקי הקודשים ולדרשתם ההלכתית; ואנו נוכל להציע, בדומה להצעתנו בחלק הקודם, שהאנשת הפסוקים בסדר קודשים מבטאת בדרך ספרותית את הרובד הנוסף הזה.

הרב שלמה גורן זצ"ל\*

## בעניין צמחיית הכותל המערבי

### שאלה

האם מותר לתלוש את הצמחייה הגדלה בין אבני הכותל המערבי, כדי למנוע נזק לאבני הכותל?

### תשובה

תשובה לשאלת הממונה על המקומות הקדושים במשרד הדתות, אם מותר לתלוש את הצמחייה הגדלה בין אבני הכותל המערבי כדי למנוע נזק לאבני הכותל.

לפי עניות דעתי, אין לתלוש את העשבים הצומחים בין אבני הכותל המערבי. על אף ההלכה במסכת מגילה (כח.) ביחס לבית הכנסת שחרב ועלו בו עשבים, שבמשנה נאמר ש"לא יתלוש מפני עגמת נפש", אבל לפי מסקנת הגמרא שם (כט.) תולש ומניח. וכן גם פסק הרמב"ם ביחס לבתי כנסת שחרבו:

עלו בהן עשבים תולשין אותם ומניחין אותן במקומן, כדי שיראו אותן העם ותעור רוחם ויבנום (הלכות תפילה פי"א הי"א).

וכן הוא בשו"ע או"ח (סימן קנ"א ס"י): "ואם עלו בהם עשבים תולשים אותם ומניחים במקומן משום עגמת נפש, כדי שיראו העם ותעיר רוחם וישתדלו לבנותה".

אבל כבר פסק שם הט"ז (סק"ג) שאם אין בדעתם לבנות בית הכנסת במקום הראשון אין צריך לתלוש העשבים על מנת להניחם במקומם, כלומר שאין חובה להשאיר שם את העשבים.

לפיכך ביחס לעשבי הכותל המערבי, נראה שהדבר תלוי במחלוקת רש"י ותוספות, שכפי שיבואר להלן לדעת הרמב"ם אין לתולשם אפילו על מנת להניחם שם מפני עגמת נפש. שהנה, לפי דעת רש"י והתוספות בית המקדש העתיד להיבנות לא ייבנה

\* המערכת מודה לאשת הרב זצ"ל, הרבנית צפיה גורן שתחי', על מסירת הדברים לפרסום. ההערות למאמר נערכו על-ידי נעמן וסרצוג, מאיר סלונסקי, ועורכי מעלין בקודש.

בידי אדם, כי "מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים שנאמר 'מקדש ה' כוננו ידיך' (שמות ט"ו, יז)", (רש"י סוכה מא. ד"ה אי נמי, ובתוספות שם בד"ה אי), וכן כתבו רש"י במסכת ר"ה (ל. ד"ה אי) והתוספות במסכת שבועות (טו: ד"ה אין).

אבל כבר נתברר אצלנו במאמר מיוחד<sup>1</sup> שהרמב"ם אינו סובר כרש"י ותוספות, אלא לדעתו חובת בניין בית המקדש חלה על כל דור שבכוחו לבנותו, וגם בזמן הזה. לכן, יש לשמור על עשבי הכותל המערבי כדי לחזק אותנו בבניין בית המקדש, כי את חורבן הבית מצווים אנו לזכור ולהתאבל עליו כמבואר במסכת סוכה (מא.) מהמקרא: "ציון היא דורש אין לה" (ירמיה ל', יז) - מכלל דבעיא דרישה, וכן מהמקרא: "אם אשכחך ירושלים" (תהילים קל"ז, ה) כמבואר במסכת בבא בתרא (ס:), וכבר הארכנו בנושא זה בספרנו 'תורת המועדים' (במאמר הליכות החורבן עמוד 475). ויש בזה משום עגמת נפש כשבאים לכותל המערבי ורואים אותו בשממותו, ואת העשבים שעלו בו. וכשם שחייבים לקרוע על החורבן מפני עגמת נפש, יש איפוא חובה להביא את הרואים את שריד בית מקדשנו לידי עגמת נפש כדי לחזק את כיסופי הגאולה שבנו.<sup>2</sup>

בנוסף לנ"ל, הצמחייה הגדלה בין אבני הכותל המערבי שונה מעשבי בית הכנסת, כי יש עליה קדושת בדק הבית מן התורה, מכיוון שגדלה בין אבני כותל, ויש בה מעילה אם יהנו ממנה; וכפי שפסק הרמב"ם בהלכות מעילה (פ"ה ה"ו), שהמקדיש שדה והוציאה עשבים - מועלין בהן.

לכן, אם יעקרו את הצמחייה ויניחו אותה במקומה בין אבני הכותל, חיישינן לתקלה שמא יהנו מהם, וכפי שאמרו במסכת פסחים (כ., לג:). ולעוקרה לכתחילה כדי לקבור אותה במקום אחר, כמו המקדיש והמעריך והמחרים בזמן הזה פירות כסות וכלים שהדין הוא שמניחין אותן עד שירקבו, כאמור במסכת ע"ז (יג.) וברמב"ם הלכות ערכין וחרמין (פ"ח ה"ח), גם זה לא שפיר דמי; דאם כן, אין בזה סימן לחורבן ולעגמת

1 עיין בספר 'תורת השבת והמועד' להמחבר זצ"ל, במאמר 'מצות בנין בית המקדש בזמן הזה'.

2 מרן המחבר זצ"ל מחדש שלגבי המקדש עצמו, יש דין נוסף של קריעה מחמת עגמת נפש שלא קיים בבית כנסת, והראיה לכך שקורעין על בית המקדש שחרב ואין קורעין על בית כנסת שחרב. וה"ה לגבי תלישת עשבים נאמר שיש הבדל בין מקדש לבית כנסת, ולכן בכותל אסור לתולשם, ואילו בבית כנסת תולש ומניח. בפסקה הבאה יבואר ביאור נוסף מדוע לא ניתן לתלוש ולהניח בכותל.



נפש כפי שחייבו חכמים לעשות אפילו בבית כנסת שחרב, על אחת כמה וכמה ביחס לחורבן בית המקדש כנ"ל.

יש להוסיף גם נימה נפשית לפיתרון של השאלה הנ"ל. מאז קרוב ליובל שנים אני זוכר את הכותל המערבי עם הצמחייה שלו. הוא חרוט ברוחו של כל אדם בעולם, כמו שהוא עם העשבים הגדלים בו, המסמלים לכל רואיו את חורבן הבית והכמיהה והכיסופין לגאולה ולבנינו העתיד של בית מקדשנו. לכן אין לשנות בו מאומה, ואם הכותל לא התפורר קרוב לאלפיים שנה בעטיה של הצמחייה, הוא לא יתפורר גם הלאה, כמו שהארון נושא את נושאו.

לכן יש להשאיר את הצמחייה הגדלה על הכותל המערבי זכר לחורבן וסימן לגאולה, עד שייבנה בית המקדש במהרה בימינו, ונוכל לפאר ולרומם את בית קדשנו וחצר אלקינו, הר הבית וחומותיו ומגדליו מסביבו.

הרב שלמה גורן

הרב הראשי לישראל

# מי יעלה בהר ה'

## יום עיון בנושא זיקתנו להר הבית

דברי הרב שאר ישוב כהן

### פתיחה

נושא הר הבית הוא שורש האמונה, שורש הכיסופים, ואולי גם שורש המרי. זהו ליבו של המאבק בין היהודים לערבים בארץ ישראל. מאז שנת תר"פ אנחנו עומדים באותו מאבק. בכל תפילת מוסף של ראש חודש או של חגים אנחנו אומרים - 'מפני חטאינו גלינו מארצנו... ואין אנחנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחוות לפניך'. היום אנחנו בארץ, ויש באפשרותנו לעלות ולראות, אלא שאין מניחים בידינו. אולי אפשר לומר כי לא עלה על דעתם של חכמי ישראל, שיהיה מצב שבו עם ישראל חוזר לארץ ושולט בה - ולא מוכן, ולא יכול לעלות ולראות. משום כך תקנו חכמים תפילה בלשון זו. הדברים נוגעים לשורש שאלות ההלכה שבעניין זה.

### מקום המקדש

השאלה הראשונה שנעסוק בה היא שאלת מקום המקדש. בכך יש ארבע שיטות שונות - שיטת הרב גורן זצ"ל, שיטת הרב אריאל, שיטת הרב קורן ושיטת האדריכל שגיא. אמנם, לפי כל השיטות, אין ספק שהמקום המקודש מתחלק לשני חלקי יסוד - הר הבית, שהוא כל השטח, ומקום המקדש עליו עמד המקדש ממש. מבחינה ההלכה ודרגת הקדושה, שונה לחלוטין מצבו של מקום המקדש, ממצבו של שאר הר הבית.

ההלכה היא שחובותינו, כלומר קרבנות ציבור שקבוע להם זמן, כגון: התמיד שזמנו בבוקר ובערב, כל קרבן חובה של שבת ומועד, כל אלו דוחים את השבת ואת

\* מכללת יעקב הרצוג, שעל יד ישיבת הר עציון שבאלון שבות, קיימה באדר ה'תשס"א יום עיון תחת הכותרת - 'מי יעלה בהר ה' - זיקתנו להר הבית'. אנו מביאים כאן את דבריהם של שניים מהדוברים. אנו מודים למכללת יעקב הרצוג על הרשות להביא את הדברים לדפוס. השתדלנו לשמור על האופן שבו נאמרו הדברים ביום העיון, תוך הכנסת שינויי עריכה קטנים. הדברים עברו את ביקורת דובריהם.

הטומאה. אלו סוגיות מפורשות במסכת שבת, תמיד, מידות וכן מפורש בירושלמי. זוהי קביעה שאין איש חולק עליה.

כלומר, תיאורטית ניתן היה להקריב קרבנות, אילו עלינו למקום המקדש בהמונינו בציבור או קהל, למקום המקדש, מאחר שטומאה דחוויה, או מותרת בציבור (תלוי במחלוקת בגמרא). ואם כן, קיימת חובה לעלות למקום המקדש גם בזמננו ולעשות שם את חובותינו.

אמנם הדברים שנויים במחלוקת מימי הרמב"ם והראב"ד, שנחלקו, כידוע, אם קדושת המקדש בעינה עומדת גם בזמן הזה. אך באופן פרדוכסלי, לכאורה, דווקא הדעה האוסרת בזמן הזה לעלות למקום המקדש לצורך עבודה, היא הגורסת שניתן לעלות להר-הבית, גם ללא עבודה, בעוד שלדעה המתירה עלייה למקום המקדש לשם עבודה, אסור לעלות למקום המקדש שלא לצורך עבודה, ויש להחמיר ולציין במדויק את הגבולות שבין הר-הבית למקום המקדש, כדי לקיים מורא-מקדש ולמנוע איסור כרת.

שאלת המפתח של כל הנושא, וזו השאלה השניה שנעסוק בה, היא כאמור: שאלת קדושתו של המקום בזמננו, השנויה כאמור במחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד: האם קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא.

כך כותב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה:

כל מקום שלא נעשה בכל אלו וכסדר הזה אין קדוש גמור. וזה שעשה עזרא שתי תודות זכרון הוא שעשה לא במעשיו נתקדש המקום, שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים, ובמה נתקדשה - בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבא.

לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אע"פ שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה, ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים אף על פי שאין שם חומות, שהקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא.

ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר 'זה שמותי את מקדשיכם', ואמרו חכמים אע"פ ששמומין בקדושתן הן עומדים. אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן

ארץ ישראל. וכיון שעלה עזרא וקדשה - לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בו, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום, ואף על פי שנלקחה הארץ ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות, על הדרך שביארנו בהלכות תרומה (פ"ו הי"ד-ט"ז).

וכן בהלכות מעשה הקרבנות:

מי ששחט קדשים בזמן הזה והעלם חוץ לעזרה חייב, מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים, שהרי מותר להקריב אף על פי שאין בית, מפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא (פי"ט הט"ד).

לדעת הרמב"ם, הר הבית כולל מקום המקדש, אף הוא מקום קדוש, על אף שגלינו ממנו. לפיכך אסור להיכנס למקום המקדש שלא לצורך עבודה של קרבן ציבור, ולהר-הבית אסור להיכנס, אלא אם הגבולות בינו לבין מקום המקדש ברורים וידועים, ובכל התנאים המנויים בהלכה; טהרה, איסור נעילת הסנדל, השתחויות ועוד, כפי שנברר להלן.

לעומת זאת, לדעת הראב"ד הדבר לכאורה מותר, או לפחות אין בו כרת, ויש לשים לב לנימוקו המעניין:

א"א סברת עצמו היא זו, ולא ידעתי מאין לו, ובכמה מקומות במשנה אם אין מקדש ירקב, ובגמ' אמרו דנפול מחיצות, אלמא למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא לא חלק בין מקדש לירושלים לשאר א"י. ולא עוד אלא שאני אומר שאפילו רבי יוסי דאמר קדושה שנייה קדשה לעתיד לבא לא אמר אלא לשאר א"י אבל לירושלים ולמקדש לא אמר, לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם,<sup>1</sup> כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו<sup>2</sup> לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת (ראב"ד, הלכות בית הבחירה פ"ו הי"ד).

1 כמובן, יש להבחין בקדושת המקום המקודש, בין קדושה עצמית לבין קדושה לצורך מצוות התלויות הארץ, כפי שמבחין הרב קוק במבוא לשבת הארץ, לגבי קדושת הארץ. קדושתו הטבעית של הר הבית קיימת לעולם. קדושתו לצורך קיום מצוות, אותה מקדשים בני אדם, יכולה להתבטל ולחזור.

2 זהו אחד מן המקרים שבו הוא מביא הלכות, ומציין שנגלו אליו ברוח הקודש, או כלשונו: 'מסוד ה' ליראיו'.

בתשובה הידועה של אור ישראל וקדושו מרן הרב הרא"ה הכהן קוק זצ"ל ב"משפט כהן", שנכתבה כנראה כתגובה לדברי הרה"ג ר' חיים הירשנזון זצ"ל, שחקר את הנושא והתיר כניסה להר הבית בזמן הזה לצורך תפילה, כותב הרב זצ"ל, שאין אנחנו יכולים להכניס את ראשינו בין שני הרים גדולים אלה, הרמב"ם והראב"ד, ולהכריע במחלוקת זו.

אבל כל זה, כאמור, שייך ל'מקום המקדש' ולא ל'הר-הבית', כפי שנברר בהמשך דברינו. קדושת הר-הבית מחייבת מגבלות ותנאים מסוימים, אך בטוהרה ובקדושה, אין כמוהו כמקום תפילה שהוא שער-השמים, כמו שאמר יעקב אבינו עליו השלום - "אין זה כי אם בית אלקים וזה שער-השמים" - "אמר אפשר עברתי על מקום שהתפללו בו אבותי ולא אתפלל בו, מיד קפצה לו הדרך".

### מקום המזבח

שאלה שלישית שיש לדון בה היא שאלת מקומו של המזבח. מצינו בחז"ל שרק נביא יכול להורות לנו היכן מקומו. אמנם, יש קרבן ציבור אחד שלא תובע מיקום מסוים לשחיטתו, שכן כל העזרה כולה כשרה לכך, וזהו קרבן פסח; אם כי גם לגביו עדיין נשאר פתוחה השאלה של זריקת הדם והקטרת האימורין.

למרות בעיה זו, מצינו שגדולי ישראל מרנן רבי צבי הירש קלישר, רבי עקיבא איגר, והחתם סופר זכותם תגן עלינו ולכל ישראל, עסקו בהשתדלות אצל ממשלת תורכיה שתאפשר להם את הקרבת קרבן הפסח. הגאון ר' צבי הירש קלישר זצ"ל כותב ב'דרישת ציון', שאפשר להתגבר על כל הקשיים הכרוכים בעבודה בזמננו רק אם יתנו לנו שרי ירושלים השולטים על מקום המקדש רשות כניסה למקום. מרן הגאון רבי עקיבא איגר זיע"א כותב אליו ומחזק את ידיו בגישתו לנושא. הוא מביא שם את כל הנימוקים בעד ונגד, ולבסוף מכריע שהדבר אפשרי. הוא מוסיף שחתנו, מרן החת"ם סופר, פנה לרוטשילדים וביקש מהם לפנות לשרי תורכיה, ולהשתדל אצלם לקבל רשות להקריב קרבן פסח כל שנה.

וכך כתב החתם סופר בעניין זה:

ומ"ש מו"ח הגנ"י לבקש משרי ירושלי' ליתן רשות להקריב, הוא קפדן גדול, כי ההוא אמר לבל יקרב שם מי שאינו מאמונת ישמעאל, כי שם נבנה בית עבודה שלה' ואומרי' שאבן שתייה באמצע הכיפה ההיא ולא יקרב שם איש זר שאינו מאמונתם (שו"ת חתם סופר חלק ב [יו"ד] סימן רלו ד"ה יקרת קדשו).

## הכניסה למקומות המקודשים

שאלה רביעית היא דיני ותנאי הכניסה למקומות המקודשים.<sup>3</sup> כדי לנסות לרדת לעומקם של דברים, נלמד את המשניות במסכת כלים, העוסקות בכניסה להר הבית ולמקדש:

לפנים מן החומה מקודש מהם, שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני. הר הבית מקודש ממנו שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם. החיל מקודש ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם. עזרת נשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם ואין חייבין עלייה חטאת. עזרת ישראל מקודשת ממנה שאין מחוסר כפורים נכנס לשם וחייבין עליה חטאת. עזרת הכהנים מקודשת ממנה שאין ישראל נכנסים לשם אלא בשעת צרכיהם - לסמיכה, לשחיטה, לתנופה.

בין האולם ולמזבח מקודש ממנה שאין בעלי מומין ופרועי ראש נכנסים לשם. ההיכל מקודש ממנו שאין נכנס לשם שלא רחוק ידים ורגלים. קדש הקדשים מקודש מהם שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכפורים בשעת העבודה. אמר רבי יוסי - בחמשה דברים בין האולם ולמזבח שוה להיכל: שאין בעלי מומין ופרועי ראש ושתויי יין ושלא רחוק ידים ורגלים נכנסים לשם, ופורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה (כלים פ"א מ"ח-מ"ט).

נמצינו למדים כי המשנה מחלקת את הר הבית לכמה דרגות קדושה - הר הבית, דהיינו חצר המקדש, החיל לפני העזרה (רוחב איזור זה הוא עשר אמות), העזרה, והמקדש עצמו שגם הוא מתחלק לכמה דרגות של קדושה. על כל פנים, מפורש במשנה שגם בזמן שבית המקדש היה קיים, היה מותר לטמא מת להיכנס להר הבית עצמו, עד מקום החיל. וזה לשון הרמב"ם:

טמא מת, אפילו המת עצמו, מותר להכנס להר הבית, שנאמר - 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו' - עמו במחנה הלויה (הלכות ביאת המקדש פ"ג ה"ד).

הרי לענייננו, אדם הטמא בטומאה אישית 'היוצאת מגופו' איננו יכול להכנס להר הבית. אך אדם טהור שטבל, לא נעל את הסנדל, לא נכנס במקלו ותרמילו, ונכנס בקדושה וטהרה עם השתחויות - מותר לו להיכנס עד למקום החיל. זאת ללא צורך

<sup>3</sup> בספר 'קרנות המזבח' להרב יעקל סובא זצ"ל, שעליו שמעתי מפיו של מרן החזון איש זצ"ל שהיה מגדולי הגדולים, כתב הרב סובא קונטרס שלם, להוכיח ולברר תנאי אפשרות כניסה להר הבית ולמקום המקדש גם בזמן הזה.

בהיטהרות על ידי פרה אדומה - אף על-פי שהוא בחזקת טמא-מת. (דבר שבזמננו הינו לכאורה בלתי אפשרי).<sup>4</sup>

### הצורך בשינוי פנימי

נשאלת השאלה, לאחר שגדולי-ישראל עמלו ליישב את הבעיות ההלכתיות וכיום "הר-הבית בידנו" ויש אפשרות לקבוע תחומים ולציין גבולות של רמות הקדושה, השאלה היא - אם כל כך טוב, מדוע כל כך רע? מדוע נרתעים גדולי הפוסקים, ואף אנחנו הרבנים, חברי מועצת הרבנות הראשית, מלדון למעשה בשאלה זו, ורק שלושה גדולי תורה, ואיתם ועד רבנו יש"ע, הגאונים הרב דב ליאור, הרב נחום רבינוביץ, והרב זלמן מלמד, העיזו לצאת בקול קורא גלוי בענין זה.

לולי דמסתפינא הייתי אומר, כי לי נראה, שהטעם האמיתי הוא הפחד שלנו מפני השינוי העצום של כל הווייתנו הדתית, שמחייב את חכמי ישראל לדון מחדש בכל ניסוחי התפילה שלנו. עובדה היא כי במשך דורות. בנינו את כל ההווייה הדתית שלנו על הגלות, על התפילה לחזרה לירושלים ולארץ ישראל. פתאום השתנה המצב, ואנחנו יכולים להגיע לשם, אך אין לנו כוח לעמוד בהיכל המלך! אנו פשוט לא מסוגלים לעשות את השינוי ההכרחי, הן בתפילה והן בתודעה - עדיין איננו מוכנים לכך. כפי שלגבי העלייה לארץ ישראל היינו זקוקים לתלמידי הגאון מווילנה ולתלמידי הבעל שם טוב שישנו את הגישה הגלותית - שכביכול צריכים לחכות למלך המשיח שיבוא ויקח אותנו לארץ ישראל, ויחייבו את העלייה לארץ-ישראל שתקרב את הגאולה, כך צריכים אנו שינוי פנימי בנוגע להר הבית.

רובנו ככולנו נמצאים במצב בו אנו עדיין לא מוכנים למהפך הנפשי והרוחני הזה, מהפך שיאפשר לנו גישה דתית אחרת. אלפי שנים התפללנו על דבר מסוים, וכשסוף סוף נענו תפילותינו - קשה לנו להפנים את השינוי ולהתאים את עצמנו אליו. על ידי זה הנצחנו את המצב של ההשפלה והגלות, המסומל יותר מכל על ידי תפילתנו רק בכותל המערבי - ליד מקום המקדש, ולא בתוכו, או לפחות על ידו, בהר-הבית.

נראה שהפן הפסיכולוגי הזה מרתיע רבים, כולל רבים מאיתנו הרבנים, מלשנות את הנוסח ואת המסורת, וללכת להתפלל קוממיות בהר הבית. הכותל המערבי מסמל אמנם את המקום שלא זזה שכינה ממנו, אך הוא מסמל גם את ההשפלה, את המצב של הגלות, בו לא נכנסים להר הבית, הכותל הוא הכותל המקודש בבכי ובדמעות

4 וראה מאמרו של הרב שלמה גורן זצ"ל בעניין זה, מעלין בקודש ז', אב תשס"ג.

