

בית מדרש תורה ודעת

קובץ גליונות

לפרשת שמיני תשפ"ה



גליונות לפרשת השבוע מרבני בית המדרש, בהלכה ובאגדה, על פי הפשט, הדרש, הרמז, והסוד.

מאת:

מורינו הגאון רבי שלמה פישר זצ"ל

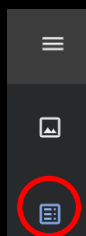
מורינו הגאון רבי משה מינצברג שליט"א

ורבני בית המדרש, הגאונים שליט"א:

משה מרדכי אייכנשטיין	אריה מאיר	רפאל ספיער
תומר גרינברג	יחיאל מאיר	יהושע ענבל
משה גרינהוט	חיים מצגר	שניאור קליימן
יוסף וידר	צבי אריה סטפנסקי	יוסף שיין
אלחנן ויינברג		

קובץ גליונות – פרשת שמיני תשפ"ה

3	מורינו הרב שלמה פישר זצ"ל
7	מורינו הרב משה מינצברג שליט"א
11	הרב משה מרדכי אייכנשטיין
15	הרב תומר גרינברג
19	הרב משה גרינהוט
23	הרב יוסף וידר
25	הרב אלחנן ויינברג
29	הרב אריה מאיר
33	הרב יחיאל מאיר
35	הרב חיים מצגר
39	הרב צבי אריה סטפנסקי
42	הרב יהושע ענבל
46	הרב רפאל ספיער
49	הרב שניאור קליימן
56	הרב יוסף שייך



בלחיצה על כפתור 'סימניות', ניתן לקבל גישה ישירה לכל מאמר
להרשמה, ובכל עניני הקובץ : tora.vedaat1@gmail.com

ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים לחטאת ועגל וכבש בני שנה תמימם לעלה (ט, ג).

עיין ברמב"ן שנתקשה מפני מה ציווה לאהרן שהוא ידבר אל בני ישראל ולא ציווה משה בעצמו, עיי"ש.

ונראה דהיה הענין שיביאו בני ישראל קרבנם בשליחותו של אהרן, לייחס גם קרבן העם אליו מלבד קרבנו המיוחד לו. והטעם, כי היו הקרבנות לכפר על העגל שבו חטא העם היה בגלל אהרן ודו"ק.

ויקרבנו בני אהרן את הדם אליו ויטבל אצבעו בדם ויתן על קרנות המזבח ואת הדם יצק אל יסוד המזבח (ט, ט).

זבחים (קא). אמר לו משה לאהרן וכו' ודלמא באנינות אקריבתוה ופסלתוה, אמר לו, משה, וכי הם הקריבו אני הקרבתו (דכתיב ויקריבו בני אהרן את הדם אליו, וכהן גדול מקריב אונן).

ובחידושי אור גדול על המשניות (פ"א זבחים מ"ד) הקשה דהא בעגל החטאת כתיב וישחטוה ויחטאוהו כראשון, ומשמע דגם בו היה הולכה ע"י בני אהרן אוננים.

ודבריו תמוהים, דהא איתא התם דקאי אשעיר ר"ה, ואיך עלה על דעתו דקאי על שעיר העם הרי מפורש בקרא דהקרבתם קדמה ליציאת האש ומיתת בני אהרן.

ואת הבשר ואת העור שרף באש מחוץ למחנה (ט, יא).
לא מלינו חטאת חילונה נקדחת אלא זו וסל מלואים וכולן ע"פ הדבור (רס"י).

והנראה לומר דבאמת חשיבא חטאת זו כחטאת פנימית ולכך נשרפה, אלא שא"א היה לזרוק דמה על מזבח הזהב שעדיין לא נתחנך, דקיי"ל (מנחות ג.) שאינו מתחנך אלא בקטורת של בין הערביים, וכיון שא"א היה לעשות ההזאות כתיקונן שוב לא הצריכה התורה להזות על הפרוכת. (א"נ י"ל שהזאות הפרוכת נמפלת להזאות המזבח). ולכך היה גזה"כ לזכרון על מזבח החיצון.

