

# מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון כ"ב – אלול ה'תשע"א

בהוצאת

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

# על הטוב ייזכרו

יחידי סגולה, בעלי גדלות רוח, עצמה וחזון

נדיבי לב

שתרמו מאונם ומהונם למען הכלל והפרט

אנשי מעשה

שפעלו גדולות ונצורות למען תורת ישראל

ולמען כבוד ישראל

יצחק לייב ורות רעננערט

*This volume is dedicated*

*in honor of individuals of great spirit,*

*energy and vision,*

*Generous benefactors*

*in thought, act and charity for the good of*

*the public and the individual,*

*People of good and mighty deeds for the*

*Torah of Israel*

*who have brought, and will continue to bring,*

*Honor to the People of God*

*and have been a beacon for all of Israel*

*Mr. Ira Leon and Mrs. Ingeborg*

*Rennert*

**מערכת:**

הרב צבי שלוח

הרב יהודה שביב

פרופ' יוסף עופר

**עריכה והתקנה:**

בעז אופן

יעקב עציון

ISSN 1565–1517

כתובת

ההוצאה:

"צור ישועתי" (ע"ר)

כולל "בית הבחירה" על שם רענגערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' – 02-9961942 פקס' – 02-9961055

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

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

## תוכן העניינים

7

הקדמה

### הקרבנות

13	הרב אשר וייס	חלקו של היחיד בקרבנות ציבור
19	אברהם ישראל שריר	פרשת קרבנות היחיד – מבוא לעבודת ה'
57	הרב אוריאל בנר	פסח שני כשנבנה המקדש לאחר פסח ראשון
71	משה כהן	עבודת ההולכה – אמצעי או מטרה

### עבודת המקדש

85	פרופ' זהר עמר	ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש
127	הרב חובב יחיאלי	פתיחת שערי ההיכל ומשמעותה

### המועדים במקדש

139	הרב אברהם סתיו	קריאת התורה ביום הכיפורים
-----	----------------	---------------------------

### טהרות

171	רון כץ	טומאת אוהל – טומאת מקום או טומאה מתפשטת
183	שמעוני גרטי	ייחודו של התנור בהלכות טומאה וטהרה

### בשדה ספר

195	בעז אופן	ספר 'איזהו מקומן' על מסכת מנחות
-----	----------	---------------------------------

### תגובות

199	הרב צבי שלוח	אכן "הכל בכתב"!
207	פרופ' אשר ז' קאופמן	מיקום הצפון בעזרה

### **בקשה לשלוחי 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:**

- בעז אופן – מכון צומ"ת, אלון שבות
- הרב אוריאל בנר – ישיבת ההסדר בשדרות שמעוני גרטי – ירושלים
- הרב אשר וייס – ראש מוסדות 'מנחת אשר', ירושלים
- הרב חובב יחיאלי – התיכון התורני-מדעי "בראשית", כפר חסידים
- משה כהן – ישיבת הר עציון, אלון שבות
- רונן כץ – המחלקה למתמטיקה, האוניברסיטה העברית
- הרב אברהם סתיו – ישיבת הר עציון, אלון שבות
- פרופ' זהר עמר – המחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה, אוניברסיטת בר אילן
- פרופ' אשר ז' קאופמן – המרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון
- הרב צבי שלוח – כולל בית הבחירה, כרמי צור
- אברהם ישראל שריר – ירושלים

## הקדמה

במשך שנות הגלות הפך הלימוד בסדר קודשים ל"הלכתא למשיחא", ומשום כך לימודו הלך והתמעט ונעשה נחלתם של יחידי סגולה.

עם התעוררות פעמי משיח, קמו בעלי חזון וקראו קריאה גדולה לגאול את סדר קודשים מגלותו, ובראשם – בעל ה'חפץ חיים'. קריאתו קיבלה חיזוק רב על ידי מפעלו האדיר של הרב מאיר שפירא מלובלין – ייסוד הדף היומי (בשנת תרפ"ד). זאת ועוד, בישיבתו של הרב מאיר שפירא, ישיבת חכמי לובלין, היה מקום של כבוד לסדר קודשים, ומי שהיה בקיא בסדר זה קיבל מהישיבה תעודת 'צורבא מדרבנן'. בישיבת חכמי לובלין אף הוקם דגם גדול של בית המקדש, ומדריך מיוחד הרצה על הדגם בפני המבקרים. ה'חפץ חיים' שיבח את מייסד הדף היומי ואמר כי בזכות מפעל זה לומדים קודשים בכל תפוצות ישראל.

לומדי הדף היומי החלו ללמוד בשנה האחרונה את סדר קודשים. נראה שהפריחה האדירה של לומדי הדף בשנים האחרונות עלתה אף על חזונם של ה'חפץ חיים' ושל הרב שפירא. רבבות אנשים הצטרפו אל הלומדים, ומהדורות רבות של גמרא עם ביאורים, תוספות ואיורים יוצאות לאור במקביל להתקדמות הדף היומי. תלמידי חכמים כותבים ספרים עם חידושי תורה לקראת כל מסכת נלמדת, ורבבות בית ישראל עוסקים גם בהלכות עבודת המקדש.

אנו תפילה שקביעתו של ה'חפץ חיים' שללימוד הלכות המקדש יש השפעה על זירוז הגאולה, וש"גדול תלמוד, שמביא לידי מעשה" – תתגשם במהרה.

בכולל 'בית הבחירה' בכרמי צור הלימוד מתמקד בענייני קודשים בכל ימות השנה. בסוף 'זמן קיץ' של שנת תשע"א סיימנו את מסכת מנחות, ובחודש אלול נלמד בע"ה מסכת בכורות.

אנו שמחים להגיש לכל המבקשים להעמיק בהלכות המקדש וקודשיו את הגיליון העשרים ושניים של 'מעלין בקודש'.

\* \* \*

כהרגלנו, נסקור בקצרה את המאמרים שבגיליון זה:

המדור הפותח הוא מדור **הקרבנות**, ובו ארבעה מאמרים. הרב אשר וייס דן בגדרם של קרבנות הציבור – אם נחשבים הם כקרבן השותפין, כך שלכל יחיד בישראל יש חלק בהם, או שמא מעמדם שונה וייחודי.

המאמר הבא, פרי עטו של ישראל שריר, עוסק בהרחבה בפרשת קרבנות היחיד שבתחילת ספר ויקרא, ומבקש לעמוד על עניינם של הקרבנות השונים ועל משמעותם לעבודת ה' של הפרט ושל הכלל.

הרב אוריאל בנר דן בגדרי פסח שני, ומביט מזוויות חדשות על השאלה הידועה – האם יש לנהוג פסח שני במקרה שנבנה הבית לאחר י"ד בניסן וקודם י"ד באייר.

מאמרו של משה כהן סובב סביב עבודת הולכת דם הקרבן אל המזבח. המחבר בוחן את גדרה הייחודי של ההולכה על פי שיטות התנאים השונות, ועל פי דברי הראשונים והפוסקים בהקשר לפרטיה.

במדור הבא, **עבודת המקדש**, שני מאמרים. הראשון הוא מאמרו רחב היריעה של פרופ' זהר עמר, על ההיבטים הכלכליים של מערך קרבנות הציבור במקדש (בגיליון הבא יתפרסם בעז"ה חלקו השני של המאמר, על קרבנות היחיד ועל ירושלים כעיר המקדש). המחבר מבקש להסיק ממקורות חז"ל וממקורות היסטוריים על היקף המשאבים שנדרשו לעבודה הסדירה במקדש בימי הבית השני, מעלות החיטים והבהמות לקרבן ועד לשכר האומנים השונים שנטלו חלק בעבודות הקודש.

מאמרו של הרב חובב יחיאלי מתמקד בפעולת פתיחת שערי ההיכל עם תחילת עבודת היום. המחבר דן בשאלת זהותו של פותח השער, ובמשמעות הפנימית של דרך הפתיחה על פי השיטות השונות.

במדור **המועדים במקדש** מובא מאמרו של הרב אברהם סתיו, המוקדש לקריאת התורה על ידי הכהן הגדול ביום הכיפורים. המחבר בוחן בפירוט את דיני הקריאה, תוך בירור גדרה וטעמיה ויחסה לשאר עבודות היום.

ומקודשים לטהרות. שני מאמרים במדור: רונן כץ דן בעניינה של טומאת אוהל. השאלה המרכזית בעיונו היא האם הטומאה נובעת מהגדרת המקום כטמא או מהתפשטות של הטומאה בחלל. המחבר בוחן לאור שאלה זו מספר הלכות הנוגעות לטומאת אוהלים.

שמעוני גרטי עוסק בייחודו של התנור בהלכות טומאה וטהרה, ומציע תירוץ לסתירה לכאורה הקיימת בעניינינו במשניות. לדבריו, התנור הוא חריג משאר הכלים בכך שחשיבותו נובעת רק מן האוויר האצור בתוכו, ולא מן החומר שמנו הוא עשוי.

במדור **בשדה ספר סוקר** בעז אופן בקצרה את הספר 'איזהו מקומן' על מסכת מנחות, המסמן לדבריו שינוי ביחס ללימוד מסכתות הקודשים שבתלמוד.

במדור **התגובות** מגיב הרב צבי שלוח למאמרו של הרב איתי אליצור מן הגיליון הקודם בעניין תוקף דין "הכל בכתב" ביחס להלכות בניין המקדש. בניגוד לדעתו של הרב אליצור, סבור המחבר כי מדובר בדין מחייב, המונע שינויים בבניין – אלא אם כן נמסרו בנבואה.

בנוסף, מובאת תגובה קצרה של פרופ' אשר ז' קאופמן בעניין צפון העזרה.

**עלה נעלה בקודש,**

המערכת





הקרבות



הרב אשר וייס

## חלקו של היחיד בקרבנות ציבור

א. האם שבט איקרי 'קהל' לכל דבר?

ב. פר העלם דבר – קרבן ציבור או קרבן השותפין

ג. הבעלות בקרבנות הציבור

א. האם שבט איקרי 'קהל' לכל דבר?

(בראשית מ"ח, ד)

(בראשית ל"ה, יא)

וַיִּתְּתֵיךָ לְקַהֲלֵ עַמִּים

גוֹי וְקַהֲלֵ גוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָ

מפסוקים אלו למדו חז"ל (הוריות ה ע"ב) דשבט איקרי קהל לגבי פר העלם דבר של ציבור, דכתיב ביה (ויקרא ד', יג) "ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ואשמר". ובהמשך הסוגיה שם דנו לגבי הכהנים והלוויים אם הווי קהל או לא, עיין שם.

ונחלקו הפוסקים אם דרשה זו נאמרה רק לגבי הלכה מסוימת זו דפר העלם דבר של ציבור או אף לשאר דיני תורה. דהנה מבואר בשו"ע או"ח סי' ריח ס"ב "על נס שנעשה לקצת ישראל, כל זמן שלא נעשה לכל ישראל או רובן אפילו נעשה לקצת שבטים אין מברכין עליו [שעשה נסים לאבותינו במקום הזה]".

ובמגן-אברהם שם סק"ג הביא מהב"ח שהקשה ממה דמבואר בירושלמי (ברכות סב ע"א) דלמ"ד שבט איקרי קהל חייב לברך אף בכל נס שנעשה לשבט אחד. ותמה על הרמב"ם דפסק בהלכות שגגות (פ"ב ה"א) דשבט איקרי קהל, ומאיזדך פסק לגבי ברכה זו דאינו מברך אלא על נס שנעשה לרוב ישראל.

ועוד הקשה דבפסחים (פ ע"א) מבואר דנחלקו אם שבט אחד איקרי קהל גם לגבי קרבן פסח, דלמאן דאמר שבט הווי קהל אם נטמא שבט אחד עושין בטומאה, והרמב"ם לא פסק כן הרי דשוב סותר דבריו.

ותירץ המגן-אברהם דרק לגבי פר העלם דבר של ציבור פסקו כמאן דאמר שבט איקרי קהל, משום דלהדיא כתיב ביה קהל, מה שאין כן לגבי קרבן פסח וברכה, עיי"ש.

ובביאור הגר"א שם סק"ג כתב דרק לגבי ברכה פסקינן לקולא, וכנראה כוונתו משום דספק ברכות לקולא.

הרי לן שנחלקו בדרשה זו, בפרטיה ובהלכותיה.

## ב. פר העלם דבר – קרבן ציבור או קרבן השותפין

הנה פשוט די' ג' גדרים בקרבנות, קרבן יחיד, קרבן השותפין וקרבן ציבור. ויש לעיין בפר העלם דבר של ציבור דשאני מקרבנות הציבור שהם בשם כל ישראל, מה שאין כן בפר זה דלהלכה אף שבט אחד שחטא מתחייב בו (וכל שבט ושבט מביא פר ושעיר כמבואר ברמב"ם הל' שגגות פי"ג ה"א), ואם כן יש לעיין אם דומה הוא לקרבן שותפין, או שמא קרבן ציבור הוא וניתנה הלכה דאף קרבן שבט בישראל כקרבן ציבור הוא.

ולכאורה מבואר דפר העלם דבר של ציבור הווי קרבן ציבור, כמבואר להדיא ביומא נ ע"א ועיין עוד במנחות צב ע"א, דהלכה למשה מסיני די' סמיכה בפר זה אף דהווי קרבן ציבור ואין סמיכה בציבור עיי"ש.

ויש לעיין לפי זה במה שנחלקו ר' יהודה ור' שמעון אם מביאין פר זה מתרומת הלשכה או שגובין מתחילה לשם קרבן זה (עיין הוריות ג ע"א ומנחות נב ע"א), והרי בקרבן ציבור לכולי עלמא גובין מתרומת הלשכה.

וכבר העיר בזה הגאון המופלא רבי מנחם זעמבא בספרו הנפלא זרע אברהם סי' ד', והביא מה שנחלקו רש"י והרמב"ן (ויקרא א', ב) בכל קרבנות הציבור אם באים דווקא מתרומת הלשכה או דאפשר לגבות מן הציבור בשבילם, דדעת רש"י דרק מה שבא מתרומת הלשכה הווי קרבן ציבור, אבל מה שיגבו מן הציבור אינו אלא קרבן השותפין, ולדעת הרמב"ן גם זה קרבן ציבור הוא, עיי"ש.

אך המנחת חינוך (מצווה ק"כ) כתב דהרמב"ם שפסק דגובין מן הציבור באמת סבירא ליה דקרבן זה לא הווי קרבן ציבור אלא כקרבן שותפין ולפיכך אינו דוחה שבת, עיי"ש שהאריך בזה.

## ג. הבעלות בקרבנות הציבור

א.

יש לעיין בכל עיקר גדר קרבנות ציבור – האם יש לכל אחד מישראל חלק בהם והווי כעין קרבן שותפין, וכשם שקרבן פסח שבא בחבורה כל המנויין הם שותפין בו, כך גם בקרבנות הציבור, וכל ההבדל שבין קרבן השותפין וקרבן הציבור אינו בגדר הבעלות של המשותפין בו אלא שזה של יחידים שנשתתפו באקראי וזה של כל הציבור (או של שבט דאיקרי קהל למאן דאמר הכי); או שמא אין בקרבנות ציבור קניין פרטי כלל,

## חלקו של היחיד בקרבנות ציבור

ואין קרבן זה של פלוני ואלמוני אלא של הציבור, והציבור שם בפני עצמו הוא ולא של יחידים שנשתתפו בו.

ולכאורה יש לפשוט ספק זה מסוגיה במסכת הוריות דף ו' ע"א, שם מבואר דאף שחטאת שמתה בעליה למיתה אזלא, בחטאת הציבור אין הדברים אמורים. ובגמרא מצינו בביאור הלכה זו הווא אמינא ומסקנה. מתחילה אמרו דכיוון שישירש כרעא דאבוה והבנים עומדים תחת אבותם אין כאן מתה בעליה, ודחו דאם כן גם בחטאת יחיד נימא הכי. ושוב הוכיחו משעיר ראש חודש דמכפר אף שחלק מהציבור מתו עיי"ש.

ומכל מקום למסקנת הגמרא ילפינן לה מקראי ולא סברא היא, ונראה לכאורה ביאור הדבר דבקרבן ציבור אין בעלים פרטיים אלא הציבור הוא הבעלים וזה שאמרו אין ציבור מתים.

וכיוצא בדבר מבואר במסכת שקלים פ"א מ"ג דאף דמנחת כהן נשרפת, אין העומר נשרף על אף שיש לכהנים חלק בו, דמכל מקום קרבן ציבור הוא.

אך באמת מצינו ברש"י שני סגנונות בביאור הדבר. בערכין ד' ע"א כתב:

אלא שהכהנים דורשין מקרא זו לעצמן, להנאתן... שהרי מתרומת הלשכה הן באין ואם אנו שוקלין ללשכה נמצאת מנחת העומר ושתי הלחם ולחם הפנים משלנו והיאך נאכלין, הכתיב לא תאכל. ולדידן לית לן הך דרשה דהאי כליל תהיה במנחת כהן גרידתא כתיב אבל במנחת ציבור זיל בתר רובא.

ומשמע לכאורה מדבריו דבאמת יש לכל יחיד חלק מסוים בקרבנות ציבור, ואף על פי כן הקרבן נאכל ואינו נחשב מנחת כהן משום דאזלינן בתר רוב.

לעומת זאת במנחות מו' ע"ב כתב רש"י דמנחת העומר נאכלת משום ד"לא דריש 'וכל מנחת כהן' אלא במנחה שהכהן מביא בפני עצמו". ולשון זה יש לפרשו בשתי דרכים. אפשר דגם כאן נקט דיש חלק מסוים לכל יחיד אלא דאין מנחת כהן נשרפת אלא כשהוא מביא לבדו. או שמא קרבן ציבור שאני משום שאין זה מנחת כהן כלל אלא מנחת הציבור, ודוק כי קיצרתי.

ועיי"ש בירושלמי בקרבן העדה שפירש דלב בית-דין מתנה וכשקונים מנחת העומר אין קונים משקלי הכהנים, אך בפשטות הדברים נראה כנ"ל, דבקרבנות ציבור אין לאיש חלק פרטי, אלא הציבור הוא בעל הקרבן, ואין זה מנחת כהנים כשם שאין הזבח זבחי מתים ודוק בזה.

אמנם, מדברי הרמב"ם בהל' תמורה (פ"א ה"א) משמע דציבור הווי כגדר קרבן השותפין, שהרי כתב:

ולמה לוקין על התמורה והרי לאו שבה ניתק לעשה שהרי נאמר ואם המר ימיר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש – מפני שיש בה עשה ושני לאוין. ועוד שאין לאו שבה שווה לעשה, שהציבור והשותפין אין עושין תמורה אם המירו ואף על פי שהן מוזהרין שלא ימירו. נמצאת אומר שהיחיד שהמיר הרי התמורה קודש, ואפילו המיר בשבת, ולוקה ארבעים. ואחד מן השותפין שהמיר, או מי שהמיר בקרבן מקרבנות הציבור, הואיל ויש לו בהן שותפות הרי זה לוקה ואין התמורה קודש.

הרי שכתב אף על קרבנות ציבור (דאין לוקין על המרתם) "הואיל ויש לו בהן שותפות".

ובזרע אברהם שם הוכיח מדברי התוס' במנחות (עח ע"ב ד"ה או לאחד) דאף למאן דאמר דאסור לשחוט את התמיד על החמץ אין זה אלא כשיש חמץ לשוחט או לזורק, אבל ודאי אין קפידא במה שיש חמץ לאחד בסוף העולם עיי"ש. הרי דאין כל ישראל בקרבן ציבור כאחד מבני החבורה בקרבן פסח. וראיה זו הביא גם הצפנת פענח בהל' לולב (פ"ח ה"ט). ועיין עוד בספר גבורות שמונים (אות ל"ו) שהקשה למאן דאמר בעלים מפגלין וכי כל רשע שבעולם יוכל לפסול כל קרבנות הציבור כדין בעלים הפוסלים קרבנם במחשבת פיגול, אלא על כרחך דאין ליחיד בעלות בקרבנות הציבור, והאריך בזה כדרכו בקודש, עיין בדבריו הנעימים.

ומדברי התוס' בזבחים ד' ע"א משמע דיש חלק פרטי, דכתבו דאין פסול שינוי בעלים בקרבן ציבור משום שלכל אחד יש חלק בו ואין כאן שינוי בעלים, וכך הוכיח בצפנת פענח. אך באמת יש לדון דכוונת הדברים בשורש הדין – דכיון דקרבן ציבור הוא ומכפר על כל ישראל אין כאן שינוי בעלים, ואין כוונת התוס' בהכרח משום דיש בו חלק מסוים לכל אחד ואחד.

## ב.

וידועים דברי שו"ת בשמים ראש (סימן פ"ט) דנשים פטורות מתפילת המוסף כיוון שפטורות ממחצית השקל הרי שאין להן חלק בתרומת הלשכה ובקרבנות ציבור; ומכיוון שלא היה להן חלק בקרבן מוסף – פטורות הן אף מתפלת המוסף, והגאון ר' עקיבא איגר הביא דבריו בשו"ת סימן ט' ובאורח חיים ריש סימן ק"ו, עיי"ש.

ומבואר מדבריהם דכל שאין לו חלק במעות הלשכה אינו שותף בקרבן ציבור, ומשמע דקרבנות ציבור כעין קרבן שותפין הם ומי שלא השתתף בכספי הציבור אינו

## חלקו של היחיד בקרבנות ציבור

שותף בקרבנותיו. אך לולא דבריו נראה יותר דכל הציבור בכלל הקרבן דהרי קרבן ציבור הוא, ואף מי שלא מצווה במחצית השקל מכל מקום שותף הוא בקרבן ציבור מעצם היותו חלק מן הציבור, וזה פשוט.

ובמקום אחר דנתי בכמה פנים בשאלה זו ואכמ"ל (עיין מנחת-אשר שמות סימן נז אות ה באריכות).

ג.

ובשו"ת שנות חיים להגאון מרן רבנו שלמה קלוגר (סימן רצ"ז) כתב דבר נחמד בביאור דברי משה רבנו במחלוקת קרח ועדתו:

וַיִּחַר לְמֹשֶׁה מְאֹד וַיֹּאמֶר אֶל ה' אֵל תִּפְּן אֶל מִנְּקָתָם  
(במדבר ט"ז, טו) וברש"י שם כתב בשם מדרש אגדה:

יודע אני שיש להם חלק בתמידי ציבור, אף חלקם לא יקובל לפניך לרצון, תניחנו האש ולא תאכלנו.

ופירש הגרש"ק דבאמת יש לכל יחיד חלק בקרבנות ציבור בהיותו חלק של הציבור, אך הפורש מן הציבור ואינו מהם ממילא נפקע חלקו בקרבנות הציבור, והוא שאמר משה "תניחנו האש ולא תאכלנו". שהרי אנשי ריב ומדון המה ופרשו מן הציבור, ודפח"ח.

ד.

והנה חלק מן הגדולים הנ"ל נקטו כדבר פשוט דהשאלה הנ"ל בגדר קרבנות ציבור מיתלא תליא בשאלה יסודית בעניין נכסי ציבור.

כך מבואר בדברי הצפנת פענח ובדברי הגר"י ענגיל בגבורות שמונים ובעקבותיהם פלפלו רבים לדון בכל נכסי הציבור כגון בתי כנסיות, נכסי חברות ציבוריות הנסחרות בבורסה וכדומה – אם הציבור שם בפני עצמו הוא ואין לכל יחיד חלק מסוים בו. והגר"ע תלה שאלה זו בהמבואר בביצה (לט ע"א) שנחלקו בבור של עולי רגלים, אם הפקר הוא ומותר להוליך את מימיו לכל מקום, או דשותפי נינהו וכרגלי הבעלים; וכתב דבקרבן ציבור ודאי אין לומר דהוי של הפקר ועל כרחך דהוי גדר שותפות, עיי"ש.

ולדידי נראה טפי דאין גדר קרבנות ציבור כגדר ממון ציבור כלל, דבאמת מבואר במקומות רבים דממון הציבור הווי כממון השותפין ממש, אבל גדר קרבנות הציבור



אינו תלוי דוקא בגדר קנייני הממון של ציבור דלאו בדיני ממונות עסקינן אלא בכפרת העם, וזה פשוט.

ואם באנו בכל זאת לדון מתוך גדר קרבנות הציבור לדיני ממונות, נראה לדון דממון השייך לכל העם, כגון ממונם של עולי בבל (עיין נדרים מז ע"ב), שייך לעם ולא לכל יחיד ויחיד. ולפני כשישים שנה דנו הגדולים לגבי נכסים השייכים למדינת ישראל, כגון מתקני צבא, משרדי ממשלה וכדומה, מה דינם וגדרם לגבי מצוות מזוזה, תרומות ומעשרות וכו'. עיין בזה בשו"ת הר צבי (זרעים ח"ב סימן מ"ד) ובשו"ת משפטי עוזיאל (ח"א יו"ד סימן כ"ז), ובעזה"ת עוד חזון למועד.

## פרשת קרבנות היחיד – המבוא לעבודת ה'

א. בפתח המבוא

ב. קרבנות הרשות

ג. קרבנות החובה

ד. סיכום

### א. בפתח המבוא

מה לפרשת הקרבנות בין כיסוי הענן את אהל מועד ליציאת האש אל המזבח?

דיני קרבנות היחיד המפורטים בשבעת פרקיו הראשונים של ספר ויקרא מעוררים מספר תמיהות שבהן התקשו ראשונים ואחרונים כאחד. ביניהן:

א. מדוע נקטע תיאור חנוכת המשכן באמצעו על ידי פרשת הקרבנות? כיסוי הענן את המשכן במעמד זה תואר בסוף ספר שמות (מ', לד): "ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן", בעוד שיציאת האש אל המזבח, המשכו הישיר של אותו מעמד, מובאת בסוף תשעה פרקים מתחילתו של ספר ויקרא (שבעה של קרבנות היחיד ושניים של העבודה לקראת חנוכת המזבח): "ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העלה ואת החלבים וירא כל העם וירנו ויפלו על פניהם" (ט', כד). מה פשר הפרדה זו? מדוע חולק תיאור חנוכת המשכן לשני ספרים שונים?

רמב"ן (ויקרא ח', ב) מבאר כי שבעה פרקים אלו של עבודת הקרבנות נאמרו כאן כהקדמה לעבודת הכהנים בחנוכת המשכן,<sup>1</sup> והפסוקים המסיימים את ספר שמות נאמרו לפני זמנם כיוון שהם מתארים את סיומה העתידי של חנוכת המשכן, "וכן דרך הכתובים" (שם). לא ביאר רמב"ן מדוע רק ירידת הענן העתידית תוארה בספר שמות ולא יציאת האש. יתרה מזאת, רוב הקרבנות שהוקרבו בחנוכת המשכן היו מיוחדים לאותו אירוע והעבודה בהם היתה שונה מזו המפורטת

---

1 "כי רצה ללמדו מעשה כל הקרבנות ומשפטיהם קודם שיקריב מהם כלל, כי יש בקרבנות המילואים חטאת ועולה ושלמים ולא יודעו כל דיניהם רק מן הפרשיות האלה שהקדים לו".

בפרשות אלו. עבודה זו אף פורטה כבר באריכות בפרשת תצווה (שמות כ"ט) וחזרה ונשנתה בפרשת צו (ויקרא ח'ט). רק לגבי העולה ביום הזה נאמר "ויעשה כמשפט" (שם ט', טז), ופירש רש"י (שם): "המפורש בעולת נדבה". אולם חלקה של זו בכלל עבודת ימי המילואים וחנוכת המזבח היה קטן ביותר. קשה אפוא לראות בפרקים אלו את ההקדמה המעשית המתאימה לעבודת הקרבנות בחנוכת המשכן. חוזרת אפוא התמיהה על מקומה, מדוע חוצצים פרקים אלו בין שלביה השונים של חנוכת המשכן?

ב. יתרה מזאת, גם הקדמת דיני עולת היחיד לחנוכת המזבח קשה. ייעודו העיקרי של המזבח היה הקרבת עולת התמיד, כפי שמבואר כבר עם הציווי עליו: "וזה אשר תעשה על המזבח כבשים בני שנה שנים ליום תמיד" (שמות כ"ט, לח), ומכאן גם שמו מזבח העולה. ניתן היה אפוא לצפות כי פרטי דיני הקרבת העולה יובאו אגב חיוב זה של עולת התמיד, שהיא עולת ציבור והקרבתה היא חובה. אולם מעשה הקרבנות המתואר בפרקים אלו הוא של קרבנות היחיד דווקא, קרבנות הבאים מרצון. חיוב קרבנות הציבור (השונים מעט בהלכותיהם), כולל עולת התמיד, מפורט ברובו בפרשת פינחס. מדוע אם כן בחרה התורה לפרט את דיני עבודת הקרבנות דווקא בקרבנות היחיד הבאים מרצונו של אדם ולא בקרבנות הציבור, שהם החובה המתמדת במשכן ועיקר ייעודו של המזבח? מדוע גם הפרידה התורה בין השניים?

עוד יש להבין, מדוע פירטה התורה את קרבנות הנדבה של היחיד (עולה, מנחה ושלמים) לפני קרבנות החובה (חטאת ואשם), הרי טבעו של עולם הוא שיש לצאת ידי חובה לפני התנדבות למעשה הרשות?

ג. מה פשר המבנה הפנימי של פרשות אלו? מדוע אין התורה מסיימת לדון בקרבן אחד על כל הלכותיו לפני המעבר לדיון בחברו, אלא חלק מעבודתו של כל קרבן מובא בפרשת ויקרא וחלק אחר בפרשת צו? ההסבר המקובל (רמב"ן ויקרא ו', ב) הוא כי פרשת ויקרא, הפונה אל בני ישראל (שם א', ב), מפרטת את חובות מביאי הקרבן, בעוד פרשת צו, הפונה אל אהרן ואל בניו (שם ו', ב), מפרטת את מעשה הכהנים. אולם המעיין נוכח מיד כי רוב הפסוקים בפרשת ויקרא מפרטים את עבודת הכהנים דוקא (מקבלת הדם ואילך), בעוד שבפרשת צו יש גם התייחסות לבעלים (אכילת בשר השלמים).

## פרשת קרבנות היחיד – המבוא לעבודת ה'

ד. מדוע שונה סדר הקרבנות בפרשת צו (עולה, מנחה, חטאת, אשם ושלמים) מזה שבפרשת ויקרא (עולה, מנחה, שלמים, חטאת ואשם)?<sup>2</sup>

ה. מדוע חוזרת התורה על פרטי דיני ההקרבה של בהמות שונות באותו סוג קרבן, אף שפרטים אלו כמעט זהים?

### לפי כוחם

נראה כי החריגה הבולטת של פרשות אלו מן הצפוי ברצף תיאור חנוכת המשכן אכן באה כהקדמה לחנוכת המזבח ולספר ויקרא בכלל, אולם לא כדי ללמד על פרטי העבודה בקרבנות, שאותם אולי היה נכון לפרט יחד עם הציווי על הקמת המשכן בספר שמות, אלא על עצם מהותה של עבודת הקרבנות, ואולי על עבודת ה' בכלל, כפי שננסה לפענח בהמשך הדברים.

כיוונים שונים יש בהבנת תורת הקרבנות, מהם על דרך הסוד (רמב"ן באחד מפירושו), מהם על דרך המשל, מהם על דרך ההגות העיונית (מורה נבוכים לרמב"ם, תורת העולה לרמ"א, נתיב העבודה למהר"ל). בעל עקידת יצחק (שער נ"ב) מביא את מדרש חז"ל (תנחומא נשא יט ועוד): "...ובשעה שאמר: את קרבני לחמי לאשי, אמר משה: מי יוכל להספיק לך קרבנות, אם אנו מקריבים כל חיתו יער, וכל עצי לבנון, אינן כדי... אמר לו: איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחן...". ומבאר בעל העקידה: "לא לפי הגמול והשכר הראוי לפי כוחו כמעשהו, אלא לפי הראוי לנו לפי צרכנו לבוא לידי הכרתנו". עבודת הקרבנות מכוונת להשפיע על הכרתנו על ידי חוויה של מעשים המותאמים ליכולת החוויה והתפיסה שלנו.<sup>3</sup> ניתן אולי להוסיף על דבריו ולהבין כי מטרת הקרבנות הבאים מיוזמתו של אדם היא בראש ובראשונה לבטא את הכרתו במעשים כפי יכולתו. אמנם אלה מטבעם חוזרים ומעצימים הכרה זו, אולם עיקר עניינם הוא ביטוי להכרה, לרגשות ולשאיפות. המשך הדברים מכוון על פי תפיסה זו. נפנה תחילה למסגרת הפרשה, לאופן כתיבתה, ולאחר מכן לקרבנות השונים עצמם.

---

2 רמב"ן (ויקרא ו', יח) ביאר כי בפרשת ויקרא מובאים קרבנות הנדבה תחילה ולאחריהם קרבנות החובה, ובפרשת צו קדשי קדשים תחילה ולאחר מכן קדשים קלים. אולם עדיין יש להבין מדוע נבחר סדר זה, מה משמעותו.

3 וכך כתב בשער ע"ה: "בהיטיב כוונתם בהם (בקרבנות) והקריבם באופן נרצה ונאות יועילו למו להשלים נפשם ולהכשיר מעשיהם לפני השם יתעלה".

ריח ניחוח – שאמרתי ונעשה רצוני

כל אחד מהציוויים על קרבנות העולה, המנחה והשלמים מסיים במילים "ריח ניחוח לה" (א', ט, יג, יז ועוד). ופירש רש"י על פי חז"ל: "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני". ופלא, הרי המדובר בקרבנות נדבה, "אם עלה קרבנו... לרצונו לפני ה'" (א', ג) – רצונו של המקריב לפני ה', ומהו אפוא "שאמרתי ונעשה רצוני" – רצון ה'?

הכרח הוא לומר שאין הכוונה לעצם הבאת הקרבן. על קרבנות הנדבה לבוא מרצונו החופשי ומיזמתו של מביא הקרבן, כפי שנח הביא את עולתו לאחר המבול (בראשית ח', כ); כפי שאברהם העלה את האיל במקום יצחק (שם כ"ב); כפי שעשה יתרו עם בואו למחנה ישראל (שמות י"ח, יב) וכפי שעשו נערי בני ישראל בשליחות משה בתחתית הר סיני (שם כ"ד, ה). אולם בניגוד לקרבנות אלו, שכל העבודה בהם היתה על ידי המביאים אותם וכראות עיניהם, באה התורה בפרקים אלו וחדשה כי אופן ההקרבה במשכן יהיה אחר. לא על ידי מביא הקרבן וכרצונו, אלא על ידי הכהנים דווקא ורק תוך הקפדה על פרטי ההלכות המפורטות בפרשה. כך יש אפוא להבין את פתיחת הפרשה: "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'... אם עלה קרבנו... יקריב אותו לרצונו לפני ה'... ושחט... לפני ה'" – עד כאן מדובר ביוזמתו של המקריב ובמעשיו כפי שנהוג היה הדבר מאז ומקדם, ואין הקמת המשכן מחדשת בהם דבר. אולם מכאן ואילך מחדשת התורה: "והקריבו בני אהרן הכהנים..." – המשך העבודה בקרבנות יהיה שונה במשכן מהנהוג עד כה – רק על ידי הכהנים ובמדויק על פי המפורט. או אז יהיה הדבר ל"ריח ניחוח" – "שאמרתי ונעשה רצוני".

בהקפדה זו על פרטי הצו הא-להי יש המשך ישיר לקו שהתווה בעשיית המשכן ובגדי הכהונה. למעלה מעשר פעמים מודגש בפרשת פקודי חזור והדגש כי משה והעוסקים במלאכה עשו "כאשר צוה ה'". ללמדנו, כי המשכן על כל פרטי פרטיו חייב להיות בדיוק לפי מצוות ה'. זה אולי גם פשר החזרה הנשנית שוב ושוב על פרטי המשכן ובגדי הכהונה בספר שמות. זה אולי גם פשר הפירוט של עבודת כל אחד מן הקרבנות לכל סוג בהמה (בקר, צאן) בפרשות אלו, אף אם העבודה בהם מאוד דומה. כשם שעשיית המשכן ובגדי הכהונה חייבות להיות בדיוק כפי שצווה עליהן, כך גם העבודה בקרבנות חייבת להיות רק באופן המדויק שציווה ה'.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> "כי בעבודת האלוה (בקרבנות) אין מקום לא להשערה ולא להיקש שכלי ולא לשיקול דעת" (כוזרי א', צ"ט). זאת אולי הסיבה שבקדשים דבר הלמד אינו חוזר ומלמד (זבחים מט ע"ב – נ ע"א).

## פרשת קרבנות היחיד – המבוא לעבודת ה'

בטעם הדבר כתב ריה"ל (כוזרי ב', כו) כי חוק הוא שהדקדוק בעבודת הקרבנות נדרש לירידת השפע הא-להי, שהיא הטעם לכל עבודת הקרבנות.<sup>5</sup> ונראה להוסיף, כי כאשר האדם בוחר לעצמו את האופן שבו יעשה קרבנותיו, עלולה הבאת קרבנו, ואפילו אם כוונתו הראשונית היתה לשם ה', להפוך לעבודה זרה. העובד לאילול מסוים בחר בו ולא באחר – אם מתוך שיקול דעת עצמי אם מתוך הזדהותו עם תרבות משפחתו או עמו – משום שהעריץ את אותו כוח שהאליל הנבחר ייצג בעיניו (עוצמה, פוריות, הרס, מלחמה, אהבה...). חלק מהעבודה לאותו אליל היה אף באקסטזה יצרית של העצמת אותו כוח שעובד האלילים מצא באלילו (פולחני פוריות בעבודת הבעל והעשתורת, טבעיות ובהמתיות בעבודת הפעור, הרס ומוות כנראה במרקוליס, אכזריות וסדיזם במולך...). מבלי משים ובאופן עקיף, בבחירת אלילו ובקביעת אופן העבודה לו סגד עובד האלילים ליצריו הוא, או למושאי הערצתו הוא מבין כוחות הטבע, ובעבודתם בדרך שבה בחר אף העצים יצרים ונטיות אלו בנפשו. כך גם עלול לקרות לו יבחר האדם את אופן עבודת הא-להים רק על פי נטיות לבו.

בציווי המדויק על מעשה הקרבנות (שרובו נעשה על ידי הכהנים ולא על ידי מביא הקרבן עצמו) באה התורה להרחיק את האדם מהפיכת עבודת ה' לעבודה זרה (ומכאן אולי שמה, כל עבודה ששונה מן המצווה), כמו שבציווי המדויק על מעשה המשכן באה התורה להרחיק את האדם מעשיית פסל.<sup>6</sup> אל לו לאדם לבחור לעצמו את אופן עבודתו את א-להיו, כי עלול הוא להידרדר לעבודה זרה – עבודת עצמו, כפי שקרה לנדב ואביהוא.<sup>7</sup> מעתה, עם הקמת המשכן, מחדשת התורה שהעבודה בקרבנות (בזמן איסור הבמות), ועבודת ה' בכלל, לא תהיה פרטית ומנותקת מהכלל כפי שהיתה

---

5 וראה **שיח שאול** למו"ח הרב שאול ישראלי זצ"ל, פרשת תרומה, 'כאשר צוה ה'".  
6 וראה רמב"ן (ויקרא א', ט) המביא ממסכת מנחות (ק"א ע"א) שרק שם הוי"ה מופיע בקרבנות כדי שלא ליתן לבעל דין לחלוק, כאילו כל סוג עבודה מכוון לכוח אחר.  
7 הידרדרות זו מצאנו גם בחטא העגל. לפי פשטות הפסוקים, לא ביקשו עובדי העגל אלהים אחרים, אלא דמות מוחשית לא-להי ישראל שאיתה יוכלו הם להזדהות (ראה כוזרי א', צז). קריאתם היתה "אלה א-להיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" (שמות ל"ב, ד). אולם בסופו של עניין נאמר: "ויקומו לצחק" (שם ו), לשון שיש בו גם עבודה זרה (שמ"ר א', א). גם ירבעם עשה עגלים רק כדי לא לאבד את מלכותו (מל"א י"ב, כח) וקבעם לשם ה', אולם ברבות הימים הפכו הם לשם עבודה זרה (מל"ב י"ז, כא).  
ואולי כל הקסם שבעבודת הבמות, שבה נלחמו נביאי ישראל בימי בית ראשון, היה העצמאות – עבודת ה' של האדם כפי ראות עיניו הוא, ולא כפי המוכתב לו על ידי הכהנים.

אולי מיועדת להיות לפני חטא העגל (ספורנו שמות ל"א, יח). חייבת היא להיעשות במשכן המיועד לעבודת הכלל ועל ידי הכהנים הממונים לעבודה זו.

אין בכל זה כדי לשלול את היוזמה האישית שבעבודת ה', את האתערותא דלתתא. ההיפך הוא הנכון, פתיחתו של כל מכלול דיני הקרבנות בקרבנות הנדבה של היחיד דווקא נראית כמזמינה את יוזמתו של היחיד. בה בעת מנתבת התורה יוזמה זו לשלושה ערוצים של נדבה ולשני ערוצים של חובה (שעל מהותם נשתדל בע"ה לעמוד בהמשך) שמתוכם יוכל הרוצה להקריב לא-להיו לבחור. אולם לאחר שהביא האדם את קרבנו ואפילו שחטו (הבאת דמו, שהוא עיקר הכפרה בו), המשך העבודה בקרבן איננו חופשי לבחירתו ואיננו בידו, אלא בידי הכהנים "שלוחי דרחמנא" החייבים לבצעה במדויק כמוכתב להם (ואפילו מחשבותיהם בעת עבודת הקרבן חייבות להיות מכוונות למטרתו, משנה זבחים פ"ב, משניות ב-ד).<sup>8</sup>

מעטה ניתן להבין, כי כהקדמה לחנוכת המזבח, הוא מוקד העבודה במשכן, מפרטת התורה את דיני קרבנות היחיד דווקא ואף פותחת בקרבנות הנדבה דווקא כדי ללמדנו יסוד כפול זה בעבודת הקרבנות כולה ובעבודת ה' בכלל – חיוניותה וערכה של היוזמה האישית של מבקש ה' ("לרצונו לפני ה'") יחד עם הצורך במילוי קפדני של פרטי דינים גם בקרבן זה ("ריח ניחוח שאמרת ונעשה רצוני"). מעודדת היא את הרצון לקרבת ה', ויחד עם זאת מצווה על הענווה בעבודת הקרבנות,<sup>9</sup> ובעבודת ה' בכללה.<sup>10</sup>

8 שילוב זה של יוזמה אנושית מחד וקביעה א-להית של דרכי מימושה מאידך מצאנו בחז"ל גם לגבי המשכן: "אמרו ישראל לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם, מלכי הגוים יש להם אהל ושלחן ומנורה ומקטר קטורת, וכן הוא תכסיסי המלוכה... ואתה הוא מלכנו גואלינו מושיענו לא יהיה לפניך תכסיסי המלוכה, עד שיודע לכל באי העולם כי אתה הוא המלך?! אמר להם: בני, אותם בשר ודם צריכים לכל זה, אבל אני איני צריך... ואני אשגיח עליכם לטובה בזכות אבותיכם. אמרו ישראל לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם, אין אנחנו מבקשים את האבות... אמר להם הקב"ה: אם כן, **עשו מה שאתם חפצים, אלא עשו אותם כאשר אני מצווה אתכם**" (מדרש אגדה שמות כ"ז, א).

9 "אין עניין הקרבנות רק להודיע שהוא יתברך הכל ואפס זולתו, ולפיכך שוחטין ומקריבין אליו הקרבן" (מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב הענווה ג').

10 כי הענווה שורש העבודה... ועושה מצוות ומקבלים אותן בנחת ובשמחה, שנאמר (קהלת ט', ז): "כי כבר רצה הא-להים את מעשיך", ולא עוד אלא שמתאוה להן, שנאמר (מלאכי ג', ד): "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלם" (אורחות צדיקים שער הענווה).

### לרצונכם תזבחהו

כאמור, שאלה נוספת שבה מתקשים המפרשים היא מדוע פיצלה התורה בין העבודות השונות בכל קרבן וקרבן, שאת חלקן פירטה בפרשת ויקרא ואת חלקן בפרשת צו.

נראה כי ניתן להציע את החלוקה הבאה: בפרשת ויקרא מפרטת התורה את העבודה הנדרשת בכל קרבן עד למתן דמו, שעל ידו גם ניתנים בשרו לאכילה ואימוריו למזבח, ועד להקטרת אימוריו, בעוד בפרשת צו מפרטת התורה את כל הכרוך בירידה מן המזבח ובאכילה שלאחר ההקרבה, משולחן גבוה. כך, בעולה מפורטת כל העבודה בפרשת ויקרא למעט תרומת הדשן, שתוכנה הורדה ולו סמלית מן המזבח, הכתובה בפרשת צו. כל העבודה במנחות כולל קמיצתן והקטרתן מובאת בפרשת ויקרא, בעוד דיני אכילתן (לאחר חזרה על חיוב הקמיצה וההקטרה המתירות את האכילה) מובאים בפרשת צו. כך גם בקרבן השלמים, זריקת הדם והקטרת האיברים כתובות בפרשת ויקרא, בעוד דיני אכילת השלמים כתובים בפרשת צו. חוזרים הדברים גם בקרבן החטאת.<sup>11</sup>

הפרידה התורה אפוא בין העלאת הקרבנות למזבח – מימוש רצונו של המקריב, לבין הירידה שלהם ממנו, היא ה"זכייה משולחן גבוה" בלשון חז"ל (ביצה כא ע"א ועוד) – פרי הקרבתו. על כן, פרשת ויקרא פונה אל בני ישראל, מקריבי הקרבן, ופרשת צו אל הכהנים האמונים על השפע היורד ממנו (וראה בהמשך).

הבנה זו של ההפרדה בין הפרשות מבארת גם את השינוי בסדר הקרבנות בפרשת צו ביחס לאלו שבפרשת ויקרא. בפרשת ויקרא מובאים הקרבנות על פי משמעות הקרבתם: קרבנות נדבה תחילה וקרבנות חובה לאחריהם (על ההיגיון שבסדרם הפנימי ראה בהמשך). בפרשת צו הם מובאים בסדר עולה של האכילה משולחן גבוה שיש בהם: העולה ראשונה – כי רק תרומת הדשן יורדת בה מן המזבח. לאחריה המנחות – כי אכילתן מועטת והן נאכלות על ידי הכהנים בלבד. אחריהן החטאת והאשם, שאכילתם מרובה יותר ועל ידי כהנים בלבד. רק בסוף הרשימה מובאים דיני אכילת השלמים, הנאכלים הן על ידי הכהנים והן על ידי הבעלים.<sup>12</sup>

11 האשם חריג, הקטרת אימוריו מפורטת בפרשת צו ולא בפרשת ויקרא, וראה בהמשך.

12 המפרשים (רמב"ן ויקרא ז', לח ועוד) התקשו מדוע פרשת ויקרא פותחת במילים "וידבר ה' אליו מאהל מועד" בעוד שדיני הקרבנות בפרשת צו מסיימים במילים "אשר צוה ה' את משה בהר סיני" (ז', לח). רמב"ן (שם) ביאר כי הכוונה לאותו מקום. אולם עדיין יש להבין מדוע שינתה התורה לשונה. לאור הבחנה זו בין העלאת המזבח בפרשת ויקרא לבין הירידה ממנו



גם הפרדה זו באה כנראה ללמד על פן נוסף המיוחד לעבודת ה', בשונה ובמנוגד לכל עבודה זרה. מהמניעים לעבודה זרה היה נתינת שוחד לאליל כדי לרצות את זעמו או לשדלו להיטיב, עד כדי הבנה שהאליל מחויב להיענות למתן השוחד (ויש אפילו שחשבו שחיי האליל תלויים בקרבן שיוגש לו). כך, בעקיפין, הפך האדם לשליט על אלילו הוא המחויב לעשות רצונו.<sup>13</sup> כנגד תפיסה זו יצא משורר תהלים (נ', י-ג): "כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף... האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה".

לתפיסה זו של פולחן האלילים היתה גם משמעות מרחיקת לכת על חיי היום יום של עובד האלילים. בקרבנות היה מעין ביטוח – הקרבה של קרבנות מבטיחה שפע וטוב למקריביהם ללא כל קשר למוסריות חייהם האישיים או החברתיים. חיי היום יום נותקו מן ההווה הדתית ומכל דרישה לחיים מתוקנים, ונפרצה הדרך לעשיית כל עוול וכל תועבה, כאשר הכפרה עליהם מובטחת בקרבן השוחד המובא לאליל.<sup>14</sup> על כך בדיוק זעקו הנביאים, כאשר תפיסה זו השתרשה בישראל (ירמיהו ז', ג-י):

כה אמר ה' צבאות א-להי ישראל היטיבו דרכיכם ומעלליכם ואשכנה אתכם במקום הזה. אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ה' היכל ה' המה. כי אם היטיב תיטיבו את דרכיכם ואת מעלליכם אם עשו תעשו משפט בין איש ובין רעהו... הנה אתם בטחים לכם על דברי השקר לבלתי הועיל. הגנב רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם. ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה אשר נקרא שמי עליו ואמרתם נצלנו למען עשות את כל התועבות האלה...

ובהמשך אותו פרק (כב-כג):

כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאיו אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח. כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי והייתי לכם לא-להים ואתם תהיו לי לעם והלכתם בכל הדרך אשר אצוה אתכם למען ייטב לכם.

בפרשת צו, ניתן לבאר כי בפרשת ויקרא ציינה התורה את אהל מועד, כי הוא מעשה ידי ישראל. על כן מתאים כי הוא יצוין יחד עם דיני ההעלאה למזבח. הר סיני היה מקום התגלות ה'. מתאים כי הוא יצוין בעת תיאור האכילה משולחן גבוה.

<sup>13</sup> "האליליות מבקשת לשעבד את הא-ל בקרבן למען יעשה את רצון האדם, ואילו אשי ישראל משעבדים את האדם לעבודת ה' למען יקבל על עצמו את עול מצוותיו" (רש"י הירש ויקרא י', א).

<sup>14</sup> "כדי שלא יאמר אדם בעצמו אלך ואעשה דברים מכוערים... אביא שור שיש בו בשר הרבה... והריני עמו ברחמים" (ויק"ר ב', יב). כך אפשר להבין את מעשי בלעם. חייו על פי חז"ל היו כשל בהמה, ואין הוא בוש מלהביא עולות כדי לשחד את א-להים שיקלל את ישראל. לימים השפיעה תפיסה אלילית זו גם על הנצרות, שניתקה את החיים מן הקדושה.

וביאר המלבי"ם (שם):

לא היה כוונתי על הקרבנות עצמם שיהיו תכליות לעצמם... שעיקר ציווי הקרבנות היה שישמעו בקולי שזה עיקר המבוקש של הקרבן...

נראה כי זו בדיוק מטרתה של צורת הכתיבה התמוהה של פרשת הקרבנות, שהפרידה בין הבאתו של קרבן והעלאתו למזבח לבין האכילה ממנו משולחן גבוה, המסמלת את קבלת השפע מאת ה'. מטרתה להרחיק את המקריב מכל שמץ של מחשבה שמשחד הוא את ה', או שה' מחויב להיענות לו. אמנם, מקור הברכה והקיום הוא בקודש;<sup>15</sup> אמנם, עבודת הקרבנות היא אחד מן הדברים שעליהם העולם עומד (אבות פ"א מ"ב), וכפי התקרבותו של האדם אל הקודש כך חל עליו השפע הא-להי, אולם ירידת השפע בעקבותיה איננה תלויה ברצונו של האדם, אלא ברצון ה'. כך בעבודת הקרבנות, וכך בעבודת ה' כולה: "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא הו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם" (אבות פ"א מ"ג). אל לו לאדם לתלות האחד בשני:

תניא אמר רבי שמעון בן עזאי: ...לא אמרתי אליכם: זבחו כדי שתאמר אעשה רצונו ויעשה רצוני. לא לרצוני אתם זוכחים אלא לרצונכם אתם זוכחים, שנאמר (ויקרא י"ט, ה): "לרצונכם תזבחו"

(מנחות קי ע"א).<sup>16</sup>

<sup>15</sup> "מזבח – מזיח ומזין, מחבב ומכפר" (כתובות י ע"ב), וביאר רש"י (שם): "מזין – בזכות הקרבנות העולם נזון, שהקרבנות באין מן המזון וגורמין לו ברכה".

כשם שמצאנו ברכה וקדושה גם ביום השבת: "ויברך א-להים את יום השביעי ויקדש אותו" (בראשית ב', ג).

<sup>16</sup> ובמסכת ראש השנה ט"ז ב: "שלושה דברים מזכירים עוונותיו של אדם... עיון תפילה", רש"י: "סומך על תפילתו שתהיה נשמעת..."

אמנם מצאנו (ראש השנה טז ע"א): "אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו לפני עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות... הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן... נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה". ולכאורה, דברים אלו הם בניגוד לנאמר, אולם הם מובאים שם אגב המשנה המלמדת "בארבעה פרקים העולם נדון". מטרת הבאת העומר, שתי הלחם וניסוך המים – קרבנות ציבור מכוח צו א-להי ולא נדבה ביוזמת האדם – היא להזכיר לישראל שיש בזמנים הנקובים דין – על התבואה, על הפירות ועל המים. להפנים בהם את ההכרה כי מאת ה' ניתנו, וכי האדם נידון עליהם, ועל כן יש לו לבקש עליהם. זיכרון זה עשוי גם להביא את הברכה אם יזכו בדין, אולם אין הכוונה שעצם מעשה ההבאה מבטיח כי אכן הדין יהיה לטובה.

כמו כן מצאנו (ראש השנה ד ע"א): "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני... הרי זה צדיק גמור". לכאורה, התניה לפנינו. ברם, שם מבחינה הגמרא בין ישראל לנכרי. ומבאר רש"י

ומה עומד מאחרי רצונו של אדם להקריב קרבנות? בשמות שונים קראה התורה בספר בראשית ובספר שמות למובא לפני ה' (עולה, מנחה, זבח), אולם בראש ספר ויקרא אגדה התורה את כולם תחת השם "קרבן", המופיע כאן לראשונה. משקלו מיוחד ("קרבן" ולא "קרב"), ושמה בא הוא ללמד כי אמצעי הוא לקרבה אל ה'.<sup>17</sup> בהקרבת קרבנו מבטא האדם את רצונו לקרבת א-להים: "הכוונה בכולן (כל הקרבנות) הוא לקרב המקריב אל א-להינו" (עקידת יצחק שער נ"ז);<sup>18</sup> הוא "הנטיה היותר עזה, תקיפה ועדינה מכל הנטיות, התשוקות והשאיפות הרוחניות המתגלות בנפש האדם" (מאמרי ראי"ה עמ' 32).

בהפרדה התמוהה שבין הפרשות המפרטות את הלכות ההעלאה למזבח (בפרשת ויקרא) לבין הפרשות המפרטות את הלכות הירידה ממנו (בפרשת צו) באה אם כן התורה ללמדנו יסוד נוסף בעבודת הקרבנות ובעבודת ה' בכלל. יש שכר לבקשת הקרבה שבעבודת ה', לאחר ההעלאה למזבח יש גם שפע שיורד ממנו (אם סמלי בדשן, אם מוחשי בבשר השלמים, שניהם סמל לכלל השפע הא-להי). אולם אין הם באים בסמיכות. אל לו לאדם לחשוב כי הבאת קרבן מחייבת את א-להיו, אלא לעבדו מתוך ענוה, לבקש את קרבת ה' שלא על מנת לקבל פרס. ממילא, מחויב הוא גם לחיי יום של קודש, כפי שאלה ילכו ויפורטו בהמשך ספר ויקרא.

פתיחתו של ספר ויקרא, היא ההקדמה לחנוכת המזבח, לא באה אפוא לחייב הבאת קרבנות. ענינה קרבנות שמקריב האדם כביטוי לרצונו הטבעי בקרבת א-להים, ומטרתה להגדיר את דרך הקרבתם של אלה כך שיהיו לרצון לפני ה'. ושני עקרונות יסוד בהכוונה זו, עקרונות התקפים בעבודת ה' בכללה, מלמדת התורה בצורה הלא צפויה של כתיבתן של הלכות אלו: א. אין ליצור זיקה ישירה בין בקשת הקרבה אל ה' לבין כל שכר אחר; ב. אף אם המניע לעבודת ה' הוא רצונו של האדם, הרי על צורת עבודת ה' להיות רק על פי מצוות ה'.

17 שהנכרי (כורש, בגמרא שם, שהביא קרבן לה') קורא תיגר אם אין מיטיבים לו כגמולו. לא כן ישראל, שליבו לשמים ואם מרעים לו בחייו אינו קורא תיגר. אין מחשבתו שכוונתו בסלע שנתן לצדקה מחייבת את הא-להים, ואין הוא מתאכזב אם מבוקשו לא ניתן לו.  
 "דבר אחר קרבן למה חסר? לפי שהוא קריבן מלשון קרוב, לפי שהקרבן מקרב את ישראל לפני השכינה..." (אוצר המדרשים, אייזנשטיין, חסר ויתר עמוד 200).

18 וכן כתבו רמב"ן (ויקרא א', ט): "וכל קרבן לשון קריבה ואחדות", אברבנאל (הקדמה לויקרא) במה שהבין בדעת הרמב"ם, ומהר"ל (נתיב העבודה ג'): "ולפיכך יש לאדם להקריב קרבן אל השם יתברך כי הקרבן הוא השבה והתקרבות אל השם יתברך..." ועוד.

## פרשת קרבנות היחיד – המבוא לעבודת ה'

עתה יש להבין מדוע שלושת קרבנות הרשות ושני קרבנות החובה (שאף הם חייבים לבוא מרצון) הם שנבחרו כאפיקים לבקשת הקרבה אל ה' איזה לימוד על מהותה של עבודת ה' יש בהם?

### ב. קרבנות הרשות

#### אם עולה קרבנו

משמעות הקרבנות של קרבן העולה היא לכאורה חידה. מחד, אין בפסוקים רמז לחטא כלשהו שבגיננו יש להביאו, כפי שמפורשים הדברים בחטאת (ויקרא ד') ובאשם (שם ה'). גם בכל העולות המוזכרות בתורה עד פרשה זו אין זכר לחטא – עולה הוקרבה על ידי נח (בראשית ח', כ); על ידי אברהם בעקדה (שם כ"ב); על ידי יתרו (שמות י"ח, יב); על ידי נערי בני ישראל מתחת להר סיני (שם כ"ד, ה); ולהבדיל אף על ידי העובדים לעגל (שם ל"ב, ו). בכל האירועים האלה אין זכר לחטאים שקדמו להבאת הקרבן. גם העולות שהקריב בלק במצוות בלעם (במדבר כ"ג) לא באו על חטא כלשהו. ברור גם כי עולת הראייה אינה באה על חטא, אלא כדי ש"לא יראו פני ריקם" (שמות כ"ג, טו).

מאיזדך, פסוק מפורש הוא: "וסמך ידו על ראש העלה ונרצה לו לכפר עליו" (ויקרא א', ד). משמע שיש על מה לרצות בעולה. ובלשון התורה כהנים (ד', ח), המובאת ברש"י (שם): "על מה המקום רוצה לו?"; עונשן של העבירות השונות הרי מפורט, מה נשאר אפוא לעולה? מסקנת התורה כהנים היא שהעולה באה על ביטול מצוות עשה ועל עבירה על לאו הניתק לעשה. רבי שמעון שם חולק ומלמד שהריצוי האמור בפסוק הוא של הקרבן עצמו (אף אם לא נסמך), ולא על חטאו של המקריב אותו. בויקרא רבה (ז', ג) ובירושלמי (יומא פ"ח ה"ז) מובא טעם נוסף: קרבן העולה בא על הרהור הלב, כפי שמצאנו באיוב (א', ה): "...והשכים בבקר והעלה עלות מספר כלם כי אמר איוב אולי חטאו בני וברכו אלהים בלבבם".

יוער כי שאלת התורה כהנים היא על פשר המילים "ונרצה לו", ולא על המלים "לכפר עליו", שלכאורה מלמדות באופן ברור יותר על חטא שהעולה באה לתקן. זאת כיוון ש"כפרה" איננה בהכרח תיקונו של חטא. כך מצאנו בכפרת המזבח,<sup>19</sup> כך מצאנו בהקדשת הלויים,<sup>20</sup> כך גם אצל מחוסרי כפרה (יולדת, זב ומצורע).<sup>21</sup> משמעותה של

<sup>19</sup> שמות כ"ט, לז, שמשמעותה הפשוטה היא מלשון חיטוי.

<sup>20</sup> "ואתנה את הלויים נתנים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל לעבד את עבדת בני ישראל באהל מועד ולכפר על בני ישראל ולא יהיה בבני ישראל נגף בגשת בני ישראל אל הקדש" (במדבר ח',

כפרה היא חיטוי והכשרה (שבמקרה של חטא אכן מחייבת גם את מחיקת העוון),<sup>22</sup> הענקת חזות חדשה.<sup>23</sup> על כן דיוק התורת כהנים הוא מ"ונרצה לו", ולא מ"לכפר עליו".

הגמרא במסכת זבחים (ז ע"א-ע"ב) דוחה את ההבנה של התורת כהנים, שהעולה באה לכפר על ביטול מצוות עשה או על עבירה על לאו הניתק לעשה. על אלה מספיקה תשובה ("עבר על עשה ושב – אינו זז משם עד שמוחלין לו", יומא פו ע"א) ואין כל צורך בהבאת קרבן. מקבלת הגמרא את דברי רבי שמעון (שכאמור חולק על חכמים וסובר שאין העולה באה על חטא כלשהו), שהגדיר את החטאת המובאת בקרבנותיהם של מחוסרי כפרה כ"פרקליט" ואת העולה הבאה אחריה כ"דורון" (וכן בנזיר יח ע"ב ובחולין ה ע"ב). לכל הדעות "פרקליט" זה מכפר גם על ביטול מצוות עשה, כך שלעולה לא נותר כל תפקיד של כפרה אלא של "דורון".<sup>24</sup>

- 21 (ט). "ולכפר" כאן משמעותו להיות תמורה ולא תיקונו של חטא (ראב"ע שם). אמנם, ראה רמב"ן (בראשית ל"ב, כא), שהבין את פעולת הכפרה בקרבנות כתמורה, כופר נפש. שקרבנם בא להתירם בקדשים ולא לכפר על חטא (שבועות ח ע"א). וראה לשון תוספות רא"ש שם: "דהא דמטהרה ומכשירה לאכול בקדשים מיקרי כפרה".
- 22 "אכפרה בעד חטאתכם" – אשים כופר וקנוח וסתימה לנגד חטאתכם, להבדיל ביניכם ובין החטא" (רש"י שמות ל"ב, ל), וראה בהרחבה ב"מה לילדת, למצורע ולזב ולחנוכת המשכן", **מעלין בקודש** י"ח עמ' 131-132.
- 23 ומכאן כפורת, שהיא מלשון כיסוי (רש"י שמות כ"ה, יז). ומכאן גם משמעות התמורה שיש בכפרת הלויים שהוזכרה לעיל. לאור זאת ייתכן שלשון הכפרה בקרבנות, שהיא מתן דם על המזבח, משמעותה בקשה לשינוי יחס ה' אל המתכפר, מעין "אכפרה פניו" (וראה רבנו בחיי ויקרא ה', י), כשם שמתן הדמים משנה את חזותו של המזבח.
- 24 עם זאת מצאנו (יומא לו ע"א) שהמביא עולת נדבה צריך להתוודות עליה על ביטול עשה ועל עבירה של לאו הניתק לעשה. הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד) מביא גמרא זו להלכה, למרות שבהלכות תשובה (פ"א ה"ד) הוא פוסק כי השב מביטול מצוות עשה אינו זז משם עד שמוחלין לו, ואין הוא מזכיר כל צורך בקרבן על ביטול עשה (שם א). נראה שכוונת הסוגיה במסכת יומא, והרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות בעקבותיה, היא שאמנם ראוי לאדם המביא עולת נדבה (מסיבות שאותן יש עדיין לברר) להתוודות על ביטולי עשה **שאינם** ידועים לו במפורש (כי הרי אין אדם שלא ביטל עשה, זבחים ז ע"א), כיוון שיש לקרבן העולה כוח של כפרה (שאת מהותו יש עדיין להבין). אולם כאשר ידוע לאדם כי ביטל מצוות עשה מסוימת, מספיק כי יחזור בתשובה על כך ואין הוא צריך כלל לקרבן. למצב זה מכוונים דבריו בהלכות תשובה, ודברי הגמרא במסכת זבחים.
- כך כתב ריטב"א (מכות יז ע"ב): "ואע"ג דכתיב בה (בעולה) 'ונרצה לו לכפר עליו' ואמרינן בספרי שמכפרת על עשה ועל לא תעשה, מ"מ אינם באים לכפר על דבר ידוע, אלא שהכתוב

## פרשת קרבנות היחיד – המבוא לעבודת ה'

אולם אם עיקרו של קרבן העולה הוא ה"דורון", והכפרה על ידו היא בדרך אגב ("מקופיא", תוספות בבא בתרא מח ע"א ד"ה יקריב), יש להבין מה היא הסיבה העיקרית להבאתו ("מקיבעא"), לשם מה מובא ה"דורון".

נראה שניתן ללמוד על כך מקרבנות העולה שהוקרבו לפני הקמת המשכן. כאמור, על יתרו מסופר: "ויקח יתרו חתן משה עלה וזבחים לא-להים..." (שמות י"ח, יב). את משמעות קורבנו ביאר הספורנו (שם): "לאות קבלת עול מלכותו, כעניין נעמן באמרו 'כי לא יעשה עוד עבדך עולה וזבח לאלהים אחרים כי אם לה' (מ"ב ה', יז)". וכן משמעות פרוש הראב"ע הקצר שם. בעל עקידת יצחק (שער נ"ה) מוסיף:

אמנם עיקר זה הקרבן (עולה) הוא מה שיקריב אדם עצמו לה'. וקרא דייקא 'מכם קרבן לה' ולא אמר אדם מכם כי יקריב... ואמר, שאף שיהיה הקרבן מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן הכוונה תהיה שתקריבו את קרבנכם הנזכר. כלומר, הקרבת עצמכם".  
כך גם הסביר רד"צ הופמן (פירוש לספר ויקרא א' עמ' ס"ה) את משמעות הקרבת האיל בעקדה, כמלמדת על מהות העולה בכלל:

בזה [שאברהם הקריב איל תחת בנו] הובע בכירור הרעיון שבכוח החיים שאנחנו מקריבים לה' באמצעות קרבן בעל החי, אנחנו מסמלים את הכניעה הגמורה והמשמעת השלמה לדרישות ה'... "עתה ידעתי כי ירא א-להים אתה..."

מעתה מובנת משמעות הקרבת נח את עולתו, ולהבדיל גם עולותיהם של עובדי העגל. בשני המקרים היה ביטוי של קבלת מרות ונאמנות עד כדי מסירת הנפש. במיוחד ברור מדוע במעמד הברית לרגלי הר סיני שלח משה "את נערי בני ישראל ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים" (שמות כ"ד, ה). בברית זו נכנסו ישראל לכלל חיוב מצוות, ואין לך קבלת עול מלכות שמים גדולה מזו. אך טבעי שבמעמד זה תוקרבה עולות.<sup>25</sup> כך ביאר בעל העקידת יצחק (שער נ"ז) את משמעות קרבנות הנשיאים. זו משמעות עולת הראייה שחייב אדם להביא ברגל (ראב"ע שמות כ"ג, יד, הפירוש הארוך), זו גם משמעות עולת התמיד, שבמהלך הקרבתה תקעו הכהנים בחצוצרות והכהנים והעם שבעזרה השתחוו ונפלו על פניהם (משנה תמיד פ"ז מ"ג), וזו גם משמעות הקרבת העולה על ידי אליהו בכרמל (מל"א י"ח, לח) – כולם ביטויים של קבלת עול מלכות שמים.

---

מבטיח לו שדורון זה על עשה ועל לא תעשה...". וכן כתבו גם בעלי התוספות על התורה (ויקרא א', ד): "והעולה מכפרת על מה שלא ידע".

<sup>25</sup> על משמעות הקרבת השלמים במעמדות אלו נעמוד בע"ה בהמשך.

ה"דורון" כהגדרת הגמרא הוא אם כן ביטוי מוחשי של נאמנות מוחלטת – הצהרה של מוכנות לתת את הנפש לה' – דם הבהמה כתחליף לדם מביא הקרבן וחלבה כתחליף לחלבו.<sup>26</sup> בהבעה מוחלטת זו הנעשית בחיי הקרבן יש אולי גם משום הכרה והודעה כי ה' הוא מקור החיים ("השבת העלול אל עילתו" בלשון מהר"ל, גבורות השם פרק ס"ט ועוד).

