

# מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון כ"ו - אלול ה'תשע"ג

בהוצאת

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

**מערכת:** הרב צבי שלוח  
הרב יהודה שביב  
פרופ' יוסף עופר  
**עריכה והתקנה:**  
בעז אופן  
עמיחי אליאש

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

"צור ישועתי" (ע"ר)

כולל "בית הבחירה" על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 9040000

טל': 02-9961942 פקס: 02-9961055

דואר אלקטרוני – [malinbakodesh@gmail.com](mailto:malinbakodesh@gmail.com)

אתר אינטרנט – [www.elhamikdash.com](http://www.elhamikdash.com)

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*



## תוכן העניינים

7

הקדמה

### דרישת המקדש

- 13 הרב ישראל אריאל האם נדרש כוהן מיוחד לעבודה במקדש?  
55 הרב שלום אוחנה "ונשלמה פרים" – המחויב קרבן בזמן הזה

### קרבנות וקודשים

- 63 הרב משה כהן המזבח מקדש את הראוי לו  
83 דוד סבתו אמצעי ומטרה בעבודות הזבח

### הקדושה והמקדש

- 95 הרב יעקב אפשטיין קדושת עפר וממצאים ארכיאולוגיים מהר הבית  
105 אברהם אוחיון מסעות השכינה והסנהדרין

### המועדים במקדש

- 115 הרב אורי רדמן לשון של זהורית – קשירתה בראש השעיר כחלק ממנהות עבודת השעיר  
129 הרב אברהם סתיו תפקיד הלשון של זהורית בעבודת יום הכיפורים  
143 הרב אוריאל בנר הקדמת העולה לחטאת בחג הסוכות ומשמעותה

### המקדש וכליו

- 157 שמעוני גרטי נגינה והכאה בחליל

### בשדה ספר

- 167 בעז אופן עת לחננה – בירורי הלכה בענייני בניין המקדש וחידוש עבודת הקרבנות ועלייה להר הבית בזמן הזה  
מנחה וזבח – עיונים בסוגיות יסוד בסדר קודשים

### תגובות

- 173 הרב הלל בן שלמה טהרת נשים לכניסה להר הבית  
185 הרב אריה כץ עוד בעניין עליית זבה טבולת יום להר הבית  
189 הראל דביר ואסף גמליאל שריפת הפרה – באש חדשה!

### **בקשה לשולחי המאמרים:**

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- מומלץ לשלוח מאמרים שאורכם (כולל ההערות) הוא עד 4,500 מילים.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדוא"ל.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

### **שמות המשתתפים בגיליון זה:**

- אברהם אוחיון** – קרית אתא
- הרב שלום אוחנה** – כולל 'בית הבחירה' כרמי צור; קרית ארבע
- בעז אופן** – כרמי צור
- הרב יעקב אפשטיין** – מכון התורה והארץ, מח"ס 'חבל נחלתו' (יג כרכים); שומריה
- הרב ישראל אריאל** – ראש 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב הלל בן שלמה** – המכון התורני 'בית הבחירה' שעל יד 'מכון המקדש'; יצהר
- הרב אוריאל בנר** – ישיבת ההסדר בשדרות
- אסף גמליאל** – ישיבת 'תורת החיים', יד בנימין
- שמעוני גרטי** – ירושלים
- הראל דביר** – ישיבת 'תורת החיים', יד בנימין
- הרב משה כהן** – ישיבת 'הר עציון', אלון שבות
- הרב אריה כץ** – בי"ד לממונות 'ארץ חמדה – גזית'; 'מכון פועה' (ירושלים); מבוא חורון
- דוד סבתו** – ישיבת 'ברכת משה', מעלה אדומים
- הרב אברהם סתיו** – ישיבת 'הר עציון', אלון שבות
- הרב אורי רדמן** – ראש תוכנית הלכה כולל רצון יהודה, פ"ת; ישיבת בינות, רעננה; שוהם

## הקדמה

בע"ה

מה יְדִידוֹת מְשֻׁנָּוֹתֶיךָ ה' צָבָאוֹת: נִכְסְפָה וְגַם כָּלְתָה נַפְשִׁי לְחַצְרוֹת ה' לְבִי וּבְשָׁרֵי  
יְרַנְנֵנוּ אֶל אֱ-לֹהֵי הָי. (תהילים פ"ד, ב-ג)

במילים אלו מביע נעים זמירות ישראל את כיסופיו העזים אל חצרות בית ה' ואל התעלות הנפש שבשהייה במקום השראת השכינה. עד כמה היה רחוק באותה שעה עת בקעו געגועים אלו בזמירותיו – איננו יודעים. ייתכן שהיה זה בשעה שנאלץ לברוח מירושלים, או שהיה טרוד במלחמה על גבולותיה המרוחקים של הארץ. אך מסתימת הלשון ייתכן שגעגועים אלו מבטאים כיסופים תמידיים שאינם נובעים מריחוק גיאוגרפי אלא מתשוקה להיות בדבקות אלוהית בבית ה' בכל עת.

משחרב בית המקדש, נותרה התשוקה לבניינו, הנטועה בלבם של ישראל, כערובה לבניינו המחודש. בימי הגלות, בהיותנו "בקצה מערב", נותר ליבנו "במזרח" (עפ"י ריה"ל). הכיסופים למקדש ו"דרישת ציון" מצאו להם דרך ביטוי בעיקר **בתפילה** לחזות "בשובך לציון ברחמים", ואילו דרכי הביטוי **המעשיים** של אותם כיסופים נתמעטו וכמעט שנזנחו.

ענקי הרוח ששתלם הקב"ה בתוך חשכת הגלות נתנו לנו תזכורות **מעשיות** לאותם כיסופים: הרמב"ם יסד וחדש את לימוד הלכות קודשים, הלכה **למעשה**, לאחר דורות רבים שהיו בבחינת הלכתא למשיחא. כמו כן אחדים מן הראשונים, ביניהם רבי יחיאל מפריז, רבי אשתורי הפרחי ותלמידי חכמים נוספים מבני דורם, התעוררו ובחנו את האפשרות לחדש את עבודת הקרבנות בירושלים (עדות על כך ראה במאמרו של הרב ישראל אריאל בגיליון זה). בדורות אחרונים הגדיל לעשות הרב צבי הירש קאלישר שייסד את "החברה לשוב ארץ ישראל" שמטרתה הייתה בניין הארץ, הקמת המקדש וחדוש עבודת הקרבנות – כפי שביאר בהרחבה בספרו 'דרישת ציון'.

צעד נוסף לביטוי מעשי של הכיסופים למקדש אנו מוצאים בקריאתו הנרגשת של מרן החפץ חיים, אשר קרא לחדש את לימוד סדר קודשים והלכותיו כהכנה לחידוש עבודת המקדש. ואכן בדורנו, דור של אתחלתא דגאולה, אנו עדים להתעוררות רבה לעניין.

בדור הגאולה, צריכים הכיסופים למקדש להפוך מגעגועים מופשטים **לדרישה מעשית** בקרב הציבור כולו. כבר עמד על כך רבי יהודה הלוי וקרא להביא את כיסופי הנפש לידי ביטוי **מעשי ותכליתי** ולחונן את **אבניה ואת עפרה** של ציון:

ובהערת בני אדם והתעוררותם אל אהבת המקום ההוא הקדוש ינחץ הענין המיוחל ... כמו שנאמר: "אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד, כי רצו עבדיך

את אבניה ואת עפרה יחוננו" – רוצה לומר כי ירושלים אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכסף עד שיחוננו אבניה ועפרה. (ספר הכוזרי, מאמר ה, כז)

כיסופי הלב וביטויים בתפילה הנם נחלת כל אחד ואחד מישראל. כיצד יכול כל אחד לבטא כיסופים אלו מבחינה מעשית? האם כיסופים אלו שמורים ללמדנים ולתלמידי החכמים בלבד ואינם נחלת הציבור?

במאמרו של הרב שלום אוחנה, בגיליון זה, מובאת קריאה מעשית לחדש את המנהג שהיו נוהגים חסידים ואנשי מעשה להכין רשימה אישית של כל הקרבנות שבהם התחייבו (קורבנות יולדת, חטאות וכדו'). קיום רשימה בכתב מחזק את ההכרה במעשיות החיוב והופכת את הציפייה לממשית. כך נהג רבי ישמעאל כשהיטה בשוגג את הנר בשבת (נראה שסבור היה שאורכה של גלות בית שני יהיה כאורכה של גלות בית ראשון, ומשום כך התכוון לבנייתו מחדש). כך יבואו כיסופי הלב לידי ביטוי מעשי אצל כל אחד ואחד.

\* \* \*

כדרכנו בקודש, נסקור בקצרה את המאמרים המופיעים בגיליון. את מדור **דרישת המקדש** פותח מאמרו של הרב ישראל שליט"א, ראש מכון המקדש, שבו הוא מצדד בדעת רש"י הסובר שעל מנת להתיר לכהן לגשת אל עבודת המזבח ולהקריב קרבנות אין צורך לברר את ייחוסו וכשרותו לכהונה על-פי מגילת יוחסין (ובה עדות ספציפית על כשרותו של כל אחד מאבותיו ואבות-אבותיו), וניתן לסמוך על חזקת כהונתו (מסורת העוברת במשפחתו שהוא כהן ושעל-פיה עלו לדוכן אבותיו ואבות-אבותיו). לדעת הרב אריאל, אף החולקים על רש"י מודים בשעת הדחק, כבימינו, כאשר לא מצויים כוהנים מיוחסים.

נציין כי בעית ייחוס הכוהנים היא המחסום העיקרי ביכולת חידוש עבודת המקדש בזמן הזה בידי אדם, שכן לגבי יתר השאלות (בגדי כהונה, מקום המזבח וכדו') – אף אם קיימת אי-ודאות פסיקתית, עדיין לא אפסה התקווה לפותרן בידי אדם באמצעות תגליות חדשות.

הרב שלום אוחנה עוסק במהותם של שתי פעולות המזכרות במקורות חז"ל ביחס לאדם שהתחייב בקרבן חטאת (והוא הדין לשאר קרבנות) בימינו: לימוד פרשת החטאת שיכפר עליו כאילו הקריב חטאת, ותיעוד חיובו בכתב לבל ישכח להביא את קרבנו לכשיתאפשר הדבר.

את מדור **קרבנות וקדשים** פותח מאמרו של הרב משה כהן הסוקר בהרחבה את גדרי הדין שאף קרבן פסול שהועלה על המזבח – קדושתו המיוחדת של המזבח מתפיסה בו קדושה והרי זה לא ירד, בתנאי שהוא ראוי לאכילת מזבח ("המזבח מקדש



את הראוי לו"), ומהי הגדרת "הראוי למזבח", ומדוע אם הורד בכל זאת מן המזבח – לא יעלה בשנית.

הקרבת קרבן זוקקת רצף של עבודות שונות. לכל עבודה ועבודה דינים שונים השונים בפרטי הלכותיהם, רבים מהם עקב גזרת הכתוב. דוד סבתו סוקר את הלכות עבודות הזבח ואת גדריהן ההלכתיים, ומנסה למצוא מכנה משותף לדינים ולכללים שנאמרו בהם על ידי הגדרת אופי העבודה – כעבודה בפני עצמה, או כהכנה להשלמת העבודה.

מדור **הקדושה והמקדש** פותח במאמרו של הרב יעקב אפשטיין על קדושת עפר וממצאים ארכיאולוגיים שמקורם בהר הבית או בעזרה. שאלה זו הפכה למעשית ביותר בעקבות עבודות העפר שביצעו אנשי ה'ווקאף' המוסלמי בהר הבית, שבמהלכה נשפכו משאיות עפר רבות באתרי סילוק 'פסולת בנייה'.

אברהם אוחיון עורך הקבלה בין "מסעות (=גלויות) השכינה" ההדרגתיים בהסתלקותה מבית המקדש בימי בית ראשון, ובין גלויות הסנהדרין בימי בית שני; ומביא מקורות בחז"ל על תהליך שיבה הדרגתי משולב לשניהם בימי הבית השלישי.

במדור **המועדים במקדש** נתברכנו בשני מאמרים הסוקרים בהרחבה את השתלשלות דין קשירת לשון הזהורית בין קרניו של השעיר המשתלח. בין המאמרים ישנה חפיפה מסוימת, אך גם שוני רב באופן ניתוח המקורות ובחלק מן המסקנות. לפי הבנת הרב אברהם סתיו במאמרו, ללשון הזהורית היו תפקידים שונים (הבדלה בין השעירים, ליבונה לסימן כפרה, ושילוחה יחד עם השעיר) בזה אחר זה; ואילו הרב אורי רדמן רואה בשני התפקידים האחרונים כעיקר, כשניים שהם אחד, הנובעים מעיקר מהות עבודת השעיר המשתלח.

הרב אוריאל בנר דן בשאלה – מדוע באופן יוצא מן הכלל ציוותה התורה להקדים את הקרבת פרי החג לשעיר החטאת. טעמים שונים נאמרו לכך על ידי האחרונים, חלקם משלבים באופן ייחודי דברי הלכה ואגדה כאחד.

במדור **המקדש וכליו** מחדש שמעוני גרטי שהחליל המוזכר במקורות התנאיים אינו רק כלי הנשיפה המוכר לנו, אלא פעמים שמדובר בכלי הקשה. על פי הבנה זו הוא מחלק בין החליל המלווה את שירת הלוויים (בנשיפה), ובין החליל שהיו מכים בו שנים-עשר יום בשנה.

במדור **בשדה ספר** סוקר בעז אופן את ספרו של הרב יצחק שטרן "עת לחננה" לצד ספרו של הרב דניאל וולף "מנחה וזבח".

במדור **תגובות** חולק הרב הלל בן־שלמה על מסקנתו של הרב אריה כץ (במאמרו שנדפס בגיליון כד) המתירה לזב ולזבה טבולי יום להיכנס להר הבית מבלי להמתין להערב שמש. אגב מסקנתו המקילה, הזכיר הרב כץ בעיות אחרות המונעות מנשים לעלות להר הבית בימינו, וגם עליהם חולק הרב בן־שלמה בהרחבה ומקל בחששות אלו. ב"תגובה לתגובה" – משיב הרב כץ לטענותיו של הרב בן־שלמה.

בתגובה נוספת, מגינים הראל דביר ואסף גמליאל על הביאור המסורתי למושג "הצתת אליתא" המזכר במשנה בתיאור שריפת פרה אדומה – כ"זנבות עצים", ודוחים את חידושו של שמעוני גרטי (בגיליון כ"ה) שהכוונה לליבוי גחלים שמקורם באש המערכת בעזרת נפנוף והשבת רוח.

"יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך".

**עלה נעלה בקודש!**

**המערכת**

דרישת

המקדש



## האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

- א. "כהן מיוחס" הוא כוהן המוחזק בכשרות
1. העדר המושג "כהן מיוחס" בדברי חז"ל
  2. חזקת הכהונה וקביעותה בפשטי הכתובים
  3. רק בכהני חזקה ייתכן שכוהן שהקריב ייצא חלל
  4. חזקת הכהונה לעתיד לבוא
  5. כללו של דבר
- ב. שיטת רש"י: כוהני חזקה כשרים לעבודה
1. חזקת כהונה אינה בטלה אלא בעדות
  2. הפקדת הכהונים על בדיקת ייחוסם
  3. כוהן משמש במזבח ייצא עליו ערעור
  4. "על פי שנים עדים יקום דבר"
  5. פסולי הכהונה שעלו מבבל
  6. "סוקלים על החזקות"
  7. כללו של דבר
- ג. האם היו ספרי יוחסין למשפחות הכהנים?
1. מהותן של מגילות היוחסין המוזכרות בחז"ל
  2. בעיות ייחוס – ראשיתן בתקופת השופטים
  3. האם היו מגילות יוחסין בימי המלך דוד?
  4. כללו של דבר
- ד. כיצד התכונן רבי יחיאל מפריז לחדש את הקרבנות?
1. שיטת בעל 'עיר הקודש והמקדש'
  2. 'מעלה' ו'מצווה' אינן עוקרות את עיקר הדין
3. האם רבי יחיאל מפריז סבר כרמב"ם?
4. כללו של דבר
- ה. חילוק הרמב"ם בין יוחסי נישואין ליוחסי עבודת המקדש
1. אליהו בא לקרב ולא לרחק
  1. מחלוקת רבי יהושע וחכמים
  2. אליהו בא לשים שלום בעולם
  3. ייחוס שנים-עשר השבטים ע"י מלך המשיח
  2. מצוות אינן בטלות
  1. הוספת ערי מקלט
  2. חידוש הסמיכה
  3. ייחוס חכמי הסנהדרין
  4. כללו של דבר
- ח. חז"ל והראשונים: כהני חזקה כשרים לעבודה
1. מסכת עדויות כהכרעת ההלכה למעשה
  2. בית יוסף: משפחה שנטמעה – נטמעה
  3. דעת רבי יונתן הכהן מלוניל
  4. דעת המהרי"ט
  5. דעת החת"ם סופר
  6. דעת הרב קאלישר
  7. דעת ה'חזון איש'
  8. דעת הרב גורן
  9. הלכה למעשה – ומעשה שהיה
  10. כללו של דבר

### הקדמה

האם חידוש העבודה במקדש מחייב מציאות של כוהן מיוחס?

לעניין אכילת קודשי הגבול (תרומה וחלה) מחלק הרמב"ם בין קודשי גבול שקדושתם מדרבנן המותרים באכילה לכל "כהן מוחזק", ובין קדשי גבול שקדושתם מדאורייתא שאותם רק "כהן מיוחס" רשאי לאכול:

\* [הערת מערכת: בסוגיה זו ראה גם מאמרם של הרב ז"נ גולדברג בגיליון ה והרב ז' קורן בגיליון ו].

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 מיוחד.

אי זהו כהן מיוחד? 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 בדרך בית דין הגדול אחריו לא היו מניחין אותו לעבוד! ... (הל' איסורי ביאה פ"כ ה"א-ב)

דברי הרמב"ם בוארו בהרחבה בשו"ת הרמב"ם:

שאלה: אם מעלין לכהונה על פי עד אחד (משנה, כתובות כג ע"ב)?

תשובה: ושאלתם: מה הם ה"מיוחדים"? – דעו! שכל הכהנים שבזמן הזה – בחזקה הם, ואינם מיוחדים. והמיוחדים הוא – שיעידו עליו שני עדים שהוא בנו של פלוני הכהן ושהוא כשר. וכן צריך שני עדים על אביו שהוא בן פלוני הכהן ושהיה כשר, וכן על אבי אביו – הכל בעדים – עד איש שאינו צריך בדיקה. כגון שהעידו שני עדים, שאביו של זה או שזה [הכהן עצמו] ראינוהו משמש על גבי המזבח, או ראינוהו בסנהדרין גדולה. לפי שאין בודקין מן המזבח ולמעלה ולא מן הסנהדרין ולמעלה (משנה, קידושין עו ע"א); שבית דין הגדול היו בודקין עליהם [מכוח שני עדים] ואחר כך ממנים אותם בסנהדרין, או מניחים אותם לעבוד במקדש. ובזה היו הסנהדרין עוסקין תמיד בבדיקת הכהנים – כמו שנתברר בסוף מסכת מידות. אפילו בא כהן מיוחד ואמר: בני הוא זה, וכהן הוא – אין מעלין אותו ליוחסין על פיו, עד שיהיו שם שני עדים שהוא בנו ושהוא כשר... ולפום הא אמרינן (משנה קידושין עט ע"ב) שכהן מיוחד שנשא אשה כשירה בפנינו, ויצא הוא ואשתו ובא הוא ואשתו ובנים כרוכין אחריה ואמר: אשה שיצתה עמי הרי היא זו ואלו בניה... ואם מתה צריך להביא ראיה... ואחר כך יהיו בניה כרוכין אחריה מיוחדים. וכל הראיות האלו בשני עדים.

וההפרש שבין 'כהן המיוחד' וה'כהן המוחזק' – שהמיוחד משמש במקדש, ואוכל בקדשי קדשים ובקדשי הגבול שהם מן התורה. ואילו הכהנים שאינם מיוחדים אלא מוחזקים בלבד אינם אוכלים אלא בחלה ובתרומה בזמן שהם מדברי סופרים... ואין צריך לומר שאין אוכלים בקדשי המקדש, וכל שכן שאינם עובדים! שנאמר: "ויאמר התירשתא להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים". (שו"ת הרמב"ם, סי' תמ)

מדברי הרמב"ם נראה שגם לחידוש העבודה צריך "כהן מיוחד", ושהמשמעות היא שהכהן להציג כתב יוחסין שעליו חתומים עדים המעידים על כשרות אבותיו ואבות־אבותיו לכהונה בכל הדורות מאז החורבן, ושלא נשא אחד מהם גרושה או גיורת. מכיוון שכהנים כאלו אינם מצויים, הדבר מציב בסימן שאלה את האפשרות לחדש את העבודה על המזבח בימינו.

האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

במאמר שלהלן נברר מהם התנאים הנדרשים לייחוס כוהנים לשם חידוש עבודת הקורבנות במקדש – כשאין בנמצא כוהן מיוחס על פי עדות גמורה. לשם כך נעמוד על עיקר דין ייחוס ממקורותיו, ומן הסוגיות העוסקות בנושא.

## א. "כהן מיוחס" הוא כוהן המוחזק בכשרות

### 1. העדר המושג "כהן מיוחס" בדברי חז"ל

בדברי חז"ל מופיע המושג "כהן כשר", ואילו המושג "כהן מיוחס" אינו מופיע בתלמוד הבבלי או הירושלמי, וגם לא במדרש, שהרי כל כוהן כשר הוא מיוחס.

ראה למשל: מסכת יומא (כד ע"ב): "ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח... לימד על הצתת אליתא [=הצתת האש בקרבן התמיד] שלא תהא אלא **בכהן כשר** ובכלי שרת!" כך גם במסכת זבחים (יג ע"א): "מנין לקבלה שלא תהא אלא **בכהן כשר** ובכלי שרת? נאמר כאן: 'בני אהרן', כלומר, כל אחד מבני אהרן ומצאצאיו כשר להקרבה. כך גם בספרי דברים (כ"ו, ג): "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם... **כהן שהוא כשר** ומוחזק לך באותם הימים". בשמות רבה (כז, ה) אומר המדרש, שכל כהן כשר – בנו יכול להתמנות לכהן גדול: "גר שנשא בת ישראל, והוליד בת, והלכה הבת ונישאת לכהן כשר, וילדה בן, הרי זה ראוי להיות **כהן גדול עומד ומקריב על גבי המזבח**". אף הרמב"ם עצמו בפירוש המשנה למסכת קידושין (פ"ד מ"ה) כתב: "סנהדרי גדולה היו עוסקין בחקירה על הכהנים, וכל **כהן כשר** – עובד, ושנמצא בו פסול יורחק". ובהקדמתו לפירוש המשנה לזבחים כתב הרמב"ם: "לא יקריב על גבי המזבח שום דבר מהן [=מבעלי החיים הכשרים להקרבה] כי אם **כהן כשר** שאין בו מומין ובמצב השלם ביותר". ובפירוש המשנה למסכת פרה (פ"ג מ"א) כתב: "ממה שאמר: 'כהן השורף את הפרה' תלמד, **שכל כהן כשר לשריפתה**". במסכת כתובות כה ע"ב, נאמר: "**הרי שבא ואמר: בני זה וכהן הוא** – נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה".

יתירה מזו, במקומות שבהם הגמרא סתמה וכתבה "כהן" הוסיף הרמב"ם וכתב "כהן מיוחס". בירושלמי (כתובות פ"ב ה"ז) נאמר: "**חד בר נש** אתא לגבי דרבי אילא אמר ליה: בני הוא זה וכהן הוא. אמר ליה בנך הוא ואינו כהן"; ואילו הרמב"ם בתשובה הנ"ל הוסיף: "**בא כהן מיוחס** ואמר: בני הוא זה וכהן הוא אין מעלין אותו ליוחסין על פיו". (וכן בהל' איסורי ביאה פ"כ ה"ה): "**כהן מיוחס** שאמר בני זה כהן הוא – אין מעלין אותו ליוחסין על פיו עד שיביא עדים שהוא בנו". כמו כן, בבבלי קידושין (עט ע"ב) נאמר: "**מי שיצא** הוא ואשתו למדינת הים, ובא הוא ואשתו ובניו ואמר..."; ואילו הרמב"ם בתשובה כותב: "**כהן מיוחס** שנשא אשה כשירה בפנינו ויצא הוא ואשתו ובא הוא ואשתו ובנים כרוכין אחריה" (וכן בהל' איסורי ביאה פ"כ ה"ו): "**כהן**

**מיוחס** שיצא הוא ואשתו שידענו שהיא כשרה למדינה אחרת ובא הוא והיא ובנים כרוכין אחריהן").

נמצא שלביטוי 'כהן מיוחס' המובא ברמב"ם אין מקור בגמרא.

## 2. חזקת הכהונה וקביעותה בפשטי הכתובים

פסוקים רבים בתורה ובנביאים מלמדים, כי כוהן מוחזק כשר לעבודה במקדש, הן בזמן הבית והן בעתיד. שלושה פסוקים מובאים בגמרא בקידושין (סו ע"ב) כדי להתיר עבודת כוהן חלל שעבד על גבי המזבח, וכך שואלת הגמרא: "בן גרושה... דעבודתו כשירה מנלן?" ומביאה הגמרא שלושה פסוקים המלמדים שעבודתו כשרה:

דאמר קרא (במדבר כ"ה, יג): "והיתה לו ולזרעו אחרי ברית כהונת עולם" – בין זרע כשר ובין זרע פסול (שעבד על המזבח – עבודתו כשרה).

אבוה דשמואל אמר (דברים ל"ג, יא): "... ברכך ה' חילו ופועל ידיו תרצה" – אפילו חולין שבו תרצה.

רבי ינאי אמר (דברים כ"ו, ג) ... "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם".<sup>1</sup>

כמו כן, פסוקים נוספים מלמדים על כשרותם של כל הכוהנים לשמש בעבודת הקרבנות בעתיד, על אף שאינם מיוחסים:

וישב מצרף ומטהר כסף וטיהר את בני לוי וזיקק אותם כזהב וכסף והיו לה' מגישי מנחה בצדקה. (מלאכי ג', ג)

וגם מהם אקח לכהנים ללויים אמר ה'. (ישעיהו ס"ו, כא)

ולכהנים הלויים לא יכרת איש מלפני מעלה ומקטיר מנחה ועושה זבח כל הימים. (ירמיה ל"ג, יח)

ויאמר התירשתא להם... עד עמוד כהן לאורים ולתומים. (עזרא ב', סג)

לא יקום עד אחד באיש... על פי שנים עדים יקום דבר.<sup>2</sup> (דברים י"ט, טו)

1. ודרשו חז"ל (בספרי ובמדרש הגדול): "וכי עלתה על דעתנו [שיש] כהן שאינו בימין?! – אלא כהן שהוא כשר, ומוחזק לך באותם הימים". כלומר, המביא ביכורים למקדש אינו שואל וחוקר האם הכוהן 'מיוחס', אלא נותן אותם לכהן המוחזק 'באותם ימים' ככוהן, ומכאן ש'כוהני חזקה' מכהנים במקדש ככהנים לכל דבר. בעקבות חז"ל, מפרש רש"י במקום "אשר יהיה בימים ההם" – אין לך אלא כהן שבימין – 'כמו שהוא' ובהכרח כוונתו לכהן מוחזק כנ"ל. ועיין רמב"ן שם הדין בדברי הספרי, ומסכים שכוהן מוחזק עבודתו כשרה, אלא אם כן נמצא בו פסול, ויפסל מלהמשיך את עבודתו.

2. ומכאן דרשו חז"ל בספרי ובמדרש תנאים, שצריך שני עדים "להוריד מן הכהונה", ושגם בית דין אינו יכול לבטל כוהן מוחזק אלא על פי שני עדים.



האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

להלן יבוארו פסוקים אלה (וכן מקורות נוספים) ביתר הרחבה, תוך הבאת מקורות מדברי חז"ל והפרשנים, לביסוס העיקרון, שכוהן המוחזק בציבור כבן משפחת כוהנים יהיה כשר לעבודה על גבי המזבח לכשיבנו ישראל את המקדש.

### 3. רק בכוהני חזקה ייתכן שכוהן שהקריב ימצא חלל

נחלקו התנאים מה דינו של "כהן שהוא עומד ומקריב על גבי המזבח – ונודע שהוא בן גרושה"? דעת ר' אליעזר היא, ש"כל קרבנות שהקריב [מאז שהתחיל בעבודה נפסלו] ולא עלו לבעלים לשם חובה" – ר' יהושע אומר: עלו... שנאמר: 'ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם'" (ספרי, ומדרש תנאים לדברים שם). הוזה אומר, לדעת רבי יהושע, אדם, המוחזק בציבור ככוהן, הריהו משרת במקדש מכוח חזקה, וכל הקרבנות שהקריב כשרים. כך, לדעתו, מצות התורה לכתחילה – שאין צורך בכוהן מיוחס שיש לו מגילת יוחסין, וזה עניינו של הפסוק: "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם".

מחלוקת זו מובאת גם במשנה:

היה עומד ומקריב על גבי המזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה: ר' אליעזר אומר: כל הקרבנות שהקריב על גבי המזבח – פסולים, ור' יהושע – מכשיר.  
(תרומות פ"ח מ"א)

וכתב ר' שמשון משאנץ בפירושו למשנה שם: "רבי יהושע מכשיר... מדכתיב (שם כה): 'הכהן אשר יהיה בימים ההם' – זה שהיה כשר ונתחלל", עיין שם שהביא את שלושת הפסוקים שבגמרא קידושין הנ"ל (סו ע"ב). כן הביא את דברי הירושלמי הקובע בוודאות: "זה אחד משלשה מדרשות שהן מחוורין בתורה: 'ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם'". וכך גם בפירוש הרא"ש שם. הרמב"ם בפירוש המשנה (שם) מכריע בפירוש שהלכה כרבי יהושע:

ואמר ה' בכהנים: "ברך ה' חילו ופעל ידיו תרצה", ולפיכך חלל שעבד – עבודתו כשרה, והלכה כר' יהושע.

למעשה יש לשאול, איך נוצר מצב, שכוהן עובד במשך שנים על גבי המזבח ומתברר שהוא חלל, הרי אין נותנים לכוהן לעבוד אלא אם כן נבדק? מכאן אנו למדים שאין בדיקה מחייבת לכל כוהן בטרם יעבוד, אלא כוהן מוחזק עולה ועובד. ורק אם באו עדים וערערו – תיבדק עדותם ויפסל.

### 4. חזקת הכהונה לעתיד לבוא

בירושלמי (תרומות פ"ח ה"א) מוכרעת ההלכה כרבי יהושע מדרשת הכתוב: "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם" ודרשה זו אף נמנית כ"אחת מג' מדרשות שהן מחוורין שבתורה". נמצא שהן לדעת הבבלי והן לדעת הירושלמי הלכה פסוקה היא שכוהן

מוחזק שעבד – עבודתו כשרה אף אם נתברר למפרע שהיה חלל, ומכאן שאין צריכים לייחס כוהנים לשם עבודה.

אמנם בירושלמי שם, נחלקו רב ורבי יוחנן: האם כשנאמר "בימים ההם", הכוונה היא דווקא לימים שבהם בית המקדש בנוי, ולא לאחר החורבן, או שמא משמעות "בימים ההם" היא – בימים רחוקים – כלומר גם בעת החורבן המתמשך? דעת רב היא, שדין התורה נאמר רק לזמן המקדש, ואילו רבי יוחנן סובר ש"אפילו בזמן הזה" כוהן מוחזק כשר, וכדברי המפרשים: "דלעולם ככהן גמור הוא כל זמן שלא נודע שהוא חלל" (פני משה, שם).

המסקנה הברורה העולה מן הדיון הזה היא – שבזמן שבית המקדש בנוי לית מאן דפליג שכוהן מוחזק כשר לעבודה.

על בסיס חזקה זו מובא במקומות רבים בדברי חז"ל שלעתיד לבוא אין דוחים כוהנים שאינם מיוחסים. כך נראה מדברי הירושלמי ביבמות פ"ח ה"ג:

לעתיד לבוא אין הקב"ה נזקק אלא לשבטו של לוי... "וישב מצרף ומטהר"<sup>3</sup>... כאדם שהוא שותה בכוס נקי. אמר רב הושעיה: בגין דאנן לויים נפסיד? ! אמר רבי חנינה... אף לעתיד לבוא הקב"ה עושה עמהן צדקה... "והיו לה' מגישי מנחה בצדקה". אמר ר' יוחנן כל משפחה שנשתקע בה פסול – אין מדקדקין אחריה. אמר רבי שמעון בן לקיש מתניתא אמרה כן: "משפחת בית צריפה היתה בעבר הירדן וריחקה בן ציון בזרוע. ועוד אחרת היתה שם – וקירבה בן ציון בזרוע". אף על פי כן לא ביקשו חכמים לפרסמן, אבל חכמים מוסרין אותן לבניהן ולתלמידיהם פעמיים בשבוע... אמר רבי יהושע בן לוי: חמשת אלפים עבדים היו לו לפשחור בן אימר הכהן, וכולן נשתקעו בכהונה גדולה.

מדברי הירושלמי ברור, שבזמן הבית היו משפחות ידועות שנתערב בהן פסול, והלכה היא שאין לדקדק בהן, ואין לפרסמן, אלא ליחידים. ובאשר לזמן הזה ולעתיד לבוא, הביאו חכמים פסוק, שאין מדקדקין במשפחה שנשתקע בה כוהן פסול, וכדברי הנביא, שהקב"ה עושה צדקה עם כוהנים, שיהיו מגישי מנחה, גם אם יש חשש שהתערב בהם פסול.

בבבלי מצינו עובדה דומה:

---

3. יש להעיר בעניין זה, שהמושג "וישב מצרף" מוסבר בגמרא – "כשהקדוש ברוך הוא מטהר שבטים", ולא מבואר כיצד. הרמב"ם בסוף הל' מלכים כותב שהדבר ייעשה על ידי מלך המשיח ברוח הקודש, לא כן רש"י, המשאיר את דברי חז"ל כמות שהם, ולא ביאר כיצד, ונראה מדבריו בהמשך הגמרא שאליהו הוא המטהר.

## האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

אמר אביי, אף אנן נמי תנינא: "משפחת בית הצריפה היתה בעבר הירדן וריחקה בן ציון [מן הכהונה] בזרוע, עוד אחרת היתה - וקירבה בן ציון בזרוע. כגון אלו אליהו בא... לרחק ולקרב"; "כגון אלו" - דידעין, אבל משפחה שנטמעה - נטמעה. "וגם מהם אקח לכהנים ללוים" - גם מן המתבוללים באומות אקח לכהנים ולויים לשרת במקדש. (קדושין ע"א)

יש אמנם שינוי בפרטים בין הבבלי לירושלמי אך מוסכם על האמוראים בשני התלמודים, שבזמן שבית המקדש היה קיים היו כהנים רבים ששימשו בכהונה למרות שלא היו מיוחסים. ובהמשך הגמרא שם (ע"א) נאמר שלעתיד לבוא הקב"ה יטהר ויכשיר משפחות כהונה שנפל ספק לגביהן, ורק משפחות שנודע פסולן בציבור, אלו יידחו מן הכהונה.

בהקשר לכך מביאה הגמ' את הפסוק הבא בישיעהו:

כאיש אשר אמו תנחמנו כן אנכי אנחמכם ובירושלם תנחמו... והביאו את כל אחיכם מכל הגויים מנחה לה'... על הר קדשי ירושלם אמר ה'... וגם מהם אקח לכהנים ללוים אמר ה'.

רש"י במקום מפנה לדברי "אגדת תהילים"<sup>4</sup> המאריכה בדרשת הפסוק בישיעהו:

עתידין אומות העולם להביא דורונות למלך המשיח... וכיון שהן באין אצל מלך המשיח הוא אומר להם: יש ביניכם ישראל? הביאו אותם לי!.. שנאמר: "והביאו את כל אחיכם מכל הגויים מנחה לה'". ומספרין האומות אצל המשיח בכבודן של ישראל, ואומרים: זה כהן וזה לוי וזה ישראל. ולמה? - לפי שנמכרו [כהן ולוי] לעבדים ונשתכחו ייחוסיהן מפני שעבוד גליות, ונשתכחו ונעשו גויים על ידי האונסים. אמר ר' אלעזר: "וגם מהם אקח לכהנים ללוים אמר ה'". מהם מסיים כל מי שהוא כהן או לוי או ישראל... והיכן 'אמר ה'?' אמר ר' פנחס... "הנסתרות לה' אלהינו!" (מדרש תהלים פ"ז, ו)

כלומר, הגויים מאומות העולם יהיו נאמנים להעיד על כוהנים שנתבוללו ונעשו כגויים<sup>5</sup> - שבטרם נתבוללו היו מוחזקים לכהונה, ועל פי עדות זו תתחדש עבודת המקדש. הדברים מבוארים ביתר שאת בפירוש הרד"ק במקום:

4. רמז למדרש זה נמצא גם במכילתא דרבי ישמעאל, בא, מסכתא דפסחא, פרשה יב.
5. בחידושי הגר"ז (סימן עח) מבואר שאף כוהן שנתחלל לגמרי, כגון שאביו נשא גויה, יוכשר לעבודה ע"י מלך המשיח, בכך שיתברר למפרע שאותה גויה שנשא אביו הייתה יהודיה מתבוללת - "ונשארו בניהם כוהנים כשרים". אמנם מדברי האברבנאל המובאים להלן נראה שמלך המשיח יתיר אף את הכוהנים שנתבוללו לגמרי בגויים, מפני שהתבוללותם בגויים נעשתה באונס, כשנמכרו לעבדים בגלות.

אפילו מאותם שהיו משוקעים בגוים באיים הרחוקים, עד שלא נודע זכרם, ולא עלו עם אחיהם בית ישראל מן הגולה, ואפשר ששינו קצת מן הדת – אף על פי כן "מהם אקח לכהנים ללויים" – אותם שהיו כבר ממשפחות כהונה ולויה אקח אותם... וכדברי רבותינו ז"ל: "וגם מהם אקח לכהנים" – משהם מביאים אותם ומנחתם... [יאמר]: זה ישראל! זה כהן! זה לוי! כגון שנמכרו לעבדים [לגויים] ונשתכחו ונעשו גוים.

נבואה דומה מתנבא ירמיהו הנביא: "ולכהנים הלויים לא יכרת איש מלפני... כל הימים". כלומר: כשרותם של כל הכהנים תישמר לעתיד לבוא. והדברים מבוארים בפירושו של האברבנאל:

אמר, שמאותם בני ישראל שיביאו מהארצות הרחוקות שהיו מעורבים בגוים ונשקעים בתוכם, גם מהם יקח להיות כהנים ולויים, וזה מאותם שהיו ממשפחת כהונה ולויה, ולא יחושו אם נמכרו לעבדים ונעשו גוים על צד האונס: ואמנם איך יודע זה? – אין ספק שיהיה ברוח הקדש, כמו שאמר הנביא מלאכי (מלאכי ג', ג): "וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי... והיו לה' מגישי מנחה בצדקה. וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות", והוא המורה שלא יעבדו בכהונה ובלויה כי אם אותם שהיו ממשפחתם ומבית אבותם כשנים הקדמוניות. (משמיע ישועה, מבשר טוב, השלישי, נבואה ט"ו)

ובספר 'ישועות משיחו' (ח"ב, העיון הרביעי, פ"ב) מבאר האברבנאל באופן דומה גם את נבואת ירמיהו:

עוד ישמע במקום הזה... בערי יהודה ובחוצות ירושלים, הנשמות מאין אדם ומאין יושב... קול ששון וקול שמחה קול... מביאים תודה בית ה'... ולכהנים הלויים לא יכרת איש מלפני מעלה עולה... (ירמיהו ל"ג, י"ח)

## 5. כללו של דבר

א. שאלה הצריכה ברור, האם חידוש העבודה במקדש מחייב את מציאותו של כוהן מיוחס, שכן מדברי הרמב"ם נראה שלחידוש העבודה צריך כוהן שיעידו עליו עדים שאבותיו שימשו על גבי המזבח!

ב. בדברי חז"ל מופיע המושג "כהן כשר", ואילו המושג "כהן מיוחס" – המופיע ברמב"ם – אינו מופיע בתלמוד הבבלי או הירושלמי, וגם לא במדרש. מדברי חז"ל נראה בפשטות שכל כוהן כשר הוא מיוחס.

ג. מצינו במדרש את המושג "כהן מוחזק", כלומר, אדם המוחזק לנו שהוא כוהן. על כוהן כגון זה אמרה התורה: "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם", ודרשו חז"ל בספרי: "אין לך אלא כהן שבימך", זאת, לקיום מצות הביכורים ושאר מצוות התורה.

## האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

ד. בירושלמי מגדירים פסוק זה כפסוק ברור ומחזור: "זה אחד משלשה מדרשות שהן מחזורין בתורה". ומבואר שם שבין בזמן הבית ובין לעתיד לבוא דין תורה הוא – כוהן מוחזק כשר לעבודה.

ה. למעשה, עשרה פסוקים<sup>6</sup> בתורה ובנביאים מוכיחים כי כוהן מוחזק כשר לעבודה במקדש. פסוקים אלה נדרשים בתלמוד, במדרשים ובכתבי הפרשנים השונים וכדלהלן.

### ב. שיטת רש"י: כוהני חזקה כשרים לעבודה במקדש

#### 1. חזקת כהונה אינה בטלה אלא בעדות

בספר עזרא (ב', סג) מסופר על משפחת בני ברזילי, מבני הכהנים, שנדחו על ידי נחמיה (התירשתא) מלשרת בהקרבת קורבנות מפני שנתחללו בעקבות נישואיהם עם גויים. בגמרא במסכת כתובות מבואר שמכיוון שדחייתם לא נעשתה בעדות גמורה לא דחאם עזרא מלאכול בקודשי הגבול, כפי שהיו מוחזקים לעשות עד כה, אך לא התיר לסמוך בחזקה זו כדי להתיר להם קודשי מזבח:

ר' יוסי אומר: גדולה חזקה! שנאמר: "ומבני הכהנים בני חביה בני הקוץ בני ברזילי אשר לקח מבנות ברזילי הגלעדי אשה ויקרא על שמם, אלה בקשו כתבם המתיחשים ולא נמצאו, ויגואלו מן הכהונה. ויאמר התירשתא להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ותומים". אמר להם: הרי אתם בחזקתכם! במה הייתם אוכלים בגולה? – בקדשי הגבול? אף כאן – בקדשי הגבול.  
(כתובות כד ע"ב)

רש"י במקום מעיר שהסיבה שבגללה "בקשו את כתבם המתיחשים" הייתה "לפי שהתחתנו כהנים בגולה בגויי הארץ וילדו להם בנים והם חללים, הוצרכו הנולדים בגולה להתייחס כשעלו מן הגולה לשרת בבית שני". מכאן אתה למד את הכלל האמור, ש'כהן מוחזק' ככשר לעבודה ולא ידוע שבמשפחתו נתערבו חללים, אע"פ

---

6. חלקם נתבארו לעיל וחלקם יבוארו להלן. ואלו הן: [א] במדבר כ"ה, יג – "והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם"; [ב] דברים ל"ג יא – "ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה". [ג] דברים כ"ו, ג – "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם" [ד] מלאכי ג', ג – "וישב מצרף... והיו לה' מגישי מנחה בצדקה". [ה] ישעיה ס"ו כא – "וגם מהם אקח לכהנים ללויים". [ו] ירמיהו ל"ג, יח – "ולכהנים הלויים לא יכרת איש מלפני". [ז] ישעיהו מ"ג, ז – "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". [ח] עזרא ב', סג – "עד עמוד כהן לאורים ותומים". [ט] דברים י"ט, טו – "על פי שנים עדים יקום דבר". [י] במדבר י"ח, ה – "ושמרתם את משמרת הקודש, ואת משמרת המזבח".

שאינן בידו מגילת יוחסין המעידה על כשרותו – אין דרך לפוסלו. ולהלן נעסוק בהרחבה בביאור סוגיה זו.

## 2. הפקדת הכהנים על בדיקת ייחוסם

מדברי חז"ל עולה, שבדיקת מעמדו של הכהן אם הוא מיוחס או פסול, זו מצוה מיוחדת על הכהנים. כך דרשו חז"ל בספרי:

"ויאמר ה' אל אהרן אתה ובניך ובית אביך אתך תשאו את עון המקדש, ואתה ובניך אתך תשאו את עון כהונתכם..." למי הדבר מסור? – לאותו שמזהירים!

ושם בהמשך:

"ואתה ובניך אתך תשמרו את כהונתכם לכל דבר המזבח" – כל דבר המזבח אל יהיה אלא כך ובבניך. "ולמבית לפרוכת" – מיכן אמרו: מקום היה אחורי בית לפרוכת ששם בודקים ייחוס כהונה. (ספרי, במדבר י"ח, א)

הווה אומר, כל ענייני המזבח והקרבנות, וכך גם ייחוס הכהנים העולים על גבי המזבח – בני אהרן מזהירים על כך. עוד מובא שם בספרי (שם יח, ז): "תשאו את עון כהונתכם" – זה עוון דבר המסור לכהונה, ופירשו האחרונים, המלבי"ם ועוד: "שהבית דין של כהנים היו משגיחים שלא ייעשה שום דבר השייך למזבח – רק על ידי כהנים", ועיין בפירוש 'זרע אברהם' לספרי, המפרש, שהדיון בייחוס התקיים בבית דין של כהנים, רק דבר קשה הביאו בפני הסנהדרין הגדולה.

אמנם בסיום מסכת מידות נאמר, שבדיקת הייחוס נעשית בלשכת הגזית, וכלשון המשנה:

לשכת הגזית, שם היתה סנהדרין גדולה של ישראל יושבת ודנה את הכהונה. וכהן שנמצא בו פסול לובש שחורים ומתעטף שחורים ויוצא והולך לו, ושלא נמצא בו פסול לובש לבנים ומתעטף לבנים, נכנס ומשמש עם אחיו הכהנים. (מדות פ"ה מ"ד)

אולם במשנה בתחילת סנהדרין (פ"א מ"ב). העוסקת בסמכויות הרכבי בתי הדין השונים, מובאת רשימה של דברים הנידונים דווקא בפני ב"ד של שבעים ואחד, ואילו עניין זה של בדיקת ייחוס לא נזכר שם כלל (ואף אין זכר לכך שבירורים נעשים בפני סנהדרין כלשהי).

אמנם בקידושין עו ע"ב; כתב רש"י: "ששם היו יושבים" – בלשכת הגזית יושבים סנהדרין מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים, ומייחסים את הכהנים והלוויים להבדיל פסולים מן העבודה ומן הדוכן, ומשינוי לשון זה ניתן ללמוד לכאורה, שדווקא סנהדרין של שבעים ואחד דנה בענייני ייחוס! ויש לומר בכוונתו, שהסנהדרין היושבים בלשכת הגזית העמידו מתוכם בית דין מיוחד המייחסים לכהונה ולויה,

## האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

כמובא בספרי לעיל. נראה להוסיף ולומר, שכוונת המשנה, שמאחר שבסנהדרין ישבו גם כהנים, אם באה שאלה של ייחוס, היו מוסרים אותה למומחים לענייני ייחוסין מביין הכהנים שבלשכת הגזית, והם ישבו 'אחורי בית הכפורת' ודנו בדבר. כך משתמע גם מלשון התוספתא:

בית דין שבלשכת הגזית, אף על פי שהוא של שבעים ואחד – אין פחות מעשרים ושלושה... ושם היו יושבין מתמיד של שחר ועד תמיד של בין הערבים... ושם יושבין ובודקין את ייחוסיהם כהונה ואת ייחוסיהם לוייה, כהן שנמצא בו פסול לובש שחורים ומתעטף שחורים והולך לו. ושלא נמצא בו פסול לובש לבנים ומשמש עם אחינין הכהנים. (תוספתא, סנהדרין פ"ז ה"א)

מכפילות הלשון: "ושם היו יושבין מתמיד של שחר ועד תמיד של בין הערבים... ושם יושבין ובודקין את ייחוסיהם כהונה ואת ייחוסיהם לוייה", משתמע, שהרישא מדברת על הסנהדרין הגדולה, שיושבת על כל ענייני התורה, ואילו הסיפא מדברת על בית דין נוסף בלשכת הגזית – בית דין של כהנים לענייני ייחוסין.

להלן (פרק ד סעיף 2) ניווכח, שהפקדת הכהנים על בירור ייחוסם הוא חלק מחובתם לדאוג לקיום מצוות הקרבת הקרבנות כסדרם וכתקנם, ומשום כך אינו מן הראוי שביור זה יעכב את הקרבת הקרבן.

### 3. כוהן משמש במזבח שיצא עליו ערעור

מן הראוי לדון במעשה המובא במסכת פסחים ג ע"ב, שם מתואר שנמצא פסול בייחוסו של כוהן שעבד במקדש ופסלוהו:

מעשה בשלשה כהנים שדיברו ביניהם במקדש; האחד אמר: "הגיעני כפול ורש": מלחם הפנים. ואחד אמר: הגיעני כזית. ואחד אמר: הגיעני כזנב הלטאה. בדקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול ורש": פסול כהונה, חלל.

שואלת הגמרא:

והא תנן: "אין בודקין [לענין ייחוסין, לישראל אשה] מן המזבח ולמעלה!" – לא תימא שמץ פסול אלא אימא שחץ פסול. ואי בעית אימא: שאני התם – דאיהו דארע נפשיה.

ומפרש רש"י:

"אין בודקין מן המזבח ולמעלה" – אם שימש במזבח אין צריך לבדוק למעלה הימנו, דאם לא היה ראוי לכהונה לא היו מניחין אותו לשמש, כדתנן במסכת מדות: "לשכת הגזית שם היו יושבים בית דין מייחסי כהונה ולויה, כל כהן שנמצא בו פסול כשהיה רוצה להתחנך לעבודה – לובש שחורים ויוצא".

תוספת דבריו של רש"י – "כשהיה רוצה להתחנך לעבודה" – מקורה בתוספתא הנ"ל, ואינה מוזכרת במשנה במידות (פ"ד מ"ה). ומכך שרש"י הביא תוספת זו ניתן היה להסיק לכאורה שביורר היוחסין שנעשה לכוהן בטרם כניסתו לעבודה הוא תנאי מחייב לכל כוהן המעוניין לעבוד. אולם כפי שראינו, וכן יבואר בהרחבה בהמשך, רש"י סובר שכוהני חזקה כשרים לעבודה! משום כך נראה שרש"י מבאר שביורר זה נערך רק לכוהנים שיצא עליהם קול או ערעור. ואכן כך מדויק לשון המשנה והתוספתא: **"ושלא נמצא בו פסול יוצא ומשמש עם אחיו"**; כלומר, אין מדובר כאן בקבלת עדות גמורה על אבותיו ואבות אבותיו, אלא בירור ספציפי על טיבו של הקול או הערעור, ומשלא הוכח שהיה בו פסול הרי הוא חוזר לחזקת כשרותו ורשאי לשמש עם אחיו הכוהנים.

מן המעשה הזה עולים שלושה דברים:

**האחד:** כל 'כהן מוחזק' ניגש לעבוד במקדש, ואינו צריך להביא לא עדים ולא מגילת יוחסין, ועובד על גבי המזבח. ו"כשהיה רוצה להתחנך לעבודה" – ולא מצאו בו פסול, כי לא באו עדים, הרי זה כשר לעבודה, שהרי הוא 'כהן מוחזק'.

**השני:** רק כוהן שיצא עליו ערעור בגלל התנהגותו טעון בדיקה, ורק לאחר שהתברר בוודאות על פי עדים שהוא חלל פסלוהו לעבודה.

**השלישי:** לדעת רש"י האחריות על הבדיקה אינה מוטלת על בית דין הגדול, אלא על **'בית דין מייחסי כהונה ולויה'**, שעיקרם כוהנים – כדעת הספרי.

וכבר ראינו לעיל, כי הערעור שבעטיו נדחית משפחה מן הכהונה הוא רק ערעור ודאי שפסולו נודע בציבור, כאותה משפחה מעבר הירדן שנתקרבה לכהונה בזרוע. אולם כאשר הספק הוא כללי, כמשפחת פשחור בן אימר שנתערבו בה ארבעת אלפים עבדים, וכעת לא ידוע הפסול – אנו אומרים ש"משפחה שנטמעה – נטמעה" וכלשון רש"י:

דכל משפחה שנטמעה נטמעה, דאין להפרישה ולהרחיקה ולברר ספק מטמעייהם מי נטמע מי לא נטמע, אלא יניחום והם ספק והם כשרים לעתיד לבא.  
(רש"י, קידושין ע"א ד"ה תנינא)

#### 4. "על פי שנים עדים יקום דבר"

חז"ל משווים את חזקת הכהונה לכל החזקות שבתורה, שאינן פוקעות אלא על פי עדים הסותרים אותן. זה לשון הספרי (דברים י"ט, טו; וכך ב'מדרש תנאים' שם):

"לא יקום עד אחד באיש... על פי שנים עדים יקום דבר" [בענייני מומן ונפשות]...  
להעלות לכהונה ולהוריד מן הכהונה – מניין? תלמוד לומר: "לכל עוון ולכל חטאת"!



## האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

כלומר: חז"ל דורשים את המילים "ולכל חטאת" במשמעות של כשרות הכוהן המקריב את החטאת, שאין לפוסלו ולהורידו מן הכהונה אלא על פי שני עדים.<sup>7</sup>

התייחסות ל"כוהן מוחזק" כחזקה גמורה אנו מוצאים גם בדברי רש"י בכתובות כד ע"ב; האומר: "גדולה חזקה" – שאין בית דין יכולין להוציא דבר מחזקתו", כלומר, רק עדות גמורה יכולה לערער על כשרות כוהן מוחזק.

מכאן קושייה על שיטת הרמב"ם הסובר שחזקה אינה מועילה לכוהן הרוצה לעבוד, ושכל כוהן הרוצה לעבוד נדרש להביא עדות המאששת את כהונתו כדי להעלותו למזבח!

### 5. פסולי הכהונה שעלו מבבל

לאור האמור יש לשאול על רש"י, מכוח מה קבע עזרא את הפסולים השונים בבבל והעלה אותם לארץ ישראל? אכן מדברי רש"י עולה שלא עזרא בדק ופסל אותם, אלא לקח איתו את אלו שכבר היו ידועים כפסולים. וכך הם דברי רש"י:

כל עצמו של עזרא לנקות את בבל נתכוון. לפי שראה אותם שנתערבו [נהנים וישראלים] בהן [בגויים] וראה שהיו חכמי הדור עולין עמו, ואין עוד בבבל [מין שיתעסק לבדוק בהן לייחסן, עמד והפריש פסוליהן] [הידועים] והולכין עמו... ולדורות הבאים נמי [לא חשש פסולים אלה יתערבו] כיון דאמר מר [קידושין עו ע"ב]: "לשכת הגזית היתה שם ששם היו יושבים מייחסי כהונה ולויה בכל יום" (רש"י, קידושין סט ע"ב, ד"ה מסייע ליה) מיזהר זהירי בפסולי.

כלומר, היושבים בלשכת הגזית ימנעו בעד כל מי שיש כנגדו שני עדים המעידים על פסולו, מלהכנס לעבודה במקדש. מאותה סיבה עצמה דחה נחמיה את בני ברזילי מן הכהונה – שכן כפי שביארנו, פסולם היה ידוע בעדות ברורה.

לעומת זאת מדברי הרמב"ם בפירושו למשנה (קידושין פ"ד מ"א) משמע שעזרא בטרם עלייתו לארץ ישראל ערך בדיקה מקיפה ובדק את ייחוסו של כל כוהן וכוהן, ואת כל אלו שלא נמצא להם כתב יוחסין לקח עימו לארץ ישראל, וזה לשונו:

"עשרה יוחסין עלו מבבל: כהני לויי ישראל חללי... – כאשר עלה עזרא מבבל לא השאיר שם פסול כלל, אלא כהנים לויים וישראלים מיוחסין! וכך אמרו: "לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסולת נקיה". והעלה עמו אלו העשרה יוחסין, מפני

7. בספרי אמנם נאמר שם שגם על מנת "להעלות לכהונה" נדרשת עדות שני עדים, אך שם מדובר בכוהן ש"רד" מכהונתו מסיבה כלישהיא לפני כן, כגון שפסל אותו עד אחד, או שהורידו אותו בית דין מפני 'קול' בעלמא (ראה פירוש המשנה לרמב"ם כתובות פ"ב מ"ז) ועתה צריך להעלות אותו מירידתו. על כך אומר הספרי, שאם באו שנים להעיד – יעלו אותו חזרה לכהונתו. מאידך גיסא, אם האיש מוחזק ככוהן – אין צורך "להעלות" אותו כי מעולם לא ירד.

שחשש שמא יתערבו עמהם, לפי שאין שם בית דין הגדול לשמור על כך, לפיכך העלם לירושלם שיש שם בית דין הגדול ולא יניחום להתערב.

מן הביטוי "לא השאיר שם פסול כלל" עולה בבירור, שלדעת הרמב"ם, עזרא בדק את כל הגולים בבבל, כדרך שבדק בית הדין הגדול בירושלים, ובטרם עלה ארצה ערך בדיקה יסודית וחילק את הציבור לשנים: באשר לכשרים – הגדיר אותם כ'מיוחסים' והשאיר אותם בבבל – כסולת נקיה. ואילו את הפסולים, אלה שלא הביאו עדים על ייחוסם, לקח עמו ארצה, כדי שבית הדין הגדול בירושלים ימשיך לפקח עליהם ולמנוע את התערבותם בכשרים.

לדעת הרמב"ם, כל מי שלא הביא עדים, או לא הביא את כתב יחוסו – אינו כשר לעבודה במקדש. לשיטתו, הפסוק: "ויאמר התירשתא" נאמר לא רק לבני ברזילי, אלא לכל כהני החזקה בדורו של נחמיה, כי גם כוהן מוחזק צריך להוכיח את חזקתו על ידי שני עדים כדי לעלות לדרגת 'כהן מיוחס'.

קביעה זו היא חומרא גדולה, וחידוש גדול של הרמב"ם, האומר, שגם אם לא יצא קול על כוהן, ולא יצא עליו ערער, בית הדין הגדול מערער עליו, ועד שלא יביא כתב יחוס או עדים – נפסל לעבודה.

מחלוקת רמב"ם ורש"י בעניין זה מוזכרת בדברי המאירי:

בזמן שבית המקדש קיים לא היה כהן אוכל בתרומה של תורה ובקדשים, וכל שכן שלא היה עובד ומקריב – אלא אם כן היה כהן מיוחס בודאי! והוא הכהן שהעידו עליו שאביו היה עובד במקדש... מחזיקין אותו בכהן מיוחס לאכול קדשים ולעבוד. אבל כהן של חזקה אינו אוכל אלא בקדשי הגבול... וכל שכן שאינו עובד עד שיוודע בשלשלת יחוסו... וכן ייראה מסוגיא זו, שמתוך שלא מצאו כתב היחס – לא רצו להאכילם [למרות שלא היה כנגדם לא קול ולא ערעור]... וכן נראה דעת גדולי המחברים [הרמב"ם].

מכל מקום גדולי המפרשים [רש"י] נראה, שדעתם נוטה לומר, שכל שהוא בחזקת כהן אין מהרהרין אחריו! ואע"פ שלא נמצא כתב יחוסו ושלא נתבררה שלשלתו, ולא נאמר באלו [שיצא עליהם קול פסול] אלא שלא יאכלו עד שיתברר יחוסם, וכמו שאמר: "עד עמוד כהן לאורים ותומים"... וסוף הענין לומר: עד שיתברר יחוסכם, אינו אלא מפני שיצא עליהם קול בחללות!... ואף הענין מוכיח שלזו רמז: "אשר לקח לו מבני ברזילי הגלעדי" – וברזילי היה גר, וכהן אסור בגיורת... והעמידום על חזקתם בתרומת סופרים.

מחלוקת הרמב"ם ורש"י בפירוש הגמרא בעניין משפחת בני הקוץ, מקורה בכמה הבדלים בפירוש הסוגיה:

## האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

א. לדעת רש"י רק בני הקוץ נדרשו להציג מגילת יוחסין, מפני שהם התחנתו עם בני גרים (בני ברזילי), ולכן הייתה חובה לברר מי מבני המשפחה נותר בכשרותו. לעומת זאת, לדעת הרמב"ם, פירוש הביטוי "כתבם המתיחשים" הכוונה לכלל ישראל. כלומר: כל משפחה בישראל היה לה כתב יחוס בימי בית שני, ולכן, כל כוהן צריך להוכיח את עצמו בעזרת מגילת יוחסין שבידיו, ואם לא נמצא – יש בכך ריעותא [ולהלן נראה ששיטתו אינה מסתברת מבחינה מציאותית]. לדעת הרמב"ם, בבני הקוץ לא נמצאה רעותא כלשהי והיו בבחינת 'כוהני חזקה', ואעפ"כ תבע מהם נחמיה, כנציג בית הדין הגדול, להציג מגילת יוחסין, ומשלא יכלו להציג פסלם לעבודה.

ב. לדעת רש"י עזרא עשה את בבל "כסולת נקיה" ע"י כך שבירר ממנה את כל הידועים כפסולים, ואילו לדעת הרמב"ם, עזרא ערך בירור מקיף על כל אחד ואחד מישראל והשאיר בבבל רק את אלו שכשרותם הוכחה בעדות גמורה ע"י מגילות יוחסין. [הסברא נותנת כרש"י, שהרי סנהדרין אינה נוהגת בחוץ לארץ, ולא היה לעזרא תוקף של 'בית הדין הגדול' כדי לחייב את כל בני הגולה לבוא ולהתייחס בבית דינו].<sup>8</sup>

### 6. "סוקלים על החזקות"

גמרא מפורשת היא שכוהן מוחזק כשר לעבודה, כמובא במשנה קידושין עט ע"ב:

מי שיצא הוא ואשתו למדינת הים, ובא הוא ואשתו ובניו, ואמר: אשה שיצאת עמי למדינת הים – הרי היא זו ואלו בניה! – אין צריך להביא ראיה לא על האשה ולא על הבנים.

בגמרא שם (פ ע"א) מבואר שחזקה זו, שבני משפחה החיים ביחד הם בני אותה משפחה – תוקפה כעדות גמורה, וכשם שקי"ל: "מלקין על החזקות, סוקלין ושורפין על החזקות", כך גם בחזקה זו. על כך אומר רבי יוחנן בגמרא שם, שסומכים על חזקה זו לא רק לדיני נפשות אלא "אפילו ביוחסין", ומסביר רש"י כיצד:

---

8. למעשה כך נראה מתוך הדיון בגמרא, שכן בקידושין סט ע"ב מובא הפסוק מעזרא ח: "ואקבצם אל הנהר הבא... ונחנה שם ימים שלשה, ואבינה בעם ובכניהם, ומבני לוי לא מצאתי שם", ומפרש רש"י: "'ואבינה בעם' – מי היה ומי לא היה... וסבור שהיו שם לויים כשרים, ולא מצא ראויים לעבודה, אלא מאותן שקצצו בהונות ידיהם בשיניהם, ואמרו: 'איך נשיר את שיר ה'...' שאמר להם נבוכדנצר: 'שירו לנו משיר ציון' עמדו וקצצו בהונות ידיהם בשיניהם... והנך 'לוי' דקתני מתניתין – מהנך דלא חזו לעבודה היו". כלומר הבדיקה נעשתה רק לקבוצת העולים שהתקבצו אל הנהר, שהיו אלפים אחדים אנשים נשים וטף, ואילו כל שאר בני הגולה לא נבדקו על ידו.

שהוחזקו ליכרך אצלה בחזקת שהיא אמו – אפילו לעניין דיני נפשות ליסקל ואם הבן בא על אמו, וכל שכן ליוחסין להכשר כהונה.

ומסכמת הגמרא:

מעשה באשה שבאת לירושלים ותינוק מורכב לה על כתיפה, והגדילתו – ובא עליה, והביאום לבית דין וסקלום. לא מפני שבנה ודאי, אלא מפני שכרוך אחריה.

יש לפנינו, אפוא קל וחומר: אם מוציאים אדם לסקילה על סמך שהוחזק כבן המשפחה, על אחת כמה וכמה שבן משפחת כוהנים יעבוד במקדש מכוח חזקה זו!<sup>9</sup>

אמנם הרמב"ם מוסיף תנאי בדבר, שאין מייחסים את הילד הכרוך אחר אביו ואמו אא"כ אביו הוא כוהן מיוחס, וזו לשונו:

כהן מיוחס (שהעידו עליו ועל אביו שעבד על המזבח – ראה להלן) שיצא הוא ואשתו... למדינה אחרת, ובא הוא והיא ובנים כרוכין אחריהן ואמר: אשה שיצאת עמי היא זו, ואלו בניה! – אינו צריך להביא עדים, לא על האשה ולא על הבנים.

אך אם אינו מיוחס, צריך להביא עדים על בניו ולהוכיח שהם מיוחסים. ונראה שאף הרמב"ם אינו חולק על כך שמעיקר הדין היה ראוי להעביר את חזקת הכהונה של האב לבנו הכרוך אחריו, גם אם האב אינו מיוחס, שהרי סוקלים על החזקות, אלא ש"מעלה עשו ביוחסין", ולכן לכתחילה צריך עדים על ייחוסו של כוהן לצורך עבודה המקדש, וראה עוד להלן בעניין זה.

צריך להעיר שבגמרא לא נזכר 'כהן מיוחס'! בגמרא נאמר: "מי שיצא הוא ואשתו למדינת הים, ובא הוא ואשתו ובניו", כלומר, מדובר באדם המוחזק ככשר, שאינו צריך להביא ראיה על בניו. אולם הרמב"ם לשיטתו, כתב שמדובר ב'כהן מיוחס' – כלומר בעדים – וזאת חומרא גדולה של הרמב"ם, שרק כוהן מיוחס יכול להעיד על בניו.

## 7. כללו של דבר

א. דעת רש"י היא, ש'כהן מוחזק' כשר לעבודת המקדש גם מבלי להוכיח את ייחוסו. רק אם יצא ערעור על הכוהן, צריך לבדוק את הדבר; אם נמצא כדברי העדים – פסול, ואם לא נמצא הרי הוא חוזר לחזקת כשרותו לעבודה.

---

9. ואם יבוא הטוען ויטען שיש לחלק בין החזקות השונות (בין בן הכרוך אחר אימו לכוהן המשויך בחזקה סתמית למשפחת הכהונה) – עליו להביא ראיה לחילוקו, וא"ל לו לשקוע בספקותיו ולעכב בגללן את החובה הוודאית לחדש את עבודת הכהונה. וראה באריכות בעניין זה להלן בהערה 13.

## האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

ב. עוד כתב רש"י: "גדולה חזקה" – שאין בית דין יכולין להוציא דבר מחזקתו, כלומר, אפילו בית דין אינם יכולים לערער ולשנות את חזקת הכוהן, אלא אם כן יצא עליו ערער בעדים.

ג. מדברי הספרי, עולה שבדיקת ייחוסו של כוהן נעשית על ידי כהנים במקדש, שהיו 'בית דין מייחסי כהונה ולויה' וכך עולה מדברי רש"י בפירושו.

ד. דעת רש"י בקידושין (עא ע"א) היא, שלעתיד לבוא הקדוש ברוך הוא יטהר ויכשיר משפחות כהונה שנפל ספק לגביהן, ורק משפחות שנודע פסולן בציבור, אלו יידחו מן הכהונה. לשיטת רש"י שם, הלכה היא, ש"משפחה שנטמעה – נטמעה", כלומר, גם משפחה שהתערב בהם ספק חלל, הכהנים שבה יוכשרו לעבוד במקדש.

ה. דעת חז"ל והראשונים היא, ש"גדולה חזקה", ואף "סוקלין על החזקות", כלומר, ניתן להוציא אדם לסקילה על סמך חזקה שהוחזק כבן המשפחה. מכאן לומד רש"י, שעל אחת כמה וכמה שאדם מישראל שהוחזק ככוהן, מצווה לעמוד ולעבוד במקדש מכוח חזקה זו.

ו. לרמב"ם שיטה מיוחדת בפירוש כמה סוגיות בתלמוד, שלא כשאר הראשונים. שיטתו כוללת שלשה דברים שלא נאמרו במפורש בגמרא.

**האחד:** המושג 'כהן מיוחס' הוא מושג חדש שלא כתוב בגמרא, ולדעת הרמב"ם, רק 'כהן מיוחס' שהעידו עליו שני עדים שהוא כוהן – ואבותיו עבדו על המזבח – יעבוד.

**השני:** לדעת הרמב"ם, כך עשה נחמיה, שעמד והרחיק את כל הכהנים שהם כוהני חזקה ופסל אותם לעבודה בגלל שלא הביאו כתב יוחסין. לדעה זו אין סימוכין בגמרא, ושאר הפרשנים מסבירים את דברי חז"ל בתלמוד הבבלי והירושלמי, שנחמיה הרחיק את בני ברזילי בלבד.

**השלישי:** לדעת הרמב"ם בדקו הסנהדרין כל כוהן בטרם יכנס לעבודה, ולא הכשירו אלא כוהן מוחזק שהביא עמו שני עדים, המעידים שאבותיו כהנים ושירתו על המזבח. אולם במסכת מידות ובקידושין עו, לא נאמר שצריך לעניין הכשר לעבודה שני עדים המעידים בבית דין. בספרי נאמר ההיפך! בית דין הבא להוריד מחזקת הכהונה – צריך שני עדים – ככתוב: "על פי שנים עדים יקום דבר".

## ג. האם היו בישראל ספרי יוחסין למשפחות הכהנים ?

### 1. מהותן של מגילות היוחסין המוזכרות בחז"ל

לעיל הזכרנו שלדעת הרמב"ם כל בני שבט לוי נדרשו להציג מגילות יוחסין כדי לעבוד, ומי שלא הייתה בידו – נדחה מעבודת המקדש. אם מציאות זו נכונה הרי שמגילות יוחסין היו צריכות להיות מצויות ונפוצות.

אמנם בגמרא נזכרים מקרים בודדים שאנשים החזיקו מגילת יוחסין, וכגון מה שמובא ביבמות (מט ע"ב):

מצאתי מגילת יוחסין בירושלים, וכתוב בה: "איש פלוני ממזר מאשת איש", וכתוב בה: "משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי", וכתוב בה: "מנשה הרג את ישעיה".

במגילה זו נכתבו פרטים שונים, וביניהם הודעה על ממזר, ואינה מגילת יוחסין מסודרת, אלא נועדה לפרסם את העובדה שיש אדם פסול בירושלים, ומשפחה פסולה לנישואין. דווקא דוגמה זו מלמדת על הכלל, שלא נמצאו מגילות יוחסין בידי המשפחות, והיה צריך לפרסם מקרה חריג של ממזרות להזהיר את הציבור – מה עוד שידיעה זו מובאת במגילה בצד ידיעות אחרות בהלכה ובאגדה.

מגילת יוחסין נוספת מוזכרת בירושלמי תענית (פ"ד ה"ב):

אמר רבי לוי: מגילת יוחסין מצאו בירושלם וכתוב בה: "הלל – מן דוד. בן יצף – מן דאסף. בן ציצית הכסת – מן דאבנר. בן קוביסיין – מן דאחאב. בן כלבא שבוע – מן דכלב. רבי ינאי – מן דעלי... רבי נחמיה – מן נחמיה התרשתא".

אף מגילת יוחסין זו, באה לציין מקרי ייחוס מיוחדים, וכגון, שהלל הזקן הוא צאצא של דוד המלך, ובן כלבא שבוע – שיש לו שם משונה – אין זאת אלא משום שהוא צאצא של כלב בן יפונה, וכד', מדובר, אפוא, ברשימה מיוחדת של אישים ומשפחת המוצא שלהם. ראוי להוסיף שרק אחד ברשימה הוא כוהן, הקשור לעלי הכוהן.

מאמר אחר המצביע, לכאורה, על קיום ספרי יוחסין, הוא מה שמובא בפסחים סב ע"ב: "מיום שנגנז ספר יוחסין – תשש כוחן של חכמים, וכהה מאור עיניהם", אולם המעיין במקור יווכח שלא היא, שכן מדובר בספר דרשות על אודות סדר היוחסין המתואר בדברי הימים, וכדברי רש"י שם: "ספר יוחסין" – מתניתא דדברי הימים", עיין שם בגמרא ובמפרשים שם, שאין זה נוגע לענייננו.

לאמיתו של דבר, יש לשאול: גם אם נניח שאדם מביא עמו לבית הדין מגילת יוחסין, למגילה זו אין ערך הלכתי, שהרי כל משפחה יכולה לרשום לעצמה מגילת יוחסין, אולם אנשי המשפחה נוגעים בעדות. למגילת יוחסין יש ערך אם יש עליה חתימת בית דין בכל דור, שאכן בית הדין בדק את המגילה ואת המשפחה בדורו,

האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

ובירר שהמגילה כשרה. בהעדר חתימת בית הדין מגילה זו חסרת משמעות. יתירה מזו! מן הראוי שיהא בבית הדין עותק של מגילת היוחסין לצורך השוואה. אך מעולם לא שמענו שבתני הדין בישראל ניהלו ארכיונים של מגילות יוחסין.

## 2. בעיות ייחוס – ראשיתן בתקופת השופטים

ראינו לעיל, כי התעוררו בעיות ייחוס כתוצאה מחורבן בית ראשון וגלות השבטים אשר גלו לבבל. אולם למעשה סדר היוחסין השתבש כבר בתקופה הראשונית לכניסת ישראל ארצה, לאחר מות יהושע ובראשית ימי השופטים:

ובני ישראל ישבו בקרב הכנעני החיתי והאמורי... ויקחו את בנותיהם להם לנשים,  
ואת בנותיהם נתנו לבניהם... (שופטים ג' ה-ו)

עוד מצינו אצל שמשון שנשא שלוש נשים נוכריות: מבנות הפלישתים שבתמנע (שופטים י"ד, א-ג); מבנות עזה (שם ט"ז, א); ואת דלילה מנחל שורק (שם ט"ז, ד). ואף ייחוסו של יפתח הגלעדי אינו מבורר, שכן נאמר עליו – "והוא בן אשה זונה"<sup>10</sup> (שופטים י"א, א).

במציאות זו גם נושא יחוס הכהונה והלוויה השתבש בתקופת השופטים, כמוכח מן המעשה בפסל מיכה:

ויהי נער מבית לחם יהודה ממשפחת יהודה והוא לוי... ויאמר מיכה: עתה ידעתי כי  
ייתב ה' לי כי היה לי הלוי לכהן. (שופטים י"ז, ה-יג)

ומובא במסכת בבא בתרא קט ע"ב; שאותו נער הלוי היה נכדו של משה רבינו. הוזה אומר, כבר בראשית ימי השופטים נשתבש גם סדר היוחסין של הכהנים והלוויים, והנכד של משה – משבט לוי – נשא תואר של כוהן.

## 3. האם היו מגילות יוחסין בימי המלך דוד?

מקור נוסף ממנו רצו ללמוד על קיום מגילות יוחסין בעבר, הוא מה שנאמר בגמרא:

אף מי שהיה מוכתב באסטרטיא של מלך [הרי הוא מיוחס]... אמר רב יהודה אמר  
שמואל: בחיילות של בית דוד! אמר רב יוסף: מאי קרא? (דה"י א' ז', מ):  
"והתיחשם בצבא במלחמה" – כדי שתהא זכותן וזכות אבותם מסייעתן.  
(קידושין עו ע"א)

אולם הגמרא מקשה על כך: הרי היו בצבא דוד חיילים מעמים שכנים, כגון, צלק העמוני, אוריה החתי, איתי הגיתי! וכן: "ארבע מאות ילדים היו לו לדוד, וכולם בני

---

10. אמנם יש שפירשו שהיה בן לפילגש, כן נאמרו פירושים אחרים, אך בתנחומא (כי תצא סימן ג) נאמר: "רבתינו אומרים: זונה ודאי".

יפת תואר היו, וכולם מסתפרים קומי ומגדלים בלורית היו, וכולם יושבים בקרוניות של זהב והיו מהלכים בראשי גייסות". ומתוך השאלות מתברר, שלא כל מי שיצא לצבאו של דוד היה מיוחס. ואכן הרמב"ם לא הביא להלכה את הדעה האומרת, שמי שהיה מוכתב באסטרטיא של דוד – היה מיוחס.

כך גם העובדה הנזכרת לעיל, בעניין אלפי העבדים שהיו לו לפשחור בן אימר הכוהן "וכולן נשתקעו בכהונה" – כמובא בבבלי ובירושלמי, הדבר מלמד כי לא היו בידי הכהנים מגילות יוחסין, שכן אילו היו, היה בית הדין מבקש מכל כוהן להביא מגילת יוחסין המעידה על כהונתו, ואם לא הביא היה נפסל, כפי שעשו לבני ברזילי לעיל. בהכרח אפוא, שלא היו בידיהם מגילות יוחסין.

#### 4. כללו של דבר

א. בדרך כלל לא היו מצויות בידי משפחות הכהונה מגילות יוחסין, והסיבה לדחיית בני ברזילי בהעדר מגילת יוחסין הייתה ייחודית – התערבות ניכרת וידועה של בני גרים במשפחה זו.

ב. מעיון בפסוקים ובדברי חז"ל מתברר, שמגילות יוחסין הן דבר נדיר. אמנם מצינו בגמרא מקרים בודדים שאנשים החזיקו מגילות יוחסין, אך מגילות אלו כללו פרטים שונים, ואינן מגילות יוחסין מסודרת. דווקא דוגמה זו מלמדת על הכלל, שלא נמצאו מגילות יוחסין בידי המשפחות.

ג. כבר בראשית ימי השופטים נשתבש סדר היוחסין, וכפי שמוזכר בפסוקים רבים בספר שופטים, וקשה לומר שנשתמרו מגילות יוחסין קדומות מתקופה זו.

#### ד. כיצד התכונן רבי יחיאל מפריז לחדש את הקרבנות?

##### 1. שיטת בעל 'עיר הקודש והמקדש'

כפי שהזכרנו בתחילת המאמר, הרמב"ם בהל' איסורי ביאה (פ"כ ה"א-ב) מחדש מושג של 'כהן מיוחס', דהיינו כוהן שהעידו שני עדים על כשרותו ועל כשרות אבותיו, וזאת בניגוד לעולה מפשט הכתובים ולמקורות חז"ל שהבאנו.

דברי הרמב"ם הללו הביאו ראשונים ואחרונים למסקנה, שבהעדר כוהן מיוחס בזמננו לא ניתן לחדש את העבודה במקדש. שאלה זו נשאלה על ידי ר' אשתורי הפרחי:

מורנו ה"ר ברוך ז"ל... אמר אלי בירושלם, כשהבאתי אליו זה הספר לעבור עליו ולהגיהו, שרבינו יחיאל דפריש ז"ל אמר לבוא לירושלם, והוא בשנת שבע עשרה לאלף הששי, ושיקריב קרבנות בזמן הזה. ואני, מטירדתי להשלים עמו המלאכה, לא שאלתי – מה נעשה מטומאתנו, ואנה הכהן המיוחס? (כפתור ופרח, פרק ו)



## האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

מדבריו נראה, שרבי יחיאל מפריז סבר, שכוהן מוחזק כשר לעבודה במקדש, והתכוון לחדש את העבודה במקדש – למרות שלא היה בימיו 'כהן מיוחס' כדעת הרמב"ם, אלא שרבי אישתורי הפרחי לא הספיק לברר את הסוגיה עם רבי ברוך.

הלכה זו ברמב"ם נדונה באחרונים, וכגון בספרו של הרב טוקוצ'ינסקי – 'עיר הקודש והמקדש' (חלק ה, פרק ג) – 'כהנים ידועים בכתבי יחש', שם הביא את דברי הרמב"ם הנ"ל ואת דברי האחרונים ההולכים בעקבותיו. כן הביא את דברי החת"ם-סופר, המצדד בדעה שניתן לסמוך על כוהני חזקה בזמן הזה, אך הביא לעומתו את דברי רבי עקיבא איגר שלא קיבל את דעתו. עוד הביא את דברי רבי צבי הירש קאלישר, שנשא ונתן עמהם בשאלה זו, במגמה להתיר לכוהן מוחזק לעבוד על המזבח. בעל 'עיר הקודש והמקדש' לא מצא סימוכין מפורשים לדעה שכוהני חזקה כשרים לעבודה במקדש, ולפיכך הגיע למסקנה שדברי הרמב"ם עומדים בתוקפם.

עם זאת כתב בעל 'עיר הקודש והמקדש', **מצד הסברא**, שהעדות שהצריך הרמב"ם כדי לייחס כוהן לעבודה היא מצד 'מעלה עשו ביוחסין', ותיקנו עדות זו כדי לוודא שיעבדו על המזבח כהנים ודאיים בלבד. לדעתו, בזמן הרמב"ם היו עדיין כהנים עם כתב יוחסין בידם, ומשום כך כתב הרמב"ם שראוי להעדיף אותם ככוהנים לעבודת המקדש (אולם כבר ביררנו לעיל שכתב יוחסין הוא דבר נדיר, ולא שמענו שהיו בימי הרמב"ם כתבי ייחוס לכוהנים). מכיוון שכן, הגיע בעל 'עיר הקודש והמקדש' למסקנה – שבימינו, שאפסו הסיכויים למצוא כהנים מיוחסים, "מסתבר שנסמך שוב על החזקה", שהרי לא מסתבר שבגלל **מעלה** שעשו ביוחסים תיבטל חובת העבודה. (אמנם לפי מה שנתבאר, הדברים מפורשים בכתובים ובדברי חז"ל, ותימה שכתב זאת רק מסברא).

### 2. "מעלה" ו"מצווה" אינן עוקרות את עיקר דין הקרבנות

המושג "מעלה עשו ביוחסין" מקורו בספק ממזר שהתורה היתרתו לבוא בקהל אולם חכמים אסרוהו (עי' הרמב"ם הל' איסורי ביאה פט"ז הכ"א). לדעת הרב טוקוצ'ינסקי אף הצורך בכוהן ודאי לשם עבודת הקרבנות אינו אלא מדרבנן.

אולם כפי שנתבאר לעיל, לאמיתו של דבר אין זו מעלה בלבד, אלא מצוה מן התורה לייחס את הכהנים, ככתוב (במדבר י"ח, א): "ואתה [אהרן] ובניך אתך, תשמרו את כהונתכם לכל דבר המזבח", ודרשו חז"ל בספרי: "כל דבר המזבח" – אל יהיה אלא 'בך ובבניך'. עוד דרשו בהמשך: "ולמבית לפרוכת", מיכן אמרו: מקום היה אחורי בית לפרוכת **ששם בודקים יחסי כהונה**". הוזה אומר, הכהנים מצוים מן התורה להקפיד שהעובדים על המזבח יהיו מיוחסים, ואם כן ה'מעלה' שעשו חכמים היא מצווה מן התורה!

אכן דווקא מן העובדה שמצווה זו מוטלת על הכוהנים עצמם, כחלק מאחריותם הכוללת לשמירת תקינות עבודת הקרבנות, אנו למדים שלא ייתכן שמצווה זו תעקור ותבטל את עצם חובת ההקרבה בהעדר כוהן מיוחס.

ראייה לכך ניתן להביא מדרשת הספרי שם, שבה נאמר במפורש שמטרת האזהרה היא לוודא שתהא העבודה נעשית כתיקנה:

“ושמרתם את משמרת הקודש, ואת משמרת המזבח”... – הרי זו אזהרה לבית דין של ישראל – להזהיר את הכהנים, שתהא העבודה נעשית כתיקנה. שכשעבודה נעשית כתיקנה – הם [הכהנים] מכלים את הפורענות מלבוא לעולם, שנאמר: “ולא יהיה עוד קצף על בני ישראל”.

הדגשת התורה שהכוהנים בעבודתם מכלים את הפורענות מבררת שהקרבת הקרבנות היא העיקר. וכשאִי־אפשר לייחס כוהנים, תיעשה העבודה ע”י כוהנים המוחזקים ככשרים, הכשרים מעיקר הדין, ואז לא תבוא פורענות על ישראל.<sup>11</sup>

### 3. האם רבי יחיאל מפריז סבר כרמב”ם?

לעיל ראינו שלדעת הרב טיקוצ’ינסקי, רבי יחיאל מפריז אינו חולק על הרמב”ם אלא שהוא סבור שאף הרמב”ם מודה שבהעדר כוהנים מיוחסים אין לבטל את העבודה. אולם בפרקים הקודמים כבר ביררנו את דעת רש”י החולק על הרמב”ם בביאור הסוגיות השונות (ובייחוד בסוגיה דקידושין סט ע”א, שהיא לכאורה המקור לשיטת הרמב”ם, שרש”י פירשה במקום שיש ידיעה ודאית על פסול במשפחה).

לא ידוע לנו האם הגיעו כתבי הרמב”ם לידי רבנו יחיאל מפריז, שכן חי בצרפת עשרות שנים אחדות אחרי הרמב”ם אשר חי במצרים. עם זאת רבנו יחיאל נמנה על בעלי התוספות, אשר שיטת רש”י היתה נר לרגליהם, ברור, אפוא, שהסתמך על שיטה זו, שכוהן מוחזק כשר לכל דבר בכל זמן, וגם לעבוד על המזבח ועל כך התבסס בתוכניתו לבוא לירושלים ולהקריב קרבנות.

אמנם גם אם נאמר שרבי יחיאל מפריש סבר כרמב”ם, אין ספק שלאור המציאות שנוצרה, שאין בנמצא כוהן מיוחס, גם הרמב”ם יודה שניתן לחדש את העבודה על ידי כוהני חזקה.

---

11. פסוק זה מצטרף לשאר הפסוקים שנימנו לעיל המעידים על כשרותם של כוהני חזרה לעבודה המקדש.

#### 4. כללו של דבר

א. כתבו הראשונים, שרבינו יחיאל מפריז "אמר לבוא לירושלם בשנת שבע עשרה לאלף הששי, ושיקריב קרבנות בזמן הזה", ותמהו, כיצד ניתן לחדש את העבודה, באומרים: "אנה הכהן המיוחס!" ואכן יש מן האחרונים שרצו לומר, לאור דברי הרמב"ם, שאין מקום לחידוש העבודה במקדש בזמן הזה בהעדר 'כהן מיוחס' על פי שיטתו.

ב. נראה שרבי יחיאל מפריז סבר כדעת רש"י וראשונים אחרים, שכוהן מוחזק כשר לעבודה במקדש, והתכוון לחדש את העבודה במקדש בכוהן מוחזק, שהרי לא היה בימיו 'כהן מיוחס' כדעת הרמב"ם.

ג. רבנו יחיאל הולך בעקבות רש"י בפירוש הסוגיא, שכן לרמב"ם פירוש חדש בסוגיא, שאינו עולה בקנה אחד עם שאר הפרשנים הראשונים.

ד. לדעת רבי יחיאל מפריז, ייחוס הכהנים זו מצוה לכתחילה, עם זאת, אם אין כוהן מיוחס, מתקיים הפסוק: "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם", וכדרשת חז"ל: "אין לך אלא כהן שבימך", כלומר, העבודה נעשית בכוהן מוחזק.

ה. מאידך הזהירה התורה את בית הדין הגדול מפני ביטול מוחלט של העבודה, כי אם לא תיעשה עבודת התמיד במקדש על כך נאמר, שיצא הקצף ותבוא פורענות על ישראל, חלילה, ולכן התכוון לעלות ולחדש את העבודה.

#### ה. חילוק הרמב"ם בין יוחסי נישואין ליוחסי עבודת המקדש

לברור שיטת הרמב"ם בעניין כוהן מיוחס, מן הראוי לחזור ולעיין בדבריו בהל' איסורי ביאה:

כל כהנים בזמן הזה – בחזקה הם כהנים... אי זהו כהן מיוחס? – כל שהעידו לו שני עדים שהוא כהן בן פלוני הכהן... והוא הכהן ששימש על גבי המזבח, שאילו לא בדקו בית דין הגדול אחריו לא היו מניחין אותו לעבוד. (הל' איסורי ביאה פ"כ ה"א)

לדברי הרמב"ם, כשאין לנו בית דין הגדול, ואין לנו עדות על כוהן מיוחס, ממילא העבודה במקדש בטילה, ולא תתחדש "עד עמוד כהן לאורים ותומים".

הלכה זו בנויה, למעשה, על הלכה אחרת הנוהגת בזמן הבית, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש:

בית דין הגדול היו יושבין בלשכת הגזית, ועיקר מעשיהם התדיר שהיו יושבין ודנין את הכהונה, ובודקין הכהנים ביוחסין... כל כהן שנמצא פסול בייחוסו לובש שחורים ומתעטף שחורים ויוצא מן העזרה. (הל' ביאת מקדש פ"ו ה"א)

ההלכה שלפנינו בנויה על אותו בית הדין הגדול שבלשכת הגזית. לאור האמור, לו היתה בידינו עדות עד תקופת המזבח – היה בימינו כוהן מיוחס.

שאלה היא, אפוא, מה ראה הרמב"ם לחלק הלכה זו לשתיים, האחת בספר 'קדושה' והשניה בספר 'עבודה'? שכן, את חובת בית הדין לבדוק את ייחוס הכהנים, כתב בהלכות ביאת המקדש, ואילו את ההגדרה של 'כהני חזקה' ומי הוא 'כהן מיוחס' – כתב בהלכות איסורי ביאה? הרי שם דן בענייני נישואין ולא בענייני עבודה במקדש, והיה צריך לחבר את שתי ההלכות ביחד, ולהביא את שתיהן בהלכות 'ביאת מקדש', כי שם עיקר הדיון מה דינם של 'כהני חזקה', והאם הם יכולים לשרת על גבי המזבח? אולם במכוון סידר הרמב"ם את ההלכות באופן זה, ללמדנו, שמדובר בשתי מצוות שונות בתורה:

**מצוה אחת:** חובת בית הדין לבדוק ייחוס כהנים לבל יכנס זר לעבודת המקדש. המקור לכך, מה שנאמר: "והזר הקרב יומת", וכפי שכתב הרמב"ם מצוה זו בראש הלכות ביאת מקדש בהקדמה. כאמור לעיל, חובה זו מוטלת על בית הדין הגדול, שהם מוזהרים מן התורה לפקח על עבודת הכהנים ועל ייחוסם, לפיכך כתב הרמב"ם הלכה זו בהלכות ביאת מקדש.

**מצוה שניה:** לעומת זאת, בהלכות איסורי ביאה עוסק הרמב"ם בענייני נישואין, שמקורן במצוה אחרת בתורה. לעומת המצוה המוטלת על הסנהדרין, יש מצוה הנוגעת לכל כוהן באופן אישי, המוזהר מלשאת אשה פסולה, ככתוב: "אשה זונה וחללה לא יקחו". אזהרה זו מכוונת לכהנים, מלשאת אשה הפסולה להם, ומלעבור על איסור: "ולא יחלל זרעו בעמיר". הרמב"ם מציין מצוה זו בתחילת הלכות אלו.

מכאן גם ההבדל להלכה בין שתי המצוות הללו, שכן, באשר לכשרות הכוהן לעבודה במקדש, בעניין זה קובעת התורה במפורש, שגם אם אינו מיוחס הוא כשר לעבודה, ככתוב: "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם", ודרשו חז"ל: "אין לך אלא כהן שבימין". כאמור לעיל, התורה חוזרת על כך בפסוקים רבים, המתירים לכוהן מוחזק לעבוד במקדש, כי העיקר הגדול הוא – שתיעשה העבודה במקדש, והלכה זו מסורה לבית הדין הגדול.

לא כן באשר לאיסור המוטל על ראש כל כוהן באופן אישי, שלא לשאת אשה פסולה, בין אם יש בית דין גדול – בין אם לאו, כגון בזמן הזה – כשהמקדש בחורבנו, חל על הכוהן איסור להתחתן עם אישה פסולה לכהונה. בעניין זה, החמירו חכמים – מדרבנן – ו'מעלה עשו בייחוסין'! זה מה שכתב הרמב"ם, שלמרות ש'כל המשפחות בחזקת כשרות' (ראה הל' איסורי ביאה פי"ט הי"ז) עם זאת החמירו חכמים עם כוהן "בזמן הזה", ולא יאכל בתרומה מן התורה, כי מעלה עשו בייחוסין. לכן עליו

## האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

להיזהר מלאכול בתרומה מן התורה, אלא אם כן יזכה להיות מוגדר כ'כהן מיוחס'. זאת, רק לאחר שיעידו עליו – "שני עדים שהוא כהן בן פלוני הכהן... ששימש על גבי המזבח". אך אם לא זכה לעדות כזו – אסור באכילה. עיין שם, שכל הפרק כולו עוסק בשאלת אכילה בתרומה בזמן הזה, כשברור לחכמים כי גם אם הכוהן לא יאכל תרומה – אין עבירה בדבר.

לעומת זאת, באשר לעבודה במקדש, שאם תיבטל – יתבטלו מאתיים מצוות מן התורה, והדבר יעלה חרון אף וקצף על ישראל, בכגון זה, כשהחומרא מביאה לידי קולא, לא העמידו חכמים את דבריהם במקום מצוות, שהן שליש ממצוות שבתורה (וביניהן מצוות קרבן פסח שיש בה איסור כרת) ולא פסלו את הכהנים מלעבוד, אלא כוהני חזקה כשרים וישמשו במקדש.<sup>12</sup>

### 1. אליהו בא לקרב ולא לרחק

#### 1. מחלוקת רבי יהושע וחכמים

בכך מתבררת שיטת הרמב"ם, המבדיל בין כוהן יחיד, החייב לשמור על ייחוסו בעת שבא לשאת אשה, לבין בית דין הבא לחדש את העבודה במקדש, שחובה זו עומדת אצלם בעדיפות ראשונה, גם אם לא ימצא כוהן מיוחס.

כך עולה מן העובדה, שהרמב"ם ב'יד החזקה' וכן בפירושו למשנה פוסק כרבי יהושע, שלא רק בזמן המקדש אלא אף בזמן החורבן ולעתיד לבוא – הכהנים בחזקת כשרות – אפילו כשיבוא אליהו, ואלו דברי רבי יהושע:

אמר רבי יהושע: מקובל אני מרבך יוחנן בן זכאי... הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב – אלא לרחק המקורבין בזרוע, ולקרב המרוחקין בזרוע. משפחת בית צריפה היתה בעבר הירדן וריחקה בן ציון בזרוע, ועוד אחרת

---

12. מן הראוי להתייחס בכמה מילים לעצם ההלכה ברמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כ ה"א; שם כתב: "כל כהנים בזמן הזה בחזקה הם כהנים, ואין אוכלין אלא בקדשי הגבול... אבל תרומה של תורה... אין אוכל אותה אלא כהן מיוחס", וכבר שאלו פרשני הרמב"ם (רדב"ז תרומות פ"ו ה"ב) שדעת הרמב"ם היא, שבזמן הזה אין תרומה מן התורה! ותירצו, שהמקור לדברים הוא בגמרא בכתובות כדלעיל, המתארת את מה שעשה נחמיה, ככתוב בספר עזרא: "אלה בקשו כתבם המתחשים ולא נמצא... ויאמר התירשתי להם... ושואל הרדב"ז: "מכאן קשה למה שכתב רבינו פ"ק (של תרומות) דאפילו בימי עזרא אין התרומה מן התורה אלא מדרבנן! ולמה לא התיר להם [נחמיה] לאכול אלא בקדשי הגבול!... וי"ל שהיו מקוים שיבואו כולם [מבבל] לארץ ישראל, ויתקיים הגדר של 'ביאת כולכם' ותהיה התרומה מן התורה, ולפיכך לא התיר להם". הווה אומר: הרמב"ם אינו מדבר על כוהן מיוחס בזמן הרמב"ם, אלא רואה חובה להביא את דברי הגמרא, כמות שהם, כדי ללמד את ההלכה שהנהיג נחמיה בשעתו, ואכמ"ל.

היתה שם וקירבה בן ציון בזרוע – כגון אלו אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב.  
(עדויות פ"ח מ"ז)

#### ומפרש הרמב"ם שם:

משה הודיע ביאת המשיח... ושיבוא לפניו איש – יכשיר לפניו את העולם, והוא אליהו. והודיעם, שאותו האיש... יסלק את מעשה העוול בלבד, ואין בזה מחלוקת ולא הכחשה... אמר רבן יוחנן בן זכאי: כי העוול שיסלק הוא – הרחקת אדם פסול ביחסו שנעשה כשר בזרוע, וקירוב אדם כשר – שהורחק מקהל כהונה או קהל ישראל בזרוע. והביא משל בשתי משפחות שהיו; האחת – כשרה, והשניה – פסולה.

הווה אומר, דעת הרמב"ם היא, שהכהנים ככלל יישארו בחזקתם גם בבוא אליהו, ויכנסו לעבוד במקדש, ואילו אליהו יגלה שתי משפחות, אחת להכשיר ואחת לפסול, את המשפחה שהרחיקו בזרוע – יכשיר כדי לסלק את העוול, ואת המשפחה שהכשירו בכוח הזרוע – אף זה עוול למקדש – יסלק אותה אליהו מעבודתה. מובן מאליו, שאם תהיה מציאות בזמנו של אליהו של קיום ממזרים וחללים הידועים בציבור, לא יסתיר זאת אליהו, שהרי הדבר מפורסם לכול, ויפסול אותם לעבודה.

יתר על כן, כותב הרמב"ם שם באשר לדעת חכמים, המקילים יותר מרבי יהושע:

וחכמים אומרים: לא לרחק ולא לקרב אלא לעשות שלום בעולם, שנאמר: "הנני שולח לכם את אליה הנביא... והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".

#### מפרש הרמב"ם:

וחכמים אומרים [לא לרחק ולא לקרב]: אין עוול ביוחסין! 'כל הנקרא בשמי וכו', הכל מתייחסין אל האמת! והתורה היא אב לכל.

כלומר, לדעת חכמים אף משפחה שנתערב בה פסול, והכשירו את המשפחה 'בזרוע' לעבוד במקדש, אף זו תישאר בחזקתה ותשמש בקודש! ומסביר הרמב"ם, שאין עוול בעובדה שמשאירים אותם ככהנים מיוחסים, כי הכהנים הם בנים של הקב"ה, שהוא אב לכל כוהן, והוא הקובע, שהכהן ימשיך לשרת.

#### הרמב"ם רומז לדברי המדרש:

"ועתה ה' אבינו אתה"... אמר להם הקב"ה... כיון שראיתם עצמכם בצרה אתם באים ואומרים: "אבינו אתה"?!" אלא אף על פי שהכל מעשי ידי ה', איני מבקש להיראות אב ויוצר אלא למי שהוא עושה רצוני, שנאמר (ישעיהו מג): "כל הנקרא בשמי ולכבודי – בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". (שמות רבה, פרשה מו)

## האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

כלומר, גם אדם שנזכר בי מאוחר, ורואה בי 'אבא' רק בעת צרתו, באומרו: "אבינו אתה" – מוכן אני להיענות לו! מן המדרש עולה, כי גם באשר לכוהנים הרוצים לעבוד במקדש לעתיד לבוא כדי לעשות את רצון ה', ויש ספק לגבי ייחוס המשפחה שלהם, כך היא ההלכה, שיוכלו לשרת, כי "התורה היא אב לכול", והכוהן ממשפחה זו מוחזק ויעבוד במקדש.

כעין זה מצינו בגמרא יומא לח ע"א; שם גינו חכמים את משפחת הכהנים – את בית גרמו, "שלא רצו ללמד על מעשה לחם הפנים", כן גינו את בית אבטינס ש"לא רצו ללמד על מעשה הקטורת, והמשנה קוראת עליהם את הפסוק: "ושם רשעים ירקב". כן תבעו שכר גבוה עבור השרות במקדש, וחכמים נאלצו להסכים – ו"כפלו להם שכרן... שבכל יום [היו נוטלים] עשרים וארבעה [מנה], והיום ארבעים ושמונה". למרות האמור, השאירו אותם חכמים בתפקידם: "אמרו: כל מה שברא הקדוש ברוך הוא – לכבודו בראו, שנאמר: 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו'". כלומר, גם כוהן שאינו הולם את תפקידו – אין מרחיקים אותו, כי כך רצון ה', שהוא אב לכהנים. זה מה שמביא הרמב"ם: "וחכמים אומרים: אין עוול ביוחסין!" כלומר, אין עוול בכך שמשאירים כוהן בחזקתו, למרות שאינו הולם את תפקידו, כי כך הוא רצון ה'.

### 2. אליהו בא לשים שלום בעולם

המעין ברמב"ם בהלכות מלכים, יווכח שפסק לא רק כרבי יהושע אלא כדעת חכמים, זו לשונו:

אמרו חכמים: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד. יראה מפשוטן של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח... יעמוד נביא לישר ישראל ולהכיין לבם, שנאמר: "הנה אנכי שולח לכם את אליהו וגו', ואינו בא לא לטמא הטהור, ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות! ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם! (הל' מלכים פי"ב ה"ב)

שלושה דברים קבע הרמב"ם בהלכה זו:

**האחד:** מבחינת ההלכה אין הבדל בין העולם הזה לימות המשיח – גם לא לעניין ייחוס.

**השני:** גם כשיבוא נביא ליישר את ישראל לא יפסול אנשים שהם בחזקת כשרות.

**השלישי:** אליהו בא לשים שלום בעולם וכל הכהנים שהם בחזקת כשרות – ישרתו במקדש.

כאמור, הלכות אלה הנוהגות בזמן שיבוא אליהו – נוהגות גם 'בזמן הזה'! כי מבחינת ההלכה אין הבדל בין 'הזמן הזה' לזמן שיבוא אליהו.

### 3. ייחוס שנים-עשר השבטים ע"י מלך המשיח

כך היא שיטת הרמב"ם לא רק באשר לימים שיבוא אליהו, אלא גם באשר לימות המשיח. מדברי הרמב"ם בהלכות מלכים עולה, שבימות המשיח תחזור המציאות של שנים עשר השבטים לישראל כבימי בית ראשון, זו לשונו:

בימי המלך המשיח, כשתתיישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם [כל שנים עשר השבטים] על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו, שנאמר: "וישב מצרף ומטהר כסף, וטיהר את בני לוי וזיקק אותם כזהב וכסף והיו לה' מגישי מנחה בצדקה". ובני לוי מטהר תחילה ואומר: זה מיוחס כהן, וזה - מיוחס לוי, ורוחה את שאינן מיוחסין לישראל, הרי הוא אומר: 'ויאמר התיירשתא להם... עד עמוד כהן לאורים ולתומים'. הנה למדת, שברוח הקודש מייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס! ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע, שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני, אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות - זה ממזר וזה עבד [וזה חזק] - שהדין הוא שימשפחה שנטמעה - נטמעה! 'הל' מלכים פ"ב ה"ג)

לדעת הרמב"ם החידוש העיקרי שיהיה בביאת המשיח אינו נוגע לכהנים! ועיקר החידוש הוא זיהוי השבטים וחלוקת שנים עשר השבטים מחדש וכלשונו: "ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם שמודיע, שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני".

מקור דברי הרמב"ם במסכת קידושין ע"ב; שם נאמר: "כשהקדוש ברוך הוא מטהר שבטו של לוי מטהר תחילה". עוד נאמר שם בגמרא, כי בעתיד גם משפחת כהנים שנטמעה, והיא מוחזקת בכהונה - תמשיך בחזקתה לשרת בקודש. וכדברי הגמרא: "מאי מגישי מנחה בצדקה? א"ר יצחק: צדקה עשה הקב"ה עם ישראל, שמשפחה שנטמעה - נטמעה". "מגישי המנחה" הנזכרים בפסוק, הם הכהנים! - הנזכרים רבות בדברי הנביא מלאכי, וכפי שמתנבא הנביא בהמשך נבואתו שם: "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות". לדעת חז"ל בגמרא, מדובר בכהנים מוחזקים - ואפילו במשפחת חללים שנטמעה, ומתברר, כי עם כהנים אלה יעשה ה' צדקה באמצעות המשיח, והם יהיו 'מגישי מנחה', והמנחה הזאת תערב לפני ה' "כשנים קדמוניות".

המסקנה העולה מדברי הרמב"ם, ש'כוהני חזקה', המוחזקים בציבור ככהנים, ישרתו במקדש לכשייבנה. ומה שכתב, שבזמן הזה צריך עדים כדי להקרא 'כהן מיוחס', הלכה זו נאמרה משום 'מעלה ביוחסין'.



## ז. מצוות אינן בטלות

### 1. הוספת ערי מקלט

כלל יסודי קובע הרמב"ם, שכל מצוה שבתורה, גם אם חל עיכוב זמני בקיומה יש לעשות הכול לקיימה למעשה. לפיכך, גם כשמתעוררת בעיה הלכתית סביב קיום המצוה, מוכרח הדבר שהתורה נתנה פתרון לשאלה, כדי שהמצוה תתקיים לעד.

לדוגמה: הוספת שלוש ערי מקלט. אחת ההוכחות של הרמב"ם שמשיח חייב לבוא, זו העובדה, שיש אחת מתרי"ג מצוות שטרם התקיימה בשלימותה. זו לשונו (הלכות מלכים יא, ב):

בערי מקלט הוא אומר: 'אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך – ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה' – ומעולם לא היה דבר זה ולא ציוה הקב"ה לתוהו!

בהכרח, אפוא, לדעת הרמב"ם, שאם מצוה מסוימת טרם התקיימה – היא תתקיים. כיצד? – יבוא משיח והוא שירחיב את הגבולות ויוסיף שלוש ערי מקלט. ומכך שמצוות ה' לא ניתנו לשווא, אנו למדים כי ביאת המשיח היא דבר מוכרח.

### 2. חידוש הסמיכה

כך כתב הרמב"ם גם לגבי היכולת לחדש את הסמיכה בכל דור ע"י הסכמת כל חכמי ישראל:

ואני סבור שאם תהיה הסכמה מכל התלמידים והחכמים למנות איש בישיבה, כלומר, שיעשוהו ראש... הרי אותו האיש תתקיים לו הישיבה ויהיה סמוך, ויסמוך הוא אחר כך את מי שירצה. לפי שאם לא תאמר כן – לא תהא אפשרית מציאות בית דין הגדול לעולם!... ואני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח, וזה יהיה מסימניו: אמר [ישעיהו]: "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציק כבתחלה, ואחרי כן יקרא לך עיר הצדק". (פיה"מ לרמב"ם, סנהדרין פ"א מ"ג)

כאמור, אלו דוגמאות למציאות, שמצוות אחדות בתורה מתעכב קיומן, ומתברר, שיש בהלכה פתרונות לקיומן בעתיד. כך גם לעניין חידוש העבודה במקדש ושאלת הייחוס, דעת הרמב"ם היא, שלא ייתכן ביטול המצוה, חלילה. לפיכך אם קיימת בעיה של כוהן מיוחס – יש פתרון לבעיה – והעבודה תתקיים על המזבח ב'כהן מוחזק' – וכשיטת הרמב"ם בפירוש המשנה לעדויות ובהלכות מלכים.

### 3. ייחוס חכמי הסנהדרין

דברים דומים כתב הרמב"ם לגבי ייחוס חכמי הסנהדרין. בשני מקומות כותב הרמב"ם שאין ממנים בסנהדרין אלא כהנים מיוחסים:

אין בודקין מהמזבח ומעלה ולא מן הסנהדרין ומעלה, שאין ממנין בסנהדרין אלא כהנים לויים וישראלים מיוחסין". (הל' איסורי ביאה פ"כ ה"ב)

אין מעמידין בסנהדרין אלא כהנים לויים וישראלים המיוחסים, הראויים להשיא לכהונה, שנאמר: "והתיצבו שם עמך" – בדומין לך [למשה] בחכמה וביראה וביחס. (הל' סנהדרין פ"ב ה"א)

לכאורה היה ניתן להסיק מכך, לאור שיטתו של הרמב"ם שאין בימינו כוהן מיוחס, וממילא אין אדם מישראל מיוחס, ממילא אין אפשרות להקים סנהדרין אלא כשיבוא משיח ויחוס את ישראל – כמבואר ברמב"ם הלכות מלכים. אולם הרמב"ם בפירושו למשנה כותב ההיפך:

ואני סבור, שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח, וזה יהיה מסימניו! אמר: "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצין כבתחילה ואחרי כן יקרא לך עיר הצדק" [ויבוא משיח]. (פיה"מ סנהדרין פ"א ה"ג)

תמיהה גדולה, אפוא, על הרמב"ם: איך כתב שחובה להקים סנהדרין לפני משיח, הרי לא ניתן בזמן הזה להעמיד אנשים מיוחסים – כי רק משיח יחוס אותם – איך אם כן תקום סנהדרין! ובהכרח כוונת הרמב"ם לומר: אמנם הייחוס הוא תנאי חשוב לחכם המתמנה לסנהדרין, אך אין זה תנאי מעכב במצוה, ואם אין אפשרות לייחס את ישראל – אין זו אלא מצוה לכתחילה, ומעלה עשו בסנהדרין שיהיו כולם מיוחסים – אך לא תתבטל משום כך מצות הסנהדרין מכול וכול.

אכן מצינו שאמרו חז"ל במסכת ראש השנה כה ע"ב: "יפתח בדורו – כשמואל בדורו", שכן, יפתח המשיח את שלשלת הקבלה של הסנהדרין. והנה, למרות שלא היה מיוחס – וכמובא לעיל (פרק ג) שהיה בן אשה זונה – מינוהו ישראל שבאותו דור "לראש ולקצין".

עיקרון זה, שהייחוס נאמר כמצוה לכתחילה, ואינו מעכב בדיעבד – מוכח בפסוקי התורה ובמדרשי חז"ל. שכן, שני דברים בתורה נאמרה בהם אותה גזירת הכתוב: "אשר יהיה בימים ההם". האחד בעניין הכוהן, והשני בעניין השופט, ובשניהם דרשו חז"ל אותה דרשה. בעניין הכוהן דרשו בספרי (דברים כו): "אין לך אלא כהן שבימך". ובעניין השופט דרשו (ראש השנה כה, ב): "אין לך אלא שופט שבימך" (כך גם כתב הרמב"ם בהלכות ממרים ב, א: "אל השופט אשר יהיה בימים ההם" – אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך"). ממילא דין אחד להם, וכמו שבעניין כוהן במקדש, הודיעה התורה שכוהן מוחזק כשר לעבודה – למרות שאינו 'מיוחס' כנ"ל, והעדר ייחוס אין בו כדי לבטל את מצות המקדש – כך גם לעניין המשפט, התירה התורה להעמיד שופט שאינו מיוחס, ובלבד שלא תיבטל מצות הקמת הסנהדרין.

## האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

זו, אפוא, שיטת הרמב"ם, שעניין היוחסין לא נאמר אלא כמצוה לכתחילה, אך אם יש חשש שתיבטל הסנהדרין – אין מקפידים למנות חכם מיוחס, וימנו כל חכם המוחזק בכשרות. כך גם באשר לעבודה במקדש, לא נאמר עניין הייחוס אלא כדי להדר במצוה, אך אם יש חשש שתיבטל מצות המקדש – תתקיים העבודה בכהני חזקה.

### 4. כללו של דבר

א. מדברי הרמב"ם נראה שיש שתי מצוות שונות בענייני יוחסין, האחת מוטלת על בית הדין הגדול לבדוק את ייחוס כהנים ולוודא לבל יכנס זר לעבודת המקדש, ככתוב: "והזר הקרב יומת". זה מה שכתב בהלכות ביאת מקדש, שבית הדין הגדול בודק יוחסין בלשכת הגזית.

ב. לעומת המצוה המוטלת על הסנהדרין, יש מצוה הנוגעת לכל כוהן באופן אישי, המוזהר מלשאת אשה פסולה, ככתוב: "אשה זונה וחללה לא יקח". אזהרה זו מכוונת לכהנים, מלשאת אשה הפסולה להם, ומלעבור על איסור: "ולא יחלל זרעו בעמיו", ומצוה זו נדונה ברמב"ם בהלכות איסורי ביאה. בעניין זה, החמירו חכמים – מדרבנן – ו'מעלה עשו ביוחסין'! זה מה שכתב הרמב"ם, שלמרות ש'כל המשפחות בחזקת כשרות' (ראה איסורי ביאה יט, יז) עם זאת החמירו חכמים עם כוהן "בזמן הזה", ולא יאכל בתרומה מן התורה, כי מעלה עשו ביוחסין.

ג. לעומת זאת, באשר לעבודה במקדש, שאם תיבטל – יתבטלו מאתיים מצוות מן התורה, והדבר יעלה חרון אף וקצף על ישראל, בכגון זה, כשהחומרא מביאה ליד קולא, לא העמידו חכמים את דבריהם במקום מצוות, שהן שליש ממצוות שבתורה, ולא פסלו את הכהנים מלעבוד, אלא כהני חזקה כשרים וישמשו במקדש.

ד. הרמב"ם ב'יד החזקה' וכן בפירושו למשנה פוסק כרבי יהושע, שלא רק בזמן המקדש אלא אף בזמן החורבן ולעתיד לבוא – הכהנים בחזקת כשרות – אפילו כשיבוא אליהו. זאת, מכוח הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב.

ה. לדעת הרמב"ם משה מסר הודעה ב'הלכה למשה מסיני', שיבוא אליהו, ובזמנו יתברר שכל שושלת הכהנים עד זמנו, הם כהני חזקה, וכשרים לעבודה, ויכנסו לעבוד במקדש.

ו. עוד כותב הרמב"ם בהלכות מלכים יב, ב; שהלכה כחכמים, האומרים, שאליהו לא ירחק אף אדם מן הכהונה "ולא יפסול אנשים שהם בחזקת כשרות!... ולא בא אלא לשום שלום בעולם!" כלומר, כל משפחת כהנים שנפל בה ספק תהא כשרה לעבודה, על פי הכלל: "משפחה שנטמעה – נטמעה".

ז. העולה מדבריו, שגם בזמן הזה, ובטרם יבוא אליהו, כוהן מוחזק כשר לעבודה במקדש.

### ח. חז"ל והראשונים: כהני חזקה כשרים לעבודה במקדש

#### 1. מסכת עדויות כהכרעת ההלכה למעשה

מעיון בדברי חז"ל מתברר, כי שאלת כהני חזקה, האם הם כשרים לעבודה במקדש, כבר הוכרעה הלכה למעשה על ידי הסנהדרין, מיד לאחר חורבן בית שני. הרחבנו בנושא זה בכמה מקומות, וכאן נקצר.

במדרש בראשית רבה (פרשה סד, י) מובאת עובדה חשובה מאד לענייננו, שם מתואר שהיה ניסיון לבנות את בית המקדש כמה עשרות שנים לאחר חורבן בית שני, וכלשון המדרש:

בימי רבי יהושע בן חנניה גזרה מלכות הרשעה שיבנה בית המקדש. הושיבו פפוס ולוליאנוס טרפיזין מעכו עד אנטוכיא והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם...

בסופו של דבר, חזרה בה המלכות מן הכוונה לבנות את בית המקדש. כדי למנוע התפרצות של מרד עלה רבי יהושע בן חנניא בפני קהל המתכנסים – "ודרש: ארי טרף וטרף ועמד עצם בגרונו... כך: דיינו שנכנסנו לאומה זו בשלום ויצאנו בשלום". בכך ביקש מן המתכנסים במטרה לבנות את הבית, להתפזר ולהמתין להזדמנות נוספת.

השאלות המעשיות הכרוכות בעניין בניין הבית מחדש בתנאים של גזירת המלכות נשאלו באותה תקופה. ביניהן עלתה שאלת היוחסין, שכן הרומאים הכובשים טימאו את נשות ישראל ובהן נשים כוהנות שהיו בגדר 'שבויות', והחשש לכהנים חללים שנתערבו במשפחות הכהונה היה ממשי. לפי המתואר במסכת ברכות (כח ע"א) שאלות אלו נדונו בכרם ביבנה, וכמובא בגמרא: "עדויות בו ביום נשנית... ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה. ואף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת", כלומר ההלכות הנזכרות במסכת עדויות וקשורות לבניין המקדש סוכמו שם על דעת הכול. עיין בסיום מסכת עדויות (פ"ח, מ"ה-z) שם מובאות הלכות שונות בשאלה: כיצד בונים מקדש בשעת דחק, וכגון:

א. כיצד מפנים עצמות מת ואת הטומאה מחצרות המקדש?

ב. החובה לבנות מזבח להקרבה למרות שאין בית בנוי וטרם הוקם מהריסותיו.

ג. איך בונים את ההיכל תוך כדי עבודת הכהנים על גבי המזבח – (הכנת קלעים מסביב).

ד. הקביעה להלכה שיש היתר לכהנים לאכול קדשים בלי קלעים.

ה. הקביעה להלכה, לענייננו, שהכהנים משמשים על גבי המזבח גם אם אינם מיוחסים, וכלשון המשנה שם: "אמר רבי יהושע: מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי... הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא... אלא לרחק המקורבין בזרוע ולקרב המרוחקין בזרוע... כגון אלו אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב".

הלכות אלה סוכמו ונכנסו למסכת עדויות במעמד הסנהדרין, ובכלל זה רבן גמליאל – הנשיא לשעבר, וכן הנשיא החדש – רבי אלעזר בן עזריה, ובנוכחות רבי עקיבא ורבי יהושע (שהיו מועמדים לנשיאות, עיין שם).

בכך הניחו חברי הסנהדרין יסודות הלכתיים להקמת בית המקדש בתנאים המיוחדים של חורבן וגזירת מלכות, וכך לכל הדורות. בכך גם הודיעו, שהלכה זו שכהני חזקה כשרים לעבודה, היא הלכה למשה מסיני, וגזירה בלא טעם, הנוהגת בזמנם ולא תשתנה גם כשיבוא אליהו.

לאור ההלכות הללו, הנוהגות הלכה למעשה, הצטרפו חכמי ישראל – וביניהם רבי יהושע – לעולים לירושלים כדי לבנות את המקדש מהריסותיו, אלא שההיתר מטעם המלכות לבנות מקדש בטל.

## 2. בית יוסף: משפחה שנטמעה – נטמעה

הבאנו לעיל את דברי הרב טוקצ'ינסקי שהתקשה בעניין הכוהן המיוחס, וראה בדברי הרמב"ם בעניין הכוהן המיוחס מכשול להקמת המקדש בזמן הזה.

אולם כאמור, שיטת רש"י יסודה בפסוקים ובדברי חז"ל, כן יש ראשונים שהלכו בעקבותיו, ומתברר שגם האחרונים הולכים בשיטתו. יתירה מזו, האחרונים סבורים שאין מחלוקת בין רש"י והרמב"ם בעניין חידוש העבודה על ידי כוהן מוחזק, ולדעת שניהם הדבר אפשרי מדין תורה, וכפי שמוכח מתוך דברי הרמב"ם לעיל.

כך למעשה כתב להלכה ב'בית יוסף' (אבן העזר סימן ב) אלו דבריו:

משפחה שנתערב בה ספק פסול אין צריך לרחקה, שכולן טהורין לעתיד לבוא... ככתוב: "וישב מצרף ומטהר כסף... מגישי מנחה בצדקה". אמר רבי יצחק: צדקה עשה הקב"ה עם ישראל – משפחה שנטמעה נטמעה... תנינא: "משפחת בית הצריפה היתה בעבר הירדן וריחקה בן ציון בזרוע ועוד אחרת היתה שם וקרבה בן ציון בזרוע, כגון אלו אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב", כגון אלו דידעין, אבל "משפחה שנטמעה – נטמעה". ופרש"י: אליהו בא לעתיד לבוא... ויודעים, שהכל מחזיקים אותם בפסולים שנתקרבו בזרוע [לכן ירחיק את המושפחה] אבל משפחה שנטמעה מחמת שלא נודע פיסולה – נטמעה... ת"ר: "ממזרים ונתינים טהורים לעתיד לבוא – דברי רבי יוסי... אמר רב יהודה... הלכה כרבי יוסי"... וכתב

הר"ן... "מכאן נראה, שאף משפחה שנטמעה... מי שיוודע פיסולה אינו רשאי לגלותו, אלא יניחנה בחזקת הכשרה. ולעתיד לבוא, אף על פי שיוודע הדבר – תהא כשרה... וכי היכי דחזינן, דאליהו לא יגלה משפחות המטומעים אף על פי שכולן יהיו גלויות לפניו, אף אנו – אין עלינו לגלותן ולא רשאינן בכך! ואף לרב רבי יונתן הכהן מצאתי בפירושו: 'הלכה כרבי יוסי דמשפחה שנטמעה נטמעה... אבל מטומעין אין אליהו עתיד לגלותן'. וכיון דחזינן אמוראי טובא דאזלי בתר שיטת ריב"ל, ורבי יוחנן, ואביי – דהוא בתרא... נקטינן כוותייהו".

יש לפנינו, אפוא הלכה פסוקה, שמשפחה שנטמעה נטמעה. עוד מתברר, שלדעת הבית יוסף, זו אף שיטת הרמב"ם למעשה. שכתב בהמשך:

נראה שזהו דעת הרמב"ם ז"ל, שכתב בסוף ספר שופטים: "בימי מלך המשיח... אינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם, אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות – זה ממזר וזה עבד, שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה'. וכיון שאין אליהו עתיד לגלותן אף היודעים בהם אין מגלין אותם, שאין בין העולם הזה לימות המשיח לענין זה כלום, עכ"ל [של הר"ן]... ואין לדחות דברי כל רבוותא דפסקי הלכה כרבי יוסי מקמי 'אור זרוע' [הסובר אחרת]. ועוד דכיון דתלמודא קאמר סתמא: אמר שמואל הלכה כרבי יוסי [שעתידין להטרח]... משמע דס"ל דהלכה כוותיה.

יש בדברי הבית יוסף קביעה הלכה למעשה, שלא רק בדור העתיד אלא בכל דור ודור – "בעולם הזה", כלשונו, משפחה שנטמעה נטמעה, ולדעתו כך היא דעת הרמב"ם, שאין לגלות ברבים משפחה שנפל בה ספק פסול, ולפיכך כוהן מוחזק כשר.

הדין ש"משפחה שנטמעה נטמעה" נאמר לא רק לעניין יוחסי נישואין, אלא גם לעניין ייחוס כוהנים לעבודת המקדש, כפי שמוכח מן הגמ' בקידושין (עא ע"א):

שבטו של לוי מטהר תחילה... "וטיהר את בני לוי... והיו לה' מגישי מנחה בצדקה" [בבית המקדש]... מאי "מגישי מנחה בצדקה"? א"ר יצחק: צדקה עשה הקב"ה עם ישראל, שמשפחה [של כהנים] שנטמעה – נטמעה.

כלומר: דין "משפחה שנטמעה – נטמעה" בא לאפשר לכוהנים להיות ממגישי המנחה וממקריבי הקרבנות, על אף העובדה שבמהלך הדורות נטמעו בין הכוהנים אנשים פסולים.

### 3. דעת רבי יונתן הכהן מלוניל

בנוסף לשיטת הר"ן מביא בעל 'בית יוסף' את דברי אחד מגדולי הראשונים – רבי יונתן הכהן מלוניל, שעלה לארץ ישראל עם עליית שלוש מאות הרבנים בעלי התוספות לירושלים, ולבסוף ישב בעכו. כידוע עליית הרבנים מצרפת ואנגליה באה בעקבות מסעי הצלב. חורבן הקהילות מחד ושאיפת הנוצרים לכבוש את ירושלים מאידך, עוררו רבים מבועלי התוספות לעלות ארצה להחזיר עטרה ליושנה. עם הכיבוש

## האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

המוסלמי נפתחו בפניהם שערי ירושלים, וחכמים אלו בנו בתי כנסיות והעמידו שתי קהילות עיקריות, האחת בירושלים והשניה בעכו.

רבי שמואל בן שמשון מתאר באיגרתו ('איגרות ארץ ישראל', אברהם יערי עמ' 75) את מסעו המשותף עם רבי יהונתן בירושלים:

גם רבנו הכהן הגדול, רבינו יהונתן הכהן הלך לשם [לירושלים] ונעשה להם נס, והתפללו על הגשמים, ונענו ונתקדש שם שמים על ידם".

עוד כתב שם:

באנו אל ירושלים... וקרענו את בגדינו... ובכינו בכייה גדולה אני והכהן הגדול מלוניש... ונבוא להשתטח עד לפני העזרה. וניפול על פנינו לפני שער שכנגדו... מחוץ לעין עיטם הוא בית הטבילה לכהנים... ושמה שער שכנגדו בכותל מערבי. ומיסוד הכותל, כעין אולם גדול אחד אשר ביסוד ההיכל, ושם באים הכהנים במחילה לעין עיטם... והלכנו משם להר הזיתים מקום שריפת הפרה, ושם התפללנו פעמיים בעשרה... ומקום אשר היה שם הארון עדיין קיים.

בתיאור קצר זה נזכרים כעשרה מקומות הנוגעים למקדש ולחידוש העבודה, והם: השתחויה לפני העזרה, השתחויה מול ה'שער', 'עין עיטם', 'מחילה' של הכהנים, 'בית טבילה לכהנים', 'כותל מערבי', 'היכל', 'מקום שריפת הפרה', 'מקום הארון'. נראה מתוכן הדברים שמדובר בסיוור מכוון במקומות אלו בהר הבית, במחילות ובסביבת ההר. הסיוור נעשה על פי מקורות חז"ל במסכת יומא, במסכת מידות ובמסכת פרה, ומצביע על מגמה לחידוש העבודה. נראה, אפוא, שהקביעה של רבי יהונתן הכהן מלוניל, שהכהנים בזמן הזה כשרים לעבודה, קשורה אף היא לרצון הכללי שהתעורר באותם ימים לחדש את העבודה במקדש. רבי יחיאל מפריז עלה בעקבות רבי יהונתן ושלוש מאות הרבנים, והמשיך את המהלך. מדברי הרב ברוך בירושלים ותלמידו בעל הכפתור ופרח נראה, שר' יחיאל אף נקט בצעדים מעשיים, בניסיון לממש רצון זה ולהוציאו מן הכוח אל הפועל, וכלשונו: "שיקריב קרבנות בזמן הזה". רבי אישתורי הפרחי מזכיר ניסיון זה כמאה שנה לאחר פטירתו של ר' יחיאל מפריז.

יש להוסיף בעניין זה, שרבי יהונתן הכהן עמד בקשר מכתבים עם הרמב"ם, ומאגרותיו ניכר הכבוד שהרמב"ם רחש לו:

מודיע אני, משה, אליך הרב הכהן ר' יהונתן שצ"ו (שומר זהו צורו ויחייהו), כי בעת שהגיעו אלי כתביך ושאלותיך שמחתי שמחה גדולה, ואמרתי לנפשי: "ברוך השם אשר לא השבית לך גואל!", וידעתי שהגיעו דברי למי שידע ענייניהם, ויבין מצפונייהם, וישא ויתן בהם כראוי... וכל אשר שאלת - יפה שאלת, וכל אשר הקשית - יפה הקשית... (תשובות הרמב"ם [בלאון] חלק ג, קובץ לפסיא ח"א דף יב)

הווה אומר, הרמב"ם סמך על ר' יונתן שמפרש את דבריו באופן התואם את כוונתו. ממילא מה שכתב בעל בית יוסף, שמצא בפירוש רבי יונתן הכהן קביעה להלכה: "משפחה שנטמעה נטמעה... אבל מטומעין אין אליהו עתיד לגלותו" – יש לפסק זה משקל רב, שכן נכתב בהתאם לשיטת הרמב"ם.

יתרה מזו! הרמב"ם שם מודיע לרבי יהונתן מלוניל, כי ייתכן שנפלה טעות בדבריו, והרשות נתונה לכל לחלוק עליו, באומרו:

שגיאיות מי יבין, והשכחה מצויה, וכל שכן בזקנים. ומפני כל אלה ראוי לחפש בדברי ולבדוק אחרי. ואל יאמר הקורא: "כי מה האדם שיבוא אחר המלך"! אלא הרי הרשיתיו – "ויאמר המלך: יבוא!".

ממילא גם אם דעת הרמב"ם שצריך דווקא 'כהן מיוחס' לחידוש העבודה, לא אמר: "קבלו דעתי", ומקובל עליו שיבואו חכמים כרבי יהונתן מלוניל ויחלקו עליו בעניין זה, ויאמרו שכוהן מוחזק כשר לעבודה – וכשיטת רש"י ושאר הראשונים, הקובעים להלכה, ש'משפחה שנטמעה – נטמעה'.

#### 4. דעת המהרי"ט

כמובא לעיל אף המהרי"ט בתשובותיו הבין את דברי הרמב"ם באופן זה, וכמובא בשו"ת מהרי"ט:

על מה שכתב הרמב"ם ז"ל בסוף הלכות מלכים – "ושבטו של לוי מטהר תחילה"... נראה, דהרמב"ם מודה... שכהנים שבזמן הזה... שאמר להם עזרא: "הרי אתם בחזקתכם"... אלו צריך [המשיח] לייחסן להעלותם לקדשי מקדש, כגון אלו [בני ברזילין] כתיב בהו: "וטהר את בני לוי", דהיינו, להעלותם ולקרבם [לעבוד במקדש]. אבל משפחה שהיא בחזקת כשרות [והתעורר ספק לגביה] אין נזקקין לפוסלם, דמשפחה שנטמעה – נטמעה – אף בכהונה. והיינו דכתיב: "מגישי מנחה בצדקה"... מכל מקום למדנו, שכל שהוחזקו אבותיו במשפחת כהנים, הרי הוא בחזקת כהן, ועל זה אמרו: "גדולה חזקה"! והרי הם בחזקה זו "עד עמוד הכהן לאורים ותומים". (שו"ת מהרי"ט, חלק א סימן קמט)

#### 5. דעת החת"ם סופר

הזכרנו לעיל את בעל חת"ם סופר, הסובר, כי כוהן מוחזק כשר לעבודה. להלן תוכן דבריו כפי שהובאו בתשובותיו:

יקרת קודשו הגיעני... לבקש משרי ירושלים ליתן רשות להקריב [והדבר קשה לביצוע כי הסולטן] – הוא קפדן גדול! כי ההוא אמר לבל יקרב שם מי שאינו מאמונת ישמעאל, כי שם נבנה בית עבודה שלהם. ואומרים, שאבן שתייה באמצע הכיפה ההיא, ולא יקרב שם איש זר שאינו מאמונתם. ועל כל פנים, מה שכתב... "מה



## האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

נעשה... מיחוס כהונה... נראה דלא קשה מידי!... דמאן לימא לן דלא יקריב אחזקה! ונחמיה בן חכליה, דהוי ליה כהנים מיוחסים, היה מגאל השארית מן הכהונה עד יעמוד הכהן לאורים ותומים, אבל לעכב הקרבה בשביל זה – מאן לימא!... על כן לפי עניות דעתי לא צריכים לכהן מיוחס ונאכל שם מן הפסחים. (שו"ת חתם סופר, ח"ב, יו"ד סי' רלו)

בעל חת"ם סופר, כתב מצד הסברא, שאין לעכב את ההקרבה בגלל יחוס כהונה. דומה, שבכגון זה אמרו חז"ל (ברכות ד, ב): "אי בעית אימא קרא, אי בעית אימא סברא": ובודאי שאם ניתן להסתמך גם על מקרא וגם על הסברא נמצאת ההלכה מחוזקת מכל צדדיה.

### 6. דעת הרב קאלישר

כמובא לעיל, הקביעה שכוהן מוחזק כשר לעבודה נקבעה על ידי הסנהדרין בכרם ביבנה, מכוח 'הלכה למשה מסיני'. וכתב על כך הרב צבי הירש קאלישר בספרו 'דרישת ציון' (מאמר ראשון חלק ראשון) שדברי התנאים במסכת עדויות מיסודים על שיטת הירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ב) האומר, ש"בית המקדש עתיד להיבנות קודם למלכות בית דוד". שכן, יש לשאול על דברי המשנה בעדויות שם נאמר: "מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי... הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא... אלא לרחק המקורבין בזרוע", "ופירש ר' עובדיה מברטנורא: 'שאין בא לברר ספק משפחות... אלא יניחם והם כשרים', ויש מן הפלא על מאמר זה... למה הוצרך 'הלכה למשה מסיני' על דבר שיהיה לעתיד לבוא! הלוא בעת שיבוא אליהו... הלא ידעו אז מה יעשו [על פי הידיעות שבידי אליהו]?"

ותשובתו:

יהיה תועלת עצום בהלכה זו! כי [ניזקק לה] כאשר יהיה ראשית הקיבוץ [של ישראל]... ונזכה לרשות [מן המלכות] להקריב קרבנות, ויהיה מזבח בנוי בלא מקדש ובלא נביא, ואנחנו לא נדע מה נעשה! [ושמא] נחכה לנביא להודיענו טהרת הכהנים וייחוסם... ולא יהיה קרבן! לזה – גדול העצה ורב העלילה הקדים להודיענו על ידי 'הלכה למשה מסיני', שלא נחכה לאליהו בעניין זה! כי הוא... יניח כל הכהנים בחזקת כשרותם! ואז נקריב קרבן בלי מיחוש – שמא יופסל כהן העובד [על המזבח].