ישראל בכל הדורות. היום אנו באים אליו בשמחה ובראש מורם, אך עדיין השמחה אינה שלמה, כי אנו נצמדים אליו מבחוץ ולא מבפנים.

המצב הבלתי נסבל בהר-הבית היום הוא שבמו ידינו מסרנו את הר-הבית והמדרש לואקף המוסלמי. אנחנו הסגרנו בידיהם מרצון את הר הבית, כשהיה בידינו, מתוך הנחה שהמקום הוא מחוץ לתחום בשבילנו. מדוע אסרו אז גדולי ישראל את העלייה להר הבית? ננסה להסביר את המניע לאיסור זה, שאסרה בזמנו מועצת הרבנות הראשית לישראל, עד שבא מרן הרב גורן זצ"ל והתיר זאת כפי שיראה כל מעיין בספרו הגדול "הר-הבית". המועצה, גם כשהיתה בנשיאותו, לא חזרה ודנה בנושא; עד שלפני כארבע שנים, על פי בקשתי, דנה המועצה בדבר ומסרה את הנושא לוועדה, ולא הכריעה בדבר.

כפי שהסברנו, האיסור של כניסה למקום המקדש, שקיים גם בזמן הזה, לשיטת הרמב"ם, גובל באיסור כרת. לשם כך צריך למפות במדויק את המקום. כאמור, ישנן ארבע שיטות שונות בקביעת מקום המקדש, במרחק של כמה עשרות מטרים אחת מן השנייה. אף לגבי אבן השתייה נחלקו, האם האבן הנמצאת תחת כיפת הסלע היא אכן אבן השתייה. לכך יש להוסיף את דעת הרדב"ז, שטוען שהכותל המערבי איננו הכותל החיצוני של הר הבית, אלא כותל העזרה עצמה. אמנם רבה של ירושלים מרן הגאון הרב פרנק זצ"ל כותב וטוען, שהרדב"ז התכוון לכותל אחר, אך בפשטות נראה מתשובת הרדב"ז, שהוא נוטה לומר שזהו הכותל של החיל, מכיוון קודש הקודשים. אי אפשר להתעלם מכך.

### שמחתי באומרים לי בית ה' נלך

היות וזהו המצב, רק פסיקה אמיצה תוכל להתמודד כאן עם שאלות קשות אלו. אמנם עלינו להודות, שום פוסק מוסמך שתבוא לפניו שאלה הגובלת באיסורי כרת, למשל בדיני נדה, לא יהסס מלהכריע בשאלה שתבוא לפניו, חוץ מבשאלת הר הבית, משום שהפחד כל כך מושרש בנשמותינו, וגם זו "צרת גלות גדולה".

הלא מסכת שלמה במשניות, מסכת מידות, עוסקת בעניין זה, ויחד עם הממצאים הארכיאולוגיים החדשים, ניתן להגיע לפסיקה. אך הדבר תובע גם הקמת חבר פוסקים גדול בתורה ויראת-שמים, שמקובל על כל החוגים, שיכריע בשאלות הללו, וגם תביעה ציבורית מפוסקי הדור לא להימנע מלהכריע בדבר.

כדאים הם מרנן הרדב"ז הרב צבי פסח פרנק והרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי זיע"א לסמוך עליהם, כפי שכבר הראה מרן הרב שלמה גורן זצ"ל בספרו. אם נזכה, ניתן יהיה



להכריע בין השיטות השונות. נזכיר כי, על פי דעת מרן הראשון לציון הרב מרדכי אליהו שליט"א, שנתפרסמה בזמנו ב'תחומין', ניתן אולי להקים בית כנסת באיזור שער הרחמים. על פי שיטת הרב גורן זצ"ל, ניתן להתפלל בבניין המחכמה. הדבר ניתן לביצוע. נזכיר עוד כי דווקא אותו שטח שליד אורות שלמה, שאיננו מקום המקדש, ושלפי דעת הגר"מ טיקוצ'נסקי, ניתן למקם שם את בית הכנסת היהודי, נלקח כעת באופן בלתי חוקי על-ידי המוסלמים, כדי שיבנו עליו מסגד נוסף.

\* \* \*

עלי להדגיש שאיני מציע חלילה לבוא בריב ומלחמות עם המוסלמים המחזיקים בהר. אדרבה, כמו שראשוני הכליפים הרשו הקמת בית תפילה ליהודים בהר-הבית שהתקיים שם כארבע מאות שנה, כפי שהוכיחו זאת גדולי החוקרים וההיסטוריונים, המנוח פרופסור בן ציון דינור ז"ל והמנוח פרופסור יחזקאל יהודה ז"ל, במאמריהם-מחקריהם שנתפרסמו ברבעון 'ציון' עוד בשנת תרפ"ט.

ברור, כי הרקע הפוליטי, הבעיה של היחסים בינינו לבין מדינות ערב וההנהגה המוסלמית מהווים רקע לשאלה רגישה זו. אותם מחקרים של פרופסור דינור ופרופסור יהודה והיסטוריונים נוספים, המצביעים על כך שהמוסלמים איפשרו במשך מאות שנים ליהודים להתפלל על הר הבית, מציינים כי אדרבה, מייסדי האיסלם לא הקימו מסגד מעל כיפת הסלע, כדי שכאשר היהודים יחזרו לשם הם יוכלו להתפלל באותו מקום. הם הזמינו את רבני ירושלים להקים על הר-הבית בית כנסת. אותו בית הכנסת היה קיים בזמן הרמב"ם, והוא כותב (בהקדמה לפירושו על מסכת ראש השנה ובאגרתו הנזכרת על ידי ר' אלעזר אזכרי בספר חרדים) - "ונכנסתי למקום הבית הגדול והקדוש והתפללתי בו".

'הבית הגדול והקדוש' הוא בכל המטבעות שטבעו חכמים בברכות, מקום אחד - הר הבית ובית המקדש. כלומר, אותו גדול הפוסקים, רבינו הרמב"ם, שהתנגד לכניסה בימינו למקום המקדש - נכנס לבית הכנסת ההוא והתפלל שם.

לדעתי, ניתן להגיע להסכמה עם המוסלמים כדי להתפלל שם, ועלינו לתבוע זכות זו. כל זמן שלא נרים את הדגל הזה, אנחנו מסכנים את שליטתנו בהר הבית ובמקום המקדש.

שמחתי באומרים לי בית ה' נלך, ושם נעלה ונראה במהרה בימינו, ושם יתקיים במהרה חזון הנביא "והביאותים אל הר קדשי ושמחתם בבית תפילתי... כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים", אמן כן יהי רצון.

## דברי ד"ר ישראל רוזנסון

### הסמל והרעיון

אפתח את דברי בקטע שאיננו 'דתי' במובן המקובל. יהודה עמיחי עמד על הקשר המורכב מאוד והמסובך עד לכאב, בין הסמל לבין אותה פיסה של טריטוריה או חומר העומדת מאחוריו:

כי מה שלא תהיה אף יד אינה כותבת

ומה שלא היה של גוף לא יזכר

כאשר מדברים על המקדש כסמל יש נטייה להקל בו ראש. מצד אחד, כדי שיהיה סמל צריך דבר חומרי שיהווה את הסמל; אך מצד שני, אין קיום לסמל כאשר אין תשתית של רעיון העומד מאחוריו. על הרעיון שמאחורי הסמל אנו רוצים לדבר. כפי שקורה הרבה פעמים בענייני דגלים - אף אחד לא יבטל את פיסת הבד וישאיר את הכל בגדר רעיון, שיהיה רק סמל מופשט, הרי צריך את ה'חתיכת בד'. ומאיזן, דגל ללא מה שעומד מאחוריו גם כן איננו שווה כלום.

המקדש, כסמל, מייצג מתח עמוק מאוד. בדברים ששמענו עד עכשיו לא הרגשנו לא חשש ולא כאב או פחד, מעבר לחשש לעבור את החוקים הקיימים. אולם אני טוען שבמקומות שיש מתח בין ערכים, יש מקום רב לחשש. חשש זה איננו צמוד לעבר, למקדשות שאיבדנו, אלא גם לבית שיבנה במהרה בימינו.

ננסח את הדברים בצורה בוטה.

עלינו לנסות להשתחרר מהמשוואה הגורסת, שמה שקרה בעבר הוא ש"עם רע מאוד איבד מקדש טוב מאוד". בתודעתנו, ישנה תמיד הגדרה דיכוטומית - המקדש הוא תמיד טוב מאד, והעם שפספס את המקדש היה ממילא רע מאד. זהו קו גבול חד כתער שאין בו אפשרות לעמימות.

אני חושב שהמקדש, חרף גדולתו, ואולי בגלל גדולתו, הוא מושג טעון עד מאוד, והרבה פעמים הבעייתיות הטמונה בקרבו עלולה בנסיבות מסוימות גם לגרום לעם לחטוא; אם לא יתקיים אותו דיאלוג אליו אני מטיף ומייחל בין העם לבין המקומות הקדושים, לא רק ברמת קביעת הגבול, אלא גם ברמה הפילוסופית והמושגית.

## בין קדושת הזמן לקדושת המקום

כדי להבהיר את הדברים צריך לומר כמה מילים על מושג הקדושה.

מושג הקדושה בנוי על בסיס של נבדלות, זה פשוט. אך יש גם משהו נוסף. המקרא יוצר הבחנה די ברורה בין קדושת הזמן לקדושת המקום. גם אם לא מבחינה פיסיקלית, הרי שמבחינה פסיכולוגית אינו דומה הזמן למקום. קידוש הזמן נעשה על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו בפעולת קידושה של השבת. קידוש המקום נעשה בתהליך ארוך מאוד בעל הרבה שלבים, על ידי האדם, וכבר כאן יש רמז ברור למהותו של העניין. להשתלט על הזמן - ברור שלא נוכל אי פעם; לא נצליח לעצור את השעון. אך לכבוש את המקום או להרגיש לפחות את תחושת הכוח והגאווה עקב כך, את זה יכול האדם לעשות.

על כן, קידוש המקום מתואר במקרא בצורה מאוד מורכבת, מתוך עֲנֻנוּת למתח שבו מצד אחד אתה לא יכול להתקרב, ומצד שני אתה מאוד רוצה להתקרב, ומרגיש שאתה יכול. זהו המתח הבסיסי של הקדושה במקרא.

דומני שההבחנה הברורה ביותר בקשר לקידוש המקום במקרא קשורה למשכן. המשכן מלווה באינסוף פעולות אנושיות המתוארות בו באמצעות פעלי עשייה רבים, הנותנים תחושה של מעשי ידי אדם - האדם מצד אחד מבצע הוראות, ומצד שני הוא זה שעושה.

פרופסור ישעיהו ליבוביץ' ערך השוואה מעניינת בין תיאור בריאת העולם, שמבחינת הנפח שלו בתורה מצומצם למדי, לבין פרשיות המשכן המתפרסות על המון פרשות. הוא באר זאת על פי כיוון המחשבה לפיו ההתמקדות של החיים הדתיים היא בהכרעה ההלכתית.

זוהי אכן טענה, אך נראה שבענייננו, בהקשר של מקומות קדושים, ניתן לבאר אחרת; אריכות הפסוקים סביב המשכן מטרתה לתת דגש על העשייה של האדם. לתת לאדם את התחושה (הנכונה!) שכאשר האדם עושה את הדברים - הוא זה שמקדש אותם. הדבר הזה, מבחינה תודעתית, נותן לאדם את האפשרות להיכנס, לפחות בדמיונו, אפילו אל קודש הקודשים, אף אם הוא מנוע מלעשות זאת בפועל. הוא יודע ברמת הידיעה והראייה מה קורה שם, וזה נותן משהו מאד מהותי לגבי היחס שלנו לקדושה. עצם העובדה שהקדושה נעשית על ידי בני אדם מקרבת אותנו אל הקדושה.