אמנם, הרהור אדם בלבו (ברכת א-להים כבבני איוב) או ביטול במזיד של מצוות עשה (או אי ביטול הלאו כאשר אפשרי הדבר על ידי מצוות עשה) מעידים על חוסר משמעת, על חוסר נאמנות מלאה. אם מודע האדם להם – ישוב ומיד יכופר לו. אולם כאשר אין האדם מסתפק בכך, או מסיבה אחרת רוצה הוא לקבל עול מלכות שמים על עצמו באופן מוחשי, פתוחה לפניו הדרך להביא עולת נדבה. במקרה זה, ראוי לו שיתחרט על כל אותם ביטולים אפשריים של מצוות עשה שאין הוא מודע להם באותה עת ויתוודה עליהם. הביטוי המוחשי של נאמנותו לה' בהקרבת העולה יכפר לו דרך אגב, "מקופיא", על אי נאמנותו בעבר.<sup>27</sup>

ביטוי זה של נאמנות הוא בקרבן. יש בו בקשה של קרבה, בקשה להיחשב בלגיונו של מלך, בקשה להתעלות.<sup>28</sup> העולה גם מעלה את האדם (ואף בלעם זוכה לנבואה בגינה). על כן, אף אם הוראתה הפשוטה של המילה עולה היא עלייתה של הבהמה המוקרבת בקרבן זה כליל על המזבח (רש"י שמות י"ח, יב; ובחז"ל: "שהיא עולה להקב"ה שהוא עליון"; תנחומא צו י"ג), הרי יש בשמה גם כדי להזכיר כי מטרתה קבלת עולה של מלכות שמים, וכי בקשה יש בה להתעלותו של המקריב.

### ונפש כי תקריב

מיד לאחר דיני העולה, מפרטת התורה, הן בפרשת ויקרא והן בפרשת צו, את דיני המנחה. גם דיני המנחה המפורטים בפרשות אלו הם של מנחות הנדבה דווקא, שרק היחיד מביאן ושייריהן נאכלים. בדומה לעולה גם כאן ניתן היה לצפות שהתורה

26 וראה דברי רמב"ן (ויקרא א', ט) בטעם הקרבנות, ש"יותר ראוי לשמוע... וראוי לו שיישפך דמו ויישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה". אם כי לדבריו יש כפרה על חטא בכל הקרבנות.

27 בזה יתבאר מספר הלכות מיוחדות בכפרתה של העולה: עולה אחת מכפרת על מספר ביטולי עשה ולא רק על ביטול מוגדר כבחטאת (זבחים ז ע"א), לדעה אחת העולה מכפרת על ביטולי עשה שנעשו גם לאחר הפרשתה, ומקריבים עולה של נפטר (שם ב).

28 "המקריב [עולה] מורה חיוב הקרבת עצמו בכל כוחות נפשו לעבודת בוראו, ושכל מאוויו וחפצו הם לדבקה בו..." ר"י אברבנאל (הקדמה לספר ויקרא ד"ה ואמנם).

## פרשת קרבנות היחיד – המבוא לעבודת ה'

תפתח בדיני מנחות החובה: בדיני מנחת הנסכים, שהיא חובה עם כל עולה ושלמים (אך מוקטרת כליל ובאה עם נסך יין), או בדיני מנחת חביתין שהיא חובה, או בדיני המנחה המיוחדת למילואים (ויקרא ח', כו, שגם דיניה שונים). על כן נראה שגם דינים אלו באים ללמד על היבט מסוים בעבודת ה', שעליו ניתן אולי לעמוד מתוך עיון במספר שאלות שפסוקי המנחה מעלים:

א. מהי מטרת הקרבתה של המנחה? לא מוזכרת בה כפרה, ולא ריצוי, אלא "והקטיר הכהן את אזכרתה אשה ריח ניחוח לה" (ויקרא ב', ב). רש"י (שם) מפרש כי "אזכרתה" היא "הקומץ העולה לגבוה, הוא זיכרון המנחה שבו נזכר בעליה לטובה ולנחת רוח". ובלשון חז"ל (תורת כהנים ט', יב): "אזכרתה, שנזכרים בה". שינוי הלשון מ"קומץ" ל"אזכרה" בא כנראה ללמד שאכן זה תוכנה של הבאת המנחה, או קמיצתה. אולם מה פשר זיכרון זה ומה תכליתו?

ב. בפרשת צו מוסיפה התורה לדיני מנחת הנדבה את דיני מנחות החובה של הכהנים – מנחת החינוך של כל כהן הנכנס לראשונה לעבודה ומנחת החביתין של כהן גדול כל יום. מדוע לא נזכרו אלה בפרשת ויקרא? ומהו פשר השוני בין מנחת ישראל או לוי, ששייריה נאכלים על ידי הכהנים, למנחת נדבה של כהן, שהיא מוקטרת כליל? היכן עוד מצינו שאופי העבודה בקרבן נדבה יהיה תלוי בייחוסו של מביא הקרבן?

ג. מדוע, על פי הבנת חז"ל, מוזכרים בפרשה זו (ויקרא ב', יב, יד), אף אם כבודך אגב, גם מנחות ציבור – העומר ושתי הלחם, אף שלא מצאנו אזכור של קרבנות ציבור בקרבנות אחרים בפרשה? מה גם פשר אזכור הביכורים בפרשה זו, אף שאינם כלל מנחה?

ד. מדוע מובא החיוב למלוח את הקרבנות דווקא כאן במנחת הנדבה, אף שהוא הלכה כללית שאיננה מיוחדת למנחות דווקא. לכאורה, ראוי היה להזכירו כחלק מדיני הקרבן הראשון שבפרשה, במסגרת דיני העולה?

ה. חז"ל (מנחות יג ע"ב) עורכים השוואה בין העבודה במנחות מן הצומח לבין העבודה בקרבנות מן החי – קמיצה כנגד שחיטה, נתינת הקומץ בכלי שרת כנגד קבלת הדם, הקטרת הקומץ כנגד זריקת הדם. אולם לאפיית המנחות ולטיגונן אין מקבילה. לא מצאנו חיוב לבשל או לצלות בשר קרבנות מן החי לפני הקטרתו. מה אפוא פשרה של הכנה זו, ומדוע נתנה לה התורה אפשרויות שונות (מאפה תנור, מחבת, מרחשת)?



ר"י אברבנאל (ויקרא ב', א) ור"מ אלשיך (ויקרא א', טו ד"ה עוד) מבארים כי מנחת נדבה היא מעין קרבן 'דלי דלות' של עולה. מי שאין בידו אמצעים להקריב קרבן בהמה לעולה יכול להביא קרבן מן הצומח, שהוא זול יותר, כשם שמצינו בחטאת עולה ויורדת (ויקרא ה', יא). כך גם משמע מספר החינוך (מצווה קט"ז). אולם השוני הרב שבין דיני המנחות לדיני העולה, כמו גם לשון הפסוקים, מקשים על הבנה זו.<sup>29</sup> מסתבר אם כן שיש כוונה אחרת בהבאתה, ויש לעמוד על מהותה.

הבאתה של מנחה מוזכרת רבות במקרא. בניגוד לעולה ולשלמים, שהקרבנות היא תמיד לה' (או להבדיל לאליל) והיא בהכרח מלווה בשחיטת הקרבן, הרי מנחה הובאה הן לה' (קין והבל, בראשית ד', ג-ה) והן לבני אדם (יעקב לעשו, שם ל"ב, יד-כב; יעקב ליוסף, שם מ"ג, יא), כביכול לשימוש (גם במנחתו של הבל לא מוזכר כי נשחטה או הקטרה על גבי מזבח). כמו כן, בעוד שבדיני הקרבנות ייחודה של המנחה הוא בהיותה מן הצומח, הרי המנחות המזכרות במקומות אחרים במקרא כללו הבאה הן מן החי והן מן הצומח (הבל הביא מבכורות צאנו וקין מפרי האדמה, יעקב שלח בהמות לעשו ומזמרת הארץ ליוסף). המשותף לכל אלה הוא לכאורה היותם דברי מאכל לשולחן המקבל (אברבנאל, הקדמה לספר ויקרא).

לכאורה, משמעות הבאתה של מנחה היא הצהרה סמלית של הכרה באדנות כפויה.<sup>30</sup> כך מצאנו: "ותהי מואב לדוד לעבדים נושאי מנחה" (שמו"ב ח', ב), וכן "וישם דוד נצבים בארם דמשק ותהי ארם לדוד לעבדים נושאי מנחה" (שם ו).<sup>31</sup> כך גם אפשר להבין את מנחתו של יעקב לעשו: "מנחה היא שלוחה לאדני לעשו" (בראשית ל"ב, יט), ואת יתר הדוגמאות במקרא. אולם נראה כי ניתן לדייק יותר במשמעות הבאתה של מנחה וכך גם להבין את משמעות פרטי דיניה, כמו גם לענות על הקשיים שעליהם עמדנו לעיל.

29 כאמור, אין מוזכרים במנחה ריצוי או כפרה כבעולה; עבודת המנחה נקראת "תורה" בפני עצמה בדיוק כמו עבודת העולה, החטאת והשלמים (ויקרא ז', לז); שיירה נאכלים ואינה כליל למזבח כבעולה (ויקרא ב', ג); נכרים אינם יכולים להקריבה בניגוד לעולה (רמב"ם מעשה הקרבנות ג', ב); אין היא באה בשותפות בניגוד לעולה (מנחות קד ע"ב); מנחת נסכים מוקרבת יחד עם כל עולה (במדבר ט"ו, ד), ואם אין היא אלא קרבן עולה מופחת מה הצורך בהבאתה יחד עם עולה מן החי?

30 בניגוד להעלאת מס, שהיקפו מוסכם (רמב"ן בראשית ל"ג, יא) ומטרתו העשרת אוצרות המלך או ביצוע עבודתו.

31 וכן אצל שלמה (מל"א ה', א), אצל שאול (שמו"א י', כז), אצל הושע (מל"ב י"ז, ג-ד) ועוד.

יעקב קורא למנחתו בשם ברכה: "קח נא את ברכתי אשר הבאת לך כי חנני א-להים וכי יש לי כל" (שם ל"ג, יא). רמב"ן (שם) מפנה לפסוק במלכים ב' (י"ח, לא): "כה אמר מלך אשור עשו אתי ברכה וצאו אלי ואכלו איש גפנו ואיש תאנתו ושתו איש מי בור". ניתן לפרש שהברכה המוזכרת בפסוק היא מנחת שלום (רש"י ומצודות שם), אולם זו משמעות מעט שונה מזו של קבלת אדנות שמצאנו במקומות אחרים. על כן נראה שמשמעותה של הבאת מנחה, שהיא כאמור בדרך כלל ממזונו של אדם, היא הצהרה של תלות. ביטוי סמלי של מביא המנחה להכרה שמזונו-חיותו תלויים במקבל. מניח הוא אותה לרגלי המקבל (ומכאן אולי שמה), כבביכורים לרגלי המזבח. ממילא, יש בה גם קבלה של אדנותו של המקבל. לפעמים, יש בה גם הצהרה שהארץ, שממנה חיותו וממנה מביא הוא את "ברכתו", היא של המקבל. כך אפשר להבין את מנחתם של קין והבל – בהבאת מנחתם הודו הם לה' כי חיותם מאיתו היא;<sup>32</sup> כמו גם את המנחה שיעקב שלח לעשו וליוסף – כאומר, אינני אדון, חיי תלויים בך; את זו שדרש מלך אשור – הצהירו כי ארצכם שלי היא וארשה לכם לאכול איש גפנו, וכן את יתר הדוגמאות במקרא.

לאור זאת יובן מדוע רמוזים הביכורים בפרשתנו (ויקרא ב', יב), אף שאינם מנחה. כל תוכן הבאתם הוא הצהרה כי הארץ שממנה מובאים הביכורים של ה' היא, כפי שמקרא הביכורים הנלווה להבאתם מעיד: "...הגדתי היום לה' א-להיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבתינו לתת לנו" (דברים כ"ו, ג), וברמב"ן (שם): "הגדתי היום – בפרי הזה שהבאתי". זו כנראה גם משמעות מנחות העומר ושתי הלחם – הודאה שהמחיה והארץ שממנה היא באה משל ה'. הן על כן ייתכן כי זו מטרת הזכרתם בפרשה זו, ללמד על משמעותם כמנחה. אין הן נקראים מנחה משום שמובאים הם מן הצומח,<sup>33</sup> אלא משום שמובאים הם מן הארץ שממנה חיותנו, כביטוי של הכרה כי מאת ה' היא.

יוצא, שבניגוד לעולה שבה מוקרב דם הבהמה ונפשה, תמצית חייה, כביטוי למוכנות ה"אדם" מביא העולה להקריב את דמו ואת נפשו הוא לה', הרי בקרבן המנחה נאמר "ונפש כי תקריב", הנפש היא המקריבה (עפ"י רש"י הירש ויקרא ב', א) ממזונו שבו תלויים חייה כדי לבטא את ההכרה שעצם קיומה מאת ה' הוא, ובו היא

<sup>32</sup> "להודות לא-ל על הטובה שנתן לו בעבודתו" (רד"ק בראשית ד', ג). זה הקרבן הראשון שמוזכר בתורה, ועיין עקידת יצחק שער נ"ב, שהכרת הטוב היא יסוד קיומו של עולם ותכליתו.

<sup>33</sup> כשם שלחמי התודה, אף אם באים הם מהצומח, אינם מנחה (מנחות מ"ו ע"ב, רמב"ם מעשה הקרבנות פ"ט ה"ד).

תלויה להמשך קיומה. זאת אולי הסיבה שאין המנחה באה בשותפות כעולה. הנאמנות והמסירות שאותן מבטאת העולה יכולות להיות משותפות עם אחרים, אולם אין לך אישי יותר מעצם תחושת תלותו הקיומית של אדם.

על כן מובאת המנחה מן החיטה, ממזונו הבסיסי של האדם, ושיעורה הבסיסי הוא העישרון, העומר, מזון ליממה שלמה.<sup>34</sup> זה אולי פשר העיסוק החריג בהכנת המנחות לאכילה (אפייה, טיגון, טיגון עמוק) לפני הקרבנות – כך גם עוסק האדם במזונו הוא (מעין הכנת אחי יוסף את מנחתם לקראת בואו, בראשית מ"ג, כה).

אמנם, אין המנחה מובאת מן החי, אף אם גם הוא משמש מזונו של אדם וממנו מצאנו מנחות במקרא. ייתכן שהקרבנות מנחה מן החי היתה מחייבת את שחיטתו לשם הכשרתו (כאפיית המנחות או טיגונן), וזו היתה מושכת את תשומת הלב ומטשטשת את ההבחנה החדה בינה לבין יתר הקרבנות, שאותה רצתה התורה לשמר. לחלופין, ייתכן כי אין התורה רוצה שבשר יובא כמנחה, כי זה הפך למזונו של האדם רק בדיעבד, לאחר המבול.

מטרת הבאתה של המנחה היא "אזכרתה", שנזכרים בה", זיכרון שתהינו על פשרו. במקום נוסף מצאנו זיכרון – במצוות התרועה בחצוצרות. שם יש בהעלאת הזיכרון משום בקשה מרומזת על ישועה.<sup>35</sup> כך כנראה יש להבין גם את האזכרה במנחות כבקשה מרומזת (ראה רש"י הירש ויקרא ב', ב), בקשה על המשך הקיום. כך הבינו חז"ל את מהות הבאתן של מנחת העומר ומנחת הביכורים (שתי הלחם): "אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו לפני עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות... הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן..." (ראש השנה טז ע"א). מובנת עתה יותר הזכרתן בפרשה זו.

לאור זאת ייתכן כי גם איסור הבאתה של המנחה ושל אכילתה חמץ, כמו גם איסור הבאת כל שאור וכל דבש המוזכר בפרשת המנחה (ויקרא ב', יא), הוא משום שהמנחה מבטאת את תלות עצם קיומו של האדם בה' ואת הבקשה על קיום זה.

<sup>34</sup> אליו נוסף שמן ולבונה (או יין במנחת נסכים). השמן מבטא מעלה וגדולה (ספר החינוך קכ"ט), או הארה רוחנית (אברבנאל הקדמה לויקרא, עולת ראייה א' עמ' קל"א). ייתכן שהבאתו במנחה באה לבטא שגם אלה מאת ה' הם ולבקש על התמדתם. הלבונה באה אולי כדי לתת לקרבן חשיבות (כמוגמר), כמו היין בנסכים.

<sup>35</sup> "וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצר אתכם והלעתם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אל-היכם ונושעתם מאיביכם" (במדבר י', ט).

## פרשת קרבנות היחיד – המבוא לעבודת ה'

תסיסת הבצק מרמזת למעשה האדם, לגאוותו (כך מבארים המפרשים את מצוות אכילת המצה ואיסור החמץ בפסח). דבש הפירות מלמד אולי על ההנאה שיש באכילה שהיא מעבר לקיום הבסיסי. אין לאלה מקום כאשר בא האדם לבטא את תלותו הקיומית בה' ולבקש עליה. על כן: "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה" (ויקרא ב', יא).

מעשה גם מובן מדוע ההלכה על מליחת הקרבנות, הנקראת ברית, מובאת דווקא בדיני המנחה אף שהלכה זו תקפה בכל הקרבנות.<sup>36</sup> רמב"ן (שם ב', יג) מבאר כי המלח, בדין האנפין של פעולתו – חיים והכרתתם כאחד – מסמל את שני צדדיה של הברית עם ה'. אמנם בכל הקרבנות יש משום זכר לברית, אולם רק במנחה יש משום הודאה קיומית ובקשה קיומית, אף אם רק ברמיזה. מתאים אפוא כי דווקא בה תובא ההלכה על מליחת כל הקרבנות.<sup>37</sup>

שיירי מנחת נדבה נאכלים על ידי הכהנים. אכילה זו מגלה אולי רובד נוסף בקרבן המנחה. אין הקיום, שעליו מבקש מביא המנחה, תכלית כשלעצמו. מטרתו היא ריבוי הקודש בעולם, המבוטא על ידי אכילת הכהנים (ראה גם רש"י הירש ויקרא ב', ג).<sup>38</sup> עליה להיות חמץ ("לא תאפה חמץ חלקם נתתי אתה מאשי", ויקרא ו', י), מתנה היא להם מגבוה. על כן, כאשר הכהן עצמו מביא מנחת נדבה, אל לו או לאחיו הכהנים לאכול ממנה. אכילתם ממנה עלולה לבטא זכות ובעלות ולא תלות.<sup>39</sup> זאת אולי הסיבה לכך שעל כל כהן להביא מנחת חינוך עם כניסתו הראשונה לעבודה, ועל כהן גדול להביא מנחת חביתין מדי יום ביומו. זו גם זו באות במטרה להפנים בכהנים את ההכרה כי לא מכוח זכות עצמאית יקבלו הם את מתנות הכהונה, כי אם מאת ה'

---

<sup>36</sup> "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית א-להיך מעל מנחתך על כל קרבןך תקריב מלח" (ויקרא ב', יג).

<sup>37</sup> ביטוי התלות שיש במנחה עומד אולי גם ביסוד ההלכה שמקבלים עולה מן הנכרי, אולם אין מקבלים מנחה ממנו. בעוד נאמנות לה', קבלת עול מלכות שמים המבוטאת בעולה, נדרשת מכל אדם, הרי שונה היא ההשגחה על ישראל וחורגת מן הטבע: "כי חלק ה' עמו" (דברים ל"ב, ט, וראה רמב"ן ויקרא י"ח, כה).

<sup>38</sup> כך אולי נכון להבין גם את אכילת הכהנים במנחות הצבור: לחם הפנים, העומר ושתי הלחם. בקשת השפע המרומזת בהן היא לשם ריבוי קודש.

<sup>39</sup> "אל לו לכהן לשמש בכהונה כדי לזכות ביתרונות הקשורים בה, אלא ייחנה מהם כהכרח לא יגונה – כדי להבטיח את קיומו. אל ישעבד את עבודתו למחייתו, אלא ישעבד את מחייתו לעבודתו" (רש"י הירש ויקרא ו', טז).

ניתנות הן להם.<sup>40</sup> זאת אולי הסיבה כי לא הזכירה התורה שתי מנחות אלו בפרשת ויקרא, שעניינה ההבאה אל המזבח, אלא רק בפרשת צו העוסקת בירידת הקרבנות מן המזבח ובהיתר אכילתם. שתי מנחות אלו באות ללמד על תוכן אכילת הכהנים את כל מתנותיהם, על תלותם בשולחן גבוה ללא כל שמץ של בעלות עליו.<sup>41</sup>

כל זאת במנחת נדבה, הבאה ביוזמת האדם בבקשה סמויה על מחייתו. מנחת הנסכים, שבאה חובה עם קרבנות אחרים (אף אם הם כשלעצמם נדבה), לא באה כביטוי יזום של תלות או כבקשה לתמורה, אלא כחובה, כנראה לשם הטמעת תודעת התלות במקריב. ממילא, אין בה בקשה לשפע ואין בה הלימוד שמטרת השפע היא ריבוי הקודש בחיים. על כן אין לכהנים חלק בה, כולה אשה למזבח.<sup>42</sup>

יוצא אם כן כי דיני מנחת הנדבה המפורטים מיד אחר דיני העולה בפתח פרשת הקרבנות באים ללמד פן נוסף בעבודת ה' של כל יחיד ויחיד. בנוסף לנאמנות שיכול הוא לבטא על ידי הקרבת עולה, נקרא האדם לבטא את תלות קיומו בה' על ידי מנחה ממזונו. בהצגת תלות זאת גנוזה גם בקשה על המשך קיומו, וממילא גם בקשה על

40 לאור זה מובן מדוע בתיאור חטאי חפני ופנחס הזכיר הפסוק מנחה דווקא (שמו"א ב', יז): "ותהי חטאת הנערים גדולה מאד את פני ה' כי נאצו האנשים את מנחת ה'". מטרת המנחה לבטא את תלותו של האדם בה' ואכילתה על ידי הכהנים את ריבוי הקודש. בהתנהגותם ניאצו הם את המנחה.

41 חביתי כהן גדול היו שנים עשר לחמים, והלכה זו נלמדת מלחם הפנים (מנחות עו ע"א, ירושלמי יומא פ"א ה"א), שבו מספר זה מפורש. גם לחם הפנים הובא עם לבונה. רמב"ן שמות כ"ה כד ומפרשים נוספים מבארים כי לחם הפנים הוא כלי לקבלת השפע החומרי לכל ישראל (והשולחן כתר המלכות, שמו"ר ל"ד, ב). זו, להבנתנו, גם משמעותה של מנחת כהן גדול, ביטוי לתלותו בשפע המוענק לו מן הקודש.

42 החיוב של מנחת נסכים לכל עולה (ושלמים) בא אולי ללמד כי נאמנות ומסירות (המבוטאת בעולה) ללא הרגשה של תלות המבוטאת במנחה סופה שתאבד את משמעותה בהיותה מופשטת וחסרת זיקה מעשית. על כך דרשו חז"ל (ברכות יד ע"ב): "כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין... כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים". כך בדיוק קרה בחטא המעפילים. רצו הם לקיים את רצון ה' ולעלות לארץ, אולם חסרו הם את תודעת התלות בה', את ההכרה כי ללא ארון ה' מגמתם לא תצליח. זה אולי הטעם לסמיכות הציווי על מנחת נסכים (במדבר ט"ו, א-טז) לפרשה זו (שם י"ד, מד).

שיירי מנחת חוטא נאכלים על ידי הכהנים, כי היא חטאת במהותה ולא מנחה. על משמעות אכילה זו ראה בהמשך.

## פרשת קרבנות היחיד – המבוא לעבודת ה'

קרבה (ראה מהר"ל נתיב העבודה ג'). אכילת הכהנים באה כנראה לבטא שאין קיומו מטרה כשלעצמו, אלא ריבוי הקודש בחיי העולם הזה.<sup>43</sup>

### ואם זבח שלמים קרבנו

הקרבת השלישי המפורט בפתיחת ספר ויקרא, זבח השלמים, שונה מקודמיו: למזבח יש בו חלק, לכהנים יש בו חלק וגם בעליו אוכלים ממנו לאחר זריקת דמו על המזבח – הכפרה בו. עיון בפסוקים המפרטים את הלכותיו מעלה מספר שאלות:

א. לא מוזכרת בשלמים כפרה או אפילו ריצוי, אלא "אשה ריח נחוח לה" (ויקרא ג', ה). לעיל ראינו ש"ריח נחוח" מלמד על הריצוי שיש בעת ביצוע מדוקדק של מעשה כל אחד מן הקרבנות, אולם אין בו כדי ללמד על מטרת הקרבתו של קרבן. מה אם כן מטרת הקרבתו של זבח השלמים?

ב. בהקרבתם של שלמים יש חובה לסמוך על ראש הבהמה. מה פשרה של סמיכה זו אם אין בהם כפרה או ריצוי?

ג. בפרשת צו, שכאמור עוסקת בדינים שלאחר היתר אכילתם של הקרבנות, מקדימה התורה את דיני קרבן התודה, שאינו מוזכר כלל בפרשת ויקרא, לדיני השלמים. אמנם, התודה נכללת בכלל השלמים (זבחים ד ע"א), אולם דינים מיוחדים לה (ריבוי לחמים שיש להביא עם הזבח, זמן אכילה קצר יותר). מדוע אם כן אין היא נזכרת כלל בפרשת ויקרא? ומדוע הוקדמו דיניה לדיני השלמים בפרשת צו?

---

<sup>43</sup> בשולי הדברים נעיר כי לאור הבנה זו של מהות קרבן המנחה תתבאר אגדה תמוהה המובאת במסכת מגילה (טז ע"א): "בההיא שעתא (שבה בא המן להרכיב את מרדכי על הסוס) נתעטף מרדכי וקם ליה לצלותא, אתא המן ויתב... אמר להו: במאי עסקיתו? – אמרו ליה: בזמן שבית המקדש קיים, מאן דמנדב מנחה מייתי מלי קומציה דסולתא ומתכפר ליה. אמר להו: אתא מלי קומצי קמחא דידכו, ודחי עשרה אלפי ככרי כספא דידי. אמר ליה: רשע! עבד שקנה נכסים – עבד למי, ונכסים למי?".

נתקשו המפרשים, היכן רמוז העיסוק בקמיצת המנחה במגילה. רש"י (שם) פירש שהכוונה למנחת העומר שחיוב הקרבתה היה באותו יום, אולם המהרש"א דחה פירוש זה. לפי המבואר לעיל, קמיצת המנחה מבטאת את תלות האדם בה' ואת הבקשה להמשך קיומו. המשך קיומו של עם ישראל עמד על הפרק באותה שעה. עליו בדיוק נעמד מרדכי להתפלל. ביטוי התלות בה' והבקשה על הקיום שבקמיצת המנחה הם שניצחו את כיכרי הכסף של המן, שלא הסכינ להפנים את לימודה של המנחה, שהעושר שבידיו לא שלו היה.

ד. מדוע פירטה התורה הלכות שאינן קשורות לדיני השלמים דווקא בסמיכות להם – דיני מחשבת פיגול, שתקפים לכל הקרבנות (ויקרא ז', יח), ואיסור אכילת כל חלב וכל דם (שם ג', יז וז', כב-כז), שנכתב בין דיני אכילת התודה לדיני אכילת שאר השלמים אף שתקף הוא לכל בהמה, אפילו בהמת חולין?

ה. לעיל ראינו כי לא פעם נזבחו השלמים יחד עם עולה (עם בוא יתרו לסיני, בברית שלרגלי הר סיני, ולדורות בחיוב עולת הראיה ושלמי החגיגה בעת עלייה לרגל). הצירוף מופיע תדיר גם בדברי הנביאים (ובמיוחד כבקשה לעזרה בעת צרה: שופטים כ', כ"ו וכ"א ד, שמו"א י' ח, י"ג ט. וכן בהקשרים אחרים: שמו"א כ"ד כה, ירמיהו ז', כב ועוד). מה פשרו?

המובן הפשוט של "זבח" הוא סעודה חגיגית של בשר בצוותא. את הפסוק: "ויזבח יעקב זבח" (בראשית ל"א, נד) פירש רש"י: שחט בהמות למשתה. על הוראתה של המילה "שלמים" נחלקו הדעות. רשב"ם (ויקרא ג', א) וחזקוני (שם) פירשוהו מלשון תשלומים – הקרבן שאדם מביא כתשלום על נדרו. רש"י (שם) מצטט את ההבנה בחז"ל (תו"כ נדבה ט"ז, א), שהיא מלשון שלום ("שמטילים שלום בעולם", "שיש בהם שלום למזבח ולכהנים ולבעלים"). אולם רמב"ן (שם) מבאר שהיא מלשון השלמה, כמו בפסוק "וכל חפצי שלים" (ישעיהו מ"ד, כח). גם דעה זו מצאנו בתורת כהנים (שם). מלב"ם (שם) אף מוכיח שזו ההבנה הנכונה לשונית, שכן הצורה 'שלמים' היא ריבוי של שְׁלָם (עמוס ה', כב) ולא של שלום.<sup>44</sup>

כל קרבן, ראינו לעיל, הוא בקשה לקרבה. יוצא אם כן כי משמעות הבאתו של קרבן זבח השלמים היא בקשה של קרבה לה' על ידי סעודה חגיגית ("זבח"), רצון להצטרף לשולחן גבוה (חגיגה ד ע"ב), לשם השלמה, כנראה עצמית ("שלמים").

על הזיקה בין הקרבה לה', הדבקות בו, לבין שלמותו של האדם לימד רמח"ל, שאף העמיד נושא זה בראש ספרו **מסילת ישרים** (פרק א'): "השלמות האמיתי הוא רק הדבקות בו יתברך". בפשטות, טעם הדבר הוא כי רק הוא יתברך שלם באמת, על כן

<sup>44</sup> ייתכן שלשון הרבים, שלמים, בא לשם עילוי ושבח (כמו "שיר השירים, המעולה שבשירים", שהש"ר א', יא) – ההשלמה המעולה שבהשלמות, כאשר הצמידות ל"זבח" הביאה להשמטת לשון היחיד "שלם".

## פרשת קרבנות היחיד – המבוא לעבודת ה'

שלמותו של האדם תיתכן רק בדבקות בו (והיא גם תכלית עבודת האדם).<sup>45</sup> אולם, מדוע יבקש האדם את שלמותו-דבקותו בה' דווקא בזבח, הגשמי כל כך?

אכילה היא הבסיס לקיום, וטבעי הוא שיאכל אדם את לחמו בגפו דווקא, כשאר כל חי. טבעי הוא גם שמאכלו של אדם יהיה מוקד למאבק וליריבות. בניגוד לכך, "זבח" – אכילה חגיגית ושמחה בצוותא, שבה חולקים האוכלים את לחמם – מלמד על ההיפך. מבטא הוא דווקא את הרצון לחיים בצוותא, את השמחה בקיומם המשותף של האוכלים, את הזדהותם עם מגמה משותפת. על כן, כאשר דוד לא השתתף בזבח שאול בתירוץ כי זבח משפחה לו (שמו"א כ', כט) הבין זאת שאול כמעשה של מרידה, וכאשר לא קרא אדניהו לשלמה ולנתן אל הזבח (מל"א א', ט-י) ברור היה כי אין הוא מחשיבם כחלק מחוגו, ואף עוין הוא להם.<sup>46</sup>

את קרבן השלמים יש אם כן להבין כהשאלה ממנהג בני האדם. כשם שבחיי החברה מבטא הוא את הרצון "להיות ביחד", כך גם בקודש מבטא הוא את הרצון להיות מאוכלי שולחן ה', לדבוק בו, להזדהות עם הדרך שהוא מורה. על כן "חסידי ה" בפני משורר תהלים הם "כרתי בריתי עלי זבח" (תהלים נ', ה).

מובן עתה מדוע מקריב יעקב שלמים לפני ירידתו למצרים (בראשית מ"ו, א). עומד הוא להיפרד מן הקיום הקרוב לפני ה' בארץ, מאכילה על שולחן ה' כביכול, ולהתרחק ממנו. התימשך דבקותו בה'? על ידי זבח השלמים, הסעודה בצוותא כביכול, מבקש הוא כי מצב זה יימשך בגלות. ואכן עונה לו ה' ומבטיחו: "... אל תירא מרדה מצרימה... אנכי ארד עמך מצרימה..." (שם ב-ג), הקרבה שמבטא זבח השלמים תימשך גם במצרים.

---

<sup>45</sup> בעומקם של דברים, שלמותו של האדם היא משמעותו האמיתית של שלומו, כפי שבעל **עקידת יצחק** (במדבר שער נ"ז) ביאר – שלום איננו רק מנוחה מאויבים. בשאלנו לשלומו של אדם אין כוונתנו לשאול אותו על מצב הרודפים אותו, אלא על שלמות הוויתו. על כן מבאר בעל העקדה: "השלום הוא חוט של חסד המשוך מאתו יתעלה וחורז בכל הנמצאות העליונות והתיכונות והתחתונות ומעמידן ומקיימן כל אחד במציאותו וקיומו המיוחד..." – השלום הוא ההרמוניה הנותנת שלמות למציאות. ובלשון מהר"ל (נתיב השלום א'): "השלום הוא שלמות הכל והוא נותן המציאות אל הכל... השלום משלים המציאות...". שתי ההבנות שבחז"ל למושג השלמים משלימות אפוא זו את זו.

<sup>46</sup> על כן, יצחק עורך משתה לאבימלך ולאחוזת מרעהו על כריתת ברית ביניהם (בראשית כ"ו, ל). גם הזבח שעורך יעקב ללבן לאחר כריתת הברית ביניהם בא להכריז על מגמה משותפת, אולם הפעם מגמה זו היא של פרדה.



להבנה זו של קרבן השלמים מרמזת אולי ההלכה האוסרת להקריב שלמים לפני פתיחת דלתות ההיכל (רמב"ם מעשה הקרבנות פ"ה ה"ה. אמנם, התוספות ביומא כ"ט ע"א סוברים שהלכה זו נוהגת בכל הקרבנות), המקריב צריך להרגיש את נוכחות 'בעל הבית' כביכול בשעת הזבח. זו גם משמעות התנופה בשלמים (ויקרא ז', ל-לא). מלמדת היא כי גם האיברים שייאכלו מן הקרבן, משל גבוה הם (אברבנאל שם כב).

אולם הרצון לצוותא מטיל גם חיובים מיוחדים. את חלקם בזבח חייבים הבעלים לאכול בטהרה, ככהנים, ואסור להם לאכול מחוץ למחנה ישראל (ירושלים המקודשת לדורות), שהופך גם הוא ל"לפני ה'" (דברים י"ב, יז-יח). כאשר אכילה, היא הבסיס לקיום, היא מן הקדשים – מבטאת היא את השאיפה של האוכל שכל קיומו היומי יוהיה בקדושה.

בזבח השלמים יש אם כן הרבה יותר מהנאמנות שמבטאת העולה, או מהתלות שמבטאת המנחה. יש בו התקדשות לשם השתתפות בסעודת "בעל הבית", הזדהות עם מגמתו לשם הליכה בדרכיו. על כן, לפחות לאחר מתן תורה, אין מקבלים שלמים מבני נח, והם מוקרבים כעולה (רמב"ם מעשה הקרבנות פ"ג ה"ג). אמנם, יכולים הם לבטא נאמנות לה', אולם אין הם מצווים על הפיכת חיי היום יום שלהם לקדושים.<sup>47</sup>

אולם תחושת קרבה זו שבאכילת השלמים עלולה לגרום לזחיחות הדעת. כך, באותו מעמד של כניסת ישראל לברית המצוות נאמר על אצילי בני ישראל: "ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו" (שמות כ"ד, יא), "היו מסתכלים בו בלב גס מתוך אכילה ושתיה" (רש"י שם על פי חז"ל), עד שנתחייבו מיתה (שם). נראה כי כתריס בפני התפתחותה של זחיחות מעין זו בעת אכילת השלמים מחויבים השלמים במנחת נסכים. להדגיש בפני אוכל השלמים את תלותו בה', ללמדו שאין הוא בן ברית שווה, אלא תלוי הוא בה' לקיומו.

<sup>47</sup> "רעיון ההתבטלות וההתמסרות לה' (המבוטא בעולה) נצנץ בלב גם מחוץ לתחום היהדות. כנגד זה החדרת הקדושה לחיים השגרתיים... רעיון שכל חדרי משפחתנו הם מקדשים ושולחנותינו מזבחות, שבנינו ובנותינו כהנים וכוהנות... היא תרומה מיוחדת של היהדות" (רש"ר הירש בראשית מ"ו, א).

ובלשון המהר"ל (חדושי אגדות לזבחים קטז ע"א): "ובני נח יכולים להביא עולה אל הש"י שלא היה הבשר נאכל כלל, כי אין להם שיתוף עם הש"י, אבל שלמים הבשר נאכל לבעלים ויש בזה שיתוף עם הש"י".

על תריס נוסף בפני זחיחות הדעת מלמד כנראה קרבן התודה, שדיני אכילתו נקבעו כאמור לפני דיני אכילת השלמים בפרשת צו וללא כל אזכור בפרשת ויקרא. פתיחה זו לדיני אכילת השלמים באה כנראה ללמד על אכילת כל השלמים, גם אלו שאינם קרבן תודה, כי צריכה היא להיות מתוך תחושה של הודיה. הודיה על כי זכה האדם להתקרב אל ה' ולאכול משולחן גבוה. ואם בקרבן התודה ההודיה היא על נס מיוחד, הרי ביתר השלמים צריך אדם להודות על עצם הזכות להקריבם ולאכלם לפני ה'!<sup>48</sup>

על פי זה יתבאר אולי פשר חיוב הסמיכה של מביא זבח השלמים על קרבנו, בין על תודה בין על שאר השלמים, חיוב שעליו הוסיף הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג הט"ו): "ויראה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח". סמיכה מבטאת שיתוף של הנסמך, העתקה של רגשות הסומך אל הבהמה, כפי שהם יבואו לידי ביטוי בהקרבנות (נאמנות בעולה, חרטה בחטאת...). בזבח השלמים אומר המקריב דברי שבח, הודיה על חלקו כי עומד הוא לאכול על שולחנו של מלך, להיות בן בריתו.

חשש זה מפני אכילה לא ראוייה מתוך לב גס הוא אולי גם הטעם לכך שאיסור אכילת חלב ודם וכן איסור מחשבת פיגול מובאים דווקא בסמיכות לדיני השלמים. דווקא בעת אכילת השלמים, עם תחושת השותפות המתלווה לה, יש סכנה לזחיחות דעת ולרגש עליונות העלולים להביא לידי רצון לאכול גם מחלבו ומדמו של הקרבן (עוצמות החיים המיועדות למזבח) ולפרוץ את גדרי האכילה בזמן ובמקום המיוחדים לקרבנות (שהם חלק מגדרי הענווה ההכרחית בעבודת ה').

---

<sup>48</sup> לקרבן התודה כאמור דינים המיוחדים לו – התודה הובאה עם ארבעים לחמים וזמן אכילתה היה קצר מיתר השלמים (ויקרא ז', טו-טז). בעל **העמק דבר** (שם) ביאר שמטרתם של דינים אלו לגרום לכך שהקרבן יאכל ברוב עם, כדי שבעל הנס יפרסם את נסו. באופן חריג מכלל המנחות, חלק מהלחמים הובאו חמץ (בנוסף להם, רק שתי הלחם שהובאו בשבועות היו חמץ). גם את זאת יש כנראה להבין כהודיה על הנס. נס כי יקרה לאדם, מלמד על תשומת לב מיוחדת שלה זכה מאת ה'. על כן, אל לו להתעלם ממנה, אלא דווקא להתגאות בה, ויחד עם הענווה הנדרשת בדרך כלל בהבאת הקרבנות, שביטויה כפי שנוזכר לעיל הוא בחלות שאינן חמץ, במקרה של נס חייב האדם להכיר בנסו, להכיר בערכו כי זכה לו, ולהודות עליהם בהבאת חלות החמץ. באי מתן ביטוי לגאוה זו היה משום כפיות טובה. באופן דומה נכון אולי להבין גם את היות שתי הלחם המובאים בעצרת חמץ (וראה זבחים נז ע"ב על ההשוואה ביניהם). על ידם מכירים אנו בערכנו המיוחד, בזכיייתנו בקבלת התורה.

לאור כל האמור על משמעות זבח השלמים מובן גם מדוע הוקרבו שלמים עם העולה באירועים שונים המוזכרים בתורה ובנביאים. יחדיו מבטאים הם קבלת עול מלכות שמים מלאה (ספורנו שמות י"ח, יב), נאמנות ושיתוף כאחד. מחד, ביטוי של נאמנות בפני עצמו (על ידי עולה) עלול להיות סביל, כעבד המחכה להוראות רבו. הוא עלול אף להישאר מופשט וחסר מחויבות מעשית. מאידך, הקרבה ורגש השיתוף שיש בשלמים עלולים להיות על תנאי, או מתוך גסות לב. רק שילוב של השניים – ביטוי של נאמנות על ידי עולה ובקשה של מעין שיתוף בדרך על ידי שלמים – מבטא קבלת עול מלכות שמים מלאה (לדורות נוסף להם החיוב של מנחת נסכים, כדי להטמיע גם את רגש התלות בה' בעת הבאת קרבנות אלו). על כן, זה היה קרבנם של ישראל שעליו אמרו הם "נעשה ונשמע" ובדמו נכנסו הם לעול מצוות בברית בינם ובין ה' לרגלי הר סיני (שמות כ"ד, ה-ז). על כן, לדורות, זה קרבנו של גר הנכנס לעול מצוות (כריתות ח ע"ב).<sup>49</sup> זה גם פשר העולות והזבחים שהועלו בהר עיבל (דברים כ"ז, ו-ז) עם חידוש הברית במעמד זה, וזה גם פשר קרבנו של יתרו עם בואו להר סיני. זו גם משמעות החיוב המשולב של עולת ראייה ושלמי חגיגה בעת העלייה לרגל לדורות, קבלה מחודשת של עול תורה ומצוות.<sup>50</sup>

#### אדם כי יקריב מכם

שלושה קרבנות נדבה פירטה התורה בפתח ספר ויקרא, שלושה אפיקים שבהם יבטא האדם את שאיפתו להתקרב לא-להיו, אפיק אפיק והדינים המיוחדים לו:

- א. קרבן העולה, העולה כליל על המזבח, לביטוי נאמנותו של המקריב לה' ומסירותו לו, כמעין חייל בצבא ה'.
- ב. קרבן המנחה, מזונו של המקריב, לביטוי תלותו בה', כשל עבד בפני אדוניו.
- ג. קרבן זבח השלמים, סעודה חגיגית כשל בן ברית, לביטוי הרצון להצטרף לפמליא של מלך.

49 אף אם יכול הוא להסתפק בעולה בלבד, רמב"ם מעשה הקרבנות פ"א ה"ו.  
 50 ראה בחגיגה ו ע"א דעות שלפיהן שילוב זה בעת העלייה לרגל הוא מעין המשך למעמד הברית בסיני. זו אולי גם משמעות העולות המרובות וכבשי השלמים בעבודת היום בשבועות (ויקרא כ"ג, יח-ט) – זכר לעולה ולשלמים באותו מעמד.  
 גם את הקרבת העולה עם השלמים במאורעות השונים בעתות צרה שהוזכרו לעיל יש להבין כקבלת עול מלכות שמים לשם בקשת הגנה, כפמליא של מלך: "זבח לא-להים תודה ושלם לעליון נדריך. וקראני ביום צרה אחלצך ותכבדני" (תהלים נ', יד-טו).

לא התחדשו אמצעי ביטוי אלו עם מתן התורה והקמת המשכן, ומוזכרים הם בתורה כבר לפנייהם. טבעיים הם לאדם מקדם, אם ביחסו לא-להיו (עולה, מנחה ושלמים), אם ביחסו לזולתו (מנחה, זבח). פשוטו של מקרא מלמד על טבעיות זו: "אדם כי יקריב מכם... אם... קרבנו... אם... קרבנו...". לקרבנות השונים שהיו מוכרים ומקובלים מאז ומקדם באה התורה בפרשות אלה לקבוע דפוסים קבועים במשכן. מסתבר אפוא כי ביטוי טבעי הם לתכונות יסוד בנפשו של האדם – ביטוי לצורך ולרצון שלו בסמכות ובמרות עליונה, ביטוי להכרתו בתלותו בא-להיו לקיומו, וביטוי לרצון להשתייכות לברית עם א-להיו ולפעול עם א-ל.<sup>51</sup>

### **ג. קרבנות החובה**

#### **נפש כי תחטא בשגגה**

את פרשת הקרבנות בראש ספר ויקרא חותמים שני סוגי קרבן שכלל לא מוזכרים לפני מתן תורה, או בהקשר שאינו של קודש. קרבנות שאמנם יש להביאם מרצון הבעלים, אולם אין הם נדבה כי אם חובה: החטאת והאשם. גם עיון בפסוקים הדנים בקרבנות אלו מעלה מספר שאלות, ועליהן עמדו ראשונים ואחרונים:

א. החטאת והאשם מובאים לשם כפרה על חטאים שונים, ודיניהם שונים (סוג הבהמה, אופן זריקת הדם על המזבח, הצורך בכוונה במהלך העבודה בקרבן ועוד). מה פשר שוני זה? במה נבדלת הכפרה על חטאים מסוימים שעליהם מכפר קרבן אחד מאחרים שעליהם מכפר קרבן אחר? שאלה זו מתעצמת לאור העובדה שמושגי החטאת והאשם מתחלפים בפסוקים – מצאנו לשון אשם בחטאת ("אשר נשיא יחטא... בשגגה ואשם", ויקרא ד', ב; "ואם נפש אחת תחטא בשגגה... ואשם", שם כז, ועוד), ואף מצאנו שקרבן החטאת עצמו נקרא אשם ("והביא את אשמו לה' על חטאתו... כשבה או שעירת עזים לחטאת", שם ה', ו). מנגד, מצאנו

---

<sup>51</sup> תכונות יסוד אלו באות לידי ביטוי, ברובד אחר, גם ביחסו של האדם להוריו ולחברתו, ואכמ"ל. שלושה אפיקים אלו גם מתאימים כל אחד לחומש אחר משלושת החומשים האמצעיים בתורה: ספר שמות ("ספר האומה", מיציאת מצרים שהיתה שלא בגין זכותם של ישראל, ועד השראת השכינה במשכן שמתוארת ללא כל ציון של עבודה בו) מבטא יחס של בן ברית-בן בית לישראל, כבזבח השלמים. המוטיב החוזר את ספר ויקרא (מחטא נדב ואביהוא ועד לברכות ולקללות שבסופו) הוא השכר והעונש, מוטיב המתאים ליחס האדון לעבדו, כבקרבן המנחה. ספר במדבר, הפותח בהיערכות ישראל כצבא ה' ובעליות ובמורדות של ההליכה אחריו במדבר, מתאים לקרבן העולה.

לשון חטא בדיני האשם ("ואם נפש כי תחטא... והביא איל... לאשם..."), שם ה' יז-יח, ועוד בהמשך הפרק). וכבר כתב הרמב"ן (ויקרא ה', טו): "ולא נתברר מה טעם יהיה שם הקרבן האחד חטאת ושם האחד אשם, וכולן יבואו על חטא".

ב. לקרבן החטאת עצמו מספר תת-סוגים: חטאת קבועה, הבאה ככפרה על שגגת עוון שיש בזדונו עונש כרת, וקרבן עולה ויורד הבא על עבירות מסוימות המפורטות בפרשה (שבועת העדות, שבועת ביטוי וטומאת מקדש וקדשיו). בהמשך ספר ויקרא מפורטות גם חטאות היחיד הבאות שלא על חטא, אלא לשם הכשרה לאכילה בקדשים לאחר טומאה (מחוסרי כפרה כולדת, מצורע וזב),<sup>52</sup> ובספר במדבר (בעיקר) מפורטות חטאות ציבור הבאות בראשי חודשים ובמועדות (במדבר כ"ח), הבאות על פי קבלת חז"ל על טומאת מקדש וקדשיו (שלא נודעו). כמו כן, מצאנו בתורה חטאות נוספות (בחנוכת המשכן, ויקרא ח' ט', ובחנוכת הנשיאים, במדבר ז') ללא כל זיקה לכאורה לחטא או לטומאה.<sup>53</sup> מדוע אם כן כללה התורה את כל הקרבנות הללו תחת השם חטאת, המלמד לכאורה על כפרה על חטא?

ג. גם לקרבן האשם שני תת-סוגים: בראש ספר ויקרא (ה') מובאים דיני קרבן אשם שעלותו קצובה (אשם תלוי הבא לכפר על חטא שזדונו כרת ונעשה ללא ידיעת החוטא, אשם מעילה ואשם גזילה), ובהמשך ספר ויקרא מובאים דיני קרבן אשם שעלותו איננה קצובה (הבא לכפר על שפחה חרופה, טומאת נזיר וטהרת המצורע). כשם שמצאנו בחטאת, כך גם באשם חלק מקרבנות אלו (טומאת נזיר וטהרת המצורע) איננו בא לשם כפרה על חטא כלל. גם כאן נשאל – מדוע הכלילה התורה קרבנות שונים אלו תחת שם אחד, אשם, שמורה לכאורה על מעשה אסור?

משמעותו הלשונית של המושג "חטא", ובעקבותיו המושג "חטאת", שכה שגורים על לשוננו, אינם כה ברורים. מקובל (ראב"ע, הפירוש הקצר שמות ל"ד ז, ורמב"ן ויקרא ה', טו ועוד), כי לשון חטא הוא מלשון החטאה של מטרה, נטייה מן הדרך, כבפסוק "קולע באבן אל השערה ולא יחטיא" (שופטים כ', טז). אולם פסוק זה הוא יחידאי

52 שבועות ח ע"א. על מצורע נאמר שם כי נגעיו הם כפרתו ולא קרבנו, ועל יולדת ראה תוד"ה אמר קרא שם. במסכת זבחים (ט ע"ב): "חטאת נזיר וחטאת מצורע. הני עולות נינהו", רש"י (מנחות ג ע"ב): "אין באין על חטא אלא להכשיר".

53 "שחטאת שמיני וחטאת נחשון לא לכפרה באו" (רש"י ויקרא י', יז).

במובן מפורש זה, ואף פירוש זה שנוי במחלוקת. בעל המצודות (שם) ורש"י (מל"א א', כא) פירשו אותו מלשון חסר ("לא החסיר האבן מליפול על חוט השער", מצודות שופטים שם), ולא מלשון נטייה.<sup>54</sup> יתרה מזאת, מצאנו "חטא" גם בלשון אשמה ("והיה בך חטא", דברים ט"ו, ט), וכן בלשון עונש ("ולא תשא עליו חטא", ויקרא י"ט, ז), ואף בלשון נידוי (מכות י"א ע"ב על הפסוק: "וחטאתי לך כל הימים", בראשית מ"ג, ט), ובמובן נוסף, שבו נחלקו המפרשים, בפסוק "והייתי אני ובני חטאים" (מל"א א', כא). רש"י ובעל המצודות הבינו את הביטוי מלשון מחסור, רלב"ג מלשון עונש ורד"ק על פי תרגום יונתן מלשון ריחוק וניתוק. ריבוי משמעויות זה יכול להיות מוסבר כנגזר מן המובן המקורי של נטייה מדרך הישר, כשל בעבירה, שבעקבותיהם באים אשמה, עונש, חסר ואף נידוי. אולם השוני הגדול בין המשמעויות השונות מעורר תמיהה.

גם המושג "חטאת", שמובנו לכאורה תיקון החטא על דרך השורשים המתחלפים (לשרש ולהשריש, לברא ולברוא, דבש ולהדביש, לסקל ולסקול ועוד), אינו כה ברור. לכאורה, משמעו לשון חיטוי וניקיון של החטא.<sup>55</sup> על כן, גם הפרה האדומה נקראת חטאת (רש"י במדבר י"ט, ט), על אף שעניינה טהרה מטומאה ולא כפרה על חטא. ממנה, לכאורה, גם לשון ההזיה שמצאנו באפר פרה אדומה ("וחטאו ביום השביעי", שם יט). אולם הלשון "אנכי אחטנה מידי תבקשנה" (בראשית ל"א, לט), שאותו הבינו רש"י ואחרים מלשון מחסור (אשלים חסרונך), לא מתיישבת לכאורה עם הבנה זו. יחד עם זה מצאנו גם "חטאת" כמקבילה ל"חטא", הן במובן העוון ("ונודעה החטאת", ויקרא ד', יד) והן במובן העונש ("חטאתכם אשר תמצא אתכם", במדבר ל"ב כג), או במובן הרצון לחטוא ("לפתח חטאת רובץ", בראשית ד', ז). ובמיוחד, מצאנו את מושג החטאת כתיאור האופן המיוחד של מתן דם החטאת על מזבח העולה ("ויחטאהו כראשון", ויקרא ט', טו, ועוד), וכן הוא בחז"ל (משנה יומא פ"ה מ"ה) וברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ה ה"ז).

ריבוי מובנים זה הוא תמוה, ובמיוחד תמוה שמובן החטא ומובן החטאת הבאה לתקן אותו שואבים לכאורה מלשונות שונים בתכלית – "חטא" ממובן של החטאה-נטייה מן הדרך, ו"חטאת" ממובן של חיטוי-ניקיון (ולא חזרה אל המטרה, כפי שצפוי היה מלשון מתחלפת), אף ששני מובנים אלו משמשים לפעמים באותו פסוק ("אם

54 בלשון חיסרון הסבירו גם התוספות (שבועות ח ע"א ד"ה ולרבי אלעזר) את המילים "אשר חטא על הנפש" שנאמרו בניזיר (לדברי מי שסוברים שאין חטא בעצם הנזירות).

55 רס"ג המובא בתורת חיים על ויקרא ד', א. ומקורו אולי במסכת נדה ל"א ע"ב.

הכהן המשיח יחטא לאשמת העם והקריב על חטאתו אשר חטא פר בן בקר תמים לה' לחטאת", ויקרא ד', ג, בראש פרשת החטאת).

ליישוב תמיהה זו נראה להציע כי משמעותו המקורית של השורש חטא איננה אי פגיעה במטרה או נטייה מן הדרך, אלא הרחקה שיש עמה ניתוק (כפירוש רד"ק ותרגום יונתן למל"א א' א' כא שהובא לעיל), ובדומה לשורש חט"ב, שמשמעו כריתת ענפי עץ, ולשורש חט"ף, שמשמעו ניתוק דבר מסביבתו, וכן לשורשים חצ"ה, חצ"ב, חצ"ץ (ואף חץ וחצר), הדומים להם במשמעותם.<sup>56</sup> לפי הצעה זו, לחטוא משמעו אפוא להינתק, ולחטא משמעו לתקן ניתוק זה – לאחות ולחבר, כדרך כל השורשים המתחלפים במקרא.<sup>57</sup>

מעתה, כל המשמעויות של "חטא" ו"חטאת" שצוינו לעיל עולות בקנה אחד. משמעות דברי בת שבע "אני ובני חטאים" היא מנותקים ומורחקים, כדברי רד"ק שם. כך גם לשון הנידוי אצל יהודה ("וחטאתי לך כל הימים"). גם "קולע באבן אל השערה ולא יחטיא" משמעו יפגע במטרה וממילא לא יתנתק ממנה. זו גם משמעות "חטא" הנזיר (במדבר ו', יא). גם למי שסובר שאין בעצם הנזירות מעשה רע, הרי יש בה משום הינתקות מן החברה. מנגד, "אנכי אחטנה" משמעו אקרב אליך, אחזיר לך.<sup>58</sup>

על כן, מעשה האסור בעיני ה', או מעשה הפוגע בזולת (בראשית כ', ט), נקרא על שם הנתק הנגרם בגינו בין האדם לא-להיו, או בין האדם לזולתו. זו האשמה על מעשה אסור וזה גם העונש עליו. ואם מידה מסוימת של נתק יש בכל חטא, הרי על מעשים מסוימים גזרה התורה עונש מפורש של ניתוק – כרת.<sup>59</sup> ואף אם נעשו בשוגג,

56 ה"א ואל"ף הן אותיות מתחלפות כי מוצאן אחד. חילוף צד"י בטי"ת מצאנו במעבר מעברית לארמית (צל – טללא למשל). על הגרעין הדו-עיצורי של השורשים בעברית ראה "ברזילי – מסה בתולדות הלשון העברית", לאבי זקני ר' אהרן מרקוס.

57 לפי זה ייתכן כי לשון חוט מורה על תפקידו של החוט – לחבר (וראה עזרא ד', יב: "ואושיא יחיטו" – יחברו הכתלים, רש"י).

58 ובחז"ל: "ומה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום" (משנה תענית ג', ח), פירש הרמב"ם: "מתחטא – מתגעגע ומתפנק". וכן "בזכות שני דברים ישראל מתחטאין לפני המקום, בזכות שבת – 'אז תתענג על ה' ומעשרות – 'ושמחת בכל הטוב'..." (תנחומא ראה י"א), והיינו שוהים בקרבתו. משמעות זו בולטת במיוחד בביטוי "ונתחטא באהבים" (מנחות סו ע"ב).

59 וראה רמב"ן ויקרא י"ח, כט, ושם: "כי בעונש העבירות תתגאל ותטמא ותכרת מן הקיום הראוי, והוא הלשון שתפסה בהן התורה 'כרת', כענף הנכרת מן האילן שממנו יחיה שרשו". וראה גם אברבנאל במדבר ט"ו.

## פרשת קרבנות היחיד – המבוא לעבודת ה'

לימדה התורה כי יש בהם ניתוק מן הקודש לנפש החוטא: "וטעם הקרבנות על הנפש השוגגת, מפני שכל העוונות יולידו גנאי בנפש והם מום בה, ולא תזכה להקביל פני יוצרה רק בהיותה טהורה מכל חטא" (רמב"ן ויקרא ד', ב).<sup>60</sup> על כן, על האדם הרוצה לחזור ולאחות נתק זה להביא קרבן של איחוי, הוא החטאת, כהמשך דברי הרמב"ן (שם): "ולכן הנפש השוגגת תקריב קרבן שתזכה לקרבה אל הא-להים אשר נתנה".<sup>61</sup>

ניתוק מפורש זה שגורם חטא שיש בו כרת עומד כנראה גם ביסוד החטאים המחייבים קרבן עולה ויורד, ואין בהם בהכרח כרת. המשותף לביטול שבועת העדות ושבועת ביטוי, וכן לטומאת מקדש וקדשיו, הוא הזלזול בקודש שיש בהם, זלזול שבאופן טבעי מביא לנתק, ועל כן מחייב הוא חטאת לאיחוי.<sup>62</sup> זה כנראה גם פשר חטאות הציבור הבאות על טומאת מקדש וקדשיו במועדים. הטומאה יוצרת ריחוק וחיץ, ומטרתה של החטאת היא ביטולם של אלה.

אולם לא רק את מי שהתרחק מן הקודש בגין עבירה באה החטאת לחבר מחדש, אלא גם את מי שהיה מנוע מלאכול קדשים ולהיכנס למקדש מחמת טומאה, את מחוסרי הכפרה. אין חטאתם באה לכפר על חטאם, זה כבר כופר בייסוריהם ("נגעיה אכפר ליה..."), שבועות ח ע"א), אלא לחדש את זיקתם אל הקודש, את היתרם לאכילה בקדשים ולכניסה למקדש. שולחים הם "פרקליט" שיבקש כביכול על היתרם אל הקודש, ו"דורון" לבטא את כניסתם אליו.

יתרה מזאת, גם כאשר נדרש האדם לזיקה חדשה לא-להיו, זיקה גבוהה יותר מאשר היה רגיל בה, זיקה בשם כלל ישראל, מביא הוא חטאת. כך פירש רמב"ן (ויקרא ט', ג) את הצורך בקרבנות החטאת שהביא אהרן בימי המילואים: "אבל היו הפרים

---

<sup>60</sup> כי איסורי התורה אינם מוסכמה חברתית לתועלת האדם או החברה, כבחוקי אנוש, אלא רע מהותי. על כן יש להם השפעה גם אם נעשו בשוגג. זאת כנראה גם הסיבה לכך שהתורה כופלת אזהרתה על חטא – פעם בכתבה את האיסור בפני עצמו ופעם נוספת בפירוט העונש עליו (מכות ה ע"ב ועוד). מטרת הכפילות ללמד כי הדבר אסור במהותו, קטגורית, גם ללא מורא העונש.

<sup>61</sup> המקור ללימוד שחיוב החטאת הוא על שגגת כרת דווקא הוא שגגת עבודה זרה (תו"כ דבורא דחובה א'), ואין לך ניתוק גדול מקרבת א-להים מאשר בחטא זה.

<sup>62</sup> שבועה משמעה חיזוק ואימות דבר על ידי שם השם. ביטולה הוא אפוא חילול, ומכאן החומרה הרבה שיוחסה לה.



ההם [של ימי המילואים] לחטא על המזבח ועל אהרן ועל בניו ולקדש אותם".<sup>63</sup> גם את החטאות שהביאו הנשיאים אפשר להבין באופן דומה. קרבנם היה לחנוכת המשכן, כל אחד בשם שבטו, ומעלתם זו חייבה זיקה מיוחדת אל הקודש. לשם כך באה חטאתם.<sup>64</sup> משמעות הכפרה בחטאת אינה אפוא רק תיקון על חטא, אלא הכשרה "לקרבה אל הא-להים" כדברי הרמב"ן, אם לאחר ניתוק בגין חטא או טומאה, ואם בגין הצורך לקרבה מסוג חדש, בשם העם כולו.

בקשה זו לאיחוי הנתק מן הקודש או לחידוש זיקה מיוחדת אליו באה לידי ביטוי מוחשי באופן מתן דמיה של החטאת על המזבח, חיטוא בלשון התורה וחז"ל. אין הכהן זורק את הדם מתוך כלי כבקרבנות האחרים, אלא מושח באצבעו את קרנות המזבח. מחבר הוא את הדם אל המזבח, כמבקש בעצם מעשהו את הידוק הזיקה של המתכפר אל הקודש, ואם באה החטאת בגין חטא, את איחוי הנתק שגרם החטא.<sup>65</sup> על כן קראו חז"ל לחטאת "פרקליט", שליח הנשלח אל הקודש פנימה לבקש את קרבת הא-להים עבור המשלח.

לאור זאת ניתן גם להבין את הכפרה שיש באכילת הכהנים מבשר החטאת (פסחים נ"ט ב ועוד). אכילתם מחזקת את העוסקים בקודש, את החוליה המקשרת בין המתכפר לבין המקדש, ומכאן גם את זיקתו של החוטא אל הקודש.

הצורך בחטאת לשם קידוש כבחטאת אהרן, עקב תפקידו הכללי ישראלי של הכהן המשיח, מבאר גם את הצורך בחטאת מיוחדת, פנימית, כאשר הכהן המשיח חוטא ("לאשמט העם", ויקרא ד', ג), או כאשר העם חוטא בהוראת הסנהדרין (ובשעיר, אמנם חיצוני, כאשר נשיא חוטא). לחטאם יש משמעות של נתק של כלל ישראל מן הקודש, מעין נסיגת השכינה מאהל מועד ("נסתלקה הקדושה", רש"י ויקרא ד', יז), המחייבת את כפרתו-הכשרתו של אוהל מועד (בהזיה על הפרכת ומתן דמים על

<sup>63</sup> וכן פירש רש"י (ויקרא ח', טו) את חיטוי המזבח בדם החטאת: "ויחטא את המזבח" – חטאו וטהרו מזרות להכנס לקדושה". וראה מלבי"ם ויקרא ט' (ג), כי אהרן נדרש לכפרה דווקא בעת כינוכו לכהונה.

<sup>64</sup> יש שפירשו שהיו אלו קרבנות חנוכתם לתפקיד הנשיאות (ראה ר"י אברבנאל במדבר ז', יב).

<sup>65</sup> זאת אולי הסיבה להקפדה המיוחדת בדם החטאת, שכל העבודות בדמה צריכות להיות "לשמה", מכוונות לתיקון העבירה (וראה **חידושי אגדות** למהרש"א לפסחים קטז ע"ב), ואולי אף לחיוב כיבוס בגד שניתז עליו מדם החטאת (לפני נתינתו למזבח).

## פרשת קרבנות היחיד – המבוא לעבודת ה'

המזבח הפנימי) להשראה מחודשת של שכנה, בדומה לעבודת כהן גדול ביום הכיפורים.<sup>66</sup>

כל הקרבנות הללו, על אף השוני הרב שבנסיבות הבאתם, נקראים אם כן חטאת על שם האיחוי של נתק מן הקודש או תגבור הזיקה אליו שיש בהבאתם. זו כנראה גם הסיבה לכך שגם פרה אדומה נקראת חטאת, כי מטרת שרפתה היא חידוש זיקתו אל הקודש של אדם שנטמא במת על ידי טיהור טומאתו במי אפרה. על כן נקראת פעולה זו חיטוי, ומכאן כנראה לכל חיטוי במובן של ניקיון.<sup>67</sup>

### ולא ידע ואשם

קרבן האשם מעורר, כאמור, תמיהה. אמנם בא הוא לכאורה על חטא כחטאת, ולשון חטא ולשון אשם באים בתורה לכאורה בהוראה דומה, אולם הלכותיו מהן דומות לחטאת ומהן שונות ואף דומות לעולה: כהנים אוכלים ובעלים מתכפרין בו כבחטאת, וכחטאת אין הוא בא בנדבה (רמב"ם מעשה הקרבנות פ"ד ה"ח, אף שיש שחלקו על אשם תלוי). מנגד, זריקת דמו אינה כשל חטאת אלא כשל עולה. כהן משיח או נשיא מקריבים לאשם את אותה הבהמה שמקריב אחד מן העם, ובניגוד לחטאת אין הוא בא כקרבן ציבור. על השוני שיש במטרת הבאת האשם מזו של החטאת תיעיד ההלכה שלפיה על מצורע המיטהר מטומאתו להביא הן חטאת והן אשם לטהרתו, ומסתבר כי תפקידים שונים להם. מה הוא אפוא המאפיין את קרבן האשם, ומה משמעות הקרבנותו?

על שאלה זו יש להוסיף תמיהה על עצם מושג האשם, שכן מצינו לשון אשם שכלל לא מכוונת לקרבן או לחטא, אלא לחוב ממוני גרידא. על גוזל ונשבע לשקר נאמר (במדבר ה', ז): "והתודו את חטאתם אשר עשו והשיב את אשמו בראשו וחמישתו יסף עליו ונתן לאשר אשם לו". מהי אפוא משמעות המושג "אשם"?

במסכת כריתות (כו ע"ב) מצאנו: "השתא דאמר: כי מתיידע ליה מייתי חטאת, אשם תלוי למה בא? ... אלא אמר רבא: להגן עליו מן הייסורים". אולם אין בדברים אלו בכדי להסביר את לשון האשם, או את חיובו של אשם ודאי.

רמב"ן (ויקרא ה', טו) ביאר כי לשון אשם הוא מלשון שממה: "כי שם אשם מורה על דבר גדול אשר העושו יתחייב להיות שמם ואבד בו", ומבאר שם רמב"ן את

<sup>66</sup> ראה ספרי 'עצומו של יום' עמ' 77-88.

<sup>67</sup> "וחטא את הבית" (ויקרא י"ד, נב) תרגם אונקלוס מלשון ניקיון: "וידכ".

החומרה היתרה שיש בכל חייבי האשם (על הספק המחייב אשם החמירה התורה יותר מן השוגג המחייב חטאת מפני שבעליו סבור שאין עליו חטא, ואם לא יביא קרבנו יהא לשממה).<sup>68</sup> אולם בהסבירו את טעם היות האשם זכר כתב (שם ג', א): "שהוא לריח ניחוח כעולה".

ראשונים ואחרונים מצאו מאפיינים אחרים משותפים לאשם: ספורנו (ויקרא א', ב, שם י"ד, יב, ושם י"ט, כ) כתב כי האשם בא על חילול הקודש שיש בכל החטאים שעליהם מביאים אשם, אולם לא ברור בדבריו איזה חילול מיוחד של הקודש יש באשם תלוי. מרן הרב קוק זצ"ל (**עולת ראייה** ח"א עמ' קעג) ביאר כי האשם בא על חטא בעל משמעות רוחנית חברתית (וראה שם ביאור משמעות זו בכל סוגי האשם). אולם לכאורה גם לחלק מהחטאים שעליהם באה החטאת יש משמעות חברתית. הרב אהרן ליכטנשטיין כתב (**שיעורי זבחים** עמ' 15), כי החטאת מכפרת על החטא, ואילו האשם מכפר על האדם. ראייתו היא מחיוב אשם קבוע גם על מזיד. אולם יש להבין מדוע בחרה התורה עברות מוגדרות אלו דווקא, במה מיוחדים שפחה חרופה וגזל בעניין זה, ומה פשר האשם שאינו בא על חטא (מצורע ונזיר)?