ועפ"ז יובן מש"כ רש"י בסמוך עה"פ ויבוא משה ואהרן אל אהל מועד (ט, כג) למה נכנסו ללמדו מעשה הקטורת, ותמה הרא"ם אמאי לא למדו הקטרת הקטורת בכל ז' ימי המלואים. ותי' שבכל ז' ימי המלואים לא התיר להם הכתוב להכנס לפניו מן הפתח כלל, ולהיות שהקטורת היא מעבודות הפנימיות לכן לא היה יכול ללמדו בשבעת ימי המלואים והוצרך ללמדו ביום השמיני למלואים שכבר הוקם המושכן והותרו כל העבודות הפנימיות והחיצוניות, ומפני שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת של בין הערביים כדתנן במנחות (מט.) א"כ הקטורת שהקטירו בבוקר בזמן שעדיין לא חנכו את מזבח הזהב לא הקטיר אותה אלא כדי ללמד את אהרן כדי שידע להקטיר בין הערביים, עכ"ד.

ודבריו תמוהים, דאם לא היה חובה להקטיר בבוקר איך היה רשאי להקטיר.

ולפמש"נ א"ש, דכיון שלא שמשו במזבח בדבר הראוי לו, לא היה נכון ללמד סדר שמשו כל זמן שלא היה ראוי לשמוש.

ויובן בזה נמי מפני מה נתאחרה פרשת הקטורת עד אחר הציווי על המלואים ועל קרבנותיהם, דיי"ל דבא לרמוז שלא התחיל

ענין מזבח הפנימי עד אותו היום של המלואים, ודו"ק. (ועי' עוד דרשות בית ישי סי' כ"ח הע' י' מש"נ בזה"א).

וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשת החטאת והעלה והשלמים (ט, כב).

מקרא מסורס דצ"ל וירד ואח"כ וישא (תו"כ). ונראה עפ"ד הרא"ש יומא (פ"ח) דאין נשיאת כפים בלילה דאיתקש לשירות, והקשה הגב"א (תענית כו.) הרי הקטרת אימורים כשרה בלילה.

ונראה דזה בא הפס' ללמד דקודם לכן כתיב ויקטר וגו' וא"כ סד"א דאם נשיאת כפים אחר הקטרה א"כ כשרה בלילה, ולכן כתבה התורה וישא ואח"כ וירד, ודו"ק.

ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו ויתנו בהן אש וישימו עליה קטרת ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא צוה אתם (י, א).

עירובין (סג.) תניא ר"א אומר לא מתו בני אהרן עד שהורו הלכה בפני משה רבן מאי דרוש ונתנו בני אהרן אש על המזבח אמרו אע"פ שהאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט. וכתבו התוס' (שם ד"ה מאי דרוש) דלכא' משמע שהקטורת שהקטירו על מזבח החיצון היה והוראת שעה היתה.

ותמוה מה שייד הוראת שעה הרי עשו מדעת עצמן.

והנראה דיש לדקדק הא דכתיב ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא צוה ה', ולכא' הול"ל ויקריבו קטורת זרה אשר לא צוה ה', ועכצ"ל דהיה הוראת שעה להקטיר קטורת על המזבח החיצון ששימש אז במקום מזבח הפנימי, (ודלא כמ"ש המשכ"ח דמעותם היתה שסברו שהחיצון כפנימי עיי"ש) שמשום כך חטאת אהרן נשרפה כחטאת פנימית (עי' מש"כ לעיל) אלא שהיה אז צורך שלא להביא אש כדי שיתפרסם הנס של ותצא אש ותאכל וגו' ואז הייתה אוכלת גם את הקטורת אלמלא הביאו אש זרה, ונמצא שפגמו במעשיהם בכל הנס ולכן היה הקצף כ"כ גדול, והם טעו וכמש"כ בגמ' שדרשו שמצוה להביא מן ההדיוט וזה אמת לדורות ולא באותה שעה, וז"ש בגמ' לא מתו בני אהרן עד שהורו הלכה בפני משה רבן, פירוש הורו וטעו וכמשכ בכתובות (ס:) דהוראה בפני רבו לא מסתייעא מילתא.

ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימתו לפני ה' (י, ב).

