

פשיטות

המתחדשים

כתב עת למקרא

גיליון תשעה עשר

עורך ראשי:

ישראל הלפרין

חברי המערכת:

ישי הבלין

שמואל בן שלום

דוא"ל מערכת: pshatot@gmail.com

לקבלת כתב העת באופן קבוע למייל, יש לשלוח 'צרף אותי' לכתובת הנ"ל

**כתב העת מקבל מודעות לפרסום
בדבר כנסים תורניים וספרים חדשים**

תוכן עניינים

מאמר מערכת 4

שער ראשון

מאמרים על ספר ויקרא

- זכיית הכהנים במנחות ובשאר קרבנות – הרב חיים רובניץ 7
- מהות ההבדל בין חטאת לאשם – הרב שמואל צבי ברגר 16
- תורת הקרבנות ושמותיהם – הרב צבי ישי דמן 22
- עיון בפטור כיסוי הדם בבהמה – הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין 27
- אהבה, מול יראה – הרב דוד פרסמן 33
- מצוות עוללות ושייכותה למצוות פאה – הרב חנוך רוזנברג 38
- ביאור התוספת 'אני הוי"ה' לציווי התורה – הרב משה גינצלר 45
- שלוש חנוכות הן – הרב משה גרינהוט 55

שער שני

סופרים וספרים

בתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל

משנת רבי עובדיה ספורנו בסדר ומהלך התורה

– פרשיות התורה מתחדשות במקביל לעלילותיהם וחטאיהם של עם ישראל 75

סקירת ספרים [סקר וכתב: ישראל הלפרין]

- פירושי הרב דוד צבי הופמן / ספר ויקרא / הרב יהושע ענבל 84
- 'יתרון האור' / מאמרים לימי הפסח / הרב אליהו מאיר פייבלזון 88
- 'דברו על לב ירושלים' / בירור מקום המקדש / הרב אלקנה ליאור 93

מאמר מערכת

שעות מספר טרם חגיגת ה'הדרן' לספר ויקרא בו נכריז 'חזק ונתחזק', בערב שבת זו, אנו זוכים להוציא לאור את גיליון 'פשטות' על ספר ויקרא. בהוצאת קובץ זה אנו מצהירים 'לא נתנשי מינך ספר ויקרא ולא תתנשי מינך!'

אמת היא שראוי להוציא גיליון בתחילת קריאת הספר. אך מסיבות טכניות, והפעם הן משמחות, נאלצתי לדחות הוצאת קובץ זה לאור. עתה אחר שכבר נולדה ביתי 'חנה הדסה' תחיה, השתחררו כמה שעות ובעזרת צוות המערכת פנינו לגמר העריכה, והנה הוא מוגש בסייעתא דשמיא לפניכם. בהזדמנות זו אשלח תודה וברכה לרה"ג משה גרינהוט נר"ו אשר פינה מזמנו היקר וסייעני רבות בעריכת הגיליון והגהת מאמריו.

בשער הראשון נתקבצו **מאמרים על ספר ויקרא**. מהם תמצאו כיצד פשט המקרא מנהיר ומבאר יסודות בדיני קדשים, והיאך לשונות התורה מורים על מהות הקרבנות.

הרב חיים רובניץ מעיין בהגדרת המנחות ובמעמדן: מהי קרבן המנחה: אם בתורת שלמים היא באה, מדוע היא קדשי קדשים ואינה נאכלת אלא לזכרי כהונה בעזרה? ואם בתורת עולה היא באה מדוע אינה נקטרת כולה כליל כעולה? אחר דקדוק לשונות הפסוקים בזכיית הכהנים שבקרבן מנחה לעומת שאר הקרבנות הוא חושף כי בעיקרה קרבן המנחה עולה היא, כך גם הוא מעמיק בדברי חז"ל ומראה שאף מתוך הדינים שהתבארו בתורה שבעל פה ניתן לעמוד על חידוש זה. **הרב שמואל צבי ברגר** מבאר את מהות ההבדל בין כפרת קרבן החטאת לבין כפרת קרבן אשם, זאת על ידי התבוננות במקראות ובדיני החטאת והאשם. הוא גם מבאר את המשותף שבסוגי החטאים עליהם יש קרבן אשם מול סוגי החטאים שעליהם יש קרבן חטאת. אחר שהוא מורה על ההבדל, הוא עומד על כמה נקודות בדברי חז"ל במשנה ובגמרא. **הרב צבי ישי דמן** מעמיק גם הוא בתורת הקרבנות כדי להגיע להבנת מהותם, זאת על ידי עיון בלשונות המקרא ובשמות הקרבנות למשפחותם. **הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין** דן בפשר ההבדל בין חיה ועוף לבהמה, בדין כיסוי הדם. במאמר הוא עוסק בתשובתו של הרמב"ן ומעמת אותה מול העולה מהסוגיא בחולין. לפי הצעתו הנובעת מהבנת מהות מצוות השחיטה וכיסוי הדם מובנים גם הבדלים נוספים בין בהמה לחיה ועוף, בענייני "אותו ואת בנו", אבר מן החי, ואף לגבי איסור בישול בשר בחלב. **הרב דוד פרסמן** מראה מתוך ניתוח מעמיק של האסון שאירע ביום השמיני, כיצד עבודת השם מורכבת מיחסי אהבה ויראה. שהם צריכים לאזן זה את זה, ולא לגבור זה על זה. מאמר זה מתייחס לעקרון הזה כפי שהוא מתגלה בפרשת מותם של נדב ואביהוא, ובפרשת העלאת ארון הברית על-ידי דוד המלך. **הרב חנוך רוזנברג** מעמיק במצוות עוללות ובשייכותה למצוות הפאה, תוך עיון בדברי הראשונים בסוגיא ובחקר גדרה של מצוות פאה. במאמר הוא מראה כיצד מתיישב פשוטו של מקרא. כך הוא גם מבאר, מה השייכות של מתנות עניים למצוות הקדושה ומדוע מצוות שכחה אינה מוזכרת בפרשת קדושים. **הרב משה גינצלר** חוקר את הופעת 'אני הוי"ה' בציווי התורה. מתוך עיון במופעי הביטוי בסיפורי התורה, מציע המאמר ביאור אחיד לשאלות מדוע נכתב הביטוי לצד מצוות מסוימות ומדוע הוא נעדר באחרות, מה כוונתו של הביטוי ומדוע הוא רווח בעיקר בספר ויקרא. **הרב משה גרינהוט** מסדר ומבאר את כפילות פרשיות חנוכת המשכן בשלושה ספרים,

כך הוא מראה כי חנוכת המשכן כוללת שלוש חנוכות: חנוכת הבנין, חנוכת עבודת הכהנים, וחנוכת הנשיאים. לחנוכות אלו תוצאות שונות בהתגלות ה'. על ידי עיון בציווי על חנוכות אלו וביישומם, הוא פותח פתח להבנת הדרך השכיחה בחז"ל בתיארוך ימי המילואים והיום השמיני כקודמים להקמת המשכן. עיון בשנים מפרטי ראשית המשכן, המשיחה בשמן המשחה, והקרבת התמיד, משלימים את הבנת חז"ל.

השער השני המכונה 'ספרים וסופרים' מחולק לשני חלקים:

השער פותח במדור 'מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל'. במסגרת המדור אנו שמחים לפתוח בסדרת מאמרים על משנתו של רבינו עובדיה ספורנו בפירושו לתורה, על פי הרב יהודה קופרמן זצ"ל. במאמרים אלו נתמקד באחד מהחידושים המרכזיים של הספורנו בספריו על תהליך מסירת התורה, אשר נוקט שפרשיות התורה מתחדשות במקביל לעלילותיהם וחטאיהם של עם ישראל. לענ"ד מדובר בחידוש עצום ומשמעותי ומעט מכירים אותו היטב.

הגיליון נשלם במדור 'סקירת ספרים' בו סקרנו שלושה ספרים שהובאו בפנינו ואשר יצאו לאור בחודשים האחרונים, הלא המה:

- א. פירושי הרב דוד צבי הופמן, ערוך ומוער בידי הרב יהושע ענבל.
- ב. 'יתרון האור' על פסח, הרב אליהו מאיר פייבלזון.
- ג. 'דברו על לב ירושלים' בירור הלכתי לאיתור מקום המקדש מאת הרב אלקנה ליאור.

גמור הוא בליבנו, כי כתב העת צריך לעבור שדרוג מקצועי ועיצובי. אם ירצה ה' המערכת תפעל בחודשים הקרובים למקצוע העימוד והגימור. אגלה שכבר יצרנו קשר עם אנשי מקצוע. לא נסתיר שלמען מימוש חזון זה, כמו גם חזונות נוספים [הקמת אתר, ועוד], יהיו דרושים משאבים נוספים. מי שחפץ לקחת חלק בהגדלת תורה זו והאדרתה, מוזמן לפנות אלינו דרך תיבת הדואר האלקטרוני של המערכת. אנו גם שוקלים ברצינות את בקשתם של רבים, לקבל את הגיליונות מודפסים הישר לביתם. שיכלול זה כרוך בהוצאות רבות, אמנם אם תהיה תמיכת נדיבים או תשלום דמי מנויים, היא עשויה לצאת לפועל.

הגיליון הבא יופיע אי"ה בחודשי הקיץ תשפ"ג הבעל"ט. הגיליון יישוב על ספר במדבר ועל ספר דברים. ניתן לשלוח מאמרים לקובץ הנ"ל לא יאוחר מי"ז תמוז תשפ"ג.

ישראל הלפרין

עורך

מייל המערכת: pshatot@gmail.com

שער ראשון

מאמרים על ספר ויקרא



הרב חיים רובניץ

ירושלים

זכיית הכהנים במנחות ובשאר קרבנות

תמצית: בקרבנות נדבת בהמה מצינו חילוקי שמות וקדושות, עולה, שלמים ועוד. אולם בקרבן המנחה לא מצינו חילוקים אלו. מהי אם כן המנחה: אם בתורת שלמים היא באה, מדוע היא קדשי קדשים ואינה נאכלת אלא לזכרי כהונה בעזרה? ואם בתורת עולה היא באה מדוע אינה נקטרת כולה כליל כעולה? דקדוק לשונות הפסוקים בזכיית הכהנים שבקרבן מנחה לעומת שאר הקרבנות יחשוף כי בעיקרה קרבן המנחה עולה היא, אלא שבמסגרת זו ניתן לה מעמד מיוחד שכהנים משלחן גבוה זוכים בחלקם מאשי ה'. אפשר שחביבותה של המנחה מתגלית כאן לעומת קרבנות בעלי חיים, ולכך רצה הקב"ה לשתף מחלקו לבשר ודם, ושיאכלו אותה מצות כדוגמת אכילת גבוה. בעקבות כן יבוארו כמה דינים שונים במנחה העשויים במבט ראשון להתמיהנו, כמו מדוע מנחת כהן כולה כליל, ועוד. נראה שאף מתוך דינים שהתבארו בתורה שבעל פה נוכל לעמוד על ענין זה, כי שתי התורות אחת הם, כולן מרועה אחת ניתנו.

אכילת המנחות שבפרשת ויקרא

ענייני הקרבנות מתבארים בארוכה בתחילת חומש ויקרא בשתי פרשות (ויקרא - צו) בשבעה פרקים שלמים. במבט ראשון נראה, כי ישנה כפילות מסוימת בפרשות אלו לגבי קרבנות מסוימים. בתחילת פרשת צו (פרק ו') ישנה חזרה על קרבנות עולה, מנחה, חטאת, אשם ושלמים, המפורשים כולם כבר בפרשת ויקרא על פני פרקים שלמים (א-ה). המפורשים השונים עמדו בהרחבה על פשר כפילות זו ומשמעותה, והרד"צ הופמן בפירושו על ויקרא סיכם את כל הדעות בעניין, והציע אף פירוש מרתק משלו.¹

להלן לא אעסוק בנושא רחב זה, אלא אך ורק בנוגע לפרט מסוים המבטא הבדל מובהק בין הנאמר בפרשת ויקרא לפרשת צו, והוא ענין זכיית הכהנים בקרבנות ואכילתם. בכל קרבנות הבהמה שבפרשת ויקרא (פרקים א - ה), לא פורט כלל דין זכיית הכהנים בחלק הקרבן שאינו נקטר, ואך ורק בדיני קרבנות הבהמה שבפרשת צו (פרקים ה - ו) פורטו דיני זכיית הכהנים ואכילת הקרבנות בהרחבה. ברם, שונים הם הדברים בכל הנוגע לקרבנות המנחה. הן אמנם דיני אכילה לא פורטו בהרחבה אף בקרבן מנחה, מ"מ עיקר דיני זכיית הכהנים במנחה נשנה

¹ פירושי הרב דוד צבי הופמן, ויקרא (א), הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' יז - נה.

אף בפרשת ויקרא. וכך נאמר במנחת סולת (ב', ג): "וְהִנּוֹתְתָרְתָּ מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים מֵאֲשֵׁי ה'". וכן לגבי מנחות הכלים נאמר (שם, י): "וְהִנּוֹתְתָרְתָּ מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים מֵאֲשֵׁי ה'". וכן במנחת חטאת עולה ויורד (ה', יג) "וְהִיְתָה לַפֶּהֶן פְּמִנְחָה", והיינו שהנותר מן המנחה הוא לכהנים וכשאר המנחות שמפורש דינם לעיל בפרק ב'. כאמור, לגבי קרבנות הבהמה כולם, לא הוזכר כלום מעניין זכיית הכהנים אף לא ברמז קל. ועניין זה אומר דרשני, מדוע השתנה קרבן מנחה בפירוט דין זה בשונה מכל קרבנות הבהמה?

אכילת מנחות מאשי ה'

לכשנעניין בקרבן מנחה היטב, הרי שנמצא שינוי לשון מובהק משאר קרבנות הבהמה ואף שינוי דין משמעותי. וכך נכתב בדין אכילת קרבן מנחת סולת (ב', ג): "וְהִנּוֹתְתָרְתָּ מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים מֵאֲשֵׁי ה'". יש כאן הדגשה על כך שזכיית הכהנים בנותרת הינה מאשי ה'. וכן הוא להלן גבי מנחות הכלים (שם, י): "וְהִנּוֹתְתָרְתָּ מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים מֵאֲשֵׁי ה'". וכן הוא אף במנחה שבפרשת המילואים (י', יב-יג): וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל אֶהֱרֹן וְאֶל אֶלְעָזָר וְאֶל אֵיִתְמָר בָּנָיו הַנּוֹתְרִים קָחוּ אֶת הַמִּנְחָה הַנּוֹתְרֵת מֵאֲשֵׁי ה' וְאֶכְלוּהָ מִצֹּת אֶצֶל הַמִּזְבֵּחַ כִּי קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים הוּא: וְאֶכְלֹתֶם אֹתָהּ בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ כִּי חֶקֶק וְחָק בָּנִיךָ הוּא מֵאֲשֵׁי ה' כִּי בְּצִוִּיתִי. אולם בקרבנות הבהמה (מלבד מתנות חזה ושוק של שלמים, ועל כך להלן), לא מצינו לשון זה כי הזכייה היא מאשי ה' (ראה למשל: ו', כב; ז', ו).

ונראה לכאורה, כי ניתן לפרש הבדל לשון זה בצורה פשוטה באופן שאינו מכריח אותנו להבין כי ישנו שינוי תוכני בין זכיית הכהנים במנחה לעומת שאר קרבנות. אלא, שבמנחה מכיוון שבין הקומץ ובין השיריים הינם מאותו המין ואין ניכר הבדל ביניהם כלל לפני עבודת הקמיצה, הרי שההבדל ביניהם הוא רק זה שהקומץ הולך לאישים והשיריים הולכים לכהנים, ולכן ניתן לומר כי השיריים הינם נותרים מאשי ה'. אבל בקרבנות הבהמה שההבדל בין החלבים לשאר הבשר הינו הבדל שבמציאות הטבעית, הרי שאין הבשר שיריים מאשי ה'. אולם אם נאמר כן, הרי שיקשה לשון זה (מאשי ה') המוזכר בחזה ושוק של איל המילואים (ז', לה). וכן יקשה לשון זה המוזכר בלחם הפנים (כ"ד, ט), שהרי בלחם הפנים מוקרבים רק בזיכי הלבונה, והם הלא ניכרים הם ומובדלים מהלחם עצמו.

ומתוך כך נראה לפרש, כי חלוקים הם זכיית הכהנים לאכילה במנחה מאשר זכייתם בקרבנות הבהמה. קרבן המנחה כולו שייך לה' ובשל כך בדין הוא שכל המנחה תעלה למזבח, אלא שבפועל ציוותה התורה להקריב רק את הקומץ ואילו את שאר המנחה נתן ה' לכהנים "מאשו". דהיינו שבמקום שיקרב למזבח זיכתה התורה את הכהנים בשאר המנחה, והמזבח די לו בהקרבת חלק מהמנחה בלבד, והוא הינו המייצג של כל המנחה במזבח.² לעומת זאת אכילת

² רמז לכך שמנחה בעיקרה היא כולה לה', הוא מנחת נסכים הקריבה כולה. וכן נדבת מנחת שמן (לדעת ר"ט שמתנדבים שמן), הרי שלדעת אב"י (זבחים צא ע"ב) כולה כליל. וכן היא פשטות התוספתא (מנחות י"ב, י) וכן הוא פשטות הספרא (דבורא דנדבה פרשה ח') שנקט נדבת שמן יחד עם נדבת לבונה, יין ועצים שכולם קרבים.

הבשר בקרבנות אין פירושה שהכהנים זוכים באכילת הבשר מאשי ה', אלא שחיוב ההקרבה מעיקרו הוא רק על החלבים, ואילו הבשר הוא מתנה לכהנים בסתם ולא היה כלול מעיקרו בדיני ההקרבה. וענין זה יש לו הבחנה אף מעצם מהות הקרבנות. במנחה הרי אין הבדל טבעי ומוגדר בין חלק המזבח לחלק הכהנים, וההבדלה נעשית רק ע"י הקמיצה, ואילו כל המנחה בטבעה הרי היא אחת ואין כלל הבדל בין חלק הקומץ לחלק השיריים, ולא עוד אלא שאין במנחה חלק גבוה מסוים, שהרי כל חלק וחלק ראוי הוא להיות נקרב למזבח, ורק מעשה הקמיצה היא הקובעת איזה חלק יקרב, וקביעה זו אין בה אלא מעשה שרירותי שאיננו מובחן מעצם הדבר. לא כן הדבר בקרבנות הבהמה בהם הבשר חלוק ומוגדר לעצמו מהחלבים, ורק החלבים הם חלק מזבח ואילו הבשר הוא חלק בני האדם הניתן לכהנים.

מנחת העומר כולה לה', או נקמצת?

ונראה שמתוך הפסוקים האמורים במנחת העומר עולים הדברים בצורה מפורשת יותר. שהנה, במנחת העומר שבפרשת אמור (ויקרא כ"ג, יג) לא נאמר קמיצה ולא נאמר שרק הקומץ קרב, ומשמעות הכתוב היא שכל המנחה קריבה, וכך נאמר שם: "וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרִים סֵלֹת בְּלוּלָה בְשֶׁמֶן אִשָּׁה לֵה'". ומשמע מן הסתם שכל המנחה היא אשי לה'. אולם בפרשת ויקרא (ב', טז) בהקרבת קומץ במנחת העומר - לפי מסורת רבותינו שבתורה שבע"פ, נאמר במפורש שרק הקומץ קרב, וכך נאמר שם: "וְאִם תִּקְרִיב מִנְחָת בְּפוּרִים לֵה' וּגו' וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אֲזִכְרָתָהּ מִגִּרְשָׁהּ וּמִשְׁמֶנָּה עַל כָּל לִבְנֵי אִשָּׁה לֵה'". ויש לתמוה א"כ איך סתמה התורה בפרשת אמור כאילו כל המנחה קריבה, בשעה שרק הקומץ קרב? אולם לפי הנ"ל יש לבאר, שאכן מעיקר הדין הרי שכל הקרבן הוא אשי לה', ובפרשת אמור לא פירטה התורה בפירוט מה נעשה למעשה בפועל, שכן אין זה מעניינה בפרשה זו, ורק בפרשת ויקרא שפירטה התורה מה בדיוק נקרב כאן פירטה התורה שרק הקומץ קרב ולא השיריים.

מדוע מנחות אינם נאכלות חמץ?

ואם יפקפק ליבך בדבר בטענה כי אין לנו כאן אלא דיוקים קלושים, הרי שממקום אחר נלמד את הדבר באופן מפורש. וכך נאמר בדיני המנחה שבפרשת צו (ו', י): "לֹא תֹאֲפֶה חֶמֶץ, חֶלְקָם נִתְּתִי אֹתָהּ מֵאִשִּׁי". כלומר, מכיוון שמנחה היא מאשי ה' לכך אסור לה להיאפות חמץ. והיינו שהרי איסור חמץ באופן כללי לא נאמר על חלק אכילת הכהנים אלא על חלק מזבח בלבד, וככתוב המפורש (ב', יא): "כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תִּקְרִיבוּ לֵה' לֹא תַעֲשֶׂה חֶמֶץ, כִּי כָל שֹׂאֵר וְכָל דְּבִשׁ לֹא תִקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשָּׁה לֵה'". היינו שאסור לעשות את המנחה חמץ משום שאסור להקריב שאור אשי לה'. אולם נשאלת השאלה, הן אמנם הקומץ הוא חלק מזבח ולכן אסור לאפותו חמץ, אבל הנותרת מן המנחה מדוע שלא תאפה חמץ הרי איננה מוקרבת לה' (והרי במנחת סולת הקמיצה היא לפני האפייה, וניתן לעשות את שיירי המנחה חמץ על אף שהקומץ איננו חמץ). אולם מה שסתמה התורה במקום אחד הרי פירשה במקום אחר, שאף את שיירי המנחה לא ניתן לעשות חמץ. ופירשה התורה טעם הדבר משום שכל המנחה מעיקרה היא אשי לה',

אלא ששיירי המנחה ניתן לכהנים מתוך אִשָּׁה ה', ועל כן אכילתם היא כאכילת מזבח וחייבים לאכול רק מצה. וכך אכן נראה שפירש החזקוני על אתר, וז"ל: "חלקם נתתי אתה מאשי", **נתינת טעם הוא ללא תאפה חמץ כיון שהיא חלקם מאשי הרי הוא כדין אשי שנא' בהם "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו", ולכך לא תאפה חמץ.**

איסור חמץ בלחם הפנים מדוע ומניין?

והנה, שנינו במשנה במנחות (ה', א): "כל המנחות באות מצה, חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם שהן באות חמץ". והנה, בלחם שבתודה ובשתי הלחם מפורש הדין בתורה שהם באים חמץ, אולם בלחם הפנים לא מפורש בתורה לא חמץ ולא מצה, ובמשנה מבואר שהם באים מצה, וצריך להבין מניין לנו דין זה? ובגמ' (מנחות נב ע"א – ע"ב) ישנה ילפותא לכל המנחות שבהם באות מצה, אולם אין שם לימוד מיוחד ללחם הפנים. וע' ספרא (דבורא דנדבה פרשה י"ב) שלריה"ג יש לימוד על לחם הפנים, אולם לרע"ק שם אין לימוד על כך, ומניין א"כ שלחם הפנים שונה מחלות תודה ומשתי הלחם? ונראה שהעניין מתבאר לפי דברינו. שהנה בלחם הפנים הגם שאין קומץ מהלחם עצמו, ורק בזיכי הלבונה קרבים ע"ג מזבח, מ"מ אף בהם נאמר שהלחם לכהנים הוא מאִשָּׁה ה', וכך נאמר בלחם הפנים (כ"ד, ה-ט): "וְלִקְחֶתָּ סֹלֶת וְאִפִּיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּי עֶשְׂרֵה חֲלוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרִינִים יִהְיֶה הַחֶלֶק הָאֶחָד: וְשָׁמֶתְ אֹתָם שְׁתֵּי מַעְרְכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעְרֶכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר לִפְנֵי ה': וְנָתַתְּ עַל הַמַּעְרֶכֶת לְבִנָּה זָכָה וְהִיְתָה לְלֶחֶם לְאִזְכָּרָה אִשָּׁה לַה': בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת יַעֲרֹכְנוּ לִפְנֵי ה' תָּמִיד מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם: וְהִיְתָה לְאִזְכָּרָה וּלְבָנָיו וְאֶכְלָהּ בְּמִקוֹם קֹדֶשׁ כִּי קֹדֶשׁ קִדְּשִׁים הוּא לוֹ מֵאִשִּׁי ה' חֶק עוֹלָם". והיינו שהלבונה היא האזכרה שלהלחם אִשָּׁה לַה', והלחם ניתן לכהנים מאִשָּׁה ה'. ולכך אף לחם הפנים הוא בכלל שאר המנחות לעניין חמץ, שהרי הוא כמו שאר מנחות חלק גבוה. אולם שתי הלחם ולחם שבתודה, הרי אין מהם למזבח כלל ואינם מאשי ה', אלא כך הוא עיקר דינם שהם נאכלים, ולא כתוב בהם בתורה שהם מאשי ה'.

מדוע מנחת כהן היא כליל?

ובכך יבואר דין יוצא דופן הנאמר במנחת כהנים ולא נאמר בקרבנות בהמה של הכהנים. וכך נאמר במנחת כהנים (ו', טז): "וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֹאכַל". והיינו שמנחת כהנים כולה כליל ואינה נאכלת, מה שלא מצינו דין זה בקרבנות בהמה של כהנים. ויש לתת את הדעת בהבנת הענין. ונראה כי הן הן הדברים אשר דברנו, משום שבמנחה זוכים הכהנים בשיירי המנחה מאִשָּׁה ה', ולא ניתן להם חלק זה אלא בקרבן ישראל בלבד, אבל בקרבן שהם מקריבים הרי שהם צריכים להקריב כפי עיקר העניין שכל הקרבן לה' ולהם עצמם לא ניתן חלק מזה.

ביאור סדר הקרבנות בפרשות ויקרא - צו

ויתכן לבאר לפי"ז משהו מסדר הקרבנות שבפרשת ויקרא ובפרשת צו. בפרשת ויקרא סדר הקרבנות הוא קרבנות נדבה - עולה, מנחה ושלמים, ואח"כ קרבנות חובה - חטאת ואשם. (וכך

שתי פרשיות הקרבנות שבפרשת ויקרא נקראים בספרא: "דבורא דנדבה" ו"דבורא דחובה". אולם אף בתוך פרשת נדבה עצמה יש מקום עיון בסדר הקרבנות. הקרבן הראשון המתבאר בפרשה זו הוא עולה ואח"כ מנחה ואח"כ שלמים. ולכאורה מן הראוי היה לסדר את כל קרבנות הבהמה תחילה ואח"כ קרבן מנחה שאיננו בעל חי. ויתכן אמנם לומר שתחילה הוסדרו קרבנות קדשי קדשים ואח"כ קדשים קלים, ועוד ניתן לבאר באופן דומה, שתחילה סודרו הקרבנות שהם כולם כליל ואח"כ הנאכלות לכהן ואח"כ שלמים הנאכלים לבעלים. אולם נראה כי הסבר זה איננו מספק, שכן לא הוזכר כלל בפרשת ויקרא ענין זה של ההבדל בין קדשי קדשים לקדשים קלים, וכן לא הוזכר ששלמים נאכלים לבעלים. ואם אמנם לגבי פרשת ויקרא הרי שאולי יתכן ליישב כהנ"ל, אולם ככל הנוגע לסדר הקרבנות שבפרשת צו לא ניתן ליישב כן. סדר הקרבנות בפרשת צו הינו: עולה, מנחה, חטאת, אשם ושלמים. הרי שמנחה הוסדרה לאחר עולה ותמוה מדוע לא הוסדרו חטאת ואשם לאחר עולה ואח"כ מנחה, והרי חטאת ואשם הינם גם קדשי קדשים ואף נאכלים לכהנים.

ולפי דברינו הרי שסדר הקרבנות מיושב באופן נאות. תחילה הוסדרו - בין בפרשת ויקרא ובין בפרשת צו, הקרבנות שהינם כולם לה', והם עולה שהיא כולה כליל ומנחה שמעיקרה היא כולה לה', אלא שה' נתן מחלקו לכהנים. ואח"כ הוסדרו קרבנות חטאת ואשם הנאכלים לכהנים והינם קדשי קדשים. ואח"כ שלמים שנאכל אף לבעלים והוא קדשים קלים. ואמנם בפרשת צו הטעימה התורה במפורש בסוף פרשת המנחה (שם), שמנחת כהן היא כולה כליל, ולמדנו מזה שמנחה בעיקרה היא כולה כליל ולכך נסמכה לפרשת עולה. ואף בפרשת ויקרא הוסדרה מנחה לאחר עולה, משום שאף מנחה בעיקרה היא כולה כליל.

מעתה מתבארת היטב ההערה שהעמדנו בפתח הדברים, מדוע אכילת המנחות הוזכרה בדיני המנחה שבפרשת ויקרא לעומת שאר קרבנות הבהמה שלא הוזכרה האכילה שלהם? והיינו משום שבפרשת ויקרא מוזכר בעקרון רק חלק ה' שבקרבן ולא חלק האכילה של הכהנים או הבעלים, ומשום שהקרבנות בפרשת ויקרא אינם עסוקים בדיני הקרבן מצד עצמו, אלא עניינם האדם המקריב היאך היא הקרבתו וחיובו, והקרבת האדם הרי אינה באכילת הבשר, אלא במה שהוא מביא לה'. אולם במנחה כל המנחה הרי היא של ה', ולכן יש להזכיר שעל אף שכל המנחה של ה', הרי שחלק מאשי ה' מתקיים ע"י אכילת הכהנים ואיננו מוקרב לגבוה. ועוד טעם יש בזה, שהרי התבאר שכל מה שמנחה סודרה לאחר עולה זהו משום שבעיקרה הרי היא כולה כליל, אולם הרי בפועל אין הדבר כן, והוצרכה התורה לבאר כי זכיית הכהנים במנחה היא מאשי ה', ולכך היא דומה לעולה אלא שה' זיכה מחלקו לכהנים.

מה בין שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה לנחסר חלב או בשר בקרבנות בהמה?

ובכך יתבאר עוד דין מדיני המנחות שלמדנו מתוך התורה שבע"פ. בגמ' במנחות (ט ע"א) שנינו: איתמר: שירים שחסרו בין קמיצה להקטרה - רבי יוחנן אמר: מקטיר קומץ עליהן, וריש לקיש אמר: אין מקטיר קומץ עליהן, ע"כ. מבואר כי לדעת ריש לקיש ישנו חילוק בין קרבן בהמה לקרבן מנחה, שבקרבן בהמה הרי שאם נחסר מהבשר ניתן לזרוק את הדם, אבל במנחה אפילו

אם נחסר משהו ממנה לא ניתן להקריב את הקומץ. ולאמיתו של דבר אף לדעת ר' יוחנן ישנו חילקו בין מנחה לבהמה בנושא זה, שאפילו לדעתו מנחה שחסרה בין קמיצה להקטרה השיריים אסורים באכילה (מנחות שם ע"ב), ונדרש שם מקרא. אולם בקרבן בהמה לא נאמר דין זה. (וראה שם בסוגיה שפשטות הברייתות מורה כדעת ריש לקיש שמנחה שחסרה כל שהוא לאחר קמיצה אינה נקטרת). ויש להבין מדוע אכן חלוקה מנחה בדין זה מקרבן בהמה? ונראים הדברים מכוונים למה שהתבאר לעיל, כי מנחה בעיקרה היא כולה לגבוה, והקומץ מהווה נציג של כל המנחה למזבח, ולכן בהיחסר חלק מהמנחה הרי שנחסר חלק מהותי מהקרבן של אִשָּׁה ה', ולכן לדעת ריש לקיש לא ניתן להקריב את הקומץ משום שאינו יכול להיות נציג של כל המנחה במצב זה. משא"כ בקרבן בהמה שלא שייך ענין זה.³ ואמנם אם מדברי ריש לקיש אין הדברים מוכחים (ע' הערה לעיל), הרי מדעת ר' יוחנן הדברים מוכחים שבעתים. שכן כאמור ר' יוחנן סובר ששיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה על אף שהקומץ נקטר, מ"מ מנחה שחסרה כל שהוא אין השיריים ניתרים באכילה. ודבר זה צריך תלמוד, הרי מכיוון שהמנחה כשירה, מדוע לא יותרו השיריים באכילה? אלא שר' יוחנן סובר שנהי שהקביעה של הקומץ כחלק המייצג את כל הקרבן נעשית כבר בשעת הקמיצה, ולכן חסרון השיריים לאחר הקמיצה אין בה לפסול את הקרבן, ומשום שכבר נקבע הקומץ כחלק הבלעדי של המזבח, אולם ככל הנוגע לזכיית הכהנים בשיריים אין זה חל אלא בשעת הקטרת הקומץ, ומכיוון שבשעת ההקטרה אין המנחה שלימה, אין לפנינו את המנחה כפי צורתה מעיקר דינה שתותר לכהנים, והרי זה כנאבדה המנחה בין הקמיצה להקטרה, שאין ההקטרה כמעשה מתיר בעלמא של השיריים (וככל הקרבנות), אלא זכיית הכהנים בשיריים היא אך ורק ע"י שהקומץ מהווה נציג שלהם עצמם בהקטרה, והרי הם צריכים להיות בשעה זו כפי צורתם

³ אולם לכאורה יש להקשות כי מדברי הגמ' שם נראה לא כן. שהרי מבואר שם בגמ' שלדעת ר' אליעזר הסובר שאף כאשר אבד הבשר והחלב נזרק הדם, אף במנחה אם נאבדו כל השיריים ניתן להקטיר את הקומץ. ולדברינו לכאורה אין הדבר מובן, שהרי אם הטעם שהמנחה פסולה כשנחסרה בין הקמיצה להקטרה זהו משום שחסר את חלק ה', אין זה שייך למחלוקתם של ר' אליעזר ור' יהושע בדין אבד החלב והבשר בקרבן בהמה. אולם יש לפלפל ולבאר את הענין אף לפי דברינו, ואין כאן מקומו באריכות. וארמוז על העניין בקצרת האומר מבלי להרחיב במקורות על הענין. בהקטרת הקומץ מתקיימים שני עניינים, יש כאן את קיום זריקת הדם שבשאר קרבנות בהמה, ויש כאן את ההקטרה כהקטרת האימורין (ולכך מנחת הכהנים נקמצת, והקומץ קרב לעצמו והשיריים קרבים לעצמם, הקומץ כזריקה והשיריים כאימורין). והנה כל דברינו עניינם בחלק המזבח של המנחה שכל המנחה בעיקרה למזבח כמו האימורין בבהמה, אבל ככל הנוגע לקיום הכפרה הנעשה בזריקה בבהמה ובמנחה בהקטרת הקומץ, הרי שבר זה נעשה בפועל רק ע"י הקטרת הקומץ, שהרי לולי כן לא היו הבעלים מתכפרים רק אחרי אכילת המנחה ע"י הכהנים. מעתה לשיטת ר' אליעזר שניתן לזרוק את דם הבהמה אף לולי בשר וחלב, הרי שקיום הכפרה שבקרבן מתקיים אף ללא חלק המזבח והכהנים והבעלים כלל, מעתה אף במנחה הכפרה מתקיימת בקיום הזריקה ללא המנחה כלל, והזריקה במנחה היא ע"י הקטרת הקומץ. אבל לדעת ר' יהושע הסובר שלולי שנשאר מחלק המזבח והבעלים אין הקרבן כשר, הרי שבמנחה צריך להשאר מהמנחה, אלא שלא די במנחה שישאר כזית, משום שבמנחה אין חילוק בין חלקי המנחה, ששיעורה כולה כמות שהיא היא לגבוה כולה. ויש עוד לפלפל בזה ואין כאן המקום. ואל תאמר שלפי הדברים הנ"ל הרי שכל דברינו בענין זה נפרכים, שהרי הא ששיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה פוסלים את הקרבן הוא משום שכל השיריים שיעור אחד הם ולא משום שהם בעיקרם עומדים לה'. אולם אין הדברים כן, שאם בעיקרם הם היו לכהנים מתחילת דינם, הרי שלא היה בהם דין זה, שלגבי אכילת הכהנים אין לומר שכל השיריים הם שיעור אחד, ורק לגבי ההקטרה למזבח שהם אשי ה', הרי שלא נאמר בהם חילוק שיעור וכולם דבר אחד הם וכפי שנתבאר בפנים, וזוק'.

המקורית בשעת הבאה. ואף בלחם הפנים כן הוא שדינו כמנחה לעניין חסר, כמבואר בגמ' במנחות (יב ע"ב).

אכילת חזה ושוק בשלמים

וכל האמור לעיל בעניין אכילת קרבנות בהמה אינו אלא בקרבן חטאת ואשם ואכילת בעלים בשלמים, אולם בחלק הכהנים שבקרבן שלמים אין הדבר כן, וכך נאמר לגביהם (ז', כח-לה): "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַמִּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה' יָבִיא אֶת קֶרְבָּנוֹ לִיקְנוֹק מִזֶּבַח שְׁלָמָיו: יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֶת אֲשֵׁי יְקֹוֹק אֶת הַחֶלֶב עַל הַחֹזֶה יְבִיאֵנוּ אֶת הַחֹזֶה לְהַנִּיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לְפָנָי ה': וְהַקֵּטִיר הִפְהֵן אֶת הַחֶלֶב הַמְזֻבָּחַ וְהָיָה הַחֹזֶה וְהָיָה הַחֹזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין תִּתְּנוּ תְּרוּמָה לִכְהֵן מִזִּבְחֵי שְׁלָמֵיכֶם: וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין תִּתְּנוּ תְּרוּמָה לִכְהֵן מִזִּבְחֵי שְׁלָמֵיכֶם: הַמִּקְרִיב אֶת דָּם הַשְּׁלָמִים וְאֵת הַחֶלֶב מִבְּנֵי אַהֲרֹן לוֹ תִּהְיֶה שׁוֹק הַיָּמִין לְמִנְחָה: כִּי אֶת חֹזֶה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה לְקַחְתִּי מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִזִּבְחֵי שְׁלָמֵיהֶם וְאֶתְּנֶן אֹתָם לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וּלְבָנָיו לְחֶק עֹלָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: זֹאת מִשְׁחַת אַהֲרֹן וּמִשְׁחַת בָּנָיו מֵאֲשֵׁי ה' בְּיוֹם הַקָּרִיב אֹתָם לִכְהֵן לַה'. הרי שלגבי חלק הכהנים בשלמים נאמר במפורש שהינם חלק ה', ולכך צריך להניפם, אלא שביום משחת אהרן ובניו (בימי המילואים) נתן הקב"ה מחלקו לכהנים את החזה (ולגבי השוק על אף שבמילואים הוא קרב, מ"מ לדורות נקבע שהוא לכהנים, והוא עצמו יוכיח שממה שהוא קרב במילואים, הרי שבעיקרו הוא לה'), ולכן אך ורק לגבי חלקים אלו מכל קרבנות הבהמה כתוב (פסוק לה) שהם "מֵאֲשֵׁי ה'" וכמו חלק הכהנים במנחות. ויש לציין שדיני אכילת המנחות וחזה ושוק של שלמים נאמרו יחד בפרשת המילואים (י, יב-טו), ונראים הדברים שדין אחד להם וזכיית הכהנים בהם הייתה במילואים, ובכך נקבעה הלכה לדורות.

פירוש הפסוק "זֶה יְהִי לָךְ מִקְדָּשׁ הַקְּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ"

אולם נראה לכאורה כי פסוק מפורש סותר את כל דברינו. שהרי כך נאמר בחומש במדבר (י"ח, ט): "זֶה יְהִי לָךְ מִקְדָּשׁ הַקְּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קֶרְבָּנְךָ לְכָל מִנְחָתְךָ וּלְכָל חֲטָאתְךָ וּלְכָל אֲשָׁמְךָ אֲשֶׁר יִשְׁבִּיבוּ לִי קֶדֶשׁ קְדָשִׁים לָךְ הוּא וּלְבִנְיָךְ". הרי שכל זכיית הכהנים בכל הקרבנות הינה מן האש, בין במנחה, בין חטאת ובין אשם. ולחומר העניין נראה לפרש ע"ד הפשט, שהאמור כאן "מן האש" אין כוונתו כמו "מאשי" האמור בחומש ויקרא, אלא הכוונה היא לפרש באופן כללי את מתנת הכהנים מהקרבנות, וקראה התורה לכל הקרבנות כאן "מן האש", משום שקרבנות הם דברים הקרבים לאשים. ואמנם במדרש חז"ל (ספרי פיסקא קי"ז) דרשו מתיבות "מן האש" שעור העולה לכהנים, והיינו שבמדרש זה תיבות "מן האש" לא נתפרש כהולך על כל הקרבנות אלא על עור העולה בלבד. ולפי מדרש זה הרי שלא קשה כלל על דברינו. (וע' ספרי זוטא שם בדרך אחרת). ואולם בגמ' בקדושין (נב ע"ב) נדרש "מן האש" על כל הקרבנות, ונדרש שם שמתנות הכהנים בקדשים היא משלחן גבוה, ואף חטאת ואשם. אולם הגמ' דורשת שם תיבות אלו ללמד דין אכילת כהנים, ונמצא כי תיבות אלו ללמד הלכה באו ולא להגדיר את

מהות האכילה ועניינה, וצ"ע. וראה עוד דברים (י"ח, א): "לא יהיה לפנהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל, אשי יקוק ונחלתו יאכלון".