רד"ק (**ספר השרשים**, ערך 'אשם') כתב כי האשם כחטא ויש לו משמעות של שממה, אולם הוסיף משמעות נוספת: "והיה כי יחטא ואשם" – שישים עצמו אשם, יכיר בחטאו. באופן דומה פירש גם מלבי"ם (ויקרא ה', שסט), שאשם פעמים משמעותו העונש המגיע על חטא (והוא מלשון שממה) ופעמים משמעותו עצם ההכרה בחטא (כמו ב"עד אשר יאשמו ובקשו פני", הושע ה', טו), לקיחת אחריות.

לאור זאת ניתן להציע כי כל מהותו של קרבן האשם הוא החיוב להכרה בחטא, אף במצבים שבמבט ראשון נראים כאינם מחייבים כלל כפרה. כך, כאשר מסופק האדם שמא כלל לא חטא (בחטא שיש בזדונו כרת) מורה לו התורה לקבל אחריות ולהביא אשם תלוי. כך, כאשר מעל אדם בקודש, מחייבת אותו התורה להחזיר את אשר מעל בתוספת חומש, ועל כן היה מקום להבין כי כופר לו, כמנהג שבין אדם לחברו. באה התורה ומלמדת כי גם אם ערך המעילה הושב אל הקודש עליו להכיר בכך שעצם המעילה בקודש מחייבת כפרה. בדומה, גם במקרה של גזלן המחזיר את כל אשר גזל לעמיתו היה מקום לומר כי בהשבה זו נתכפר לו. באה התורה וחייבה אותו להכיר כי השבועה שנשבע לשקר חטא היא, ועליו להביא אשם. יתרה מזאת, בספר במדבר נקראת הקרן המושבת לנגזל "אשם", כי שם מחדשת התורה שחיובו של אדם

<sup>68</sup> רמב"ם (**מורה נבוכים** ג', מו) חולק על הסבר זה.

## פרשת קרבנות היחיד – המבוא לעבודת ה'

בחומש ובקרבן הוא רק אם התוודה על שגול ("והתודו את חטאתם אשר עשו והשיב את אשמו בראשו וחמישתו יסף עליו ונתן לאשר אשם לו", שם ה', ז), רק אם קיבל אחריות על גזלתו. משמעו הרחב של "אשם" הוא אם כן קבלת אחריות.

באופן דומה ניתן להבין את האשם המובא על שפחה חרופה. שפחה חרופה היא רק חצי משוחררת ועל צד העבדות שבה לא חלים קידושיה לישראל. על כן יש לכאורה צד של פטור מאיסור אשת איש במעשהו של הבא עליה (ולראיה הרי אין הוא לוקה). באה התורה ומחייבת אותו להכיר כי חטא ולהביא אשם.

כן גם כאשר נזיר נטמא בטרם השלים את ימי נזירותו. התורה מחייבת אותו לחזור על נזירותו. היה אפוא מקום להבין שנשכחה לו אי הזהירות שהביאה לטומאתו. באה התורה ומלמדת כי מחויב הוא לקבל על עצמו אחריות לקראת נזירותו המחודשת (אף אם טומאתו היתה באונס) ולהביא אשם (יחד עם חטאת ועולה). רק אז יותר לו לחדש את נזירותו.<sup>69</sup> כאשר יסיים את נזירותו בטהרה יביא שלמים במקום האשם.

בדומה לכך יש להבין את אשם המצורע. חלק מכפרתו-טהרתו של המצורע היא לשם חזרתו לחברה לאחר שבודד ממנה (קרבנו הוא "לאישתרוי בקהל", שבועות ח ע"א). על כן ניתן אולי להבין כי אשמו בא ללמד אותו כי לשם חזרה לקהל ישראל עליו לקבל את האחריות החברתית הנדרשת מכל אחד ואחד בקהל זה (אחריות שממנה התעלם עת חטא לפני צרעתו). מדם האשם יושם על בהונותיו ועל תנוך אוזנו (והוא יימשח בשמן), כקידושם של הכהנים לעבודה בזמן חנוכת המשכן, ללמד כנראה על קידושו לבוא בקהל לאחר שקיבל על עצמו אחריות למעשיו.<sup>70</sup>

תוכנו של קרבן האשם הוא אם כן חיובו של אדם להכיר באחריותו על מעשיו השליליים גם כאשר יש מקום שירגיש חופשי ממנה. על כן, יש בעבודתו של האשם היבטים שדומים לחטאת, כי כחטאת בא הוא לתקן ניתוק מן הקודש, ויחד עם זה גם

---

69 זו דעת ר' ישמעאל בנו של ריב"ב, כפשטות לשון הפסוקים. אמנם, לדעת חכמים (נזיר יח ע"ב) אין האשם מעכב.

70 כאמור, בקרבנות הבאים על טומאת הנזיר ובטהרת המצורע אין כלל כפרה על חטא. זאת אולי הסיבה לכך שאשם איננו קצוב (ויקר), כיתר קרבנות האשם.

היבטים שדומים לעולה, כי בהכרה בחטא שאיננו מבורר, בלקיחת אחריות, יש משום ביטוי של נאמנות כבעולה.<sup>71</sup>

מבין כל הקרבנות, רק באשם אין שחיטתו וזריקת דמיו כתובות בפרשת ויקרא (אלא רק הקרבנו למשכן), כי אם בפרשת צו (ויקרא ז', ב). יתר הקרבנות באים מתוך ענווה, מילוי רצונו של האדם בקרבת ה' בא לידי ביטוי רק בנתינת דמי הקרבן על המזבח. בהבאת אשם, בקבלת אחריות על חטא מסופק, יש משום גבורה. על כן, עצם הבאת הקרבן לפני ה' אף לפני שחיטתו מבטאת את משמעותו. על כן רק זו כתובה בפרשת ויקרא. קבלתו, שחיטתו, זריקת דמיו ויתר העבודה בו הם כבר פרי הבאתו, וכיתר הקרבנות כתובים בפרשת צו.

מעתה גם מתבררים הפסוקים שבהם לשון חטא ולשון אשם משמשים זה ליד זה. בחטאת נשיא למשל נאמר (ויקרא ד', כב-כג): "אשר נשיא יחטא... אשר לא תעשינה בשגגה ואשם. או הודע אליו חטאתו אשר חטא בה...". על כך דרשו חז"ל (הוריות יא ע"א ועוד): "אשר לא תעשינה בשגגה ואשם" – השב בידיעתו מביא קרבן על שגגתו, לא שב בידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו, כי "אשם" הוא ההכרה בחטא. מבואר גם מדוע קרבן עולה ויורד נקרא אשם, כי הוא בא רק לאחר שהחוטא הכיר בחטאו והתוודה עליו: "והיה כי יאשם לאחת מאלה והתודה אשר חטא עליה. והביא את אשמו לה' על חטאתו אשר חטא נקבה מן הצאן כשבה או שעירת עזים לחטאת" (ויקרא ה', ו-ז). כך גם "אשמת העם" (ויקרא ד', ג) שיש בחטאו של כהן משיח היא משום אחריותו על העם כולו.

מהותו של האשם שונה אפוא מזו של החטאת. בחטאת מבקש האדם את ביטול הנתק עם הקודש שגרם חטאו (או במקרים מיוחדים על תוספת קרבה), באשם נקרא האדם לקבל על עצמו אחריות על מעשיו (במקרים שאותם פירטה התורה). שניהם חידושה של תורה, התולה את קרבנות של האדם אל א-להיו גם במעשי החולין שלו.<sup>72</sup>

71 הבנת האשם כקבלת אחריות תסביר אולי גם את דברי חז"ל, כי האשם בא להגן בפני הייסורים. יש ייסורים הבאים על אדם כדי לעוררו לתשובה (ברכות ה ע"א). קבלת אחריות על מעשיו מגינה עליו מהם.

72 בשני אלה יש הקבלה לתוכנם של ספר בראשית וספר דברים (ראה הערה 51 לעיל), ואכמ"ל.

#### ד. סיכום

חנוכת המשכן מתוארת בתורה בשלושה חומשים שונים: חנוכת אהל מועד בענן בסוף ספר שמות (מ', לד-לה), חנוכת מזבח העולה באש בספר ויקרא (ט', כד) וחנוכת הארון בדיבור מבין שני הכרובים בספר במדבר (ז', פח-פט). בשלושתן יחדיו היה משום המשך למעמד מתן תורה בסיני, שאף הוא היה בענן, באש ובדיבור, וכדברי הרמב"ן (שמות כ"ה, ב): "וסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר". כל אחד מאלו מבטא היבט אחר בזיקת ישראל לא-להיו. ספר שמות הוא "ספר האומה" (אברבנאל הקדמה לשמות), ספר במדבר הוא "סדר הנהגת העם" (שם הקדמה לבמדבר), וספר ויקרא הוא ספר העבודה והקדושה.<sup>73</sup>

על כן מתאימה חטיבת פרשות קרבנות היחיד לראש ספר ויקרא כמבוא לספר כולו, שעניינו עבודת ה' על כל היבטיה. לא כהקדמה המבארת את פרטי העבודה הנדרשים לחנוכת המזבח נכתבה חטיבת פרשות זו כאן, כי אם כדי לבאר על ידם את מהות העבודה במשכן כחלק מעבודת ה' בכלל.

הפסיקה התורה את תיאור חנוכת המשכן שהחל בספר שמות ופתחה את ספר ויקרא בדיני הקרבנות כדי להקדים לחנוכת מזבח הנחושת במשכן ביאור של מהות השינוי שיש בעבודה על מזבח זה ממה שהיה מקובל עד אז.<sup>74</sup> מעתה, אין העבודה בקרבנות כרצון איש ואיש ובכל מקום, עליה להיות מדוקדקת כפי ציווי התורה – על ידי הכהנים ובמשכן, תוך דקדוק בכל פרט ופרט בהקרבת הקרבן. בקשת הקרבה של האדם מישראל תהיה מעתה בזיקה לכלל ועל ידי הכהנים במשכן. רק אז תהיה "ריח נחוח – שאמרתי ונעשה רצוני". ממילא, מבוא זה גם מקדים ומבאר את מהותו של החטא המרכזי בספר ויקרא – חטאם של נדב ואביהוא בהקריבם אש זרה.<sup>75</sup>

פתחה התורה בשלושת קרבנות הנדבה של היחיד – העולה, המנחה וזבח השלמים, כי נהגו הם גם לפני מתן תורה. טבעיים הם כנראה לנפש האדם. קראה היא להם "קרבן", אמצעי לקרבה. מבטאים הם אופנים שונים של רצונה הטבעי של נפש האדם לקרב אל הא-להים אשר בראה, ביטויים לפני השונות של הנפש: העולה, ביטוי של נאמנות כחייל בצבאו של מלך, המנחה ביטוי של תלות כעבדו של מלך,

73 וראה בהרחבה בספרי 'עצומו של יום' חלק ג' פרק ב'.

74 וממה שאולי היה מיועד למזבח האדמה הנזכר מיד לאחר מתן תורה, שעליו נאמר (שמות כ', כ): "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך", וראה ספורנו שמות ל"א, יח.

75 וממבוא זה גם כל הלכות מחוסרי כפרה. ראה "מה ליולדת, למצורע ולזב ולחנוכת המשכן".

וזבח השלמים בקשה לשיוך למקורביו של מלך. לאחריהם חידשה התורה שני סוגי קרבן שלא נהגו לפני מתן תורה: את החטאת ללמד על אפשרות התיקון גם אם נוצר נתק בין האדם לבין הקודש, ואת האשם כדי ללמדו לקחת אחריות על מעשיו. כי אין להפריד בין חיי החולין של אדם לבין זיקתו לא-להיו. במשמעותם הבסיסית הזאת ישמשו שילובים שונים של חמשת סוגי קרבנות אלו (עם שינויים מסוימים לפעמים) במאורעות שונים של היחיד ושל הציבור, כפי שמפורטים הדברים בהמשך ספרי התורה.

הפרידה התורה בין שלבים שונים של מעשה הקרבנות: את העבודה מהבאתם ועד זריקת דמם והקטרת אימוריהם כתבה בפרשת ויקרא – מלוי רצונו של המקריב, ואת אכילתם משולחן גבוה או ירידתם מן המזבח בפרשת צו – פרי הקרבנות, כדי ללמד כנראה על הכוונה הנכונה בעבודת ה'. אמנם, השפע הא-להי הוא תולדה של עבודת ה' בכלל ועבודת הקרבנות בפרט (והחטא גורם למניעתו), כפי שיחזור ויתבאר בהמשך ספר ויקרא עד לברכות ולקללות שבסופו, אולם אל לו לעובד ה' להתנות את עבודתו בשפע זה, או לראות בו את מטרת עבודתו. מטרתו צריכה להיות בקשת קרבת ה' בלבד, אולם זו תלויה בכלל אורחות חיי. ועל כן אין ירידת השפע סמוכה ומיידית לבקשתו.

בנוסף, שינתה התורה בפרשת צו מסדר הקרבנות שבפרשת ויקרא. פתחה בעולה, שרק דשנה יורד מן המזבח, המשיכה במנחה, בחטאת ובאשם הנאכלים רק על ידי הכהנים בעזרה, וסיימה בשלמים הנאכלים אף על ידי הבעלים בכל מחנה ישראל. כאומרת "קדושים תהיו", על הקדושה להתרחב מן המקדש אל כל תהלוכות החיים, כפי שגם יסוד זה ילך ויתבאר במהלך ספר ויקרא.<sup>76</sup>

\*\*\*

"הואיל ואתם מתעסקים בהם [= בקרבנות גם כאשר חרב הבית] מעלה אני עליכם כאילו אתם מקריבים אותם" (ויקרא רבה ז', ב).

76 חמשת היסודות בעבודת ה' הבאים לידי ביטוי בחמשת סוגי הקרבנות קיבלו לדורות ביטוי גם בעבודה שבתפילה: ביטוי הנאמנות בקבלת עול מלכות שמים בקריאת שמע (ובאמירת "אשרי" במנחה), ביטוי התלות וההודיה בתפילת העמידה, וקבלת האחריות והבקשה לאיחוי נתק החטא בוידוי ובנפילת האפיים שלאחריה. כקרבנות, גם עיקרה של התפילה הוא בקשת הקרבה (ראה נפש החיים שער ב' פרק י"ד, למשל). על כן "עיון התפילה", הציפייה להיענות מיידית, אסור. כקרבנות, צריכה היא כוונה ולהט הנפש, אך טופסה קבוע.

הרב אוריאל בנר

## פסח שני כשנבנה המקדש לאחר פסח ראשון

א. דעת התוספתא והירושלמי

ב. דעת התנאים בספרי

ג. הכרעת ההלכה

ד. פסח שני בזמן הזה

עיקר דין פסח שני נועד בעבור מי שהיה אנוס ולא יכול היה להשתתף עם הציבור בפסח הראשון. האם משמעותו של דבר היא שהפסח השני הינו מעין 'תשלומין' לפסח הראשון, וכאשר אדם היה פטור מפסח ראשון פטור הוא אף מן השני; או שמא החיוב בפסח שני אינו תלוי בחיוב בפסח הראשון?

שאלה זו שנויה במחלוקת תנאים בפסחים צ"ג ע"א. אחת ההשלכות שיכולה להיות לה, מעבר למה שנאמר בגמרא שם, היא במקרה שבו הקרבת קרבן הפסח תחל להיות אפשרית רק לאחר י"ד בניסן. או אז, האם תהא חובה לכל הציבור להקריב פסח שני במקום הראשון שהקרבנו לא התאפשרה?

שאלה זו נושקת לשאלות נוספות, כמו האם אפשר לעשות פסח שני בטומאה,<sup>1</sup> אך אנו נתמקד רק בשאלה הראשונה.

כתב הרמב"ם:

מי שהיה טמא בשעת שחיטת הפסח שאין שוחטין עליו, או שהיה בדרך רחוקה, או נאנס באונס אחר, או ששגג ולא הקריב בראשון, הרי זה מביא פסח בארבעה עשר לחדש השני בין הערבים. ושחיטת פסח זה מצות עשה בפני עצמו ודוחה את השבת, שאין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפני עצמו, לפיכך חייבין עליו כרת (הל' קרבן פסח פ"ה ה"א).

הרמב"ם אמנם פוסק שפסח שני אינו תשלומין, אך לא מתייחס במפורש למקרה של קיום פסח שני בזמן שהראשון לא היה חובה.

---

<sup>1</sup> ראה מנחת חינוך סוף מצווה ש"פ, שערי מועדים עמוד ע"ר.



## א. דעת התוספתא והירושלמי

יש מן האחרונים שניסו להשיב לשאלה זו על פי הנאמר בתוספתא ובירושלמי לגבי גר שנתגייר לאחר י"ד בניסן. זו לשון התוספתא:

גר שנתגייר בין שני פסחים צריך לעשות פסח שני, דברי רבי. ר' נתן אומר: אין צריך לעשות פסח שני, שכבר לא נתחייב בראשון. ניתן להן לישראל לבנות בית הבחירה, היחיד עושה פסח שני ואין הציבור עושה פסח שני. ר' יהודה אומר: אף הציבור עושה פסח שני. אמר ר' יהודה: מעשה בחזקיה מלך יהודה שהעשה את הציבור לעשות פסח שני שנאמר "כי מרבית העם רבת מאפרים וממנשה מיששכר ומזבולון לא הטהרו וגו'" (פסחים פ"ח ה"ד).

ובירושלמי למדנו:

ניתן לישראל לבנות בית הבחירה – יחיד עושה פסח שני ואין ציבור עושה פסח שני. רבי יודה אומר: ציבור עושה פסח שני, שכן מציינו בחזקיה שעשה פסח שני, הדא הוא דכתיב: "כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה וגו'" (פסחים פ"ט ה"ה).

גר שהתגייר לאחר י"ד בניסן לא נתחייב בפסח ראשון, ומשום כך נחלקו תנאים האם הוא מתחייב בפסח שני. והוא הדין לבית המקדש שנבנה לאחר י"ד בניסן – לכל הציבור כולו.

כך הבינו ה'מנחת חינוך'<sup>2</sup>, 'מרכבת המשנה'<sup>3</sup> ו'קהלת יעקב'<sup>4</sup> וכן משמע מדברי הגר"א שגרס בתוספתא "וכן ניתן להן לישראל". וביאר דבריו בחזון יחזקאל:

הכוונה, כלומר באותו אופן עצמו דמיירי כאן בגר, היינו שנתגייר בין שני פסחים, הוא-הדין נמי אם אירע שנבנה בית הבחירה בין שני פסחים פטורים.

## התלות של הפסח בבית הבחירה

הדוגמה שהובאה בתוספתא ובירושלמי למקרה שבו ציבור נדחה (או שאינו נדחה) לפסח שני היא ש"ניתן להן לישראל לבנות בית הבחירה" לאחר י"ד בניסן. מכאן מקשה הר"י פערלא על שיטת רש"י שבית המקדש יִרד משמים ולא ייבנה על ידי אדם – מדוע לא נאמר ש'נבנה' להם בית הבחירה לאחר י"ד בניסן?

<sup>2</sup> מצווה שפ"א.

<sup>3</sup> הל' קרבן פסח פ"ז ה"א.

<sup>4</sup> לבעל המשכנות יעקב, פסחים דף צג.

## פסח שני כשנבנה המקדש לאחר פסח ראשון

...ומבואר מזה דביהמ"ק דלעתיד נבנה על ידי ישראל ולא שיבנה מאליו מן השמים. וכדקאמר בהדיא בתוספתא וירושלמי ניתן להם לישראל לבנות בית הבחירה וכו'. הרי דאי אפשר שייבנה אלא על ידי ישראל. דאם לא כן הכי הווא ליה למיתני נבנה להם לישראל בית הבחירה וכו' או נתגלה להם וכו'. וזו תמיהא על פירש"י וסייעתו ז"ל (ביאור על ספר המצוות לרס"ג עשה יג).

כדי ליישב את שיטת רש"י יש שהסבירו את דברי התוספתא והירושלמי – "ניתן להם לבנות" – באופן שונה. וכן כתב בחסדי דוד:

זה קשה, הלוא מפורש הוא במשנה דפסחים קרבו גם בכמה... ואם כן אין הפסחים תלויים כלל בבנין בית הבחירה! ואפשר לומר על פי מה דאיתא בירושלמי סנהדרין פרק קמא דחזקיהו שמצא גולגולת ארוונה היבוסית תחת המזבח ועל כרחך צריך לומר דבאותו זמן נתקלקלה הרצפה או המזבח והוצרכו לחתור ולחפור שם כדי לבנות המזבח ועל ידי זה מצאו הגולגולת דבלאו הכי יקשה איך לא נודע הדבר הזה כמה שנים לפני חזקיהו, וזהו גם הפירוש כאן בתוספתא ניתן להם... פירוש לחדש ולתקן איזה דבר, ואז הוצרכו להלכה זו לדעת אם ציבור נדחה לפסח שני וכגון שאירע התיקון הזה לפני הפסח ופליגי בזה, ת"ק סובר דאין הציבור נדחה לפסח שני רק בשביל טומאה ור"י סובר דגם בשביל זה הציבור עושה פסח שני.

כלומר, לא מדובר כאן על בניין בית שלישי על ידי בני אדם, אלא על שיפוץ הבית בזמן שהוא קיים – דבר היכול להתאים גם לשיטת רש"י. השיפוץ שעליו מדובר מוכרח להיות שיפוץ כזה שבלעדיו המזבח פסול ולכן אי אפשר היה להקריב עליו פסח ראשון. ה'חסדי דוד' מוסיף שאכן קרה כמקרה הזה בתקופת חזקיהו, שהתעורר צורך לחפור תחת המזבח כדי לשפצו, ובחפירה זו נתגלתה גולגולתו של ארוונה היבוסית.<sup>5</sup>

### ביאורים שונים בדברי התוספתא והירושלמי

ב'מנחת ביכורים' תיקן את גרסת התוספתא כך שביאור דבריה לא יתייחס כלל לשאלה שבה פתחנו את המאמר, לגבי בית המקדש שנבנה לאחר י"ד בניסן, וכן לא יתייחס כלל לשיטת רש"י שלפיה בית המקדש ייבנה בידי שמים. וזו לשונו:

ניתן להם לישראל לבנות בית הבחירה ולחוג בו ג' פעמים בשנה גרסינן, ומכאן מוכח דציבור אינם עושין פסח שני. דאי עושין – אם כן ד' פעמים בשנה הוא, דכי נמי טמא בראשון ונטהר ברגל מביא קרבן בשאר ימות החג ואפילו למ"ד אינו מביא, מכל מקום

<sup>5</sup> בשיטתו הולך אחריו בנו (שהיה חתנו של החיד"א), כמובא בשו"ת יוסף אומץ להחיד"א סימן ו. כמו כן, בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב, סימן מ"ז) הביא ראיה לשיטת החסדי דוד, מכך שסיפור מציאת גולגולת ארוונה תחת המזבח נזכר בירושלמי באותה סוגיה.

בהיה בדרך רחוקה או בשאר אינס מביאין ברגל, אם כן משכחת בציבור שעושין ד' פעמים. אלא אין ציבור עושין פסח שני וטמא זבין וטמא מת עושין בראשון. כלומר, אין בתוספתא ובירושלמי התייחסות לבית מקדש שנבנה לאחר "ד בניסן, והמילים "ניתן להם לישראל" מוסבות בעיקרן על המשך המשפט – "ולחוג בו ג' פעמים בשנה". הטענה של הסובר שאין ציבור נדחה לפסח שני כשכולו (או רובו) היה טמא היא שאם הציבור ידחה ייחשב פסח שני כרגל לכל דבר, והרי ידוע שניתנו לישראל רק שלוש רגלים!

לפי ה'פני משה' הירושלמי עוסק בעניין אחר לגמרי, כהמשך לסוגייה שנידונה שם קודם לכן – "טמא זיבה וטמא צרעת נדחין לפסח שני; טומאת עבודה זרה – עשו אותה כטמא זיבה וטמא צרעת". הירושלמי מקשה על ההשוואה בין טומאת הצרעת והזיבה ובין טומאת עבודה זרה – שאם טומאת עבודה זרה חמורה כל כך, כיצד התירו לבנות את המזבח במקום שבו הייתה בעבר עבודה זרה:

היינו נמי דקאמר הכא דלא תיקשי אם טומאת עבודה זרה היא חמירה כל כך שעשו אותה כטומאת זיבה וצרעת אם כן בית הבחירה היאך נבנה על המקומות שנטמאו בטומאת עבודה זרה? וקאמר דהא לא קשיא לפי שניתן רשות לישראל לבנות בית הבחירה על פי הדיבור.

דברי הירושלמי "ניתן להם לישראל לבנות את בית הבחירה" לשיטתו נועדו לתרץ קושיה זו ולומר שההיתר נובע מציווי מיוחד שנצטוו ישראל לבנות את בית הבחירה דווקא במקום זה.

### ב. דעת התנאים בספרי

ההשוואה בין גר שנתגייר בין שני הפסחים ובין בית המקדש שנבנה בין שני הפסחים מצויה לדעת חלק מן האחרונים גם בספרי:

"דבר אל בני ישראל" – בני ישראל עושין פסח שני ואין הגרים עושים פסח שני. "איש" – האיש עושה פסח שני, אין הקטן עושה פסח שני. ר' שמעון אומר: האיש עושה פסח שני אין הציבור עושין פסח שני (ספרי זוטא במדבר ט', י').

כלומר, תנא קמא לומד מהמילה "איש" שקטן שהגדיל בין שני הפסחים אינו עושה פסח שני, ורבי שמעון לומד ממילה זו שהציבור אינו עושה פסח שני. על איזו מציאות דיבר רבי שמעון? מסביר הרב שמעון וינוגרד:

ברור דרבי שמעון בא להוסיף וללמד דאפילו להסוברים דגר שנתגייר וקטן שהגדיל בין שני פסחים חייבים לעשות פסח שני, משום דפסח שני הוא כרגל לעצמו, בכל זאת

## פסח שני כשנבנה המקדש לאחר פסח ראשון

אין ציבור עושיין פסח שני... אינו אומר איש נדחה ואין ציבור נדחין... וזה יתכן רק  
בנבנה בית הבחירה בין שני פסחים... (מוריה, קובץ המועדים, פסח ח"א עמ' תתכ"ו).  
כלומר, רבי שמעון מדבר על מציאות שבה ציבור שלם לא היה ראוי להקריב פסח  
ראשון, והיתה הווא אמינא לחייבו בפסח שני, ומדרשת הפסוק הוא לומד לפטור את  
הציבור במקרה זה גם מפסח שני. באיזו מציאות מדובר שבה הציבור לא עשה פסח  
ראשון, הרי טומאה הותרה בציבור? מפרש הרב וינוגרד שמדובר במציאות שבה נבנה  
בית המקדש בין שני הפסחים, ובכל זאת אין הציבור עושה פסח שני!

אולם, בפירוש אחר לספרי זוטא המובא ב'תורה שלמה' לרב כשר, נתפרשו הדברים  
באופן שונה – ולפיהם רבי שמעון עוסק במקרה שציבור שלם (או רובו) נדחה מפסח  
ראשון לשני בגלל טומאת זיבה וצרת (שלא הותרה בציבור):

אין הציבור... היינו אפילו לא עשו פסח ראשון כגון שהיו זבין ומצורעים שאז אפילו  
אין עושיין הפסח כנ"ל, אפילו הכי אין עושיין... דלמימר שהציבור אין עושיין בטומאה  
לא איצטריך דכבר אשמעינן לעיל.

### ג. הכרעת ההלכה

גם אם נאמר שמקורות אלו עוסקים בשאלתנו, עדיין יש לברר כיצד יש לפסוק הלכה,  
שכן לא מצאנו לכך תשובה מבוררת בלשון הרמב"ם. אולם, הרב משולם ראטה זצ"ל  
נקט בפשטות שהוכרעה בכך הלכה:

ועיין בירושלמי פסחים פ"ט ה"א ותוספתא פסחים פ"ח ה"ב... וחכמים חולקים עליו  
ואומרים יחיד עושה פסח שני ואין הציבור עושים פסח שני, והלכה כחכמים, וכדאיתא  
בפסחים דף ס"ו וברמב"ם פ"ז מהל' קרבן פסח ה"א, ולפי זה גם קרבן פסח של ציבור  
אין עושים בפסח שני (קול מבשר, ח"ב סע' י).

וכך סבור אף הרב הרצוג בתשובה שתובא בהמשך.

לעומת זאת, ה'מנחת חינוך' הגיע למסקנה שכאשר המקדש נבנה בין שני הפסחים –  
הציבור חייב להקריב פסח שני (וזאת על פי מקור אחר, וכדלקמן). למרות זאת כותב  
ה'מנחת חינוך' בסוף דבריו:

שוב אחרי זמן רב ראיתי בירושלמי פרק מי שהיה, שהוא פלוגתא דתנאי אם יבנה  
בהמ"ק בין פסח א' לפסח שני, דחד אמר דיקריבו ישראל פסח שני וחד אמר דלא  
יקריבו עיי"ש.

מכאן מוכח שגם לדעת ה'מנחת חינוך' דין זה שנוי בירושלמי במחלוקת תנאים. אם כן  
נשאלת השאלה – מדוע הגיע ה'מנחת חינוך' למסקנתו, בניגוד לדעת רבנו!

הסבר אפשרי לכך הוא על פי דין גר שנתגיר וקטן שהגדיל בין שני הפסחים. בבירייתא במסכת פסחים (צג ע"א) מצינו מחלוקת משולשת בשאלת חיובי הכרת לנמנע מהקרבת שני הפסחים – רבי סובר שחייב פעמיים כרת מפני שביטל שני פסחים, רבי נתן סובר שחיובו בכרת אחד בלבד משום ביטול פסח ראשון, ואילו רבי חנינא בן עקיבא סובר שאמנם חיובו בכרת אחד בלבד, אך חיוב זה בא לו על ההחמצה הכפולה דווקא, וכל עוד לא עבר פסח שני אינו מתחייב בכרת. בעקבות ברייתא זו, מציינת הגמרא כי מצינו מחלוקת של רבי ורבי נתן בשאלה נוספת:

תניא: גר שנתגיר בין שני פסחים, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייב לעשות פסח שני, דברי רבי. רבי נתן אומר: כל שזקוק לראשון זקוק לשני, כל שאין זקוק לראשון אין זקוק לשני.

לדעת רבי קטן שהגדיל בין שני הפסחים חייב לעשות פסח שני, ולדעת רבי נתן הריהו פטור מפני שחיובו הוא תוצאה מהחיוב בפסח ראשון. נמצא לפי זה שלדעת רבי, גם אם ייבנה בית המקדש בין שני הפסחים יתחייבו הציבור לעשות פסח שני, שהרי רגל בפני עצמו הוא, ולכן הכריע ה'מנחת חינוך' שחובה להקריב פסח שני גם בלא הראשון.

#### דעת הרמב"ם

הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ה ה"א) הכריע כדעת רבי, ש"אין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפני עצמו. לפיכך חייבין עליו כרת". ממילא, פוסק הרמב"ם בהמשך הפרק (ה"ז): "גר שנתגיר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייבין לעשות פסח שני".

לאור פסיקות אלו, נראה לכאורה שאם תתאפשר ההקרבה בין שני הפסחים, יהיה דין עם ישראל כדין גר או כדין קטן שהגדיל והכול יתחייבו בפסח שני. אף שבתלמוד הבבלי לא קישרו זאת לנידונו, כיוון שיש מקום לקשר, וראינו בספרי זוטא שהדברים מופיעים יחד – מסתבר שכך יפסוק הרמב"ם גם בעניינו. אולם, יש מקום לומר ששתיקתו של הרמב"ם יכולה ללמד שאין הוא משווה בין בית המקדש שנבנה בין שני הפסחים ובין גר שנתגיר ביניהם, והוא סבור שבמקרה שנבנה המקדש בין שני הפסחים אין עושים פסח שני (ועיין פרדס יוסף החדש על התורה במדבר ט).

#### חילוק בין טומאת מת לשאר דחיות

הר"מ ראטה הזכיר בדבריו את דברי הרמב"ם המהווים לדעתו פסיקה בענין זה. אך הדברים לא מוסכמים, שהרי הרמב"ם פסק:

## פסח שני כשנבנה המקדש לאחר פסח ראשון

... אבל אם היו רוב הקהל טמאי מת... אינן נדחין, אלא יקריבו כולן הפסח בטומאה הטמאים עם טהורים, שנאמר: ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם, יחידים נדחים ואין הצבור נדחה, **ודבר זה בטומאת המת בלבד** כמו שביארנו בביאת המקדש (הל' קרבן פסח פ"ז ה"א).

משמעות הדברים היא שבשאר טומאות הציבור כן נדחה. דיוק זה, הנוגד את דעתו של הר"מ ראטה, נזכר באריכות בדברי ר' אברהם פרדו, חתנו של החיד"א:

ואמנם כד דייקנין פורתא האמת יורה דרכו דאין הדבר כן והיינו דאף על גב דאמרינן דאין ציבור נדחין לב' לא אמרינן אלא כד אידחו מכח טומאת מת אבל אי אדחו מכח טעמא אחריןא ודאי עבדי, והראיה לזה שהרי אי הוה טמאי זיבה בראשון ודאי עושין בשני... וכן נראה בהדיא מלשון הרמב"ם בפ"ז מה' קרבן פסח,<sup>6</sup> וז"ל: רבים שהיו טמאי מת בפסח ראשון אם היו מיעוט הקהל הרי אלו נידחין וכו' אבל אם היו רוב הקהל וכו' אינן נידחין אלא יקריבו וכו' שנאמר וכו' יחידים נידחים ואין צבור נדחה ודבר זה בטומאת המת וכו', עד כאן. הרי דקאמר בהדיא דהא דאין ציבור נידחין היינו בטומאת מת דוקא משמע בהדיא דבשאר טומאות ודאי נידחין (יוסף אומץ, סימן ו').

ר"א פרדו ממשיך אליבא דשיטתו, ומדמה את המקרה של בית המקדש שנבנה בין שני הפסחים לדחיית הציבור לפסח שני בגלל שאר טומאות:

אם כן, בנדון דידן כיון דמאי דלא עבדו בראשון אינו אלא מטעמא דאונס אנוס על פי הדיבור שאין לנו מקדש ולא מזבח ולא כהן להקריב קרבנות חובותינו – הא ודאי אין לך אונס גדול מזה, ואם כן איפה למה נגרע לבלתי הקריב קרבן ה' במועדו בשני, דהא להכי שדייה רחמנא להאי לנפש לומר לך איש נדחה ואין ציבור נדחין והיינו דוקא לנפש דהיינו טמאי מת, הא שאר אונסים ודאי דעבדי דמאן אפקינהו. נמצינו למדין מכל זה דהא דאמרינן דאין ציבור נדחה לשני אינו אלא דווקא בטומאת מת...

---

<sup>6</sup> יש להעיר, שברמב"ם ניתן לפרש שזבין וכו' נשתנו מטמאי מת בכך שבהם אין לעשות בטומאה, אך לא קיים הבדל ביניהם בעניין דחיית ציבור לפסח שני ובשניהם לא דוחין. וכך נראה מסתימת לשון הרמב"ם בהל' ביאת מקדש (פ"ד ה"ב), שאליהם מפנה הרמב"ם הבל' קרבן פסח:

"כיצד דוחה את הטומאה, הגיע זמנו של אותו קרבן והיו רוב הקהל שמקריבין אותו טמאין למת... ה"ז יעשה בטומאה ויתעסקו בו הטמאים והטהורים כאחד ויכנסו כולן לעזרה. אבל הטמאים בטומאה אחרת כגון זבין וזבות ונדות [ויולדות] וטמאי שרץ ונבלה וכיוצא בהן, לא יתעסקו ולא יכנסו לעזרה ואף על פי שנעשה בטומאה, ואם עברו ועשו או נכנסו לעזרה חייבין כרת על הביאה ומיתה על העבודה, שלא נדחית אלא טומאת המת בלבד".

נמצא שבנ"ד כיון שכל הרחייה באה לנו מכח אונס ולא מכח טומאה שהרי אלו היה בית המקדש קיים ודאי היו עושין בטומאה אלא שעכשיו בעוונות הרבים לא יכלו לעשותו מכח שאין בית המקדש קיים נמצא שלא היתה הרחייה מתוך טומאה אלא מתוך אונס שהרי אם היה מכח הטומאה לא היו נידחין אלא הווי עבדי, וכיון שכן הרי כבר כתבנו לעיל מכח הסוגיא דאנוסים אפילו אי הווי רבים עבדי בשני אם כן אוף הכא בנ"ד כיון שבאה להם הרחייה ודאי עבדי בשני אף דהווי רובא.

### האם רוב זבים נדחים לפסח שני

שיטת ר"א פדרו נסמכת על הדין שציבור שרובו זבים נדחה לפסח שני. אמנם, ר' אייזיל חריף<sup>7</sup> סבור שלדעת הבבלי אין ציבור נדחה אף בטומאת זיבה וצרת, וראייתו מדברי הגמרא:

בשני לא עבדי – נצרפו זבין עם טמאי מתים דלא עבדי בראשון, הווי להו רובא, ורובא לא מדרחו לפסח שני (פסחים פ"ב).

הרוב שעליו אומרים שלא נדחה מורכב גם מזבין, ואם כן משמע שגם כשהזבים הם רוב בפני עצמם הם אינם נדחים לפסח שני!

אמנם, על ר"א פדרו אין להקשות מגמרא זו שהרי הוא סומך דבריו בדברי הרמב"ם, והרמב"ם הרי הסביר גמרא זו באופן שונה מההסבר שעליו מסתמכת ראייתו של ר' אייזיל חריף. וכך נראה מפורש בדברי הרמב"ם:

היו שליש הקהל טהורים ושליש זבים וכיוצא בהם ושליש טמאי מת **אותן טמאי מת** אין עושין את הראשון ולא את השני, אינן עושין ראשון שהרי הן מועטים לגבי טהורים עם הזבים, **ובשני לא יעשו שהרי מיעוט עשו בראשון** כמו שביארנו (הל' קרבן פסח פ"ז ה"ו).

וכוונתו לאמור קודם לכן (ה"ד):

שאינן היחידים עושין את השני אלא בזמן שעשו רוב הקהל את הראשון, וכאן הואיל ולא עשה רוב הקהל בראשון לא יעשו אלו המיעוט הטמאים למת את השני. וייתכן שהסיבה שנקט הרמב"ם טעם שונה מן העולה מפשט הגמרא, מפני שהרמב"ם סובר שגם רוב זבים נדחים לפסח שני, וכפי שפירש ר"א פדרו.

<sup>7</sup> עמק יהושע דרוש י"ג.

## פסח שני כשנבנה המקדש לאחר פסח ראשון

### דחייה לעומת אי-עשייה

הרבי מלובוביץ' חולק על השוואתו של ר"א פדרו, בין דחיית גר שנתגייר ורוב זבים לדחיית ציבור בגלל העדר המקדש. גר שנתגייר ורוב זבים היו בעולם בזמן פסח ראשון אך היו דחויים מלעשותו, אך בבית המקדש שנבנה בין שני הפסחים – בזמן פסח ראשון לא חל דין פסח כלל ואין כאן דין דחייה. ומכיוון שאין כאן דין דחייה, הציבור אינו מנוע מלהקריב פסח שני:

לשון הגמרא... מדחו... משמע... דהא דליכא פסח שני בציבור אינו דין בפסח שני כי אם דין הוא בפסח ראשון. ונפקא מינה גם כן באם בזמן פסח ראשון היו הנדחים מיעוט ולזמן פסח שני נעשו רוב ע"י גרים שנתגיירו בינתיים וכיוצא בזה... י"ל שאם לא עשו את הפסח מצד סיבה צדדית וכמו בנידון דידן – חייבים הם בפסח שני (שערי מועדים, ספירת העומר, פסח שני, ל"ג בעומר סימן ס"ו).

דברי הרבי מבוססים על הנחתו של ה'מנחת חינוך' שהכול תלוי בכמות הטמאים בפסח ראשון ועל כך יש לדון וכדלקמן.

### "הואיל ולא עשה רוב הקהל בראשון"

מקור אחר בגמרא וברמב"ם המלמד לכאורה דבר בענייננו הוא ההלכה הבאה:

היו רוב הקהל זבים ומצורעים ובוועלי נדות ומיעוטן טמאי מת, אותן טמאי מת אינן עושין בראשון לפי שהן מיעוט ואין עושין השני שאין יחידים עושין את השני אלא בזמן שעשו רוב הקהל את הראשון, וכאן הואיל ולא עשה רוב הקהל בראשון לא יעשו אלו המיעוט הטמאים למת את השני (רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ז ה"ד).

ר"א פדרו מתייחס לכך וטוען שאין מכאן מקור לשלול עשיית פסח שני בנידוננו:

..דהא ליתא דלא אמרינן הכי אלא דוקא ליחידים, רצוני לומר שהעושה הפסח ב' הוא יחיד או רבים יחידים, אבל לגבי רבים הבאים לעשות את הפסח לא איתמר כגון נדון דידן ושאר טומאות שאירעו להם ולא עשו את הפסח בזמנו בראשון ולא נתקיים מצות פסח כלל ודאי דעבדי בב' וכמו שהוכחתי לעיל. ובזה יתיישב שפיר דברי הרמב"ם בפרק הנז' דקאמר היו וכו' ובב' לא משום שאין יחידים עושים את השני אלא בזמן שעשו רבים את הא', עד כאן, והנה תיבת יחידים היא מיותרת שהיה די לו לכתוב שאין הב' נעשה אלא בזמן וכו' וידוע הוא שכל דברי הר"מ מדה בחבל, אלא ודאי הוא הדבר אשר דיברנו דהכוונה לאשמועינן דהא דאמרינן אי עביד צבור בא' עביד יחיד בב' היינו דוקא יחידים אבל לצבור הבאים לעשות פסח ב' אף דלא עבדו צבור בא' אלו עושין את הב' ואם כן נמצא שאין לנו עדת ישראל צד פיטור כלל.



גם הרבי מלובביץ' לא רואה בהלכה זו מקור לכך שאם ייבנה המקדש בין פסח ראשון לשני אין עושים פסח שני, ומחלק כדלעיל בין דחייה ובין מצב שבו לא נעשה הראשון מסיבה אחרת.

### דעת ה'מנחת חינוך'

ה'מנחת חינוך' מגיע בדרך אחרת למסקנה שכשנבנה המקדש לאחר י"ד בניסן יש לעשות פסח שני; וזו לשונו:

... דדבר זה דרוב ומיעוט – העיקר הוא נחשב בפסח ראשון. אם היה מיעוט בפסח ראשון ונדחו תיכף לפסח שני, אף שאחרי זה נתרבו הרבה מכל מקום עושין השני, כיון שהיו בפסח ראשון מיעוט, וגזרת הכתוב דמיעוט נדחו...

ולפי מה שכתבתי דעיקר משערינן באותם שהם כאן ורוצים לעשות הפסח ובאותם שאינן כאן לא משערינן כלל ואם יש כאן מיעוט טמאים אף שבכלל יש רוב כיון שאינם כאן אין נחשבים כלל אם כן דין זה דמיעוט ורוב אינן אלא בטמאים העומדים חוץ לעזרה בשעת שחיטה. אבל אפילו אם רוב ישראל לא באו לעשות פסח, ומיעוט עשו אותם, הרוב שהיו בדרך רחוקה עושים השני כי לא נתחייבו כלל בפסח ראשון ובפסח שני נתחייבו והוי ליה כאילו הרבה גרים נתגיירו וחייבים בפסח שני...

**אם כן נראה ברור אם יבנה הבית במהרה בימינו בין ב' הפסחים... כיון דבראשון לא היו ישראל שם ולא היה מקדש אין חילוק בין רוב למיעוט, אם כן כל ישראל חייבים לעשות פסח שני כמו גרים הרבה כי דינים אלו דרוב ומיעוט הם רק העומדים חוץ לעזרה כמבואר בר"מ ובש"ס ובירושלמי אבל באין עומדים ואין בית המקדש אין החשבון הזה וכל ישראל יעשו פסח שני...**

ואני כותב זה בין שני הפסחים. יהי רצון שיבנה מהרה קודם פסח שני ונזכה ונעשה הפסח שני אמן ואמן...

ה'מנחת חינוך' מוכיח מדברי הגמרא והרמב"ם שהדין שציבור אינו נדחה לפסח שני מוגדר לפי **הזמן והמקום** של פסח ראשון. לגבי **הזמן**, י"ד בניסן הוא היום הקובע האם הרוב ראויים לעשות את הפסח או לא, ואם לאחר מכן נוספו אנשים שלא עשו את הפסח (כגון שנתגיירו), או נתמעטו (כגון שנטמאו לקראת פסח שני), והשתנה המאזן – הזמן המכריע הוא יום י"ד בניסן; אם ב"ד בניסן הרוב היו טמאים אינם נדחים לפסח שני, שכן ציבור אינו נדחה.

לגבי **המקום**, רק העומדים מחוץ לעזרה ואינם בדרך רחוקה נכללים בחישוב מאזן הטמאים והטהורים; ואם רוב הנמצאים באזור העזרה עשו פסח ראשון, השאר נדחים לפסח שני, למרות שאם נכליל את הנמצאים בדרך רחוקה – יהיה רוב ציבור שלא הקריב את הפסח ב"ד בניסן.

## פסח שני כשנבנה המקדש לאחר פסח ראשון

מכאן מגיע ה'מנחת חינוך' למסקנה שאם ייבנה בית המקדש בין שני הפסחים הציבור יתחייב בפסח שני, מפני שהוא לא היה בקרבת העזרה בפסח ראשון.

### דעות אחרונות החולקים על ה'מנחת חינוך'

בספר 'הר המוריה' על הרמב"ם<sup>8</sup> הקשה על חידושו של ה'מנחת חינוך' מדברי הרמב"ם<sup>9</sup> הסובר שאם שחטו פסח ראשון על הקטן, ונעשה גדול בין שני הפסחים – פטור מלעשות פסח שני. לדעתו הרמב"ם מבסס הלכה זו על דברי הגמרא (פסחים ע"ב; סנהדרין יב ע"ב) המחפשת מציאות של רוב ציבור שנזקקים לפסח שני למרות שלא היו רוב בזמן פסח ראשון. ומכך שהגמרא לא נקטה דוגמה של קטנים שגדלו ושינו את המאזן, הסיק הרמב"ם שאותם קטנים כבר יצאו ידי חובה בפסח ראשון.

מקשה 'הר המוריה' – אילו חידושו של ה'מנחת חינוך' היה נכון, ייתכן שאותם קטנים לא יצאו ידי חובה, ולמרות זאת הם אינם משנים את המאזן כי זמן פסח ראשון הוא הקובע! וכך כותב גם הרב שך:

דין רוב ומיעוט העיקר תליא בפסח שני... ומה אכפת לך מה שבפסח ראשון היו רוב ולא נדחו לפסח שני, וכי זמן פסח ראשון הוא המחייב על פסח שני, והלוא אפילו בגר שנתגייר בין שני פסחים וקטן שהגדיל בינתיים, שלא היו בני חיובא בזמן הפסח ראשון, גם כן חייבין בפסח שני להלכה כרבי דהוא רגל בפני עצמו... (אבי עזריה הל' קרבן פסח פ"ז ה"ג).

ה'אבי עזריה' מוכיח את דבריו מהעובדה שמחד, רב סבור<sup>10</sup> – וכך נפסק להלכה – שכשהציבור לא עושה את הראשון אין המיעוט עושה פסח שני, ומאידך רב מני בר פטיש<sup>11</sup> מסביר שבמקרה שהיו שלישי זבין, שלישי טמאי מתים ושלישי טהורין – אין טמאי המתים עושין את השני כיוון שיחד עם הזבין הם רוב ורובא לא עבדי השני. בעקבות שני דינים אלו מקשה הצ"ח:

ויש לדקדק דלעיל דקאמר רב דטמאי מתים בשני לא עבדי דכל היכי דלא עבדי צבור בראשון וכו', ולמה לו הך טעמא ותיפוק ליה דנצרפו זבין עם טמאי מתים והוה להו כולהו, ואם רובא לא עבדי בשני קל וחומר כולהו.

ומתרץ הצ"ח:

8 הובא בהערות על ה'מנחת חינוך', הוצ' מכון ירושלים.

9 הל' קרבן פסח פ"ה ה"ז.

10 פסחים פ ע"א.

11 שם ע"ב.

ונראה דער כאן לא אמר ר' מני בשני נצרפו זבין עם טמאי מתים, אלא היכא שגם הזבים באו לירושלים בחודש השני לעשות פסח שני, ואז נצרפו והווי רובא ולא עבדי לא הזבין ולא הטמאי מתים, אבל אם לא באו הזבים לירושלים בשני כלל ודאי לא נצרפו ועבדי הטמאי מתים בשני. ולעיל קמ"ל רב דאפילו לא באו הזבין בחודש השני לירושלים רק טמאי מתים לחודייהו באו, אפילו הכי לא עבדי, דכל היכא דלא עביד ציבור בראשון לא עביד יחיד בשני.

מכאן מסיק הרב שך:

שאף שבזמן פסח ראשון היו הטמאים רוב שהרי נצרפו זבין עם הטמאים למת, מכל מקום אם אחר כך נטהרו הטמאי מתים והזבים לא נטהרו [אלמלא טעמו של רב] היו הטמאי מתים עושין הפסח שני.<sup>12</sup>

משמע שזמן פסח ראשון אינו קובע, שהרי בזמן פסח ראשון היו הטמאים רוב!

### ד. פסח שני בזמן הזה

לאור דברי האחרונים הנוקטים בשיטת הירושלמי, שהחויב בפסח שני אינו תלוי בפסח ראשון, מתרץ ה'כלי חמדה' את מנהג העולם לאכול בפסח שני מצה דווקא ביום, ולא בלילה, למרות שעיקר המצווה היא בלילה:

שמעתי מכ"ק מרן שר התורה שליט"א מסאכאטשאו שהעיר על מנהג העולם שאוכלים מצה בפסח שני ביום, ואמאי אין אוכלים בלילה שאז היתה זמן אכילת מצה אם מקריבין את הפסח? ונדחק ליישב. ואני אמרתי שאפשר הטעם הוא משום דבאמת יש חשש בל תוסיף שאכל מצה באמצע השנה, אך שלא בזמנו בעי כוונה ומעתה זה דווקא כשאוכלין ביום, אבל בליל י"ד שאז הוא זמנו אם אוכלין את הפסח וידועין דברי הירושלמי בנבנה המקדש בין ראשון לשני מקריבין פסח שני, אם כן הוי ליל י"ד אייר בגדר זמנו, ושוב לא בעינן כוונה ואיכא חשש בל תוסיף (כלי חמדה, ואתחנן). אכן ייתכן שחשש זה אינו דין גמור אלא חומרה בעלמא, ואין להוכיח ממנהג העולם כדעת אותם אחרונים.

לאור דברי אותם אחרונים, מתרץ האדמו"ר הרב שר-שלום מבלז<sup>13</sup> את קושיית החתם-סופר<sup>14</sup> מדוע בהגדה נזכר שהלל היה "כורכן ואוכלן בבת אחת" כדי לקיים את

<sup>12</sup> ה'אבי עזרי' מסיים בתמיהה על ה'מנחת חינוך' שמצד אחד הביא את דברי הצ"ח הללו, ומצד שני קבע שהכל הולך אחרי פסח ראשון כדלעיל.

<sup>13</sup> הובא בשו"ת דברי ישראל או"ח סי' ק"ל.

<sup>14</sup> שו"ת או"ח סימן ק"מ.

## פסח שני כשנבנה המקדש לאחר פסח ראשון

הכתוב: "על מצות ומרורים יאכלוהו" – והלא פסוק זה נזכר פרשת בהעלותך בעניין פסח שני! והשיב שיש כאן רמז לדברי הירושלמי, שאף אם לא זכינו להקריב קרבן בפסח ראשון, עדיין יש אפשרות להקריבו בפסח שני.<sup>15</sup>

### תחנון ומנהגי אבלות הספירה בפסח שני

הרב הרצוג דן במנהג שרווח בטבריה, להתיר נישואין ב"ד באייר כיון שהוא פסח שני. תחילה הוא תולה דין זה בשאלה שבה עסקנו – האם כשנבנה בית המקדש לאחר י"ד בניסן ניתן להקריב פסח שני. ומכיוון שלדעתו נפסקה ההלכה שהפסח השני תלוי בראשון, אם כן אין ליום זה דין של חג הדוחה מנהגי אבלות.<sup>16</sup>

אמנם, למסקנה, הרב הרצוג אינו רואה קשר ישיר בין דין זה למנהגי היום:

אכן, באמת לא זה הקובע, שאנו עושין זכר למקדש, וכל שבזמן המקדש היה זה קצת יום טוב, פסחא זעירא דלא למיספד ביה, יש גם היום שורש שלא לומר תחנון, וכעניין תשלומי עצרת כל שבעה, שנהגנו בארץ ישראל שלא לומר תחנון מפני שבזמן המקדש היו תשלומין (שו"ת היכל יצחק, אורח חיים סי' נג).

גם הרבי מלובביץ' עומד על קשר אפשרי בין פסיקת ההלכה בשאלה זו לבין המנהגים בימינו ודוחה:

גם בזמן הזה נקבע פסח שני ליום מיוחד לכל ישראל וכמו שכתב רבנו הזקן בסידורו שבפסח שני אין אומרים תחנון, ועוד שיש מנהג לאכול בו מצה... לכאורה בזמן הזה שאין לנו קרבן פסח... מה מקום לחגיגת פסח שני?... ודוחק לתרץ שזהו רק על פי דעת רבי יהודה בירושלמי דכשניתן לישראל לבנות בית הבחירה עושין הציבור פסח שני... כי מה שאנו חוגגים פסח שני אינו שייך לאפשרות דהקרבנות פסח שני, כי אם זכר לפסח שני שהיה בזמן המקדש. ועל כרחנו צריך לומר שפסח שני יש בו עניין השייך לכל ישראל... ולכן גם בזמן הזה שישנה העבודה הרוחנית שבקרבן פסח, חוגגים (שערי מועדים עמ' רכ"ה-רכ"ז).

---

15 אמנם נראה שתירוץ זה גם הוא איננו קביעה הלכתית, ועיקרו על דרך הדרש.  
16 הרב הרצוג דן באריכות גם לפי הדעה המתירה להקריב פסח שני - האם יחול דין "חג" על יום זה למרות שבפועל הקרבת הפסח תיתקל בקשיים הלכתיים נוספים, כגון חסרון בגדי כהונה, כהנים מיוחסים וידיעה ודאית של מקום המזבח.

יש להעיר שבשאלת אמירת תחנון בפסח שני נחלקו הדעות: יש שסברו שיש לאומר בפסח שני, וכך לכאורה דעת השו"ע שלא הזכירו בסימן קל"א עם הימים שאין בהם תחנון. אמנם, יש שסברו שאין לומר תחנון בפסח שני.<sup>17</sup>

### פסח שני שבעה ימים – חידושו של ה'משך חכמה'

את דיונונו בסוגיה זו נסיים בחידוש מפתיע של ה'משך חכמה':

ונראה לי... דאם כל ישראל לא היה להם בית הבחירה בניסן, ואז עושים כל ישראל הפסח בחודש השני, ובוה הזמן שכל ישראל עושים פסח בחודש השני, גם כן אז עושים כל ישראל חג המצות בשני שבעת ימים, אף על גב דפסח שני של יחידים נאכל על מצות רק בליל ט"ו. אבל כשכל ישראל עושים אותו, אז עושים חג מצות שבעת ימים. לכן כתוב "ובחמשה עשר לחודש הזה", פירוש, לחודש שנעשה הפסח מכל ישראל, אז "חג המצות שבעת ימים". אף אם אינו בחודש הראשון, רק בארבעה עשר של חודש השני, אז בט"ו הוי חג המצות שבעת ימים. לזה עשה חזקיה חג המצות בחודש השני, וכמו דכתוב בדברי הימים (ב, ל', יג): "ויאספו (ירושלים עם רב) לעשות חג המצות (בחודש השני)". (משך חכמה, במדבר כ"ח, טז).

כלומר, הסיבה שחזקיה המלך דחה את הציבור כולו לפסח שני לא הייתה בגלל טומאת הציבור, אלא בגלל טומאת בית המקדש באותה שנה שטרם הספיקו לטהרו בזמן פסח ראשון. לכן, המצב היה דומה לבית מקדש שהיה חרב בזמן פסח ראשון ונבנה לקראת הפסח השני. במקרה כזה לא זו בלבד שציבור 'נדחה' לפסח שני, אלא עיקר הפסח יחול בחודש אייר, לרבות אכילת מצה שבעה ימים!

---

17 ראה ערוך השולחן, או"ח סי' י"ב: "ופסח שני לא חשבו [השו"ע], והוא פלא. ומנהג הספרדים שלא ליפול בו".

משה כהן

## עבודת ההולכה – אמצעי או מטרה

א. המקור לפסול זר בהולכה

ב. הייחודיות שבהולכה

ג. אופן ההולכה

### א. המקור לפסול זר בהולכה

המשנה בחגיגה (פ"א מ"ח) מחלקת בין הלכות שעל אף שתוקפן מן התורה אי אפשר לדורשן בדרשה גמורה ("ואין להן על מה שיסמוכו") והן נשענות על מסורת חז"ל, ובין הלכות שנדרשות מן הפסוקים בדרשה גמורה. כדוגמה לסוג השני מביאה המשנה:

... הדינין והעבודות, הטהרות והטמאות, ועריות – יש להן על מה שיסמכו, והן הן גופי תורה.

הגמרא עומדת על כך שגם ההלכות שעליהן נאמר במשנה ש"יש להן על מה שיסמוכו" אינן כתובות במפורש במקרא, והן נדרשות מן הפסוקים. משום כך שואלת הגמרא מדוע היה צורך לשנות את עבודות הקרבנות, והלא הלכותיהן כתובות במפורש:

עבודות – מיכתב כתיבן! לא נצרכא אלא להולכת הדם, דתניא – 'והקריבו' זו קבלת הדם, ואפקה רחמנא בלשון הולכה...

תירוץ הגמרא הוא שאכן הולכת הדם לא נכתבה במפורש, ועליה מדברת המשנה.

נחלקו הראשונים בביאור הגמרא. לדעת רש"י והרשב"ם הפירוש המילולי של 'והקריבו' (ויקרא א', ה) מתאר את פעולת ההולכה. אך למרות זאת, מכיוון שעל פי ההקשר של המילה בפסוק נראה שהיא מתארת את פעולת קבלת הדם, הכלילה המשנה את הולכת הדם ברשימת ההלכות ש"יש להן על מה שיסמוכו" ואינן ציווי מפורש. זו לשון רש"י:

... והקריבו – זו קבלה שהיא הראשונה, ומשמעה לשון הולכה, למדנו שתייהן.

מהדברים עולה שהמשמעות המילולית של "והקריבו בני אהרן" היא הולכה, אך מתוך ההקשר אנו מבינים שפעולת ההקרבה כוללת גם את קבלת הדם, ולכן שתי העבודות נלמדות מפסוק זה. אם כן, לשיטת רש"י והרשב"ם ברור שכשם שעבודת קבלת הדם פסולה בזר, כך גם ההולכה פסולה בזר.

אמנם, הרמב"ן בפירושו לתורה דוחה את פירושם:

... ואיננו נכון. אבל מדרש רבותינו – 'והקריבו – זו קבלת הדם', שאין לשון 'והקריבו' קריבת הדם למזבח שהיא ההולכה, אבל הוא לשון קרבן, והוא **לקבלו ולזרקו** על גבי המזבח...

לדעת הרמב"ן, הציווי 'והקריבו' לא נגזר מלשון קירוב הדם לאזור המזבח אלא מלשון 'קרבן', שמשמעותו העלאה אל המזבח. ומכיוון שעיקר עבודת הדם הוא הזריקה, יש לומר שהפסוק מתייחס לקבלה ולזריקה ולא להולכת הדם (קבלת הדם בכלי שרת אף היא נחשבת כחלק ממעשה ההקרבה, שהרי על ידה מתקדש הדם בקדושת הגוף).

לשיטתו, דברי המשנה "יש להן על מה שיסמוכו" מתייחסים דווקא לעבודת ההולכה, משום שהיא לא נכתבה במפורש ורק רמוזה במילה "והקריבו".

מכיוון שלשיטה זו עבודת ההולכה אינה כתובה כלל בין עבודות הקרבנות, אין מקור מפורש לכך שעבודה זו פסולה בזר. הרמב"ן מציע בהקשר זה שני פתרונות אפשריים:

א. הלימוד שלפיו קבלת הדם פסולה בזר מלמד על כל העבודות שמהקבלה ואילך (כולל ההולכה, כמובן), שהרי לא סביר לאפשר חזרה להכשר זר אחרי שפסלנוהו בעבודה הקודמת.

ב. ניתן להקיש מהלימוד על פסול זר בהולכת אברים לכבש על פסול זר בהולכת הדם.

## ב. הייחודיות שבעבודת ההולכה

### 1. שלא לשמה בשאר קרבנות

במשנה בזבחים (פ"א מ"ד) מופיעה מחלוקת משולשת של תנאים בעניין מחשבת פסול בהולכה, שממנה ניתן ללמוד על אופיה ומהותה של עבודה זו:

... שהזבח נפסל בארבעה דברים בשחיטה ובקבול ובהילוך ובזריקה.  
רבי שמעון מכשיר בהילוך שהיה אומר אי אפשר שלא בשחיטה ושלא בקבלה ושלא בזריקה אבל אפשר בלא הילוך – שוחט בצד המזבח וזורק.  
רבי אליעזר אומר המהלך במקום שהוא צריך להלך – מחשבה פוסלת, במקום שאינו צריך להלך – אין מחשבה פוסלת.

במשנה מובאות שלוש דעות ביחס למחשבת פסול בהולכה:

## עבודת ההולכה – אמצעי או מטרה

לדעת רבי שמעון מחשבה אינה פוסלת בהולכה, מפני ש"אפשר בלא הילוך". את שיטתו ניתן להבין בשני אופנים:

א. הולכה הינה עבודה שאינה מעכבת ואין היתר הקרבן תלוי בה, ולכן ממילא איננה חשובה כדי לפסול את הקרבן במחשבה.

ב. הולכה איננה עבודה פרודקטיבית-יצרנית, וממילא איננה מהווה גורם משפיע על הקרבן<sup>1</sup> (ניתן להגדיר זאת באופן דומה: ההולכה היא פעולה הפיכה, שכן ניתן להשיב את הדם אחורנית, בניגוד לשאר העבודות – אך הגדרה זו תלויה בשאלה האם לדעת רבנן אפשר לתקן הולכה שנעשתה על ידי פסול על ידי הולכה מחודשת).<sup>2</sup>

לדעת חכמים מחשבה פוסלת בהולכה. שיטתם מתבארת אף היא בשני אופנים (בהתאמה):

א. הולכה היא אמנם עבודה שאינה הכרחית, אך אין זה משפיע על רמת החשיבות שלה כחוליה המקשרת בין שחיטת הקרבן להקרבתו על המזבח.

ב. עבודת ההולכה איננה רק אמצעי לקירוב הקרבן למזבח, אלא יש לה חשיבות כשלעצמה, כפי שיבואר לקמן. כך מפורש בספרא פרשת צו פרשה ח: "שאי אפשר לה בלא הילוך".

ההבדל בין הטעמים יבוא לידי ביטוי במקום שההולכה אינה נצרכת – לפי הטעם הראשון ייתכן שחכמים דיברו רק במקרה שבו ההולכה אכן מחויבת, כשיטת רבי אליעזר, וממילא ניתן לומר שאין כלל מחלוקת ביניהם – וכך מסיק רש"י (טו ע"ב ד"ה אי תניא). לעומת זאת, אם נסביר את דעת רבנן כטעם השני, הרי שההולכה היא עניין מהותי כשלעצמו ואין זה חשוב מה המרחק בין מקום השחיטה למקום המזבח. לפי דעה זו זה חכמים חולקים על רבי אליעזר – וכך מסיק הרמב"ם בפירוש המשניות ובהלכות פסולי המוקדשין פ"ט ה"ג.

---

1 ניתן להמשיל זאת למלאכת הוצאה בשבת שנחשבת כ'מלאכה גרועה' כיוון שאין בה כל שינוי בגוף הדבר, ומשום כך מותר ליהנות מ'מעשה שבת' שלה. זאת, בניגוד לעבודת קבלת הדם שיש בה מעשה מהותי של קידוש הדם ולא רק צבירתו בכלי.

2 בשאלה זו נחלקו האמוראים בגמרא, וגם בפסיקת ההלכה יש מחלוקת בעניין זה בין הראב"ה והרמב"ם - כפי שנרחיב לקמן.



## 2. פיגול בחטאות הפנימיות

הגמרא בדף יד ע"א<sup>3</sup> מביאה את דעת ריש לקיש הסובר שרבי שמעון מודה בהולכת הדם של חטאות הפנימיות שהיא מפגלת כיוון שזו עבודה הכרחית ואי אפשר לבטלה.<sup>4</sup> הגמרא מוכיחה שאין במקרה זה דין פיגול גמור אלא לכל היותר פסול, אך הוא קיים בכל המחשבות. רבא מצמצם את דברי ריש לקיש למקום מסוים שבו יש צורך הכרחי בהולכה.

דברים אלו של ריש לקיש ושל רבא בדעתו של רבי שמעון ניתנים להיאמר רק לפי האופן הראשון בביאור שיטת ר"ש, אשר לפיו הסיבה שההולכה איננה חשובה לפסול הינה בשל העובדה שניתן לבטלה, ורק במקום שבו היא נצרכת בהכרח הרי היא חלק מסדר העבודה ופוסלת את הקרבן במחשבה שאינה ראויה. לעומת זאת, לפי האופן השני – מכיוון שאין להולכה משמעות מצד עצמה והיא איננה פרודוקטיבית, גם אם היא נצרכת מבחינה מעשית לעולם אין מחשבה פוסלת בה – בניגוד לדבריהם של ריש לקיש ושל רבא. אמנם, ניתן להסביר את שיטתם ולומר שבחטאת הנעשית בהיכל יש עניין בעצם הבאת הדם (כלשון הפסוקים) לתוך ההיכל, והבאתו אינה כסתם הולכה למזבח, ולכן עבודת ההולכה בחטאות הפנימיות גם היא פרודוקטיבית.

## 3. הולכה בזר ובשמאל

הגמרא בדף יד ע"א מביאה את דברי רב חסדא שסבור שהולכה כשרה בזר הן לשיטת רבי שמעון והן לשיטת רבנן. כלומר, למרות שלשיטת רבנן מחשבה פוסלת אפילו בהולכה, אף על פי כן הולכה בזר כשרה. הסיבה להבדל זה היא מפני שפסול זרות הוא פסול בעבודה ולא בגוף הקרבן, ולעומת זאת מחשבת פיגול היא פסול שקשור לגוף הקרבן.

בדעת רבי שמעון נחלקו האמוראים בדף יד ע"ב האם הולכה בזר פסולה (כך סובר רבי אלעזר) או לא (כך סברו רבה ורב יוסף). נראה שמחלוקתם סובבת סביב שני האופנים שהוצגו לעיל בדעתו של רבי שמעון:

<sup>3</sup> הפניה סתמית לגמרא במאמר זה מתייחסת למסכת זבחים.

<sup>4</sup> לדעת רש"י הסיבה שלא שוחטים בהיכל וממילא נדרשים להולכת הדם היא מפני שאין זה נאה (למרות שמן הגמרא בדף סג ע"א עולה שאין זה גנאי לשחוט בהיכל אלא רק לאכול בו). אולם בשיטה מקובצת מובא טעם אחר, ולפיו הסיבה שלא שוחטים בהיכל היא מכיוון שאין להיכל דין צפון, שכן הוא נמצא במערב. לפי זה, ההיתר לשחוט בהיכל הינו רק לשלמים שאינם זקוקים לצפון.

## עבודת ההולכה – אמצעי או מטרה

לפי האופן השני ניתן לומר שרבי שמעון יכשיר בזר, כיוון שהולכה איננה עבודה פרודוקטיבית, ולכן אינה נחשבת לעבודה הדורשת כהונה – כשם ששחיטה כשרה בזר מפני שהיא רק מכשירה את הקרבן לעבודה ואיננה עבודה בעצמה.

לעומת זאת, לפי האופן הראשון הרי שניתן לומר שרבי שמעון יפסול זר בהולכה משתי סיבות:

א. אמנם זו עבודה שאין הכשר הקרבן תלוי בה אך היא עבודה לכל דבר ולכן זר ייפסל בה.

ב. מכיוון שההולכה נעשית לאחר קבלת הדם, שהיא בוודאי עבודת כהונה, היתר הזרות לא חוזר למקומו.

ביחס להולכה בשמאל, הגמרא ביומא מח ע"ב מביאה דעה שלפיה הולכה בשמאל כשרה, שהרי אף הכהן הגדול ביום הכיפורים מוליך את כף הקטורת ביד שמאל (וביד ימין מוליך מחתת גחלים) – אך דוחה דעה זו בגלל ברייתא מפורשת שבה נאמר שהולכה בשמאל פסולה, והדין של הולכת הקטורת ביום הכיפורים הוא מקרה חריג.