נדב ואביהוא מתו באש עצמם, שאילו הי' רק אש שלמעלה לא הי' שולטת בהם כמ"ש (סוף חגיגה) פושעי ישראל אין אור של גהינם שולט בהם ק"ו ממזבח הזהב, ועיין תוס' (שם) דאש שלמעלה אינו מכלה, אבל השתא שהקריבו אש זרה שרפתם, וז"ש (ישעיהו נ, יא) הן כולכם קודחי אש וגו' לכו באור אשכם וגו', והנה גם בפושעי ישראל כן, דאש של עצמן שולטת בהן (ועיין בתוס' שם).

ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן בני עזיאל דד אהרן ויאמר אלהם קרבו שאו את אחיכם מאת פני הקדש אל מחוץ למחנה (י, ד).

הנה המילה קרבו מוטעמת בשני טעמים תלישא וגרשיים והענין נראה ע"פ הא דאיתא בתו"כ (כה, לד) ר"ע לא מתו אלא בפנים [מקום שלויים אסורים להכנס שם] וכו' א"כ למה נאמר ויקרבו וישאום בכנתם מלמד שהמילו חנית של ברזל וגררום לחוץ.

וא"כ זהו שמוטעם בתלישא וגרשיים שהוא טעם מפסיק לומר שלא קרבו להדיא.

ולפ"ז יתכן שהתלישא צ"ל תלישא קטנה שהוא טעם משרת ודלא כנדפס שהוא תלישא גדולה שהוא טעם מפסיק.

ויאמר משה אל אהרן ולא לעזר ולאיתמר בניו ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו ולא תמתו ועל כל העדה יקצף ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ה' (י, ו).

במו"ק (יד:) אמרינן דמצורע נוהג ברגל מדנוהג בכה"ג וכה"ג כל השנה ברגל לכו"ע, והקשה המנ"ח (מצוה רס"ד) דאם כה"ג ברגל לכו"ע א"כ לא ינהג כה"ג באבילות, דהא ליכא אבילות ברגל. ואין לומר דהא סו"ס יחיד הוא וטעמא דרגל אמרינן דעשה דרבים דוחה לאבילות דיחיד, דא"כ צרעת נמי ליכא למיגמר מינה. ע"ש מה שפלפל בזה.

ונראה דאה"נ דכה"ג מיחשב כרבים, וכמש"כ בחידושי רמ"ש סנהדרין (יה): בדין כה"ג נידון בב"ד של ע"א משום דנידון כציבור. וא"כ י"ל דאבילות של כה"ג הוי אבילות דרבים.

והדבר מדויק בפסוק, ראשיכם לא תפרעו וגו', והיינו דדוקא בזה לא תנהגו אבילות אבל שאר דיני אבילות תנהגו, וא"ת אמאי לא דחי כקושיית המנ"ח, י"ל ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה', והיינו דהוי אבילות דרבים.

ובאמת משמע דזהו המקור דיש אבילות בכה"ג מדכתיב ראשיכם לא תפרעו וכו' הא שאר אבילות ינהגו.

יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבאכם אל אהל מועד ולא תמותו חקת עולם לדורתיכם (י, ט).

כתב הרמב"ם (פ"א מבימ"ק הל' ז') כל כהן שיודע מאיזה משמר הוא וכו' אסור לו לשתות יין כל אותו היום וכו'. לא היה מכיר משמרתו הדין נותן שאסור לשתות יין לעולם, אבל תקנתו קלקלתו והרי הוא מותר לשתות תמיד עד שיקבע בבית אב שלו ובמשמרתו.

ובהשגות, עד שיקבע בבית אב שלו, א"א, כמה דבריו חלוצים וקלושים, וכי כשיבנה המקדש לא יהיה שם מצרף ומטהר ומודיע המשמרות וכו'.

וכתב הכנס"מ (תירוצ' ג') ועוד י"ל דהרמב"ם לא בא לומר שכשיבנה ביהמ"ק אסור לו לשתות עד שיקבע, אלא בא ליתן טעם למה מותר לשתות יין בזה"ז, והכי קאמר שאינו יכול לעבוד עד שיקבע בבית אב שלו ובמשמרתו, וכיון שעכשיו אינו קבוע אינו ראוי לעבודה, ולפיכך מותר ביין. ולכשיבנה ביהמ"ק ויקבע אז יאסר ולא קודם.