קדשי קדשים וקדשים קלים

והנה אף אם לא נקבל את כל דברינו הנ"ל בחילוק שבין מנחה לקדשי קדשים, וכפי פשטות הכתוב בספר במדבר שכל קדשי הקדשים זכיית הכהנים הוא מאשי ה', אולם זכינו לדין שזה בוודאי הגדרת אכילת מנחה שאכילת הכהנים היא מאשי ה' (ונפ"מ בכך ששיירי המנחות נאכלים מצות ולא חמץ), אלא שלא רק במנחה הדין אלא כל קדשי קדשים כחטאת ואשם אכילת הכהנים היא מאשי ה'. ואוסיף כאן ביאור בדבר הפשוט בעניין החילוק שבין קדשי קדשים לקדשים קלים, אלא שאולי יש בדברי להלן איזה תוספת ביאור בעניין, על כן אמרתי לכתוב עניין זה אולי יהיה בזה איזה תועלת. שיש להבין מהו ענין קדשי קדשים ומהו ענין קדשים קלים, ומהו יסוד החילוק שביניהם. ונראים הדברים, שקדשי קדשים הינם קדשים המיוחדים כולם לה' וקדשים קלים הינם קדשים שיש בהם חלק גבוה וחלק הדיוט. שקרבן שלמים מעיקרו הוא קרבן שבא לשמחה באכילת בשר לפני ה', וכך הוא עיקר עניינו, אלא שהשמחה לפני ה' מתקיימת בהבאת הקרבן והקטרת האימורין וע"י כך אכילת הבשר היא שמחה לפני ה'. ואילו קרבן חטאת ואשם אינם באים בעיקרם לאכילה כלל אלא עיקר ענינם הקרבת קרבן לכפרה, וממילא בדין הוא שהם כולם שייכים לה', אלא שזיכה הקב"ה מחלקו לכהנים - "אשי יקוק ונחלתו יאכלון".

ודבר זה ברור הוא מדברי הספרא (דבורא דחובה פרשה י"א), שלמדים שם לעניין מעילה: "מקדשי ה' - המיוחדים לשם יצאו קדשים קלים שאינם לשם" וכו', יעו"ש. הרי שעל אף שבקדשי קדשים יש אכילת כהנים, מ"מ לפני הזריקה הרי הם חשובים מיוחדים לה', ואילו בקדשים קלים, על אף שיש הקטרת אימורין, אינם נחשבים לקדשי ה' ואף האימורין עצמם אלא לאחר זריקת דמים. ויסוד כל קרבנות קדשי קדשים הוא עולה שכולו לה', אלא שאף חטאת ואשם הם כולם לה', והכהנים משלחן גבוה זכו. וענין זה שהכהנים משלחן גבוה זכו עניינו, שמעיקר דינם של החטאת ואשם שהם כולם לה' (ובחטאות הפנימיות שאינם נאכלות הרי שהולכות לשריפה ובכך מתקיים מצוותן לה'), אלא שזיכה הקב"ה לכהנים בחלקו.

ולכך קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים, והיינו במקום המיוחד לה' ובמקום המזבח, שהרי אכילת הכהנים היא במקום אכילת המזבח ונעשית במקומו. ומקרא מלא הוא (ויקרא י', יב): וידבר משה אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר ואל בניו הנותרים, קחו את המנחה הנותרת מאשי יקוק ואכליה מצות אצל המזבח כי קדש קדשים הוא", הרי שדין האכילה בתוך הקלעים עניינה "אצל המזבח", שכן אכילת הכהנים עומדת כאן במקום אכילת מזבח, וממזבח זכו. ולכך קדשי קדשים נאכלים ליום ולילה בלבד, שהרי דינם כחלק המזבח שכשר עד הבוקר של יום השחיטה, משא"כ קדשים קלים נאכלים לשני ימים, שאין האכילה תלויה בדין ההקטרה. וקדשי קדשים נאכלים לזכרי כהונה לפני מן הקלעים ליום ולילה, שכן אכילתם כעין עבודה היא,

שאכילתם היא במקום אכילת מזבח, ולכן דווקא זכרים הכשרים לעבודה אוכלים ורק במקום הכשר לעבודה. אלא שאין זה עבודה גמורה ובעלי מומין כשרים לאכילה.

ובשחיטת חטאת כתוב בתורה (ויקרא ד', כד): "וְשַחַט אֹתוֹ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה לְפָנַי יִקְוֶן". וכשבאה התורה לפתוח בתורת החטאת הרי שתחילת הדברים הם (ו', יח): "זאת תורת החטאת, בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר תִּשְׁחַט הָעֹלָה תִּשְׁחַט הַחֲטָאת לְפָנַי יִקְוֶן קֹדֶשׁ קִדְשִׁים הוּא".⁴ וכן באשם (ז', א-ב). והנה אין ענין התורה שם בשחיטה, אלא עיקר עניינה הוא מה קרב למזבח ומה נאכל לכהנים, וכמבואר לכל מעיין שם. ומפורשים הדברים כן בתורת השלמים, שלא הוזכר שם ענין שחיטה כלל (שם, יא ואילך; שם, כט ואילך), ומדוע הוזכרה א"כ השחיטה בחטאת ואשם. אלא שבאה התורה להקדים לעניין האכילה בקדשי הקדשים, שמעיקר הדין הרי שחטאת ואשם הם כעולה, ובמקום אשר תשחט העולה ישחטו הם, ולכן מעיקרם הם כולם לה', אלא שזיכה ה' מחלקו לכהנים. ומכיוון שכן - שחטאת ואשם בעיקרם הם לגבוה, הרי שלכן דין אכילתם שונה לגמרי מדין אכילת קדשים קלים, שרק זכר בכהנים אוכל אותם ורק במקום קדוש, כמפורש בתורה שם. והקדימה התורה לפני שפירשה דין אכילתם, לפרש מהות עניין זה מדוע כך דיני אכילתם, משום שבעיקרם הינם כעולה, ובמקום אשר ישחט העולה ישחטו הם.

אלא שעדיין תמוה לי, אכילת חזה ושוק הנאכלים כשאר בשר השלמים בירושלים ונאכלים אף לנשי הכהנים ועבדיהם כמפורש במשנה (זבחים ה', ו-ז), והרי חלק הכהנים בחזה ושוק נתפרש בתורה שהוא מאשי ה' וכפי שהבאנו לעיל, ומעתה מדוע ישתנה דינם להיות כבשר קדשים קלים, ולא כקדשי קדשים. ואפשר, משום שלא הייתה להם שעה אחת שהיו מיוחדים לה', שהרי לפני זריקה אף האימורין אינם מיוחדים לה', שהרי אין מועלים בהם לפני זריקה, ומזבח זוכה בהם ע"י זריקה, ומכיוון שמיד עם הזריקה אין החזה ושוק מיועדים לגבוה אלא לכהנים, הרי שלא הייתה שעה אחת שהיו מיוחדים לה', ולא חל בהם דין קדשי ה' להיות נאכלים לפני מן הקלעים, אלא דינם כשאר קדשים קלים לעניין קדושתם, אלא שנאכלים רק לכהנים וכתרומה, וצ"ע בכל זה.

לאחר כותבי כל זאת, מצאתי שבחלק מעיקרי הדברים כיוונתי לדעת גדול, הלא הוא הרדצ"ה (לעיל הע' 1 עמ' קג - קד), והוא הוסיף שם דברים בהבנת מהות העניין. וכאן אני רואה לנכון לציין, כי התבקשתי מידי הרב ישראל הלפרין נ"י לכתוב מאמר זה סמוך ונראה להוצאת הגיליון לאור (ע"ס הערה שכתבתי באיזה מקום לפני שנים רבות), ולא הספקתי לעיין במפרשים השונים כפי שצריך. על כן יתכן מאד שחלק מההערות ומהתשובות ימצאו בידי המפרשים, ואי"ה עוד חזון למועד לשוב ולדון בהרחבה ובבדיקה מעמיקה. וסמכתי על כך שאין ביהמ"ד בלא חידוש, וסביר להניח כי בדברי יש מן החידוש שלא נמצא בדברי המפרשים.

⁴ ויש בזה דקדוק, שהנה רק בחטאות החיצוניות פירשה התורה ששחיתתם במקום העולה, ואילו בחטאות הפנימיות לא פירשה התורה כן (ראה ד', ד; שם, טו). והיינו שקדושתם של חטאות הפנימיות שהינם קדשי קדשים, אינם צריכים לעולה, שהרי הם כולם לה' ובשרם נשרף. אבל בחטאות החיצוניות שנאכלות, בהם הוצרכה התורה לומר שהינם קדשי קדשים ונשחטים במקום העולה.

הרב שמואל צבי ברנר

ירושלים

מהות ההבדל בין חטאת לאשם¹

תמצית: בפרשיות ויקרא-צו נאמרו תורת הקרבנות. יש שני סוגי קרבנות בהמה עיקריים הבאים על חטא: האחד הוא "חטאת", והשני הוא "אשם". (בתוך החטאת יש לפעמים אפשרות להביא במקום בהמה – עוף או מנחה).

ההבדל המהותי בין חטאת לאשם אינו ברור דיו. במאמר זה ננסה להבין את ההבדל ביניהם מתוך התבוננות בשלשה דברים.

א. לשונות המקראות ביחס לחטאת ואשם.

ב. מתוך סוגי החטאים.

ג. ומתוך הדינים המיוחדים שיש בחטאת מול אשם.

אחר שנבין את ההבדל, ננסה לעמוד על כמה נקודות בדברי חז"ל במשנה ובגמרא.

התבוננות בלשונות המקרא

המעין בפרשיית הקרבנות ישים לב שהתורה הקפידה מאד על כל קרבן – בשמו המיוחד לו, וחזרה על זה שוב ושוב, כגון: "עֲלֵה הָאֵשׁ", "מִנְחָה הִוא", "חֲטָאת הִוא", "אֲשָׁם הִוא". ולכן באמת יש חשיבות מרובה להקרבה לשמה, וזה הרי כוונת "לשם זבח". לכן לכל קרבן יש שם ומהות אחרת, וממילא אף דינים שונים.

בלשונות המקרא בפרשיות ויקרא-צו, לא נמצא חילוקים מיוחדים לשוניים, ואדרבה ניתן למצוא את השורש "אשם" ביחס לקרבן חטאת, לדוגמא: בפר כהן משיח (ויקרא ד, ג) "אִם הִכְהֵן הַמְּשִׁיחַ יִחַטֵּא לְאֲשַׁמַּת הָעַם וְהִקְרִיב עַל חֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא פֶּר בֶּן בֶּקָר תָּמִים לֹה' לְחֲטָאת", וכן בפר העלם דבר של ציבור (שם, יג) "וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנִעְלַם דְבַר מְעִינֵי הַקֹּהֵל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ וְאָשְׁמוּ", וכעי"ז בנשיא (שם, כב) וביחיד (שם, כד). ובפרט בחטאת עולה ויורד (ויקרא ה, ד-ו) "...וְהִוא יָדַע וְאָשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה: (ה) וְהִיָּה כִי יֵאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ: (ו) וְהִבִּיא אֶת אֲשָׁמוֹ לִיקָוֶקַע עַל חֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא..."

ובאותה מידה ניתן למצוא את השורש "חטא" ביחס לקרבן אשם. לדוגמא: באשם מעילות (ויקרא ה, יז) "וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תַחַטֵּא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת יִקְוֶקַע אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ וְלֹא יָדַע וְאָשַׁם וְנָשָׂא עֹנּוֹ". וכעי"ז באשם גזילות (שם, כא).

¹ בכתיבת המאמר נעזרתי בדברי רבים וטובים שניסו ללמד על מהות ההבדל בין החטאת לאשם ודבריהם משוקעים בדברי.

ואת הלשונות "כפרה" ו"סליחה" מצינו למכביר הן בחטאת והן באשם. אולם במקומות אחרים במקרא מצינו את הלשון "השבה" ביחס לאשם.

(במדבר ה, ז) "וְהִתְנַדְּדוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהִשִּׁיב אֶת אַפְשׁוֹ בְּרֹאשׁוֹ וְחִמֵּי שְׂתוֹ יִסֹּף עָלָיו וְנָתַן לְאֲשֶׁר אָשָׁם לוֹ"

(במדבר יח, ט) "זֶה יִהְיֶה לָּךְ מִקֹּדֶשׁ הַקֹּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קֶרְבָּנָם לְכֹל מִנְחָתָם וּלְכֹל חַטָּאתָם וּלְכֹל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קֹדָשִׁים לָּךְ הוּא וּלְבִנְיָךְ."

(שמואל א ו, ג) וַיֹּאמְרוּ אִם מְשַׁלְּחִים אֶת אַרְוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֵל תְּשַׁלְּחוּ אֹתוֹ רִיקָם כִּי הִשָּׁב תְּשִׁיבוּ לוֹ אֲשָׁם אֲזַ תִּרְפְּאוּ וְנִוְדַע לָכֶם לָמָּה לֹא תִסּוּר יָדוֹ מִכֶּם."

כלומר באשם יש מימד של "השבה", להשיב לה' דבר ועי"ז להתכפר. ולשון זו לא מצאנו לגבי חטאת. כך שעלה בידינו נקודה אחת, והיא שבאשם יש מימד של השבת דבר לה' משא"כ בחטאת, אך עדיין לא עמדנו על שורשם של דברים. ולצורך זה נעבור להתבונן בסוגי החטאים על מה מביאים חטאת ועל מה מביאים אשם.

סוגי החטאים

הנה הכלל של חטאת הוא, שכל שחייב במזיד - כרת, יש בו בשוגג חטאת. וכך דרשו חז"ל מלימוד המקראות. כלומר נעשתה ע"י האדם עבירה שמנתקת אותו מהחיים, עד כדי שאם היה זה במזיד - היה נכרת, ואולם עתה שעשה זה בשוגג - צריך הוא לכפרה שתחזירנו לשורש החיים. וזה נעשה ע"י עבודת הדם - שהדם הוא הנפש - בחיטוי המזבח.

לעומת זאת אשם בא על כמה עברות מיוחדות, וננסה לעמוד על המכנה המשותף שלהם - לאור הנתבאר - השבה על לקיחה.

א. אשם מעילות - על לקיחת דבר קודש.

ב. אשם גזילות - לקיחת דבר מחבירו עם שבועה בשם ה'. [ומוזכר לענין זה בפסוקים השורש "מעל" ("נפש כי תחטא ומעלה מעל בה' וכחש בעמיתו...")]

ג. אשם שפחה חרופה - שזה מעילה באשת איש בדרגה הנמוכה (יש מחלוקת תנאים מהי שפחה חרופה, אך עכ"פ לכו"ע מדובר באישות שאינה גמורה).

ד. אשם נזיר - בנזיר שנטמא בימי נזירותו, שהנזיר הוא קדוש וכשנטמא פגע בקדושה. (ועי' בבלי נזיר ט, א דלב"ש שאין שאלה בהקדש ה"ה נמי דאין שאלה בנזיר, ופי' תוס' "דנזירות כהקדש דכתיב קדוש יהיה גדל פרע")

ה. אשם מצורע - ראה צרעת עוזיה על שמעל בקודש [דברי הימים ב-כו (יח) וַיַּעֲמְדוּ עַל עֲזִיָּהוּ הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֹא לָךְ עֲזִיָּהוּ לְהַקְטִיר לָהּ כִּי לַכֹּהֲנִים בְּנֵי אֶהֱרֹן הַמִּקְדָּשִׁים

להקטיר צא מן המקדש **פי מעלת** ולא לך לכבוד מה' אלהים: (יט) ויזעף עזיהו ובגדו מקטרת להקטיר ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו לפני הכהנים בבית ה' מעל למזבח הקטרת] וכן צרעת גיחזי על לקיחת כסף [מלכים ב-ה, כז] "העת לקחת את הכסף ולקחת בגדים וזיתים וכרמים וצאן ובקר ועבדים ושפחות: (כז) וצרעת נעמן תדבק בך ובזרעך לעולם ויצא מלפניו מצרע בשלג].

ו. אשם תלוי – לא נתברר לי לעת עתה. (ויש בו שאלה גדולה, איך יתכן שאם ודאי חטא מביא חטאת בת דנקא, ואילו עתה כשמסתפק האם חטא מביא אשם בערכך כסף שקלים, ועי' רמב"ן עה"ת כאן. ויש לציין שיש שיטות תנאים ש"מתנרב אדם אשם תלוי בכל יום" ויובן עפי"מ שנבאר להלן במהות האשם).

לסיכום: ראינו שחטאת באה בדרך כלל על סוגי חטאים שבמזיד היה האדם נכרת מעמיו, ואילו אשם בא על סוגי חטאים של מעילה ולקיחת קודש. וכעת נעבור להתבונן בדינים המיוחדים של חטאת מול אשם.

הדינים המיוחדים שיש בעבודת החטאת ובדמו

בהתבוננות בדיני החטאת, נראה שיש בחטאת דינים מיוחדים משאר הקרבנות וכן מאשם, ובפרט לגבי עבודת הדם שבחטאת.

- א. בחטאת יש מתן ארבע שהן ארבע.
- ב. ודוקא למעלה מחצי המזבח.
- ג. ודוקא על הקרנות.
- ד. ודוקא באצבעו של הכהן, ולא מהכלי.
- ה. ובצורה של חיטוי המזבח (כלומר לא בזריקה או שפיכה).
- ו. רק דם חטאת (לרבנן) טעון כיבוס.
- ז. רק בחטאת יש לפעמים נתינת דם על מזבח הפנימי, ועל הפרוכת. וביו"כ אפילו לפני ולפנים בקדש הקדשים.
- ח. בחטאת שייך חטאות הציבור, ואילו באשם אין אשם ציבור.
- ט. יש חילוקים בחטאת בין חוטא לחוטא (כגון משיח נשיא ויחיד שמשוח מביא פר נשיא מביא שעיר ויחיד מביא כשבה או שעירה) ואין הבדלים כאלה לגבי אשם.
- י. באשם יש בו שיעור מסויים (שתי כסף) ואילו חטאת אפילו בת דנקא.
- יא. חטאת בדרך כלל באה על שוגג, ואשם בא אף על במזיד.

הסבר החילוק בין חטאת לאשם

ביאור הדבר, בחטאת - עיקרו הוא עבודת הדם, ושמו מורה עליו, שמהותו הוא "לחטא" - לנקות. לעומת זאת אשם כפי שראינו ענינו הוא השבה לה'.

כלומר, בחטאת עצם עבודת הדם וחיטוי המזבח, זה המכפר של החטאת, דהיינו הדם אשר הוא הנפש מכפר ומחטא ומטהר את ריחוק הנפש ממקורה. אבל באשם הבאת הקרבן והשבת דורון במקום החטא - זה עצמו העונש וזה עצמו המכפר. ולכן עבודות דם האשם - דומות לעולה, כי באמת גם אשם הוא בעצם השבה של לקיחה ע"י הבאת קרבן.

ומצאתי שהדברים מתפרשים בדברי הרמב"ן ויקרא ג, א וז"ל:

"בעבור כי החטאת בחייבי כריתות, שתשוב הנפש אל האלהים אשר נתנה,

והאשם לא יבא על חיוב כרת, וכאלו הוא לריח ניחוח כעולה".

עפי"ז נבוא לבאר כמה דברים בדברי חז"ל במשנה ובגמרא.

מחלוקת חכמים ורבי אליעזר באשם כחטאת

שנינו בריש מסכת זבחים:

"כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן הפסח והחטאת, הפסח בזמנו והחטאת בכל זמן. רבי אליעזר אומר אף האשם, הפסח בזמנו והחטאת והאשם בכל זמן, אמר רבי אליעזר **החטאת באה על חטא והאשם בא על חטא** מה חטאת פסולה שלא לשמה אף האשם פסול שלא לשמו".

ובגמ' דף י, ב הובאה ברייתא (תוספתא ריש מכילתין), ובתחילה רבי יהושע דוחה את ה"בנין אב" מחטאת משום דמה לחטאת שכן דמה למעלה, ולפי המסקנא רבי אליעזר לומד מהיקש "אמר לו רבי אליעזר הרי אומר **כחטאת כאשם** מה חטאת שלא לשמו פסול אף אשם שלא לשמו פסול".

לגבי הפסול של דם שנכנס להיכל, שנינו להלן דף פא, ב: "רבי עקיבא אומר כל דמים שנכנסו לכפר בהיכל פסולין וחכמים אומרים חטאת בלבד רבי אליעזר אומר אף האשם שנאמר **כחטאת כאשם**".

וכמו כן מצינו לענין אשם שמתו בעליו, בתמורה דף כ, ב: "אשם שמתו בעליו ושכיפרו בעליו ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיו לנדבה ר' אליעזר אומר ימותו", רש"י בפסחים דף עג, א מפרש את טעמו של רבי אליעזר "כל צדדיו של רבי אליעזר היה עושה אשם כחטאת לכל דבר, שנאמר **כחטאת כאשם**".

מאידך, גם לשיטת חכמים לומדים מההיקש של "כחטאת כאשם" לגבי סמיכה, וכמבואר בסוף הסוגיא בדף יא, א: "ולרבנן למאי הלכתא איתקש אשם לחטאת, לומר לך מה חטאת טעונה סמיכה אף אשם טעון סמיכה".

ובספרא (צו פרשה ה פרק ט אות א): "כחטאת כאשם מה חטאת מן החולין בידו הימנית וביום, אף אשם מן החולין ביום ובידו הימנית"².
ויל"ע מדוע לרבנן יש את הילפותא רק לגבי סמיכה, ואילו לגבי שאר הדינים דלעיל לא קיבלו את ההיקש של אשם חטאת.

כמו כן יש לבאר מדוע לרבנן אשם שלא לשמו כשר, הרי כאן סברת ר"א יותר מובנת דסו"ס אשם בא על חטא, ומה שייך שיקרב אשם ולא יעלה לבעליו לשם חובה.

וזו באמת סוגיית הגמ' בדף ה,א שריש לקיש הקשה "אם כשרים הם ירצו, ואם אין מרצין למה באין", וענה לו "רבי אלעזר מצינו בבאין לאחר מיתה שהן כשרין ואין מרצין", והשיב לו ר"ל, דבשלמא בעולה שייך שבאה אחר מיתה, אך אשם דלא אתי לאחר מיתה מנלן", והשיבו ר"א "הרי מחלוקתך בצידו רבי אליעזר אומר אף האשם", וענהו ר"ל "זהו שאומרין עליו אדם גדול הוא קאמינא אנא משנה שלימה ואת אמרת לי רבי אליעזר". ואח"כ הגמ' שקלי וטרי להוכיח זאת מהפסוקים וללמוד דאשם שלא לשמו כשר ולא מרצה.

אולם עדיין טעמא בעי, איך יתכן שיש אשם בלי שיכפר, וכטענת רבי אליעזר "החטאת באה על חטא והאשם בא על חטא, מה חטאת פסולה שלא לשמה אף האשם פסול שלא לשמו".

לאור הנ"ל תבאר שיטת חכמים. לגבי השאלה למה לרבנן למרות שס"ל את ההיקש "כחטאת כאשם" מ"מ לא למדו זאת לגבי כיבוס דם. והתשובה, כי דווקא בחטאת שעיקרה הוא הדם, נאמר הדין דכיבוס, אבל בשאר קרבנות כולל אשם – אין הדם עיקרי כ"כ כמו חטאת אלא עצם הבאת הקרבן והקטרתו.

וכמו כן מובן, למה דווקא בחטאת יש את הדין של "מתה" כי לא שייך כפרה וחיטוי על הנפש אחרי שהבעלים מת (או בשאר האופנים של חטאות מתות) משא"כ אשם שעיקרה הוא ריצוי והשבה ודורון כמו עולה.

אולם לגבי סמיכה, שאינה דבר מהותי בחטאת לבדה, אלא זה גם בעולה, בזה שפיר לומדים שיש סמיכה באשם מחטאת.

ומעתה יובן, איך שייך לפי רבנן אשם כשר שלא עלה לבעלים לשם חובה. כי דווקא בחטאת שכל מהותה הוא כפרה וחיטוי, אם אינה מכפרת אין שייך להביאה, אבל אשם מהותו הוא השבת דורון לה' על האשמה וכמו עולה, ולכן גם אם היה לא לשמה, ולכן אינו עולה לבעלים לשם חובה, מ"מ עדיין שייך להקריבו כדורון וכמו עולה (כמובן שנשארים לו כל דיני אשם דהיינו שהכהנים אוכלים את הבשר).

² אמנם שם למדו סמיכה באשם מ"תורה אחת לכם – לסמיכה", ולא כמו הבבלי שלמדו זאת מ"כחטאת כאשם".

ביאור לפי"ז בגמ' זבחים ט, ב "הני עולות נינהו"

ומעתה יש לדון בחטאת נזיר ומצורע, שאין באים על חטא, מה גדרם לאור הנ"ל. והנה בדף ט, ב הגמ' דנה במחשבת לא לשמה ושינוי בעלים - בחטאת - באופן שחשב לשם חטאת נזיר ומצורע, או על מי שהוא מחוייב חטאת נזיר ומצורע. ויש בזה פלוגתת אמוראים.

לדעת רבא, חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם או חטאת ע"ז - כשרה, כי סו"ס נשחטה לשם חטאת של כפרה וא"כ הוה כשוחט חטאת לשם חטאת. אבל שחט חטאת חלב לשם חטאת נזיר ומצורע - פסולה, והטעם כי "הני עולות נינהו", ולכן הוה כשוחט חטאת לשם עולה. ונסתפק רבא בשחט חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דטומאת מקדש וקדשיו דמצד אחד באה על כרת כמותה, ומצד שני אינה קבועה כמותה כי היא חטאת עולה ויורד.

ולדעת רב אחא בריה דרבא, גם בחטאת חלב לשם חטאת דם - פסולה, וטעמו דבעינן "ושחט אותה לחטאת - לשם אותה חטאת".

ולגבי שינוי בעלים, חטאת חלב ששחטה על מי שהוא מחוייב חטאת דם - פסולה. דהוה שינוי בעלים דנחשב מחוייב כפרה כמותו. על מי שמחוייב חטאת נזיר ומצורע - כשרה. דלא חשיב מחוייב כפרה כמותו. והספק הוא בשחט חטאת חלב על מי שמחוייב חטאת עולה ויורד.

ודברי רבא, "הני עולות נינהו" טעונים ביאור. וכן צריך לבאר למה לרב אחא בריה דרבא כשבאנו לדון לגבי שינוי בעלים אין המחוייב חטאת נזיר ומצורע נחשב מחוייב כפרה כמותו.

אולי אפשר לבאר כך, לפי רבא כל סוגי החטאות שבאים על חטא, יש להם שם אחד, ואין שם נפרד לכל חטא וחטא ביחס לקרבן, וממילא לחטאת נזיר ומצורע שאינם באים על חטא יש שם שונה, ואין הכוונה שיש להם שם עולה, אלא שם חטאת שונה, ונקרא עולה כי צורת החיטוי של נזיר ומצורע - זה ע"י הבאת קרבן (כעין עולה) ולא ע"י כפרת דמים.

אולם לפי רב אחא בריה דרבא, דס"ל שלכל חטא וחטא - יש לקרבן חטאת שלו - שם מיוחד, א"כ הרי ממילא דכ"ש שלחטאת נזיר ומצורע יש שם נפרד. אמנם כשבאנו לדון לגבי שינוי בעלים הרי בזה צריך "מחוייב כפרה כמותו", ולא "מחוייב חטאת כמותו" - כלומר אדם שצריך סוג כפרה כמותו של חיטוי דם וכו', ולא שמחוייב חטאת כמותו בסוג של עולה כנ"ל.

והנה יל"ע לפי ר"א הקפר דנזיר נקרא חוטא, וגם בנזיר טהור, האם אליביה לרבא לא יהיה שינוי קודש בשחט חטאת חלב לשם חטאת נזיר.

הרב צבי ישי דמן

ירושלים

תורת הקרבנות ושמותיהם

פתיחה: ספר ויקרא מוקדש לתורת הכהנים והמקדש. ככזה, הוא פותח בפירוט רב חלקים אודות דיני הקרבנות המוקרבים בבית המקדש, וכפי שחלק זה בספר נחתם עם הפסוק הבא (ז, לז - לח):

זאת התורה לעלה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלוואים ולזבח השלמים: אשר צוה ה' את משה בהר סיני ביום צוהו את בני ישראל להקריב את קרבניהם לה' במדבר סיני: יש כאן חלוקה ברורה לששה סוגי קרבנות:

(א עולה; ב מנחה; ג חטאת; ד אשם; ה) מלוואים; ו) זבח השלמים. המלוואים לא נהגו אלא לזמנם בעת חנוכת המשכן, ומוגדרים כהוראת שעה בלבד, ועל שם תפקידם ומטרתם נקראו כן. שמות חמשת הסוגים האחרים אמורים לשקף את מהותם, ועל כך אני מבקש לדון במאמר זה.

ה"קרבן"

ראשית, אבקש להתמקד בשם הכולל לעבודת הקרבנות, המופיע בראש הספר מיד עם תחילת דיבור ה' עם משה בענין זה, וכך נאמר (ויקרא א, ב):

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יִקְרִיב מִכֶּם קָרְבָן לַה'

יש לשים לב, כי הכינוי הזה לעבודת ה' מופיע לראשונה בספר שמות (כט, ג) לגבי הקרבת המילואים. לפני כן בימי האבות ואף בעת יציאת מצרים, **מעלים** עולות, **זובחים** שלמים, **שוחטים** את הפסח, אך אין **מקריבים** את כל אלו, וממילא אין הם קרבנות.

מכך ניתן להסיק ולשלול את ההשקפה הראשונה הנוטה לפרש את הביטוי "הקרבת קרבן" כמתארת הקטרה על גבי המזבח. מכך שפעולה זו התקיימה גם כאשר העלה אברהם את האיל בהר המוריה, ובכל זאת לא כונתה כך, נראה כי היא מתייחסת דווקא לעצם הבאת הבהמה או המנחה אל חצרות בית ה', בין אם זה אוהל המשכן, ובין אם זה בית עולמים. ולכן, רק עם הקמת המשכן ניתן להורות על **קרבנות**, ולפניה היה שייך לעבוד את ה' אך ללא פעולת ההקרבה.

את ההיגיון בכך ניתן למצוא בעובדה שמזבחות קבועים או ארעיים, כל עוד אין הם מצויים במקום המיוחד להשראת השכינה, אינם שקולים למשכן או מקדש אשר ארון הברית עם שני



הכרובים מהווים מעין בית לה'. ורק במקום אשר השכינה שורה שם באופן קבוע וניכר, יתכן להתייחס לעצם הבאת הבהמה או הסולת, כפעולת עבודה לכשעצמה.

נתבונן בהמשך הפסוק בתחילת ויקרא (שם, ג):

אם עלה קרבנו מן הבקר זכר תמים יקריבנו אל פתח אהל מועד יקריב אתו לרצונו לפני ה'.

האדם אשר ירצה להקריב קרבן לה', מתחייב בכך להביאו-להקריבו אל פתח אוהל מועד. העבודות המתבצעות מכאן ואילך מוטלות על הכהנים ולא על האדם הלזה, ועיקר העבודה המוטלת על האדם, הוא בעצם הקרבת הזכר התמים אל פתח אהל מועד. היינו, הבאתו אל בית ה' לחצר המלך.

ה"עולה" ו"זבח" השלמים

בדרך כלל, מעלים את העולה, וזובחים את השלמים. למרות, שגם את העולה זובחים, וגם חלקים מקרבן השלמים עולים על המזבח לגבוה; על אף האפשרות להתייחס לשניהם כזבח, ולשניהם כעולים אף אם השלמים אינה עולה כליל, חלוקה לשונית זו עקבית ומוקפדת.

יש לראות בכך משום אמירה כלשהי על מהות שני סוגי הקרבנות הללו, יחד עם רמיזות לעקבות היסטוריות שאינן רלוונטיות על פי הדין לאחר שנתנה תורה והתחדשה הלכה.

נראה לשער, כי עבודת העלאת העולה לא התקיימה במתכונתה המוכרת כאשר הבהמה נשחטת לצד המזבח, דמה נזרק על קרנותיה, ונתחיה מוקטרים על מערכת האש. אלא הבהמה הועלתה על המזבח, שם נשחטה ודמה נספג בין אבניה, ואז הוצת האור בעצים שעל גביהם נעקדה, והיא עלתה כליל לריח ניחוח אשה לה'.

זהו התיאור המפורט המופיע לגבי קיומו המדוקדק של ציווי מפורש להעלות עולה לה', בספר בראשית (כב, ט):

ויבאו אל המקום אשר אמר לו האלהים ויבן שם אברהם את המזבח ויערף את העצים ויעקד את יצחק בנו וישם אתו על המזבח ממעל לעצים:

אין לדעת בוודאות מדוע הוראות אלו שוננו, אולם באוהל מועד אנו מוצאים כי קרבן העולה נשחט על ירך המזבח, בחלקה הצפוני של העזרה/החצר, דמה מתקבל בכלי ונזרק סביב המזבח, ורק לאחר ניתוח והפשט היא עולה על המערכה. אך יש למצוא את נקודת המפנה בזמן ציווי הפשט וניתוח, הזוקק טיפול מסוים בגוף הבהמה השחוטה טרם תעלה על האש. נחלקו חכמים (חגיגה ו' ע"א) האם קרב התמיד בהר סיני שלא בהפשט וניתוח, ולדעה זו יתכן שעולה זו עלתה במתכונתה הישנה.

יתכן, שמזבח אשר אש תמיד תוקד בו, איננו מתאים לתהליך בו שוחטים את הבהמה על העצים המחכים לאש שתבוא ותלחך אותם ואת העולה עליהם, ושינוי זה בצורת המזבח הנובע

מהיותו מקום מיוחד בתמידות לעבודת הקרבנות, מכריח את ההתייחסות לצפונה של מזבח, כמזבח עצמו.

לא פלא אפוא, שמהות עבודת העולה, לאחר עצם הבאתה-הקרבתה לפתח אוהל מועד, הינה העלאתה על גבי המזבח. נכון כי גם שאר הקרבנות עולים על המזבח, אך בשנתבונן בצורת עבודתה ההיסטורית, נכיר בכך שהעולה שונה מהן מהותית, הואיל והיא עולה בשלמותה לגבוה עוד טרם זביחתה. זוהי הסיבה לכך שאין התייחסות מבוטאת בשמה לפעולת השחיטה.

עבודת קרבן השלמים לעומת זאת, נראה להגדירה כסעודה משפחתית הכוללת את האב והבנים. כאשר היא באה לבטא את הקשר בין העובד לנעבד, הסועדים - כביכול - יחד מאותה בהמה אשר נשחטה לשם כך.

יש להשוות לביטוי שנקט יהונתן (שמואל א כ, כט) בשומו דברים בפי דוד "וַיֹּאמֶר שְׁלַחְנִי נָא כִּי זִבַּח מִשְׁפָּחָה לָנוּ בְּעִיר", בסעודה משפחתית הדגש אינו רק על האכילה, אלא אף על הזבח הנערך ברוב קהל חוגג, מתוך עסק הכנת הבשר הנאכל באחדות.

כך גם אדם הרוצה להקריב לה' קרבן שלמים, מביא את הבהמה פתח אוהל מועד, ושם - ולא על המזבח או על ירכה בצד צפון - הוא זובחה לשם ה' ולשם שלמים, כאשר הוא יודע שיש חלק למזבח, חלק לכהני ה' משרתי עליון, וחלק לו ולמשפחתו. על כן, מתאימה מאוד ההתייחסות לזביחת השלמים דווקא.

ה"מנחה"

מקובל לסווג את כל הקרבנות הבאות מן הצומח כמנחה. קביעה זו, דורשת הסבר והטעמה, מדוע דווקא ביטוי זה מייצג את הסוג הזה. בלשון הקודש, מנחה היא מתנה המוענקת לשליט על מנת להתרצות לפניו, וכפי שמתואר בהרחבה בתוכניתו של יעקב לקדם את פני עשיו אחיו ההולך לקראתו וארבע מאות איש עמו, בספר בראשית (לב, יד; כא):

וַיֵּלֶן שָׁם בְּלִילָהּ הֵהוּא וַיִּקַּח מִן הַבָּא בְּיָדוֹ מִנְחָה לְעֵשָׂו אָחִיו... כִּי אָמַר אֲכַפְּרָה פָּנָיו
בְּמִנְחָה הַהֵלֶכֶת לְפָנָיו וְאַחֲרָי כֵּן אֶרְאֶה פָּנָיו אוֹלֵי יְשׂוּא פָּנָיו.

מנחה זו, הייתה מורכבת מבעלי חיים הרבה, ולגמרי לא מן הצומח. אמנם, אנו מוצאים מנחה צמחית ששלח יעקב באמצעות בניו אל שליט מצרים העוין על מנת להפיס את דעתו (שם מג, יא): קחו מזמרת הארץ בכליכם והורידו לאיש מנחה מעט צרי ומעט דבש נכאת ולט בטנים ושקדים, אך וודאי שאין אפשרות להגביל את היות המנחה מגידולי קרקע דווקא, לאור העובדה שמנחת הבל בן אדם, אשר ה' קיבל ברצון, הייתה מבכרות צאנו ומחלבהן כמבואר בתורה (שם ד, ד).

יש להעלות את האפשרות, לפיה המנחה היא הקרבת מנה מוכנה אשר נגמרה על ידי מעשי בני אדם לשלימות המתנה. כעין מה שנקרא בלשון חכמים במסכת ביצה לגבי היתר משלוח



דברי מאכל מאדם לחבירו ביום טוב (ביצה פ"א מ"ט) "בית שמאי אומרים, אין משלחים ביום טוב אלא מנות", היינו דברים הראויים לאכילה כפי שהם, בתוספת העובדה שאין גמרו בידי שמים אלא בידי אדם. מה שמדגיש את רצון מגיש המנחה למצוא חן בעיני שליטו.

המנחה המוזכרת בתורת הקרבנות, היא בלילה של סולת עם שמן, בתוספת קורטי לבונה מבושמת. הסולת מהווה חומר שנוצר בידי אדם מן החיטה או השעורה, ויציקת השמן ובלילתה משלימים את הכנתה למנחה הראויה להיות מוגשת יחד עם לבונתה אל המזבח.

אין לנו מידע על הצורה בה הביא הבל בן אדם את בכורות צאנו וחלביהן אל המזבח, אך יתכן בהחלט שמדובר היה במנחה עשויה ולא דווקא בשחיטת בהמה כפי שנוצרה בידי שמים בלבד. יתכן שלכן נקטה תורה בביטוי מנחה ביחס להבאתו.

כאשר יעקב שולח לעשיו אחיו מכלול בהמות, תוך חשבון של זכרים ונקבות בצורה מכובדת ומאורגנת, ניתן להגדיר משלוח זה כמנחה. אין כאן בהמה אחת, אלא עדרים מסוכמים ומחושבים, המהווים יחד יצירה אחת מושלמת.

יש לנו קרבן צמחי אשר מנוגב הוא משמן, ונעדר הוא לבונה. קרבן החוטא הדל, לכאורה על פי האמור, לא מתאים להגדירו כמנחה, בהיותו מורכב מחומר אחד בלתי מוכן לאכילה.

הבה ונתבונן בלשון המקראות (ויקרא ו, יא - ג):

וְאִם לֹא תִשָּׂיג יָדוֹ לְשִׁמְי תָרִים אוֹ לְשִׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהִבִּיא אֶת קֶרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חֲטָא עֲשִׂירַת הָאִפָּה סֹלֶת לְחֲטָאת לֹא יָשִׂים עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלֶיהָ לְבֹנָה כִּי חֲטָאת הוּא: וְהִבִּיאָה אֶל הַכֹּהֵן וְקִמֵּץ הַכֹּהֵן מִמֶּנָּה מְלֹא קִמְצוֹ אֶת אֲזִכְרֹתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ עַל אֲשֵׁי ה' חֲטָאת הוּא: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חֲטָא מֵאֲחַת מֵאֵלֶּה וְנִסְלַח לוֹ וְהִיָּתָה לַכֹּהֵן כַּמִּנְחָה:

קרבן חטאת זה, אינו מכונה כלל מנחה. אדרבה, התורה מעניקה את שייריו לכהן, כפי שהדין הוא במנחה. אין כאן מנחה, אלא חטאת, אשר דין שייריה לכהן כפי שמצאנו לגבי מנחה בלולה בשמן.

יש לנו קרבן צמחי נוסף אשר כקרבן החטאת בא ללא שמן ולבונה, זוהי מנחת הקנאות המוגשת על ידי האישה הסוטה אשר מובאת למקדש על מנת להיבדק במים המרים אם נטמאה. הבה ונתבונן בלשון המקראות (במדבר ד, טו):

וְהִבִּיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהִבִּיא אֶת קֶרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירַת הָאִפָּה קֶמַח שְׁעָרִים לֹא יִצַק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי מִנְחַת קִנְאָת הוּא מִנְחַת זָכָרוֹן מִזְכָּרָת עוֹן.

כאן אנו מוצאים לראשונה מנחה אשר איננה בלולה בשמן ואיננה מוגשת באופן מושלם וגמור לפני ה'. נראה, כי דברי האברבנאל בפירושו לפסוק זה יהוו הסבר לכך:

ואמר מנחת קנאות הוא מנחת זכרון לפי שכל שולח מנחה או דורון לאדון לרצותו ולישא פניו הוא מהדר המנחה בכל כחו. אבל המקנא את אשתו לא יביא את מנחתה לאותו תכלית כי אם מרוב קנאתו ולכך ירצה שתהיה המנחה בזויה כדי שיכעוס עליה האדון ה' ולהזכיר את עוונה בדרך המשל יביא קמח ולא סולת משעורים ולא מחטים בלי שמן ובלי לבונה. לפי שהוא מנחת קנאות קנאת הבעל וקנאת המקום ברוך הוא והיא מנחה להשם שיקנא קנאתו וינקום נקמתו ממנה.

לאמור, קרבן הסוטה מוגש בצורה לא מושלמת, כי היא מנחת קנאות, מזכרת עון. מדובר במתנה שבמכוון איננה מושלמת, ומוגשת בצורה לא אסטטית, על מנת לעורר על האישה החוטאת את קנאת ה' בהיזכר עוונה.

שלא כקרבן חטאת צמחית, אשר אין מטרתה להזכיר עון אלא לכפר עליו, ולכן מלכתחילה אין להגדירו כמנחה, הואיל ובא מסולת יבש בלבד, אלא כקרבן של איש דל שאין ידו משגת להביא בעל חיים ולהקריבו פתח אוהל מועד; הרי קרבן זה של האישה הסוטה, הוא מנחה שבהגדרתה אמורה להיות מנה מושלמת, ובאה היא בצורה מעוררת כעס וקנאה על מנת להזכיר את עוונה.