נראה שהסיבה לחריגה זו נובעת מיסוד דין ימין. אם נאמר שהצורך בימין הוא מצד חשיבותה העצמית של יד ימין (כ'חפצא') הרי שאין אפשרות לעולם להשתמש בשמאל (אפילו בכהן איטר). אך אם נאמר שחשיבות הימין אינה עצמית אלא רק ביחס לעבודה בשמאל שהיא גנאי וביזוי עבודה, ממילא במקום שבו אין לכהן ברירה שכן עליו להשתמש בשתי ידיו מפני כובד הגחלים, הרי שאין הלקיחה ביד שמאל מהווה זלזול בעבודה ולכן אין בכך פסול.

אמנם, הריטב"א שם כתב שסיבת החריגה בקטורת של יום הכיפורים היא מפני שמעיקר הדין היה הכהן הגדול צריך להביא את הקטורת כשהיא חפונה בשתי ידיו. הסיבה לכך שהכהן מביאה בכף היא רק משום שעליו להביא באותה הבאה גם את הגחלים. לכן, גם אם נאמר שהצורך בימין הוא מפני חשיבותו העצמית, בקטורת של יום הכיפורים השמאל והימין שווים (וממילא עדיף שיישא את המחתה הכבדה בימין).

### ג. אופן ההולכה

הגמרא (יד ע"ב – טו ע"א) דנה ביחס לאופני הולכה שונים במסגרת מחלוקת רבי שמעון ורבנן. למסקנה מעמידה הגמרא את מחלוקת ר"ש ורבנן ביחס להולכה ברגל במקום שנוזקים לה כגון ששחט רחוק מן המזבח, אך בכל אופן מעלה מספר שאלות בשיטת רבנן:

א. מה דין הולכה שנעשתה **שלא ברגל** אלא על ידי הושטת יד – האם היא מספקת? האם היא נפסלת במחשבה? גם אם נאמר שהושטת יד אינה מספקת, האם ניתן לתקן ולהשלים את ההולכה ברגל לאחר מכן (בהולכה חלקית, או מלאה)?

ב. האם הולכה ברגל שנעשתה **על ידי פסול** ניתן לתקנה בהולכה על ידי כשר (בין בתחילה ובין בסוף)?

ג. האם הולכה **שלא לכיוון המזבח** (לחוץ) נחשבת כחלק מן ההליכה לעניין פסול מחשבה?

נעסוק בבירור שאלות אלו תוך כדי ביאור שיטת רבנן בגדר עבודת ההולכה.

### 1. מעמד הולכה שלא ברגל

הגמרא בדף יד ע"ב דנה האם הולכה שלא ברגל נחשבת הולכה המספקת לצורך הקרבת הקרבן, או שמא יש צורך ללכת דווקא ברגל. לאור שאלה זו דנה הגמרא גם האם מחשבה פוסלת במקרה שהלך שלא ברגל.

נראה שספק זה מבוסס על שתי הבנות אפשריות בתפיסת מהותה של ההולכה:

מי שסובר שהולכה שלא ברגל הווי הולכה מניח שכל עניינה של ההולכה היא אמצעי לקירוב הדם למזבח כדי שאפשר יהיה להזותו עליו; וממילא מכיוון שגם הולכה שלא ברגל משרתת מטרה זו, דינה כהולכה ומחשבה פוסלת בה.

לעומת זאת, מי שסובר שהולכה שלא ברגל לא הווי הולכה מניח שישנו צורך במעשה הליכה של הכהן עם הדם מצד עצמו, ולא רק כאמצעי הגעה אל המזבח על מנת להזות את הדם. ניתן לבאר צורך זה כמעשה הליכה לפני ה' עם הדם, וכהוספת רגש ועסק סביב הקרבן, כדברי דוד: "בבית א-להים נהלך ברגש". ניתן אולי לדמות זאת להולכת ספר תורה לכיוון הקהל, שאינה בהכרח הולכה לכיוון הבמה על מנת לקרוא בו.

### דין הולכה זותרתי

עד כאן עסקנו בהולכה שלא ברגל שנעשתה במקרה שהקרבן נשחט במקום רחוק מהמזבח. מה יהיה הדין כאשר הקרבן נשחט קרוב למזבח והוליכו את דמו שלא ברגל – האם ישתנה הדין או לא?

## עבודת ההולכה – אמצעי או מטרה

רש"י בדף טו ע"א הגדיר מקרה זה כ'הולכה זוטרת', והביא שתי גרסאות ביחס לדין הולכה זו:

א. פסולה לכולי-עלמא, כיוון שאי אפשר בלעדיה – שהרי אי אפשר לזרוק את הדם מבלי להושיט יד, ולכן גם מאן דאמר שהולכה שאינה ברגל לא שמה הולכה יודה שבמקרה זה הריהי הולכה ומחשבה תפסול בה (לעומת זאת, בשוחט בריחוק מן המזבח ההולכה אינה הכרחית, שהרי ניתן לשחוט בצד המזבח ולוותר עליה).

ב. כשרה לכולי-עלמא, כיוון שהיא חסרת משמעות ואין שם הולכה עליה אלא היא חלק מצורך הזריקה, ומכיוון שלא חשב על הזריקה אלא על ההולכה נמצא שלא פסל, אפילו למאן דאמר שהולכה שלא ברגל היא הולכה. כגרסה זו נראה שסבר הרמב"ם, שכתב שכיוון שלא שמה הולכה הרי שצריך להוליך הולכה אחרת ואין מחשבה פוסלת בה.

### תיקון הולכה שלא ברגל

הגמרא מסתפקת בשיטת הסוברים שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה – האם אפשר לתקן את ההולכה ולהוליך שנית או לא. ניתן לבאר את הספק על פי מה שנתבאר בסיבת הפסול של הולכה שלא ברגל.

מאן-דאמר שאי אפשר לתקנה סובר שהולכה שלא ברגל היא פסול בעבודה, כדין זר שהוליך את הדם, וכך נראה מן הירושלמי יומא פ"ה ה"א. לעומת זאת, מאן-דאמר שאפשר לתקנה סובר שהולכה שלא ברגל היא **חיסרון** בהליכה אך אין בזה פסול בעצם, וממילא ניתן להשלים את מעשה ההליכה הנדרש לאחר מכן.

### האם צריך להוליך את כל הדרך ברגל?

נחלקו הראשונים בשיטת הסוברים שניתן לתקן הולכה שלא ברגל, האם יש צורך להוליך את הכול מחדש או סגי בהליכה כלשהי.

רש"י ד"ה אפשר לתקנה סובר שיש צורך להחזיר את כל הדרך שהדם עבר שלא ברגל, כיוון שכל הדרך היתה נצרכת. לשיטתו, בהקרבת קרבן הפסח, כשמעבירים את המזרק מיד ליד – כל אחד מהכהנים, ולא רק האחרון, היה חייב לנוע מעט כדי לקיים הולכה ברגל.

לעומת זאת, הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין פ"א הכ"ג פוסק:

והולכה שלא ברגל אינה הולכה, לפיכך כהן שקיבל את הדם ועמד במקומו וזרקו למזבח נפסל הזבח.

מדבריו עולה שניתן לתקן הליכה שלא ברגל כיוון שלא מדובר בפסול אלא רק בחיסור מעשה הליכה. דעת הרמב"ם שלפיה אם עמד במקומו והזה פסול אינה מוכיחה שסבר שאי אפשר לתקן, ונראה שאם יוליך קצת ברגל סגי בהכי, שלא כפי שפירש רש"י. כך עולה גם מדברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח פ"א ה"ד, שבהם לא ציטט את העמדת הגמרא "דנידי פורתא" אלא פסק בסתמא:

שחט השוחט וקיבל הכהן נתנו לחברו וחברו לחברו כדי שיתעסקו רבים במצווה עד שיגיע הדם אצל כהן הקרוב למזבח, שופכו שפיקה אחת כנגד היסוד.

לשיטת הרמב"ם אין צורך שכל ההליכה תהיה ברגל אלא די בהליכה כלשהי, ולכן רק הכהן האחרון צריך לנוע ברגליו. כך עולה מפירושו של המאירי בפסחים על סוגיה זו. שיטה זו יוצאת מדברי הגמרא בדף יד ע"ב:

תא שמע, קבל הכשר ונתן לפסול – יחזיר לכשר! אימא יחזור הכשר ויקבלה. איתמר, אמר עולא אמר רבי יוחנן הולכה לא ברגל לא שמה הולכה. אפשר לתקונה או לא אפשר לתקונה? תא שמע, קבל הכשר ונתן לפסול – יחזיר לכשר, ונהי נמי דיחזור הכשר ויקבלנו, אי סלקא דעתך לא אפשר לתקונה איפסלא לה! מי סברת דקאי זר גואי, לא דקאי זר בראי.

תחילה הקשתה הגמרא על מאן-דאמר שמה הולכה מדוע הפסול צריך להחזיר אחורה, הרי ההושטה אל מקום עמידתו של הפסול נעשתה על ידי הכהן הכשר, ותירצה שאכן אין צורך בהחזרה אחורה אלא רק ממקום עמידת הפסול והלאה. ביחס למ"ד לא שמה הולכה מסתפקת הגמרא האם ניתן לתקן את ההולכה. לצורך פשיטת ספק זה חוזרת ומביאה הגמרא את הבריייתא על הפסול שקיבל מהכשר שהעמדנו בהחזרה קדימה, שממנה משמע שניתן לתקן, ודוחה – ששם הפסול עמד מבחוץ ולא הווי מעשה הולכה כלל. מכל מקום מוכח שלמאן דאמר אפשר לתקנה די להעביר את הדם קדימה ולא צריך לחזור את כל הדרך חזרה ברגל.

#### הולכה שלא ברגל על ידי פסול

עמדה זו גם מניחה שהולכה שלא ברגל על ידי פסול איננה פוסלת, וכל-שכן אם רק עשה מעשה איצטבא כפי שפסק הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין שם, בהלכה כז:

קיבל הכשר ונתן לפסול ולא הלך בו הפסול אלא עמד במקומו יחזיר לכשר.

מדבריו עולה שדי שהפסול יחזיר לכשר והוא ילך בה הליכה מועטת עד המזבח, ואין צורך לחזור על כל הדרך ברגל. מעשה הפסול לא פסל כלל את ההליכה כיוון שהליכה שאינה ברגל לא שמה הליכה.

## עבודת ההולכה – אמצעי או מטרה

מעניין שגם ביחס לנקודה זו חלוק עליו רש"י, הכותב שפסול לעבודה פוסל גם בהולכה שאינה ברגל, כדבריו בד"ה מעשה איצטבא:

**מעשה איצטבא.** עומדין במקומן הזר אצל הכהן המקבל והכהן נותנו לו ואוחזו עד שבא הזורק ונוטלו מידו ואין הזר מקרבן לצד המזבח לא בהולכת רגל ולא **בהושטת יד** אלא כאיצטבא זו שמניחין כלי עליה.

לדברי רש"י, כל התערבות כלשהי של הפסול בסדר העבודה תפסול את הקרבן, גם למאן-דאמר שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה. ממילא הוא יפרש את המקרה שהובא בגמרא באופן שהכשר חזר ולקח מן הפסול, כשהפסול נהג כאיצטבא ממש, והחידוש הוא שההושטה של הראשון היתה כשרה למאן-דאמר שמה הולכה.

### טבילת אצבע וליקוט לבונה

ישנם שני מקרים נוספים שהגמרא מגדירה אותם בהווא אמינא כהולכה שלא ברגל והם פסולים בזר וחשובים לעניין פיגול:

**א. טבילת אצבע בחטאת** – כך הגדירה אותה הגמרא בדף יג ע"ב ומשום כך היא מפגלת, וכן פסק הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין פ"ז ה"ג.

**ב. ליקוט לבונה במנחות** – כך הגדירה אותה הגמרא במנחות יג ע"ב ומשום כך היא פסולה בזר, וכן פסק הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין פ"א ה"א.

המשנה-למלך תמה על הרמב"ם, שהלוא פסק שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה וזר שהוליך אינו פוסל, ומדוע פסק כאן שיפסול?

נראה ליישב את דברי הרמב"ם לשיטתו, שטבילת אצבע דינה כזריקה, וכפי שכותב הרמב"ם שם פ"ז ה"ג. דעה זו נראית כמזוהה עם מאן-דאמר שטבילת אצבע **מפגלת ומתפגלת** כיוון שזריקה יש בה אכילת מזבח.

לעומת זאת, מרש"י עולה שטבילת אצבע היא כעין הולכה ולכן רבי שמעון חולק על כך. נראה שהוא סובר כמאן-דאמר שטבילת אצבע רק מפגלת אך לא מתפגלת.

מחלוקתם גם משליכה על השאלה מה תהיה כוונת הפיגול בטבילת אצבע בחטאות הפנימיות. לרש"י מדובר בחלק מעבודת ההולכה שבחוץ וממילא גם מחשבה בעבודות חוץ מפגלת, כהקטרת אימורים שנעשית בחוץ. לעומת זאת, לשיטת הרמב"ם מדובר בחלק מעבודת הזריקה שבפנים וממילא בהכרח הוא שיש לפגל רק בזריקה שהיא בפנים כי אין מפגלים מפנים על חוץ.

ביחס לליקוט לבונה דוחה הגמרא את הראיה וניתן לומר שלמסקנה נתפרשה פעולה זו כחלק מפעולת קמיצה או קידוש בכלי, שכן לאחר שקומצים את הקומץ ומקדשים אותו בכלי אוספים את הלבונה ומקדשים אותה. ממילא מובן מדוע זו פעולה שפוסלת על ידי זרים שכן היא איננה מוגדרת כהולכה שלא ברגל כלל. הסיבה לכך היא כיוון שיש ברייתא בגמרא בסוטה יד ע"ב שממנה משתמע שכל ארבע העבודות קיימות גם בלבונה, ולא רק הקטרה כפי שסברה הגמרא במנחות:

סדר מנחות כיצד? אדם מביא מנחה מתוך ביתו בקלתות של כסף ושל זהב, ונותנה לתוך כלי שרת ומקדשה בכלי שרת, ונותן עליה שמנה ולבונתה ומוליכה אצל כהן, וכהן מוליכה אצל מזבח ומגישה בקרן דרומית מערבית כנגד חודה של קרן ודיו, ומסלק את הלבונה לצד אחד וקומץ ממקום שנתרבה שמנה, ונותנו לתוך כלי שרת ומקדשו בכלי שרת, ומלקט את לבונתה ונותנה על גביו ומעלהו ומקטירו בכלי שרת, ומולחו ונותנו על גבי האישים.

הרמב"ם פסק כברייתא זו בהלכות מעשה הקרבנות פי"ג הי"ב. ממילא מוכח שסבר שישנה עבודת קמיצה גם ביחס ללבונה והוא מעשה הליקוט שלה והנחתו על הקומץ. זו גם הסיבה שפסק הרמב"ם שליקוט לבונה פסול בזר מדין קמיצה ולא מדין הולכה שהרי פסק שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה.

עוד יש לומר שלשיטת הרמב"ם הולכה לחוץ גם נחשבת הולכה וממילא לא ניתן להגדיר את עבודת ההולכה כעבודה שאין בה צורך כדברי רבי יוחנן בדף טז ע"ב, ולכן גם לא פסק כמותו.

## 2. תיקון הליכה של פסול

הגמרא בדף טו ע"א חוקרת מה יהיה הדין בהולכה רבתי (ברגל) שנעשתה על ידי פסול – האם אפשר לתקנה על ידי כהן שילך עם הדם לאחר מכן – ומביאה מחלוקת תנאים בעניין זה בין בני רבי חייא לרבי ינאי. נראה שמחלוקתם סובבת סביב השאלה מהי מהות ההולכה וטעמה.

אם נאמר שזהו אמצעי טכני להגיע למזבח כדי להזות את הדם, הרי שבהולכה על ידי פסול אין פסול בגוף הקרבן וניתן להחזיר את הדם אחורנית ולהוליכו כהוגן. אך אם נאמר שהולכה היא חלק מסדר העבודה והיא בעלת ערך עצמאי, הרי שאם עבודה זו נעשית על ידי פסול היא פוסלת את הדם ואין לכך כל תקנה.

הגמרא ממשיכה לשאול מה יהיה הדין במקרה שבו כהן הולך בתחילה ואחר כך הולך פסול. ישנן שתי אפשרויות להכריע בדיון זה.

## עבודת ההולכה – אמצעי או מטרה

אפשרות אחת היא שדין זה יהיה הפוך מדין תיקון הולכת פסול על ידי כהן כשר. מי שסובר שניתן לתקן – סבור שהולכה שנייה מבטלת את הראשונה, ולכן במקרה זה, מכיוון שהפסול הולך באחרונה, הקרבן פסול; ומי שסובר שאי אפשר לתקן והולכים אחרי המעשה הראשון, יהא סבור כי במקרה זה הקרבן יהיה כשר.

אפשרות שנייה היא שבמקרה זה כולם מודים שהדם פסול שהרי סוף סוף מלבד הצורך להולך כשלעצמו יש צורך גם להביא את הדם למזבח, וגם זהו חלק מההולכה שלא יכול להיעשות על ידי פסול (אם כי הוא יכול להיעשות בהולכה שלא ברגל כפי שנתבאר לעיל).

הרמב"ם מכריע את שני הספיקות לחומרא בהלכות פסולי המוקדשין פ"א הכ"ז:

כל הזבחים שקיבל דמם אחד מן הפסולין לעבודה, או שהולך את הדם למזבח, או שזרקו למזבח כהלכתו, **נפסל הזבח**.  
קיבל הכשר ונתן לפסול ולא הלך בו הפסול אלא עמד במקומו יחזיר לכשר.  
אבל דם שהוליכו הפסול לעבודה והחזירו לכשר והוליכו או שהוליכו הכהן תחילה והחזירו ונתנו לפסול והוליכו **הואיל והוליכו הפסול בין בתחילה בין בסוף נפסל הזבח שהרי אי אפשר לתקן דבר זה**.

### 3. הולכה שלא לכיוון המזבח

הגמרא בדף טו ע"ב דנה במקרה שבו הקרבן נשחט קרוב למזבח והכהן הולך את הדם לכיוון המרוחק מהמזבח ולאחר מכן החזירו. נשאלת השאלה האם מחשבת פסול פוסלת באותה עת לשיטת רבנן:

דתנן, רבי אליעזר אומר המהלך במקום שצריך להלך מחשבה פוסלת, מקום שאין צריך להלך אין מחשבה פוסלת. ואמר רבא: הכל מודים קבלו בחוץ והכניסו בפנים זהו הילוך שצריך להלך, קבלו בפנים והוציאו לחוץ זהו הילוך שאין צריך להלך. לא נחלקו אלא כשהכניסו וחזר והוציאו מר סבר הא צריך לאמטוייה, ומר סבר לאו כהילוך הצריך לעבודה דמי.  
איתיביה אביי, רבי אליעזר אומר המהלך מקום שצריך להלך מחשבה פוסלת. כיצד, קיבלו בחוץ והכניסו לפנים זהו הילוך שצריך להלך, קיבלו בפנים והוציאו לחוץ זהו הילוך שאין צריך לילך. והא חזר והכניסו הילוך שצריך להלך הוא? אמר ליה אי תניא תניא.

רבא מעמיד את דבריהם של רבי אליעזר ורבנן במקרה שקיבל את הדם קרוב למזבח (בפנים) והוליכו למקום רחוק מהמזבח (לחוץ), ואחר כך הכניסו – שלכולי-עלמא



ההכנסה פנימה צריכה להיעשות ומחשבה פוסלת בה. האם נותרה מחלוקת ביניהם או לא? נחלקו הראשונים בעניין זה:

רש"י (ד"ה אי תניא) כותב שלמסקנה אין מחלוקת כלל בין רבנן לרבי אליעזר כיוון שהולכה לכיוון חוץ היא חסרת משמעות, שכן לכל היותר יש עניין בעצם ההתקדמות למזבח אך התקדמות לכיוון הפוך כלל אינה חלק מן ההולכה.

מדברי הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין פ"ג ה"ט עולה במפורש שישנה מחלוקת בין רבנן לרבי אליעזר במקרה שצוין לעיל. ביחס למחשבה בעת ההולכה כלפי חוץ פסק:

והמהלך במקום שאינו צריך הרי זו הולכה והמחשבה פוסלת בה... אבל אם קבל הדם בפנים ולא הלך בו לגבי המזבח אלא הלך בו והוציאו לחוץ, וחשב בשעת הלוחו לחוץ במחשבת הזמן וכיוצא בה הרי זו פוסלת.

מדוע מחשבת פיגול פוסלת בהולכה כלפי חוץ, והלא לכאורה אין זו הולכה אלא הרחקה? נראה שלפי מה שנתבאר לעיל סבר הרמב"ם בדעת רבנן שלהולכה יש ערך עצמאי שיש לעשותו בלא תלות בצורך להגיע למזבח, כדי שאפשר יהיה לזרוק את הדם עליו. לפי זה עניין ההולכה נועד כדי לעורר רגש בהתעסקות עם הקרבן וממילא גם אם שחט קרוב למזבח על הכהן להלך עם הדם ואחר כך לחזור ולהזות את הדם. לכן, גם ההליכה כלפי חוץ היא חלק מסדר העבודה ומחשבה פוסלת בה.

ברוח דברים אלו ניתן להבין גם את טעם מצוות שמירת המקדש. המפרש במסכת תמיד (כו ע"ב) כתב שהמצווה לשמור היא גם ביום וגם בלילה. המשנה-למלך זועק כנגדו, שהרי מדברי הרמב"ם בפרק ח בהלכות בית הבחירה עולה שאינה אלא בלילה ולא ביום. המנחת-חינוך מבאר שלדעת ה'מפרש' מטרת השמירה אינה אלא לכבוד, ולכן השמירה נוהגת גם ביום. נמצא שעצם המציאות של אנשים הסובבים ממקום למקום במקדש, גם ללא תפקיד עבודה מוגדר, מרבה את כבוד המקדש (כשם שהעוסקים בהולכת הדם מרבים בכבוד ההקרבה למרות שאינה עבודה גמורה).

נוסיף לעמדה זו ראייה מעניינת לסיום. הגמרא בזבחים בדף סד ע"ב עוסקת בהליכתו של הכהן על הסובב לכיוון ימין על מנת להגיע לקרן דרומית מערבית לצורך ניסוך היין. הגמרא תמהה מדוע שלא ילך לכיוון שמאל מהכבש, ועונה שיש בכך הקפה ברגל שיש לה משמעות עצמאית, גם אם בלא זאת ניתן היה לבצע את הניסוך. מוכח, אם כן, שאף הליכה שלא על מנת להגיע למקום המיועד יש בה תכלית כשלעצמה.

עבודת

המקדש



פרופ' זהר עמר

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

א. בהמות

ב. חיטה

ג. שמן ויין

ד. קטורת התמיד

ה. מלח

ו. עצי המערכה

ז. תשלום לאנשי המנגנון הקבוע של המקדש

ח. מימון נסכים וקנינים שנפסלו ליחידים

ט. כלי המקדש

י. שיירי הלשכה

יא. המשמעות של תקציב קרבנות הציבור

### פתיחה

בית המקדש היה מוקד של עבודת ה' בעם ישראל. חלק מרכזי מייעודו של המקדש הוא הקרבת מגוון גדול של קרבנות ומנחות במשך כל ימות השנה ומועדיה, אשר מומנו

\* המחבר מבקש להודות לכל האישים שקראו את טיוטת המאמר או את חלקה והעירו את הערותיהם (לפי סדר הא-ב): גד אמיתון, הרב עזריה אריאל, הרב הלל בן שלמה, הרב צבי שלוה. בקובץ זה מתפרסם חלקו הראשון של המאמר, המוקדש לקרבנות הציבור. בעז"ה יתפרסם בגיליון הבא של 'מעלין בקודש' חלקו השני של המאמר, המוקדש להיבטים הכלכליים של קרבנות היחיד ושל ירושלים כעיר המקדש.

מכספי הציבור (תרומת הלשכה). תקצובם של אלה, דרכי רכישתם ואחסונם דרשו מערכת כלכלית מיוחדת ומקצועית. במחקר זה נציג כמה נתונים והיבטים שונים הקשורים לכלכלת המקדש הקשורה לקרבנות הציבור והיחיד, ובמידה מסוימת הוא משחזר חלק מרשימת ההוצאות שעמדה בפני אנשי אוצר המקדש.

למעשה, אין לנו תיעוד מתקופת המקדש על מספר הקרבנות הכולל שהקריבו בבית המקדש בממוצע במשך השנה, על כמויות הנסכים, המלח, הלבונה ושאר המוצרים הנלווים שנדרשו. כמו כן אין לנו רשימה של תעריפי המוצרים, שבוודאי השתנתה בהתאם לתנודות השוק, ואין בידינו מידע על התפלגות התקציב של תרומת הציבור שיועדה למטרות נוספות. מחקר זה ינסה לתת בתחילה אומדן כללי וזהיר של עלות קרבנות הציבור על סמך חישוב של כמה נתונים ידועים וקבועים, ועל בסיס זה להציג תובנות נוספות.

עד כה לא נערך מחקר מקיף לגבי ההיבט הכלכלי של מערך הקרבנות בימי הבית השני. הניסיון להשוות היבט זה לעובדות הידועות על מקדשים פגאניים אחרים שפעלו באותה תקופה הוא בעייתי,<sup>1</sup> שכן המקדש בירושלים לאחר הרחבתו על ידי הורדוס עלה בשטחו, בהדרו ובהיקף פעילותו על רוב המתחמים המקודשים האחרים (היה זה מוקד פעילות מרכזי ויחיד בניגוד לריבוי המקדשים בעולם הפגאני). בנוסף, סדרי הפולחן וניהול המקדש היו שונים בתחומים רבים מהמקובל בעולם הפגאני, בהתאם לדרישות ההלכה היהודית.<sup>2</sup> המחקר לוקה גם בהשוואה למתחמים מקודשים גדולים הפעילים גם בימינו בעמים אחרים, כמו זה הנמצא במכה.<sup>3</sup>

1 ראו למשל בקובץ:

T. Linders and B. Alroth (eds.), *Economic of Cult in the Ancient Greek World*, Uppsala 1992

2 מחקרים רבים עמדו על קווי דמיון מסוימים בין המקדש בירושלים ותפקודו ובין מקדשים פגאניים באותה תקופה, ראו סיכום: ע' פרידהיים, "כלום היה מפגש בין המונותאיזם היהודי לפוליתאיזם בבית המקדש השני", **חידושים בחקר ירושלים**, הקובץ השישה-עשר, רמת גן תשע"א, עמ' 175-203. ש' ליברמן כבר הראה שראשי בית המקדש בירושלים עקרו מהפולחן שנהג בהיכל כל מיני מנהגים וטקסים שהיה בהם דמיון משמעותי לעבודה זרה, ראו **יוניית ויונות בארץ-ישראל**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 253-259. לעומת זאת, היה קיים דמיון מסוים בכל הקשור להקפדה להביא קרבנות ללא מומים ובכללים הפוסלים בהמות לקרבן, ראו שם, עמ' 264-271. ואולם, מהספרות התלמודית עולה שאצל הגויים רק מומים גדולים כמו "מחוסר אבר" נחשב לבעל מום ולא מומים קטנים. ראו גיטין נו ע"א, בסיפור על קמצא ובר קמצא. גם

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

המקורות למחקר שלפנינו מסתמכים בעיקר על ספרות חז"ל – מקצתה משקפת את המציאות בשלהי בית שני החל מהתקופה החשמונאית, וחלקה מייצגת את "זיכרון המקדש" כפי שהוא עולה מדיוני תנאים שחלוקים לפעמים לגבי המציאות ההיסטורית קודם החורבן.<sup>4</sup> לכך יש לצרף מקורות חיצוניים שנכתבו באותה תקופה כמו אלה של יוסף בן מתתיהו (שלוקה לעתים בחוסר דיוקים).<sup>5</sup> בחלק מהמקורות העוסקים בבית המקדש קיימת מגמתיות שנועדה לפאר את הדרו של המקדש. השאלה היא כמובן האם למרות זאת הם משקפים מציאות ריאלית או אוטופית. ביחס למקורות רבים שנביא במחקר זה – ישנה אפשרות לבחון את הדברים באופן ביקורתי על פי סבירותם ההיסטורית והריאלית, למשל על פי השוואה או מקבילה למידע בלתי תלוי (חוץ רבני או ארכיאולוגי), ועל פי הכרת המציאות הידועה לנו מהתקופה הרומית.<sup>6</sup>

---

בעניין היין לנסכים נאמר: "חי אתה מנסך ואי אתה מנסך את המזוג" (ספרי, במדבר, פנחס קמג ומקבילות), וכך נהגו גם במקדשי רומי, ראו: פליניוס, תולדות הטבע XIV 119.  
3 ראויה לציון עבודתו של פיטרס, שעסקה בקווי דמיון מסוימים בין ירושלים כעיר קודש (גם לאחר חורבן המקדש) למכה מתוך מגוון היבטים, כמו ההיערכות לקליטת הצליינים והשירותים השונים שמוענקים להם, המקורות למימון הפעילות הפולחנית, המשרתים בקודש, הגבלות הכניסה למתחמים המקודשים ועוד. אולם מעבר לכך, החיבור אינו עוסק כמעט בשוני המהותי בין הפעילות הפולחנית שהתקיימה במקדש בירושלים ובין זו הקיימת במכה. כמו כן, אין התייחסות כלל לנושא הקרבנות. ראו:

F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy City in the Near East*, New York – London 1986.

4 ראוי לציון שחלק מהמחלוקות או הסתירות נובעות ממקורות מידע ושמועות שמשקפות תקופות שונות בחיי המקדש, כמו למשל בצורת לחם הפנים. ראו בהרחבה ז' עמר, "לחם הפנים – היבטים היסטוריים וריאליים", מעלין בקודש, יז (תשס"ט), עמ' 53–54 [להלן: עמר, לחם הפנים]. דוגמה אחרת היא השוני בגרסאות של שמות הממונים שהיו "על נעילת השערים", ראו: משנה שקלים פ"ה מ"א; תוספתא שם פ"ב ה"ד.

5 ראו למשל: "ל לוי", "בית המקדש בירושלים: תיאורי יוסף בן-מתתיהו ומקורות אחרים", קתדרה, 77 (תשנ"ו), עמ' 3–16; F. M. Colautti, *Passover in the Works of Josephus*, Leiden – Boston – Köln 2002.

6 על השיקולים לקבלת מקורות כעדות היסטורית-ריאלית, ראו: ז' ספראי, "זיכרון המקדש": האמנם זיכרון ולשם מה?, חידושים בחקר ירושלים, הקובץ הששה-עשר, רמת גן תשע"א, עמ' 255–302.

## קרבנות הציבור

המחקר מתמקד בראשיתו בקרבנות הציבור הקבועים בזמן<sup>7</sup> ולא בקרבנות היחיד שאת היקפם קשה לאמוד. חישוב צריכת הבהמות השנתית והנסכים הנלווים נעשתה על פי הציווי המקראי ופרשנותו בספרות חז"ל המתייחסת למציאות עבודת ה' בשלהי בית שני (טבלה מס' 1). נתונים אלה עולים בקנה אחד עם התיאור שמביא יוסף בן מתתיהו בספרו קדמוניות היהודים, לבד מכמה אי התאמות קלות.<sup>8</sup> כמו כן נראה שבדיני הקרבנות לא היו חילוקי דעות משמעותיים בין הפרושים לצדוקים.<sup>9</sup>

- 
- 7 איננו כוללים קרבנות שאינם קבועים, כמו פרה אדומה או למשל 'פר העלם דבר'. כן לא נכללו קרבנות שמומנו על ידי הכהנים: מנחת חינוך שמביא כל כהן ביום הראשון לעבודתו ומנחת חביתין (מנחת כהן משיח) שמביא אותה הכהן הגדול בכל יום, וכן פר לחטאת ואיל לעולה שמביא הכהן הגדול משלו ביום הכיפורים.
- 8 ראו קדמוניות היהודים ג', ו. בהקשר קרבנות חג השבועות מופיעים אצלו שני אילים במקום שלושה (כנראה שלא כלל את מוסף החג), ועוד. על הדעות השונות שנאמרו בעניין זה, על ידי הפרשנים היהודים, ראו רד"צ הופמן, ספר ויקרא, ירושלים תשכ"ד, עמ' קנו. בעניין מוסף יום הכיפורים מזכיר יוסף בן מתתיהו שני אילים במקום איל אחד, כשיטת ר' אלעזר ב"ר שמעון במחלוקתו עם רבי (ספרא, אחרי מות ב).
- 9 דומה שאם היו שינויים משמעותיים בין הנתונים שבתורה ובין פרשנות חז"ל בעניין זה, בוודאי היינו שומעים על כך הדים פולמוסיים מצד הצדוקים (כמו בעניין מועד הקרבת העומר. על החילוקים בין הפרושים לצדוקים בכל הקשור לפולחן בבית המקדש, ראו בהרחבה א' רגב, הצדוקים והלכתם, על דת וחברה בימי בית שני, ירושלים תשס"ה, עמ' 132–171).

**ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש**

**טבלה מס' 1: הצריכה השנתית של הבהמות והנסכים הנלווים להם בקרבנות הציבור במקדש**

יין במידת ההין	שמן במידת ההין	סולת בשיעור עשירות האיפה	שעירים	כבשים	אילים	פרים	סוג הבהמה ונסכיו שם הקרבן
182.5	182.5	730		730			<b>תמיד</b> (365 ימי השנה)
26	26	104		104			<b>מוסף שבת</b> (52 שבתות בשנה)
37	37	180	12	84	12	24	<b>מוסף ר"ח</b> (12 חודשים בשנה)
21.58	21.58	105	7	49	7	14	<b>מוסף שבעת ימי הפסח</b>
0.25	0.25	2		1 עולה			<b>קרבן העומר</b>
3.08	3.08	15	1	7	1	2	<b>מוסף שבועות</b>
3.41	3.41	16	1	7+2 שלמים	2	1	<b>שבועות עם שתי הלחם</b>
2.58	2.58	12	1	7	1	1	<b>מוסף ר"ה</b>
2.58	2.58	12	1	7	1	1	<b>מוסף יוה"כ</b>



			1 חטאת 1 לעזאזל				קרבת נוספים ביוה"כ
64.16	64.16	336	7	98	14	70	מוסף שבעת ימי סוכות
2.58	2.58	12	1	7	1	1	מוסף שמיני עצרת
345.62	345.62	1,524 עשרונים 457.2) (סאים)	33	1,103	39	114	סה"כ תצרוכת שנתית

**הגדרות והערות כלליות לחישובים המופיעים בטבלה:**

- החישוב נקבע לפי 365 ימים, 12 חודשים ו-52 שבתות בשנה
- פר: בקר מגיל שנה ועד סוף שלוש שנים; נסכיו: שלושה עשרונים סולת; חצי הין שמן; חצי הין יין
- כבש: מגיל שמונה ימים ועד שנה; נסכיו: עישרון סולת; רבע הין שמן; רבע הין יין
- איל: כבש מגיל שנה (כולל פלגס בן י"ג חודש) ועד שנתיים; נסכיו: שני עשרונים סולת; שליש הין שמן; שליש הין יין
- שער: עז מגיל שנה עד שנתיים (על פי הרמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות פ"א ה"ד) או בן שנתו הראשונה (כסף משנה, שם)

כידוע ישנן שיטות שונות לחישוב מידות התורה והשיעורים שבדברי חז"ל, שכן ערכם השתנה במהלך הזמן. אנו נקטנו לרוב בשיטות המצמצמות.<sup>10</sup> גם הניסיון לתרגם את מחירי המוצרים בעבר למחירים של ימינו הוא בעייתי מבחינות רבות, שכן אורחות החיים השתנו והערך הממשי של מוצרים רבים מתקופת חז"ל אינו זהה לזה של

<sup>10</sup> ספרות רבה נכתבה בנושא זה, ואנו נעזרנו בין היתר בספרו של ח"פ בניש, מדות ושיעורי תורה, בני ברק תשמ"ז (להלן: בניש).

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

ימינו.<sup>11</sup> י' אדלר שעמד על קשיים אלה הציע לחשב את ערכם הריאלי ביחס לשיעור שתפסו משכר העבודה שהיה מקובל באותה העת.<sup>12</sup> אף שאין לנתונים אלה כל חשיבות בימינו, הרי שהם מאפשרים לנו לקבל אומדן יחסי על ערכם הכלכלי של חלק מהמוצרים שנדרשו למקדש, ובהמשך נביא לכך כמה דוגמאות (ראו טבלה מס' 2).<sup>13</sup>

טבלה מס' 2: ערך ממוצע של הוצאות שונות בתקופת חז"ל

הכנסה/הוצאה	הסכום במטבעות חז"ל (מתורגם לפרוטות)	הערך בשכר העבודה
משכורת חודשית ממוצעת	4,800 (1 דינר זהב)	25 ימי עבודה
משכורת יומית ממוצעת	192 (1 דינר כסף)	4% מהשכר החודשי
הוצאות צורכי מזון וביגוד לשנה של אדם המשתכר היטב (לו ולבני ביתו)	73,728 (15.36 דינר זהב)	
הוצאות צורכי מזון וביגוד שנתיות של עני	4,800 (1 דינר זהב)	
חלוק גדול	4,800	שכר חודשי

11 למשל, מחיר החיטה איבד מערכו, שכן גידולו ותהליך ייצור הקמח בשיטות החקלאיות הטכנולוגיות הקדומות דרשו כוח אדם ושעות עבודה רבות בהשוואה למקובל בימינו, בנוסף לכך שהיבול היה נמוך יותר.

12 י' אדלר, "ערכם של המטבעות בתקופת המשנה", תחומין, כג (תשס"ג), עמ' 404–412 (להלן: אדלר).

13 הנתונים על המחירים מופיעים בספרות חז"ל ובמקורות החיצוניים באופן ספורדי ובמטבעות שונים. רבים מהנתונים רוכזו במחקרים הבאים:

D. Sperber, Roman Palestine 200–400, Money and Prices, Ramat Gan 1991,

pp. 101–106; Z. Safrai, The Economy of Roman Palestine, London – New York 1994, pp.

431–435. (להלן: ספראי, כלכלה).

סאה אחת של חיטה	192	4% מהשכר החודשי = יום עבודה
לוג יין	32	שישית מהשכר היומי
לוג שמן	64	שליש מהשכר היומי
מטען עצים גדול	96	50% מהשכר היומי
מחצית השקל למקדש	384	8% מהשכר החודשי = 2 ימי עבודה
זוג בני יונה	48	25% מהשכר היומי
כבש לקרבן	768	16% מהשכר החודשי = 4 ימי עבודה
איל לקרבן	1,536	32% מהשכר החודשי = 8 ימי עבודה
עגל לקרבן	3,840	80% מהשכר החודשי = 20 ימי עבודה
שור גדול לקרבן	19,200 (4 דינרי זהב)	= 4 חודשי עבודה

- יחסי המטבעות העיקריים: 1 סלע = 4 דינר כסף (זוז) = 768 פרוטות
- המקורות ששימשו בסיס לחישובים שבטבלה מופיעים בגוף המחקר. ריכוז נתונים נוסף של מוצרים ומחירים בתקופת המשנה, ראו: שפרבר; ספראי, כלכלה; אדלר.

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

הנתונים מוכיחים שהיה פער גדול מאוד בהכנסות ובהוצאות בין המעמדות השונים,<sup>14</sup> ומציגים את הנטל הכספי הכבד שהיה מנת חלקה של שכבת אוכלוסייה רחבה ומעוטת יכולת בכל הקשור להקרבת קרבנות יחיד. לצורך המחשה – עלות של פר גדול לקרבן הייתה שווה ערך למשכורת ממוצעת של ארבעה חודשי עבודה או לעלות מחיה של עני למשך 4 שנים. מובן שרבים לא יכלו לעמוד בהוצאות אלה, ולכן בחלק מחייבי החטאות וכן ביולדת ובמצורע התירה התורה את האפשרות להביא "מנחת עני", ולדרג את חובת קרבן החטאת לפי מצבו הכלכלי של החייב (קרבן עולה ויורד).

להלן סיכום הנתונים על התצרוכת השנתית של קרבנות הציבור במקדש, לפי שיטת החישוב הנמוכה.

### א. בהמות

סך הכול הוקרבו במקדש בשנה 1,289 מיני בהמות שונות: פרים – 114; אילים – 39; כבשים – 1,103; שעירים – 33. קנייני המקדש בוודאי רכשו כמות גדולה מזו, שכן יש לקחת בחשבון פחת של קרבנות שנפסלו עקב מציאת מומים וכן קרבנות שאינם קבועים.

מחירי הבהמות נאמדו על פי המשנה במנחות, אף שבמקורות אחרים מופיעים לפעמים מחירים כפולים מאלה.<sup>15</sup> יש לשים לב לפער הגדול בין מחירו של פר גדול למחיר הכבש. מחיר השעיר אינו נזכר, ואנו מעריכים שמחירו היה נמוך משל הכבש בכשליש.<sup>16</sup> ההתפלגות של מיני הבהמות לקרבנות מראה שימוש רב בכבשים, לאחר

14 למשל, הכנסתו השנתית של ר' מאיר, שהיה סופר והשתכר יפה, הייתה בתחשיב שנתי כולל כ- 23 דינר זהב, מסכום זה הפריש שליש להוצאות (7.6 דינר זהב) עבור מזון ושתייה ושליש לביגוד לו ולבני משפחתו, ובנוסף פרנס תלמידי חכמים (קהלת רבה ב, יז); בעוד את הוצאותיו השנתיות של עני ניתן להעריך בדינר זהב (משנה, פאה פ"ח מ"ח, לפי פירוש מלאכת שלמה שמדובר במאתיים זוזי מדינה).

15 משנה מנחות פ"ג מ"ח, והמחירים שם לפי הרמב"ם הם המחיר הממוצע בתקופת המשנה. לגבי שערי מחירים נוספים, ראו שפרבר, עמ' 104-105.

16 יחס המחירים בין כבש לעז היה לאורך כל התקופות ההיסטוריות פחות או יותר בשיעור זה. למשל, בתעודות חתיות מהמאות ה-17-18 לפנה"ס מופיע שמחיר כבש הוא שקל כסף אחד בעוד שמחירן של שלוש עזים הוא שני שקלי כסף. ראו א' זינגר, החתים ותרבותם, ירושלים תשס"ט, עמ' 160. ר' גדליה מסימאטיץ כותב בראשית המאה השמונה עשרה שבשר העיזים בירושלים הוא קצת יותר זול מהכבשים; ראו יערי, מסעות ארץ ישראל, גבעתיים 1976, עמ' 339. בימינו (תשע"א) המחיר הממוצע של כבש בישראל הוא 1,800 שקל ומחיר העז 1,000 שקל.

מכן בבקר ולבסוף בעזים. מגמה ברורה של העדפת השימוש בכבשים הייתה גם בקרבנות היחיד כפי שנראה בהמשך.

התחשיב של העלות הכוללת של הבהמות עומד על 648.48 דינרי זהב (ראו טבלה מס' 3).

**טבלה מס' 3: מחירי הבהמות לקרבן**

שעיר (עז)	כבש	איל	שור	מין הבהמה
33	1103	39	114	כמות
512	768	1,536	19,200	מחיר יחידה בפרוטות
16,896	847,104	59,904	2,188,800	סה"כ מחיר בפרוטות
3.52	176.48	12.48	456	סה"כ מחיר בדינרי זהב

**ב. חיטה**

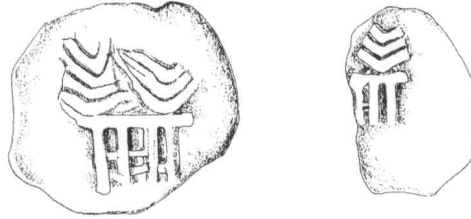
כל הנסכים והמנחות במקדש היו עשויים מחיטה (לבד מכמות זניחה של שלוש סאים שעורה בקרבן העומר). כמות הסולת שנדרשה לצורך הקרבת העומר, אפיית שתי הלחם ולחם הפנים צוינה במשנה:

העומר היה בא עשרון משלוש סאין. שתי הלחם – שני עשרונים משלוש סאים. לחם הפנים – עשרים וארבעה עשרונים מעשרים וארבעה סאין (מנחות פ"ו מ"ו).

לצורך החישוב אנו נזקקים לכמות גרעיני החיטה שנדרשו להכנת הסולת המנופה. כמות גרעיני הדגן שנדרשו למנחת העומר ושתי הלחם הייתה יחסית קטנה, שהרי הקריבו אותן פעם אחת בשנה. לעומת זאת, רוב הכמות נדרשה עבור הכנת לחם הפנים (12 חלות בשבוע x 52 שבועות) לכל השנה. על פי החישוב המופיע בטבלה מס' 4 הערכנו שרק לצורך אפיית לחם הפנים נרכשו מכספי המקדש בכל שנה כ-7-8

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

טון חיטים.<sup>17</sup> אם נוסיף לכך את כמות החיטה לסולת עבור הנסכים הנלווים לקרבנות, הרי סך תצרוכת גרעיני הדגן השנתית עמדה על 1,711.2 סאים (טבלה מס' 5), שהן כ-10 טון לפי שיטות החישוב הממעייטות (שיטת הרמב"ם ורא"ח נאה) וכפול מזה לפי השיטה המרחיבה (חזו"א). כך, עלות החיטים לפי המחיר הממוצע בתקופת המשנה היא 1,711 דינרי כסף (כ-68.4 דינר זהב). למעשה, בכמויות כה גדולות יכלו הקניינים של המקדש לרכוש במחיר זה את הסולת המשובחת.<sup>18</sup>



איור מס' 1: מטבע מימי מתתיה אנטיגונוס, חלות לחם הפנים על שולחן הפנים: מימין מטבע מאוסף ד"ר א' גרוסוירט ומשמאל מטבע מאוסף ש' מוסיוף (באדיבות ד' בר"ג)

17 ראו בהרחבה ז' עמר, "לחם הפנים – היבטים היסטוריים וריאליים", מעלין בקודש, יז (תשס"ט), עמ' 49–83; הנ"ל, חמשת מיני דגן, הר ברכה תשע"א, עמ' 161–162.

18 מחיר ממוצע של סאה אחת של חיטים היה דינר אחד (ראו ספראי, כלכלה, עמ' 432; שפרבר עמ' 102), כלומר רבע סלע, אולם הקניינים של ההקדש יכלו לקבל מהספקים של הסולת ארבע סאים במחיר סלע (4 דינר כסף) ואם נתייקרו המחירים ניתן היה לרכוש בסכום זה שלוש סאים (משנה, שקלים פ"ד מ"ט).

טבלה מס' 4: כמות גרעיני הדגן/סולת למנחות הציבור במקדש למשך שנה בשיעורי סאה/ק"ג

חשוב לפי: המנחה	כמות גרעיני הדגן	תוספות שמן/לבונה	שיטת רמב"ם	שיטת רא"ח	שיטת חז"א	סאה = מודיוס רומי
עומר	3 סאה (שעורה)	שמן ולבונה	21.6 ליטר 17.2 ק"ג	24.9 ליטר 19.9 ק"ג	43.2 ליטר 34.5 ק"ג	26.2 ליטר 20.9 ק"ג
שתי הלחם	3 סאה (חיטה)		21.6 ליטר 17.2 ק"ג	24.9 ליטר 19.9 ק"ג	43.2 ליטר 34.5 ק"ג	26.2 ליטר 20.9 ק"ג
לחם הפנים	24 סאה לשבוע 1,248 לשנה (חיטה)	2 קמצי לבונה בתוך בזיכים בכל שבוע סה"כ 104 קמצים	8,985,600 ליטר 7,188 ק"ג	10,358,400 ליטר 8,286 ק"ג	17,971,200 ליטר 14,377 ק"ג	10,907,520 ליטר 8,726 ק"ג
סה"כ תצרוכת שנתית בק"ג	1,254 סאה 4,175 (עשרונים)	105 קמצים של לבונה	7,222.4 ק"ג	8,325.8 ק"ג	14,446 ק"ג	8,767.8 ק"ג

**הערות כלליות לחישובים המופיעים בטבלה:**

החישוב נעשה בדרך כלל לפי ח"פ בניש, מדות ושיעורי תורה, בני ברק תשמ"ז.

להלן שיעורי הסאה בשיטות השונות (במידות ליטר = 1,000 סמ"ק): הרמב"ם 7.2; רא"ח 8.3; חז"א 14.4. השיעורים ההלכתיים נמצאים בתחום ההערכות של החוקרים. שפרבר הראה שהסאה היא לרוב שוות ערך למודיוס הרומי, כ-8.74 ליטר, ראו: D. Sperber, "Costs of Living in Roman Palestine", Journal of the Economic and Social History of the Orient, 7 (1965), p. 259. לדעת

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

פליקס שיעורה 8.54 ליטרים, ראו י' פליקס, החקלאות בארץ ישראל בימי המקרא המשנה והתלמוד, ירושלים תש"ן, עמ' 145. החוקרים לבית ספראי הגיעו למסקנה שמדובר ב-10-9.5 ליטר לערך לסאה, ראו: משנת ארץ ישראל, מסכת פסחים, ירושלים תשס"א, עמ' 398-402.

החישוב משיעור נפח למשקל בק"ג הוא ביחס 5:4, כלומר – 1 ק"ג גרגרי חיטה נפחם כ-1,250 סמ"ק (סמ"ק = 0.8 גרם). לפיכך, משקל סאה לפי הרמב"ם 5.76 ק"ג, לפי רא"ח 6.64 ק"ג ולפי חזו"א 11.52 ק"ג. כל סאה היא כ-3.3 עשרונים.

### ג. שמן ויין

בספרות חז"ל ישנם מספר אזכורים של מחירי שמן, אך ללא התייחסות לכמות מוגדרת אלא כלכלי (למשל "כד" או "צלוחית"),<sup>19</sup> וכך הדבר בעניין היין. ניתן להעריך את מחיר השמן והיין בהשוואה למחירים ידועים כמו סאה של חיטים. דוגמה טובה היא לכאורה הרשימה המובאת במסכת פאה (פ"ח מ"ה) ובה מוצרים שערכם מזון שתי סעודות (כפירוש תנא קמא ואבא שאול שם). בין השאר נזכרים בה חצי קב חיטים, קב שעורים, חצי לוג יין ורבע לוג שמן.<sup>20</sup> על פי מפתח השיעורים<sup>21</sup> והיחס הערכי בין המוצרים, ניתן אפוא להעריך ולחשב את מחיר השמן והיין: עלות לוג יין (בהשוואה לסאה של חיטים שעולה 192 פרוטות) היא 32 פרוטות, ועלות לוג שמן 64 פרוטות. כך, הין שמן נמכר ב-4 דינרי כסף, והיין יין במחיר 8 דינרי כסף.

ניתן לקבל אומדן על מחיר השמן גם מחיבורו של יוסף בן מתתיהו, המספר שיוחנן איש גוש חלב רכש בגליל (בשנת 66 לפנה"ס) 4 אמפורות<sup>22</sup> שמן במחיר דרכמה צורית (ששוויה היה 4 דרכמונים אטיקיים = דינר כסף), ובמחיר זה מכר לאנשי סוריה כמות של חצי אמפורה, וכך גרף לעצמו רווחים רבים.<sup>23</sup> לפי מקור זה ניתן היה לרכוש כמות סיטונאית של שמן זית משובח במחיר זול ביותר. במקום אחר הוא מציג נתונים הגיוניים יותר ומביא שבגוש חלב ניתן היה לקנות שמונים סקסטריוס במחיר 4 דינר

19 משנה בבא קמא פ"ח מ"ו; בבא בתרא פ"ה מ"ט.

20 משנה פאה פ"ח מ"ה.

21 1 קב = 4 לוג = שישית סאה.

22 כל אמפורה היא כ-26.2 ליטר, והיא מכילה 48 סקסטריוס.

23 מלחמת היהודים, ב, כא, ב.



כסף, ואילו בקיסריה נמכרים שני סקסטריוס במחיר דינר אחד, כלומר פי עשרים יותר.<sup>24</sup>

למקור זה חשיבות מרובה, מפני שהוא משקף את המציאות ערב חורבן בית שני, ועל גוש חלב נאמר במפורש שאזור זה שימש מקור לתצרוכת השמן למקדש.<sup>25</sup> ייתכן שפער מחירים זה הוא מוגזם – ושמא נתון זה מצטרף למגמתו של יוספוס להשחיר את דמותו של יוחנן מגוש חלב – אולם דומה שניתן לקבל כהנחה שהמחיר בקיסריה היה המחיר הממוצע: שני סקסטריוס (1.09 ליטר) בדינר אחד. כלומר, שבעה סקסטריוס שהם בשיעור הין בקירוב לפי שיטת הרמב"ם עולים 3.5 דינר כסף. מחיר זה נמוך במעט מזה שעולה לכאורה מהמשנה. נראה שיוספוס משקף את המציאות שבה תעשיית הזית בארץ ישראל שגשגה, בעוד המשנה משקפת את המציאות לאחר חורבן הבית, ובמיוחד בתקופת מרד בר כוכבא, שבה נפגעו מטעי הזיתים בארץ ישראל פגיעה קשה,<sup>26</sup> וכנראה שבעקבות כך האמירו המחירים. כמו כן, סביר להניח שבמקדש יכלו הגזברים להשיג מחירים זולים בסיטונאות. מכל מקום, מהמשנה וכן ממקורות אחרים ברור שמחיר היין היה נמוך משל השמן במחצית או בשליש.<sup>27</sup> **לצורך הערכה של צריכת השמן והיין במקדש, הערכנו את מחיר הין שמן ב-3.5 דינר כסף ואת מחיר הין יין במחיר 2 דינר כסף.**

לעלות השמן של הנסכים צריך להוסיף את עלות השמן להדלקת מנורת הזהב. ביום אחד השתמשו בשלושה לוג וחצי, חצי לוג לכל נר.<sup>28</sup> כלומר, בתחשיב שנתי יש להוסיף עוד 106.45 הין (383 ליטר לערך לפי שיטת הרמב"ם). כמו כן, מסופר שבשמחת בית השואבה הדליקו ארבע מנורות נוספות בכמות של 120 לוג,<sup>29</sup> שהם 10 הין. בסך הכול צריכת השמן השנתית במקדש על פי הידוע לנו היא 462 הין, שערכם

24 חיי יוסף, פרק יג.

25 תוספתא מנחות פ"ט ה"ה.

26 ירושלמי, פאה ז', א, כ ע"א: "לא אמר ר' יוסי אלא בראשונה שלא היו הזתים מצויין, שבא אדריינוס הרשע והחריב את כל הארץ".

27 שפרבר, עמ' 116–117.

28 משנה, מנחות פ"ט מ"ג.

29 משנה, סוכה פ"ה מ"ב.

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

310,464 פרוטות, שהם 64.6 דינרי זהב. בפועל השתמשו בכמות גדולה מזו, למשל לתאורה של חלק ממתחם המקדש.<sup>30</sup>

עלותה של הצריכה הכוללת של היין בשיעור 345.62 הינ היא 27.6 דינר זהב.

טבלה מס' 5: סך כמות הנסכים השנתית שנלוו לקרבנות הציבור במידות ימינו ומחירים

מחיר	חישוב לפי המודיוס הרומי (לפי 8.74)	שיטת חז"א	שיטת רא"ח נאה	שיטת רמב"ם	חישוב לפי: הנסכים
1,121,472 פרוטות 233.6 דינר זהב	14,955 סמ"ק 11,964 ק"ג	24,641 סמ"ק 19,773 ק"ג	14,202 סמ"ק 11,362 ק"ג	12,320 סמ"ק 9,856 ק"ג	סולת 1,711.2 סאה
232,256 פרוטות 48.3 דינר זהב	1,510.3 ליטר	2,488.4 ליטר	1,434.3 ליטר	1,244.2 ליטר	שמן 345.62 הינ
132,480 פרוטות 27.6 דינר זהב	1,510.3 ליטר	2,488.4 ליטר	1,434.3 ליטר	1,244.2 ליטר	יין 345.62 הינ

### הערות כלליות לחישובים המופיעים בטבלה:

- ההינ או התרקב הוא שווה ערך לתריסר לוג או שלושה קבים שהם חצי סאה.
- להלן שיעורי ההינ בשיטות השונות (במידות ליטר = 1,000 סמ"ק): הרמב"ם 3.6; רא"ח 4.15; חז"א 7.2; חישוב לפי מודיוס רומי (=סאה) 4.37.

<sup>30</sup> ראו למשל משנה, תמיד פ"א מ"א: "והנרות דולקין מכאן ומכאן, עד שהוא מגיע לבית הטבילה, ומדורה היתה שם...".

## ד. קטורת התמיד

קטורת הסמים הוקטרה באופן סדיר פעמיים ביום, בבוקר ובין הערביים. התורה מזכירה במפורש ארבעה סממני קטורת (שמות ל', לד) ועל פי מסורת חז"ל נמנו בה למעשה אחד עשר סממנים עיקרים ועוד ארבעה או חמישה נלווים. משקלה הכולל של הקטורת לשנה היה 368 מנה: 365 לקטורת התמיד היומית (על בסיס הלוח השמשי) ועוד שלושה מנים לקטורת שחלק מהם היה הכהן הגדול מקטיר ביום הכיפורים. הברייתא אף מציינת את משקל הסממנים לפי מרכיביהם.<sup>31</sup>

בדיקה ביקורתית של הטקסט מורה שאין מדובר בכמות קטורת מופרזת, אלא בשיעור ריאלי המעוגן במציאות ההיסטורית.

במחקרנו על הקטורת כבר עסקנו בהרחבה באופן חישוב שיעור קטורת הסמים שנעשתה על פי מנה של חול לשיטת רס"ג והרמב"ם (משקל מאה דינר). אומדן מדויק ניתן לקבל על פי הממצא הנומיסמטי משלהי ימי הבית השני שנחשף בחפירות הארכיאולוגיות. המנה הנזכר בהקשר לקטורת הסמים חושב על פי המשקל של "מנה צורי".<sup>32</sup> המשקל הממוצע של שקל (סלע) צורי הוא 14.2 גרם, ולפי דברי המשנה 25 שקלים (סלעים) שווים למנה (מאה דינר). כלומר, משקלו של המנה הצורי הוא כ-355 גרם.<sup>33</sup> תוצאה זו מתאימה להפליא לשיטת רש"י (354 גרם), והיא פחותה משיטת הגאונים בכ-20% (425 גרם).<sup>34</sup> לדעתנו השיטה הממעיטה ביותר בשיעור המנה היא גם הריאלית ביותר, והמתאימה למלוא חופניו של אדם ממוצע.

31 כריתות ו ע"א-ב. איננו מתייחסים כאן ל'מותר הקטורת', הכמות שנותרה לאחר שהכהן הגדול הקטיר מלוא חופניו או זו שהצטברה בשל הפרשי הימים שבין הלוח השמשי לירחי, שכן בתחשיב שנתי מדובר בכמות שולית של כשלושה מנה.

32 זהו המטבע שהתקבל במקדש במסגרת מס מחצית השקל (משנה בכורות פ"ח מ"ז), ועל פיו חושב תעריף הכסף בהלכות שונות של התורה (תוספתא כתובות פ"ג ה"ג).

33 ראו בהרחבה ז' עמר, ספר הקטורת, תל אביב תשס"ב, עמ' 54-56.

34 ראו אצל בניש, עמ' תקיג-תקיז.

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש



איור מס' 2: שקל כסף שהוטבע בירושלים בשנת 68 לסה"נ, כחלופה לשקל הצורי, ועליו הכתובות: 'שקל ישראל' ו'ירושלים הקדושה'

בטבלה מס' 6 מופיע החישוב של משקל סממני הקטורת שנדרשו לקטורת התמיד השנתית.

לפי החישוב הנמוך משקל כל מרכיבי הקטורת שהוקטרו בשנה עמד על כ-133 ק"ג. בתחשיב זה צירפנו את שני קומצי הלבונה שצורפו ללחם הפנים בכל שבת (104 קמצים בשנה), בנוסף לקומץ הלבונה של מנחת העומר, ובסך הכול 105 קמצים. שיעור הקומץ אינו קבוע והוא נמדד לפי שיעור כף ידו של הכהן. שיעורו המינימלי לפי שיטת הרמב"ם הוא לפחות שני זיתים.<sup>35</sup>

כידוע ישנן שיטות חישוב שונות ל"כזית", ודומה שגם השיטה ההלכתית המצמצמת, שלפיה מדובר בקצת פחות משליש ביצה (משקל 15 גרם לערך),<sup>36</sup> אינה קרובה למציאות.<sup>37</sup> בדיקה מדגמית שערכנו לגבי כמות גרגרי לבונה שאדם בוגר יכול

35 מנחות כו ע"ב; הלכות מעשה הקרבנות פ"ג הל"ד. עוד ראו בהרחבה בעניין שיעור כזית וקמיצה אצל בניש, עמ' רנז-רנח.

36 כך שיטת חכמי תימן המובאת ע"י הר"י קאפח, כפי הבנת הרמב"ם. ראו הרב אביעד אשואל, ברכת משה, קרית אונו תשס"ז, עמ' כז-כח.

37 על חישוב שיעור כזית על פי זני הזיתים הקדומים, ראו אצל מ' כסלו, "הכל לפי דעתו של רואה" – הערכה מחודשת של שיעור 'כזית', בד"ד, 16 (תשס"ה), עמ' 77–90. כפי ששיעורי הזית לא היו במידות מדויקות מוחלטות, כך גם אין גודל קבוע לכף אדם לעניין קמיצת הלבונה או לעניין חפינת הקטורת בידי הכהן הגדול ביום הכיפורים. מכל מקום, גם בדורות האחרונים היו סמכו על כך להלכה, והגרש"ז אויערבך שמע מאחד מחסידי סוכטשוב שבעל אבני נזר היה יוצא חובת מצה בגודל זית כפשוטו. ראו מ"י וינגרטן, הסדר הערוך, א, ירושלים תש"ן, עמ' תנט, הערה 32. בימינו פסק הרב דב ליאור להלכה שניתן לשער את נפח כזית לפי הזנים שהיו

לקמוץ בשלוש אצבעות מראה על טווח שבין 13–22 גרם, ולפי ממוצע של 18 גרם הרי שכמות הלבונה השנתית לקמצים שנדרשה במקדש הייתה בסך הכול קרוב לשני ק"ג.

זיהוים של כל מרכיבי הקטורת אמנם איננו חד משמעי, אולם דומה שביחס לאלה שניתן לזהותם במידת הסתברות גבוהה (על פי שיטת כותב שורות אלה) ניתן למצוא אזכורים מקבילים בספרות התקופה שמתארת את הבשמים היוקרתיים. כזה הוא למשל חיבורו האנציקלופדי של פליניוס הזקן (23–79 למניינם),<sup>38</sup> המתאר את המציאות בשלהי בית שני. בסוף חיבורו הוא מונה את הבשמים היקרים ביותר בעולם ביותר בימיו, ובהם: אפרסמון (צרי), לבונה, מור, קסיה (קציעה), שיבולת נרד, קושט וקינמון. מכאן עולה שבמקדש בירושלים הקטירו את הקטורת המשובחת ביותר באותם ימים. במקומות אחרים בחיבורו פליניוס אף נוקב במחירי המרכיבים השונים (במטבע דינר לפי משקל הליברה הרומית;<sup>39</sup> ראו טבלה מס' 6). אגב, לפי שער מחירים זה סדר הופעתם של סממני הקטורת בברייתא (כריתות ו ע"א) לא נקבע על פי סדר חשיבותם וערכם הכלכלי,<sup>40</sup> אלא כנראה בהתאם ל"מעשה רוקח" – לסדר כתיבתם ורקיחתם במעשה פיטום הקטורת.

כמובן, חלו שינויים במחירים לאורך התקופות,<sup>41</sup> אך עדיין הנתונים מאפשרים לקבל הערכה כללית של חשיבותם של הבשמים השונים ושל דירוגם היחסי. כפי שניתן לראות, לרבים מהסממנים היו סוגים שונים שנבדלו אלה מאלה באיכות ובהתאם במחירם. כך למשל, ליברה של לבונה נמכרה בין שלושה לשישה דינר, וסביר

נהוגים בארץ, בשיעור 9 סמ"ק, שו"ת דבר חברון, או"ח, קרית ארבע תש"ע, סימן תקיט, עמ' 267–268.

Pliny, *Natural Histoty* (H. Rackham tran.), London 1986 38

החשוב הוא לפי 327 גרם לליברה הרומית. 39

חוץ מהצרי-אפרסמון הנזכר בראש הרשימה, צמח הבושם היקר ביותר בעולם שגדל אך ורק ביהודה והיווה סימלה הלאומי, ראו: ז' עמר וד' אילוז, "האפרסמון בארץ ישראל", מחקרי עיר דוד וירושלים הקדומה, דברי הכנס האחד-עשרה (א' מירון עורך), כרך חמישי, תש"ע, עמ' 61–73.

על מחירי הבשמים במאה הראשונה לספירה, ראו: 41

.N.Groom, *Frankincense and Myrrh*, London 1981, pp. 154–155.

מחירי מוצרים אלה האמירו בתקופות משבר כלכלי, כפי שניתן לראות ברשימת תעריפי מחירי המקסימום של הקיסר דיוקליטיאנוס בשנת 301. ראו T.Frank, *Rome and Italy of the Empire*, V, Baltimore 1940, pp. 417–421.

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

להניח שלצורכי המקדש נרכש המין האיכותי ביותר, וכפי שנאמר בציווי המקראי: "לבונה זכה" (שמות ל', לד).

קיים קושי לשחזר את מחירה המדויק של כל קטורת הסמים שנדרשה למקדש בהתאם לתעריפים שמביא פליניוס, שכן חסרים לנו נתונים לגבי ארבעה מהמרכיבים. דומה שאם נערוך ממוצע על פי שבעת הרכיבים הקיימים נוכל לקבל הערכת מחיר סבירה של העלות הכוללת: 195.8 דינר זהב.<sup>42</sup>

### טבלה מס' 6: משקל סממני הקטורת ומחירם

שם הסממן וכמותו	שיטת רש"י התואמת את הממצא הארכיאולוגי (לפי 355 גרם למנה)	הגאונים והר"ף (לפי 425 גרם למנה)	זיהוי אפשרי ותעריף מחירים בדינר לליברה רומי (כ-327 גרם) בשלהי בית שני ע"פ פליניוס
צרי 70 מנה	24.85 ק"ג	29.75 ק"ג	<i>Commiphora gileadensis</i> נטף: 300–1000 (לכל סקטוריוס, כ-0.545 ליטר) עצה: 6 (XII 123)
ציפורן 70 מנה	24.85 ק"ג	29.75 ק"ג	
חלבנה 70 מנה	24.85 ק"ג	29.75 ק"ג	
לבונה 70 מנה	24.85 ק"ג	29.75 ק"ג	<i>Boswellia sp.</i> 6–3 (XII 65)

<sup>42</sup> התחשיב נעשה לפי מחיר הסממנים באיכות הגבוהה, לבד מהצרי שלפי הפרשנים השתמשו בעצה שלו בקטורת, ובנרד השתמשו בעלים ולא בבוסם עצמו. כל שלוש ליברות רומיות חישובנו כאחד ק"ג.

<i>Commiphora myrrha</i> (70 XII) 50-3	6.8 ק"ג	5.68 ק"ג	מור 16 מנה
<i>Cinnamomum cassia</i> (97 XII) 50-3	6.8 ק"ג	5.68 ק"ג	קציעה 16 מנה
<i>Nardostachys grandiflora</i> בושם: 100 עלים: 75-40 (44 XII)	6.8 ק"ג	5.68 ק"ג	שיבולת נרד 16 מנה
	6.8 ק"ג	5.68 ק"ג	כרכום 16 מנה
<i>Costus speciosus</i> (41 XII) 5.5	5.1 ק"ג	4.26 ק"ג	קושט 12 מנה
	3.82 ק"ג	1.06 ק"ג	קילופה 3 מנה
<i>Cinnamomum zeylanicum</i> (92 XII) 10	3.82 ק"ג	3.19 ק"ג	קינמון 9 מנה

#### ה. מלח

כל הקרבנות טעונים מלח (ויקרא ב', יג).<sup>43</sup> המלח שהיה בשימוש במקדש היה "מלח סדומית",<sup>44</sup> ולהלכה נקבע שהמלח יירכש בכספי הציבור.<sup>45</sup> על המלח במקדש הופקד ממונה מיוחד.<sup>46</sup>

43 הלכות איסורי מזבח פ"ה הי"א.

44 תוספתא מנחות פ"ט הט"ו; בבלי, שם, כא ע"א. על זיהוי מלח זה, ראו עמר, הקטורת, עמ' 142-137.

45 כך עולה ממסקנת הגמרא במנחות כא ע"ב.

46 תוספתא, שקלים פ"ב הי"ד.