והנראה דהראב"ד ס"ל דכל הנידון שאסור לו לשתות זהו כדי שיוכל לעבוד כשיבנה. והיינו חשש בפועל דאם יבנה לא יוכל לעבוד. ואילו הרמב"ם ס"ל דאי משום הא לא חיישינן, ואה"נ אם כשיבנה יהיה שתי ויהיה משמרת שלו שפיר יהיה אסור בעבודה, אלא דאיכא דין בגברא דכהן הראוי לעבודה אסור בשתיית יין, וזה שתירץ דכיון דהשתא לא הוי אינו בכלל האיסור.

והנה להלן (הל' י') כתב הרמב"ם כשם שאין הכהנים מזהירין על היין אלא בשעת ביאה למקדש כך אין אסורין לגדל פרע אלא

בשעת ביאה למקדש. בד"א בכהן הדיוט, אבל כה"ג אסור לגדל פרע ולקרוע בגדיו לעולם, שהרי תמיד הוא במקדש, ולכך נאמר בו את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום.

וכתב הראב"ד, אלא בשעת ביאה, א"א ליתיה להאי כללא, שאפילו שלא בשעת ביאה אסור לגדל פרע, שהרי חייב להסתפר משלושים יום לשלושים יום כדכתיב ופרע לא ישלחו.

ומבואר לכא' איפכא, דלהראב"ד הוי דין בגברא, שחייב להסתפר כל ל' יום. אלא דאסור לו להיות פרוע ראש. ואילו להרמב"ם הוי דין בשעת עבודה, והא דתנן דכהן הדיוט מגלח כל ל' יום פ"י הרמב"ם כהן הדיוט העובד מגלח מל' יום לל' יום.

וע"כ צ"ל כתירוץ השני של הכנס"מ, דהרמב"ם לא מיירי כלל בחשש שמא יבנה המקדש, אלא משום דקיי"ל דמקריבין אע"פ שאין בית א"כ יתכן שיצטרך היום לעבוד ולכן אסור לו לשתות. ועו"א דכיון שאין מכיר משמרתו קלקלתו תקנתו.

והנה החינוך (מצוה ת"מ) כתב דהדין שמקריבין אע"פ שאין בית אין הכוונה שיהיה עליו חיוב להקריב קרבן בביהמ"ק עכשיו שהוא חרב, אלא לומר שהקרבנו כשרה, אבל לא שיש מצוה בהקרבנו.

והנראה דהרמב"ם פליג על החינוך וס"ל דהמקריב בזה"ז אע"פ שאי"ז חובה מ"מ שפיר הוי מצוה ולא רק שהקרבנו כשרה, דאי נימא כהחינוך דהוי רק רשות ולא מצוה א"כ מה תירץ הכנס"מ דיתכן שיצטרך לעבוד ולא יוכל, מה איכפת לך, הרי אין זה חובה והרי ליכא איסור גברא על כהן דהוי לעבודה לשתות. אע"כ דס"ל להרמב"ם דאף בזה"ז העבודה היא מצוה.

והראב"ד ע"כ יסבור כהחינוך דליכא מצוה בזה"ז, דדעת הראב"ד (סופ"ז ביה"ב) שהקדושה במלח בזה"ז. (ודברינו דלא כקה"י שבועות סי' י' ע"ש).

וידבר משה אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר בניו הנותרים קחו את המנחה הנותרת מאשי ה' ואכלוה מצות אצל המזבח כי קדש קדשים הוא (י, יב).

ואכלוה מצות אצל המזבח, וכי אצל המזבח אכלוה, אלא בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר, מכאן למזבח שנפגם שאין אוכלין בגינו שיירי מנחה, קדשי קודשים מנין, ת"ל כי קודש קדשים היא (וזכרים ס.).

הענין כי הכהנים הם כלי המזבח ואכילתם עולה לאכילת המזבח, (עי' דרשות בית ישי סימן מט עמ' שפד). וז"ש אה"כ כי חקך וחק בניך היא מאשי ה', היינו שהמזבח נוטל חלק בראש ונותן השיריים למשרתיו הכהנים, וז"ש רז"ל כהנים משלחן גבוה קא זכו.