זאת התורה אפוא, לעולה ולמנחה ולזבח השלמים. כל אלו מקריב המקריב אל פתח אוהל מועד, את העולה הוא מעלה כליל לגבוה כתחליף לעבודתה ההיסטורית בשחיטתה לאחר שעלתה על המזבח על העצים; את המנחה הוא מביא כמנה מושלמת ועשויה על ידו למצוא חן בעיני ה'; ואת השלמים הוא זובח בשמחה כזבח משפחה.

הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בני ברק

עיון בפטור כיסוי הדם בבהמה

תמצית: מה פשר ההבדל בין חיה ועוף לבהמה בדין כיסוי הדם? המאמר דן בתשובתו של רמב"ן ומעמת אותה מול העולה מהסוגיא בחולין. לפי הצעתינו הנובעת מהבנת מהות מצוות השחיטה וכיסוי הדם נבין גם הבדלים נוספים בין בהמה לחיה ועוף, בענייני "אותו ואת בנו", אבר מן החי, ואף לגבי איסור בישול בשר בחלב.

א. ההבדל בין חיה ועוף לבהמה בחובת כיסוי הדם

בפרשת אחרי-מות (ויקרא יז, יג) ציוותה התורה על חיוב כיסוי הדם של "ציד חיה ועוף":

וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר יֵצֵד צִיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמֹו וְכִסָּהֹו בְּעֶפֶר. כִּי נִפְשׁ כָּל בְּשָׂר דָּמוֹ בְּנִפְשׁוֹ הוּא וְאָמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל דָּם כָּל בְּשָׂר לֹא תֹאכְלוּ כִּי נִפְשׁ כָּל בְּשָׂר דָּמוֹ הוּא כָּל אֲכָלְיוֹ יִפְרֹת.

בהמות לא נזכרו בפרשה זו ויש לומר בפשטות שבמדבר כלל לא נשחטו בהמות חולין [לדעת רבי ישמעאל], ואילו בהמות קדשים באמת לא חייבים בכיסוי אלא בזריקת דמם על המזבח. אכן בפרשת ראה (דברים יב, טז), כשהותר בשר תאוה של בהמות חולין, כבר נכתב במפורש שאין דם הבהמה טעון כיסוי:

כִּי יִרְעַק מִמֶּה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאֲנֶה אֲשֶׁר נָמַן ה' לָךְ כְּאֲשֶׁר צִוִּיתָךְ וְאָכַלְתָּ בְּשַׂעֲרֶיךָ בְּכָל אֹת נִפְשָׁךְ. אַךְ כְּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצִּבִּי וְאֶת הָאֵיל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטֶּמְאָה וְהַטְּהוֹר יִחַדְדוּ יֵאָכְלֶנּוּ. רַק חֲזֹק לִבְלֹתִי אֲכַל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנֶּפֶשׁ וְלֹא תֹאכֵל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבְּשָׂר. לֹא תֹאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמַּיִם.

וכך שנינו במשנה: "כסוי הדם נוהג בארץ ובחוצה לארץ, בפני הבית ושלא בפני הבית, בחולין אבל לא במוקדשין. ונוהג בחיה ובעוף, במזומן ובשאינו מזומן" (חולין פג:).

שני החידושים העיקריים במשנה הם פטור כיסוי הדם בקדשים ובבהמה. בפטור קדשים עסקה שם הגמרא באריכות, ויש עלינו עוד להבין מדוע כיסוי הדם לא נוהג בבהמה? במה דמה שונה מדם חיה ועוף?

ב. ביאור הרמב"ן לחילוק זה

בבירור עניין זה עסקו כבר הראשונים. הרמב"ן ועוד מפרשים הבינו שבהמה אינה טעונה כיסוי כיון שדמה עולה לקרבן, דהיינו ששני הפטורים, קדשים ובהמה, תלויים זה בזה. ואיך יבארו את פטור בשר תאוה ומאידך חיוב יונה ותור שעולים למזבח בכיסוי הדם? כתב על כך הרמב"ן (ויקרא יז, יא-יב):

"ולכך צוה עוד לכסות כל דם בחיה ובעוף כי לא יתקרב דמם על המזבח, כי גם בעופות לא יקרב מהם רק שני מינין בלבד וגם הם אינם נשחטים, אבל בבהמות רוב המצויים נשחטים לשם הנכבד ודמם לכפר ואין ראוי לכסותו, ולא חשש לכסות דם החולין בבהמה כי אין חולין במדבר, וגם אחרי כן על הרוב יצוה". (ראה תוספת חידוד בדבריו בכן מלך שם).

אכן מלבד עצם הדוחק בדבריו, קשה לקבל את התלות בין הבהמה לקרבנות. לפי הסבר זה עיקר הפטור הוא לקרבן ואילו הבהמה היא פרט בכלל זה, אך מעיון בדברי הגמרא בחולין שם עולה כי דווקא דין זה של פטור כיסוי בקדשים כלל אינו ברור, והגמרא אף הציעה לחייב לגרור את הדם מהמזבח ולכסותו במקום אחר. נראה מכל המשא ומתן בגמרא שהפטור של קדשים בכיסוי הדם הוא צדדי וטכני ולא עקרוני ומהותי, ובוודאי שאינו כלל אשר תחתיו נוכל להכניס את פטור בהמה מכיסוי הדם המפורש בתורה, וכי תלינן תניא בדלא תניא?!
אם כן עלינו לחפש טעם אחר מדוע דם בהמה לא חייב בכיסוי.

ג. הברל בין חיה ועוף לבהמה בעצם חובת השחיטה

בחולין דף כז: מצאנו את שיטת רבי יצחק בן פנחס שאין חיוב שחיטה לעוף מן התורה! מקורו הוא במילה "ושפך" האמורה בפרשת כיסוי הדם באחרי-מות, שהעתקנו לעיל. נראה לבאר שהלימוד הוא מעצם פרשת כיסוי הדם. את טעמה של מצווה זו ביאר בעל האור החיים (ויקרא יז, יד):

ובזה נתן טעם למה צריך לכסות דמו, כי לצד שדמו היא נפשו מהמוסר לנהוג בו כבוד זה, כדרך שצוה ה' לקבור אדם מת משום כבודו.

והנה בהמה שנשחטה כדין הרי היא כבר מתוקנת ומוכשרת לאכילה, וההתייחסות אליה מעתה היא כמנה לאכילה. ההכשרה לאכילה היא מעשה [סמלי] המעלה את הבהמה ומתקן אותה למאכל אדם, שלא תהא כנבלה המושלכת בשדה. על ידי מעשה גברא הפועל בכוחו בבהמה יוצאת היא מבהמיותה הטבעית והגולמית, שמושכת אחריה טומאת נבלה אם מתה כדרכה על ידי דרכים טבעיות, ונכנסת לבחינת בשר המתוקן לאכילת אדם¹.

¹ הגדרת השחיטה כתיקון והכשרה לאכילה זורשת הרחבה נפרדת.

לפי הבנה זאת על ידי השחיטה גם **הדם** שבבהמה מוכשר ומתוקן, וכיון שכך אין סיבה לכסות ולקבור אותו בעפר², שהרי נפשו אינה בדמו. מעתה כיון שעוף חייב בכיסוי משמע שהנפש עדיין נמצאת בדמו השפוך על הקרקע - ומכאן שלא נשחט! וזוהי הוכחתו של רבי יצחק בן פנחס.

ומה עם שחיטת חיה מן התורה? האם לפי דברי רבי יצחק בן פנחס, ניתן להביא ראיה מכך שדמה חייב בכיסוי לכך שאין עליה חיוב שחיטה? לכאורה לפי מהלך זה גם חיה שדמה חייב בכיסוי אינה זקוקה לשחיטה כדי לאוכלה, ואכן בפשוטו של מקרא "כי יצוד ציד חיה ועוף אשר יאכל" משמע שלא נשחטו, אלא רק ניצודו ונשפך דמם. נוסף עוד שבשום מקום בתורה לא כתוב שחיה חייבת בשחיטה, ועל פי פשוטו נראה שעצם הצידה מתירתה, [בדומה לדגים שאסיפתם מתירתם].

מדוע אם כן לא אמר רבי יצחק בן פנחס שאין שחיטה לחיה מן התורה? את השאלה הזאת שואלת הגמרא עצמה:

אמר רב יהודה משום ר' יצחק בן פנחס אין שחיטה לעוף מן התורה, שנאמר 'ושפך' בשפיכה בעלמא סגי.
אי הכי חיה נמי?
איתקש לפסולי המוקדשין.

הרי לנו שכל המקור לשחיטת חיה, אליבא דרבי יצחק בן פנחס, הוא מפרשת ראה בדרך דרש של היקש! מפרשת כיסוי הדם באחרי-מות עולה שהן חיה והן עוף לא חייבים בשחיטה, אך ממשנה תורה אנו לומדים שחיה חייבת בשחיטה. עוף שאין לו לימוד אף משם - נותר רק בחיוב מדרבנן.

וכך איתא בברייתא (להלן כח.):

"ר"א הקפר ברבי אומר מה ת"ל אך כאשר יאכל את הצבי וגו' וכי מה למדנו מצבי ואיל מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש צבי ואיל לפסולי המוקדשין מה פסולי המוקדשין בשחיטה אף צבי ואיל בשחיטה, ועוף אין לו שחיטה מדברי תורה אלא מדברי סופרים"³.

ד. הצעתינו לבאר את פטור חיה ועוף מכיסוי הדם על פי הנ"ל

נוכחנו אפוא ששחיטה נזכרה במפורש בתורה רק בקדשים, משהותרה אכילת בשר חולין התחדשה חובת השחיטה אף בבהמה⁴, אך לא נזכרה כלל לגבי חיה ועוף. על חיה למדו חז"ל

² למרות שכמובן מבחינה אחרת עדיין יש בו נפש והוא אסור באכילה, אך היחס אל הדם של השחטה הוא כבא אל תיקונו.
³ כאן המקום להדגיש שאף שאין שחיטה לעוף מן התורה, אך נבלתו אסורה, שכן ההיתר הוא רק בהריגתו בנחירה וכדו' על ידי מעשה אדם אבל לא כשמת מאליו (רש"י חולין כז:). אך נחירה אינה יוצרת את הכשרת הבהמה כבשר לאכילה אלא רק מונעת את טומאת הנבלה, שכן הבהמה לא מתה מאליה בדרך טבעית.

⁴ "זבחת מבקרך ומצאנך כאשר צויתך - בהיותם קרבנות, ותאכל אותם חולין בכל תאות נפשך, לומר שיתירם חולין בכל מקום ובלבד שיהיו זבוחין כאשר צוה מתחלה בהיותם כולם קרבנות". רמב"ן (דברים יב, כא).

חיוב שחיטה מהיקש, ועל עוף נחלקו אם אינו טעון שחיטה מן התורה או שחייב מהלכה למשה מסיני.

לפי כל זה ניתן לטעון שפטור כיסוי בבהמה הוא דווקא מפני שחייבת בשחיטה, ובכך מתוקנת הנפש שבדם לעניין זה! בהמה שחוטתה היא בהמה מוכשרת לאכילה, והיחס אל דמה הוא כאוכל-נפש ולא כאל נפש המושלכת כדומן על פני האדמה. מאידך הסיבה שחייבה התורה כיסוי בחיה ובעוף היא מפני שכלל לא חייבה את השחיטה בהם, ומבחינה מסוימת עדיין החיה והעוף עומדים בטבעיותם כפי שהיו בעודם בשדה, ודמם השפוך מעורר מיד תחושת בזיון המחייב כיסוי וכבוד לנפש שבדם.

כעת יש לחדד - אמנם להלכה אנו מחייבים שחיטה בחיה ובעוף, אך תוקף החובה הוא כדבר הנלמד מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם ולא כדבר המפורש בתורה (וכבר עמדו ראשונים ואחרונים על ההבדלים אף להלכה בין דבר המפורש לדבר הנלמד מדרשה. ראה בן מלך מאמרי מבוא לתורה מאמר ז). כלומר: תוקף מעשה השחיטה הוא חלש יותר ואין בכוחו לתקן לגמרי את הדם שבנפש, ודוק. ובוודאי שאין כח ביד חכמים לבטל דין מפורש בכתוב.

ה. ביאור על פי הנ"ל בהבדל שבין חיה לבהמה לגבי "אותו ואת בנו"

כתוספת והשלמה לדברים נמשיך ונדון בשאלה מדוע איסור שחיטת "אותו ואת בנו" ביום אחד נוהג רק בבהמה ולא בחיה, כלשון הפסוק (ויקרא כב, כח) "ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד?" כאן האיסור הוא הפוך מכיסוי הדם; כיסוי הדם נוהג רק בחיה ואילו "אותו ואת בנו" רק בבהמה (ומעניין שלא מצאתי מקופיא שדנו בזה המפרשים, בניגוד לדין המקביל בכיסוי הדם).

תחילה יש לציין שאיסור "אותו ואת בנו" הובא בתורה בפרשת אמור יחד עם דיני הקרבנות, וכיון שכך ברור שנוהג רק במיני בהמות כאלו - שור ושה - שמהם מביאים קרבנות. אלא שהגמרא (חולין עח.) מדייקת מסגנון הפסוק שהאיסור נוהג גם בחולין. נראה גם להוסיף עוד דיוק מכך שבכל האיסורים המוזכרים בפרשה כתוב נוסח מעין 'לא ירצה לה', כלומר - לקרבן, אך דווקא על "אותו ואת בנו" לא כתוב נוסח זה, ומשתמע שהדבר אסור גם לא בהקשר של קרבן לה'.

ואם כן עדיין צריך לחפש סיבה למה לא נאסר "אותו ואת בנו" בחיה. על פי מה שביארנו בכיסוי הדם, נראה לומר באופן זה: את איסור "אותו ואת בנו" תלתה התורה בשחיטה, "לא תשחטו", ולא בהריגה בכל דרך אחרת; להלכה מותר לערוף את ראשם של בהמה ובנה, אך לא לשוחטם כדין ולהתירם לאכילה. וכבר הוכיחו האחרונים מסוגיות הש"ס שהאיסור לא תלוי בחלות היתר של השחיטה לאכילה אלא בעצם מעשה השחיטה [עי' חידושי הגרי"ז זבחים סח: ע:]. מעתה כיון שמותר לנחור חיה לא שייך לאסור בה "אותו ואת בנו", ואותה סיבה המחייבת את דמה בכיסוי היא גופא הסיבה הפוטרת אותה מאיסור שחיטתה [- הריגתה] עם בנה.

אמנם יש עלינו להבין טעמו של דין זה, דהיינו מדוע איסור "אותו ואת בנו" תלוי בשחיטה בלבד ולא בהריגה, ואם האיסור היה כעין כילוי המין בוודאי שאין סיבה להתיר לכלות את המין שלא בדרך שחיטה. אכן בפשטות יש לבאר שאין האיסור אלא בתיקון האם ובנה לאכילה ולא בעצם כילוים, אך לאור דברינו שאף חיה המותרת באכילה על ידי הריגה אינה בכלל איסור זה יש עדיין לבאר את הדברים. ונראה שתיקון חיה על ידי נחירה אינו נחשב תיקון לאכילה, ואף שמותרת באכילה אין מעשה הנחירה מכשיר את החיה כמנת אוכל ומבחינה מסוימת נשאר בה עדיין מחיותה הטבעית. להלן בסוף דברינו נאריך בזה יותר.

ו. ביאור על פי הנ"ל בהבדל שבין חיה לבהמה לגבי "אבר מן החי"

עניין נוסף אותו נוכל לבאר בקצרה לפי הנ"ל הוא דעת רבי מאיר (חולין קב.) שאין איסור "אבר מן החי" אלא בבהמה ולא בחיה ועוף. רבי מאיר למד זאת מסמיכות הפסוק "ולא תאכל הנפש עם הבשר" (דברים יב, כג) - שממנו מקור לאיסור אבר מן החי - לפסוק "וזבחת מבשרך ומצאנך" (שם כא). והדברים יבוארו לפי הנ"ל, שעיקר הנפש המחייבת שחיטה נמצאת רק בבהמה ולא בחיה ועוף, ולכן בהם גם לא נאסר אבר מן החי. ועל שייכות דיני שחיטה לאיסור "אבר מן החי" כבר עמדו האחרונים (עי' ראש יוסף חולין שם), והדבר פשוט שאין איסור אבר מן החי אלא בשחיטה כדין ולא בהריגה או נחירה.

ז. ביאור על פי הנ"ל בהבדל שבין חיה לבהמה לגבי "בשר בחלב"

שיטת רבי עקיבא (חולין קלג:) היא שמותר מן התורה לבשל בשר חיה ועוף בחלב, והאיסור הוא רק בבישול בשר בהמה - צאן ובקר - בחלב. וכך נפסק להלכה (שו"ע פז, ג).

ייתכן שעל פי כל האמור לעיל, נוכל להבין את טעמו של רבי עקיבא. במשנה שם חלק עליו רבי יוסי הגלילי (שם) ולדעתו הקישה התורה באותו פסוק איסור נבלה לאיסור אבר מן החי, וכיון שיש בחיה ועוף איסור נבלה ינהג בהם אף איסור בשר בחלב. אם כך אולי הוא גופא טעמו של רבי עקיבא להתיר בישול חיה ועוף בחלב, כיון שחיוב שחיטתם חלש יותר והיחס בינם לבין איסור נבלה פחות יותר מאשר בין בשר בהמה לאיסור זה, וכפי שנבאר.

יסוד איסור בשר בחלב הוא, כדברי הרמב"ן (דברים יד, כא), "שלא נהיה עם אכזרי לא ירחמו שנחלוב את האם ונוציא ממנה החלב שנבשל בו הבן". ויש לומר שעיקר האכזריות היא בבשר שהאדם תיקן והכשיר לאכילה ויש לו קשר עם המאכל, בשר כזה שיוחד למאכל אין ראוי להמשיך ולבשל אותו בעזרת חלב אמו המיועד להזין אותו, אך בשר חיה שאינו צריך תיקון שחיטה אין חסרון בבישולו בחלב אמו, כיון שהיחס לחיה אינו ממש כמנה למאכל, ונשאר בה עוד מהטבעיות והפראיות של עולם הטבע, כך שגם האחריות על תיקונו בבישול אינה מוטלת על האדם. האחריות לתיקון הבהמה למאכל היא במלואה על האדם, ששינה את מעמדה באופן מוחלט מבהמה למנת אוכל, ולכן אין ראוי שימשיך ויבשל אותה עם חלב אמה, והרי זו דרך

אכזריות לתקן כך את המאכל. אך חיה שבין כך אין האדם מכשיר אותה לאכילה ואין קשר בין האדם לתיקון הבשר, גם אופן בישולה והתקנתה למאכל ראוי לא מתייחס כל כך לאדם.

וכשם שאיסור "אותו ואת בנו" לא נוהג בהריגה אלא בשחיטה, דהיינו בהעמדת אם ובנה למאכל, כך האיסור הדומה לו - כמו שכתבו ראב"ע ורשב"ם (שמות כג, יט) - "לא תבשל גדי בחלב אמו", אינו נוהג בבשר בעל חיים הרוג, אלא רק בשחוט המתוקן לאכילה והאחריות להכנתו היא על האדם.

מאיך רבי יוסי הגלילי למד בהיקש שיש קשר בין איסור נבלה לבשר בחלב, וכיון שאיסור נבלה, דהיינו בהמה שמתה מאליה, יש בחיה ועוף, נוהג בהם גם איסור בישולם בחלב. ולהאמור כוונתו שמאיסור נבלה מוכח שגם חיה ועוף זקוקים למעשה האדם, ואף ששחיטה כדינה אין בהם במלואה, אך אם ממש מתו מאליהם בצורה טבעית אסורים, מכאן שדרוש מעשה גברא כדי להכשירם לאכילה, ומכאן שגם השלב הבא בצורת בישולם יהיה אסור בדרך אכזריות.

ז. לסיום

במאמר זה הראנו את ההבדל בין בהמה הגדלה בבית האדם ובקרבתו, לחיה שמקומה הוא בשדה וביער. גם לאחר השחיטה נשאר הבדל זה בקרבתם אל האדם בין חיה לבהמה. שחיטת חיה לא עושה את החיה להיות כמאכלו של האדם בצורה מוחלטת, מה שאין כן בהמה ששחיטתה הופכת אותה למנה לאכילה, ו"בהמיותה" נעלמה ממנה כליל, ולכן דמה המתוקן ומכשר אינו טעון כיסוי.

מכך נגזר גם חילוק בדין "אותו ואת בנו", האיסור הוא בהכנה למאכל של אם ובנה, אך היחס הרחוק אל החיה גם לאחר שחיטתה מוציא אותה מכלל זה.

השלכה עקרונית נוספת היא היחס לאיסור בישול הגדי בחלב אמו, הדרך האכזרית הזאת נאסרה רק בבשר בהמה הקרוב אל האדם, שהכין ותיקן אותו לאכילה. חיה הרחוקה מנפשו של האדם ואף השתתפותו בהכשרתה כבשר לאכילה רחוקה יותר, אין איסור בבישולה עם חלב אמה כיון שהיחס של האדם אליה לא חזק דיו שהתורה תאסור עליו את אופן בישולה. החיה נשארה, גם לאחר שחיטתה, כשם שהיתה בעולם הטבע הפראי ובישולה בחלב אמה נשאר במסגרת זו.

אהבה, מול יראה

תמצית: עבודת השם מורכבת מיחסי אהבה ויראה. הם צריכים לאזן זה את זה, ולא לגבור זה על זה. מאמר זה יתייחס לעקרון הזה כפי שהוא מתגלה בפרשת מותם של נדב ואביהוא, ובפרשת העלאת ארון הברית על-ידי דוד המלך.

היום השמיני למלואים, הוא היום הראשון לעבודת המשכן, כי שבעת הימים שלפניו היו הכנה לעבודה. והוא היום אשר קוינו לו, יום השראת השכינה, בשבילו נבראו שמים וארץ, בשבילו יצאו ישראל ממצרים ובשבילו קבלו תורה. "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה, זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' תַּעֲשׂוּ, וַיֵּרָא אֲלֵיכֶם כְּבוֹד ה'" (ט, ו), היום יראה ה' אליכם, מאחר שקיימתם צווי "וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ" – היום יקיים דברו "וַשְׁכַּנְתִּי בְּתוֹכְכֶם" (שמות כה, ח). ואכן, ברכו משה ואהרן את העם, "וַיֵּרָא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעָם, וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלְּפָנֵי ה' וַתֹּאכַל עַל הַמִּזְבֵּחַ אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַחֲלָבִים" (ט, כג-כד). פסגה נפלאה זו שהעפילו אליה, הביאתם לשמחה עצומה וליראת אלקים, "וַיֵּרָא כָּל הָעָם וַיִּרְאוּ, וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם" (פט' כד).

אולם עד מהרה הושבתה השמחה, ואת מקומה תפס אבל נורא, מפני "הַשְּׂרָפָה אֲשֶׁר שָׂרַף ה'" (י, ו). כי שנים מכהני המשכן, נדב ואביהוא בני אהרן, הקטירו קטורת אשר לא נצטוו עליה, "וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלְּפָנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם, וַיָּמָתוּ לִפְנֵי ה'" (י, ב).

מה היה נורא כל-כך במעשים? והאם מקרה הוא שדוקא ביום הראשון, עם השראת השכינה בתוכנו, ארע אסון נורא שכזה?

* * *

עבודת ה' מורכבת מאהבתו ויראתו. העיקרית ביניהן היא, ללא ספק, אהבתו. כך מוכח מקריאת שמע העוסקת במוצהר בשלשה עיקרים: "יחוד השם, ואהבתו, ותלמודו" (רמב"ם הל' קריאת שמע א, ב), ואילו היראה נעדרת. כך גם מבואר מלשון הרמב"ם (הל' יסודי-התורה ב, א): "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, ונאמר את ה' אלהיך תירא. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלהים לאל חי, וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד כי אראה שמייך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו", הרי הקדים בבירור האהבה ליראה, ואף הקדימה בסדר ואופן רכישתן.

שתיהן נצרכות, גם מפני שהיראה מרחיקה מרע אך לא מקרבת אל ה', אך הדבר עמוק מזה. אהבה, יש לה אופי. אהבת אב לילדו הקטן אינה דומה לאהבת תלמיד לרבו או בן לאביו הזקן. האופי האינדיבידואלי הזה ניתן לה על-ידי היראה והכבוד. התלמיד מכבד וירא את רבו, ואהבתו נצבעת בצבעים של אימה ויראה. גם את ילדו בן השנתיים הוא מכבד – בכבודו הראוי לו – והכבוד הזה צובע את אהבתו לו בצבעים משלו.

אהבה אמיתית, אם כן, זקוקה ליראה בצדה. אם לא כן, אין הקשר – בכל מערכת של קשר – קשר נכון. את קשרו של העבד לשפחה מגדיר רש"י (גיטין י"ג א'): "זוללה היא בעיניו, לזולל בה לכל תאנתו", כי כך נראית מערכת של אהבה אם אין כבוד בצדה. לכן פסק הרמב"ם (הל' אישות טו, יט) [בעקבות מסכת דרך-ארץ (פרק המינין, טז)]: "צוו חכמים שיהיה אדם מכבד את אשתו יתר מגופו, ואוהבה כגופו".

משום כך, גם אהבת ה' צריכה להיות מוגבלת על-ידי היראה. "וְאֲנִי בָּרַב חֶסֶדְךָ אָבוֹא בֵיתְךָ, אֲשַׁתְּחֶוּהָ אֶל הַיְכָל קִדְשֶׁךָ בִּירְאָתְךָ" (תהלים ה, ח). יחד עם הידיעה על החסד והאהבה, עומדת היראה. רוב הברכות שאנו מברכים מורות גם הן על כך. אנו פותחים ב"בָּרוּךְ אַתָּה" – לשון נוכח, וממשיכים ב"אֲשֶׁר קִדְשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ" – לשון נסתר. הרשב"א (שו"ת חלק ה', נב) מבאר זאת כך: "...כדי לקבוע שתי הפנות האלה בנפשותינו קבעו הנוסח בנגלה ונסתר, בָּרוּךְ אַתָּה – כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם עם שהוא מדבר עמו פנים אל פנים, וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא יתברך נמצא כמציאות שאר הנמצאים ושיש יחס בין מציאותו למציאותם, קבעו אֲשֶׁר קִדְשָׁנוּ, לקבוע בנפשותינו שאף על פי שהוא מפורסם, מהות מציאותו נעלם ונסתר שאי אפשר לדבר בו רק בנסתר".

עם זאת, האיזון מוכרח להיות כאן גם הוא. כדברי הרמב"ם על המדות כולן, "צוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד, ומשער אותם ומכוין אותם בדרך האמצעית" (הל' דעות א, ד), כן יש לנהוג גם כאן.

* * *

זאת היתה הנקודה בה נכשלו נדב ואביהוא. עם ישראל כולו שמח שמחה עצומה, "וַיֵּרָא כָּל הָעָם וַיִּרְאוּ", אך מיד "וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם" מיראת ה' ["נפילת אפים יהיה על-ידי חרדה ופחד ממראות אלקים הנורא, והרנה תהיה על-ידי שמחה" (מלבי"ם כאן)]. נדב ואביהוא, לעומתם, הגיבו באופן אחר לשמחה העצומה: "וַיִּקְחוּ בְנֵי אֶהֱרֹן נָדָב וְאָבִיהוּא אִישׁ מִחֶתְתּוֹ, וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂמוּ עָלֶיהָ קֶטֶרֶת, וַיִּקְרִיבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֲתֶם" [הפסוק הזה נאמר כהמשך למעשי העם. חלוקת הפרקים הנוצרית משבשת את ההבנה הזו, כי כאן מתחיל פרק י, אך לא מינייה ולא מקצתיה, שהרי אין כאן הפסק פרשה]. "אף הם, בשמחתם, כיון שראו אש חדשה, עמדו להוסיף אהבה על אהבה" (ספרא כאן). הם עברו את הגבול שמציבה היראה, ושלא כעם ישראל שהציבו כאן את היראה, הם "עמדו להוסיף אהבה" על אהבתו של הקדוש-ברוך-הוא.

משום כך מקבילות הלשונות: "וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל עַל הַמִּזְבֵּחַ אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַחֲלָבִים" – מתחילה, ולאחר שני פסוקים "וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם, וַיָּמְתוּ לִפְנֵי ה'". כי אותה אש

שיצאה מלפני ה' להשראת שכינתו בתוכם, היא היא שהמיתה את התפרצות האהבה מעבר לגבולותיה [בשם המגלה-עמוקות שמעתי שהקשה, מה טעם משמש שם הוי"ה במות נדב ואביהוא, ולא שם אלקים. אך להאמור יתכן שיובן].

ומשום כך אירע אסון נורא זה דוקא ביום הראשון לעבודת המשכן, לאמר: התהוותה של עבודת ה' אסור לה שתהיה שלא בתחום גבולותיה, שאם כן אין לדעת כמה תגדל סטיה קטנה זו ברבות הימים.

וזה אשר נצטוו הכהנים מיד לאחר מות נדב ואביהוא: "יִינן וְשָׁכַר אֶל תְּשֻׁתָּה אֶתָּה וּבְנֵיךָ אֶתָּךְ בְּבִאֲכֶם אֶל אֱהֹל מוֹעֵד" (י, ט), כי היין מסיר את הגבולות ומלבה את הרגשות, ואסור להכנס אל מקדש ה' בלי גבולות לאהבה. ומשום כך, פותחת פרשת עבודת יום הכפורים במותם של נדב ואביהוא כהסבר לצורך בהגבלות המוטלות על אהרן בבואו אל קדש הקדשים, הגם שבניו לא נכנסו אלא אל הקדש [לפי פשט הכתוב, ראה רש"ר הירש (י, ד)], כי העקרון אחד הוא: אל לכהן ללבות את אהבתו מעבר לגבולות הצווי האלקי. כל אשר ריח של "אש זרה, אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֶתֶם" נודף ממנו – הרי הוא מעבר לתחום המותר.

* * *

יתכן עוד, שגם בהפטרת השבוע בא רעיון זה לידי ביטוי חד.

דוד המלך אוסף שלשים אלף איש מישראל, והם הולכים להעלות את ארון הברית מקרית יערים אל עיר דוד. הם מרכיבים את הארון על עגלה חדשה, ויוצאים אל ירושלים. השמחה גדולה. "וְדָוִד וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל מְשַׁחֲקִים לְפָנֵי ה' בְּכָל עֲצֵי בְרוֹשִׁים, וּבְכַנְרוֹת וּבְנִבְלָיִם וּבְתַפִּים וּבְמִנְעֻנְעִים וּבְצִלְצְלִים" (שמואל ב' ו, ה).

וההסטוריה חוזרת. שוב מושבתת השמחה, ואבל יורד על העם. הדרך לא היתה סלולה דיה, וארון האלקים הטלטל מעט. נראה היה כאילו עוד מעט ישמט מן העגלה, חלילה. "וַיִּשְׁלַח עֲזָא אֶל אַרְוֹן הָאֱלֹקִים וַיֹּאחֲזוּ בוֹ" (פס' ו), לייצבו, שלא יפול. "וַיַּחַר אֵף ה' בְּעֲזָא, וַיַּכְהוּ שָׁם הָאֱלֹקִים עַל הַשָּׁל, וַיָּמַת שָׁם עִם אַרְוֹן הָאֱלֹקִים" (פס' ז).

השאלה עולה מאליה: במה חטא עוזה? אם בחטאם של נדב ואביהוא נרמזו חטאם בהיות האש "אש זרה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֶתֶם", כאן אין כל רמז. אף מילת בקורת ותביעה, רק תיאור המעשה לפרטיו. מה חטא יש בדאגתו של עוזה לקדושת הארון?

המפרשים כולם, כצפוי, עומדים על כך. "אמר לו הקדוש-ברוך-הוא: עוזה, נושאי נשא, עצמו לא כל שכן?" (סוטה ל"ה א'). חטא עוזה בשלחו יד להחזיק את הארון, ולא זכר שהארון נושא את נושאינו. אך שורש הטעות הוא במעשהו של דוד, שהרכיב את הארון על עגלה, ומצותו בכתף. בכך דמו כולם כאילו צריך הוא הארון עגלה לנושאו. כך מתבאר מפסוקי דברי-הימים (א' טו, יב-טו), המתארים את העלאת הארון בפעם השניה אל עיר דוד: "וַיֹּאמֶר לָהֶם, אֶתֶם רְאִישֵׁי הָאָבוֹת לְלוּיִם, הִתְקַדְּשׁוּ אֶתֶם וְאַחִיכֶם, וְהִעַלִּיתֶם אֶת אַרְוֹן ה' אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הַכִּינּוֹתֵי לוֹ. כִּי לְמִבְרָאוֹנָה לֹא אֶתֶם – פָּרַץ ה' אֱלֹקֵינוּ בְּנוֹ, כִּי לֹא דָרְשָׁנָהוּ כַּמִּשְׁפָּט. וַיִּתְקַדְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם

לְהַעֲלוֹת אֶת אֲרוֹן ה' אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל, וַיִּשְׂאוּ בְנֵי הַלְוִיִּם אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹקִים כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה כְּדַבֵּר ה', בְּכַתְּפָם בְּמִטּוֹת עֲלֵיהֶם". בפעם הראשונה, אומר דוד, טעינו, לא לקחנו אתכם לישא את הארון, ולא דרשנו את ה' כמשפט.

אך עדיין, כבמעשה נדב ואביהוא, קשה: מה נורא כל-כך בשליחת היד של עוזה? הן מתוך חרדה לקדושת הארון עשה זאת, ורק טעה במידת קל-וחומר. מדוע חרה בו אף ה' להמיתו?

אלא שאף הוא, בטעותם של נדב ואביהוא טעה. תנועת היד שלו היתה תנועה אוטומטית, ללא מחשבה. מאליו נשלחה היד, מנסה למנוע את חילול הקדש. אבל תנועה אוטומטית בקרבתו של הארון מורה על חוסר ריכוז. השמחה, כאמור, היתה עצומה, והאהבה עברה את גבולותיה. היא טשטשה את כובד-הראש. זה אשר אמר לו הקדוש-ברוך-הוא: אם לא עשית קל-וחומר בעצמך, אות הוא שלא שרר הכבוד אצלך. שהאהבה גברה על הכל.

"וַיֵּרָא דָּוִד אֶת ה' בַּיּוֹם הַהוּא, וַיֹּאמֶר, אֵיךְ יָבֹא אֵלַי אֲרוֹן ה'? וְלֹא אָבָה דָּוִד לְהִסִּיר אֵלָיו אֶת אֲרוֹן ה' עַל עֵיר דָּוִד, וַיִּטְהַר דָּוִד בֵּית עֶבֶד אֲדֹמִים הַגָּתִי" (שמואל ב' ו, ט-י). עובד אדום הגתי היה לוי (דברי-הימים א' טו, יח), ובביתו, הבין דוד, ראוי לארון שישכון, עדי נחשב צעדינו.

"וַיֵּשֶׁב אֲרוֹן ה' בֵּית עֶבֶד אֲדֹמִים הַגָּתִי שְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים, וַיִּבְרַךְ ה' אֶת עֶבֶד אֲדֹמִים וְאֶת כָּל בֵּיתוֹ". "מאי היא ברכה שברכו? אמר רב יהודה בר זבידא, זו חמות ושמונה כלותיה שילדו ששה-ששה בכרס אחד" (ברכות ס"ג ב'). בתוך שלשה חודשים [לדעת הירושלמי (יבמות ד' י"ב) ילדה כל אחת תאומים מדי חודש], התמלא ביתו של עובד אדום בחמישים וארבעה תינוקות. אשתו ושמונת כלותיו ילדו כל אחת ששה ילדים.

"וַיִּגְדַּל לְמֶלֶךְ דָּוִד לֵאמֹר, בָּרַךְ ה' אֶת בֵּית עֶבֶד אֲדֹמִים וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ בְּעִבּוֹר אֲרוֹן הָאֱלֹקִים, וַיִּלְךְ דָּוִד וַיַּעַל אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹקִים מִבֵּית עֶבֶד אֲדֹמִים - עֵיר דָּוִד, בְּשִׁמְחָה" (שמואל ב' ו, יא-יב). איך השפיעה הידיעה על הברכה העצומה על דעתו של דוד? מה הסיר את יראתו מארון ה'? אך ברור, כי ברכה עצומה זו שמחת אין-קץ יש בה. שפע גדול כל-כך, בהכרח ממלא את הלב באושר עילאי. ולבו של דוד, בשומעו את הבשורות הטובות, מתמלא בחרדה. חושש הוא לשמוע את הסוף הרע: הן תמיד, כשיש שמחה גדולה בקרבת הארון, מסתיים האירוע באבל נורא. אך לא כן היה כאן. אין סוף רע.

דוד הבין שיש דרך נכונה להתנהל בקרבת הארון. ברגע הזה הוא הולך ומעלה את הארון - "בְּשִׁמְחָה". השמחה עודה שולטת, אם כי מאוזנת. בדקדוק לשונות הפסוקים ניכרים השינויים בין המסע הראשון לשני:

"וַיְהִי כִּי צָעְדוּ נְשָׂאֵי אֲרוֹן ה' שְׁשָׁה צְעָדִים - וַיִּזְבַּח שׁוֹר וּמְרִיא" (שמואל ב' ו, יג). מדי ששה צעדים של נושאי הארון - הפעם, כאמור, נשאו אותו הלויים על כתפיהם - בנה דוד מזבח והקריב קרבנות. הקרבנות, שלא היו במסע הראשון, שיוו לשמחה אופי של כבוד [גם מספר הצעדים מורה על כך. ששה צעדים הם כנגד ששת ימי המעשה, ובצעד השביעי - שהוא כנגד יום השבת - הקריבו שור ומריא. כי כמו השבת, שהיא מלמדת על ששת ימי המעשה שאין האדם באמת

יוצר ועושה בהם (כדברי רש"ר הירש, ואחרים), כן הצעד השביעי איזן את ששת הצעדים, והשרה את רוח היראה על צעדי הריקוד והשמחה (שמעתי מהר"א הולצמן).

"וְדוֹד מְכַרְכֵּר בְּכָל עֵז לִפְנֵי ה', וְדוֹד חָגוּר אֶפּוֹד בְּד" (פס' יד). עם שהיה מכרכר בשמחה ואהבה, היה חגור אפוד בד – בגד של עבודה. האפוד הוא מבגדי כהונה, אך גם הלויים היו חגורים בו.

"וְדוֹד וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל מַעֲלִים אֶת אַרְוֹן ה' בְּתַרְוֵעָה וּבְקוֹל שׁוֹפָר" (פס' טו). הגם שגם במסע הזה היו כלי הנגינה כמו במסע הראשון – "וְכָל יִשְׂרָאֵל מַעֲלִים אֶת אַרְוֹן בְּרִית ה' בְּתַרְוֵעָה וּבְקוֹל שׁוֹפָר וּבְחֻצְצוֹת וּבְמִצְלֹתַיִם מִשְׁמַעִים בְּנִבְלִים וְכַנְרוֹת" (דברי הימים א' טו, כח) – נוספו כאן התרועה וקול השופר, שכמובן נותנים גם הם אופי של כובד ראש ויראה.

* * *

הנביא מוסיף ומספר על אירוע צדדי, לכאורה, בסופו של המסע: "וְהָיָה אַרְוֹן ה' בָּא עִיר דָּוִד, וּמִיכָל בַּת שָׁאוּל נִשְׁקָפָה בְּעַד הַחֲלוֹן וַתֵּרָא אֶת הַמֶּלֶךְ דָּוִד מִפְּנֹז וּמִכַּרְכֵּר לִפְנֵי ה', וַתְּבֹז לוֹ בַּלְבָּה" (שמואל ב' ו, טז). "וַיֵּשֶׁב דָּוִד לְבָרֶךְ אֶת בֵּיתוֹ, וַתֵּצֵא מִיכָל בַּת שָׁאוּל לְקִרְאת דָּוִד, וַתֹּאמֶר, מַה נִּכְבַּד הַיּוֹם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר נִגְלָה הַיּוֹם לְעֵינַי אֲמָהוּת עֲבָדָיו כִּהְגִּילוֹת נִגְלֹת אַחַד הָרִיקִים" (פס' כ). מיכל טוענת לפניו טענה נכבדה: כאחד הריקים אתה מתגלה לעיני העם. וכבוד המלכות, וכבוד התורה – היכן הם?

ותשובתו של דוד, מלמדת את צדו השני של המטבע שנטבע בחלקה הראשון של ההפטרה: "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל מִיכָל, לִפְנֵי ה', אֲשֶׁר בָּחַר בִּי מֵאֲבִיךָ וּמִכָּל בֵּיתוֹ לְצוֹת אֹתִי נָגִיד עַל עַם ה' עַל יִשְׂרָאֵל, וְשָׁחַקְתִּי לִפְנֵי ה', וּנְקַלְתִּי עוֹד מִזֹּאת וְהָיִיתִי שָׁפֵל בְּעֵינָי, וְעַם הָאֲמָהוּת אֲשֶׁר אֲמַרְתְּ עִמָּם אֶכְבְּדָה" (פס' כא-כב).

אמת, על בשרנו למדנו על האיזון הנדרש בין אהבת ה' ליראתו. על הגבול שיש להציב בפני האהבה והשמחה. אך כל זאת רק בתחום היחס שבינינו לבין הקדוש-ברוך-הוא. כאשר מדובר על היחס שבינינו לבין עצמנו, כאשר הנדון הוא על גבולות השמחה מצד כבודנו שלנו – ואף כבוד המלכות והתורה כבודנו שלנו הוא – כאן אין מקום לגבולות. כאן, כל מעשה שיכבד את בורא העולם יהיה נכון וראוי. זה אשר אומר דוד: "וּנְקַלְתִּי עוֹד מִזֹּאת", אף מעבר לבזיון שנתבזיתי היום אהיה מוכן להתבזות, משום שאין כאן מקום לאיזון. אין גבול להציב.