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

שימוש רב היה במלח בבית המקדש. הוא רוכז בשלושה מקומות עיקריים, וכפי שנאמר בברייתא: "בלשכת המלח – ששם מולחין עורות קדשים;<sup>47</sup> על גבי הכבש – ששם מולחים את האברים; בראשו של מזבח – ששם מולחין הקומץ והלבונה והקטורת ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים ועולת העוף" (מנחות כא ע"ב). המלח שימש גם לספיחת השמנונית של נתחי הבשר שהועלו למזבח,<sup>48</sup> או למניעת החלקה של הכהנים בימות הגשמים.<sup>49</sup>

אין לנו מידע מדויק על כמות המלח שנצרכה בכל שנה במקדש, לבד משיעורו בקטורת הסמים – "רובע הקב",<sup>50</sup> כ-300 סמ"ק לפי הרמב"ם (לפי חישוב שלנו: כ-240 גרם גרגרי מלח גסים). נראה שבקרבנות הציבור צריכת המלח לא הייתה קבועה, ולכן ברשימת המוצרים שציווה ארתחשסתא מלך בבל להעניק לעזרא נכתב "מלח די לא כתב",<sup>51</sup> ולא נזכר שיעור מסוים כמו בכמות החיטים, היין והשמן. לעומת זאת, יוסף בן מתתיהו מציין את כמות המלח השנתית למקדש שסיפק אנטיוכוס השלישי: 375 מדימנים (medimnus) במלח.<sup>52</sup> שיעור כל מדימני הוא כחמישים ליטר, כך שמדובר בכמות נכבדה של מלח – כ-18,750 ק"ג. כמות זו בוודאי שימשה גם לצורך קרבנות היחיד. דרושה אפוא דרך אחרת כדי לנסות לשער את כמות המלח שנדרשה לקרבנות הציבור בלבד, על פי תחשיב מספר הקרבנות והכמות שנדרשה לכל אחד מסוגי הבהמות.

הכמות הנדרשת אינה קבועה במדויק בהלכה. על פי הרמב"ם הבשר נמלח יפה כמו שמולחים בשר לאכילה: "ומצוה למלוח הבשר יפה יפה כמולח בשר לצלי, שמהפך את האבר ומולח. ואם מלח כלשהו, אפילו בגרגר מלח אחד – כשר".<sup>53</sup> נראה שכמות

---

47 למעשה, בלשכת המלח היו מאחסנים את המלח לקרבנות ובלשכת הפרווה היו מולחים את העורות, כמבואר במשנה, מידות פ"ה מ"ג.  
48 פירוש הרמב"ם למשנה, עירובין פ"י ה"ד.  
49 רש"י לעירובין קד ע"א, ד"ה בוזקין מלח. על המסת הקרח בחורף באמצעות המלח, ראו א"צ בן נון, "מלח סדומית מופק מים המלח", תחומין, טו (תשנ"ה), עמ' 77–78.  
50 כריתות ו ע"א.  
51 עזרא ז', כב.  
52 קדמוניות יב, ג, ג.  
53 הלכות איסורי מזבח פ"ה ה"א, לפי מנחות כא ע"א.



המלח הנדרשת לכתחילה היא בשיעור שטוב ומקובל לאכילה, ובהקשר זה נקבע שהבשר יהיה במצב שאינו נאכל מחמת מלחו.<sup>54</sup>

הכמויות הנדרשות להכשרת בשר הן גדולות ביותר, ושיעורן תלוי בגודל הנתחים שמוכשרים. ככל שהנתחים הם קטנים יותר שטח הפנים הכולל הוא גדול יותר, ולכן שיעור המלח בבשר עוף הוא גבוה בהרבה מזה של בשר בקר במשקל זה.<sup>55</sup>

נראה שבממוצע השתמשו לצורך המלחה טובה של הקרבן בכ-20 גרם לק"ג בשר (= 1 ק"ג מלח לכבש).<sup>56</sup> לפי תחשיב זה, כמות המלח שהשתמשו בה לקרבנות הציבור (ללא הנסכים הנלווים!) היא 2,333 ק"ג מלח בשנה. התחשיב הוא לפי משקל ממוצע של מיני הבהמות השונות, כאשר אנו ערים לעובדה שלמקדש השתדלו להביא לקרבן פרטים גדולים במיוחד (טבלה מס' 7).<sup>57</sup> לכך יש לצרף את כמות המלח של קרבנות היחיד, שהרי לפי ההלכה אין אדם מביא עם הקרבנות מלח, והכהנים מולחים את אברי הקרבנות במלח המקדש.<sup>58</sup> כך, לפי התחשיב (הנמוך) שקרבנות הציבור היו כ-5% מכלל הקרבנות שהקריבו במקדש, מדובר ב-46,660 ק"ג. מדובר בכמות גדולה של פי 2.5 מלח מאשר בימי אנטיוכוס השלישי (בראשית המאה השנייה לפנה"ס).

מדובר כמובן בהערכה כללית ביותר, שהרי קיים הבדל בין סוגי הקרבנות. למשל, בקרבנות חטאת האימורים עוברים המלחה בשיעור של צלייה, בעוד שאר הבשר נאכל על ידי הכהנים, וכמות המלח תלויה באופן ההכנה: "ובכולם – הכהנים רשאים לשנות באכילתן: לאכלן צלויים, שלוקים ומבושלים" (משנה זבחים פ"י מ"ז). בשר צלוי אינו

54 שו"ע יו"ד ס"ט, ד. על דעות הראשונים השונות בעניין שיעור המלח שיש לתת בקרבנות, ראו י' מרקוס, "מצוות מלח בקרבנות", מעלין בקודש, יח (תשס"ט), עמ' 85-86.

55 במשחטות בארץ כמות המלח שמשמש להכשרת ק"ג בשר עוף היא כ-300 גרם (בחור"ל יש תקן נמוך יותר של כ-100 גרם). לפי הנתונים שמסר לי הרב זאב וייטמן, במפעל הבשר של תנובה ('אדום אדום') משתמשים בכ-3.5 ק"ג מלח להמלחת כל רבע עגל.

56 תודתי לר' ישראל עוברני שליבן עמי סוגיה זו.

57 בבלי, מנחות פז ע"א. והפליגו בזה במדרש בראשית רבה ס"ה, יז ובירושלמי, פאה כא ע"א, ולדעת ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 264, אפשר שאין בתיאורים אלה גוזמא.

יחד עם זאת, גזעי הבקר שהיו שכיחים בארץ (זבו או דמשקאי) היו קטנים מהגזעים המודרניים שעשויים להגיע לטון בשר, ולכן הערכת משקל ממוצע של פר בכ-500 ק"ג היא ריאליית יותר.

58 בבלי, מנחות כא ע"ב; הלכות איסורי מזבח פ"ה ה"ג. על פי ספרא ויקרא, דבורא דנדבה פרשה יב: "יכול המתנדב מנחה יהא [מביא] עמה מלח כדרך שהוא מביא לבונה מתוך ביתו... ת"ל ולא תשבית מלח ברית א-להיך מעל מנחתך, ולהלן הוא אומר מאת בני ישראל ברית עולם, מה ברית אמורה להלן משל צבור אף כאן משל צבור".

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

דורש המלחה או כמות מינימלית, בעוד לבשר מבושל או שלוק דרושה כמות גדולה ביחס לצורך הכשרת הבשר.

### טבלה מס' 7: כמות המלח הדרושה לקרבנות הציבור

כמות מלח שנתית לפי 20 גרם לק"ג	משקל ממוצע	בהמות הקרבן ומספרן
1,140 ק"ג	500 ק"ג	פרים – 114
46.8 ק"ג	60 ק"ג	אילים – 39
1,103 ק"ג	50 ק"ג	כבשים – 1,103
32 ק"ג	50 ק"ג	שעירים – 32 <sup>59</sup>
2,321 ק"ג בשנה		סך הכול צריכה שנתית

אין בידינו מקור המציין את תעריף מחירי המלח בארץ ישראל בשלהי בית שני, אולם קיים מידע על התארגנות משווקי המלח בעיר טבטוניס שבמצרים במחצית הראשונה של המאה הראשונה, כולל סקירת תעריפי מס לפי דרגות טיב מלח שונות ותעריפי מינימום: מלח באיכות הגבוהה נמכר ב 2.5 אובלוס<sup>60</sup> (obols) לכל מטרון (metron),<sup>61</sup> מחיר מטרון באיכות בינונית היה 2 אובלוס, ובדרגה הנמוכה 1.5 אובלוס.<sup>62</sup> כלומר, מחיר כל סאה של מלח איכותי עלה במצרים כ-160 זוז, קצת פחות מדינר אחד. בשלהי המאה השלישית פקד את האימפריה הרומית משבר כלכלי חריף. האינפלציה גאתה ויוקר המחירים האמיר. בשל כך הוציא הקיסר דיוקליטיאנוס בשנת 301 צו מחירי מקסימום, וכך למשל נמכר מודיוס (modius = סאה)<sup>63</sup> של מלח במחיר מופקע של 100 דינר. במחיר זה נמכר גם מודיוס חיטה, ואילו מודיוס שעורה נמכר ב-60

<sup>59</sup> בתחשיב זה השמטנו את שעיר החטאת של יום הכיפורים שאינו נשחט ואינו נמלח.

<sup>60</sup> שיעור כל אובלוס הוא שישיית הדרכמה היוונית או שישיית הדינר הרומי.

<sup>61</sup> כחצי סאה בשיעור רא"ח נאה.

<sup>62</sup> A. E. R. Boak, "An Ordinance of the Salt Merchants" American Journal of Philology, 58 (1937), pp. 210–219.

<sup>63</sup> על היחס בין מודיוס לסאה, ראו שפרבר, עמ' 109, 244.

דינר.<sup>64</sup> בהנחה שהיחס בין המחירים נשמר, הרי שערכו של מודיוס חיטה היה שווה ערך למודיוס מלח. כך, על פי הנתונים שהבאנו ניתן להניח שמחיר סאה מלח היה בימי המקדש דינר כסף אחד, כמחיר סאה של חיטה. בהשוואה לתבלינים החשובים שהיו מקובלים באותה תקופה מדובר במחיר נמוך יחסית, כדברי המאמר בירושלמי: "מלח בזול, פילפלין ביוקר".<sup>65</sup> כמויות מלח זמינות ניתן היה להשיג בקלות מהר סדום ומים המלח, אך נראה שמחיר המלח למקדש היה גבוה מהרגיל משום שהשתמשו במלח משובח ביותר, מלח בישול טהור ככל הניתן, שעבר כנראה תהליך שטיפה של מלחי מגנזיום ואשלגן.<sup>66</sup> סך תחשיב המלח לקרבנות הציבור הוא אפוא 12.88 דינרי זהב,<sup>67</sup> ואם נוסיף לכך את המלח לשאר קרבנות היחיד ניתן להגיע לכ-260 דינרי זהב.<sup>68</sup>

### ו. עצי המערכה

על מזבח העולה סדרו בכל יום ערימות של עצים המכונות מערכות, וביום הכיפורים הוסיפו עוד מערכה אחת. על מספר המערכות נחלקו חכמים, ועל דעת כולם מוסכם שהיו שתי מערכות: מערכה גדולה לצורך הקרבת קרבן התמיד ואימורי שאר הקרבנות, ובסמוך לה מערכה קטנה יותר שממנה נטלו גחלים להקטרת קטורת הסמים במזבח הזהב. עצי המערכה שימשו גם להדלקת אש התמיד (ויקרא ו', ה-ו).<sup>69</sup>

המשנה דנה במיני העצים הראויים לעלות על המזבח,<sup>70</sup> ובבדיקת איכותם עסקו כוהנים שישבו ב"לשכת העצים".<sup>71</sup> על כל תהליך הרכישה, הבדיקה והאחסון הופקד אדם שהיה ממונה "על העצים".<sup>72</sup>

<sup>64</sup> T.Frank, Rome and Italy of the Empire, V, Paterson – New Jersey 1959, p. 318, 323

<sup>65</sup> ירושלמי, הוריות פ"ג ה"ח, מח ע"ג. לשם השוואה, מחיר של ליברה (327 גרם) של פלפל שחור עלה בשלהי בית שני 4 דינר, פלפל לבן 7 דינר ופלפל ארוך 15 דינר. ראו פליניוס, תולדות הטבע XII 28.

<sup>66</sup> ראו 'רזנסון, ים קדמוני, על ים המלח במקורות היהודיים, אלקנה תש"ס, עמ' 22.

<sup>67</sup> לפי שיטת החישוב הנמוכה של הרמב"ם: 2,321 ק"ג = 322 סאה = 322 דינר כסף = 12.88 דינר זהב.

<sup>68</sup> סך הכל 2,321 ק"ג לקרבנות ציבור – יחד עם קרבנות יחיד (לפי 5%) = 46,420 ק"ג = 257.6 דינר זהב.

<sup>69</sup> משנה יומא פ"ד מ"ו; בבלי, שם, מה ע"א.

<sup>70</sup> משנה, תמיד פ"ב מ"ג.

<sup>71</sup> משנה, מידות פ"ב מ"ה.

<sup>72</sup> תוספתא, שקלים פ"ב הי"ד.

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

בשלהי ימי הבית השני שכן בתחומי העיר החדשה "שוק העצים"<sup>73</sup>. בתחילה נעשתה האספקה על ידי אנשים פרטיים או על ידי משפחות שהתנדבו להביא את "קרבן העצים" (נחמיה י', לה; י"ג, לא)<sup>74</sup>, אולם בשלהי ימי הבית נכללו גם עצי המערכה בין הדברים שמומנו בכספי הציבור.<sup>75</sup> לצורכי המקדש נדרשה כמות גדולה של עצים, והנתון היחיד שידוע לנו בהקשר זה הוא שכמות העצים היומית במערכה השנייה הייתה צריכה להספיק לכדי חמישה סאים של גחלים, ובשבת לכדי שמונה סאים.<sup>76</sup> כלומר, בתחשיב שנתי ממוצע (365 ימים, ומהם 52 שבתות) מדובר ב-1,981 סאה של גחלים, דהיינו למעלה מ-14 קוב על פי שיטת החישוב המצומצמת של הרמב"ם. לפי נתונים שיש בידינו מתעשיית הפחם המסורתית בארץ, היחס בין כמות העצה הנדרשת להכנת גחלים הוא בעץ אלון 3:1 ובעץ חרוב 4:1.<sup>77</sup> לפי נתונים אלו (ממוצע של 3.5:1) נדרשה למערכה הקטנה שבמקדש כמות שנתית של עצים בשיעור של לפחות 50 קוב.

מעדויות היסטוריות רבות עולה שבארץ ישראל שרר מחסור בעצים איכותיים, והם נמכרו במחיר יקר יחסית.<sup>78</sup> באחת מאגדות החורבן מתוארים העצים כמצרך יקר וחשוב יותר מחיטים, שעורים, יין, שמן ומלח.<sup>79</sup> על פי הסיפור המופיע בגמרא, בשלהי התקופה התנאית מטען עצים גדול שאדם יכול לשאת על ראשו עלה חצי זוז (חצי דינר).<sup>80</sup> זהו מחיר יקר ביותר, ודומה שאצל ספקי העצים<sup>81</sup> ניתן היה לקבל מחיר סיטונאי נמוך ככל שכמות העצים המוזמנת הייתה גדולה יותר, כפי שנראה להלן.

73 יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב יט ד.

74 משנה, תענית פ"ד מ"ה.

75 בבלי, מנחות כב ע"א.

76 משנה, תמיד פ"ב מ"ה.

77 ש' אביצור, אדם ועמלו, אטלס לתולדות כלי עבודה ומתקני ייצור בארץ ישראל, ירושלים 1976, עמ' 160.

78 ראו לדוגמה בתיאורו של ר' גדליה מסימיאטיץ מירושלים בראשית המאה השמונה עשרה, בתוך: א' יערי, מסעות ארץ ישראל, רמת גן 1976, עמ' 340; על השמדת היערות בארץ בשל צריכה מוגברת של עצה ופחמים במאה התשע-עשרה, ראו ש' אילן, נופי ארץ ישראל במאה ה"ט והחקלאות הערבית המסורתית, קרדום 34 (תשמ"ד), עמ' 69–72.

79 בבלי, גיטין נו ע"א.

80 בבלי, בבא מציעא ל ע"ב.

81 על איגוד סוחרי עצים בתקופה הרומית בפרט והתאגדויות הקשורות לפולחנים האליליים, ראו

קיים בידינו תעריף מחירי עצים בצו מחירי המקסימום של דיוקליטיאנוס (301 לסה"נ): מטען של עגלה שמשקלו 1,200 ליברה (כ-392 ק"ג) עלה 150 דינר; מטען גמל שמשקלו 400 ליברה (כ-130 ק"ג) עלה 50 דינר; מטען פרד שמשקלו 300 ליברה (כ-98 ק"ג) עלה 30 דינר (מחיר של מטען חמור שמשקלו 200 ליברות חסר).<sup>82</sup> כבר ראינו שמדובר במחירים מופקעים, לעתים פי מאה, מהמחירים שהיו בתקופת המשנה. אולם לענייננו חשוב היחס בין כל המרכיבים שמופיעים ברשימת דיוקליטיאנוס, למשל בין מודיוס (סאה חיטה) למטען עצים של גמל – 1:2. כלומר, כל סאה של חיטה עלתה בתקופת המשנה 1 דינר, ולפיכך מטען עצים של גמל עלה כחצי דינר. מעניין שיחס המחירים בין גודל המטענים היה דומה בארץ ישראל גם בשלהי המאה התשע-עשרה: "עצים משא חמור – 9 גרוש; עצים משא גמל 18 גרוש".<sup>83</sup>

לצורך בעירתן של מערכות העצים במקדש נדרשה כמות גדולה של גזירים, כלומר חתיכות עץ עבות וישרות יחסית (שאורכן כאמה),<sup>84</sup> שאפשרו את הנחתן בצורה מסודרת.<sup>85</sup> כאמור, המשנה מספקת אומדן של כמות הגחלים של המערכה הקטנה, שהיא בערך כמטען גמל אחד (כ-130 ק"ג), ובתחשיב שנתי מדובר על קרוב ל-50 קוב עצים. לכך יש להוסיף את המערכה הגדולה (לקרבנות ציבור ויחיד) ואת העצים המשמשים לבערה מתמדת (אש התמיד) ולצרכים אחרים, כמו הסקתם של התנורים הרבים שהיו במקדש לאפייה ולבישול הקרבנות הנאכלים.<sup>86</sup>

כמות העצים שנדרשו לקרבנות הייתה רבה, ואם ניקח בחשבון רק את המספר השנתי של קרבנות העולה של הציבור, כ-1,250 שאותם צריך לשרוף כליל (והם

O. M. van Nijf, *The Civic World of Professional Associations in the Roman East*, Amsterdam 1997, pp. 195.

82 פרנק עמ' 360.

83 א"מ לונץ, מורה דרך בארץ ישראל וסוריה, ירושלים תרנ"א, עמ' 9.

84 ירושלמי, שקלים פ"ו ה"ד, נ ע"ב. על גודלה של המערכה והגזירים בימי משה, ראו בבלי, זבחים סב ע"ב. לדעת הרמב"ם שיעור הגזירין באורך של אמה הוא לדורות (הלכות איסורי מזבח פ"ז ה"ג), ואולם מדברי רש"י נראה שהגזירין בתקופת בית שני היו יכולים להיות ארוכים יותר, כרוחב המערכה, ראו יומא כב ע"א, ד"ה: שני גזירי עץ. ביתר הרחבה, ראו בחיבורו החשוב של הרב עזריה אריאל, שערי היכל, מסכת זבחים, א, ירושלים תשע"א, מערכה קמז, עמ' תקיז-תקכ.

85 אופן סידור המערכה לשריפת פרה אדומה תואר בהרחבה במשנה, פרה פ"ג מ"ח.

86 מעבר לתנור של לחם הפנים שהופעל על ידי בית גרמו היו תנורים נוספים שעליהם היה מופקד ממונה מיוחד, ראו תוספתא, שקלים פ"ב ה"ד.

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

כוללים פרים גדולים וכבשים קטנים), הרי שבמוצע נדרשים 1,250 קוב (1 קוב לבהמה).<sup>87</sup> גם אם נפחית הערכה זו בכחצית, הרי שאם נצרף לכך את כל צורכי המקדש שמנינו לעיל, ללא קורבנות היחיד, אנו עשויים להגיע לצורך ההתרשמות לכמות מינימלית של 1,000 קוב לשנה.<sup>88</sup>

העלות של כמות זו (7,700 מטעני גמל) היא 3,850 דינר כסף לערך, כ-154 דינרי זהב. בנוסף, יש לזכור שאין המדובר בעצי הסקה רגילים, אלא בעצים משובחים ביותר,<sup>89</sup> וייתכן שהתעריף עשוי היה להיות גבוה בהרבה. הכפלת התחשיב הזה באלפי קרבנות היחיד שהוקרבו בכל שנה מחייבת כאמור כמות עצומה של עצה. עובדה זו יוצרת מספר בעיות: מימון רב מתרומת הלשכה, מקור אספקה זמין של עצים ועוד. להלן נראה את הפתרון שנמצא לכך.

אף שבשלהי בית שני מימון העצים למערכה היה משל הציבור, עדיין הותר למשפחות שהורגלו בתרומה זו לפני כן להמשיך ולהביא עצים למקדש.<sup>90</sup> אין בידינו מידע לגבי היחס בין כמות העצים שהתקבלה מתרומות יחידים לעומת זו שנרכשה במימון הציבור. עצים כנראה ניתנו כ"קרבן מנחה" בפני עצמו,<sup>91</sup> וגם כתמיכה במערכת העצים הציבורית. מכל מקום, הכמות המינימלית שיכלו להביא יחידים הם "שני גזירין",<sup>92</sup> כפי שלמדו חכמים מהתורה,<sup>93</sup> כמות שמספיקה לשריפת הקרבן הקטן ביותר

87 הערכה זו נמסרה על ידי הרב צבי שלוח שערך בדיקה של שריפת כבש טריפה והפרכתו לדשן. תודתי גם לצבי יהושע (ששי) שעוסק בכריתת עצים להסקה על המידע שחלק עמי.

88 כאמור, המקדש בירושלים נחשב לגדול שבמקדשי המזרח. לשם השוואה, במקדשים קטנים, כמו זה המוקדש לאל המלחמה היווני, היו לפי דברי היסטוריון יווני מכינים הסקיתים בכל אחד ממחוזותיהם כמות גדולה של עצי הסקה: "ערמה של צורות זרדים באורך וברוחב של שלוש סטאדיות, אך פחות מזה בגובה. עליה יש משטח ישר בעל ארבע צלעות; שלושה מצדדיה תלולים, אך הרביעי נוח לעלייה. בכל שנה מוסיפים לערמה 150 מטעני עגלות של זרדים, כי סערות החורף גורמות לשקיעת הערמה" (הרודוטוס, היסטוריה ד' 62, מהדורת שימרון וצלניק-אברמוביץ, עמ' 243). משקלו של כל מטען עגלה הוא כ-1,200 ליברה (כ-392 ק"ג), כך שמדובר בצריכה של כ-60 קוב עץ לשנה בכל אחד מהמזבחות המקומיים.

89 ראו משנה תמיד פ"ב, משניות ג-ה; פרה פ"ג מ"ח.

90 ראו תוספתא תענית פ"ד ה"ה: "שאפילו לשכה מלאה עצים ואפילו עצים משל צבור יהו אלו מתנדבין עצים בזמן הזה כל שעה שירצו". ראוי גם להעיר שלבד מתרומת עצים למערכה היה גם "קרבן עצים" שהוקרב בפני עצמו, כפי שניתן ללמוד בתלמוד: "האומר עלי עצים למזבח וגזירים למערכה" (ירושלמי, תענית פ"א ה"ג, ע"ג ומקבילות).

91 תוספתא, שקלים פ"ג ה"ד.

92 משנה, מנחות פ"ג מ"ג.

– עוף אחד. נראה אפוא שההיתר שניתן ליחידים להביא עצים לקרבנות ציבור נבע מהמחסור בעצים משובחים להסקה.<sup>94</sup>

### ז. תשלום לאנשי המנגנון הקבוע של המקדש

רוב העבודה בבית המקדש נעשתה בידי הכהנים והלויים שעבדו במשמרות, אולם על מלאכתם ניצח צוות קבוע ומיומן בסדרי העבודה – פקידים ואנשי מקצוע מיוחדים.<sup>95</sup> אנשים אלה קיבלו את שכרם מתרומת הלשכה. מדובר בצוות גדול וברמות דרגה שונות, שעסק בעניינים שונים, כפי שעולה משני מקורות תנאיים המשקפים את המציאות בשלהי הבית השני:

אלו הן הממונין שהיו במקדש: יוחנן בן פינחס על החותמות, אחיה על הנסכים, מתתיה בן שמואל על הפייסות, פתחיה על הקינין... בן אחיה על חולי מעיים, נחוניא חופר שיחין, גביני כרוז, בן גבר על נעילת שערים,<sup>96</sup> בן כבי על הפקיע, בן ארזה על הצלצל, הוגרס בן לוי על השיר, בית גרמו על מעשה לחם הפנים, בית אבטינס על מעשה הקטורת, אלעזר על הפרוכת ופנחס על המלבוש<sup>97</sup> (משנה שקלים פ"ה מ"א).

אלו הן הממונין שהיו במקדש: יוחנן בן גודגדא על נעילת שערים, בן טוטפת על המפתחות, בן ריפאי על הלולב, ארזא על הדוכן, שמואל על התנורים, בנימן על החביתין, בן מקליט על המלח, בן פלך על העצים (תוספתא שקלים פ"ב הי"ד).  
ניתן לסווג את הרשימה למספר קבוצות; אנשים שעסקו בניהול התקין של סדרי עבודת ה', בתחזוקת כלי המקדש, בבנייה ובשיפוץ במתחם הר הבית<sup>98</sup> ובשמירתו,

93 ספרא ויקרא, דבורא דנדבה, פרשה ד: "אמר רבי שמעון: מנין לרבות שני גזרי עצים למערכה על תמיד של בין הערבים, תלמוד לומר 'וערכו עצים על האש' (ויקרא א' ז)".

94 מדברי יוסף בן מתתיהו ניתן להסיק שאכן בשלהי בית שני אין המדובר בקרבן של משפחות מיוחסות, אלא של "כל העם... לבל יחסר טרף לאש-התמיד, ולא תכבה כל הימים" (מלחמת, ב, יז ו).

95 על הממונים במקדש, ראו בהרחבה א' ביכלר, הכהנים ועבודתם, ירושלים תשכ"ו, עמ' 69–88.

96 על שומרי המקדש והאחראי עליהם ראו מלחמת היהודים, ו ה ג.

97 על פנחס שומר אוצר המקדש שגילה לרומאים את "מקום כתנות הכהנים ואבנטיהם", ראו יוסף בן מתתיהו, מלחמת, ו, ח, ג.

98 בכתובת שנמצאה בירושלים על גלוסקמה מהמחצית הראשונה של המאה הראשונה לסה"נ נזכר: "סימון בונה ההיכל", ראו א' איתן (עורך), כתובות מספרות, מוזיאון ישראל, קטלוג מס' 100, ירושלים תשל"ג, עמ' 168. כנראה אין המדובר בפועל פשוט, אלא באומן חשוב שהשתתף בבנייה או בהרחבה של המקדש בימי הורדוס או זמן מה לאחר מכן.

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

בבדיקת איכות המוצרים שנדרשו לקרבנות (כמו לבונה ומלח) ואחסונם ועוד. חלק מהם ניתן להגדיר כקבלנים פרטיים שסיפקו שירות מקצועי למינהל המקדש תמורת שכר. חלק מהממונים העסיק מעגל עובדים נוסף. נראה שאין המדובר ברשימה מלאה, ומעבר ל-22 בעלי המשרה שנמנו כאן היו כנראה ממונים נוספים. למשל, הממונה על בדיקת טיב הסולת והיין<sup>99</sup> ואחרים. אכן, האמוראים מזכירים עוד חמש קבוצות בעלי תפקידים שקיבלו את שכרם מתרומת הלשכה:

רב יהודה בשם שמואל: תלמידי חכמי המלמדין את הכהנים הילכות שחיטה הילכות קבלה הילכות זריקה נוטלין שכרן מתרומת הלשכה... ר' יצחק בר רדיפה בשם אימי: מבקרי מומי קדשים...<sup>100</sup> ר' אחא ר' תנחום בר חייה בשם ר' שמלאי: מגיהי ספר העזרה... גידול בר בנימן בשם אסי: שני דייני גזילות... שמואל אמ': נשים האורגות בפרכות... (ירושלמי שקלים פ"ד ה"ב, מח ע"א).<sup>101</sup>

מעבר לכך היה צוות שעסק ברכישת המוצרים ובקשר שוטף עם הספקים. המשנה אף מזכירה את שומרי הספיחים בשביעית, שהיו "נוטלין שכרן מתרומת הלשכה".<sup>102</sup> כמו כן שילמו לחוצבי אבנים וסתתים,<sup>103</sup> כנראה לצורך בדק הבית.<sup>104</sup> לפחות 12 איש נזכרו בצוות הקבוע של הנהלת אוצר המקדש: למעלה משלושה גזברים (ממונים על הכספים),<sup>105</sup> שבעה אמרכלין (משגיחים על רכוש המקדש)<sup>106</sup> ומעליהם שני

99 משנה, מנחות פ"ח משניות א, ז; תוספתא, שם, פ"ט ה"ג.

100 הממונים על בדיקת מומי הבהמות נזכרים באגרת אריסטיאס צג. בלשכת הטלאים שיכנו את הבהמות לאחר שנבדקו ולא נמצא בהן מום. בדיקה כזו דרשה מיומנות והכשרה ממושכת (בבלי, סנהדרין ה ע"ב). כדי לקבל אומדן אפשרי לגבי עלות של בדיקה כזו, נוכל להשוותה לתעריף של מומחה מתקופת דור יבנה: 4 איסר לבהמה דקה (מעה כסף = 32 פרוטות) ו-6 איסר לבדיקת בהמה גסה, ראו משנה בכורות פ"ד מ"ה.

101 וכן בבלי, כתובות קו ע"א.

102 משנה, שקלים פ"ד מ"א.

103 ירושלמי, שקלים פ"ד ה"א, מח ע"א. על אופן חישוב שכרם של האומנים, ראו משנה, כלים פ"ז מ"ט. על פנחס הסתת שהעלוהו לגדולה והיה כהן גדול, ראו תוספתא, יומא, פ"א ה"ו.

104 זאת בנוסף לפועלים שקיבלו שכר משיירי הלשכה עבור שיפוצים ותחזוקה של העיר, בתחום שמחוץ למקדש.

105 בגרסת הברייתא המובאת בתלמוד הבבלי נאמר י"ג גזברין (תמיד כז ע"א).

106 משנה, שקלים פ"ה מ"ב; תוספתא, שם, פ"ב ה"ו. על תפקיד האמרכלים והגזברים, ראו ביכר, הכהונים בעבודתם, עמ' 72-73; ח"ד מנטל, "הכהונה הגדולה והסנהדרין בימי בית שני", בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל, ט (מ' אבי-יונה וצ' ברס עורכים), ירושלים תשמ"ג, עמ' 198-199.



קתיליקין.<sup>107</sup> לא ברור האם בעלי התפקיד שבקבוצה זו קיבלו שכר בפועל או שמא מדובר באנשים מיוחסים מקרב משמרות הכהנים המתחלפים שנשאו בעול התפקיד הרם בשל הכבוד והשררה שבו.<sup>108</sup> בהקשר לכך ראוי להזכיר גם את השולחנים (חלפני הכספים) – קבוצת עובדים שכנראה קיבלה זיכיון מיוחד לעבוד במקדש (מעין קבלני משנה) בגביית מחצית השקל.<sup>109</sup> לא ידוע כיצד בדיוק התחשבנו פקידי המקדש עם השולחנים, אך נראה שהאחרונים שימשו מעין "בנק" ששילם חלק משכרם של עובדי המקדש:

כיצד הוא עושה? נוטל מעות מן השולחני ונותן לקוצרין ולשומרין...

כיצד הוא עושה? נוטל מעות משולחני ונותן לחוצבין ולסתתין...

(ירושלמי שקלים פ"ד ה"א, מח ע"א).

במסגרת המרת הכספים החלפנים גבו עמלה בשם "קלבוך", ולאחר חורבן הבית נחלקו חכמים האם הרווח הזה נכנס לאוצר המקדש והשולחנים מקבלים את שכרם מקופת המקדש או שמא הם נוטלים את שכרם (או חלק ממנו) ישירות מהציבור.<sup>110</sup>

אין לנו נתונים לגבי התשלום שקיבלו צוות עובדי המקדש, מלבד מה שמופיע בסיפור אודות בית אבטינס ובית גרמו שלא רצו לגלות את סודם המקצועי. על פי המסופר, הללו קיבלו בתמורה לעבודתם 12 מנה ולאחר שהעבירו אותם ממשרתם והחזירו קיבלו 24 מנה. לפי גרסה אחרת הם קיבלו בתחילה 24 מנה ולאחר מכן 48 מנה.<sup>111</sup> שווי של המנה הוא מאה דינרי כסף,<sup>112</sup> ולפיכך 12 מנה הם 1,200 דינרים (230,400 פרוטות: 25 דינרי זהב). לפי הנוסח שמופיע בתלמוד הבבלי מדובר בתשלום יומי – סכום אסטרונומי, שווה ערך לשכר של כשנתיים ימי עבודה ממוצעים במשק בתקופת המשנה. כבר העירו הפרשנים על קושי זה, והסבירו שמדובר למעשה בשכר

107 ירושלמי, שקלים פ"ה ה"ב, מט ע"א.

108 ראו תוספתא, מנחות יג כא.

109 משנה, שקלים פ"א מ"ג. על אופן פעילותם של השולחנים במקדש, השימוש באשראי והתמודדות עם איסור ריבית, ראו בהרחבה י' מנירב, פרקמטיא: מערכת השיווק בחברה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, רמת גן תשס"ט, עמ' 201–203 (להלן: מנירב, פרקמטיא).

110 משנה שקלים פ"א משניות וז; תוספתא, שם, פ"א ה"ח.

111 משנה יומא פ"ג מ"א; ירושלמי, יומא פ"ג ה"א, מא ע"א; ראו מקבילות: שם, שקלים, פ"ה ה"א, מח ע"ד; השו"ת תוספתא, יומא (יום הכיפורים) פ"ב, הלכות ה-ו (מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 183 – 184); בבלי, יומא לח ע"א (בנדפס), ועוד.

112 ראו שפרבר, עמ' 35.

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

לשנה ולא ליום.<sup>113</sup> זהו עדיין שכר נאה, בהתחשב בעובדה שעיקר עבודתם של בית גרמו במקדש הייתה בימי שישי, ואילו בית אבטינס פיטמו את קטורת הסמים השנתית באופן חד פעמי.<sup>114</sup>

השאלה היא האם שכר של 12 מנה לשנה (פי ארבעה מהשכר הממוצע) עשוי לשקף שכר ממוצע של הממונים במקדש, או שמא מדובר בחוזה אישי והשכר נקבע על פי המיומנות ואופי העבודה של כל בעל מקצוע ועל פי מספר ימי העבודה שהוא מקדיש לכך. מהסיפור שלעיל ניתן לראות שהשכר לא היה קצוב ושנקבע לאחר משא ומתן עם העובדים. לשם השוואה, על "גוזרי גזירות שבירושלים" נאמר שהיו מקבלים 99 מנה לשנה, וניתן היה להוסיף להם אף מעבר לסכום זה.<sup>115</sup> משתי הדוגמאות שהבאנו נראה שעובדי המקדש קיבלו שכר גבוה יותר מהמשכורת הממוצעת. אנו סבורים ששכר של 12 מנה לשנה עשוי לשקף שכר ריאלי ממוצע של עובד במקדש.

על פי הנתונים שהבאנו לעיל, דומה שניתן להעריך את הצוות הבכיר של עובדי המקדש שקיבלו משכורת סדירה בכחמישים איש לפחות. בחלק מהמקרים אין המדובר בממונה בודד אלא בחבורת אנשים או באחראים שהעסיקו צוות עובדים, למשל: "בית גרמו על מעשה לחם הפנים, בית אבטינס על מעשה הקטורת, אלעזר על הפרוכת".<sup>116</sup> בראשונים מדובר בצוות משפחתי ובאחרון בממונה שהעסיק מספר רב של פועלות.<sup>117</sup> זאת, מלבד עשרות רבות של פועלים זוטרים שקיבלו את שכרם באופן

---

113 ראו גרסת רש"י לשבועות י ע"ב, ד"ה: מפרישין שכר האומנין, ודברי הרש"ש ליומא לח ע"א: "כי זהו גוזמא שכר כזה לכל יום".

114 התשלום לבית אבטינס נעשה מתרומת הלשכה, אך לפעמים מיתרת הכסף שנותרה בסוף מחזור כספים שנתי. כידוע, כל קרבנות הציבור, כמו גם הקטורת, היו צריכים להיות ממומנים מתרומת השקלים החדשים (בבלי, ראש השנה ז ע"א). מכאן שלא ניתן היה להשתמש במותר הקטורת שנותרה בסוף שנת תרומה (סוף אדר), ובתהליך של חילול (המרה מקודש לחול) שילמו את שכרם של האומנים (משנה, שקלים פ"ד מ"ה). אולם מדובר בתהליך שאינו שכיח שכן כמות משמעותית של מותר הקטורת (כמחצית מהכמות השנתית) הצטברה אחת ל-60 או ל-70 שנה (כריתות ו ע"ב).

115 בבלי, כתובות קה ע"א. המשנה מציינת: "שני דיני גזרות היו בירושלים: אדמון וחנן בן אבישלום" (כתובות פ"ג מ"א).

116 תוספתא, שקלים פ"ב ה"ד.

117 משנה שקלים פ"ח מ"ה; תוספתא, שקלים פ"ב ה"ו. לדעת ליברמן הגרסה הנכונה במשנה היא "שמונים ושתיים ריבות", וראו את דבריו בהרחבה, ש' ליברמן, יונית ויונות בארץ-ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 274-276.

מזדמן. אין לשכוח שעיקר הפעילות התבצע על ידי מאות כוהנים ולוויים שעבדו במשמרות (ונטלו שכרם ממתנות הכהונה, בעת עבודתם במקדש וכן בשאר ימות השנה במדינה).

לפי האמור, הוקצו לטובת משכורות 50 אנשי הצוות הבכירים כ-2,400 דינר זהב.

#### ח. מימון נסכים וקינים שנפסלו לקרבנות יחיד

לבד מהנסכים שנדרשו לקרבנות הציבור במקדש, תיקנו חכמים לרכוש מהקופה הציבורית עוד נסכים עבור קרבנות שונים שהובאו ללא נסכים, למשל: בהמה שאבדה, גר ששלח עולתו בלי נסכים, מנחת חביתין של כהן שמת, קינים שנפסלו ועוד.<sup>118</sup> נראה שאין מדובר בכמויות נסכים בעלות משמעות כלכלית גבוהה. בנוסף, אחת מתקנות בית הדין קבעה שאם נפסל קרבן העוף מסיבה כל שהיא, אך שלא באשמת המקריב, מביאים קרבן אחר חליפתו מכספי הציבור.<sup>119</sup>

#### ט. כלי המקדש

בין הדברים שנקנו מתרומת הלשכה נמנים: "הסירות, היעים, המזמרות והמזרקות וכלים שהכהנים ניאותרים בהם".<sup>120</sup> כן נרכשים מכספי הציבור החצוצרה,<sup>121</sup> מזבח הזהב, בגדי כהן הדיוט וכהן גדול, עץ ארז, אזוב<sup>122</sup> ו"לשון של זהורית" (תולעת השני) של פרה אדומה.<sup>123</sup> חשיבות יתירה יש לאומדן מחיר בגדי הכהן הגדול היוקרתיים שבהם עבד ביום הכיפורים. בניגוד לשאר כלי המקדש, בגדים אלה נרכשו כל שנה מחדש, ולאחר שימושם היו נגנזים.<sup>124</sup> על מחירם נחלקו חכמים:

בשחר היה לובש פלוסין של שנים עשר מנה ובין הערבים הנדוין של שמונה מאות זוז, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: בשחר היה לובש של שמונה עשר מנה ובין

118 משנה, שקלים פ"ז משניות ה-ז, השו"י: ספרי זוטא ט"ו, ב.

119 משנה שקלים פ"ז מ"ז, ולדעת ר' יוסי שם, הספק של העופות צריך לספוג את ההפסדים, כדין סולת שהתליעה או יין שהחמיץ (שם, פ"ד מ"ט) וכן ירושלמי, שם, פ"ז ה"ז, נ ע"ד.

120 תוספתא שקלים פ"ב ה"ו. ולפי גרסאות אחרות הם באים משיירי הלשכה, ראו ליברמן, שם, תוספתא כפשוטה, עמ' 681.

121 ספרי, במדבר עז.

122 תוספתא, שקלים פ"ב ה"ו, על פי רוב הנוסחאות, ראו ליברמן, שם, עמ' 681; תוספתא, יומא פ"א הכ"ג.

123 משנה, שקלים פ"ד מ"ב.

124 בבלי, יומא כד ע"א.

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

הערבים של שנים עשר מנה, הכל שלשים מנה. אלו משל צבור ואם רצה להוסיף מוסיף משלו (משנה יומא פ"ג מ"ז).

מדובר בבגדים יקרים במיוחד, שמחירים נע בין 20 ל-30 מנה, היינו כ-100 דינרי זהב (לפי ממוצע של 25 מנה).<sup>125</sup> אין בידינו מידע על מחירי בגדי הכהונה של ההדיוטות שהיו בוודאי זולים בהרבה, ועל כמות הבגדים שנדרשו להזמין בכל שנה. מכל מקום נראה שסך ההוצאות לשנה מסעיף זה היה לא מבוטל, שהרי מדובר בבגדים שהתבלו בתדירות גבוהה בשל שימוש יום-יומי,<sup>126</sup> וכנראה שהוחלפו לפחות פעם בשנה. להערכתנו, מחיר כל מערכת בגדי כהונה פשוטים, עשויים פשתה,<sup>127</sup> היה לפחות 50 דינרי כסף.<sup>128</sup> בהנחה שבכל משמרת כהנים היו בממוצע לפחות 100 אנשים,<sup>129</sup> הרי שמדובר בסכום של 5,000 דינר כסף לשנה, כמאתיים דינר זהב.

---

125 בתוספתא מובאות דוגמאות על כהנים גדולים עשירים שאמותיהם תרמו להם בגדים בסכומים גדולים יותר מהתקציב של הציבור: ממאה ועד אלפיים מנה (יומא פ"א הלכות כא-כב, ומקבילות).

126 זאת גם לנוכח העובדה שאין מכבסים את בגדי הכהונה, ראו בבלי, זבחים פח ע"א-ב.  
127 בתלמוד ירושלמי מובא בשם ר' יוחנן: "שמונים חנויות שלאורגי פלגס היו במגדל צבעי"א" (תענית פ"ד ה"ו סט ע"א). גם שאר הדוגמאות שמובאות שם מתייחסות לכפרים שנחרבו, כנראה במהלך המרד הגדול או מרד בר כוכבא.

המונח "פלגס" הוא כנראה "פלנס" (נגזר מ-paenula), מין מכנסיים, ראו דברי קהוט לערוך השלם, ו, ניו-יורק תשט"ו, עמ' 352. כנראה שעל סמך זה הציע ביכלר (הכהונים ועבודתם, עמ' 141), שמדובר ב"אורגי מכנסי כוהנים".

128 בספרות חז"ל קיימת התייחסות למחירים שונים של "טלית" ו"חלוק" (כ-25 דינר במידות הגדולות), אך דומה שסוג הלבוש הקרוב ביותר להערכה של בגדי כהן פשוטים הוא של כסות מעולה של עבד שמחירה 30 דינר (משנה, ערכין פ"ו מ"ה), ולכך יש להוסיף את מחיר האבנט הארוג בחוטי תכלת, ארגמן ותולעת שני.

129 מספר זה נזכר באופן מפורש בעזרא ב', סט: "וכתנות כהנים מאה". באגרת אריסטיאס צד-צה מוזכרים 700 איש המשרתים במקדש, חלקם עובדים וחלקם נחים. לא ברור האם הכהנים שבמנוחה לבשו בגדים אלה, אף שלא הייתה מניעה לכך, אולי חוץ מלבישת האבנט בשל איסור שעטנז (ראו הרמב"ם והראב"ד, הלכות כלי המקדש פ"ח ה"א). מתוך כך עולה נושא הסדרי הלינה של הכהנים בתוך המקדש, הראוי למחקר בפני עצמו.



איור מס' 3: כלי המקדש נישאים בתהלוכת ניצחון כפי שהונצחה בשער טיטוס שברומא (העתק מסוף המאה השבע-עשרה)

בכל שנה היו מכינים שתי פרוכות גדולות ומפוארות, שארוגות באופן מיוחד בחוטים הצבועים בחומרי גלם יקרים (תכלת, ארגמן ותולעת שני). וזו לשון המשנה: "ומשמונים רבוא נעשית ושתיים עושין בכל שנה ושלוש מאות כהנים מטבילין אותה" (שקלים פ"ח מ"ה). אין לקבל את הפירוש שמדובר במחיר של 82,000 דינר.<sup>130</sup> כבר העירו חז"ל שכל הנתונים המובאים בקשר לתיאור זה הם דברי "גוזמא" או "הבאי",<sup>131</sup> אך עדיין ברור שמדובר בהוצאה נכבדת, שכללה את עלות חומרי הגלם ואת שכר הנערות שעסקו באריגה והממונה עליהן.<sup>132</sup>

130 לפי גרסאות אחרות מדובר במספר החוטים או הנערות שרקמו את הפרוכת, ראו רש"י לחולין צ"ב.

131 ירושלמי, שקלים פ"ח ה"ה, נא ע"ב; בבלי, תמיד כט ע"א; הרמב"ם למשנה שם. וכן ראו רש"י לחולין צ"ב, ד"ה 'שלוש מאות כהנים', ודברי רשב"ם לפסחים קיט ע"א.

132 על הממונה על הפרוכת, ראו: תוספתא, שקלים פ"ב ה"ד, ועל הנשים שהיו אורגות אותה, שם, ו.

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

תקציב תרומת הלשכה היה אמור לכסות גם הוצאות שוטפות של תחזוקה של מתחם המקדש, בדק הבית וכליו.<sup>133</sup>

### י. שיירי הלשכה

סכום הכסף שנותר מהקופה הציבורית של המקדש (תרומת המקדש) לאחר תשלום ההוצאות הנ"ל נקרא "שיירי הלשכה". סכום זה שימש למגוון צרכים, שנעשו ברובם מחוץ לתחום הר הבית, ובלשון המשנה "כל צרכי העיר",<sup>134</sup> היינו שיפוץ ותחזוקה של התשתית העירונית של ירושלים, שהייתה צריכה לקלוט עשרות אלפי אנשים שבאו לבית המקדש. להלן רשימה חלקית של צורכי הציבור שמומנו משיירי הלשכה: תיקון חומת העיר ומגדליה, שיפוץ האמות שהעבירו מים לירושלים, בניית כבש לפרה האדומה<sup>135</sup> ולשעיר המשתלח, ולשון זהורית שבין קרניו.<sup>136</sup> בעודפי הכסף שנותר משיירי הלשכה היו רוכשים מלאי של יין, שמן וסולת עבור קרבנות יחיד שהובאו מרחוק ללא נסכים או עבור יחידים שהעדיפו לרכוש את הנסכים בתחום המקדש.<sup>137</sup> כמו כן, מסכום זה מומן ציפוי קירות קודש הקודשים בריקועי זהב.<sup>138</sup>

התנאים שפעלו לאחר החורבן מזכירים גם רכישה של "כלי שרת" וקרבנות ל"קין המזבח", אך נחלקו לגבי המקור המדויק של המימון שלהם – משיירי הלשכה או מהעודפים שנותרו ממכירת הנסכים של קרבנות היחיד.<sup>139</sup> נראה שרכישת קרבנות קין המזבח הייתה בכמות שאיננה מבוטלת. מדובר בקרבנות רשות של עולה, שהוקרבו

---

133 ראו למשל התייחסות לאומנים שהביאו מאלכסנדריה לתקן את כלי המקדש (תוספתא, ערכין פ"ב, הל' ג-ד).

134 משנה, שקלים פ"ד מ"ב. ביטוי זה מופיע גם במשנה שם פ"א מ"א, ושם מוזכרות פעולות נוספות: "ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקוות המים ועושין כל צרכי הרבים ומצינין את הקברות ויוצאין אף על הכלאים". ייתכן שחלק מהפעולות הללו (כמו אלה הנזכרות בסוף) לא מומנו מכספי ציבור, ושלוחי בית הדין היו מפקחים שייעשו על ידי העם.

135 אמנם בתלמוד הירושלמי הועלתה האפשרות לביקורת חריפה כנגד הבזבז והשחצנות של הכהנים הגדולים, "שיותר מששים ככרי זהב היו מוציאין בה" (שקלים, פ"ד ה"א, מח ע"א), ואולם שחיטה של פרה אדומה לא הייתה אירוע שכיח (פרה פ"ג מ"ה).

136 משנה, שקלים פ"ד מ"ב. צמר 'זהורית' של השעיר המשתלח נדרש בכל שנה ושיעורו בין 1-2 סלעים, ראו במחלוקת חכמים בתלמוד ירושלמי, יומא, פ"ד ה"ב, מא ע"א; בבלי, שם, מא ע"ב-מב ע"א.

137 משנה, שקלים פ"ד מ"ג.

138 משנה, שקלים פ"ד מ"ד.

139 משנה, שקלים ד, ד.

כתוספת לקרבנות הרגילים. היקף הפעילות בבית המקדש השתנה במהלך ימות השנה, והוא התרכז בעיקר בסביבות שלושת הרגלים, כלומר בחצי השנה החל מחודש אדר ועד לסוף חודש תשרי. לעומת זאת, בחודשי החורף היקף הפעילות היה דליל יותר, גם בשל מזג האוויר הגשום ובעיית הנגישות בדרכים. באותם ימים שבהם לא ניכרה פעילות גדולה היו מקריבים את קורבן "קִיץ המזבח",<sup>140</sup> לפי הסבר רש"י, "כדי שלא יהא המזבח בטל".<sup>141</sup> הרמב"ם אינו מביא טעם זה, ונראה שלדעתו מדובר בתקציב שנועד לעולות נדבה שלכתחילה אינן באות מן הציבור,<sup>142</sup> אך אם נותר תקציב פנוי הוא מיועד לכך.<sup>143</sup>

#### יא. המשמעות של תקציב קרבנות הציבור

חז"ל ניהלו מערכה גדולה כנגד הצדוקים בתביעה שמימון קרבנות הציבור יובא מתקציב הקופה הציבורית ובאופן שוויוני. היה זה חלק מגישתם האידיאלית, שלפיה יש להביא לשיתופם של כל בני העם בעבודת ה'. לפי מקורות חז"ל ולפי מקורות אחרים הם אכן הצליחו לממש את השקפת עולמם באופן מעשי.<sup>144</sup> נראה שחז"ל ניהלו מערכה זו רק כאשר הם ידעו בוודאות שהמקדש אכן יכול להיות מופעל על בסיס כספי ציבור בלבד מבלי להזדקק לתרומות חיצוניות. נקודת המוצא של מחקרנו היא

140 מעבר לפירושים המקובלים, ניתן להציע ש"קִיץ המזבח" נקרא כך באופן מליצי על שם ה"יובש" שבהיקף הפעילות שנערכה על המזבח.

141 רש"י למנחות ע"א, ד"ה לקיץ המזבח.

142 הלכות תפילה פ"א ה"י.

143 פירוש המשניות לשקלים פד מ"ד; הלכות כלי המקדש פ"ז ה"ג.

144 בראשית תקופת בית שני ועד לימי החשמונאים חלק מצורכי המקדש מומן על ידי שליטים זרים, ראו למשל עזרא ו', ט-י; מקבים א', י', מ; מקבים ב', ג', ב-ג. הצדוקים צידדו בנוהג שיחידים יכולים לתרום לקרבן התמיד והתנגדו לתקנת מחצית השקל כפי שמופיע במגילת תענית, אולם בסופו של דבר גברה דעת הפרושים שהתמיד מובא רק "מתרומת הלשכה", והם אף קבעו יום חג לזכר קביעת הסדר זה (ספרי, פנחס קמב; בבלי, מנחות סה ע"א). על נציגו של רבן גמליאל מסופר שכאשר בא לשלם את מחצית השקל, שאל: "אתרום? והן אומרים לו: תרום תרום תרום שלושה פעמים" (משנה שקלים פ"ג מ"ג), במעמד ציבורי הדומה לקצירת העומר (שם, מנחות פ"י מ"ג), וזאת בשביל להוציא מלבם של הצדוקים. יוסף בן מתתיהו מציין במפורש, כנראה על פי המציאות בימיו: "חייבים לפי התורה לשחוט בכל יום מכסף הציבור" (קדמוניות ג, י א). גם הממצא הארכיאולוגי מעיד שמימון הוצאות בית המקדש כפי שהוא עולה מספרות חז"ל משקף מציאות היסטורית וריאלית אותנטית. ראו משנת ארץ ישראל, מסכת שקלים, מהדורת ספראי, ירושלים תש"ע, עמ' 9-11.

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

אפוא שכל פעילות קרבנות הציבור בשלהי בית שני אכן מומנה מכספי הציבור, דהיינו ממס חצי השקל שנגבה מעם ישראל, שכלל סכומים נכבדים שהתקבלו מהתפוצות.<sup>145</sup>

סביר להניח שההשתתפות במס השקל הייתה בעיקר מנת חלקם של תושבי יהודה הקרובים לירושלים,<sup>146</sup> והם אלה שעלו בתדירות גבוהה לירושלים, לפחות בחג המצות, בשל הצורך להימנע מאיסור כרת הנובע מביטול קרבן פסח.<sup>147</sup>

משמעות הדברים היא שהסכום המשוער של "תרומת הלשכה", שכלל את תקציב הציבור ואת תשלום שכר עבודת כוח האדם במקדש, יכול להוות מדד למספר האנשים שהשתתפו בפועל במס מחצית השקל. ליתר דיוק, אפשר לומר שזה מספר האנשים המינימלי שהשתתפו בתשלום לתרומת הלשכה.

מעבר למחירים המשוערים שנקבנו בהם (ראו טבלה 8), חסרים לנו נתונים רבים לגבי עלות מוצרים ולגבי תשלומים עבור פעילויות שונות שנעשו במקדש. עלות של חלק מהם גבוהה למדי, למשל רכישת הכלים למקדש (כדוגמת הפרוכות). כמו כן איננו יודעים מה היה שיעור "שיירי הלשכה", והרושם הוא שמדובר בתקציב שאינו מבוטל. כך, לכל היותר אנו רשאים לדבר על **תקציב חלקי משוער** שנדרש למימון קרבנות הציבור ועבודת המקדש, שעמד על כ-4,129 דינרי זהב. סכום זה שווה ערך לתרומה של 51,612 אנשים (לפי 384 פרוטות למחצית השקל).

החוקרים ספראי הציעו לאמוד את מספר התורמים המרבי לפי חישוב כמות המטבעות שהיו יכולות להכיל שלוש הקופות שהיו בלשכה.<sup>148</sup> הם צידדו בהנחה שנפח כל אחת מהן הוא שלוש סאין, ואם כן בסך הכול הן יכלו להכיל תרומה של כ-120,000 איש. אולם לפי הבנת הירושלמי נפח כל קופה היה 27 סאים,<sup>149</sup> כך שמספר התורמים המרבי היה יכול להיות באופן **תיאורטי** קרוב למיליון איש.<sup>150</sup>

גם אם נסתפק בהערכות המצומצמות והזהירות ביותר, הן עשויות להעניק לנו מושג-מה לגבי ההיקף של כלל הפעילות שנעשתה בתחום המקדש. מספר התורמים

---

145 תוספתא, שקלים פ"ב ה"ד.

146 ראו במשנה: "סתם תרומה ביהודה - אסורה, בגליל - מותרת, שאין אנשי הגליל מכירין את תרומת הלשכה" (נדרים פ"ב מ"ד).

147 משנה, פסחים פ"ט משניות א-ב.

148 משנה, פסחים פ"ג מ"ב.

149 ירושלמי, שקלים, פ"ג ה"ב, מז ע"ב.

150 ש' ספראי וז' ספראי, משנה ארץ ישראל, שקלים, עמ' 116-117.



משקף מעגל אנשים נרחב יותר, שכן כל זכר בוגר המשלם מס מייצג למעשה את כל בני משפחתו שאינם חייבים במס כמו אשתו, בנותיו ובניו הקטנים, כך שכחמישים אלף משלמי מס עשויים לייצג משפחות גרעיניות של כחמש נפשות (ללא זכרים החייבים במס), המונות יחדיו כרבע מיליון איש.

**טבלה מס' 8: הערכה כללית של חלק מהוצאות המקדש שמומנו מכספי הציבור**

ההוצאות המוצר	כמות	מחיר בדינר (כסף זוז)	מחיר בדינר זהב	מחיר בדינרי זהב (סכום מעוגל)
בהמות (טבלה מס' 3)	1,289	16,212	648.48	650
סולת (טבלה מס' 5)	1,711 סאים	1,711	68.4	70
שמן (הין)	462 הין	1,615	64.6	65
יין (הין)	345.62 הין	690	27.6	30
קטורת	368 מנה		195.8	200
עצים	1,000 קוב עצה	3,850	154	154
מלח לקרבנות ציבור ויחיד (ללא הנסכים)	46,420 ק"ג	6,440	257.6	260
בגדי הכה"ג		2,500	100	100
בגדי כהונה פשוטים	100 מערכות	5,000	200	200

## ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש

				כלי המקדש חצוצרה, מזרקים וכדו'
	?			
2,400	2,400	60,000	לפי 50 אנשים	משכורות עובדי המקדש
	?			שיירי הלשכה
4,129		103,225		סה"כ הוצאות שנתיות (סכום חלקי)

ניתוח התפלגות ההוצאות מכספי הציבור מורה שחלקן של ההוצאות הישירות על הקרבנות והנסכים, המלח והעצים היה קטן יחסית. חלק נכבד מהתקציב הוקצה לטובת רכישת בגדי הכהונה ופריטי טקסטיל שונים (כמו הפרוכת) ושאר כלי המקדש שנזקקו להחלפה או תיקון. נתח גדול מאוד מהתקציב הופנה לטובת משכורת עובדי המקדש. אנשים אלה דאגו כאמור לתפקוד היעיל של המקדש, ובעיקר סביב קרבנות היחיד שתפסו את מרב היקף הפעילות השוטפת במקדש.

כך למשל, בשל הקפדה יתרה על טהרת המוצרים המובאים למקדש, נרכשו הנסכים של קרבנות היחיד בתוך המקדש, באמצעות ממונים מיוחדים שקיבלו את משכורתם מתרומת הלשכה.<sup>151</sup> אופן רכישת המוצרים לא נעשה מתוך שיקולי כדאיות כלכלית טהורה, אלא בהתאם לדרישות הטהרה והאיכות של המקדש, ולכן הם נרכשו לעתים ממקומות מרוחקים ביותר מירושלים, עובדה שבודאי ייקרה את עלותם.<sup>152</sup> לכתחילה נמכרו הנסכים בשיעור שווים האמיתי, מבלי כוונה להפיק רווחים. מדובר במערכת כלכלית שאינה אמורה להיות "יצרנית" ו"רווחית", שכן מחזור הכספים שלה

151 משנה, שקלים פ"ה מ"ד.

152 משנה, מנחות פ"ח משניות א-ב; תוספתא, שם, פ"ט הלכות ב-ה, יג.

מיועד לכיסוי הוצאות, ולמעשה אינו מאפשר לחסוך כסף לשנים הבאות. אפילו לגבי "מותר שיירי הלשכה" נחלקו חכמים האם ניתן למשל להשתמש ברווחים שבכל זאת התקבלו מהנסכים שנרכשו עבור קרבנות היחיד. לדעת ר' ישמעאל "השכר להקדש", ולדעת ר' עקיבא "אין משתכרין בשל הקדש".<sup>153</sup> באותו הקשר אפשר להתייחס למחלוקת חכמים לאחר החורבן לגבי העמלה (קלבון) שגבו חלפני המקדש, האם מדובר ברווח שנכנס לאוצר המקדש או בשכר החלפנים.<sup>154</sup>

כאמור, מהמקורות עולה הרושם שבכל שנה נותר סכום כסף עודף גדול למדי<sup>155</sup> מהתקציב שלא נוצל (שיירי הלשכה) והוא שימש למגוון צרכים. איננו יודעים מה שיעור היתרה, וכמה כסף הוקצה לטובת כל הדברים (או חלקם) שמומנו משיירי הלשכה, ובוודאי מדובר בנתונים שהשתנו משנה לשנה – אך הדבר מעיד שמספר המשתתפים בפועל בפעילות המקדש הציבורית היה כנראה גדול לאין ערוך מהסכום המשוער שבו נקבנו לעיל.

לצד המסקנות הללו, ברצוננו להביע הסתייגות מהנחת היסוד שכל הפעילות במקדש מומנה מכספי מחצית השקל. בהלכה מועלית אפשרות שיחיד יכול להתנדב עבור קרבנות הציבור מעבר למכסת מחצית השקל בתנאי שהוא "ימסרם לצבור".<sup>156</sup> איננו יודעים עד כמה תופעה זו הייתה רחבה (אם בכלל), ומה הסכום שנאסף מתרומות יחיד שנמסרו לציבור (בניגוד לתרומות רגילות) ביחס לתרומת מחצית השקל. נראה שחכמים העדיפו לכתחילה שכל הפעילות (ובעיקר הקרבת הקרבנות)

<sup>153</sup> משנה, שקלים פ"ד מ"ג.

<sup>154</sup> תוספתא, שקלים פ"א מ"ח.

<sup>155</sup> כבר עמדנו על כך שכסף זה שימש גם לפעולות בנייה ושיפוץ עירוניות (משנה, שקלים פ"ב מ"ד). יוסף בן מתתיהו מספר שלאחר השלמת בנייתו של בית המקדש בימי אגריפס המלך נותרו שמונה עשר אלף פועלים מובטלים, ועל מנת לספק להם תעסוקה וכן מחשש שהשלטון הרומי ישתלט על התקציב שנותר כנראה באוצר המקדש, לחצה הנהגת העם על המלך להמשיך להעסיק אותם בעבודה יזומה. ראו קדמוניות כ, ט, ז. לא ברור כמה פועלים מבין המובטלים הועסקו בפועל והאם מדובר בתקציב מיוחד שיועד לבניית המקדש או בכספי הקדש שאותם ניצל בהזדמנות אחרת פונטיוס פילטוס לבניית אמת מים לירושלים (שם, יח). נראה שיש להבדיל בין פעילויות בנייה גדולות ומיוחדות ובין הפעילות השנתית הסדירה שמומנה מתרומת הלשכה. מכל מקום, גם בשנים רגילות נדרש תקציב הולם שיספיק לתשלום לצוות פועלים גדול לצורך תחזוקה שוטפת של התשתית העירונית.

<sup>156</sup> בבלי, ראש השנה ז ע"א; רמב"ם, הלכות כלי המקדש פ"ח ה"ז.

## **ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש**

בתוך תחומי המקדש תמומן מכספי מחצית השקל, ואילו הפעילות שמחוץ לתחום המקדש ("כל צרכי העיר") הייתה יכולה להסתייע בתרומות של יחידים שנמסרו לציבור כהשלמה לתקציב במקרה הצורך.



## פתיחת שערי ההיכל ומשמעותה

א. המחלוקת על אופן הפתיחה ועל צורת השער

ב. מי פתח את השער

ג. זורק הדם הוא "מי שזכה בתמיד"

ד. פותח השער כשליח "בעל קרבן התמיד"

ה. איזה שער אינו נפתח לעולם

מסכת תמיד מתארת את סדר יום העבודה במקדש. שלושת הפרקים הראשונים של המסכת עוסקים בעיקר בעבודת ההכנה ליום החדש – בדיקת העזרה, תרומת הדשן, הכנת הטלה המיועד לקרבן תמיד של שחר, דישון המזבח הפנימי ודישון המנורה. מפרק ד' ואילך מתארת המשנה את עבודות הבוקר המרכזיות, ובעיקר את סדרי קרבן התמיד.<sup>1</sup> במעבר בין שני החלקים מתארת המשנה את פתיחת שערי ההיכל, פעולה שיש לה השלכה חשובה על סדר היום:

לא היה שוחט השוחט, עד שהיה שומע קול שער הגדול שנפתח (תמיד פ"ג מ"ז).

על אופן ביצוע הפעולה ועל משמעותה נבקש להרחיב בדברינו.

### א. המחלוקת על אופן הפתיחה ועל צורת השער

במסכת תמיד מתוארת פתיחת השער כך:

נטל את המפתח ופתח את הפשפש, נכנס לתא, ומן התא אל ההיכל, עד שהוא מגיע

לשער הגדול (שם).

ברם, מהמשנה המקבילה במסכת מידות אנו למדים שיש מחלוקת תנאים בעניין זה:

נטל את המפתח ופתח את הפשפש, ונכנס לתא, ומהתא – להיכל.

רבי יהודה אומר: בתוך עוביו של כותל היה מהלך, עד שנמצא עומד בין שני השערים,

ופתח את החיצונית מבפנים, ואת הפנימית מבחוץ (פ"ד מ"ב).

---

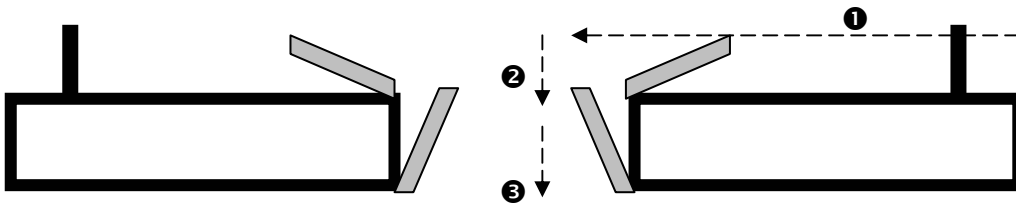
1 על המבנה של סדר יום העבודה ושל מסכת תמיד עמדנו במאמר "הפיס", מעלין בקודש י'.

מחלוקת זו מושתתת על מחלוקת נוספת בין תנאים אלו לגבי מבנה שער ההיכל, המופיעה במשנה הקודמת:

פתחו של היכל – גבהו עשרים אמה, ורחבו עשר אמות, וארבע דלתות היו לו – שתיים בפנים, ושתיים בחוץ, שנאמר "ושתיים דלתות להיכל ולקדש" (יחזקאל מא). החיצונית נפתחת לתוך הפתח, לכסות עוביו של כותל, והפנימית נפתחת לתוך הבית, לכסות אחר הדלתות, שכל הבית טוח בזהב – חוץ מאחר הדלתות. רבי יהודה אומר: בתוך הפתח היו עומדות, וכמין איצטרמיטה היו, ונקפלות לאחוריהן – אלו שני אמות ומחצה, ואלו שני אמות ומחצה, חצי אמה מזוזה מכאן, וחצי אמה מזוזה מכאן, שנאמר "ושתיים דלתות לדלתות, שתיים מוסכות דלתות, שתיים לדלת אחת, ושתי דלתות לאחרת" (שם) (פ"ד מ"א).

לדעת ר' יהודה הדלתות היו מתקפלות באמצעיתן,<sup>2</sup> ואילו לשיטת חכמים הן היו עשויות חטיבה אחת. להבנת המחלוקת נתאר את צורת השער בהיותו פתוח, ואת מסלולו של פותח השער.

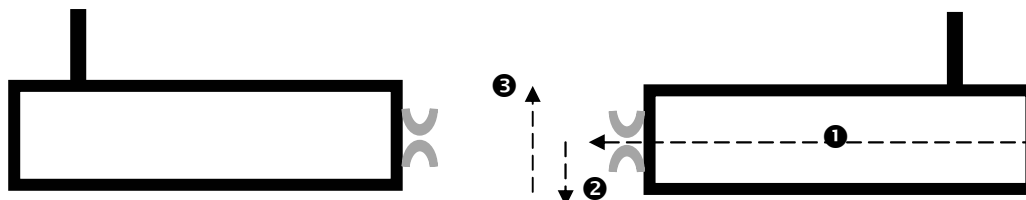
לפי שיטת חכמים, פותח השער נכנס אל ההיכל מן התא הצפוני שבקיר ההיכל (1), פותח את הדלתות הפנימיות של השער אל תוך ההיכל (2), ואחר כך פותח את הדלתות החיצוניות פנימה (3), כך שהדלתות הפתוחות מכסות את עובי הכותל:



2 אצטרמיטה – "הדלתות היו כדבר המסתובב ונכפל לאמצעו" (פירוש קהתי).