### 7. דעת ה'חזון איש'

מצינו בדברי בעל 'חזון איש' התייחסות קצרה לשאלה זו, שכתב בהלכות פריה ורביה:

מן התורה עד אחד נאמן לעניין תרומה, ונראה, דהוא הדין לעניין יוחסין, ורק מדרבנן החמירו במעלת היוחסין... ואפשר דבליכא כהן אחר לא העמידו חכמים

דבריהם. לכן בזמן הזה אי איתיהב רשות להקריב קרבן פסח, אין לבטל בשביל שאין לנו כהן מיוחס. (חזון איש, הל' פריה ורביה, סימן ב, דף יא)

בכך מסכים בעל 'חזון איש' לדעת חז"ל והראשונים דלעיל, שהצורך בכהן מיוחס הוא מעלה וחומרא, אך כשאין בנמצא כוהן מיוחס, והחומרא מביאה לידי קולא ולביטול העבודה במקדש – בוודאי גם 'כהני חזקה' כשרים לעבודה. אמנם הוסיף בעל 'חזון איש' וכתב: **"ואפשר שהעמידו חכמים דבריהם אף בכהאי גוונא"**, אך כתב זאת בלשון **"ואפשר"**, כי כאמור לעיל מצינו פסוקים לרוב בתורה ובנביאים, וכן משניות ומאמרי חז"ל, ובהם 'הלכה למשה מסיני' – הקובעים במפורש, שכוהן מוחזק כשר לעבודה. כמובא לעיל מקורות אלו הובאו להלכה בדברי הרמב"ם והראשונים.<sup>13</sup>

ברוח הדברים מזהיר בעל 'ערוך השולחן' בהל' פדיון בכור מפני ערעור על קדושת הכהונה:

ראיתי מי שכתב, דבזמן הזה, כיון שאין לנו יחסי כהונה, ראוי לכל כהן לחוש שמא אינו כהן ויחזיר המעות [של פדיון הבן לבעליו]. וכן הוא [הכהן עצמו] חייב בפדיון ויפריש לעצמו. ולדעתי אסור לשמוע דברים כאלו – להקטין מעלת הכהונה!

13. ייתכן שיבוא מאן דהו ויטען, שמאחר שה'חזון איש' הסתפק בדבר, וכתב בלשון 'אפשר', מעתה, שמא יש לומר שחכמים העמידו על דבריהם בעניין זה! והעדר כוהן מיוחס – הדבר מעכב, ואין להקריב קרבנות אלא בכהן מיוחס! כבר נאמרו בעניין זה כללים בדברי חז"ל, וכגון מה שמובא בעבודה זרה ז' ע"א; והובאו הדברים ברמב"ם (הל' ממרים פ"א ה"ה): "שני חכמים... שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין, או עד שלא היה הדבר ברור להן... אם אינך יודע להיכן הדין נוטה – בשל תורה – הלך אחר המחמיר, בשל סופרים – הלך אחר המיקל". וכאן שמדובר בקיום מאתיים מצוות של תורה, הבא לומר, שחכמים העמידו דבריהם לבטל את המצוות שבמקדש עד שיימצא כוהן מיוחס ומגילת ייחוסין בידו – עליו הראיה, ועד שלא יביא ראיה "בשל תורה הלך אחר המחמיר" – לקיים מאתיים מצוות ולא לבטלן, חלילה. במיוחד בענייני המקדש אמרו חז"ל, שכך היא המצוה וכך רצונו של הקב"ה; שישראל יקיימו את המצוות שבמקדש כמאמרן, גם אם יש ספק כלשהוא בעשייתן, כמובא בבכורות יז ע"ב: "רחמנא אמר: עביד! ובכל היכי דמצית למיעבד ניחא ליה!", כלומר, 'הקב"ה אמר: עשה את המצוה! ובכל מה שאתה יכול לעשות – כך נוח לו!'. מעתה, אין לו לחכם לשקוע בספקותיו, ולא נתנה לו התורה כוח לבטל את המצוה, אלא כך היא מצות ה' לעשות את המצוה גם אם הוא מתלבט בשאלה כלשהיא. וראה רש"י שם שבמשכן לא הצליחו האומנים לדקדק במידות הכלים, ועשו אותם שלא במידה המדויקת, למרות זאת קיימו הכהנים בכלים אלו את הקרבת הקרבנות ושאר העבודות שבמקדש, כי אין זה מעכב. כעין זה כתב בעל 'ערוך השולחן' (או"ח, תפילין סי' לב): "התורה אמרה: עשה כפי מה שביכולתך לצמצם [ולדייק] ובזה תקיים המצוה!". כך גם כתב בשו"ת משפט כהן (ענייני ארץ ישראל, סימן סא): "רחמנא אמר: עביד מצוה! וכמה דאפשר – ניחא ליה! והכא נמי יש לנו להשתדל בכל כחנו כמה דאפשר, שיימצאו מקיימים בפועל ובמילוי מצות שמיטת הארץ בארץ הקדושה, והש"ת יעזר לנו ע"ד כבוד שמו ונחלתו" (וכעין זה בשו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סימן קז).

## האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?

ואתי לזלזולי, וחס וחלילה לומר כן! והרי אפילו כשעלה עזרא מבבל... אמר להם נחמיה: הרי אתם בחזקתכם!... ועל זה שנינו שם: 'גדולה חזקה'! עיין שם. כל שכן עתה, שאין לכהנים כלל כתב יחוס... לא כל שכן שהם בחזקת קדושתם! וחלילה חלילה לעשות בזה איזה ספק או ספק ספיקא. (ערוך השלחן, יו"ד סי' שה סעי' נה)

כאמור, זו חומרא המביאה לידי קולא, והמעלה סברא כזו אפילו בגדר ספק, דבריו עומדים בסתירה לפסוקים מפורשים ודברי חז"ל, והסברא נדחית שכן הדבר מביא לביטול העבודה המקדש.

### 8. דעת הרב גורן

בספרו 'הר הבית', כותב מורי ורבי הגאון, הרב שלמה גורן זצ"ל, בעניין כוהן מיוחס כדלהלן:

אין לנו כיום אפשרות הלכתית לבנות את בית המקדש ולחדש את עבודת הקרבנות... אין כיום כהנים מיוחסים שאינם כהני חזקה, כדי להכשירם לעבודת הקרבנות, כמו שכתב הרמב"ם... "איזהו כהן מיוחס? זה שהעידו לו שני עדים שהוא כהן בן פלוני... ששימש על גבי המזבח". זה נלמד מן הכתוב במלאכי (ג', ג): "וישב מצרף ומטהר כסף... וזיקק אותם כזהב וכסף - והיו לה' מגישי מנחה בצדקה". משמע, שלפני שיזקקו אותם לא יוכלו הכהנים להקריב מנחה בבית המקדש... וכן פוסק הרמב"ם בהלכות מלכים: "בימי מלך המשיח כשתתיישב מלכותו... יתייחסו כולם ברוח הקודש שתנוח עליו, שנאמר: 'וישב מצרף ומטהר'... משמע שלפני כן אין כהן כשר לעבודה". ('הר הבית', עמ' ד)

הרב גורן מסביר את המילים - "וזיקק אותם כזהב", כדרך הזיקוק של המתכת, שמתיכים אותה, ומוציאים ממנה את הסיגים ומשאירים את החומר המתכתי המזוקק, כך יזקק בעתיד המשיח את הכהנים, יפריד מהם את הפסולת וישאיר את הכהנים הטהורים.

ובעניוטי יש לתמוה על הסבר זה, שכן נשמט ממנו מה שאמרו חז"ל בירושלמי (ראה לעיל פרק א): "לעתיד לבוא הקב"ה עושה עמהן [עם הכהנים] צדקה... 'והיו לה' מגישי מנחה בצדקה'. אמר ר' יוחנן כל משפחה שנשתקע בה פסול - אין מדקדקין אחריה", כלומר, דעת הירושלמי היא, שכהני חזקה כשרים, ויעבדו במקדש. הסבר זה בדברי חז"ל מנוגד לדברי רש"י הכותב: "האי 'מטהר' [כסף] - לאו מבדיל פסוליהן קאמר! אלא מטהרם ומכשירם כולם!" כלומר, אין מדובר ב'זיקוק' ובהפרדת הפסולת, אלא הפסולים עצמם יטוהרו ויעבדו במקדש (וראה לעיל סוף פרק ב).

ראה לעיל, שהבית יוסף מביא הסבר זה להלכה. כך גם פירש מהרי"ט את הרמב"ם, זו לשונו:

נראה, דהרמב"ם מודה... שכהנים שבזמן הזה [כחני חזקה]... כגון אלו כתיב בהו: "וטהר את בני לוי", דהיינו להעלותם ולקרבם [לעבודת המקדש]... אבל משפחה שהיא בחזקת כשרות - אין נזקקין לפוסלם, ד"משפחה שנטמעה - נטמעה" - אף בכהונה, והיינו דכתיב: "מגישי מנחה בצדקה".

הגר"ש גורן זצ"ל הסביר את הרמב"ם, לחומרא, כאילו המשיח יזקק את הכהנים, יפריד את הפסולת, ויכשיר כהנים מיוחסים בלבד, זאת, שלא כמחברים האחרים שהסבירו את הרמב"ם כדעת רש"י, שהמשיח יטהר את הכהנים המוחזקים עצמם, ויודיע לכול את ההלכה שכוהן מוחזק כשר לעבודה.

### 9. הלכה למעשה – ומעשה שהיה

לסיכום נביא את דברי המבי"ט, בעל 'קרית ספר' (הל' איסורי ביאה פ"כ) המסכם את שיטת הרמב"ם להלכה בעניין כוהני חזקה, זו לשונו:

מן התורה כל שהוא מוחזק בבני אהרן הכהנים - הוא כהן לכל הדברים! דהא סוקלין ושורפיין על החזקות, דחזקה מדאוריתא... ואוכל תרומה וחלה של תורה, ומשמש על גבי המזבח בזמן בית המקדש, כיון דהוחזק שהוא מזרע אהרן... ובהאי חזקה היו בית דין הגדול מניחין אותו לעבוד. ונראה, דאפילו בזמן הזה, כל מי שהוחזקה משפחתו בכהונה, ולא קרא עליו ערעור, הוי כהן לכל הדברים, דמהניא ליה חזקתו מן התורה. ומדרבנן הוא דצריך בדיקה עד כהן ששימש על גב המזבח.

דומה, שדברי המבי"ט מדברים בעד עצמם.

עוד הוסיף שם: "מי שהוא מוחזק בן פלוני כהן, אף על פי שלא אמר אביו - בני הוא, הוי כהן מדאורייתא".

אכן, זכינו לראות בעינינו עובדה זו הלכה למעשה: מעשה בילדים יתומים אשר שרדו מקהילות וממשפחות שנספו בשואה באירופה בידי הנאצים ימ"ש. עשרות מילדים אלה שהובאו ארצה, למדו בבית ספרנו בירושלים, וכך גדלו והתחנכו במוסדות שונים וכן בישיבות בארץ. בלומדנו בישיבת כרם ביבנה הגיע עולה חדש לישיבה, אדם שעבר את מוראות השואה, ניגש לראש הישיבה וביקש לדעת, האם לומד בישיבה בחור שמוצאו מן העיירה בחוף לארץ בציינו את שם המשפחה. ראש הישיבה מיהר להפגיש אותו עם הבחור ושניהם בכו מהתרגשות על המפגש לאחר שנות יתמות וחורבן. תוך כדי כך סיפר האיש באותו מעמד על אבי הבחור, שנודע בעיר במידותיו הטובות, ושהיה... כוהן בעירו. למחרת עלה הבחור על הדוכן ונשא כפיו בברכת כוהנים להפתעת תלמידי הישיבה...

## 10. כללו של דבר

- א. בעיית 'כהני חזקה', האם הם כשרים לעבודה במקדש, שאלה זו כבר הוכרעה למעשה על ידי הסנהדרין מיד לאחר חורבן בית שני.
- ב. לפי המתואר במסכת ברכות (כח ע"א) אחת השאלות שנדונו בכרם ביבנה, היתה שאלת כהנים מיוחדים, ו"עדויות בו ביום נשנית" בנוכחות רבן גמליאל, רבי יהושע ושאר חברי הסנהדרין. שם נקבעה המשנה המובאת בסוף מסכת עדויות: "הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא... אלא לשים שלום בעולם". בכך הודיעו חברי הסנהדרין, שהלכה זו שכהני חזקה כשרים לעבודה, היא הלכה הנוהגת בזמנם, ולא תשתנה גם כשיבוא אליהו.
- ג. במדרש בראשית רבה (פרשה סד, י) מובאת עובדה, בדבר ניסיון שנעשה סמוך לחורבן בית שני לבנות את בית המקדש. במאורע השתתף רבי יהושע, בעל השמועה בעניין יוחסין, ללמדנו, כי מכוח הלכה זו ואחרות יצא ליטול חלק בבניין הבית.
- ד. הלכה זו נשנית במקומות רבים בדברי חז"ל בתלמוד ובכתבי הראשונים, וביניהם רבי יונתן מלוניל, אשר עלה לירושלים יחד עם עוד שלוש מאות רבנים מבעלי התוספות. והדברים הובאו להלכה ב'בית יוסף' (אבן העזר סימן ב).
- ה. בתקופת רבי יונתן מלוניל דנו בשאלת חידוש העבודה בבית המקדש, ועלתה שאלת כהנים מיוחדים, ודעתו היתה שכוהן מוחזק כשר לעבודה במקדש. בשיטה זו הלך גם רבי יחיאל מפריז, ועל סמך הלכה זו תכנן לבוא לירושלים ולהתחיל בעבודת הקרבנות.
- ו. בעלי התוספות הלכו בשיטת רש"י, אך מדברי הר"ן עולה, שהסתמכו גם על דעת הרמב"ם בהלכות מלכים, שם קבע הלכה כנ"ל ש"משפחה שנטמעה נטמעה".
- ז. בעקבות ראשונים אלה כתבו רבים מן האחרונים, כגון המהרי"ט, בעל חת"ם סופר, רבי צבי הירש קאלישר, בעל 'חזון איש' ואחרים, שכוהן מוחזק כשר לעבודה במקדש.



## הרב שלום אוחנה

# ”ונשלמה פרים” – המחויב קרבן בזמן הזה

א. הקדמה

ב. קריאת פרשת החטאת ולימודה

האם קריאת פרשת חטאת פוטרת את חובת ההקרבה?

ג. רישום חיוב החטאת בפנקס

ד. סיכום

## א. הקדמה

אדם מישראל עלול להיכשל בשוגג בחטא שבמזיד חיובו כרת ובשוגג חייבים עליו חטאת, כגון מלאכות שבת, אכילת חלב וכיו"ב. בזמן המקדש היה מביא חטאת ומתוודה עליה, והיה חטאו מתכפר. בימינו הדבר נמנע מאתנו בעוונותינו. ויש לברר מה יש בידו של אדם לעשות בימינו מלבד התשובה על חטאו<sup>1</sup>. וכן אדם שניצל מסכנה, שמקריב בזמן המקדש קרבן תודה, ג"כ יש לעיין מה יש בידו לעשות בימינו מלבד ברכת הגומל<sup>2</sup>.

מצינו בדברי חז"ל שתי הדרכות למי שנתחייב קרבן בימינו:

א. לימוד פרשת הקרבן כתחליף להקרבתו בזמן המקדש.

ב. רישום חובת הקרבן בפנקס בציפיה שנזכה להקריבו בעתיד בפועל במקדש שייבנה במהרה בימינו.

להלן נדון בשתי הדרכות אלו והעולה מהן:

## ב. קריאת פרשת החטאת ולימודה

בגמ' בתענית (כז ע"ב) מובא דרשיח בין הקב"ה ואברהם אבינו. אברהם שואל: "במה אדע כי אירשנה?" (בראשית ט"ו, ח) ונענה ע"י הקב"ה שזכות הקרבנות תעמוד להם שלא ייעזבו בעקבות חטאיהם. ממשיך אברהם אבינו לשאול: "רבוננו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם?" אמר לו [הקב"ה]: "כבר תיקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקוראין בהן לפני – מעלה אני

---

1. עיין ברמ"א או"ח סי' שלד סעיף כו שכתב סדר תעניות וצדקה כחלק מתהליך התשובה.  
2. ע' במשנה ברורה סי' ריח סוף ס"ק לב, ובמאמרו של הרב משה דוד שוורץ במעלין בקודש גיליון כ"א, הדן האם קרבן תודה הוא חובה או רשות.

עליהם כאילו הקריבום לפני, ואני מוחל להם על כל עוונותיהם". וכן מצינו במנחות (קי ע"א):

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

וכך כותב המבי"ט:

והמצוות שאי אפשר לו לעשותם... בקריאה בהם ובקבלתם אילו נצטווה נחשב לו כאילו עשה... וכמו שאמרו זאת התורה לעולה ולמנחה וכו', כי בקריאת תורת עולה ומנחה נחשב כאילו עשה... (הקדמה ל'קריית ספר', עמ' 18)

מחבר הספר 'מעבר יבוק' שהוא תלמיד הרמ"ע מפאנו נותן הסבר רוחני על דרך הקבלה המטעים מדוע דווקא בזמן הגלות הלימוד פועל כמעשה:

וגדול כח הדיבור שנחשב עקימת שפתים עתה כמעשה בזמן המקדש. וזה שבהיות בית המקדש קיים, שהיתה השכינה שורה בו והיחוד בכל העולמות, החוטא אז היה גורם הפירוד במעשה, לכן צריך ליחד במעשה הקרבן. ואז אם אדם היה חייב חטאת, אפילו יעסוק כל ימיו בחטאת... לא מפני זה יכופר נפש ההוא, אבל אחר חורבן הבית היחודים עתה עולים בבחינתה המסתלקת למעלה, דהיינו הבחינה הנקרא דבור עם המחשבה העליונה, לכן עסק התורה גורם תיקון לעווננו, וכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכו', כי האותיות יעלו ויפעלו התעוררות למעלה במציאות שהוא ע"י קול ודיבור... ועקימת שפתים משויא להו מעשה...

אם הבנתי נכון, כוונתו היא שבזמן הגלות השכינה עולה לעולמות גבוהים יותר, ושם הדיבור פועל כמעשה ועושה את התיקונים הרוחניים הנדרשים, ואין עוד צורך בקרבן מעשי.

השל"ה כותב שדווקא לימוד מתוך צער ואנחה על שלא זכה להקריב במקדש נחשב כהקרבה:

וכשאומר פרשיות הקרבנות ומזכיר העבודות ומתוודה ומטהר מחשבתו, אז יש בכאן דיבור ומחשבה ומעשה. והמעשה הוא עקימת שפתיו, שמזכיר פרשיות הקרבנות ומצטער בלבו שלא יכול לעשות מעשה הקרבנות ממש, אז הקדוש ברוך הוא מצרף זה למעשה. אבל בשעה שהיה בית המקדש קיים, לא היה מועיל הזכרת הפרשיות הקרבנות, כי הדיבור אינו מעשה ממש, והוא מחוסר מעשה מאחר שיש כח בידו לעשות. ועוד, דלא הוה עקימת שפתים להיות נחשב למעשה. והענין, כי יש ענין כמו שאמר עקימת שפתים, כי כשהשפתים מדברים בנחת בלי צער אין זה נקרא עקימה, אבל עתה בגלות כשמזכירין פרשיות הקרבנות ובצער גדול,



## "ונשלמה פרים" – המחויב קרבן בזמן הזה

ומצטערין על ההעדר ושאינן בידינו לבא לידי מעשה, אז הדיבור היוצא מפיו יוצא בעקמה, כלומר, ביגון ואנחה, וזהו בעצמו "אדם כי יקריב..." (של"ה, פרשת ויקרא, תורה אור)

ומרן החפץ חיים כותב במשנה ברורה (סימן מח, ס"ק א) שרק קריאה ולימוד **בעיון** של הלכות העבודה נחשבת כמעשה.

בדברי הפוסקים אנו מוצאים הלכות שונות הנובעות מעובדה זו שאמירת הקרבנות נחשבת כהקרבה:

כתב הטור (או"ח סימן א): "כשיסיים פרשת העולה יאמר: רבון העולמים, יהי רצון מלפניך שיהא זה חשוב ומקובל לפניך כאלו הקרבתי עולה בזמנה. ואחר פרשת החטאת לא יאמר זה, לפי שאינה באה נדבה". ומסביר הב"ח: "משום דהאמירה היא במקום הקרבה, ושמא אינו מחויב חטאת והוה ליה כאילו מביא חולין לעזרה, אבל בקריאה בלא יהי רצון הוה ליה כקורא בתורה, **מה שאין כן כשאומר יהי רצון דהוה ליה כאילו הקריבה**".

הרמ"א (או"ח קלב, ב) כתב שיש שכתבו להיזהר לומר פיטום הקטורת מתוך הכתב ולא בע"פ, כיוון **שהאמירה היא במקום הקטרה**, וחיישינן שמא ידלג אחד מסממניה, והמקטיר אם חיסר אחד מסממניה חייב מיתה.

ה'מגן אברהם' (סי' מח) כותב שיש לומר את פרשת הקרבנות בעמידה, **כשם שהקרבנות נעשו בעמידה**, שהיושב פסול לעבודה<sup>3</sup>.

### האם קריאת פרשת חטאת פוטרת את חובת הקרבה?

הרב יוסף דוד בן שבתאי מחבר הספר 'צמח דוד' (פר' צו) כותב שהעוסק בפרשת חטאת נחשב כאילו הקריבה ממש, ואף כשייבנה המקדש במהרה בימינו יהיה פטור מלהביאה, וביאר שאמנם בזמן המקדש אין מתכפר לאדם אלא בהקרבת החטאת ממש, אך בזמן שאין ביהמ"ק קיים, שתיקן לנו הקב"ה סדר קרבנות שכשנקרא לפניו מעלה עלינו כאילו הקרבנום – כיוון שנתכפר בקריאה זו שוב אינו חייב להקריב גם לכשייבנה המקדש.

ובספר 'פתח הדביר' על השו"ע (או"ח סי' א' ס"ק טז) כתב ג"כ בשם אביו בעל ספר 'צפיהית בדבש', דהקריאה בפרשת הקרבנות בזמן הזה מכפרת כהקרבה ממש. אמנם מביא שם את דברי האר"י שאדם עתיד לבוא בגלגול כדי להקריב את קרבן חטאתו, ומיישב שלעניין הכפרה אכן נשלמה כפרתו, אך עדיין חייב לקיים את מצוות הקרבן – שמקיים עתה רק במחשבה ודיבור – גם במעשה.

3. ועיין בכף החיים סי' א' ס"ק לג וסי' מח ס"ק ב ובמשנה ברורה סי' מח ס"ק א מה שכתבו בזה.

אך יש שורה של פוסקים ששוללים את שיטת ה'צמח דוד' בתוקף, ולדעתם האמירה והלימוד נחשבים לכפר כאילו הקריב רק כל עוד אין אפשרות להקריב, אך אין זה נחשב כהקרבה ממש לפטור מהבאת החטאת כשייבנה בית המקדש במהרה בימינו. וראייתם העיקרית היא מהמסופר במסכת שבת (יב ע"ב) על ר' ישמעאל בן אלישע, שהיטה את הנר בשוגג בשבת, "וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשייבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה". וכך כותב רבנו יוסף חיים מבגדד (הבן איש חי):

ומה שאמרו רז"ל "כאילו הקריב חטאת ועולה ואשם" אין זה כמקריב ממש, ולכן רבי ישמעאל בן אלישע כאשר קרא והטה כתב על פנקסו לכשייבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה, ואף על גב דאפשר לו לקרות פרשת חטאת, גם בוודאי היה קורא, עם כל זה ידע כי זה אינו כמביא קרבן ממש. וכן מצינו שאמרו רז"ל הרבה דברים כיוצא באלו, כמו שאמרו: "כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה" וכיוצא בזה...  
(שו"ת תורה לשמה, סי' כ)

וכן כותב הפוסק החשוב רבי חיים פלאגי' בספרו 'לב חיים' (או"ח סי' כח-ל), ודוחה את הדעה הנגדית במשא ומתן הלכתי ארוך (עיין שם). וכן מסקנת הדברים אצל זקנו בעל שו"ת חקרי לב (או"ח, סימן ב) ובפוסקים נוספים.

### ג. רישום חיוב החטאת בפנקס

כנזכר לעיל, בגמרא בשבת מובא שרבי ישמעאל בן אלישע נתחייב חטאת, ורשם זאת בפנקסו. לכאורה משמע שצריך לרשום בפנקס את חיובי החטאת כשנכשלים באיסור כרת בשוגג, כמו שעשה רבי ישמעאל בן אלישע, והדברים מקבלים חיזוק מהגמ':

אמר רבי אלעזר: האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבוא בית דין אחר וירבה בשיעורין.  
(יומא פ ע"א)

ופירש רש"י שם:

אל יכתוב: מחוייבני חטאת, אלא יכתוב: כזית בינוני אכלתי, שמא יבוא בית דין ויפטרנו מקרבן ונמצא מביא חולין לעזרה.

וכן משתמע מדברי התוס' בשבועות (כו ע"א). הגמרא דנה שם במי שנשבע שבועת שקר באונס (שכשנשבע חשב שאמת הוא נשבע):

אמר מר: האדם בשבועה – פרט לאנוס. היכי דמי? כדרב כהנא ורב אסי כי הוו קיימי מקמי דרב, מר אמר: שבועתא דהכי אמר רב, ומר אמר: שבועתא דהכי אמר רב. כי אתו לקמיה דרב, אמר כחד מינייהו. אמר ליה אידך: ואנא בשיקרא אישתבעי? אמר ליה: לבך אנסך.  
(שבועות כו ע"א)

ואומרים התוס' שם:

“את לבך אנסך” – נראה דלאו למפטריה מקרבן גרידא קאמר, שלא יצטרך לכתוב על פנקסו שיביא חטאת שמנה לכשייבנה בית המקדש, אלא אפילו עונש נמי ליכא... (תוס' שם, ד"ה את לבך אנסך)

מדברי התוס' נראה שכאשר ברור שקיים חיוב חטאת צריך לרשום בפנקס. וכן כתב השל"ה הקדוש:

באם יזדמן לאדם בשוגג איזה חטא שחייב עליו קרבן – ירשום אותו בפנקסו לזיכרון, באולי יזכה לבנין בית המקדש ואז יביא הקרבן, וכן מצינו ברבי ישמעאל בן אלישע... (של"ה, דרך חיים תוכחות מוסר, אות קס)

וכן כתב ה'שפת אמת' בחידושו על יומא (פ ע"א):

בגמרא: האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור וכו', מכאן משמע דצריך לכתוב כדי שידע עכ"פ שהוא מחויב חטאת, וכן משמע בשבת (יב ע"ב) דר' ישמעאל קרא והטה וכתב על פנקסו כו'.

וכן כתב בספר 'דרך פקודיך' לר' צבי אלימלך שפירא מדינוב (בעל ה'בני יששכר'):

על כן נראה לי לחוב גמור מי שעבר ח"ו איזה עבירה מחויב לכתוב על פנקסו: כזאת וכזאת עשיתי ולכשייבנה בית המקדש אביא קרבן פלוני המחויב. (הקדמה ה', עמ' לב)

אך לכאורה תמוה הדבר, שמלבד רבי ישמעאל בן אלישע לא מצינו עדות על חסיד ואיש מעשה בישראל שניהל פנקס כזה של חטאות שנכשל בהם. אמנם "לא ראינו אינה ראייה", אבל התמיהה קיימת.

תשובות אפשריות לתמיהה זו מצאנו אצל מחברים שונים:

1. ר' חיים פלאגי (בשו"ת לב חיים סי' ל') מביא את דברי התשב"ץ שכתב (ח"ג סי' נח סעיף יח): "וכשייבנה בית המקדש מלך המשיח הוא יורה חטאים בדרך", ומסביר שהמשיח ברוח קדשו (שהוא "מורח ודאין") יגלה לכל אחד את קרבנות החובה שעליו להביא, ולכן אין צורך לרשום.

2. הסבר נוסף יש לומר על פי דברי ר"י ברצלוני בספר העיתים (הל' נר עמ' 223; ועיין גם בהערה טז שם), שכתב על הא שרבי ישמעאל בן אלישע כתב על פנקסו: "כי היה סבור שייבנה בית המקדש בימיו". רבי ישמעאל חי סמוך לחורבן ובימיו עדיין היתה ציפייה ריאלית לחידוש הבניין ושהוא יזכה להביא חטאת עוד בימיו, ואילו בימינו שבעוונותינו חלפו שנים רבות ועדיין לא נושענו, כשם שהותר לכהנים

לשתות יין<sup>4</sup> כך גם כלל ישראל אינם רואים טעם ברישום חובות קורבניות שלא ייעשה בו שימוש בחייהם. ולאחר תחיית המתים תתחדש מציאות הלכתית ורוחנית שאין מי מאתנו שיודע מה טמון בה, וכלשון בעל 'לב חיים' (שם): שאז "פנים חדשות באו לכאן", ולכן אין חובה בימינו לרשום חיובי קורבן עבור אותם הימים.

3. בשו"ת לב חיים (שם) מסיק ר' חיים פלאג'י שרבי ישמעאל בן אלישע עשה כן רק מתוך מידת חסידות ואין בזה חובה, ומסתייעים דבריו מכך שהן הרמב"ם, הן הטור והן השו"ע, לא הביאו דין זה – לרשום חיוב חטאת בפנקס.

נמצא שלפי התירוץ הראשון אכן ישנה חובה לרשום כל חיוב חטאת, שמא ישכח, אך חובה זו לא נוהגת בזמן הזה, כי גם אם ישכח – מלך המשיח יזכירהו. על פי התירוץ השני לא ברור האם זו חובה כללית או שרבי ישמעאל נהג כן ממידת חסידות<sup>5</sup>, אך בזמן הגלות בטל העניין לרשום בפנקס. ולפי התירוץ השלישי זוהי הנהגה ייחודית שנהג בה רבי ישמעאל, ואינה הנהגה לכול, אפילו בזמן שהקרבנות נוהגים.

#### ד. סיכום

מי שנכשל באיסור ונתחייב בקרבן חטאת אינו יכול לבוא לידי כפרה גמורה עד שיקריב חטאתו. ובזמן שאין אפשרות להקריב קרבן חטאת בפועל, צריך ללמוד פרשת חטאת בעיון, ומתוך תחושת צער שאינו יכול להביא הקרבן בפועל, ויעלה לו לימוד זה לכפרה במקום הקרבן (וכן מי שניצל מסכנה צריך ללמוד פרשת תודה).

ובימינו, שזכינו לראות בשוב ה' שבות עמו, ונעשתה הציפייה למקדש לציפייה ממשית, חוזרת למקומה, לדעת חלק מן הפוסקים, מידת החסידות לרשום בפנקס את חובת חטאתו, ולפי הצורך – את שיעור אכילתו (או כל ספק אחר שייתכן בחיוב החטאת). הרישום בפנקס מעיד על רצינות הכוונה, ועל ממשיות הציפייה לקיים את החובה המוטלת עליו להקריב את חטאתו ולהתכפר כפרה גמורה.

ויהי רצון שבזכות שאיפתנו לבנין בית המקדש ולחידוש העבודה במלואה יחיש הקב"ה את בנינו, ושם נעלה ונראה ונעשה את חובותינו תמידין כסדרן ומוספים כהלכתם, וגם היחידים בתוכנו שנכשלו באיסור חמור יזכו לכפרה שלימה כשיביאו חטאתם בפועל ויתוודו עליה.

4. עיין סנהדרין כב ע"ב.

5. הערת עורך (ב.א.): ייתכן שרבי ישמעאל נהג כן כ'תשובת המשקל' לכך שסמך על זיכרונו ואמר "אני אקרא ולא אטה", לפיכך כששכח שהיום שבת והיטיה, נהג בעצמו מידת חסידות ורשם בפנקס לבל ישכח בשנית, אף שאין זו הנהגה לכל אדם.

קרבות

וקודשים



## המזבח מקדש את הראוי לו

א. מקור הדין וגדרו

1. קדושת אישים וקדושת מקום
  2. "עלו למזבח" ו"לחמו של מזבח"
- ב. אויר המזבח והכבש
- ג. דין אהדורי פוקעין
- ד. מחלוקת התנאים בנוגע להיקף הדין
- פסק הרמב"ם
- ה. דין "אם ירדו לא יעלו"

1. גדרי האיסור וטעמיו
  2. דין משלה בהם האור
  3. דין עצמות גידים קרניים וטלפיים
- ו. הגדרת דבר הראוי למזבח

### א. מקור הדין וגדרו

בתורה ישנם מספר פסוקים המעידים על קדושתו של המזבח החיצון. כך מפורש בספר שמות בשלושה מקומות:

שבעת ימים תכפר על המזבח וקדשת אתו והיה המזבח קדש קדשים כל הנגע במזבח יקדש. (שמות כ"ט, לז)

ועשית אתו שמן משחת קדש... ומשחת בו... ואת מזבח העלה ואת כל כליו... וקדשת אתם והיו קדש קדשים כל הנגע בהם יקדש. (שמות ל', כט)

ומשחת את מזבח העלה ואת כל כליו וקדשת את המזבח והיה המזבח קדש קדשים<sup>1</sup>. (שמות מ', י)

נחלקו המפרשים כיצד לפרש את הוראת התורה "כל הנוגע במזבח יקדש": האם זוהי קביעה שהמזבח מקדש אחרים להיות כמוהו, או שמא זוהי הוראה על האדם הקרב

---

1. הרמב"ן עושה הבחנה בין מזבח שנקרא "קודש קדשים" כי הוא מקדש אחרים, ובין שאר הכלים. הנצי"ב מקשה על הבחנה זו, שהרי כל הכלים מקדשים! ומחלק בין המזבח שנתקדש קודם יום חנוכת המשכן, מזמן ימי המילואים ובין שאר הכלים שנתקדשו רק ביום חנוכת המשכן. הרב אהרן ליכטנשטיין הציג לחלק בין קדושת המזבח שקדושתו היא גם קדושת מקום ובין כלי השרת שקדושתם מחמת ייעודם בלבד.

אל המזבח שעליו להתקדש לפני כן. יש להזכיר כי גם ביחס לחטאת נאמר שכל הנוגע בה יקדש וגם לגביה נחלקו המפרשים האם משמעות הכתוב היא שהיא מקדשת את הנוגע בה, או שמא כהוראה להתקדש ולהיטהר לפני העיסוק בה.

כמו כן הקפדת התורה על הנוגע בהם טעונה בירור הן מבחינת הגדרת האובייקט שעליו נאמר איסור המגע – האם יש להשוותו לדין טומאת מגע (למשל לעניין מגע בשערו של מת)? כמו כן יש לבחון את הגדרת הנגיעה המקדשת – האם ההקפדה היא על מציאות של מגע או על פעולת הנגיעה (ונפק"מ ביחס לחציצה במין במינו האם סגי שלא יהיה גורם חוצץ או צריך שיהיה מגע ישיר).

לחילופין הגמרא בזבחים מג ע"ב מדברת על מציאות נוספת של מזבח המקדש את העולה עליו – כאשר אחזה בעולה על המזבח אש המערכה ומשלה ברובו. ויש לברר האם גם זהו סוג של נגיעה, אף שלא היתה שם נגיעה של ממש.

#### 1. קדושת אישים וקדושת מקום

המשנה בזבחים (פ"ט מ"א) מזכירה פסוק נוסף שממנו לומדים התנאים את הדין שאם עלו פסולים למזבח לא ירדו:

זו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העלה הוא העלה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר. (ויקרא ו', ב)

התורה חוזרת לפרש את דיני העולה ומביאה דין ביחס להקטר אימורים ופדרים כל הלילה עד הבוקר. בפשטות ניתן לפרש דין זה לא ביחס למצב של פסול אלא לעצם הדין שהאמורים צריכים להישאר על המזבח כל שיש בהם ממש אם כחלק מצו הקטרתם ואם כמניעת ירידתם בשל קדושתם כפי שנבאר לקמן. אולם חז"ל הרחיבו דין זה לשאר הקרבנות אפילו במקרה שנפסלו, ואף לשאר העולין למזבח<sup>2</sup>. נחלקו התנאים במשנה מה הוא היקפו של דין זה ועד כמה פסוק זה מצמצם את ההרחבה שניתנה לדין שהוזכר לעיל.

המזבח מקדש [את] הראוי לו.

רבי יהושע אומר: כל הראוי לאישים – אם עלה לא ירד, שנאמר: היא העולה על מוקדה, מה עולה שהיא ראויה לאישים – אם עלתה לא תרד, אף כל שהוא ראוי

2. ראה בעניין זה רש"י ורמב"ן שדנו האם זהו דין מיוחד בקרבן עולה או בכל הקרבנות. כמו כן, עיין תוס' ד"ה מה ששאל כיצד הורחב לימוד זה לשאר קרבנות ללא ראיה, ושמא דין זה נובע מקדושתה המיוחדת של העולה? ולפי המתבאר נראה שהדברים מיושבים: שכן עיקר הדין נלמד מן האמור בספר שמות שדיני המזבח ולא בדיני העולה, והלימוד מן הנאמר בקרבן עולה אינו אלא הרחבה של הדין, ומשום כך ברור שיש להחיל עליו את ההיקש המפורסם בין עולה לשאר הקרבנות מהפסוק: "זאת התורה לעולה למנחה וכו'" (ויקרא ז', לז).



לאישים – אם עלה לא ירד.

רבן גמליאל אומר: כל הראוי למזבח – אם עלה לא ירד, שנאמר: היא העולה על מוקדה על המזבח, מה עולה שהיא ראויה למזבח – אם עלתה לא תרד, אף כל דבר שהוא ראוי למזבח – אם עלתה לא תרד.

אין בין דברי רבן גמליאל לדברי רבי יהושע אלא הדם והנסכים, שרבן גמליאל אומר: לא ירדו, ורבי יהושע אומר: ירדו. (זבחים פ"ט מ"א)

רש"י מבאר שר"ג ור"י נחלקו בפירוש דברי תנא קמא: "המזבח מקדש את הראוי לו" – מהי הגדרת ה"ראוי לו": האם הכוונה לכל המובא אל המזבח או דווקא למוקטר עליו.

כך ניתן להבין ממה שמוסיף הרמב"ם בפירוש המשנה כאן בענין זה:

וסמכו כולם למה שנאמר "כל הנוגע במזבח יקדש", ובתנאי שיהא ראוי כמו שהתנה בתחלת המשנה.

מדבריהם אנו למדים שעיקר דין קידוש המזבח את הנוגע בו אינו נלמד מהפסוק המצוטט במשנה מספר ויקרא, אלא מהפסוק בספר שמות: "כל הנוגע בהם יקדש". דין זה נאמר באופן כוללני ללא סייג כלל. מחלוקתם של ר"ג ור"י נאמרה רק לגבי הרחבת הדין גם ביחס לפסולים ונחלקו באלו פסולים חל דין זה. כך גם עולה מביאור הגמרא למשנה זו (פג ע"ב) – שר"ג טוען שעיקר הדין נשען על הפסוק בשמות ואילו הפסוק בויקרא עוסק בהיקף הדין<sup>3</sup>. כך ניתן להוכיח מן הגמרא בדף פז ע"א התולה את דין קידוש בכלי שרת בדין קידוש הנוגע במזבח האמור בספר שמות אע"פ שגם בפסוק בויקרא מופיעה המילה מזבח, ומוכח שהלימוד מויקרא הוא הרחבה של הדין הבסיסי האמור בספר שמות.

ר"י טוען שהמילים "על מוקדה" שבויקרא באות ללמדנו שהדין של קדושת הנוגע במזבח האמור בספר שמות חל גם על הפסולים ובתנאי שהם ראויים לאישים, ואילו לדעת ר"ג הדגש העיקרי בויקרא הוא על המילים "על המזבח" לאמור – כל הפסולים אף הם מתקדשים בנגיעת מזבח (האמורה בספר שמות) ובלבד שיהיו ראויים למזבח<sup>4</sup> מהמילים 'על המזבח'. מה היא מחלוקתם?

3. כך הוא לפי פירוש רש"י שם. אמנם ה'ליקוטי הלכות' מבאר שהמילים "מזבח אחרינא" מוסבות על המשך הפרשייה בויקרא, נמצא שהם לא הסתמכו על הפסוק בשמות. כך ביאר הראב"ד את דרשת ה'תורת כהנים'.

4. עיין בגמרא בסנהדרין לד ע"א שמגדירה את לימודם של ר"ג ור"י כריבוי לעומת לימודם של ריסה"ג ור"ע כמיעוט. הסיבה לכך נובעת מן הפסוק שעליה מוסבת הדרשה. הפסוק בויקרא מצומצם לעולה כשרה ולכן יש לרבות פסולים. הפסוק בשמות מרובה לכל דבר ולכן יש למעט את מה שלא נכלל בכך. אין זה סותר את ההנחה שבמשנתנו הם נסובים על דברי ת"ק ומביאים את הפסוק בויקרא כדי לצמצם את דינו של ת"ק, אלא שבלימוד ביחס לפסוק בויקרא הם

נראה שנחלקו בהבנת אופי הדין של מה שעולה על המזבח לא ירד.

לפי שיטת ר"י נראה שהבעיה היא בעצם ההפסקה של תהליך אכילת המזבח ומכיון שהחל התהליך אין לעוצרו. לאור זאת, הקריטריון שנקבע להגדרה זו היא מה שראוי להאכל על ידי האש שהיא המבצעת את פעולת האכילה. ממילא דברים שאינם בכלל אכילת המזבח באש אינם מוגדרים משעלו למזבח כבאמצע תהליך ולכן אין מניעה להורידם אם הם פסולים. ר"י טוען שהמילים "על המזבח" שבפסוק אינן באות אלא לתאר את מקום האכילה, ואינן מלמדות על קדושת מקום הגורמת להתפסת קדושה<sup>5</sup>. לעומת זאת, ר"ג סבור שהבעיה היא בכך שמדובר בדבר שנתקדש בשל קדושת המקום שקיימת במזבח ולכן אין להורידו מקדושתו. ממילא כל דבר שראוי למזבח מקבל את קדושתו מן המזבח בעצם עלותו עליו ואין הוא ראוי לרדת ממנו<sup>6</sup>.

ישנו דיון בין האחרונים האם המזבח מקדש דווקא אם ההעלאה אליו היתה מדעת או לא. החזו"א הוכיח מהדין שאם עלתה עולה חיה למזבח ונשחטה שלא תרד – שאין צורך בדעת. כך גם עולה מלשון התוספתא פ"ט ה"א: "כל הזבחים שעלו לגבי המזבח ונמצאו פסולין". לעומת זאת, ה'שפת אמת' טען שכדרך שכלי שרת לא מקדשין אלא מדעת כך גם מזבח לא מקדש אלא מדעת, והביא ראיה לכך מהירושלמי בסוכה פ"ד ה"ז.

שמה יש לבאר כי מחלוקת זו תלויה בהבנת דין אם עלו לא ירדו. אם מדובר בקדושת מקום הרי שאין צורך בדעת אלא בעצם הימצאות הקרבן על גבי המזבח, אך

לומדים בצורה של ריבוי. כך גם כתב היד רמ"ה שם: "וסברין לאוקומה כי הא דתנן מזבח מקדש את הראוי לו כגון הדם והנסכים והעולה לאשים שנפסלו בעזרה לאחר שנראו למזבח שאם עלו לא ירדו והיינו דכתיב כל הנוגע במזבח יקדש".

5. שלא כפי שפירש רש"י ד"ה מקדש מזבח שם.

6. ניתן לדמות שני הסברים אלו לשני הדינים המופיעים ביחס לאפשרות של המזבח להגן על רוצחים שתופסים בקרנותיו. בהל' רוצח ושמירת הנפש פ"ה, הי"ב"ד פוסק הרמב"ם כי רק כוהן העובד שהרג בשגגה או זר הבורח מן המלך ניצל ע"י המזבח: "המזבח קולט שהרי נאמר בהורג בזדון מעם מזבחי תקחנו למות מכלל שההורג בשגגה אינו נהרג במזבח, לפיכך ההורג בשגגה וקלטו מזבח והרגו שם גואל הדם הרי זה נהרג עליו כמי שהרגו בתוך עיר מקלטו. אין קולט אלא גגו של מזבח בית העולמים בלבד ואינו קולט אלא כהן ועבודה בידו... במה דברים אמורים? במחוייב גלות, אבל מי שפחד מן המלך שלא יהרגו בדין המלכות או מבית דין שלא יהרגוהו בהוראת שעה וברח למזבח ונסמך לו ואפילו היה זר הרי זה ניצל".

ניתן לומר שההצלה של כוהן העובד הוא מצד תהליך העבודה שהחל שאין להפסיקו ואילו ההצלה של זר הבורח מן המלכות הוא משום קדושת המזבח כמקום הנבדל מן המציאות הארצית הרגילה.

אם מדובר בבעיה להפסיק את תהליך ההקרבה – נראה שמכיוון שתהליך ההקרבה אינו מתחיל אלא מדעת גם הקדושה אינה חלה אלא מדעת.

ניתן להזכיר כאן את מחלוקת הרמב"ן והרז"ה ביחס לגמרא בע"ז נב ע"ב המתארת את חילול אבני המזבח. לדעת הרז"ה אין קדושת המזבח אלא רק קדושת דמים. ממילא, נראה שלדעתו בנידון דידן תהליך ההקרבה הוא המקדש ולא קדושת המקום. לפ"ז הפקעת קדושת המזבח ע"י חיל הפריצים היתה כמעשה מעילה רגיל המוציא לחולין, בניגוד לשאר כלי שרת שנותרו בקדושתם מפני שיש בהן קדושת הגוף.

לעומת זאת, הרמב"ן כותב שיש למזבח קדושת הגוף וממילא ניתן לומר לשיטתו שעצם המזבח מקדש כבנין. משום כך הפקעת קדושת המזבח אינה יכולה להיות אלא על ידי מעילה ופדיון, או לחילופין חילול של גויים דווקא. רש"י שם כותב שעצם ביאת הגויים לעזרה גורמת להפקעת הכול כחולין וממילא לזכיית הגויים והפיכת המקום לע"ז.

## 2. "עלו למזבח" ו"לחמו של מזבח"

לאור שתי דרכים אלו ניתן להבחין בין דין עלו שלא ירדו לדין לחמו של מזבח. הראשון הוא מדין איסור פגיעה בכבוד המזבח, ואילו השני הוא מצד שהורדת בשר שהוכשר להקרבה מהווה ביטול של הקטרת הקדשים.

יש לכך השלכה במקרה של בע"ח חיים שעלו למזבח. בגמרא (זבחים פו ע"א) נאמר שפשיטא שירדו. רש"י מבאר שזאת כיון שיוכלו לעלות גם לאחר מכן, וממילא לא מתבטלת מצוות שריפה או הקרבה, וגם אין בכך כל ביזיון למזבח שכן סופו לעלות, משא"כ בפסולים שאם ירדו לא יעלו שוב. ביאור זה קרוב יותר לאופן הראשון שלפיו עיקר העניין הוא מצד ביזוי קדושת המזבח, וכאן אין פגיעה.

אמנם למסקנה מתרצת הגמרא שהסיבה לכך שירדו היא משום שאינם ראויים למזבח בשלב זה ולכן אין המזבח מקדשם, וזאת למרות שאין הם עתידים שוב לעלות, כגון שמדובר שיש בהם דוקין שבעין. ביאור זה קרוב יותר לאופן השני שלפיו עיקר העניין הוא הפסד ייעוד הקרבן שעלה למזבח שהפך להיות כלחמו וכאן אין המצב כך.

כך כנראה גם למד הרמב"ם והבין שדין זה שאם עלו לא ירדו אינו תלוי בדין אם ירדו לא יעלו, כך שכשרים שיכולים שוב לעלות ירדו, אלא דין עצמאי שהקרבן נשאב למזבח מתוקף היותו מקום ההקרבה וישנו איסור להורידו גם על דעת להעלותו כי זהו הפסק תהליך הקטרתו. כך פסק הרמב"ם (בהל' פסוה"מ פ"ג ה"ג) ביחס לזבח כשר שנשחט על גבי המזבח – שלא יוריד את כולו וינתח אותו למטה, משום דין אם עלה לא ירד, ולא משום שיש הפשט וניתוח בראש המזבח דהוי כבית מטבחים ולכן גם

ניתן לשחוט על גביו. אמנם גם הוא מודה כי בהמה חיה אינה ראויה למזבח וממילא ישנה חובה להורידה, אלא שאם שחטה למעלה כשרה.

כך גם יש לחשוב על דין זה ביחס לעליית קרבנות פסולים על במה, שמצד מעלתו של המזבח הרי שאין זה רלוונטי לגבי במה, אך מצד תהליך ההקרבה והפיכה ללחמו של אש או מזבח נראה שדין הבמה כדין המזבח.

כמובן, לאור המשנה המובאת לקמן נמצא כי דברים שפסולם שלא בקודש אינם נכללים בכלל זה גם לדעת ר"ג, וודאי שדברים שאינם עולים למזבח כלל כסוס וחמור אינם בכלל דין זה. הגמרא מביאה מקרה של דבר ממין הראוי למזבח אך טרם הוכשר להקרבה, וכגון שלא נתקדש בכלי כקומץ מנחה. זאת, כיון שהקדשתו הינה חלק מקדושת עצמו וחסרונה מהווה חיסרון בהיותו ראוי למזבח, בשונה מזריקת הדם שהינה פעולה בסדר הקרבן שגם משפיעה על קדושת אימורי קודשים-קלים.

בגמרא בדף פה ע"ב החילוק מופיע באופן אחר – בין דבר שהוא לחמו של מזבח, כאימורי קודשים-קלים שעל ידי שחיטת הזבח נתקדשו ומיועדים למזבח, ומטרת הזריקה היא קיום מצוות הכפרה הקודמת להקטרתם ומאפשרת אותה, משא"כ במקצים שזקוקים לקבלה בכלי על מנת לקבל שם ק"ק המיועדים להקרבה, שכן אין הם מוגדרים מצד עצמם אלא מעורבים בשיירי המנחות.

אמנם, ישנה מטרה נוספת לזריקה והיא תוספת קדושת קרבן (שם ק"ק על האימורים) ובירור חלק גבוה, אך זה נפק"מ למעילה התלויה ברמת הזיקה לקודש, ולא לדין אם עלו לא ירדו שתלוי בהכשר להקרבה.

## ב. אויר המזבח והכבש

הגמרא (זבחים פח ע"ב) דנה בשאלה האם אויר המזבח כמזבח לעניין קידוש פסולים ולכן קרבן פסול שנמצא באוויר המזבח לא יירד, או שמא אוויר המזבח אינו כמזבח, ויירד. הגמרא משווה לעניין זה את דינו של כבש המזבח לאוויר שע"ג המזבח. הראשונים מקשים מדוע לא פשטה הגמרא את ספקה מהגמרא בדף טו ע"א ביחס למקרה של היה מזה ונקטעה ידו קודם שהגיע הדם לאויר מזבח פסול אך אם הגיע לאויר מזבח סגי בהכי. מכאן נראה בבירור שהאויר מבטא קליטה של מחיצות ושהייה בתוך הקודש וה"ה לכאורה ביחס לנידון דידן. ונראה שהגמרא מסתפקת האם דין עלו לא ירדו קשור למסגרת ההקרבה ואז שהייה באויר המזבח מספיקה, או שמא יש צורך במגע בקודש או זיקה חזקה יותר למזבח ולכן לא מספיק שהוא עומד להיות על המזבח ונמצא באווירו אלא צריך לגעת בו ממש.

כך גם ביחס לדין חיבורי עולין. ניתן היה להשוות זאת לשאר המקומות בש"ס ולדון מצד רובו ככולו. לדעת רש"י ספק הגמרא הוא, האם ניתן לראות את החפץ כיחידה אחת ולהפעיל בה את הדין 'רובו ככולו', או שיש להתייחס לכל חלק בנפרד, שהרי כשיישרף יתפרק. לכאורה אם מדברים על תחילת הקטרה, שייך להסתפק בהקטרה של חלק מהחפץ. אם מדברים על קידוש החפץ, נראה שצריכים שיהיה כולו כיחידה אחת במקום הקודש ולא מועיל חיבורי עולין.

לאור זאת נמצא שיש הבדל בין הספק שנסתפקה הגמרא בדין אוויר המזבח ובין הספקות הרגילים בש"ס בעניין מעמדו של האויר אם נחשב כישות עצמאית או לא, שכן בסוגייתנו הגמרא בוחנת את גדרו של דין אם עלו לא ירדו אם הוא מדין קדושת המזבח המקדש את שנוגע בו, או מכיוון שזהו תהליך של הקטרה שהחל ואין להפסיקו<sup>7</sup>.

הרמב"ם פוסק שאוויר מזבח כמזבח, אך מצמיד דין זה לשתי הלכות:

איברים וחלבים וקמצים שלנו בראשו של מזבח כאילו לנו בעזרה ואם ירדו לא יעלו, אבל אם לא ירדו מקטירין אותן לעולם.  
ואויר מזבח כמזבח, ואימורי קדשים קלים שהעלן קודם זריקת דמים לא ירדו, שהרי נעשה לחמו של מזבח. (רמב"ם, הל' פסולי המוקדשין פ"ג הי"ב)

הרמב"ם פוסק שאויר מזבח כמזבח וממילא מכריע בספק שאין זה אלא תהליך של עבודה ולא דין קדושה, כדרך שראינו שפסק כר"י ולא כר"ג. ממילא גם אויר המזבח מספיק כדי לקדש את הפסולים שהרי נעשה כלחמו של מזבח, כפי שמופיע ביחס לאימורי קדשים קלים טרם זריקה.

ייתכן שמשום כך אין דין עלו לא ירדו מועיל לפסול לינה, שכן פסול לינה אינו רק היסח הדעת מתהליך ההקרבה, אלא פסול בחפצא, וזאת אין המזבח יכול למנוע על אף קדושתו.

---

7. אולי משום כך יש גם לחלק ספק זה ממקרים אחרים שבהם נידון דין האויר, כגון אויר העזרה לענין ביאה למקדש בטומאה, וכן אויר חצר לקביעת מעשרות, ואויר חו"ל לענין טומאה, שבכל אלו הספק הוא בגוף הדין של כל אחד מדינים אלו, ואין כאן חקירה אחת על גדר האויר בכל המקומות. משא"כ ביחס לאוויר רה"ר בשבת, וכן אויר כלי ככלי לטומאה ולענין קבלה בעבודות הדם (הל' מעשה"ק פ"ד ה"ט), ששם החקירה היא בענין גדר האוויר באופן כללי.

### ג. דין אהדורי פוקעין

העלנו שתי הבנות שונות בדין עלו לא ירדו – מצד המשך ההקרבה, ומצד הקדושה של המזבח, וראינו שבהבנות אלו נחלקו ר"י ור"ג. נראה שלשתי הבנות אלו ישנה השלכה על מחלוקת נוספת של תנאים אלו ביחס לדין אהדורי פוקעין כפי שמובא בגמרא.

הגמרא מביאה את מחלוקת ר"י ור"ג ביחס למקור ממנו נלמד דין אהדורי פוקעין. לפי ר"י דין זה נלמד מהפסוק העוקב בספר ויקרא (ו', ז): "אשר תאכל האש את העולה". מהחיוב להחזיר דווקא את העולה הפוקעת מן המזבח לומד ר"י כי אין צורך להחזיר את הקטורת שפוקעת מהמזבח הפנימי.

לפי ר"ג דין החזרת הפוקע מן המזבח נלמד מאותו פסוק העוסק בדין עלו לא ירדו: "על מוקדה על המזבח", כלומר יש להחזיר את מה שהיה כבר על המוקד לאותו מוקד שהיה בו כבר. לדעת ר"ג הפסוק העוקב רק בא ללמד שדווקא עולה, לאפוקי קטורת.

נראה שניתן להעמיד את מחלוקתם כמחלוקת עקרונית בהבנת גדר דין זה בהקבלה למחלוקתם לעיל ביחס לדין אם עלו לא ירדו.

לפי ר"ג דין החזרת הפוקע נובע **מקדושת מקום מזבח החיצון** ומשום כך הוא אינו חל על המזבח הפנימי שאינו אלא כלי שרת ואין לו הגדרה של קדושת מקום. לפ"ז דין זה אינו קשור לעבודת הקטורת אלא למקום הקטרתה. כהבנה זאת עולה בתוס' מנחות כו ע"ב ובירושלמי יומא פ"ב ה"ב.

לעומת זאת, לפי ר"י עיקר דין החזרת הפוקע נובע **מדין האכילה של הקרבן** שקיים דווקא בקרבנות ולא בקטורת, שאין לה דין אכילה אלא רק הנחה והוצאת ריח ומאז נעשתה מצוותה. כך עולה מדברי הגרי"ז.

ייתכן שיש נפק"מ בין שני האופנים ביחס למה שנחלקו האחרונים האם **אין צורך** להחזיר את הקטורת כי כבר נעשתה מצוותה (כאופן ב), או **שישנו איסור** להחזיר אותה למזבח הפנימי (כאופן א) שהרי פקעה קדושתה ונעשתה כשיריים, בניגוד לאיברי קרבן שלמרות שכבר משלה בהם האור ברובן חייבים להחזירם – רדב"ז על הרמב"ם בהל' תמידין פ"ג ה"ב.

### ד. מחלוקת התנאים בנוגע להיקף הדין

הגמרא מביאה את תחילת הסיפרא שבה מופיעה מחלוקת ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא בביאור הפסוק בספר שמות שמרבה את דין אם עלו לא ירדו לכל דבר ולכן הם חלוקים כיצד לצמצמו.

ריסה"ג לומד מן הפסוק הסמוך לדין זה המתאר את הקרבת **כבשי התמיד** על המזבח ולאור זאת מצמצם את דין זה רק לבהמות, לאפוקי עופות ומנחות. נראה שלדבריו למרות שהמזבח מקדש את מה שעולה עליו מצד הליך ההקרבה שהפן הקרבני משמעותי בו, הרי שבעופות ומנחות שעניינם הוא קרבן הלב וכל הקרבן הינו רק כדי לא לבוא בידיים ריקות אין בכך את דין זה.

ר"ע לומד מן הפסוק שאחריו שעוסק **בעולת התמיד** ומתוך כך מצמצם זאת לקרבן העולה בניגוד לכל שאר הקרבנות<sup>8</sup>. נראה כי המוטיב המרכזי של עולה הוא ההקטר על גבי המזבח וממילא קדושת המזבח חלה דווקא על דברים שעיקרם הוא אכילת המזבח ולא בקרבנות שפן אכילת המזבח באש הוא שולי אלא דווקא עבודת הדם. לפי ניתוח זה נראה שר"ע וריסה"ג קרובים יותר לדעת ר"י מאשר לדעת ר"ג.

אמנם ניתן היה לבאר אחרת, שריסה"ג ממעט עופות ומנחות ואילו ר"ע ממעט מנחות ולא עופות, ועולה הוא שם קוד לכל הזבחים שיש בהם זריקת הדם. לפי זה העניין הוא בעצם מבנה המזבח שמקדש מצד עצמו ולא מצד תפקידו כמקום ההקטרה, בעוד שמנחות אינן נזקקות למבנה המזבח אלא למקומו כלשון הגמרא בזבחים ס ע"א וממילא קרוב הוא ר"ע בדעתו לדעת ר"ג ולא לדעת ר"י בהבנת עיקר הדין, אם כי ישנן נפק"מ בהגדרת הראוי.

נוסף לדעות שהוזכרו לעיל, מוזכרת במשנה גם דעת ר"ש. הגמרא מבארת שלדברי ר"ש דבר הקרב בפני עצמו מתרבה לדין זה, ולא דבר הקרב בשל אחרים. נחלקו בדעתו האם הוא קרוב לדעת ר"י שכן הוא מזכיר את ירידת הנסכים לעומת הזבח או שדעתו קרובה לר"ג שכן נסכים בפני עצמן לא ירדו מן המזבח<sup>9</sup>. את גדר הדין לשיטתו ניתן היה לבאר בשני אופנים כפי שעולה מספיקה של הגמרא בסוף הסוגיה. הגמרא מתלבטת מה תהיה דעתו של ר"ש בנסכים שבאו בגלל זבח אך הזבח כבר קרב והם קרבים לבדם, האם דינם יהיה כבאים בגלל הזבח או לאו? נראה שיסוד הספק בגמרא הוא כיצד לבאר את דין הקדושה של המזבח, הגמרא מסתפקת בין שני האופנים:

---

8. נעיר שתוס' לא למד כך אלא למד שעולה מלמדת על כל סוגי הקרבנות של בשר בהמה או בשר עוף למיניהם ולכן התקשה מנין לומדים שדין זה נכון בשאר קרבנות הלוא כתוב עולה; ולפי דברינו לא תקשה קושייתו. עוד יש להביא ראיה שהגמרא אמרה שדווקא עולת העוף היא הנפק"מ ולא העופות בכללותם ומשמע שחטאת העוף תרד לכו"ע. אשר לסוף הגמרא שמיעטה מנחה יש לומר שהיתה הו"א לפרש את ר"ע ככל העולין, כולל מנחות, וקמ"ל שזוהי עולה בלבד.

9. כך גם נחלקו בדעת הרמב"ם בהל' פסוה"מ ג, ג, יד שצייד בדעת ר"י והביא גם את דינו של ר"ש אם כי נימק אותו מטעמו של ר"י ולא מן הטעם המופיע בדעת ר"ש בגמרא.

א. הגדרת הדבר כלחמו של מזבח המחויב שריפה – דבר טפל איננו מקבל שם של דבר המחויב שריפה על המזבח אלא ע"פ עיקרו וכיון שהוא נותר כפסול עלייה למזבח ממילא גם הוא ירד. לאור זאת, נסכים הבאים עם הזבח לעולם לא יוגדרו באופן חיובי כמחויבי שריפה למעלה במזבח.

ב. מניעת הורדת הקדושה – באופן עקרוני מטרת הדין היא למנוע הפקעת קדושה ללא תמורה של דבר שעלה על גבי המזבח ונתקדש. לכן אם ישנו עיקר שנותר במקומו הרי שאין בהורדת הטפל ביזוי לקדושה כיון שהחלק העיקרי נותר בקדושתו ואינו יורד. אולם, במצב שבו אין את החלק העיקרי כיון שהוא כבר הוקרב ונותר רק החלק הטפל הרי שגם יהיה איסור להורידו מן המזבח כדי למנוע את ביזוי הקדושה.

ישנן כאן שתי הבנות שונות של גדר הדין: האחת, חיוב השהיה של החלקים על גבי המזבח וקיום הקטרה בהם כרצון לקיום אש התמיד על המזבח; והשניה – איסור הורדה שלהם למטה מפאת איסור ביזוי קדושתם וממילא קיום שריפה כשריפת פסולי המוקדשין<sup>10</sup>. הגמרא הכריעה כאופן הראשון בדעת ר"ש.

כך נראה גם מן הגמרא בדף פו ע"א שרואה בשריפה זו אקט של הקטרה ולא סתם שריפה שכן דורשת הדחה במים שלא יהיה כדין הקריבהו נא לפחתך. עוד עולה שם בגמרא ביחס לבע"ח חיים שעלו שדינם לרדת שכן אין אנו מפסידים אותם בכך שהרי יוכלו להישחט כדין למטה ואז לעלות. אולם, בע"ח שהוממו לא ירדו מכיוון שאם נורידם לא נוכל להעלותם ויוצרכו שריפה כפסולי המוקדשין במקום להישרף על המזבח. מוכח, אם כן, שישנה עדיפות לשריפה על המזבח שיש בה אקט של הקטרה וקיום האש על המזבח ולא סתם שריפת פסולי המוקדשין<sup>11</sup>.

כך גם עולה מן התורת כהנים (פרשת צו, ו) שלומד את דין המזבח מקדש ביחס לפסולים מהפסוק "והקטיר", ומוכח שרואים בזה הקטרה של ממש ולא רק חיוב שריפה הנובע מהאיסור להורידם מהמזבח כדי לא לבזותו.

---

10. ישנן נפק"מ בסיסיות בין שתי דרכים אלו באופן ההתייחסות למעשה שריפה זה האם הוא מוגדר כעבודה או לאו לענין חיוב זר מיתה, דין מעילה, חיוב שחוטי חוץ בגלל העבר שנעשה בהם או העתיד שיעשה בהם.

11. כך או כך שתי ההגדרות האלו מבטאות מימד של חובה בין שלילי ובין חיובי. ניתן היה להציע אפשרות אחרת שזה רק רשות שלא להוריד אך אין הכרח להשאירם בראש המזבח שהרי כשם שאם עלו לא ירדו כך אם ירדו לא יעלו. הרמב"ם (פסוה"מ ג, ח) דוחה זאת בהסברו שכיון שהם פסולים אין ליזום את העלאתן בשנית אלא רק אם עלו אין אנו רוצים להורידן.



נסכם את מה שהעלנו עד עתה. העלנו שתי הבנות שונות בדין עלו לא ירדו – מצד המשך ההקרבה, או מצד הקדושה של המזבח. להבנה שדין זה נובע מהתקדשות המזבח העמדנו בשיטת ר"ש שני אופנים שיש להם השלכה על דין אחר המוזכר בגמרא קודם לכן בהקשר לדין הפסולים שעלו ולא ירדו והוא דין החזרת איברים שפקעו: אם נאמר שמצד הקדושה שקידשו המזבח יש בדין זה אלמנט חיובי של הקטרה, הרי שיש חובה להחזירם כל שיש בהם ממש כדי לקיים מצוות הקטרה; ואם נאמר שאין בדין זה אלא מניעת הורדה בשל ביזוי הקדושה, הרי שכאשר פקעו מאליהם אין בכך ביזיון ואין חובה להעלותם בשנית גם אם יש בהם עוד חלק של ממש.

נוסף לכך, יש לשאול האם קיום ההקטרה החדשה שקיימת באיברים שפקעו הינה המשך ההקטרה הקודמת או הקטרה חדשה<sup>12</sup>, אך שניהם מדין הקטרה ולא שריפה. הנפק"מ תהיה האם בהקטרת אותם אברים שפקעו צריך כוהן ולשמה ובגדים והאם צריך למולחם מחדש, או שמא הקטרתם היא רק המשך הקטרה ואינה זוקקת את כל אלו. עוד יש להעלות נפק"מ במקרה שנטמאו האימורים והותר הבשר אך אח"כ הם עלו. האם הבשר יאסר מחמת שעדיין יש דין הקטרה מקורי של הזבח או שזה דין נפרד.

כך גם יש לדון לגבי הדין המבואר בירושלמי שלא לערב אמורי קרבנות שונים:

והקטירו אותו, והקטירו, והקטירם, מה תלמוד לומר? והקטירו אותו – הכשר ולא הפסול; והקטירו – שלא יערב חלבים בחלבים; והקטירם – כולם כאחת. הכא את מר והקטירו שלא יערב חלבים בחלבים והכא את מר הקטירין כולן כאחת? אמר רבי לא: כאן במגס וכאן על גבי המזבח. (ירושלמי, פסחים פ"ה ה"י)

לגבי אברים אלו תהיה נפק"מ האם מותר להקריבם חזרה יחד עם גוף הקרבן, או שחובה להקריבם בפני עצמם.