מצוות עוללות ושייכותה למצוות פאה

תמצית: האם מצוות עוללות היא מצווה ייחודית לכרם או שהיא המקבילה של מצוות פאה בשדה תבואה? משיטת כמה ראשונים נראה שהשוו בין מצוות עוללות למצוות פאה. ספר החינוך מביא מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן, אך בספר המצוות שלפנינו הרמב"ם אינו כותב כפי שמביא בשמו ספר החינוך. באיזה תרגום של ספר המצוות השתמשו הרמב"ן ובעל ספר החינוך? כיצד מתיישב פשוטו של מקרא עם קבלת חז"ל בצורת מצוות עוללות ומהו גדר מצוות פאה – להשאיר בסוף השדה או לא לסיים את הקציר? מה השייכות של מתנות עניים למצוות הקדושה ומדוע מצוות שכחה אינה מוזכרת בפרשת קדושים?

צורת מצוות עוללות ע"פ קבלת חז"ל

בפרשת קדושים נצטוונו על ארבע מתנות עניים, פאה ולקט, עוללות ופרט: "ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט קצירך לא תלקט. וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט לעני ולגר תעזב אתם אני ה' אלהיכם" (ויקרא יט, ט-י). ופירש רש"י כל אחת ממצוות אלו בקצרה: "לא תכלה פאת שדך - שיניח פאה בסוף שדהו. ולקט קצירך - שבלים הנושרים בשעת קצירה אחת או שתיים, אבל שלש אינן לקט. לא תעולל - לא תטול עוללות שבה והן ניכרות. איזהו עוללות כל שאין לה לא כתף ולא נטף. ופרט כרמך - גרגרי ענבים הנושרים בשעת בצירה".

והנה מה שכתב רש"י בביאור עוללות "איזהו עוללות כל שאין לה לא כתף ולא נטף", הוא ע"פ תו"כ (קדושים פרק ג ה"ג) ומשנה (פאה פ"ז מ"ד). ובתוספתא (פאה ג, טז) נתבאר יותר, איזהו 'כתף', פסיגים המחוברות בשדרה זו על גב זו, ואיזהו 'נטף', הענבים המחוברות בשדרה ויורדות. ומצינו כמה ביאורים בכתף ונטף. הר"ש (פאה פ"ז מ"ד) ביאר, שהשרביט האמצעי שבאשכול נקרא 'שדרה', ומחברים בו הרבה אשכולות קטנים שבהם גרגרים של ענבים, ואשכולות קטנים אלו נקראים 'פסיגים', וכשהפסיגים שוכבים זה על זה כמשא שעל כתפו של אדם, נחשב האשכול הגדול שיש לו 'כתף', אבל אם הם מפוזרים בשדרה ואינם שוכבים זה על זה, אין לאשכול זה 'כתף' [והראב"ד על תו"כ שם כתב, שכאשר יש לאשכול פסיגים רבים, האשכול רחב בחלקו העליון ככתפיים של אדם, ולכן נקרא שיש לו כתף]. ו'נטף' הם גרגרי ענבים המחוברים לשדרה עצמה למטה, ועל שם שהענבים נוטפים למטה הם נקראים 'נטף', אבל אם יש בסוף השדרה רק מעט ענבים אינם נראים כנוטפים למטה ואין לאשכול זה 'נטף'. באופן נוסף פירש, ש'נטף' הוא כאשר הענבים שבשולי האשכול צפופים ונראים כנוטפים זה

על זה, אבל אם הם מפוזרים אין לאשכול זה 'נטף'. והרא"ם (ויקרא שם) ביאר, שיש שני סוגי אשכולות, יש שיוצאים משדרתו ענפים קטנים לכאן ולכאן ובהם תלויים הענבים, ויש שאין יוצאים ממנו ענפים קטנים אלא הענבים תלויים בשדרה ויורדים מראש האשכול ועד סופו, ושניהם אינם 'עולל' אלא אשכול, ו'עולל' הוא כשאין ענפים קטנים שבהם תלויים הענבים וגם אין ענבים תלויים בשדרה מראשו ועד סופו, אלא הענבים כולם מקובצים יחד במקום אחד ואין שם שדרה כלל, וזהו שאין בו לא כתף ולא נטף, ואותו צריך להניח לעניים. והוסיף הרא"ם, שהרוב מזה המין נעשה בכרמים בראשי הגפנים, שבשעת הבציר אינם מבושלים אלא הם בוסר או קצת מבושל.

והטעם שאשכולות אלו שאין להם לא כתף ולא נטף נקראים 'עוללות', כתב הר"ש שם, שנקרא אותו אשכול עולל מפני שהוא לפני שאר האשכולות כעולל לפני האיש. וכ"כ הראב"ע (ויקרא שם) והרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ד הי"ח) וכן הרמב"ן בהקדמתו לפרטי המצוות (בספר המצוות לרמב"ם, מהדו' פרנקל עמ' רג). ועי' עוד הכתב והקבלה (ויקרא שם) מה שביאר בזה. ו'לעולל' פירושו כמו שכתב רש"י 'ליטול את העוללות', ואינו שם של פעולה מסוימת אלא הפעולה נקראת ע"ש תכליתה שהיא נטילת העוללות.

ביאור הראשונים למצוות עוללות כפאת הכרם

אמנם מצינו בראשונים שלכאו' ביארו מצוות 'עוללות' באופן אחר. הרשב"ם (ויקרא שם) כתב: "לא תעולל - פאה משמע, כדכת' עולל יעוללו כגפן", ומשמע מדבריו שכשם שפאה היא הנחת פאה בסוף השדה, כך 'לעולל' פירושו להניח פאה בסוף הכרם, והוכיח כן מהפסוק "כה אמר ה' צבאות עולל יעוללו כגפן שארית ישראל" (ירמיה ו, ט). והנה רש"י שם פירש "עולל - גרפאי"ן בלעז לאחר שבצרו הכרם ונשארו עוללות והעניים באים ועוללים אותם כן יבוזו ויחזרו ויבוזו", דהיינו ש"עולל יעוללו כגפן" אינו שם של פעולה מסוימת אלא הפעולה נקראת ע"ש מצוות עוללות, שכשם שהעניים באים ו'עוללים' את העוללות לאחר בצירת הכרם, כך יבוזו ויחזרו ויבוזו. אולם הרשב"ם כנראה פירש את הפסוק שם באופן אחר, שהכוונה שלא יותירו משארית ישראל כשם שבוצרים את הפאה בסוף הכרם.

ולדברי הרשב"ם יש לצרף את דברי ר"ת והרשב"א, שבתוס' (שבת סח, א ד"ה ואילו פאה) מובאת דעת ר"ת שמדאורייתא חיוב פאה הוא רק בדגן תירוש ויצהר, וז"ל התוס': "ואומר ר"ת מדאורייתא לא מיחייב בפאה אלא בדגן ותירוש ויצהר, דסתם קציר דכתיב גבי פאה הוא דגן, וכתיב כי תחבוט זיתך כי תבצור כרמך, והא דדריש בת"כ יכול שאני מרבה קישואין ודלועין שיהיו חייבים בפאה ת"ל ובקוצרכם את קציר ארצכם מה קציר שהוא אוכל ונשמר כו', אסמכתא היא". ולפי לשון התוס' המקור לשיטת ר"ת שחיוב פאה מדאורייתא הוא רק בדגן תירוש ויצהר הוא ממה שנאמר בפאה לשון 'קציר' שסתמו הוא בדגן, ובפרשת כי תצא נאמר "כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריו לגר ליתום ולאלמנה יהיה, כי תבצר כרמך לא תעולל אחריו לגר ליתום ולאלמנה יהיה" (דברים כד, כ-כא), ומבואר מדברי ר"ת שפירש את הפסוקים הללו שהם ממצוות פאה. והרשב"א שבת שם הביא דעת ר"ת בשינוי הפסוק של עוללות: "פירש רבינו

תם ז"ל דמדאורייתא דגן תירוש ויצהר דוקא איתנהו בפאה, משום דפאת שדך בקצרך כתיב (ויקרא כג, כב), וקציר דגן משמע, וכתיב וכרמך לא תעולל (ויקרא יט, י), וכתיב כי תחבוט זיתך לא תפאר אחרריך (דברים כד, כ), הא כל שאר האילנות ושאר הדברים אינן חייבים דבר תורה". הרי שהביא את הפסוק על עוללות כאן ומשמע שהכוונה כאן למצוות פאה שנוהגת בכרם. והדברים צ"ע.

מחלוקת הרמב"ם (בטופס ראשון של ספר המצוות) והרמב"ן בגדר מצוות עוללות

ומלבד הרשב"ם והרשב"א מצינו שגם הרמב"ם סבר כן וכנראה חזר בו, שבהקדמת הרמב"ן לפרטי המצוות בספר המצוות לרמב"ם (מהדו' פרנקל עמ' רג-רד) כתב: "ואיני מקבל על עצמי לכתוב אלא מה שיסתפק במנין המצות, רצוני לומר שיהיה לי בדבר מנין אחר זולתי מניינו של הרב וכו', אע"פ שלא אסכים עמו בפירוש הענין שהוא או בדינין שהוא פוסק בו וכו', וכן יש במאמר דברים נזכר מהם בחבורו הגדול ונתקנו שם ונשאר בזה טעותם", דהיינו, שיש דברים שהרמב"ם כתב בספר המצוות ואח"כ תיקן דבריו במשנה תורה, אך בספר המצוות נשארה דעתו הראשונה, ומביא הרמב"ן מספר דוגמאות לזה, וכתב: "כגון מה שאמר בעיקר התשיעי כי אמרו ית' וכרמך לא תעולל ואמרו ית' וית' לא תפאר אחרריך, הם מניעה אחת מעניין אחד שלא תלקט הפירות כולם, והנותר מן הענבים נקרא עוללות והנותר מן הזתים נקרא פארות, וכתב במצות עשה קכ"ג שנצטוינו לעזוב מה שישאר בכרם בעת הבציר לעניים והוא הנקרא עוללות. וכן כתב עוד במצות לא תעשה במצוה ר"ח שאמרו ית' לא תעולל שהיא אזהרה מלכלות הכרם בעת הבציר אבל יניח האשכולות אשר בקצוות לעניים, וכן הדין בשאר האילנות, ונכפלה המניעה מזה הענין בעצמו בזתים שנאמר לא תפאר אחרריך ומשניהם נלמוד לכל האילנות".

ועל דבר זה יצא הרמב"ן לחלוק בתוקף וכתב: "וזה כולו טעות מפורסם, כי וכרמך לא תעולל ענין מתיחד בכרם ולהניח הענבים הקטנים אשר הם לגדולים כעוללים לאיש, כמו שביארו ז"ל כל שאין להם לא כתף ולא נטף, וכענין שכתוב עולל יעוללו כגפן וכו'. וזה קצור וטעות במאמר ואיננו מזיק בחשבון המצות. ובחבורו הגדול כתב הענין כתיקון".

ואכן בהל' מתנות עניים פ"ד הי"ז כתב הרמב"ם: "אי זו היא עוללת זה אשכול הקטן שאינו מעובה כאשכול שאין לו כתף, ואין ענביו נוטפות זו על זו אלא מפוזרות" ועי"ש בהמשך ההלכות שפירט כל דיני עוללות ועולה מדבריו בבירור שפירש כדברי התו"כ והמשנה והתוספתא, ולא פירש שעוללות היא אזהרה שלא לכלות הכרם בעת הבציר ולהניח האשכולות שבקצוות לעניים.

אמנם כאשר נעיין בספר המצוות שלפנינו לא נמצא מה שהביא הרמב"ן בשמו, שבשורש התשיעי שעניינו הוא שכאשר נכפלו כמה אזהרות על מעשה אחד אין למנות במנין המצוות כל אזהרה כמצווה בפני עצמה אלא יש למנות כמצווה אחת את המעשה שהוזהרו עליו בכמה אזהרות, ואחת הדוגמאות שהביא הרמב"ם לזה היא ממצוות עוללות (מהדו' פרנקל עמ' קסג) וכתב: "ואל יטעך גם כן היות האזהרה נכפלת במלות מתחלפות כמו אמרו יתעלה 'לא תעולל

אחריך' (דברים כד, כא) אחר אמרו 'ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו' (שם, יט) ואמרו 'כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך' (שם, כ), כי אין אלו שני לאוין אבל היא אזהרה אחת מענין אחד והוא שלא יקח מה ששכח מן התבואה או הפירות כשיאספם והביא בזה שני דמיונים בענבים וזתים, וקרא הנותר מהענבים 'עוללות' והנותר מהזתים 'פארות'. ויש בדבריו כמה שינויים ממה שהביא הרמב"ן בשמו. ראשית, הרמב"ן הביא את הפסוק בפרשת קדושים "וכרמך לא תעולל" וברמב"ם לפנינו הביא רק את הפסוק בפרשת כי תצא "כי תבצר כרמך לא תעולל אחריך". שנית, הרמב"ן הביא שהרמב"ם פירש מצוות עוללות "שלא תלקט הפירות כולם" בדומה לפאה, ואילו ברמב"ם לפנינו פירש את הפסוק של עוללות בפר' כי תצא "שלא יקח מה ששכח מן התבואה או הפירות כשיאספם" בדומה למצוות שכחה.

עוד הביא הרמב"ן את דברי הרמב"ם בל"ת ר"ח "שהיא אזהרה מלכלות הכרם בעת הבציר אבל יניח האשכולות אשר בקצוות לעניים", והנה לפנינו מצוות עוללות בספר המצוות היא בל"ת רי"ב, ושם כתב הרמב"ם להדיא לא כפי שהביא הרמב"ן בשמו, וז"ל: "והמצוה הרי"ב היא שהזהירונו מבצור עוללות הכרם בעת בצירתו והוא אמרו 'וכרמך לא תעולל', אבל יניח העוללות לעניים. ואין זה בשאר אילנות ואפילו הדומים לכרם, כי האזהרה באמרו 'כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך' הוא שלא יקח השכחה, ומן הזית תדע הדין לשאר אילנות בשכחה". ומבואר להדיא בדבריו שעוללות היא מצווה מיוחדת בכרם, ולא בזיתים ובשאר אילנות, וזה כפי המבואר בחז"ל. וכן מבואר מדבריו שבכוונת מכוון לא הביא בשורש התשיעי את הפסוק בפרשת קדושים אלא את הפסוק בפרשת כי תצא, מפני שהפסוק בפרשת קדושים אינו מדבר על שכחה שנוהגת גם בזיתים ושאר אילנות, אלא הוא דין מיוחד בכרם.

ומחלוקת זו הביא גם בעל ספר החינוך, ומתוך דבריו נראה שדברי הרמב"ם שלפניו היו כפי שהביא אותם הרמב"ן. במצווה רכ כתב החינוך: "מצות הנחת פאת הכרם - להניח פאה בכרם, ופאה זו של כרם הוציאה הכתוב בלשון עוללות, כלומר שנצטוינו שנשאיר כל העוללות שבכרם לפאה, וזהו דכתיב (ויקרא יט, י) 'לעני ולגר תעזוב אותם' אחר שזכר (שם) 'וכרמך לא תעולל', וזהו דעת הרמב"ם ז"ל בעוללות הכרם, שהם במקום פאה שבשאר אילנות. והרמב"ן ז"ל לא פירש כן. ובלאו דוכרמך לא תעולל שהוא בסדר זה, אכתוב עיקר מחלוקתם בארוכה".

ואכן במצווה רכא האריך החינוך וז"ל: "שלא לכלות פאת הכרם - שלא לכלות כל פירות הכרם בעת הבציר, אבל יניח מהם פאה לעניים, שנאמר (ויקרא יט, י) 'וכרמך לא תעולל' וזהו פאת הכרם, כן כתב הרמב"ם ז"ל. ועוד אמר כי מה שכתוב (דברים כד, כ) 'לא תפאר אחריך' בזיתים, יורה גם כן על פאת הזית, כי פאת הזיתים נקראים פארות, ופאת הכרם עוללות, ומשניהם נלמד לכל האילנות. והרמב"ן ז"ל השיג עליו בזה ואמר כי כולו טעות, ואמר כי לאו ד'וכרמך' מיוחד דוקא בכרם, והוא שנניח בה כל הענבים הקטנים שאין להם כתף ונטף, ופירוש כתף, פסיגין זה על גבי זה, נטף, תלויות כולן ויורדות. ונמצא לפי זה שעוללות הן הענבים הקטנים הנמצאים בכרמים לפעמים, הנקראין בלעז גטימש, וזהו דבר מועט בודאי לפי הנראה בכרמים שלנו. וכן אמרו ז"ל (פאה פ"ז מ"ד) אי זהו עוללות, כל שאין לו לא כתף ולא נטף. ומלבד חיוב זה של עוללות יש עלינו חיוב להניח פאה וכו', וילמד הרמב"ן ז"ל פאה בכל האילנות מזית שחייב

הכתוב בה פאה בפירוש, ומכרם, שלמדנוהו מלשון אחריו. ואמר הוא ז"ל כי הרמב"ם ז"ל כתב הענין בתיקון בחיבורו הגדול. ומכלל מחלוקתם זה אין לנו תוספת וגירוע בחשבון הלאוין, שאין המחלוקת אלא שהרמב"ם ז"ל יפרש 'לא תעולל' לפאה והרמב"ן ז"ל מפרש אותו לעוללות ממש, וילמד מלשון אחריו פאה בכרם כמו שכתבנו, דגמרינן אחריו מזיתים".

ובספר החינוך מהדו' מכוון ירושלים (מצווה רכא הערה א), הביאו שנוסח זה בספר המצוות הוא ע"פ תרגום ר"א אבן חסדאי לספר המצוות שאינו לפנינו. וכתב בזה הרקיע לרשב"ץ (חשבון מנין המצוות, מהדו' ירושלים תשס"ד עמ' 258) שספר המצוות שהיה ביד הרמב"ן היה בתרגום אבן חסדאי. אולם ר"ח הלר כתב (בהקדמתו לספר המצוות במהדורתו, עמ' ח) שבעל ספר החינוך אכן השתמש בתרגום אבן חסדאי, אך הרמב"ן לא השתמש בתרגום זה, אלא היה לפניו תרגום אחר או גוף הטופס בערבית. אמנם ממה שהביא הרמב"ן את דברי הרמב"ם לגבי עוללות שתואם למה שהביא בספר החינוך, נראה שהיה לפניו אותו נוסח, בין אם לפני הרמב"ן היה תרגום אבן חסדאי כדברי הרשב"ץ, בין אם מדובר בתרגום נוסף שהיה כתוב בו בתרגום אבן חסדאי, ובין אם היה לפניו גוף הטופס בערבית שתואם לתרגום אבן חסדאי.

ובהקדמת ר' משה אבן תיבון לספר המצוות כתב, שאחר שתרגם ללה"ק את ספר המצוות שקיבל מ'הנגיד הגדול נין הרב המחבר' - "ואשמע קול מדבר כי העתיקו הנשיא הנכבד החכם בשתי לשונות ובקי בהם וצח בדבור ובמליצה השר הגדול ר' אברהם הלוי אבן חסדאי נר"ו. אמרתי בלבי להעביר העתקתי מפני רעותה הטובה ממנה וכו'. ואחרי ימים הובאה אלי ההעתקה הצחה ההיא ושבחתי עצמי בראותי צחות לשונה ונועם מליצתה על טוב עצתי בהעלימי העתקתי ונחמתי כי נמלכתי לעשותה. עוד עיינתי בדברי המאמר ואבינה בו כי הועתק מטופס ראשון היו בו סברות רבות חזר בו הרב ושנה בו דברים והחליף בו מאמרים לפי מה שנמצא בספר שהובא לי משם שהוא מסכים בכל דבריו והולך בדרך חבורו הגדול ובסדורו. על כן העמדתי העתקתי וקיימתיה וכו'". וא"כ מסתבר שבטופס הראשון של ספר המצוות היה כתוב כפי שהביאו הרמב"ן ובעל ספר החינוך, שמצוות עוללות בפרשת קדושים פירושה להניח פאה בכרם, ואח"כ תיקן הרמב"ם דבריו והתאימם למה שכתב במשנה תורה.

אמנם עדיין צ"ב דברי הרשב"ם וכן הרשב"א בשיטת ר"ת, שמשמע מדבריהם שפירשו מצוות עוללות שבפרשת קדושים שכוונתה להנחת פאה בכרם.

ההבדל בין 'סוף הקציר' בתבואה ל'סוף הבציר' בכרם

והנה כשנדקדק בלשון המקרא נראה שמצוות עוללות עניינה הוא פאת הכרם, שמהקבלה בין שני הפסוקים נראה שהאיסור לעולל בכרם מקביל לכילוי פאת השדה, וליקוט הפרט בכרם מקביל לליקוט הקציר בשדה:

לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט קצירך לא תלקט

וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט

ואכן בפרט מוסכם שמדובר במצווה מקבילה ללקט, שיבולים הנושרות בשעת קצירה וגרגרי ענבים הנושרים בשעת בצירה. וא"כ אפשר לדקדק שגם מצוות עוללות מקבילה למצוות פאה ועניין שתיהן הוא להניח בסוף השדה והכרם, ו"לא תעולל" מקביל ל"לא תכלה".

וייתכן לבאר, שבאמת גם לפי קבלת חז"ל מצוות עוללות עניינה הוא כמצוות פאה, להשאיר מהכרם לעניים כמו שמשאירים תבואה בשדה. אלא שיש חילוק בין שדה תבואה לכרם ענבים, שבתבואה הקציר נעשה בלי הבחנה איזו שיבולת טובה ואיזו פחות טובה, ואדם קוצר את תבואת השדה במגל בבת אחת, ולכן מה שהוא מצווה להשאיר זה פאה בסוף השדה. אבל בכרם הבעיר נעשה ביד ובוצרים אשכול אחר אשכול, וקיבלו חז"ל שיש להשאיר לעניים את האשכולות הקטנים ולא להשאיר חלק מהכרם בסופו שבעל הכרם לא יבצור אותו כלל.

ויותר מזה אפשר לומר, שבאמת גם בעוללות המצווה היא לא לסיים את הבעיר אלא להשאיר בסוף, אלא ש'סוף הבעיר' אינו בקצה השדה כ'סוף הקציר', אלא הוא באשכולות שאין להם לא כתף ולא נטף. שהרי הרשב"ם הביא את הפסוק "כה אמר ה' צבאות עולל יעוללו כגפן שארית ישראל" (ירמיה ו, ט), ופירשו הרד"ק ומלבי"ם שם, ש'לעולל' פירושו לשוב אחר הבעיר ולבצור את האשכולות הקטנים. ואם כן יתכן שכך היא דרך הבעיר, שהבוצר אינו מערב בסל אשכולות גדולים וקטנים אלא בוצר תחילה את הגדולים המשובחים, ואחר כך חוזר לסבב נוסף בכרם ובוצר את האשכולות הקטנים. ואם כן, מצוות עוללות זהה ממש למצוות פאה, שבשתיהן המצווה היא לא לסיים את הקציר ואת הבעיר, אלא שבשדה תבואה הקציר נעשה בלי הבחנה בין השיבולים ולכן צריך להשאיר פאה בסוף השדה, אבל בכרם ענבים, הבעיר נעשה בכמה שלבים, ולכן המצווה היא לא לסיים את הבעיר אלא להשאיר בסופו לעני ולגר.

ונמצא לפי זה שגדר הפאה אינו להשאיר מקום שלא נקצר בסוף השדה, אלא לא לסיים את מלאכת הקציר, ובשדה תבואה סיום מלאכת הקציר הוא בסוף השדה ולכן יש להשאיר פאה בסוף השדה, ואילו בכרם ענבים סיום מלאכת הבעיר הוא בבצירת האשכולות הקטנים שאין להם כתף ונטף, ולכן יש לעזוב אשכולות אלו לעניים.

שייכות מתנות עניים למצוות הקדושה

בביאור שייכות ארבע מצוות אלו למצוות הקדושה, יש לבאר ע"פ מה שכתב הראב"ד בבעלי הנפש שער הקדושה (מהדו' הרב בוקוולד, עמ' קפב): "ואני רואה הגדר הגדול והשמור המעולה והדרך הטוב להכנעת היצר הוא רעבון הנפש ממעוט הנאותיה ותענוגיה במאכל ובמשתה, רק שיהנה מן הריח הטוב ורחיצת החמין לפי שהחמין ערבין עליו. והמאכל המעט שיאכל יהא מתוקן ומתובל יפה בעבור אשר יערב עליו ותהיה נפשו מקבלתו ומתפייסת במועט ממנו. ולעולם יניח מעט מכדי צרכו ומהשלמת תאוותו וכו' ועל זה אמרו רבותינו סעודה שהנאתך משוך ירך ממנה וכו', כי היא כניעת היצר ושברון התאוה. וכמו שאמרו בסעודה כן הדרך לכל הנאות העולם ותענוגיו שלא ימלא האדם מהם כל תאוותו".

ואכן, דקדוק לשון המקרא מורה שארבע מצוות אלו, דהיינו פאה, לקט, עוללות ופרט, לא נאמרה בהן לשון נתינה, אלא "לעני ולגר תעזוב אותם", וביארו בתו"כ (קדושים פרק ג ה"ה) "תעזוב – הנח לפנייהם והם יבזבזו". דהיינו שעיקר כוונת המצווה אינו הנתינה לעניים, שאם כן יתכן שהיה טעם לתת להם דווקא מן המשובח, ולא לצאת ידי חובה בהשארת משהו בפאה, ועוללות הכרם שהם אשכולות קטנים, וכן לקט ופרט שהם שתי שיבולים וגרגרי ענבים, דברים של מה בכך. אלא הכוונה היא העזיבה של הרכוש המועט בבחינת תענית הראב"ד ולא לסיים את מלאכת הקציר והבציר, שגם בעזיבה של משהו בסוף השדה וכדו' אינו מסיים את מלאכתו ומקיים את מצוות הקדושה.

ויתכן עוד שבזה יבואר מדוע לא נכתבה כאן מצוות שכחה, אלא בפרשת כי תצא, שבשכחה לא נאמרה לשון עזיבה, אלא "לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולאלמנה יהיה", ואפשר ששם עיקר הכוונה היא החמלה על העניים, כמו שמשמע מהמשך הכתוב שם "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה" (דברים כד, כב), וביאר בהעמק דבר שם: "והיה לך לנחת אם היו המצריים מניחים אותך לפאר ולעולל אחר כרמיהם, על כן יש לך להתנהג כן עם שארי נדכאים". ואין זה מעניין הקדושה שלא לסיים את מלאכת הקציר והבציר ששייך לפרשת קדושים, אלא מעניין החמלה על הנדכאים.

הרב משה גינצלר

ירושלים

ביאור התוספת "אני הוי"ה" לציווי התורה

תמצית: בתורה ובספר ויקרא בפרט, מופיע פעמים רבות 'אני הוי"ה'. מתוך עיון במופעי הביטוי בסיפורי התורה, ינסה מאמר זה להציע ביאור אחיד לשאלות מדוע נכתב הביטוי לצד מצוות מסוימות ומדוע הוא נעדר באחרות, מה כוונתו של הביטוי ומדוע הוא רווח בעיקר בספר ויקרא.

צמד-המילים "אני הוי"ה" הן ביטוי שכיח ביותר במקרא. בתורה נכתב הביטוי רבות לצד מצוות מסוימות, או לצד מקבץ מצוות; ברוב מובהק של הפעמים מצוייה תופעה זו בספר ויקרא. והעניין צריך ביאור: מה כוונת התורה לבטא בתוספת "אני הוי"ה"? לצד אלו מצוות היא מופיעה, ומדוע דווקא לצידן ולא באחרות?

במפרשים ביארו לפעמים בכל מקום לפי עניינו, למשל ברש"י עה"פ "אני ה' אלהיכם וְהִתְקַדְּשֶׁתָּם וְהִיִּיתֶם קְדוֹשׁ אֲנִי" (ויקרא י"א מ"ד): "אני ה' אלהיכם, כשם שאני קדוש שאני אלהיכם, כך והתקדשתם, קדשו עצמיכם למטה"; אולם ביאור זה לא יכלכל את כל מופעי הביטוי בצורה אחידה.

רש"י, רבן של ישראל, היה מן היחידים שהתעכב לפרש ביטוי זה לפרטיו, ובמופעו הראשון של הביטוי בתורה (שמות ו' ב'-ט') כתב:

"אני ה'. נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני, ולא לחנם שלחתיך, כי אם לקיים דברי לאבות הראשונים. ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות: 'אני ה' – נאמן ליפרע, כשהוא אמור אצל עונש, כגון 'וחללת את שם אלהיך אני ה'', וכשהוא אמור אצל קיום מצוה, כגון 'ושמרתם מצותי ועשיתם אתם אני ה' – נאמן ליתן שכר. ...

"קרוב לענין זה שמעתי בפרשה זו מרבי ברוך בר' אליעזר, והביא לי ראייה ממקרא זה, 'פפעם הזאת אודיעם את ידי וְאֶת גְּבוּרָתִי וְיָדְעוּ כִּי שְׁמִי ה'" (ירמיהו ט"ז כ"א), למדנו כשהקב"ה מאמן את דבריו, אפ"ל לפורענות – מודיע ששמו ה', וכ"ש האמנה לטובה"¹.

¹ וממשיך שם רש"י ומביא כי "רבותינו דרשוהו [בגמ'] לענין של מעלה... ואין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים, אחת... ועוד... לכך אני אומר: יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרשה תדרש, שנאמר 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע', מתחלק לכמה ניצוצות".

רש"י, בעקבות המדרשים, מקפיד לפרש בדרך כלל ביטוי זה בצורה אחידה, "אני הוי"ה" הנאמן להיפרע או ליתן שכר (עי' במדבר ט"ו מ"א ועוד), וכפי שייסד כאן. וכן מובא בשאר המדרשים, ואף בלקח טוב (שמות כ"ט מ"ו) הצועד בעקבותיהם. מפרשים אחרים ביארו את הביטוי בצורות שונות, למשל כראב"ע שפירש (ויקרא י"ח ב'): "וטעם 'אני ה' אלהיכם' – על זה התנאי אהיה אלהיכם"². אולם ראב"ע, רש"י, לקח טוב ושאר המפרשים בצורה זו סתמו ולא פירשו בכך מדוע לפי"ז נכתב הביטוי לצד מצוות מסויימות דווקא ומפני מה הוא נעדר באחרות.

ביאור יסודי חדש לניב זה כתב הגרד"צ הופמן (שמות ו' ב'), וביאר כי 'אני הוי"ה' משמעו: "ה' הוא אביהם האוהב של האנשים, המקיים את הבטחתו לטובה, הבוחר בישראל להיות עמו וחפץ לקיים עמם יחסים קרובים במיוחד, להיות לו לאלהים" ולתת לו תורה ומשפט ונחלה. ומשום כך נאמר "וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה', וְאָרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שְׁדֵי וְשְׁמִי ה' לֹא נִוְדַעְתִּי לָהֶם", לפי ש"יחסים כאלה לא היו בין ה' ובין האבות. עדיין לא בחר בהם לעם, עדיין לא נתן להם את החוקים ואת המשפטים המיוחדים, ויתרה מזאת, עדיין אף לא נתן להם קרקע משלהם, ארץ אשר בה יכולות להתפתח יראתו ועבודתו". כל זאת נתן רק לבניהם, וזהו שנאמר שרק להם נודע ב'אני הוי"ה'; ולכן נמשך מדיבור זה "וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבֻלַּת מִצְרַיִם" וגו' (שם ו' ו')³.

במקום אחר כתב הגרד"צ דברים דומים אך בגוון שונה מעט (ויקרא י"ח א'):

"אני ה' וגו'. ה' מכריז על עצמו כביכול כמושל, כדי לעורר תשומת-לב על חשיבותם של החוקים הבאים... אני ה' – האב המרחם על כל בני האדם, חלק להם את כל החוקים הדרושים לחיים אמיתיים ולאפשר נצחי, ומי כפוי-טובה במידה כזו ויזלזל במצוות אלו; אך הביטוי 'אני ה' רומז גם... [כי] שמר ה', האב הנאמן של בני האדם, עוד שכר טוב לצדיקים".

הביאור שיוצע להלן יהיה קרוב לדברי הגרד"צ, אולם ייעשה ניסיון לבאר לפיו גם מדוע מופיע 'אני הוי"ה' במצוות מסויימות ואינו מופיע באחרות, שאלה שלדעת הגרד"צ פתרונה הוא כללי מאוד: "נוסחה זו... יש לראות בה משום פתיחה חגיגית או סיום מאשר של נאום או של קבוצת מצוות" (שמות ו' שם, הע' 7).

כדי לבאר את הביטוי, ננסה לפתוח לו פתח דווקא מהמקומות בהם מוצאים אנו אותו שלא לצד מצוות מסויימות, אלא בתוך סיפור או אמרה.

² יוער כי ביאור זה אינו מסביר היטב את המקומות בהם נכתב 'אני הוי"ה' בלא תיבת 'אלהיכם'.

³ והוסיף הגרד"צ כי מכיוון ש"עוד התגלויות רבות של ה' אל משה פותחות במלים אלה או מסתיימות כך", הרי ש"כבר בעובדה זו מופרכת הדעה שכאן נאמר שם זה לראשונה [-וה' מגלה לו כאן את שם הוי"ה]; אין זה יכול להיות תוכנו של היגד זה כאן, כשם שאין זה יכול להיות תוכנו בחתימה או בכל התגלות אחרת. אדרבה, היגד זה מניח כמובנת הן את ידיעתו השלמה של שם ה' הן את ידיעת משמעותו".

עיון בתנ"ך מראה כי הביטוי "אני הוי"ה" מופיע פעמים רבות, שלא לצד מצוות, כשהוא מורה על מלכות ה'. מלכות זו מחולקת לשני נושאים עיקריים:

1. מלכות ה' הכללית בעולם:

'אני הוי"ה' כביטוי למלכות ה' מופיע פעמים רבות בספרי הנביאים, ותקצר היריעה מלפורטן (כדוגמא יעוי' בספר יחזקאל בו מופיעה ל' זו ברציפות בהוראה זו). היא נקשרת לכך שה' הכל-יכול הוא מלך העולם ובוראו, ומופיע בעולם כדי לנהלו כרצונו. כיוון שמלכות בתנ"ך מאופיינת תמיד בעשיית צדקה ומשפט (עי' ש"ב ח' ט"ו, מ"א י' ט', ישעיהו ט' ו', ירמיהו כ"א י"ב, כ"ב א'-ט"ז, כ"ג ה', ל"ג ט"ו, יחזקאל מ"ה ט', תהלים ע"ב א'-ג', ועוד), הרי שגם מלכות ה' אינה יוצאת מכלל זה, ואף לגביה מסמל לעיתים 'אני הוי"ה' את עשיית החסד, המשפט והצדקה של מלך מלכי המלכים. כך למשל "פי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ, פי באלה הפצתי נאם ה'" (ירמיהו ט' כ"ג), "פי אני ה' אהב משפט שני גזל בעולה" (ישעיהו ס"א ח'), וע"ע ירמיהו י"ז י' ועוד⁴.

2. מלכות ה' המיוחדת עלינו, כלומר הקשר שלנו עם הקב"ה:

'אני הוי"ה' מתאר פעמים רבות את העובדה שה' הוא מלכנו, אוהב אותנו וזכרנו עמנו ברית (שימוש זה בולט במיוחד בחלקו השני של ספר ישעיהו, ובפרט בפרקים מ"א-מ"ה), ותוצאות הברית היו: יציאת מצרים, הנחלת ארץ-ישראל, הבחירה בירושלים, ובאופן כללי ההשגחה הפרטית והשראת השכינה על עם ישראל. בולטים בהוראת תוצאות הברית שני הפסוקים בתורה:

"אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים... לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלהיכם, וזכרתי להם ברית ראשונים אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לעיני הגוים להיות להם לאלהים אני ה'" (ויקרא כ"ו י"ג-מ"ה).

"אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים אני ה' אלהיכם" (במדבר ט"ו מ"א).

ואכן ניתן למצוא כי לגבי כל תוצאות ברית ה' עם עמו מוזכר הביטוי "אני הוי"ה". לשון זו היא מילת-המפתח המרכזית בדברי ה' בכל מסכת יציאת מצרים, וזאת להאמור כאן משתי סיבות: ראשית, ביציאת מצרים התערב ה' לראשונה בעולם באופן גלוי כדי להטותו לרצונו, ובכך היה בה ביטוי חזק להיות ה' מלך העולם המופיע בו כדי לנהלו כרצונו. שנית, יציאת מצרים היוותה את יסוד הברית בין ה' לעמו. ולפיכך נאמר כבר בפתיחת שליחותו של משה אל פרעה (שמות ו' ב'-כ"ט):

"וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו: אני ה'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי, ושמי ה' לא נודעתי להם. וגם הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ

⁴ אולי מעניין זה גם דברי ה': "אני ה' דברתי אם לא זאת אעשה לכל העדה הרעה הזאת הנועדים עלי, בסדך הזה יתמו ושם יקתו" (במדבר י"ד ל"ה), כחלק מעשיית המשפט בחוסאים.

מגריהם אשר גרו בה. וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבדים אתם, ואזכר את בריתי. לכן אמר לבני ישראל: **אני ה'**, והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים והצילתי אתכם מעבדתם, וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים. ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים, וידעתם **פי אני ה' אלהיכם** המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים. והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה, **אני ה'**. ... וידבר ה' אל משה לאמר: **אני ה'**, דבר אל פרעה מלך מצרים את כל אשר אני דבר אליך".

מוטיב זה שנוי גם בהמשך הפרשיות; למשל, במרכזן של עשר המכות שהפליא ה' במצרים מאיים ה' על פרעה: "כי אם אינך משלח את עמי הנני משליח בך ובעבדיך ובעמך ובבתיך את הערב, ומלאו בתי מצרים את הערב וגם האדמה אשר הם עליה. והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן אשר עמי עמד עליה לבלתי היות שם ערב, **למען תדע פי אני ה' בקרב הארץ**" (שם ח' י"ח).

אף לגבי הבטחת ירושת ארץ-ישראל מופיע הביטוי רבות במסגרת נושא זה, החל מהקטע בשמות ו' המובא לעיל בו מודגש עניין ירושת א"י, וכך במקומות רבים (עי' למשל שופטים ו' ט'-י: "ואצל אתכם מיד מצרים ומיד כל לחציכם ואגרש אותם מפניכם ואתנה לכם את ארצם, ואמרה לכם **אני ה' אלהיכם** לא תיראו את אלהי האמרי אשר אתם יושבים בארצם").

כך גם לגבי השראת השכינה עלינו, למשל "**אני ה'** שכן בתוך בני ישראל" (במדבר ל"ה ל"ד), ובייחוד במשכן, שעם בנייתו נאמר: "ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלהים, וידעו **כי אני ה' אלהיהם** אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם **אני ה' אלהיהם**" (שמות כ"ט מ"ה-מ"ו), ועוד. משנבנה בית עולמים יוחד הביטוי על השראת שכינתו ית' בציון, כדברי יואל "וידעתם **כי אני ה' אלהיכם** שכן בציון הר קדשי" (יואל ד' ט"ז-י"ז).

וכמובן שאב לכולם הוא ראשן של עשר הדברות, "**אנכי ה' אלהיך** אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". אני ה' מלך העולם אשר כרתי בריתי איתך בהוציאי אותך מבית עבדים.

ייתכן שכבר רשב"י ביאר בצורה זו את הביטוי 'אני הוי"ה'. שכן מצינו בתו"כ (ויקרא י"ח א'):

"וידבר ה' אל משה לאמר, דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם אני ה' אלהיכם. אני הוא שאמרתי והיה העולם, אני דיין, אני מלא רחמים, אני דיין להיפרע ונאמן לשלם שכר; אני הוא שפרעתי מדור המבול ומאנשי סדום ומן המצריים ועתיד להפרע מכם אם תעשו כמעשיהם.

"וידבר ה' אל משה לאמר, דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם אני ה' אלהיכם. רשב"י אומר, הוא שנאמר להלן 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים': אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם במצרים".

ומשם מביא רש"י (ויקרא י"ח ב') דברים אלו:

"אני ה' אלהיכם. אני הוא שאמרתי בסיני 'אנכי ה' אלהיך' וקבלתם עליכם מלכותי, מעתה קיבלו גזירותי. רבי אומר: גלוי וידוע לפניו שסופן לנתק בעריות בימי עזרא, לפיכך בא עליהם בגזירה: 'אני ה' אלהיכם' – דעו מי גוזר עליכם, דיין ליפרע ונאמן לשלם שכר!"

ההסבר הראשון בתו"כ (הוא ההסבר המובא אחרון ברש"י, בשם רבי) הוא ביאורו השגור של רש"י ל'אני הוי"ה', ואילו הסברו של רשב"י בתו"כ (ההסבר הראשון ברש"י) דומה לדברינו, ש'אני הוי"ה' מסמל תמיד את מלכות ה' ובפרט את מלכותו עלינו. כל מי שיפתח את ספר יחזקאל בכל מקום שהוא (להוציא פרקי המקדש שבסופו) יראה לפניו את דברי רשב"י עומדים ברורים ומפורשים.

אולי לאור הסבר זה ניתן לבאר כן גם בדברי הגמ' (ר"ה לב., וע"ע ספרי במדבר י' י' ורש"י שם):

"מנין שאומרים מלכיות? תניא, רבי אומר: '[לעני ולגר תעזוב אותם], **אני ה' אלהיכם**, ובחדש השביעי' – זו מלכות [שצריכה להיאמר לצד התרועה שבחודש השביעי]. רבי יוסי בר יהודה אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר 'והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם', שאין תלמוד לומר '**אני ה' אלהיכם**', ומה תלמוד לומר '**אני ה' אלהיכם**' – זה בנה אב, לכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכיות עמהן".