## קירבה וריחוק

כאן על רקע זה, עולה ובולט החשש הגדול - **היכן עובר הגבול?**

רבים סברו שהמוות המתלווה אל הכניסה אל הקודש, כמתואר בתנ"ך בכמה מקומות, בין אם כרת ובין אם כפשוטו, נובע דווקא מכך שמימד העשייה האנושית הוא שמקדש את המקום, והוא שמכניס אותך כל כך קרוב אל הקודש, ולכן בא איום המוות כדי לעצור את האדם ולהבהיר לו - 'דע לפני מי אתה עומד'.

בדרך כלל נוהגים לפרש את המתח הזה, בין הרצון להתקרב לבין החשש שיוצר ריחוק, על פי שיקולים תיאולוגיים. כלומר, עצם זה שהאדם מגיע עד מקום מסוים בקודש ונעצר, זו בעצם תמצית כל המעמד של האדם ביחס לקב"ה. ניתן לראות במקום הקודש מעין המחשה בזעיר אנפין של הרצון האדיר להתחבר, מול הפחד הגדול שהתחברות זו תוביל לגאווה כלפי שמיא. זהו חשש אחד שגורם המקדש - חשש בהיבט התיאולוגי הקשור למערכת היחסים ביננו לקב"ה, כתוצאה מאותו מתח שקיים במקום הקדוש.

## ניצול הקודש להאלהת האדם

אני מפחד מדבר נוסף, אליו התייחסתי קודם, והוא - הרצון שרוחו של האדם תשתלט על המקום הקדוש, וכך יהפוך המקום הקדוש ממקום שבא להעמיד את האדם במקומו, למקום בו שולט האדם. שהאדם ירגיש שם בעל הבית.

נדמה לי שזה הדבר שהתנ"ך מפחד ממנו ביחס למקומות הקדושים. דוגמה לדבר ניתן לראות בתפיסה המיוצגת בתחילת ספר שמואל, כאשר מדובר על מקום קדוש פעיל, הנראה כעומד על מקומו מימים ימימה. בניגוד לספר שופטים שכולו רצוף בעבודה זרה, כאן לא מדובר על עבודה זרה. דא עקא, שדווקא במקום זה מתפתחת תופעת בני עלי, המנצלים את הקדושה כדי לעשות את הדברים האיומים ביותר שניתן להעלות על הדעת. זה לא נעשה בגלל שהם היו עובדי אלילים, אלא **מתוך הקדושה, בגלל כניסתם פנימה!**

כך עולה בחלק מן המדרשים, המסבירים את חשש התורה מכניסת הכהנים פנימה - שמדובר בחשש חברתי, חשש מהגבהת האדם תוך ניצול המקום הקדוש. ואינו דומה גבאי בית הכנסת לכהן גדול בבית המקדש. ככל שהקדושה גדולה יותר כך גם החשש גדול יותר. ככל שאדם נמצא במקום מקודש יותר ומרגיש הרגשת 'בעל בית', גובר חשש האלהת האדם והתחרות במי שבראו.

ניתן לומר בזהירות רבה, שאי אפשר להבטיח שבעיות אלו לא יעלו גם בעתיד. לכן, במסגרת ההכנות למקדש צריך לדבר על הפרשיות האלה ועל החששות האלה; על אותו מתח של קרבה וריחוק, של 'של נעלך מעל הגלך'.

(בהקשר זה נראה, שההסבר הטוב ביותר לכך שהקדושה מחייבת את הורדת הנעליים הוא, שהורדתם מהווה האטת קצב ההליכה של האדם, במיוחד בתנאי המדבר. הורדת הנעליים איננה הלכה 'שרירותית', אלא יש לה השלכה פסיכולוגית של מחסום בפני הקדושה).

### מזבח - משכן - מקדש - מקדש יחזקאל

נעיר עוד מספר הערות, על קצה המזלג.

בריבוי הדגמים השונים של המקום הקדוש - מזבח, משכן ומקדש - נראה שבאה התורה לצייר לנו צורת חשיבה לא אחידה, זאת כדי למנוע את הקיבעון שיש בדגם אחד, כדי למנוע את תחושת ההשתלטות על המקום הקדוש.

אם נמשיך על אותו ציר שמתחיל ממזבחותיהם של אבות האומה, דרך המשכן, וכלה במקדש, יש להבין מה דינו ועניינו של מקדש יחזקאל. מקוצר הזמן רק נפנה את תשומת הלב לכך שמקדש יחזקאל בנוי, לפחות מבחינה סגנונית וספרותית, בצורה הפוכה ממעשה המשכן. כאן אין זכר לכל אותה אווירת עשייה של המשכן. כאן ישנה רק תכנית. מי יעשה? מתי יעשה? - כל זה בגדר חידה (חז"ל נתנו פיתרון מסוים בכך שקבעו זכר למקדש יחזקאל במסכת מידות). מה המשמעות של התכנית? תכנית זו הצהרה אידיאולוגית. אני מפרש את התוכנית הזאת גם כן כביטוי לחשש עמוק מאוד מהקירוב הממשי-פיזי בין השלטון (בית המלוכה) לבין המקדש. יש בתוכנית רצון להעמיד כל אחד על מקומו, כדי ששום כוח מהכוחות הפועלים לא ינצל את המקדש להאלהת האדם:

בַּתְּתֵם סִפָּם אֶת סִפֵּי וּמְזוֹתָם אֶצֶל מְזוֹתָי, וְהִקִּיר בֵּינִי וּבֵינֵיהֶם (יחזקאל מ"ג, ח).

החשש ביחזקאל הוא אותו חשש עליו דיברנו - דווקא הקירבה אל הקודש היא המגבירה את חשש תחושת הבעלות של האדם כלפי שמיא.

### מגלות לגאולה - גורלו של הכותל המערבי

דברים אלו מובילים אותנו לשאלה - איך אנו מתמודדים עם אלפיים שנים שעברו. האם זהו רק עונש? התנ"ך בדרך כלל קוצב עונשים. עונש לא קצוב הוא דבר נורא

ואיום. האם זהו רק עונש או תהליך היסטורי מאת ה' שנועד להשיג תוצאות חדשות?  
האם ניתן למחוק את אלפיים השנים כשייבנה המקדש? מה יהיה דין הכותל המערבי  
למשל, מקום שנתקדש בדמעוניהם של ישראל, מה יעלה בגורלו? האם לא יהיה לו  
ביטוי במקדש?

בחווייה האישית שלי אני מרגיש שהכותל מהווה חציצה. זה שוב מעורר למחשבה  
על גודל אותו חשש עליו דיברנו, שהמקדש עלול להיות גם מקום מסוכן. האם כאשר  
כולם ירוצו למקדש נצטרך כותל? ימים יגידו.

## קומו ונעלה

קומו ונעלה, אסופת מאמרים וקריאות בעניין הר הבית בזמננו, עורך: הרב יהודה שביב; עורך משנה: הרב ישראל רוזן. בהוצאת מכון 'צומת', ניסן תשס"ג.

\* \* \*

העורכים שליט"א<sup>1</sup> מציינים בדברי הקדמתם את המניעים להוצאת הספר. כותב הרב יהודה שביב בפשטות, שהגיעה העת לכנס מן הדברים שנכתבו בעניין הר הבית בשנים האחרונות, בבמות שונות. ואילו הרב ישראל רוזן חידד לו מוקד ברור יותר. הר הבית נשאר מחוץ לתחום עבור עם ישראל בכללותו. ריחוק זה משתקף בעמדות הממסד המשפטי והרבני, וגם מסתמך עליהן. ומכיוון שהשלטונות "מתרצים את ריחוקם מן המקום (גם) במחסום ההלכתי שהציבו רבנים"<sup>2</sup>, הרי שבא קובץ זה "להאיר עמדות תורניות, מעפילות ומרוממות".

הוא אומר שאסופה זו אינה 'אובייקטיבית'. אין היא מתימרת להיות במה שוויונית לגישות שונות בעניין העלייה להר הבית, סוגייה השנויה מאוד במחלוקת. נראה שפניהם של העורכים לעשיית 'אפליה מתקנת', ולחשוף את הציבור לדעה המחייבת את העלייה להר הבית בתודעה ובמעשה, וזאת הן מצד ההלכה והן מכוח רוח התורה והשקפתה. הדעות המתנגדות לנטייתם הבסיסית של העורכים, מיוצגות כאן במינון קטן מאוד. הופעתה העיקרית של 'העמדה השוללת' היא שני עמודים שנכתבו על ידי הרב שלמה אבינר, כשלאחריהם תגובה של הרב יהודה שביב. נימה

1 'ברכת החיים' נתונה גם לכל הרבנים והמחברים אשר זכינו שחיים איתנו היום, שיוזכרו בסקירה זו.

2 גם הגר"ש גורן זצ"ל בשעתו כתב במבוא לספרו 'הר הבית', שמצב זה הניע אותו לכתוב את הספר.

מסוימת של איפוק מושמעת בסוף הספר, שם מובאות עמדותיהם האוהדות של כמה מרבני דורנו. שכן יחד עם האהדה הבסיסית, בחרו חלק מן הכותבים לעמוד גם על המורכבות שבטיפוח הזיקה למקדש במציאות העכשווית. הרבנים יגאל אריאל ויובל שרלו מעלים את הצורך שדרישת הקודש לא תנתק מערכי קידוש החיים והחברה, ברוח דברי נביאינו הקדומים.

כאמור, עיקרו של הספר הוא כינוסם של מאמרים שנכתבו בזמן האחרון. מהיבט זה, הרי שמדובר בפרסום עדכני. אך עם זאת, אין להתעלם מן העיסוק היסודי בסוגיות הנוגעות בדבר, עיסוק שגם הוא כלול בקובץ זה. חלק מן המאמרים עושים חסד עם מי שאינו מתמצא כל כך בנושאים אלה, בכך שהם פורשים לפניו את השאלות והשיקולים הבסיסיים העומדים מאחורי העניינים המעשיים, באופן מסודר. יש לציין בהקשר זה את מאמריהם של מנחם בן-יש"ר, ושל הרבנים שאר-ישוב כהן ויצחק שילת. כמו כן, הערות השוליים שבמאמרים הנזכרים ובאחרים, מפנות את הלומד לחומר עשיר נוסף שנכתב בנושא. כך שהספר מהווה בהחלט משאב חשוב עבור מי שרוצה ללמוד או לחקור לעומק. הספר מחולק לשערים, ולמען האמת פשר החלוקה אינו ברור כל צורכו. נושא אחד מרכזי - חישוב השטח המותר לכניסה לפי השיטות השונות - חוזר ועולה במאמרים הנמצאים בכל המדורים.

כמדומה שחשו עורכי הספר, שהבא לעסוק בשבחה של "יפה-נוף משוש כל הארץ", עליו גם להשרות אורה זו על מעשיו בפועל, בבחינת "טעם העץ כטעם הפרי". האסתטיקה של הספר מושכת. הדפוס נאה, ההוצאה צבעונית, והספר מלווה באיורים ותמונות, חלקם נחוצים כדי להבין את המאמרים.<sup>3</sup> אולם גם אסתטיקה רוחנית, ולא רק חזותית, לפנינו. זו האחרונה גלומה בדברי תפילה, פיוט וספרות הפזורים בספר, רובם מגדולי ישראל כגון רמב"ן, ריה"ל, ורבי שלום שבזי. גם מקומו החשוב של אורי צבי גרינברג, לא נפקד.