### פסק הרמב"ם

הרמב"ם צידד בטעמו של ר"י אך לא ביאר את דעתו ביחס לדם:

וכן זבחים שחוטים שעלו לגבי המזבח, מפשיטין ומנתחין במקומן ומוריד הקרבים ומדיחן במים וחוזר ומעלה אותן ומוריד את העור ואת הבשר ונותנו לבעלים וחוזר ומקטיר את השאר. ומפני מה לא יוריד הכל אלא יפשיט וינתח בראש המזבח, שכל הראוי לאשים אם

---

12. אולי ניתן לתלות חקירה זו בשאלה הבסיסית האם דין זה נובע מהמשך תהליך ההקרבה ואז נאמר שזה המשך ההקרבה הקודמת או שנאמר שזה מדין קדושת המזבח ואז הרי שיהיה לזה דין של הקטרה חדשה מדין קיום אש המזבח.

עלה לראש המזבח לא ירד, שנאמר כל הנוגע במזבח יקדש, יכול אף על פי שאינו ראוי, תלמוד לומר היא העולה על מוקדה, מה עולה שהיא ראויה לאשים אם עלתה לא תרד אף כל הראוי לאשים אם עלה לא ירד. (הל' פסוה"מ פ"ג ה"ג)

דברי הרמב"ם מבוססים על דברי התוספתא במסכת זבחים (צוקרמאנדל) פרק ט: זבחים שחוטין שעלו לגבי מזבח הרי זה מפשיט ומנתח ומוריד את הדם וזורק למטה.

בתוספתא מפורש דין הדם כדין הבשר להיזרק כראוי על המזבח, או לחילופין להיזרק על האישים, כאשר מדובר בדם פסול – כפי שיטת ר"ג. הרמב"ם שפסק כדעת ר"י הסתפק בדוגמא אחת יותר שכיחה – של הנסכים, והשמיט את דין הדם שלא שכיח שיעלה בתוך הכלי לראש המזבח.

הרמב"ם גם לא פסק כר"ש, כיון שהרמב"ם בהמשך מכריע שגם נסכים הבאים בפני עצמן ירדו, כדעת ר"י ושלא כדעת ר"ש:

הזבח הפסול והנסכים הפסולים שעלו למזבח, הזבח לא ירד כמו שביארנו מפני שהוא ראוי לאשים, והנסכים ירדו, וכן נסכים הבאים בפני עצמן שנפסלו ועלו – ירדו.<sup>13</sup> (רמב"ם שם, הי"ד)

## ה. דין "אם ירדו לא יעלו"

### 1. גדרי האיסור וטעמיו

המשנה קובעת שישנו דין שקודשים שעלו לא ירדו, כך ישנו דין הפוך: שאם ירדו לא יעלו. בדין אם עלו לא ירדו ישנן מספר הבנות:

1. זוהי רשות שלא להוריד.
2. זוהי חובה להקטיר כעבודה אלא שיש לבחון אם זו הקרבה חדשה מדין לחמו של מזבח/אש או המשך ההקרבה הקודמת.
3. ישנו איסור להוריד וחיוב שריפה – מדין קדושה שעלולה להיפגע.

---

13. אמנם היו שהביאו ראיה מהלכה זו שבה דן הרמב"ם בלינת הדם והאימורים וקובע שאם עלו לא ירדו. ה'ליקוטי הלכות' כתב שהיה ניתן לסבור מכך שהרמב"ם סבור שדם שונה מנסכים ודינו לא לרדת. אולם גם הוא מתקן לבסוף שככל הנראה מדובר באימורים שדמם לן שאם עלו לא ירדו והם ראויים לאשים. ביחס לזאת יש עוד להתייחס להלכה כ שבה כותב הרמב"ם שכלי שרת מקדשים את הפסולים להיקרב וביחס הלכה זו לקדושת הדם על ידי המזבח – האם אלו שתי הלכות דומות או משני מקורות שונים ובכך ליישב את הסתירה, ואכמ"ל.

הגרי"ז חוקר האם כאשר הם ירדו הופקעה קדושתם ולכן אסור להעלותם בשנית, או שמא לאחר שירדו שוב אין בקדושת המזבח תוקף כדי לחייב העלאתם בשנית<sup>14</sup>. נראה שניתן להעלות נפק"מ בין שתי הבנות אלו – האם במקרה שהעלו אותם בשנית שלא מדעת יורידום או יקטירו אותם: למ"ד שפקעה הקדושה אי אפשר יהיה להקטירם, ולעומת זאת למ"ד שאין בכוח קדושתם המזבח לחייב את העלאתם הרי שאם עלו סגי בכך.

אמנם מחקירה זו ניתן היה להסיק שלפי ההבנה השנייה אין חובה להעלותם ואילו לפי ההבנה הראשונה ישנו איסור להעלותם. אלא שקשה שהרי בגמרא זבחים פה ע"א נאמר במפורש שבקרבת פסולים שירדו ישנו איסור גמור להעלותם! ושמה יש לומר שביכולתו של המזבח לקדש קרבת פסולים רק פעם אחת ולא יותר מכך. כך גם למד הרמב"ם בהל' פסוה"מ פ"ג ה"ח שכתב שאין להעלותם כי פסולים הם ודימה דין זה לדין אם עלו לא ירדו.

לפי ההבנה הראשונה, שישנו איסור בהעלאה חוזרת, ניתן לבאר את שורש האיסור מדין איסור הבאת חולין לעזרה. אולם דין זה אינו פשוט. ישנה מחלוקת בגמרא בקידושין אם הקרבת חולין בעזרה אסורה מדאורייתא, או שמא רק השחיטה נאסרה מדאורייתא ואילו ההקרבה היא איסור דרבנן. התוס' בזבחים עז ע"א מסיקים כי בתערובת חולין ומוקדשים אין בעיה של הקרבת חולין בעזרה, ושמה גם כאן מדובר בתערובת של חולין ומוקדשין ומשום כך אין בהכרח איסור זה קיים. כמו כן, ניתן גם לערער אם בהקרבה כזאת שאינה חולין של ממש קיים 'שיעור' באיסור.

ניתן גם להטעין טעם איסור זה בגדר דין דיחוי כיון שזה היה על המזבח וירד נמצא שנדחה ממנו.

## 2. דין משלה בהם האור

עולא בגמרא בזבחים פה ע"ב קובע שאע"פ שאם ירדו לא יעלו במקרה שכבר משלה בהם האור יעלו. מהי הגדרת משלה בהם האור? ישנן מספר רמות:

א. כאשר חפץ עולה על המזבח הוא מתקדש ברמה כזו שאין להורידו.

ב. כאשר האש מושלת במקצתו הוא נעשה לחמו של מזבח.

ג. כאשר האש מושלת ברובו הוא בטל לגבי המזבח ומאבד את זהותו.

---

14. מרש"י על המשנה (ד"ה כשם) עולה כיוון קצת שונה לאופן השני: "לאחר שעלו שוב לא יעלו עוד". רש"י אינו תולה את אי-העלייה בשנית מפני הירידה, הדחייה וחילול הקדושה, אלא בכך שדי בעלייה אחת למזבח ואין עניין להעלות פעמיים. לפי פרשנות זאת, נמצא שאין איסור בהעלאה נוספת, אך אין זה מהעדר יכולת לחייב אלא מחוסר עניין ותועלת בעלייה.

האיסורים החלים על החפץ מופקעים ממנו רק ברמה השלישית, אולם ברמה השנייה יש מספיק קדושה כדי לומר שגם אם ירד מהמזבח ישוב ויעלה. הרמב"ם (הל' פסוה"מ פ"ג ה"י) פוסק שאפילו אם חלק אחד של הקרבן כלל לא עלה על המזבח והחלק השני עלה ומשלה בו האש, גם החלק שעל הרצפה התקדש, וניתן להעלותו על גבי המזבח. חיבור זה בין שני החלקים קיים רק ברמה השנייה, ולא ברמה הראשונה.

הגמרא (זבחים פה ע"ב) דנה לגבי דין משלה בו האור אך מסבה את הדיון ביחס למקרה שאם ירדו לא יעלו אך לא ביחס לפסולים, וכך עולה מן הרמב"ם:

כל שפיסולו בקודש, הקודש מקבלו וכשם שאם עלו לא ירדו כך אם ירדו לא יעלו  
שנייה שהרי פסולין הם. ואם משלה בהם האור אף על פי שירדו יעלו שנייה וישלים  
הקטרתן. (פסוה"מ פ"ג ה"ח-ט)

אם נאמר שהדין שאם ירדו לא יעלו נובע מהעובדה שאין שם מספיק קדושה לחייב העלאה, ניתן לומר שהאש מוסיפה קדושה. אך גם לדעה שזהו תהליך הקרבה שנפסק ונדחה, הרי שעל ידי האש נתחדש בו גדר של לחמו של אש, כלשון רש"י, ומתוקף זה הוא מחויב להעלותו.

הגמרא בדף פה ע"ב מתלבטת האם דין משילת האור נאמר גם ביחס לגידים ועצמות או לא. ניתן היה לומר שספקה של הגמרא הוא בשאלה האם דין הגידים והעצמות שווה לדין הפסולים שפסולם שלא בקודש, שהרי בשניהם קיים פסול בסיסי בחפצא המוקרב ולא בתהליך העבודה; או שמא מכיוון שמציאות אחיזת האור יש בה מעשה של הקרבה מצד עצמו, אף שבגידין אין האור מושל מבחינה טכנית שייך בהם דין הקרבה והחזרתם אל הקודש מועילה, ולעומת זאת פסולו שלא בקודש זהו דבר שנראה ונדחה ולכן לא יועיל להחזירו אל הקודש.

יש לבחון מהו היחס בין דינו של עולה ושתי הדעות שנאמרו בדבריו, ובין דין המשנה בדף פו ע"א. המשנה לקמן קובעת כי "כולן שפקעו מעל גבי המזבח לא יחזירו".

רש"י מבאר שמדובר במשנה הן במי שפסולו בקודש והן בגידים ועצמות. לכאורה מדובר במקרה של משילת האור ואע"פ שירד דינו שלא להחזיר ומדוע כתב עולה שיחזירו? תוס' מתרצים על כך שלושה תירוצים:

א. עולה אמר שרשאי להחזיר ואין זה אסור אע"פ שירדו והן פסולים, והמשנה משמיעה שאין חובה להחזיר למרות שישנו דין בעלמא של אהדורי פוקעין.

ב. עולה מדבר במקרה שירד בידיים בטעות, שמכיוון שדינו היה שאם עלה לא ירד – על ידי משילת האור ניתן להשיב את הדין המקורי על אף אותה הטעות.

ג. יש לחלק בין שני מצבים של אחיזת האור. עולא דיבר על מקרה שהחלה האור למשול ודי בזה כדי לשוות לו דין של לחמו של מזבח, אף שטרם נסתיימה מצוותו. לעומת זאת במשנה מדובר שנסתיימה מצוותם דהוי כשרירי לכן אין להחזירם. כלומר, ישנו חיוב שונה של עיכול איברים ביחס לאיברים כשרים, שצריך שיהיו אפר, שכן **עיכול האיבר הוא חלק מהכפרה**; ובין מקרה של דין אם עלו לא ירדו, שסגי בשרירי ואין צורך לזה בהקטרה מלאה, שהטעם הוא **דהוי כלחם אש של המזבח** (או לקיים את אש המזבח), אף שטרם התקיים בו דין עיכול.

הגמרא ביומא מו ע"א עוסקת במקרה של איברי עולת יום חול שהוקרבו מע"ש וטרם עוכלו לגמרי – האם שריפתם דוחה את השבת. ריב"א בתוס' בשבת כ ע"א דן שמא זה דין מיוחד בתמיד ולא בשאר קרבנות. וייתכן שדין זה תלוי בשאלה האם דחיית השבת נובעת מהצורך להשלים את קרבן הציבור, או שמא משום שלאחר שמשלה האור באיברים נעשו כלחמו של מזבח ונקבע זמנם כקרבנות יום השבת.

### 3. דין עצמות גידים קרניים וטלפיים

המשנה מביאה את סדר ההקרבה ביחס לקרבן עולה בהתייחס לדין העצמות וכדו':

הצמר שבראשי כבשים, ושער שבזקן תישים, והעצמות, והגידים, והקרניים, והטלפיים, בזמן שהם מחוברים – יעלו, שנאמר: והקטיר הכהן את הכל, פירשו – לא יעלו, שנאמר: ועשית עולותיך הבשר והדם. (משנה, זבחים פ"ט מ"ה)

דין זה אינו קשור באופן כללי לדין אם יעלו ירדו, אלא מתאר את המצב הרגיל שטרם הועלו האיברים למזבח. בקריאה פשוטה של המשנה עולה שחלקי הגוף שאין בהם בשר, כל זמן שהם מחוברים לבשר הקרבן יש להקטירם יחד יחד עמו, אך לא משום שיש בהם קדושה אלא משום שיש עניין להקריב את הקרבן כשאיבריו אינם מפורקים, מפני הביזיון שבדבר. לכן אם הם נתפרקו – אין להעלות אותם למזבח בפני עצמם. ממילא מוסבר דין המשנה לקמן שאם פקעו לא יחזירם למזבח, כיון שאינם חלק מן הקרבן בשום אופן, גם אם הוקטרו על המזבח כאשר היו מחוברים לו. וכך פוסק הרמב"ם:

צמר שבראשי כבשים ושער שבזקן התיישים והעצמות והגידים והקרניים והטלפיים בזמן שהן מחוברין מקטירין את הכל, ואם פרשו לא יעלו שנאמר עולותיך הבשר והדם, וכולן שפקעו מעל המזבח לא יחזיר. (הל' מעשה הקרבנות פ"ו ה"ב)

הגמרא דנה בשאלה מה דינם ביחס לדין אם עלו ירדו, וכן האם משילת האור מועילה להם או לא – כך נחלקו רב חנינא ורב מרי בדעת עולא. לצורך כך, מביאה הגמרא ברייתא שבה ישנה מחלוקת בין רבי לרבנן בעניין זה, ונחלקו הראשונים בהבנת דעת רבנן:

"והקטיר הכהן את הכל המזבחה" (ויקרא א', ט) - לרבות העצמות והגידין והקרנים והטלפים אפילו פירשו, ואלא מה אני מקיים "ועשית עולותיך הבשר והדם" (דברים י"ב, כז)? לומר לך: עיכולי עולה אתה מחזיר, ואי אתה מחזיר עיכולי גידין ועצמות; רבי אומר, כתוב אחד אומר: "והקטיר הכהן את הכל המזבחה" - ריבה, וכתוב אחד אומר: "ועשית עולותיך הבשר והדם" - מייעט, הא כיצד? מחוברין - יעלו, פירשו - אפילו הן בראש המזבח ירדו. (זבחים פה ע"ב)

דעת רבי ברורה. לדעתו אין שום קדושה בגידים ועצמות וממילא לעולם יש להוריד אותם אם פרשו. הסיבה היחידה שהם יכולים להיות מוקטרים על גבי המזבח היא מדין שמירת שלימות נתחי העולה ולא מפני קדושתם. ואמנם אחר שהוקטרו על המזבח נעשו לחמו של מזבח, אך אם יפקעו מעל גבי המזבח לא יעלו כיון שאינם ראויים למזבח כשלעצמם.

נחלקו הראשונים בדעת רבנן. לפי תוס', רבנן בברייתא מסכימים למה שנאמר במשנה ולכן אם הם מחוברים יעלו כי **אגב הבשר נתקדשו גם הם**, אך דינם לכל היותר כדין פסולים שפסולם בקודש, שאם פקעו לא יעלו שוב. אולם, אם פרשו קודם העלייה למזבח לא יעלו אא"כ אם כבר עלו ופרשו על גבי המזבח לא ירדו.

אמנם מדברי רש"י נראה שהבין שדעת רבנן קיצונית יותר, ושלדעתם גידים ועצמות הינם קדושים ממש **בקדושה עצמית** ולכן גם אם פירשו למטה יעלו מעצם היותם מבשר הקרבן המקודש. אמנם מכיוון שקדושתם אינה גדולה כל כך, או מכיוון ששם הקטרה אינו נופל עליהם בפני עצמם, לכן אם פקעו לא יעלו.

ברור שלפי דעת רבנן, שהגידים הינם קדושים, ההתלבטות של רב מרי ורב חנינא ביחס לדין אם ירדו יעלו במשילת האור שייכת דווקא בהם ולא בפסולו שלא בקודש. אך לפי שיטת רבי, שרואה את הגידים כמופקעים לגמרי מן הקדושה, הרי שלא מן הנמנע שרב חנינא שסבור שיש להחזיר גידים במצב של משילת האור יאמר זאת גם בפסולו שלא בקודש - בהנחה שמשילת האור מחדשת חובת הקרבה מצד תהליך שריפה ולא מצד קדושת מזבח.

עד כה ביארנו את דינם המיוחד של העצמות והגידים כנובעים מדיני זבחים. אולם ניתן היה לנתח את הדין המופיע בסוגיה כנובע מדיני עצמות וגידין באופן כללי, ללא קשר לדיני זבחים, כמו בהלכות טומאה. כלומר: ניתן לומר שעצם העובדה שהם מחוברים לבשר הם נעשים טפלים לו ודינם כדין הבשר לכל דבר, ואינם מקבלים שם קדושה בפני עצמם.

מן המשנה במסכת חולין (פ"ט מ"א) עולה שהעצמות והגידים אינם מוגדרים כמאכל לעניין איסורי אכילה כיון שאינם ראויים לאכילה. ממילא יש לשאול אם כל דבר העולה למזבח צריך להיות ראוי לאכילה בחפצא, או שהוא מופקע מדרך אכילת

המזבח מבחינת ריח ניחוח שריפה וכד'. לפי זה יש לבחון אם החיבור לבשר הנאכל גורם לו להיחשב כמאכל אגב הבשר, או שמקבל שם אוכל בעצמו כשם שקליפת תפוז"א מצטרפת לפרי מדין שומר ויד.

כך גם נצטרך לדון ברמת קשיותם או רכותם ביחס למעשה האכילה האפשרי בהם. שהרי ברגע שנתרככו הם נעשים ראויים לאכילה, ואז יש לדון האם הם הופכים להיות מוגדרים כבשר וחלים עליהן דיני הבשר מדם עצמם, או שנאמר שהם נותרים בעינם אלא שיש בה דין בליעה ותיאסר מדין טעם כעיקר<sup>15</sup>.

דין המעילה בעצמות משתנה גם הוא בין סוגי הקרבנות השונים. הגמרא בזבחים פו ע"א מציגה הבחנה בין עצמות קדשי קדשים שיש בהם מעילה קודם זריקה, שכן טרם נעשתה מצוותם על ידי זריקת הדם, ואם פרשו קודם לכן נותרו באיסורם ואילו אם פרשו לאחר הזריקה הרי דינם כדין הבשר המותר באכילה שכן אינם חלק מגוף האמורים הראויים להקטרה.

ואילו לגבי עולה הדין מתהפך, שהרי דווקא אם פרשו קודם זריקה הם יוצאים לחולין לאחר הזריקה, ואילו אם פרשו לאחר זריקה נעשו חלק מן הקרבן ונאסרו במעילה. נראה שטעם ההבדל הזה נובע מכך שבעולה גם הבשר מוקטר ומכיוון שהעצמות טפלות לבשר אף הן דינן כדין הבשר להתחייב בהקטרה. משום כך אין להחיל בעולה את גזה"כ להפקיע איסור מעילה מן העצמות אלא במקרה שהופרדו העצמות מן הבשר בטרם הוגדר כאמורים, דהיינו לפני זריקת הדם. מאידך, בשאר ק"ק מכיוון שרק אימוריהם מוקטרים והעצמות אינן טפלות אליהן, יש להן מעמד בפני עצמן ולכן גזה"כ להפקיען מדין מעילה תחול יחד עם הקרבת המתיר של הבשר לאכילה – זריקת הדם.

---

15. כך גם יש לבחון את הגדר שמובא בתוס' לקמן ביחס לתרומה, שישנם דברים הראויים לאכילה אך אינם עומדים לכך, וכך גם ביחס לחמץ נוקשה שניתן להיאכל על ידי הדחק אך אינו עומד לכך. יש לבחון האם ניתן להרחיב עיקרון זה מתרומה גם לעניין זה: הר"א ליכטנשטיין טוען שדין זה קיים רק בתרומה. אמנם הגמרא ביומא משווה בין איסור אכילה ביוה"כ לתרומה – שבשניהם אכילה המזיקה לא נאסרה. ניתן לחלק בין איסורי חפצא שאסורים בכל מקרה, בעוד שבאיסור אכילת תרומה האיסור הוא עשיית עצמו ככהן על אף שהוא ישראל וכאשר הוא מזיק עצמו אין בכך איסור; וכך גם בדבר שאינו עומד לאכילה – אין בכך את האיסור של ההתחזות לכהן; וכך גם ביחס להשוואת איסור סיכה כמו אכילה בתרומה ולא בשאר איסורי אכילה.

הנפק"מ שבאימוץ הקולא של התוס' תהיה גם בענייני שמיטה – שלדבריהם לכאורה לא תהיה חובה להקפיד על קדושת כל שאריות המאכל שאינן עומדות לאכילה.

## ו. הגדרת דבר הראוי למזבח

נחלקו ר"י ור"ש במשנה זבחים פ"ט מ"ב מה הם הדברים הנכללים במה שהמזבח מקדש. ר"ש קבע כי כל שפסולו בקודש הוא בכלל הראוי למזבח ואילו ר"י סבור כי עולה שנשחטה בלילה, נשפך דמה ויצא דמה אינם בכלל זה. ניתן להבין את מחלוקתם בשני אופנים:

### א. מחלוקתם בהבנת הכלל של מזבח מקדש

דעת ר"ש תלויה במחלוקת הראשונים בהגדרת "פסולו בקודש". התוס' בנדה (מא ע"א) מבארים שמדובר בפסולים שיכולים לחול רק לאחר ההקדש (זמן), ואילו פסולים שיכולים לחול גם לפני ההקדש דינם כפסולו שלא בקודש. אמנם תוס' דוחים זאת שכן הנמלק בסכין זהו פסול שחל לאחר ההקדש ובכל זאת מטמא.

**הרמב"ם** בפיה"מ כותב שמדובר בפסולים שנובעים מחמת קדושת הקרבן (סיבה ולא זמן) ולא רק שנוגעים לקדושה כיוצא דופן וכד':

וענין אמרו לא היה פסולה בקדש – שאינה ראויה לקרבן לא מחמת קלקול המחשבה, ולא מחמת האדם העובד, ולא מחמת שנוי מקום, אשר בדברים אלו נפסלין הנשחטין מחמת מעלת הקדש ורוממותו, אלא בהיותם הם בעצמם פסולים לפני שיגיעו לפסולי הקדש, הרי אז אם נמלקה היא נבלה, או אם מלק בסכין שכבר נבל, או אם מלק בחוץ כמו שקדם טעם הדבר.  
(פירוש המשניות לרמב"ם, זבחים פ"ז ה"ה)

פסולים שפסולם נעשה בהיותם בתוך עולם הקדושה אין ביכולתם להפקיע את הקדושה אלא רק למנוע עבודה, לעומת זאת כאשר הפסול הוא בסיסי ופוגע במישור של הבהמה ולא במישור הקדושה שעליה הרי הוא שומט את הבסיס שעליו הקדושה חלה ומפקיע את הקדושה.

**הרא"ש והתוס'** בזבחים (סח ע"ב) מעלים אפשרות שהגדרת "פסולו בקודש" היא פסול שיש לו הכשר במקום אחר, ועובדה זו מורה שזהו פסול שאינו כל כך מתנגד לקודש. לעומת זאת פסול שאין לו הכשר במקום אחר יש בכוחו להפקיע את הקדושה או למנוע ממנה לחול.

מאידך, בדעת ר"י יש לבחון מדוע ריבה את כל הפסולים ומיעט ג' אלו. השטמ"ק מבאר שהעיקר הוא שיש לו הכשר במקום אחר, וגם אם השחיטה היתה בכשרות זה אינו מועיל. אך קשה – מה יעשה עם שחיטה בלילה שיש לה הכשר באיברים ופדרים? התוס' מבארים שעבודות הדם הן חמורות ולכן לא ניתן היה להסיק את דינן ממקום אחר אם זה לא ממינו ולא בהכשרו. לדברי השטמ"ק מקורו של ר"י הוא מגוף



הלימודים הללו והפסוק רק מורה שיש ללמוד אותם בכדי להגדיר את פסולו בקודש אחרת.

ניתן לבאר שר"ש מסתפק בכך שהקדושה לא תפקע, בעוד שלר"י יש צורך באי-הפקעת הראויות להקרבה.

### ב. מחלוקתם היא בגדר אם עלו לא ירדו

מרבית הראשונים בנדה מ ע"ב סוברים שמחלוקתם היא בגדר דין אם עלו לא ירדו, ולא בעצם דין המזבח מקדש את הראוי לו. לדבריהם ג' מיעוטים אלו מהווים פסולים מסוג החמור ביותר. יש שמצאו קו משותף ביניהם, וכך כותב רש"י בזבחים שפסולם לפני זריקה וזו הגדרתו של ר"י ביחס לדין אם עלה לא ירד. לדבריהם הגמרא דחתה את כל הלימודים שנאמרו בדעת ר"י ומרבה את כל הפסולים לדין פסולו בקודש אלא שלימודים אלו רק מלמדים כלפי מה דברים אמורים ביחס למיעוטים שיש בפסוק המלמד על דין אם עלה לא ירד.

בביאור מחלוקתם נראה שיש לבחון מה דעת ר"י בקשר לדינו של עולא האומר שאימורי קדשים קלים שהעלן לפני זריקת דמן לא ירדו, נעשו לחמו של מזבח. תוס' בדף פג ע"ב מביא שתי דעות בעניין זה:

לפי הדעה הראשונה ר"י חולק על כך והגמרא היא אליבא דר"ש כפי שר' זירא מביא לו סיוע מדברי ר"ש במשנה. נמצא, שלדעת ר"ש מקריבים את הקרבן שעלה כדין לחמו של מזבח במנותק מהקרבן המקורי וגם אם עדיין לא התכפר. לעומת זאת, ר"י מבין שזה דווקא המשך הקטרת הקרבן המקורי ולכן דווקא לאחר זריקה ניתן להקטיר.

לפי הדעה השנייה ר"י מסכים עם דברי עולא ואינו דומה מקרה זה לנשפך דמה שכן עדיין יש דם שיכול להיזרק. נמצא, שלדעת ר"ש הקרבת הקרבן נובעת מחמת קדושת המזבח שקולט כל דבר קדוש ומחמת כך מוקטר על המזבח כדין עצמאי של **קיום אש המזבח**<sup>16</sup> כפי דעתו במשנה הקודמת. לעומת זאת, ר"י סבור שדין זה נובע מחמת המשך ההקרבה שהחלה, כדעת ר' יהושע במשנה הקודמת, ואם טרם התחיל תהליך ההקרבה וכבר נפסל הרי שאין זה נחשב כהמשך תהליך ההקרבה וירד. ממילא במצב בו עדיין יש דם ניתן לומר שתהליך ההקרבה לא נקטע וניתן להשלימו על גבי המזבח.

---

16. אמנם העלנו אפשרות שלדעתו השריפה הינה רק מניעת ביזיון הקודש שעלה על המזבח שירד ללא כלום אך תלינו זאת בספקה של הגמרא לגבי דעתו ונפשט כאופן הראשון. כך גם הראנו כי משתמע מהגמרא במקומות אחרים שמדובר בחיוב הקטרה ולא רק סתם שריפה של פסוה"מ.

נראה שגם הרמב"ם סובר כדעה האחרונה בפרשנות המחלוקת בין ר"י לר"ש. בהל' פסוה"מ פ"ג ה"ו פוסק הרמב"ם כר"י שביחס לשלושה מקומות אלו שירדו, אך לא מגדיר זאת משום שפסולם שלא בקודש אלא רק מדמה אותם למקרים שבהם ירדו העולים כגון קמצי מנחה שלא קידשו בכלי<sup>17</sup>. מאידך, הוא פוסק בהלכה יב שאימורי קודשים-קלים שעלו טרם זריקת דמן לא ירדו מפני שנעשו לחמו של מזבח ומוכח שאין סתירה בין הדברים. לחמו של מזבח הינו ביטוי לתחילת תהליך ההקרבה ולא להקטרה מדין אחר שאינו המשך של פעולת הקרבן הקודמת.

לפי זה פסק הרמב"ם בהלכה ז שרק אם קיבלו טמאים שכשרים לעבודת ציבור לא ירדו אך זרים שקיבלו ירדו קרבנם כדעת ר"י דהווי כנשפך דמן קודם קבלה. כמו כן ביחס למליקת זר פוסק הרמב"ם כדעת ר' יוחנן שמטהר בזר מטומאת בית הבליעה ולכן ניתן לרבות גם זאת לדין אם עלו לא ירדו כפי שפסק בהלכה טו.

נסיים בהערה כללית שבכל המקרים של פסולו שלא בקודש ישנו איסור להקטיר אותם מצד "לא תזבח דבר רע" לדעת הרמב"ם<sup>18</sup> ובכל זאת מדין לחמו של מזבח אם עלה לא ירד. לכן ה"ה ביחס לכל איסורי הקטרה כגון הקטרת שחוטי חוץ ומנחה שהחמיצה, אא"כ מדובר בפסול שגרם להפקעת כל קדושה והפיכת הדבר להיות לא ראוי למזבח.

17. זאת, בניגוד לפרק ז בו הוא עוסק בטומאת בית הבליעה ומשתמש בביטוי זה.

18. צ"ע האם זה יהיה נכון גם לדעת הרמב"ם שלא מונה זאת כלאו עצמאי אלא מיוחד לאו הקטרה רק על בעל מום אתנן ומחיר כלב ושאור ודבש.

## אמצעי ומטרה בעבודות הזבח

- א. עבודות הדם ועבודות הזבח
- ב. זריקה ושאר עבודות הדם
- ג. הגדרת העבודות על פי הלכותיהן
  1. שחיטה
  2. קבלה
  3. הולכה
  4. זריקה
  5. הקטרה
- ד. סיכום

### א. עבודות הדם ועבודות הזבח

עבודות הזבח מונות חמש עבודות: שחיטה, קבלה, הולכה, זריקה והקטרה. המקור בתורה של רוב העבודות מפורש בפסוק אחד:

וְשַׁחַט אֶת כֶּן הַבֶּקֶר לִפְנֵי ה' וְהִקְרִיבוּ בְּגִי אֶהָרֶן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד. (ויקרא א', ה)

"ושחט" – הרי שחיטה; "והקריבו" – הרי קבלת הדם; "וזרקו" – הרי זריקה; את עבודת ההולכה לומדת הגמרא (עיין זבחים ד ע"א) מלשון הפסוק "והקריבו" שמשמעו לשון קירוב<sup>1</sup>, ומשם יש ללמוד שאף ההולכה עבודה היא. אמנם מכיוון שאין עבודה זו מפורשת בכתוב הגדרתה שונה משאר העבודות כפי שנראה להלן.

המקור לעבודת ההקטרה, שהיא עבודה שונה במהותה משאר העבודות, מופיע בפסוק בהמשך הפרשה (שם ט):

וְקָרְבוּ וַיִּקְרְעוּ יָרֵחַץ בְּמַיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחַה עֲלֶיהָ אִשֶׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לָהּ. (שם, ט)

ביחס למניין המצוות, נחלקו מוני המצוות: הרמב"ם לא מנה כלל את העבודות אלא מנה את סוגי הקרבנות (עיין עשה סג-סז וכן בהמשך). אמנם בה"ג שמנה את העבודות

---

1. ואף שניתן לבאר שהמילה באה מלשון הקרבה דהיינו עבודת הזריקה, כיוון שבהמשך הפסוק נכתבה הזריקה בפירוש, משמע שאין זו משמעות הלשון.

כמצוות חילק אותן לארבע מצוות שונות (קצ, קצא, קצג, קצד), כאשר את עבודת ההולכה הוא אינו מונה ביניהן, וראה להלן.

להגדרת "עבודה" יש מספר השלכות: מחשבת פיגול או נותר פוסלת את הקרבן דווקא בעבודות,<sup>2</sup> העובד עבודה בחוץ חייב,<sup>3</sup> ועוד.

עבודות הקרבן מתחלקות לשניים: **עבודות הדם ועבודות האימורים**. עבודות הדם הברורות הן הקבלה, ההולכה והזריקה. עבודת האימורים היא ההקטרה. אמנם בעבודת השחיטה יש להסתפק האם היא עבודה מעבודות הדם או עבודה מעבודות האימורים. ונראה<sup>4</sup> שבעבודת השחיטה ישנן שתי עבודות יחד: היא משמשת כתחילת עבודת הדם, וכעבודה מעבודות האימורים. עבודות הדם הגדרתן היא כ"מכפר" והן פועלות את הייעוד של הקרבן, ואילו עבודות האימורים הגדרתן היא כ"מתיר" והן מתירות את הבשר באכילה.<sup>5</sup> יש מהראשונים<sup>6</sup> שכתבו שדווקא בארבע העבודות יש צורך במחשבה (שש מחשבות הן: לשם זבח, לשם זבחה, לשם השם, לשם אשים, לשם ריח, לשם ניחוח) אמנם בהקטרה אין צורך במחשבה. ואף שאר הראשונים<sup>7</sup> שחלקו וסברו שגם בהקטרה יש צורך במחשבה – מודים שבהקטרה אין צורך במחשבה לשם בעלים (ונראה שלאותם ראשונים, בהקטרת קרבנות חטאת ואשם, אין צורך גם במחשבה לשם החטא). נראה שההבדל תלוי בהגדרות דלעיל – מכיוון שההקטרה אינה מכפרת, אין בה צורך במחשבות שייעודן הוא ה"כפרה" (לשם הבעלים ולשם החטא), וייתכן שאינה טעונה מחשבה כלל.

## ב. זריקה ושאר עבודות הדם

בהגדרת עבודות הדם יש להסתפק האם מטרת העבודות להביא לזריקת הדם, וממילא כל עבודה כשלעצמה משמשת כ"הכשר זריקה", או שמא כל עבודה היא עבודה לעצמה הנעשית עם הדם. וביתר ביאור: האם ישנן חמש "עבודות הזבח" – שחיטה, קבלה, הולכה, זריקה והקטרה, או שמא ישנן שתי "עבודות הזבח", הזריקה וההקטרה, ושאר העבודות משמשות כ"הכשר" לעבודות אלו (דהיינו השחיטה היא עבודה

2. עיין זבחים פרק א משנה ד.

3. בתנאי שהיא "גמר עבודה" – עיין רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פי"ט ה"ו.

4. וראה להלן שהרי גם בה יש צורך בשש המחשבות.

5. "והאימורין מתירין את הבשר לאדם" – רמב"ם פסולי המוקדשין יח, ז. אמנם עיין משנה למלך שם ועיין צ"ח ביצה כ ע"ב וראה להלן "הקטרה".

6. לחם משנה ומשנה למלך הל' מעשה הקרבנות פ"ד הי"א בדעת הרמב"ם שם, וכן כתב בתוספות רעק"א זבחים פ"ד מ"ו.

7. תוספות זבחים ב ע"א ד"ה כל. אמנם עיין פירוש רבנו הלל לספרי במדבר י"ח, א.

מעבודות הקרבן המובילה להקטרה, והקבלה וההולכה הן חלק מעבודות הדם המובילות לזריקתו). ונראה שנחלקו בכך הראשונים:

נחלקו הראשונים האם טמא שקיבל את דם הבהמה פוסל את הזבח בקבלתו או דווקא כשזרק את הדם. לשיטת הרמב"ם<sup>8</sup> די בקבלת הטמא כדי לפסול את הזבח, אמנם הראב"ד סבור שהזבח נפסל רק אם נזרק הדם על ידי הטמא. ונראה שנחלקו במחלוקת שהובאה – לשיטת הראב"ד שאר עבודות הדם משמשות כ"הכשר זריקה", וממילא פוסלות את הדם שבו נעשתה העבודה, אך לא את הזבח כולו. אמנם לשיטת הרמב"ם גם עבודות הדם נחשבות כחלק מ"עבודות הזבח" ופוסלות אותו.

## ג. הגדרת העבודות על פי פרטי הלכותיהן

### 1. שחיטה

כפי שהובא לעיל, עבודת השחיטה נלמדת מהפסוק "ושחט את בן הבקר לפני ה'", אמנם אם נשים לב נראה שישנו שוני בין היחס של הפסוק אל השחיטה לשאר העבודות. בניגוד לשאר העבודות שבהן התורה מדגישה את מבצע העבודה – "והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם", בעבודת השחיטה לא מוזכר המבצע – "ושחט את בן הבקר לפני ה'". גם השינוי בין לשון יחיד ללשון רבים מחדד הבדל זה<sup>9</sup>. נראה שניתן ללמוד מכאן שהגדרת עבודת השחיטה איננה לשחוט קרבן אלא שהקרבן יישחט.

נדגים יסוד זה במספר הלכות המיוחדות לשחיטה בניגוד לשאר העבודות:

ראשית, העבודה היחידה הכשרה בזר היא השחיטה. נראה שלפי ההגדרה שהגדרנו הדבר ברור, שהרי עיקר עבודת השחיטה היא התוצאה – שהקרבן יישחט.

נפקא מינה נוספת להגדרה זו אנו מוצאים לגבי מקום חובת שחיטת הקרבן. קדשי קלים עבודתם בתוך העזרה וקדשי קדשים עבודתם בצפון העזרה<sup>10</sup>. השוחט את

---

8. פסולי המוקדשין א', כח. אמנם בהסבר שיטת הרמב"ם ישנם שלש שיטות: הכסף משנה מסביר שהרמב"ם מודה לראב"ד (ומשמע מדבריו שסובר שמודה לגמרי לשיטת הראב"ד) ולא הזכיר כאן את הזריקה כיוון שסמך על דבריו בהלכות מעילה (ג, ב-ג) שם כתב בפירושו שיש צורך בזריקה, ב"ישועות מלכו" כתב שהרמב"ם מודה שיש צורך שהטמא יזרוק כדי לפסול את הזבח, אך לשיטת הרמב"ם כשקיבל הכשר וזרק הפסול לא נפסל הזבח, ואילו בערוך השולחן (העתידי קכד, יז-יח) מסביר את הרמב"ם כפשוטו שהקבלה היא הפוסלת, וכהסבר זה נקטנו בפנים.

9. ועיין רבנו בחיי ויקרא א', ה.

10. מעניין לציין שישנו הבדל בין החובה לעבוד בעזרה לבין החובה לעבוד בצפון. לגבי החובה לעבוד בצפון אנו משתמשים בכלל ההלכתי "רובו ככולו" אמנם לגבי החובה לעבוד בעזרה אין אומרים כלל זה (עיין פסולי המוקדשין א, יא-יב). נראה להסביר (וכן כתב בצפנת פענח תניינא

הקרבתן מחוץ למקום עבודתו – הקרבן פסול. לעומת זאת, כשהקרבתן נמצא במקומו הראוי אך השוחט נמצא מחוץ למקום העבודה – העבודה כשרה. ואילו בשאר העבודות גם העובד המבצע את העבודה חייב לעמוד במקום העבודה, ואם לאו – העבודה פסולה, כפי שכתב הרמב"ם:

היה עומד בדרום והושיט ידו לצפון ושחט שחיטתו כשירה.  
היה עומד בדרום והושיט ידו וקיבל הדם בצפון, קבלתו פסולה.<sup>11</sup>  
(פסולי המוקדשין פ"א ה"ח-ט)

וכן כותב הרמב"ם לגבי קודשים קלים:

...וכן קדשים קלים שהיו בפנים ועמד חוץ לעזרה והכניס ידו לפנים ושחט שחיטתו כשירה.  
הכניס ידו וקיבל קבלתו פסולה...<sup>12</sup>.  
(שם, הי"א-יב)

ראיה מעניינת נוספת ניתן להביא ליסוד זה מפסיקה מוקשה ברמב"ם. הרמב"ם פוסק:

תלה הבהמה ושחטה באויר העזרה פסולה, שנאמר "על ירך המזבח" עד שישחט בארץ.  
הייתה הבהמה בארץ ונתלה ושחט והוא תלוי באויר, בקדשי קדשים פסול, בקדשים קלים כשר.  
(שם, ה"ז-יז)

מפשט לשון הרמב"ם משמע שכשתלה הבהמה בכל מקרה פסולה וכשתלה השוחט יש חילוק בין קדשי קדשים לקדשים קלים. אמנם, בגמרא בזבחים (כו ע"א) מפורש להיפך (שכשתלה ושחט יש חילוק בין קדשי קדשים לקדשים קלים)! מחמת קושייה זו נדחקו מפרשי הרמב"ם בביאורו<sup>13</sup>. אמנם בביאור סברת הרמב"ם (ללא התייחסות

עמוד 94) שלעניין עבודה בצפון כוונת התורה היא שהעובד יעמוד בצפון, ורובו ככולו, אמנם לעניין העבודה בעזרה כוונת התורה היא שלא יהיה מחוץ לעזרה, והדין של רובו ככולו לא מבטל את המיעוט שבחוץ.

11. בגמרא (זבחים מח ע"ב) למדים זאת מהפסוק (ויקרא א', יא) "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה" אותו בצפון ואין שוחט בצפון הא מקבל – בצפון.

12. המקור לדין זה מבואר בגמרא (זבחים לב ע"ב): "ושחט את בן הבקר לפני ה' (ויקרא א', ה) – בן בקר לפני ה' ולא השוחט לפני ה'".

13. המרכבת המשנה כתב שהרמב"ם גורס בגמרא אחרת (ואכן בכתב יד ותיקון מופיע "בר מן תלה ושחט בקדשי קדשים קלים" וייתכן שתחילה היה כתוב "בקדשי קדשים ובקדשים קלים" ונשמטה המילה "קדשים" עקב טעות "הדומות", ולאחר מכן בשאר כתבי היד נשמטה המילה "קלים"), המהר"י קורקוס הסביר שבשני המקרים יש חילוק (החילוק בהלכה י"ז מתייחס גם להלכה ט"ז) והכסף משנה גרס בדברי הרמב"ם הפוך ("הייתה הבהמה בארץ ונתלה ושחט והוא תלוי באויר כשירה תלה את הבהמה ושחטה באויר העזרה בקדשי קדשים פסול בקדשים קלים כשר").

לסתירה מהגמרא) נראה שמכיוון שבשחיטה יש צורך שהבהמה תישחט ופעולת השוחט היא רק אמצעי, אין להחמיר בפסולים הנובעים ממצב השוחט יותר ממה שגזרה התורה בפירוש (והפסוק "על ירך המזבח" שממנו נלמד דין תלייה נאמר בקדשי קדשים). ואכן בעבודת הקבלה (ונראה שהוא הדין בשאר העבודות) פוסק הרמב"ם:

נתלה וקיבל הדם מצוואר בהמה המונחת בקרקע פסול, שאין דרך שירות בכך. היה עומד בעזרה ותלה המזרק בידו וקיבל הדם באויר, או שהגביה הבהמה וקיבל הדם באויר כשר, שאויר המקום כמקום. (שם, הי"ט-כ)

בהקשר זה חשוב לציין שהעבודה המקבילה לשחיטה בעוף – המליקה – שונה בהגדרתה מהשחיטה, ועיקרה הוא ציווי על פעולת העובד ולא על התוצאה, ולכן אינה כשירה אלא בכוהן (עיין רמב"ם פסולי המוקדשין פ"א הכ"ב, ובפ"ג הט"ו).

## 2. קבלה

עבודת הקבלה, כפי שהובא לעיל נלמדת מהפסוק "והקריבו בני אהרן את הדם". אמנם בהגדרתה ניתן לדון בשתי שאלות: ראשית יש להסתפק בספק הכללי שהובא לעיל, האם עבודת הקבלה הגדרתה היא כהכנה לזריקה (הבאת הדם למצב הראוי לזריקה) או שהיא פעולה הנעשית בדם (קבלת הדם בכלי)<sup>14</sup>. נראה שבספק זה הסתפקה הגמרא. הגמרא דנה בפסול דם חטאת הנכנס להיכל ומסתפקת:

בעי רבי אבין: חטאת העוף שהכניס דמה בצוארה בפנים, מהו? צוארה ככלי שרת דמי ומיפסיל, או דלמא כצואר בהמה, מדמה אמר רחמנא – ולא בשרה?  
(זבחים צב ע"ב)

הגמרא מסתפקת האם הדם שבצוואר העוף נחשב כמקובל בכלי או לא. ניתן להסביר את הספק כספק מקומי בדין דם חטאת שנכנס להיכל – האם הדם נפסל כשראו להזאה (גם ללא פעולת קבלה) או רק לאחר שנתקיימה בו מצוות קבלה. אמנם ניתן להבין, וכן משמע מלשון הגמרא "ככלי שרת דמי או דלמא כצוואר בהמה", שהספק הוא הספק שהובא לעיל, דהיינו ספק כללי בהגדרת מצוות הקבלה – האם הגדרת הקבלה היא "הכשר זריקה" וממילא מכיוון שבעוף הדם כשר לזריקה כבר בצוואר העוף, נחשב כמקובל בכלי, או שמא הקבלה היא מצווה על פעולת העובד וכיוון שבדם העוף לא נעשתה פעולת קבלה אין הוא נחשב כמקובל בכלי.

---

14. כמובן שאין זה מחייב שהרמב"ם והראב"ד שהובאו לעיל יחלקו בכך, שהרי גם אם ננקוט שהעבודות הנעשות בדם הם כפעולות עצמאיות ניתן לטעון שהגדרת העבודה של הקבלה היא ההבאה למצב הראוי לזריקה. וכן להיפך, גם אם נאמר שעבודות הדם הם "מכשירי זריקה" ייתכן שהגדרתה של "מכשיר הזריקה" היא פעולה הנעשית בדם. אמנם נראה שהצדדים דומים.

ספק נוסף הוא האם הגדרת הקבלה היא פעולה או תוצאה, דהיינו האם הגדרת הקבלה היא "לקבל את הדם בכלי" או שמא ההגדרה היא "להביא למצב שהדם יהיה בכלי". נראה שניתן להוכיח שהגדרת הקבלה כוללת גם פעולה ולא רק תוצאה, מדין המקבל מהרצפה. הרמב"ם פוסק:

נשפך מן הכלי על הרצפה ואספו כשר, אבל אם נשפך מצוואר הבהמה על הרצפה  
(פסולי המוקדשין פ"א הכ"ה) אספו ונתנו לכלי השרת נפסל הזבח.

והנה, אם עיקר קבלת הדם היא התוצאה, לא מובן החילוק בין קודם הקבלה בכלי ואחריה, שהרי בכל מקרה לאחר שאסף את הדם מהרצפה הרי הוא מקובל בכלי. מכאן נראה<sup>15</sup> שהגדרת הקבלה כוללת גם פעולת קבלה – "לקבל את הדם" ולא רק תוצאה – "שהדם יתקבל".

### 3. הולכה

כפי שהובא לעיל, בה"ג במנייתו את העבודות כמצוות שונות, איננו מונה את ה"הולכות" כמצווה. דבר זה נוגע לשאלה העקרונית שקיימת ב"הולכה" – האם היא אכן עבודה?

לכאורה נראה שדבר זה תלוי במחלוקת התנאים<sup>16</sup> האם מחשבת פסול פוסלת בהולכה: לשיטת רבי מאיר מחשבה פוסלת אף בהילוך, ואילו לשיטת רבי שמעון מחשבה אינה פוסלת בהילוך כיוון ש"אפשר לבטלו". אמנם, הרי ההלכה נפסקה כרבי מאיר<sup>17</sup> שמחשבה פוסלת בהילוך, אם כן מדוע לא מנה זאת בה"ג כמצווה?

אלא שבנוגע להולכה יש לחלק בין שני מקרים: בין מקרה שבו קיבל את הדם רחוק מהמזבח, ובין מקרה שקיבל את הדם סמוך למזבח. מחלוקת רבי מאיר ורבי שמעון היא רק במקרה שקיבל את הדם רחוק מהמזבח<sup>18</sup>, אמנם במקרה שקיבל את הדם קרוב למזבח והולך בידו לא נחלקו. מעניין לראות שבמקרה זה ישנה מחלוקת גרסאות בגרסת הגמרא, וממילא מחלוקת ראשונים, שבה הדעות הפוכות מהקצה אל הקצה ביחס למקרה זה.

15. ואף שהגמרא (זבחים כה ע"א) דורשת את הדין מהפסוק "ולקח... מדם הפר" מכאן שיש לקבל את הדם מהפר, נראה שדין זה עצמו שיש לקבל מהפר ממש מורה על הגדרת הקבלה כפעולה ולא כתוצאה (ואף שעדיין ניתן להגדיר את הקבלה כ"הבאה למצב שדם יתקבל בכלי ישירות מהפר" נראה שהגדרה זו דחוקה גם בגמרא וגם בסברא).

16. תורת כהנים צו פרשה ח, ובמשנה זבחים פ"א מ"ד.

17. רמב"ם הל' פסולי המוקדשין פי"ג ה"ג-ד ופט"ו ה"א.

18. ולכן נראה שמחלוקתם היא מחלוקת בדיני מחשבת פסול – האם מחשבה פוסלת בדבר שניתן היה לבטלו לפעמים ע"י קבלה בסמוך למזבח, אך לא היה ניתן לבטל את העבודה כולה (לחלק מהשיטות – ראה להלן).



לשיטת רש"י<sup>19</sup> (לפי אחת מגרסאותיו בגמרא) ולשיטת התוספות – במקרה זה כולם מודים שמחשבה אינה פוסלת. לפי שיטה זו נראה שההולכה היא אמנם עבודה אך איננה מצווה, דהיינו כאשר הכוהן מוליך הוא אכן עובד עבודה ועל כן מחשבה פוסלת בה, אמנם אין חובה להוליך כיוון שיכול לשחוט בצד המזבח ולהיפטר מחובת ההולכה, ולכן אינה נמנית כמצווה. נראה שכשיטה זו סבר בה"ג ולכן לא מנה את עבודת ההולכה כמצווה.

אמנם לשיטת רש"י בגרסה השנייה<sup>20</sup> ולשיטת ה'לחם משנה' בהסבר הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"א הכ"ג) במקרה זה כולם מודים שהמחשבה פוסלת, כיוון שהולכה זו (הנעשית ביד) "אי אפשר לבטלה". לפי הסבר זה נראה שההולכה היא עבודה ככל העבודות.

#### 4. זריקה

עבודת הזריקה היא העבודה העיקרית בזבח. בקרבנות בהמה ישנם שלושה סוגים של "זריקה"<sup>21</sup> – הזאה, נתינה (באצבע), ושפיכה. אשם, עולה ושלמים ניתנים בהזאה בכור, מעשר ופסח בשפיכה; וחטאת ניתנת באצבע. מכאן נגזר דיון עקרוני בעבודת הזריקה – האם כל סוגי הזריקה הם אותה עבודה בצורות שונות, או שמא כל אחת מהן היא עבודה שונה לגמרי מחברתה. שאלה זו מחזירה אותה לחקירה היסודית: האם עיקר עבודת הזריקה היא הפעולה או התוצאה<sup>22</sup>. אם עיקר עבודת הזריקה היא פעולת הזריקה מסתבר שכל אחת מצורות הזריקה היא עבודה שונה, אך אם עיקר העבודה היא הגעת הדם אל המזבח מסתבר שאין הבדל עקרוני בין סוגי הזריקה. נראה שאין לכך תשובה מוחלטת ושההגדרה משתנה בין סוגי הזריקה השונים. לשם כך יש לעיין בדין המחליף בין סוגי הזריקה השונים:

---

19. רש"י זבחים טו ע"א ותוספות זבחים יג ע"א ד"ה אתה. וכן פירש ה'מעשה רוקח' בדעת הרמב"ם (הל' פסולי המוקדשין פ"א הכ"ג).

20. רש"י זבחים טו ע"א ד"ה אלא. וכן מקיים גרסה זו בשיטה מקובצת אות ח.

21. סוג נוסף הקיים בקרבנות העוף הוא המיצוי, וגם שם יש לעיין בהגדרתו. ונראה שהדבר תלוי בספק הגמרא המובא ברמב"ם (הל' פסולי המוקדשין פ"ב ה"כ) "נשפך דם חטאת העוף ואספו, הרי זה ספק אם הכלי פוסל בדמה או אינו פוסל", שהרי אם הכלי פוסל משמע שחלק מהגדרת המיצוי היא הדרך ואם כלי אינו פוסל משמע שהעיקר התוצאה.

22. אין זה מחייב להגדיר כ"תוצאה", כפי שנראה להלן, אלא ניתן להגדיר את הפעולה באופן שונה. אמנם לצורך ההסבר נחלק כך.

**הניתנים בשפיכה שנתנם בזריקה** – לרוב השיטות לא יצא (פסחים קכא ע"א), אמנם יש המפרשים<sup>23</sup> שזו מחלוקת אמוראים בירושלמי, ויש אף שכתבו<sup>24</sup> בדעת הירושלמי שלדברי הכול יצא. וממילא נחלקו אף בפסק ההלכה.

**הניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה** – נחלקו בכך (פסחים קכא ע"א) רבי ישמעאל (יצא) ורבי עקיבא (לא יצא) ולהלכה נפסק<sup>25</sup> שיצא.

**הניתנים במתן אצבע שנתנם בזריקה** – לא יצא<sup>26</sup>.

**הניתנים בזריקה שנתן במתן אצבע** – יש מהאחרונים<sup>27</sup> שכתב שיצא והקרובן כשר, ויש שכתבו שלא יצא<sup>28</sup>.

נראה אם כן, שהדבר תלוי במחלוקות אלו, ונפרט:

לגבי הגדרת הזריקה נראה שהדבר תלוי במחלוקת התנאים: לשיטת רבי ישמעאל (וכמותו נפסקה ההלכה) שהניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה יצא, נראה שעיקר העבודה הוא התוצאה ולא הביצוע (אמנם זהו לשיטות המכשירים כשניתנו במתן אצבע, אך לשיטות החולקים ייתכן שהביצוע הוא העיקר אלא שההגדרה של העבודה היא שהדם יעבור באוויר). אמנם לשיטת רבי עקיבא שהניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה לא יצא, נראה שעיקר העבודה הוא הביצוע ולכן לא יצא.

לגבי הגדרת השפיכה נראה שלפי פסק ההלכה עיקר העבודה הוא הביצוע, ולכן כשנתנם בזריקה לא יצא (ולפי זה נראה שאם יתנם במתן אצבע לא יצא). אמנם לפי הסברים מסוימים בדעת הירושלמי המסבירים שיצא – ייתכן שעיקר העבודה הוא התוצאה.

לגבי הגדרת מתן אצבע נראה שעיקר העבודה הוא הביצוע, ולכן דמים שדינם במתן אצבע שנתנם בזריקה (ונראה שהוא הדין כשנתנם בשפיכה) לא יצא.

הבדל נוסף בין הקרבנות השונים קיים לגבי **מספר המתנות** שצריך לתת למזבח – יש הטעונים מתן ארבע, יש הטעונים מתן שתיים שהן ארבע, ויש שטעונים מתן אחת. אמנם גם הטעונים מתן ארבע שנתנם במתנה אחת כיפר<sup>29</sup>. אותן המתנות שמעבר

23. קרבן העדה פסחים פ"ה ה"ו בפירוש הירושלמי שם.

24. קרן אורה זבחים לז ע"א בפירוש הירושלמי.

25. רמב"ם פסולי המוקדשים פ"ב ה"ב.

26. תוספתא זבחים פ"א ה"ח.

27. מרכבת המשנה ח"ב הל' פסולי המוקדשין פ"ב ה"ח.

28. ששתי פעמים נאמר בעולה "וזרקו, וביד לא נקרא זריקה.

29. משנה זבחים פ"ד מ"א; רמב"ם הל' פסולי המוקדשין פ"ב, ה"א.

למתנה האחת המעכבת דיניהן מורכבים: מצד אחד הן דומות למתנה הראשונה (לדוגמא – לילה מעכב בהם) ומצד שני הן דומות לשפיכת השיירים (לדוגמא – ניתנות לאחר מיתת הבעלים). משום כך יש לעיין האם אותן המתנות מוגדרות כזריקת דם או כשפיכת שיירים?

ונראה שהגדרתן היא כזריקת דם לעניין דיני ההקרבה למזבח (לילה, הקרבה בחוץ, זרות וכלי שרת ועוד<sup>30</sup>), אך מאידך לדברים הנוגעים לכפרת הבעלים (מיתת הבעלים וכדו') דינן כשפיכת שיירים (שהיא אכילת מזבח כהקטרת אמורים), שהרי כבר נתכפרו הבעלים בזריקה ראשונה.

## 5. הקטרה

עבודת ההקטרה איננה חלק מעבודות הדם ולכן אינה מעכבת את הכפרה, אלא היא חלק מעבודות הקרבן, והיא המתירה<sup>31</sup> את אכילת הבשר לכהנים<sup>32</sup>. גם בהגדרתה יש לעיין האם העבודה היא הפעולה או התוצאה: האם העבודה היא לשרוף את האיברים (ע"י הנחתם ע"ג האש) או שהמצווה היא לדאוג לכך שהאיברים יהיו שרופים<sup>33</sup>. על מנת שנוכל להכריע בשאלה זו מפרטי הדינים של ההקטרה, יש לחלק תחילה בין עבודת ההקטרה במנחות ובין עבודת ההקטרה בקרבנות בעלי החיים. לגבי עבודת ההקטרה במנחות נחלקו התנאים:

קמצו שלא מכלי שרת וקידשו שלא בכלי שרת והעלו והקטירו שלא בכלי שרת – פסול. רבי אלעזר ורבי שמעון מכשירין במתן כלי... (מנחות כו ע"א)

נראה שהתנאים נחלקו במחלוקת זו: לשיטת רבי אלעזר ורבי שמעון עיקר העבודה הוא התוצאה ולכן היא כשרה גם שלא בכלי שרת, ואילו לשיטת חכמים עיקר העבודה הוא הפעולה ולכן היא פסולה שלא בכלי שרת.

30. עיין זבחים לח ע"ב.

31. הראשונים נחלקו האם ההקטרה חשובה כ"מתירה" (פרוש המשנה לרמב"ם זבחים פ"ד מ"ג) או שמכיוון שכשהאמורים לא קיימים היא לא מעכבת, ממילא לא חשובה כ"מתירה" (תוספות זבחים מג ע"א ד"ה והלבונה).

32. לגבי אכילת בעלים – הספתקו האחרונים האם היא מותרת קודם הקטרת האימורים – עיין צ"ח ביצה כ ע"ב שנסתפק בדבר. ועיין העמק דבר במדבר ו' כ ובהוספות שם שכתב שהבעלים מותרים באכילה קודם ההקטרה.

33. נחלקו האחרונים האם כדי להתיר את הבשר באכילה יש צורך שתשלוט האור ברוב האיברים או שדי בכך שתשלוט בכל שהוא (הנצי"ב ב"עמק הנצי"ב" לספרי במדבר ק"ח סובר שיש צורך שתשלוט ברובו, ואילו ה"חסדי דוד" בתוספתא זבחים פרק ט סובר שדי שתשלוט בכל שהוא). וייתכן שנחלקו בשאלה זו – האם העבודה היא התוצאה ומסתבר שיש צורך בגמר השריפה, או שהעבודה היא הפעולה ואם כן די בכך שהאבר התחיל להשרוף (שהרי שאר השריפה לא קשורה לפעולת האדם).

ההלכה נפסקה כשיטת חכמים. אמנם מעניין שלגבי עבודת ההקטרה בקרבנות בעלי חיים נחלקו הראשונים האם עבודת ההקטרה<sup>34</sup> כשרה בשמאל: שיטת הרמב"ם (הל' פסולי המוקדשין פ"ב הכ"ד) שכשרה, ואילו שיטת התוספות (מנחות כו ע"א, בתירוץ הראשון) שפסולה. ונראה שנחלקו בשאלה שלעיל: לשיטת הרמב"ם עיקר העבודה הוא התוצאה ולכן כשרה גם בשמאל, ואילו לשיטת התוספות עיקר העבודה הוא הפעולה ולכן פסולה בשמאל. ולכאורה יש לשאול, מדוע לשיטת הרמב"ם יש חילוק בין הגדרת העבודה במנחות להגדרתה בקרבנות בעלי חיים?

נראה שבמנחות ההקטרה משמשת גם כעבודה נוספת – כתחליף לזריקת הדם – ומכיוון שבעבודת הזריקה (כפי שהראנו לעיל) עיקר העבודה הוא ביצוע הפעולה, לכן גם בהקטרת המנחות עיקר העבודה הוא הפעולה. אמנם בקרבנות בעלי חיים שבהם הזריקה היא עבודה נפרדת, ייתכן שהגדרתה שונה. נראה שזהו ההסבר העולה מדברי בעל המאור בפסחים:

...לפי שעלתה בדעתו ללמדה ממנחה, ואין זה דומה לזה, דהתם מדם ילפינן לה במסכת סוטה ומפורש הוא שטעונה כלי, אבל באימורין ואברים אין שם כלי לעולם אלא בידו היה הכהן מוליכן למזבח. (המאור הקטן, פסחים יח ע"ב [בדפי הרי"ף])

#### ד. סיכום

פרטי הלכות הקרבנות נדמים במבט ראשון כקיבוץ של הלכות שמקורן בגזירות כתוב מקומיות. במאמר זה ניסינו להתבונן במבט כללי על עבודות הזבח, ולמצוא הגדרות כלליות שיוצרות מכנה משותף לכל אותם הפרטים. פתחנו באבחנה הראשונית שעושה התורה בין שני סוגי העבודות העיקריות – בין עבודות הדם לעבודות האימורים, ובין עבודה מכשירה לעבודה עיקרית. לאחר מכן ניסינו למצוא את גדרי כל עבודה ועבודה מתוך ביאור המחלוקות שנחלקו בהם התנאים, האמוראים, הראשונים והאחרונים. במסגרת מאמר זה התמקדנו במתן הגדרות כלליות לעבודות השונות, ומשום כך ייתכנו אי-דיוקים בפרטי הלכותיהן.<sup>35</sup> אני תפילה שמהרה יחזרו נושאים אלו להפוך להלכה למעשה – "והשב העבודה לדביר ביתך".

34. בהקטרת הקומץ נחלקו התנאים (לשיטת חכמים הקטירו שלא בכלי שרת פסולה ואילו רבי אלעזר ורבי שמעון מכשירים – מנחות כו ע"א, ע"ש) וייתכן (ונראה שכך הבין התוספות) שזו אותה מחלוקת, אמנם ניתן להסביר (ונראה שכך הבין הרמב"ם) שנחלקו דווקא במנחות כיוון ששם עבודת ההקטרה משמשת גם כ"זריקת הדם" ולכן שם העבודה היא הפעולה.

35. בכתבת מאמר זה נעזרתי באנציקלופדיה תלמודית בערכים: הולכה, הקטרה וזריקה. לעיון בפרטי ההלכות בצורה מרוכזת מומלץ לעיין שם.

הקדושה

והמקדש



## קדושת עפר וממצאים ארכיאולוגיים מהר הבית

שאלה

א. הקדמה

ב. קרקע הר הבית והעזרות

ג. קדושת מקום או קדושת חפצא

ד. באו פריצים וחללוה לגבי עזרה ולשכות

ה. האם קדושת מקדש ראשונה בטלה?

שאלה

בי"ס יצא לפעילות חינוכית הכוללת סינון של עפר שהוצא מהר הבית ע"י הערבים לשם חיפוש ממצאים ארכיאולוגיים. הילדים הביאו עימם לביתם למזכרת חרסים שאין להם חשיבות ארכיאולוגית, אבני בניין שבורות או אבנים שהיו מעורבות בעפר. עלתה השאלה האם חפצים אלו קדושים, ואם כן מה ראוי לעשות בהם.

א. הקדמה

צריך לעיין האם אדמת הר הבית, האבנים והחרסים הם חולין גמורים ומותר לעשות עימם מה שירצו. או שהם קדושים וכל שימוש בהם הוא מעילה ואסור, או שהם קדושים ואסורים בהנאה וטעונים גניזה כדין חלקי בית כנסת וארון קודש. כמו"כ בכל השאלה ישנו ספק אם אין מדובר בחפירות שנעשו תחת העזרות ובית המקדש שבהם יש קדושה גדולה יותר.

אם המדובר בשרידים של מבנים של בית המקדש, ג"כ צריך לדון מה היתה קדושתם והאם הם עדיין קדושים.

אך נראה לענ"ד פשוט שחרסים שנתנו לילדים ודאי שאינם משרידי בית המקדש ואין צריך לדון עליהם מצד קדושתם.<sup>1</sup> אפילו הארכיאולוגים שממונים על הסינון ואין

---

\* [הערת מערכת: בסוגיה זו ראה גם מאמרו של הרב יעקב אריאל, במעלין בקודש גיליון כ"א].  
1. לגבי שברי כלי חרס ששמשו לבישול בשר קרבנות נאמר ביומא (כא ע"א): "שברי כלי חרס נבלעין במקומן". ופירש רש"י: "שברי כלי חרס – שמבשלים בהן קדשי קדשים, ובליעתן נאסרת משום נותר, וטעונין שבירה, כדכתיב (ויקרא פרק ו) וכלי חרש אשר תבושל בו ישבר, ושבירתו במקום קדוש, כדאמרינן התם בזבחים, בפרק דם חטאת (צג ע"ב)", ומשמע שיש בהם קדושה אולם נראה שכבר נגזזו ואינם לפנינו.

להם הבנה והתייחסות לקדושה ולגניזה, לא היו מתייחסים בשוויון נפש לחרסים מבית שני, ולא היו נותנים אותם לילדים.

## ב. קרקע הר הבית והעזרות

נאמר במשנה במסכת כלים:

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 גויים וטמא מת נכנסים לשם. עזרת נשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם, ואין חייבין עליה חטאת. עזרת ישראל מקודשת ממנה שאין מחוסר כפורים נכנס לשם, וחייבין עליה חטאת. (כלים פ"א מ"ח)

ופירש ר' עובדיה מברטנורא:

"הר הבית" – חמש מאות אמה על חמש מאות אמה היה, ובו היה בית המקדש בנוי, ומשם מתחיל מחנה ליה ושיעורו עד שער ניקנור, משער ניקנור ולפנים מחנה שכניה, ומהר הבית ולחוץ עד חומת ירושלים מחנה ישראל.

אמנם לא נאמר האם יש קדושה בקרקע הר הבית ובמבנים הבנויים בו, ורק נאמר שטמאים בדרגות השונות אין נכנסים למקום זה.