## פתיחת שערי ההיכל ומשמעותה

לעומת זאת, לשיטת רבי יהודה, פותח השער אינו נכנס אל ההיכל, אלא מגיע דרך קירות ההיכל (1) אל המרחב שבין הדלתות, מקפל את המערכת החיצונית של דלתות ההיכל כלפי פנים (2), ואחר כך מקפל את המערכת הפנימית של דלתות ההיכל כלפי חוץ (3), כך ששתי הדלתות מכסות יחד את עובי הכותל:



ההבדל בין השיטות גדול מאוד, שכן לפי שיטת חכמים פותח השער 'מתגנב' אל ההיכל ופותח אותו מבפנים, מה שיכול לעשות רק בעל הבית. פתיחת שער ההיכל נעשית כך שהעומד בפנים מזמין את העומדים בחוץ להיכנס.<sup>3</sup> לעומת זאת, לשיטת ר' יהודה הפותח מתנהג כאדם הבא אל ההיכל, והוא פותח את הדלתות הפנימיות של ההיכל מבחוץ, מבלי להיכנס להיכל עצמו. פתיחת הדלתות מבחוץ דווקא מודגשת בכך שפתיחת הדלתות הפנימיות נעשית רק אחרי שהדלתות החיצוניות נפתחו, והמסתכלים מבחוץ יכולים לראות שפותח השער לא היה בהיכל לפני כן, בניגוד מוחלט לשיטת חכמים.

ראינו כי במסכת תמיד מתוארת הפתיחה רק לשיטת חכמים,<sup>4</sup> והשאלה המתבקשת היא מי הוא זה אשר מתנהג כבעל הבית בבית ה' ומדוע מעצבים חכמים את פעולת הפתיחה באופן זה. כדי להבין זאת עלינו לברר את זהות הפותח.

3 כפי שאכן קורה מיד לאחר הפתיחה: "מי שזכו בדישון מזבח הפנימי והמנורה נכנסים להיכל" (תמיד פ"ג מ"ט).

4 מעבר לעובדה שמשנת תמיד היא לפי שיטת חכמים, ישנם קשיים משמעותיים בשיטת רבי יהודה: לא ברור מנין למד רבי יהודה כי קירות המקדש חלולים, ולשיטתו לא ברור כיצד היו נועלים את דלתות ההיכל. לשיטת חכמים הן נעולות מבפנים על ידי נגר (תמיד פ"ג מ"ז), כלומר קורה המונחת לרוחב השער, וממילא הפתיחה יכולה להיעשות רק מבפנים. לשיטת ר"י, שלפיה הדלתות נפתחות מבחוץ, צריכה להיות צורת נעילה אחרת (או העדר נעילה). אולי יש לראות את דעתו בנוגע למבנה הדלתות כתוצאה של התנגדות עקרונית למשמעות הפתיחה כפי שמציגים אותה חכמים.



**ב. מי פתח את השער**

ראינו שבמסכת מידות מתוארת פתיחת השער אגב העיסוק במבנה השער. לעומת זאת, במסכת תמיד מתוארת הפתיחה כחלק מסדר עבודת היום:

בא לו לפשפש הצפוני... נטל את המפתח ופתח את הפשפש, נכנס לתא, ומן התא אל ההיכל, עד שהוא מגיע לשער הגדול. הגיע לשער הגדול – העביר את הנגר ואת הפותחות, ופתחו. לא היה שוחט השוחט, עד ששומע קול שער הגדול שנפתח (פ"ג מ"ז)

המשנה אינה כותבת במפורש מי פתח את השער, אלא משתמשת בביטוי "בא לו". כל ההופעות של ביטוי זה במשנה,<sup>5</sup> למעט אחת,<sup>6</sup> קשורות למקדש ומתארות טקס כלשהו – קניית נסכים,<sup>7</sup> עבודת יום הכיפורים,<sup>8</sup> השקיית סוטה,<sup>9</sup> טהרת המצורע,<sup>10</sup> הנפת העומר<sup>11</sup> או סדר עבודת התמיד.<sup>12</sup> במקומות אלו, כדי לדעת מיהו האדם שאליו מכוון הביטוי יש לחזור אל המשניות הקודמות ולזהות את הדמות הפועלת – הכהן הגדול, האדם המבקש לקנות נסכים וכדומה. במקרה שלנו, המשניות הקודמות מתארות שלושה בעלי תפקידים:

**מי שזכה בתמיד** – מושכו, והולך לבית המטבחים. ומי שזכו באיברים – הולכין אחריו.

**מי שזכו בדישון מזבח הפנימי והמנורה** היו מקדימין, וארבעה כלים בידם: הטני, והכוז, ושתי מפתחות... ושתי מפתחות – אחד יורד לאמת השחי, ואחד פותח כיוון (שם, משניות ה-ו).

האחרונים מחזיקים בידם את המפתחות אך אינם יכולים לפתוח את השער, שכן מיד לאחר פתיחת השער מתואר:

- 
- 5 כוונתנו להופעותיו בתפקיד תחבירי של נושא+נשוא, ולא להופעותיו כפועל בלבד, כדוגמת: "אחד מאלו בא לו אצל אלו" (פסחים פ"ט מ"י).
  - 6 בסיפור על רבי יהושע המתמודד עם ציוויו של רבן גמליאל – "בא לו אצל ר' דוסא בן הרכינס" (ראש השנה פ"ב מ"ט).
  - 7 שקלים פ"ה מ"ד.
  - 8 יומא פ"ג משניות ח-ט; פ"ד מ"ב; פ"ו משניות ב ו-ז; פ"ז מ"א.
  - 9 סוטה פ"ב מ"ג.
  - 10 נגעים פ"ד משניות ב, ח ו-י.
  - 11 מנחות פ"י מ"ד.
  - 12 תמיד פ"ד משניות א ו-ג; פ"ז מ"ג.

## פתיחת שיערי ההיכל ומשמעותה

מי שזכה בדישון מזבח הפנימי נכנס, ונטל... מי שזכה בדישון המנורה נכנס, ומצא...  
(משנה ט).

כלומר, השער נפתח כדי לאפשר להם להיכנס, ולכן ודאי לא נפתח על ידם.<sup>13</sup> גם "מי שזכה בתמיד", שלפי המפרשים הוא הזוכה בשחיטתו, אינו יכול לעשות זאת, שכן בזמן הפתיחה מחויב השוחט להיות באזור השחיטה: "לא היה השוחט שוחט עד ששומע קול שער הגדול שנפתח". כך, לא ניתן לשייך את פתיחת השער לאחד מהכהנים האלו, ולכן כתבו המפרשים כי פתח את השער אחד מן הכהנים או בן-לוי.<sup>14</sup>

הקושי בפירושים אלו הוא שהמשנה משתמשת בכינוי ידוע כלפי אדם שכלל לא הוזכר לפני כן.<sup>15</sup> כמו כן, יש מקום לברר מדוע הזוכים בדישון נושאים את המפתחות עד לפתח האולם (ולא פותח השער), ומדוע עליהם להמתין לפני השער הנעול (כפי שמשמע מהמילה "מקדימים" במשנה ו)?

מבחינה לשונית נראה שיש לייחס את פתיחת השער לאחד מן הכהנים שהוזכרו במשנה, אך הדבר אינו מתאים להמשך המשניות, כפי שראינו לעיל – הזוכים בדישון צריכים לחכות בחוץ ולהיכנס, והזוכה בתמיד צריך לשחוט מיד עם פתיחת השער. אלא שהסבר המפרשים התבסס על פירוש "מי שזכה בתמיד" כמכוון למי שזוכה בשחיטה, דבר שאינו ברור מאליו, כפי שנראה להלן.

---

13 בעל ה"מלאכת שלמה" כתב: "אותו שהיו מפתחות בידו בא לו לפשפש הצפוני ונטל את המפתח ופתח את הפשפש...", ולא ברור אם כוונתו לאחד משני הזוכים בדישון או למישהו שכלל לא נזכר עד כה.

14 לשיטת ה"תפארת ישראל" היה זה בן-לוי, והוא אף מקשה על הסוברים כי היה זה כהן מגמרת ערכין י"א ע"ב. אולם ראה בשיטה מקובצת שם, המסיק כי כהן היה פותח את שיערי ההיכל.

15 ישנה פעם נוספת שבה הביטוי "בא לו" אינו מתייחס לדמות שכבר נזכרה, וזאת בתיאור הנפת העומר: "קצרוהו, ונתנוהו בקופות, הביאוהו לעזרה. היו מהבהבין אותו באור... נתנוהו לאבוב. ואבוב היה מנוקב, כדי שיהא האור שולט בכולו. שטחוהו בעזרה, והרוח מנשבת בו. נתנוהו ברחיים של גרוסות, והוציאו ממנו עישרון שהוא מנופה משלש עשרה נפה... בא לו לעישרון, ונתן שמנו ולבונתו, יצק, ובלל, הניף, והגיש, וקמץ, והקטיר. והשאר נאכל לכהנים" (מנחות פ"י מ"ד). במשניות המופיעות לפני משנה זו לא נמצא אזכור כלשהו לזהות האדם המבצע את הנפת העומר. כלומר, כהן כלשהו ביצע את עבודה זו, ולמרות זאת השתמשה המשנה בביטוי "בא לו".

אך יש להבחין בין המשנה בתמיד למשנה במנחות, שכן שם לא תואר אף כהן לפני הכינוי "בא לו", ולכן אין לנו ברירה אלא לפרש זאת על כהן שלא הוזכר עד כה. לעומת זאת, במקרה שלנו מופיע ביטוי זה אחרי כינויי ייחוס מפורשים, ולכן נראה שלא ניתן לייחס אותו לדמות שלא נזכרה עד כה.

### ג. זורק הדם הוא "מי שזכה בתמיד"

בתחילת פרק ג מתואר הפיס השני:

אמר להם הממונה: "בואו והפיסו – מי שוחט, מי זורק, מי מדשן מזבח הפנימי, מי מדשן את המנורה, מי מעלה אברים לכבש...".

בחלק השני של הפרק מתוארות פעולותיהם של הזוכים בדישון המזבח הפנימי והמנורה, ולפני כן פעולתם של שאר זוכי הפיס:

מי שזכה בתמיד – מושכו והולך לבית המטבחים. ומי שזכו באיברים – הולכין אחריו

(שם, משנה ה).

הביטוי "מי שזכו באיברים" מובן בפשטות, בהשוואה לנוסח הפיס "מי מעלה איברים...". אך הביטוי "מי שזכה בתמיד" אינו תואם במדויק לנוסח הפיס – "מי שוחט, מי זורק", והוא יכול להיות מכוון כלפי השוחט או כלפי הזורק. במבט ראשון נראה שיש לפרש זאת על השוחט, שכן הפעולה המתוארת היא "מושכו והולך לבית המטבחים", שהוא מקום השחיטה. אך במבט שני נראה כי מדובר דווקא על הזורק בשל הנימוקים הבאים:

א. הדם הנזרק על המזבח הוא תמצית הקרבן, "כי הדם הוא הנפש", ועל כן כל הפעולות הנעשות בקרבן נחלקות תמיד לשניים – לפני הזריקה ולאחר הזריקה. חשיבותה המכרעת של זריקת הדם מתבטאת בכך שהיא זו שקובעת האם הקרבן פסול או כשר,<sup>16</sup> וכן היא זו שמכניסה או מוציאה אותו מאיסור מעילה.<sup>17</sup> על כן, כאשר אנו נתקלים בביטוי "מי שזכה בתמיד", ולפינו מספר אנשים שזכו בעבודות הקרבן, יש לפרש את הביטוי על העבודה העיקרית בקרבן – זריקת הדם.

ב. מסמיכות הביטויים "מי שזכה בתמיד" ו"מי שזכו באיברים" ניתן להבין כי מדובר על זכייה בדבר ממשי ולא בפעולה גרידא. כלומר, כשם שהזוכים באיברים אינם זוכים בניתוח האיברים אלא בהעלאת האיברים עצמם, כך הזוכה בתמיד אינו זה שזכה בהוצאת הדם, אלא זה שזכה בהבאת הדם אל המזבח.

16 זבחים פ"ב משניות ג-ד.

17 מעילה פ"א מ"ד.

## פתיחת שערי ההיכל ומשמעותה

ג. שני דברים מרכזיים עולים מהקרבת אל המזבח – הדם והאיברים. כדי להוציא את הדם מהקרבת מתבצעת השחיטה, וכדי להוציא את האיברים מתבצעים ההפשט והניתוח. מרצף המשניות בתחילת פרק ד משמע בבירור כי זורק הדם הוא זה שביצע את ההפשט והניתוח. כיוון שכך, מתאים יותר לפרש את ההליכה המשותפת של "מי שזכה בתמיד" ושל "מי שזכו באיברים" כקשורה לחלוקת האיברים ולא לשחיטת הבהמה, וממילא "מי שזכה בתמיד" הוא זורק הדם.

אם כן, הזוכה בזריקה הוא "מי שזכה בתמיד", ועליו נאמר "בא לו לפשפש הצפוני...". כלומר, הוא זה שפתח את שערי ההיכל. לפי פירוש זה מובן גם מדוע מפתחות האולם לא נישאו על ידי פותח השער, שכן ידיו של הזורק עסוקות בהובלת השם, וכן מדוע נושאי המפתח צריכים להמתין לבואו של הפותח, שכן עליו לעבור קודם בבית המטבחים.

לכאורה, יש להקשות על פירוש זה, שכן הזורק צריך להיות במעמד השחיטה כדי לקבל את הדם שהוא עתיד לזרוק, וכבר ראינו כי השחיטה נעשית מיד אחרי פתיחת השער. אך שתי תשובות בדבר:

ראשית, יש מרווח זמן מסוים בין תחילת השחיטה לקבלת הדם,<sup>18</sup> ובין פתיחת השער לשחיטה. בהתחשב במרחק בין שער ההיכל לקרן הצפונית-מערבית, שבה נשחט תמיד של שחר, בהחלט אפשר לפתוח את השער ולהספיק לקבל את הדם.<sup>19</sup>

שנית, והוא עיקר, אין חובה שזורק הדם יקבל את הדם, ועד שהדם יתקבל בכלי על ידי אחר ודאי יכול הוא להגיע ולקחת את הדם כדי לזרוקו. הדבר מדויק גם מלשון המשנה:

של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית... **שחט השוחט וקבל המקבל. בא לו**  
לקרן מזרחית צפונית ונותן מזרחה צפונה, מערבית דרומית ונותן מערבה דרומה. שירי  
הדם היה שופך על יסוד דרומי (פ"ד מ"א).

<sup>18</sup> כפי שניתן ללמוד מסדר העבודה ביום כיפורים: "הביאו לו את התמיד, קרצו ומרק אחר שחיטה על ידו, וקבל את הדם וזרקו" (יומא פ"ג מ"ד) - הכהן הגדול מתחיל את השחיטה, ורק אחרי שמישהו מחליף אותו הוא פנוי לקבל את הדם.

<sup>19</sup> לפי הנתונים במסכת מידות, אם פותח השער צריך לקבל את הדם עליו לעבור את המרחקים הבאים: אולם – 11 אמה, עובי כותל האולם – 5 אמה, בין האולם ולמזבח – 22 אמה, סך הכול 38 אמה, שהן פחות מ-20 מטר.

בקריאה ראשונה נראה שלפנינו תיאור רציף, כך שהמקבל הוא זה שבא לו לקרן צפונית, אך כיוון שהביטוי "בא לך" מופיע כבר לפני כן, ניתן להבין את "בא לך" שבמשנה זו כמתייחס לאותו כהן שאותו כבר זיהינו כזורק הדם. הבנה זו מדויקת מלשון המשנה, שכן אין להשוות את ערכה של זריקת הדם אל מול ערך קבלת הדם, ולכן הצגתו של הזורק כ"המקבל" נראית תמוהה. לפי דברינו, המקבל תפקידו רק לקבל את הדם,<sup>20</sup> ואילו כלפי הזורק משתמשים בביטוי "בא לך", שמחזיר אותנו אל תיאורו של כהן זה כ"מי שזכה בתמיד".

אם נכונים דברינו, הרי שהמשנה מייחדת את הביטוי "בא לך" לכל פעולותיו של "מי שזכה בתמיד", הלא הוא זורק הדם. בכך מבדילה המשנה את זורק הדם משאר זוכי הפייסות, ומציגה אותו ככהן המרכזי של אותו יום, כפי שגם משתמע מכינויו – "מי שזכה בתמיד". בעוד שאר הכהנים עושים איש איש את תפקידו-זכייתו בלבד,<sup>21</sup> כהן זה מבצע את עיקר עבודת היום – הוא מושך את התמיד לבית המטבחיים, פותח את שער ההיכל, זורק את הדם ומנתח את הקרבן.

יתרה מזאת, שאר זוכי הפיס תלויים בעבודתו של כהן זה, ופעולותיו מאפשרות להם לבצע את זכייתם: הוא פותח את השער כדי שהזוכים בדישון כלי ההיכל יוכלו להיכנס, והוא מבצע הפשט וניתוח כדי שכל זוכי האיברים יוכלו להעלותם על גבי המזבח.<sup>22</sup> גם הפעולה המאפשרת את פעולתו עצמו – השחיטה המוציאה את הדם הנזרק – אינה יכולה להתרחש ללא 'אישורו' של הזורק, שכן "לא היה השוחט שוחט עד שהיה שומע קול שער הגדול שנפתח".

הבנה זו טרם מסבירה מדוע כל כך חשוב שהאיש המרכזי של היום יפתח את השער, ולשם כך עלינו לחזור אל המשמעות של פתיחת השער.

20 לפי דברינו יוצא שלא הזורק קיבל את הדם, ולכאורה קשה שהרי לא מצינו פיס על קבלת הדם. אך נראה שיש להסביר זאת בכך שהקבלה על ידי אחר היא רק צורך דיעבדי, שנוגד עקב פתיחת השער על ידי הזורק, ואין זו עבודה של ממש הראויה לפיס.

21 צמצומם של הכהנים לגדרי תפקידם בלבד בא לידי ביטוי במספר מקומות במסכת, כאשר המשנה מדגישה את הקשר המלא בין התפקיד והפעולה: "מי שזכה בתרומת הדשן הוא יתרום את הדשן" (פ"א מ"ד), "שחט השוחט וקיבל המקבל" (פ"ד מ"א).

22 הדבר בא לידי ביטוי בכך שזוכים אחרים מסייעים לו בעבודתו: הזוכים בדישון נושאים עבורו את המפתחות עד שערי האולם, וכהן נוסף מקבל בשבילו את הדם עד שיגיע מפתחת השער.

### ד. פותח השער כשליח "בעל קרבן התמיד"

את הקשר בין פתיחת השער לשחיטת התמיד מבארים המפרשים כנובע מן הציווי הנאמר בקרבן השלמים:

וסמך ידו על ראש קרבנו ושחטו **פתח אהל מועד** (ויקרא ג', ב).  
אך עוד קודם לציווי זה, בציווי הראשון על קרבן התמיד, נאמר בתורה:

עלת תמיד לדרתיכם **פתח אהל מועד** לפני ה' אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם (שמות כ"ט, מב).

פתיחת שערי ההיכל היא הביטוי המוחשי לכך שקרבן התמיד נעשה ב"פתח אהל מועד". הלימוד דווקא מקרבן התמיד מאפשר להבין את משמעות הפעולה – על קרבן התמיד אמר ה' כי הוא "קרבני לחמי", וכיוון שההיכל הוא בית ה', הרי שפתיחת שערי ההיכל מקשרת בין בעל הקרבן (ה') ובין קרבנו העולה על המזבח החיצון. היגיון זה איננו היגיון חיצוני, והוא מופיע במפורש במשנה בהקשר של קרבן התמיד:<sup>23</sup>

אלו הן מעמדות? לפי שנאמר: "צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי" (במדבר כח), וכי היאך קרבנו של אדם קרב, והוא אינו עומד על גביו? התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות. על כל משמר ומשמר, היה מעמד בירושלים של כהנים, של לויים ושל ישראלים. הגיע זמן המשמר לעלות – כהנים ולויים עולים לירושלים, וישראל שבאותו משמר מתכנסין לעריהן וקוראין במעשה בראשית (תענית, פ"ד מ"ב).

המשנה מלמדת אותנו שבעת הקרבת התמיד צריכה להיות נוכחות של עם ישראל, מעבר לנוכחות הרגילה של הכהנים בבית המקדש, כדי שייצגו את עם ישראל המקריב את קרבנו לה'. נראה שבאופן דומה יש להסביר את חשיבות פתיחת שערי ההיכל לפני שחיטת התמיד – כדי ליצור את הקשר הברור בין נוכחותו של ה' ובין מקום הקרבת הקרבן.

"מי שזכה בתמיד" נבחר, בעצם, להיות ידו הארוכה של ה' ולהקריב את קרבנו. לכן הוא ורק הוא חייב לפתוח את השער ולבטא את הקשר הזה ברמ"ח איבריו. כך מובנת שיטת חכמים, שלפיה פותח השער מתנהג כבעל הבית, שכן הוא ידו הארוכה של בעל הבית.

---

<sup>23</sup> על חידושה המופלג של משנה זו ראה: ח' יחיאל, רמיזות אינטרקסטואליות בחלקיה ההלכתיים של המשנה, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תש"ע, עמ' 81-82.

## ה. איזה שער אינו נפתח לעולם

הבנה זו של משמעות פתיחת השער מעצימה את המשמעות של ההערה המובאת בגוף המשנה במסכת תמיד:

ושני פשפשין היו לו לשער הגדול, אחד בצפון ואחד בדרום. שבדרום- לא נכנס בו אדם מעולם, ועליו הוא מפורש על ידי יחזקאל, שנאמר (מ"ד, ב): "ויאמר אלי ה': השער הזה סגור יהיה, לא יפתח, ואיש לא יבא בו, כי ה' א-להי ישראל בא בו, והיה סגור".

כשאנו מעיינים בפסוק מיחזקאל, הרי שאין מדובר שם על הפשפשים אלא על שער ההיכל עצמו,<sup>24</sup> שכן הפסוק הקודם לזה המצוטט הוא:

וישב אותי דרך שער המקדש החיצון הפונה קדים והוא סגור (מ"ד, א).

אם כן, הפסוק ביחזקאל מצווה כי השער יהיה סגור, וזאת כיוון שה' נמצא בפנים:

ויביאני דרך שער הצפון אל פני הבית וארא והנה מלא כבוד ה' את בית ה' ואפל על פני (שם, ד).

חז"ל עקרו את הפסוק מפשוטו,<sup>25</sup> והסבירו כי הוא מתייחס לאחד מן הפשפשים הצדדיים של ההיכל. אין זו עקירה סתמית, והיא נובעת מהדגשת מהות הפעולה של פותח השער. אם ביחזקאל נאמר שאסור לפתוח את השער כיוון שה' נמצא שם, הרי שפתיחת השער משמעותה הדגשת הנוכחות הא-לוהית בכל העזרה והסרת המחיצה שבינה ובין מקום השראת השכינה שבהיכל. את המחיצה שנצטווה יחזקאל לקיים ולהשאיר על עומדה, הביאו חז"ל לידי ביטוי על ידי השארת הפשפש הדרומי סגור, ובכך ביארו גם את האמור ביחזקאל.

24 רש"י ורד"ק פירשו פסוקים אלו על שער ההיכל, ואילו הגר"א פירש זאת על שער המזרחי של החצר. אף שפירושו של הגר"א קרוב יותר לפשטי הפסוקים (ראה 'דעת מקרא' על אתר), ברור כי חכמי המשנה פירשו זאת על שער ההיכל, וראה עוד להלן.

25 זו משמעות הביטוי "ועליו הוא מפורש על ידי...", ראה גם: שקלים פ"א מ"ה והפירושים שם.

המועדים

במקדש





הרב אברהם סתיו

## קריאת התורה ביום הכיפורים

פתיחה

א. מהות הקריאה

ב. טעם הקריאה ביחס לציבור ולכהן הגדול

ג. חובת הקריאה – על הכהן הגדול או על הציבור?

ד. קריאת התורה כרובד בעבודה עצמה

פתיחה

קשה למצוא נושא בסדר עבודת יום הכיפורים שהיחס אליו מורכב ומעורפל כמו קריאת התורה של הכהן הגדול ביום הכיפורים. יש שראו בה דין דרבנן שולי לחלוטין, ויש שראו בה את מטרת היום ופסגתו. אך דבר אחד משותף כמעט לכל ההתייחסויות – אי אפשר להישאר אדיש לסוגיה זו. אין זו עבודה ככל העבודות, ואין זו קריאה ככל הקריאות. במאמרנו ננסה, כפי כוחותינו הדלים, לחדור מבעד לדינים ולחילוקים אל הסוד והתעלומה שבקריאת התורה של יום הכיפורים.

א. מהות הקריאה

א. תוקף הקריאה ביום הכיפורים והיחס בינה ובין הקריאות האחרות בשנה

שאלה בסיסית ומתבקשת בכל דין שבו עוסקים הינה שאלת התוקף, האם הדין הוא מדאורייתא או מדרבנן. בסוגייתנו, נתונה שאלה זו במחלוקת גדולה, וננסה לעמוד על משמעותה.

הירושלמי (יומא פ"ב ה"א) מביא מקור מהתורה לקריאת התורה ביום הכיפורים:

מניין לקריאת הפרשה? ר' אידי בשם ר' יצחק: "ויעש", מה תלמוד לומר "כאשר צוה ה' את משה" מיכן לקריאת הפרשה.<sup>1</sup>

---

1 וכך ביאר הריטב"א (סח ע"ב ד"ה בא): "שיקראם אף הוא בדיבור כאשר צוה ה' בדיבור"; הפניה סתמית במאמר זה מתייחסת למסכת יומא.

הירושלמי לומד את חובת הקריאה מן הפסוק המסכם את עבודת יום הכיפורים, "ויעש כאשר צוה ה' את משה" (ויקרא ט"ז, לד), ודורש שאהרן צריך לומר את סדר העבודה כמו שהקב"ה אמר אותו למשה. בניגוד לדברי הירושלמי, רש"י (סח ע"ב ד"ה בא) לומר את חובת הקריאה מתוך השוואה לדיני המילואים:

דילפינן ממלואים, דאמרינן בפ"ק "מנין שאף מקרא פרשה מעכב וכו'".<sup>2</sup>

דברי רש"י ודברי הירושלמי הובאו בכתבי ראשונים ואחרונים רבים,<sup>3</sup> ומדבריהם נראה שחובת הקריאה היא מדאורייתא.<sup>4</sup> אמנם, בתוס' רבנו פרץ (סח ע"ב ד"ה ועוד) נכתב שהקריאה היא מתקנת עזרא, התוספות יום טוב (סוטה פ"ז מ"ח) כתב שהקריאה היא מתקנת אנשי כנסת הגדולה, וגם בראב"ה (תתקצא) נראה שהקריאה היא מדרבנן.

נראה ששאלת תוקף הקריאה משליכה על שאלה משמעותית יותר בהבנת מהות הקריאה, ונעמוד עליה דרך קושיית ה'שפת אמת'. ה'שפת אמת' (סח ע"ב ד"ה ברש"י) הקשה על דברי רש"י, שעולה מהם שקריאת הפרשה היא מהתורה:

והוא דבר חידוש! דהא ליכא שום קריאה מן התורה (כמ"ש התוס' במגילה יז ע"ב) דליכא קריאה מהתורה לבד פרשת זכור!

קושייתו של ה'שפת אמת' אינה ברורה – ומה בכך שלא מצינו שום קריאה אחרת מהתורה? יתרה מזאת, הוא עצמו מביא שמצינו קריאה אחרת מהתורה, היא קריאת פרשת זכור, וממילא מוכח שיש מושג של קריאה מהתורה, ומדוע שלא תהיה גם הקריאה ביום הכיפורים מהתורה?

משום כך נראה שקושיית ה'שפת אמת' משקפת מחלוקת מהותית בינו ובין רש"י על משמעותה של הקריאה. ה'שפת אמת' מניח שקריאת התורה ביום הכיפורים דומה במהותה לשאר הקריאות שבמועדים ובכל השנה, ושגם היא באה משום קדושת היום וכבודו. ממילא קשה היה לו לחלק בין קריאת התורה ביום הכיפורים ובין קריאת התורה בכל המועדות ולומר שדווקא קריאה זו היא מדאורייתא – ולא היה קשה לו

2 מדברי רש"י נראה שלמד את דין הקריאה ביום הכיפורים מהקריאה במילואים, אך רבנו אליקים (ה ע"ב ד"ה אלא) כתב שבמילואים עצמם אין קריאה, ודברי הגמרא "מנין שאף מקרא פרשה מעכב" מכוונים ישירות לקריאה ביום הכיפורים, אלא שמקור הקריאה הוא מפסוק שכתוב בימי המילואים.

3 תוס' ישנים (סח ע"ב ד"ה בא), ריטב"א (סח ע"ב ד"ה בא), תלמיד הרשב"א (סח ע"ב ד"ה אז), פסקי הר"ד (סח ע"ב ד"ה בא), ר"י מלוניל (סח ע"ב ד"ה בא) ועוד.

4 ועיין ב'קריית ספר' (עבודת יום הכיפורים ג) שכתב שייתכן שהלימוד ממילואים הוא אסמכתא בעלמא.

## קריאת התורה ביום הכיפורים

מפרשת זכור, משום שברור שפרשייה זו נקראת מדין זכירת עמלק בדיבור ואין בינה ובין הקריאה בשאר המועדים ולא כלום.

לעומת זאת, נראה שרש"י מבין שהקריאה ביום הכיפורים היא חלק מדיני עבודת היום, והיא שונה מהותית מהקריאה בשאר המועדות, וממילא לא הוקשה לו מכך שדווקא קריאה זו היא מדאורייתא.

### ב. האם הקריאה היא עבודה בפני עצמה?

ראינו לעיל שדעת רוב הראשונים היא שהקריאה בתורה ביום הכיפורים היא מדאורייתא, והסברנו שדעה זו מסתברת אם הקריאה היא חלק מדיני עבודת היום, ובכך היא שונה מהקריאה בכל שאר המועדים. אמנם, עדיין יש להבין מה היחס בין הקריאה ובין שאר העבודות. באופן פשוט, נראה היה לומר שהקריאה היא אחת מכל העבודות, וכמו שיש דין של הזאת דמים ודין של שעיר המשתלח, כך יש גם דין של קריאה בתורה.

אמנם, עיון במקורות השונים לקריאה ביום הכיפורים יכול להוביל להבנה אחרת. הבאנו לעיל את דברי רש"י, המובאים בכתבי ראשונים רבים, ולפיהם נלמדה הקריאה ביום הכיפורים מהקריאה במילואים, שנלמדה מ"זה הדבר אשר צוה ה'" (ויקרא ח', ה).

ה'שפת אמת' (סח ע"ב ד"ה בא) הוסיף להקשות על דברי רש"י:

גם קשה, דאיך ילפינן ממילואים דכמו שהיתה שם קריאה כמו כן ביום הכיפורים, דאם כן נאמר גם כן שכל הדברים שנהגו בימי המילואים ינהגו ביום הכיפורים.

כלומר, אם מקישים את עבודת יום הכיפורים לעבודות המילואים קשה להבין מדוע לומדים דווקא את הדין של קריאת התורה מהמילואים, בלי ללמוד את שאר דיני הקרבנות והעבודות הכתובים במילואים.

נראה שאפשר ליישב את דעת רש"י אם נבין שהקריאה היא לא עבודה נפרדת או ציווי נוסף שקשור ליום, אלא שיש דין בכל עבודה ועבודה שצריכה להיתוסף לה קריאה. מתוך הבנה זו מיושבת קושיית ה'שפת אמת' – אין אנו לומדים את כל דיני

המילואים ליום הכיפורים, אלא יש השוואה מהותית בין העבודות, וכמו שעבודות המילואים צריכות קריאה כך גם עבודות יום הכיפורים צריכות קריאה.<sup>5</sup>

הירושלמי (פ"ז ה"א) למד את דין הקריאה, בשונה מרש"י, מפסוק שכתוב בפרשיית יום הכיפורים עצמה: "ויעש כאשר צוה ה' את משה" (ויקרא ט"ז, לד).<sup>6</sup> המשותף למקור של הירושלמי לקריאה ביום הכיפורים ולמקור של הבבלי (ה ע"ב) לקריאה במילואים הוא שמדובר בפסוק שמתייחס באופן כללי לעבודות כולן – הקריאה במילואים נלמדה מהפסוק הפותח את הציווי על המילואים, והקריאה ביום הכיפורים נלמדה מהפסוק שחותם ומסכם את כל עבודות היום. נראה שגם כאן אפשר לראות רמז לכך שהקריאה איננה רק אחת מכל עבודות היום, אלא דין כללי יותר. אם נניח שהקריאה היא דין שקשור לעבודות היום, ולא דין בקדושת היום עצמו, הרי שמוכח גם כאן שהקריאה היא דין בכל עבודה ועבודה.

### ג. הבדל בין הפרשיות שנקראות ביום הכיפורים

מתוך הדיון על מהות הקריאה ותפקידה ביחס לשאר העבודות, עולה אפשרות לחלק בין הפרשיות השונות הנקראות ביום הכיפורים. קריאתו של הכהן הגדול כוללת שלוש פרשיות:

א. 'אחרי מות' – פרשיית עבודת יום הכיפורים והכניסה לקודש הקודשים (ויקרא ט"ז).

ב. 'אך בעשור' – פרשיית יום הכיפורים מתוך סדר המועדות המופיע בפרשת אמור, המתארת את חובת העינוי ואיסור המלאכה (ויקרא כ"ג, כו-לב).

ג. 'זבעשור' – פרשיית מוספי יום הכיפורים מתוך סדר מוספי המועדות שבפרשת פינחס (במדבר כ"ט, ז-יא).

בעל 'גבורת אר'י' (סח ע"ב ד"ה וכהן) הציע לחלק בין הפרשיות השונות בשאלת התוקף מהתורה או מדרבנן:

<sup>5</sup> דין נוסף שנלמד מהמילואים ליום הכיפורים הוא דין פרישת הכהן הגדול, וגם בדין זה יש לחקור אם מדובר בדין נפרד שכהן גדול שעובד ביום הכיפורים צריך פרישה, או בדין בעבודות יום הכיפורים שצריכות להיעשות על ידי כהן שעבר שבעת ימי פרישה, ואכמ"ל.

<sup>6</sup> אמנם ה'פני משה' על הירושלמי (שם ד"ה ויעש) כתב שגם הירושלמי למד מן המילואים, אלא שלמד את הקריאה במילואים מהפסוק "ויעש אהרן ובניו את כל הדברים אשר צוה ה' ביד משה" (ויקרא ח לו).

## קריאת התורה ביום הכיפורים

נהי דפרשת אחרי מות צורך עבודה היא, משום דקריאתה מן התורה היא, כדנפקא ליה בירושלמי מויעש כאשר צוה ה' את משה והאי קרא שם נאמר אחר עבודת היום, אבל קריאת אך בעשור דלאו בההיא ענינא כתיב וכן בעשור שבחומש הפקודים ודאי קריאתן לאו מן התורה הוי...

ואפילו לפירוש רש"י, דקריאת הפרשה ממילואים נפקא ליה, נמי אין לו ענין אלא קריאה דצוואת הקרבנות דומיא דמילואים אבל פ' אך בעשור דלא מיירי אלא בשאר חובת היום שאינו מענין הקרבנות כגון מצות עינוי ואיסור מלאכה לא, דהא כהאי גוונא קריאה במילואים ליכא.

כלומר, לדעת הגבורת ארי', לשיטת הירושלמי שלומד את דין הקריאה מפסוק בפרשיית 'אחרי מות' יש דין קריאה מדאורייתא רק בפרשייה זו, ואילו לרש"י שלומד דין עקרוני מהמילואים תהיה קריאה מהתורה גם בפרשת 'ובעשור' אך לא בפרשת 'אך בעשור'.<sup>7</sup>

בדעת הגבורת ארי' בירושלמי אפשר להתלבט לגבי היחס בין הקריאה ובין שאר העבודות. מחד גיסא, דין הקריאה נאמר רק על פרשה אחת, ומשמע שזהו דין בפרשה זו ולא דין בכל עבודה שצריך לקראה. מאידך גיסא, אפשר לומר שדין זה, שהעבודות צריכות קריאה, נאמר רק לגבי העבודות המשמעותיות של היום, ולכן צריך לקרוא דווקא עליהן.

בדעת הגבורת ארי' ברש"י נראה בבירור שהקריאה היא דין בעבודות עצמן, ולכן קוראים דווקא את הפרשיות המתייחסות לעבודות. הקריאה בעבודות המוספין מלמדת שהמוספים ביום הכיפורים הופכים להיות חלק מעבודת היום עצמה,<sup>8</sup> או שיש דין ביום הכיפורים שכל העבודות שנעשות בו צריכות קריאה.<sup>9</sup>

---

7 וכן כתב ב'גחלי אש' (לט ה) שקריאת 'אך בעשור' אינה מן התורה משום שהיא לא חלק מסדר העבודה. חיזוק לדעה זו ניתן למצוא גם בדברי האבודרהם (תשלום אבודרהם על עבודת יום הכיפורים) שכתב שקריאת 'אך בעשור' היא לא חלק ממצוות היום אלא רק אזהרה לעם מעשיית מלאכה ביום הכיפורים ולכן לא קוראים אותה בימינו.

8 לא כאן המקום לדון בנושא זה, וראה בהערה על דברי הריטב"א לקמן ביחס לקריאת פרשת 'ובעשור' על פה.

9 אמנם אין דין של קריאת פרשת התמיד, וצריך לומר שדין הקריאה מתייחס רק לעבודות שנוספו ביום זה.

אמנם, בפשט דברי הגמרא נראה שאין חילוק בין הפרשיות וקריאת כולן היא מדאווייתא (כפי שמציין ה'גבורת ארי' עצמו), וממילא מוכח שהקריאה היא לא דין בעבודות אלא דין ביום הכיפורים.<sup>10</sup>

אכן, אפשר לחלוק על דעת ה'גבורת ארי' בניתוח תפקיד הפרשיות והיחס שביניהן. ה'גבורת ארי' הניח כדבר פשוט שאין קשר בין פרשיית 'אך בעשור' שעוסקת בעינוי ובשביתה ובין עבודת יום הכיפורים. ברם, ידוע בשם הגר"ד סולוביץ'ק שהעינוי והשביתה הם חלק מהקיום של עבודת היום,<sup>11</sup> ואם כך ייתכן שגם בהם יש דין של קריאה כמו בשאר העבודות.

#### ד. מי קורא את פרשיות היום?

מפורש במשנה (סח ע"ב) שהכהן הגדול הוא שקורא בתורה. יש לשאול מה הדין כאשר ישנם שני כהנים גדולים, במקרה שהכהן הראשון נטמא וכהן שני החליף אותו. שאלה זו נוגעת בראש ובראשונה לשאלת היחס בין הכהן הראשון והכהן השני. באופן כללי, ישנם שני כיוונים מתבקשים בשאלה זו: האחד מוציא את הכהן הראשון מחוץ לתמונה, ומשאיר את הכהן השני ככהן הגדול היחיד בכל מה שנוגע לעבודת יום הכיפורים; והשני רואה את הכהן הראשון ככהן הגדול העיקרי, ואת הכהן הגדול השני כשליחו הפועל מכוחו ועושה עבורו את העבודות שהוא לא יכול לעשותן.<sup>12</sup>

אחד המקומות הבולטים שבהם באה שאלה זו לידי ביטוי הוא ביחס לפרו של כהן גדול. הירושלמי (מגילה פ"א ה"י על פי תוס' מגילה ט ע"ב ד"ה אין) מביא שהפר בא משל הכהן הראשון, וכך מובא בדברי כמה ראשונים.<sup>13</sup> לעומת זאת, דעת ה'גבורת ארי' (לב ע"ב ד"ה אם) היא שהפר בא משל הכהן השני.<sup>14</sup> אם נניח שהכהן הראשון הוא שמביא את הפר, וממילא הוא זה שנחשב לכהן העיקרי, הרי שיש מקום לומר שהוא יהיה זה שקורא בתורה, וכך כתב ה'מקדש דוד' (כד, ז):

10 וכך באמת הוכיח הגר"ד (בהוצאה החדשה בתחילת פרק ז).

11 נפקא מינה אפשרית לאמירה זו היא שכהן שלא מקיים את העינוי ואת השביתה יהיה פסול מלעבוד את עבודת היום. וראה בספר הזיכרון לרב בצלאל ז'ולטי, שם כתבו בשמו שהעינוי ביום הכיפורים הוא חלק מקדושת היום וכאשר אין עינוי מתבטלת גם עבודת היום. וב'שמועת חיים' (ז, טו) הביא את דבריו ודחה אותם.

12 עיין ריטב"א (מט ע"א ד"ה חפן) שחילק בין מקרה שבו הכהן הראשון מת והשני נכנס במקומו לגמרי ובין מקרה שבו הכהן הראשון נטמא והשני נחשב כשלוחו.

13 ריב"א בת"י (יב ע"ב ד"ה שני), רמב"ם (עבודת יום הכיפורים פ"ה ה"ג).

14 עיין ב'שרידי אש' (א נב) שדן בסברת ה'גבורת ארי' ודחה אותה.

## קריאת התורה ביום הכיפורים

והנה באירע טימאה בכהן גדול, דמתמנה אחר תחתיו, לפי מה שכתבו התוספות ישנים ביומא דהשני אינו אלא שלוחו של ראשון, דפר ואיל קרבין משל ראשון ולא משל שני כדאמרינן בירושלמי, נראה דקריאת הפרשה הוא בראשון ולא בשני, כיון דקריאת הפרשה הייתה בעזרת נשים דטמא מותר ליכנס לשם ואפשר בראשון.

מדוע מניח ה'מקדש דוד' שדווקא הכהן הראשון אמור לקרוא? אם הקריאה הינה דין נפרד משאר עבודות היום, והיא פעולה כמו כל הפעולות שיש לעשותן ביום הכיפורים, אזי מובנת סברת ה'מקדש דוד' שראוי שהכהן העיקרי יקרא בעצמו. אמנם, אם הקריאה היא דין בעבודות כולן, ייתכן שדווקא מי שעשה את העבודות צריך לקרוא עליהן בתורה, וממילא דווקא על הכהן השני לקרוא.<sup>15</sup>

### ב. טעם הקריאה ביחס לציבור ולכהן הגדול

#### א. טעמים לקריאה כחובת הציבור

##### 1. האבודרהם ותוס' הרא"ש – להודיע שעשה כאשר צוה ה'

אחד הטעמים המובאים בראשונים לחובת הקריאה מסתמך על דרשת הירושלמי מהפסוק "ויעש כאשר צוה ה' את משה". כך כותב האבודרהם (תשלום אבודרהם על עבודת יום הכיפורים):

ואמרינן בירושלמי "מניין לקריאת הפרשה וכו', מכאן לקריאת הפרשה", פי' להודיע לכל שעשה כאשר צוה ה'.<sup>16</sup>

ובניסוח שונה מעט בתוס' הרא"ש (סח ע"ב ד"ה בא לו):

קורא בפרשה להודיע שעשה העבודה כסדר המקראות... ירושלמי מניין למקרא פרשה... פי' להודיע שעשה כאשר צוה ה'.

יש לדון מדוע דווקא ביום הכיפורים יש עניין להודיע שעשה כאשר ציווה ה'. אפשר היה לומר שבעבודת יום הכיפורים קיימים חששות שמא לא יעשה הכהן כאשר ציווה

---

15 ובמקרה שהכהן הראשון נטמא באמצע העבודה, כתב בספר 'עבודת היום' (לה) שכל כהן יקרא את החלק שהוא עשה.

16 בעבודת ישראל (עמ' רה ע"ב) נראה שסבור שמילים אלו הן חלק מדברי הירושלמי עצמו, וייתכן שכך הוא משום שלא היה לפניו ירושלמי בזמן הכתיבה, כנכתב בהמשך דבריו (עמ' רי).



ה', אם משום שסובר כצדוקים בשאלת מקום הקטרת הקטורת,<sup>17</sup> ואם משום שאינו מקבל את השינויים שעשו חכמים בסדר היום ביחס לפשטי המקראות.<sup>18</sup>

אמנם, נראה שסברה זו היא רק מדרבנן ולא מדאורייתא, משום שהתורה לא חוששת לדברי הצדוקים, ואילו האבודרהם אמר את דבריו ביחס לירושלמי שלומד את דין הקריאה מן התורה. בנוסף על כך, נראה שהקריאה לא תועיל למטרה הנזכרת, משום שבפשט התורה לא מוכח דווקא כפרושים נגד הצדוקים, וגם לא ניתן ללמוד מהכתוב על פרטי סדר היום כפי שקבעום חכמים.<sup>19</sup>

באופן אחר אפשר לומר שההודעה שהכול נעשה כאשר ציווה ה' נצרכת דווקא ביום הכיפורים, משום שביום זה עובד הכהן לבדו בהיכל ובקודש הקודשים ואין איש יכול לראותו, הן משום שנאמר בתורה "ואיש לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו",<sup>20</sup> והן משום שבפועל נמצא הכהן לבדו בקודש הקודשים, מאחורי הפרוכות, ואיש לא יכול לפקח עליו.<sup>21</sup> אמנם, גם טעמים אלו אינם נראים כטעמים מדאורייתא, ולהלן נציע הבנה אחרת בדברי האבודרהם.

## 2. המאירי ור' משה מאימראן – פרסום עבודת היום

גישה שונה מעט לטעם הקריאה עולה בדברי המאירי. המאירי (סח ע"ב ד"ה בא לו) מתייחס לקריאת התורה במילואים, וכותב:

שנצטווה לספר העניין לישראל.

17 ראה במשנה (יח ע"ב), ובגמרא (יט ע"ב ו-נג ע"א).

18 עיין בגמרא (עא ע"א).

19 קושייה זו מתחדדת על רקע דברי ר' משה מאימראן, שכתב בחידושו (סח ע"ב ד"ה מתני') שהקפידו לקרוא בתורה מיד לאחר עבודת היום "כדי שיבינו מזה שיש מקראות בלתי מסודרים".

20 ראה בגמרא (מד ע"א) שדין זה הורחב בידי חז"ל גם לעבודות אחרות לאורך השנה, אך בפשט הפסוקים אין זכר לכך.

21 אמנם בגיטין (נד ע"ב) מובא שהיה אפשר לראותו דרך הפשפש כשהיה בהיכל, וברש"י (שם ד"ה הכי) כתב שגם בקודש הקודשים אפשר היה לראותו דרך הלול. והת"י (מד ע"ב ד"ה כיון) והריטב"א (מד ע"א ד"ה לא) כתבו שהיו מסתכלים על הכהן הגדול מפתח האולם לוודא שלא מקטיר בהיכל כצדוקים. אמנם גם הם העירו שכאשר היה בין הפרוכות אי אפשר היה לראותו, עיין בת"י שם ובהערת חיים מדבר על הריטב"א (הערה 301 בהוצאת מוסד הרב קוק).

## קריאת התורה ביום הכיפורים

אפשר ללמוד מדברי המאירי ביחס למילואים גם לגבי הקריאה ביום הכיפורים, ולהבין שמטרת הקריאה היא לספר על העבודה לעם, ולא רק לדווח להם שעשה כאשר ציווה ה'. כך כתב גם ר' משה מאימראן בחידושו (סח ע"ב ד"ה רש"י ד"ה בא):

שהיא כדי שיכירו בעבודת היום.

כלומר, דווקא ביום שבו נאמר "ואיש לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש" יש צורך בכך שלאחר העבודה ישתף הכהן את העם בעבודות על ידי הקריאה בתורה.

### ב. טעמים לקריאה כחובת הכהן הגדול

#### 1. הראב"ה – להזכיר לכהן את סדר העבודות

טעם שונה לחלוטין מופיע בדברי הראב"ה (תתקצא), גם הוא על פי הירושלמי:

ובירושלמי משמע שהקריאה לא היתה אלא להזכרה בעלמא שלא ישכח מסדר העבודות.

על פי ההקשר הפנימי בדברי הראב"ה מובן שלדעתו מדובר בטעם מדרבנן, והוא רואה את הדרשה של הירושלמי כאסמכתא בעלמא. אמנם, אפשר להבין שלטעם זה יש תוקף גם מדאורייתא. בסדר 'אתה כוננת', בתיאור ימי הפרישה של הכהן הגדול, מופיע המשפט הבא:

תורת מעשה ועבודת היום שבעת ימים בזבולנו ילמוד.

הגרי"ד (בהערותיו על סדרי העבודה בסוף שיעורי הגרי"ד על סדר עבודת יום הכיפורים) דייק מכאן שלימוד העבודות הוא חלק מדין ההכנה והפרישה של הכהן הגדול, אשר ייתכן שתוקפו מדאורייתא.<sup>22</sup>

הקושי הבולט ביותר בטעם זה הינו המיקום של קריאת התורה בשלב מאוחר מאוד בעבודת היום. הראב"ה עצמו (שם) כבר התקשה בכך וכתב: "שתימה הא למה לא היה קורא בהשכמה". ובאמת לא ברור לכאורה כיצד ייתכן שהקריאה שמטרתה להזכיר לכהן את סדר העבודות נעשית לאחר שכבר גמר את רובן. אמנם, אפשר ליישב קושי זה ולומר שהלימוד הראשוני של סדר העבודות היה נעשה בשבעת ימי

---

<sup>22</sup> שאלת תוקף דין פרישת כהן גדול קודם יום הכיפורים נתונה גם היא במחלוקת ראשונים, כמבואר ב'שדי חמד' (מערכת ה, קלא), ויש שתלו זאת כבר במחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן בריש יומא (ראה במהדיר על הריטב"א בהוצאת מוסד הרב קוק, ג ע"ב הע' 160).

הפרישה באריכות הראויה, והקריאה באה דווקא לאחר שעשה את העבודות, כדי שייזכר אם שכח או שינה משהו בסדר באופן שזוקק לחזור ולעשות חלק מהעבודות.<sup>23</sup>

מלבד קושי זה, נראה שדברי הראב"ה לא יכולים בשום אופן להסביר את קריאת פרשיית 'אך בעשור', משום שלא מסתבר שצריך להזכיר לכהן הגדול את חובת העינוי והשביתה ממלאכה.<sup>24</sup> ומכיוון שנראה בדברי הראב"ה שכל דין הקריאה הוא מדרבנן, על כורחנו צריך לומר שגם מדרבנן ישנם שני דינים שונים של קריאה משני טעמים שונים.

כפי שראינו, טעמו של הראב"ה דחוק מעט, אך נראה שיש לו חשיבות מרובה משום שהוא מסיט את הכיוון והמטרה של הקריאה מציבור השומעים אל עבר הכהן הגדול עצמו. שאלה יסודית שמתעוררת בסוגיית קריאת התורה של הכהן הגדול היא האם דין הקריאה הוא דין שנוגע לציבור השומעים אשר הכהן הגדול צריך לקרוא בפניהם, או חובה אישית של הכהן הגדול אשר העם רק מתאספים לצפות בו כשהוא מקיים אותה. לכאורה נראה שלפי טעמיהם של האבודרהם והמאירי מדובר בדין של קריאה כלפי הציבור, ואילו לפי דברי הראב"ה מדובר על חובה אישית של הכהן הגדול עצמו.

יש מקום לחלק גם בין הדעות של האבודרהם והמאירי בעניין זה. לפי טעמו של המאירי, שצריך לספר לעם את העבודות, אכן נראה שמטרת הקריאה היא הציבור שישמע וידע על העבודות, ובכך יהיה שותף להן. אמנם, לפי טעמו של האבודרהם, שהכהן צריך להודיע לעם שעשה כאשר ציווה ה', אפשר להבין שמדובר בחובה של הכהן הגדול למסור דין וחשבון על מעשיו, והעם משמשים רק אמצעי לקיום חובה זו. ייתכן שנקודה זו תלויה גם בשינוי הלשון שבין האבודרהם ותוס' הרא"ש – האבודרהם כתב שהכהן צריך "להודיע לכל שעשה כאשר צוה ה'", אך תוס' הרא"ש השמיט את המילה "לכל", וייתכן שהבינו שיש דין בכהן הגדול שיודיע, ולא בציבור שישמעו.

<sup>23</sup> אמנם, נראה שקשה להכניס משמעות זו לדברי הראב"ה עצמו.

<sup>24</sup> לעיל הובאו דברי האבודרהם שכתב שקריאת 'אך בעשור' נועדה להזכיר לעם את איסור המלאכה על רקע עבודת הכהן הגדול, אך קשה לומר שגם הכהן הגדול עצמו צריך תזכורת שכזו.

## קריאת התורה ביום הכיפורים

### 2. לומר שעושה הכל כמקיים גזרת מלך

דברי הראב"ה, המכוונים את הקריאה אל הכהן הגדול עצמו, מעוררים מחשבה על טעם נוסף בקריאה ביחס לכהן הגדול. בתחילת המשנה ישנו תיאור מפורט של טקס הולכת ספר התורה אל הכהן הגדול:

כיצד הוא קורא, יושב בעזרת הנשים וכל העם עומדין לפניו, וחזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת וראש הכנסת נותנו לסגן והסגן נותנו לכהן גדול, וכהן גדול עומד ומקבל (יומא פ"ז מ"א).

הגמרא (סט ע"א) דנה בפרטי הסדר, ושאלה האם אפשר ללמוד מתוך כך שמוליכים את הספר לראש הכנסת ולסגן קודם שהוא מגיע אל הכהן הגדול שחולקין כבוד לתלמיד במקום הרב. עונה על כך אב"י ש"כולה משום כבודו דכהן גדול היא". כלומר, מטרתו של כל טקס ההולכה היא לכבד את הכהן הגדול על ידי הבלטה של סדר הדרגות שמתחתיו.

אמנם, עדיין לא ברור מדוע יש צורך בהפגנת כבוד שכזו, ומהי מטרתה. נראה שאפשר להבין את משמעותה של מסכת הכיבודים הזו על פי דברי הירושלמי. בירושלמי יש דיון על עצם העובדה שמוליכים את ספר התורה אל הכהן הגדול:

בכל אתר את אמר הולכין אחר התורה והכא את אמר מוליכין את התורה אצלן אלא על ידי שהן בני אדם גדולים התורה מתעלה בהן (ירושלמי יומא פ"ז ה"א).

כלומר, הולכת התורה אל הכהן הגדול יכולה להיראות כבעייתית, משום שהיא מדגישה את כבודו של הכהן הגדול ביחס לתורה. אך למעשה מוליכים את ספר התורה אל הכהן משום שגדולתו וכבודו של הכהן הגדול דווקא מגדילים את כבוד התורה, כשהעם רואים שגם אדם גדול כזה כפוף לדברי התורה. ייתכן שזה הטעם לכל שרשרת הכיבודים המפורטת במשנה. אב"י הסביר שאין בעיה לכבד את ראש הכנסת ואת הסגן בפני הכהן הגדול, משום שכבודם הוא חלק מכבודו של הכהן הגדול אשר נמצא מעליהם. באותה מידה, ייתכן שהכבוד אשר חולקים לכהן הגדול מבטא את העובדה שגם כבודו של הכהן הגדול איננו כבוד עצמאי, אלא גם הוא חלק מכבודו של הקדוש ברוך הוא אשר גם הכהן הגדול כפוף אליו. אין כמו מסירת התורה מיד ליד כדי לבטא את העובדה שגם כאשר חולקים לאדם כבוד, אין זה כבוד שעומד בפני עצמו וסותר את הכבוד של מי שמעליו, אלא כבוד שהוא חלק מסולם שבו כולם כפופים בסופו של דבר לקב"ה.

ייתכן שסברה מעין זו עומדת גם ביסוד הקריאה כולה. מקורו של הירושלמי לקריאה בתורה הוא כאמור מהפסוק "ויעש כאשר צוה ה' את משה". בספר 'שיח

יצחק' (סח ע"ב ד"ה רש"י ד"ה בא) כתב שזו אסמכתא בעלמא, והראיה לכך היא שבתורת כהנים נדרש פסוק זה לעניינים אחרים. ואכן, בתורת כהנים (אחרי מות פרק ח) דרשו כמה דרשות מפסוק זה, וביניהן:

מנין שאין אהרן לובש בגדים לגדולתו אלא כמקיים גזירת מלך? תלמוד לומר "ויעש כאשר צוה ה' את משה".

לפי דברינו, ייתכן שדרשה זו היא בדיוק היסוד של הקריאה בתורה – על ידי הקריאה בתורה אומר הכהן לעצמו, ואולי גם לעם, שכל מעשיו וכבודו אינם שייכים לו ולא נעשו מצד עצמו, אלא הכול נעשה רק לקיים את גזירת המלך.<sup>25</sup> ייתכן שזוהי גם כוונת האבודרהם, שהכהן קורא כדי "להודיע שעשה כאשר צוה ה'" – ולפי זה עיקר העניין הוא להודיע לעם שגדולתו של הכהן היא חלק מכבוד ה', ולא להזכיר זאת לכהן הגדול עצמו.<sup>26</sup>

### ג. חובת הקריאה – על הכהן הגדול או על הציבור?

כתבנו לעיל שיש לדון, על פי הטעמים השונים שניתנו לקריאת התורה, האם הקריאה היא חובת הכהן הגדול או חובת הציבור.<sup>27</sup> לשאלה זו ישנן השלכות רבות, הקשורות לדברים שונים הקיימים בקריאה בתורה רגילה שהיא חובת ציבור, ואשר יש לדון אם הם קיימים גם בקריאת התורה ביום הכיפורים.<sup>28</sup>

25 יש לדון גם בטעם זה, האם מדובר בדין עצמאי כמו שהסברה הפשוטה נותנת, או שמא יש דין בכל עבודה ועבודה שיעשה אותה כמקיים גזרת מלך.

26 אמנם בדברי תוס' הרא"ש קשה יותר לומר זאת, משום שכתב שמטרת הקריאה היא להודיע שעשה כסדר המקראות, ומשמע שזה הפירוש של "להודיע שעשה כאשר צוה ה'" ולא מדובר על שני טעמים נפרדים.

27 בספר שם דרך (כב א) תלה חקירה זו גם במחלוקת בין רש"י והירושלמי על מקור הקריאה - רש"י לומד את דין הקריאה מהקריאה במילואים שהייתה כלפי העם, ואילו הירושלמי לומד את הקריאה מהפסוק "ויעש כאשר צוה" שמתייחס לאהרן.

28 גם בקריאה רגילה בשבתות ובמועדים דנו הראשונים והאחרונים האם היא חובת ציבור או חובה של כל יחיד, עיין ר"ן (מגילה ג ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אמר), ברכת שמואל (יבמות כא ע"א) ומנחת אשר (שמות כז). אך שם ברור שביסודה מוטלת החובה על כל האנשים, ולא דווקא על הקורא.

וראה בשו"ת הר צבי (או"ח א, עא) שכתב שהקריאה בכל חג מוטלת כחובת על הציבור וקריאת התורה ביוה"כ היא חיוב של הכהן, ולכן אי אפשר ללמוד מהירושלמי שמקשה כיצד הוליקו את התורה אל הכהן שאסור להוליק את התורה לקריאה של ציבור.

## קריאת התורה ביום הכיפורים

### א. ברכות התורה

המשנה (סח ע"ב) מונה שמונה ברכות שהיה הכהן הגדול מברך על הקריאה, ואחת מהן היא 'על התורה'. נחלקו הראשונים והאחרונים בשתי מחלוקות סביב ברכה זו.

על פי פשט המשנה, ברכות אלו מופיעות לאחר הקריאה, וכך מפרש רש"י (ד"ה על התורה) – "ברכה של אחריה". משמע מכאן שאין ברכה לפני הקריאה אלא רק לאחריה, שכן אם הייתה ברכה גם לפני מסתבר שלא הייתה מושמטת מן הסדר המדוקדק והמפורט שבמשנה.

לעומת זאת, הרמב"ם (הל' עבודת יום הכיפורים פ"ג הי"א, וכן בפירוש המשניות) כתב בפירוש:

בעת שקורא, מברך לפני ולאחריה כדרך שמברכין בבית הכנסת. בספר 'עבודת ישראל' (עמ' רי) וב'תוספתא כפשוטה' (פרק ג שורה 80-81) כתבו שגם רש"י לא חולק על כך, אלא שפירש רק את הברכות שלאחר הקריאה ולא הוצרך להזכיר את הברכה שלפני הקריאה שאיננה חלק מן הסדרה הייחודית של הברכות ביום כיפור. כך עולה גם מדברי המאירי (סח ע"ב ד"ה ואמר), שכתב שיש ברכה לפני הקריאה אלא שלא מנו אותה.

מחלוקת נוספת קיימת ביחס לנוסח הברכה שאחרי הקריאה.<sup>29</sup> בברייתא המובאת בבבלי (ע ע"א) מובא שנוסח הברכה הוא "על התורה, כדרך שמברכים בבית הכנסת". ופירש רש"י על המשנה (סח ע"ב ד"ה על התורה): "אשר נתן לנו וכו'". כן כתב גם הרמב"ם בהלכה שהובאה לעיל.

אמנם, בירושלמי (פ"ז ה"א) הנוסח הוא: "על התורה – הבוחר בתורה", ומשמע לכאורה שמדובר בברכה מיוחדת ליום הכיפורים, ולא בברכת התורה הרגילה.

ה'גבורת ארי' (סח ע"ב ד"ה וכהן) רואה בשתי המחלוקות הללו מחלוקת אחת משולשת. לפי הרמב"ם יש ברכה לפני וברכה לאחריה, כפי הנוסח הרגיל בבית הכנסת. לפי רש"י יש ברכת התורה אחרי הקריאה בלי הברכה שלפניה, ולפי הירושלמי אין כלל ברכות התורה, וברכת 'הבוחר בתורה' היא חלק מן המערכת המיוחדת של שמונה הברכות שאחרי הקריאה ביום הכיפורים. על פי זה מבין ה'גבורת ארי' שהמחלוקת נסבה סביב השאלה האם קריאת התורה ביום הכיפורים היא חובת ציבור

---

<sup>29</sup> להלן נעיר גם על נוסח הברכה שלפני הקריאה, אך בשלב זה נניח שמדובר בברכה הרגילה - "אשר בחר בנו מכל העמים" כפי שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות.

או חובת יחיד: אם מדובר בחובת ציבור, מובנת דעת הרמב"ם שיש לברך לפני ולאחריה כמו כל קריאה בציבור; ואם מדובר על חובת יחיד, מובנת דעת הירושלמי שאין בכלל ברכות התורה. בדעת רש"י ה'גבורת אר"י' קצת מתקשה, ומכריע שמדובר על חובת יחיד אשר יש לה חשיבות מיוחדת שגורמת לכך שתהיה ברכה לאחריה:

אין קריאה זו אלא חובת כהן גדול לבד, משום הכי לא תקנו ברכה לפני כדרך שתקנו בקריאת ציבור, וסגי ליה בברכת התורה שבירך שחרית כמו כל אדם. מיהו הואיל ומכל מקום קריאה זו חשובה יותר מתלמוד תורה דשאר כל יחיד דרמי רחמנא עליה קריאת פרשה זו, לפיכך עדיפא משאר תלמוד תורה דיחיד ומברך לאחריה הואיל ואכתי לא בירך אותה כלל עד השתא.<sup>30</sup>

יש להעיר שתי הערות על דבריו. ראשית, ה'גבורת אר"י' הבין בדעת הירושלמי שכלל לא נאמרות כאן ברכות התורה הרגילות אלא רק ברכה ייחודית ליום הכיפורים, 'הבוחר בתורה'.<sup>31</sup> אמנם, ב'תוספתא כפשוטה' (שם) האריך להראות שהמחלוקת בין הירושלמי והבבלי איננה על ברכות התורה ביום הכיפורים, אלא על נוסח ברכות התורה בכל השנה, אשר לפי הירושלמי הוא 'הבוחר בתורה' ולא 'אשר נתן לנו תורת אמת'. לפי זה, דעת הירושלמי הינה ככל הנראה כדעת רש"י, שמברכים את הברכה שלאחר הקריאה.<sup>32</sup>

בעיה נוספת קיימת בדברי ה'גבורת אר"י' בדעת רש"י. ה'גבורת אר"י' הסביר שמדובר בקריאת יחיד, ולכן אין צורך לברך את הברכה שלפניה שכן יצא הכהן ידי חובה בברכה שבירך בבוקר לעצמו – אך יש לקריאה חשיבות גדולה מסתם תלמוד תורה משום שהיא מוטלת כחובה על הכהן הגדול, ולכן יש בה ברכה שלאחריה. ולכאורה תמוה כיצד העובדה שקריאה זו היא חובה גורמת לברכה שלאחריה, והרי לא מצינו שיש לברך על כל קריאה שהיא חובה, דוגמת מקרא ביכורים!

לפיכך נראה להסביר את דעת רש"י באופן שונה מדברי ה'גבורת אר"י'. לדעת רש"י (והירושלמי) יש לקריאה זו גדר ביניים של קריאת יחיד שנעשית בפועל בפני ציבור.

30 בהמשך דבריו הקשה ה'גבורת אר"י' על דבריו מפרשת המלך שהינה חובת ציבור ולמרות זאת אין בה ברכה שלפני הקריאה לפי רש"י, וכתב שיישב זאת בחידושו על סוטה, אך אנו לא זכינו לאורם. ועיין ב'באר שבע' על סוטה (מובא בפני יוסף סג) שגם קריאת המלך היא חובת יחיד. וב'העלם וגילוי' (עמ' 284) טען ששתי הקריאות לא טעונות ברכה משום שהברכה יוצרת זיקה והתקשרות בין האדם לתורה, ובקריאות אלו הקריאה עצמה נועדה ליצור את ההתקשרות.

31 וכך הבין גם ה'שם דרך' (כב א), עיין שם.

32 ואף ייתכן שדעת הירושלמי כרמב"ם, שמברכים גם לפני הקריאה, אלא שלא טרח לפרט זאת.

## קריאת התורה ביום הכיפורים

לכן, את הברכה שלפני הקריאה הוא לא מברך, משם שעיקר הגדרת הקריאה לא דורשת את הימצאות הציבור, אך לאחר שקרא בפועל בפני הציבור הוא מברך את הברכה שלאחריה. צריך להוסיף ולומר שלא מדובר על קריאה שנעשית במקרה בפני ציבור, אלא על קריאה שבה יש ערך נוסף בכך שהציבור נוכח, כגון שעיקר דין הקריאה הוא משום אחד הטעמים הקשורים לכהן הגדול עצמו, אך כאשר הציבור היה נוכח התקיימו גם הטעמים הנוגעים לציבור.

### ב. עמידת הכהן בזמן הקריאה

מקום נוסף שבו יכולה להיבחן שאלת חובת הציבור או חובת היחיד הוא דין העמידה בשעת הקריאה. במשנה (סח ע"ב) נאמר:

חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת וראש הכנסת נותנו לסגן והסגן נותנו לכהן גדול וכהן גדול עומד ומקבל וקורא.

הב"ח (שם אות ב) הביא שיש גורסים – "עומד וקורא". אמנם, גם לולא הגרסה אין סיבה לחשוב שהכהן יושב בזמן הקריאה, משום שהמשנה מתארת שהכהן עמד בשעת קבלת ספר התורה ואינה מזכירה שישב אחר כך. כך מפורש גם ברמב"ם (עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"י):<sup>33</sup>

וכהן גדול עומד ומקבל עומד וקורא אחרי מות ואך בעשור וכו'.<sup>34</sup>

לכאורה נראה שאין חידוש בכך שצריך לעמוד בזמן הקריאה, כפי שלמדנו בגמרא במגילה (כא ע"א) מהפסוק "ואתה פה עמוד עמדי", שצריך לעמוד בכל קריאה בתורה. אך בירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) מופיע סיוג משמעותי ביותר לדין העמידה בזמן קריאה בתורה. כך נאמר:

מפני מה הוא עומד, מפני כבודה או מפני כבוד הרבים, אין תימר מפני כבודה אפילו בינו לבניה אין תימר מפני כבוד הרבים אפילו בינו לבין עצמו מפני כבודה הוא עומד אם אומר את כן אף הוא מתעצל ואינו קורא.

כלומר, דין העמידה שייך דווקא בקריאה בציבור ולא בקריאה ביחיד. אם דין העמידה הוא משום כבוד הציבור הריהו לא שייך בקריאת יחיד, וגם אם העמידה היא משום

<sup>33</sup> וכן בר"י מלוניל (סח ע"ב ד"ה ובעזרת).

<sup>34</sup> נראה שהכפילות בלשון הרמב"ם (והמשנה לפי גרסת הב"ח), "עומד ומקבל עומד וקורא", נועדה להדגיש שיש דין של עמידה בקריאה, ולכן גם אם התיישב אחרי קבלת הספר עליו לעמוד בקריאה.



כבוד התורה – אם נדרוש מהיחיד לעמוד בקריאתו הוא יתעצל ולא יקרא כלל.<sup>35</sup> על פי זה, לכאורה מוכח מדברי הב"ח והרמב"ם, שדורשים עמידה בשעת הקריאה ביום הכיפורים, שיש לקריאה זו דין של קריאת ציבור.