מגמת מוציאי הספר לאור היא להחדיר את עניין הר הבית למודעות הציבור הרחב, אך על כורחם נמצאו משקפים במלאכתם את הסקטוריאליזם האופיינית בנושאים שכאלו, למרבה הצער. אמנם ציין הרב שביב בהקדמתו ש"שתי קריאות הן" ביחס למקדש. האחת היא אוניברסלית, והיא עתידה להישמע על ידי אומות העולם: "לכו ונעלה אל הר ה' אל בית א-להי יעקב". ואילו הקובץ שלפנינו מבטא דווקא את הקריאה השנייה: "קומו ונעלה ציון אל ה' א-להינו", שהיא "קריאה פנימית מתוכנו

3 לחלק מן הצילומים אין כותרת, וחבל.



ולנו". והקריאה היוצאת מכאן, אכן פנימית היא מאוד. הרבנים המופיעים בה שייכים כולם למחנה הדתי-לאומי. תשומת-לב לא קטנה מוקדשת לבירור עמדתם של הראי"ה קוק זצ"ל, ושל בנו הרב צבי יהודה זצ"ל, בסוגיית ההשתדלות לבניין בית המקדש בימינו. בירור זה אפוף באותה אווירה פולמוסית הנחה על תלמידים שלמדו יחד, בשעה שמתווכחים הם בלהט מי מדייק יותר במסירת דברי רבם. סקטוריאליזם זו שמה את אחת הטענות והשיקולים המוזכרים כאן לא-אחת - שיש לעלות להר למטרות 'כיבוש' - באור כמעט בלתי-אפשרי. מי הוא העם שמינה אותנו 'לכבוש' בשמו את ההר?<sup>4</sup> מובן גם, שלא הוזכר 'כיבוש' בשום מקור הלכתי קדום בקשר לעליית יחידים להר הבית; לפנינו שיקול שיכול היה להיוולד רק בדורנו, בבית מדרשה של הציונות הדתית.

שאלה העומדת ברקעם של חלק מן הדיונים הוא מידת ההסתמכות להלכה על מסקנות מדעיות. עבור המתכוננים לחידוש עבודת המקדש בפועל, הרי שבהעדר נבואה (וייתכן שגם בקיומה), עשויה התלות בממצאים מחקריים להכריע באשר לשחזורם של פרטים רבים הקשורים למקדש וקדשיו. מאמרו של מנחם בן-יש"ר מציג תיאוריה למיקום המקדש הנשענת על המציאות הטופוגרפית והארכיאולוגית. ואולם נראה שהרבנים הכותבים אינם נוטים למעשה להסתמך על כאלה. רק הרב שאר-ישוב כהן רומז לכך שברמה העקרונית, צריך המחקר בשטח להיות גורם בהכרעה; ואולם אין הוא מגיע לכלל הכרעה כזו בפועל. אפשר שאנו נהנים מן ה'לוקסוס' של החמרה ככל השיטות, כל עוד השאלה היא רק להיכן נוכל להיכנס. כאשר תעלה שאלת הקרבת קרבנות למעשה ותדרוש החלטה, יעלו תוצאות המחקר כשיקול יותר רציני.

4 לי הקטן היה נראה בפשטות שנקודה זו חשובה גם מן הבחינה ההלכתית הצרופה (השווה רמב"ם הלכות תרומות פ"א ה"ב, ממנו עולה שיוזמה פרטית אינה נידונית, מן הסתם, כ'כיבוש רבים'). ומה גם שזכינו שיש גורם רשמי הממונה על ה'כיבוש' במדינת ישראל, ופקודותיו מגדירות מה יש לכבוש וכיצד. אם מאשרים יוזמות-יחיד בתורת 'כיבוש', הרי שמניחים שמצבנו כיום הוא ש'אין מלך בישראל'. ואולם לא כך סבור הרב ישראל אריאל (עמודים 208 והלאה), שצירף יחדיו את סוגיית כיבוש ארץ ישראל וסוגיית פיקוח נפש (עיר הסמוכה לספר), והסיק שעלייה להר הבית יכולה לדחות איסורים דאורייתא. הרב מסתמך על ניהוגם של גדולים בעיצומה של מלחמת ששת הימים, אך לפי דברינו יש מקום לחלק בין השניים. יש לעיין גם בדברי הגר"ש גורן ז"ל ב'הר הבית' עמ' כט, ונדמה שדבריו פחות מרחיקי-לכת. על כל פנים, רק להעיר באתי. הרב אריאל הרחיב יותר בנושא במאמרו בקובץ 'בניין אריאל יאיר' (עמוד 288; להלן נתאר קובץ זה בקצרה). לעניין רגישות עקרונית לבעיית הסקטוריאליזם, ראה ב'קומו ונעלה' בדברי הרב אליקים לבנון (עמוד 315).

אלא שאז ייתכן שמסורת ה"החמרה" שהשתרשה בינתיים תקשה עוד יותר על קבלת החלטה.<sup>5</sup>

עוד לא מיצינו את מיגוון הנושאים שב'קומו ונעלה'. מן ההיבט ההלכתי, יש לציין את ההתמודדות עם אחד המקורות המרכזיים, הוא תשובת הרדב"ז בעניין הכניסה למתחם הר הבית. התשובה על פניה מוקשית ממנה ובה, עד ששמענו מפי גדולים ש"משבשתא היא".<sup>6</sup> באסופה זו מנסים האדריכל טוביה שגיב והרב יצחק שילת לרדת לכוונתו של הרדב"ז, והראשון מציע פירוש מקיף וחדשני לתשובה הבעייתית. כמו כן, דן הקובץ לא רק בנוכחות היהודית בהר, אלא גם בזו הנוכרית. כלומר, האם מוטל עלינו לעשות למניעת כניסתם ותיירותם של זרים?

זויות נוספת חשובה שמופיעה בספר וטרם הוזכרה כאן, היא האקטואליה. נמצא כאן מבחר מסמכים ודיווחים על תולדות ההתייחסות להר הבית בעבר הקרוב. כדוגמה לכך אזכיר כאן רק את סיפורו של הרב גורן זצ"ל, על השתלשלות האיסור על תפילה יהודית בהר (עמוד 248 והלאה); הדברים הובאו מתוך ספרו של הרב 'הר הבית'. בתור הרב הראשי לצה"ל, מילא הרב גורן תפקיד מרכזי בניסיונות למסד סדרי תפילה על ההר. תמציתם של דברים היא, שלא דרישת בני ישמעאל הולידה את האיסור על יהודים להתפלל, אלא הוראת הממשלה היהודית עצמה. ניתן רק לדמיין איך היתה ההיסטוריה משתנה אלמלא נגזרה אותה גזרה, ללא צדק, היגיון, או הכרח הנראה לעין.

'קומו ונעלה' מתמודד עם חלל תורני-ציבורי, הלא הוא חוסר-המעש בעניין המקדש, המעלה באופן אמיתי את האשמת "צפצוף הזרזיר" שהוזכרה על ידי ריה"ל בסוף ספר 'הכוזרי'. צדק הרב יהודה שביב שמדובר בינתיים רק בקריאה פנימית, ניסיון להביא להתנערות והתעוררות, ולא יותר. אך אולי זה מה שניתן ומתחייב בשעה זו. לפחות שמי שהדבר יכול לנגוע בו, יתמודד איתו באופן פעיל, ויהיו מסקנותיו אשר יהיו. אם כשמירה על גחלת המקדש ואם כליבויה, מהווה 'קומו ונעלה' תרומה חשובה מאוד.

5 על דינמיקה מעין זו עמדתי ב'מעלין בקדש' ו' עמוד 162. על השאלה הכללית הרחיב הרב זלמן קורן במבוא לחיבורו 'חצרות בית ה'.

6 הרב אביגדור נבנצאל ב'מעלין בקדש' ה' עמוד 161, בהסתמכות על הגרש"ז אורבך זצ"ל.

## סקירת ספרים

**שערי דעת, כללים ויסודות בסדר טהרות על פי דברי הראשונים והאחרונים, הרב שלמה פלדמן, ירושלים תשס"א.**

לפנינו ספר רב-תועלת, מדהים בהיקף התחומים המסודרים בו כשולחן הערוך לפני הלומד. הכותרת מצהירה על הכוונה לעסוק ב"כללים ויסודות", אך למעשה גם הפרטים של סדר טהרות נמצאים כאן, אלא שהפרטים מסודרים לפי הכללים, איש על מקומו. כמעט כל מקצועות הטהרה, כולל אהלות ונגעים (ולהוציא פרה אדומה, מקוואות וידיים), ערוכים לפי כלליהם ועקרונותיהם, תוך ריכוז העניינים השונים המפוזרים, הבהרת המאחד ועמידה על השונה.

הספר מודפס במתכונת מקובלת: קו חוצה בין "עליונים לתחתונים". עיקרי הדברים נמצאים בחלק העליון של העמוד, והערות השוליים מפנות למקורות הדברים תוך משא-ומתן בהיר, בגיוס שליטת המחבר בתלמודים, בראשונים ובאחרונים. ניתן בהחלט לומר ש"יד התחתונים על העליונה", מן הבחינה הכמותית. עם זאת, הדיונים אינם ארכניים (אין הערות-שוליים התופשות עד כדי עמוד). הספר מצויד במפתחות כדבעי. ללומדי טהרות, מתחילים וותיקים כאחד - ספר חובה, בלי גוזמאות.

**אורו של מקדש, עולם המחשבה של המקדש, הרב מנחם מקובר, מכון המקדש, ירושלים תשס"ג.**

המחבר, מהעומדים בראש מכון המקדש, ערך את הספר על פי שיעורים שהועברו על ידו במשך השנים האחרונות. מוצג כאן עולם פנימי-מחשבתי, המשמש כפירוש והסבר למקדש ועבודתו. הדברים מיועדים לציבור הרחב, והדבר בולט בשפה הברורה וכן בתמונות הרבות הממחישות את התוכן. השקפת הספר על עולם המקדש בנויה בעיקר על ההגות החסידית-קבלית, ונעשה בו שימוש רחב בספרות חב"ד, שפת אמת, 'בית יעקב' לאדמו"ר מאיז'ביצא, 'בית גנזי' למקובל בן ימינו הרב רפאל משה לוריא, ועוד.

המחבר מבקש להצביע על תפקידים רוחניים מרכזיים של המקדש, ביניהם: גילוי האור הגנוז מששת ימי הבריאה; תיקון חטא אדם הראשון; ותיקון הפירוד שבין הקודש והחול.

בספר ארבעה מדורים: כלי המקדש, מועדי השנה במקדש, סוד בגדי הכהונה, ולבסוף - האישה ומהותה בראי המקדש (נושא שטרם זכה לתשומת לב מרובה).

**בניין אריאל יאיר, ענייני מקדש וקודשיו, לעילוי נשמת אריאל פלדמן ז"ל ויאיר נבנצאל הי"ד, בעריכת הרב נתנאל אריה, ישיבת הגולן, חיספין, תשס"ב.**

הקובץ הופק על ידי בני שנה ה' (תשס"ב) בישיבת הגולן, כמצבת זיכרון לשנים מבני החבורה שנלקחו בלא-עת. אריאל פלדמן טבע בים, ערב חזירתו המתוכננת לישיבה לאחר שחרורו מהצבא. יאיר נבנצאל נרצח בידי מחבלים ליד יישובו נווה-צוף.

בקובץ שלשה חלקים. 'בדרך למקדש' מקבץ עיונים הקשורים לבחירת מקום המקדש הראשון ולבנייתו. המדור 'מקדש וכליו' מביא מאמרים בעניין בית המקדש בתור מציאות קיימת. החלק השלישי, כמעט כמובן מאליו, דן ב'מקדש בזמן הזה'. בכל אלה חוברים יחדיו העיון התנ"כי, ההלכה ומחשבת ישראל.