וכן בשקלים (פ"ד מ"ב): "ואמת המים וחומת העיר ומגדלותיה וכל צורכי העיר באין משיירי הלשכה". ועולה, שאף המבנים בהר הבית נבנו משיירי תרומת הלשכה, אך גם כאן לא נתפרש אם יש בהם מעילה או קדושה.

בגמרא בזבחים נאמר:

בעי רבי אמי: נעקרה האבן ועמד במקומה, מהו? מאי קא מיבעיא ליה? כי קדיש דוד – רצפה עליונה קדיש, או דילמא עד לארעית דתהומא קדיש? ותיבעי ליה כל העזרה כולה! לעולם פשיטא ליה דעד ארעית דתהומא קדיש, והכי קמיבעיא ליה: דרך שירות בכך, או אין דרך שירות בכך? תיקן. (זבחים כד ע"א)

עולה מן הגמרא, שדוד קידש את כל העזרה עד התהום. ולכאורה הקדושה היא לענין הכשר עבודה ואיסור כניסת טמאים לסוגיהם, ואולי אף לענין מעילה. אמנם קרקע הר הבית לא התקדשה כלל, וא"כ עפר שהגיע משם הוא חולין, ודינו כשאר עפר של ארץ ישראל.

הגמרא בביצה (לט ע"ב) מביאה משנה בנדריים שאומרת שהמודר הנאה מחברו מותר בדברים של עולי בבל, ואסור בשל אותה העיר (מפני שחברו שותף בה), "ואלו הן דברים של עולי בבל: הר הבית, הלשכות והעזרות, ובור של אמצע הדרך". ומסביר



רש"י: "בדברים של עולי בבל – שעשו בני הגולה, לפי שהפקירום לכל ישראל ונתנום להם, ולא להיותם שותפין בו שיהא להם כח לאסור זה חלקו על זה".

אך בעל המאור (ביצה כא ע"ב) כתב בתוך דבריו: "אבל לשכות ועזרות והר הבית מקדש קדישי ואינו יכול לאסור, דהא לית להו בעלים". וקצת משמע ממנו שיש בהם קדושה והרי הם רכוש הקדש, ולכן לא ניתן לאסור אחד על השני.<sup>2</sup>

בספר 'עלינו לשבח' (לגר"י זילברשטיין שליט"א) הביא מעין שאלתנו:

מעשה באדם שעבר ליד החפירות שבמקום המקדש וראה עפר וחשק בעפר קדוש זה, ומילא כוס עפר והביאו לביתו, ועתה הוא מהרהר וחושב אם מותר לו להחזיק עפר קודש זה בביתו, שמא הוא חייב להשיבו למקומו.

תשובה: במסכת זבחים (כד ע"א) נאמר: קמבעיא ליה, כי קדיש דוד – רצפה עליונה קדיש, או דלמא עד לארעית תהומא קדיש. ופירש רש"י: כי קדיש דוד – שהיה מקדש אותה בשתי תודות ובשיר של פגעים. ולבסוף נראה שהגמרא פשטה ספק זה וכתבה שדוד המלך קידש את כל הרצפה עד לארעית תהומא. וכך נפסק ברמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א ה"י) וכ"כ המנחת חינוך (מצווה צה) ובחזון איש זבחים (ה, ב). אבל הר הבית לא מצאתי שדוד המלך קידש את הרצפה, ולכן מסתבר שאין בו קדושה. אמנם הר הבית קדוש שאין זבים ויולדות נכנסים לשם, כמבואר במס' כלים פ"א מ"ז, כל זה אמור לגבי קדושת המקום, שיש בו השראת השכינה, אבל לא במה שנוגע לקדושת הגוף של המקום, שיהיה בו איסור הנאה ואיסור מעילה להשתמש בו". (עלינו לשבח, במדבר, עמ' תשכג)

וקדמו בבירור הנקודה בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' תנ) שדן: "בדבר אשר העיר הרב ר' מעשיל נ"י מיושבי ירושלים תובב"א בדבר הנקבים שיש ביסוד כותל מערבי של הר הבית, שאסור לבעל קרי ולכל מי שטומאה יוצאה עליו מגופו להכניס אצבעו בנקבים, יען ביאה במקצת שמה ביאה כבש"ס זבחים (דף לב ע"ב)". והתחיל לבאר באות א: "תשובה: הנה יש לברר בזה איזה ספיקות: האחד אם עובי חומה של הר הבית נתקדש. הב' אם הר הבית קדיש רק ע"ג הרצפה או קדיש עד התהום, כמו העזרה דאיתא בזבחים (כ"ד ע"א) כי קדיש דוד עד ארעית תהומא קדיש. הג' אם דין ביאה במקצת שמה ביאה הוא גם בהר הבית. הד' אם הא דשהה בעזרה כשיעור השתחויה חייב אם דין זה גם בביאה במקצת". והוכיח (שם אות ה ואילך) שמחילות שתחת העזרה הפתוחות להר הבית קדושתן אף פחות מהר הבית ומותרים זבים וזבות להיכנס לשם.

וסיכם שם את דבריו:

---

2. ויש להקשות על בעל המאור, שמהשוואת ההר והעזרות לבור של אמצע הדרך משמע שאינו מטעם קדושה, שלא מצאנו לבור של אמצע הדרך קדושה.

קיצור הדברים, דמחילות שתחת העזרה ופתוחות להר הבית - פקעה קדושת המחנה שכינה שמגופה מחמת פתיחתה להר הבית, וכיוון שכן פקעה קדושת גופה לגמרי והיא חול גמור בעצמותה, ופתיחתה להר הבית לא מהני מידי. כן נראה לי מילתא בטעמא. וכל זה במחילות שתחת עזרה, אבל מחילות שתחת הר הבית ופתוחות להר הבית אם תמצי לומר שגם הר הבית עד תהומא קדיש - למה יפקע קדושתן במה שפתוחות גם כן להר הבית, ובמפרש שם מפורש דבנויות תחת הר הבית עוד קילי מתחת עזרה, אלא ודאי הר הבית אינו קדיש רק למעלה, וע"כ מחילות שתחת הר הבית אינם קדושים, רק אם פתוחים לעזרה לבד, אבל אם פתוחים להר הבית גם כן אינם קדושים". (שו"ת אבני נור, יו"ד סי' תנ אות ט)

וכן העלה ה'מנחת חינוך' (מצוה שסב): "ובאמת הדברים ברורים דשם בזבחים מיירי לענין עזרה קידש דוד, אבל חוץ לעזרה לא קידש כלל עד ארעית תהום".

עולה לגבי שאלה דידן, שעפר מהר הבית אין בו קדושה, ואילו עפר מתחת לעזרה הוא קדוש ונראה שאסור להזיזו ולחפור בו חפירות ארכיאולוגיות. אמנם במקרה שלפנינו הערבים השולטים לצערנו בהר הבית ועושים בו כבשלהם, הם אלה שהוציאו את העפר מן ההר, ולכן צריך לדון על העפר מן העזרה כאשר הוא נעקר ממקומו מה דינו.

### ג. קדושת מקום או קדושת חפצא

יש לדון לגבי קרקע העזרה שדווקא במקומה יש עליה קדושה, אבל בשינוי מקומה אין עליה קדושה, היינו שקדושתה היא קדושת מקום, ולא קדושת חפצא של העפר גופו, ולכן אם הועברה ממקומה אין בה קדושה.

בספר 'דף על הדף' על מסכת ביצה הביא חקירה:

והנה כתב הגאון ר' מרדכי אילן ז"ל בספר 'תורת הקודש' (ח"ב סי' ז') להסתפק, וזה לשונו: "יש לחקור במקום הר הבית שנתקדש בקידוש דוד ושלמה להקרבה לאכילה ולטומאה כמבואר בשבועות (יד ע"א) ועוד, אם נתקדש המקום נמי בקדושת פה לגבי מעילה, ונפקא מינה לגבי עוקר חוליא מקרקע הר הבית כמש"כ התוס' מס' ב"ב עט ע"א לגבי מקדיש קרקע, או נפקא מינה לגבי איסור מעילה במחובר להראשונים דסבירא להו דיש איסור במחובר, וכן נפקא מינה לגבי גידולי הר הבית שדנו בזה, דנראה שזה תלוי בדין קדושת פה ולא בקדושת שכינה, דגידולי שכינה אינם נאסרים".

וכתב שם (בס"ק ב') לתלות ספק זה בדברי הראשונים הנ"ל (רש"י ובעל המאור שהובאו לעיל): הרי דנחלקו בטעם דאינו יכול לאסור, אם משום דשייך לכל ישראל [וכמש"כ הרמב"ם בפירוש המשנה בנדרים שם שאין לו אלא זכות מועטת ואין לו רשות], או משום דהוי הקדש, והרי פשטות המתני' מיירי לגבי המקום ולא לגבי

## קדושת עפר וממצאים ארכיאולוגיים מהר הבית

הבניינים, וא"כ פליגי בזה אם מקום הר הבית יש עלה דין הקדש כמו על הבניינים וכן סבירא ליה להמאור [ועי' נימוקי יוסף בנדרים שם, שכתב דלא מקרי נכסים ידיהו הואיל ויש לכל ישראל חלק בהם והריהם כאילו הם של הקדש, וי"ל בלשונו כאילו הם של הקדש, אמנם לא הקדש ממש], אמנם שאר הראשונים, רש"י והרמב"ם דסבירא להו דאינו מטעם הקדש י"ל דסבירא להו דהקרקע אינו קדוש, אלא דהוא דין ציבור.

ונראה לענ"ד שאין דבריו מוכרחים, שהרי בעל המאור שמדבריו רצה לחדש שהם הקדש, דיבר במבנים שעל גבי ההר ובעזרה, ולא בעפר ההר והעזרה ("לשכות ועזרות והר הבית"), וא"כ אין להוכיח מכאן שיש קדושה לעפר העזרה לאחר שנעקר ממקומו, ולא מצאנו מעילה בעפר העזרה אם חפר בה וכד'.

לסברתי שעפר העזרה קדוש דווקא במקומו מצאתי סיוע בדברי חידושי ר' חיים הלוי שכתב:

"ונראה לומר, דהרמב"ם מפרש להסוגיא (בזבחים שהוזכרה לעיל), דזה ודאי דלא חיילא קדושת מקדש רק במחובר לארץ, ומשום דקדושת מקדש היא קדושת מקום, וכדכתיב: המקום אשר יבחר, שאינו רק בארץ ולא במטולטל, ועל כן אם לא קדיש רק רצפה עליונה, א"כ ממילא דליתא לקדושת מקדש כי אם כשהרצפה מחוברת, דחייל בה דין מקום, מה שאין כן אם נימא דעד ארעית תהומא קדיש, וא"כ הרי קדושת מקדש לא פקעה, ורק דבעינן שיחול בה דין רצפת הבית כי היכי דלא תהוי חציצה, בזה שפיר מועיל במה שהוא מסודרת בארץ אף על פי שאינה מחוברת, וזהו דתלי לה הגמ' לדין כשרות האבן בטעמא דעד ארעית תהומא קדיש, כיוון דזה בזה תלוי, דכיוון דעד ארעית תהומא קדיש ואית בה קדושת מקדש, א"כ ממילא דמתכשרה האבן להיות רצפת עזרה אעפ"י שהיא תלושה, ולא חייצא.

ואמנם הגר"ח הלוי דיבר בקדושת העזרה ולא בדין מעילה, אבל נראה להקביל ביניהם. מתבאר כי עפר העזרה דווקא במקומו קדוש, כיוון שנמצא על הר הבית או על העזרה, אבל אין עליו קדושה לאחר שעקרוהו ממקומו.

וכך כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א ה"י) לגבי הסוגיא בזבחים שהובאה לעיל: "ומרצפין את כל העזרה באבנים יקרות, ואם נעקרה אבן, אף על פי שהיא עומדת במקומה – הואיל ונתקלקלה פסולה, ואסור לכוהן העובד לעמוד עליה בשעת העבודה עד שתקבע בארץ".

ולכן אפילו מי שלקח מעפר העזרה שהוציאוהו הנכרים מהר הבית יכול להמשיך ולהחזיק בו ואינו צריך לגונזו.

#### ד. באו פריצים וחללוה לגבי עזרה ולשכות

אבני העזרה והר הבית שהיו חלק מבית המקדש היו קדושות לפחות כקדושת בית הכנסת והן טעונוות לכאורה גניזה. וכל שכן כלי שרת, כגון סכיני שחיטה או שולחנות וכד' שהיו בבית המקדש שיש בהם אף מעילה. אמנם הסיכוי למצוא כלים כאלו בימינו הוא מאד מאד קטן. ההר עבר הרבה מלחמות וידיים זרות שלטו בו והרסו ושללו כל דבר, ולכן אולי ניתן למצוא כלי אבן מימי בית שני, אך לא כלי שרת.

ולכן מה שנוותר לדון עליו הוא מה דינן של אבני בניין וריצוף שהערבים השתמשו בהם שימוש משני ושלישוני – האם יש בהן עדיין קדושה וטעונוות גניזה והשימוש בהן הוא מעילה.

ונראה שחשש מעילה בימינו כבר לא קיים, עפ"י דברי המשנה במעילה (פ"ה מ"ג):  
 "אין מועל אחר מועל במוקדשין אלא בהמה וכלי שרת". וכן פסק הרמב"ם:

המועל בקדשי בדיק הבית, כיוון שמעל בשגגה – נתחלל הקודש, וזה שנהנה אחריו פטור. מעל בזדון – הואיל ואינו חייב בקרבן מעילה לא נתחלל הקודש, אלא הרי הוא בהוייתו, ואם בא אחר ונהנה בו בשגגה – מעל. כמה דברים אמורים? כשמעל בקודש והוציאו בתורת חולין והקנהו לאחר, אבל אם נהנה בו ופגמו ולא הקנה לאחר – יש בו מועל אחר מועל. ואין מועל אחר מועל במוקדשים, אלא בבהמה וכלי תשמיש בלבד. כיצד? בקע בקרדום של הקדש ונהנה בפרוטה ופגם, ובא חבירו ובקע בו ונהנה ופגם – כולם מעלו. נטל הקרדום ונתנו לחבירו – הוא מעל, אבל חבירו לא מעל. שתה בכוס של זהב ונהנה בפרוטה, ובא חבירו ושתה ונהנה, ובא חבירו ושתה ונהנה – כולם מעלו. נטל הכוס ונתנו לחבירו מתנה או מכרו – הוא מעל, וחבירו לא מעל...

ועיי"ש בהשגת הראב"ד.

כאמור לעיל, בימינו אין למצוא כלי שרת,<sup>3</sup> וכל שאר הכלים, גם אם נשמרו במקום כלשהו, אם ישראל השתמש בהם – מעל בהם ויצאו לחולין, ואם נוכרי – נתחללו ויצאו לחולין מדין "באו פריצים וחללוה", כדלהלן.

בחלק א' מספרי ('חבל נחלתו') בסימן יא דנתי במושג 'ובאו בה פריצים וחללוה'. לפי רוב המפרשים כיוון שנכנסו רומאים להיכל – יצאו הבניין והכלים לחולין, כדברי רש"י (ע"ז נב ע"ב): "דכתיב ובאו בה פריצים וחללוה – מכיוון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין".

3. עי' ברמב"ן לקמן שאבני ריצוף קדושות בקדושת הגוף, ולכאורה יש בהן מעילה אף בימינו (אולם הם יצאו לחולין בחילול הנכרים).

וכן דברי הרמב"ן בחידושו (ע"ז נד ע"ב): "איכא דקשיא ליה, כלים דאחז נמי נימא משום ובאו בה פריצים וחיללוה. ואינה קושיא, דכי כתיב קרא בפריצי גויים כתיב ובכיבוש הארץ אבל לא בישראל, תדע שהרי וחיללוה לבית המקדש גופיה קאמר, ואף על פי שהעמידו ישראל צלם בהיכל לא בטלה קדושתו, אלא בחורבן הוא שבטלה לגמרי כדכתיב וחיללוה, וגזירת הכתוב היה שיצאו לחולין על ידי כיבוש הגויים ואף על גב דלאו בני מעילה נינהו...".

וכן דברי הרמב"ם בשו"ת (סי' רט) שנשאל: "שאלה: מה יאמר אדוננו בדבר מי שקנה מן הבוזזים ספרי הקדש שהיו שייכים לאחד מבתי כנסיות שבערים, האם קנה אותם או כופין אותו להחזירם...". והשיב: "אם זו הביזה נעשתה בפקודת סולטאן, הרי (קנהו) ובטל דין הקדש, ואפילו כלי המקדש אם נבזזו בטלה קדושתם. אמרו: ובאו בה פריצים וחיללוה".<sup>4</sup> וכן כתב בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' ה).

ואמנם שיטת בעל המאור והמאירי שהחילול הוא דווקא כשפריצי ישראל חיללו את בית המקדש, אבל נוכרים אינם יכולים לחלל, אולם נראה שאין הלכה כמותם.

והבאתי שם מתשובת החתם סופר (יו"ד סי' רלג) שמעת הצתת האש יצא המקדש לחולין עם כל תכולתו, ולכן קבעו את האבל דווקא בתשיעי באב ולא בי' באב, שאז כבר היה חולין. ועי"ש בדברי אחרונים נוספים.

נראה איפוא שאפילו אם בעפר שהוצא מהר הבית ישנם אבנים שהיו חלק מהמקדש ונפלו או השתמשו בהם לבניה פעם נוספת וכד' – אבנים אלה אינן קדושות ואינן טעונות גניזה, וממילא אם הגיע ליד ילד רסיס מאבן כזו אין בה קדושה ויכול ליטלה כמזכרת.

## ה. האם קדושת מקדש ראשונה בטלה?

לאור האמור בענין "באו פריצים וחיללוה" יש לעיין האם בטלה גם קדושת המקום של הר הבית והעזרה לענין איסור כניסת טמאים.

הרמב"ם פסק בהל' בית הבחירה (פ"ו הט"ו-ט"ז):

שקדושה הראשונה (שקידש שלמה את המקדש וירושלים) קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא. ולמה אני אומר במקדש וירושלים שקדושה ראשונה קדושתן 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 והשמותי את מקדשיכם, ואמרו חכמים: אף על פי ששוממין

---

4. ומשמע מהרמב"ם שהבין דין חילול פריצים כקנין כיבוש מלחמה.

בקדושתן הן עומדים. אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים, וכיוון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה מן המעשרות ומן השביעית, שהרי אינה ארץ ישראל. וכיוון שעלה עזרא וקדשה – לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בו עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה – הרי הוא מקודש היום, ואף על פי שנלקחה הארץ ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה.  
(הל' בית הבחירה פ"ו הט"ו-ט"ז)

יש לכל מקום בארץ ישראל שתי קדושות, קדושה סגולית וקדושת מצוות,<sup>5</sup> וע"כ אף לפי הרמב"ם עזרא הסופר לא יכל להחזיק באוגנדה ולקובעה לארץ ישראל, אלא קדושת הארץ הסגולית מבריאת העולם ונתינתה לאבות היא יסוד הקדושה, ורק קדושת המצוות פקעה ממנה. וכן דוד המלך כשקנה את גורן ארונה היבוסי ובנה בו מזבח התחיל להחיל קדושת מצוות על המקום, אבל המקום קדוש מבריאת העולם, כאמור ברמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ב ה"ב): "ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון כשנברא קרבן, ומשם נברא. אמרו חכמים: אדם ממקום כפרתו נברא". וכן אבן השתיה עליה עמד הארון ממנה הושתת העולם".

אמנם לגבי המקדש וירושלים סובר הרמב"ם שגם קדושת המצוות לא פקעה מהם משקידשה שלמה ולעולם, כיוון שקדושת המצוות של הארץ נובעת מאחיזת ישראל בה, ואילו קדושת המצוות של ירושלים והמקדש נובעת מהשכינה ששרתה בהם כשקידשם שלמה, ושכינה אינה בטלה.

ומצאתי בשו"ת יביע אומר שעשה מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן האם חילול הפריצים בבית המקדש פוגע בקדושת המקום ומפיקע קדושה ראשונה. וזו לשונו:

ועינא דשפיר חזי בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן כה) בד"ה שלישי, שכתב: ומה שבקשת לפטור הנכנס למקדש בטומאה בזמן הזה, מטעם שאמרו בע"ז (נב ע"ב) שכיוון שחללוהו פריצים פקעה קדושתו, לאו מילתא היא, דהתם גבי אבני מזבח ששקצום מלכי יון מיירי, באבנים שסתרו אותם מן המזבח ושקצום לאליהם, ואפילו אם לא סתרו את המזבח, מכל מקום הרי יש בו תפיסת ידי אדם, ולכן נאסר, והוי דומיא דכלי שרת, שכיוון שנכנסו האויבים להיכל יצאו כלי השרת שבו לחולין, ואינהו מהפקרא קא זכו, ולא מקרו אוסרים דבר שאינו שלהם, אבל קרקע המקדש אינה נגזלת ואינה נאסרת, ואם כן ליכא למימר שתצא לחולין. עד כאן. ולא זכר שר מדברי הרמב"ן במלחמות ה' (ע"ז שם), שכתב שבית המקדש עצמו יצא

5. עי' מבוא לשבת הארץ פט"ו ובהערות שם.

מקדושתו ונעשה חול, דכתיב ובאו בה פריצים וחללוה, שהנביא היה מתנבא על המקדש שיחרב ושיצא לחולין ע"י העכו"ם, וגזרת הכתוב היה על הכל, ואף על פי שאין מעילה בקרקעות, והעכו"ם אינם בני מעילה, והיינו דכתיב ונתתיו ביד הזרים לבו ולרשעי הארץ לשלל וחללוהו. ע"כ. ומוכח דסבירא ליה להרמב"ן שפקעה קדושתו לגמרי, ואף הקרקע של בית המקדש יצאה לחולין. וכן מתבאר עוד בחידושי הרמב"ן (מכות יט ע"ב) הנ"ל. וכן מוכח מתשובת הרשב"ץ ח"ג (סימן ה) בדין בית הכנסת, כנ"ל. ואמנם דברי הרמב"ם (פ"ו מהל' בית הבחירה) שסובר לחייב גם בזמן הזה את הנכנס למקדש כשהוא טמא, ויליף לה מדכתיב והשמותי את מקדשיכם, אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים, מסייעים למה שכתב הרמ"ע. ואף דברי הריטב"א מכות (יט ע"ב) דסבירא ליה דלא כהרמב"ן שם מוכחי הכי. וזה כמו שאמרו בזבחים (כד ע"א) שרוד קידש את הרצפה של בית המקדש עד תהום ארעא. וזהו שאמרו ג"כ בברכות (סב ע"ב) כל הרוקק בהר הבית כאילו רוקק בבבת עינו, שנאמר: והיו עיני ולבי שם כל הימים. וכ"כ בשו"ת ישועות מלכו (חיו"ד סימן סז) בד"ה ואכתי, שאע"פ שגזרת הכתוב היא ובאו בה פריצים וחללוה, מכל מקום לא נתחללה הקרקע של מקום המקדש אלא רק החיצוניות שבה, אבל הפנימיות שבה לא נתחללה ולא הופקעה קדושתה לגמרי, ונשאר בה מעט קדושה כפי שקבלו חז"ל וכו', ע"ש (וע"ע בשו"ת מחנה חיים קמא חאו"ח סימן כה בד"ה ולא אוכל). אבל לדעת הרמב"ן גם גוף הקרקע יצא לחולין...

(ח"ה אר"ח סי' טז אות ד)

ונראה לענ"ד שאין שאלת הפריצים שחללוה קשורה לשאלת קדושת המקום. הרמב"ן כתב שחילול הפריצים מחלל את קדושת בית המקדש, דהיינו קדושת הבניין,<sup>6</sup> אבל קדושת המקום י"ל שלא בטלה גם לדעת הרמב"ן, ולכן יכול להיות שאף הרמב"ן אינו מודה לראב"ד הסובר שפקעה הקדושה לענין כניסת טמאים. וכן השאלה בה עסק האבני נזר לגבי הכנסת אצבעות בין אבני הכותל היא למ"ד קדושה ראשונה לא בטלה,<sup>7</sup> ולכן אף אם האבנים עצמן אינן קדושות כיוון ש"באו פריצים וחללוה", הרי זבים וזבות אסורים להכניס אצבעותיהם אם יש דין ביאה במקצת בקדושת הר הבית.

ונראה שאף הרמב"ן סובר כרמב"ם שקדושה ראשונה של ירושלים ובית המקדש לא פקעה עולמית, ולא מצאתי בדבריו שסובר שהותרו המחנות בימינו ומותרת כניסת טמאים, ובמכתבו לבנו מזכיר שעלה להר הזיתים להתפלל מול הר הבית, אבל לא מוזכר שהעיז להיכנס להר הבית, ואף בית כנסת הרמב"ן בעיר העתיקה (שאותו בנה ושיפץ הרמב"ן לאחר שעלה כפי שמתאר במכתבו) אינו על הר הבית.

---

6. אמנם כיוון שהבניין מחובר בקרקע דינו לענין מעילה כקרקע, ועל זה כתב הרמב"ן שמתחלל אע"פ שאינו בתורת מעילה, שאין מעילה בקרקעות.  
7. הערת הרב אביגדר נבנצל: או לפחות קדושה שנייה.

בסוף דרשתו לראש השנה שנשא בעכו לאחר שעלה לארץ ישראל, אומר הרמב"ן:

הדר העולם ארץ ישראל, הדר ארץ ישראל ירושלים, והדר ירושלים בית המקדש,  
הדר בית המקדש בית קדשי הקדשים, הדר בית קדשי הקדשים מקום הכרובים,  
ששם השכינה, שנאמר: "ונועדתי לך שם ודברתי וגו'", ואומר: "רועה ישראל  
האזינה וגו' יושב הכרובים הופיעה", ואומר: "היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי  
ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים המה"...

ונראה שקדושת המקום מקידוש דוד ושלמה לא פקעה, ולכן אף מקום בית המקדש  
קדוש ואינו מצריך קידוש מחדש, אלא רק הבניין יתקדש ויחנך במהרה בימינו אמן.



## מסעות השכינה והסנהדרין

א. הקדמה

ב. מסעות השכינה מבית־המקדש הראשון

ג. גלויות הסנהדרין מבית־המקדש השני

ד. חזרת השכינה אל המקדש

ה. חזרת הסנהדרין מטבריה אל המקדש

ו. סיכום

### א. הקדמה

קו רעיוני מחבר בין בית־המקדש הראשון ובין בית־המקדש השני מבחינת הימצאותן של השכינה והסנהדרין הגדולה בהם. השכינה ששרתה בבית הראשון (ולא בשני),<sup>1</sup> והסנהדרין שעיקרה בבית השני – היוו את מקור החיות והסמכות שלהם, ומכאן המשמעות הרבה שיש להימצאותן במקדש. זאת ועוד, זמן מסוים קודם לחורבנם של המקדשים, השכינה והסנהדרין החלו בעזיבת המקדשים ובנדידתן הרחק מהם, וזה היה אחד הסימנים המובהקים למה שהיה צפוי לקרות למקדשים אלו.

ספרות חז"ל עשירה במדרשים המתארים את מסעות השכינה מבית־המקדש, ויש ביניהם הבדלים מסוימים,<sup>2</sup> ואילו לתיאור גלויות הסנהדרין יש מקור אחד בלבד כפי שיצוין להלן. עניין מסעות השכינה וגלויות הסנהדרין, כבר נידון בעבר, כל אחד בפני עצמו<sup>3</sup> ומטרתנו כאן היא להציגם במסגרת אחת, מהיבטים נוספים עם תיאור השוואתי מסוים ביניהם. ובנוסף, להתייחס לעניין חזרתם של השכינה והסנהדרין אל המקדש העתידי, ובזה נכלול כאן, בכפיפה אחת, את סיפור מסעותיהן מן המקדשים הראשונים וחזרתן בעתיד אל הבית השלישי.

- 
1. יומא כא ע"ב; שם ט ע"ב; ואילו בירושלמי תענית פ"ב ה"א (סה ע"א) וכן שם מכות פ"ב ה"ו (לב ע"א) מובאת דעת אמוראי א"י ששכנה שכינה בבית השני; על משמעות ההבדל ראו אצל: גלעד ששון, 'נוכחות השכינה במקדש השני – בין חכמי בבל לחכמי ארץ ישראל', **מדעי היהדות** 48: 49-71, ירושלים תשע"ב.
  2. ראו: שמואל הכהן, 'עשר מסעות נסעה שכינה', **סיני** פח, קד-קלט, תשמ"א ירושלים. בעמ' קו מצוין המחבר 14 מקורות מדרשיים לעניין מסעות השכינה.
  3. השכינה: ראו בהערה 2. הסנהדרין: ישראל רוזנסון, **מסעות עשרה – על נודדי הסנהדרין בארץ ישראל**, אלקנה תשנ"ח.

בלשון התלמוד יש הבחנה בין **מסעות** השכינה לבין **גלויות** הסנהדרין מן המקדשים. ואולם בכותרת המאמר כינינו את שניהם "מסעות", מכיוון שאף שהסנהדרין גלתה מן המקדש – לא גלתה מארץ ישראל. ועוד, כאמור, נתייחס בהמשך גם אל חזרת הסנהדרין אל המקדש, וכיוון זה מורה על ההיפך מגלות.

מבין כלל מקורות חז"ל המתארים את מסעות השכינה מן המקדש הראשון, יש מקור אחד בלבד המתאר גם את גלויות הסנהדרין מן המקדש השני. הוא מצוי בבבלי מסכת ראש-השנה, ואליו נתייחס בדיוננו זה:

אמר רב יהודה בר אידי, אמר רבי יוחנן: עשר מסעות נסעה שכינה, מקראי [=נלמד מן הפסוקים]; וכנגדן גלתה סנהדרין, מגמרא [=נלמד מן המסורת].

עשר מסעות נסעה שכינה, מקראי: מכפורת לכרוב, ומכרוב לכרוב ומכרוב למפתן, וממפתן לחצר, ומחצר למזבח, וממזבח לגג, ומגג לחומה, ומחומה לעיר, ומעיר להר, ומהר למדבר, וממדבר עלתה וישבה במקומה...<sup>4</sup>

וכנגדן גלתה סנהדרין, מגמרא: מלשכת הגזית לחנות, ומחנות לירושלים, ומירושלים ליבנה, ומיבנה לאושא, ומאושא ליבנה, ומיבנה לאושא, ומאושא לשרעם, ומשרעם לבית-שערים, ומבית-שערים לציפורי, ומציפורי לטבריא, וטבריא עמוקא מכולן, שנאמר: "ושפלת מארץ תדבריי" (ישעיה כ"ט, ד)...

אמר ר' יוחנן: ומשם עתידין ליגאל, שנאמר (ישעיה נ"ב, ב): "התנערי מעפר קומי שבי [ירושלים]". (ראש השנה לא ע"א – לב ע"ב)

## ב. מסעות השכינה מבית-המקדש הראשון

**הופעת השכינה** נזכרת בתורה בהקשרים שונים.<sup>5</sup> בחנוכת המשכן והמקדש הראשון היא נעשתה באמצעות ענף<sup>6</sup> ואש שירדה מן השמים<sup>7</sup> (ואילו בחנוכת הבית השני אין תיאורים כאלו – עזרא ג', ו). **מסעות השכינה מן הקודש**, נלמדים בסוגיית הגמרא דלעיל מן התורה, הנביאים והכתובים, ואולם פירוטם מצוי בעיקר בספר יחזקאל.

- 
4. הגמרא ממשיכה ומפרטת את הפסוקים השונים בתנ"ך שמהם נלמדת כל גלות וגלות, כאשר הגלות הראשונה, נלמדת מן הפסוק בשמות כ"ה, כב: "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים". שאר הגלויות נלמדות מפסוקים בנביאים ובכתובים, כאשר המפורשים מביניהם אלו הפסוקים מיחזקאל י', ד; ו-י"א, כג.
  5. תלויות בני ישראל במדבר (שמות ט"ז, י'); מעמד הר סיני (שם כ"ד, טז-יז); פרשת קורח (במדבר ט"ז, יט; י"ז, ז); מי-מריבה (שם כ', ו).
  6. שמות מ', לד-לה; מלכים א' ח', י-יא.
  7. ויקרא ט', כד; דברי הימים ב' ז', א.

בפרקים ח'–י"א שבספר יחזקאל מתואר מסעו הנבואי של הנביא מבבל לירושלמה בשנה השישית לגלות יהויכין (חמש שנים קודם לחורבן הבית). במסעו זה ראה יחזקאל באופן מרוכז את תועבות העבודה־הזרה שבהן טימאו בני ישראל את המקדש במשך דורות רבים (פרק ח'), את בואם של שליחי ה' שעליהם הוטל להשחית את ירושלים ואת תושביה (פרק ט'), ולאחר מכן את יציאת כבוד ה' מבית־המקדש אל עבר אחד משערי – "שער בית ה' הקדמוני" (י', יח-כב). רש"י הסביר שם שזהו פתח (היכל) בית־המקדש, שנמצא בצד מזרח וידוע "שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים" (משנה ברכות פ"ט מ"ה). ניתן להסביר את פשר עזיבת השכינה דווקא ממקום זה על פי מה שראה יחזקאל במסעו הנבואי במקדש: "והנה פתח היכל ה' בין האולם ובין המזבח, כעשרים וחמישה איש, אחריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה, והמה משתחיים קדמה לשמש" (שם ח', טז). מקום זה הפך למרכז של עבודה־זרה במקדש ועל כן משם נמשכה הסתלקות כבוד ה' והמשיכה אל "ההר אשר מקדם לעיר" (י"א, כג) שהוא הר הזיתים.<sup>8</sup>

במדורי חז"ל מתואר קצב עזיבת כבוד ה' את המקדש וירושלים בעשרה שלבים שנעשו במרחקים קצרים זה מזה, באיטיות ובהיסוס. בכך רצו ללמד על קשיי השכינה להיפרד מן הקודש ומעם ישראל, כפי שמתואר באיכה־רבה:

א"ר אחא: [משל] למלך שהיה יוצא מפלטין שלו בכעס, משהיה יוצא היה חוזר ומגפף ומנשק בכותלי פלטין ובעמודי פלטין ובוכה ואומר: הוי שלום פלטין שלי, הוי שלום בית מלכותי, הוי שלום בית יקרי, הוי שלום מן כדון [=מעכשיו] הוי שלום. כך משהייתה שכינה יוצאת מבית־המקדש הייתה חוזרת ומגפפת ומנשקת בכותלי בית־המקדש ובעמודי בית־המקדש ובוכה ואומרת: הוי שלום בית מקדשי, הוי שלום בית מלכותי, הוי שלום בית יקרי, הוי שלום מן כדון הוי שלום...

א"ר יונתן: שלוש שנים ומחצה עשתה השכינה יושבת על הר הזיתים, סבורה שמה ישראל יעשו תשובה ולא עשו, והייתה בת קול מכרזת ואומרת "שובו בנים שובבים" (ירמיה ג', יד), "שובו אלי ואשובה אליכם" (מלאכי ג', ז), וכיוון שלא עשו תשובה, אמרה "אלך אשובה אל מקומי עד אשר יִאֲשְׁמוּ וּבְקִשׁוּ פְּנֵי בְצַר לָהֶם יִשְׁחַרְגְּנִי" (הושע ה', טו). (איכה רבה [בובר], פתיחתא כה)

מהר הזיתים עברה השכינה אל תחנתה האחרונה בארץ, שהיא המדבר, ועל זאת מובא בסוגיית הגמרא:

8. על פי פירוש א. ש. הרטום לספר יחזקאל, במבוא לפרקים ח'–י"א. ת"א תשל"ג, עמ' 28.

אמר רבי יוחנן: שישה חודשים נתעכבה שכינה לישראל במדבר, שמא יחזור בתשובה. כיוון שלא חזרו, אמר: תיפח עצמן, שנאמר (איוב י"א, כ): "ועיני רשעים תכלינה ומנוס אבד מנְהָם ותקוּתם מפח נְפֶשׁ". (ראש השנה, שם)

ובזה נגזר דינם של המקדש וירושלים לשבט ולהרס.

אחת הקינות הנאמרות בתשעה באב למנהג הספרדים היא, "שכינה צועקת בהרע",<sup>9</sup> ומתוארת בה התלבטות ויציאת השכינה מן המקדש לפי השלבים שבגמ' דלעיל.

### ג. גלויות הסנהדרין מבית המקדש השני

על פי המובא בחז"ל, גם גלויות הסנהדרין הן עשרה ויש כאן הקבלה מובהקת למסעות השכינה, כפי שמצוין פעמיים בסוגיה: "וכנגדן גלתה סנהדרין".

במסכת סנהדרין (ח ע"ב) מובא: "מ' שנה עד שלא חרב הבית – גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות". פרט זה והעובדה שהמעבר של הסנהדרין היה בתחילה בסמוך למקדש: "מלשכת הגזית לחנות, ומחנות לירושלים", מלמדים על הקושי של הסנהדרין לעזוב את המקדש בדומה לשכינה, ועל הצפייה לחזור אליו מיד לכשיתאפשר.

עניין בולט במסלול תנועת הסנהדרין הוא חזרתה ליבנה ולאוושה לאחר שכבר הייתה קודם לכן בשני המקומות הללו. חיים דב מנטל בספרו **מחקרים בתולדות הסנהדרין**<sup>10</sup> מציין (בעמ' 163) שיש חוקרים המקבלים את האפשרות שהסנהדרין הייתה פעמיים ביבנה ובאוושה, אם כי לאו דווקא ברצף זה שמובא בגמרא, אלא בזמנים אחרים שבתקופת חז"ל.<sup>11</sup> ולעומתו, דוד הנשקה במאמרו **מאושה ליבנה – לגלגוליה של מסורת**,<sup>12</sup> מציין שיש חוקרים אחרים המערערים על כך, ולדעתם הסנהדרין לא חזרה שוב ליבנה ולאוושה וזאת מן הנימוקים שהגרסה "ומיבנה לאוושה ומאושה ליבנה" חסרה ברוב נוסחאות התלמוד הידועות,<sup>13</sup> וגרסת התלמוד שבידינו אינה אלא פרי הגהתו של רש"י (שם בעמ' 2).<sup>14</sup>

9. קול התחינה החדש, ירושלים תש"ס, עמ' קסו-קסז. חלקי הקינה הם על פי השם "יוסף" ומיוחסת לר' יוסף אבן סולי בן דוד, כפי שמצוין שם.

10. חיים דב מנטל, **מחקרים בתולדות הסנהדרין**, ירושלים תשכ"ט, עמ' 162-197.

11. החוקרים: גראץ צבי, **דברי ימי ישראל**, חלק ב, ורשא תרנ"ג, עמ' 266 (מהדורה זו נדפסה בירושלים תשל"ב); א"ה ווייס, **דור דור ודורשיו**, חלק ב, ירושלים תרל"ו, עמ' 129.

12. דוד הנשקה, 'מאושה ליבנה – לגלגוליה של מסורת', JSIJ, אוניברסיטת בר אילן 2002, עמ' 9-1.

13. ג' אלון, **תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד**, חלק א, ת"א תשכ"ז, עמ' 292.

14. דעת י"נ אפשטיין בחיבורו **מבוא לנוסח המשנה**, חלק ב, ירושלים 1964, עמ' 1198.

נוסיף שבהמשך הסוגיה שבגמרא מובאת דעת רבי אלעזר שהסנהדרין גלתה שש גלויות בלבד, אם כי אין הוא מסתמך על רשימת מקומות, אלא על רמז שבפסוק מספר ישעיה. מכיוון שהגמ' מקבילה בין מסעות השכינה ובין גלויות הסנהדרין, ייתכן שהגמ' ראתה לנכון למנות גם נדידות זמניות ועראיות וחסרות משמעות, כדי שהקבלה תהיה שלמה, ובמיוחד לאור העובדה שהמספר עשר מורה על שלמות ובעל משמעות מיוחדת ביהדות.<sup>15</sup> מבחירת הגמ' להזכיר נדידות עראיות דווקא מיבנה לאושה וחזרה, ולא נדידות המאוחרות למעבר לטבריה, אנו יכולים ללמוד על הדגש שנתנה הגמ' לגלות האחרונה של הסנהדרין לטבריה, וזאת כהקדמה לדברי ר' יוחנן המוזכרים בהמשך הגמ' ביחס לטבריה: "ומשם עתידין ליגאל", כלומר: עומק הגלות מהווה ראש פינה לגאולה העתידה.

#### ד. חזרת השכינה אל המקדש

בנבואות יחזקאל שבחלקו השני של הספר יש סגירה של מעגל הסתלקות השכינה מן הקודש על ידי חזרתה אל המקדש.

בפרק מ' ואילך מתואר כי בשנה העשרים וחמש לגלות יהויכין (ארבע-עשרה שנים לאחר חורבן הבית), הובא יחזקאל הנביא שוב בחזון אל הר הבית ושם הראו לו את התכנית המפורטת של בית-המקדש השלישי<sup>16</sup> – השערים החיצוניים, החצרות והבניינים שבהן (שם פרק מ'), היכל בית-המקדש כולל קודש-הקודשים (פרק מ"א), ותיאור מפורט של כמה בניינים שבחצרות (פרק מ"ב). בפרק מ"ג, א-ט מספר הנביא שנגלה לו כבוד ה' החוזר אל בית-המקדש, והוא שמע את כבוד ה' אומר, כי במקדש תשרה שכינתו ובני ישראל לא יחללוהו עוד.

סגירת המעגל מאופיינת גם בדרך חזרת השכינה אל המקדש: "וכבוד ה' בא אל הבית דרך שער אשר פניו דרך הקדים" (שם מ"ג, ד), דרך אותו השער, שממנו הסתלק לפני החורבן, ככתוב: "ויעמד פתח שער בית ה' הקדמוני וכבוד אלהי-ישראל עליהם מלמעלה" (שם י', יט), ועוד, הנביא מעיד שמחזה זה הוא "כמראה אשר ראיתי בבאי לשחת את העיר" (שם מ"ג, ג) – החזרת העטרה ליושנה.

בהמשך, נתחדש הגילוי הישיר של ה' אל הנביא ונאמרים לו הציווי לבני ישראל לבנות את בית-המקדש על פי התוכנית שהוא פירט, משפט הקרבנות שיוקרבו בו בימי חנוכתו (שם מ"ג, י-כז), סדר העבודה בבית-המקדש והדינים החלים על המשרתים בו (פרקים מ"ד-מ"ו) וכבוד ה' מלא את הבית (מ"ד, ד). ועוד, הדרך הפונה

<sup>15</sup> ראו במסכת אבות פרק ה; אד"נ נו"א פרקים לא-לה; אד"נ נו"ב פרקים לו-לט.

<sup>16</sup> רמב"ם, הל' בית הבחירה פ"א ה"ד.

קדים (כיוון מזרח-דרומי של הבית) לא תשמש עוד לעזיבת השכינה, אלא ממנה, ממפתן הבית, ייפתח מעיין שיהיה לנחל גדול ושוטף אשר מימיו ימתיקו את מימי ים-המלח ויביאו ברכה לאדמה אשר מסביב לו (מ"ז, א-יב). על מעיין זה ניבאו גם הנביאים יואל (שם ד', יח) וזכריה (שם י"ד, ח).<sup>17</sup>

## ה. חזרת הסנהדרין מטבריה אל המקדש

טבריה הייתה מקום חנייתה האחרונה של הסנהדרין עד לביטולה, כנראה בעת ביטול הנשיאות בשנת ד'קפ"ה (425 לסה"נ). בטבריה ערך רבי יהודה הנשיא את המשנה, בה שכנה הישיבה שבה למדו ולימדו חכמי ישראל רבים בתקופת המשנה והתלמוד, ובראשה עמד רבי יוחנן, גדול אמוראי א"י בדור השני. כמו כן, בטבריה סודר ונערך התלמוד הירושלמי.

### 1. בארה של מרים בכנרת<sup>18</sup>

בחומש במדבר כ', א מסופר כי מרים הנביאה נפטרה בחודש הראשון של השנה הארבעים לצאת בני ישראל ממצרים. בפסוק שלאחריו כתוב: "ולא היה מים לעדה ויקהלו על משה ועל אהרן". התנאים למדו מסמיכות זו ש"כל זמן שהייתה מרים קיימת הייתה הבאר מספקת את ישראל, משמתה מרים... ולא היה מים לעדה – שנסתלקה הבאר" (תוספתא, סוטה פ"א ה"א). מכאן שבכל שנות הנדודים במדבר, בני ישראל קיבלו מים בזכותה של מרים "על שאמרה שירה על המים וקיבלה שכרה במים"<sup>19</sup> (במדבר רבה פרשה א', ב ד"ה וידבר).

במשנה אבות פ"ה מ"ו מצוין שבארה של מרים הוא אחד מעשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות. היכן נמצאת בארה של מרים ומה הן סגולותיה? על כך ניתן ללמוד מהמובא בויקרא רבה:

מעשה במוכה שחין אחד שירד לטבול בטבריא וארעת שעתא וטפת לכירא דמרים ואסחי ואיסתי [תרגום: וארעה השעה וצפה הבאר של מרים וטבל ונתרפא].

והיכן היא בארה של מרים? א"ר חייא בר אבא ... שכל מי שהוא עולה על ראש הישימון ורואה כמין כברה קטנה בים של טבריא היא בארה של מרים. א"ר יוחנן בן נורי: שערוותא רבנן והוא מכוונא כל קבל תרעי מציעיא דכנשתא דטבריא

17. ראו בפירוש דעת מקרא ליחזקאל עמ' שפד, המביא את עדותו של רבי אליעזר בן יעקב במסכת יומא עז ע"ב שממנה ניתן ללמוד שבימי בית שני היה שם מעין, ונסתם במשך הזמן.

18. ראו על כך בהרחבה במאמרי: 'בארה של מרים – במשמעות נוספת', שמעתיין 163: 28-36, מרכז שפירא תשס"ו.

19. שמות ט"ו, כ-כא.

[תרגום: שיערו חכמים שהיא מכוונת כנגד השער האמצעי של בית-הכנסת העתיק של טבריא]. (ויקרא רבה פרשה כ"ב, ד, ד"ה ויתרון)

ר' יוסף קארו בחיבורו 'בית-יוסף' (או"ח רצט, י), הביא סיפור על מוכה שחין נוסף וממנו גם נלמדה הלכה ב'שולחן ערוך', כמפורט להלן:

ומעשה באדם אחד שהיה מוכה שחין והלכה אשתו במוצאי-שבת לשאוב מים ונזדמנה לה בארה של מרים ומילאה כדה מאותן המים. כיוון שבאה אצל בעלה, כעס עליה ומרוב כעסו נפלה כדה משכמה ונשבר הכד ונפלו מטיפי המים על בשרו, ובכל מקום שנתזו המים נרפא השחין. ועל זה אמרו חכמים (קידושין מא ע"א): "רגזן לא עלתה לו אלא רגזנותו". ולכן נהגו לשאוב מים בכל מוצאי-שבת.<sup>20</sup>

ההלכה אצל הרמ"א בשו"ע שם:

הגה... ויש אומרים לדלות מים בכל מוצאי-שבת, כי בארה של מרים סובב כל מוצאי-שבת כל הבארות ומי שפוגע [=פוגש] בו וישתה ממנו יתרפא מכל תחלואי ולא ראיתי למנהג זה.

## 2. טבריה – ראשית הגאולה

מכיוון שטבריה היא המקום האחרון של הסנהדרין הרי שממנה תתחדש הגאולה, כמתואר במדרש:

אמר רבי יוחנן: טבריה משלמת למשיח, שנאמר: "תִּרְמַסְנָה רֶגֶל רַגְלֵי עַנְי" (ישעיה כ"ו, ו). מה כתיב אחריו? "והוכן בחסד כסא" (שם ט"ז, ה). באותה שעה יפרע הקב"ה מאומות העולם פורענות גדולה... וכל כך למה? שנתן הקב"ה קץ לאיסוריהן (=לייסוריהן) של צדיקים... שנאמר: "קץ שם לחושך" (איוב כ"ח, ג). (בראשית רבה צ"ז, יג)

ישנם מדרשים נוספים הקושרים בין טבריה לבין הגאולה העתידה: באוצר המדרשים, אייזנשטיין עמ' 160, ד"ה זרובבל, מובא שמטה אהרן, משה ודוד המלך נגנזו בטבריה עבור המשיח. ובמדרש זוטא שיר השירים (בובר) א', ד מסופר ששמחת ראשית הגאולה לעתיד לבוא תהיה בתחום שמהר הזיתים ועד לטבריה.

מתוך כך, ומהעובדה שגם בארה של מרים נמצאת ממול לטבריה, ניתן ללמוד כי לעתיד לבוא, טבריה תהיה המקום הראשון שבו הגלות תגיע לשלמותה ולסיומה ובכך יתאפשר בואו של המשיח ממנה, ובעקבות זאת גם חידוש הסנהדרין במקדש.

---

<sup>20</sup>. מקור הסיפור הוא בויקרא רבה כ"ב, ד, ד"ה ויתרון. הסיפור מובא בהרחבה בכלבו סימן מא, סוף עמוד ב (הספר הוא מסוף המאה ה-13 לסה"נ, לא ידוע שם מחברו ומשערים שספר זה הוא קיצור של הספר אורחות חיים מאת רבי אהרן בן יעקב הכהן). רבי יוסף קארו והרמ"א הסתמכו על הכלבו.

## ו. סיכום

השכינה והסנהדרין שהם 'מקורות האנרגיה' של המקדש הראשון והמקדש השני, בעזיבתם את המקדשים, לא רק שהתרחקו מהם אלא עוד יותר התרחקו מאוד זה מזה:

**השכינה – "עלתה וישבה במקומה" (בשמים).**

**והסנהדרין – ירדה עד לטבריה, וכמאמר הגמרא שם: "וטבריא עמוקא מכולן" (העיר הנמוכה בישראל כ-100-200 מטרים מתחת לפני הים).**

פערי המרחקים שביניהם יכולים ללמד על עוצמת הגלות הפיזית והרוחנית של עם ישראל. ואולם פער זה עתיד להצטמצם בעתיד עד כדי היעלמותו לאחר שהשכינה והסנהדרין ישובו אל הבית השלישי. מעלתו המיוחדת של הבית הזה לעומת קודמיו, תהיה בכך שהשכינה והסנהדרין ישכנו בו יחדיו, זו לצד זו, וזהו אחד המאפיינים והסמלים החשובים של הגאולה השלמה.



המועדים

במקדש



## לשון של זהורית קשירתה בראש השעיר כחלק ממהות עבודת השעיר

- א. פתיחה
- ב. מקור ההלכה ללשון של זהורית
- ג. תפקידה של לשון זהורית
- ד. לשון של זהורית – תקנות חכמים
  1. שיטת הירושלמי
  2. שיטת מדרש 'פתרון התורה'
  3. שיטת הבבלי
- ה. לשון של זהורית אחת או שתיים?
  1. מימון הלשון
  2. משקל הלשון
- ו. קשירת ראש השעיר לאחר ההגרה
- ז. המקור לקשירת הלשון בראש השעיר
- ח. שיטת הגר"ח סולוביצ'יק
- ט. סיכום

### א. פתיחה

חיוב קשירת לשון זהורית בראש השעיר המשתלח המופיע במשנה יומא (פ"ד מ"ב) וכן קשירתו בפתחו של ההיכל המצוין בגמרא יומא (סז ע"א) אינו מוזכר מפורשות בתורה, וגם מדרשי ההלכה אינם נדרשים לדין זה ואינם מלמדים את מקור ההלכה. יתירה מכך, בדברי הגמרא מוזכרות מטרות שונות ללשון הזהורית (כפי שיבואר להלן פרק ג), מטרות שונות אלו בצירוף ההשתלשלות ההיסטורית של תקנות חכמים בדבר מיקומה של לשון הזהורית כפי שיבוארו להלן (פרק ד) מקשים הם להבין את ייעודה ותוקפה של הלכה זו, מקשים הם להבין האם קשרו רק לשון זהורית אחת במקדש או שתיים (כפי שיבואר להלן פ"ה) ובכלל מקשים הם לרדת לשורשה של הלכה הזאת.

להלן (פרקים ר"ז) יבואר שמקומה העיקרי של הלשון הוא דווקא בראש השעיר, וייחודו של השעיר כשעיר המשתלח נקבע כאשר הוצמד לו לשון הזהורית, חכמים בתקנותיהם השונות לא שינו ולא יכלו לשנות את תפקיד הזהורית, וממילא גם לא את מקומה העיקרי. הלשון (לשיטת רוב הראשונים) כנראה תמיד נחלקה לשניים:

חציה נשאר בראש השעיר עד דחיפתו מהצוק, וחלקה האחר הוצג לעם על מנת שיווכח שהעוונות כופרו, ומקומו השתנה.

יסוד שיטתנו הנ"ל שלשון הזהורית היא חלק מהשעיר כבר נקבעה על ידי ר' חיים בכתביו (סטנסיל) אבל כפי שיבואר (להלן פרק ח) בכמה נקודות שונה היא גישתו מדברינו, והבוחר יבחר.

## ב. מקור ההלכה ללשון של זהורית

במשנה במסכת שבת נאמר:

מנין שקושרין לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח? שנאמר (ישעיה א): "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו".  
(שבת פ"ט מ"ג)

לכאורה דברי הנביא אינם מהווים מקור מוחלט וברור להלכה עצמה המחייבת קשירת לשון, ובוודאי אינם מקור לכך שקשירת הזהורית חייבת להיות דווקא בראש השעיר. מדברי הנביא ניתן ללמוד אך ורק שצבעו של לשון הצמר (שמקור חיובו נובע ממקום אחר) יהיה זהורית ולא בצבע אחר. יתירה מכך, מהפסוק אי אפשר ללמוד כלל שהחיוב הוא חלק מעבודת המקדש וניתן להבין שמצווה זו היא חובה אישית או ציבורית.

מקור נוסף לעצם החיוב כותב ר' חיים (חדושי הגר"ח עמ' רלח) והוא הלכה למשה מסיני. לדעתו, מדברי האמוראים (יומא מא ע"ב) המשווים (=לענין השיעור) בין לשון השני של פרה אדומה ולשון המצורע המוזכרים מפורשות במקרא, ללשון שעיר המשתלח – נראה שכל השיעורים הללו הם מהלכה למשה מסיני, וכדברי הרמב"ם:

ושני תולעת משקלו שקל... וכל השיעורים הלכה. (הל' טומאת צרעת פי"א ה"א)

ואם השיעור הוא "הלכה" בוודאי שגם תוקף החיוב הוא לפחות מהלכה למשה מסיני.

## ג. תפקידה של לשון זהורית

חז"ל מנו שלושה תפקידים ללשון הזהורית:

א. כדברי המשנה שבת הנ"ל – להודיע לעם שהעוונות נמחלו. לכאורה להגשמת מטרה זו אין צורך שהזהורית תהיה דווקא בראשו של השעיר המשתלח והיא יכולה להיות גם במקום אחר.

ב. להבדיל בין השעיר המשלח לשעיר הנשחט, וכדברי הגמרא:

קשר לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח, והעמידו כנגד בית שילוחו, ולנשחט כנגד בית שחיטתו... תא שמע, דתני רב יוסף: קשר לשון של זהורית בראש שעיר

## לשון של זהורית – קשירתה בראש השעיר כחלק ממהות עבודת השעיר

המשתלח והעמידו כנגד בית שילוחו, ולנשחט כנגד בית שחיטתו שלא יתערב זה בזה, ולא יתערב באחרים. (יומא מא ע"ב)

מכיוון שמטרת קשירה זו היא ההבדלה בין השעירים השונים היא חייבת להיות דווקא על גבי השעיר. בהבנה ראשונית נראה שקשירה זו היא חלק מפעולת ההגרלה, לאחר העלאת הגורל רצו למנוע מהשעירים להתערב שנית ולכן סימנו אותם באופן שונה. להלן נראה שקשירת הלשון בשעיר נובעת ממטרה שונה לחלוטין.

ג. להודיע לכוהן הגדול שהגיע שעיר למדבר והוא יכול להמשיך בעבודתו,<sup>1</sup> כדברי המשנה יומא:

אמרו לו לכהן גדול: הגיע שעיר למדבר. ומניין היו יודעין שהגיע שעיר למדבר... רבי ישמעאל אומר: והלא סימן אחר היה להם, לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל, וכשהגיע שעיר למדבר היה הלשון מלבין, שנאמר: "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו". (יומא פ"ו מ"ח)

ברור שידיעת הכוהן שהשעיר הגיע למדבר איננה מטרה לקשירת השני בפתח ההיכל אלא נגזרת מהמציאות שבה היה השני קשור בפתח ההיכל, שהרי בשלב מסוים ביטלו את אותה מציאות.<sup>2</sup>

1. הראשונים נחלקו מהן העבודות שנאסר על הכוהן להמשיך בעשייתן כל עוד לא הגיע השעיר למדבר. רש"י (יומא סח ע"ב ד"ה אמרו) סבור שהוא אינו רשאי לעבוד כלל, וכדבריו: "שאינו רשאי להתחיל בעבודה אחרת... שנאמר ושלח את השעיר במדבר ואחר כך ואת חלב החטאת יקטיר המזבחה". והעירו האחרונים (ערוך השולחן העתיד סי' קסא ס"ק יד"טו; שעורי הגרי"ד עמ' קנז ואילך) שמדברי הרמב"ם נראה שרשאי היה להמשיך בעבודת הקטרת הפר והשעיר אך לא היה רשאי לקרוא בתורה. ומסביר הרב סלובצ'יק הגבלתו מלהמשיך ולקרוא נובעת מכך שהיה אסור לו לצאת מהעזרה כל עוד השעיר לא הגיע למדבר. המשלח המגיע למדבר הוא שליחו של הכוהן הגדול ולכן כל עוד לא נעשתה המצווה היה על הכוהן להישאר בבגדי הכהונה בעזרה כדי שהשליחות תתייחס אליו. ומדויקים דברי הרמב"ם (עבודת יוה"כ פ"ג ה"ח) "כיוון שהגיע שעיר למדבר, יצא כוהן גדול לעזרת נשים לקרות בתורה".
2. יומא סז ע"א, וראה שם בהג"ה הגר"א המוחק את כל דברי ר' ישמעאל מהמשנה; התנאים נחלקו האם השתמשו באמצעי זה לידיעה על סיום עבודת השעיר. במשנה מוזכרים דברי תנא קמא ור' יהודה הסבורים שהשתמשו באמצעי אחר. ניתן אמנם לפרש את דבריהם לתקופה שלאחר התקנה בה קשרו את הלשון בקרני השעיר ולא בפתח ההיכל, כדברי רבי נחום בר פפא משום רבי אלעזר הקפר (יומא סז ע"א) שרק בראשונה כשהיו קושרין לשון של זהורית על פתח אולם מבפנים ידעו שנעשית מצותו. אך מדברי תוספות ישנים שם (ד"ה וקמ"ל) נראה שמחלוקתם היא עקרונית ואינה תלויה בזמן. לדעת ת"ק ור' יהודה לא יכלו להשתמש באמצעי זה לידיעה כי הותר לכוהן להמשיך את עבודתו כבר כשהגיע השעיר למדבר עוד לפני דחיפתו מהצוק ואילו השני לא התלבן אלא לאחר הדחיפה.

## ד. לשון של זהורית – תקנות חכמים

התלמודים והמדרישים נחלקו בהשתלשלות ההיסטורית של תקנות חכמים בעניין קשירת לשון הזהורית בפתח ההיכל.

### 1. שיטת הירושלמי

בראשונה היו קושרים אותו בחלונותיהן ויש מהן שהיה מלבנין ויש מהן שהיה מאדים<sup>3</sup> והיו מתביישין אלו מאלו, חזרו וקשר אותו בפתח ההיכל. ויש שנים שהיה מלבין ושנים שהיה מאדים, חזרו וקשרו אותו בסלע. (יומא פ"ו ה"ה)

מסורת הירושלמי שונה הן בפרטיה וכנראה גם ביסודותיה מהמסורת הבבלית הנזכרת להלן. לדעת הירושלמי תחילת התקנה הייתה קשירה פרטית של כל אחד ואחד בחלונו, בשלב שני תיקנו תקנה כללית לקשירת הלשון בפתח ההיכל, כמו כן אין הירושלמי מציין שעל פתחו של היכל היו שתי תקנות כשיטת הבבלי, ונראה שלדעתו הייתה תקנה אחת. בשלב המאוחר של התקנה היו קושרים את הלשון בסלע. גם כאן דברי הירושלמי שונים מהמסורת הבבלית ואין הוא מציין שהיה חולק את הלשון לשנים וחציו היה קושר בין קרני השעיר אלא לדעתו רק קשר בסלע. ואמנם במשנה (יומא פ"ו מ"ו) כתב התנא מפורשות: "ומה היה עושה, חלק לשון של זהורית חציו קשר בסלע וחציו קשר בין קרניו", מכל מקום כבר ציינו הראשונים שלדעת ר' יהודה לא היה מחלק את הלשון לשניים<sup>4</sup> ואולי הירושלמי הולך בשיטה זו ואולי גם הירושלמי סבור שחלק את הלשון וקשר חציו בסלע וחציו בשעיר ואין הוא נזקק לציין זאת.

נראה שלדעת הירושלמי אין כאן כלל תקנה מתקנות הקורבן או מעבודות המקדש, אלא יש מימוש הבטחת הנביא לוודא שהחטאים כופרו. מכיוון שבמהלך השנים הידיעה הפרטית של הכפרה הביאה לידי בושח תיקנו חכמים שהבירור יהיה כללי ולא פרטי וקשרו את הלשון בפתחו של היכל. לאחר שגם פתרון זה הביא לידי צער ובושח תיקנו שרק הכוהן הוא שיידיע האם עבודתו כיפרה לעם ואת הבירור יעשה שליחו של הכוהן איש עתי הנמצא ליד הסלע. מפשטות לשון הירושלמי נראה שלדעתו קשירת השני המברר את כפרת העם לא נעשתה כלל בקרני השעיר ואיננה

3. מדברי הירושלמי כאן נראה שכלל לא לקחו לשון הצבועה באדום והיא זו שהלבינה אלא צבעו של הלשון היה סתמי ויש שהיה מלבין ויש שהיה מאדים. ואולי הכוונה ב'מאדים' נשאר אדום, וצ"ע.

4. תוספות ישנים סח ע"ב. להבנתם דעת ר' יהודה היא שעצם הגעת השעיר למדבר התקיימה המצווה, וממילא לא היה חשש שאם יקשור רק בסלע לא ידחוף את השעיר כי באמת אין צורך לדחוף אותו וכו'. ולפי דבריהם המשניות האומרות שחילקו את הלשון לשניים – במחלוקת שנויות.

קשורה כלל לעבודות הקורבנות, ולהיפך יסודה הוא ברצון הפרטי של כל אחד ואחד לוודא שהקב"ה כיפר על החטאים, ואף קשירתה בהיכל איננה אלא תחליף לקשירה בחלונות הפרטיים.

לשיטה זו חייבים לומר שפעמיים השתמשו ביום הכיפורים בלשון של זהורית, ושתי הפעמים הן שני חיובים נפרדים. בפעם אחת השתמשו בלשון כדי לברר האם השעיר כיפר והעוונות נמחלו – לשון זו קשרו בחלון ולבסוף בסלע, ופעם שנית השתמשו בלשון זהורית לאחר ההגרלה כדברי המשנה יומא (פ"ד מ"ב). לכאורה אין שום קשר ענייני בין שתי הלשונות הללו, אך מאידך שתי הלשונות הללו נובע חיובן מאותו מקור – דברי הנביא, שהרי ראיית העם שהלשון הלבנה היא כפשוטו של מקרא וגם מקור החיוב לקשירת הלשון בראש השעיר הוא דברי הנביא כמצוטט לעיל מהמשנה בשבת. וצ"ע.

## 2. שיטת מדרש 'פתרון התורה'

היה כהן גדול מביא שני שעירים וקשר אותם פתח הבית וקשר לשון של זהורית בראשו של אחד וישתלח הוא שלשון של זהורית בראשו ומלבנו. וכך היה המנהג עד סוף בית האחרון ארבעים שנה, ומאחר [מ' שנה קודם<sup>5</sup>] חרבן של בית לא היה לשון של זהורית מלבין, אלא כשהיה נקשר היו ישראל מביטין שהוא אדם והיה נלבן והיו ישראל יודעין שנתרצה בעדן. וכיון שלא היה מלבין היו הכהנים קושרין אותן לפני מן הבית לפי שבתנאי בא הקב"ה עמהן, שנ' רחצו הזכו וגו' למדו היטב וגו' ואומר לכו נא ונוכחה יאמר ה' וגו'.

(מדרש פתרון התורה; הובא ב'תורה שלמה' פרשת אחרי, עמ' כט)

המדרש מציין שדווקא עד התקופה האחרונה של הבית היו קושרים את הלשון בראש השעיר המשתלח, ולשון זו היא שמתלבנת, וישראל היו מביטים דווקא על לשון זו, ובתקופת הבית האחרונה כאשר הלשון הפסיקה להתלבן לחלוטין (לא כדברי התלמודים פעמים מלבין ופעמים אינן מלבין) העבירו אותה לפתח ההיכל, מקום שהציבור הרחב לא היה יכול להביט.

אין מדרש זה מציין את התקנה המאוחרת לקשור את הלשון בסלע שלפני הצוק, אך מכל מקום פרט זה המוזכר בתלמוד הבבלי והירושלמי יכול להתאים גם לשיטת המדרש, שהרי ברור שהיו שלבים רבים לתקנה ויכול להיות שגם מדרש זה מסכים שבשלב הסופי העבירו את לשון הזהורית לסלע שבצוק. מדברי המדרש נראה שלשון אחת הייתה במקדש – היא הלשון שקשרו בראש השעיר והיא הלשון שעליה דיבר הנביא "לכו נא ונוכחה וגו'".

---

5. הגהת הרב כשר בנוסח המדרש, הובאה בתורה שלמה שם.

### 3. שיטת הבבלי

תנו רבנן: בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ, הלבין – היו שמחין, לא הלבין – היו עצבין ומתביישין. התקינו שיהיו קושרין על פתח אולם מבפנים, ועדיין היו מציצין ורואין: הלבין – היו שמחין, לא הלבין – היו עצבין. התקינו שיהיו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו. (יומא סז ע"א)

לדעת הבבלי כל התקנות היו סביב עבודת המקדש, וזאת בניגוד לדברי הירושלמי. השאלה שאיננה ברורה בשיטה זו, היא: האם הבבלי סבור כשיטת הירושלמי שהיו שתי לשונות, או שלדעתו היה רק לשון אחת כדברי מדרש פתרון התורה ולשון זו הועברה מראש השעיר לפתח האולם<sup>6</sup> ובתקופה מאוחרת לסלע שעל יד הצוק.