ופירש"י שם: "אני ה' אלהיכם. הוא לשון 'אני אדון לכם':", וביאור הדברים הוא שבביטוי "אני ה' אלוקיכם" יש תמיד משמעות של מלכות. בדברי הגמ' הללו מובא פסוק של עזרה לעני ופסוק של חצוצרות הזיכרון (קבוצה שלישית וראשונה מן הקבוצות שלהלן, בהתאמה), ובשניהם עולה מדברי הגמ' כי המשפט "אני הוי"ה" מבטא מלכות; ועל כן ודאי שהפשט כדלעיל, שכל מופעי הביטוי באגדה ובנבואה משוייכים למלכות, ואף נגזרותיהן ההלכתיות, המצוות שלצידן מופיע ביטוי זה, משוייכות סוף כל סוף למלכות ה' – אם למלכות הכללית (כמו העזרה לעני) ואם למלכות הפרטית (כחצוצרות הזיכרון).

לפי ביאור זה, נוכל אולי למיין את המצוות השונות שבהן מופיע המשפט "אני הוי"ה" ולהבין מדוע נאמר בהן ביטוי זה. נחלק את המצוות לכמה קבוצות, שכולן היבטים שונים של מלכות ה' עלינו:

- **קבוצה הראשונה** מאספת מצוות המסמלות את ברית ה' עמנו, וייחוד מלכותו הפרטית עלינו; והן שלוש מצוות הברית (שבת, משכן וע"ז), איסור חילול ה', עשית חצוצרות התרועה וציווי ההתרחקות מן הגויים המזהיר מפני בגידה במלכנו וגואלנו.
- **קבוצה השנייה** באות מצוות שנחקקו במיוחד כ'זכר ליציאת מצרים' או כתזכורת לנתינת הארץ לנו מידי ה', ועניינן שנזכור ע"י פעולות שונות את תוצאות מלכות ה' עלינו.

- **הקבוצה השלישית** מוכתרת בתורה בכותרת "קדשים תהיו פי קדוש אני ה' אלהיכם": מלככם אני, ועל עבדיי להידמות לי ולהיות קדושים ומרוממים. נראה שמוטיב זה הובא לביטוי מעשי בפרשה בציוויים מוסריים, המבדילים אותנו מן העבדים לתאוותיהם ומשייכים אותנו למלכות ה' המושתתת על החסד והצדקה.

- **בקבוצה הרביעית** מצויות מצוות מיוחדות שהן חלוקת כבוד לבאי-כוחו ומשרתיו של מלכנו ה', הלוא הם בני שבט לוי, המשמשים כמקשרים כביכול בינינו לבין השי"ת. מלכות ה' מתגלית ביותר דרכם, ולכן מצד מלכותו עלינו נוהגים בהם ציוויים מיוחדים. לכן כוללת קבוצה זו מצוות שנאמרו לכהנים וללוויים (ולבכורות), או לישראל כלפי הכהנים והלוויים.

להלן יובאו כל המצוות בתורה לצידן מופיע הביטוי "אני הוי"ה", בחלוקה לארבע קבוצות אלו. מובן מאליו כי חלוקה זו תאיר לנו גם זוויות חדשות וצדדים וטעמים נוספים במצוות רבות.

קבוצה ראשונה – מצוות המסמלות את ברית ה' עמנו, וייחוד מלכותו הפרטית עלינו (הרחבה בסוף הרשימה):

- משכן: "וידעו פי אני ה' אלהיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם אני ה' אלהיהם:" (שמות כט מו)

- שבת: "ואתה דבר אל בני ישראל לאמר אך את שבתתי תשמרו פי אות הוא ביני וביניכם לדרתיכם לדעת פי אני ה' מקדשכם:" (שמות לא יג)

"איש אמו ואביו תיראו ואת שבתתי תשמרו אני ה' אלהיכם." (ויקרא יט ג)

- שבת ומשכן יחד: "את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו אני ה'." (ויקרא יט ל)

"את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו אני ה'." (ויקרא כו ב)

- חילול ה': "ומזרעך לא תתן להעביר למלך ולא תחלל את שם אלהיך אני ה'" (ויקרא יח כא)

"ושמרתם מצותי ועשיתם אתם אני ה'. ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל אני ה' מקדשכם, המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים אני ה'." (ויקרא כב לא-לג. מופיע כסיומת לפר' קרבנות)

- התרחקות ממעשי הגויים ולהיות קדושים ונבדלים מהם [ובתוכו עניין עריות, ע"ז (ומולך), מאכלות אסורות, כישוף וכדו']: "דבר אל בני ישראל ואמרת אלהים אני ה' אלהיכם. כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחקתייהם לא תלכו. את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו



לָלַכְתָּ בָּהֶם אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אִתְּם הָאָדָם וְחִי בָּהֶם אָנִי ה'. אִישׁ אִישׁ אֵל כֹּל שָׂאֵר בְּשָׂרָו לֹא תִקְרְבוּ לְגִלּוֹת עֲרוּהָ, אָנִי ה'" (ויקרא יח ב-ו)

"וּמִזְרַעְךָ לֹא תִתֵּן לְהַעֲבִיר לְמִלֶּכֶךְ וְלֹא תַחֲלַל אֶת שֵׁם אֱלֹהֶיךָ אָנִי ה'" (ויקרא יח כא)

"וּשְׁמַרְתֶּם אֶת מִשְׁמַרְתֵּי לְבַלְתֵּי עֲשׂוֹת מַחֲקוֹת הַתּוֹעֵבֹת אֲשֶׁר נַעֲשׂוּ לְפָנֶיכֶם וְלֹא תִטְמְאוּ בָּהֶם אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם." (ויקרא יח ל)

"קְדָשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם." (ויקרא יט ב)

"לֹא תֹאכְלוּ עַל הַדָּם לֹא תִנְחָשׁוּ וְלֹא תַעֲוֹנְנוּ, לֹא תִקְפוּ פֶּאת רֵאשִׁיכֶם וְלֹא תִשְׁחִית אֶת פְּאֵת זַקְנֶךָ, וְשָׂרֵט לִנְפֹשׁ לֹא תִתְּנוּ בְּבִשְׂרֵכֶם וּכְתַבְתָּ קַעֲקַע לֹא תִתְּנוּ בְּכֶם אָנִי ה'" (ויקרא יט כו-כח)

"אֵל תִּפְּנוּ אֶל הָאֵבֶת וְאֶל הַיִּדְעָנִים אֵל תִּבְקָשׁוּ לְטִמְאָה בָּהֶם אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם." (ויקרא יט לא)

[לאחר ציוויים דומים נוספים] "וְהִתְקַדְּשִׁתֶם וְהִיִּיתֶם קְדָשִׁים כִּי אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם, וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְעֲשִׂיתֶם אִתְּם אָנִי ה' מְקֻדְּשֵׁיכֶם." (ויקרא כ ז-ח)

"וְלֹא תִלְכוּ בְּחֻקֵּי הַגּוֹי אֲשֶׁר אָנִי מְשַׁלַּח מִפְּנֵיכֶם, ... וְאָמַר לְכֶם אִתְּם תִּירְשׁוּ אֶת אֲדָמְתֶם וְאָנִי אֲתַנְּנָה לְכֶם לְרִשְׁתָּהּ אֲתָה אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבַשׁ אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים. ... וְהִיִּיתֶם לִי קְדָשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אָנִי ה' וְאֲבָדַל אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים לְהִיּוֹת לִי." (ויקרא כ כג-כו)

• עבודה זרה בפרטות: "אֵל תִּפְּנוּ אֶל הָאֱלִילִים וְאֱלֹהֵי מִסְכָּה לֹא תַעֲשׂוּ לְכֶם אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם." (ויקרא יט ד)

"לֹא תַעֲשׂוּ לְכֶם אֱלִילִים... כִּי אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם." (ויקרא כו א)

• מאכלות אסורות בפרטות: "אֵל תִּשְׁקָצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשְּׂרֵץ הַשְּׂרֵץ וְלֹא תִטְמְאוּ בָּהֶם וְנִטְמַתֶּם בָּם, כִּי אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדְּשִׁתֶם וְהִיִּיתֶם קְדָשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אָנִי וְלֹא תִטְמְאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשְּׂרֵץ הָרֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ. כִּי אָנִי ה' הַמַּעֲלֶה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיּוֹת לְכֶם לֵאלֹהִים וְהִיִּיתֶם קְדָשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אָנִי." (ויקרא יא מג-מה)

• נותר: "בַּיּוֹם הַהוּא יֵאָכַל לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר אָנִי ה'" (ויקרא כב ל)

• חצוצרות לזיכרון לפני ה': "עֲשֵׂה לָךְ שְׁתֵּי חֲצוּצְרוֹת כֶּסֶף, ... וְהָיוּ לָךְ לְמִקְרָא הָעֵדָה וּלְמִסְעֵי אֶת הַמַּחֲנוֹת... וְכִי תִבְאוּ מִלְחָמָה בְּאֶרְצְכֶם עַל הַצָּר הַצָּר אֶתְכֶם וְהִרְעַתֶּם בְּחֲצוּצְרוֹת, וְנִזְפַּרְתֶּם לְפָנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאִיְבֵיכֶם. וּבַיּוֹם שִׁמַּחְתֶּם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרֵאשֵׁי חֻדְשֵׁיכֶם, וְתִקְעֶתֶם בְּחֲצוּצְרוֹת עַל עַלְתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שְׁלָמֵיכֶם, וְהָיוּ לְכֶם לְזִכְרוֹן לְפָנֵי אֱלֹהֵיכֶם אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם." (במדבר י י)

קבוצה שנייה – מצוות שתכליתן 'זכר ליציאת מצרים' או שבאות להזכיר לנו שה' נתן לנו את א"י [ועניינן שנזכור ע"י פעולות שונות את תוצאות מלכות ה' עלינו]:

- ערלה: "וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו... ובשנה הרביעית יהיה כל פרי קדש הלולים לה'... אני ה' אלהיכם" (ויקרא יט כג-כה)
- חג הסוכות כזכר ליצי"מ: "כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאני אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם" (ויקרא כג מג)

קבוצה שלישית – המצוות המוסריות שבין אדם לחברו.

- מתנות עניים: "וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט לעני ולגר תעזב אתם אני ה' אלהיכם." (ויקרא יט י)
- "ובקצרכם את קציר ארצכם... לעני ולגר תעזב אתם אני ה' אלהיכם." (ויקרא כג כב)
- שבועת שקר: "ולא תשבועו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך אני ה'." (ויקרא יט יב)
- גזל, קללת הזולת והכשלתו: "לא תעשק את רעהו ולא תגזל לא תלין פעלת שכיר אתה עד בקר, לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשל ויראת מאלהיך אני ה'." (ויקרא יט יג-יד)
- רכילות ואזהרה מאדישות כלפי הזולת: "לא תלך רכיל בעמיה לא תעמד על דם רעהו אני ה'." (ויקרא יט טז)
- שנאת ישראל: "לא תשנא את אחיה בלבבך הוכם תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא, לא תקם ולא תטר את בני עמך ואהבת לרעהו כמוך אני ה'." (ויקרא יט יז-יח)
- כבוד החכמים והידור זקן: "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלהיך אני ה'." (ויקרא יט לב)
- כיבוד אב ואם: "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתתי תשמרו אני ה' אלהיכם." (ויקרא יט ג)
- אהבת הגר: "...כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך, כי גרים הייתם בארץ מצרים אני ה' אלהיכם." (ויקרא יט לד)
- "משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה כי אני ה' אלהיכם." (ויקרא כד כב)
- רמאות וזיוף: "מאזני צדק אבני צדק איפת צדק והין צדק יהיה לכם אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים." (ויקרא יט לו)
- "ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלהיך כי אני ה' אלהיכם." (ויקרא כה יז)



- ריבית: "את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלה, אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ פנען להיות לכם לאלהים." (ויקרא כה לז-לח)
- רדיית עבד בפרך: "לא ירדנו בפרך, ... ויצא בשנת היבל הוא ובניו עמו, כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם." (ויקרא כה נג-נה)
- סיומת לכל המצוות שבין אדם לחבירו: "ושמרתם את כל חקתי ואת כל משפטי ועשיתם אתם אני ה'." (ויקרא יט לז)

קבוצה רביעית – מצוות שנאמרו לכהנים וללוויים (ולבכורות), או לישראל כלפי הכהנים והלוויים:

- קדושת כהן: "וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב קדש יהיה לך כי קדוש אני ה' מקדשכם." (ויקרא כא ח)
- אזהרות לכהנים: "ולא יחלל את מקדש אלהיו כי נזר שמן משחת אלהיו עליו אני ה' ... ולא יחלל זרעו בעמיו כי אני ה' מקדשו... ולא יחלל את מקדשי כי אני ה' מקדשם." (ויקרא כא יב-כג)
- "ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדשים לי אני ה', אמר אלהם לדורתיכם כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה' וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההוא מלפני אני ה'... נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה אני ה'. ושמרו את משמרתי ולא ישאו עליו חטא ומתו בו כי יחללהו אני ה' מקדשם... ולא יחללו את קדשי בני ישראל... כי אני ה' מקדשם." (ויקרא כב ב-טז)
- לקיחת הלוויים תחת הבכורות: "ואני הנה לקחתי את הלוויים מתוך בני ישראל תחת כל בכור... כי לי כל בכור, ביום הפתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה, לי יהיו אני ה'... ולקחת את הלוויים לי אני ה' תחת כל בכור בבני ישראל... קח את הלוויים תחת כל בכור בבני ישראל, ואת בהמת הלוויים תחת בהמתם והיו לי הלוויים אני ה'" (במדבר ג יב-מא)

משנידרש לעניין פרטי הקבוצה הראשונה המנוייה כאן, הרי שע"ז היא כמובן ליבת הברית עם מלכנו ה', שלא נמירנו באחר, וכמוה חילול ה', שלא נחלל את שמו הגדול; המשכן והשבת ניתנו לנו כאותות הברית, כפי שמפורש עליהם, והחצוצרות אף הן מטכסיסי המלוכה (ערש"י עליהן). ואילו התרחקות מן הגויים מוכרחת מתוקף קרבתנו לה', שהרי קירוב להם פירושו בהכרח קירבה לאלוהיהם ומנהגיהם; ועל-כן הוזהרנו פן נעשה כמעשיהם, ונחטא בעריות שהן "כמעשה ארץ מצרים... וכמעשה ארץ פנען", בעבודתם הזרה (ובפרט במולך), בכישוף וניחוש

ועיננו והקפת ראש וזקן ועשיית שרט וכתובת קעקע ושאר דרכי האמורי. אף מאכלות אסורות, לפי דרכנו, כלולות בחובת ההתרחקות מן הגויים. איסור 'נותר' דחוק מעט בקבוצה זו, ויש להסבירו לפי דברי רש"ר הירש שכתב עליו שעניינו הוא הריסון העצמי, המנוגד לקרבנות הגויים, ואף איסור זה בא להורותנו להתרחק מדרכי הגויים.

על כל פנים, להאמור מובן מדוע מרוכזות רוב ההופעות של 'אני הוי"ה' בספר ויקרא דווקא, ורק מעטות נמצאות בשמות ובמדבר; שהרי בספר תורת הכהנים נכללו כל ציוויי הכהנים, ולצידם ציוויי ממלכת הכהנים, המהווים את החטיבה הגדולה של המצוות שנועדו להרחיקנו ולקדשנו מן הגויים. ואילו בפרשת קדושים נכתבו כל המצוות המוסריות שבין אדם לחבירו, בשונה למשל מפרשת משפטים המסדירה דיני נזיקין וממונות שבין אדם לחבירו, ולא דיני מוסר; כך כוללת פר' קדושים את איסורי הלבנת פנים, שנאה ורכילות, ומצוות כגון אהבת ישראל, כבוד חכמים, מתנות עניים וכדו', בעוד שפרשת משפטים דנה בענייני ניהול, סדר ומשפט תקינים. חוק וארגון משותפים לכל הקהילות ולכל האומות, שהרי מבלעדם לא ניתן לכונן שום גוף קהילתי שיאריך ימים, ועל כן חוקי פר' משפטים אינם מבדילים אותנו במובהק מן העמים ומשייכים אותנו לה'. המצוות המוסריות של ספר ויקרא הן ההופכות אותנו ל"קדשים", ומשייכות אותנו למלכות ה' המושתתת על החסד והצדקה.

הרב משה גרינהוט

ירושלים

שלוש חנוכות הן

תמצית: חנוכת המשכן כוללת שלוש חנוכות: חנוכת הבנין. חנוכת עבודת הכהנים. וחנוכת הנשיאים. לחנוכות אלו תוצאות שונות בהתגלות ה'. העיון בציווי על חנוכות אלו וביישומם, פותח פתח להבנת הדרך השכיחה בחז"ל בתיארוך ימי המילואים והיום השמיני כקודמים להקמת המשכן. עיון בשנים מפרטי ראשית המשכן, המשיחה בשמן המשחה, והקרבת התמיד, משלימים את הבנת חז"ל.

סיפור סיום בנין המשכן וחנוכתו נאמר בתורה בשלוש מקומות: בפרשת פקודי, בפרשיות צו-שמיני ובפרשת נשא. בכל מקום החנוכה שונה, הן בפרטי המעשים והן בתוצאת החנוכה. מבין החנוכות רק על אחת נאמר זמנה בפירוש: בפרשת פקודי נאמר (מ ב) בַּיּוֹם-הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאֶתֶד לַחֹדֶשׁ, את זמנן של שאר החנוכות ניתן לקבוע בהתאמת הפרטים שזכרו בהם עם החנוכה המפורשת שבפקודי. בנוסף השם 'חנוכה' מופיע רק ב'חנוכת המזבח' שבפרשת נשא. בשאר המקומות לא נתנה התורה שם לאירוע.

א. החנוכה הראשונה - השלמת המשכן והקמתו

בפרשת פקודי הציווי מתחלק לשנים, תחילה הקמת המשכן -

(ב) בַּיּוֹם-הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאֶתֶד לַחֹדֶשׁ תִּקְיִם אֶת-מִשְׁכַּן אֱהֵל מוֹעֵד:

(ג) וּשְׁמַתְּ שֵׁם אֶת אַרְוֵן הָעֵדוּת וְסִכַּתְּ עַל-הָאָרֶץ אֶת-הַפְּרָכֶת:

(ד) וְהִבַּאתְּ אֶת-הַשְּׁלֶחֶן וְעָרַכְתָּ אֶת-עַרְבּוֹ וְהִבַּאתְּ אֶת-הַמְּנֹרָה וְהַעֲלִיתְּ אֶת-נֵרֹתֶיהָ:

(ה) וְנִתְּנָה אֶת-מִזְבַּח הַזֹּהֵב לְקַטֹּרֶת לִפְנֵי אַרְוֵן הָעֵדוּת וּשְׁמַתְּ אֶת-מִסַּךְ הַפֶּתַח לְמִשְׁכַּן:

(ו) וְנִתְּנָה אֶת מִזְבַּח הָעֹלָה לִפְנֵי פֶתַח מִשְׁכַּן אֱהֵל-מוֹעֵד:

(ז) וְנִתְּנָה אֶת-הַכִּיֹּר בֵּין-אֱהֵל מוֹעֵד וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ וְנִתְּנָה שֵׁם מַיִם:

(ח) וּשְׁמַתְּ אֶת-הַחֹצֵר סָבִיב וְנִתְּנָה אֶת-מִסַּךְ שַׁעַר הַחֹצֵר:

ואח"כ משיחתו -

וּלְקַחְתָּ אֶת-שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִשַּׁחְתָּ אֶת-הַמִּשְׁכָּן וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בּוֹ וּקְדַשְׁתָּ אֹתוֹ וְאֶת-כָּל-כְּלָיו וְהִיָּה קֹדֶשׁ:

(י) וּמִשַּׁחְתָּ אֶת-מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת-כָּל-כְּלָיו וּקְדַשְׁתָּ אֶת-הַמִּזְבֵּחַ וְהִיָּה הַמִּזְבֵּחַ קֹדֶשׁ קְדָשִׁים:

ויא) ומשחת את הפיר ואת פנו וקדשת אתו

[בנוסף נצטוו על משיחת אהרן ובניו. ראה להלן פרק ז].

מה שאירע בפועל בפרשת פקודי מתואר כך

ויהי בתוך הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן:

ויקם משה את המשכן... ויכל משה את המלאכה:

בתיאור זה לא מופיעה משיחת הכלים כנעשית, אלא מיד אחרי שמושה כילה את המלאכה התורה מתארת את התוצאה של מעשי משה - השראת השכינה ע"י הענן

(לד) ויבס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן:

(לה) ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד יקוק מלא את המשכן:

(לו) ובהעלות הענן מעל המשכן יסעו בני ישראל בכל מסעיהם:

(לז) ואם לא יעלה הענן ולא יסעו עד יום העלתו:

(לח) כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם:

אם כן, חנוכה זו היא הקמת המשכן וכליו על מקומם והעבודה הראשונה בהם, והתוצאה שלה היא השראת השכינה ע"י הענן מיידית על המשכן והנחיית המסעות על פיו.

ב. החנוכה השנייה - חנוכת העבודה

תחילתה בשבעת ימי המילואים 'כי שבעת ימים ימלא את ידכם'. משם מגיע היום השמיני שמכוון לאירוע אחר - ההתכוננות לראיית כבוד ה'.

ויאמר אל אהרן קח לך... ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו... כי היום יקוק נראה אליכם:

ויקחו את אשר צנה משה אל פני אהל מועד ויקרבו כל העדה ויעמדו לפני יקוק:

ויאמר משה זה הדבר אשר צנה יקוק תעשו וירא אליכם כבוד יקוק

כשהושלם סדר הקרבנות בירכו משה ואהרן את העם מתוך הקודש, ונראה כבוד ה' אל העם בירידת האש

ויבא משה ואהרן אל אהל מועד ויצאו ויברכו את העם וירא כבוד יקוק אל כל העם:

ותצא אש מלפני יקוק ותאכל על המזבח את העלה ואת החלבים וירא כל העם ויראו ויפלו על פניהם:

חנוכה זו היא חנוכתה של העבודה לפני ה' - המוכשרים בה הם הכהנים הבאים לפני ה' וכולה נעשית באהרן ובניו, ותוצאתה היא התגלות חד פעמית של ה' באש האוכלת את העולה ואת השלמים.

ג. החנוכה השלישית - חנוכת המזבח בקרבנות הנשיאים

חנוכה זו - בניגוד לקודמות - נעשתה ביוזמה של הנשיאים ולא בציווי של ה', עד שמשה שומע מה' 'קח מאתם' ואח"כ נאמרו למשה הוראות בעקבות הקרבת קרבנות הנשיאים לפני המזבח 'נשיא אחד ליום נשיא אחד ליום יקריבו את קרבנם לחנוכת המזבח'.

היות שחנוכה זו אינה באה בציווי מיוחד אלא ביוזמה של הנשיאים, בהכרח שאין חיסרון מסוים שהיא באה לענות עליו, אלא להיפך, כיון שהוא יום חג ה' בחנוכת המזבח והמשכן, השתתפו הנשיאים במתנותיהם ובקרבנותיהם.

נקודה זו משתקפת גם באופי הקרבנות, שהם כמתנות.

מצות הקרבנות במזבח היא לעולם קרבנות קבועים, ולא קרבנות אקזוטיים ומיוחדים. כך הגדירה התורה כבר בתחילת פרשת ויקרא 'אדם כי יקריב מכם קרבן לה' - מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם'. טעם הדבר, שהקרבנות הן הבאת חיי האדם ומזון נפשו לפני ה', ולכן הן מבוססות על הקשר העקרוני ולא על הפתעות. לעומת זאת, השתתפות במסיבה נעשית לעולם ע"י הבאת מתנות, ומתנות מטבען הינן מתנות שיש בהן ענין והפתעה ולא מתנות רגילות¹. לכן הנשיאים הביאו קרבנות וכלים של חובה שלא ע"פ הדין והדרישה, צורה זו של הקרבה מתאימה לחנוכת המזבח.

חנוכה זו נמשכה שנים עשר יום כמנין הנשיאים, ותוצאתה הגלויה היא הדיבור מתוך אהל מועד ככתוב:

וּבָא מֹשֶׁה אֶל-אֱהֵל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת-הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מַעַל הַפְּתָח אֲשֶׁר-עַל-
אָרֶץ הָעֵדֻת מִבֵּין הַכְּרֻבִים וַיְדַבֵּר אֱלֹהֵי

מהו הדיבור הזה? בפשטות מדובר בדיבור הכללי של ה' עם משה שהתורה מספרת שלעולם נעשה מעל הכפורת מבין הכרובים, אולם חז"ל ראו את תחילת פרשת בהעלתך כתוצאה של חנוכת הנשיאים. נראה שפירשו את 'וידבר אליו' כמתייחס לדיבור הבא שהזכירה התורה, שהוא ציווי המנורה, ומכאן גזרו שציווי המנורה הוא הוא שנאמר למשה בעקבות חנוכת המזבח.

'וידבר אליו' כתוצאת חנוכת המזבח מבוארת ממילא. חנוכת המזבח נאמרה בפרשת נשא אחרי סדר החניה סביב אהל מועד, היא למעשה חנוכת עמידת ישראל מול ה' במקדשו. לכן, הנשיאים כראשי המטות השתתפו בחנוכה זו במתנותיהם לפי טעמם ולא לפי ציווי ה', התגובה של ה' לחנוכה זו היא לאשר את עמידת ישראל לפניו, בדיבור עם משה מעל ארון הברית אשר לפניו חונים ישראל.

¹ במגילה ז ב ביקר אבי" את השולח מנות מדברים המצויים אצל הכל כשיש בידו לשלוח דבר ייחודי.

תוכן הציווי בפרשת המנורה מתאים היטב לכך, שהרי המנורה היא שמשמשת עדות לישראל שהשכינה שורה בישראל. נס 'נר המערבי' הנובע מ'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' הוא המענה באש לעמידת ישראל לפני ה'.

נמצאו שלש חנוכות -

- **חנוכת הבנין** - סיום המשכן שבו המענה של ה' הוא בענן, כהשלמת בנין המשכן בהשראת השכינה הקבועה בו.
- **חנוכת העבודה** - סיום מילוי ידי הכהנים ועבודתם ומענה ה' בה הוא באש, כקבלת עבודת הקרבנות.
- **חנוכת חניית העם לפני המשכן** - בהשתתפות עם ישראל בחנוכת המשכן והמענה שלה הוא בדיבור ובהמחשת קשר זה במנורה.

ד. זמן החנוכות - פשט המקראות

התורה מציינת את הזמן רק בפרשת פקודי: **בְּיוֹם הַחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֲדָשׁ**, זמנם של שאר החנוכות צריך להיקבע לפי יחסם לחנכה זו ומיקומם הכללי במקרא. כפי שכבר כתב הרמב"ן על פי פשט המקראות א' ניסן הוא זמן הקמת המשכן, ממנו מתחילים שבעת ימי המילואים, היום השמיני הוא ח' ניסן. על חנוכת הנשיאים כתבו רמב"ן (במדבר ז) ואב"ע (שמות מ ובמדבר ז) כהמשך לדרך הפשט שזמנה הוא ביום השמיני שהוא ח' ניסן [על נקודה זו ראה להלן פרק יא].

משמעותה של דרך הפשט היא שתחילה השלים משה את המשכן וכליו ושכן עליו הענן. אח"כ נפתח חומש ויקרא ודיבר ה' עם משה את פרשיות ויקרא צו, והחל קידוש הכהנים והמזבח. וביום השמיני לו ירדה האש על המזבח החיצון לעיני כל העם. אחרי שנגלה ה' לעיני העם חנכו הנשיאים את המזבח בקרבנותיהם.

סדר החנוכות לפ"ז הוא כשרשרת שבה כל פרט מוביל לפרט האחר - השלמת המשכן מאפשרת את המילואים וקידוש המזבח, וקידוש הכהנים והמזבח מאפשרים את חנוכת הנשיאים.

דרך זו עולה מכמה וכמה מקורות, כלהלן.

1. מסדר המקראות, בו 'ויקרא אל משה וידבר אליו מאהל מועד' ממשיך את הנאמר בפרשת פקודי 'ולא יכול משה לבא אל אהל מועד' לפ"ז נאמרו פרשיות ויקרא צו לאלתר², ואחריהן קרא משה לאהרן ולבניו לשבעת ימי המילואים, וביום השמיני ירדה האש.

² מנין זה הינו לכל המוקדם, כי יתכן שפרשיות ויקרא צו נאמרו רק חודש אח"כ, ואז הגיעו שבעת הימים והיום השמיני נמצא שזמנו בזמן אחר שאינו ידוע. אולם לכל המוקדם אירע היום השמיני בח' ניסן.

2. תמיכה להבנה זו עולה גם מהקבלת הציווי בפרשת פקודי לעשייה בפרשת צו, כנאמר בפקודי

(יב) וְהִקְרַבְתָּ אֶת־אֹהֲרֹן וְאֶת־בָּנָיו אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְרַחַצְתָּ אֹתָם בַּמַּיִם:

(יג) וְהִלְבַּשְׁתָּ אֶת־אֹהֲרֹן אֶת בְּגָדֵי הַקֹּדֶשׁ וּמִשְׁחַת אֹתוֹ וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ וְכַתַּן לִי:

(יד) וְאֶת־בָּנָיו תִּקְרִיב וְהִלְבַּשְׁתָּ אֹתָם כְּתַנְתָּ:

(טו) וּמִשְׁחַת אֹתָם כַּאֲשֶׁר מִשְׁחַתְתָּ אֶת־אֲבִיהֶם וְכַהֲנָנוּ לִי וְהִיְתָה לְהִיֵּיתָ לָהֶם מִשְׁחַתָּם לְכַהֲנַת עוֹלָם לְדוֹרָתָם:

ובעשייה בפרשת צו

(ו) וַיִּקְרַב מֹשֶׁה אֶת־אֹהֲרֹן וְאֶת־בָּנָיו וַיִּרְחַץ אֹתָם בַּמַּיִם:

(ז) וַיִּתֵּן עֲלָיו אֶת־הַכֹּהֲנֹת וַיַּחְגֵּר אֹתוֹ בְּאַבְנֵט וַיִּלְבַּשׁ אֹתוֹ אֶת־הַמְּעִיל וַיִּתֵּן עָלָיו אֶת־הָאֶפֶד וַיַּחְגֵּר אֹתוֹ בְּחֹשֶׁב־הָאֶפֶד וַיִּאָּפֵד לוֹ בּוֹ:

(ח) וַיִּשֶׂם עָלָיו אֶת־הַחֹשֶׁן וַיִּתֵּן אֶל־הַחֹשֶׁן אֶת־הָאוּרִים וְאֶת־הַתְּמִים:

(ט) וַיִּשֶׂם אֶת־הַמְּצַנֶּפֶת עַל־רֹאשׁוֹ וַיִּשֶׂם עַל־הַמְּצַנֶּפֶת אֶל־מֹול פָּנָיו אֶת צִיץ הַזָּהָב נֹר הַקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְקֹנָק אֶת־מֹשֶׁה:

(י) וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וַיִּמְשַׁח אֶת־הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בּוֹ וַיִּקְדַּשׁ אֹתָם:

(יא) וַיֵּץ מִמֶּנּוּ עַל־הַמִּזְבֵּחַ שֶׁבַע פְּעָמִים וַיִּמְשַׁח אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־כָּל־כְּלָיו וְאֶת־הַכִּיֹּר וְאֶת־כַּנּוֹ לְקַדְּשָׁם:

(יב) וַיִּצַק מִשְׁמֵן הַמִּשְׁחָה עַל רֹאשׁ אֹהֲרֹן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ לְקַדְּשׁוֹ:

(יג) וַיִּקְרַב מֹשֶׁה אֶת־בָּנָיו אֹהֲרֹן וַיִּלְבַּשֵׁם כְּתַנְתָּ וַיַּחְגֵּר אֹתָם אֲבָנֵט וַיַּחְבֹּשׁ לָהֶם מַגְבָּעוֹת כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת־מֹשֶׁה:

והרי הציווי והעשייה שוים 'ורחצת' - 'וירחץ', 'והלבשת' - 'וילבש', 'ומשחת' - 'וימשח', 'וקדשת' - 'לקדשו'. כל מעשים אלו קודמים לשבעת ימי המילואים, אם כן, היום הראשון הוא א' ניסן.

3. גם מבחינה לשונית הפרשה בצו היא המשך של פרשת פקודי, שהרי בעשייה שבסוף פרשת פקודי מסתיים כל חלק בעשיית משה באמירה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְקֹנָק אֶת־מֹשֶׁה (פסוקים יט, כא, כג, כה, כז, כט, לב) וכך ממשיכה הלבשת אהרן ומשיחתו להיות מלווה באמירה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְקֹנָק אֶת־מֹשֶׁה (ויקרא ח פסוקים ט ויג)³ כציוויי פרשת פקודי. וגם זה יכול לאשר את היותה המשך בזמן של הציווי הראשון.

³ הפרשיות מקבילות גם במנין, שכַּאֲשֶׁר צִוָּה יְקֹנָק אֶת־מֹשֶׁה נאמר שבע פעמים בפרשת פקודי, ושבע פעמים בפרשת צו.

4. נאמר בפרשת פקודי בציווי ביום־החדש הראשון באחד לחדש תקים את־משכן אהל מועד, ובמעשה ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן: ויקם משה את המשכן, אם כן עד א' ניסן לא הוקם המשכן. היות שהעבודה בשבעת ימי המילואים היתה במשכן הקיים ככתוב 'פתח אהל מועד' הרי שבהכרח התרחשה אחרי שכבר הוקם המשכן. גם האפשרות⁴ שמשה הקים את המשכן ופירקו כל שבעת הימים קשה: א. שהרי נאמר ופתח אהל מועד תשבו יומם וליילה שבעת ימים ואי אפשר לשבת פתח אהל מועד כשאינן האהל קיים⁵. ב. מה טעם יטרח משה כל כך בדבר שלא נצטוה בו ומשמעות הציווי הפוכה⁶.

5. בפרשת פקודי נאמר ויעל עליו את־העלה ואת־המנחה, בפשטות מדובר על משה, ככל המעשים האמורים קודם. מדוע העלה משה ולא אהרן ובניו? אם מדובר ביום הקמת המשכן שבו עדיין לא נתמלאו ידי הכהנים ברור שמשה הוא המשמש שהרי לא נתכנהו עדיין אהרן ובניו, אבל אם בא' ניסן כבר נתמלאו ידי הכהנים⁷, צריך ביאור למה הקריב משה⁸.

6. האב"ע שמות מ הוסיף ראייה לדרך הפשט. אילו א' ניסן הינו היום השמיני הרי שקרבו בו גם קרבנות ראש חודש, א"כ היתה התורה צריכה להזכיר את הקרבת מוספי ראש חודש, כשם שאמרה 'מלבד עולת הבוקר'⁹.

ה. זמן החנוכות - דברי חז"ל

דרך חז"ל ברוב המקומות¹⁰ - א' ניסן הוא היום השמיני ויום חנוכת הנשיאים, ושבעת ימי המילואים מתחילים מכ"ג אדר. כך נאמר בתו"כ (מכילתא דמילואים).

⁴ יש לפירוש זה סמך מסוים מהמשמעות הלשונית של 'הקים' שמשמעו העמדה קבועה, בכך משותפת ההקמה הפיזית להקמת נדר והקמת מלך. מכאן שהקמת המשכן משמעה קביעותו ולא רק העמדתו הפיזית.

⁵ הקושיא באבן עזרא ורמב"ן. רמב"ן פתרה שפורק המשכן עם עלות השחר, פתרון זה מוותר על 'יומם ולילה' במשמעות של רצוף, ומכוון למשמעות של 'בצורה עיקרית'. מצינו כעיי"ז ביהושע א' והגית בו יומם ולילה' כשהכוונה בכל עת. אולם בהקשר של ישיבה פתח אהל קשה יותר לפרש כך. [מסתבר שבחצר המשכן לא אמור להיות בית הכסא (בעירובין נה ב אסרו ליפנות במחנה ישראל בכלל, אולם מסתבר שדין זה קיים רק אחרי התקדש המחנה בפרשת שילוח מחנות, שהרי בדברים נאמר 'ויתד תהיה לך על אזנך' בקדושת מחנה מלחמה שחז"ל סמכוה לקדושת מחנה ישראל שנתקדשה רק אחרי ציווי שילוח טמאים שבגיטין ס א אמרו שנאמרה בא' בניסן, א"כ שבעת ימי המילואים אינם בכלל], ולכן היציאה המוכרחת מפתח אהל מועד קיימת בכל מקרה. מכל מקום פירוק אהל מועד שאינו מוכרח מעצם הענין אינו כלול בהגבלות המשתמעות מכללל ל'יומם ולילה'.

⁶ במדבר רבה נשא הוסיפו עוד פירוקים. ונראה שלדעתם הפירוק נובע מכך שאין כאן משכן להשראת השכינה אלא רק משכן כאמצעי לעבודת הקרבנות המוכרחים.

⁷ בזבחים קב א' חכמים אומרים: לא נתכהן משה אלא שבעת ימי המילואים בלבד'.

⁸ הרשב"ם כתב שהמעלה הוא אהרן ובניו. כנראה מכח קושיא זו. אבל רש"י כתב כפשוטו שהמעלה הוא משה.

⁹ למעשה אין בשאלה זו כל קושי פשטי, שהרי ציווי מוספי ראש חודש נאמר רק בפרשת פינחס, ובפשטות לא קרבו עדיין. כוונת האב"ע להקשות על חז"ל שבזבחים קא ב אמרו ששעיר ר"ח נשרף ואותו דרש משה.

¹⁰ דברי חז"ל אלו בספרא ספרי בבלי ירושלמי וסדר עולם.

ויהי ביום השמיני קרא זה אחד מן הכתובים שצריך לדרוש נאמר כאן ויהי ביום השמיני ונאמר להלן ויהי ביום השלישי אין אנו יודעים אם שלישי לשבת אם שלישי למנין כשהוא אומר כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר הוי אומר שלישי למנין שהוא ששה בחודש, וכאן נאמר ויהי ביום השמיני אין אנו יודעים אם שמיני למנין אם שמיני לחודש כשהוא אומר כי שבעת ימים ימלא את ידכם הוי אומר שמיני למנין ולא שמיני לחודש

מבואר שימי המילואים קודמים לא' ניסן, וא' ניסן הוא היום השמיני.

בהמשך ביארו בתו"כ שחנוכת הנשיאים החלה אף היא בא' ניסן

אותו היום נטל עשר עטרות ראשון למעשה בראשית, ראשון לנשיאים, ראשון לכהונה, ראשון לעבודה, ראשון לירידת האש, ראשון לאכילת קדשים, ראשון לאיסור הבמות, ראשון לראשי חדשים, ראשון לשכון שכנה בישראל, ראשון לברך את ישראל

כפי שנתבאר לעיל פרק ד, דרך זו מחודשת וקשה, והרציונל שבדרשה אינו מוסבר מספיק. שהרי גם אם יום השמיני הוא שמיני למנין ולא שמיני לחדש, יתכן שהוא השמיני לניסן, שאף הוא שמיני למנין אם המנין מתחיל מהקמת המשכן. כל הדרשה ששללה את 'שמיני לחדש' רק מאפשרת לומר שהשמיני הוא א' ניסן שנקרא שמיני משום שהוא שמיני למנין, אבל אינה מחייבת לומר כך. שכן ח' ניסן יכול להיקרא שמיני מהיותו שמיני למנין ולא מהיותו שמיני לחדש. כלום לימדה הדרשה של 'יום השלישי' שלא יתכן שהשמיני למנין יהיה גם השמיני לחדש!?

על כרחינו, לא באה הדרשה אלא לשלול את ההבנה שמפורש בתורה שהשמיני הוא השמיני לחדש, על כך השיבו חז"ל שיתכן שהוא שמיני למנין, אבל לא פירשו מדוע אמרו את דרכם.

ואמנם יש בה רווח פרשני קל, כי לפשט שהיום השמיני זמנו בח' ניסן, נמצא שחנוכת הנשיאים גלשה לתוך חג הפסח שנחגג בשנה השנית כמבואר בפרשת בהעלתך. חגיגה כפולה כזו אינה מתאימה. וראה מו"ק ט א שלמדו על חנוכת המקדש הראשון ש'אין מערבים שמחה בשמחה'. אולם קשה להאמין שזהו מקור דבריהם. בפרט, שאם הכרח זה הוא שהניע את חז"ל היה עליהם להסיק ממנו שימי המילואים וחנוכת הנשיאים החלו שניהם בא' ניסן, ואירעו במקביל, ראה להלן הערה 26.

האב"ע שמות מ סבר שלר"ע - שהטמאים לנפש אדם הם מישראל ואלצפן הטמאים לנדב ואביהו - יום השמיני הוא ח' ניסן. כדבריו בדעת ר"ע כתבו רא"ם ומלבי"ם ויקרא ח, אולם בהעמק דבר כתב שלר"ע מישראל ואלצפן הושיבו ישיבה על קברם של נדב ואביהו.

יש להוסיף שלחכמים זכחים קב א שלא נתכהן משה אלא שבעת ימי המילואים בלבד, יש לצדד ש'ועל עליה את העולה' האמור בא' ניסן אמור על משה, מפני שזהו היום הראשון לימי המילואים ולא היום השמיני. מכל מקום, הדרך הרווחת בדברי חז"ל היא שא' ניסן הוא היום השמיני.

יש להבין מדוע נטו חז"ל מפשט המקרא¹¹, ומהי משמעות דבריהם¹².

1. מקורה של דרך חז"ל בפסוקים - פרשת המשיחות

למרות שנאמר לעיל שפשט המקרא הוא שהיום השמיני היה בח' ניסן. מקריאה רחבה יותר אפשר לראות את הקשיים שבפשט זה, ואת המקורות להבנה אחרת.

בפרשת פקודי בציווי העשייה נאמרה תחילה הקמת המשכן, ואח"כ נאמר בפסוק ט וְלִקְחֶתְּ אֶת־שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִשְׁחָתָה אֶת־הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בּוֹ וְקִדְשָׁתָה אֹתוֹ וְאֶת־כָּל־כְּלָיו וְהִיָּה קֹדֶשׁ, ונתפרטה המשיחה והקידוש למשכן לאהרן ולבניו. לעומת זאת קיום הציווי מפורט יותר עד שבכל כלי מלבד הקמתו נאמר גם השימוש הראשון בו, אולם המשיחה נשמטה מן הפרשה. לא זו בלבד, אלא שבסיום ההקמה נאמר וַיְכַל מֹשֶׁה אֶת־הַמִּלְאָכָה, האומנם?! וכי בכך כלתה המלאכה, הלא צריך להמשיך ולמשוח את המשכן וכליו ולקדש אותם¹³.