עיון ברשימת מחברי המאמרים מגלה שהיא מורכבת מרבנים מוכרים וחשובים, ראשי ישיבות ומוסדות תורניים, ור"מים משייבות שונות. ההתרשמות היא שאיכות הכותבים אכן מעידה גם על רמת המאמרים, מבחינת העניין, החידוש והיסודיות. סוף הספר מוקדש להתייחדות עם זכרם של אריאל ויאיר.

לחיבת הקודש נציין שתי נקודות מחודשות המופיעות בספר. הרב יובל שרלו תורם מאמר-מבוא 'לשאלת הכניסה להר הבית', מאמר שנועד להצגת הנושא על צדדיו השונים (כלומר, לא לנקיטת עמדה). אגב המשא והמתן, מצטט הרב שיטה בלתי-מוכרת של הרש"ש בחידושיו למסכת בבא בתרא, לפיה המקדש לעתיד לבוא לא יהיה במקומו הראשון. על כן ניבאו הנביאים שבית ה' יהיה "בראש ההרים", כלומר "שיהיה אז על הר אחר אשר הוא ראש ההרים בגובה". אין לרש"ש חבר בעניין זה.

הרב יהושע יגל, מייסד וראש ישיבת מדרשיית נועם פרדס-חנה (שם למדו אריאל ויאיר, שניהם בני מחזור מ"ט), עומד על קושייתו המפורסמת של הכסף-משנה בהלכות בית הבחירה פרק ו'. הרמב"ם פוסק שקדושה שנייה קידשה לעתיד לבוא, אך לא קדושה ראשונה. יסוד ההבדל לדעתו הוא שקדושה ראשונה נובעת מכיבוש יהושע, וכיבוש זה בטל; בעוד שהקדושה השנייה מקורה ב'חזקה' שהחזיקו בארץ בימי עזרא. והקשה הכסף-משנה, הלא אחרי כיבושו של יהושע הייתה גם חזקה, ואם כך אין כל טעם לחלק בין הקדושות?

הרב יגל מפרש ש'חזקה' זו אינה זהה ל'נעל גדר פרץ' הידוע מהלכות קניין קרקע, אלא הפרחת הארץ והוצאתה משממונה. בשובם של הגולים בימי עזרא, מצאו לפנייהם ארץ חרבה ושוממה, כפי שמבואר הדבר בכתובים. לעומת זאת, עולי מצרים ירשו את תרבותה החומרית והחקלאית של יושבי הארץ הכנעני ("כרמים וזיתים אשר לא נטעת, בורות חצובים אשר לא חצבת"), ולא השמידו אותה לריק. על כן ירושתם משוללת התואר 'חזקה'. ההבדל בין הקדושות נובע מן ההבדל האופייני במוסר הלחימה בין הצבא הישראלי לזה הנוכרי: "בל תשחית" לעומת "כי להשמיד בלבבו".

### **עבד המלך, מאמר בענייני ציצית ותכלת, מאת הרב יהודה ראק, בהוצאת עמותת פתיל תכלת, תשס"ד.**

המחבר קשור מאוד למצוות ציצית בפתיל תכלת. פעילותו הספרותית להפצת ניהוג התכלת הלכה למעשה, על פי הזיהוי המודרני של חילזון התכלת עם הארגמן קהה-הקוצים, ידועה מכבר.<sup>7</sup> בחיבור שלפנינו עורך המחבר את עיוניו במצווה זו, מן ההיבטים הלמדניים והמעשיים. במאמר ארבעה חלקים: גדרי מצוות ציצית, תכלת ולבן, הגדרת התכלת וחידושה, כריכות וקשרים בציצית עם תכלת. כפי שניתן לראות, סדר חלקי המאמר נע מן התיאוריה אל הפרקטיקה. החלקים הראשונים מהווים מחקר הלכתי-רעיוני מעמיק, כאשר אחריהם הופך המחבר לחוקר מדעי-מציאותי, המתאם בין מקורות הלכתיים לבין ממצאים וריאליה, על מנת להגיע למסקנה מעשית.

מצווה זו, המלווה אותנו תדיר, אינה ברורה בגדריה. אי-בהירות זו הביאה את האמוראים לדון, בסגנון שהפך להיות אופנתי רק כעבור אלף-וחצי שנה, האם המצווה היא "חובת גברא או חובת טלית". אלא שמונחים אלה עצמם, בהקשר של מצוות ציצית, טעונים עדיין הבהרה. בכך עסק הגר"ד סולוביצ'יק זצ"ל ב'שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל' בהרחבה, אך מסתבר שעדיין הניח כר גדול למחברנו להתגדר בו. הרב ראק צולל לעמקי הגמרא במסכת מנחות, מדקדק בפרטים ומנתח באזמל כדי להגדיר במדויק את מקור החיוב ואת מעשה המצווה. תוך כדי דיון מתגלות פניני-הבנה חדשות בעניין גרדומין, לשמה, תעשה ולא מן העשוי ועוד. הדיון בספר הוא רצוף ועמוק, ודורש ריכוז. בשולי הדברים עומד הרב ראק על משמעותה המחשבתית-

7 ראה תחומין (מכון צומת, אלון שבות) כרך טז, ו-עלון שבות' (ישיבת הר עציון, אלון שבות) גיליון 143-144.

רעיונית של מצוות ציצית, כמסקנה העולה מהניתוח ההלכתי. פן זה רמוז בשם החיבור 'עבד המלך'.

סקירת חיבור זה ב'מעלין בקדש' באה בעקבות עיסוקו בחידוש התכלת, נושא שתמיד היה אחד ממוקדי התעניינותם של הרוצים בחידוש העבודה. היכולת לקבוע מסמרים להלכה בעניין זה היא מעין מבחן להתמודדות, בכלים מודרניים, עם שאר האתגרים ההלכתיים הקשורים לבניין המקדש.

בעניין זה, בוחן המחבר מן היסוד את הצורך בחילוץ כדי לצבוע את התכלת, את היכולת שלנו לחדש אותה מבחינה הלכתית לאחר תקופת היעלמות, ואת הזיהוי המסוים שבו הוא דוגל. הוא דוחה תפישה רווחת אך תמוהה, שתכלת אינה אלא הידור מצווה. נראה שתפישה זו ניזונת מן העובדה שזה שנים רבות מאוד, אנו מקיימים מצוות ציצית מבלעדי התכלת.

טיעוני המחבר משכנעים מאוד. נוכח עוצמתם של הדברים (ואין הוא היחיד המשמיע אותם), לכאורה קשה להבין מדוע אין ניהוג התכלת למעשה תופש תאוצה גדולה יותר, במיוחד בקרב המקפידים, המחמירים והמהדרים במצוות.<sup>8</sup>

אזכיר הרהור אחד העולה בהקשר זה. התכלת מוצגת על ידי הרב ראק בכל "רצינותה", כטוענת לכתר החיוב ההלכתי, על סמך בחינת מסורת ההלכה והפוסקים. אולם למעשה, חלק מרוחב-תפוצתה של התכלת נובע מפן אחר שלה: התכלת נתפשת כאחד מביטויי רוח החדשנות, ויש אומרים חופש-היתר, בהם נוהגים רבים משומרי המצוות בדורנו. המחבר שלנו יטען, ולדעתי בצדק, שאבותינו לא קיימו את מצוות התכלת משום שלא יכלו. אם בחסדי ההשגחה חזרה אלינו האפשרות לקיימה, אין בקיום מצווה זו שום חידוש. אלא שבפועל, התחברה התכלת למגמתם של רבים לקיים את ההלכה, ולהידבק בגבולותיה, אך תוך התאמה אישית והתייחסות גמישה למוסכמות המסורת. האם "מרוויחה" התכלת מתדמית זו? התשובה תלויה באיזה חוג נשאלת השאלה. ברור מאוד שמי שסבור ש"המתחדשים" הפריזו עד כדי סיכון, לא ימהר לאמץ את אחד מסממני-ההיכר שלהם. האם יצליחו מאמציו של הרב ראק וחבריו להחדיר תודעה הלכתית יותר ביחס למצווה זו, ולהפוך אותה לתופעת-קבע בעולם התורה על גווניו? ימים יגידו.

<sup>8</sup> ידיד חרדי, שנודע לו שאני קושר תכלת, שאלני מדוע לא נתתי זכות קדימה לתפילין של רבנו תם, שכן זהו הידור המוזכר בשולחן ערוך (שלא כתכלת). השבתי לו שהתכלת "מוזכרת" בספר במדבר.

## אמרות שמואל, הערות הארות וביאורי סוגיות בענייני קדשים, הרב שמואל הכהן רוזובסקי, ירושלים שבין החומות, תשס"ב.

ספר זה הוא פרי עמל של כעשרים שנה, בהם עבר המחבר על ענייני קודשים "כמה פעמים בעמקות ובעיון גדול" (מתוך ההקדמה), בתוך חבורת הלומדים בישיבת הכהנים בעיר העתיקה. המחבר הוא תלמיד חכם ותיק, שלמד בראשית דרכו מפי הרב ברוך דב ליבוביץ זצ"ל.<sup>9</sup>

חידושו של הרב רוזובסקי הם בסגנון הפשט והסברה הישרה, ובדרך כלל לא נמצא בהם ניתוחים מופשטים ו"חקירות". בתור כהן הלומד על מנת לעשות, מזדקק המחבר מדי פעם להיבט המציאותי כדי ללבן את הדברים. למשל, נידונית כאן השאלה, האם מריקה ושטיפה של כלים שנתבשלו בהם קדשים קלים צריכה להיעשות בעזרה, כמו בקדשי קדשים (עמוד קיט). המחבר תמה על הדעה המחמירה, משום שקשה להעלות על הדעת שעשרות אלפי החוגגים ברגלים, לאחר שגמרו לאכול במרחבי העיר, הביאו את סיריהם לחצר המקדש לשטיפה.

חשיבתו זו של המחבר, על הצורה שבה הדברים אמורים לפעול במציאות, מתבטאת גם בהעלותו ספקות ושאלות ששיחותן המעשית גדולה לכאורה, ואשר שתיקת המקורות לגביהם תמוהה. למשל, קרבן הדוחה שבת, והתעורר בו ספק פסול לאחר הקרבנות, האם מותר להקריב קרבן אחר כדי לצאת ידי הספק (עמוד קמ)? וכן, האם יש פטור "דרך רחוקה" בפסח שני (קסו)? אמנם בעניין זה מביא המחבר שקדמו האדמו"ר מלובביץ זצ"ל, שטען בשעתו שהפטור אכן קיים. האדמו"ר העיר שהראשונים שתקו באשר לדין הזה משום ש"להם היה זה פשיטא", אלא שמחברנו עונה כנגדו ש"אנחנו לא נדע אם היה להם פשיטא לחיוב או לפטור".

נעיר לבסוף על אחד מחידושו של הרב רוזובסקי (עמוד קמג). הרמב"ם פוסק שאם אבדו כבשי העצרת לאחר שהונפו שתי הלחם, שגם הלחם יאבד, וצריך להביא לחם אחר עם כבשים אחרים. התמיהה היא שאפיית הלחם אינה דוחה יום טוב, ואם כן, מאיפה יביאו לחם אחר? גם כאן מתפלא המחבר, שככל הידוע לו, לא עמד אף מפרש על הקושי הזה חוץ מהחזון-איש. לגופו של עניין, רוצה המחבר לחדש, שאמנם מכשירי הקרבן (כגון אפיית הלחם) אינם דוחים איסור מלאכה, כדעת ר' עקיבא

9 הדמיון בשם מצריך אותנו להבדיל בין המחבר שליט"א, לבין הרב שמואל רוזובסקי זצ"ל, שהיה מראשי ישיבת פוניבז', ואחד מגדולי הדור שלפנינו.