### ה. לשון של זהורית אחת או שתיים?

הראשונים התייחסו לשיטת הבבלי, והם נחלקו בשאלה הנ"ל – האם לשון זהורית אחת הייתה במקדש והיא זו שנקשרה הן בראש השעיר והן בפתח ההיכל, או שמא היו שתי לשונות נפרדות. מחלוקתם מפרשת באופן שונה שתי סוגיות: האחת בעניין מקור מימונה של הלשון, והשנייה גבי משקלה של הלשון.

#### 1. מימון הלשון

פרה ושעיר המשתלח ולשון של זהורית באין מתרומת הלשכה כבש פרה וכבש שעיר המשתלח ולשון שבין קרניו... באין משיירי הלשכה. (שקלים פ"ד מ"ב)

פרשני המשנה והראשונים נחלקו בתירוץ הסתירה בין הרישא של המשנה הסוברת שמימון הלשון הגיע מתרומת הלשכה לסיפא הסוברת שהוא הגיע משיירי הלשכה. **תוספות ישנים** (יומא סז ע"א ד"ה חולק) וכן **הסמ"ג** (מ"ע רט) סבורים שיש להבדיל בין הלשון שבראש השעיר המשתלח הבאה מתרומת הלשכה שאותה קשרו בראשו לאחר ההגרלה, ובין הלשון שקשרו בין קרניו לפני דחיפתו מעל הצוק (ולפני התקנה היא הייתה בפתח ההיכל) שהיא באה משיירי הלשכה. לדבריהם ברור ששתי לשונות נפרדים נקשרו על גבי השעיר.

**הרע"ב והרש"ס** בפירושים למשנה סבורים שהרישא אינה עוסקת כלל בלשון זהורית של יום הכיפורים אלא בלשון של פרה אדומה, ורק הסיפא עוסקת בלשון שנקשרה בשעיר המשלח. לפי דבריהם נראה שרק לשון אחת הייתה, והיא נקשרה בין

---

6. גירסת הברייתא בבלי היא שקשירת הלשון הייתה בפתח האולם (מבפנים ומבחוץ), לעומת זאת בירושלמי הנזכר לעיל וכן בדברי ר' ישמעאל במשנה (פ"ו מ"ח) מצוין שהלשון נקשרה "על פתחו של היכל". ונראה שפתח ההיכל כאן כוונתו כשם כללי לבית עצמו כדברי הרמב"ם בית הבחירה פ"א ה"ה "ושלשתן (=קודש הקדשים, הקודש, אולם) נקראין היכל".



קרני השעיר (ומטעם זה הרישא אינה יכולה לעסוק בלשון של פתח ההיכל). מנגד מדברי הרמב"ם (הל' שקלים פ"ד ה"א) נראה שהוא אינו גורס בסיפא "לשון שבין קרניו", וגם מדבריו נראה שלשון אחת הייתה ומקור מימונה מתרומת הלשכה.

באופן שונה מפרש הריבב"ן, ולדעתו ההבדל בין הרישא לסיפא נובע מכך שהן מדברות על תקופות היסטוריות שונות. בזמן שקשרו את הלשון בפתח ההיכל מימנו אותה מתרומת הלשכה אך לאחר שתיקנו שיקשרו אותה בסלע ובין קרניו מימנו אותה משיירי הלשכה.

## 2. משקל הלשון

אמר רבי יצחק: שתי לשונות שמעתי, אחת של פרה ואחת של שעיר המשתלח. אחת צריכה שיעור, ואחת אינה צריכה שיעור... של שעיר המשתלח דבעי חלוקה – בעי שיעור. (יומא מא ע"ב)

נחלקו הראשונים מהי החלוקה שחילקו את הלשון הקשורה בראש השעיר שבעקבותיה ניתן להוכיח שללשון היה שיעור. רש"י (ד"ה דבעי) סבור שזו החלוקה הנעשית על הצוק לפני דחייתו (כדברי הגמרא יומא סז ע"א), ומדבריו ברור שמדובר בלשון זהורית אחת שבה השתמשו במקדש עצמו כדי לבדל את השעיר המשתלח מחברו הנשחט, ובצוק קשרו אותה כדי להיווכח שהעברות כופרו. אך ראשונים אחרים סבורים שחלוקת הלשון שאליה מתייחסים דברי הגמרא היא החלוקה בין הלשון שקשרו לקרני השעיר המשתלח ובין הלשון שנקשר בצוואר השעיר הנשחט לאחר ההגרלה.<sup>7</sup> ולפי הסבר זה כתב בתוספות ישנים (מא ע"ב ד"ה של שעיר) שעל גבי הצוק השתמשו בלשון אחרת (שהייתה מונחת שם מבעוד יום או שהובאה עם השעיר),<sup>8</sup> ודבריו חייבים לומר שלפני שילוח השעיר הורידו ממנו את הלשון הראשונה.

שיטת רש"י (=לשון של זהורית אחת), שהיא שיטת רוב הראשונים ופרשני הבבלי הן בסוגיית משקלה של הלשון והן בסוגיית מקור המימון, צריכה בירור: ברור שגם לפני התקנה המאוחרת שעדיין קשרו לשון בפתח ההיכל גם קשרו לשון של זהורית בראש השעיר לאחר ההגרלה כדברי פשט המשנה (פ"ד מ"ב), ואם כך השאלה היא האם את הלשון הקשורה בראש השעיר הורידו לפני שילוחו או שהשעיר נשא את הלשון יחד עם עוונם לארץ גזרה. אם נאמר שלא הורידו את הלשון מהשעיר, אז חייבים לומר שבזמן הקדום היו שתי לשונות אחת בפתח ההיכל ואחת בראש השעיר והתקנה לא רק ששינתה את מיקום השני אלא איחדה את שתיהן ללשון אחת. לפיכך

7. וכן כתב הריטב"א (מא ע"ב ד"ה של שעיר) אך סיים ששיטת רש"י נכונה יותר. וכן מובא בשם ר' יונתן מלוניל.

8. וכך כתב בתוספות ישנים (יומא סז ע"א, נדפס סח ע"א ד"ה חולק)

נראה יותר לומר שגם בתקופה הראשונה הלשון שבראש השעיר הורדה ממנו והיא זו שנקשרה בפתח ההיכל<sup>9</sup>, ותמיד הייתה לשון אחת שהתקנות רק שינו את מיקומה מפתח ההיכל לסלע ולבין קרניו. אך גם להסבר זה צריך לומר שהתקנה שינתה את אופי ההלכה, ואם בזמן שלפני התקנה הורידו את הלשון וקשרו אותה כיחידה אחת בפתח ההיכל – לאחר התקנה חילקו אותה וקשרו כל חלק בנפרד. ואולי ניתן להסביר שגם לפני התקנה חילקו את לשון השעיר לשניים: חציו השאירו בראש השעיר וחציו תלו על פתח ההיכל, והתקנה המאוחרת רק שינתה את מיקום חציו הלשון אך לא שינתה שום דבר מאופייה של ההלכה. להלן נראה שהסבר זה הוא מועדף.

### ו. קשירת ראש השעיר לאחר ההגלה

מטרת קשירת לשון הזהורית בראש השעיר המשתלח לאחר ההגלה עדיין צריכה תלמוד. בפשוטות מדברי הגמרא נראה שמטרתה היא הבדלה בין השעיר המשתלח לשעיר הנשחט, אך בהתבוננות נוספת נראה שאין הכרח לפרש כן, וכך שנינו:

קשר לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח, והעמידו כנגד בית שילווח, ולנשחט כנגד בית שחיטתו... איבעיא להו: ולנשחט אקשירה קאי או אהעמדה קאי? תא שמע, דתני רב יוסף: קשר לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח והעמידו כנגד בית שילווח, ולנשחט כנגד בית שחיטתו שלא יתערב זה בזה, ולא יתערב באחרים. אי אמרת בשלמא אקשירה קאי – שפיר, אלא אי אמרת אהעמדה קאי – נהי דבבכריה לא מיערב, דהאי קטיר ביה והאי לא קטיר ביה – באחריני מיהת מיערב! אלא לאו שמע מינה – אקשירה קאי, שמע מינה. (יומא מא ע"ב)

דיון הסוגיה הוא האם גם על השעיר הנשחט קשרו לשון של זהורית או הסתפקו בהעמדה במקום אחר. מדברי רב יוסף המצריך שלא יתערבו זה בזה ולא יתערב הנשחט עם שעירים אחרים מוכיחה הגמרא שקשרו גם בשעיר הנשחט ולא רק במשתלח. אין מדברי הגמרא שום הכרח לומר שמטרת קשירת הלשון בשעיר המשתלח הייתה כדי שלא יתערב המשתלח בנשחט. דברי הגמרא שהשעירים אינם מתערבים זה בזה בגלל הלשון הקשורה בראש המשתלח אינם הסבר לקשירה זו, אלא הם תוצאה מעצם הקשירה. מדברי הגמרא אין הסבר מדוע קשרו לשון בראשו של המשתלח, כל הדיון הוא על הנשחט.

נראה שקשירת הלשון בשעיר המשתלח נובעת מצורך מהותי יותר. ההלכה המוזכרת במשנה "קשר לשון זהורית בראש השעיר המשתלח" באה כהמשך להלכה הקודמת "נתנן על שני השעירים ואומר לה' חטאת". כלומר, אף לאחר תוצאות

9. בספר שערי היכל על מסכת יומא מערכה פז עמ' קצח כתב כן.

ההגרלה וקביעת תפקיד לכל שעיר ושעיר עדיין יש צורך באמירה וייחוד השעיר הנשחט לתפקידו, אם כן נראה שהקשירה בראש השעיר המשתלח נובעת מאותו צורך של ייחוד השעיר השני לתפקידו כשעיר המשתלח והשלמתו לתפקידו, והשעיר מהווה שעיר המשתלח כאשר לשון זהורית קשורה לו.<sup>10</sup>

ואמנם ניתן לחלק בין הצורך לייחד את השעיר הנשחט לבין הצורך לעשות זאת בשעיר המשתלח, הייחוד הנוסף לשעיר הנשחט באמירה "לה' חטאת" נובע מדברי הפסוק "ועשהו חטאת", ואילו בשעיר המשתלח לא מצינו מקור לכך, מכל מקום להלן (פ"ז) יבואר המקור לדין עמום זה והצורך המידי להשלמת תפקיד השעיר כשעיר המשתלח בקשירת הלשון בראשו. אם כנים דברינו אלו, לשון הזהורית המונחת על גבי השעיר איננה דבר חיצוני לו, אלא היא חלק ממהותו של השעיר המשתלח – השעיר נקבע כשעיר המשתלח כאשר לראשו קשור לשון של זהורית.

### ז. המקור לקשירת הלשון בראש השעיר

לעיל בפרק ב הובאו דברי המשנה במסכת שבת המציינת את דברי הנביא "אם יהיו חטאיכם כשנים וגו'" כמקור לקשירת לשון הזהורית בראש השעיר. והקשינו שם שמדברי הנביא ניתן רק להוכיח שהלשון חייבת להיות בצבע שני, אך אין דבריו מהווים מקור לעצם חיוב קשירת הלשון ובוודאי לא בראש השעיר. נראה שלדברינו בפרק ו שהשעיר נקבע כשעיר המשתלח עם קשירת לשון זהורית, הלימוד מדברי הנביא כולל גם את עצם החיוב. הנביא אומר: "לכו נא ונכחה", כלומר הוא מבטיח ואף דורש לראות את השינוי בלשון הזהורית, ומכיוון שכך חייבים לשים את הלשון

---

10. לפי הסברנו זה מתורצות רוב קושיות האחרונים. בגבורת ארי (יומא מא ע"ב) התקשה מדוע מקדימים להתעסק בלשון הקשורה בראש המשתלח לפני הלשון הקשורה בנשחט, הרי כל התדיר או המקודש מחברו קודם את חברו? ומתוך כך נדחק לתרץ שההתעסקות במשתלח היא גם התעסקות בנשחט, שהרי על ידי סימון המשתלח יודעים שחברו הוא הנשחט, ודבריו דחוקים. כמו כן התקשה שם איך היה מותר לקשור בין קרניו הרי זה עשיית עבודה בקודשים, וגם אם נסבור שהקשירה היא לצורך הקורבן כדי שלא יתערב האחד בחברו, מכל מקום לאחר ששחטו את השעיר מדוע שאירו את לשון הזהורית על המשתלח, הרי אין זה לצורך? ונדחק שם בתירוצו. לדברינו הקושיות הללו מעיקרא ליתא, לשיטתנו הלשון הקשורה בשעיר היא חלק מתפקיד השעיר לישא את עוונם לארץ גזרה. ולכן מייד אחר ההגרלה ייחדו את השעיר הנשחט באמירת "לה' חטאת" ואת השעיר המשתלח בקשירת הלשון, ובוודאי שלא שייך כאן שאלת עבודה בקורבן, שהרי זה חלק מתפקיד הקורבן שלשון הזהורית תהיה קשורה בו. גם יתר שאלות האחרונים לגבי איסור מחמר או קורע וכו' מתורצות לדברינו – מכיוון שזהו עצם החיוב שהלשון השנייה תהיה קשורה בזמן ההליכה לארץ גזרה, וכבר כתב כך ר' חיים. דברי תוספות ישנים (נדפס סח ע"א ד"ה חולק) הסבורים שמחמר הותר במקרה זה כי הוא לאחר יד אינם אלא לשיטתו שתפקיד הלשון הוא רק במקדש ושתי לשונות היו.

במקום שאפשר יהיה להיווכח. כמו כן אומר הנביא "אם יהיו חטאיכם כשנים", החטא מסומל בשני, ובתורה כתוב: "ונשא השעיר עליו את כל עונתם אל ארץ גזרה", כלומר החטא והעוון חייב להיות על גבי השעיר – "עליו", ואומר הנביא: חטא זה הוא זה שיתלבן. ולפי דברינו למדנו שהן את תפקיד לשון הזהורית כהוכחה לעם שהעוונות התלבנו והן את חיובו להיות חלק מהשעיר המשתלח למדו חז"ל מדברי הנביא, ודברי הנביא הן המקור למכלול הפעולות הנעשות בלשון הזהורית, כפשט דברי המשנה בשבת הנ"ל.

אם כנים דברינו אלו, נראה שדווקא לשון הזהורית הקשורה בראש השעיר היא זו שחייבת להתלבן ולא לשון הנמצאת במקום אחר. אך מכיוון שאת השעיר והלשון הקשורה בקרניו שלחו לארץ גזרה ורק השליח ראה אותם ולא העם, לכן הורידו את הלשון מראש השעיר וקשרו אותו בפתח ההיכל. אך לחילופין, ברגע שקשרו אותו בפתח ההיכל הוא לא היה בראש השעיר וליבנו אינו ליבון "החטאים" הנשלחים לארץ גזרה. לכן חייבים לומר שגם לפני התקנה המאוחרת לקשור את הלשון המחולקת בסלע ובראש השעיר, גם אז היו מחלקים את הלשון לשנים, אלא שלפני התקנה היו קושרים את חלקו האחד בפתח ההיכל ולאחר התקנה בסלע. וכבר הדגיש רש"י (יומא סז ע"א ד"ה כיון) שאף לאחר החלוקה יש תלות מוחלטת בין שני החלקים, וחצי אחד לא יתלבן ללא החלק השני.

לפי דברינו למדנו, שהחלוקה של הלשון לשניים איננה רק אילוץ טכני הנובע מהשתלשלות התקנות השונות, אלא היא בבסיסה של הלכה גבי לשון הזהורית – חלקו חייב להיות בראש השעיר (כדי שהחטאים יתלבנו) וחלקו חייב להיות במקום שניתן להיווכח שהוא מתלבן. ולפי זה גם מובנת הוכחתו של רב יוסף בגמרא (יומא מא ע"ב) שלשון של שעיר המשתלח היא זו הצריכה שיעור שהרי היא מתחלקת.<sup>11</sup> שאם נאמר רק כהבנה הראשונית שהוא מדבר על התקנה המאוחרת של סוף ימי בית שני שחילקו את הלשון חציה בסלע וחציה בראש השעיר, קשה אולי בגלל השינוי גם הגדילו את גודל הלשון אך מעיקר הדין אין שיעור ללשון ואילו דברי ר' יצחק

11. יומא דף מא ע"ב "אמר רבי יצחק: שתי לשונות שמעתי, אחת של פרה ואחת של שעיר המשתלח. אחת צריכה שיעור, ואחת אינה צריכה שיעור, ולא ידענא הי מינייהו. אמר רב יוסף: ניחזי אנן; של שעיר המשתלח דבעי חלוקה – בעי שיעור". ראה לעיל פרק ה' שהראשונים נחלקו לאיזו חלוקה מתייחסים דברי רב יוסף. רש"י ורוב הראשונים סבורים שהכוונה לחלוקת הלשון בין קרני השעיר לקשירתו בסלע, לדברינו בגוף המאמר אין כוונתו של רש"י דווקא לחלוקה בין הסלע לקרני השעיר, אלא תמיד הייתה חלוקה ללשון הזהורית ולפני התקנה היא חולקה בין קרני השעיר לפתח ההיכל. רש"י ציין את החלוקה הכתובה מפורשות, אך אין הוא שולל את הסברנו בגוף המאמר.

מתייחסים לעיקר הדין. אך לדברינו חלוקת הלשון היא ממהותה של המצווה ותמיד חילקו את הלשון, וכל מה ששונה בתקנה הוא רק מקום הקשירה.<sup>12</sup>

לפי דברינו מובנים דברי מדרש פתרון התורה (לעיל פ"ד). לשון הזהורית המתלבנת היא הלשון הקשורה על גבי השעיר, ולשון אחת הייתה ועליה נאמרו דברי הנביא, וזו עיקר המצווה שהלשון תהיה על גבי השעיר. בשלב מסוים לפני חורבן הבית, לאחר שנעשתה המצווה בשעיר כלומר הווידוי ותחילת השליחה, בשלב זה הורידו את הלשון מראש השעיר והעבירו אותה לפתח ההיכל כדי שהעם לא יראה שהלשון לא התלבנה.

לאור הדברים הללו נראה לבאר את דברי הגמרא:

מה היה עושה חולק לשון של זהורית. ונקטריה כוליה בסלע! – כיון דמצוה בשעיר דילמא קדים ומלבין, ומיתבא דעתיה. – ונקטריה כוליה בין קרניו! – זמנין דגמיש ליה לרישיה, ולא אדעתיה. (יומא סז ע"א)

דברי הגמרא שוללים את האפשרות שיקשרו את הלשון רק בסלע מכיוון "דמצווה בשעיר", כלומר המצווה שהליבון יהיה דווקא בראש השעיר. וכך פירש רבנו חננאל<sup>13</sup>: "ולמה היה קושר בין קרני השעיר, אמרינן ובו מתכפרין דלמא קדים ומלבין כדכתיב אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו". ההלבנה חייבת להיות בראש השעיר שהרי "בו מתכפרים" ועליו מתייחס הפסוק, ולכן אי אפשר לקשור את כל הלשון רק בסלע שמא ילבין בסלע ולא בשעיר והמצווה היא שילבין בשעיר, ומנגד אי אפשר לקשור רק בשעיר כי הליבון לא ייראה.

ואמנם רש"י (ד"ה כיון) פירש שדברי הגמרא "מצווה בשעיר" מתייחסים לחובת הדחיפה, ולדעתו החשש הוא שאם יקשור את כל הלשון בסלע אז כאשר יתלבן הלשון יימנע השליח מלדחוף את השעיר, ורק מטעם זה דרשו חכמים לקשור גם בראש השעיר. מכל מקום גם דברי רש"י הללו אינם פורכים את שיטתנו, וניתן לומר שרש"י סבור שהלשון חייבת להיות קשורה בראש השעיר כל עוד ניתן להיווכח שהיא מתלבנת, שהרי זו היא עיקר מטרתה, ולכן המצווה שהלשון תהיה בראש השעיר היא עד השלב שלפני הדחיפה, ונמנעו מלקשור רק בסלע כדי לוודא שהשליח ידחוף, ונמנעו מלקשור רק בקרניים כדי שיוכל לראות את ההלבנה.

---

12. ראה בשעורי הגר"ד, עבודת יום הכיפורים, עמ' קנח הערה 14, שהתקשה בהשוואה של ר' יצחק בין שתי הלשונות, הרי זו של פרה היא מעיקר הדין וחלק מעיקר עבודתה, ואילו זו של

שעיר אינה אלא להיכר בעלמא. ולדברינו הדברים מיושבים.

13. מדפיסי הש"ס לא הבינו את דברי ר"ח והגיהו את דבריו על מנת להשוותם עם שיטת רש"י, אך לדברינו הם קלקלו בהג"ה זאת.

לעיל (פ"ה) הובאו שיטות ראשונים הסבורות ששתי לשונות שונות היו במקדש, האחת הנקשרת בראש השעיר המשתלח לאחר ההגלה והשנייה נקשרת חציה בסלע וחציה בשעיר לפני דחיפתו מהצוק. לכאורה שיטה זו איננה סבורה שהלשון המתלבנת היא הלשון הקשורה בראש השעיר, שהרי הלשון הקשורה בראש השעיר לפני דחיפתו היא תחליף ללשון הקשורה בפתחו של ההיכל, ואם כן הליבון נעשה בלשון שבפתח ההיכל ולא בלשון שבראש השעיר, והרי היו שתי לשונות. אך ניתן לומר שגם שיטה זו סבורה שמעיקר הדין הלשון שבראשו היא הלשון המתלבנת, ולדעתם גמר עבודת השעיר כקרבתו היה לאחר הוידוי ומסירתו לשליח ואז באמת הלבנה הלשון, וכשהלבנה הלשון קשרו אותה בפתח ההיכל על מנת שיראו העם. בתקופה האחרונה שלא יכלו לתלות את הלשון בפתח ההיכל לקחו לשון נוספת ותלו בסלע. לשון זו שהוצאה מהמקדש לא הייתה חלק מהקרבתו ולכן לא יכלו לממן אותה מתרומת הלשכה כמו בתקופה הראשונה ומכיוון שכך מימנו אותה משיירי הלשכה, וכל דברי הראשונים הללו מתייחסים לתקופה שלאחר התקנה האחרונה.<sup>14</sup>

#### ח. שיטת הגר"ח סולובצ'יק

כתב הגר"ח מבריסק:

ונראה מזה (=מתוך שכללו ר' יצחק ורב דימי את לשון זהורית יחד עם לשון השני של פרה אדומה ושל המצורע) עיקר דין דלשון זהורית הוא חובה לשעיר המשתלח, דכך מיקרי שעיר המשתלח עם הלשון זהורית. והא דקאמר דלא ליתי לאיחלופי קאי רק על הקשירה בין הקרנים, אבל עיקר דין לשון זהורית הוא חובה לשעיר המשתלח. והנה ביומא סז בראשונה היו קושרים על פתח האולם מבחוץ התקינו שיהיו קושרים אותו חציו בין קרניו וחציו בסלע וכו' אמר ר"נ בר פפא משום ר' אלעזר הקפר בראשונה היו קושרים לשון של זהורית על פתח האולם מבפנים וכיוון שהגיע שעיר למדבר הי' מלבין וידעו שנעשה מצוותו שנאמר אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו, דזהו עיקר מצוותו אלא דע"ז שהתקינו אח"כ לקושרו בין קרניו ע"ז קאמר הטעם בפרק טרף בקלפי משום שלא יתערב, אבל אין הכי נמי דעיקר לשון זהורית הוא חובה לשעיר המשתלח. ומה שהי' מלבין אין הפירוש שהוא רק לסימנא בעלמא להראות כפרתן של ישראל רק דעיקרו לשעיר המשתלח

14. לפי דברינו אלו אין מחלוקת בין תוספת ישנים לריבב"ן בהסבר המשנה שקלים פ"ד מ"ב, ושניהם לדבר אחד התכוונו – שרק בתקופה האחרונה היו שתי לשונות ובתקופה הקדומה הייתה לשון אחת; הגר"ח סולובצ'יק בחידושו (סטנסיל עמ' רלח) הרחיב בכך שיש שני גדרים בשעיר, עד הוידוי ומסירתו לשליח יש לו דין קורבן, ולאחריו יש מצוות שילוח. בעקבות דברי הגר"ח כתבו האחרונים כדברינו בגוף המאמר על מנת לפרש את שיטת תוספת ישנים. ראה בספר בד הקודש להרב ברוך דב פוברסקי, סי' יא ח"ב, וכן דברי הרב שמחה עלברג בפרדס שנה מח חוברת ב עמ' 8 ואילך.

## לשון של זהורית – קשירתה בראש השעיר כחלק ממהות עבודת השעיר

ובמה דנעשה מצוותו דשעיר היה מלבין. ויותר נראה דהלשון זהורית שייך אף במצוות שילוח השעיר וראיה מהא דהיו קושרין בין קרנותיו והרי עוברים משום מחמר. (חידושים [סטנסיל] עמ' רלח)

ר' חיים סבור שמהותה של לשון הזהורית היא חובה לשעיר המשתלח, ורק בכך "מיקרי שעיר המשתלח", ובכך הוא מסביר את שיטת הרמב"ם שהלשון באה מתרומת הלשכה, שהרי היא מעיקר דין הקרבן. כמו כן הוא סובר שהלבנת הלשון איננה רק "סימנא בעלמא להראות כפרתן של ישראל" אלא זה הוא מהותו של השעיר המשתלח שיהיה בו הלשון, דבריו אלו כשיטתנו הנ"ל.

אך בניגוד לדברינו שקשירת הלשון בשעיר לאחר ההגרלה היא זו שמייחדת את השעיר כשעיר המשתלח כמו הצורך באמירת "לה' חטאת" בשעיר הנשחט, והשעיר צריך להיות עם הלשון כל משך זמן עבודתו, סבור ר' חיים שהקשירה הייתה רק כדי שלא יתערבו והקשירה בין קרניו שאיננה מהותית לשעיר נעשתה חופפת לזמן התקנה המאוחרת שקשרו את הלשון בין קרניו ובסלע, אך לפני התקנה הזאת קשרו אך ורק בפתח ההיכל. לדבריו צריכים לומר שאין המשנה במסכת שבת מדייקת בדבריה כשהיא שואלת "מנין שקושרין לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח", והקושייה איננה בדווקא על הקשירה בראש השעיר אלא על עצם קשירת לשון הזהורית. כמו כן לדבריו יוצא שהמשנה ביומא הסבורה שקשרו לשון זהורית לאחר ההגרלה מדברת בתקופה המאוחרת לאחר התקנה האחרונה, וצ"ע.

### ט. סיכום

עיקר תפקידה של לשון הזהורית המתלבנת היה להוכיח לעם שחטאיו כופרו, כדברי הנביא: "לכו נא ונוכחה אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו". ומדברי המשנה במסכת שבת נראה בבירור שמקומה של הלשון הוא בראש השעיר ולא במקום אחר, ולדברינו גם עניין זה נלמד מדברי הנביא עצמו (=דברי הנביא יכולים להוות סמך מקרא להלכה למשה מסיני). מכיוון שכך, חלה חובה לקשור את הלשון בראש השעיר מייד לאחר קביעתו כשעיר המשתלח, קרי: לאחר ההגרלה ולאחר קביעת חברו כשעיר הנשחט באמירת "לה' חטאת". לדברינו זה הטעם שקשרו את הלשון בראש השעיר, ואין הטעם כדברי האחרונים שלא יתערב הוא בחברו. כמו כן מאז ומעולם קשרו את הלשון בראש השעיר ולא רק בתקופת המאוחרות של ימי בית שני כהבנת ר' חיים.

לדברינו, מכיוון שעיקר תפקיד הלשון להוכיח לעם שהחטאים כופרו והוכחה זאת נעשית דווקא בלשון הקשורה בראש השעיר, היה על הלשון להישאר בראש השעיר עד סיום העבודה והמצווה הנעשית בשעיר. רבנו חננאל סבור שחובה זו הייתה עד אחר דחיפתו מהצוק, רש"י סבור שמעיקר הדין הלשון חייבת להיות קשורה בראש

השעיר כל עוד ניתן לראות אותה מתלבנת – השלב שלפני הדחיפה. ואמנם קשרו אותה אף לאחר מכן אך קשירתה זו היא מטעם צדדי כדי שלא ימנע מלדחוף את השעיר. ואילו לדעת תוספות ישנים לאחר הווידי ומסירתו לשליח נגמר תפקיד השעיר כקורבן ויותר לא ניתן להשתמש בלשון הבאה מתרומת הלשכה ויש לקחת לשון חדשה.

ממחלוקת ראשונים זו נגזרת גם ההבנה מה עשו עם הלשון לאחר מסירת השעיר לאיש עתי. לדעת רש"י והר"ח הלשון הייתה חייבת להישאר בראש השעיר עד סיום תפקידו ומנגד הייתה חייבת להיות במקום שהעם ייווכח שהעוונות כופרו, לכן נראה שתמיד היו חולקים את הלשון לשתיים: חצי קשרו בפתח ההיכל וחלק בראש השעיר, ורק בתקנה המאוחרת שינו את החלק שבפתח ההיכל לסלע שעל יד הצוק. אך לשיטת תוספות ישנים הורידו את הלשון לאחר סיום תפקידה וקשרו אותה בפתח ההיכל ולאחר התקנה המאוחרת קשרו חציה בסלע. מחלוקתם זו משליכה גם בעניין השאלה על מספר הלשונות שהיו בעבודת השעיר בתקופה המאוחרת שלפני חורבן הבית. לדעת רש"י והר"ח לשון אחת הייתה מתחילת העבודה ועד סופה, ואילו לדעת תוספות ישנים לאחר התקנה האחרונה שהשימוש בלשון היה מחוץ למקדש, לא יכלו להשתמש בלשון הראשונה שהייתה מצרכי הקורבן ובאה מתרומת הלשכה, ולכן השתמשו בלשון אחרת הבאה משיירי הלשכה.



## תפקיד הלשון של זהורית בעבודת יום הכיפורים

א. פתיחה

ב. הבנה ראשונה: הבדלה בין השעירים

ג. הבנה שנייה: סימן לכפרה

ד. הבנה שלישית: "ונתן על ראש השעיר"

ה. דינים שונים, לשונות שונות

ו. משמעותה של הלבנת לשון הזהורית

### א. פתיחה

הלשון של זהורית היא צמר הצבוע בצבע אדום המופק מתולעת השני, כנימת־מגן החיה על ענפי האלון.<sup>1</sup> במהלך עבודת יום הכיפורים נקשרה לשון כזו על ראש השעיר המשתלח למדבר, וכאשר הייתה העבודה מתקבלת ברצון הייתה הלשון מלבינה.

בפרשת אחרי מות, המתארת בפירוט רב את עבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים, לא הוזכרה כלל לשון הזהורית. למרות זאת, בסדר העבודה שבמשניות במסכת יומא הופיעה הלשון במקומות מספר, ומדברי התלמודים נראה שתפסה מקום מרכזי בתשומת הלב הציבורית ביום הכיפורים. ביטוי ליחסו של העם ללשון של זהורית אפשר למצוא בדברי המדרש:

"כחוט השני שפתותיך" – זה לשון של זהורית, "ומדברך נאווה" – זה שעיר המשתלח. אמרו ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, אין לנו לשון זהורית ושעיר המשתלח! אמר להם: "כחוט השני שפתותיך", רחישת פיך חביבה עלי כחוט השני של זהורית. (שיר השירים רבה, פרשה ד)

במאמר זה ננסה לעמוד על תפקידה של הלשון של זהורית בעבודת היום, ומתוך כך להבין גם את משמעותה הרעיונית והרוחנית.

### ב. הבנה ראשונה: הבדלה בין השעירים

המקום הראשון בתנ"ך שבו אנו מוצאים שימוש בלשון של זהורית הוא סיפור לידתם של פרץ וזרח, בניהם של יהודה ותמר:

---

1. יהודה פליקס, האלון ומוצריו בספרותנו העתיקה, בתוך: סיני לח, עמ' צד-צה.

וַיְהִי בַלְדָּתָהּ וַיִּתֵּן יָד וַתִּקַּח הַמִּלֻּדֹת וַתִּקְשֶׁר עַל יָדוֹ שְׁנֵי לְאִמֹּר זֶה יֵצֵא רֵאשִׁיטָה.  
(בראשית ל"ח, כח)

אם לא מדובר במקרה חריג וחד פעמי, אפשר להסיק מתיאור זה שאת מקומם של הצמידים המחולקים בבתי החולים בימינו תפס חוט השני, הוא לשון של זהורית, ששימש לזיהוי והבחנה בין תינוקות שזה עתה נולדו ובפרט במקרה של תאומים. שימוש דומה נעשה בחוט השני בביתה של רחב, על פי הנחייתם של מרגלי יהושע:

הִנֵּה אֲנַחְנוּ בָּאִים בְּאֶרֶץ אֶת הַקֶּנֶת חוּט הַשְּׁנִי הַזֶּה תִּקְשְׁרִי בְּחֻלּוֹן אֲשֶׁר הוֹרְדָתְנוּ בוֹ.  
(יהושע ב', יח)

בשני הסיפורים משמש חוט השני כאמצעי סימון. הסיבה לשימוש דווקא בחוט השני נעוצה כנראה בשמו: 'זהורית' – על שם שהוא זוהר ומבריק.<sup>2</sup> לאור זאת, מתבקשת ההבנה שגם השימוש בלשון של זהורית ביום הכיפורים היה לשם סימון השעיר המשתלח והבדלתו מן השעיר הפנימי, שהרי גם שעירי יום הכיפורים מהווים למעשה זוג תאומים זהים שמובחנים על ידי הגורל.<sup>3</sup> ואכן, קשירת הלשון על ראש השעיר מתוארת במשנה<sup>4</sup> מיד לאחר ביצוע הגורל כחלק מתהליך ההבדלה בין השעירים:

קָשַׁר לְשׁוֹן שֶׁל זֹהוּרִית בְּרֹאשׁ שְׁעִיר הַמִּשְׁתַּלַּח וְהַעֲמִידוּ כִּנְגַד בֵּית שְׁלֹחוֹ וּלְנִשְׁחַט  
כִּנְגַד בֵּית שְׁחִיטָתוֹ.  
(יומא פ"ד מ"ב)

בברייתא המובאת בגמרא הדברים מפורשים אף יותר:

דַּתְנִי רַב יוֹסֵף: קָשַׁר לְשׁוֹן שֶׁל זֹהוּרִית בְּרֹאשׁ שְׁעִיר הַמִּשְׁתַּלַּח וְהַעֲמִידוּ כִּנְגַד בֵּית  
שְׁלֹחוֹ וּלְנִשְׁחַט כִּנְגַד בֵּית שְׁחִיטָתוֹ, שְׁלֹא יִתְעַרֵּב זֶה בְּזֶה וְלֹא יִתְעַרֵּב בְּאַחֵרִים.  
(יומא מא ע"ב)

בהמשך הגמרא מבואר שדברי הברייתא "שלא יתערב וכו'" אינם מוסבים על כיוון עמידתם של השעירים אלא "אקשירה קאי". כתוצאה מהבנה זו מסיקה הגמרא שהייתה לשון של זהורית גם על השעיר הפנימי, וההבדל בין השעירים היה במקום

- 
2. יהודה פליקס שם. יש להעיר שהצבע האדום שימש לסימון במקומות נוספים, כגון סימון בתי ישראל במצרים בשעת מכת בכורות (שמות יב, יג).
  3. השפת אמת' (סב ע"א ד"ה במשנה) כתב שעירי יום הכיפורים צריכים תמיד להיות תאומים ממש, כי זו האפשרות היחידה להיות שווים לגמרי במראה בקומה ובדמים. יש להעיר שבהמשך הסוגיה (סג ע"ב – סד ע"א) מתוארת מציאות שבה אמו של אחד השעירים נשחטה בו ביום (וחל עליו איסור אותו ואת בנו), ומוכח שהיו להם אימהות שונות. אמנם אין בכך קושיה גמורה כי ייתכן שמדובר במקרה שבו לא הצליחו למצוא תאומים, וקיימא לן (סב ע"ב) שבמקרה כזה אפשר להשתמש בשעירים שאינם שווים.
  4. הפניה סתמית למשנה, לגמרא או למפרשים על הש"ס במאמר זה היא למסכת יומא. כמו כן, כל ההדגשות במאמר זה אינן במקור.

## תפקיד הלשון של זהורית בעבודת יום הכיפורים

הקשירה: לשעיר המשתלח נקשרה לשון בראשו ולשעיר הפנימי נקשרה לשון בצווארו. אם בגמרא עצמה יש מקום להסתפק אם רק הלשון שעל ראש השעיר הפנימי נועדה לסימון<sup>5</sup> או גם הלשון שעל ראש המשתלח, הרי שבלשון המאירי (מג ע"א) הדבר ברור: "וקשר בהם לשון הזהורית שלא יתערבו לא זה בזה ולא אחד מהם באחרים".

ביטוי להבנה זו, שלפיה הלשון נועדה לסימון טכני בלבד, אפשר למצוא בדבריו של בעל ה'שאגת אריה' בפירושו 'גבורת ארי' על אתר (מא ע"ב ד"ה קשר):

קשה לי אמאי הקדים להתעסק בקשירת הלשון של המשתלח קודם לשל שם? ... ויש לומר דשאני הכא דכיון דכל עיקר קשירת הלשון אינו אלא מטעם שלא יתערבו זה בזה, כדאמר בגמרא, נמצא קשירת הלשון של משתלח הוא נמי צורך של שם שלא יטעה בשל שם לעשותו משתלח ושלא להקריבו, והוי ליה עסק קשירה זו של משתלח מפני צורך המקודש שהוא של שם.

ה'גבורת ארי' מבין בפשטות שכל עניינה של הקשירה הוא סימון בעלמא, ואין בה שום משמעות ביחס לעבודתם ומצוותם של השעירים. בכך הוא מסביר את היכולת להקדים את קשירת הלשון בראש המשתלח לקשירת הלשון בצוואר הפנימי, שהרי שתי הקשירות נועדו רק להבדיל בין השעירים וממילא קשירתו של האחד מועילה לשני באותה מידה.<sup>6</sup>

אם ננסה למצוא משמעות רוחנית גם בהבנה זו של תפקידה של הלשון, נידרש לסיפור לידתם של זוג תאומים אחר:

וַיִּמְלֵאוּ יָמֶיהָ לְלֵדַת וְהָיָה תוֹמָם בְּבֶטְנָהּ. וַיֵּצֵא הָרֵאשׁוֹן אֶדְמוֹנִי כְּלוֹ כְּאֶדְרֵת שֶׁפָּר  
וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֶשׂוֹ. (בראשית כ"ה, כד-כה)

רבות נאמר ונכתב על הקשר שבין יעקב ועשו ובין שעירי יום הכיפורים,<sup>7</sup> ולא כאן המקום להרחיב בכך. אפשר להבין שתפקידה של הלשון האדומה לחשוף את השוני העמוק המסתתר מתחת לזהות החיצונית ולבטא את העובדה שהשעיר המשתלח מייצג את עשו, הוא אָדוּם.

5. כפי שעולה מדברי התוספות (מא ע"ב ד"ה שלש).

6. גישה זו תוכל להסביר גם מדוע לא הוזכרה הלשון של זהורית בתורה.

7. ראה למשל מאמרו של יונתן פיינטוך, שני שעירי יום הכיפורים, בתוך: וביום צום כיפור יחתמו (ע: אמנון בזק), אלון שבות תשס"ה, עמ' 73-90. ועיין שם בהע' 34 שעמד בקצרה על הקשר לנידון דידן.

### ג. הבנה שנייה: סימן לכפרה

בפרק הראשון של מסכת יומא (יד ע"ב – יז ע"א) נמצאת סוגיה ארוכה, ייחודית באופייה, המבררת את זהות העורכים של מסכתות יומא, תמיד ומידות. בסוגיה זו מבואר שעיקרה של מסכת יומא נכתב על ידי שמעון איש המצפה, תנא מן הדור הראשון שחי בתקופת הבית. ברובד קדום זה של המשנה אין זכר לכך שצבעה של הלשון היה משתנה במהלך יום הכיפורים,<sup>8</sup> ועדות אגבית לכך ניתן למצוא רק בהערותו של רבי ישמעאל על דברי המשנה:

ר' ישמעאל אומר: והלא סימן אחר היה להם לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל וכשהגיע שעיר למדבר היה הלשון מלבין, שנאמר: "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו".<sup>9</sup> (משנה, יומא פ"ו מ"ח)

בברייתא המובאת בגמרא על אתר (סז ע"א) ישנו תיאור מפורט יותר המבוסס כולו על ההנחה שהלשון הייתה מלבינה, וכן מובא בירושלמי:

בראשונה היו קושרין אותו בחלונותיהן ויש מהן שהיה מלבין ויש מהן שהיה מאדים<sup>10</sup> והיו מתביישין אלו מאלו חזרו וקשרו אותו בפתחו של היכל ויש שנים שהיה מלבין ושנים שהיה מאדים חזרו וקשרו אותו בסלע. (ירושלמי, יומא פ"ו ה"ה)

גם בתוספות (מא ע"ב ד"ה שלש) מפורש שהבירור הוא תפקידה של הלשון: "היה בו צורך לידע אם הלבין". תיאור זה של הלשון המהווה אינדיקטור לבירור המחילה ביום הכיפורים סותר לחלוטין את ההבנה שלפיה תפקיד הלשון היה להבדיל בין השעירים, ועמד על כך הרב מאיר יונה בארנצקי בספרו 'הר המוריה' על הרמב"ם (עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ד):

מבואר מברייתא זו דמתחלה לא היו קושרין כלל על ראש שעיר המשתלח ג"כ ואח"כ הוא שהתקינו כן א"כ קשה קודם התקנה למה לא היו חוששין שלא יתערב

8. עמד על כך נפתלי גולדשטיין, הלשון של זהורית בעבודת יום הכיפורים, תרביץ מט, ג-ד, תשמ"מ, עמ' 237-245.

9. יש לתהות על היחס בין פסוק זה ובין הפסוק הידוע ממשלי (ל"א, כא): "לא תירא לבייתה משלג כי כל ביתה לבש שנים". עוד יש לדון על היחס שבין שני חלקי הפסוק בישיעיהו (א, יח): "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו, אם יאדימו כתולע כצמר יהיו", עי' במפרשים על אתר ובירושלמי פרק ו הלכה ה.

10. עי' קרבן העדה שם שהסתפק האם הכוונה היא רק שלא היה מלבין, או שהיה מאדים עוד יותר. נראה שספק זה תלוי בשאלה האם הלשון לא הלבנה כאות לכך שהחטא לא נמחל או כביטוי לסילוק שכונה, ראה להלן.

## תפקיד הלשון של זהורית בעבודת יום הכיפורים

השעיר המשתלח בשאר השעירים ובשעיר הפנימי? אלא על כרחך צריכין אנו לומר  
דלא חיישינן כלל לשמא יתערבו.<sup>11</sup>

הלבנת הלשון של זהורית תפסה מקום מרכזי ביחס הרוחני והמחשבתי לעבודת יום  
הכיפורים לאורך הדורות, כביטוי האולטימטיבי לכפרה ולטהרה המושגות במהלך  
היום. כך עולה מן התיאור המובא בגמרא (לט ע"א – לט ע"ב) ביחס לימי שמעון  
הצדיק מול התקופה שלפני החורבן:

ארבעים שנה ששמש שמעון הצדיק... היה לשון של זהורית מלכין, מכאן ואילך  
פעמים מלכין פעמים אינו מלכין...  
ארבעים שנה קודם חורבן הבית לא היה לשון של זהורית מלכין.

עם זאת, אפשר למצוא בדברי חז"ל ביטויים לא־נחת מרעיון הלבנת הלשון. כבר  
בתיאור המובא בירושלמי הנ"ל נראה שהלבנת הלשון עוררה בעיות של בושה  
ועצבות, והדברים מפורשים יותר בתיאור המובא בבבלי (סז ע"א):

בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ, הלבין – היו  
שמחין, לא הלבין – היו עצבין ומתביישין.  
התקינו שיהיו קושרין על פתח אולם מבפנים, ועדיין היו מציצין ורואין: הלבין –  
היו שמחין, לא הלבין – היו עצבין.  
התקינו שיהיו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו.

מחלוקת מעניינת בין האחרונים קיימת בשאלה: מהי האפשרות שממנה חששו חז"ל?  
האם חששו מן האפשרות שלא ילבין ויהיו עצבין, או שמא דווקא מן האפשרות  
שילבין ויהיו שמחים?

רבי דוד פארדו בספר 'שושנים לדוד' (פ"ו מ"ו) הניח בפשטות שהחשש הוא שמא  
הלשון לא תלבין ויהיו עצובים. נראה שיש להוכיח כדבריו גם מלשון הירושלמי לעיל,  
שבה ברור שהבעיה הייתה במקרה שבו הלשון לא הייתה מלבינה (בדומה לבעיה  
שהייתה בכך שמי שהלשון שבביתו לא הלבנה היה מתבייש). אמנם בעל ה'ערוך לנר'  
(ר"ה לא ע"ב ד"ה בגמרא הלבין) הכריע שהטעם הוא כדי "שלא יהיו שמחין כשילבין  
ויחדלו מלהתפלל ולשוב בתשובה כראוי".

נראה שיש מקום להציע אפשרות שלישית, וזאת לאור מחלוקת האמוראים  
בגמרא בראש השנה (לא ע"ב). הגמרא שם מונה שמונה מתוך תשע תקנותיו של רבן  
יוחנן בן זכאי, ומביאה מחלוקת ביחס לתקנה התשיעית:

---

11. בעל 'הר המוריה' מכריע כסוגיה בדף סז ע"א ומשום כך דוחה את הגמרא בדף מא ע"ב.  
לעומתו, בתוס' הרא"ש (מא ע"ב ד"ה קשר) נראה שעיקר תפקידה של הלשון הוא ההבדלה  
ואילו עניין "אם יהיו חטאיכם כשנים" הוא אסמכתא בעלמא.

רב פפא אמר: כרם רבעי, רב נחמן בר יצחק אמר: לשון של זהורית.

לדעת רב נחמן בר יצחק רבי יוחנן בן זכאי הוא שתיקן להסתיר את הלשון של זהורית מעיני הציבור, והגמרא מסבירה מדוע רב פפא לא קיבל זאת:

בימי רבן יוחנן בן זכאי מי הוה לשון של זהורית? והתניא... ארבעים שנה קודם שנחרב הבית לא היה לשון של זהורית מלבין, אלא מאדים!

ה'ערוך לנר' הוכיח מקושיית הגמרא שהבעיה היא דווקא כאשר הלשון מלבינה, ולכן לא הייתה בעיה כזו כשהלשון לא הייתה מלבינה. אך מה סובר רב נחמן בר יצחק? הגמרא מיישבת את דעתו בדוחק, ואומרת שריב"ז הציע תקנה זו לרבו בצעירותו. אך אפשר להבין שלדעתו כל עניינה של תקנת ריב"ז היה דווקא ההתמודדות עם מצב שבו הלשון כבר לא מלבינה. לשון הגמרא בשאלתה היא "מי הוה לשון של זהורית?". הבעיה היא לא בכך שהלשון האדימה בשל חטאי עם ישראל, אלא בכך שכבר לא הייתה השראת שכינה בבית המקדש. לא לחינם מוזכרת הלשון בברייתא (לט ע"א) יחד עם הנר המערבי שכבר לא היה דולק ואש המערכה שכבר לא הייתה מתגברת. תקנות רבי יוחנן בן זכאי כולן נועדו להתמודד עם מצב שבו אין השראת שכינה ואין מקדש שמתפקד, ותקנת הסתרת הלשון היא אחת מהן.<sup>12</sup>

על אף התקנות הנזכרות לעיל, חכמים הקפידו על כך שיהיה מי שיראה את הלשון ויידע אם הלבינה. כך עולה מדברי הגמרא (סז ע"א) שבה נאמר שלא היה קושר את כל הלשון על ראש השעיר משום החשש שמא השעיר יזיז את ראשו באופן שימנע מן המשלח לראות אם הלשון הלבינה. מכך ניתן לחזק את ההבנה שאכן תפקידה של הלשון היה לברר האם התכפר לעם ישראל, והיה חיוני שמישהו יראה בירור זה, אלא שלא רצו להראות לעם כולו שהלשון כבר אינה מלבינה.<sup>13</sup>

#### ד. הבנה שלישית: "ונתן על ראש השעיר"

לפי שתי ההבנות שנידונו לעיל, סימון השעירים ובירור הכפרה, אין הלשון מהווה חלק מעבודת היום עצמה אלא 'הכשר עבודה' לכל היותר. ביטוי לכך ניתן למצוא במשנה בשקלים:

לשון שבין קרניו... וכל צורכי העיר באין משירי הלשכה. (משנה, שקלים פ"ד מ"ב)

12. נראה שכך יש להבין גם את דברי מדרש 'פתרון תורה' (אחרי מות עמ' 62): "וכיון שלא היה מלבין היו הכהנים קושרין אותן לפני מן הבית לפי שבתנאי בא הקדוש ברוך הוא עמהן, שנאמר 'רחצו הזכו'".

13. עי' בספר 'פני יוסף' על מסכת יומא (סי' נז) שדן האם הבירור היה לצורך עם ישראל, שישמחו בכפרתם, או לכבוד ה'.

## תפקיד הלשון של זהורית בעבודת יום הכיפורים

בניגוד לתרומת הלשכה, שנועדה לקרבנות עצמם, שירי הלשכה נועדו לכלל צרכי הציבור. הקביעה שלשון של זהורית באה משירי הלשכה מבטאת את העובדה שהיא משמשת כעזר נלווה לעבודת היום ולא מהווה חלק ממנה. אמנם הרמב"ם פסק (ואולי גם גרס) אחרת:

ושעיר המשתלח ולשון של זהורית שקושרין בין קרניו כל אלו באין מתרומת הלשכה.  
(הל' שקלים פ"ד ה"א)

הרמב"ם סבור שגם הלשון באה מתרומת הלשכה, ומכאן נראה שהוא רואה בה חלק מעבודת היום. מפתח להבנת דברי הרמב"ם ניתן למצוא במקום נוסף שבו הוא פוסק אחרת מפשט דברי חז"ל. בגמרא (מא ע"ב) שהובאה לעיל נאמר שהיו קושרים לשון של זהורית גם על השעיר הפנימי, אך בדברי הרמב"ם (הל' עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ד) אין זכר לשון זו ואף נראה בבירור שהיא אינה קיימת לשיטתו (עי' בנושאי הכלים שם).<sup>14</sup>

נראה שחילו של הרמב"ם לחלוק על דברי הגמרא מהמשך הסוגיה:

כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: שלש לשונות שמעתי, אחת של פרה, ואחת של שעיר המשתלח, ואחת של מצורע. אחת משקל עשרה זוז, ואחת משקל שני סלעים, ואחת משקל שקל, ואין לי לפרש. כי אתא רבין פירשה משמיה דרבי יונתן: של פרה - משקל עשרה זוז, ושל שעיר המשתלח - משקל שני סלעים, ושל מצורע משקל שקל.  
(יומא מא ע"ב - מב ע"א)

הגמרא דנה בשיעוריהן של הלשונות הנדרשות בפרה, בשעיר המשתלח ובמצורע. מעבר לשאלה הטכנית יחסית של שיעור הלשון, עולה מדברי הגמרא תפיסה שונה לחלוטין של תפקיד הלשון. בפרשיית טהרת המצורע (ויקרא י"ד, ד) ובפרשיית פרה אדומה (במדבר י"ט, ו) מפורש שיש צורך בלשון של זהורית כחלק מתהליך העבודה. השוואה של הלשון שעל ראש השעיר ללשונות אלו יכולה ללמד על כך שגם בשעיר המשתלח מהווה הלשון חלק מתהליך העבודה ולא אמצעי טכני לסימון השעירים.<sup>15</sup> ממילא ברור שאין שום צורך לקשור לשון לשעיר הפנימי, שהרי בו לא נאמרה הלכה

---

14. לעיל הבאנו את דברי בעל הר המוריה שכתב שמקור הרמב"ם הוא בכך שהסוגיה שרואה בלשון דין של היכר חולקת על הסוגיה בדף מא.; אך אין בכך כדי להסביר את הבאת הלשון מתרומת הלשכה. יש להעיר שלמעשה בנוסח "אתה כוננת" נאמר שקושרים לשון של זהורית גם על השעיר הפנימי, ואילו בנוסח "אמיץ כוח" לא הוזכרה קשירה זו.

15. ישנן השוואות נוספות בין תחומים אלו ובין עבודת יום הכיפורים, עי' למשל בגמ' מב. בעניין שחיטת פרה ושחיטת פר יוה"כ ובגמ' סב: על הדמיון בין צפרי המצורע ובין שעירי יום הכיפורים.

זו של לשון זהורית, ואכן אמוראים אלו נוקטים בלשון "שלוש לשונות שמעתי" המעידה על כך שאין לשון נוספת לשעיר הפנימי.<sup>16</sup>

גם הגרי"ז בחידושו עמד על הבנה זו בדברי הרמב"ם, ובדבריו התמקד בעצם קיומו של דין שיעור בלשון שמעיד על כך שהיא מהווה חלק מדיני העבודה:

ואם כן דכל עיקר דין זהורית הוא רק כדי שלא יתערבו, מה זה ענין שיעור? דכל השיעורים הרי הם מהלכה! ונראה מזה דעיקר דין דלשון זהורית הוא חובה לשעיר המשתלח דכך מיקרי שעיר המשתלח עם לשון זהורית, והא דקאמר דלא ליתי לאחלופי קאי על הקשירה בין קרניו, אבל עיקר דין לשון זהורית הוא חובה לשעיר המשתלח.<sup>17</sup> (חידושי הגרי"ז, זכחים קיג ע"ב)

מהי משמעותה של אותה "חובה לשעיר המשתלח"? בהמשך דברי הגרי"ז נראה שהוא מבין שהלבנת הלשון היא המטרה, ובכך הוא שב ומתחבר להבנה השנייה שהובאה לעיל.<sup>18</sup> אמנם בכל דברי הרמב"ם בהלכות יום הכיפורים לא הוזכר אפילו פעם אחת שהלשון של זהורית הייתה מלבינה. ואף שלא מסתבר שהרמב"ם חולק על עצם יכולתה של הלשון להלבין, ברור שאין הוא רואה בהלבנה את עיקר תפקידה של הלשון.

נראה להציע הבנה חדשה של עניינה של הלשון העולה מתוך פסוקי התורה המתארים את הווידי על ראש השעיר ושילוחו למדבר:

וְסָמַךְ אֶהְרֹן אֶת שְׂתֵי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׁעִיר הַחַי וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשְּׁעִיר וְשָׁלַח בְּיַד אִישׁ עֵתִי הַמְדַבֵּרָה. (ויקרא ט"ז, כא)

סמיכה וידי הן פעולות המוכרות לנו היטב הן בקרבנות אחרים בעבודת יום הכיפורים והן בקרבנות נוספים. אך הביטוי "ונתן אותם על ראש השעיר" הינו ייחודי לשעיר המשתלח, כפי שכתב הרמב"ן על אתר:

16. עי' בספר 'פני יוסף' על מסכת יומא (סי' לג). לפי הבנה זו אפשר ליישב את קושיית הגבורת ארי' שהובאה לעיל, מדוע מתעסקים בשעיר המשתלח לפני הפנימי: גם אם יש לשון בשעיר הפנימי, הרי שדווקא בשעיר המשתלח יש חשיבות מהותית לקשירת הלשון ואילו אצל השעיר הפנימי הלשון מהווה סימן בעלמא (עי' בספר 'מזהב ומפז' על עבודת יום הכיפורים, עמ' צח, בשם סד"י).

17. ניתן לחזק את דברי הגרי"ז גם מדברי התוספות (מא ע"ב ד"ה שלש) שכתבו שהלשון של השעיר הפנימי לא הוזכרה משום שהיא רק כדי שלא יתערב ולכן אין בה דין שיעור.

18. וכן הסביר את דעת הגרי"ז הגרב"ד פוברסקי בספר 'בד קדש' על מסכת יומא (סי' יא אות ב). אמנם לקראת סוף דבריו מציע הגרי"ז שהלשון היא חלק מחובת שילוח השעיר, וייתכן שכוונתו היא כעין דברינו להלן.



## תפקיד הלשון של זהורית בעבודת יום הכיפורים

ונתן אותם על ראש השעיר – לא נאמר בפרו של אהרן ולא בשעיר החטאת של שם ולא בשום סמיכה שבקרבנות כלשון הזה.

ההבנה הפשוטה בקרב המפרשים (חזקוני שם, אבן-עזרא בראשית י"ג, טו ועוד) היא שאין כאן נתינה ממשית אלא נתינה "בפה" בלבד, כפי שהדגיש הרש"ר הירש:

ודאי אין מדובר כאן בהנחה ממשית, מאגית ומיסטית; כאילו הניח את החטאים על ראש השעיר. אלא זו כוונת הדברים: משהתודה על ראש השעיר, הרי השעיר החי יזכיר אותו כיוון חיים מוטעה – שהוא מקור כל החטאים, העוונות והפשעים.

אך אם נאמץ את הקריאה הפשוטה של המקראות, הרי שמתואר כאן תהליך של נתינת החטאים על ראש השעיר. הדרך הטובה ביותר לבצע תהליך סמלי שכזה היא בקשירת לשון של זהורית על ראשו, שהרי צבע השני מסמל את החטא כפי שדרשו חז"ל מן הפסוק בישיעהו, "אם יהיו חטאיכם כשנים"<sup>19</sup>. לפי דברינו, כוונת המשנה (שבת פ"ט מ"ג) הלומדת את דין לשון של זהורית מפסוק זה איננה לסיפא של הפסוק, "כשגלג ילבינו", אלא לרישא של הפסוק שממנה ניתן ללמוד שצבע השני מסמל את החטא.<sup>20</sup>

גם תלמידו של רבי יצחק די ליאון, רבי יעקב סבע, כתב בספרו 'צרור המור' על פרשת אחרי מות דברים בכיוון זה, מבלי להתייחס לפסוק הנ"ל:

ולכן היו קושרים לשון של זהורית על השעיר, שהוא רמז לעונות בני ישראל האדומים כשנים.

ביטוי קיצוני להבנה זו ניתן למצוא בדברי רבי משה קורדוברו (הרמ"ק) בספרו 'זבחי שלמים' על עבודת יום הכיפורים (תקוני כפרה, תקון ד, דף ח ע"ב):

---

19. את הקשר המהותי שבין הצבע האדום לחטא ביאר הרב קוק (עין אי"ה שבת ט, קל) באופן הבא: "החיים ותגבורת החיים המתגלה בנפש המתגוננת בדם החי, בדם האדום החם והתוסס, הם הם הגורמים, עם כל היופי והזוהר שבהם, גם את כל החרבן והשממון שבהם, את כל החטאת והרשע שבהם".

20. יש להעיר שלפי הבנה זו עיקר מצוותה של הלשון הוא בתהליך השילוח שבו נושא השעיר את עוונות עם ישראל המדברה, ואכן כך הוכיח הגרי"ז (שם) מכך שמותר לעבור על איסור מחמר בהולכת הלשון. אמנם לפי זה לא היה צורך בקשירה מיד לאחר הגורל, ואולי היא נעשתה להבדלה בעלמא, ראה לקמן. הבנה שונה של תפקיד מעשה הקשירה נמצאת בספר שפתי כהן על התורה (ויקרא טז, כב): "קשירת לשון של זהורית רמז לקשירת לשונו של השטן".

וקושר לשון של זהורית לנשחט כנגד בית שחיטתו בסוד 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו', ושל שעיר המשתלח קושרו בראשו בסוד 'ונשא השעיר עליו' וזה לא היה מתלבן כלל ועל זה נאמר 'ותשליך במצולות ים כל חטאתם'.<sup>21</sup>

לדעת הרמ"ק לא הייתה הלשון שעל ראש השעיר המשתלח מלבינה כלל, ומוכח מדבריו שכל עניינה היה לייצג את עוונות עם ישראל הנשלחים אל ארץ גזירה.

גם אם נבין שהלשון הייתה מלבינה לבסוף, הרי שזו תוצאת לוואי של העבודה האמיתית שבלשון, היא עבודת השילוח. לפי הבנה זו ניתן אולי להתבונן באופן אחר על מאבקם של חכמים בנהייה של העם אחר שאלת ההלבנה של הלשון. העם, אשר התמקד כל היום בשאלת ההלבנה, נתן את לבו רק לשאלת הסימן החיצוני ושכח שהלבנת הלשון היא תפקידו של הקב"ה ואילו על העם מוטל לדאוג להיבטים אחרים של עבודת היום. ביטוי לכך ניתן למצוא בדברי הגמרא שדנה באופן קשירת הלשון על ידי המשלח את השעיר. במשנה (פ"ו מ"ו) נאמר שהיה חולק את הלשון וקושר חציה בסלע וחציה בין קרניו. בגמרא (סז ע"א) נאמר על כך:

ונקטריה כוליה בסלע! כיון דמצוה בשעיר דילמא קדים ומלבין, ומיתבא דעתיה.

כלומר, קיים חשש שהמשלח יתמקד בסממן החיצוני של הלשון, וכאשר יראה שהיא מלבינה יתעלם מחובת השילוח המוטלת עליו.<sup>22</sup> כפי שהסביר הרמב"ם בפירושו המשניות (פ"ו מ"ו):

שמה תלבין קודם דחית השעיר ויחשוב שהעונות מתכפרים בלי שידחה השעיר.<sup>23</sup>

בדתות אחרות בתקופת המקדש היווה אות חיצוני את מרכז העבודה, וכאשר האות לא התקבל היו שבים ומבצעים את העבודה עד שיתקבל.<sup>24</sup> ביטוי לפער הזה שבין תפיסת העם, המושפעת מן המינים, ובין תפיסתם של חכמים אפשר למצוא בסוגיה המקבילה להלבנת הלשון, היא עליית הגורל ביד ימין (מ ע"ב):

21. חיזוק לדברי הרמ"ק אפשר לראות בדברי בעל ה'תפארת ישראל' (פ"ד מ"ב, אות יד) שכתב גם הוא שהלשון שהזכרה בדברי רבי ישמעאל (פ"ו מ"ח) שהיתה מלבינה עם הגעת השעיר למדבר, היא הלשון שהייתה נקשרת על צוואר השעיר הפנימי.

22. יש לדון כיצד ייתכן בכלל שהלשון תלבין קודם דחיית השעיר מן הצוק, עי' תוספות ישנים סח ע"ב ד"ה מלבין וחיידושים וביאורים סח ע"ב. מדברי הגמרא המובאת למעלה אפשר להבין שההלבנה תלויה בפעולת הקשירה, וייתכן שיש בכך רמז לדברי בעל השפתים כהן על התורה (ויקרא ט"ז, כב): "קשירת לשון של זהורית רמז לקשירת לשונו של השטן".

23. בלשון הרמב"ם משמע שמצד האמת אין העוונות מתכפרים עד דחיית השעיר. אמנם ברש"י (סז ע"א ד"ה כיון) נראה שהחטאים באמת מתכפרים ואנו חוששים רק לקיום מצוות השעיר.

24. ראה נפתלי גולדשטיין שם.

## תפקיד הלשון של זהורית בעבודת יום הכיפורים

שאלו תלמידיו את רבי עקיבא: עלה בשמאל מהו שיחזור לימין? אמר להן: אל תתנו מקום למינין לרדות.

תלמידיו של רבי עקיבא סברו שהעיקר הוא הסימן, האות האלוקי, וממילא חשבו שאם עלה הגורל בשמאל יש לשוב ולהגדיל עד שיעלה בימין. אך רבי עקיבא הסביר להם שזוהי תפיסתם של המינים, ואילו בעבודת המקדש יש להתמקד בעשיית העבודה ולהניח את הסימנים החיצוניים לקב"ה.

### ה. דינים שונים, לשונות שונות

עד כה סקרנו שלוש גישות שונות להבנת תפקיד הלשון של זהורית בעבודת יום הכיפורים: א. הבדלה בין השעירים. ב. סימן לכפרת העוונות. ג. ביטוי לשילוח העוונות עם השעיר למדבר.

כפי שראינו לעיל, קיימים פערים מהותיים בין ההבנות השונות ביחס לדינים רבים: מקום קשירת הלשון, זמן קשירת הלשון, הכסף שממנו באה הלשון. אולי אפשר יהיה ליישב מעט פערים אלו אם נבין שלעבודת השעיר המשתלח התלוותה יותר מלשון של זהורית אחת.<sup>25</sup> המקור הקדום לטענה זו הוא סתירה לכאורה במשנה בשקלים אשר חלקה הובא לעיל:

פרה ושעיר המשתלח ולשון של זהורית באין מתרומת הלשכה.  
כבש פרה וכבש שעיר המשתלח ולשון שבין קרניו ואמת המים וחומת העיר ומגדלותיה וכל צורכי העיר באין משירי הלשכה. (משנה, שקלים פ"ד מ"ב)

ברישא של המשנה מוזכרת הלשון של זהורית כחלק מן הדברים הבאים מתרומת הלשכה, ואילו בסיפא של המשנה היא מוזכרת בין הדברים המובאים משירי הלשכה! הברטנורא על אתר ביאר שהלשון הראשונה היא לשון של פרה אדומה, וממילא אין כל סתירה. הרמב"ם הנזכר לעיל (הל' שקלים פ"ד ה"א) לא גרס כנראה את הסיפא של המשנה. אמנם בדברי התוספות ישנים (יומא סח ע"א – סח ע"ב ד"ה חולק, וכן בתוס' הרא"ש סז ע"א ובמאירי כתובות קו ע"ב) מובאת גרסה שונה ובעקבותיה פירוש מחודש ביותר:

ובמסכת שקלים פרק התרומה מוכח דהאי לשון של זהורית דהכא אין זה לשון זהורית שהיו קושרין במקדש בראש השעיר המשתלח לעיל (מא ע"ב), דקתני: "פרה ולשון של זהורית שבראש שעיר המשתלח באין מתרומת הלשכה כבש שעיר ולשון שבין קרניו באין משירי הלשכה".

---

25. מלבד הלשון של השעיר הפנימי, אשר החילוק בינה ובין הלשון של המשתלח נעשה כבר בדברי הרמ"ק הנ"ל.

ה'תוספות ישנים' מחלקים, על פי גרסתם, בין הלשון שבראש השעיר המשתלח, שנקשרת מייד לאחר ההגדלה ומובאת מתרומת הלשכה, ובין הלשון שבין קרניו שאותה קושר המשלח בסמוך לדחייה מן הצוק והיא מובאת משירי הלשכה (וכן חילק הסמ"ג, עשין רט). נראה שחילוק זה יבואר היטב לאור ההבנות השונות שהצענו ביחס לדין הלשון:

א. הלשון שנמצאת על ראש השעיר כל זמן שילוחו היא הלשון שמהווה חלק ממצוות השעיר (ואולי אף לא הייתה מלבינה),<sup>26</sup> ועל כן היא מובאת מתרומת הלשכה.<sup>27</sup>

ב. הלשון שנקשרת על ראש השעיר רק סמוך לדחייתו מן הצוק מהווה רק סימן לכפרת העוונות, והיא מובאת משירי הלשכה.