כנגד האפשרות¹⁴ שאכן משה המשיך במשיחת האהל וקידושו, והשלמת המלאכה מתייחסת לעיקר הקמת המשכן, עומד ההמשך החגיגי של הפרשה שנראה ממנו שאכן הסתיימה המלאכה: וַיְכַס הָעֲנַן אֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּכָּבֹד יְקוֹק מְלֶאֶךְ אֶת־הַמִּשְׁכָּן: וְלֹא־יְכַל מֹשֶׁה לְבֹא־אֶל־אֹהֶל

¹¹ הרב אלחנן סמט (עיון לפרשת שמיני, הסדרה השלישית) הסיק מכח הקשיים בדרך חז"ל שחז"ל סטו במודע מפשט המקרא כדי להתפלמס עם שיטת מגילת המקדש (טורים יד-טז, במהזורת קימרון 2020 עמ' 153-155) שקבעה חג שבעה ימים כחג מילואים שנתי. הרב סמט מוצא תמיכה לכך בלשון הספרא 'זה אחד מן הכתובים שצריך לדרוש'. היות שאין בידינו מקורות מזמן בהמ"ק אין לדעת אם דרשות אלו הם מזמן הבית שבו יכל להיות פולמוס עם כתבי המגילה וחבריהם, שאחר החורבן אבד זכרם. מכל מקום, יש לציין שבמגילת המקדש אין חג ביום השמיני אלא בשבעת הימים, ומתוך שבעת הימים היום שהוא מקרא קודש ואסור במלאכה הינו רק היום הראשון ולא יום אחר. כך שההלכה שבמגילת המקדש מתאימה במידה רבה לדברי חז"ל שהיום המיוחד הוא ראש חודש ניסן שנטל עשר עטרות, ונעשה ליו"ט אצל כתבי המגילה. ולא להבנה שהיום השמיני הוא ח' ניסן, שהרי היום השמיני הוא היום החשוב יותר במילואי הכהנים, והיה ראוי לחגוג אותו. לכן, נראה שאין לראות בדברי חז"ל דברים שבאו להוציא משיטת מגילת המקדש, גם אם חז"ל הכירו אותה.

נראה שמקורה של מגילת המקדש הוא מדברי יחזקאל מה יח-כ שביום הראשון וביום השביעי לניסן מכפרים את המזבח, שם היום השמיני איננו חלק מכפרת המזבח.
¹² ככלל יש אצל חז"ל מגמה של איחוד ולא של חלוקה, הן בתחום העובדתי - איחוד של דמויות ומעשים, הן בתחום ההלכתי - איחוד של הלכות והשלכת הלכות האמורות בענין אחד לענין אחר. עם זאת, לא די בכך כדי לפרש את דברי חז"ל, שהרי איחודו של היום השמיני עם יום הקמת המשכן מאלץ להפריד מיום הקמת המשכן את היום הראשון של ימי המילואים.

¹³ אפשר שרק עשיית המשכן מוגדרת כ'מלאכה'. וכמו שלמדו חז"ל ממלאכת המשכן את המלאכות האסורות בשבת. אולם כיון שנאמר אחרי ההקמה גם 'ויתן עליו ערך לחם' משמע שגם זה בכלל המלאכה המוטלת על משה. (ראה להלן פרק י').

'מלאכה' במשמעות תפקיד נמצאת אצל יוסף 'ויבא הביתה לעשות מלאכתו' וכן אצל יעקב 'ואני אתנהלה לאטי לרגל המלאכה ולרגל הילדים'.

¹⁴ רמב"ן (שמות מ יז) פירש שהתורה פירשה את קיום המשיחה יחד עם הציווי הנוסף עליה בפרשת צו, זה מתייחס למשיחת הכהנים. על משיחת הכלים מניח רמב"ן (שם) שנעשתה בהכרח לפני השימוש בכלים ולכן היא בעיניו כעשויה. ככל הנראה, לדעתו, התורה מפרשת בצו ובנשא את משיחת הכלים מפני שאינה מפרטת את העבודה בהם, אולם פירוט העבודה מעלה בהכרח את המשיחה.

לפי"ז 'ולא יכול משה' איננו עוצר כלום, מפני שהסיפור שבפקודי ממשיך ע"י הסיפור שבצו, והמשיחה מובנת מאליה ע"י השימוש בכלים. אולם אין להתעלם מכך שקריאת הסיפור ברצף יוצרת רושם של פעולה חלקית.

מועד כִּי־שָׁכַן עָלָיו הָעֵנָן וּכְבוֹד יְקֹוֹק מָלֵא אֶת־הַמִּשְׁכָּן. משמען הפשוט של כתובים אלו הוא שמושה לא יכל לבא אל אהל מועד, אימתי? לפי מיקום הכתובים הרי שזמן זה הינו מיד אחרי נתינת המסך לחצר שמשלימה את כל הקמת המשכן.

אפשר היה לראות בכך 'תקלה'. שמשום ששכן הענן על אהל מועד לא התאפשר למושה למשוך את האהל בזמן הראוי. הבנה כזו תתמוך בדרך הפשט, שהתקלה גרמה לדחיית המשיחה לזמן מאוחר יותר, אולם מהסיכום קודם ויכל משה אֶת־הַמְּלָאכָה נראה שלא מדובר בהפתעה, אלא בסיום המלאכה עם ההקמה עוד לפני המשיחה.

עלינו להבין שני דברים:

א. מדוע לא נעשתה משיחת האהל והכלים כהמשך מיידה להקמתן?

ב. אימתי כן נעשתה משיחת האהל והכלים?

נפרוט את ציוויי המשיחה שנאמרו בתורה:

בפרשת תצוה נאמר -

(ו) וְשִׁמְתָהּ הַמִּצְנֶפֶת עַל־רֵאשׁוֹ וְנִתְתָה אֶת־נֹר הַקֹּדֶשׁ עַל־הַמִּצְנֶפֶת:

(ז) וְלָקַחְתָּ אֶת־שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וַיִּצְקֶתָהּ עַל־רֵאשׁוֹ וּמִשַּׁחְתָּ אֹתוֹ:

(ח) וְאֶת־בְּנָיו תִּקְרִיב וְהַלְבַּשְׁתָּם כִּתְנֹת:

(ט) וְהִגַּרְתָּ אֹתָם אֲבִיט אֶהְרֵן וּבְנָיו וְחִבַּשְׁתָּ לָהֶם מַגְבָּעֹת וְהִיָּתָה לָהֶם כְּהֵנָה לְחֻקֵּי עוֹלָם וּמִלֵּאתָ יַד־אֶהְרֵן וַיֵּד־בְּנָיו:

א"כ נצטוו משה למשוך רק את אהרן, ואילו את בניו נצטוו רק להלביש בבגדי כהונה. אעפ"כ בהמשך הפרשה 'מתחבא' ציווי למשוך את המזבח -

(לו) וּפָר חֲטָאת תַעֲשֶׂה לַיּוֹם עַל־הַכֹּפָרִים וְחֲטָאתָ עַל־הַמִּזְבֵּחַ בְּכַפֵּרָה עָלָיו וּמִשַּׁחְתָּ אֹתוֹ לְקֹדֶשׁוֹ:

(לז) שִׁבְעַת יָמִים תִּכַּפֵּר עַל־הַמִּזְבֵּחַ וְקֹדֶשֶׁת אֹתוֹ וְהָיָה הַמִּזְבֵּחַ קֹדֶשׁ קְדָשִׁים כָּל־הַנֹּגַע בְּמִזְבֵּחַ יִקְדָּשׁ:

בפרשת כי תשא, בציווי עשיית שמן המשחה נאמר -

(כו) וּמִשַּׁחְתָּ בּוֹ אֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת אֶרֶן הָעֵדוּת:

(כז) וְאֶת־הַשֻּׁלְחָן וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְאֶת־הַמִּנְרָה וְאֶת־כִּלָּיהָ וְאֶת מִזְבֵּחַ הַקְּטֹרֶת:

(כח) וְאֶת־מִזְבֵּחַ הָעֹלָה וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְאֶת־הַפִּיֹר וְאֶת־כַּנּוֹ:

(כט) וְקֹדֶשֶׁת אֹתָם וְהָיוּ קֹדֶשׁ קְדָשִׁים כָּל־הַנֹּגַע בָּהֶם יִקְדָּשׁ:

(ל) וְאֶת־אֶהְרֵן וְאֶת־בְּנָיו תִּמְשַׁח וְקֹדֶשֶׁת אֹתָם לְכַהֵן לִי:

מלבד משיחת אהרן שכבר נאמרה, אלא שלא נאמר במה תהיה. נצטוו כאן למשוך את המשכן וכליו, ואת בני אהרן.

ובפרשת פקודי נאמר -

- (ט) וְלִקְחֹתָ אֶת־שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִשַּׁחְתָּהּ אֶת־הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בּוֹ וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְהִגַּה קֹדֶשׁ:
 (י) וּמִשַּׁחְתָּ אֶת־מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְקִדַּשְׁתָּ אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְהִגַּה הַמִּזְבֵּחַ קֹדֶשׁ קִדָּשִׁים:
 (יא) וּמִשַּׁחְתָּ אֶת־הַכִּיֹּר וְאֶת־כַּנּוֹ וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ:
 (יב) וְהִקְרַבְתָּ אֶת־אֶהֱרֹן וְאֶת־בָּנָיו אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְרַחַצְתָּ אֹתָם בַּמַּיִם:
 (יג) וְהִלַּבַּשְׁתָּ אֶת־אֶהֱרֹן אֶת בְּגָדֵי הַקֹּדֶשׁ וּמִשַּׁחְתָּ אֹתוֹ וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ וְכַתַּן לִי:
 (יד) וְאֶת־בָּנָיו תִּקְרִיב וְהִלַּבַּשְׁתָּ אֹתָם כְּתֹנֹת:
 (טו) וּמִשַּׁחְתָּ אֹתָם כְּאֲשֶׁר מִשַּׁחְתָּ אֶת־אֲבִיהֶם וְכַהֲנֵנוּ לִי וְהִיְתָה לְהִיֵּת לָהֶם מִשַּׁחְתָּם לְכַהֲנַת עוֹלָם לְדֹרֹתָם

גם כאן נצטוו למשווח את המשכן כליו אהרן ובניו, ולשונות הציווי מתכתבים עם הנאמר בכי תשא.

עתה נראה כיצד יושמו ציוויים אלו בפועל, בפרשת צו נאמר תחילה -

- (י) וַיִּקַּח מִשֶּׁה אֶת־שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וַיִּמְשַׁח אֶת־הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בּוֹ וַיִּקְדָּשׁ אֹתָם:
 (יא) וַיֵּץ מִמֶּנּוּ עַל־הַמִּזְבֵּחַ שֶׁבַע פְּעָמִים וַיִּמְשַׁח אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְאֶת־הַכִּיֹּר וְאֶת־כַּנּוֹ לְקִדָּשָׁם:
 (יב) וַיִּצַק מִשֶּׁמֶן הַמִּשְׁחָה עַל רֹאשׁ אֶהֱרֹן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ לְקִדָּשׁוֹ:
 (יג) וַיִּקְרַב מִשֶּׁה אֶת־בָּנָיו אֶהֱרֹן וַיִּלְבַּשֵׁם כְּתֹנֹת וַיַּחְגֵּר אֹתָם אֲבִנָּט וַיַּחְבֵּשׁ לָהֶם מַגְבָּעוֹת כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת־מֹשֶׁה:

כאן מזה משה בשלב ראשון על המשכן וכליו. על המזבח שבע פעמים, ועל אהרן. בני אהרן בשלב זה אינם מקבלים הזאה, אלא רק אחרי הקרבת הקרבנות והנפת חזה איל המילואים נאמר -

- (ל) וַיִּקַּח מִשֶּׁה מִשֶּׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִן־הַדָּם אֲשֶׁר עַל־הַמִּזְבֵּחַ וַיֵּץ עַל־אֶהֱרֹן עַל־בְּגָדָיו וְעַל־בָּנָיו וְעַל־בְּגָדֵי בָנָיו אֹתוֹ וַיִּקְדָּשׁ אֶת־אֶהֱרֹן אֶת־בְּגָדָיו וְאֶת־בָּנָיו וְאֶת־בְּגָדֵי בָנָיו אֹתוֹ:

נראה שביאור פרשת המשיחה הוא כך -

שתי פעמים נצטוו משה למשווח את המשכן והכהנים, ושתי מטרות למשיחות אלו: 1. לבחירתם. 2. כחלק מהשלמת עשייתם. המשיחה הראשונה קיימת באהרן ובמזבח, בשניהם תוצאת המשיחה היא להיות קֹדֶשׁ קִדָּשִׁים¹⁵, דהיינו להיבחר להיות תחום של קדושה ולא רק לשמש לקודש.

¹⁵ במזבח ככתוב בכי תשא וצו, ובאהרן ככתוב בדה"א כג יג.

המשיחה השנייה משלימה את עשיית הכלי וייחודו לשמש במלאכת המקדש, ומשלימה את ייעוד הכהן לכך, גם בלי קדושתו העצמית. משיחה זו קיימת בכלים ובבני אהרן.

פרשת תצוה עוסקת במשיחה של בחירה, עיקרה בקידוש אהרן ובניו, ונספחת אליה קדושת המזבח ובחירתו. משיחה זו היא משיחה שנצרכת בלי קשר לקיומו של שמן המשחה, כדי ליצור את הבחירה. לעומתה, המשיחות האחרות הינם למעשה השלמת עשיית הכלי או הכהן לקדושה, ולכן היא צריכה את שמן המשחה דוקא, שכיון שהוא 'שמן משחת קדש' הייחודי למקדש, ממילא הנמשח בו משוייך ומיוחד לעבודת המקדש.

מכל מקום, ציווי המשיחה שנאמר בפרשת תצוה איננו שייך לזמן מסוים, אלא לזמן חינוך הכהנים, העומד בפני עצמו, בלי קשר להקמת המשכן¹⁶.

בפרשת פקודי, כאמור, המשיחה היא השלמת עשיית המשכן, והשלמת הבאת הכהנים לעבוד בו. משיחה זו אינה קשורה לבחירה העקרונית, אלא להשלמת העשייה והנכונות להתחיל את העבודה מכאן ואילך, במשכן ובכהנים. לפיכך, משיחת הבנים צמודה למשיחת אביהם.

בביצוע בפועל התחלקו משיחות אלו, ומשיחת אהרן נעשתה יחד עם משיחת כל הכלים, ואילו משיחת בניו נעשתה אחרי הקרבת הקרבנות, כאמור לעיל.

קל לראות שמבחינה עקרונית ציווי המשיחה אינם משלימים זה את זה. אלא יוצרים קושי. כיון שנצטוו אהרן ובניו בשבעת ימי מילואים לקדשם, הרי שאין קדושתם קיימת עדיין, ואי אפשר למשוך ולקדש את בני אהרן כל זמן שלא הושלמה בחירתם. זאת בניגוד לכלים שנבחרו מיד, בני אהרן עדיין אינם נבחרים עד שיסיימו את פעולתם.

יותר מכך, מן האמור במצות המילואים עולה שגם המזבח צריך להתקדש כאמור וְחִטָּאתָ עַל-הַמִּזְבֵּחַ בְּכַפֶּרֶת עָלָיו וּמִשְׁחַתְּ אֹתוֹ לְקִדְשׁוֹ: שְׁבַעַת יָמִים תִּכְפֹּר עַל-הַמִּזְבֵּחַ וְקִדְשָׁתָ אֹתוֹ וְהָיָה הַמִּזְבֵּחַ קָדֵשׁ קְדָשִׁים כָּל-הַנִּגַּע בַּמִּזְבֵּחַ יִקְדָּשׁ, מִכַּאן ששבעת ימי המילואים נצרכים לא רק כדי לקדש את העובדים, אלא גם כדי לקדש את המזבח עצמו. אם כן, עדיין לא נשלמה קדושת המשכן עד לגמר ימי מילואיו. כיצד אפוא יתקדש המזבח להקמת המשכן אם קידושו אורך שבעה ימים? שמא תאמר, קידוש המזבח הינו שלב שני אחרי הקמת המשכן שאינו צריך לקרות בא' ניסן, הרי מצות הקידוש האמורה בפקודי כוללת גם את משיחת המזבח וכליו.

התוצאה המעשית מכך היא שכדי להצליח להקים את המשכן בא' ניסן, יש להתחיל את הקמתו קודם, כדי שהקמתו בא' ניסן תהווה השלמה לכל שנעשה בו קודם לכן. היבט זה נמצא גם במשיחת הבנים, שבחירתם היא עקב להיותם משמשים במקדש שנבחר ונמשה, לכן משיחתם

¹⁶ לו היה צריך לקדש את אהרן רק כשיהיה גדול ועדיין היה קטן, הרי שזמן זה היה נדחה לאחר הקמת המשכן ולא היה שייך אליו.

נעשית יחד עם הדם שעל המזבח. הם נמשחים כמקריבי הקרבנות שכבר התקבלו ומכאן שמשחתם צריכה את קרבנות המילואים שקדמו לה¹⁷.

אופן קיום זה של הציווי נתמך בכך שהציווי על שבעת ימי המילואים אינו נוקב בזמן מסוים, והוא למעשה חלק מעשיית הבגדים הנאמרת בפרשת תצוה, כך שאינו שייך להקמת המשכן אלא לעשיית הכלים והבגדים טרם ההקמה.

משום החלק של המשיחה של ימי המילואים לא היה צריך למשוך קודם אלא את אהרן ואת המזבח, אולם מצד הציווי בפרשת שמן המשחה למשוך את כל הכלים, ציווי שמוצמד למשיחת המזבח ומשיחת אהרן, הרי שהקדמת ההקמה לצורך המשיחה הקודמת כוללת אף היא את משיחת המשכן וכליו משום פרשת שמן המשחה.

הוזכרה לעיל השמטת המשיחה בפרשת פקודי כתומכת בכך שהמשיחה לא נעשתה באחד לחדש הראשון, אע"פ שנצטוה משה עליה מכלל הקמת המשכן.

כהמשך לכך יש לבחון - התורה מסכמת את ציווי הקמת המשכן בפסוק טז: וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹנֵק אֹתוֹ בְּעֹשֶׂה. מה פשר סיום זה הקודם לפירוט העשייה? קשה לראות בו כותרת להמשך, שכן אחריו נאמר 'ויהי ביום החדש' כממשיך לענין חדש. גם מהפסק פרשת המסורה שאחריו נראה שאיננו כותרת. נראה שהכוונה הפשטית של הפסוק היא שמה עשה את כל ההכנות לקיים ציווי זה. נקודה זו קיימת גם לדרך הפשט, שכן כדי להקים את המשכן בא' ניסן הוצרך משה למאמץ גדול והכנה רבה. אולם לדרך חז"ל מתעצמת מאד נקודה זו, שהרי כדי להקים את המשכן בא' ניסן, הוצרך משה לא רק להכין את הכלים כראוי אלא גם להתחיל את ימי המילואים בזמן מוקדם, ואף לקיים בפועל חלק מהמצווה כאן, דהיינו הקמת המשכן, משיחת המשכן וכליו שנעשתה בפועל עוד לפני א' ניסן, כל זאת כדי לאפשר את הקמת המשכן בצורתו בזמנו.

משכך, יש לפרש את 'ויכל משה את המלאכה' האמור אחרי נתינת המסך לפני המשיחה, כפשוטו. היות שהקמת המשכן נעשתה בפועל אחרי משיחת הכלים והכהנים, ממילא כאשר נתן משה את המסך כלתה המלאכה¹⁸.

¹⁷ מבחינה לשונית יתכן לפרש וַיִּקַּח מֹשֶׁה מִשְׁמַן הַמִּשְׁחָה וּמִן־הַדָּם אֲשֶׁר עַל־הַמִּזְבֵּחַ, שאשר על המזבח הולך גם על שמן המשחה, טעמי המקרא אינם מעודדים אפשרות זו אך גם אינם שוללים אותה. בהניח שכך הוא, לא רק שהזאת השמן הצטרפה להזאת הדם אלא גם הזאת השמן עצמה נעשתה מן המזבח.

¹⁸ נקודה זו מתחדדת יותר לדברי רמב"ן ואב"ע שזמן חנוכת הנשיאים ביום השמיני, והרי שם נאמר 'ביום כלות משה' כציון ל'ויכל משה את המלאכה' שבפקודי, א"כ כילוי שבחנוכת הנשיאים ודאי מתרחש אחרי המשיחה ככתוב 'ויהי ביום כלות משה להקים.. וימשח אותו'.

לשונית 'ויכל' איננו כמו 'ותשלם'. משמעו כילוי המשימות העומדות לפני העושה. אפשר ששימוש זה מתאים במקום שיש לחשוב על עוד דברים שייכנסו, ואכן, ב'ויכל אלקים ביום השביעי' הכניסו חז"ל כמה דברים כחומקים בין השמשות לתוך המעשה. וכן ב'ויכל משה' שבסוף שירת האזינו, עם כילוי דברי השירה נוספו הדברים שאמר אח"כ 'שימו לבבכם'.

התגובה ל'ויכל' מתחלקת לשנים. 'ויכס' 'ולא יכול', שני הביטויים משתמשים לשונית ב'ויכל' של משה ומשלימים אותו¹⁹, כאומרים: אין משה יכול להשתמש עוד במשכן, הוא כילה והענן כיסה, הוא 'יכל' בתחילה, ועתה 'לא יכול'.

השלמה זו, אינה מתייחסת כלל לחלק הכהנים, ולמעשה מתעלמת מהצורך העתידי שיש בכהנים לעבוד²⁰. משה העמיד משכן שלם כמות שהוא, ועתה ה' שוכן בו. הכל מושלם ואין צורך בעוד דבר.

זו סיבה נוספת לכך שמשיחת הכהנים והכלים צריכה להיעשות קודם, שאם לא כן, אין להבין שבאמת הכל מושלם, שהרי המזבח עדיין אינו 'קודש קדשים'.

ז. הנלמד מפרשת המשיחות

מלבד ההצבעה על חספוס מסוים בדרך הפשט בנוגע למשיחות, וביאור דברי חז"ל על אופן המשיחות, יש בפרשת המשיחות נקודה עקרונית. היא למעשה מצליבה את החנוכות השונות לדבר אחד. אם בפשט החנוכות חלוקות לגמרי, באה פרשת המשיחה ומחברת ביניהם, היא עושה את המשיחה השייכת בציווי לפרשת פקודי, לכוז שלמעשה עיקרה [ועיקר קיומה - לדברי חז"ל] קיים בחנוכה האחרת של שבעת ימי המילואים.

היבט נוסף במשיחה שבו הקיום המרובד משליך על הציווי יש לראות במשיחת המזבח.

נתבאר לעיל שיש למשיחת המזבח תוכן ייחודי של בחירת המזבח להיות קדש קדשים. אולם אופן משיחת המזבח משתנה בין הפרשיות: בעוד בפרשות כי תשא ופקודי משיחת המזבח נאמרה יחד עם שאר הכלים, וייחודה רק בתוצאה והנה המזבח קדש קדשים. בפרשיות תצוה וצו מתייחדת משיחת המזבח גם במעשה, אולם ייחודה שונה בין פרשה לפרשה. בתצוה נאמר וְחִטָּאתָ עַל-הַמִּזְבֵּחַ בְּכֹפֶרֶךָ עָלָיו וּמִשַּׁחְתָּ אֹתוֹ לְקֹדֶשׁוֹ: שְׁבַעַת יָמִים תִּכְפֹּר עַל-הַמִּזְבֵּחַ וְקֹדֶשֶׁת אֹתוֹ, הֲרִי שְׁדִין הַמְּשִׁיחָה הוּא שְׁבַעַת יָמִים. ואילו בצו נאמר וַיִּקַּח מִשֶּׁה אֶת-שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה... וַיִּזְ מִמֶּנּוּ עַל-הַמִּזְבֵּחַ שֶׁבַע פְּעָמִים. נתחדש שהמשיחה עצמה נעשית שבע פעמים.

נראה שדין המשיחה עצמה להיעשות שבעת ימים, אולם כיון שבחירת הכהנים ומשיחתם נובעת מבחירת המזבח, הרי שמבחינה מעשית על הכהנים לקבל מן הדם של מזבח שכבר נבחר (וכ"ש אם גם משיחתם מהשמן שכבר התקבל, ראה הערה 17), ואם משיחת המזבח אורכת שבעה ימים היא אינה מתקיימת. על כן דרך הקיום של משיחה זו היא במשיחה שבע פעמים המתרכזות בזמן אחד, ושבעת ימי ההכנה נובעים ממנה.

¹⁹ 'ויכס' מתכתב גם עם ה'מסך' שנתן משה.

²⁰ במקבילה בבית ראשון נאמר (מלכים א ח יא) 'ולא יכלו הכהנים' ובכך מניעה זו מתייחסת ישירות לעבודת הכהנים.

ח. מהי ההקמה?

בפרק ד נתפרשו המקראות כפשוטם והקשיים שבדרך חז"ל. בין קשיים אלו בולט מאוד הקושי הרביעי- מהי הקמת המשכן שנצטוו עליה משה בא' ניסן, אם המשכן הוקם כבר בתחילת ימי המילואים? הפתרון שמשה הקים את המשכן ופירקו מייצר קשיים, ראה שם.

נראה להציע פשר לענין, דרך נושא צדדי- הקרבת התמיד.

פרשת התמיד עוקבת לפרשת המילואים. מצד הסמיכות אין הכרח לקשר ביניהם, אולם סיום פרשת התמיד עלת תמיד לדרתיכם פתח אהל-מועד לפני ה' אשר אונעך לכם שמה לדבר אליך שם... וידעו כי אני ה' אלהיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם אני ה' אלהיהם משמעו שיש בפרשת התמיד סיום להקמת המשכן. התיחסות זו אינה מפתיעה, שכן הקרבת התמיד היא העבודה העיקרית שבמשכן שאינה חלק מצורת הבית (כהנחת הלחם הדלקת המנורה והקטרת הקטורת) אלא היא קרבנם של ישראל המייצג את הקשר בינם לבין ה'.

אולם נראה שגם מבחינת סדר הזמנים, הקרבת התמיד היא תוצאה של ימי המילואים, ולא קרב התמיד בשבעת ימי המילואים²¹ אלא רק ביום השמיני להם. שהרי בפרשת שמיני נאמר ויקרב את המנחה וימלא כפו ממנה ויקטר על המזבח מלבד עלת הבקר ואילו בשבעת ימי המילואים לא הוזכרה עולת התמיד כלל²². למעשה הזכרת עולת התמיד כאן מתפרשת היטב ע"פ הכתוב בפרשת תצוה, שהקרבת עולת התמיד מגיעה בעקבות קידוש הכהנים, ולכן ביום השמיני באים קרבנות אהרן 'מלבד עולת הבקר'.

אולם, מה טעם לא קרבה עד אז?

אפשר ללמוד דבר זה ממעשי משה בפירוש מצות ה'.

שהרי הציווי בפקודי למשה הוא להקים את המשכן ולתת בו את כליו. ומה שמשה עושה בפועל הוא שבכל כלי הוא עושה גם את עבודתו. הן בכלים שיש בהם עבודה ממשית כשולחן שעורך עליו את לחמו, ומנורה שמעלה את נרותיה, ומזבח הקטורת שמקטיר עליו, והן בכלים שאין בהם ממש עבודה אבל יש להם תפקיד, כגון ארון העדות שנאמר בו שמשה נותן בתוכו את לוחות העדות ונותן עליו את הכפורת, והכיור שמשה ממלא אותו במים.

מדוע התחיל משה את עבודת הכלים? מן הסיום 'כאשר צוה ה' את משה' הצמוד לעבודות אלו, אפשר ללמוד שאלו כלולים בציווי הקמת המשכן ואינם נובעים מהחיוב הכללי של העבודה

²¹ כבמדבר רבה נשא אמרו שמשה הקים את המשכן שלוש פעמים בימי המילואים - לתמיד של שחר, למילואים ולתמיד של בין הערביים. ורש"י במדבר כח ו פירש את הפסוק 'עולת תמיד העשויה בהר סיני' על העולה שבימי המילואים.

²² הרמב"ן פירש שבא הפסוק לומר שאין יוצאים בעולת העם ידי עולת התמיד, ובשבעת ימי המילואים פשוט כן שזה קרבן חינוך של אהרן ובניו.

בהם, כך עולה גם ממילא, שהרי ציוויי הקרבנות נאמרו במקומם על אהרן ובניו ולא על משה. א"כ הקרבנות כאן - ע"י משה - היא חלק מהקמת המשכן שבה נצטוו משה דוקא²³.

פירוש זה למצות ה' יכול להיות 'תושבע"פ' שנאמרה בפירוש, או תושבע"פ בהבנת משה את המצוה. אך עשוי גם לנבוע מגופה.

לדברי חז"ל שמשה הסיק מציוויי המילואים שיש להקים את המשכן - כאמצעי - עוד לפני א' ניסן, הרי שציווי ההקמה בא' ניסן משמעו הקמה כדבר קבוע ופעיל. כלומר להעמיד את המשכן על מקומו ועבודתו²⁴.

אם כן, מסתבר שעד אז גם אם הוקם המשכן כדי שישבו פתח אהל מועד, מכל מקום ישיבה זו היתה בציפיה להמשך, ולא משום שאהל מועד עמד בצורה מוגמרת. אפילו על המזבח אשר פתח אהל מועד לא הוקרבו קרבנות התמיד של עשייתו, אלו קרבים רק כתוצאה מהשראת השכינה שבמשכן ולא מצד עבודת הכהנים, לכן בשבעת הימים לא קרב התמיד אלא קרבו רק קרבנות המילואים, עד א' ניסן.

אפשר להמשיך צעד נוסף, ולחשוב שגם הכלים לא ניתנו עדיין במשכן בשבעת הימים, שהרי עדיין אין שכינה שורה בו, וודאי ל'פתח אהל מועד' נחשב גם אהל הבנוי שאין בו עדיין כלים, כל שעתידים להינתן בו. והטעם שאין בו כלים מפני שעדיין לא 'הוקם' במשמעות של העמדה קבועה.

במשמעות זו עיקר הציווי תְּקִים אֶת־מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד הוּא הַמִּשְׁכּוֹ וְשִׁמְתָהּ שָׁם אֶת אֲרֹן הָעֵדוּת...²⁵.

אם כן, כיון שההקמה השלימה אינה הציווי, על כרחך עיקר הציווי הוא העמדת המשכן כמשכן קבוע ופעיל, לכך לא די לשים את הכלים אלא צריך להשתמש בהם, להדליק את המנורה, לערוך את הלחם, להקטיר את הקטורת, ולהעלות את עולת התמיד.

פירוש זה מעדן את הפירוק של חז"ל, אך לוקח ממנו את העיקרון של הפירוק. הפירוק נובע מכך שהמשכן בשלב זה אינו מקום השראת השכינה אלא אמצעי לחינוך הכהנים, ראה הערה 6, וממילא גם אם לא נתפרק המשכן 'למטה מעשרה', עדיין קיומו היה כמפורק.

על השלמת פרשת התמיד ראה להלן פרק י.

²³ בענין זה הרחיב הר"א סמט (עיון לפרשת ויקהל פקודי, סדרה שניה אות ב), וביאר בכך את חריגה מההלכה שסידור לחם הפנים נעשה רק בשבת.

²⁴ בכך יש לבאר מדוע הקריב משה ביום השמיני את העולה ולא אהרן, למבואר, הקרבה שמשלימה את הקמת המשכן מוסלת על משה מכלל ציווי ההקמה.

אולם, מכלל זה יש ללמוד שככהן לא הקריב משה אלא בשבעת ימי המילואים, כלשון חכמים זכחים קב א ולא ביום השמיני, שהרי הקרבת התמיד ביום השמיני נבעה מציווי הקמת המשכן ולא מכהונת משה. ויש נפ"מ לדינא בכך. שעור עולת התמיד לא ניתן למשה, אלא לכהני המשמר.

²⁵ לפ"ז הדקדוק הלשוני שבהמשך הפרשה הוא 'בְּהִדְשׁ הָרֵאשׁוֹן בְּשִׁנָּה הַשְּׁנִיָּת בְּאֶחָד לַחֲדָשׁ הַיּוֹם הַמִּשְׁכָּן' במשמעות של העמדה קבועה, אולם חלק מהמלאכה נעשתה בפועל קודם. ויקום משה' שאח"כ אינו מגיע בצמוד לתאריך זה, אלא מקדים לו כשעיקר העשייה היא בו ביום.

ט. עיקרון שיתוף החנוכות במשכן ובבית עולמים

ניתן לנסח את האמור עד כאן מניתוח פרטני של הפסוקים, גם בדרך עקרונית.

החנוכות למעשה אינן יכולות להיות נפרדות. שכן, השלמת המשכן בלי שאפשר לבא לפני ה' בקרבנות אינה השלמה של המשכן ואינה ראויה להשראת השכינה. והרי לפנינו שמצות א' ניסן גם להלביש את הכהנים ולמשוח אותם. לכן, לא יתכן שתשרה שכינה ע"י הענן שלא בזיקה למשיחת הכהנים והקרבת הקרבנות בהם הם עומדים לפני ה', לפיכך משיחת הכהנים וקרבנותיהם קדמה ליום א' ניסן, והקדמתה אפשרה בא' ניסן שישכון הענן על האהל.

מכל מקום, גם לדרך חז"ל שאירעו החנוכות באותו יום יש לסדר את הסדר הפנימי שביום השמיני עצמו. ובפשטות, בזה נשארו בסדר הפסוקים. שתחילה הקים משה את המשכן והקריב את קרבנות היום.

אח"כ שכן האהל על המשכן ולא יכול משה לבא עוד אל המשכן.

אז אמר לאהרן קרב אל המזבח ועשה את חטאתך ואת עולתך. וכשקרב אהרן והקריב את הקרבנות באו אהרן ומשה אל אהל מועד יחד, ויצאו ובירכו את העם, וירדה האש.

לפ"ז הנאמר 'ולא יכול משה לבא אל אהל מועד' נכון לאותה שעה קודם שהקריב אהרן את הקרבנות בחוץ.

וזהו ממש סדר הדברים בחנוכת בית עולמים. שבמלכים א ח נאמר שלא יכלו הכהנים להיכנס מפני הענן, ובדברי הימים נאמר גם שירדה האש על המזבח.

וסדר הדברים בדה"י ב ה שתחילה הכניסו הכהנים את הארון למקומו ושוררו לפניו הלויים המשוררים, ואח"כ והבית מלא ענן בית ה': ולא יכלו הכהנים לעמוד לשרת מפני הענן כי מלא כבוד יקנן את בית האלהים: ואח"כ אמר שלמה את תפילתו הגדולה ואח"כ ירדה האש ככתוב (דה"י ב ז א-ג) וככלות שלמה להתפלל והאש ירדה מהשמים ותאכל העלה והזבחים וכבוד ה' מלא את הבית: ולא יכלו הכהנים לבוא אל בית ה' כי מלא כבוד ה' את בית ה': וכל בני ישראל ראים ברגדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו: נאמר כאן פן נוסף בירידת האש, שיש בה שלב שוויוני של ישראל עם הכהנים, שניהם אינם יכולים אלא להגיב לגילוי האלקי הגדול, והיכולת הרגילה של הכהנים להתקרב לפני ה' לתוך הבית אינה קיימת מפני שלא יכלו הכהנים לבא.

הרי שגם בחנוכה זו קרו שני האירועים בזמן אחד, למרות הניגוד הענייני ביניהם, שהענן מונע את הכניסה ואילו האש מקבלת את עבודת הקרבנות שהקריבו הכהנים.

י. איחוד החנוכות בפרשת התמיד

איחוד החנוכות כענין אחד נאמר בסיום פרשת התמיד, העוקבת את ימי המילואים, כלעיל.

(מב) עלת תמיד לדרתיכם פתח אהל מועד לפני יקנן אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם:

(מג) וְנַעַדְתִּי שְׁמָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדַּשׁ בְּכַבְדִּי:

(מד) וְקִדְשֹׁתַי אֶת־אֱהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־אֹהֶרֶן וְאֶת־בְּנָיו אֶקְדַּשׁ לְכַהֵן לִי:

(מה) וְשִׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהֵייתִי לָהֶם לֵאלֹהִים:

| | |
|---|--|
| וּבָא מֹשֶׁה אֶל־אֱהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת־הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהִים | אֲשֶׁר אֲנֹעַד לָכֶם שְׁמָה לְדַבֵּר אֵלֵיךְ שָׁם |
| וַיֵּרָא כְבוֹד־ה' אֶל־כָּל־הָעָם: וַתֵּצֵא אִשׁ מִלִּפְנֵי יִקְוֶה בְּקִרְבֵי אֶקְדַּשׁ וְעַל־פְּנֵי כָל־הָעָם אֶכְבֹּד | וְנַעַדְתִּי שְׁמָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדַּשׁ בְּכַבְדִּי |
| וַיֵּן עַל־אֹהֶרֶן עַל־בְּגָדָיו וְעַל־בְּנָיו וְעַל־בְּגָדֵי בְּנָיו אִתּוֹ וַיִּקְדַּשׁ אֶת־אֹהֶרֶן אֶת־בְּגָדָיו וְאֶת־בְּנָיו וְאֶת־בְּגָדֵי בְּנָיו אִתּוֹ | וְקִדְשֹׁתַי אֶת־אֱהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־אֹהֶרֶן וְאֶת־בְּנָיו אֶקְדַּשׁ לְכַהֵן לִי |
| כִּי עֲנֵן יִקְוֶה עַל־הַמִּשְׁכָּן יוֹמָם וְאִשׁ תִּהְיֶה לִילָה בּוֹ לְעֵינַי כָּל־בֵּית־יִשְׂרָאֵל בְּכָל־מְסַעֵיהֶם | וְשִׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהֵייתִי לָהֶם לֵאלֹהִים |

כל הדברים האלו נשלמים ע"י הקרבת התמיד. ככתוב בפרשת פקודי שאחר הקרבת התמיד שכן הענן. וככתוב בפרשת שמיני שירדה האש. וככתוב בפרשת נשא שנתייחד הדיבור עם משה. וככתוב בפרשת צו שקדש אהל מועד והמזבח עם הכהנים.

יא. זמן חנוכת המזבח וקרבות הנשיאים

לעיל הובאו דברי רמב"ן ואב"ע שזמן חנוכת הנשיאים צמוד ליום השמיני. כך הם גם דברי חז"ל, אלא שנחלקו אימתי הוא יום השמיני אם בא' ניסן או בח' בו. הבנה זו נסמכת על הכתוב בנשיאים ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן וימשח אותו ויקדש אותו.. ויקריבו הנשיאים, שמשמעה שקרבות הנשיאים צמודות להקמת המשכן ולמשיחתו²⁶.

²⁶ על דרך הפשט היה מקום לומר שחנוכת הנשיאים צמודה לא' ניסן ולא לח' ניסן, שנאמר 'וימשח אותו ויקדש אותו' שזה ציווי האמור בא' ניסן בפרשת פקודי. ובהנחה שפרשת צו מדברת אף היא על א' ניסן הרי שאירעה משיחת המשכן וכליו ביום הראשון לימי המילואים. [למעשה, גם לדרך חז"ל המשיחה שנעשתה בשבעת ימי המילואים שייכת בעיקרה גם לא' ניסן, אלא שנעשתה קודם, כפי שנתבאר לעיל].
אם נניח כך, הרי שגם אם היום השמיני הוא ח' ניסן, חנוכת הנשיאים הסתיימה ביי"ב ניסן ולא נכנסה לתוך חג הפסח. רוח נוסף בהנחה זו ראה לעיל הערה 18.

מבחינת סדר הספר קביעת זמן החנוכה בא' ניסן או בח' בו קשה, שהרי ספר במדבר מתחיל באחד לחדש השני בשנה השנית, וחריגה מהסדר צריכה הסבר.²⁷

האברבנאל, הסיק מקושי זה שחנוכת הנשיאים מאוחרת לא' אייר -

רחוק הוא אצלי שתהיה חנוכת המזבח הנזכרת כאן ביום ר"ח ניסן כשהוקם המשכן כשהתחילו שבעת ימי המלואים וגם לא ביום השמיני למלואים כדברי הרמב"ן מהטענות אשר נזכרו בשאלה הראשונה בפרשה הזאת. אבל אחשוב שכאשר הוקם המשכן שהיה בחדש הראשון מיד התחילו ימי המלואים לאהרן ולבניו ובשבעת ימים מלאו את ידם והקריבו את קרבנם וקרבת העם ביום השמיני וכל שאר ימי החדש ההוא הראשון נתעסק משה במשיחת המשכן והכלים והמזבח וכליו ושאר הדברים הצריכים למקדש. ובראשון לחדש השני צוה השם למשה על מנין העם ונקבו בשמות הנשיאים שהיו בכל שבט ושבט בשעת המנין ואחרי שנמנה העם לשבטיו וכן הלויים ונתמנו הנשיאים ראו הנשיאים ההם שהיה דבר הגון שהם יתחילו להקריב קרבנות קודם כל שאר יחידי ישראל ומזה הצד קרא את קרבנם חנוכת המזבח לא מפני שהיה קרבנם הראשון שנקרב שמה לא מן הכהנים ולא מעדת בני ישראל אלא בבחינת יחידי הצבור שהיו עתידין להקריב קרבנותיהם וזבחייהם על מזבח השם שאלה להיותם נשיאים יקריבו ראשונה קודם שיקריב כל יחיד מישראל את קרבנותיו והם יהיו מחנכים את המזבח בקרבנות היחידים.