ואכן, דעת תלמיד הרשב"א (סח ע"ב ד"ה אז) שונה כנראה מדעת הרמב"ם, וזוהי לשונו:

ולמה היה קורא בעזרת נשים? כדי שיוכל לישב בעזרה וקורא.

משמע מדבריו שהכהן היה יושב גם בזמן הקריאה עצמה. ניתן להבין שהמחלוקת כאן מקבילה למחלוקת בין רש"י והרמב"ם בעניין ברכות התורה – תלמיד הרשב"א סבור כדעת רש"י, שאין כאן דין של קריאה בציבור, ואילו הרמב"ם הולך לשיטתו שזוהי קריאה בציבור לכל עניין.<sup>36</sup>

אמנם, בספר 'שמועת חיים' לרב חיים יוז'וק (פרק ז סי' א) כתב שאפשר להבין את שיטת הרמב"ם, שצריך לעמוד, גם אם מדובר בקריאת יחיד. בירושלמי הובאו שתי סברות לכך שלא צריך לעמוד בקריאת יחיד, אך שתיהן לא קיימות בקריאה ביום הכיפורים:

**א.** החשש שמא יתעצל לא קיים בקריאה ביום הכיפורים, שמוטלת על הכהן כחובה.

**ב.** האמירה שבקריאת יחיד לא שייך כבוד הציבור לא נכונה בקריאה ביום הכיפורים שנעשית מול ציבור גדול, אף אם כשלעצמה היא חובת יחיד.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> יש להעיר שבבבלי (מגילה כא ע"א) מובאת ברייתא מעניינת: "תנו רבנן: מימות משה ועד רבן גמליאל לא היו למדין תורה אלא מעומד, משמת רבן גמליאל ירד חולי לעולם והיו למדין תורה מיושב. והיינו דתנן: משמת רבן גמליאל בטל כבוד תורה".

על פי דברי הירושלמי נראה שכוונת הברייתא היא שעד ימי רבן גמליאל היו עומדים גם משום כבוד התורה וגם משום כבוד הציבור, ולכן היו עומדים גם בקריאת יחיד - אך משמת רבן גמליאל ותיקנו שלא לעמוד בקריאה של יחיד, שוב אין משמעות לכבוד התורה והעמידה היא רק במקום ששייך בו גם כבוד הציבור.

<sup>36</sup> לגבי קריאת המלך במעמד הקהל, מובא במשנה (סוטה מא ע"א) שקורא בישיבה. ובספר 'באר שבע' (על סוטה, מובא בפני יוסף יומא סג) ביאר שקריאת המלך היא קריאת יחיד, ולכן מותר לו לשבת (ובספר 'מזהב ומפז' אות רנט הציע שמלך לא חייב בכבוד הציבור ולכן לא צריך לעמוד, אך דחה זאת משום שלמסקנה נראה שדין העמידה הוא משום כבוד התורה).

<sup>37</sup> ה'שמועת חיים' (שם) הסביר לפי סברה זו גם את העובדה שהיה מתורגמן בקריאה לפי הבבלי, דאפילו למאן דאמר שזו קריאת יחיד, היה צורך במתורגמן משום שבפועל היה במקום ציבור.

## קריאת התורה ביום הכיפורים

יש להעיר על דברים אלו של ה'שמועת חיים', שהם יתיישבו טוב יותר אם נבין שיש טעם בהשתתפות הציבור בקריאה, ולכן צריך להתחשב בכבודם, ולא מדובר על ציבור שנוכח במקרה בקריאת יחיד, אשר לא מצינו שצריך להתחשב בו.<sup>38</sup>

### ג. חובת העם לשמוע את הקריאה

ישנו מקום אחד שבו נראה שהגמרא עוסקת בשאלת החובה של הציבור כמעט באופן מפורש, והוא הדיון על חובת הציבור להיות נוכחים בזמן הקריאה. במשנה (סח ע"ב) מובא:

הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא. ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה ומלאכת שניהן שוה כאחת.

ובגמרא (ע ע"א) הסבירו את החידוש שבדברי המשנה:

פשיטא! מהו דתימא כדריש לקיש דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצוות, ומאי מצוה ברב עם הדרת מלך, קמ"ל.

מדברי הגמרא עולה בבירור שאין חובה על כל אחד מן השומעים לשמוע את הקריאה, אלא רק דין של "ברוב עם הדרת מלך",<sup>39</sup> אשר מתקיים גם בעבודות אשר ברור שאינן קשורות לציבור, כמו שריפת הפר והשעיר.<sup>40</sup> גם לולא דברי הגמרא אפשר היה להוכיח

---

וכן כתב גם ביחס לדברי רב ששת (בדף ע ע"א) שאין גוללים את הספר משום כבוד הציבור. ובעיקר דין המתורגן בקריאת הכהן הגדול ראה רש"י (סוטה מא ע"א ד"ה ושמע), חידושי ר' משה מאימראן (סט ע"ב ד"ה בכדי שיפסוק) ו'שושנים לדוד' על המשנה (פ"ז מ"ב).

<sup>38</sup> עסקנו בסעיף זה בדין העמידה של הכהן הגדול בזמן שהוא קורא, אך יש להעיר שברמב"ם (עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"י) מופיע דין נוסף, של חובת עמידה של הציבור. בספר 'הר המוריה' (מובא בהגהות במהדורת פרנקל של הרמב"ם) כתב שיש דין עמידה בפני כהן גדול כמו שיש דין עמידה בפני מלך. בספר 'מזהב ומפז' (עמ' תכו) הציע שעומדים משום שיש דין שצריך לעמוד בפני מי שעושה מצווה, וב'שם דרך' (כב ג) כתב שדין העמידה של העם מוכיח שמדובר בחובת ציבור.

<sup>39</sup> בגמרא עצמה נדמה שישנם שני רבדים, כאשר הרובד הקדום יותר סבור שיש במעבר מהקריאה לפר ולשעיר בעיה של 'אין מעבירין על המצוות', והרובד המאוחר יותר התקשה איזו מצווה יש כאן וצמצם זאת למצווה של 'ברוב עם הדרת מלך'.

<sup>40</sup> אמנם יש לדון שמא כל עבודת יום הכיפורים נעשית בשליחות העם, והיא מוגדרת עקרונית כחובת העם, ומ"ר הרא"ל דן בזה בשיעורו בליל יום הכיפורים ה'תשס"ח. אך שאלה זו לא נוגעת לחקירתנו, שכן אנו חוקרים מהי מטרתה הממוקדת של פעולת הקריאה, ולא על מי מוטלת החובה שתהא קריאה כזו.

מעצם העובדה שהיו אנשים שלא שמעו את הקריאה בתורה (למשל, האנשים שישבו בסוכות בדרך לצוק) שאין חובה על כל אחד לשמוע ומכאן שהקריאה איננה חובת ציבור.<sup>41</sup>

אמנם, נראה שאין מכאן הוכחה כלל לנידון דידן, וזאת משום שמדברי הגמרא כאן מוכח שאין חובה על כל יחיד לשמוע, אך עדיין ייתכן שיש מצווה על הציבור לשמוע את הקריאה. ייתכן שאילו היו רק עשרה אנשים במקדש, היו מחייבים אותם להישאר ולשמוע את הקריאה כדי שתתקיים קריאה בציבור.<sup>42</sup>

למרות פשט דברי המשנה והגמרא, שמהם עולה שאין חובה על כל יחיד לשמוע את קריאת התורה, היו שהביאו מקור לכך שקיים חיוב קריאה אישי על כל אחד. בתוספתא המובאת בגמרא (ע"א, בשינוי לשון) מובא:

ואחר כך כל אחד ואחד מביא ספר תורה מביתו וקורא בו, כדי להראות חזותו לרבים. אחרונים התקשו מהי משמעותו של הטקס הזה, ומה הטעם למנהג זה. שהרי בפשט הגמרא נראה שכל עניין המנהג היה להתנאות בספרי התורה,<sup>43</sup> וקשה כיצד הנהיגו להתנאות כך במצוות,<sup>44</sup> וגם מדוע היה צורך בקריאה ולא די בכך שהיו מביאים את ספרי התורה ומראים אותם האחד לשני. בעיה נוספת שקיימת ביחס לגמרא זו היא שהרמב"ם לא פסק אותה להלכה.<sup>45</sup> בספר 'פני יוסף' (סא) הציע שדין זה איננו מנהג בעלמא, והוא מבטא מחלוקת מהותית בין הרמב"ם לתוספתא. לפי הרמב"ם חובת הקריאה הינה חובה ציבורית, אשר אינה מוטלת על כל אחד ואחד, ולכן אין טעם בכך שכל אחד ואחד יקרא את הפרשה; אך דעת התוספתא היא שחובת הקריאה מוטלת

41 ה'שם דרך' (כב ו) קיבל הוכחה זו, ולמד ממנה שהקריאה היא חובת יחיד של הכהן הגדול המותנית בכך שתיעשה בפני ציבור.

42 נראה שסברה זו עולה יפה לפי דברי האבודרהם, שצריך להודיע שעשה כאשר ציווה ה', וייתכן שדי בכך שציבור כלשהו ישמע. אמנם, לפי שיטת המאירי שצריך לספר לעם את העבודות נראה שקשה יותר להסתפק רק בחלק מהעם.

43 בספר 'גחלי אש' (לט ז) כתב ששמעם שלא היו קוראים כלל בספר, אלא היו רק פותחים ומראים אותו לרבים, ומכאן נלמד שמותר לטלטל ספרי תורה בלי לקרוא בהם לשם כבודם, כמו שעושים בשמחת תורה. אמנם, בהערה בכת"י של בעל 'עלי תמר' העיר שבברייתא מפורש שהיו קוראים בספר.

44 ראה בשו"ת 'משיב דבר' (א מד) שהוכיח מסוגיין שמותר ללמוד תורה לשם כבוד, ועיין ב'חדושים ובאורים' (ע"א ד"ה כדי להראות) שאולי דווקא בספר תורה יש מקום להתנאות משום שהוא כבוד התורה, אך בשאר מצוות הצנע לכת עדיף, וראה 'שמועת חיים' (ז ח).

45 ועמד על כך ה'חזון יחזקאל' על התוספתא (פ"ג ה"ג).

## קריאת התורה ביום הכיפורים

על כל יחיד, ולכן כל אחד מביא את ספר התורה שלו וקורא. ונראה שכיוון לדעת רבנו אליקים (ע"א ד"ה ואותו), שכתב:

כלומר, שהיה יכול לקרות בביתו, אלא בעזרה היו קורין כדי להראות נויי ספריהם לרבים.

נראה שכוונתו היא שקריאת היחידים הייתה מעיקר הדין, ורק העובדה שקראו בעזרה נועדה להתנאות בספרי התורה.<sup>46</sup>

### ד. קריאת התורה כרובד בעבודה עצמה

#### א. הקריאה כלימוד תורה המשלים את המצווה

עד כה דנו בטעמים ובמוקדים של הקריאה בתורה ביחס לציבור השומעים ולכהן הגדול. כעת ננסה להציע גישה חדשה, הרואה את הקריאה בתורה כחלק מן העבודה עצמה. הגמרא בסוטה (לז ע"א) דנה במניין הבריתות שנכרתו עם עם ישראל על כל מצווה ומצווה, ומביאה:

תנו רבנן: ברוך בכלל ברוך בפרט, ארוך בכלל ארוך בפרט, ללמוד וללמד לשמור ולעשות, הרי ארבע.

ופירש רש"י (שם ד"ה ללמוד):

כל המצוות כולן טעונות ארבע אלה, ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם... הרי כאן ארבע מצוות לכל מצווה.

מדברי הגמרא ורש"י עולה שכלימוד הלכותיה של כל מצווה ומצווה יש קיום כפול – קיום אחד של דין תלמוד תורה, וקיום שני של דין הלימוד שבאותה מצווה.<sup>47</sup> דברים אלו עולים בקנה אחד גם עם דברי בעל התניא (בפרק ד), הכותב שבכל אחת מתרי"ג מצוות יש שלושה לבושים – מחשבה, דיבור ומעשה – אשר באים לידי ביטוי בלימוד המצווה ובמעשה המצווה.

ייתכן שקריאת התורה ביום הכיפורים הינה הרובד הלימודי של עבודת היום, אשר נדרש מלבד הרובד המעשי שבא לידי ביטוי במעשה העבודות עצמן. אמנם, לפי

---

<sup>46</sup> נראה להבין לפי זה שחיוב הקריאה מוטל על כל יחיד בלי קשר לקריאת הכהן הגדול, והיחידים היו קוראים משום שרצו לצאת ידי חובה על ידי עצמם או משום שלא הצליחו לשמוע את הכהן. אך ראה ב'העלם וגילוי' (עמ' 287) שכתב שדווקא לאחר ההתקשרות הציבורית לתורה שנעשתה על ידי קריאת הכהן הגדול היה מקום לקריאה של כל יחיד ויחיד.

<sup>47</sup> כך הגדיר זאת מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א.

גישה זו בעבודות יום הכיפורים יש צורך בקיום משותף של שני הרבדים, המעשי והלימודי, בניגוד לשאר המצוות שבהן כל רובד עומד בפני עצמו. עדיין יש לדון האם המוקד בלימוד הוא הלימוד האישי של הכהן הגדול, או העובדה שהוא מלמד את כל העם. ייתכן גם ששני הצדדים נכונים, ויש גם דין של 'ללמוד' וגם דין של 'ללמד'.

בראשונים קשה למצוא ניסוח מעין זה ביחס לקריאת התורה ביום הכיפורים, אף שבדוחק אפשר להבין כך את דברי המאירי שכתב שמטרת הקריאה היא 'לספר לעם'. אך נראה שכך סבור ר' משה קורדוברו, אשר כתב בספרו 'זבחי שלמים' על עבודת יום הכיפורים (תקוני כפרה יז) על דרך הסוד:

טעם קריאה זו הוא לייחד תורה שהיא תפארת לעבודה שהיא מלכות.

ובתחילת הספר (סוד שליח ציבור) כתב:

כבר פירשנו במקום אחר כי תיקון מעשה המצוות הוא במלכות, ומקום שיח שפתים הוא היסוד ונצח והוד.

גם בלי להבין את היחס המדויק שבין התפארת והמלכות, ובלי לדון מדוע בתחילת ספרו התייחס ללימוד סדר העבודה כ'סוד נצח והוד' ובהמשך התייחס אליו כ'תפארת', ניתן ללמוד מדברי הרמ"ק שהקריאה הינה רובד מסוים, גבוה יותר, בעבודות עצמן.

## ב. האם הקריאה טעונה בגדי כהונה?

אפשר לבחון את ההצעה הנ"ל על ידי שאלה מרכזית ביחס לקריאת הכהן – האם היא נחשבת ל'עבודה'? אם נאמר שהקריאה איננה עבודה, קשה יהיה לומר שהיא 'רובד בעבודה עצמה';<sup>48</sup> אך אם נאמר שהקריאה היא עבודה, מסתבר לומר כפי שהצענו, ולא כטעמי הראשונים הנזכרים לעיל שראו בקריאה רק גורם חיצוני של תזכורת או של הודעה לעם.<sup>49</sup> המקום המרכזי שבו נבחנת שאלה זו הינו הדיון ביחס לבגדי הכהן הגדול בזמן הקריאה.

במשנה (סח ע"ב) מובא:

48 אמנם אין זה הכרחי לגמרי, משום שייתכן שהקריאה דווקא מוסיפה את הרובד הלימודי שאיננו עבודה ובכך משלימה את מצוות יום הכיפורים, גם אם היא עצמה איננה עבודה. וכך כתב גם הרמ"ק בתחילת דבריו, שקריאה זו אינה עבודה ולמרות זאת היא מחברת את התורה והעבודה.

49 אמנם להלן נביא אפשרות שלפיה הקריאה היא עבודה, ולמרות זאת היא דין נפרד ולא דין בכל עבודה ועבודה.

## קריאת התורה ביום הכיפורים

בא לו כהן גדול לקרות, אם רצה לקרות בבגדי לבן קורא, ואם לאו קורא באיצטלית לבן משלו.<sup>50</sup>

ודייקה הגמרא (סח ע"ב):

מדקתני באצטלית לבן משלו, מכלל דקריאה לאו עבודה.

לכאורה משמע באופן ברור שהקריאה איננה עבודה, ולכן אין היא זוקקת בגדי כהונה, אך בהמשך ניסתה הגמרא לדייק מהעובדה שהכהן יכול ללבוש בגדי כהונה אם רצונו בכך שמותר ליהנות מבגדי כהונה, ודחתה:

דלמא שאני קריאה דצורך עבודה היא.<sup>51</sup>

ויש לעיין בביטוי 'צורך עבודה' ובמשמעותו. רבנו אליקים (סח ע"ב ד"ה דצורך) כתב שמשמעות הביטוי היא ש"אי אפשר לעבודת יוה"כ בלא קריאה", אך בהמשך הגמרא מופיע ביטוי זה גם ביחס לאיברים ופדרים אשר אינם מעכבים, ושם פירש רבנו חננאל ש"יש בהם כפרה כעבודה". על כל פנים ברור שלא מדובר בעבודה ממש, משום שאין צורך בבגדי כהונה, אלא בפעולה הנלווית לעבודה אשר איננה בגדר הנאה פרטית ולכן אין בה דין מעילה בבגדי כהונה.

אך בירושלמי (פ"ז ה"א) נראה שיש התייחסות שונה לחלוטין לעניין, ואפשר למצוא בדבריו חיזוק להבנת הקריאה כחלק מן העבודה עצמה:

רבי אמי בשם רבי יוחנן: שירי עבודות עובדן בבגדי לבן.

אמר רבי מתנא: מתניתא אמרה כן ואם לאו באיצטלית לבן משלו.

ר' יוסה בעי: למה שהן בחוץ הרי שחיטה הרי אינה אלא בחוץ והוא עובדה בבגדי זהב!

רבי יסא בשם רבי יוחנן: רצה עובדה בבגדי זהב רצה עובדה בבגדי לבן, מצינו

שחיטה רצה עובדה בבגדי זהב רצה עובדה בבגדי לבן.

דברי הירושלמי אינם ברורים עד תום, אך לנו מספיקים דברי ר' יסא בשם ר' יוחנן שלפיהם לכהן יש בחירה בין עבודה בבגדי לבן ובין עבודה בבגדי זהב,<sup>52</sup> בקריאה כמו

50 בספר 'תפארת ציון' על המשנה (פ"ז מ"א) כתב שהבחירה בין הבגדים היא בעצם בחירה בין הישארות במעמד הקדושה של יום הכיפורים ובין ירידה בחזרה לעולם החול. ואולי אפשר להבין על פי דבריו מדוע המשנה הבאה המשיכה לתאר את הסדר לפי האפשרות שנשאר בבגדי לבן, כי רצתה לאחוז באפשרות הטובה יותר.

51 ראה ב'גבורת ארי' (סט ע"א ד"ה שמעת) שדן כיצד תועיל סברה זו להתגבר על דין 'והניחם שם' שנאמר בבגדי כהן גדול.

גם בשחיטה.<sup>53</sup> משמע אפוא מהירושלמי שגם הקריאה צריכה בגדי כהונה, ואם כך הרי שגם לה יש דין של עבודה.<sup>54</sup>

מקור נוסף שחורג מפשט דברי הבבלי אפשר למצוא בדעת רבותיו של רש"י המובאים על ידו בפרק שלישי ביומא (לה ע"ב). הגמרא שם מביאה:

אחר שכלתה עבודת ציבור, כהן שעשתה לו אמו כתונת לובשה ועובד בה עבודת יחיד, ובלבד שימסרנה לציבור.

רש"י (שם ד"ה עבודת וד"ה ובלבד) הביא שתי דעות בפירוש המושג 'עבודת יחיד'. הוא עצמו סבור, וכמותו גם התוספות-ישנים (לו ע"א ד"ה לובשה), שמדובר בהוצאת הכף והמחתה – אך דעת רבותיו היא שהכוונה לקריאת התורה.<sup>55</sup> לפי דעת רבותיו של רש"י, הרי שאין לכהן אפשרות בחירה בין בגדי כהונה לבגדי חול, אלא רק בין בגדי כהונה ציבוריים לבגדי כהונה פרטיים, אשר יש להם כל דיני בגדי כהונה.<sup>56</sup> גם דעה זו מצביעה לכאורה על כך שלקריאה בתורה יש דין של עבודה.

52 הראשונים דנו האם מותר לכהן ללבוש בגדי זהב לדעת הבבלי, ורובם נטו לאסור (ת"י, תוס' הרא"ש וריטב"א סח ע"ב ד"ה אם). אמנם, המאירי (בחיבור התשובה עמ' 569) כתב שיכול לקרוא גם בבגדי זהב. וראה בקרבן העדה על הירושלמי וביפה עיניים על הבבלי, שלפי הירושלמי חייב הכהן ללבוש בגדי כהונה דווקא.

53 אפשר להבין את ההשוואה לשחיטה בכך שלא מדובר בעבודה ממש, אלא בקיום הכרחי כחלק מדיני העבודה.

54 יש לדון אם אפשר לומר שהקריאה איננה עבודה, אלא שהיא צריכה כהן גדול משום אחד הטעמים המובאים לעיל, וכדי ליצור קיום של כהן גדול יש צורך בבגדי כהונה, ולכן גם לא אכפת לן אם לובש בגדי לבן או בגדי זהב.

55 יש להעיר שאם מבינים את הביטוי 'עבודת יחיד' כמתייחס לקריאה בתורה, יכולה להיות לכך השלכה על החקירה שבה דנו לעיל, האם הקריאה בתורה היא דין בכהן או בציבור.

56 לפי זה, צריך יהיה לפרש את המילים 'אצטלית לבן משלו' המופיעות במשנה בדף סח ע"ב כבגדי כהונה כשרים לכל דבר. וראה בת"י (סח ע"ב ד"ה מכלל) שחלקו בתוקף על פירוש זה, וכתבו ש'אצטלית' איננה חלוק כפירוש רש"י אלא הוא כמו סדין להתעטף בו. וראה במאירי (סח ע"ב ד"ה אמר) שיכול הכהן לקרוא גם בבגדים צבעוניים, אלא שמנהג זקנים ואנשים של צורה ללבוש בגדי לבן ביום הכיפורים. וראה בערוך השלחן (קסא טז) שתמה על הרמב"ם (עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ט) שכתב שקורא בבגדי חול לבנים, ומשמע שצריך דווקא לבנים, וכתב שאולי גם הרמב"ם לא התכוון דווקא ללבנים. וב'העלם וגילוי' (עמ' 274) כתב שיש צורך בבגדים לבנים דווקא, משום שהקריאה מבטאת את היציאה מקודש הקודשים החוצה, ולכן גם כאשר משתמש הכהן בבגדי חול צריך להיות בהם משהו מן הלובן של קודש הקודשים.

### ג. השלכות על דיונים קודמים

השאלה האם קריאת התורה נחשבת לעבודה יכולה להשליך גם על חלק מהדיונים הקודמים. הבאנו לעיל את מחלוקתם של רש"י, הירושלמי והרמב"ם האם מברכים ברכת התורה לפני הקריאה או לא. ה'גבורת ארי' הבין שמחלוקתם היא האם הקריאה היא חובת יחיד או חובת ציבור, כאשר לדעת הרמב"ם מברכים עליה ברכת התורה משום שהיא ככל קריאה בציבור, ואילו לפי רש"י לא מברכים לפניה משום שהיא קריאת יחיד. כעת ניתן להבין את מחלוקתם באופן אחר – לדעת הרמב"ם מדובר בקריאה רגילה בתורה, ולכן מברכים עליה את ברכות התורה, אך לפי רש"י והירושלמי מדובר על חלק מעבודת היום ולכן לא מברכים עליה את ברכות התורה.<sup>57</sup> ה'גבורת ארי' המובא לעיל התקשה מדוע לרש"י מברכים את הברכה שאחרי הקריאה למרות שלא מברכים לפניה, ולפי דברינו הדבר ברור – מכיוון שהקריאה היא חלק מרצף העבודות אין מברכים לפניה. אמנם, לאחר שנגמרה הקריאה הכהן מברך עליה – ועל כל שאר העבודות – את שמונה הברכות של יום הכיפורים.<sup>58</sup>

נראה שהרמב"ם סבור בצורה חד משמעית שקריאת התורה איננה עבודה כלל.<sup>59</sup> כאשר כתב הרמב"ם (הל' עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ט) שיותר לכהן ללבוש בגדי כהונה בזמן הקריאה, הוא נימק זאת בכך ש"בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן שלא בשעת עבודה" וזאת תוך התעלמות מדברי הגמרא שהקריאה בבגדי כהונה מותרת גם משום שהקריאה היא צורך עבודה. אפשר להבין שהשמטה זו מקרית, והרמב"ם בחר אחד מבין שני הטעמים,<sup>60</sup> אך מהר"י קורקוס (שם) כתב שהרמב"ם לא מקבל את דברי הגמרא שהקריאה היא צורך עבודה וסבור שהם נאמרו כדחייה בעלמא.

---

57 דעה ייחודית בנושא זה יש לבעל ספר 'מחנה חיים' (ו או"ח יח) שכתב שעל קריאת התורה ביום הכיפורים מברך "אשר קידשנו... לקרוא עבודת יום הכיפורים בקרבנותיו". ומובן שדעתו היא שמדובר על חלק מהעבודה, ולכן ניתקנה ברכה מיחדת לקריאה זו. וב'שמועת חיים' (ז ב) דן בדבריו ביחס למחלוקת ה'משנה למלך' (מעשה הקרבנות פ"א ה"א) וה'לב שמח' האם מברכים לפני כל עבודה ועבודה או פעם אחת בתחילת היום.

58 ראה ב'העלם וגילוי' (עמ' 283) שהסביר את דעת רש"י בצורה שדומה קצת הן לדברינו והן לדברי ה'גבורת ארי', וכתב שברכת התורה שבתחילת היום מועילה לכך שלא יצטרך לברך שוב משום שהקריאה היא חלק מתהליך העבודה שהתחיל בתחילת היום ונגמר בקריאת התורה, עיין שם.

59 כך הבין גם ה'שם דרך' (כב ג-ד) בדעת הרמב"ם, עיין שם שהביא לכך מספר השלכות ומקורות.

60 וכך כתב בהגהות 'מים חיים' על הרמב"ם.



נקודה נוספת שיכולה להיבחן לאור הדברים הנ"ל היא המחלוקת סביב עמידת הכהן בזמן הקריאה. לעיל הצגנו את הדעות המחייבות לעמוד כסבורות שהקריאה הינה חובת ציבור, אשר בה נאמר דין העמידה. אך לפי האמור ייתכן שחובת העמידה אינה נובעת מדין קריאה בציבור, אלא מדין "לעמוד לשרת" שנאמר בכל עבודה שנעשית בבית המקדש.<sup>61</sup>

#### ד. מקום הקריאה

דיון נוסף שיכול להתקשר לשאלה האם הקריאה היא עבודה הוא הדיון על המקום שבו היה הכהן הגדול קורא. בגמרא (סט ע"א-ע"ב) הגמרא עוסקת בכך תוך דיון על היכולת של הכהן הגדול לשבת קודם שהגיע אליו ספר התורה:

וכהן גדול עומד. מכלל שהוא יושב? והא אנן תנן: אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, שנאמר ויבא המלך דוד וישב לפני ה'!<sup>62</sup> כדאמר רב חסדא: בעזרת נשים, הכא נמי – בעזרת נשים.<sup>63</sup> והיכא איתמר דרב חסדא – אהא. מיתיבי, דתניא: היכן קורין בו – בעזרה, רבי אליעזר בן יעקב אומר: בהר הבית, שנאמר ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים. ואמר רב חסדא – בעזרת נשים.

דברי הגמרא אינם ברורים עד תום, ורבו בהם שינויי הגרסאות. מלבד זאת, לא ברור באיזו קריאה עוסקת הברייתא שבה נחלקו התנאים אם קוראים בהר הבית או בעזרה. התוספות-ישנים (סט ע"ב ד"ה מיתיבי) כתבו שהברייתא נאמרה ביחס לפרשת הקהל, אך הוסיפו שהוא הדין בקריאה של יום הכיפורים,<sup>64</sup> וכדבריהם נראה בתוספתא (סוטה ז) שהביאה את מחלוקת התנאים ביחס לקריאה בהקהל.<sup>65</sup> לעומתם, כתב ה'שיח

<sup>61</sup> וכך הציג גם ה'שמועת חיים' (ז, א).

<sup>62</sup> ה'אור זרוע' (פסחים רכז) הביא בשם מדרש שוחר טוב שדווקא לכהן הגדול מותר לשבת בעזרה, ולמלכי בית דוד אסור, וכמו כן צידד שם שכל איסור הישיבה הוא רק מדרבנן.

<sup>63</sup> בספר 'מזהב ומפז' (אות רנב) דן מדוע לא היה קורא בבית הכנסת שהיה בהר הבית, והציג לתרץ שזה משום חולשה דכהן גדול, אך הקשה מדוע בהקהל לא היו קוראים שם, ותירץ שבבית הכנסת לא היה מקום לכל העם.

<sup>64</sup> אמנם ר' משה מאימראן בחידושו (סט ע"ב ד"ה גמ' היכן) כתב שמסברה אפשר לחלק בין הדינים ולומר שדווקא בהקהל קוראים בעזרת הנשים משום שבאות נשים וגם שמא מרוב עמידתם יתעייפו ויישבו, ואילו ביום הכיפורים הקריאה תיעשה בעזרה עצמה. וכן כתב בתוס' רבנו פרץ (סט ע"ב) שקושיית הגמרא היא גם מדעת רבי אליעזר בן יעקב שסבור שהקריאה בהקהל הייתה בהר הבית, משום שביום הכיפורים יודה שקוראים בעזרה.

<sup>65</sup> וראה בתוספתא כפשוטה שם (שורה 113-114) שהביא מהספרי (שופטים קמה) שטעמו של רבי אליעזר בן יעקב הוא שאסור לעשות בימה למלך בעזרה, ואם כן נראה שטעם זה לא שייך ביום

## קריאת התורה ביום הכיפורים

יצחק' (סט ע"ב ד"ה היכן) שהברייתא עוסקת בקריאה ביום הכיפורים, ובהגהות מהר"ב רנשבורג (סט ע"ב אות א) תלה דיון זה בגרסאות השונות בסוגיה.

למעשה, אם נשליך ממחלוקת התנאים בברייתא על מקום הקריאה ביום הכיפורים, נראה שתהיינה שלוש דעות בשאלה זו. בפשט דברי תנא קמא נראה שהקריאה הייתה בעזרה,<sup>66</sup> ובפשט דברי ר' אליעזר בן יעקב נראה שהקריאה הייתה בהר הבית כולו. רב חסדא אמר שהקריאה הייתה בעזרת נשים, אך לא ברור על איזו דעה נסבו דבריו – בפשט הגמרא נראה שדברי רב חסדא מפרשים את המילה 'עזרה' כעזרת הנשים, והם מוסבים על דעת תנא קמא.<sup>67</sup> אמנם, רבנו חננאל כתב ביחס לדברי רב חסדא:

כדאמר רב חסדא כי עזרא דכתיב ביה "ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים" בעזרת הנשים קרא.

ודייק הרב רא"ם הכהן, בספרו 'העלם וגילוי' (עמ' 285), שלפי זה דברי רב חסדא מוסבים על דעת ר' אליעזר בן יעקב אשר למד מהפסוק בעזרא, ואילו דברי תנא קמא נשאים כפשוטם, שהקריאה הייתה בעזרה עצמה. אמנם, נראה שדיוק זה אינו מוכרח כל עיקר, משום שיתכן שלפי רב חסדא למד גם תנא קמא מהפסוק בעזרא, ופירש שהוא מדבר על עזרת הנשים. וכן כתב ר' משה מאימרון בחידושו (סט ע"ב ד"ה גמ' בעזרת), שלדעת תנא קמא אליבא דרב חסדא כתוב בפסוק "לפני הרחוב" ללמד שהקריאה הייתה בעזרת הנשים ולא ברחוב עצמו. גם אם נקבל את הדיוק, עדיין רבות הדעות שברייתא זו נאמרה בהקהל, ואי אפשר ללמוד ממנה ליום הכיפורים.

לכאורה נראה שלשאלת מיקום הקריאה יש קשר הדוק לדיון האם הקריאה נחשבת עבודה. אם הקריאה חייבת להיעשות בעזרה, במקום הכשר לעבודה, הרי שמוכח שיש לה מעמד של עבודה; אך אם הקריאה נעשית בעזרת הנשים או בהר הבית, מוכח שאין לה מעמד של עבודה אלא של קריאה בעלמא. אמנם, אפשר לדחות את שני הצדדים של התלייה. מחד, אפשר לומר שהצורך לקרוא בעזרה איננו משום

---

הכיפורים שבו לא מתואר שהיו עושים בימה, ומסתבר שזה משום שהכהן הגדול לא היה יושב לפי רוב הדעות.

<sup>66</sup> וכך עולה גם מדברי התוספתא כפשוטה (סוטה ז שורה 114-113) שהביא שטעמו של ר' אליעזר בן יעקב הוא משום האיסור לנטוע עץ "אצל מזבח ה' א-להיך" המתייחס לעזרה עצמה. וראה ב'פני יוסף' (סג) שהביא את דעת ה'קריית ספר' (חגיגה ג ג) שבהקהל היו קוראים בעזרה, וכן את דעת 'הר המוריה' (בה"ב פ"א ה"ט) שלפי הירושלמי ותנא קמא הייתה הקריאה בעזרת ישראל.

<sup>67</sup> וכך הבין ה'שיח יצחק' (סט ע"ב ד"ה היכן).

שהקריאה עצמה היא עבודה, אלא משום שהכהן הגדול נחשב ככהן גדול רק כאשר הוא נמצא בעזרה.<sup>68</sup> מאידך, אפשר להבין שהקריאה נעשית בעזרת הנשים ולמרות זאת היא חלק מהעבודה. ייתכן שיהיה חידוש מסוים באמירה זו, אך לשם כך ניעזר שוב בדברי הרמ"ק בנושא (בזבחי שלמים תקוני כפרה יז):

טעם קריאה זו הוא לייחד תורה שהיא תפארת לעבודה שהיא מלכות. ולכן הייתה קריאה זו בעזרת נשים, כי עזרת נשים סוד מלכות שבגבורה... ושם מתאחד עמה תורה שהוא תפארת מצד החסד כנודע.

נראה שכוונת הרמ"ק היא שגם אם קריאת התורה הינה רובד בעבודה עצמה, הרי שזהו רובד ייחודי שמקשר בין העבודה הפנימית ובין העולם שבחוץ.<sup>69</sup> עזרת הנשים מבטאת את המקום שנמצא בין הקודש ובין החול, ודווקא שם צריכה להיעשות הקריאה בתורה.<sup>70</sup>

### ה. המתנה להגעת השעיר למדבר ומיקום הקריאה בסדר העבודה

שני מוקדים נוספים הקשורים לדיונונו – ואולי גם זה לזה – הם דין ההמתנה עד להגעת השעיר המשתלח למדבר, ושאלת מיקום הקריאה בסדר הזמנים. המשנה האחרונה בפרק ו' (סח ע"ב) מביאה:

אמרו לו לכהן גדול: "הגיע שעיר למדבר". ומנין היו יודעין שהגיע שעיר למדבר? דירכאות היו עושין...

המשנה ממשיכה ומפרטת שלוש דרכים שבהן היו יכולים לדעת שהגיע שעיר למדבר. המפרשים התקשו להבין מדוע יש צורך לדעת שהשעיר הגיע למדבר כדי להמשיך בסדר היום ולקרוא בתורה.

רש"י (סח ע"ב ד"ה אמרו) הציע שדין זה נובע מכך שהכהן אינו רשאי להתחיל בעבודה חדשה של קריאה בתורה קודם שהסתיימה עבודת שילוח השעיר. דברי רש"י מעוררים מספר בעיות שדנו בהן ראשונים ואחרונים.<sup>71</sup> אפשרות מחודשת אחרת מובאת בשם הגר"ח (במכתבו הראשון של הגר"ז בסוף חידושיו על הרמב"ם), ולפיה

68 וראה על כך לקמן בדעת הגר"ז על ההמתנה להגעת השעיר למדבר.

69 וראה ב'העלם וגילוי' (עמ' 285-286) שכתב כעין דברינו.

70 אמנם, לפי הבנה זו באמת לא מדובר על עבודה ממש, ואכן דעת הרמ"ק היא שהקריאה אינה עבודה, כנזכר לעיל.

71 עיין במרומי שדה סח ע"ב ד"ה שם במשנה ובא ובמהר"י קורקוס על הרמב"ם עבודת יום הכיפורים פ"ג הל' ז-ח.

## קריאת התורה ביום הכיפורים

אסור לכהן הגדול לצאת מן העזרה כל זמן שהשעיר נמצא בדרכו לצוק ולכן אינו יכול לצאת ולקרוא בעזרת הנשים.

נראה שאפשר להציע הבנה אחרת בדין ההמתנה, וזאת מתוך הבנה מחודשת של מיקום הקריאה בסדר העבודות. בתוס' הרא"ש (סח ע"ב ד"ה בא) מוסבר מיקומה של הקריאה בסדר הזמנים לאור שיטתו שמטרת הקריאה היא להודיע שעשה כאשר ציווה ה':

אחר שעשה עיקר עבודות הכפרה, מודיע שעשה כסדר המקראות, ומתפלל שתקבל עבודתו ומברך על המחילה וכו'.

כלומר, דווקא לאחר שעשה הכהן את העבודות שייך להודיע שעשה אותן כראוי. לפי טעם זה אין סיבה להמתין עד לדחיית השעיר מן הצוק שהרי פעולה זו לא נעשית על ידי הכהן ואין הוא יכול להודיע לעם שעשה אותה. אמנם, לפי דברינו שהקריאה בתורה הינה קיום הרובד של הדיבור בעבודה, אפשר להציע טעם חדש ולומר שצריך לסיים את כל הרובד המעשי של העבודה ורק אחר כך לעבור לרובד הלימודי שלה.<sup>72</sup> כך נבין מדוע צריך להמתין עד להגעת השעיר למדבר, כי זמן קריאת התורה צריך להיות אחרי סיום הרובד המעשי של העבודה, ולא דווקא אחרי גמר מעשי הכהן הגדול.

### ו. ספר התורה שבו היה קורא

נושא מעניין אחר אשר ייתכן שגם הוא קשור למהותה של הקריאה הוא זהותו של ספר התורה שבו היה הכהן הגדול קורא. הגמרא בבבא בתרא (יד ע"ב) דנה בחפצים הנמצאים בתוך הארון בקודש הקודשים, וביניהם מנתה את 'ספר העזרה'. וברש"י שם (ד"ה ספר) הסביר את המושג 'ספר עזרה':

ספר שכתב משה, ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל, וכהן גדול ביום הכיפורים. וכן כתב הריטב"א (מועד קטן יח ע"ב ד"ה אין) שהכהן הגדול קורא ב'ספר העזרה' ביום הכיפורים. ראשונים ואחרונים העלו מספר בעיות בפירושו של רש"י, כאשר הבעיה המרכזית היא בתהליך הוצאת הספר מתוך קודש הקודשים. הראב"ה (תתקצא) כתב שלפי רש"י צריך לומר שהכהן היה מוציא את הספר כשהיה נכנס עם הכף והמחתה בתחילת היום, והיה מחזיר אותו כשהיה נכנס להוציא את הכף והמחתה בסוף היום, ובשנה של ההקהל היו משאירים את הספר בחוץ עד יום

<sup>72</sup> אמנם לפי זה צריך לומר שדין זה של הרובד הלימודי בעבודה קיים רק בפרשת 'אחרי מות', ולא בפרשיית 'ובעשור' שמתקיימת רק אחרי הקריאה. בפרשיית 'אך בעשור' יש מקום לדון.

הכיפורים הבא.<sup>73</sup> אמנם, פירוש זה לא יינקה מקושיית התוס' (ב"ב יד ע"א ד"ה שלא), שלא מצינו בסדר היום תיאור של הוצאת הספר על ידי הכהן. בעיה נוספת תהיה לפי פירוש זה לדעת ר' מאיר (בב"ב יד ע"א, בניגוד לדעת ר' יהודה), הסובר שהספר היה מונח בתוך הארון. קשה להניח שהכהן היה מצליח להוציא את הספר לבדו.<sup>74</sup> ואולי צריך לומר שהיה היתר מיוחד לכהנים להיכנס לצורך הוצאת הספר, כמו שהציע הראב"ה (שם) שהכהן היה נכנס במיוחד להוציא את הספר משום שזהו צורך עבודה.<sup>75</sup>

בספר 'עבודת ישראל' (עמ' רו) העלה בעיות נוספות בדעת רש"י, כגון שלא הוזכר בשום מקום שהקריאה היא בספר שכתב משה, וכן שמצינו בגמרא (ע ע"א) חשש שמא יחשבו העם שהספר פגום, וקשה להאמין שהיו חושבים כך על הספר שכתבו משה.<sup>76</sup> אחרונים ניסו ליישב את דעת רש"י, ובין השאר הציעו לחלק בין הקריאה קודם שנגזז הארון ואחרי שנגזז הארון.<sup>77</sup>

אמנם, מדברי רוב הראשונים העוסקים בסוגיה נראה שהקריאה הייתה מתוך ספר שהוציאו מבית הכנסת שהיה סמוך לעזרה.<sup>78</sup> כך כתבו המאירי (סח ע"ב ד"ה בא)

73 ה'שמועת חיים' כתב שעל פי זה ייתכן להביא טעם חדש למיקום הקריאה בסדר הזמנים - מכיוון שמוציא את הספר בזמן עבודות הפנים הראשונות ומחזיר אותו בכניסה להוציא כף ומחתה, ואין להפסיק בתוך עבודות הפנים, על כרחנו צריך לקרוא בין עבודות הפנים הראשונות והכניסה האחרונה.

74 כך הקשה הרב רא"ם הכהן (העלם וגילוי עמ' 276 הע' 46).

75 וכך כתב ה'שושנים לדוד' על המשנה (ד"ה נוטל), והשווה זאת להיתר שיש להיכנס לקודש הקודשים כדי לתקנו.

76 אפשר להבין שזהו בדיוק החשש - שמא יחשבו העם שפרשייה זו הינה תוספת שהוסיפו חכמים מדעתם ואיננה חלק מספר התורה שכתב משה. וכך אפשר להבין מדוע כתב רש"י (ע"א ד"ה משום) שהחשש הוא שלא יחשבו העם שהספר פגום, וזאת בניגוד לדברי תוס' רבנו פרץ (שם ד"ה מפני) שכתבו שהחשש הוא שיחשבו שמצאו פסול בספר, ובניגוד לדברי הרש"ש (בהגהתו על רש"י שם) שהבעיה היא עצם הזלזול בספר ולא החשש שהעם יחשבו שהוא חסר.

77 בספר 'עבודת ישראל' (עמ' רו) הציע לומר שקודם גניזת הארון היו מוציאים את ספר התורה מקודש הקודשים, אך משנתנו היא לאחר גניזת הארון ולכן היו קוראים בספר שהיה בעזרה, וכך כתב החזון איש (י"ד קסז סק"ג). והרש"ש (ב"ב יד. על תוס' ד"ה שלא) כתב להיפך, שדווקא אחרי גניזת הארון אפשר היה לקרוא בספר התורה שכתב משה משום ששוב לא היה גנוז בארון.

78 על עצם קיומו של בית הכנסת הזה תמהו האחרונים והציעו לו שימושים שונים (ראה 'שפת אמת' סח ע"ב על רש"י ד"ה בית הכנסת, 'מזהב ומפז' אות רנד, והערות הרב אלישיב סח ע"ב

## קריאת התורה ביום הכיפורים

ותלמיד הרשב"א (סח ע"ב ד"ה חזן). ובראבי"ה (תתקצא) הגדיל לעשות ופירש שגם דעת רש"י היא שלא היה קורא בספר שכתב משה אלא בספרו של עזרא שהיה מונח בבית הכנסת שבהר הבית.

על כל פנים נראה שהשאלה המתבקשת היא מדוע סבור רש"י שצריך לקרוא דווקא בספר שכתב משה המונח בתוך קודש הקודשים. בפירוש 'שושנים לדוד' על המשנה (ד"ה נוטל) כתב שהטעם לכך הוא משום הפסוק בדברים (ל"א, יא):

בבוא כל ישראל לראות את פני ה' א-להיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגר כל ישראל באזניהם.

הדרך הטובה ביותר לקיים את פשט לשון הפסוק "תקרא את התורה הזאת", סבור ה'שושנים לדוד', היא על ידי קריאה מתוך ספר התורה שכתב משה.

אמנם, פסוק זה נאמר אך ורק ביחס למצוות הקהל, ועדיין קשה להבין מדוע היו צריכים לקרוא בספר התורה של משה גם ביום הכיפורים.<sup>79</sup> ונראה שלפי טעמי הראשונים הנ"ל, אשר ראו בקריאה דרך להודיע על העבודות או להיזכר בהן, אין שום טעם להשתמש דווקא בספר התורה של משה.<sup>80</sup> דווקא אם נבין שהקריאה הינה חלק מהעבודה יהיה מקום לומר שספר התורה של משה הוא מעין כלי שרת אשר עבודת הקריאה צריכה להיעשות על ידו.<sup>81</sup>

---

ד"ה שם שאחרי ד"ה חזן הכנסת). וה'חתם סופר' (בפרשת ויקהל) הביא בשם ר' נתן אדלר שבמדרש יש ציווי מיוחד לבנות בית כנסת ליד העזרה כדי לסמל את העתיד לבוא, שבתי הכנסת יהיו כמקדש מעט.

79 ואכן, דעת הראב"ד (בשטמ"ק ב"ב יד ע"א) היא שרק בהקהל קוראים מתוך ספר התורה של משה (ראה 'העלם וגילוי' עמ' 276 הע' 45 בשם ספר 'שערי ההיכל').

80 ואכן, הראב"ה (תתקצא) כתב את טעמו כחלק מההתנגדות לשיטה האומרת שצריך לקרוא בספר התורה של משה.

81 מובן שאין הכוונה לכלי שרת במובן המדויק, ויש יותר מקום לדמות זאת לגורלות של השעירים אשר גם להם יש משמעות כלשהי כחפצים למרות שאינם כלי שרת (עיין בריטב"א לט ע"א ד"ה התורה). הרב רא"ם הכהן, בספרו 'העלם וגילוי' (עמ' 276), ראה בהוצאת ספר התורה מארון הברית חיזוק לשיטה שאותה הוא מפתח במאמרו ולפיה קריאת התורה הינה השיא של יום הכיפורים, והיא קושרת את עבודת הקרבנות שבעזרה אל קודש הקודשים שהוא מקור החיים.



טהרות





## רונן כץ

לעילוי נשמת

סבתי נחמה בק ע"ה

וסבתי שרה כץ ע"ה

### טומאת אוהל – טומאת מקום או טומאה מתפשטת?

א. מקור הדין

ב. התפשטות הטומאה

ג. טומאת המקום

א. מקור הדין

זאת התורה אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים  
(במדבר י"ט, יד).

פסוק זה בפרשת חוקת הוא המקור לכך שמת מטמא באוהל, ולא רק במגע ובמשא.  
המדרש בספרי מדגיש את החידוש שבדין זה, ומבאר שכל דבר שמאהיל על החלל  
שהמת נמצא בו נחשב כאוהל לעניין זה:

בא הכתוב ולימד על המת טומאה חדשה שמטמא באהל... מנין לעשות כל המאהילים  
כאהל? היה רבי יצחק אומר: מה מצורע הקל עשה בו כל המאהילים כאהל, מת חמור  
אינו דין שנעשה בו כל המאהילים כאהל? (ספרי במדבר חקת קכו).

המדרש משווה בין טומאת אוהל של מת לטומאת מצורע, המטמא גם הוא את כל מי  
שנמצא איתו תחת קורת גג אחת. מקור הדין הזה בטומאת מצורע הוא במדרש  
הספרא על הכתוב בפרשת תזריע:

כל ימי אשר הנגע בו יטמא טמא הוא בדד ישב מחוץ למחנה מושבו (ויקרא יג, מו).  
'מושבו' – מושבו טמא. מיכן אמרו: הטמא יושב תחת האילן והטהור עומד – טמא.  
הטהור יושב תחת האילן והטמא עומד – טהור (ספרא תזריע יב).

כאשר המצורע יושב במקום מסוים – כגון מתחת לאילן – מקום זה הופך למקום  
מושבו. התורה קובעת שמקום מושבו של המצורע טמא, ולכן כל מי שיושב או עובר  
שם נטמא. ההשוואה שעורך הספרי בין מת למצורע מלמדת אולי שזהו גם יסוד הדין  
של טומאת אוהל במת. כאשר המת נמצא באוהל – כל האוהל מוגדר כמקומו של

המת, והתורה קובעת שכל מי שנמצא באוהל המת נטמא. זוהי גם, לדעתי, ההבנה הטבעית בפשט הפסוק.

קיימת דרך נוספת להיטמא ממת בטומאת אוהל, אפילו כאשר המת אינו נמצא תחת קורת גג. מי שנמצא מעל המת או שהמת נמצא מעליו – נטמא בטומאת אוהל, גם אם הם נמצאים באוויר הפתוח. דין זה נלמד מפסוק נוסף בפרשת חוקת (במדבר י"ט, טז), כפי שדורשת אותו הברייתא במסכת נזיר:<sup>1</sup>

דתניא: "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת", על פני השדה – זה המאהיל על פני המת (נזיר נג ע"ב).

מלשון הפסוק שממנו נלמד הדין משתמע שטומאה זו אינה דומה לטומאת אוהל, אלא לטומאת מגע. מי שנמצא ישירות מעל המת – נחשב כאילו נגע בו, ולכן הוא טמא. כך נראה גם מפשט המשנה במסכת אהלות, לפי דעת חכמים:

ובמת – הנוגע בכחצי זית ומאהיל על כחצי זית... רבי דוסא בן הרכינס מטהר, וחכמים מטמאין. אבל הנוגע בכחצי זית ודבר אחר מאהיל עליו ועל כחצי זית... טהור (פ"ג מ"א).<sup>2</sup>

השיעור המינימלי של בשר המת שיכול לטמא הוא כזית. אדם שנגע בכחצי זית מבשר המת ובאותו זמן היה תחת קורת גג אחת עם כחצי זית נוסף – אינו טמא, כיוון שטומאת מגע וטומאת אוהל אינן מצטרפות. אף על פי כן, לדעת חכמים אדם שנגע בכחצי זית ובאותו זמן האהיל על כחצי זית אחר – נטמא. נראה שלדעת חכמים המאהיל על בשר המת נחשב כנוגע בו, ונגיעה זו מצטרפת לנגיעה בכחצי זית נוסף כדי לטמאו. זוהי גם דעת רבא בגמרא במסכת חולין (קכה ע"ב).

## ב. התפשטות הטומאה

עד כה עסקנו ביסוד דין טומאת אוהל על פי הפסוקים ומדרשי ההלכה. מהמקורות האלה נראה שכל חלל מקורה שהמת נמצא בו מוגדר כאוהל המת, והתורה קובעת שכל מה שיש באוהל המת – טמא.

ברם, עיון במסכת אהלות, שהיא המקור המרכזי בדברי חז"ל להלכות טומאת אוהל, יוצר רושם שונה לחלוטין. המשניות במסכת מנוסחות באופן המצביע על כך

1 ברייתא זו עוסקת במי שנמצא מעל המת. מקור אחר מלמד על מי שהטומאה נמצאת מעליו – ראו ילקוט שמעוני חקת רמז תשסג.

2 הפניה סתמית למשנה במאמר זה מתייחסת למסכת אהלות.

## טומאת אוהל – טומאת מקום או טומאה מתפשטת

שהמת אינו מגדיר מחדש את החלל שבו הוא שרוי, אלא הטומאה מגיעה אל החלל בתהליך דינמי. כביכול הטומאה יוצאת ממקומה ומתפשטת אל המרחב שסביבה. רושם זה נוצר עקב השימוש הרב שעושה המשנה בניסוחים המתארים את הטומאה כדבר שנמצא בתנועה. נביא מספר דוגמאות לניסוחים כאלה, החוזרים לאורך כל המסכת:

א. "טומאה תחת העמוד – טומאה בוקעת ועולה, בוקעת ויורדת" (פ"ו מ"ו). לפי המשנה הטומאה שמקורה במת שמתחת לעמוד כביכול יוצאת ממקומה ועולה ויורדת כנגד מקום המת. במשנה זו מדובר במקרה מיוחד של טומאה רצוצה (שבו נעסוק להלן), ולכן הטומאה צריכה לבקוע מחסום מסוים כדי לעלות ולרדת. כאשר הטומאה נמצאת באוויר הפתוח, היא יכולה לעלות ולרדת באין מפריע.

ב. "טפח על טפח על רום טפח מרובע מביא את הטומאה וחוצץ בפני הטומאה" (פ"ג מ"ז). טומאת המת ממשיכה לעלות כל עוד היא לא נתקלת במחסום. אם יש מעליה אוהל בשיעור מתאים – הוא חוצץ בפניה ומונע ממנה להמשיך לעלות. במקביל לכך, האוהל מצליח להביא את הטומאה לצדדים, ומאפשר לה להתפשט לכל החלל שתחתיו.

ג. "ביב שהוא קמור תחת הבית... יש בו פותח טפח ואין ביציאתו פותח טפח, הטומאה בתוכו הבית טמא, טומאה בבית מה שבתוכו טהור, שדרך הטומאה לצאת ואין דרכה להיכנס" (שם). לאחר שהטומאה כבר התפשטה בכל האוהל שבו היא נמצאת, מתעוררת השאלה אם היא יכולה לעבור משם לחללים נוספים המקושרים לאוהל זה. במקרה שציטיטנו מהמשנה הטומאה מצליחה לצאת מהביב אל הבית, אך היא אינה יכולה להיכנס מהבית לתוך הביב.

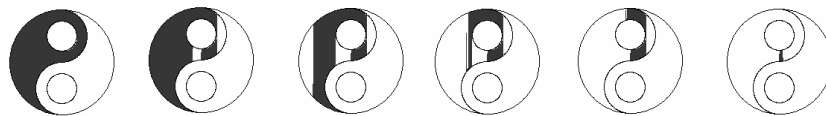
השתמשנו בלשון ציורית מעט לתאר את תנועתה של הטומאה, אך נראה שסגנון זה הולם את סגנון הניסוח של המשניות עצמן. גם בדברי המפרשים אפשר למצוא דוגמאות רבות לניסוחים מעין אלה. נביא דוגמה מעניינת מדבריו של הגר"א בביאורו לתוספתא במסכת פרה, העוסקת בכלי חרס פתוח המונח על גבי מת:

אבל אם היה מת מונח תחתיו – ודאי טמא, דלא מיבעיא אם אינו גבוהה טפח שהטומאה בוקעת ועולה, שודאי הכלי טמא מחמת שהטומאה נכנס לתוכה, ואפילו אי גבוהה טפח נמי, כיוון שאין הכלי חוצץ אם כן הטומאה העולה למעלה נכנסת דרך פיו לתוכו מטמא (ביאור הגר"א תוספתא פרה פ"ה ה"ג).

הגר"א מבחין בין מקרה שבו הכלי נמצא בגובה פחות מטפח מעל פני הקרקע לבין מקרה שבו הוא גבוה טפח. בשני המקרים ההלכה זהה – הטומאה עולה אל כל החלל

שנמצא ישירות מעל המת, ובכלל זה גם חללו של הכלי, ולכן הכלי נטמא. אבל חשוב לגר"א להדגיש שכאשר הגובה של הכלי פחות מטפח הטומאה בוקעת לתוכו מלמטה, ואילו כאשר הוא בגובה טפח – הטומאה קודם כול "מדלגת" אל מעל הכלי, ורק אז היא נכנסת אל הכלי דרך פיו. דבריו של הגר"א מחדדים את התפיסה העולה מהמשנה, שלפיה הטומאה עוברת תהליך של תנועה והתפשטות עד שהיא ממלאת את כל החלל שהיא יכולה להגיע אליו.

הדרך הטובה ביותר שאני מכיר להמחשת תפיסה זו לקוחה מתחום אחר לחלוטין. כל מי שהשתמש אי-פעם בתוכנת ציור במחשב ודאי נתקל באפשרות למלא צורה מסוימת בצבע. המשתמש בוחר נקודה כלשהי בתוך הצורה, והצבע שנבחר מתפשט וממלא את כל הצורה. פעולה זו מתבצעת בדרך כלל על פי אלגוריתם שנקרא Flood fill (מילוי שטף). הצבע הנבחר עולה ויורד מנקודת ההתחלה, עד שהוא נתקל במחסום. אחר כך הוא מתחיל להתפשט לצדדים, כל עוד הדבר אפשרי. התמונות הבאות, הממחישות את אופן פעולת האלגוריתם, לקוחות מהערך Flood fill באתר 'ויקיפדיה':



מהמשניות נראה שגם טומאת המת מתפשטת במרחב שסביבה על פי "כללי משחק" מוגדרים, הדומים מאוד לכללים שעל פיהם פועל אלגוריתם הצביעה הנ"ל.

לפי הבנה זו, אין צורך להבחין בין טומאת אוהל בתוך חלל מקורה לבין טומאת אוהל של מי שנמצא מעל המת או מתחתיו באוויר הפתוח. בכל המקרים הטומאה מתפשטת על פי הכללים שראינו עד שהיא מגיעה אל הנטמא. ההבדל הוא רק בשאלה אם בתהליך ההתפשטות יש צורך באוהל המביא את הטומאה לצדדים, או שדי בכך שהטומאה עולה ויורדת. ואכן, רבי זירא ואב"י בסוגיה הנ"ל במסכת חולין (קכה ע"ב) מבארים ששני סוגי הטומאה האלה מצטרפים לשיעור כזית, והמשנה שציטטנו המדמה את מי שנמצא מעל המת למי שנוגע בו עוסקת במקרה מיוחד.

כאמור, התפיסה שלפיה הטומאה מתפשטת במרחב דומיננטית מאוד במקורות ההלכתיים. עם זאת, בדברים שלהלן ננסה להצביע על מקורות המראים שיש בהלכה

## טומאת אוהל – טומאת מקום או טומאה מתפשטת

ביטוי גם לתפיסה הראשונה שהצגנו, שלפיה החלל שבו נמצא המת מוגדר כמקומו של המת ולכן כל מה שיש בו נטמא.

### ג. טומאת המקום

#### טפח על טפח על רום טפח

ציטטנו לעיל את המשנה הקובעת שיש צורך באוהל בגודל טפח על טפח על רום טפח כדי להביא את הטומאה וכדי לחצוץ בפניה (פ"ג מ"ז). לפי ההבנה שהטומאה מתפשטת במרחב, נראה שמשנה זו לא באה לקבוע שיעור לחלל שבתוכו נמצא המת, אלא לאוהל שנמצא מעליו. אם אין באוהל זה אורך ורוחב של טפח, או אם הוא אינו ממוקם בגובה טפח לפחות מעל הקרקע – הוא אינו יכול להביא את הטומאה. כך נראה מפירושו של ר' עובדיה מברטנורא על אתר:

דף שהוא רחב טפח על טפח וגבוה מן הארץ טפח ומאהיל על כזית מן המת ועל הכלים – מביא את הטומאה על הכלים (ר"ע מברטנורא פ"ג מ"ז).<sup>3</sup>

כאשר המת נמצא תחת אוהל שאין באורכו או ברוחבו טפח – דינו כמת הנמצא באוויר הפתוח, והטומאה עולה ויורדת באין מפריע ואינה מתפשטת לצדדים. כאשר המת נמצא מתחת לאוהל שיש בו טפח על טפח אך גובהו פחות מטפח – זהו המקרה המכונה "טומאה רצוצה", ודינו הוא שהטומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת (כמו המשנה בפ"ו מ"ו שציטטנו לעיל). לדעת הרמב"ם גם מקרה זה שקול לחלוטין למקרה שבו המת נמצא באוויר הפתוח. ניתן לראות זאת בכך שהרמב"ם משתמש במונח "טומאה רצוצה" גם ביחס למקרה שבו אין כל אוהל מעל למת (הל' טומאת מת פ"ז ה"ד).

הראב"ד בהשגותיו (שם, ובפ"ז ה"ה) חולק על הרמב"ם, וסובר שיש הבדל בין טומאה שאין מעליה אוהל לבין טומאה הרצוצה מתחת לאוהל שאינו גבוה טפח. טומאה הנמצאת באוויר הפתוח אינה יורדת אל מתחת לפני הקרקע, ואילו טומאה

---

<sup>3</sup> לפי גרסת המשנה שלפנינו ("טפח על טפח על רום טפח מרובע") דברים אלה של ר"ע מברטנורא אינם פירוש לפשט המילולי של המשנה, אלא הסבר של דין המשנה בניסוח אחר. אך הם יכולים להוות פירוש לפשט המשנה לפי גרסת הגמרא בסוכה י ע"א: "טפח על טפח ברום טפח מביא את הטומאה וחוצץ בפני הטומאה". וראו ברמב"ם הל' טומאת מת פ"ב ה"א: "טפח על טפח מרובע על רום טפח מביא את הטומאה וחוצץ בפני הטומאה".

רצוצה מצליחה לבקוע לא רק את האוהל שמעליה אלא גם את פני הקרקע, והיא בוקעת ויורדת עד התהום.

גם לדעת רבי זירא בגמרא במסכת חולין (קכה ע"ב) יש הבדל בין המקרים. מי שמאהיל על הטומאה באוויר הפתוח נטמא בטומאת אוהל, ואילו מי שנמצא מעל טומאה רצוצה נטמא בטומאת מגע. ואולם המקרה שבוחר רבי זירא כדי להמחיש את ההבדל הזה מפתיע במקצת. רבי זירא אינו מתאר טומאה הרצוצה מתחת לאוהל שאין בגובהו טפח, אלא טומאה הרצוצה בין שני מגדלים הנמצאים משני צדדיה, ואין ביניהם טפח.<sup>4</sup>

קשה להבין את יסוד הקביעה של רבי זירא אך ורק על פי התפיסה המדברת על התפשטות הטומאה. במקרה זה אין כל אוהל מעל המת, והטומאה יכולה לעלות עד לרקיע באין מפריע, כמו כל מקרה אחר שבו המת נמצא תחת כיפת השמים. מהי אפוא החשיבות של העובדה שאין מרחב של טפח על טפח מסביב לטומאה?

נראה להסביר שהיסוד לשיטת רבי זירא נעוץ בהבנה שהמת מגדיר את החלל שסביבו כמקומו של המת. ואולם, שלא כפי שהצענו לעיל, עיקרון זה נכון לגבי כל מת, ולא רק אם הוא בתוך אוהל. כל מת זקוק לחלל של טפח על טפח ברום טפח לפחות, וחלל זה מוגדר כמקומו של המת.<sup>5</sup> כאשר במקום שהמת נמצא בו החלל אינו מספיק גדול – אם בגלל אוהל בגובה של פחות מטפח הנמצא מעל המת אם בגלל מגדלים הנמצאים לידו – הטומאה כביכול בוקעת ממקומה, והיא עולה ויורדת ומחפשת מקום שיהיה אפשר להגדירו כמקומו של המת. עד שלא ימצא חלל פתוח בשיעור המתאים, הטומאה ממשיכה לעלות ולרדת, וכל מי שנקרה בדרכה נחשב כנוגע במת עצמו.

אביי בהמשך הסוגיה עורך הבחנה בין מקרים שונים גם כאשר המת נמצא באוויר הפתוח, ולא בין מגדלים. לדעתו, מי שמאהיל על המת בגובה של פחות מטפח –

4 בפירוש המשנה לרמב"ם פ"ג מ"א מובא אמנם ששני המגדלים נמצאים זה על גבי זה, אך זהו פירוש חריג. כמו כן יש לציין שהראשונים על אתר דנו בשאלה האם שאר האמוראים בסוגיה מקבלים את חידושו של רבי זירא או לא. על כל פנים, אין סיבה להבין שמישהו חולק על רבי זירא בעצם הקביעה שטומאה בין שני מגדלים נקראת טומאה רצוצה, אלא רק בחידוש שטומאה רצוצה נחשבת לטומאת מגע.

5 בהקשר זה אפשר להזכיר גם את ההלכה ש"מת מצוה קנה מקומו" (סוטה מה ע"ב), אם כי המשמעות שם היא כמובן שונה לחלוטין.

## טומאת אוהל – טומאת מקום או טומאת מתפשטת

נטמא בטומאת מגע, ורק מי שמאהיל על המת מטפח ומעלה נטמא בטומאת אוהל. אפשר להבין שגם אביי מביא לידי ביטוי את הרעיון שהמת מגדיר את החלל שסביבו כמקום טמא, אך הוא מיישם זאת באופן שונה מאוד. לדעת אביי רק הטפח הסמוך למת מוגדר כמקומו של המת (אפילו אם המת נמצא בתוך אוהל). כמו כן אביי סובר שמי שנמצא בתוך הטפח המוגדר מקומו של המת – נחשב כנוגע במת, ונטמא בטומאת מגע. מי שמאהיל על המת מגובה רב יותר או נמצא עם המת תחת אותה קורת גג – אינו נטמא בטומאת מגע אלא בטומאת אוהל, שאותה כנראה יש להסביר לפי התפיסה שהטומאה מתפשטת במרחב.

### שיפועי אוהלים

דין נוסף שקשה להסבירו אך ורק על פי ההבנה שהטומאה מתפשטת נמצא כבר במשנה:

כל שיפועי אהל – כאהלין. אהל שהוא שופע ויורד וכלה עד כאצבע, טומאה באהל – כלים שתחת השיפוע טמאים. טומאה תחת השיפוע – כלים שבאהל טמאין (פ"ז מ"ב).

המשנה עוסקת באוהל משופע, שיש באמצעו חלל של טפח על טפח ברום טפח, אך באזורים הצדדיים של האוהל גובהה של התקרה יורד מתחת לטפח. לפי המשנה, אם המת נמצא באזורים הצדדיים האלה – כל מה שבאוהל נטמא.

לפי ההבנה שיסודה של טומאת אוהל בכך שהטומאה מתפשטת במרחב, היה ראוי לכאורה לקבוע שבמקרה זה הטומאה היא טומאה רצוצה, והיא בוקעת ועולה בוקעת ויורדת. שהרי כאשר הטומאה מתחילה במסעה כלפי מעלה היא נתקלת מיד באוהל שגובהו אינו טפח. אוהל כזה לא יכול לחצוץ בפני הטומאה וגם לא להביא אותה לצדדים. מדוע אם כן כל מה שבאוהל נטמא?

קל יותר לבאר דין זה לפי ההבנה שכל האוהל שבו נמצא המת מוגדר כאוהל המת, ולכן כל מה שבתוכו נטמא. השיעור של טפח על טפח ברום טפח הוא השיעור הדרוש כדי להגדיר את החלל המקורה כאוהל. כיוון שיש שיעור כזה באמצע האוהל, כל החלל המקורה מוגדר כאוהל אחד, ובכלל זה גם האזורים הצדדיים. המת נמצא גם הוא בתוך אותו האוהל, ולכן האוהל כולו מוגדר כאוהל המת. גם העובדה שהשיעור של טפח על טפח כאן אינו נמדד בתקרה (שהיא כזכור משופעת) אלא בחלל שמתחתיה מחזקת הבנה זו.



אפשר גם להציע הסבר המשלב את שתי הגישות. אמנם הטומאה מתפשטת במרחב, אך השיעור של טפח על טפח ברום טפח איננו שיעור בתקרה, כפי שהבאנו בשם ר' עובדיה מברטנורא, אלא שיעורו של החלל המקורה. התקרה הנמצאת מעל המת מצליחה להביא את הטומאה ולחצוץ בפניה רק אם היא תקרה של חלל בשיעור המתאים. אם אכן קיים חלל של טפח על טפח ברום טפח בתוך האוהל – האוהל מביא את הטומאה וחוצץ בפניה גם אם המת עצמו אינו נמצא בחלל זה. במקרה שלנו, כיוון שבאמצע האוהל יש חלל גדול מספיק, התקרה כולה מקבלת את הדין של "מביא את הטומאה וחוצץ בפני הטומאה", ובכלל זה גם התקרה הנמוכה שנמצאת מעל המת.

### שיטת הרמב"ם בכוורת

פרק "כוורת", הפרק התשיעי במסכת אהלות, ידוע כפרק קשה במיוחד, וקולמוסים רבים נשתברו בניסיונות לבארו. כמובן, במסגרת זו לא נוכל לעסוק בכל פרטי הדינים שבפרק זה. אך נצביע על פרט אחד בשיטת הרמב"ם המשתלב עם דברינו.

המשנה הראשונה בפרק עוסקת בכוורת פתוחה השוכבת על צדה בפתחו של בית, באופן שפתחה של הכוורת וחלקה העליון נמצאים מחוץ לפתח הבית. מסיבה זו או אחרת, הכוורת היא כלי שאינו מקבל טומאה. מתחת לדופן הכוורת, בחלק השוכב מחוץ לבית, נמצא מת. לפי הגרסה המקובלת למשנה, הטומאה מצליחה "לדלג" על הכוורת ולבקוע מעליה, כך שכל מה שנמצא מעל הכוורת ישירות מעל המת – נטמא. כל מה שבתוך הכוורת נשאר בטהרתו, וכך גם כל מה שבבית.