בפסחים (סה:), אבל לגבי מכשירים שלא הייתה אפשרות לעשותם מבעוד יום, הלכה כר' אליעזר שמותר לעשותם. הוא מסתמך על כך שהרמב"ם פסק כסתם משנה בעירובין (קב:), שקושרים נימא שנפסקה בכינורו של לוי במקדש.

קושייתו של המחבר קושיא היא בוודאי. אך לעניות דעתי קשה מאוד לומר ששתק הרמב"ם מלהשמיע חידוש זה בכל פסיקותיו במחלוקת ר' אליעזר ור' עקיבא, הן לגבי קרבנות והן לגבי מילה,<sup>10</sup> כאשר מסתימת לשונו שם לא נראה כך. והדבר צריך עדיין עיון רב.

10 עיין לדוגמה בהלכות קרבן פסח פ"א ה"ח, ובהלכות מילה פ"ב ה"ח (לעניין נשפכו החמין). על השאלה העקרונית ראה ב'שיח השדה' לרב אריה צבי פרומר זצ"ל, שער ברכת ד', סימן ו' ד"ה אמנם לקושטא (עמוד פב). הרב רוזובסקי מביא את תירוצו של החזון-איש, שגם הוא מחודש: מדובר בלחמים שנאפו מערב יום טוב לאחריות.



## קדושת אדם בפרשת ערכין - תגובה

ערב חג, קיבלתי (לפי הזמנתי) את חוברות מעלין בקודש. יישר כחכם על פעלכם למען החדרת לימוד סדר(י) קדשים (וטהרות).

בגיליון הקודם של מעלין בקודש (אב התשס"ג) פורסם מאמרו של ר' דוד הלל וינר, 'קדושת אדם בפרשת ערכין'. רעיונו מעניין, אך דומה שקיצר במקום שיש להאריך, בעיקר מבחינה הלכתית. להלן כמה נקודות לעיון:

### אין מעריכין בשבת ובי"ט

בפרק ג' במאמרו הנ"ל דן המחבר בשאלה האם יש בערכין (בנדר) גם פן חיובי. על פי לשון המשנה (ביצה לו:) - "...ואלו הן משום מצוה - לא מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין..." - עולה שיש בערכין מצווה. זאת בניגוד למקורות אחרים מהם עולה שדיני ערכין מתייחסים למצב של בדיעבד (כלומר, החיוב לפרוע לאחר שנדר, פרק ב' שם). כדי לבאר זאת, חילק המחבר בין שלב הנדר עצמו, שהוא בדיעבד, לבין קיום הנדר - ההערכה - שבו יש מצווה.

לפיכך ביאר שדברי המשנה "ולא מעריכין", מכוונים לשלב השני, ואילו השלב הראשון לא נאסר בשבת כיוון שאינו דומה למקח וממכר. המחבר הביא את דברי הר"ן (שהביא את דברי הר"ח), שם עולה שבאמת לחייב את עצמו (שם הר"ן מתייחס לעניין צדקה) אינו דומה למקח וממכר ולא נאסר:

שלא אסרו אלא להקדיש כלי ידוע, משום דמחזי כמקח וממכר, אבל לא אסרו לחייב עצמו לגבוה בדבורו (ר"ן בשם הר"ח, שבת סד. בדפי הרי"ף).<sup>1</sup>

אמנם יש להקשות על הבנה זו, דהנה הר"ן עצמו (שם) מקשה על דברי הר"ח מהמשנה הנ"ל בביצה:

ועדיין אין נוח לי, דהא 'אין מעריכין' לאו כלי ידוע הוא, ואפילו הכי אסור.

ועל קושיית הר"ן כתב בשלטי גיבורים, וז"ל:

1 וכן בחידושי הר"ן, שבת קנ., בשם רבינו ניסים. מובא גם בשטמ"ק כתובות ה. ד"ה וחשבונות של מצוה.

...ומה שהקשה הר"ן על ר"ח... דאכתי איתא 'ערכי עלי' שאינו מקדיש כלי ידוע אפילו הכי אמרי' דאין מעריכין, אינו נראה לי קושיא, די"ל דגם האומר ערכי עלי הוא מקדיש שפיר כלי ידוע דהיינו גופו ועצמו שהוא מקדישו אלא שפודהו אח"כ מיד ההקדש בדמי ערכו, ודמי למקח וממכר וכו' (ע"ז יג. ; ד. בדפי הרי"ף).

הרי שמשמע בשלטי גבורים (ונראה שכך משמע גם בר"ן) שהמשנה בביצה אוסרת גם את עצם הנדר, וגם שלב זה דומה למקח וממכר כיוון שנחשב כמקדיש כלי ידוע.

### יסוד פרשת ערכין

על כל פנים, בדברי השלטי-גבורים מונח יסוד בפרשת ערכין. המעריך נחשב כמי שמחיל או יוצר קדושה - "גופו ועצמו שהוא מקדישו" (וכהצעתו של ר' דוד הלל וינר בפרק ו' במאמרו), לפחות לעניין זה, שנתנית התמורה תוגדר כפדיון. על פי זה מובן מדוע אין מעריכין בשבת ובי"ט - אמירת 'ערכי עלי' כמוה כהקדשת כלי. ועדיין צריך ביאור משמעות אמירת 'ערכו עלי', דהרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ועיין מה שכתב בזה הר"י ענגל מדברי השלטי-גבורים (בספרו 'גבורות שמונים' אות מט) וז"ל:

על כרחק דאפשר לאדם להתפיס מהות גם בשל חברו כל שאין מפסיד לחבירו בדבר, וע"כ דגם מהות קדושה דערך דהיא ג"כ מהות קדושה שאינה אוסרת בשום דבר, דאל"כ האומר ערכי עלי יהיה אסור להנות ממנו... והרי דינו שוה עדיין לשאר בני אדם, וע"כ דהיא מין ומהות קדושה דאינה אוסרת ומחייבת את נושאה בשום דבר ורק דיש למהות זו פדיון דמים.<sup>2</sup>

2 הגדרת קדושה כיוצא בזה מצאנו בדברי הגר"ש שקופ (שערי יושר ש"ה פכ"ה) לגבי פדיון הבן. לאחר שהוכיח שיש קדושה בבכור והפדיון גורם הסתלקות הקדושה, ואף על פי כן אין אנו יודעים להגדיר טיב קדושה זו או את משמעותה (המעשית), ובלשונו: "אף שלא גילתה לנו תורה שום דין בבכור אדם שיהיה איזה הבדל בהנהגה מקודם שנפדה עד לאחר פדיה, אבל כיון דכתיב בתורה בלשון פדיה מוכרח ענין שכן הוא... והכסף פודהו ומחדש איזה ענין של הסתלקות קדושה איזו שתהיה...". ועיין מה שכתבנו בביטאון 'שמעתין' גיליון 150 הערה 14.

לאור דברי הגר"ש, שהואיל וכתוב פדיון בהכרח שהדבר כפשוטו, תתחזק ראיית ר' דוד הלל וינר בסוף מאמרו הנ"ל, שציין לגמ' ערכין (ו:): "מנין ליוצא ליהרג ואמר ערכו עלי שלא אמר כלום: ת"ל 'כל חרם לא יפדה' ", ומדנקט לשון פדיה ביחס לערכין מבואר שיש חלות קדושה. אלא שלולי דברי הגר"ש נראה שאין ראייה מלשון פדיה, שכן הגישה הרווחת ביחס לפדיון הבן היא שאין קדושה בבכור, והמעשה הוא כמעשה פדיה' ותו לא.

גישה זו מוצאת את ביטויה במקומות נוספים, אך בהחלט אינה מוסכמת על הכל. כך למשל כותב המאירי בריש מסכת נדרים:

אלא שיש חולקין לומר שלא תקנו כנויין אלא במה שאדם אוסר על עצמו, כגון נדר ושבועה וחרם ונזירות, אבל ערכין - חוב בעלמא הוא שמשעבר עצמו (ב. ד"ה והרי שהשלמנו).

הרי שלפי הדעה המובאת במאירי, ערכין אינו אלא חוב בעלמא, ואין כאן גדר חלות קדושה המחייבת פדיון. ואמנם המאירי עצמו לא מקבל את דעתם, אך אין זה משום שחולק על הבנתם ש'ערכין - חוב בעלמא הוא', אלא מסיבות אחרות, כמבואר למעיין שם.

דברי המאירי מחודשים, ויש שהשיגו עליהם בנקודה אחרת; שכן לא מצאנו שערכין אינם בכלל נדרים והקדשות, ואכן לענין להישאל על ערכין מבואר שנשאלין על ערכין (רמב"ם הל' ערכין פ"א ה"ז),<sup>3</sup> הרי שאין כאן דין ממון אלא דין נדר.<sup>4</sup>

### ביטויים נוספים ל'קדושת אדם'

א. אכן יש שהשתמשו ביסוד השלטי-גבורים, שהוא כאמור בניגוד לדברי המאירי, להסבר הלכות נוספות. בספר גור אריה יהודה (בנו של הגר"מ זעמבא ה"ד, בשם אביו) בקונטרס שאלות ותשובות העיר כך: בנזיר (כ:) מובא במשנה: "מי שאמר 'הריני נזיר' ושמע חבירו ואמר 'ואני', כולם נזירים", ושם בגמרא - "ובלבד שיאמרו כן תוך כדי דיבור". והרמב"ם פסק:

שמע חבירו שנדר, ואמר 'ואני כמותך' בתוך כדי דיבור, הרי זה אסור במה שנאסר בו חבירו (הלכות נדרים פ"ג ה"ג).

והמשנה למלך שם חולק, וסובר שבאמת אין צריך לומר 'ואני כמותך' אלא לאחר כדי דיבור, אבל בתוך כדי דיבור די באמירת 'ואני', והביא שכך כתב הר"ן. אמנם הקרן אורה (נזיר שם) כתב שיש לחלק בין נדרים, ששם אין על הנודר שום קדושה, ולכן

3 ועיין ר"ן נדרים שם שקניין ממון לא פקע על ידי שאלה.

4 עיין במשנה למלך (הלכות מלכים פ"י ה"ז) שמחפש מקור לחיוב בני נח בשבועות או בנדרים. ובתוך דבריו כתב שמחלוקת ר"מ ור"י אם גוי מעריך או לא, אין משמעות הדבר לחייב הגוי למסור הממון, אלא שהסובר שגוי מעריך כוונתו שגוי שהעריך ומסר הממון - נתפס הממון בקדושה והנהנה ממנו מעל. אמנם עיין באבני מילואים (סי' א' סק"ב) שסבור שגוי המעריך חייב לקיים דבריו מדין אמירה לגבוה, ועיין בהערות 'מלואי אבן' שם.

להתפסה צריך לומר ואני כמותו, לבין נזיר שיש חלות קדושה בגופו - לכן די באמירת 'ואני'.