כדי לפרש כך, צריך להניח ש'ביום כלות משה להקים את המשכן וימשח אתו ויקדש אתו ואת כל-כליו ואת המזבח ואת כל-כליו וימשחם ויקדש אתם' משמעו בתקופת הסיום ולא ביום הסיום ממש²⁸. אולם כאן קשה לומר כן, מפני שמשיחת המשכן וכליו ודאי משולבת עם ימי המילואים כמבואר בפרשת צו, שמשיחת הבנים נעשית יחד עם נתינת הדם על המזבח. א"כ זו אירעה מיד, וכאן התורה מציינת 'ביום כלות משה להקים את המשכן וימשחו ויקדש אותו'

²⁷ כידוע חז"ל בספרי בהעלתך ובפסחים ו ב הוציאו מפרשת פסח שני ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה', כיון שנאמר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו שהוא יד ניסן. נחלקו רש"י ורמב"ן אם אפשר לחרוג מסדר הפרשיות בלי סיבה מיוחדת, לכן טרח רמב"ן במדבר ט א לפרש שהחריגה מהסדר נובעת מהרצון להשלים את כל עניני המשכן וחנייתו כסדרן, לפני שהתורה תעבור לאירועים שאירעו במדבר. אולם שינוי הסדר ביחס לחנוכת המשכן אינו מוסבר בכך, שהרי חנוכת המשכן היא חלק מהשלמת ענין הקמת המשכן והחנייה סביבו.

ההסבר הפשוט לחריגה בסדר הוא שחנוכת הנשיאים היא חנוכת בני ישראל כחונים סביב למשכן, זו מתבטאת ביותר אחרי קביעת המחנות סביב למשכן, ולכן הוזכרה כנובעת ממנה. אולם 'אליה וקוץ בה' שהרי במציאות חנוכת הנשיאים קדמה לחניית המחנות, ומשכך לא נבעה ממנה אלא הטרימה אותה.

למעשה, שינוי הסדר ביחס לקרבן פסח איננו שינוי גמור, שעיקר הפרשה באה ללמד על פסח שני בטו אייר, והקרבת הפסח בטו ניסן טפלה לה מבחינת הפרשה, כך שאף שאפשר ללמוד מכאן שיתכן לחרוג מסדר הזמנים מ"מ אין שינוי זה הופך את הסדר על פניו, משא"כ חנוכת המשכן.

²⁸ כע"ז, בפרשת כי תבא נצטוו ישראל וה' ביום אשר תעברו את הירדן אל-הארץ אשר יקוק אליה נתן לך והקמת לך אבנים גדלות ושדת אתם בשיד, אולם את הציווי קיים יהושע רק אחרי מלחמת העי כמבואר ביהושע ח ל-לד אָז יבנה והושע מזבח... חז"ל בסוטה לה: אמרו מר' שמעון שנעשה להם נס שהלכו עד הר גריזים ועיבל ועשו כן, ובירושלמי סוטה ז ג מ"ד שעשו תחליף להר גריזים והר עיבל. פשטות הכתובים כאמור היא שביום אינו מתייחס ליום אלא לזמן. כמו 'כי ישאלך בנך מחר לאמר' שמשמעו בתקופה הבאה שאיננה התקופה הנוכחית.

הרי שמתייחסת למשיחה ולקידוש, וא"כ קשה להרחיק אותם בחודש. התייחסות זו ממשיכה בסיום הפרשה זאת חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הַמִּשְׁחָ אֲתוּ... זאת חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ אַחֲרֵי הַמִּשְׁחָ אֲתוּ, משמע שהחנוכה נעשית מיד אחרי המשיחה.

נראה שאת ההסבר לסדר של הפרשה יש למצוא לא במה שקדם לה, אלא בעיקר במה שמגיע אחריה.

נתבאר בתחילה שלכל אחת מהחנוכות יש תוצאה. להקמה - ענן. לעבודה - אש. ולנשיאים - דיבור בבא משה אל האהל. אחרי שהובן ש"ולא יכול משה לבא אל האהל" הוא התוצאה של החנוכה הראשונה, מגיע ובבא משה אל אהל מועד כתוצאה של החנוכה השלישית. מה מאפשר למשה להיכנס לאהל? העובדה שישראל חונים סביב למשכן ונשיאיהם מקריבים את קרבנותיהם. המשכן הוא אמנם בית ה', אולם גם אחרי שנמסר לגבוה אין ישראל עוזבים אותו, אלא נותנים עגלותיהם להובילו, קרבנותיהם לחנכו, ובתיהם לחנות סביבו²⁹.

²⁹ יש לסמוך לנקודה זו פירוש מחודש על חטא נדב ואביוהו. אחרי יציאת האש אומר משה לאהרן: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אֶהֱרֹן הוּא אֲשֶׁר־דָּבַר יְקֻקֹּוּ לְאֹמֶר בְּקִרְבֵי אֶקְדֹּשׁ וְעַל־פְּנֵי כָל־הָעָם אֶכְבֵּד וַיֵּדַם אֶהֱרֹן. דברים אלו צריכים פירוש, מהו 'הוא אשר דבר ה' וכיצד יתכן שזו התוכנית של ה' מתחילה. גם המקור שציינו חז"ל 'והיכן דיבר? ונקדש בכבודי' נראה קשה. משה פונה לאהרן כדי להשיב על תמיהה מתבקשת. כמה תמיהות עשויות להתבקש, וכדי לדעת מה השאלה, יש לראות את מה התשובה מיישבת.

אם התקשה אהרן בחטא נדב ואביוהו שהוא חטא קל, אין תשובה לדבריו. בפרט שבפשטות חטאם ברור, אם 'בהקריבם אש זרה' ואם 'בקרבנתם לפני ה'.' אהרן עשוי להתקשות כיצד נענשו בתוך היכל ה' ועל כך יכולה לבוא התשובה 'בקרובי אקדש' שהקירבה מצד עצמה מסוכנת. אולם נראה בפשטות שהשאלה המתבקשת ביותר היא איזה חטא יש במעשה נדב ואביוהו, הלא בסך הכל התקרב לפני ה', והקריבו קרבן נדבה, ומה פסול בכך. 'אש זרה אשר לא צוה ה'' אינה הסבר מספיק לעונש, שהרי הנשיאים אף הם הקריבו קרבן נדבה ואף קטורת ובכל זאת לא נענשו.

על כך באה התשובה - בקרובי אקדש, ה' מתקדש בכך שמתקרבים אליו. ועל פני כל העם אכבד - אולם רק כשהתקרבות זו היא מכח כל העם ובשמו. אולם כשאינה כך, שם ה' מתחלל כשמתקרבים אליו. [פירוש זה מתאים לדברי הגמ' סנהדרין נב א שהיתה גאווה בלב נדב ואביוהו]. מכאן, שהיכולת לבא לפני ה' ולשמוע את הקול מדבר מגיעה מהעמידה כנשיאי העם בשם העם החונים מסביב למשכן.

> כעת ראיתי שפירוש דומה כתב הרב פרופ' יונתן גרוסמן, הוא מפרש 'בקרובי אקדש' כשם, אע"פ שבקרובים אלי - הכהנים אני מתקדש, בכל זאת, כאן בחנוכת המשכן על פני כל העם אכבד ולא על פני הכהנים. אולם נראה יותר לפרש ש'קרובי' אינו שם. שכן בלשון התורה 'קרוב' מופיע תמיד בנסמך, ובמקרים שמופיע בהקשר של קרבת משפחה אינו מופיע כשם, אלא 'גואלו הקרוב אליו' 'כי אם לשארו הקרוב אליו' באותה משמעות של 'שכנו הקרוב אליו' (כך גם ברות ב קרוב לנו האיש מגואלנו הוא). לכן קרוב מתאר את מי שהתקרב ולא את מי שיש בו את סגולת הקירבה. משמעות קרוב כשם נמצאת בספר איוב יט "חדלו קרובי ומיועדי שכחוני".<

שער שני

סופרים וספרים



- מתורת הרב יהודה קופרמן זצ"ל –

משנת רבי עובדיה ספורנו בסדר ומהלך התורה:
פרשיות התורה מתחדשות במקביל לעלילותיהם
וחטאיהם של עם ישראל.

- מדור 'סקירת ספרים'

פירושי הרד"צ הופמן, ערוך ומוער בידי הרב
יהושע ענבל / 'יתרון האור' על פסח, הרב אליהו
מאיר פייבלזון / 'דברו על לב ירושלים' בירור
הלכתי לאיתור מקום המקדש, הרב אלקנה ליאור.

מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל

מתוך סדרת הספרים –

'על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה'

משנת הספורנו בסדר ומהלך התורה *

פרשיות התורה מתחדשות במקביל לעלילותיהם וחטאיהם של עם ישראל

1. מבוא

א. הספורנו וגישתו הפרשנית שאימץ הרב קופרמן

ב. מהלך הספורנו בקצרה

ג. פירושי הספורנו – משנה סדורה ומהלך כולל

ד. הגות הספורנו כמענה

ה. היאך עולה מהלך הספורנו עם השקפת חכמינו

2. פרק ראשון: שני חטאים שעיצבו את עם ישראל

א. שאלת ה"מדוע" החובקת את החומשים

ב. תשובת הספורנו

ג. שתי דוגמאות שמראות את שיטת הספורנו

מבוא

א. הספורנו וגישתו הפרשנית שאימץ הרב קופרמן

כל מי שנחשף למשנת הרב קופרמן ומעט חקר אותה, יזהה בהקדם מי הם מוריו אשר מהם שאב את יסודות תורתו. כך נקל לזהות ש'בית המדרש' אשר הוא צועד בדרכו, הלא הוא בית מדרשו של הגר"א וגדולי ממשיכיו בליטא, הם ה'משך חכמה' והנצי"ב, בגישתם לפשט המקרא¹. בשלב שני יגלה המעיין, כי ממעל מרחפת תורת רבי עובדיה ספורנו, או לכל הפחות

* מאמרים אלו עברו עריכה והגשה מחודשת על ידי עורך כתב העת - ישראל הלפרין. המאמר על אחריות העורך בלבד.

¹ ידועה הבחנתו בין בית המדרש המגמתי [האפולוגטי בלע"ז] לעומת בית המדרש של הגר"א ותלמידיו וגדולי ליטא, אשר חידדו כי הדרש איננו הפשט, אלא הוא משמש לו במקביל. ואם כן, נצרך לדעת את תפקיד הפשט. בזה עסק הרב

כמה מעקרונות פרשנותו. במילים אחרות, ה'משך חכמה' השפיע על הרב קופרמן מאוד, עד שאולי ניתן לומר 'עיצב' את משנתו, אולם ה'משך חכמה' עצמו מתבסס ברבים מחידושו על כמה הנחות יסוד שחשף הספורנו, מה שככל הנראה הוביל את הרב להתעמק ו'לחבור' לתורת הספורנו, לדלות ממנה יסודות איתנים ולבנות על גבה את משנתו הסדורה בפש"מ על טהרת הקודש המוכרת בספריו כיום.²

ניתן להבחין בזה גם לפי החיבורים אותם בחר הרב קופרמן [ובניו] להדיר באופן ערוך ומוער: פירוש ה'משך חכמה', פירוש 'העמק דבר' לנצי"ב, וכמובן פירוש הספורנו על התורה. דבריהם הם זכרונם.

ב. מהלך הספורנו בקצרה

בלתי אפשרי לתמצת זאת בכמה שורות. כהצצה בעלמא אצביע על הנקודה, כי הספורנו בונה מהלך שלם אשר נותן פשר לנפלאות סדר התורה, אשר 'רבים לא הבינו מה יועילו סיפוריה, עם קדימת המאחר', ועל כן הוא מייסד שפשט התורה מורה על התמשכות הליך מסירת התורה לאורך כל הארבעים שנה בהתאם לדרגת עם ישראל - כאשר הם חוטאים ויורדים בדרגתם אזי נוספים להם עוד מצוות. כך הוא מסרטט את הקו מזמן מתן תורה ולוחות ראשונים, שאז ניתנו להם מעט מצוות ופרשת משפטים, כיון שהיו בדרגת אדם הראשון קודם החטא, ואמורים היו להיכנס מיד לארץ המובטחת, ולא נצטוו על משכן וקרבן, אלא רק אחר שחטאו בעגל וירדו ממדרגתם, ולא יכלו לעלות בחזרה לזכות להשראת השכינה כי אם באמצעות משכן ומזבח, ואז הוטרכו ישראל גם לכל ספר הקדושה - ספר ויקרא. בדומה לכך הוא מראה כי בעקבות חטא המרגלים ירדה מדרגתם עוד וכתוצאה מכך נצטוו בעוד מצוות, וכך נמשך הדבר עד חתימת התורה בשנת הארבעים.

מעבר לזה, מהלך הספורנו מתחיל כבר מתחילת התורה - בריאת העולם, כאשר ה'תכנון' המקורי היה עולם שלם ואוטופי מבחינה גשמית ורוחנית: אדם הראשון נברא באופן מושלם ומזוקק, ונצטווה במצוה אחת בלבד: איסור אכילה מעץ הדעת. הוא לא נצרך למצוות רבות, והיה יכול להשיג שלימות בעיון שכלי ללא כלי עזר. כאשר האדם הרשיע בחטא עץ הדעת, קלקל את פרנסתו וגורש מגן עדן לעבוד את האדמה. כאשר ירד ממעלתו, היה עליו לעמול יותר כדי להיות ראוי להשגת שלימות, ולשם כך נוספו לו שש מתוך שבע מצוות בני נח, וכן הלאה - דור המבול ותקנתו במצווה השביעית, חטא דור הפלגה וכו' עד ברית מתן תורה ובחירת ישראל אשר זכו לנסוק למדרגת אדם הראשון, רוחנית וגשמית. כל זה כמובן התנפץ כלפי מטה

קופרמן זצ"ל והנחיל בספריו את שימושי הפשט ומטרותיו לגווניהם וסוגיהם. בעניין ההבחנה בין בית המדרש של המלבי"ם ועוד, לעומת בית מדרשו של הגר"א, ראה בספרו 'פש"מ' במאמרו 'שני בתי מדרש'. חלוקה זו נוהגת כיום אצל רבים מהעוסקים בפרשנות התורה, אך טביעת מושג זה, כמו מושגים אחרים בתחום הקדוש הזה, דומה שהונחלו על ידי הרב קופרמן זצ"ל.

² עיין בסקירת הרב יצחק שטיינר כיצד חבר הרב קופרמן לספורנו - בתחילת דבריו במאמרו החשוב 'הרב יהודה קופרמן ושיטתו הפרשנית של רבי עובדיה ספורנו' (בתחילת המאמר עמ' 67-69). כתב עת 'המכלול', גיליון לב, תשע"ז.

בחטא העגל, ותוקן על ידי סדרת מצוות הקדושה. וכך ממשיך הספורנו עד ימי הנביאים והחכמים ותקנותיהם.

הספורנו לא מסיים כאן. על פי משנתו, התהליך עדיין לא נשלם: התכנון המקורי עתיד להתגשם לעתיד לבוא, בו יחזרו בני ישראל למדרגת אדם הראשון קודם החטא, היא היא מדרגת בני ישראל בזמן מתן תורה. עד כאן הצצה חטופה.

ג. פירושי הספורנו – משנה סדורה ומהלך כולל

משנה זו של הספורנו סדורה בכמה מספריו. מהלכה הכולל מבואר במילים קצרות בהקדמת הספורנו לפירושו על התורה [ולחומשים], ביתר ביאור הוא פורש אותו בספרו 'כוונות התורה', ובפרוטרוט, תכנים אלו מבוארים בדרך כלל על סדר התורה במקומם בפירושו לתורה [ובשיעורי ר"ע ספורנו שראו אור לאחרונה בספר 'אמר הגאון'³].

בקרב המרפרפים בפירוש הספורנו לתורה, אולי ידמה, שפרשנותו באה לענות פה ושם על משמעויות מילוליות בצמוד לטקסט המקראי, אך למעין היטב בתורת הספורנו, הרי שמדובר במשנה הגותית סדורה. על זאת הצביע הרב קופרמן וחשף נפלאות מתורתו, ומצא בה מענה לשאלות יסודיות בפשוטו של מקרא.

את משנת הספורנו על פי הרב קופרמן הנוגעת במהלך הנ"ל, ניתן ללמוד בכמה מקומות:

1. פרקים עיקריים בספרו 'פשוטו של מקרא':

מדור א' פרק 5 א' - מ'חתומה' ל'מגילה'.

פרק 7 - פשוטו של מקרא המלמד את היישום הנצחי של הלכה לשעה.

מדור ה' פרק 1 (א) תורת הקרבנות במשנתו של רבי עובדיה ספורנו.

שם (ב) 'לפני' ו'אחרי' במשנתו של רבי עובדיה ספורנו

2. בספר 'קדושת פש"מ' בכמה פרשות [לדוגמא: שמיני, אחרי מות, שלח].

3. פירושי הספורנו שההדיר הרב קופרמן [ובנין]: פירוש הספורנו ערוך ומוער, בפרט בהערותיו על 'כוונות התורה' ובהקדמותיו.

4. תלמידו הרב יצחק שטיינר במאמרו היסודי – 'הרב קופרמן ושיטתו הפרשנית של רבי עובדיה ספורנו', ב'המכלול' גיליון ל"ב תשע"ז. – מאמר פנומנלי זה, סוקר, מפרש ומנהיר את משנת הספורנו על פי הרב קופרמן⁴.

³ אשר הוציא לאור עם הערות והשוואות לפירוש עצמו, הרב משה קרביץ שליט"א מבית שמש. אני מודה לו על עזרה בלימוד ועיון בספרי הספורנו [ובשליחת ספריו וכתביו למערכת], ובעזרה נוספת להבין את שיטתו ואת הרקע בו הוא חי ופעל. אין ספק שהוצאה לאור זו של כתב היד 'אמר הגאון' מאששת דברים רבים מחידושי של הרב קופרמן זצ"ל, וחבל מאוד שלא שזכה לראות ספר זה שיצא רק לאחר פטירתו, ובוודאי היה שמח לראות זאת בחייו.

⁴ לענ"ד, זו הדרך הקלה וגם הטובה ביותר לעשות היכרות מקיפה עם סוגיא זו.

ד. הגות הספורנו כמענה

מהקדמת הספורנו לתורה, ומספרו 'כוונות התורה', נראה שהספורנו בא לענות על 'שאלת הסדר' בתורה – מה הסדר של התורה – בסיפורה המתגלגלים ובמצוותיה ה'מפוזרות'? ומדוע נאמרו מצוות מסויימות באהל מועד, ואחרות בהר סיני, בעוד שמצוות נוספות נתנו במדבר או טרם הכניסה לארץ בערבות מואב [בספר דברים]⁵? כמו גם השאלה, מדוע נכתבו בתורה מאורעות ספציפיות, ומה הרלוונטיות של הסיפורים שנכתבו?

לפי פשוטי המקראות נראה בבירור שחמשת החומשים לא ניתנו כיחידה אחת בהר סיני, אלא במשך כל הארבעים שנה, והאמת שכלל לא קיימת שיטה מופרכת זו ביהדות, שהרי נחלקו חכמינו אם תורה מגילה מגילה ניתנה או חתומה ניתנה, אבל לכולי עלמא הנוסח המלא ניתן בסוף הארבעים כנאמר בסוף חומש דברים, כך שאין צד לומר שתורה נתנה חתומה כצורתה היום, בסיני. יתרה מזאת, מרגלא בפומיה דהרב קופרמן, שהנחה מופרכת זו, הינה כפירה של ממש! גם מפני שנשללה במסורת חכמינו, וגם מפני שזה יסתור את האמונה בבחירה, שהרי מאורעותיהם וחטאיהם של ישראל כתובים בה.

ה. היאך עולה מהלך הספורנו עם השקפת חכמינו

אכן, ברוב מדרשי חז"ל מבואר שמשה קיבל מסיני את כל מצוות התורה כולה, ומה שנפרש על פני ארבעים שנה זהו המסירה והציווי לבני ישראל. כך גם הראהו הקב"ה כל מה שעתידי תלמיד ותיק לחדש.

היה ניתן לומר, לכאורה, שרבי עובדיה ספורנו רואה זאת באור מעט שונה, ומייסד יסוד גדול – מתן תורה לא אירע בו' סיון בלבד. מעמד הר סיני היה 'ראשית מתן תורה'. מתן תורה הולך ונמשך מאז ואילך למשך כל ימי חייו של משה רבינו. כל עוד משה רבינו חי – לא נחתמה התורה. עדיין לא הושלמו כל מצוותיה. לאחר פטירתו – 'אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה'. הוי אומר, עכשיו הסתיים מתן תורה!

אך כיוון שדברים אלו נראים לכאורה סותרים כמה ממאמרי חז"ל, בהם מבואר שבסיני ניתנו למשה כל התרי"ג, הנה כי כן נכנס הרב קופרמן זצ"ל להסביר זאת ולרדת לעומק משנת הספורנו בצורה שתתיישב עם יסוד גדול במשנת הרמב"ן (הנצי"ב ועוד), שבין לוחות ראשונים ללוחות שניים בעקבות החטא, התורה עברה שינוי בצורת מסירתה וקריאתה, וכאן מדגיש הרב כי השינוי לא חל בתורה, כי אם באופן קריאתה ופיסוק שמותיה עקב חטא העגל. הלחמת יסוד זה עם דברי הספורנו, הוא ענף שלם נוסף במשנת הרב קופרמן, ולענ"ד יש בזה חכמה גדולה וסוד חינוכי נפלא. יסוד זה יבואר גם הוא בסדרת מאמרים זו, ויוקצה לכך פרק בפנ"ע.

⁵ יש לשער שהתעוררות הספורנו לעסוק בעניין זה קשורה בפולמוס היהודי-נוצרי, כפי שמשמע מהקדמתו לתורה, אולם הרב קופרמן לא מרבה להתייחס לרקע זמנו של הספורנו ולא מנסה לבחון את תפיסותיו הפילוסופיות ברוח ה'רנסנס' וכהנה השוואות והשפעות, גם מפני שנתון זה לא רלוונטי לגוף דיון זה מבחינה תורנית ואינטלקטואלית, אך גם ניתן להצביע כאן על יסודות חינוכיים שהרב קופרמן זצ"ל רצה להנחיל, כפי שמסביר תלמידו הרב יצחק שטיינר בסוף מאמרו המקיף ב'המכלול' גיליון לב.

שני חטאים שעיצבו את עם ישראל

פרק ראשון בסדרת 'שיטת רבי עובדיה ספורנו בסדר התורה'

א. שאלת ה"מדוע" החובקת את החומשים

נפתח כהרגלינו, לפי דרכו של הרב קופרמן, בשאלת ה'מדוע'. הפעם בשאלת ה'מדוע' על סדר התורה:

מדוע ממוקמות רבות ממצוות התורה שלא במקומן הטבעי? חלק מן המצוות כתובות מיד אחר מתן תורה, וחלק מן המצוות נדחו לשנת הארבעים. חלק מן המצוות נצטוו בהר סיני ובאהל מועד, וחלק לאחר שהתחילו במסע המחנות. האם יש סדר ועקרון-על מנחה דרכו ניתן להבין את המבנה והתכלית של תורת ה' בכללותה?

כמו כן, צריך להבין מה פשר החלק הסיפורי בתורה – בעיקר בחלק הראשון של התורה שעיקרו סיפורים – מדוע התורה כתבתו ומה באה ללמדנו בזה? [כשאלת רבי יצחק הידועה] ובעצם, האם יש הסבר ברור למבנה התורה ולעקביותה מ"בראשית" עד "לעיני כל ישראל"? התשובות לשאלות הגלויות והסמויות של הספורנו יצרו תבנית, שהיא למעשה שיטת פרשנותו של רבי עובדיה ספורנו לתורה⁶. ע"פ דרכו מתבהר המסלול שעליו צועדים אדם הראשון מבראשית, ועד משה רבנו בחתימת ספר דברים. מסלול זה מתמיד עמנו עד לימות המשיח.

ב. תשובת הספורנו – 'לכל מצוה, יש עת רצוי וצריך לאותה מצוה'

רבינו מראה שיש סדר הגיוני לכל פרשיות התורה⁷. והוא, שכל מצוה המופיעה במקום מסוים צריכה להילמד בהקשר למקום שבו היא מופיעה. ובעצם, מיקומה של המצוה מלמד אותנו את טעם המצוה. או בלשון ברורה יותר, כשמצווה מסוימת מופיעה, היא נתחדשה בעקבות המאורעות שקדמו לה.

כך הספורנו בפירושו לספר קהלת, מאיר באור חדש את דברי קהלת (ח, ה-ו):

שׁוֹמֵר מִצְוָה לֹא יֵדַע דְּבָר רָע וְעַת וּמִשְׁפָּט יֵדַע לֵב חָכָם. כִּי לְכָל חֶפֶץ יֵשׁ עֵת וּמִשְׁפָּט כִּי רָעַת הָאָדָם רַבָּה עָלָיו.

וכך כתב [אחר שהזהיר לא לקיים את המצוות מבלי להתעמק בטעמם]:

⁶ לשון הרב שטיינר במאמרו הנ"ל. כמו לשונות נוספים המצוטטים כאן ללא אזכור.

⁷ אע"פ שאמרו חז"ל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', סבור הספורנו שאין הכוונה שהתורה נכתבה ללא סדר, אלא שהסדר אינו זווקא על פי זמן התרחשות המאורעות [סדר כרונולוגי], אלא הוא סדר ענייני אחר, סדר הבא להביע רעיון, או להדגיש את סיבת ההתרחשות או טעם הצייווי הנזכר במקום.

ועת ומשפט ידע לב חכם - 'ידע' ויבין ה'עת' שניתנו בו המצוות וה'משפט' והטעם למה ניתנו: **כי לכל חפץ** - לכל מצוה ש'חפץ' האל יתעלה לצוות, יש עת ראוי וצריך לאותה המצוה, **ומשפט** - טעם נכון: **כי רעת האדם רבה עליו** - בהסתת יצר הרע המחטיא, והוצרך לתקן זה במצוות להצילו מרעתו.

דהיינו שחטאי האדם [או ישראל] המופיעים בתורה, הם אלה שהובילו לנתינתן של מצוות נוספות כדי לתקן את מדרגת האדם על מנת שיוכל לעלות למדרגה בה יוכל להידבק בבוראו.

ג. שתי דוגמאות שמראות את שיטת הספורנו

במאמר זה נטעם מעט משיטת הספורנו, ולצורך זה נביא שתי דוגמאות מרכזיות מדבריו בפירושו על התורה, שם הוא מראה איך עם ישראל יורד מדרגה בעקבות החטא, **ובעקבות זאת** בני ישראל מצטווים במצוות נוספות כדי לתקנם ולאפשר להם להגיע על ידן למדרגה עליונה ולהשראת שכינה. שתי נקודות מפנה אלו, הן: חטא העגל וחטא המרגלים.

חטא העגל:

על השינוי הדרמטי שחל בעקבות חטא העגל, בחרתי להביא כאן מדברי הספורנו על הפסוק 'זאת החיה אשר תאכלו' - דיני המאכלות הכשרים, שם הוא 'מטיל את הפצצה' וקובע כי כל מצוות המשכן וכל שאר ספר ויקרא באו בעקבות חטא העגל [!]:

הנה אחר שהתנצלו ישראל את עדים הרוחני שקנו במתן תורה, אשר בו היו ראויים לשרות שכינה עליהם בלתי אמצעי, כאמרו 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי, אבא אליך וברכתיך' (שמות כ, כא) - כמו שיהיה הענין לעתיד לבא, כאמרו 'ונתתי משכני בתוכם, ולא תגעל נפשי אתכם' (להלן כו, יא) - **מאס האל יתברך אחר כך מהשרות עוד שכינתו ביניהם כלל**, כאמרו 'כי לא אעלה בקרבך'. והשיג משה רבינו בתפלתו (שמות לג, יב-טז) איזה תיקון, שתשרה השכינה בתוכם באמצעות משכן וכליו ומשרתיו וזבחיו, עד שהשיגו וזכו אל - 'וירא כבוד ה' אל כל העם' ואל ירידת אש מן השמים. ובכן **ראה לתקן מזגם** שיהיה מוכן לאור באור החיים הנצחיים, וזה בתקון המזונות והתולדה. ואסר את המאכלים המטמאים את הנפש במדות ובמושכלות, כאמרו 'ונטמתם בם' וכאמרו 'אל תשקצו את נפשותיכם' וכאמרו 'ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים', 'והתקדשתם והייתם קדושים' פירוש: נצחיים, מתדמים לבורא יתברך, 'כאמרו כי קדוש אני', ואסר הנדה והזבה והיולדת, לקדש את הזרע ולטהרו מכל טומאה, כאמרו 'והזרתם את בני ישראל מטמאתם', ולא ימותו בטמאתם, בטמאם את משכני'...

דהיינו, שלולא חטא העגל, היו ראויים להשראת שכינה ללא אמצעים, ללא הרבה מצוות מעשיות, ללא משכן, אלא "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך". אלא שחטאם

בעגל הצריך גילוי מצוות מעשיות נוספות. כך גם כל עניין טומאה וטהרה נצרך בעקבות זאת, כמו גם מאכלות אסורים, ושאר מצוות הקדושה. עוד ציטוטים מדברי הספורנו בעניין זה, ראה בהערה⁸.

חטא המרגלים:

לאחר חטא המרגלים, נצטוו ישראל להקריב את הקרבנות עם מנחה ונסכים, וכפי שנאמר בספר במדבר (טו, ג - ה):

וַעֲשִׂיתֶם אִשָּׁה לֵה' עֹלָה אוֹ זֶבַח לְפִלֵּא נֶדֶר אוֹ בְנִדְבָה אוֹ בְמַעֲדֵיכֶם לַעֲשׂוֹת רִיחַ נִיחֹחַ לֵה' מִן הַבֶּקָר אוֹ מִן הַצֹּאן: וְהִקְרִיב הַמִּקְרִיב קֶרְבָּנוֹ לֵה' מִנְחָה סֶלֶת עֶשְׂרוֹן פְּלוּל בְּרִבְעֵית הַהֵיזֶן שָׁמֹן: וַיִּזֶן לְנֶסֶף רְבִיעֵית הַהֵיזֶן תַּעֲשֶׂה עַל הָעֹלָה אוֹ לְזֶבַח לַכֹּהֵן הָאֶחָד:

וכותב הספורנו שם:

לעשות ריח ניחוח והקריב המקריב. הנה עד העגל היה הקרבן ריח ניחוח בזולת מנחה ונסכים, כענין בהבל ונה ובאברהם, וכענין וישלח את נערי בני ישראל, ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים לא זולת זה. **ובחטאם בעגל** הצריך מנחה ונסכים לעולת התמיד שהיא קרבן צבור. **ומאז שחטאו במרגלים** הצריך מנחה ונסכים להכשיר גם קרבן יחיד:

⁸ שמות פרק כד פסוק יח: ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה:

ויהי משה בהר. בכל פעם שעלה שם מכאן ואילך שהה ארבעים יום וארבעים לילה כימי יצירת הולד, לקנות תחתיו שם הויה נכבדת, ראויה לשמוע מפי הרב מה שלא ישיגהו זולתו, כמו שהעיד באמרו כי קרן עור פניו בדברו אתו, וקלקל זה חטאם בסוף ארבעים יום ראשונים, בעת שהיה ראוי להשיגו, כאמרו 'לך רד כי שחת עמך' ובאמצעיים כפי הקבלה שהיו בכעס ולא זכו ליהנות מקרני הוד, והושג זה בארבעים יום אחרונים, ובהם נצטוו על מלאכת המשכן, כמו שבאר באמרו 'ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך' וזה לא נתקיים בלוחות ראשונות שלא באו לשום ארון אלא שבריהם בלבד בלתי עדות, כאמרם ז"ל 'לוחות נשברו ואותיות פרחו', וזה בעצמו באר באמרו 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' לא כמו שיעד קודם לכן, כאמרו 'מזבח אדמה תעשה לי בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך', אבל עתה יצטרך לכהנים, וזה בעצמו התבאר באמרו 'ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך'. והנה לא נבחר שבט לוי לשרת עד אחר מעשה העגל, כמו שהעיד באמרו 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשרתו ולכרך בשמו'...

שמות לא, יח: ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדת לוחת אבן פתכים באצבע אלהים: ויתן אל משה ככלותו. אחר שספר מה היה הטוב שהושג בסוף כל הפעמים ששהה משה בהר ארבעים יום, פירש הטעם מפני מה לא הושג התכלית שיעד האל יתברך במתן תורה, באמרו 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש' ובאמרו 'מזבח אדמה תעשה לי בכל המקום אבא אליך' עד שהוצרך לעשות משכן, והודיע שקרה זה בסבת רוע בחירת ישראל. כי אמנם בסוף ארבעים יום הראשונים נתן הלוחות מעשה אלקים לקדש את כלם לכהנים וגוי קדוש ככל דבר הטוב. והמה מרו והשחיתו דרכם ונפלו ממעלתם, כמו שהעיד באמרו 'ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב': שני לוחות העדות. אותם שיעד באמרו 'ואתנה לך את לוחות האבן' וטרם נתנו התורה והמצוה אשר כתב כאשר יעד, התחילו במעשה העגל, ואמר למשה 'לך רד כי שחת עמך':

שמות לד, כז: ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה פי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל: ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה ויכתב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברים:

כתב לך את הדברים האלה. אף על פי שקודם העגל אמרתי לתת לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי, עכשיו שחטאו אתה פסל לך הלוחות וכתבתי, ולא אתן לך גם כן התורה והמצוה אשר כתבתי, אבל כתב לך אתה:

זאת אומרת, כמו שחטא העגל הצריך את המנחה והנסכים של קרבן הציבור [ובעצם הצריך את עבודת המשכן, כפי שביאר לעיל], כך חטא המרגלים הצריך את המנחה והנסכים בקרבן היחיד כדי לאפשר לו להיות ריח ניחוח לה'. חטא המרגלים הוריד את ישראל מדרגה, ועתה אי אפשר להקריב לפני ה' ללא מנחה ונסכים.

כך גם במצוות חלה, כתב הספורנו (במדבר טו, כ):

חלה תרימו תרומה. אחר חטא המרגלים הצריך גם החלה, למען יהיו ראויים שתחול ברכה בבתיהם, כאמרו 'וראשית עריסותיכם תתנו לכהן להניח ברכה אל ביתך' וכן אליהו 'עשי לי משם עגה קטנה בראשונה והוצאת לי (ולך ולבנך תעשי באחרונה) כי כה אמר ה' כד הקמח לא תכלה'.

דהיינו שלולא החטא, לא נצטרכו ישראל לתקן עצמם על ידי הפרשת חלה, כדי להיות משופעים בברכה.

באותה דרך מפרש הספורנו את מיקום וטעם פרשת מתנות כהונה, שלאחר שקורח מערער על הכהונה ונכנסו אנשיו לפניו ממחיצתם להקטיר קטורת, בא הציזוי לכהנים וללויים לשמור את משמרת הקודש, ובתמורה לכך ניתנו להם מתנות כהונה. וזה לשון קדשו בהקדמה:

ובכל אלה לא חדל קורח ועדתו למרות עיני כבודו, אמנם עברו ונענשו, והוא ריחם על יתר ההמון, וגדר פרץ באות המחנות והמטה ומתנות כהונה לבל ישובו לכסלה.

ובפירושו שם על הפסוק (במדבר יח ח), כתב הספורנו:

אתה תשמור משמרת הקודש כאשר צויתך - ואני נותן לך מתנות כהונה הכתובים בזאת הפרשה.

ואם לא די בכל אלו הרי שהספורנו קובע שאפילו הדין של טומאת אוהל שנכתב בפרשת חוקת, בסמיכות לפרשת קורח אינו אלא חידוש נוסף שהתווסף בעקבות פרשת קרח, שכן קודם חטא זה היתה טומאת אדם כשאר הטומאות האחרות שמטמאות במגע, במשא, ולא מטמאות באהל, ורק לאחר חטא קרח ועדתו ניתנה פרשה זו.

וכך מפרש הספורנו ב'אמר הגאון' את מקומה של פרשה זו:

דיני טומאת מת כבר נמסרו לישראל מקודם, ואף הלכות פרה אדומה כבר ניתנו, שהרי זמן רב לפני כן, בהקמת המשכן, טיהרו באפר פרה את הלויים. אלא שעד פרשת קורח לא היה מת מטמא אלא במגע ובמשא, ולא באוהל. ומה אירע במעשה קורח? קורח חידש מציאות של 'אוי לרשע ואוי לשכנו', הוא היה הראשון שביטא בפועל את המושג 'חוטא ומחטיא'. מכיון שנוצרה מציאות חדשה שהרוע מתפשט אל הסביבה, מעתה גם טומאת המת מתפשט אל כל הנמצאים עמו באוהל. לכן התורה פותחת שוב



'זאת התורה' – הכל כבר נאמר, אבל הפרשה נדחתה לכאן, לפי שזאת התורה, מעתה אדם כי ימות באוהל ישפיע על כל סביבתו⁹.

עד כה נגענו בשתי נקודות מפנה מרכזיות בתולדות עם ישראל ומסירת מצוות התורה. עדיין לא נגענו בכל השתלשלות מעשי האדם מאז בריאתו ועד ימי הנביאים, וכן לא נתבאר נקודת השבר העיקרית בין 'לוחות ראשונים' ל'לוחות שניים' שזו אחת מיסודות משנת הרב קופרמן בעומק דרכו של הספורנו. כך גם לא העמקנו די במשנת הספורנו בקרבנות, שהוא ראוי לפרק נוסף. בעזרת ה' פרקים אלו יובאו בגיליונות הבאים, כמו גם הרחבה נוספת במשנת הספורנו ובדברי ראשונים וחכמים אחרים אם הלכו בעקבותיו.

⁹ וציין המהדיר ומו"ל כתב היד הנ"ל של 'אמר הגאון' [הרב משה קרביץ שליט"א], שבהקדמתו לתורה מפרש הספורנו בדרך אחרת את מיקומו של עניין טומאה וטהרה, והוא, בהקשר לכניסתם הקרובה לארץ ישראל: 'זהזכיר טהרת מי חטאת מטומאת מת בהיכנסם אז אל קצת ארץ האמורי אשר היא ארץ סיחון ועוג, ושם נתן סדר לחלוקת הארץ מעבר לירדן והלאה'.

עורך המדור: הרב ישראל הלפרין

ביקורת ספרים

פירושי הרב דוד צבי הופמן / ספר ויקרא

מהדורה מתוקנת, בתוספת הערות והרחבות / בעריכת הרב יהושע ענבל

הוצאת מוסד הרב קוק, תשפ"ב

הספר המשוכלל 'פירושי רבי דוד צבי הופמן' על ספר ויקרא, היה הראשון מסדרת פירושי לתורה שהדפיס הרב דוד צבי הופמן זצ"ל בשנת 1904 לאחר עשרות שנות מחקר ושיעורים, בהם עמל והשקיע לעיין ולחקור, להתיישב ולהשיב לטענות מבקרי המקרא [להלן 'המבקרים'] וללמד את העם תורה ודעת. הספר מתפרס בעיקר לשני תחומים, שמעט נפרדים ושונים הם זה מזה: הפירוש הנכון של התורה לפי המסורת, והתשובות לטענותיהם של מבקרי המקרא.

מתוך שורת הרבנים משכילי התורה והמדע, לוחמי מלחמת הקודש, אשר נאבקו בהתקפות המשכילים החדשים, כמו הרש"ר הירש אשר הראה את יופי עקרונית של התורה, המלבי"ם בפירושו לתורה למצווה ולנ"ך כמו גם רבי יעקב צבי מְקַלְנֶבוּרְג - "הכתב והקבלה", נדמה שהרב הופמן זצ"ל היה היחיד שהפשיל את שרווליו ובחר בדרך הקשה ביותר, משום שהיא הצריכה כישרון מדעי רב, היכרות מקיפה עם התאוריות המובילות וכושר מעוף להעלות טענות וטענות-שכנגד, תוך "שבירת החבית ושמירת יינה" - הקפדה בכל שלב על שמירה על מסורתו היהודית בדבר אלוהותה ואחדותה של התורה שבכתב ושל התורה שבעל פה. ובעצם, במופלגות מדעו והיכרותו עם עולם המחקר המעודכן ביותר, לא חל להיכנס ל"מגרש הבית" של היריב, תוך התמודדות נגדו בכליו הוא.

ברבות השנים אזלו הספרים, וכעת זכינו למהדורה חדשה. המהדיר הרב יהושע ענבל [להלן גם 'רי"ע'], כרד"צ הופמן בשעתו, משתלם הן בידיעותיו המפליגות בספרות ההלכה והן בספרות המחקר המדעי, ובהערותיו הוא משלים את חיבורו של הרד"צ ומעדכן אותו לימינו.

מתוך הספר נראה כי המהדיר לא רק עורך ומהדיר את פירושי המחבר על התורה, אלא גם רואה חשיבות רבה בתפקיד שנטל על עצמו המחבר הרב הופמן - להשיב את האפיקורס או התועה במחקרם, ונדמה כי הוא [המהדיר] הוסיף מדליה נדבך נוסף ומעודכן לטענות מתחדשות.

לא אתפלא אם יהיו לי שותפים בתחושה, שיותר ממה שהרב יהושע ענבל מהדיר ומעיר את פירוש הרד"צ, הוא לוקח על עצמו משימה להמשיך את תפקידו.

כך גם מצאתי שמעיד על עצמו המהדיר בהקדמה:

ומתוך הנחה זו, שרצונו של המחבר ז"ל שהספר יהיה עדכני ומתאים לדורות שאחריו, להמשיך את מלאכתו הגדולה, לעמוד על כוונת הכתובים ומבנה הספר, ולסקל שגיאות וטעויות נפוצות, הוספנו בו בהערות שוליים מידע בן זמננו, להשלים את המכוון. המטרה היא להשלים את כוונת המחבר במלאכתו, להגיש לקורא את הגישה האמונית לפירוש תורת ה', מול טענות המכחישים, ומול הספיקות המתחדשים בכל דור **לכן ההערות מתרחבות לעתים יותר מאשר בירור כוונת רד"צ.**

מאיך מעיר המהדיר, ספק מתחייב, שלא ניתן לגשת ללמוד את התורה כמטרה להשיב נגד המבקרים, כיון שלימוד על מנת לקנטר, אפילו את מבקרי המקרא, לא יצלח ולא יכוון לאמת:

כפי שקבלתי מרבתי, שאי אפשר ללמוד את התורה "כדי לומר הפוך מהם" (וגם לימוד על מנת לקנטר את מבקרי המקרא, עדיין 'על מנת לקנטר' הוא), וגם מי שמטרתו נגד הבקורת, לא יצליח אלא כשיבא ללמוד את התורה כמות שהיא, בלימוד שיטתי לצורך עצמי. וההתנגדות לביקורת היא רק תוצאה צדדית.