אם לא נקבל את דברי ה'תוספות ישנים' וננקוט כדעת רוב הראשונים (עי' ריטב"א מא ע"ב ד"ה של ו'גבורת ארי' שם) שהייתה רק לשון אחת ביום הכיפורים, עדיין אפשר יהיה לחלק בין שלבים שונים בעבודה המייצגים את שלושת התפקידים של הלשון:

א. בשלב הראשון, מייד לאחר הגורל, מבדילה הלשון בין שני השעירים.

ב. בשלב השני, בזמן השילוח, מייצגת הלשון את עוונות עם ישראל כחלק ממצוות שילוח השעיר.

ג. בשלב השלישי, בזמן הדחייה מן הצוק, קושרים את הלשון על הסלע ועל קרני השעיר כאינדיקטור לכפרה.

מקור כמעט מפורש לחלוקה זו נמצא בשיטתו הייחודית של המהרש"א:

ונשא השעיר את כל עונותם וגו', הוא שעיר הוא אדם. ועל כוונה זו היה חולק לשון של זהורית חציו נשאר אדם בין קרניו על ראשו של שעיר שהוא אדם וחציו הב' על הסלע היה מלכין להורות שנתכפר לישראל. (חדושי אגדות, יומא סז ע"א)

בניגוד מסוים לפשט הגמרא,<sup>28</sup> מבין המהרש"א שרק החצי הקשור על הסלע היה מלכין, ואילו החצי הקשור בין קרני השעיר היה נשאר באדמומיותו. מדברי המהרש"א נראה שהוא הולך בעקבות החילוק שאותו הצענו, אלא שאין הוא מחלק בין לשונות שונות או שלבים שונים אלא בין שני חלקי הלשון: החלק שנשאר על ראש השעיר

26. עי' 'שמועת חיים' (לרב חיים יוז'ק) על מסכת יומא, פרק ד, סימן ח.

27. עי' בספר 'בד קדש' על מסכת יומא (סי' יא אות ב) שהסביר באופן אחר שלשון זו באה מתרומת הלשכה משום שהיא מבדילה בין השעירים ויש בכך צורך קרבן.

28. שבה נאמר שאם היה קושר את הלשון על השעיר בלבד היה חשש שמא יטה השעיר את ראשו והמשלח לא יראה אם הלשון הלבנה, ומשמע שגם על השעיר הייתה מלבינה.

ומהווה חלק ממצוות שילוח העוונות לעזאזל, והחלק שנשאר על הסלע ומהווה סימן לכפרת עם ישראל.<sup>29</sup>

### 1. משמעותה של הלבנת לשון הזהורית

לאורך המאמר עמדנו על שלושה תפקידים אפשריים של הלשון של זהורית הנקשרת בראש השעיר המשתלח: הבדלה בין השעירים, סימן לכפרה וייצוג העוונות הניתנים על ראש השעיר. בשלהי המאמר הראינו שאין מדובר בהכרח בכיוונים מנוגדים, וייתכן שהם משתלבים יחד בלשונות שונות, בשלבים שונים של העבודה ואולי אף בחלקים שונים של הלשון.

לסיים, נעיר בכמה מילים על הרעיון העומד מאחורי הלבנתה של הלשון. לא לחינם הופכת הלשון ללבנה דווקא. הלשון הינה צמר צבוע אשר בעיקרו היה לבן ורק צבע חיצוני הפך את מראהו לאדום. חלק חשוב מעניינה של עבודת היום הוא להראות שהחטא איננו חלק מהותי-פנימי מאישיותנו, אלא רק לכלוך חיצוני שנדבק בה.<sup>30</sup> רעיון זה בא לידי ביטוי גם במנהג התשלך שבו אנו מתנערים מעוונותינו כאילו היו פירורי אבק שנדבקו בכיסינו, וזוהי גם משמעותו של שילוח השעיר: הסרת האחריות לחטא מעל כתפי עם ישראל והטלתה על גורם אחר – השטן.<sup>31</sup>

מדרש עמוק שהולך בכיוון זה ומחדד את היחס שבין השעיר לבין הלשון נמצא בתנא דבי אליהו (זוטא פרשה יט):

באותה שעה נוטל הקדוש ברוך הוא כל עונותיהם של ישראל ונותן אותן על עשו הרשע, שנאמר "ונשא השעיר עליו את כל עונותם". אמר עשו לפני הקדוש ברוך הוא: רבש"ע וכי מה כחי שנתת לי כל עונות יעקב? באותה שעה נוטל הקדוש

---

29. מתוך דברי המהרש"א אפשר יהיה ליישב קושייה חמורה שנתקשו בה האחרונים (עי' למשל ב'מקדש דוד' קדשים סי' כד ס"ק ו): כיצד יכול היה לקשור את הלשון על קרני השעיר, והרי אין הוא עומד להתירו וזהו קשר של קיימא! לפי הבנתנו בדברי המהרש"א יש לומר שהחלק הקשור על הסלע היה רק לסימן בעלמא ולכן הותר לקשרו רק משום שעומד להתירו, אך החלק שעל קרני השעיר הוא דין מדיני העבודה ולכן הותרה בו מלאכת קשירה של קיימא.

30. עיין בדברי רבנו מנחם המאירי (חיבור התשובה, מאמר ב, פרק יג, עמ' 559): "ואצלי עוד הערה בהיותו של צמר. שהצמר הוא לבן מעקרו אלא שנתאדם בתחבולה, וכן אדם צריך להעיר עצמו שהוא עיקר יצירתו היותו זך ונקי אלא שהוא מתלכלך בחטאיו, וראוי לו להתעורר לשוב זך ונקי כמו שהוטבע בטוב השפעתו".

31. בכיוון זה הרחיב מאד המהר"ל בדרוש לשבת תשובה, ותמצית דבריו היא: "ושלח את השעיר, הוא ששלח אותו החוצה, כי החטאים בישראל אינם מצד עצמם רק מצד החוץ באו דהיינו מצד יצר הרע, ודבר שבא מצד החוץ אפשר שישלח אותם גם כן מעליו". עי' גם בספרו של הרב משה אודס, והשב את העבודה, ירושלים תשס"ז, עמ' 130-142.

ברוך הוא כל עוונות יעקב ונותנן על בגדיו ונעשין אדומין כחולעת שני, ומכבסן עד שנעשין כשלג, שנאמר "לבושה כתלג חור".

המדרש מתאר שני שלבים של הסרת האחריות לחטא מעם ישראל. בשלב הראשון האחריות עוברת אל עשו, אל היצר הרע. בשלב השני מתברר שגם היצר הרע איננו גורם עצמאי והאחריות על העוונות עוברת לקב"ה עצמו, אשר הוא זה שברא את היצר הרע מלכתחילה, ואז מתברר שלאמיתו של דבר לא היה כאן מעולם חטא והבגד האדום מלבין. תיאור זה, על הנחמה והתקווה העמוקות שיש בו, הינו תיאור מסוכן. החוטא עלול להסתמך יתר על המידה על רעיון זה ולא להתאמץ לתקן את חטאיו בעצמו. אולי משום כך חששו חז"ל מפני חשיפה ציבורית רבה מדי להלבנתה של הלשון. על האדם להכיר דווקא באחריותו המלאה למעשיו ולעשות ככל שביכולתו כדי לתקנם, ורק מתוך כך יכולה להופיע ההארה האלוקית המטהרת את האדם מעוונותיו, כפי שכותב הראי"ה קוק:

אחד מהיסודות של התשובה, במחשבתו של האדם, הוא הכרת האחריות של האדם על מעשיו, שבא מתוך אמונת הבחירה החפשית של האדם. וזהו גם כן תוכן הוידוי המחובר עם מצות התשובה שמודה האדם שאין שום ענין אחד, שיש להאשימו על החטא ותוצאותיו, כי-אם אותו בעצמו... כל זמן שלא שב האדם מחטאו, לא סידר לו את ארחות תשובתו, הרי הוא מונח תחת הסבל של בחירתו והאשמה של כל מעשיו, וכל תוצאותיהם הרעות מוטלות עליו.

אמנם אחרי הארת התשובה מיד נמסרים למפרע כל המגרעות שבחיינו, וכל המעשים, שלגבי ערכו של האדם אינם טובים, ותוצאותיהן הן מרות לו, לרשות הגבוהה, וכולם נערכים מחוץ ליסוד חופשו ובחירתו, ומצטרפים הם לרשות ההנהגה העליונה, רשות הגבוהה, אשר כל מעשינו פעלת.<sup>32</sup> (אורות התשובה טז, א\*)

32. עי' גם בדבריו של רבי צדוק הכהן מלובלין (צדקת הצדיק אות מ): "עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו, שיהיו זדונות כזכיות. רוצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון ה' יתברך... וכשמשיג לאור זה העצום אז שבו כל זדונותיו בלתי יוצאים מעומק ידיעת ה' יתברך והוא ודעתו ורצונו אחד. ומאחר שה' יתברך רצה כן הרי הכל זכיות". להרחבה בעניין זה עי' במאמרי 'זדונות נעשות לו כזכיות', סיני קמב (תשס"ח), עמ' נט-פב.

## הקדמת העולה לחטאת בחג הסוכות ומשמעותה

- א. הקדמת העולה לחטאת בשאר החגים
- ב. האם פרי החג 'דוחים' את החטאת?
- ג. טעם הציווי להקדים את פרי החג
  1. הסבר ה'משך חכמה'
  2. הסבר המלבי"ם ו'בנין שלמה'
  3. הסבר ר' חיים פאלג' והרמ"מ שניאורסון
  4. הסבר ה'בית ישי'
- ד. האם שעירי הרגלים מכפרים על חטא?
- ה. הקדמת העולה לחטאת בשמיני-עצרת

### א. הקדמת העולה לחטאת בשאר החגים

כלל נקוט בידינו, שכאשר עומדים לפנינו שני קורבנות להקרבה, קרבן חטאת וקרבן עולה – הקרבת קורבן החטאת קודמת. דבר זה לומדת הגמרא בבבליין אב מן האמור בקרבן עולה ויורד הבא על שבועת ביטוי:

ת"ר: "והקריב את אשר לחטאת ראשונה" (ויקרא ה', ה) – מה ת"ל? שאין ת"ל ללמד שתקרב ראשונה, הרי כבר נאמר (שם, י'): "ואת השני יעשה עולה" ! אלא זה בנה אב לכל חטאות שיקדמו לעולה הבאות עמהן, בין חטאת העוף לעולת העוף, בין חטאת בהמה לעולת בהמה, ואפילו חטאת העוף לעולת בהמה. (זבחים צ ע"א)

אולם ישנם מקרים חריגים שבהם העולה קודמת, כאמור שם בהמשך הגמרא:

ת"ש: פר כהן משיח קודם לפר העלם דבר של צבור, פר העלם דבר של צבור קודם לפר עבודת כוכבים, פר עבודת כוכבים קודם לשעירי עבודת כוכבים, דאע"ג דפר עבודת כוכבים עולה ושעירי עבודת כוכבים חטאת ! (שם ע"ב)

רבינא מבאר את טעם הדבר משום גזירת הכתוב – "כמשפט" – שנאמרה בפרשיות אלו, ומשום כך לומדת הגמ' (שם) שהדין החריג קיים גם במוספי חג הסוכות – שנאמר בהם "כמשפטים" – שפרי החג המוקרבים כעולה קודמים לשעיר החטאת.

אמנם ה'שפת אמת' העלה אפשרות שמה שהזכירה הגמ' את חג הסוכות הוא דוגמה, ובאמת בכל המוספים סדר ההקרבה זהה לסדר האיזכור בתורה:

מיהו לא נתבאר אי דוקא בחג דכתיב "כמשפטם" או בכל ר"ח ורגלים דינא הכי, דאין לומר חג דוקא, דגם בר"ה כתיב "כמשפטם", ותו – דביום ראשון דחג נמי לא כתיב "כמשפט" ! א"כ נראה דגמר במה מצינו כל קרבנות דרגלים, וצ"ע.  
(שפת אמת, שם)

וכן משמע מדברי רעק"א בתוספותיו למשנה (אות עז) שכתב: "וברגל כבשים קודמים" ובהסבר דעתו כתב הרש"ש: "אולי סברתו מדרשה דבמועדכס הוקשו כל המועדים זה לזה". אבל הוסיף ודחאו: "אבל זה אינו, דהא מ"כמשפט" ילפינן נמי דקרבנות החג מעכבין זה את זה, ובשאר רגלים אין מעכבין, כמבואר במנחות (סוף דף מד וריש דף מה)... "ועיי"ש שניסה לישבו).

וכן נוקט ר' חיים פאלגי' (לב חיים, סימן מו) ומסביר בהרחבה את הלימוד המיוחד שקיים בפסוקי כל חג וחג.

אולם מדברי הרמב"ם נראה שאינו סבור כן, ושלדעתו רק בחג הסוכות הקרבת פרי העולה קודמת להקרבת החטאת:

בקרבנות החג אינו כן, אלא קריבין על סדר הכתוב שנאמר כמשפטם. כיצד?  
בתחלה פרים, ואחריהם אילים, ואחריהם כבשים, ואחריהם שעירים, אע"פ שהשעירים חטאת וכל אלו שקדמו אותן עולות.  
(רמב"ם, הל' תמידין ומוספין פ"ט ה"ז)

## ב. האם פרי החג 'דוחים' את החטאת?

לפני שננסה להבין מה טעם השוני בין קרבנות החג (וקרבנות עבודת כוכבים) ובין שאר הקרבנות, נראה את דבריו של הרב יצחק הוטנר המבאר את גדרו של דין זה:

בקרבנות החג קריבים השעירים באחרונה... משום שנאמר בהם "כמשפטם"... ואין הכוונה בזה לומר דהך "כמשפטם" הוא גזירת הכתוב בקרבנות החג, דלא תנהג בהם ההלכה של קדימת החטאת לעולה, דאם היה הדבר כן לא היינו נמלטים מהקושיה של "ונילף מינה". אלא שהכוונה היא דעד כאן לא אמרנו שדין החטאת להקדימה לעולה, אלא באופן שבלעדי הדין הזה של הקדימה היינו יכולים לעשות כרצוננו, והיה אז הדין דאיזה שירצה יקריב, ובכהאי גוונא באה ההלכה שהחטאת קודמת. אבל באופן שמבלי הלכה זו של קדימת החטאת היתה העולה קודמת, ונמצא דכל זמן שלא הקריבו העולה לא הגיעה עדיין זמן החטאת להקרבה, בזה לא שייך כלל דין דקדימת החטאת מכיון שרגע זה אינו זמן הקרבת חטאת כלל. דרק באופן שבלי דין הקדימה הוא דאיזה שירצה יקריב, אז שפיר אמרינן דמכיון דשעה זו היא שעת הקרבה לשתייהן, גם לעולה וגם לחטאת, יש לחטאת דין קדימה. אבל אם השעה אין היא שעת הקרבת החטאת אין כאן מקום לדין הקדימה כל עיקר. וזו היא כוונת הגמרא... דמכיון דבקרבנות החג כתב כמשפטם, וממילא לפני שהוא



## הקדמת העולה לחטאת בחג הסוכות ומשמעותה

מקריב את הפר והאיל והכבשים, לא מטיא שעתא דשעיר, ושוב לא שייך בכגון זה דין הקדימה של החטאת. ונמצא דאין קדימת העולות להחטאת במוספי החג עומדת בניגוד לדין הקדימה של החטאת בכל מקום.  
(הרב יצחק הוטנר, ספר הזכרון עמ' רפט)

הרב הוטנר מבאר שהבניין אב מ"והקריב את אשר לחטאת ראשונה" ודרשת חז"ל מ"כמשפטים" להקדים את פריהעולה אינם סותרים זה את זה, אלא שמ"כמשפטים" אנו למדים שחובת הקרבת החטאת חלה רק לאחר סיום הקרבת פריהעולה של החג, ומשום כך דין הקדמת החטאת לעולם לא חל כאן, משום שלא נפלו לפנינו להקרבה עולה וחטאת כאחד.

### ג. טעם הציווי להקדים את פרי החג

בדברי הרב הוטנר עדיין לא מובא הסבר מדוע זמן חיוב החטאת חל רק לאחר סיום הקרבת העולה. לשם כך צריך להתבונן תחילה בטעם הקדמת החטאת לעולה בכל מקום, כפי שנתבאר בגמרא:

תניא א"ר שמעון... חטאת למה באה... לפני עולה? לפרקליט שנכנס נריצה  
פרקליט, נכנס דורון אחריו. (זבחים ז ע"ב)

כלומר, תחילה צריך לכפר על החטא ורק לאחר מכן לתת מתנת פיוס לה', ובלשונו של בעל התניא:

לאחר שעשה תשובה ונמחל לו העונש... אעפ"כ שולח דורון ומנחה לפניו שיתרצה  
לו להראות פני המלך. (אגרת התשובה)

על פי זה ניתן אולי להבין שחטאת החג, שאינה באה בעקבות חטא מסוים, יכולה להידחות (ואולי אף זמנה לא חל כלל) עד לאחר הקרבת פריהעולה שהם עיקר קרבנות היום.

### 1. הסבר ה'משך חכמה'

ה'משך חכמה' מבאר את הקדמת פריהחג באופן מחודש:

ומנחתם וכו' מלבד עולת וכו' ונסכה. הנה לא נזכר נסכים ביום ראשון. נראה דמרמז דלמספר רב כזה, אם יחסרו נסכים, אז אינם מעכבים הקרבן ומביא הקרבנות בלא נסכים. ואמינא דבר חדש מאוד: דבכל התורה חטאת קודם לעולה, לבד בחג הסוכות, דיליף בזבחים (צ ע"ב) דכתיב "כמשפט" – עולה קודם לחטאת. וזה דוקא כשבא עולה עם נסכים, אז העולה קודם לחטאת. דאם מנחות ונסכים באין להעולה כמשפט, אז משפט החטאת שאינה טעונה נסכים, מאוחר לעולה כסדר הכתוב בתורה. אבל אם אין נסכים להקריב, אז החטאת קודם לעולה כמו בכל התורה. לכן

רמזה התורה ביום ראשון שלא כתבה "כמשפט", שלא הזכירה נסכים, משום דבבאים בלא נסכים, החטאת קודם.

ופוק חזי גבי יולדת, שאם אין לה די ידה להביא נסכים לכבשה עולה, מביאה עוף, אע"פ שעוף אין לו נסכים, בכל זאת כיון שלכבשה אין נסכים, עדיף טפי בן עוף שאין צריך נסכים, שקרבן בלא נסכים אינו מהודר. ולכן אמר ר' שמעון בהתכלת, דעדיף טפי אחד עם נסכים ממרובים בלא נסכים, יעוין שם! לכן כאן, אם העולה בלא נסכים אז החטאת קודם. (משך חכמה, במדבר כ"ט, יד)

לדעת ה'משך חכמה' הנסכים הבאים יחד עם פרי-החג הם הגורמים להקדמתם על פני החטאת, משום שהם נותנים להם חשיבות מיוחדת ו"כמשפט" מתייחס לנסכים – "ונסכיה כמשפט" (ונפק"מ למקרה שבו מוקרבים פרי החג ללא נסכים – שאז יש להקדים את החטאת).

הוכחה לדברי ה'משך חכמה', שהנסכים הם גורמי ההקדמה, ניתן להביא מהגמ' בזבחים (צ"ב) שם נאמר:

פריס קודמין לאילים – שכן נתרבו בנסכים, וכן אילים לכבשים, כבשים לשעירים – שכן נתרבו באליה.

אולם עדיין ישנו חידוש בדבריו, שכן הגמרא לא הזכירה זאת לגבי פרי החג, וכן לא הוזכר במפורש שרק כאשר מתנסכים הנסכים בפועל יש להקדים את פרי-החג.

### הרב שלמה פישר בדרשותיו מוצא רמז לדברי ה'משך חכמה':

נמצא לפי זה דטעם הקדימה הוא מפני הנסכים דהיינו דיש חשיבות מיוחדת לנסכים בחג הסוכות, ונראה הטעם פשוט, בהקדם דברי רבנו בחיי פרשת וישלח, דמזבח מיועד לקרבנות ואילו מצבה מיוחדת לנסכים, והנה היחיד מבין שלשת האבות שהקים מצבה הוא יעקב,<sup>1</sup> והרי חג הסוכות הוא כנגד יעקב כמו"ש הטור בהלכות ר"ח. (דרשות בית ישי א', כג)

לכאורה היה מקום לבאר את ייחודיותם של נסכי חג הסוכות בכך שבנוסף לנסכי היין הקיימים בכל ימות השנה יש בו גם ניסוך מים ולכן מכל הקרבנות דווקא פרי חג הסוכות קודמים לחטאת. אולם לאור דברי ה'משך חכמה' בהמשך הפרק (פסוקים יח-יט) נראה שניסוך המים אינו קשור באופן מהותי לקרבנות ועל כן אין מסתבר שהוא יהיה הגורם להקדמתם.

1. בהסבר העובדה שיעקב היה היחיד מבין האבות שהקים מצבה הסביר שם הר"ש פישר בהמשך דרשתו, שכשם שהמצבה היתה אהובה קודם מתן תורה ואח"כ שנאנה, כך גם דרכו של יעקב שנשא שתי אחיות קודם מתן תורה, מתוך כוונות עליונות, דבר שהיה מתאים קודם מתן תורה ולא אח"כ, כמוסבר בנפש החיים א', כא, עיי"ש.

ואכן בעניין זה נחלקו הראשונים, המאירי כתב:

אבל נסוך המים אינו בלילה, שהרי נסכים הבאים מחמת זבח הם, ונסכים הבאים מחמת זבח אין זמנם אלא ביום. (בית הבחירה, תענית ב ע"ב)

לעומתו הרשב"א כתב:

... דניסוך המים אינו חשוב בא עם הזבח, שחובת היום הוא ולא חובת הזבח כלל, שהזבח של תמיד בנסכים של יין הוא נכשר כמו בשאר ימים אלא שיש חובת היום ג"כ לעשות נסוך המים... (חידושי הרשב"א, סוכה מט ע"ב)

וה'משך חכמה' נקט כרשב"א ודייק כך מלשון הכתוב, וז"ל:

נמצא דניסוך היין הוא שייך ומתייחס אל עולת התמיד, וצריך להביאה אחר הקרבן, ובלילה שאחר כך גם כן סגי. ונסוך המים הוא שייך אל חובת היום, לכן כי נסכו בלילה כשר. כן כי לא נסכו בו ביום, עבר יומו בטל קרבנו וכו'. וזה שאמר "ונסכיהם" – היינו ניסוך המים שהוא של היום, ונסוך היין שהוא של עולת התמיד. לפי זה אין מקום לראות נסכים אלו כסיבה להקדמת העולה לחטאת בסוכות.

אולם הרב פישר מקשה על עיקר שיטתו של ה'משך חכמה' מהמשך דברי הרמב"ם שהובאו לעיל (הל' תמידין ומוספין פ"ט ה"ז), המשווה בין "כמשפט" האמור בקרבנות חג הסוכות ובין "כמשפט" האמור בקרבנות הכפרה על עבודת כוכבים, ומשמע ש"כמשפט" אינו מתייחס דוקא לנסכים אלא זו הוראה כללית להקריב את הקרבנות כפי סדרם האמור בתורה:

וכן בשגגת צבור בע"ז שהן מביאין פר עולה, ושעיר חטאת, הפר קודם שנאמר בו "כמשפט", ופר כהן משיח קודם לפר העלם דבר של צבור, ופר העלם קודם לפר ע"ז, ופר ע"ז קודם לשעיר שלה, אע"פ שהפר עולה והשעיר חטאת, שכך הוא סדר הכתוב בתורה.

## 2. הסבר המלבי"ם ו'בנין שלמה'

בשו"ת בנין שלמה לר"ש הכהן מוילנא מוסבר הענין באופן הבא:

הטעם דבחג הסוכות וכן בקרבן ע"ז קרבו העולות מקודם, י"ל משום דהא דבעלמא החטאת מקודם משום דהחטאת מכפר ועולה אינה אלא דורון... והטעם שעולה אינה אלא דורון מבואר שם... משום דעולה אינה באה רק על עשה או על ל"ת שניתק לעשה, ובהנך תרתי כיון דעבד תשובה כבר נמחל לו והלכך העולה אינה מכפרת כלל.

והנה לכאורה קשה, דהא במדרש רבה (פרשת צו) איתא דעולה באה לכפר על הרהור עבירה... אך פשוט דגם לזה מהני תשובה בלבד, דכיון דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, לא חמירא מעשה ול"ת שניתק לעשה וסגי בתשובה

לחודא. וא"כ זה אינו שייך רק בישראל ועל מחשבה דשאר עבירות, אבל במחשבה דעבודת כוכבים דאמרינן בקידושין (ל"ט ע"ב) דשם מחשבה מצרפת למעשה... וכן באינו יהודי אפילו במחשבה דשאר עבירות שהוא מוזהר, ג"כ מחשבה מצרפת למעשה... מסתברא דבהו העולה מכפרת ג"כ ולא סגי בתשובה לחודא. והלכך בפרי החג דהן באין כנגד ע' אומות וכן בציבור בעבודת כוכבים העולות קודם, משום דהן כליל ומכפר ועדיפי מחטאת דאינו אלא מכפר בלבד.  
(שו"ת בנין שלמה, סי' א)

כלומר, ה'בנין שלמה' תולה את חשיבות פריהחג (וה"ה לעולת כפרה על ע"ז) בהיותם מכפרים על חטא ממשי (מחשבת ע"ז, או מחשבת כל חטא של גויים), בניגוד לשאר עולות הבאות לכפר על הרהורי עבירה שאינם חטא ממש.

ואף שגם החטאת באה לכפרה על חטא ממש, כאשר גם העולה באה לכפרה היא עדיפה על החטאת וקודמת לה מפני שהיא עולה כליל לה'.

בסוף דבריו מציין ה'בנין שלמה' שמצא כדברים אלו גם ב'ארצות בחיים' למלבי"ם "ותודה לא-ל שכיוונתי לדעתו". אולם מעיון בדברי המלבי"ם (סימן א', ארץ יהודה ה') נראה שישנו הבדל בנקודה אחת בין דבריו לדברי ה'בנין שלמה'. המלבי"ם אינו רואה צורך לצרף את הסברה שעולה קודמת משום שהיא כליל לה', שכן לדעתו בזמן שהעולה מכפרת (פריהחג ועולת ע"ז) כפרתה חשובה מכפרת החטאת משום שהיא מכפרת על חטאי המחשבה, וטהרת המחשבה חשובה **מטהרת** המעשה. וזה לשון המלבי"ם:

בע"ג שעונשין גם על המחשבה ממילא עולה קודמת... כי חטא המחשבה קודמת לחטא המעשה והפגם הוא בחלק השכלי המובחר מחלק החומרי (כמו שכתב הרמב"ם בפירושו הרהורי עבירה קשים מעבירה)... וכזה ניחא ג"כ... בפרי החג עולה קודמת לחטאת, דהא פרי החג היו באים בשביל אומות העולם...

בדברי הגמרא לא הוזכר במפורש שמדובר בכפרה על האומות, ורק נאמר ששבעים פרי החג באים כנגד שבעים אומות. וזו לשון הגמרא:

הני שבעים פרים כנגד מי? כנגד שבעים אומות. פר יחידי למה? כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: עשו לי סעודה גדולה. ליום אחרון אמר לאוהבו: עשה לי סעודה קטנה, כדי שאהנה ממך. (סוכה נה ע"ב)

אולם מדברי ר' יוחנן שבהמשך הגמרא מוכח שזו הכוונה:

אמר רבי יוחנן: אוי להם לגויים שאבדו ואין יודעין מה שאבדו, בזמן שבית המקדש קיים - מזבח מכפר עליהן, ועכשיו מי מכפר עליהן? (שם)

ואכן רש"י כותב זאת כבר בתחילת הענין וז"ל: "... כנגד שבעים אומות לכפר עליהם שירדו גשמים בכל העולם – לפי שנידונין בחג על המים". המלבי"ם וה'בנין שלמה' הלכו צעד נוסף וכתבו שאף שישראל מקריבים את פריהחג אנו רואים זאת כביכול עושים הם זאת בשליחותם של אומות העולם ולפיכך אנו מחילים על הקרבנות את גדרי הקרבנות של הגויים.<sup>2</sup>

### 3. הסבר ר' חיים פאלג' והרמ"מ שניאורסון

הרב חיים פאלג' מבאר את הקדמת פרי החג לחטאת בדרך הפוכה. לדעתו דווקא משום שפריהחג אינם באים על חטא כלל, שהרי כל עוונותיהם של ישראל כבר התמרקו ביום הכיפורים, יש להקדימם, כדי להבליט את זכאותם של ישראל. בדבריו הוא מסתמך על דברי הגמרא בזבחים ז ע"ב, שהקדמת החטאת בדרך כלל נובעת מהצורך לכפר על החטא לפני הבאת הדורון – מה שלא שייך בחג הסוכות:

דהנה ידוע מה שאמרו רז"ל (תנחומא, אמור כג) "ולקחתם לכם ביום הראשון – ראשון לחשבון עוונות", וליכא חטא בישראל כלל, לכן מקריבים העולה ברישא להורות דכבר ריצה פרקליט, והם רצויים, ועומדים ומביאים דורון תחילה, ואינם צריכים להביא חטאת תחילה כדי לרצות הפרקליט. (לב חיים, סי' מו)

דברים דומים כתב הרמ"מ שניאורסון (הרבי מלובביץ') ב'שערי מועדים' (סוכות עמ' מה):

חג הסוכות בא מיד אחרי המחילה וסליחה דיוהכ"פ, ללא כל הפסק בענינים אחרים, כי ד' הימים שבין יוהכ"פ לסוכות ענינם – הכנה לסוכות שיוכלו לקיים מצות סוכה ולולב, ולכן בחג הסוכות אין מקום להתחיל עם קרבן חטאת – מכיון שזה עתה באים מיוהכ"פ, שאז היתה שלימות ענין המחילה וסליחה, וכדאיתא במשנה – אמרו עליו על בבא בן בוטי שהיה מתנדב אשם תלוי בכל יום חוץ מאחר יוה"כ יום אחד, מפני שיוה"כ מכפר, ומטעם זה מתחילים מיד בקרבן עולה.

---

2. עניין דומה אנו מוצאים גם בדברי ה'משך חכמה' (במדבר כ"ט, יח-יט, ד"ה "בגמרא סוכה") שדן בצורה מפורטת על שייכות כפרת הקרבן על חטא מסוים, בנוגע לגוים וכתב: "בגמרא סוכה (נה ע"ב): 'הני שבעים פרים כנגד שבעים אומות'. הנה מפורש במשנה דשבועות (פ"ב מ"א) ובספרי (ספרא שמיני פרק ב) דשעירים מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו. והוא הדין פרים גם כן מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו. ומאי שייך בעכו"ם טומאת מקדש וקדשיו?! והברור דעיקר המקדש הוא ישראל, כמו שאמרו (שמות כ"ה, ח): 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', 'בתוכו' לא נאמר רק 'בתוכם'. וכמו שכתב (ויקרא כ', ג) 'למען טמא את מקדשי' – כנסת ישראל המקודשת לשמי, רש"י (שם). וכמו שאמר (ירמיה ז', ד): 'היכל ה' המה'. לכן על מה שמטעים ישראל בדעות ובמעשים רעים, זה הרי לגביהו "טומאת מקדש וקדשיו..."

אלא שלפי זה צריך להבין מדוע ציוותה התורה להקריב קרבן חטאת בחג הסוכות?  
הרמ"מ מיישב זאת בהמשך דבריו:

ע"פ המבואר בתניא (פכ"ט) שעיקר התשובה היא בלב והלב יש בו בחינות ומדרגות רבות ולכן כאשר מתעלה לדרגא נעלית יותר - אזי נדרשת ממנו עבודת התשובה באופן נעלה יותר, כך שיש מקום להקרבת קרבן חטאת...

וכך ביאר בספר 'פרדס יוסף' (במדבר כט, רנג) בשם ה'ארץ צבי' (ראש ישיבת חכמי לובלין) שכאשר נמחלים עוונותיו של אדם ונהיה בבחינת צדיק, מדקדקים עימו כחוט השערה ועליו לשוב שנית בתשובה על העבירות הקלות שעשה בעבר, שקודם לכן לא היו נחשבות לגביו וטרם שב עליהן בתשובה.<sup>3</sup>

הסבר אחר לנקודה זו כותב הרב לייב מינצברג. לדעתו קרבן החטאת של חג הסוכות איננו חטאת ככל החטאות ואינו בא על חטא כלל (והשם חטאת לכאורה אינו אלא שם מושאל):

נראה שהחטאת בחג סוכות הוא סוג חטאת שונה מכל שעירי החטאות. כי בחג הסוכות אין צורך בפיוס... אלא חטאת שעניינו פיוס מרוב ידידות, דהיינו שבחג הסוכות כשנמצאים במצב נעלה של ידידות ודביקות עם המלך... משיגים דרגה יותר עמוקה... של פיוס... יש פיוס שהוא הקדמה לידידות... ויש פיוס עמוק שהוא כבר תוצאה מהידידות, שמרוב ידידות ואהבה מוסיף להתרצות ולהתפייס באופן אמיץ יותר... וזה ענין תשובה מיראה ותשובה מאהבה הנזכר בחז"ל...  
(בן מלך, סוכות עמ' קס)

לפי הסבר זה מובנת הקדמת פריהחג לחטאת, אולם הסבר זה אינו מבאר את הקדמת עולת כפרת ע"ז לחטאת, והרי אדרבה, חטא עבודה זרה חמור ביותר ולכאורה צריך להקדים בו את קרבן החטאת כדי להתנקות ולאפשר פיוס ודורון לפני ה'?

---

3. לפי הסבר זה מבאר ה'פרדס יוסף' את דברי המרדכי (יומא תשכז): "ושמעתי אומרים שאותו פיוט המבדיל בין קדש לחול חטאתינו ימחול נתקן לאומרו בב"ה בקול רם **במוצאי יו"כ**" - למרות שאז נמחלו כבר עוונותיהם של ישראל.  
אולם מדברי החת"ס בתשובה (או"ח סימן סז): "...דמשמע בהמרדכי סוף יומא שנתקן אותו הפזמון לאומרו במוצאי יו"כ, וכן הוא מנהג אשכנז לאמור ראשית הפזמון **בנעילת יו"כ** שחל בשבת בכלל שארי ראשי הפזמונים, **ונראה שלא ניתקן כלל למוצאי שבת דעלמא אלא ליוה"כ**, כנראה מכל ענינים וחרוזים מתפלל על **כפרת עונות** ואמרו יום פנה כצל תומר ואומר חלפה עונת מנחתי ואומרו פתח לי שער המנוטל, כל אלו ענינים מורים שניתקן על יו"כ שעומדים כל היום להתפלל ומתפללים בעת נעילת שער וכדומה... אבל בשבת בראשית דקביעא וקיימא לא שייך הא". ומדבריו נראה שהפיוט נאמר בתפילת נעילה של יום הכיפורים (ובכך פירש את דברי המרדכי "מוצאי יוה"כ") ולא למוצאי היום, העניין אינו דומה לענייננו.

## הקדמת העולה לחטאת בחג הסוכות ומשמעותה

אולם הרב מינצברג אינו רואה בכך סתירה. לדעתו דווקא משום חומרתה של עבודה זרה, היא מחייבת תשובה מקדימה מעומק הלב וחידוש הברית עם ה' עוד בטרם הבאת הקרבן לבית המקדש. משום כך כאשר השב מחטא ע"ז בא להקריב את קרבנו הרי הוא כבר בבחינת בעל תשובה שעוונותיו מחולים, ככל אדם מישראל במוצאי יום הכיפורים, וכעת כל שנותר לו הוא להשקיע בפיוס ובחידוש הקשר עם ה' באמצעות קרבן העולה. לפיכך העולה היא העיקר והיא קודמת לקרבן חטאת.

טעמים אלו כלולים בטעמא דקרא שגזרה התורה להביא בחג הסוכות ובשעירי ע"ז את הקרבנות "כמשפטם" – כסדר המוזכר בתורה, ואף אם בכל אחד מהם הטעם שונה.

### 4. הסבר ה'בית ישי'

מכיוון שהתורה נקטה באותה לשון ("כמשפט") גם בפרייהחג וגם בשעירי ע"ז, מבאר הרב שלמה פישר (בהמשך דבריו ב'בית ישי') את הקדמת העולה לחטאת בטעם אחר. לדבריו אף פרי החג באים לכפרה על חטא עבודה זרה – אם כי אינם באים על מעשה עבודה זרה ולא על מחשבת עבודה זרה, אלא על עצם קיומו של יצרא דעבודה זרה. ומכיוון שהעולה באה על הרהורי הלב ועל חטאים שלא יצאו לפועל ולא הגיעו לידי מעשה (כפי שהבאנו בשם המלבי"ם לעיל, וה'כלי יקר' הרחיב בעניין זה), יש להקדים לפרי החג את קרבן העולה. וזו לשונו:

מעתי על כרחך הקדמת העולה לחטאת בקרבנות החג הוא ג"כ מהאי טעמא, והיינו דקרבנות החג באים לכפר על יצרא דע"ז, וי"ל הטעם, דחג הסוכות הרי הוא חגו של אהרן הכהן שחזרו בו ענני הכבוד שנסתלקו בחטא העגל כמו שכתב הגר"א, ועכשיו שחזרו נתגלה שכפר לו הקב"ה לאהרן על חטא העגל, הלכך נועדו קרבנות החג לכפר ולבטל יצרא דע"ז. (בית ישי, שם)

### ד. האם שעירי הוגלים מכפרים על חטא?

על דברי הגמרא בזבחים (ז ע"ב) המשווים את החטאת והעולה לפרקליט ודורון, שריצוי הפרקליט קודם – הקשו התוספות ממקרה נוסף שבו עומדים להקרבה קרבן עולה וקרבן חטאת, והחטאת קודמת למרות שאינה באה לריצוי על חטא:

ריצה פרקליט – אף על גב דאיכא עולת יולדת ומצורע ונזיר דלא מייתי קרבן אלא לאישתרויי בקדשים כדאמר בפרק בתרא דכריתות (דף כו ע"א), ואפילו הם חטאתם קודמת לעולה דלא חלקה תורה. (תוס', זבחים ז ע"ב)

מדברי התוס' נראה שאע"פ שקרבנות יולדת אינם באים על חטא אלא להתירה בקדשים, לא חילקה התורה בין קרבנות החטאת וכתבה להקדימם לעולה.<sup>4</sup>

ר' חיים פאלג', שהבאנו בשמו לעיל שהתורה דווקא כן מחלקת בין קרבנות חטאת הבאים על חטא ובין קרבנות חג הסוכות שאינם באים על חטא, נדרש לבאר את כוונת התוס' – שכוונתם לומר שאף שקרבן יולדת אינו בא בעקבות חטא, הוא בא לאחר טומאה, ולכן שם חטאת רובץ עליו. משא"כ בחטאת חג הסוכות שאינה באה על חטא כלל:

דעל כל פנים בכללות ישראל ליכא חטא בכולהו, וגם בפרטות אינו מעם החוטאים, ואפשר דיהיו כולם גם כן בלי חטאים, אלא שמכפרים עליהם שעירי ראש חודש והחג באיזה זמן מהזמנים, ואפילו הכי אמר רחמנא שיביאו את קרבנם, ולכן אין צריך להקדים חטאתם לעולתם. (לב חיים, סי' מח)

אף שלשונו אינה ברורה לי עד תום, היסוד נראה ברור. הבנה דומה בעניינם של קרבנות ציבור הבאים על חטא מצויה בדברי ר' חיים מבריסק:

נראה ראייה מסוגיא דשבועות שאלו לר"א שעירי ר"ח ורגלים דזה בא לכפר טומאת ידיעה בתחילה, ואין ידיעה בסוף, וזה בהיפך... היאך הם באים מזה על זה ומשני כולם באים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו וצ"ע דנהי דכולם באים לכפר על אטומאת מקדש אבל לא גרע מקרבן שהופרש על חלב שאכל אתמול שאינו יכול לשנותו על חלב שאכל היום... ונראה דחלוק דין קרבן צבור מקרבן יחיד, דבקרבן צבור עיקר הוא בא לחובת היום ורק מכפר ממילא... ולא מיקרי שמשנה ממה שהופרש, דבהפרשתו ליכא כלל הפרשה אטומאה ורק דממילא הוא מכפר... (חידושי ר' חיים מבריסק (סטנסיל), סי' שע)

וכעין זה כתב ב'קהילות יעקב' (שבועות סימן א'):

...גם אם נאמר שאין לכהנים ביה"כ כפרה בשעירי יוה"כ, מ"מ מחשבא שפיר גם קרבנן של הכהנים משום דכל חטאות הציבור מלבד שהן באין לכפרה עוד הם חובת היום כדין כל קרבנות הציבור, ואפילו לכשיצוייר שלא היה לשום אדם מישראל טומאת מקדש וקדשיו מ"מ חייבין להביא חטאות הציבור משום חובת היום.. וחיובא דחובת היום איכא נמי אכהנים, ושפיר הופרש גם בשביל הכהנים... (קהלות יעקב, שבועות סי' א)

4. בהגהות 'מלאכת יו"ט' עמד על כך שבעל המימרא בזבחים של הקדמת הפרקליט לדורון, הוא ר' שמעון שכתב שהיולדת מתחייבת בחטאת לפי שקופצת ונשבעת שלא תלד יותר. נמצא שחטאתה באה על חטא, ועם זאת מכיוון שאינו חטא ממש, כתבו התוס' שהטעם הוא משום שלא חילקה התורה בין קרבנות החטאת.



ה'קהלות יעקב' מביא לכך ראיות מגמרא, וכן מציין שאת עצם היסוד כתב כבר ה'קרן אורה' בזבחים ו'ע"ב – דכל מוספי המועדים חובת היום הם, ולא באו לכפרה מיוחדת, אלא דילפינן מקראי דמכפרי על טומאת מקדש וקדשיו, עיי"ש.

### ה. הקדמת העולה לחטאת בשמיני-עצרת

ה'תפארת ישראל' בהקדמתו לסדר לקדשים מעלה את השאלה האם פר של שמיני-עצרת גם הוא קודם לשעיר החטאת, והוא תמה מדוע הרמב"ם לא מתייחס לדין זה בפירושו. ה'תפארת ישראל' מכריע מסברה שגם בשמיני-עצרת פרי-החג קודם, לפי שנאמר בו "כמשפט":

נ"ל דהא דקאמר הש"ס פרי החג, נכלל בהו נמי פר שמיני עצרת, שגם כן הוא קודם לשעיר, מטעם הנ"ל ("כמשפט") ותמיהני ארמב"ם שלא ביאר כן לנו בדעת שפתיו ברור מללו, כמו שרגיל בכל דוכתא בלשונו הטהור. (חומר בקודש, ד' יז)

גם ה'בנין שלמה' סבור שהשוואת שמיני-עצרת לחג הסוכות לעניין זה היא מילתא דפשיטא, ובכך יישב את תמיהת התפארת ישראל על שתיקת הרמב"ם – משום פשיטותו של דין זה:

לענ"ד אין כאן תמיהה כלל דכיון דכבר ביאר הרמב"ם ז"ל הטעם משום דכתיב בחג הסוכות כמשפט וכמשפטם ממילא שמעינן דה"ה בשמיני עצרת דהא ביה נמי כתיב כמשפט.

וצ"ע הרי לפי ה'בנין שלמה' כל הטעם להקדמת פרי-החג לחטאת הוא משום שהם באים לכפר על אומות העולם, ואילו פר העולה של שמיני-עצרת מכוון כנגד ישראל ואין לאומות העולם חלק בו, ואצל ישראל מחשבה אינה מצטרפת למעשה ואם כן קרבן העולה אינו מכפר ממש ומן הראוי היה להקדים לו את החטאת המכפרת! וצריך לומר שלשיטתו, אף שהיה ראוי להקדים את החטאת, לא רצתה התורה לחלק בין חג הסוכות לשמיני-עצרת, כיון ששמ"ע הוא חלק מסוכות במובנים מסוימים.

אולם לדעת הרבי מלובביץ' והרב מינצברג, תוסבר נקודה זו בפשטות, שכן גם כאן מדובר בהמשך החג שבא אחרי כפרת יום הכיפורים, ולכן גם שעיר החטאת של שמיני-עצרת אינו בא על חטאת. ולדעת הר"ש פיישר נצטרך לומר ששמיני-עצרת הוא חלק מסוכות ודומה לו גם בעניין ביטול יצרא דע"ז. ולדעת ה'משך חכמה' הדבר ברור, שהרי פר של שמיני עצרת יש בו נסכים.

התייחסות נוספת לשאלת הסדר בשמיני-עצרת מצאנו בדברי הנצי"ב. גם לו ברור שסדר ההקרבה של קורבנות שמיני-עצרת זהה לסדר הקרבת קרבנות חג הסוכות, דובר זה גורם לו לשנות את הבנתו בטעם הדין, וז"ל:

שעירי חטאת של חג הסוכות מאוחר מעולת המוסף... והטעם הוא משום דעולות המוספין הוא משום אומות העולם, וחטאת בא לכפר על ישראל, משא"כ בכל מקום בא החטאת לכפר ועולה אח"כ לדורון, אבל חזורני בי שהרי גם בשמיני עצרת כתיב כמשפט, ושם משמע דההוכחה היא מדכתיב כמשפט, וא"כ גם בשמיני עצרת חטאת לבסוף. (הוספות העמק דבר, במדבר כ"ט, לג)

כיצד רצה הנצי"ב להסביר את טעם הדין בתחילה? מדוע כפרת האומות קודמת לכפרת ישראל?

נראה שהנצי"ב לא בא לבאר מדוע אכן פרי העולה קודמים לשעיר החטאת, אלא רק מדוע לא חל כאן הכלל הקבוע שחטאת קודמת לעולה. וביאר זאת ע"פ הטעם שאמרה הגמרא לקדימת החטאת לעולה, כדלעיל, שקודם נכנס הפרקליט לרצות, ורק אחר כך שולחים את הדורון. טעם זה מתאים רק כשהפרקליט והדורון שייכים לאותו אדם (או ציבור), ואילו כאן העולה באה משום אומות העולם, והחטאת לכפר על ישראל, ולכן אין סיבה להקדים את החטאת.<sup>5</sup>

---

5. אמנם זה עצמו צ"ע, האם דין קדימת החטאת לעולה הוא דווקא כשהן של בעלים אחד. ב'מרומי שדה' על הוריות יג ע"א הביא הנצי"ב את דברי תוס' הרא"ש שם שגם כשהעולה והחטאת שייכות לשני אנשים – החטאת קודמת, אך המאירי בקידושין יג ע"ב כתב: "וכל חטאת ועולה של אדם אחד – חטאת קודמת", וצ"ב.

המקדש

ובליו



## נגינה והכאה בחליל

א. פתיחה

ב. שירה בכלי והכאה בחליל – שני דינים

ג. זיהוי החליל

ד. שני סוגי חלילים

א. פתיחה

פסק הרמב"ם:

בשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח... וחליל זה דוחה שבת, מפני שהוא חליל של קרבן, וחליל של קרבן עבודה הוא ודוחה את השבת. (הל' כלי המקדש פ"ג ה"ו)

מעט קודם לכן, דן הרמב"ם בנגינה המלווה את שירת הלויים:

ובמה הם מנגנים? בנבלים וחלילים וכנורות וחצוצרות והצלצל... (שם, ה"ד)

מדברי הרמב"ם אנו למדים שלצד החליל היו כלים נוספים. אם כך, מדוע מפרט הרמב"ם את דין דחיית השבת בחליל דווקא? יש מן האחרונים המבינים ברמב"ם שהוא הדין לשאר הכלים, והחליל מהווה דוגמה בעלמא; וייתכן שיש להסכים עם דבריהם, אך עדיין דברי הרמב"ם צריכים עיון<sup>1</sup>.

ב. שירה בכלי והכאה בחליל – שני דינים

האמת היא, שקיימת לכאורה הפרדה בין חליל ובין שאר הכלים, הן במשנה והן בתוספתא. אנו נרצה לטעון שהפרדה זו משקפת שני דינים שונים במהותם. נפתח בדברי התוספתא, שם מתבלט החילוק שבין הכלים:

החליל אין דוחה את השבת, ר' יוסי בר' יהודה אומר – דוחה. לא היה מכה בב' חלילין, אלא בחליל א'... (תוספתא ערכין, פ"א ה"ו)

בהלכה זו דנה התוספתא באופן ייחודי בחליל, ואינה מזכירה את הנבלים והכינורות. התוספתא עוברת לפרק הבא, ושם פוגשים בתמונת המראה – יש דיון בשאר הכלים, ואילו החליל איננו מוזכר:

---

1. ניתן לציין שגם במשנה בסוכה פ"ה מ"א יש התייחסות לפן של דחיית השבת שבחליל, ואף שם מדברת המשנה על חליל ולא על כלים אחרים.

אין פוחתיך מתשעה כנורות, ומוסיפין עד עולם. אין פוחתיך משנים עשר לויים  
העומדים על הדוכן... כנגד תשעה כנורות ושני נבלים ובצלצל אחד... לא היו  
אומרים בנבל וכנור, אלא בפה... (תוספתא ערכין, פ"ב ה"א)

נשים לב – התוספתא דנה בדין מקביל, הדין של מספר הכלים, הן בחליל והן בנבלים  
וכינורות. אך דין החליל הובא בנפרד בסוף הפרק הראשון, ואילו מספר הנבלים  
והכינורות הובא בנפרד בתחילת הפרק השני.

יתר על כן; את שיעור המינימום למספר הנבלים, הכינורות והצלצל, לומדת  
התוספתא מכמות הלוויים המינימלית שמצויה על הדוכן? שיעור המינימום של  
תשעה כינורות, שני נבלים וצלצל אחד, ממלא את הכמות של שנים עשר לוויים.  
לכאורה, אין כאן מקום לחליל כלל.

עובדה זו עשויה להתמיה, משום שנאמר לנו שגם בחליל יש שיעור מינימום, אם  
כן, להיכן נעלם החליל? נראה, לפחות ביסודו של דבר, שהחליל איננו ממלא תפקיד  
הכרחי בשירת הלוויים. דיני החליל שמפורטים בערכין ונפסקים ברמב"ם, מכוונים  
כנראה לדין אחר.

כדי לעמוד על נקודה זו, נעיין בדברי המשנה:

... אין פוחתיך משני נבלין, ולא מוסיפין על ששה. אין פוחתיך משני חלילין, ולא  
מוסיפין על שנים עשר.  
ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח...  
ולא היה מכה באבוב של נחשת, אלא באבוב של קנה, מפני שקולו ערב. ולא היה  
מחליק אלא באבוב יחידי, מפני שהוא מחליק יפה. (ערכין, פ"א מ"ג)

במשנה נידונים מספר נושאים, ויש רושם מסויים של ערבוב תכנים. המשנה פותחת  
בשיעורי מינימום של כלים לשירת הלוויים, וזה לכאורה דין שמתקיים בכל יום. מדוע,  
אם כך, ממשיכה המשנה בקביעה שרק בשנים עשר יום בשנה מכה החליל לפני  
המזבח?

תימה נוספת קשורה לחלק השלישי של המשנה, החלק שעוסק באבוב. המשנה  
לא הזכירה אבוב לפני כן, והיא נכנסת לדיון בו כאילו מדובר במשהו מוכר. הגמרא  
בערכין י ע"ב עומדת על כך, וקובעת שהאבוב הינו החליל; מכל מקום, בפשט המשנה  
יש מעברים תמוהים מנושא לנושא.

נראה, שכדי להפיג את התימה יש להפריד את הלכות המשנה לשני דינים:

---

2. עיין גם במשנה בערכין פ"א מ"ו, בגמרא בערכין יג ע"ב, ובתוספות בערכין י ע"ב ד"ה אין  
(השני).

**דין אחד** – דין שירת הלוויים במקדש;

**דין שני** – דין הנגינה שלפני המזבח;

הדין הראשון מתקיים בכל יום, ואילו הדין השני מתקיים רק בשנים עשר יום בשנה. הדין הראשון מוסב, ביסודו, רק כלפי נבלים כינורות וצלצל. הדין השני נאמר דווקא בחליל, אולי בתוספת לחצוצרות. הדין הראשון הוא דין במקדש, ואילו הדין השני הוא דין בקורבנות או במזבח.

ייתכן שניתן למצוא הבדלים נוספים. למשל – בשאלת זהות המנגנים בכלים הללו. יש לעיין האם מדובר דווקא בלוויים, או שמא לאו; ואפשר שגם כאן חלוק החליל משאר הכלים.

נוסף הערה קטנה לדבר. במשנה, בניגוד לתוספתא, מופיע החליל הן בדין הראשון והן בדין השני. גם ברישא של המשנה שבה מפורטים שיעורי המינימום של מספר הכלים, יש לנו התייחסות לשני חלילים עד שנים עשר; וגם במציעתא שדנה בדין ההכאה בחליל שלפני המזבח, יש התייחסות לחליל.

כאן נראה שנפרדו דרכיהם של המשנה והתוספתא. אלא שבכוח הפרדה זו יש לבאר סתירה מסויימת שיש ביניהן. שהרי בתוספתא שנינו שאין מכים בשני חלילים אלא רק בחליל אחד; ואילו במשנה נאמר שאין פוחתין משני חלילים.

ניתן ליישב את הדבר בפשטות, לאור שני הדינים שלנו. בדין החליל ככלי נגינה שמלווה את שירת הלוויים, אין פוחתין משני חלילים, וכפי שנאמר במשנה. אך התוספתא דנה בדין ההכאה בחליל שלפני המזבח, ובדין זה אנו אומרים שיש להשתמש בחליל אחד בלבד. בסעיף הבא ננסה להסביר את שורש ההבדל.

### **ג. זיהוי החליל**

מקובל על רוב ככל המפרשים, שהחליל הוא כלי נשיפה. כך מעיר רש"י בעקביות במקומות שבהם מוזכר החליל<sup>3</sup>, וכך נקטו גם ראשונים נוספים<sup>4</sup>. נראה, שזוהי גם דעתו של הרמב"ם למסקנה<sup>5</sup>.

---

3. עיין בערכין י ע"א רש"י ד"ה משני חלילין, ובמקומות נוספים.

4. ראה, למשל, בפירוש הרע"ב למשנה תמיד פ"ג מ"ח.

5. במהדורה קמא של פירוש המשניות לביכורים פ"ג מ"ג, טען הרמב"ם שהחליל הוא 'אלעוד'. כפי שמעיר הרב קאפח, זהו כלי פריטה ולא כלי נשיפה. אמנם, במהדורה שלפנינו תיקן הרמב"ם וקבע שהחליל הוא 'אלמזמאר', וזה כנראה כלי נשיפה.

ניתן לתמוך במסקנה זו ממספר כיוונים. ראשית, נראה שהיא מפורשת בגמרא בערכין י ע"ב, אותה גמרא שמשווה בין חליל ובין אבוב. כמובן, אפשר להתלבט בזהותו של האבוב, והדרא קושיין לדוכתה. אך אם מסכימים שהאבוב הוא מעין מקל חלול (וזו משמעות המילה), אזי יש לנו זיהוי מסויים גם לחליל.

בנוסף, מסקנה זו מתבקשת מן המשנה הבאה:

... הכוש והאימה והמקל וסמפוניה וחליל של מתכת – טמאין... (כלים, פ"א מ"ו)

הזיהוי הטבעי לכלי נגינה העשוי ממתכת<sup>6</sup>, הוא ככלי נשיפה. נראה ממקורות אלו שאכן החליל הוא הכלי המוכר לנו היום בשם זה. אולם מנגד, קיימים מספר פקפוקים חזקים על זיהוי זה.

נפתח בביטוי "להכות בחליל". ביטוי זה אינו עולה בקנה אחד עם פעולת הנגינה בחליל, שהיא פעולת הנשיפה. ביטויי ההכאה מתאימים יותר לכלי הקשה, כדוגמת התוף, ולא לכלי הנשיפה.

אין זה רק הביטוי כשלעצמו. עצם התפקוד של החליל, כפי שהוא מוזכר למשל בביכורים פ"ג מ"גד, הוא תפקוד שמתאים דווקא לכלי הקשה. המשנה מתארת את העולים לירושלים, ובראש התהלוכה מכים בחליל. שוב, הכלי הטבעי להובלת צעדה שכזו, הוא דווקא התוף, וכך גם מוצאים בפסוקי הנביא:

השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב כהולך בחליל לבוא בהר ה'...  
(ישעיה ל', כט)

למעשה, אין במקרא מופעים רבים למילה "חליל". מלבד הפסוק שציטטנו, מוצאים חליל בעוד כמה מקומות, ובחלק מהם נקשר החליל לכלי נגינה נוסף. בשני מקומות מצמיד הפסוק את החליל לתוף:

... ופגעת חבל נבאים ירדים מהבמה ולפניהם נבל ותף וחליל וכנור. (שמואל א' י, ה)

ובאופן בולט עוד יותר:

"והיה כנור ונבל תף וחליל ויין משתיהם...  
(ישעיה ה', יב)

נוכל, אם כך, לשער שהחליל המקראי הוא תוף<sup>7</sup>. בכך תבואר גם לשון ההכאה בחליל, וגם משמעות השם עצמו. אמנם כמעט לכל כלי הנגינה יש תיבת תהודה, ועל שמה

6. עיין גם ברמב"ם בהלכות כלים י"ד.

7. עיין גם במלכים א' מ. הפסוק קובע שהארץ נבקעת מקול השמחה והחלילים, וגם כאן נראה שהחליל הוא תוף. מנגד, הנביא (ירמיה מ"ח לו) מדבר על המייה בחלילים, ופה משמע שמדובר בכלי נשיפה. כך שגם במקרא משמשים שני מובני החליל יחדיו.



ניתן לקרוא לכלי "חליל". אך הזכות הברורה ביותר לשם זה, שמורה לתוף, משום שכל הווייתו היא בעצם כתיבת תהודה אחת גדולה.

ייתכן שבכוח הדברים הללו, לבאר פסוק נוסף:

ותקח מרים הנביאה אחות אהרן את התף בידה ותצאן כל הנשים אחריה בתפים  
ובמחלת. (שמות ט"ו, כ)

בסיטואציה שמתאר הפסוק, יש להרקיד את העם, ולכך נחוץ כלי קצבי כמו תוף. אפשר להבין שהמחולות הם הריקודים, אולם ניתן לשער מתוך ההקבלה לתופים, שגם המחולות מהווים כלי נגינה. ייתכן שזו צורה לשונית נוספת ל"חליל".

לאור פסוק זה, מתבאר השם "חליל" מכיוון נוסף. לא רק מפאת היותו כלי חלול שמורכב בעיקר מתיבת תהודה, אלא גם משום שכלי זה גורם לאנשים לצאת במחול, בקצב שהוא נותן.

בכך אפשר לבאר מימרא משנאית מעניינת אחרת:

מיריחו היו שומעין קול שער הגדול שנפתח... מיריחו היו שומעין קול החליל,  
מיריחו היו שומעין קול הצלצל... מיריחו היו שומעין קול השופר...  
(תמיד, פ"ג מ"ח)

המשנה בוחרת לתאר, מן הסתם בדרך של גוזמה<sup>8</sup>, קולות חזקים במקדש שהיו מגיעים אפילו עד יריחו. המשנה לא מתייחסת לכל כלי השיר, ואין בה איזכור לנבל או לכינור. יש איזכור דווקא לכלים שמפיקים רעש חזק, כמו – צלצל, או שופר; וגם החליל נכלל ביניהם.

קשה להניח שהמשנה מתייחסת באופן זה לחליל שמוכר לנו היום. נראה יותר, שהחליל הוא סוג של תוף, וההכאה בו יוצרת רושם קולי חזק. משום כך, כוללת אותו המשנה בין שאר הדברים שקולם מגיע עד יריחו.

---

8. על זיקת התנא של מסכתות מעין תמיד ומידות ללשון הגוזמה, עומדת כבר הגמרא. הסוגיה בתמיד כט ע"א מונה שלוש דוגמאות כאלו; משנת התפוח בתמיד פ"ב מ"ב, משנת הגפן במידות פ"ג מ"ח, ומשנת הפרוכת בשקלים פ"ח מ"ה. הגמרא מתלבטת לגבי השקאת התמיד בכוס של זהב (תמיד פ"ג מ"ד), והתלבטות זו מאפשרת לנו להעלות על הדעת הלכות נוספות שנאמרו במשנה בדרך של גוזמה. אפשר להוסיף ולציין, שגם בהקשרים נוספים מוכנה הגמרא להעמיד מצבי גוזמה. עיין למשל בעירובין ב ע"ב ביחס לדברי בר קפרא במבוי, בביצה ד ע"א ביחס לביטויים "תאכל היא ואמה" או "אפרוח בקליפתו", שמוגדרים כגוזמא בבבא מציעא לח ע"א ובמקומות נוספים.

## ד. שני סוגי חלילים

כפי שראינו לעיל, במשנה בערכין יש ערבוב מסויים בין דין שירת הלוויים ובין דין ההכאה לפני המזבח. וכאן נוכל להשלים את שרטוטם של שני הדינים עליהם הצבענו. אכן, יש חליל הן בשירת הלוויים ולצד הכינורות והנבלים, והן בשנים עשר יום שבהם מכה החליל לפני המזבח. אך מדובר בשני מובנים שונים של חליל.

החליל עליו מדברת המשנה ברישא, והחליל שנדמה לאבוב בסיפא, הוא כלי הנשיפה שאנו מכירים. החליל שעליו מדברת המשנה במציעתא, אותו חליל שמכה לפני המזבח, הוא החליל שמהווה תוף<sup>9</sup>.

שני סוגי חלילים אלו משמשים יחדיו במשניות. לדוגמה:

חמת חלילין – טהורה מן המדרס... (כלים, פ"כ מ"ב)

נראה, שכאן מדובר בחליל שהוא תוף. למרות שמבחינת הצורה החיצונית עשוי התוף לשמש למושב, מאחר שיעודו ממוקד ככלי נגינה הרי שהוא איננו נעשה מדרס. דין זה מובן היטב בחמת חלילים שהיא מערכת תופים, אך קצת יקשה להבין שחידוש זה נאמר בחמת של חלילי נשיפה. בחמת כזו, פשיטא שאין מדרס<sup>10</sup>.

מנגד, משנת סוף קינים, בה מבוארות תועליות הכבש:

שתי קרניו – שתי חצוצרות. שתי שוקיו – שני חלילין. עורו לתוף... (קינים, פ"ג מ"ו)

כאן נראה שמדובר בחליל שלנו; שהרי חליל זה נעשה מן השוקיים<sup>11</sup>. זאת, במיוחד לאור קביעת המשנה שעורו לתוף. אילו היתה המשנה עוסקת בחליל שהוא תוף, היה עליה לקבוע שעורו לתוף ולחליל.

9. אמנם התוספות בערכין י"ע"ב ד"ה ולא, קושרים בין שני החלילים הללו. הם מבארים את ההגבלה של שנים עשר חלילים מלמעלה, בכך שהחליל מכה שנים עשר יום לפני המזבח. לפי דברינו, לא דומה חליל זה לחליל ההוא, ולא קרב זה אל זה. עיין גם במנחת חינוך במצווה שצ"ד אות [ח].

10. אל משנה זו הפנה אותי החכם יוני וייץ. ובהקשר דומה יש לעיין במשנת כלים פט"ז מ"ח. המשנה דנה שם בתיק של חליל, ולא ברור לאיזה חליל מכוונים הדברים. מאחר שבפט"ז מ"ז דנים בכלים של נבלים וכינורות, ומאחר שהמשניות הפרידו גם כאן בין חליל לבין נבל וכינור, אפשר שיש להטות את הכף לחליל שהוא תוף.

11. באופן דומה ניתן לדייק מהגמרא בעבודה זרה מז ע"א, שדנה במשתחויה לבהמה, ובודקת האם יהיה מותר לעשות חלילים משוקיה. וראה גם ברמב"ם בהל' איסורי מזבח פ"ד ה"ז.

אפשר להוסיף דיוק לשוני למהלך זה. בכל מקום בו מדברת המשנה על "הכאה" בחליל, משמע שהיא מתייחסת לתוף<sup>12</sup>. בכל מקום שבו מדברים על חליל ש'מחלק', בדומה ללשון שבה משתמשים ביחס לאבוב, מתייחסים לחליל הנשיפתי.

אכן, אין פוחתין משני חלילים בהיותם כלי הנשיפה שמלווים את שירת הלוויים. אולם אם בתופים עסקינן, הרי שאין טעם להשתמש במקביל ביותר מחליל אחד, גם כך (כפי שנאמר במשנה בתמיד) נוצר רעש חזק למדי; ובכך מיושבים היטב המקורות שנפרשו לעיל.

---

12. קריטריון אפשרי נוסף הוא המסגרת שבה מנגנים. למשל, החליל בסוכה פ"ד מ"א, מוזכר באופן סתמי. הריטב"א בסוכה מב ע"ב ד"ה החליל, מפרש שנגינה זו מתבצעת כשהולכים להביא מים לניסוך. זהו חליל מובהק של צעדה, דהיינו חליל שהוא תוף. מצד שני, חלילי ההספד או החתונה שמוזכרים במשניות (שבת פכ"ג מ"ד, כתובות פ"ד מ"ד, בבא מציעא פ"ו מ"א) הם כלי נשיפה, מן הסתם.



בשדה ספר



## עת לחננה

### בירורי הלכה בענייני בניין המקדש השלישי וחידוש עבודת הקרבנות ועלייה להר הבית בזמן הזה

הרב יצחק שטרן, תורת החיים, יד בנימין תשע"ג, 299 עמודים

בירורים הלכתיים רבים נכתבו סביב היכולת לקום בימינו ולבנות את בית המקדש ולחדש את עבודת הקרבנות. בהקדמת העורכים לגיליון זה כבר הוזכר החיבור הראשון שנכתב בדורות האחרונים בעניין זה – חיבורו של הרב צבי הירש קאלישר "דרישת ציון".

ייחודו של הספר "עת חננה" הוא הניסיון לגשר בין שני קטבים, שלא תמיד הולכים יד ביד: בירור הלכתי מעמיק ביסודות ההלכה, החל במקורות תנאיים, דרך דברי הראשונים וכלה בדעות האחרונים – מחד גיסא; ומאידך גיסא – הרצון להנגיש את הדיון ההלכתי ואת מסקנותיו בפני הציבור הרחב, ובפרט לאותם אנשים אשר יש להם יד ורגל בדרכי הפסיקה ההלכתית אך אינם מצויים בסוגיות הקשורות ביכולת לחדש את עבודת המקדש. את ההנגשה עשה המחבר על ידי שימוש בלשון רהוטה ובאמצעים ויזואליים (חלוקה ברורה בין ציטוטים לדיונים, חלוקה לכותרות ולכותרות־משנה, והכול בצורה מרווחת ונאה).