לרמב"ם הייתה גרסה שונה במקצת במשנה. בעקבות כך הוא פוסק:

כוורת שהיא מוטלת בארץ והיא בתוך פתח הבית ופיה לחוץ, וכזית מן המת נתון תחתיה או על גבה מבחוץ, כל שהוא כנגד הזית בתחתיה או בגבה טמא, וכל מה שבאיר תוכה טהור, חוץ מכלי שהוא כנגד הטומאה, והבית טהור" (הל' טומאת מת פי"ט ה"א).

לדעת הרמב"ם כלים שנמצאים ישירות מעל המת טמאים, גם אם הם בתוך הכוורת. מכאן קשה – אם אכן הטומאה נכנסת לתוך חלל הכוורת, מדוע הדופן הנמצאת מעל לחלל זה אינה מביאה את הטומאה לכל הכוורת? כך מקשה הכסף משנה על אתר:

אבל קשה שמאחר שהטומאה בקעה ונכנסה לכוורת לטמא מה שכנגד הזית, למה לא תתפשט הטומאה בכל הכוורת, והוזה ליה למימר בתוכה טמא!... וי"ל שמאחר שעצם הזית אינו בתוכה – אינה מתפשטת בכל הכוורת.

## טומאת אוהל – טומאת מקום או טומאה מתפשטת

לאור דברינו כאן אפשר להציע הסבר לתירוצו של הכסף משנה. כאשר המת עצמו נמצא בתוך הכוורת – הכוורת הופכת להיות מקומו של המת, ולכן כל מה שבתוך הכוורת טמא, ולא רק מה שכנגד הטומאה (כפי שמבואר ברמב"ם בהמשך אותה ההלכה). אך במקרה שלנו המת נמצא מחוץ לכוורת. אמנם הוא מצליח לטמא כלים שנמצאים בתוך הכוורת כנגדו, אולי משום שהם נחשבים כנוגעים בו. אך על כל פנים הכוורת אינה מקומו של המת, ולכן קל יותר לומר שהטומאה לא תתפשט בכולה.<sup>6</sup>

### דרך הטומאה לצאת

ציטטנו לעיל את דין המשנה (פ"ג מ"ז) בעניין ביב שנמצא מתחת לבית. המשנה שם מיישמת את העיקרון "דרך הטומאה לצאת ואין דרך הטומאה להיכנס", וקובעת שאם המת בביב הטומאה יוצאת אל הבית, אך אם המת בבית הטומאה אינה נכנסת לביב.

כפי שראינו, הניסוח של עיקרון זה מחזק את התפיסה שלפיה הטומאה מתפשטת במרחב. אך לא רק מצד הניסוח אלא גם מצד התוכן יש כאן קושיה על התפיסה שלפיה כל החלל שבו נמצא המת מוגדר כאוהל המת. לפי תפיסה זו, השאלה שעלינו לשאול את עצמנו היא פשוטה: האם הביב והבית נחשבים יחד למקום אחד, או שכל אחד מהם הוא מקום נפרד? אם הם נחשבים למקום אחד, אז בכל מקרה שניהם ייטמאו יחד, וגם אם המת בבית הביב ייטמא. אם הם נחשבים מקומות נפרדים, אז בכל מקרה שבו אחד מהם נטמא השני אינו אמור להיטמא יחד איתו, ולכן כאשר הטומאה בביב הבית צריך להישאר בטהרתו. בין כך ובין כך, אנו מגיעים לסתירה לדברי המשנה. האם בכל זאת יש אפשרות להסביר את דין המשנה לפי התפיסה שטומאת אוהל היא טומאת מקום?

נראה שאכן אפשר להציע הסבר. המשנה במסכת עירובין (צב ע"א) עוסקת בדין של חצר קטנה הפתוחה לחצר גדולה לעניין עירובין. הגמרא שם מיישמת את העיקרון העולה מהמשנה במספר תחומים נוספים. נצטט שני דינים המובאים שם:

צבור בגדולה ושליח צבור בקטנה – יוצאין ידי חובתן. ציבור בקטנה ושליח ציבור בגדולה – אין יוצאין ידי חובתן. תשעה בגדולה ויחיד בקטנה – מצטרפין. תשעה בקטנה ואחד בגדולה – אין מצטרפין.

<sup>6</sup> הסבר זה עדיין לא מיישב את כל הקושיות על שיטת הרמב"ם, כיוון שיש מקורות אחרים שלפיהם הטומאה מתפשטת בכל חלל הכלי גם כאשר המת עצמו אינו בתוך הכלי (ראו כסף משנה שם ה"ה בסוף דבריו), אך על כל פנים זהו בסיס אפשרי לתירוץ שיטתו.

העיקרון העומד בבסיס ההלכות הוא שהחצר הקטנה נחשבת לחלק מהחצר הגדולה, אך לא להפך. לפיכך, ההכרעה בשאלה אם כל האנשים נמצאים יחד באותו מקום או לא תלויה בנקודת המבט: מי שנמצא בחצר הקטנה רשאי לראות את עצמו באותה העת כנמצא גם בחצר הגדולה, כיוון שהחצר הקטנה נספחת לגדולה. אך מי שנמצא בחצר הגדולה נמצא רק שם, ולא בקטנה.

כאשר רוב הציבור נמצא בחצר הגדולה – זהו מקומה של התפילה. האדם היחיד הנמצא בחצר הקטנה, נמצא באותו זמן גם בגדולה. לכן ניתן להכריע שיש עשרה אנשים בחצר הגדולה שבה מתקיימת התפילה, וזוהי תפילה במניין. לעומת זאת, אם רוב הציבור נמצא בחצר הקטנה – זהו מקומה של התפילה. האדם היחיד הנמצא בחצר הגדולה אינו נמצא בחצר הקטנה, ולכן הוא אינו מצטרף למניין.

באופן דומה אפשר להסביר את העיקרון "דרך הטומאה לצאת ואין דרך הטומאה להיכנס". כיוון שהיציאה מהביב עוברת דרך הבית – הביב נחשב לחלק מהבית. אבל הבית אינו נחשב לחלק מהביב. לפיכך, אם הטומאה נמצאת בביב – היא נמצאת באותו זמן גם בבית, ומטמאת גם אותו. אך אם הטומאה נמצאת בבית – היא אינה נמצאת בביב, ולכן הביב נשאר בטהרתו.

הסבר זה מאפשר לבאר ביתר קלות דין נוסף ממסכת אהלות, המבוסס על אותו עיקרון:

שתי חביות ובהן כשני חצי זיתים מוקפות צמיד פתיל ומונחות בתוך הבית – הן  
טהורות והבית טמא (פ"ח מ"ו).

כידוע, אם יש בבית כזית מן המת – הטומאה אינה נכנסת לתוך כלי חרס המוקפים צמיד פתיל, והם אינם נטמאים.<sup>7</sup> אולם אם כזית מן המת נמצא בתוך כלי מוקף צמיד פתיל – הבית כולו נטמא.<sup>8</sup>

במקרה של המשנה יש בבית שני כלים המוקפים צמיד פתיל, ובתוך כל אחד מהם כחצי זית מן המת. המשנה קובעת שהבית טמא, אף על פי שכל אחד מהכלים נשאר טהור. לפי ההבנה שהטומאה מתפשטת במרחב, קשה להסביר מדוע הבית טמא

7 כפי שנלמד מהפסוק בפרשת חוקת: "וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא" (במדבר י"ט, טו).

8 במקרה שבו יש כזית מן המת בתוך הכלי אין צורך בעיקרון "דרך הטומאה לצאת" כדי להסביר מדוע הבית טמא, כיוון שהכלי עצמו נטמא בטומאת מת וכלי טמא אינו חוצץ בפני הטומאה. אך עיקרון זה עומד בבסיס ההלכה במשנה שציטטנו, כיוון ששם יש רק כחצי זית בתוך כל כלי.

## טומאת אוהל – טומאת מקום או טומאה מתפשטת

במקרה זה. שהרי כל אחד מחלקי המת סגור בתוך חלל משל עצמו, ואינו יכול אפילו להתחיל בתהליך ההתפשטות, שכן אין בו שיעור לטומאה.<sup>9</sup>

לעומת זאת, לפי ההבנה שהחלל שבו נמצא המת מוגדר כאוהל המת, הדברים מתבארים היטב. כל אחד מחלקי המת נמצא בתוך כלי משל עצמו, אך באותה העת הוא נמצא גם בבית, כיוון שדרך הטומאה לצאת וחלל הכלי נספח לבית. לכן בבית כולו יש בסך הכול כזית מן המת, וממילא הוא מוגדר כמקומו של המת ונטמא. לעומת זאת, כל אחד מחלקי המת אינו נמצא בתוך חלל הכלי השני, לכן בתוך כל אחד מהכלים יש רק כחצי זית, והם נשארים בטהרתם.

---

<sup>9</sup> למעשה אותו קושי קיים גם במקרה ששני החצאים אינם מוקפים בצמיד פתיל, אך המקרה של המשנה מחדד את הקושי.



## ייחודו של התנור בהלכות טומאה וטהרה

### פתיחה

א. קושייתו של הרמב"ם

ב. תירוצי הרמב"ם והראב"ד

ג. תנור וכלי חרס

ד. יישומים

### פתיחה

חלק הארי של מסכת פרה מוקדש לתיאור הקפדות ומעלות מיוחדות שתוקנו לגביה ביחס לטומאה וטהרה. אנו מוצאים בדינים של מי החטאת (וכן ביחס לפרה, לאפר, ועוד ועוד) חומרות רבות שאין כדוגמתן בתחומים אחרים בהלכות טהרות.<sup>1</sup>

בשורש הדבר עומדת אחת המחלוקות המפורסמות שבין הצדוקים והפרושים. לדעת הפרושים, טבול יום כשר בפרה. הצדוקים חולקים, והם סבורים שפרה נעשית דווקא במעורבי שמש.

כתגובת נגד לעמדה הצדוקית, היו הפרושים מטמאים את הכהן השורף את הפרה ממש לפני שריפתה.<sup>2</sup> לאחר מכן היה הכהן טובל, והופך לטבול יום. עתה יכול היה הכהן לעשות את הפרה האדומה:

ומטמאים היו את הכהן השורף את הפרה, מפני הצדוקים; שלא יהיו אומרים –  
במעורבי שמש היתה נעשית (פרה פ"ג מ"ז).

---

1 אמנם, הברייתא בחגיגה כג ע"ב מציינת שמעולם לא חידשו דבר בפרה. כלומר, לכל תקנה הלכתית שנאמרה בדיני פרה יש דוגמה דכוותה בעולם הטהרות.  
2 מעשים נוספים הותקנו בפרה אדומה כנגד הצדוקים. למשל, הפומביות שכרוכה במעשי הפרה (כפי שמתואר בפרה פ"ג מ"י) מאפיינת פעולות אנטי-צדוקיות. כך נהגו גם בקצירת העומר במוצאי יום טוב ראשון של פסח (מנחות פ"י מ"ג) - מוקד נוסף למחלוקת עתירת תוכן בין הצדוקים והפרושים.

בהלכה החריגה, שעל-פיה היו מטמאים את הכהן לפני עשיית הפרה, גלומה גם סכנה מסוימת. קיים חשש שאנשים יזלזלו בטהרה הנדרשת לגבי הפרה האדומה אם יראו שכהן טמא שורף אותה. לפיכך, תיקנו חכמים תקנות רבות של חומרה והקפדה יתרה ביחס לפרה:

...שעשו בה מעלות הרבה בשביל הזלזול הזה, שהיו מטמאין כהן השורפה לעשותו  
טבול יום (רש"י חגיגה כג ע"ב, ד"ה לא חידשו).

התקנות הללו רבות ומגוונות, והן מקיפות כמעט כל תחום שקשור לפרה, החל מן התינוקות שממלאים מים לקידוש, המשך בנוהגי הטהרה המופלגים של הכהן העוסק בפרה,<sup>3</sup> וכלה בדינים מיוחדים הקשורים להעברת הטומאה (בעיקר ביחס למי החטאת עצמם).

הדין שבו נבקש להתמקד קשור לטומאתם המופלגת של מי החטאת. בהקשר זה נצביע על סתירה לכאורה בין שתי משניות. הקו שבו נבקש לתרץ את הסתירה ישקף הבדל בין תנור לבין שאר הכלים.

### א. קושייתו של הרמב"ם

מובא במשנה במסכת פרה:

המקדש מי חטאת לא ינעל את הסנדל, שאם נפלו משקין על הסנדל – נטמא וטמאהו... נפלו משקין על בשרו – טהור, נפלו על כסותו – נטמאת וטמאתו... (פרה פ"ח מ"ב).

משנה זו פותחת סדרה של משניות הנשענות על אותו עיקרון – 'מטמאין לא טימאון, ואתה טימאתני'. לעיקרון זה יש דוגמה נאה הקשורה לטומאת משקין, וזו הדוגמה שנידונה במשנה שציטטנו.

אנו יודעים שמשקין טמאים אינם מסוגלים לטמא אדם,<sup>4</sup> אך יש בכוחם של משקין טמאים לטמא כלים. דין נוסף שיש להיות מודעים אליו קשור אף הוא לחומרה

<sup>3</sup> עיין בפרה פ"ג מ"א-מ"ג.

<sup>4</sup> כך ברמה העקרונית. בפועל, אם המשקין נופלים על ידיו של האדם, הרי שידי נטמאות מכוח גזירות דרבנן שקשורות לטומאת ידיים (עיין, לדוגמה, בידים פ"ב מ"ג). אחת המעלות שבפרה אדומה קובעת שאם נטמאו ידיו של האדם אזי נטמא כל גופו (ראה חגיגה פ"ב מ"ה). לכן, הכלל שהוזכר נותר בנכונותו (במסגרת דיני פרה אדומה) רק אם המשקין נופלים על בשרו של האדם ולא על ידיו.

## ייחודו של התנור בהלכות טומאה וטהרה

מיוחדת של דיני פרה אדומה. החומרה הזו קובעת שגם משקין שנעשו על טהרת תרומה וקודש נחשבים כטמאים לעניין פרה אדומה. ממילא, משקה סתמי נחשב כטמא. עתה נוכל לבאר את המשנה באופן פשוט.

אם ייפלו משקין כלשהם על סנדל של אדם המקדש מי חטאת, הרי שהם יטמאו את הסנדל. משקין סתמיים נחשבים כטמאים לעניין פרה אדומה, ומשקה טמא מסוגל לטמא כלי כמו סנדל. עתה, לובש הסנדל יחזור ויקבל טומאה מכוח הסנדל, שהרי כלים טמאים מטמאים אדם.

קיים כאן פרדוקס מסוים, שכן אם המשקין היו נופלים ישירות על בשרו של האדם הוא היה נשאר טהור. פרדוקס זה בא לידי ביטוי באמירה המשנאית – 'מטמאין לא טימאוני, ואתה טימאתני'.<sup>5</sup>

המשנה נוקטת שתי דוגמאות. האחת היא דוגמה של סנדל, ואילו הייתה המשנה מסתפקת בה היינו עשויים לחשוב שמדובר בדין מיוחד הקשור למדרס. אך המשנה מוסיפה גם דוגמה של בגד. נראה, אם כן, שמדובר בדין כללי שאיננו מיוחד דווקא לטומאת מדרס.

אולם ממשנה נוספת במסכת פרה מתקבל רושם שונה:

הטהור לחטאת שנגע בתנור, בידו – טמא, וברגלו – טהור (פ"י מ"ד).

המשנה קובעת טומאה מיוחדת למי שנגע דווקא בידו בתנור. משמע, כלי כמו תנור שנחשב טמא לעניין פרת חטאת<sup>6</sup> אכן מטמא את האדם, אולם זאת אך ורק אם המגע התבצע בידו של האדם. אם האדם נוגע בתנור ברגלו אין הוא נטמא במסגרת מעשי הפרה.

משנה זו עומדת, לכאורה, בסתירה למשנה המובאת לעיל מפרק שמיני. הרי שם ראינו שהכלים מטמאים את האדם, ואפילו אם נגעו בחלקים שונים בגופו. הסנדל, למשל, נוגע ברגלו של האדם. לפי כללי המשנה בפרק העשירי לא אמורה לחול בו טומאה. הבגד שנידון שם נוגע בגופו של האדם ולא בידיו (שהרי מדובר על מצב שבו

5 עיין גם בטהרות פ"ח מ"ז. יש להבין מדוע לא הובאה משנה זו בסדרת המשניות שבמסכת פרה, למרות שהדינים המובאים בה שייכים למשניות של 'מטמאין לא טימאוני, ואתה טימאתני' הן מבחינת התוכן והן מצד הצורה.

6 גם זאת חומרה מיוחדת בפרה אדומה. סתם כלים נחשבים טמאים, אפילו אם הם טהורים לתרומה ולקודשים. עיין בפירוש המשניות לרמב"ם, בפרה פ"י מ"ד.



המים לא היו מטמאים את האדם, כלומר בבשרו ולא בידיו). מדוע, אם כן, נוצרת טומאה, בניגוד לדברי משנתנו בפרק העשירי?

הרמב"ם בפירושו למשנה מתייחס לבעייתיות זו:

ואני תמה על היות נוגע בתנור הטמא לחטאת ברגלו טהור, והרי הכלל אצלנו שכל הנוגע בכלי הטמא לחטאת – ואפילו נגע באיזה אבר שיהיה מגופו – הרי זה נטמא לחטאת, ואפילו היה אותו הכלי שנטמא במשקין כמו שבארנו בפרק השמיני....  
נבקש כאן להציע פתרון מסוים לבעיה. יסוד הפתרון בהבחנה בין התנור לבין שאר כל הכלים שנידונים במסכת כלים. אך בטרם נציע את החילוק הזה, נבחן את שני כיווני הפתרון העיקריים שמופיעים בראשונים.

### ב. תירוצי הרמב"ם והראב"ד

אפרירית, אפשר לתרץ את סתירת המשניות בשתי דרכים. ניתן לומר ששורת הדין העקרונית כמשנה בפרק העשירי, ואין לטמא את האדם אם נגע בשאר גופו. אף על פי כן, מחמירה המשנה בפרק השמיני מכיוון שיש ייחודיות בסנדל ובבגד.

לחלופין, ניתן לקבוע ששורת הדין העקרונית מורה להחמיר כמשנת הפרק השמיני. את הדין המיוחד של משנת הפרק העשירי יש לבאר על רקע מעמד מיוחד שקבעו חכמים בתנור.

הראב"ד נוקט בכיוון הראשון:

שלא חשו על משקין אחרים, אלא שמא יפלו מאותן משקים על הסנדל... וכן בכסותו אמרו...  
(השגת הראב"ד, הלכות פרה אדומה פי"ג ה"ג).

נראה שהראב"ד מנסח כאן דין מיוחד בטומאת מדרס. אמנם המדרס הקלאסי הוא הסנדל בלבד, אך מלשון הראב"ד עולה שגם הדין בכסות קשור לייחודיותה של טומאת מדרס. מכל מקום, ברור מדברי הראב"ד שיש כאן חומרה מיוחדת הקשורה דווקא למלבושי האדם.<sup>7</sup>

בטעם הדבר ניתן לצעוד בשני אפיקים. האחד עקרוני, ולפיו יש לצרף את דין המשנה בפרק השמיני להלכות רבות נוספות שמותאמות לטומאת מדרס דווקא,

7 דוגמה מעניינת נוספת לאפשרות שיש דין מיוחד דווקא במלבושים (ואולי דווקא במלבושים ששובש האדם בפועל) ולא בכל הכלים מצויה ברש"י במסכת בבא בתרא (ט ע"ב ד"ה טומאה בחיבורין). אך עיין בתוספות שם (ד"ה דהא) החולקים על רש"י.

## ייחודו של התנור בהלכות טומאה וטהרה

מעבר לשאר הטומאות של דיני כלים.<sup>8</sup> השני מציאותי יותר, ולפיו דווקא בבגדים ובמנעלים יש חשש סביר לנפילת מים בהסח הדעת ולטומאתו של האדם, מה שאין כן בשאר כלים, שקל להימנע ממגע הגוף בהם.<sup>9</sup>

לעומת הראב"ד, נראה מדברי הרמב"ם שדווקא משנת התנור היא בגדר יוצא הדופן. אמנם, הרמב"ם לא דן דווקא את התנור ככלי ייחודי, אלא את כל כלי החרס. אלו דבריו בפירוש המשנה:

והנראה לדעתי בטעם הדבר, מפני שסוג זה של כלים אינן נעשין לעולם אב הטומאה לטמא אדם, כלומר – **כלי חרש**, שדין התנור ודינם שוה לכל דבר (פ"י מ"ד).

הרמב"ם משווה את דין התנור לכלי החרס.<sup>10</sup> אלו מיוחדים בכך שרק הנוגע בהם בידו נטמא לחטאת, אך הנוגע בהם ברגלו (או בשאר גופו) נשאר טהור לחטאת. נראה שהרמב"ם דן אותם כמו אוכלין ומשקין.

אנו יודעים שאוכלין אינם נעשים אב הטומאה לעולם.<sup>11</sup> ביחס לאוכלין ומשקין קובעת המשנה דין דומה לדינו של התנור. דהיינו, יש חילוק בין נוגע בידו (שנטמא) לבין נוגע ברגלו או בשאר גופו (שאינו נטמא).<sup>12</sup> גם כלי החרס אינם נעשים אב הטומאה לעולם, ולכן גם בהם סביר ליישם חילוק דומה.<sup>13</sup>

יש להעיר שתי הערות ביחס לתירוצו של הרמב"ם. ראשית, בפשט המשנה יש התייחסות ממוקדת לתנור, ולא לכלי חרס באופן כללי. שנית, הרמב"ם עצמו בחיבורו

---

8 דוגמה קלאסית היא טומאת פשוטי כלי עץ. המשנה (כלים פ"ב מ"א) קובעת שפשוטיהן טהורים, ואנו פוסקים כן ברמת הדאורייתא (אך מטמאים אותם מדרבנן). עם זאת, הרמב"ם (הלכות כלים פ"א ה"י) מציין שפשוטי כלי עץ טמאים מדרס מדאורייתא.

9 כיוון אחרון זה עולה מרוח דבריו של הראב"ד שם. הראב"ד מקשה קושיה נוספת, מדוע חששו דווקא למים טמאים ולא לשאר טומאות. תשובתו תואמת גם כאן את היסודות המציאותיים של החשש.

10 עיין, לדוגמה, בהלכות כלים פ"א ה"ג.

11 אמנם עיין בפסחים יז ע"א, בתוספות ד"ה רביעי. מחידושו של רבנו תם המובא שם יוצא שלעניינים מסוימים אפשר לדון גם אוכלין ומשקין כאב הטומאה.

12 עיין בפרה פ"י מ"ב.

13 בגמרא בעירובין קד ע"ב מובאת דעתו של רבי יוסי הגלילי, ולפיה מי שמכניס למקדש כלי חרס טמא אינו חייב על ביאת מקדש. הנימוק הוא בכך שכלי חרס אינו נעשה אב הטומאה לעולם, וייתכן שדברי הגמרא שם שימשו השראה לרמב"ם בפירוש המשניות (למרות ששם מדובר בדין שונה לגמרי).

הגדול איננו נוקט את החילוק שהציע בפירושו למשנה, למצער לא בצורה מפורשת. הוא מביא להלכה את דינו של הסנדל, וקובע ביחס לתנור את הקביעה הבאה:

... וכן אם נגע בידו בתנור, וכיוצא בו משאר כלים שאינם טהורין לחטאת – נטמא כולו  
(הלכות פרה אדומה פי"ג ה"י).

מפרשי הרמב"ם תהו על דבריו אלו. יש הרוצים להסביר שהביטוי 'כיוצא בו משאר כלים' מכוון בדיוק לתירוצו של הרמב"ם בפירוש המשניות. כלומר, דווקא כלי חרס, שהם 'כיוצא בו' לגבי תנור. מנגד, יש שרצו לפרש את פסיקתו של הרמב"ם בבגד ובסנדל ביחס ליד דווקא, ולא למגע בשאר הגוף. כך או כך, יש עדיין מקום לעיון ביחס לסתירת המשניות.

### ג. תנור וכלי חרס

נראה לומר שהתנור שונה במהותו משאר כלי חרס.<sup>14</sup> למעשה, נבקש לטעון שהתנור כלל איננו מוגדר ככלי,<sup>15</sup> בעיקר בשל היותו מחובר לקרקע.<sup>16</sup> עקרונית, אין קבלת טומאה במחובר לקרקע.<sup>17</sup> המחובר לקרקע גם אינו יכול להיות בגדר של 'כלי'.<sup>18</sup>

טומאת התנור היא טומאה מיוחדת, שנאמרה דווקא בו. למעשה, התנור שובר יסודות מהותיים נוספים בדיני טומאה וטהרה. למשל, אנו יודעים שכלי אבנים אינם מקבלים טומאה.<sup>19</sup> אף על פי כן, חלקים מסוימים בתנור עשויים לקבל טומאה גם אם הם עשויים אבן.<sup>20</sup>

- 
- 14 עמדנו על הדבר באריכות בספר 'עוד היבטים הלכתיים בשיטת הבחינות', ביחס להלכות של מגע מתוכו. כאן אנו רוצים להוסיף עוד פרט הלכתי.
- 15 מעניין להביט בלשונו של הרמב"ם בהקדמתו לסדר טהרות, בהקשר זה. הרמב"ם, שוב, מתייחס לכל כלי החרס ולא רק לתנור. הוא כותב - 'ואינם כוללים כלי חרש בכלל הכלים ברוב המקרים...' (עמוד יב במהדורת הרב קאפח).
- 16 נראה שיש שני סוגי תנורים. התנור הקלאסי מחובר לקרקע, אך יש גם תנור נייד ומיטלטל. הגמרא בכתובות עב ע"א דנה באישה שמשאילה תנור, ורש"י (ד"ה ריחיים ותנור) מציין שהסוגיה דנה בריחיים ותנור מיטלטלים.
- 17 בית המנוגע איננו 'מקבל' טומאה, אלא מהווה אב הטומאה בעצמו.
- 18 עיין, למשל, בטהרות פ"ח מ"א. רבי יהודה מחלק שם בין תנור לבין שאר כלים לענין טומאת עם הארץ. אמנם, שם נראה שהחילוק נשען על עצם העובדה הטכנית שהתנור מחובר לקרקע.
- 19 עיין במנחות סט ע"ב, וברמב"ם בהלכות כלים פ"א ה"ו.
- 20 ראה את דברי התורת כהנים בפרשת שמיני, פרק י' ה"ט.

## ייחודו של התנור בהלכות טומאה וטהרה

הרעיון העקרוני שעומד מאחורי סברה זו קשור להקצנה מסוימת של הגדרת כלי בהלכות כלים. קיים מתח מתמיד בין החומר שממנו עשוי הכלי ובין החלל ששולי הכלי ודפנותיו אוצרים. ניתן לתהות האם החומר שממנו עשוי הכלי רק מגדיר את ה'תוך', והכלי האמיתי הוא החלל שבפנים; או שמא הכלי הוא החומר, והחלל הוא אוויר בעלמא.

נראה שיש הבדל בין סוגים שונים של כלים לעניין זה. ככל שהחומר חשוב יותר, יקר יותר וקשור מהותית לעולמו של האדם, כך מתבלטת חשיבותו. ככל שהחומר נחות יותר, מוסבת משמעותו של הכלי לחלל שבתוכו.

בקצה הקשת עומדים כלי מתכת. כלים אלו עשויים מחומר יקר, ומטרתם במקרים רבים מיועדת לנוי. לפיכך, עיקר הכלי מתמצה בחומר שלו ולא בחללו; משום כך, גם פשוטי כלי מתכות מקבלים טומאה מן התורה.<sup>21</sup>

בקצה השני של הקשת עומדים כלי חרס. אלו כלים פשוטים וזולים, ואין כמעט משמעות לחומר שלהם. בעולם העתיק, נדמו הכלים הללו לכלי הפלסטיק החד-פעמיים של ימינו. נראה מן הגמרא שהם היו זולים, ונשברו בקלות. כמובן, אין טעם לתקן אותם. הגמרא מתארת: "...כי הא דרבה זבין להו מאני גזיזי דפחרא לבניה, ומתברי להו" (יומא ע"ב). כלומר, רבה היה קונה לבניו כלי חרס סדוקים על מנת שישחקו בהם וישברו אותם. קיצורו של דבר, החומר בכלי חרס הוא זול ושביר. לכן, עיקר משמעותו של הכלי היא בחלל שבתוכו. אכן, פשוטי כלי חרס אינם מקבלים טומאה.<sup>22</sup>

לפי הסברה שנציע, התנור הוא 'גבול הגזרה' הקיצוני של סברה זו. התנור איננו כלי, והוא עשוי מחומר חסר חשיבות לחלוטין. כל משמעותו של התנור היא בכך שהוא אוצר אוויר חם בתוכו.

נדגיש – גם כלי חרס רגיל משמעותי בעיקר לעניין חללו ובית קיבולו, אך בתנור כל המשמעות היא בחלל, שהרי כל פעולת התנור נעשית על ידי החום שבתוכו.

---

21 עיין בחולין כה ע"ב, שם מביאה הגמרא את הטיעונים הללו כיסודות הלכתיים בטומאת כלי מתכות. לדבר השפעה גם על טומאתם של כלי עצם, לפי הדעות השונות שם.

22 יש להעיר שדין זה קיים בכלי חרס אף ביתר קיצוניות מבכלי עץ, שהרי פשוטי כלי עץ מקבלים טומאה מדרבנן, ופשוטי כלי חרס טהורים אף מדרבנן. כמו כן, טומאת מדרס חלה בפשוטי כלי עץ מדאורייתא, ופשוטי כלי חרס טהורים מן התורה אף לגבי טומאת מדרס. עיין ביחס לדינים הללו ברמב"ם בהלכות כלים פ"א ה"ח ובהלכות כלים פ"א ה"י.

החומר שממנו עשוי התנור נחוץ, כביכול, רק כדי שהאוויר החם יהא אצור בתוכו ולא ידלוף.

#### ד. יישומים

את העיקרון שניסחנו בסעיף הקודם ננסה ליישם במספר הקשרים הלכתיים בדיני טהרות. הבדלנו, ברמה העקרונית, בין התנור לשאר כלי החרס. ייתכן שהבדל זה מבאר את הניסוח של המשנה הבאה:

האוכל מנבלת עוף טהור והיא בבית הבליעה – מטמא שנים ופוסל אחד. הכניס ראשו לאויר התנור – טהור, וטהור התנור... (זבים פ"ה מ"ט).

במשנה נאמרו שני דינים ביחס לתנור. הדין השני קובע שטומאת נבלת עוף טהור בבית הבליעה איננה מתפשטת לחלל האוויר שראש האדם מצוי בו. אך אנו מעוניינים בדין הראשון, הקובע שהאדם עצמו טהור. המפרשים מבארים שמדובר באדם שלא בלע את נבלת העוף הטהור, אלא רק הכניס את ראשו לתוך אווירו של התנור כאשר נבלת עוף טהור בפיו:

אותו האדם טהור כל זמן שלא בלעה, ולא נאמר כיוון שהיא מכוסה והרי היא חבויה בתוך אוויר התנור יהיה זה כמו הבליעה... (פירוש המשניות לרמב"ם שם).

לפי הרמב"ם דברי המשנה נועדו לשלול הבנה מעניינת ומיוחדת, שלפיה עצם מציאות ראש האדם באוויר התנור תיחשב כבליעה. נשים לב גם שהמשנה נקטה דווקא בדוגמה של תנור, ולא בדוגמה של אוויר כלי כלשהו (אפילו לא באוויר כלי חרס). אנו נטען שיש קשר בין שתי הנקודות הללו.

כפי שנאמר לעיל, לתנור יש ייחודיות במעמדו. כל מהותו של התנור בחלל אווירו. על בסיס ייחודיות זו עולה הווה-אמינא בתנור, ודווקא בתנור, שלפיה נגדיר את ראש האדם שנמצא בחלל התנור כמצב של בלוע. למסקנה אין הדבר כך, אולם ההווה-אמינא עולה דווקא בתנור, מפאת אופיו המיוחד.

באופן דומה נוכל לדון את הסוגיה הבאה במסכת שבת. הגמרא מתארת חזון עתידי, ובו אישה נוטלת כיכר של תרומה ומחזרת על בתי כנסיות ועל בתי מדרשות על מנת לדעת את רמת הטומאה שלה. הספק שבגללו אין יודעים את התשובה, האם הכיכר הופכת לראשון או שני, מתואר בסוגיה:

מסתפקא להו הא דאמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא – ליחזייה האי תנורא כמאן דמלי טומאה, ותיהוי פת ראשונה... (שבת קלח ע"ב).

## ייחודו של התנור בהלכות טומאה וטהרה

רבא משיב לרב אדא בר אהבה בברייתא האומרת שלא רואים את האוויר של כלי חרס כמאן דמלי טומאה. אולם ייתכן שקושייתו של רב אדא התמקדה בתנור דווקא. כלומר, בכלי חרס באופן כללי יסכים רב אדא בר אהבה שהחומר עצמו נטמא ורק אז מטמא את הכיכר, ומשום כך היא הופכת שנייה. אולם בתנור, כך מסתפק רב אדא, ייתכן שיש דין שונה.

כפי שבואר לעיל, יש מקום לחשוב שטומאת התנור ממוקדת בחללו בלבד. בלשונו של רב אדא – ליחזייה האי תנורא כמאן דמלי טומאה. אם כך, אין אנו צריכים לדפנות התנור כלל בתהליך העברת הטומאה, ויש מקום לספק שמא הכיכר והפת שבתוכו יהפכו לראשון.

היישום הבא שנבחן בוקע ועולה מתוך דברי התוספות במסכת עבודה זרה. הגמרא בעבודה זרה בדף לד ע"א קובעת שכלי חרס איננו יוצא מידי דופיו (או דופנו) לעולם. התוספות מעמתים את הקביעה הזו עם המשתמע מן הגמרא בזבחים צו ע"א, שלפיה יוצא (ברמה העקרונית) שהחזרת כלי חרס לכבשן והסקתם מחדש תטהר אותם. תוספות מבינים שעקרונית דין זה נכון, אלא שאין זה קרוי 'יוצא מידי דופיו':

ואומר רבנו תם דאין זה נחשב יוצא, דאדרבה – כלי אחר חשבינן, ופנים חדשות באו לכאן... (ד"ה שאינו).

מדברי תוספות ברור שהסקת כלי חרס מחדש בכבשן תטהר אותם, ועל רקע זה מתקשים התוספות בפשט פסוקי התורה ביחס לתנור וכיריים. מדוע ציוותה התורה לנתץ אותם, אם ניתן להחזירם לכבשן ובכך לטהרם? התשובה העקרונית של התוספות נעוצה בחילוק בין תנור וכיריים לשאר כלי חרס:

ואומר ר' שמשון משנ"ץ דודאי גבי קדרות של חרס דאין דרכן בהיסק, כי מחזיר להו בכבשן שייך למימר אלו אחרים הם, אבל תנור וכיריים שאיסורן בא על ידי היסק – אין יוצא בהחזרת אותן לכבשן, ולא נקרא כלי אחר.

לדברי ר"ש משנ"ץ יש הבדל בין תנור לבין שאר כלי חרס. הנימוק שבו נאחז הר"ש משנ"ץ הוא שינוי שם הכלי על ידי ההיסק (בכלי חרס רגילים קיים שינוי, בעוד בתנור ובכיריים לא). לצד דבריו נוכל להוסיף עוד טעם, על בסיס הדברים שעלו בסעיפים הקודמים. לאמור – בתנור וכיריים, כשאין כמעט שום משמעות לחומר של הכלי עצמו, לא יועיל ההיסק. גם אם בעקבות ההיסק אנו אומרים שפנים חדשות באו לחרס שמרכיב את הכלי, אין בכך תועלת לתנור עצמו.

לייחודיות זו של התנור, כפי שראינו, יש השלכות שונות. בין השאר, ניתן לבאר דרכה את סתירת המשניות שבה פתחנו. עקרונית, מי שנוגע בכלי (טמא ממש, או

אפילו טמא רק לחטאת), בין בידיו ובין בכל גופו, טמא לעניין פרה אדומה. כך עולה מדברי משנת הפרק השמיני במסכת פרה.

אך תנור – שאני. החומר שממנו עשוי התנור כה חסר משמעות, עד שהגזירה תוקנה רק ביחס לנוגע בידו. מי שנוגע בתנור ברגלו בעצם לא נגע בכלי. הוא בעט במשהו שמהווה כמעט חלק מן הקרקע, 23 ועל כן לא תיקנו לגביו את אותה גזירה מחמירה שמאפיינת כלים ביחס למי חטאת.

---

23 ייתכן גם שיש כאן דין מיוחד של טהרה ביחס לנגיעת רגל, ולא דין מיוחד של טומאה בנגיעת יד. לפי אפשרות זו, היסוד העיקרי שמייחד את התנור הוא היותו מחובר לקרקע. לכן, הנוגע בתנור ברגלו פשוט בעט בקרקע תוך כדי הלוכו, ואנו כלל לא רואים זאת כמגע. אם נבין כך, נאמר שמגע התנור בשאר גופו אכן מטמא.

בשדה ספר





## ספר 'איזהו מקומן' על מסכת מנחות

**אוצר ציונים, הערות ומראי מקומות דף על דף לפי סדר הגפ"ת על כל מסכת מנחות. מאת הרב יהודה אריה פרידלס, בני ברק תש"ע; 911 עמ', כולל מפתח נושאים.**

"עת לעשות לה' הפרו תורתך" ... תניא, הלל הזקן אומר: בשעת המכניסין – פזר, בשעת המפזרים – כנס (ברכות סג ע"א).

דרכה של תורה שבעל-פה להתפזר בכתבים ובבתי מדרש שונים, ואכן מדי פעם מתעורר מחדש הצורך לכנס את כל החומר הפזור אל חיבור אחד. כך עשה רבי יהודה הנשיא כשקיבץ את המשניות לשישה סדרים, וכך עשו חותמי הגמרא. משנחתם התלמוד, נתמעטה הסמכות לעריכת חיבורים חדשים, אך מלאכת קיבוץ החיבורים הפזורים אל מקום אחד לא פסקה. הדוגמה המוכרת ביותר של קיבוץ וכינוס חיבורים אל מקום אחד הלא היא ה"שיטה מקובצת" לרבי בצלאל אשכנזי, שכינס הערות ראשונים על סוגיות הגמרא אל חיבור אחד.

בדורות אחרונים, עם ריבוי כתבי ה'אחרונים', התגבר צורך זה שבעתיים. לעתים נדרש הלומד המבקש לעיין בכתבי הראשונים והאחרונים לטרוח ולחפש בספרים שונים ולו רק כדי לדעת האם קושיה שנתקשה בה בעת לימודו נידונה כבר בעבר. על גבי זה כמובן מיתוסף הקושי בהשגת הספרים שלא כולם נמצאים בהישג ידו של הלומד (בדיחה מרירה המתארת את הבעייתיות שבדבר קובעת שמתוך עשר שנות לימודיו של אדם בישיבה, חמש שנים הוא חיפש ספרים...).

לפני שנים רבות החל 'מכון ירושלים' בפרויקט איסוף וקיבוץ של השקלא וטריא על כל סוגיה וסוגיה לפי סדר הש"ס, בספר בשם "אוצר מפרשי התלמוד". מטבע הדברים, המסכתות הראשונות שזכו להיכלל בפרויקט זה הן 'המסכתות הישיבתיות' מסדרי מועד, נשים ונזיקין. הספר איזהו מקומן גואל את מסכתות קודשים מדחיקתן לקרן זוית.

הפעם מדובר בספר למדני 'קלאסי', ללא יומרה 'להוריד את התורה לעם' או להמחיש את סדר עבודת הקרבנות שאינו מוכר מחיי היום-יום. עיקר ייעודו של החיבור מופנה כלפי אנשי הספר המורגלים בסגנון הלמדני של ה'אחרונים'. אך דומה

שזוהי דווקא הבשורה החבויה בו – חזרתו של סדר קודשים אל מקומו הראוי בארון הספרים היהודי.

הכרך הנוכחי, שעוסק במסכת מנחות, מצטרף אל קודמו – מסכת זבחים – שיצא בשנת תשס"א.

על כל עמוד ועמוד מדפי הש"ס מסכם המחבר את עיקרי הדיונים בראשונים (שבענייני קרבנות וקודשים רבים מהם נכתבו דווקא בפירושים לתורה!) ובאחרונים, כשמדי פעם מוסיף עליהם המחבר נופך משלו. בכל עמוד ועמוד דן המחבר תחילה בדברי הגמרא, לאחר מכן בפירוש רש"י, ולאחר מכן בפירוש התוספות – כמקובל בחלק מספרי האחרונים. המחבר אינו מסתפק בהתמקדות בסוגיה הנוכחית, אלא מביא הקבלות והשוואות בין סוגיות שונות במסכת, ובש"ס בכלל. גם שתיקתו של הרמב"ם ממסקנות שלכאורה עולות מדברי הגמרא זוכה לעתים להתייחסות מפורטת. במקומות רבים החליט המחבר שלא להרחיב יתר על המידה, והסתפק בהערה קצרה כגון: "עיין תמיהת השפת אמת", או "עיין רגמ"ה שמפרש בעניין אחר".

בסוף הספר הוסיף המחבר מפתח נושאים מפורט לפי סדר הא-ב לסוגיות המוזכרות במסכת והנידונות בהרחבה בספר.

אין ספק שספר מסוג זה, למרות הסגנון השמרני והלמדני שלו (בניגוד לספרי "מכון המקדש" למשל), מצטרף לכל המפעל של תחיית לימוד ענייני המקדש וקודשיו, ומהווה נדבך נוסף בבניין המקדש במהרה בימינו.

תגובות



## הרב צבי שלוח

### אכן "הכל בכתב"!

(תגובה למאמרו של הרב איתי אליצור, "האמנם 'הכל בכתב'?", גיליון כ"א)

הגמרא מביאה בכמה מקומות את הפסוק (בדברי-הימים א' כ"ח, יט): "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" כמקור לכך שאין לעשות שינויים בבית המקדש גם כשיש לכך סיבות הלכתיות.<sup>1</sup> בגיליון כ"א כתב הרב איתי אליצור (להלן הר"א) מאמר שכותרתו: "האמנם 'הכל בכתב'?" הר"א טוען שלמעשה לכלל הזה אין תוקף הלכתי או שהוא מוגבל רק למקרים מסוימים. ברצוני לחלוק על מסקנותיו. יש לציין שלסוגיה זו קיימות השלכות מעשיות בעניין בניין בית המקדש השלישי בב"א.

### "הכל בכתב" – כלל מחייב

הר"א פותח את מאמרו במסקנה המתבקשת מסוגיות הש"ס: "כלל נקוט בכמה מקומות בש"ס, ולפיו פרטי בנין בית המקדש ותבניתו נמסרו לדוד ברוח הקודש ואין לשנותם כלל". אמנם, במאמרו מנסה הר"א להוכיח שאין לכלל זה תוקף הלכתי מכך שהיו שינויים בין משכן משה למשכן שילה, בין המשכן לבית המקדש הראשון ובין בית המקדש הראשון לשני. אולם, מכיוון שהגמרא הביאה כלל זה תוך התעלמות מכל

---

<sup>1</sup> הגמרא מביאה את הכלל הנזכר בקשר לכמה עניינים. לגבי בזיקת מלח על גבי המזבח כדי שלא יחליקו הכהנים ההולכים עליו, מביאה הגמרא (עירובין קד ע"א) שאי אפשר לבטל את המלח ולעשותו חלק מבניין המזבח (כדי שלא יחצוץ בין רגלו של הכהן לבין המזבח), מפני ששינוי כזה בבניין המזבח סותר את הכלל "הכל בכתב".

מסיבה דומה אומרת הגמרא שאי אפשר לכסות את דם הקודשים בעפר ולבטלו כך שיהיה חלק מהמזבח (חולין פג ע"ב). כמו כן אין לעשות פשפש מיוחד למצורע על מנת שיוכל לסמוך על קרבנו בטרם הוכשר לאכול בזבחים, שכן תבנית המקדש נמסרה בכתב מיד ה' (זבחים לג ע"א). בשני מקומות נדחה הכלל הנזכר מן הטעם "קרא אשכחו ודרשו": בשמחת בית השואבה הקיפו את עזרת הנשים בגזוזטרה, כדי שתהיינה הנשים למעלה בשעת שמחת בית השואבה, ולא תתערבנה עם הגברים. השינוי מתבנית המקדש התאפשר כיוון שדרשו את הפסוק בספר זכריה "וספדה הארץ משפחת משפחת לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד...", והגיעו למסקנה שאסור לאנשים ונשים להתערב (סוכה נא ע"ב). כמו כן, לגבי הגדלת המזבח בימי עולי בבל, מנמקת הגמרא בטעם הדבר ש"קרא אשכחו ודרשו" (זבחים סב ע"א). ומפרש שם רש"י שכבר לדוד התגלה מקום המזבח בשלמותו, אלא ששלמה לא הבין לדרשו, והם דרשוהו והגיעו לסוף מידותיו - אבל שלמה לא נצרך לכל מידותיו (מתוך מאמרו של הר"א).

אותם שינויים המוזכרים בפשטי המקראות, כנראה השינויים בין בתי המקדש אינם סותרים את כלל 'הכל בכתב'. נראה שהסיבה לכך היא מפני שאותם שינויים נעשו על פי הוראת נביא, והכתוב האוסר שינויים עוסק בשינויים הנעשים משיקולים הלכתיים. בית המקדש הראשון נבנה על פי הנבואה שניתנה לדוד, יחזקאל התנבא כיצד יראה הבית השלישי, ובוני הבית השני "בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל" (רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"ד). ואכן, בהקדמה לפירוש המשניות הביא הרמב"ם את דברי דוד המלך – 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל' – בנוגע לבית שני.<sup>2</sup> בעניין מקדש הורדוס אין לנו ידיעות ברורות על שינויים, ובכל מקרה גם אם היו כאלה מסתבר שלא נעשו בהסכמת החכמים. גם השינויים שהיו במשכן בהיותו במקומות השונים מסתבר שנעשו על פי נבואה.

ראיה נוספת מביא הר"א מהמשנה בשבועות האומרת שניתן להגדיל את שטח העזרה. התוספות שם מבינים שגם נושא זה הוא בהתאם לכללים של 'הכל בכתב' ("אלא שקרא אשכחו ודרוש"), ולשיטתם גם לפי משנה זו אין היתר לעשות זאת ללא דרשת המקרא. אמנם הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו) לא מזכיר את הצורך בדרשת המקרא כדי להוסיף על העזרות, אך נראה שלשיטתו הכלל של 'הכל בכתב' נאמר רק לגבי עריכת שינויים במבנה המקדש, ולא לגבי שינוי שטח העזרה. הגדלת שטח העזרה אפשרית בתנאים מסוימים (למרות שהיא גוררת שינוי באורך חומות העזרה).

הר"א טוען שאילו 'הכל בכתב' היה הלכה פסוקה, אי אפשר היה לבטל אותה על ידי 'קרא אשכחו ודרוש'. לזאת יש להשיב שגם אם לא נבין כיצד 'קרא אשכחו ודרוש' מפקיע את דין 'הכל בכתב' (וראה עוד להלן), ברור מהגמרא שלולא אותה דרשה השינויים היו אסורים.

ראיה נוספת מביא הר"א משינויים המוזכרים במשנה ביחס לכיור, לידות הכלים, לתליית נברשת הזהב על פתחו של ההיכל ולדלתות העזרה. אמנם, מכך שהגמרא לא תמחה על שינויים אלו כפי שתמחה בשינויים האחרים, ניתן להסיק שהאיסור לשנות נאמר רק על המבנה ועל המזבח ולא על כלים אלו, ואין להביא ראיה מהם.

בהמשך טוען הר"א שהרמב"ם לא פסק כלל זה להלכה שהרי לא הביאו ביד החזקה, אולם הרמב"ם פוסק את כל פרטי בניין המקדש וכליו להלכה, חלק מהם

<sup>2</sup> ראה בהקדמת תוספות יום טוב למסכת מידות שמוכיח כדברי הרמב"ם מהגמרא שמביאה את הפסוק 'הכל בכתב' על בית שני ומהגמרא בזבחים (סב ע"א) שלפיה הייתה נבואה בעניין בניין הבית השני: "שלושה נביאים עלו עימם מן הגולה".

## אכן "הכל בכתב"!

לעיכובא ורובם למצווה, ומהיכי תיתי לומר שיהא מותר לנו לשנות את ההלכה?! אמנם היתה הווא-אמינא בגמרא שמסיבות מסוימות ניתן יהיה לעשות שינויים, אך גם לגבי שינויים אלו דחתה הגמרא את האפשרות לעשותם מפני שהם נוגדים את מידות המזבח שנמסרו בנבואה, ומכיוון שהווא-אמינא זו נדחתה הרמב"ם לא מזכיר זאת.

בסיום המאמר מסיק הר"א ש'הכל בכתב' פירושו שאסור לשנות את המקדש לפי הצרכים המשתנים, אבל מותר לעשות שינויים קבועים כדי לרומם את בית א-לוהינו. ברם, בדברי הגמרא אין רמז לכך שסיבת השינוי או קביעותו משפיעות על ההיתר לשנות. יתרה מכך, השינויים שהגמרא הציעה ודחתה נועדו לצורך **קיום ההלכה**, ומדוע ייגרע צורך זה מהצורך לפאר את הבניין? ועוד, הרי גם אותם צרכים הלכתיים הם קבועים ולא משתנים! לגבי ביטול מלח או עפר על המזבח, כותב הר"א שטעם האיסור הוא משום ששינוי זה נחשב לשינוי זמני למרות שהמלח יבוטל, מפני שהביטול הוא 'פיקציה' הלכתית. ומה בכך? הרי זה שינוי שיערך באופן קבוע ומדוע לאוסרו אם הוא מאפשר את קיום ההלכה?

לכן נראה ש'הכל בכתב' הוא כלל מחייב.

### ההבדל בין המקדש לשאר המצוות

כדי לבחון את המשמעות של "הכל בכתב" יש לשאול מה היה המצב לולא כלל זה. נבחן כמשל את הלכות עבודת המקדש שעליהן לא נאמר 'הכל בכתב'. הלכות אלו נחלקות לשלושה סוגים: א. דינים שהם לעיכובא; ב. דינים שהם למצווה, ואם לא עשה לא עיכב;<sup>3</sup> ג. עניינים (נדירים) שהינם בבחינת מנהג ואינם חובה כלל.<sup>4</sup>

נראה שגם בהלכות בניין בית המקדש וכליו קיימים שלושה סוגים אלו: יש דברים שהינם מעכבים; יש דברים שהם למצווה; ויש דברים שאינם מחייבים כלל.<sup>5</sup> ההבחנה ביניהם משמעותית מאוד, ותעמוד בע"ה בפני בוני הבית במהרה בימינו.

<sup>3</sup> למשל: "כל הדמים הניתנים על מזבח החיצון אם נתן מתנה אחת בלבד כיפר ואפילו בחטאת מתנה אחת היא העיקר ושאר הארבע מתנות למצוה" (רמב"ם הל' פסולי המוקדשין פ"ב ה"א).

<sup>4</sup> למשל במשנה מנחות פ"א מ"א: "לחם הפנים... נאפה שנים שנים" וכתב החזו"א סי' כ"ו ס"ק ד' שזו אינה חובה.

<sup>5</sup> רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ב ה"ז: "ארבע קרנות של מזבח ויסודו וריבועו מעכבין. וכל מזבח שאין לו קרן ויסוד וכבש וריבוע הרי הוא פסול שארבעתן מעכבין. אבל מידת אורכו,



לאור דברים אלו, שלפיהם לא ניתן לשנות את מידות הבית והמזבח כפי שלא ניתן לשנות את ההלכות שבתורה, נשאלת השאלה – מה מחדש הכלל של 'הכל בכתב' ומדוע הוא נאמר דווקא לעניין המקדש?

שאר חלקי התורה נמסרו למשה בכתב ובעל-פה ואינם ניתנים כלל לשינוי. דרישת הפסוקים, התקנות והגזירות נמסרו לחכמים, אך לנבואה אין עסק בהם, שהרי 'לא בשמים היא'. שונה הוא בית המקדש, שכן מקומו ומבנהו לא נכתבו בתורה אלא נמסרו לנבואה או הועברו בעל-פה (או בכתב – במגילת המקדש שבה פורטו המקדשים המתאימים לכל דור, ומגילה זו נמסרה לנביאים). שיקולים הלכתיים אינם סיבה לעריכת שינויים מהותיים בבניין המקדש והמזבח, ומכיוון שמידות המזבח נמסרו על פי נבואה, אי אפשר לבטל עפר או מלח על-גבי המזבח מסיבות הלכתיות. כמו כן שערי העזרה, מספרם ומקומם נקבעו על פי נבואה, ואסור להוסיף פשפש לצורך המצורעים. כן בעניין הגזוזטרה – בנייה נוספת לצורך הלכתי אסורה כי היא סותרת את הנבואה. בכל המקומות הנ"ל העיקרון זהה – המקדש נבנה בהנחיה נבואית ואין לשנותה מסיבות הלכתיות.<sup>6</sup>

---

ומידת רוחבו ומידת קומתו אינן מעכבין, והוא שלא יפחות מאמה על אמה ברום שלוש אמות, כשיעור מקום המערכה של מזבח מדבר".

ושם הט"ז: "כשבנין המזבח בונין אותו כולו אטום כמין עמוד, ואין עושין בו חלל כלל אלא מביא אבנים שלמות גדולות וקטנות, ומביא סיד וזפת וקוניה, וממחה ושופך לתוך מלבן גדול כמידתו, ובונה ועולה. ונותן בתוך הבניין גוף של עץ או אבן בקרן דרומית מזרחית, כמידת היסוד, וכן נותן בתוך כל קרן וקרן, עד שישלים הבניין ויסיר הגופים שבתוך הבניין כדי שתישאר קרן דרומית מזרחית בלא יסוד, ויישארו הקרנות חלולין". נראה שאין מצווה לשים במזבח דווקא סיד זפת וקוניה, וכדי ליצור את הקרנות החלולות אין צורך דווקא בריבוע של עץ או אבן.

במקום אחד הפירוש שונה - בגמרא בזבחים בעניין שינוי גודל המזבח ממקדש ראשון לשני. רב יוסף אומר שלאנשי בית שני נגלה מקום המזבח יותר מאשר לאנשי בית ראשון (לא שהנבואה הורתה על שינוי, אלא שגילתה דבר שלא היה ידוע) על כך שואלת הגמרא - הרי 'הכל בכתב', וכל מקומות הקדושה התגלו גם לדוד ושלמה! אולם גם שם יש שפירשו את שאלת הגמרא כמו בשאר המקומות: כיצד אפשר לשנות על פי שיקולים הלכתיים את הנאמר בנבואה. ראה 'שערי-היכל' עמ' תק"ב.

## 'קרא אשכחו ודרוש'

ראשונים ואחרונים התחבטו בשאלה כיצד דרשת המקראות ("קרא אשכחו ודרוש") יכולה להפקיע את דין "הכל בכתב", ובאילו תנאים ניתן להפקיעו.<sup>7</sup> נתמקד בשיטתו של הר"מ פיינשטיין באגרות-משה, שלדבריה אין כאן 'הפקעה' במובן הרגיל:

ופשוט שכוונת התירוץ הוא שלכן הוא כמפורש שצריך לעשות הזיוין והגוזזטרא ולא הוצרך להיאמר זה על ידי גד החוזה ונתן הנביא שהודיעו להם על פי ה' מלאכת התבנית והוי גם זה ממילא בכלל 'הכל בכתב' (או"ח ח"א סי' ל"ט).

כלומר, 'קרא אשכחו ודרוש' אינו הלכה המְשנה נבואה, אלא הוא בכלל הנבואה ואין כאן חריגה מהכלל של 'הכל בכתב'. אי אפשר לשנות דברים שניתנו בנבואה בעניין מבנה המקדש אלא אם כן יש לכך רמז בפסוקים שגם הם למעשה חלק מהנבואה.<sup>8</sup>

ברשב"א ובריטב"א בתחילת מסכת מגילה מובאים דברי התוספות (שלא נמצאים לפנינו) השואלים איך עזרא שינה את הכתב לכתב אשורי, והא כתוב 'אלה המצוות' – שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ומתמצים: "דהתם קרא אשכחו ודרוש דכתיב 'וכתב לו את משנה התורה הזאת' – כתב העשוי להשתנות". גם בעניין זה דרשת הפסוק ביטלה את האיסור לחדש, על ידי כך שגילתה שתקנה זו אינה נחשבת לחידוש. בכל אופן, הציווי שלא לשנות מפני ש'הכל בכתב' עומד בתוקפו, ואי אפשר לבטלו מפני צרכים משתנים ללא תוקף נבואי.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> **המאירי** כתב שההיתר הוא רק בגלל שהשינוי הוא בניין עראי. **המהרש"א** כתב שהשינוי הותר כיוון שהוא לא היה קשור לעבודת המקדש, ושמחת בית השואבה היא עניין צדדי. **אבי-העזרי** אומר ש'הכל בכתב' הוא רק דין לכתחילה אך בשעת הצורך מותר לשנותו (על ידי דרשת המקרא).

<sup>8</sup> דברים דומים מצינו בחידושי-בתרא בסוכה שם: "דכל מה שהודיע הקב"ה על ידי גד החוזה ונתן הנביא, לא בא לשנות המוסכמות הבנויות על יסודי התנ"ך. וכיון דקרא אשכח 'שצריך להבדיל אנשים מנשים ולעשות גדר בישראל שלא יבא לידי קלקול' (רש"י סוף נא ע"ב), פשוט שכל התבנית שנמסרה כללה יסוד זה כמובן מאליו, וודאי הגוזזטרא חלק ממנה".

<sup>9</sup> את הסיבה למה לא נעשה השינוי בגוזזטרה מראש מסביר הרב קוק: "המקדש מתוכן על שם תיקון עולם השלם, מתוך כך הברזל פוסל בו, אף על פי שיש עדיין מציאות למלחמת מצווה וחובה... ומשום הכי לא היה תיקון ההבדלה בין אנשים ונשים במקדש, כי אם היה צורך לדרוש מקרא, משום שבעתיד בתיקון כל חטא ופגם אין שטן ופגע רע כלל, ואין צריך שום הגנה והבדלה מרע, רק בימי הספד דיצר הרע שהוא זמן שזכרון העבר עדיין מרושם ולא אחר כך" (טוב ראייה תענית טו ע"ב).

## צורת המקדש נמסרה לנבואה

התורה מצווה אותנו לבנות משכן באופן מסוים:

כָּכֹל אֲשֶׁר אָנִי מְרַאֶה אוֹתְךָ אֵת תְּבִנֹת הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תְּבִנֹת כָּל כְּלֵי וְכֵן תַּעֲשׂוּ (שמות כ"ה, ט)  
ומפרש רש"י:

לדורות, אם יאבד אחד מן הכלים או כשתעשו לי כלי בית עולמים, כגון שולחנות ומנורות וכיורות ומכונות שעשה שלמה – כתבנית אלו תעשו אותם.  
אבל גודלו של המקדש ודברים נוספים כן השתנו על פי נביא. ומפרש שם בעל 'אור החיים' הקדוש:

כי יש לדעת כי כל בניין הבית והכלים לא עשאם שלמה כפי אשר נראה בעין שכלו לפאר אלא על פי נביא. וגם הנביא הגיד כי לא דברי נבואתו הגיד אלא דברי קבלתו. דכתיב בדברי הימים: "ויתן דוד לשלמה בנו תבנית האולם וגו' ותבנית כל אשר ברוח עמו וגו' הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכת התבנית".

וכן כתב הרדב"ז (ח"ו סי' כא, רפ"ט) בעניין הכרובים שהוסיף שלמה:

וצריך שתדע שהכל מה שעשה שלמה על פי הנבואה עשה.  
ובעל חתם סופר כתב:

כבר כתבתי במקום אחר שנתקשיתי על כל בנייני המקדשות, הראשון השני והשלישי במהרה בימינו, שאין אחד דומה לחברו והכל בכתב מיד ה' עלי השכיל על פי דוד ושמואל הרואה בניות ברמה, והשני על ידי חגי זכריה ומלאכי, והשלישי על ידי יחזקאל. וקשה, אין הנביא רשאי לחדש והיה להם לעשות כחצר המשכן במדבר! ושם אמרתי שזהו פירוש הפסוק בפרשת תרומה: "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו", ודרשינן פ"ב דשבועות (טו ע"א): "וכן תעשו – לדורות", ולפי עניות דעתי קאי אככל אשר אני מראה אותך כן תעשו לדורות, שלעולם אני מראה אתכם תבנית הבנין ההוא.<sup>10</sup> וכיוון שהקב"ה התנה בתחילה שיבנה כאשר אני מראה, אם כן אין כאן חידוש שחידש הנביא. ואולי גם בזה מיושב הא דעל פי נביא נבנה, כי בנין בית המקדש צריך להיות על פי נביא ככל אשר אני מראה (חת"ס ח"א אור"ח סי' ר"ח).

כלומר, התורה אפשרה לשנות את צורת המקדש על פי נבואות הנביאים בעתיד, אך אין לשנות את צורתו ללא נבואה מפורשת.

<sup>10</sup> לשון החת"ס ב"ד סי' רל"ו: "בכל בנין ובנין אראה איך יעשה זה משונה מזה".

## אכן "הכל בכתב"!

דברים דומים כותב הראי"ה קוק (משפט כהן סי' צא) על ההבדל שבין צורת המקדש שניתנת לשינוי על פי נבואה ובין שאר מצוות התורה שאין לנביא רשות לשנותן ו"לא בשמים היא", אלא שהוא תולה זאת בדרשת הספרי (פרשת ראה פסקה סב, ה) על הפסוק: "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'" – "דרוש על פי נביא"; הרי שחידשה כאן התורה שענייני המזבח מסורים הם לנבואה.<sup>11</sup>

לדברי הרב זצ"ל הדבר לא רק מותר, אלא הכרחי. יש צורך בנבואה לחידוש העבודה, וכפי שכתב:

אי אפשר לגשת למעשה הקרבנות בלא הופעה של רוח הקודש גלויה בישראל<sup>12</sup>  
(אגרות הראי"ה ח"ד סי' תקצד, עמ' כד).

מה שנוותר הוא לברר ולהבחין בין הדברים שנצטוונו עליהם בתורה באופן מוחלט, שאינם ניתנים לשינוי אפילו בנבואה (כגון תבנית הכלים כפי שרש"י מפרש את הציווי 'וכן תעשו'), ובין הדברים שנמסרו מראש לנבואה עתידית בכל בית מקדש עתידי. על הדברים מהסוג השני מוסבים דברי הגמרא שאין לשנותם **משיקולים הלכתיים** כיוון ש'הכל בכתב'. כמו כן צריך להבחין בין שני סוגים אלו שאינם ניתנים לשינוי על פי דעת אנוש ובין הדברים שאינם כלולים בציווי "וכן תעשו" ובציווי "הכל בכתב" – שבהם מותר שינוי גם ללא נבואה (כגון שינוי ידות הכלים ותליית נברשת של זהב).

## מסקנה

כשם שפסיקת ההלכה באופן קבוע נמסרה לחכמי ההלכה והנבואה לא יכולה לשנות את ההלכה – 'לא בשמים היא' – כך מבנה המקדש והמזבח נמסרו לנבואה להורות כיצד לבנות כל בית ובית, ואין לשנותם מסיבות הלכתיות. "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל".

---

<sup>11</sup> וכן כתב רבי דוד מקרלין בקונטרס 'דרישת ציון וירושלים' שבתחילת שו"ת שאילת דוד.  
<sup>12</sup> אכן, הרב קוק בדבריו לא בא לשלול את היכולת "לגשת למעשה הקרבנות" בימינו מפני חסרון הנבואה, שהרי התנאי שהוא מציב הוא "הופעה של רוח הקודש", וזו דרגה שקיימת בכל דור, וגם בדורנו - אצל צדיקי הדור (משפט כהן סי' צ"ב).

הרב לא מסביר שם את סיבת הצורך ברוח הקודש, בניגוד לשאר המצוות. ונראה, שבית המקדש חייב להיבנות בהתאם למצבו הרוחני של העם באותו הזמן - ומשום כך יש צורך ברוח נבואית המשקפת את מצב העם. ועיין עוד במאמרו של הרב פרופ' נריה גוטל ב'מעלין בקודש' ט"ז.



## מיקום הצפון בעזרה

(תגובה למאמרו של הרב נחמיה רענן על השחיטה בצפון, גיליון כ"א)

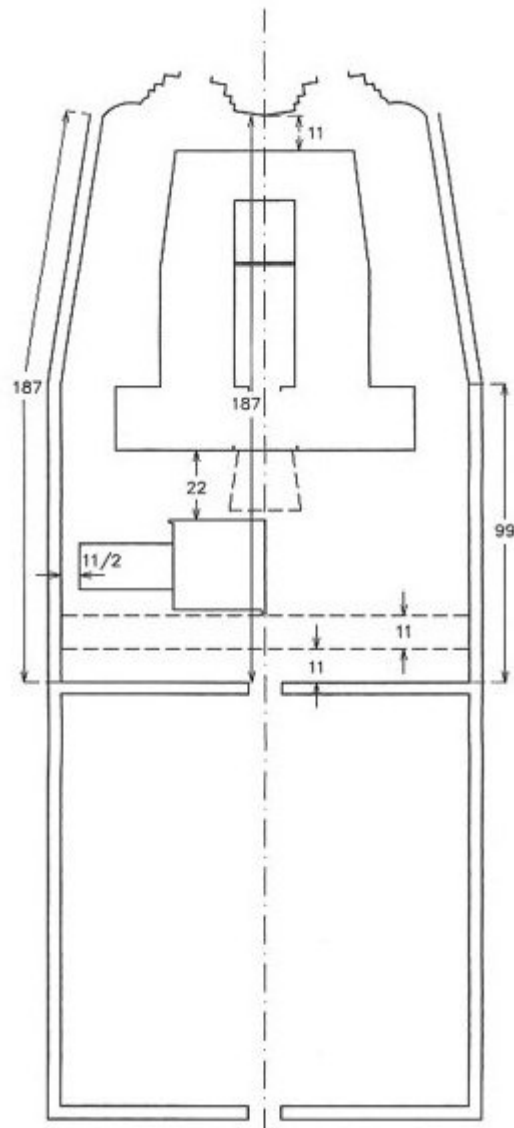
רבי אליעזר בן יעקב חי בזמן שהיה המקדש קיים, והיה עד ראייה על המתרחש שם (משנה מידות פ"א מ"ב). חז"ל נתנו גושפנקה לדבריו: "משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי" (בבלי יבמות מט ע"ב ובמקבילות) ו"הלכה כמותו" (רש"י שם).

על הסוגיה הנדונה, מובא בתורת כהנים (פרשה ו' פרק ב') נוסח קדום משנת ד' תתלג (1073): "צפונה לפני י"י שהצפון כולו פנוי דב' ר' ליעזר בן יעקב המזבח מכוון כנגד חצי פתחו שלהיכל וכנגד אחת מן הדלתות ומשוך כלפי הדרום".<sup>1</sup> האיור המצורף כאן ממחיש את הדברים, ואני מוסיף כמה הערות.

"הצפון": המקדש היה בנוי פחות או יותר לפי תוכנית סימטרית, ולכן ניתן לקבוע ציר המחלק את המקדש לשני אזורים – צפון ודרום. כל הנמצא באזור הצפוני נקרא צפון. "שהצפון כולו פנוי", משמע שאין חלק של המזבח שם. הצלע הצפונית של המזבח מתלכדת בציר הסימטריה.

המספר 11 מופיע פעמים הרבה במידות המקדש (משנה מידות פרק ה),<sup>2</sup> כגון אורך העזרה 187 אמה שהוא 11 כפול 17, או מקום דריסת רגלי ישראל 11 אמה. בעניין הנדון, המזבח והכבש אורכם 62 אמה, ולכן הרווח בין הצלע הדרומית של המזבח לכותל הדרומי של העזרה הוא 11/2 אמות.

- 
- 1 תורת כהנים (ספרא) לפי כתב-יד וטיקן עברי 31. פקסימיליה: הוצאת מקור התשל"ב, ירושלים, עמ' 12.
  - 2 קאופמן אשר ז' התשס"ה, זיהוי יחידת המדידה ששימשה במקדש השני. מחקרי יהודה ושומרון (עורך יעקב אשל ז"ל), קובץ יד, עמ' 89-96.



מראה מלמעלה של עזרות המקדש השני ללא הלשכות מסביב והשערים, מלבד השניים במערב. ראש האיור מערב. הקו המרוסק מסמן את ציר הסימטריה