עיון אחר מגמת המהדיר, אם עמד בשלימות בקריטריון זה, ניתן לויכוח. שלא כסגנונו המתון של רד"צ שהוא ענייני תמיד לגוף הדיון הספציפי, רי"ע שש על ההזדמנות להקניט את המבקרים, ובהזדמנויות רבות מרחיב מעבר לנחוץ. לדוגמא, בהערה 459 רד"צ העיר שמילולית לא ניתן לפרש 'היא העולה' במשמעות של 'היינו העולה', מפני שביטוי זה אינו מתאים לעברית. רי"ע מוצא לנכון ליצור כאן דיון מסועף בנוגע לידיעת העברית של המבקרים, ובכלל זה הגהות הטקסט בשל חוסר היכרות מספק עם השפה העברית והדקדוק העברי. ובדוגמא אחרת, בהערה 491 בעקבות פירוש מופרך של קנובל לפסוק 'כל הנוגע אשר יגע בהם יקדש' שהוגחך על ידי הרד"צ, פותח רי"ע בהערה ומרחיב על הסובייקטיביות הפרשנית של המבקרים אשר מייחסים לטקסט רעיונות זרים וחסרי כל בסיס והיגיון ממניעים אנטישמיים ודעות קדומות כלפי העם היהודי (ראו גם הערה 20). כדרכו של רי"ע הוא מספק לכך שפע ציטוטים מחכימים ונאים, שאפשר ללמוד מהם רבות. דוקא העובדה שהציטוטים מוצלחים ונאים, ממחיש הדבר את החלק המרגיז שבהם, כדברי ריש לקיש בברכות (ה.) לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, שנאמר: רגזו ואל תחטאו.

למרות שבהערה 14 הרי"ע מכריז שאיננו הולך לעסוק בביקורת המינימליסטית פרוגרסיבית של חוגי בני זמננו, הוא לא טמן ידו, ובהערותיו הוא שולח חיצים לטיעונים אלו, ע"י כלים מחקרניים ומדעיים וציטוט מקורות, בבחינת "ויגזול את החנית".

* * *

המהדיר הרב ענבל שליט"א, לעיתים אף מרחיב את הדיון לעבר ממצאים ארכיאולוגיים, ומעט אף למחקרים מדעיים חדשים, מה שמעשיר את הדיון המקראי והפרשני לכיוון נוסף, בו לא נגע רד"צ, בעיקר בשל המידע המועט שהתקיים בזמנו. לדוגמא בהערה 708 הרחבה על ממצאי

החזיר בארץ ישראל, ועל אודות הויכוח הארכיאולוגי על משמעותם. בהערה 759 דיון מקיף על הממצאים שבתחום המקוואות, תוך ציון למחקרים העדכניים בתחום. בהערה 694 על ממצאי הגמל, בהערה 1491 על זיהוי האתרוג, בהערות אלו (וכן למשל בהערות 1227 ו 1671) רי"ע מראה את מגבלות הארכיאולוגיה, על סטנדרטים כפולים, ודוגמאות של ממצאים שמתגלים לאחר דור או שניים אשר פורכים את כל התזה של 'לא ראינו'. כן הוא מציין למחקרי בלשנות מעודכנים שמעידים על מילים בתורה שהיו שימושיות בתקופה הקדומה, ולא בתקופות מאוחרות יותר (לדוגמא ראה הערה 106). מספר רב של הערות נושאות אורך עד שניתן להתכבד מהן להדפסת חוברות וספרים בפני עצמן.

מבחינת מראה מקום למחקרים, מאמרים וספרים העוסקים במסורה ושורשיה, לתורת המדרש ושיטותיה, ארכיאולוגיה וחקר תקופת התנ"ך ושימושיהם, לענ"ד זו יצירה פנומנלית. העוסקים ב'דע מה שתשיב' או אלו הנמצאים ב'השבות אל לבבך', ימצאו בהערות מקור ואחיזה בספרות המחקר המדעי, ויפנו לאלפי ספרים, מאמרים, קבצים ושיטות אשר עוסקים בתחומים אלו, מאוצר הספרים היהודי ומחוצה לו. כך הוא מכניס את כל פרשנות הפשט שנכתבה למימי רד"צ, אף מאמרים אשר נתפרסמו ב'פשטות המתחדשים' זכו לאזכורים בספר.

להתרשמותי המצומצמת, חיבור כזה יכול להיעשות רק על ידי תלמיד חכם גדול ובקיא במחקרי המסורה לענפיה ופרטיה, ומעודכן בשלל מחקרים מדעיים מתחדשים, על סף הגאונות. בשילוב יראת שמיים זכה, הרי שמדובר בחיבור פלאי.

ראויות לציון המובאות הרבות מחכמים חיים, תוך שימוש בידע הרב של הרי"ע, ובכלל זה שימוש במקורות שלא פורסמו עדיין. כמו שיעורי רבי משה מינצברג, רבי אורי הולצמן, מובאות משל ר"י גרוסמן טרם פירסום ספרו וכן משל הגר"ל מינצברג זצ"ל. שלובות להן גם הערות חשובות מתלמידי חכמים אשר לא הדפיסו את חידושיהם או שטרם נתפרסמו. יש להצטער על כך שכמה פעמים לא הופיעה הפניה ברורה שתקל על הקורא המעוניין בהרחבה ופרטים למצוא את מבוקשו.

ספר חדש נוסף הראוי להיזכר במדור זה (מובלע במאמר דווקא, מתוך אחריות, כמי חטאת המטהרים את הטמאים וגו') הוא היצירה המרשימה 'אני מאמין' של פרופסור יהושע ברמן, בספרו זה הוא מסכם בכתיבה עממית חלק מעבודות המחקר שעסק בהן שנים רבות, בהם הוא מפורר את טענות הביקורת על ידי שירוש עיקרי התפיסה של גישות הביקורת המקובלות. ברמן אף מציע גישה חלופית הרבה יותר משכנעת מהגישות העתיקות והמיושנות של מבקרי המקרא. על גישותיו החלופיות ניתן להתווכח ולדייק אותן. לטעמי, עיקר היופי בחיבורו הוא החקר הלוגי, ההיסטורי והפילולוגי בו הוא שולל את טיעוני הביקורת, וכל שכן את מסקנותיהם המופרכות. הספר 'פירושי הרד"צ הופמן' שההדיר הרב יהושע ענבל יצא לאור טרם נתפרסמה הגרסה העברית של ספרו של ברמן. אבל אעפ"כ, הרב ענבל לא דילג על ציטוטים ממאמריו ומחקריו של ברמן הפזורים [שמהם נעשתה היצירה החדשה 'אני מאמין'], ובכך מביא לעוסקים במלאכה כמה מן המסקנות של ברמן על הלקויות של חקר המקרא המקובלות במחלקות הפרוגרסיביים.

* * *

הרבה מן ההערות מרחיבות בפרשנות הלכתית ולמדנית. הרי"ע מציין ומרחיב במראה מקומות לנידונים הלכתיים רבים מהתלמודים בספרות הראשונים והאחרונים (תקצר היריעה מלמנותם. ראה לדוג' בהגדרת איסור נעבד בהערה 210, הערה 328 לגבי פתח אהל מועד דשלמים, הערה 405 לגבי נידון שפיכת הדם ליסוד המערבי ועוד רבים מאוד), בהערות כגון אלו יימצאו חידושים. לעיתים אף נעשה שימוש בסוגיות התלמודים כדי להבין מהות הדברים או טעמא דקרא, ולעיתים אף ליישב על נכון ממצאים ארכיאולוגיים. כך גם משמשת ההלכה לחידוד הבנת הפשט, רי"ע מעיר זאת אפילו כשזה מנוגד לדברי הרד"צ (כדוגמא בהערה 340).

היכולת של הרב ענבל מתבטאת גם ביכולתו לשזור את תחומי הידע השונים והיו לאחדים בידיו: לדוגמא, הערה 494 על ממצאי המדע לגבי בליעות בכלים. כך בהע' 666 על דברי רד"צ שביאר את גדרי הטומאה כסמליים ולא כמציאות טומאה, הוא מונה בהערה את שיטות הראשונים השונות בנידון, ולאחמ"כ הוא עובר לגדרים הלמדנים כאשר הוא מציין לספרי שער"י ומעיין גנים להגרחי"ק שרייבר, ולבסוף הוא מפנה אף לספרות המחקרית בנידון.

אגב, יש להעיר על דבריו "השיטה אצל קדמוננו לראות את הטומאה כמציאות, קשורה בזיהוי הרציונלי שלה עם תכונות פיזיות של לכלוך מיאוס וחולי. הרמב"ם במו"נ שם כותב כי הטומאה כוללת כל עניני המיאוס והפרש" הלא הוא עצמו מונה את הרמב"ם בין הסוברים כי הטומאה ענינה הוא סמל.

גילוי נאות, סקירה זו היא מתוך התרשמות של עיון קל ובמשך תקופה קצרה. אני בטוח בעובדה שכאשר אלמד ואעיין בכל הספר, יעלו עוד נידונים רבים, וההתרשמות תהיה שונה.

ברכותינו למחבר שיזכה להמשיך בספריו להגדיל תורה ולהאדירה.

יתרון האור / מאמרים לימי הפסח

הרב אליהו מאיר פייבלזון / ערך את החוברת: הרב דב קינרייך

בחג המצות השנה, זכיתי והיה בידי את החוברת הטרייה מתורתו של הרב אליהו מאיר פייבלזון 'לימי הפסח', החוברת (הפרוסה על 72 עמ') מכילה ארבעה מאמרים יסודיים ב'תורת יציאת מצרים', אשר היא הבסיס לבירור תפיסת האמונה השלימה ביחוד השם ומגמתו בעולם.

הסגנון הייחודי של הרב במאמריו בחוברת, לא מתבטא רק בהסברה בהירה של מושגים עמוקים, ובהעמדת היסודות על פשט הכתובים ותושבע"פ, ובהיגיון בריא, יותר מכל זה, המאמרים טעונים בהרבה אמונה וביטחון בה' אלוקי ישראל ובהכנת האדם לעבודת האל.

טרם אתחיל בסקירת תוכן המאמרים, אציין על הקדמת הרב פייבלזון, בת שני עמודים, אשר היא מרתקת לכשעצמה, בה הוא מעלה בתמצית את סגנון שלושת רבותיו בתורת יציאת מצרים, אשר כל אחד דיבר בגישה ייחודית על יציא"מ, 'ופתחו בפניי שערים עמוקים ונפלאים'. מלבד שלושת רבותיו השגורים על לשונו (הרב משה שפירא, הרב יצחק שלמה זילברמן, הרב ליב מינצברג. כולם זצ"ל), זוכה גם מורו ורבו הרב ברוך ויסבקר שליט"א למקום של כבוד, בפרט לאור המאמר השלישי המיוסד על דברים שקיבל הר"פ בשנות נעוריו ממורו ראש הישיבה [חידוש זה המבוסס על דרשת חז"ל עה"פ "וכי יגור איתך גר ועשה פסח לה", שגור על לשון הרב פייבלזון בשיעוריו על ימי הפסח בשימוש נרחב]. יחד עם זאת הוא טורח להדגיש, בזהירות המתאימה לו, שאין לייחס את סמכותם וקדושתם של רבותיו לדבריו, "שאינם מייצגים אלא את הבנתי שלי".

עוד מתגלה בהקדמה כי חיבור זה הוא חלק מספר על מועדי ישראל שעתיד בס"ד לצאת בקרוב. ננצל את המקום להביע את התמיהה בדבר איחור הוצאת הספר שכבר דובר זה זמן רב. אך נראה לדון לכף זכות את מוסדות בית המדרש 'פתחי עולם', שכפי הנראה מהחוברות האחרונות, הם מסרבים להוציא מתחת ידיהם דברים לא מתוקנים ומושלמים בתוכן ובצורה. כאן המקום להזכיר את הרב ארי יארמיש על עיצוב ועימוד, כריכה ושערים, מקצועיים ומושכים את הלב.

* * *

המאמר הראשון עוסק בעקרונות אמונת היחוד הנלמדים מיציאת מצרים, במאמר זה מראה המחבר שמי שמעיין בפרשות הראשונות שבספר שמות מגלה כיצד נחשפים המסרים האמוניים בזה אחר זה. את משמעות אמונת היחוד, וגילוייה ביציאת מצרים ובמכות, שלב אחר שלב בשלושת קבוצות המכות - דצ"ך, עד"ש, באח"ב. כך פורס הרב את משנת אמונת הייחוד בשלושה יסודות ומבאר את עקרונות האמונה לפי שלושת ההצהרות הפותחות את סדרות המכות:

1. הפסוק הפותח בסדרה הראשונה במכת דם: "בזאת תדע כי אני ה'" - ההכרה במציאות ה' ובמוגבלות האדם.
2. הפסוק הפותח את הסדרה השניה: "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ" - יש לבורא מגמה בעולם שלנו והוא פועל למען הגשמתה.
3. הפסוק הפותח את הסדרה השלישית: "בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ" - האמונה שאין בלתו וממילא סוף הטוב לנצח.

לטעמי, רוב החידושים נמצאים בעקרון השני והשלישי. מגמת ה' בעולם מתגלית בעובדה שהקב"ה בחר בישראל ורואה אותם כבנו בכורו, את אהבתו של הבורא לצדק ושנאתו את הרע ועוולות מצרים. 'כי אני ה' בקרב הארץ' ה' מספר לנו כי הוא פועל למען קידום מגמותיו. הרב מצביע על טעות נפוצה כי אין אפשרות לאדם לדעת את עקרונות ההנהגה האלוקית, במאמר הוא סותר זאת מפסוקים מפורשים בתנ"ך ובדברי חז"ל [ואף נותן מקום לבאר את תשובת ספר איוב ל'צדיק ורע לו'. ראו בפנים], ומראה כי בודאי קיימת יכולת לאנושות לדעת את מגמת ה' בקרב הארץ כנאמר "השכל וידוע אותי, כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ", ועבודת האדם היא לפעול להגשמה וקיום דרך ה' לעשות צדקה ומשפט בארץ וללכת בדרכו יתברך "מה הקב"ה נקרא רחום אף אתה היה רחום... מה הקב"ה נקרא קדוש". ובעצם להיות 'שותף' עם הבורא - "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית" (שבת י.), וכן הכתוב אומר בירמיה (כב, ט"ז) "דן דין עני ואביון אז טוב הלוא היא הדעת אתי נאם ה'".

צדו עיני שני משפטים שנגעו לליבי:

"גם בפעילות אישית-פרטית, כזו שהחיים מזמנים לכל אדם בחייו ותובעים אותה ממנו, כמו התפתחות אישית, בניית משפחה וחינוך ילדים - אף היא חלק מהתפיסה של התפקיד האלוקי הכללי המוטל על האדם, כהליכה בדרכי ה'".

בהצהרת "אין כמוני בכל הארץ" נשלם בירור האמונה שה' הוא האלוקים היחיד בעולם, ומשכך, סוף הטוב לנצח - הגשמת תכליתו הכוללת, והוא מיסודות אמונת ישראל כמבואר בנביאים, בפרט בנבואתו של ישעיה (מד, ו) "כה אָמַר ה' מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וְגָאֲלוּ ה' צְבָאוֹת: אֲנִי רִאשׁוֹן וְאֲנִי אַחֲרוֹן וּמִבְּלִעְדֵי אֵין אֱלֹהִים", ע"פ ביאורו ששמע ממורו הרב יצחק שלמה זילברמן זצ"ל, לפרש את הפסוק ע"פ תורתו של הרמח"ל, ראו נא בפנים החוברת.

כך הוא ממחיש את אמונת הייחוד, לעומת עבודת אלילים בזמנם ובזמנינו. שאמונת הייחוד תופסת שהעולם לא נתון לממשלת כוחות או רצונות של אחרים. אין הבדל בין האדם אשר נותן יהבו באלים זרים כלשהם, לבין מי שמאמין כי העולם נשלט על ידי בעלי שליטה ומקורות כח פיזיים או פוליטיים, וכלשונו הבהירה: "במובן הזה חיים ללא אמונה כמוהם כחיי עבודה זרה - בשני המקרים הדרך להשיג דברים בעולם אינה תלויה בערכים, אלא ביכולת שלנו להשפיע ולהפעיל מניפולציות על הכח השולט. בשתי צורות החיים הללו, החיים הם בעצם

מלחמת הישרדות ומאבק על מקורות הכח. בדרכים האלה אין לאמת, לטוב ולצדק משקל משמעותי במטרות החיים".

כאן הוא גם בונה נדבך נוסף, אשר מדגים חלק ניכר במשנתו, כי אמונת הייחוד מביאה בעצם לאמונה באדם: "מיציאת מצרים למדנו שהקב"ה ברא את האדם, ושהוא מצפה ממנו לקיים אתו קשר של אמון ואהבה, וגם לפעול בעולם מתוך הערכים של דרכי ה'. מי שמאמין בכך חייב להסכים שכל הדברים הנפלאים הללו שייכים ומתאימים לנפש האדם ... אם הקב"ה רואה באדם שותף נאמן לקידום מגמותיו, בהכרח שאי אפשר לתפוס אותו כשרוי במציאות ירודה ופחותה, כשהוא טרוד בתאוותיו ובצרכיו, ואיננו מסוגל לצאת מעצמו בעבור עשיית האמת מפני שהיא אמת".

המאמר השני עוסק בשאלה על מרכזיות יציאת מצרים לעומת בריאת העולם, ואף לעומת מתן תורה. בחלק הראשון של השאלה, כבר עסקו רבותינו כמו הרמב"ן, רבי יהודה הלוי והראב"ע, והם מובאים במאמר. אך על שאלת מקומה של יציאת מצרים לעומת מתן תורה הניח לו הרב מקום להתגדר בו, כותרת המאמר אולי תרמו על התשובה 'קיום הבטחת הגאולה - יסוד התורה'. בתוך המאמר הוא נותן את הדעת לסיבה השורשית של הגלות והיא המגמה העיקרית שלה - "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים", שיציאת מצרים נועדה כדי ליצור את היחס המיוחד בין הקב"ה לישראל. ביציאת מצרים נקבעה בתודעה של עמנו הידיעה כי ה' הוא אלוקינו, הוא דאג לנו והוציא אותנו, הקב"ה נעמד בכבודו ובעצמו לתבוע את העוול, מישהו נלחם את מלחמתנו, דמם של ישראל כבר אינו הפקר. זוהי תכלית יציאת מצרים וזו גם תכלית הגלות, להחדיר בקרבנו תודעת עם של גאולה. המאמר מעמיק בהבנת עניין זה, איך שיציאת מצרים באה לייסד קיום אחר בעולם, **קיום שנסמך על הבטחה**, ובטחון זה הופך את עם ישראל לעם המכונן את חייו על אמונתו בהבטחה האלוקית להושיענו ולהיות לנו לאלקים - וזהו בעצם התוכן העיקרי של התורה כולה.

גם **המאמר השלישי** משנה את התפיסה השטחית של קרבן פסח, ואף מטעין את קרבן פסח במשמעות יתרה בימי הגלות. המאמר מתפתח דרך שלוש שאלות מנחות על פסח מצרים: ראשונה, אם מכת בכורות נועדה רק כדי להוציא את ישראל ממצרים, מדוע היה צד שבכורות ישראל ימותו? זאת ועוד, אם המטרה היא הצלה לבכורים, אזי בית שאין בו בכור יהיה פטור מקרבן הפסח, עמדה זו מנוגדת למשמעות הפשוטה של הפסוקים, מניח המחבר [הנחות כאלו מצויות בספר, לא תמיד עם ביאור ופירוט נוסף (למרות המגמה הברוכה לציון מקורות), אכן זה חלק מהחן והיופי, הגישה האוטנטית לדברי התורה וחכמים, והחינוך להקשבה לדברי ה'. כמו במקרה דידן, שדווקא הנחה אחרת היתה זקוקה לראיה, שכן ציווי הפסח לא מותנה בהצלת הבכורים, זו מצווה לכל ישראל! אני משער שזו הסיבה שהמחבר מותיר זאת כהנחה פשוטה]. שאלה שלישית, מה עניין אכילה בחיפזון - הנושאת בתוכה את הבשורה של הגאולה העתידה לבוא בקרוב, לעניין הצלת הבכורים?

כאן מייסד המחבר, שפסיחת הבורא מורה בעצם על בחירת ישראל, ומבסס זאת על הכתובים ועל מדרשי חכמים. ותפקידו של קרבן פסח ואופן אכילתו [חיפזון], הוא להורות את ביטחונם

ואמונתם השלימה בגאולה! דהיינו, קרבן פסח איננו קרבן תודה ושבח, אלא קרבן אמונה בגאולה, בטרם נגאלו בעודם בגלות, בנ"י מאמינים בלב שלם ואומרים לה' "אנחנו הראויים להיבחר ולהתקרב אליך, שהרי סומכים ובטוחים אנו שנגאל על ידך". בזה הם הביעו את גילוי היענותם והושטת ידם לידו ית' המושטת אליהם כאשר הוא מתהלך בארץ מצרים ומכה את בכורי המצרים ובא לבתי ישראל.

בטוב טעם המאמר מעמיק עוד בפסח מצרים ופסח דורות והגדרתו כקרבן, ובעומק העניין של צירוף מצוות סיפור יציאת מצרים על הפסח, ולפי זה גם ההדרכה הראויה לקיום הסדר אף בימינו, ועוד ועוד, עיינו שם ותוסיפו לקח. יסוד גדול יוצא מהדברים שקרבן הפסח אין עיקרו לעסוק בהודאה, להלל ולשבח את קוננו על הניסים שעשה לנו ועל הגאולה שגאלנו, אלא לתלות עיננו בו ולבטוח בטובו ולהישען עליו בעצם קיומנו, זוהי מהות אכילת הפסח במצרים, וזוהי משמעותה לדורות – אכילה של בטחון והיענות לבחירת ה' בנו. לפי זה מובן טענת 'למה נגרע' של האנשים אשר היו טמאים לנפש אדם, כן מובנת גם ההוא אמינא של חז"ל שגר שנתגייר יעשה פסח מיד, אף באמצע השנה, כיון שאין הפסח שייך למועדו, אלא הוא דרך שנתנה תורה לכל איש מישראל להצטרף לקונו מדי שנה בשנה, ומחשבה זו איננה מתבטלת למסקנה, אלא, שמצד "צורתו", קרבן פסח מתחייב להיעשות כאירוע של העם כולו. יעויין בהגדרה נפלאה זו, אשר מחדש המחבר מדברים ששמע ממורו רה"י הג"ר ברוך ויסבקר שליט"א.

הגם שאין זה ספר הלכה, למדנות יש בו. ואם עורכי השיעורים היו מעוניינים בציון מקור קדום יותר לחידוש זה, היו מציינים גם אל דברי בעל האור שמח בדבריו הארוכים במשך חכמה על במדבר ט' - "למה נגרע לבלתי הקריב וכו'". ולחידושו שם (ובאו"ש בהלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"ב) אשר נקט צעד נוסף להלכה ולמעשה, וכל זה מתוך פשוטי המקראות – שגר שנתגייר ולא הביא קרבן, מותר בקדשים על ידי אכילת קרבן פסח, וחשיב ליה כהרצאת דמים של קרבן גירות, כבני ישראל בשעתם במצרים. בעל ה'דבר אברהם' (ח"ג סימן יט) ציטט וחיידר דבריו וסיים "והוא חידוש גדול וראוי למי שאמרו".

תוך הדברים נמצא חידוש נוסף הראוי לתת עליו את הדעת, והוא שמצוות 'והגדת לבנך' היא שורש לכל מצוות תלמוד תורה לבנים, לאחר מעשה גיליתי שכבר בהקדמה כתב זאת המחבר. במאמר מובאים כמה ראיות והצעות מהכתובים ומדבריהם ז"ל ליסוד זה. הבנה זו משליכה על צורתה הראויה של מצוות תלמוד תורה, מכמה בחינות, למשל ת"ת כגישה חינוכית ולא רק העברה דידקטית.

אף בנושא זה ניתן להרחיב את הדיבור ההלכתי והלמדני, ולהסיק אולי, לדוגמא, שלפי האמור האב יהיה פטור מ'והגדת לבתך', שכן האב פטור מללמד את בתו תורה (דלא כדברי ה'חינוך', וכדברי ה'מנחת חינוך', עיי"ש). כמו כן יש לציין לדברי הרב כהנמן זצ"ל מפונוביז' (מובא בספר נזר הראש לרב אשר זאננפלד סוף סי' ח') שאמר לתרץ קושית הראשונים אמאי אין מברכים ברכת המצות על מצות סיפור יציאת מצרים כמו כל המצות, וזה תורף דיבורו: "אחר שסיפור יציאת מצרים הוא בכלל חיוב לימוד ועסק התורה ובליל ט"ו נתחייבנו להגות במצוה זו באופן מיוחד ומעתה הרי שעל לימוד התורה בדרך בתחילת היום ברכת התורה ואין צריך לחזור

ולברך ברכה מיוחדת אחר שהוא גם בכלל לימוד התורה". והביאו מהג"ר איסר זלמן מלצר זצ"ל (ירח למועדים פסח סי' כ') דמה שאומרים בהגדה 'ברוך שנתן תורה לישראל ברוך הוא' הוא בגדר התורה שמברכים קודם שדורשים פסוקי התורה של יציאת מצרים (ויסוד לדבר כתב בשבלי הלקט סדר פסח סי' רי"ח). על פי חידוש זה גם יובן מדוע מצווה זו לא נמנתה בפרק קמא דקידושין לגבי מצוות האב על הבן, כיון שהיא אכן נמצאת ב"ללמדו תורה".

במאמר הרביעי המחבר עומד על עניין החיפזון ועל סמל ומהות החמץ. בצורה משכנעת מוסבר היטב המושג 'חמץ' כפי שמופיע במדרשי חז"ל ובזוהר, דברים העומדים ברומו של עולם כתובים באופן המתקבל על לב המשכיל ובעל ההיגיון. כך גם, תוך כדי הדברים, כביכול בהערת אגב, מוסבר השילוב של חג המצות עם תחילת המחזור השנתי של הדגן החדש - תקופת ראשית קצירת התבואה.

נדמה שמאמר זה מהווה יסוד גדול בחיי הקדושה של היהודי, וההבנה כי גאולת מצרים אינה רק סיפור גאולתו של עם, אלא היא הופעתה של הקדושה הפורצת לתוך המציאות הטבעית.

* * *

אעיד על עצמי, כי חוברת זו מלבד מחידושיה המאלפים, היא העירה את לבי וחידדה את מחשבתי ליסודות האמונה ועבודת ה', וחזקה בקרבי את הביטחון, ועבודת הביטחון, בה' גואלנו ואשר עתיד לגאלנו שנית. אכי"ר.

דְּבַרוּ עַל לֵב יְרוּשָׁלַיִם

בירור הלכתי לאיתור מיקום המקדש המדויק / הרב אלקנה ליאור

עם עריכת הגיליון, הגיע לידי הספר החדש 'דברו על לב ירושלים' - 'בירור הלכתי לאיתור מיקום המקדש המדויק', מאת הרב אלקנה ליאור, תלמיד ובן לגדולים ותלמיד חכם מרביץ תורה לעדרים. על פניו, 'פשוטות המתחדשים' לא מתיימר להיות המקום לסקירת ספר הלכתי מתחום אחר, אך הודות חידושו הגדולים, טריותו ונקודות השקפה לדברי הכתובים (ראה בהמשך), וכמובן לרגל ספר ויקרא, החלטתי לסקור מלמעלה בכמה מילים ספר חביב זה.

הספר, כפי שנזכר, חותר לאיתור מיקום בית המקדש העזרה והמזבח, בדרך הלכתית מקיפה ובבדיקה יסודית של כמה תחומים שונים. הספר פותח בחלקו הראשון (120 עמודים מתוך 330 עמודי הספר) ממקום לא צפוי, והוא בירור שיעורי התורה. שם מסיק המחבר אחר הצבת הדעות והבאת הראיות, מסקנה מרחיקה לכת, כך שבשיעורי הנפח נכון לנקוט כהגר"ח נאה, ואילו בשיעורי האורך מסתבר כהחזו"א! בשלב ראשון נכנס המחבר לנקודת ההשקפה בין שיעורי הנפח ושיעורי האורך הלא היא המקווה - כמבואר בגמרא (בעירובין יד: ובפסחים קט.), אשר לכאורה שוללת מסקנה כזאת, על כן פורס המחבר בארוכה את שיטות הראשונים בהגדרת אמת מקווה, אם היא בת שישה, בת חמישה, שהיא מתאימה באורכה גם לאמת הזרוע' שבעצם היא לאו דווקא אמה הלכתית, ראו שם המובאה מדברי הסטייפלר (משש"ת ס"ג, יג, ד"ה "ונראה"), ובמציאת דברי 'המאירי' והראב"ן ועוד, כי תמצאו הוכחות נפלאות מהסוגיא ומדברי הראשונים, כמו גם בדיקות מציאותיות מרתקות שבוצעו לראשונה לרגל חקירת הנושא.

בפרק השני שבחלק הראשון, הולך המחבר ע"ד 'בירה תוכיח!' שהלכו בו גדולים כהגר"ר יונה מרצבך זצ"ל, כפי שהזכיר את הדבר מרן הסטייפלר זצ"ל (בשיעורין של תורה סימן ח, אות ה). בנושא זה המחבר פורץ דרך חדשה, בצורה ששונה דרמטית מהנסיונות שנעשו עד היום. בה הוא מתמקד בטופוגרפיה של הר המוריה הוא הר הבית, ומאתר לפי זה את תוואי כותלי הר הבית של חמש מאות על חמש מאות אמה. הוא מסתמך על הנחה שהוא בונה ביסודיות - שתחום הת"ק אמות איננו יכול לחרוג מתחומי ההר המקורי, הוא מראה זאת בפשט דברי המשנה והרמב"ם (כך ביאורו באחרונים כמו האור שמח), שאע"פ שניתן להוסיף על העזרות, מכל מקום לא ניתן להוסיף על הר הבית, ש"הר הבית והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה והיה מוקף חומה" (רמב"ם ביה"ב ה, א), וכמו שמביא האור שמח רמז גדול מהמקרא:

"ורמז גדול לזה מקרא מלא "בהר ד' יראה" זהו 'בהר', דלבד ההר אין רשות להוסיף! ובתרגום על פסוק "בהר נחלתך כו' מקדש ד' כוננו ידיך" - "בטורא דאחסנתך אתר מתקן לבית שכינתך" וכו' ומפורש כנ"ל וכן בשמות רבה בא פ' ט"ו "א"ל אם אין אתה נותן לי בהמ"ק ת"ק אמה על ת"ק אמה לא נתת לי כלום" כו'".
(או"ש בית הבחירה ו, י)

אם עדיין יש מי שתמה על סקירת ספר הלכתי זה ב'פשטות', הרי שמרנא רבי מאיר שמחה מדווינסק חתום על מסקנה הנ"ל, מ'רמז גדול ממקרא מלא'. כידוע כך היא דרכו של ה'משך חכמה' בעיון הכתובים ובליבון ההלכות.

המחבר מדייק זאת גם מרמז נפלא של בעל הטורים בפרשת 'תרומה', על הפסוק 'ויקחו לי תרומה' שכתב בעל הטורים:

"עשו לי מקדש, אחד מחמישים שבהר הבית, כמו תרומה שהוא א' מחמישים (משנה תרומות פ"ד, מ"ג), שהרי הר הבית היה ת"ק על ת"ק ומקום החצר היה ק' על נ', שהוא א' מחמישים של ת"ק על ת"ק".

דהיינו שהר הבית הוא נתון יסודי, מידותיו נקבעו עוד בבריאת העולם, בטרם נאמרו לשמואל הנביא בנבואה "מיד ה'". וביציאת מצרים נצטוו ישראל לעשות זכר וסמך למידות ההר הטבעי על ידי קידוש ה'תרומה' – אחד מחמישים – מגודלו של ההר. ומכאן, שהר הבית המציאותי-טופוגרפי היה חמש מאות על חמש מאות.

כך המחבר מוכיח בשלב ראשון את טווח אורך אמת הבניין [בין 53 ס"מ ל-56 ס"מ, תלוי גם אם מכניסים את עובי הכתלים בחשבון הת"ק], מהתוואי המקורי של כותלי הר הבית. עוד הוא מאתר את שער קיפונוס ומאשש לפי רוחבו את שיעור האמה. בדרכו לבירור שיעור האמה, המחבר מאריך כמוכן בעוד ממצאים, ראו שם ותמצאו נחת.

יש לציין, ששני הפרקים הראשונים בספר, פורסמו בעבר בספר ארוך ובספר מקוצר. הארוך נקרא 'אמה של קודש', והקצר כשמו כן הוא 'קיצור אמה של קודש'. כמו כן פורסם בתחומין מב מאמר תחת הכותרת "אורך האמה על פי ממצאי השטח בהר הבית". לעיתים ישנם הפניות לספר 'אמה של קודש', שם לפעמים קיימת אריכות נוספת.

חלק ב' של הספר מוקדש לבירור מהות ה'חיל' וצורתו, נושא שמשליך על ממצאים טופוגרפיים בהר – היא הדרך שצועד בה הרב המחבר. סוגיית החיל מוצגת בעיון ממסכת פסחים (פו.) ובחקירת שיטות הראשונים בזה, נתייחדו לכך מעל ל-60 עמודים.

* * *

אם בחלק הראשון בפרק ב', עיקר הדיון סבב בעיקר סביב תוואי הת"ק על ת"ק המקוריים, הרי חלק ג' על חמשת פרקיו יעסוק בממצאים טופוגרפיים רבים בתוך ההר כמו הגובה הטופוגרפי של חלקי ההר ומפלסי הסלע ומסתרי הבורות והמדרגות (טראסות), על פי נתונים מצאותיים שנחקרו במאות השנים האחרונות. המחבר נעזר בכל המפות וציוני הבורות שחקרו, איתרו וציינו החוקרים, מצ'רלס וורן וצ'רלס וילסון לפני כמאה וחמישים שנה, ועד לחוקרי זמנינו בארץ ובעולם (כמו לין ריטמאייר נוצרי הולנדי המתגורר כיום בלונדון מגדולי חוקרי ההר ומסתריו). גם לרגל המחקר של המחבר נמדדו כמה דברים כמה שניתן, כמו חלק הכותל המזרחי מבחוץ – בין ה'תפר הצפוני' ל'תפר הדרומי', אשר נמדדו על ידי המשרד 'מודדי שומרון', צילומי ומדידות לוויין ועוד.

המחבר מציין שנעזר במחברים וגאונים חיים בני זמנינו, בסוגיות השיעורין עם רבנים מומחים כמו הרב חיים ביניש, הרב יעקב גרשון ויס, הרב הדר יהודה מרגולין, ועוד. ברב זלמן קורן בעניינים רבים בנושאי ההר. המחבר נושא ונותן עם חלק ממסקנותיהם ומציין לדבריהם בענווה כשחולק עליהם.

פרקים מלאים וגדושים אלו יהיה קשה לתמצת בשורות בודדות. וברהיטא: המחבר מודד את המרחקים מהחומות (של הת"ק - החומה המזרחית) ואת מפלסי הגובה, כך שמפלס הר הבית מאתר את מפלס עזרת נשים מזמן הבית וממילא מורה גם על גובה העזרה בצורה מדוייקת, מה שמוביל לנקודת מיקום הנקב החקוק בסלע שבצארכא כפתח הלול דרכו נכנסו פרחי הכהנים לבור השיתין. לאחר בירור ועיון בסוגיות הש"ס (בפרט בזבחים סא.) ובדברי הראשונים והחזו"א שם, נפרסת לעינינו הוכחה חותכת ומפתיעה במיוחד [שמקום הסלע שבצארכא הוא מקום המזבח, ולא קודש הקודשים כפי המקובל בציבור (על סמך ציטוט הרדב"ז)]. המחבר טורח להראות שתיאוריה זו עונה על כל השאלות והפרטים, ואף מוכיח שעל פי זה ניתן להוכיח את מקום המזבח במדויק. ראו שם ותמצאו נחת. כשנחשפתי לחידושים אלו עלו בי רגשי קודש, ואמונה בנצחיות דברי חז"ל. וכמו שאמרו שב"מעשה ידיו של דוד" לא שלטו שונאים (ראה סוטה ט.) ו"גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ" (כתובות ה.) וראה בסוף המאמר.

בסוף הספר מודפסים מפות, שרטוטים ותמונות בדפים צבעוניים, דבר שתורם הרבה להבין את תהליך ומסקנות הספר על נכון, ועשוי להוסיף לעוסקים בנושא.

* * *

ספר מקיף ולמדני זה נוטף יר"ש ויראת הוראה. כבר בשער, המחבר מסייג את מסקנות הספר שאין לראות בהן הלכה למעשה - אשר "זה יהיה רק בסמכותם של מורי הלכה". התייחסות זהירה זו, תוך כבוד לגדולי הפוסקים והצבעה על סמכותם של חכמי ישראל, מופיע בספר כמה פעמים בתחומים שונים (כמו בהערה על עליה להר הבית). ועם כל זה, המחבר נושא ונותן בסוגיות השיעורין במלוא העוז אך בענווה רבה. הוא מציין שוב ושוב ש"כל נפק"מ לקולא שעלול הקורא להסיק מחיבור זה תהיה פזיזות מצידו לנהוג כך הלכה למעשה!". אפשר לשער מתוך הספר שזו השקפתו ההלכתית, כי סמכות ההלכה איננה רק לפי מסקנות מובהקות, אלא לפי מנהג ישראל ועל פי פוסקי הלכה גדולים.

כמו כן המחבר מספר בשם אביו הגאון שליט"א לחלק בין סתם 'ארכיאולוגיה' ותיארוך, שאין אנו סומכים להלכה על השערות, לבין מציאות ברורה כמו מטבע ה'דרהם' ומטבע הדינר [ששיער בהם הרמב"ם] ונהגו מאות שנים ונמצאו מהם לאלפים. כמו גם אזורי 'סלע אם' אשר מורים בהכרח על קרקע מששת ימי בראשית.

* * *

לפי מסקנת הספר, עדיין נשאר קושי לפי מציאות המפלס שבימינו - אזור מערב ההר - מקום האמור להיות קודש הקודשים, אשר בה בלט 'שן סלע' הוא אבן השתיה ש"ממנה הושתת העולם", וכיום איננה. המחבר נדרש ליישב זאת, ואף מצביע על דברי חז"ל בכמה מקומות שמדובר ב'שן סלע', כך שאבן השתיה היתה כעין "חוט שדרה" - שן סלע צרה יחסית שהמשיכה משיא הצאכרא עד לקודש הקודשים. כך שחרישתו והריסתו איננו קשה במיוחד, ראו בפנים. כמובן הוא מציין לדברי חז"ל בירושלמי (פסחים ד, א) ש'פסקה אבן השתיה - כי השתות יהרסון' [ו'פסקה' היינו נחתכה], כך הוא מקבל גם אישור ממקור מפורש בירושלמי התומך בהשערתו זו בפרשנות החוסר במערב. כמו כן, מחלק בין הצד המזרחי שם כל עליית מדרגות נבעה מעלייה טופוגרפית של ההר עצמו כדברי רש"י והרמב"ם לעומת הצד המערבי שמראש נדרש שלמה המלך למילוי החסר (כהסבר הרדב"ז וכדברי יוסף בן מתתיהו) כך שמה שחסר כיום כנראה מעולם לא היה קרקע עולם.

לאור עובדה זו, שבור השיתין שרד ואילו אבן השתיה נהרסה, מנהיר המחבר את דברי חז"ל בכתובות (ה.):

דרש בר קפרא גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ דאילו במעשה שמים וארץ כתיב "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים" ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב "מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך".

וביאר רש"י: מקדש - מעשה ידי צדיקים הוא. וצריך להבין איך יתכן שמעשה בשר ודם יהיו גדולים ממעשה ידיו של הקב"ה? מי הם אותם צדיקים? ניתן להבין זאת על פי גמרא נוספת בסוטה (ט.):

דרש ר' חנינא בר פפא מאי דכתיב "רננו צדיקים בה' לישרים נאווה תהלה". אל תקרי 'נאווה תהלה' אלא 'נוה תהלה', זה משה ודוד שלא שלטו שונאיהם במעשיהם. דוד - דכתיב "טבעו בארץ שעריה". משה - דאמר מר: משנבנה מקדש ראשון, נגזז אהל מועד, קרשיו קרסיו ובריחיו ועמודיו ואדניו. היכא? אמר רב חסדא אמר אבימי תחת מחילות של היכל.

כלומר במה שדוד המלך עשה בעצמו לא שלטו שונאים, למרות שבבניין שלמה המלך הם שלטו ויכלו להחריב אותו. ובמסכת סוכה (נג). נאמר שדוד המלך כרה את בור השיתין, ולכן מובן מדוע לא החריבוהו שונאים. ובזה גם מובן דברי חז"ל "גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ" - דהיינו גדולים מעשה ידיו של צדיק שהם נשאר קיימים לבין מעשה שמיים וארץ הוא אבן השתיה שממנה הושתת העולם. המחבר מסיים 'נפלא ומדהים לראות גם במקורות אלו את קיום דברי חז"ל!'.

לענ"ד, ספר מקיף ועיוני זה, הכתוב בצורה קולחת ובהירה, מומלץ מאוד לבני תורה סקרנים ולמדנים. וכמו שכותב המחבר בשער - 'מטרת ספר זה לעורר דיון בקרב ת"ח - הם קהל היעד'. אסיים בברכה לרב המחבר שיזכה להגדיל תורה ולהאדירה, ויוציא בעיתו ובזמנו את המהדורה הנוספת עם הוספות כפי הצהרתו בשער.