מבין הסוגיות השונות בחר המחבר לעסוק בדברים המהווים תנאי הכרחי לעצם היכולת לחדש את עבודת המקדש: בניין המקדש בזמן שרוב ישראל בחרו"ל, הקרבת קרבנות בזמן שהציבור טמא, ייחוס הכהנים, הכנת בגדי כהונה, זיהוי מקום קודש הקודשים ועוד (בעניין זיהוי מקום המזבח באופן ספציפי קיצר המחבר, ורק עסק בצד העקרוני של היכולת לזהותו ללא נביא).

בהקדמתו מתאר המחבר כיצד גמלה בליבו ההחלטה להתמסר לבירור סוגיות המקדש בעקבות הגירוש מגוש קטיף והחרבת בתי הצדיקים שהיו בו – על פי מאמר חז"ל בברכות (נב ע"ב): "אמר רבי יוחנן: מיום שחרב בית המקדש נגזרה גזרה על בתיהם של צדיקים שיחרבו".

שם הספר "עת לחננה" מעיד על הרצון העז של המחבר להצליח לצלוח את כל המחסומים ההלכתיים הניצבים בפני בניין בית המקדש וחידוש עבודת הקרבנות בימינו. עם זאת, בהקדמתו, כותב המחבר: "העיקרון שהנחה אותי בעבודתי היה, שלא להניח שום הנחה מראש, לא לחומרא ולא לקולא, אלא לבדוק את הדברים לאמיתתם, תהיה המסקנה אשר תהיה... החלטתי הייתה נחושה שלא לזלזל בשום

הערה ובשום צד של ספק שמעלים הפוסקים, ולא לקבל בקלות שום תירוץ של המתירים. לא ביקשתי לחפש היתרים דחוקים או לסמוך על סברות חלשות, אלא לברר את אמיתות העניינים ולהוציא הלכה פסוקה ומרווחת".

בכל בירור הלכתי, נתון הפוסק במתח עצום בין הרצון לברר את האמת לאמיתתה, ללא כל פנייה ו'אג'נדה הלכתית', ובין הרצון לפתור בעיה אקטואלית שנוצרה, כשלפעמים השיקול הכללי מטה לקולא ("כוח דהיתירא עדיף" וכדו') ולפעמים לחומרא ("למיגדר מילתא" וכדו') – וקל וחומר בענייני המקדש, שהרצון הכללי הוא רצון עז לראות את הבית השלישי בתפארתו וכוהנים בעבודתם. נראה שעל המתח השורר בין שני קטבים אלו חוברה תפילתו של רבי נחוניה בן הקנה בכניסתו לבית המדרש: "יהי רצון... שלא אכשל בדבר הלכה".

בסיום כל פרק ופרק, שואף המחבר לחתום בפסק הלכה חתוך וחד־משמעי – אף בדברים העומדים במחלוקת ראשונים או במחלוקת אחרונים. הכרעה הלכתית בסוגיות ציבוריות מתקבלת בדרך כלל על שולחנם של גדולי הדור, אולם אין הדבר מונע מכל דורש דבר ה' – "זו הלכה"; עפ"י שבת קלח ע"ב) לחתור לבירור הלכתי שלם ולאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא. נראה שלזה רומז המשך לשון תפילתו של רבי נחוניה בן הקנה: "וישמחו בי חבריי" (ולא נאמר: ויקבלו חבריי את דעתי), ובוודאי ראויים הדברים לעלות על שולחנם של מלכים ("מאן מלכי – רבנן"; עפ"י גיטין סב ע"א).



## מנחה וזבח

### עיונים בסוגיות יסוד בסדר קודשים

הרב דניאל וולף, ישיבת הר עציון, אלון שבות תשע"ג, 474 עמודים

ספרו העיוני של הרב דניאל וולף "מנחה וזבח" על סדר קודשים מהווה המשך לספרו הקודם "מנחה טהורה" על סדר טהרות, שיצא לאור בשנת תשס"ט, ולספרו הראשון "מנחה לאהרון" על סדר נשים.

בהקדמתו לספר מציין המחבר את החידוש שבספר זה על פני קודמיו – שנכתבו על ידי תלמידיו על פי סיכומי שיעורים שהעביר בפניהם – ואילו ספרו החדש הוא פרי עטו של המחבר.

הספר "מנחה וזבח" כולל עשרים ושנים בירורים מעמיקים בנושאים הקשורים למקדש וקודשיו (המילה "מנחה" פותחת את שמות כל ספריו, ואינה מציינת את העיסוק בהלכות מנחות, שאיננו כלול בספרו הנוכחי). הספר מחולק לארבעה שערים: "מקדש וקדשיו" (טעמי הקרבנות, מצוות בניין המקדש וכלי המקדש); "רשות הקדש" (בעלות ההקדש וענייני מעילה); "קדושה" (בירור המושג ואופן חלותה); ו"עבודת הקרבנות" (גדרי עבודת ההקרבה ופסולי טומאה ופיגול).

על שיטתו הלמדנית-בריסקאית של המחבר, ועל הרלוונטיות ההלכתית שלה, כבר כתב בהרחבה הרב אליקים קרומביין בסקירתו לספר "מנחה טהורה" שנדפסה במדור זה בגיליון י"ט (אדר תש"ע). במסגרת סקירת הספר החדש, רק נעמוד בקצרה על המשותף ועל השונה בין ספר זה לספרו של הרב יצחק שטרן שאותו סקרנו לפני כן.

כותרת-המשנה של "מנחה וזבח" היא "עיונים בסוגיות יסוד בסדר קדשים". כותרת קצרה זו ממצה את אשר מרחיב המחבר בהקדמתו. שישה סדרים למשנה, וכל סדר עוסק בפן מסוים בעבודת ה'. "לימוד סדיר של סדר קדשים תורם רבות להבנה עמוקה יותר בכל הנוגע לעולם המקדש, וככלל לקשר שבין האדם לבורא העולם – הן כציבור והן כיחידים". הזנחת העיסוק בענייני קודשים פוגעת בשלמות העסק בתורה (ובפרט בסוגיות שבהן קיים קשר הדוק בין סדר קודשים לשאר הסדרים). לפני הקדמת המחבר, מובאת בספר קריאתו של הרב אהרון ליכטנשטיין, מורו ורבו של המחבר (שפורסמה לראשונה במעלין בקודש גיליון כ"ג) להחזרת עטרת הלימוד בסדר קודשים ליושנה: "יתכן שדוקא בזמנינו קיים צורך לחיזוק לימוד זה במסגרת ישיבת ציון והרחבת מפת לימוד התורה הכרוכה בה; דווקא בתקופתנו יש לשאוף להחזיר עטרה ליושנה ולהחדיר תכני וערכי לימוד ענייני קדשים בבניית עולמם הרוחני וזהותם התורנית של תלמידינו".

מבית מדרשו של הרב שטרן יוצאת קריאה מפורשת 'לעלות אל ההר', בכל המובנים, והעיסוק בענייני המקדש וקודשיו הוא חלק ממגמה מובהקת זו – לברר ולדרוש בהלכות המקדש כהכנה לבניינו המעשי. לעומת זאת, הקריאה היוצאת מהקדמת ספרו של הרב וולף (ובאה לידי ביטוי גם בתוכן הספר) היא לבטל את המחיצה הסמויה הקיימת בין "קדשים וטהרות" ל"אורח חיים וחושן משפט", ולהפוך את התורה כולה לתורת חיים כאשר היא נלמדת בשלמות. העיסוק השלם בתורה, שכולל את חלקי התורה העוסקים בקשר הישיר שבין האדם לא-לוהיו (קודשים) וטהרתו הפנימית (טהרות), ראוי ביחוד בזמננו, והוא חלק מן הציפייה לגאולה וההכנה המעשית לבניין המקדש.

כמובן ששני הצדדים הללו אינם סותרים זה לזה, וסקירת שני הספרים זה לצד זה הרי היא כקריאה לאחוז בשניהם, בבחינת "אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידך".

תגובות



## טהרת נשים לכניסה להר הבית

תגובה למאמרו של הרב אריה כץ ב'מעלין בקודש' גיליון כד

א. הקדמה

ב. כניסת נשים להר הבית

1. טבילת פנויות

2. כניסת נשים נשואות

3. עליית כלה ביום חופתה

ג. טהרת הזבים להר הבית

ד. האם יש לחלק בין הזבים לבין הזבות?

ה. כניסת היולדת להר הבית

ו. האומנם דברי הגמרא בנזיר שנויים במחלוקת?

ז. שיטות הראשונים להלכה

ח. סיכום ומסקנות

### א. הקדמה

אחד הנושאים הפחות מוכרים בעלייה להר הבית, הוא דינו של טבול יום, אשר הוא גם מחוסר כיפורים, אשר לדברי הגמרא בנזיר (מה ע"א), כניסתו להר הבית אסורה. מחוסרי הכיפורים בגברים, הם הזבים והמצורעים, וטומאות אלו אינן מצויות. אולם טומאותיהן של הנשים, כילדות וזבות, הן טומאות מצויות, בפרט, שלהלכה אנו מתייחסים כיום לכל אישה נידה כאל אישה זבה, וממילא היא אינה יכולה לאכול קדשים בטרם תביא קרבן כפרה (על כל פנים עולת העוף וחטאת העוף הבאה על הספק). הרמב"ם בהלכותיו אינו מזכיר את איסור כניסתו של טבול-היום שהוא גם מחוסר כיפורים, ומסתבר שלדעתו כניסתו אכן מותרת (וכן כתבו אחרונים בדעתו). בספר "אל הר המור" (בירור סוגיות הלכתיות הקשורות לעלייה להר הבית בימינו; הרב יצחק שפירא והרב יוסף פלאי; יצהר תשנ"ז) כתבו, כי אף אם הרמב"ם מקל בדבר, אין לסמוך על כך, משום שהמדובר בחשש איסור תורה. אולם הרב כץ במאמרו כותב, כי יש לערער על פסיקה זו, משום שהרמב"ם (לדעתו), אינו היחיד המקל בדבר.

בניגוד למה שכותב הרב כץ, כי לשאלה זו אין השלכות הלכתיות, הרי שלשאלה זו ישנן השלכות רבות ומעשיות ביותר לכל אישה הרוצה לעלות להר הבית.

## ב. כניסת נשים להר הבית

עצם עליית הנשים להר הבית, העומדת ברקע השאלה, היא פעולה שמחברי הספר "אל הר המור" אינם רוצים לעודד, והרב כץ מביע את התנגדותו לעלייתן של פנויות להר. להלן אשתדל להשיב על טענותיו של הרב כץ, בנוגע לכניסת זבה טבולת יום להר הבית, אולם קודם לכן אקדים ואתייחס בקצרה, לנושא עליית הנשים להר הבית בכלל. נושא זה, מן הראוי שיידון על ידי גדולי תלמידי החכמים, ואציין את הנראה לעניות דעתי מהמקורות השונים, בתקווה שהדברים אכן יעלו על שולחנם של המלכים.

מחברי הספר "אל הר המור", מביאים שני טיעונים כנגד עליית הנשים: א. פרטי הלכות הטהרה לנשים סבוכות, ויש חשש שהנשים לא תלמדנה את ההלכות כראוי. ב. יש חשש שאם נשים תעלינה כהלכה, נשים אחרות תעלינה בעקבותיהן שלא כהלכה. יש לציין, כי טענות אלו מועלות באופן קבוע כלפי מצדדי העלייה להר הבית בכלל, גם כלפי גברים. מחברי "אל הר המור", במבוא לספרם "אל גבעת הלבונה" המבאר את חשיבות העלייה, משיבים בעצמם על טענות אלו. לדבריהם, המציאות מוכיחה שדווקא העלייה בטהרה מגבירה את המודעות לדרך הנכונה שבה יש לעלות, וממילא היא דווקא מצילה מידי מכשול את העולים שלא כהלכה. פרטי הלכות הטהרה אינן סבוכות עוד למי שלמד אותם והתרגל לקיימם, וכך אנו מוצאים ברבים מהמצוות התלויות בארץ, שכל זמן שישראל היו בגולה, לא היו מקיימים אותם, ובכל זאת התחלנו להתרגל לקיימם עם שובנו ארצה.

כשם שלא יעלה על הדעת להזהיר נשים מלהתחתן כדי שלא תיכשלנה (הן ובעליהן) באיסורי נידה שעונשם כרת, משום שברור לכול ששלמות החיים תלויה בחיי הנישואין, כך ראוי הוא הר בית ה' (שפקידתו חשובה הן במישור התודעתי והן במישור המדיני) שנעשה כל מאמץ על מנת שלא לאסור את המותר ע"י הצבת סייגים שאינם מעיקר ההלכה.

### 1. טבילת פנויות

טענתו של הרב כץ, לפיה "בעניין כניסת אישה להר הבית לא שייכת מציאות של זבה טבולת יום", נראית על פניה תמוהה, לאור ההלכה הפסוקה, שכל אישה הרואה דם סופרת שבעה ימים נקיים כדין זבה, וממילא לאחר טבילתה, היא תהיה טבולת יום. בביאור דבריו כותב הרב כץ בתחילה, כי לדעתו יש להתנגד בכל תוקף לטבילת פנויות בשביל להיכנס להר הבית, "מחשש מכשול". המנהג שנשים פנויות אינן טובלות לטהרתן, מחשש מכשול, מוזכר לראשונה בשו"ת הריב"ש (סימן תכה); ומובא ב'שדי חמד' כרך ט, מערכת יום הכיפורים, סימן א אות ו). הריב"ש נשאל מדוע חכמים לא תקנו לנשים הפנויות טבילה, על מנת שהנכשל בהן יעבור רק על האיסור הקל של

ביאת פנויה, ולא על האיסור החמור של כרת, בביאה על הנידה. תשובתו של הריב"ש היא שחכמים לא תקנו טבילה במיוחד, בעבור נשים ההולכות להיכשל במזיד. דברי הריב"ש הללו נזכרים בבית יוסף וברמ"א בתחילת הלכות נידה (יו"ד סימן קפג).

על פי דברי הריב"ש הללו, יוצא בעל ה'שדי חמד' כנגד המנהג המובא במהרי"ל (הלכות יום הכיפורים), שאף הבתולות תטבולנה בערב יום הכיפורים. כך אנו מוצאים בדברי מחברים בני זמננו הרוצים לומר, כי בזמן הריב"ש חידשו איסור על הבתולות לטבול.<sup>1</sup> הבנה זו בדעת הריב"ש משתמעת כבר מדברי ה'באר היטב' (או"ח שג, א), המצטט את דברי ה'בית יוסף' בשם הריב"ש. אולם בדברי הריב"ש עצמו, לא נזכר כל איסור לגבי טבילתן של הפנויות, אלא רק ביאור לסיבה שהחכמים לא חייבו אותן לטבול. כך מבאר ה'בן איש חי' (שו"ת רב-פעלים ח"ד יו"ד סי' טז) את דברי הריב"ש ומעיר כי ה'באר היטב' לא ראה את דברי הריב"ש עצמם (אלא רק את הציטוט החלקי המופיע ב'בית יוסף') ועל כן הוא טעה בהבנת דבריו.

יש לציין, כי המהרי"ל עצמו חי בתקופתו של הריב"ש ונפטר כעשרים שנה אחריו, והוא לא ראה בעיה במנהג הנזכר בדבריו, של טבילת הבתולות בערב יום הכיפורים. יש לציין, שאחרונים רבים מביאים את מנהג טבילת הבתולות, ואף אחד מהם לא חשש שעלול להיות על ידי זה מכשול.<sup>2</sup> ממילא, דברי ה'שדי חמד' תמוהים (וכבר האריך לדחותם בשו"ת בני בנים ח"ג סי' ה). ומסתבר לומר, שכשם שאין לחשוש למכשול בטבילת הפנויה בערב יום הכיפורים, כך גם אין לחשוש לטבילת הפנויה בעלייה להר הבית (וכן כותב הרב ישראל אריאל בחוברת "בית ה' נלך" פרק יד).

## 2. כניסת נשים נשואות

לטענת הרב כץ, המציאות של זבה טבולת יום אינה מצויה גם אצל נשים נשואות, מפני שכשאישה נטהרת מטומאתה חלה עליה מייד מצוות עונה, והיא נטמאת כשהיא משמשת עם בעלה,<sup>3</sup> ואף שלושה ימים לאחר מכן אינה יכולה להיכנס להר משום דין "פולטת שכבת זרע". איסור כניסת הפולטת אינו מופיע בדברי חז"ל והראשונים הנמצאים לפנינו, וה'מנחת חינוך' (סימן קפא) הסתפק אם אכן הפולטת אסורה בהר הבית או לא (ושם נטה לומר שהיא אינה נכללת באיסור זה, שרק בעל הקרי נתרבה

1. ראה שו"ת משנה הלכות חלק יב סימן צה; שו"ת יביע אומר ח"א, או"ח סימן ל.
2. באו"ח סימן תרו: מטה אפרים, מגן אברהם, שו"ע הרב, משנה ברורה, וכן הוא בקיצור שולחן ערוך קלא, ו, ובבן איש חי פרשת וילך.
3. הרב כץ אינו מתייחס למציאות שהאישה רוצה לעלות לפני שהיא משמשת עם בעלה, או למציאות שבעלה כלל אינו בעיר, שאז היא אינה משמשת כלל, ואין עליה כל טומאה, וממילא היא טבולת יום מטומאת זיבתה עד למחרת בערב.

לאיסור, אם כי במצוה תקטה נקט שהפולטת אסורה). גם בספר "אל הר המור" הסתפקו בשאלה זו, וכתבו שמספק יש להחמיר בדבר.

יש לציין, שלשיטת הרמב"ם הדבר פשוט שהפולטת מותרת בהר הבית, שהרי אף בעל קרי לשיטתו מותר, משום שלפי דבריו בהלכות ביאת המקדש (פ"ג ה"ג), הטמאים המשולחים מהר הבית הם הטמאים המטמאים מתחת האבן (וכך מופיע בספרי נשא פסקה א). אם כן, בעל קרי, פולטת, טבול יום ומחוסר כיפורים, שאינם מטמאים מתחת לאבן, מותרים בהר הבית. הרב כץ, אשר סובר שיש להקל כדעת הרמב"ם בעניין כניסת טבול יום שהוא מחוסר כיפורים, מחמיר שלא כמותו בעניין פולטת ובעל קרי, למרות שמסתבר לומר שטעם אחד לדבריו.

אולם יש להעיר, שדווקא לגבי הפולטת, ישנן סברות רבות להתיר את הכניסה:

א. לדברי התוספות בניה (מב ע"א ד"ה דהא), הפולטת אינה משתלחת כמו הזבים והמצורעים, וממילא ברור, שהיא מותרת בהר הבית.

ב. יש ראשונים הסוברים, כי החשש לפליטה נאמר דווקא באישה שנשארה במיטתה אחרי ששמשה ולא הלכה ברגליה כלל, אולם אם היא הלכה ברגליה, אין עוד חשש בעניין (כך משתמע מרש"י בניה מא ע"ב וכן הוא בחידושי הרמב"ן שם, ובהלכות נידה לרמב"ן ב, ח-ט).

ג. דעת רבנו תם המובאת בדברי כמה ראשונים בניה שם, שרק הפולטת זרע של אדם טמא (כמו של זב) טמאה, אך לא הפולטת מאדם טהור.

ד. דעת הראב"ד המובאת בדברי כמה מהראשונים בניה שם, שטומאת הפולטת נאמרה רק לטהרות אך לא לחולין. ההבנה הפשוטה העולה ממסכת נידה היא, כי המושג "טהרות" מתייחס לתרומה וקדשים (ראה לדוגמא דף ד ע"א, שהחכמים תקנו בדיקה בשביל לטהר את הטהרות, ועוד), אך הר הבית אינו נכלל בזה.

גם אם נאמר, שכל אחת מדעות הראשונים הנזכרות הינה דעת יחיד שאין לפסוק כמותה, הרי שבסופו של דבר לפנינו שורה של ראשונים הסוברים, שאין כל איסור בכניסת הפולטת. אולם יש להוסיף על כך, כי רבים מאוד הראשונים הסוברים, כי אישה המנקה ורוחצת את אותו מקום, אינה צריכה לחשוש עוד לפליטה כלל (והדברים מבוססים על משנה מפורשת במקוואות פ"ח מ"ד), והשו"ע סומך על כך למעשה, וכותב (יו"ד קצו, יג) שאישה יכולה להתחיל לספור את שבעת הימים הנקיים מיד לאחר נקיון זה. אמנם, הרמ"א כותב, כי יש הסוברים שאין אנו בקיאים בזה, ואין להקל במקום שנהגו להחמיר; אך ישנה סברה לומר, כי לגבי העלייה להר הבית אין מנהג להחמיר (וכך כותב הרב ישראל בחוברת "בית ה' נלך" שם. יש להוסיף, כי לגבי הטבילה בערב יום הכיפורים אנו מוצאים, שהמהרי"ל כותב לאישה ששמשה



בתוך שלושת הימים האחרונים, שתנקה עצמה באופן זה לפני טבילתה, וב'דרכי משה' או"ח תרו ובאחרונים רבים אחריו מביאים את דבריו).

### 3. עליית כלה ביום חופתה

לדעת הרב כץ עליית הנשים היחידה שעליה יש לדון (ובה לדעתו יש להקל כדעת הרמב"ם וסיעתו), היא עלייתה של כלה ביום חופתה לאחר שטבלה בערב הקודם.<sup>4</sup> למסקנתו יש להתיר לכלות אלו להיכנס להר הבית למרות היותן טבולות יום, אולם הוסיף שלמעשה אין להכריע כך להלכה עד שידונו חכמי הדור ויכריעו בדבר.

על פי המבואר להלן, דעתו של הרמב"ם היא דעת יחיד, וראשונים רבים חלקו עליה, ואין כל מקום לקבלה להלכה. גם החכמים בדורנו אשר התייחסו לשאלה זו, נקטו להחמיר. כאמור לעיל, מחברי הספר "אל הר המור" אינם מקבלים את דברי הרב כץ, ופוסקים שאין להקל כדעת הרמב"ם, משום שיש בדבר חשש לאיסור תורה, ולכן הם אוסרים על זבה טבולת יום להיכנס להר הבית. וכמו כן בתשובה המופיעה בשו"ת 'במראה הבזק' (ח"ו סי' ק; והרב כץ הוא מבין כותבי כרך זה), מופיעה התייחסות ישירה לשאלה שלפנינו, ואף שם ההוראה היא להחמיר בדבר.

### ג. טהרת הזבים להר הבית

המשנה בכלים (פ"א מ"ח) מזכירה את הזבים והזבות כאסורים בכניסה להר הבית, ואת טבולי היום כאסורים בכניסה לעזרת הנשים. המשניות בפרק הראשון במסכת זבים מחלקות בין שלושת דרגות הטומאה של הזב:

א. הרואה ראייה אחת של זב, נחשב לבעל קרי.

ב. ראה שתי ראיות – מטמא משכב ומושב וצריך לספור שבעה ימים ולטבול ביום השביעי במעין מים חיים, אך הוא פטור מלהביא קרבן.

ג. ראה שלוש ראיות – הרי הוא "זב גמור", וחייב גם להביא קרבן.

לכאורה, מאחר שהמשנה בכלים אינה מחלקת בין סוגי הזבים ובין טבולי היום, מסתבר שהיא באה לומר לנו, שאף זב גמור יכול להיכנס להר הבית אחרי טבילתו,

---

4. לדעתו מציאות זו גם היא אינה שכיחה, מפני שבד"כ נשים מקדימות את טבילתן וביום חופתן כבר אינן טבולות יום, אך המציאות המוכרת לי אינה כן. לדברי הרמ"א (יו"ד קצב, ב), דווקא יש לסמוך לכתחילה את הטבילה לחופה במידת האפשר, ולא להקדימה ללא סיבה מיוחדת. ולמעשה כאשר אנו מדריכים כלות בעלייתן להר הבית אנו מורים להן להקדים את טבילתן כדי שביום חופתן לא תהיינה טבולות יום, משום שאנו לא רוצים להקל כדעת הרמב"ם, כמבואר להלן.

למרות היותו טבול יום. אולם בגמרא בנזיר (מה ע"א) מבואר, כי מאחר שהזב מחוסר כיפורים (כלומר: עליו להביא קרבן לכפרתו), הוא אינו רשאי להיכנס להר הבית. הגמרא דורשת זאת על פי הפסוק האמור בזב: "וביום השמיני יקח לו שתי תורים או שני בני יונה, ובא לפני ה' אל פתח אהל מועד" (ויקרא ט"ו, יד) – "אימתי הוא בא? בזמן שטבל ועשה הערב שמש". נראה, שלימודה של הגמרא, הוא מיתור המילים בפסוק זה, המלמדות על ביאתו לפני ה' ביום בו הוא מביא את הקרבן – כלומר, לפני היום השמיני, הוא לא היה רגיל לבוא לפני ה', למרות היותו טבול יום. בגמרא מובאת אפשרות לתלות שאלה זו במחלוקת אם טבול יום של זב נחשב לזב או לא, אולם למסקנת הגמרא אין לתלות בין הדברים, וכאן יש סיבה מיוחדת להחמיר, מאחר שהוא לא רק טבול יום, אלא גם מחוסר כיפורים. לדברי הגמרא, הפסוק מכנה את הר הבית בשם "אהל מועד" על מנת ללמדנו, שכשם שמחוסר כיפורים אינו רשאי להיכנס ל"אהל מועד", כלומר, לעזרה עצמה, כך טבול יום זה שהוא גם מחוסר כיפורים, אינו רשאי להיכנס להר הבית.

על פי דברים אלו כותבים רבים מהראשונים (לדוגמא: תוספות, תוספות ר"ד, רא"ש ומאירי בנזיר שם), כי יש לחלק בין זב שראה שתי ראיות, שהוא אינו מחוסר כיפורים, ועל כן הוא רשאי להיכנס להר הבית לאחר טבילתו, לבין זב שראה שלוש ראיות, שאינו רשאי להיכנס להר הבית בעודו טבול יום, אלא רק לאחר שיעריב שמשו. אמנם, הרמב"ם אינו מחלק בדבר, ולשיטתו מסתבר שכל זב שטבל מותר בהר הבית, בהתאם למבואר לעיל בדעתו, שהוא נוקט כטעם האמור בספרי, שהטמאים האסורים בהר הבית הם המטמאים מתחת לאבן, ואילו זב שטבל, אינו מטמא עוד, למרות היותו מחוסר כיפורים.<sup>5</sup>

יש להעיר עוד, כי לדעת הרמב"ם בפירושו למשנה בכלים שם ובהלכותיו (ביאת המקדש פ"ג ה"ט), מחוסר כיפורים אינו חייב על כניסה לעזרה, אלא רק מכת מרדות. דברים אלו מנוגדים לדברי הגמרא הנ"ל הנזיר (על הפסוק "ונכרתה הנפש היא... טמא יהיה עוד טומאתו בו" – 'טמא יהיה' לרבות טבול יום, 'עוד טומאתו בו' לרבות מחוסר כיפורים), ולדברים מפורשים בתוספתא (כלים פ"א) ובמנחות כז ע"ב, וכבר משיג עליו הרמב"ד שם, וראשונים רבים מבארים במקומות שונים בניגוד לדברי הרמב"ם, כי מחוסר כיפורים הנכנס לעזרה במזיד חייב כרת ובשוגג חייב חטאת – רש"י (זבחים לב ע"ב ד"ה אע"פ); תוספות (זבחים יז ע"ב ד"ה קסבר; לב ע"ב ד"ה ורבי); ריטב"א (יבמות

5. אמנם, אם הוא יראה ביומו השביעי ראייה הסותרת את ימי הנקיים, הוא יטמא ככל זב, אף שראיה זו תהיה אחרי טבילתו, אך מהערב, הוא אינו מטמא עוד כלל, והוא הדין למקרה שהוא טבל לאחר יומו השביעי, שהוא אינו מטמא עוד – על פי הרמב"ם הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ה ה"ט.

ז ע"ב); מאירי (סנהדרין פג ע"ב); וכך מבאר הר"ש בפירושו לכלים שם. על פי הדברים הללו נראה פשוט כפי שהערנו, שכשם שאין להקל כדעת הרמב"ם בנוגע לכניסת בעל קרי להר הבית (כפי שהרב כץ עצמו נוקט להחמיר בנוגע לפולטת), כך גם אין להקל כדעתו בנוגע לכניסת זבים שהם מחוסרי כפרה.

#### ד. האם יש לחלק בין הזבים לבין הזבות?

הרב כץ במאמרו מעלה אפשרות, שיש לחלק בין דינם של הזבות לדינם של הזבים. לפי אפשרות זו, דברי הגמרא בנזיר נאמרו כדין מיוחד לגבי הזבים – אך לא לגבי הזבות.<sup>6</sup> בספר "אל הר המור" דחו אפשרות זו, מאחר שדברי הגמרא על כך שהזב בא דווקא לאחר שהוא טבל והוא כבר מעורב שמש, מופיעים בתורת כהנים גם לגבי הזב וגם לגבי הזבה. ממילא, כשם שזב המחויב בקרבן אינו רשאי להיכנס להר הבית, כך גם זבה גמורה המחויבת בקרבן אינה רשאית להיכנס.

גם מדברי התוספות משתמע, שאין לחלק בין הזבים לבין הזבות, כפי שכותב הרב כץ עצמו במאמרו. אולם הרב כץ בכל זאת סובר, שיש להעמיד חלוקה זו בדעת הר"ש – למרות שהר"ש עצמו אינו מזכיר חלוקה זו – ועל כן הוא רוצה לצרף את דעת הר"ש לדעת הרמב"ם ולומר, שאף הר"ש מתיר לזבה גמורה שהיא טבולת יום להיכנס להר הבית. העמדה זו של הרב כץ מתמיהה, לאור המקורות המובאים בדבריו, לפיהן דברי התוספות נערכו על פי פירושו של הר"ש עצמו. ממילא, הסבר דברי הר"ש באופן החולק על דברי התוספות, אינם מסתברים.

הרב כץ מעדיף שלא לקבל את דברי התורת כהנים המתייחסים לזבות, והוא מעיר, כי דרשה זו "איננה נמצאת בש"ס שלנו". לדעתו, יש ללמוד אחרת מפירושו של הר"ש למשנה בכלים, הכותב כי טבולי היום המותרים בכניסה להר הבית ואסורים בכניסה לעזרת הנשים, הם טבולי היום של הטמאים הנזכרים בתחילת המשנה האסורים בהר הבית, וביניהם, הזבים והזבות. אם כן, גם הזבים והזבות הגמורים, שהם מחוסרי כיפורים, מותרים בהר הבית אחרי טבילתם.

---

6. הרב כץ במאמרו כותב, כי הסבר זה הוא הסברו של הרב יפה'ן בהערותיו לחידושי הריטב"א (מהדורת מוסד הרב קוק) הערה 426. הרב יפה'ן אכן מבאר בדעת הר"ש, כי דין זה הוא דין מיוחד בזבים על פי לשון הפסוק האמורה בהם "ובא לפני ה' פתח אהל מועד", אולם על פי המובא בסמוך, לשון זו נאמרה גם לגבי זבות, ועל כן אין לחלק ביניהם, כפי שבתורת כהנים לא מחלקים. בניגוד למה שכתב הרב כץ בדעתו, הרב יפה'ן לא בא לומר שיש לחלק בין הזבים לבין הזבות, אלא הוא בא לומר, שיש לחלק בין הזבים לבין היולדות, כמובא להלן (וכך מפורש בדבריו שם). ממילא, הרב יפה'ן אינו סובר כדעת הרב כץ לגבי היתר הזבות בהר הבית.

הר"ש בפירושו אינו מחלק בין זבים לזבות, אולם בתוספותיו לפסחים (צב ע"א) הוא כותב על פי הגמרא בנזיר, כי טבול יום של זב שראה שתי ראיות מותר בהר הבית, ואילו טבול יום של זב שראה שלוש ראיות, אסור בהר הבית. לכאורה, על פי דברים אלו יש להבין, כי בפירושו לכלים הוא מתייחס לזב שראה שתי ראיות, שאינו מחוסר כיפורים, וכן לזבה שראתה שני ימים, שאף היא אינה מחוסרת כיפורים. אולם הרב כץ מעיר, כי זבה שראתה שני ימים נקראת בדרך כלל "שומרת יום" ולא זבה, ועל כן לדעתו אין לבאר באופן זה את המשנה. כמובן, שלדעת התוספות אנו מוכרחים לומר, שהמדובר בזבה שאינה גמורה, ואגב הלשון 'זבים' לגבי זבים שאינם גמורים, נזכר כאן גם הלשון 'זבות' לגבי זבות שאינן גמורות. האם דווקא בדעת הר"ש לא ניתן לפרש כן?

כמובן, שעצם העובדה שדברי התורת כהנים אינם מופיעים בגמרא שלפנינו, אינה יכולה להיות סיבה לדחותם מההלכה. בפרט, שהגמרא מביאה את הדרשה האמורה בעניין זה לגבי זב, ועל כן יש לומר, כי הלימוד באופן זה מלשון הפסוק מתקבל על ידה להלכה. בין פרשני התורת כהנים יש שהעלו את השאלה, מדוע היה צורך להזכיר את הדין גם לגבי זב וגם לגבי זבה – וביארו, שיש חומרה בזב שאין בזבה (שמטמא לפי ראיות) ויש חומרה בזבה שאין בזב (שמטמאה באונס), ועל כן היה צורך להביא דין זה בשניהם (קרבן אהרן וחפץ חיים). פרשנים אלו הבינו כדבר פשוט, שאין לחלק בין הזב לבין הזבה, ובפרט לאחר ההדגשה הכפולה בתורת כהנים, נראה שאין עוד מקום להסתפק בדבר.<sup>7</sup>

## ה. כניסת היולדת להר הבית

התוספות בפסחים (צב ע"א ד"ה ואמר) מביאים ראיה לכך שמן התורה אין איסור בכניסת טבול יום למחנה לוי, מהאמור ביולדת "ואל המקדש לא תבוא", ומשמע שדווקא לשטח העזרה עצמה היא אסורה בכניסה, אבל לשאר הר הבית היא רשאית

7. על פי דברים אלו נראה להבין את דברי הספרי זוטא לבמדבר (פרק ה): "הר הבית מקודש מירושלים, שזבים וזבות נכנסים בירושלים ואין נכנסים בהר הבית" (וכן הוא בבמדבר רבה נשא ז, ח; ובילקוט שמעוני נשא רמז תרצח; וכן מצטטים הרמב"ן והרשב"א ביבמות ז ע"ב את דברי המשנה בכלים). יש מהאחרונים שהתקשו בשאלה, מדוע לא נזכרים כאן גם הנידות והיולדות? (אותיות פורחות לר' מנחם זמבא, עמוד 52). אולם על פי המבואר נראה, שישנו הבדל משמעותי בין סוגי הטמאים הללו: הזבים והזבות הגמורים, אינם רשאים להיכנס להר הבית אף בעודם טבולי יום, מה שאין כן הנידות והיולדות, שרשאים להיכנס מיד לאחר טבילתם. יש להעיר (על פי המובא בספר אל הר המור), שלמעשה אין להתיר כיום ליולדת להיכנס מיד לאחר טבילתה, מאחר שאנו מתייחסים לכל היולדות כיום כאל יולדת בזב, ועל כן עליה להמתין ערב נוסף עד שתוכל להיכנס, כדי שלא תהיה זבה טבולת יום.

להיכנס, למרות היותה "טבולת יום ארוך". מושג זה של "טבולת יום ארוך", נזכר בגמרא בנידה (עא ע"ב) בביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל אם היולדת צריכה לטבול פעם נוספת לאחר ימי הטוהר שלה או לא (ומחלוקת זו נזכרת שם כט ע"ב – ל ע"א). לפי בית שמאי, למרות שהאישה טבלה על מנת להיטהר מטומאת הלידה, היא עדיין צריכה טבילה נוספת בסוף ימי הטוהר – אור לליל הארבעים ללידת הזכר, ואור לליל השמונים ללידת הנקבה. בערב שאחרי טבילתה יעריב שמה, ולמחרת היא תביא את קרבנותיה. אולם בית הלל סוברים, שהיא נחשבת "טבולת יום ארוך" במשך כל הזמן שמאז טבילתה מטומאתה, ואין צורך בטבילה נוספת.

לכאורה, מאחר שהיולדת היא גם מחוסרת כיפורים, היה צריך להיות עליה איסור כניסה להר הבית, כדברי הגמרא בנזיר, וכפי שהתוספות עצמם כותבים בכמה מקומות. על פי דברים אלו כותב הרב כץ, כי ישנה סתירה בדברי התוספות, ויש לומר שבעלי התוספות חלוקים בדעותיהם, ובכל אופן יש לדעתו לדחות את דבריהם מההלכה. אולם כפי שהרב כץ עצמו מביא, 'סתירה' זו נמצאת גם בתוך דבריו של הר"ש בתוספותיו לפסחים, והרב כץ עצמו הזכיר אפשרות חלוקה בין הזבים ובין היולדות (אלא שהוא רצה לחלק גם בין הזב לזבה ואינו כן, כפי שנתבאר לעיל). ממילא, אין כל סיבה לחדש מחלוקת שאינה נמצאת לפנינו, ובוודאי שאין לדחות את השיטה המקובלת בראשונים המבוססים על מקורות מפורשים בחז"ל בטענה שדבריהם "אינם ברורים"; וכפי שכבר אמרו חכמינו בירושלמי בפאה (פ"א ה"א): "כי לא דבר רק הוא מכם – ואם הוא רק, מכם הוא. למה? שאין אתם יגיעין בתורה...".

בשאלה הנידונה לפנינו, עסק הרב שמואל ויינגרטן לפני ארבעים וחמש שנה בקובץ "תורה שבעל פה" (כרך יא), ושם ביאר את דינה של היולדת על פי דברי התוספות עצמם, המחלקים בין מחוסר כיפורים מהטומאה שבגללה הוא טבול יום, שהוא אסור בהר הבית, לבין מחוסר כיפורים מטומאה אחת וטבול יום מטומאה אחרת, שמותר בהר הבית. נראה, שהזמן הרב בין טבילתה של היולדת ובין הבאת קרבנותיה, יכול ללמדנו על הבדל בינה לבין שאר מחוסרי הכפרה. הזבים והזבות והמצורעים מביאים את קרבנותיהם למחרת טבילתם, ויש קשר ישיר בין היותם טבולי יום לבין היותם מחוסרי כפרה. אולם היולדת אינה רשאית להביא את קרבנותיה למחרת טבילתה, וממילא יש מקום לחלק בין היותה טבולת יום להיותה מחוסרת כיפורים (וראה עוד בדבריו שם).

הרב כץ כותב, שאין סברה לחלק בעניין זה בין טבול יום רגיל לבין טבולת יום ארוך, אולם נראה שהסברה בדבר פשוטה. טבול יום רגיל, יוכל להיכנס להר הבית כבר באותו ערב, אולם אם היינו אוסרים את הכניסה על טבולת יום ארוך, היא היתה צריכה להמתין זמן ממושך עד שתיכנס. מסתבר, שהתורה לא רצתה 'להעניש' את

היולדות ולהרחיקם מכל הר הבית למשך כל הזמן הזה בו הן מחוסרות כפרה (ודי בכך שהן אינן רשאיות להיכנס לעזרה באותו זמן).

### ו. האומנם דברי הגמרא בנזיר שנויים במחלוקת?

כותב הרב כץ: "התוספות לא אומרים זאת במפורש, אולם סביר להניח שגם הגמרא בנזיר... הולכת על פי דברי הברייתא, ור' יוחנן יחלוק עליה". הרב כץ מתכוון לברייתא המופיעה בכמה מקומות בש"ס (פסחים צב ע"א; יבמות ז ע"ב; זבחים לב ע"ב), לגבי מצורע שיומו השמיני חל להיות בערב פסח, וביום זה בו הוא היה צריך להביא את קרבנות כפרתו, הוא ראה קרי. לדברי הברייתא, מצורע זה יכול לטבול לקריו ולהיכנס מיד לאחר טבילתו, למרות איסור הכניסה על טבול יום – "מוטב יבא עשה שיש בו כרת, וידחה עשה שאין בו כרת". רבי יוחנן במקום מוסיף, כי אפילו עשה אין בו, משום שאיסור הכניסה נאמר רק בזמנו של יהושפט, ועל כן איסור כניסת טבול יום הוא רק מדרבנן.

רש"י בכל המקומות מבאר, כי המדובר בכניסת טבול יום של בעל קרי להר הבית. לפי פירושו בזבחים, תנא קמא סובר, כי טבול יום של זב הוא כמותו, וכניסתו אסורה מן התורה, ואילו לפי רבי יוחנן, טבול יום של זב אינו כזב, ועל כן כניסתו אינה אסורה אלא מדרבנן. לפי דברי רש"י, אין כל הכרח לקשר בין המשנה בכלים, העוסקת בכל טבולי היום, לבין מחלוקת רבי יוחנן והברייתא, העוסקת דווקא בטבול יום של קרי. אבל התוספות ורבים מאוד מהראשונים נוקטים (ראה לדוגמה ברמב"ן, רשב"א וריטב"א ביבמות שם), כי אין כל מחלוקת בין רבי יוחנן לתנא של הברייתא, ורבי יוחנן רק בא לבאר את דברי הברייתא. להבנתם, רבי יוחנן מבאר את דברי המשנה בכלים, והאיסור שנאמר בזמנו של יהושפט, הוא איסור כניסת טבולי היום לעזרת הנשים. ממילא, פרט למבואר לעיל בדעת הרמב"ם, אפשרות העמדת דברי הגמרא בנזיר כשנויים במחלוקת, יכולה להתאים רק לדעת רש"י, האוסר בכל עניין את כניסת טבולי היום להר הבית, אולם לפי שאר הראשונים, אין כל מקום להעמדה זו (וכפי שהרב כץ עצמו כותב בהמשך דבריו שם בביאור דברי התוספות).

גם הר"ש בתוספותיו לפסחים כותב כמו הגישה המקובלת בראשונים, כי רבי יוחנן בא לפרש את הברייתא ולא לחלוק עליה, אלא שהריטב"א ביבמות כותב בשמו, שרבי יוחנן בא לחלוק ולא לפרש; וכן ניתן להבין מדבריו בפירושו למשנה בכלים, שם הוא כותב בדעת התנא של המשנה, שהוא סובר כי טבול יום של זב אינו כזב, ודבר זה שנוי במחלוקת – והוא מפנה לדבריו על יבמות. דברי הר"ש על יבמות אינם לפנינו, ואין כל הכרח לומר בדעתו, כי הוא דחה את דברי הגמרא בנזיר מההלכה. גם אם נאמר בדעתו כפי שרוצה לומר הרב כץ, כי הר"ש בפירושו למשנה ובתוספותיו ליבמות

חזר בו ממה שכתב בתוספותיו על פסחים, ייתכן שהוא חזר בו רק בשאלה אם רבי יוחנן חולק על התנא של הברייתא או לא. אין כל ראייה לומר בדעתו, שהוא דחה מההלכה דברים המפורשים בגמרא, שבתוספותיו בפסחים הוא מביאם כמוסכמים. ממילא, את האיסור המפורש בדבריו בנוגע לכניסת טבול יום המחוטר כיפורים יש לקבל, כדעת שאר הראשונים, ואילו "הנסתרות – לה' אלוקינו".

## ז. שיטות הראשונים להלכה

כותב הרב כץ בסיכום דבריו: "אם כן יוצא, שמול שיטת התוספות שאינה ברורה כל צרכה להלכה, עומדים לנו דבריהם של רש"י, הרמב"ם, ר"ש משאנץ והריטב"א, ולפיהם זבה טבולת יום מותרת בעלייה להר הבית, ואסורה להיכנס לעזרת נשים מדרבנן, ונראה שכך יש לנקוט להלכה". הלומד את שיטותיהם של הראשונים, אינו יכול להבין מנין הגיעה מסקנה זו, הלוקחת את שיטתו המחמירה של רש"י, האוסרת את כניסת טבול היום לכל הר הבית, וכורכת אותה יחד עם שיטת הרמב"ם, המתיר את כניסת בעל הקרי שלא טבל להר הבית; מצרפת אליה את דברי הר"ש שאמנם ביאר כתוספות, אך יש טענה שהוא חזר בו בדברים שאינם לפנינו, ומוסיפה לצרף אליה את הריטב"א, אשר ביאר במפורש כדעת התוספות ושאר הראשונים (אלא שהוא גם ציטט פירוש של הר"ש).

יש לציין, כי דווקא בנושא כניסת בעל קרי להר הבית, אנו מוצאים מהמפרשים שכתבו כדעת הרמב"ם והתירו את כניסתו להר הבית (ראה אבן-עזרא, חזקוני ובפירוש הטור לבמדבר ה', ב), ובכל זאת, יהיה קשה למצוא מי שיהיה בדעתו כיום לנקוט להלכה כנגד המפורש בגמרא בפסחים וברבים מהראשונים, שכניסת בעל קרי להר הבית אסורה. אולם בנושא כניסת טבול יום המחוטר כיפורים, לא מצאנו כל חבר לדברי הרמב"ם, וכל הראשונים לפנינו שדנו בסוגיות הגמרא בניזר והביעו דעה בנושא, נקטו להלכה שלא כמותו.

## ח. סיכום ומסקנות

1. הנשים הטמאות בטומאת נידה, זבה, או יולדת, אסורות בכניסה להר הבית עד לטבילתן.
2. בימינו, לכל הנשים הנידות יש דין זבה.
3. זבה טבולת יום אסורה בכניסה להר הבית.

4. מסיבה זו, כלה העולה להר הבית ביום חופתה (או ביום אחר קודם לחופתה; והוא הדין לפנויה הטובלת), צריכה להקפיד להקדים את טבילתה, על מנת שביום עלייתה לא תהיה טבולת יום.
5. כמו כן, אישה נשואה הרוצה לעלות להר הבית, אינה יכולה לעלות לאחר טבילת טהרתה, אלא רק עד לאחר שיעריב שמשה.
6. הנוהגות כדעת השו"ע, רשאיות אחרי התשמיש לקנח ולרחוץ ולטבול מיד; ויש סברה לומר, שאף הנוהגות כרמ"א (המחמיר בזה לעניין טהרת אישה לבעלה) רשאיות להקל בזה.
7. יולדת הנטהרת מטומאתה אינה יכולה לעלות מיד, אלא רק לאחר שיעריב שמשה (אך היא אינה צריכה לחכות עד לתום ימי הטוהר).
8. האמור לעיל מבוסס על גמרות מפורשות, ועל הגישה המקובלת בדברי ראשונים רבים.
9. שיטה חריגה ומקילה, היא שיטת הרמב"ם, אולם אין לסמוך עליה להלכה. לדעת הרמב"ם:
  - א. הכניסה להר הבית אסורה רק לטמאים המטמאים מתחת לאבן – ועל כן הכניסה מותרת לבעל קרי, פולטת שכבת זרע, ובוודאי שטבול יום המחוסר כיפורים מותר בכניסה.
  - ב. החיוב על הכניסה לעזרה נאמר רק על הטמאים אך לא על מחוסרי הכפרה (שאם הם נכנסו הם אינם לוקים אלא רק מכת מרדות).



## עוד בעניין עליית זבה טבולת יום להר הבית

(תגובה לתגובתו של הרב הלל בן שלמה)

הרב הלל בן שלמה יצא כנגד מאמרי בעניין זה, שפורסם במעלין בקודש גיליון כ"ד. עיקר טענותיו מחולקות לשתיים:

א. יש לאפשר לנשים לעלות להר הבית ללא הגבלה, כולל נשים פנויות, ממילא הדין בעניין זבה טבולת יום הוא מעשי ורלוונטי.

ב. עליית זבה טבולת יום להר הבית היא איסור תורה לדעת האוסרים. לדבריו, הרמב"ם הוא היחיד שמתיר, ולכן אין לסמוך עליו.

אף שמעיון בפרטי תגובת הרב בן שלמה, לא מצאתי מקורות חדשים הסותרים את דבריי במאמר, אלא לכל היותר פרשנות שונה לדברים, ועם פרשנות קשה להתווכח, אנסה בכל זאת לפרוש את טענותיו אחת לאחת ולענות להן:

בעניין טבילת פנויה, הרב בן שלמה טוען שאין איסור בדבר, ומביא ראיה את המנהג שרווח בחלק מהמקומות על טבילת פנויות בערב יום הכיפורים. למעשה כיום, מנהג זה איננו קיים, עקב הרצון לא לפתוח את הפתח לטבילת פנויות, והראיה מדורות קודמים שבהם לא חששו לפירצה זו איננה שייכת כלל לדורנו. כל המצוי והמעורה בעניינים אלו, יודע על הקושי לשמור את הגבולות מלהיפרץ, ולכן גילוי הדעת של הרב ליאור, שהינו מהמעודדים הגדולים ביותר של עלייה להר הבית (אשר כידוע, אף היא שנויה במחלוקת גדולה), שאין לנשים פנויות לטבול על מנת לעלות להר הבית, מעיד על שקילת הדברים זה מול זה על בסיס הכרת המציאות (מתוך היותו פוסק לכלל הציבור בעניינים אלו), מתוך הסתכלות על מכלול התורה, ולא רק התמקדות בעניין הלכתי זה או אחר, על אף חשיבותו.

גם המשא ומתן שמביא הרב בן שלמה לגבי פולטת איננו שייך כל כך לטעמי. ראשית, האמירה שהרמב"ם מתיר לבעל קרי להיכנס להר הבית איננה מוסכמת, עיין למשל במל"מ הל' בית הבחירה (פ"ז הט"ו) שהביא ראיות משני מקומות ברמב"ם שסבר שבעל קרי אסור בכניסה להר הבית (ואף הקישור שעשה בין טבול יום שהוא מחוסר כיפורים ובין בעל קרי בשיטת הרמב"ם, נעשה ללא טעם והסבר כלל, ואין אני יודע זאת מנין לו). גם מה שכתב על היכולת להסתפק בקינוח ושיטיפה איננו פשוט כלל, שכן למעשה המנהג להחמיר שלא להסתפק בקינוח ושיטיפה.

לגבי כלה ביום חופתה שטבלה בערב אותו יום<sup>1</sup>, טען הרב בן שלמה שאין להקל בדבר, שכן כבר הכריעו בספרים השונים לאסור, אולם על כך דן המאמר שלפנינו שמבקש להציג גישה מעט שונה תוך דיון מחודש במקורות, והדגשה שמדובר בדיון תיאורטי שהכרעתו מסורה לגדולי הפוסקים, ולכן אינני מבין את תלונתו בדבר זה.

בכל אופן, שאלת עליית נשים להר הבית בזמן הזה הוזכרה כבדרך אגב, ואיננה עיקר המאמר. השאלה המרכזית הנידונה היא מהו דין זבה טבולת יום בהר הבית, והאם מצאנו לרמב"ם חברים, זוהי הנקודה המרכזית בה חלוק עליי הרב בן שלמה, ועל דבריו בעניין זה מוטלת עליי החובה להשיב.

בתחילת דבריו חוזר הרב בן שלמה על כך שכשם שאיננו מקלים בדעת הרמב"ם להתיר לבעל קרי להיכנס להר הבית, כך אסור להקל גם בזבה טבולת יום. אולם הרב בן שלמה, לא מביא כל ביסוס לאמירה סתמית זו, וכי מכיוון שחלוקים על הרמב"ם בעניין אחד לגבי כניסה להר הבית, יש לחלוק עליו גם בעניין אחר? הרב בן שלמה טוען שהדברים קשורים, אולם גם לדבריו המקורות לאיסור שונים ונלמדים מפסוקים שונים, ואם כן מה הקשר? מה עוד שכבר הזכרנו לעיל שדעת הרמב"ם בעניין בעל קרי בהר הבית איננה מוסכמת, ויש שכתבו שאף לדברי הרמב"ם יש איסור מפורש על כך.

לאחר מכן עבר הרב בן שלמה לדון בחילוק שהצעתני בין זב לזבה, שהגמרא בנזיר אסרה דווקא זב טבול יום ולא זבה טבולת יום. כמדומני שהמעין בדבריי יראה שאף אני סבור שמדובר בהצעה בלבד ולא בהכרח, ומטרתי הייתה ליישב את דברי הר"ש משאנץ באופן שלא יסתרו אחד את השני במקומות שונים. עדיין ניתן לחלוק על הצעה זו (אף שלא הובא בשם מקום במאמר הרב בן שלמה הוכחה כנגד הצעה זו, מלבד דיון סברתי, וכאמור, אפשר לטעון כך ואפשר אחרת), ובכל זאת דברי הר"ש משאנץ במסכת כלים (וכנראה אף במסכת יבמות) יישארו כפשוטם, שזבה טבולת יום מותרת בהר הבית. מטרת ההצעה הייתה לנסות ולמצוא דרך לפיה הר"ש משאנץ בפסחים, שפסק את הגמרא בנזיר להלכה, לא יחלוק על פירושו במקומות האחרים, וכן ליישב את הסתירה הפנימית בתוך הר"ש משאנץ שחילק בין יולדת לזב (על כך עוד ראו לקמן).

1. במאמרי ציינתי שלרוב הכלות אינן טובלות בערב הסמוך לחופה ממש, אלא ערב קודם, ועל כך טען הרב בן שלמה שהרמ"א (יו"ד קצב, ב) המליץ דווקא לסמוך את הטבילה לחופה. הרמ"א אמנם המליץ לעשות זאת, אולם אפשר הרחקה של הטבילה עד ארבעה ימים לפני החופה. למעשה, עקב החשש של שכחת הפסק הטהרה ברגע האחרון, וגם עקב הלחץ הגדול בו נתונות כלות בלילה שלפני חתונתן, **המציאות** היא שבדרך כלל הטבילה נעשית לילה קודם ולא ממש בלילה הסמוך לחופה. ניתן לברר מציאות זאת בקלות אצל מדריכות הכלות השונות.

לגבי יולדת, הרב בן שלמה הביא לתרץ את הקושייה מהו החילוק בין זב טבול יום האסור בכניסה להר הבית ליולדת טבולת יום המותרת בכניסה להר הבית, וחילק בין טבול יום של יום אחד לבין טבול יום ארוך של יולדת, שנחשבת טבולת יום עד לאחר יום הארבעים ביולדת זכר והשמונים ביולדת נקבה, ולכן בה לא החמירו. חילוק זה לא נשמט מעיניי, והזכרתיו במאמרי הנ"ל, אולם הערתי על כך שהדברים נסתרים מיניה וביה, שכן התוספות עצמם לומדים את ההיתר לכניסת טבול יום להר הבית מהיתרה של היולדת, ואם אכן יש סברה לחלק בין טבול יום ארוך לטבול יום רגיל, כיצד ניתן ללמוד בכל טבול יום (שאיננו מחוסר כיפורים) מיולדת, שהיא טבולת יום ארוך? לשאלה זו, שהיא המהותית בעיניי, לא התייחס הרב בן שלמה כלל.

בהמשך דבריו, הרב בן שלמה רומז לכך, שהוא מודע שמי שסובר שתנא קמא אוסר מן התורה כניסת בעל קרי טבול יום להר הבית (שלא כדבר ר' יוחנן), יודה שהגמרא בנזיר האוסרת כניסת זב טבול יום להר הבית איננה להלכה, שכן הוא כותב שהעמדת הגמרא בנזיר כשנויה במחלוקת, יכולה להתאים רק לדעת רש"י שסבור שר' יוחנן חלק על תנא קמא.

למרות זאת, בסוף דבריו תמה הרב בן שלמה על כך שקישרתי בין שיטת רש"י המחמירה, שלדבריו אוסר כל כניסת טבול יום להר הבית לשיטת הרמב"ם. אולם שיטת רש"י המחמירה, היא רק למ"ד שטבול יום דזב כזב דמי, ובמאמרי הנ"ל הוכחתי, שאף לשיטה זו, הלכה שטבול יום דזב לא כזב דמי, וממילא להלכה אין איסור בדבר.

הרב בן שלמה גם מודה שהריטב"א ביבמות הביא מדברי הר"ש משאנץ בתוספותיו שם (שלא הגיעו לדינו), אלא שלדבריו זה חולק על התוספות בפסחים. אולם במאמרי הנ"ל הוכחתי מהר"ש בכלים שמשנה אחרונה של הר"ש משאנץ, וכן דעתו הסופית להלכה, כתוספותיו ביבמות. וראיתי ב'קרבן אורה' על נזיר (מה ע"א) שקישר בין גירסת רש"י בהסברו את הגמרא בנזיר לבין דברי הר"ש בפירושו לכלים (וכפי שעולה גם ממה שהביא הריטב"א בשם תוספות ר"ש משאנץ ביבמות), ובדבריו של ה'קרבן אורה' מוכח שהבין שהר"ש משאנץ והרמב"ם סוברים להלכה אותו דבר בעניין זה, וכפי שכתבתי במאמרי הנ"ל<sup>2</sup>.

גם בעניין הריטב"א, אכן הוא הביא גם את שיטת התוספות בדברים אלו, אולם בסיום דבריו בחר להביא דווקא את הסבר הר"ש משאנץ, ומשמע שאחז בשיטתו.

---

2. וכן כתבו במפורש בשו"ת מראה הבזק ח"ו סי' ק' שאותו הביא הרב בן שלמה כהוכחה לכך שפוסקים לאסור כניסת זבה טבולת יום להר הבית, ולא ציין לכך שבאותו מקור עצמו כתבו שדבר זה שנוי במחלוקת, וגם הראו שאין הרמב"ם יחיד בדבר, אלא שלא רצו להכריע, ולכן כתבו למעשה להחמיר (ואף אני במאמרי כתבתי מפורשות שאין בו הכרעה למעשה).

אם כן, לאחר העיון המחודש בדברים, אינני רואה שום עילה בדברי הרב בן שלמה לפסול את מאמרי הנ"ל, שלפיו אין הרמב"ם דעת יחיד בהיתר של זבה טבולת יום לעליה להר הבית. אמנם ברור שהתוספות חלוקים עליו, ועל כן אין לעשות מעשה בעניין לפני שיכריעו גדולי הדור בדבר, אולם בוודאי שישנו חבל ראשונים שסבר כרמב"ם ולא כתוספות. החידוש היחיד שנוסף כאן הוא העובדה שה'קרן אורה' כתב במפורש שאכן הר"ש משאנץ סובר כרמב"ם להיתר, דברים שנשמטו מעיניי כשכתבי את מאמרי הנ"ל.

### סיכום

- א. גדולי הפוסקים, גם המתירים עליה להר הבית בזמן הזה, מתנגדים לעליית נשים להר הבית, מלבד מקרים חריגים.
- ב. נחלקו הרמב"ם והתוספות האם זבה טבולת יום מותרת בעלייה להר הבית. דעת הרמב"ם בעניין זה איננה חריגה ויחידה, וישנם עוד ראשונים שסברו כמותו בעניין זה.
- ג. באופן פשוט, בעל קרי (שלא טבל לקריו) אסור בעלייה להר הבית. יש מקום ללמוד ברמב"ם שהתיר זאת, אולם גם ברמב"ם עצמו אין הדברים פשוטים ומוכרחים.

## שריפת הפרה – באש חדשה!

תגובה למאמרו של שמעוני גרטי "הצתת אליתא", ב'מעלין בקודש' גיליון כה

### א. תמצית דברי שמעוני גרטי

במשנה (פרה פ"ג מ"ט) המתארת את שריפת הפרה האדומה, נאמר: "ירד והצית את האש באליתות. רבי עקיבא אומר: בחריות". גרטי הציע שני פירושים למחלוקת זו, ולאחר מכן חידש הבנה שלישיית בדברי המשנה.

הפירוש הראשון מבוסס על דברי פירוש הגאונים המיוחס לרב האי, ולפיו הצתת האש בה תישרף הפרה נעשית בעצים קטנים, ואליתא הוא מלשון אליה – זנב, ואין שום מחלוקת הלכתית בין התנאים אלא רק הבדלי מינוח לשוניים. הפירוש השני הוא פירושו של ה'משנה אחרונה' על אתר, לפיו תנא קמא מצריך להצית את המדורה דווקא בעצים מאותו "מין עצים של שרפתה", ואילו ר' עקיבא מכשיר הצתה בכל עץ שהוא, שהרי חריות הן ענפי דקל, ודקל אינו ממיני העצים שמהם עושים את המערכה (פרה פ"ג מ"ח).

גרטי הקשה על הפירוש השני, שהיה לו לר' עקיבא לומר "אף בחריות", אם אכן כוונתו לרבות. על הפירוש הראשון הוא לא הקשה, אך ייתכן שראה קושי בעצם ההבנה שאין כאן מחלוקת הלכתית.

לאור זאת, פנה גרטי להסביר את המחלוקת באופן חדש: תחילה, דן בסוגיית הצתת אליתא במערכה הגדולה שעל המזבח החיצון, והסיק כי "הצתת אליתא היא נפנוף אוויר אל תוך גחלי המערכה". על בסיס זה, הסביר את המחלוקת בין תנא קמא לר' עקיבא באופן הבא:

"לדעת תנא קמא, היסוד הקרבני של הפרה האדומה בא לידי ביטוי בכך שהאש של מערכתה היא המשך של אש המערכה במקדש. לוקחים אליתות מן המערכה, ומתוכן ממשיכים את האש למערכתה של הפרה האדומה, ובכך יוצרים בזעיר אנפין צד שבו הפרה כאילו נשרפת על אותה אש תמיד של המערכה. ר' עקיבא מתנגד בתוקף לכך, על כל המשמעויות הנלוות. לפיכך, הוא דורש להצית את האש בחריות, אלו ענפי דקל שוודאי לא הגיעו מן המערכה של התמיד".

כיון שלהלכה נפסק כתנא קמאי<sup>1</sup> השלכתם המעשית של הדברים היא שצריך להביא את האש למערכתה של הפרה מהמערכה שעל המזבח דוקא.

### ב. האמנם מחלוקת לשונית בלבד?

כאמור, לפי הבנת גרטי בפירוש הגאונים, מחלוקת התנאים מקבלת פירוש לשוני גרידא שאין לו כל השלכה הלכתית. הוא מתבסס על הכתוב שם: "בחריות – פירוש, אראתא ממש בלשון רבנן", ומסיק מכך שהמחלוקת היא לשונית בלבד. ואולם, לאורך כל המאמר לא הובאה הסתייגות מההבנה שחריות הן של עץ הדקל בלבד<sup>2</sup>. וכיון שכך, ברור לכאורה שישנו הבדל הלכתי בין תנא קמא לר' עקיבא: לפי תנא קמא ההצתה אינה מתבצעת דוקא בענפי הדקל אלא גם (או רק) בענפי עצים אחרים, ואילו לפי ר' עקיבא ההצתה מתבצעת דוקא בענפי הדקל. לאור זאת, לא ברור מהו הטעם לחרוג מדרכו של פירוש הגאונים.

### ג. הצתת אליתא מהי?

כאמור, גרטי טוען שכיוון שהצתת האליתא במזבח היתה על ידי השבת רוח על הגחלים של המערכה, ממילא כל הצתה שנקראת "הצתת אליתא", צריכה להיות מהגחלים של המערכה במזבח. לכאורה הסבר זה הוא קשה: אמנם נכון שגם בפרה אדומה צריך להצית את הזנבות של העצים, אך למילה אליתא יש פירוש ברור שעליו אין חולק (גם גרטי עצמו אינו חלוק על הפירוש שאליתא היינו זנבות עצים). וזה

1 שהרי יחיד ורבים הלכה כרבים, ואף במחלוקות רבנן ור' עקיבא (שו"ת הר"י מיגאש סי' כד ד"ה ונחזור, רש"י כתובות פד ע"ב ד"ה בשבר משנה, משמעות התוס' רי"ד עירובין מו ע"ב ד"ה למאי, רשב"ם פסחים קטז ע"ב ד"ה כן, שו"ת הרא"ש כלל פד סי' ג', משמעות הר"ן נדרים נד ע"ב ד"ה ולענין הלכה, כללי התלמוד להשל"ה כלל כ' אות תמד). וכך נראה שפסק הרמב"ם בנידון דידן (הל' פרה אדומה פ"ג ה"ב): "והצית את האש בעצים קטנים והכניסן תחת עצי המערכה והתחיל האש בה", והבין כשאר הפרשנים שאליתות הן עצים דקים. אמנם ראה שד"ח מערכת ה' אות יד שיש חולקים.

2 ובאמת זו המשמעות של המונח חריות בכל איזכוריו בגמרא ובמדרשים (שבת נ ע"א, שם קכה ע"ב – קכו ע"ב, פסחים פב ע"א וברש"י ד"ה קני וחירותא, סוכה מה ע"א, במדבר רבה פרשה ג' סי' א', קהלת רבה פרשה א' סוף אות טו). וכן אצל בה"ג (מהד' מכוון ירושלים, עמ' תרכא ועמ' תרכו), הרמב"ם (פיהמ"ש עוקצים פ"א מ"ג, משנה תורה הל' שבת פכ"ה הכ"א, הל' יו"ט פ"ח הי"ב, הל' לולב פ"ז ה"ח והל' שחיטה פ"ז ה"ח ופ"ח ה"ח) ועוד. יצוין כי בירושלמי נזכרו כמה פעמים חריות ולא נאמר מאיזה עץ הן. עוד יצוין כי ברוב המקורות כתוב "חריות של דקל" ולא חריות סתם, והיה מקום לדייק מזה שיש חריות שאינן של דקל. אך העובדה שלא נמצא מקור על חריות שאינן של דקל, ומאידך גיסא נמצאו התייחסויות ל"חריות" סתם במשמעות של חריות של דקל, מלמדת שאין לדייק כן.

שבמזבח הצתת אליתא קיימה את "פן התמידות באש המערכה", אינו אומר שגם שריפת הפרה צריכה להיות חלק מ"פן התמידות" הזה, רק בגלל שנכתבה המילה "אליתא".

#### **ד. האם אסר ר' עקיבא לשרוף את הפרה באש מהמערכה?**

כאמור, גרטי הקשה על פירוש ה'משנה אחרונה' שלפי דבריו ר' עקיבא הוא מיקל והיה לו לנקוט לשון "אף". דרך התמודדותו של גרטי עם הקושייה הזו היא הקביעה ש"רבי עקיבא מתנגד בתוקף" להבאת אש מהמערכה. על כך יש לשאול: איזה איסור ישנו בהבאת אש מהמערכה, לפי ר' עקיבא? מחלוקת רעיונית עדיין אינה יוצרת איסור, ועדיין אינה מצדיקה את השמטת לשון "אף".