לאור דברי הקרן אורה יש להבין הלכה אחרת ברמב"ם (הלכות ערכין פ"ג ה"ו), שכתב שאם עשיר אמר ערכי עלי, ועני שמע ואמר מה שאמר זה עלי, חייב העני בערך עשיר. וכאן לא הוסיף הרמב"ם שמדובר בתוך כדי דיבור. ולנ"ל אתי שפיר, כי ערכין דומה לנזיר שיש חלות קדושה בגופו.<sup>5</sup> עד כאן תורף דבריו בספר גור אריה יהודה. ב. עוד יש להעיר בעניין זה מתחילת המסכת - "הכל מעריכין" - לאתויי מאי? לאתויי מופלא סמוך לאיש, ובנזיר (סב:) יליף לה מקרא. וצריך ביאור למה ליה קרא לרבות מופלא הסמוך לאיש בערכין יותר מבשאר נדרים, ולשלטי הגיבורים אתי שפיר. ג. מן המדרש יש להוסיף את דברי התנחומא:

התחיל הקב"ה אומר למלאכי השרת מי ביניכם עורך לי, כשם שישראל עורכים לי... עורכים לי קרבנות כמו שנא' וערך הכהן אותם, עורכים לי שלחנות כמ"ש ביום השבת יערכנו לפני ד' תמיד, עורכים לי נפשות כמ"ש איש כי יפליא לנדור בערכך נפשות לה'... (תנחומא ישן בחוקתי פל"ז אות ב).

ועוד יש להרחיב בעניינים אלו<sup>6</sup> תוך כדי עיון במסכת ערכין, ואכמ"ל. אחתום בעתירתנו, השב שכינתך לציון עירך, וסדר העבודה לירושלים.

5 נושא זה מחייב עיון בפני עצמו. עיין שלוש שיטות (בגדר איסורי נזירות) בשו"ת שבסוף ספר אבני מילואים. ועיין בשטמ"ק (נזיר יז). דמבואר שנזיר עניינו קבלת תואר, וממילא חלים האיסורים, ואכמ"ל.

6 בגדר מצוות ערכין, שאף היא נזכרת במאמר הנ"ל, ראוי לעיין בדברי החזון-איש קדשים, ריש סימן כט.

## קדושת אדם בפרשת ערכין - תגובה לתגובה

קראתי בעיון את תגובת הרב מאיר ברקוביץ שליט"א, ונהניתי מהתגובה העניינית, ובייחוד משפע המקורות בסוגייה שלא הכרתי עד כה. כן שמחתי לראות בדבריו ביסוס לקדושת האדם שחפשתי בפרשת הערכים. אמנם, בענ"ד נראה שלעיקר תגובתו של הרב ברקוביץ שליט"א שהתייחסה לחילוק שבין שלב הפלאת הערך לבין הדיון בו בבית הדין, אין אני מסכים עימו כפי שאפרט להלן. מי יתן ונזכה שתלמוד התורה בארץ-ישראל יהיה ש'מתוך שמנעימים זה לזה בהלכה תהא השמועה יוצאת מבוררת מבין שניהם', כדרכה של תלמודה של ארץ-ישראל שהינה מקל נועם, ומינה ומינה יתקלס עילאה.

א. רבינו חננאל חילק בין שלב הדיבור, שבו עדיין אין פעולה המדמה מעבר בעלות, דהיינו מקח וממכר, לבין השלב בו נראה שכבר יש פעולה המעבירה בעלות (כביאור רש"י לסוגייה בביצה לז. ד"ה משום מקח וממכר). בהקדשת כלי ידוע, רואים אנו את הפעולה המעבירה את הבעלות על הכלי מצד היותו ידוע, ואילו בדיבור שעדיין לא מחיל קדושה על ממון מסוים ומוגדר, לא נראית פעולת מעבר בעלות, וממילא אין זה בגדר האיסור שבמשנה.

רבינו ניסים התקשה בדברי רבינו חננאל מצד 'ערכי עלי', שאין בו את המצב כבהקדשת כלי ידוע, ואף על פי כן נאסר במשנה. הר"ן לא יישב את הקושי ונשאר בתמיהתו, ולא קישר את הפלאת הערך עם הפדיון הממוני כהצעת שלטי הגיבורים (וכן הוצע בהגהות מאלפס ישן על הר"ף במסכת שבת באות ג'), אף על פי שבכך תיושב תמיהתו, ונראה שלא בכדי.

הן לרבינו חננאל והן לרבינו ניסים הייתה תפיסה (בענ"ד) שישנה הפרדה ברורה בין שלב ההפלאה שבו עדיין אין גדר ממוני שדומה להעברת בעלות, לבין שלב הדיון בערכין שבו ישנו גדר ממוני.

ההבדל בין הר"ח לר"ן הוא שלר"ח - המשנה דיברה רק על פן הדיון הממוני בערך שכבר נידר, ורק על כך המשנה אמרה שזהו בגדר מצווה; ואילו לר"ן - המשנה דיברה הן על ההפלאה והן על הדיון בערך. הר"ן תמה על הר"ח מתוך התפיסה שהמשנה

דיברה אף על שלב ההפלאה, מדוע התעלם הוא מ'ערכי עלי' שאין בו צורת העברת ממון ככלי ידוע, ובכל זאת המשנה אסרה זאת. אף הר"ן בענ"ד לא קיבל את הצמדת ההפלאה לדיון בערך כחלק מן הצד הממוני, ועל כן נשאר בצריך עיון, ולא יישב בפשטות את שיטת רבינו חננאל. באם דברי נכונים, הרי שלרבינו חננאל אין כל קושי במשנה על אף שדיבר הוא רק על דמיון להעברת בעלות כ'כלי ידוע', שכן לשיטתו הערכין שבמשנה מתייחסים רק לשלב הדיון בערך ולא בהפלאה.

היוצא מדברינו בענ"ד, שהר"ן ואף רבינו חננאל לא קיבלו את דברי שלטי הגיבורים להגדיר כבר את שלב ההפלאה כ'כלי ידוע'. ניתן לומר כי הסיבה שהיה ברור לראשונים הללו שאין דין 'כלי ידוע' להפלאה, שכן בשלב זה עדיין לא ברור כלל כמה ישלם הנודר; שכן הדבר תלוי באומדן בית הדין ביכולתו לשלם, ואם כן קשה היה לר"ח ולר"ן לקבל הגדרה זו גם על שלב ההפלאה. (וביישוב שלטי הגיבורים ניתן לומר שהאדם עצמו בדרך כלל יודע את יכולתו הכלכלית ואולי על כן הגדיר ביחס למעריך בעל שלטי הגיבורים את מעשיו כהקדשת כלי ידוע).

הנה מצאנו בדברי רבינו חננאל תנא דמסייע לרמב"ם (בסוף הלכות נדרים) שחילק בתוך נדרי המצווה בין הנדר עצמו שהינו בעייתי, לבין יישומו שהינו חיובי, וכפי שפסק זאת בהל' ערכין וחרמין כפי שהבאתי במאמר. יודעים אנו כי הרבה פעמים הרמב"ם הסתמך בפסקיו על הר"ח, ואם כן סביר לומר שאף פה הרמב"ם הושפע מדברי רבינו חננאל.

אמנם הר"ן הבין שאף הפלאה הערך נמצאת בגדר המצווה, כפי שמתבטא בדבריו במסכת שבת (שהובאו על ידי הרב ברקוביץ), וכן כתב במפורש המאירי בביצה. נראה, אם כן, שהם הבינו שמתוך שהתורה יצרה את מערכת הערכין, מסתבר כי מערכת זו היא לכתחילה, בניגוד לשאר מערכת הנדרים שהינם בדרך כלל בדיעבד, ולא קיבלו הם את החילוק בין ההפלאה שהינה בדיעבד ובין הדיון בערכין שהוא בגדר מצווה, כפי שחילקו הר"ח והרמב"ם.

החילוק בין ההפלאה שאינה בגדר המצווה, ובין הדיון בערכין שרק הוא מצוי במצווה, נמצא ברמב"ם הן במניין המצוות שעל סדר ההלכות (ראש הל' ערכין וחרמין) - "מצות עשה לדון בדיני ערכין כאשר מפורש בתורה", והן בספר המצוות (מ"ע ק"ד). בעליל רואים אנו את הוצאת שלב ההפלאה מהגדרת הרמב"ם את מצוות הערכין בספר המצוות, שהמצווה מתחילה רק לאחר הנדר בהתאם למה שדייקנו במאמר מהל' נדרים. וזו לשונו בספר המצוות:

היא מה שהורתנו התורה בדין ערכי אדם. והוא כי מי שאמר ערכי עלי או ערך פלוני עלי אם היה זכר יפרע כך וכך ואם היתה נקבה תפרע כך וכך ולפי השנים כמו כן כמו שבא בכתוב ולפי עניין המעריך. והוא אמרו יתעלה איש כי יפליא נדר בערכך נפשות וכו'.

ב. הערה נוספת שרצייתי להעיר, אף על פי שהיא צדדית למאמרו של הרב מאיר ברקוביץ אך בענ"ד הינה עקרונית, מתייחסת לדבריו בהערה השנייה. שם ביסס הרב את הקדושה בבכור, ומתוך כך סייע לדברי ביחס לגמרא בערכין (ו:): בדיוק הלשון 'פדיה'. הרב כתב שם שאלמלא דברי הגאון הרב שמעון שקאפ זצ"ל שהסכים עם הדיוק, אזי: "נראה שאין ראייה מלשון פדיה, שכן הגישה הרווחת ביחס לפדיון הבן היא שאין קדושה בבכור, והמעשה הוא כ'מעשה פדיה' ותו לא", עד כאן לשון ההערה במאמר.

הדיוק, הן במילות הפסוקים והן בדברי חז"ל, הינו מקור מהימן ומדויק אף על פי שהיו שלא הבינו כך. עפר אני לרגלי גדולי ישראל שלא הבינו כך, ואף על פי כן זכה הדור שלנו - דור התחייה בא"י, שהשפה העברית תהיה שגורה על לשונו, ולהיצמד יותר לדיוקי הלשון מאשר נהגו בדורות עברו. בכך זכינו בדורנו להתקרב לשיטת רש"י והרמב"ם, שמילותיהם בסלע ושתיקתם במקום ששתקו - בתרין.

אף ללא דיוק הגר"ש שקאפ מאותו הדיוק "כיוון דכתיב בתורה לשון פדיה" כלשונו, עדיין דיוק זה בעניות דעתי נכון; ועצם העובדה כי גאון כגר"ש שקאפ זצ"ל גם כן דייק זאת - לא מוסיפה להצדקת העניין, ויש להתייחס לדיוק לכשעצמו. אמנם לאחר שראיתי כי זכיתי לכוון לדעת הגאון הנ"ל, אברך את ה' שזיכני לכוון לדעתו הגדולה, ואם ישנם שחולקים על הדיוקים שנדייק, הרי שמתוך גדולתם מחייב הדבר בדיקה נפה אחר נפה באם בקטנותי רוצה אני להציע כיוון אחר. אמנם נזכור כי הדברים הנאמרים בדור מאוחר אף הם חביבים לפני ריבונו של עולם, והרינו כננסים על גבי הענקים, שעל אף קטנותנו - ישנן זוויות שזוכות להתייחסות דווקא בדורנו, וכדברי הרא"ה קוק זצ"ל באיגרותיו (שע"ח) "כל דור מאיר בתכונתו". חזקה עלינו דברי רבינו משה בן מימון זצ"ל בהקדמתו לספר המצוות ששלל את הדעה המחייבת התבססות על הדור הקודם ואיסור לחדש כל דבר, וכתב:

כי זהו שכל רוב הסגולות בזמננו זה כי לא יבחנו המאמר בעניינו אבל בהסכימו למאמר מי שקדם בלתי בחינת המאמר הקודם וכל שכן ההמון.

יהי רצון שנזכה בדורנו זה להוסיף נדבך לנדבכי כל הדורות הקדומים בבניין התורה, ונזכה מהרה לתורתו של מלך המשיח בבניין שלם עומד על תילו, כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם. אכ"ר.