ואת שעיר החטאת דרש דרש משה והנה שרף ויקצף על אלעזר ועל איתמר בני אהרן הנותרים לאמר (י, טז).

ארז"ל שהיה שעיר ר"ה.

ונראה טעמם דהנה ג' שעירים היו שם דנחשון ודמילואים ודר"ח, והנה ב' הראשונים עשה אהרן, משא"כ דר"ח עשה משה כמש"כ רש"י בפר' פקודי דמשה הקריב את קרבנות הציבור של בו ביום, ולכן דרש דוקא אותו.

מיהו תמוה דאיכא בזכרים (קא.). א"ל משה הן הקריבות דפסלה בהו אנינות אני הקרבתי.

אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה את הגמל כי מעלה הוא גרה ופרסה איננו מפריס טמא הוא לכם (יא, ד).

תימה דהכא הזכיר מפרים בל' הוה ובשפן יפרים בל' עתיד ובארנבת הפריסה בל' עבר, הלא דבר הוא.

ואת הארנבת כי מעלת גרה הוא ופרסה לא הפריסה טמאה הוא לכם (יא, ו).

במגילה (ט). מעשה בתלמי המלך שכנס ע"ב זקנים וכו' וכתבו לו ואת צעירת הרגלים ולא כתבו ואת הארנבת מפני שאשתו של תלמי ארנבת שמה שלא יאמר שחקו בי היהודים והטילו שם אשתו בתורה, ע"כ, ותמוה.

אמנם יבואר זה עפ"י ש"במ"ר כאן (פי"ג) משה ראה את המלכיות בעיסוקן, את הגמל זו בבל כו' את השפן זו מדי כו' ואת הארנבת זו יון, אמו של תלמי ארנבת שמה, ע"כ. הרי שבאמת דרשו חז"ל כן, ולפיכך חששו שלא יודע לו מדרשא זו.

אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור ונגע בנבלתם יטמא (יא, לו).
אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור – יכול כשם שמעין מטהר בזוחלין ובכל שהו אף מקוה מטהר בזוחלין ובכ"ש, ת"ל אך מעין, מעין מטהר בזוחלין ובכ"ש ואין מקוה מטהרת בזוחלין ובכ"ש (תו"ב).

שתי מדות בתלמידים. מעיין – הנובע מעצמו, ומקוה – שאין כחו אלא בכנוס דברים. זה שהוא מעיין יש בכחו לחדש דברים מעצמו ולהיות זוחל ויוצא חוץ למקומו וללמוד ולהבין דבר מתוך דבר. לא כן זה הוא שהוא בחי' מקוה אסור לו לחדש ולדמות מילתא למילתא ואין לו אלא מה שבמקומו כיוצא בזה. זה שהוא מעיין הנובע חידוש כל שהוא שלו חשוב ומקובל. משא"כ זה שהוא בחי' מקוה עיקר החשיבות בו הוא ריבוי הכמות. (ועמש"כ בדרשות בית ישי ס' מ"א).

וכי ימות מן הכהמה אשר היא לכם לאכלה הנגע בנבלתה יטמא עד הערב (יא, לו).

בחולין (עז). תנן השוחט את הכהמה ומצא בה שליא נפש היפה תאכלנה ואינה מטמאה לא טומאת אוכלין ולא טומאת נבלות. ובגמ' שם אמרינן עור ששלקו מטמא טומאת אוכלין ולא טומאת נבלות, וילפינן לה מדכתיב הנוגע בנבלתה ולא בעור ועצמות וגידין. וארבע"ה לא נצרכה אלא כשעשאן ציקי קדרה. ובאבי עזרי (פ"א אבה"ט הל' ז') הקשה אמאי צריך מיעוט מדכתיב בנבלתה, הא פשיטא דכיון דבשעה שנתנבלה לא חל שם נבלה עליה מהיכי תיתי דלאחר שעשאן ציקי קדרה יחול שם נבלה עליה.

והנראה בזה, דכל מתה צ"ל טמאה אלא דהשחיטה מפקעת שם טומאה, (וכמש"נ בבית ישי סימן קט"ז אות א'), אבל עור גידין ועצמות לא חיילא עליה הפקעתא דשחיטה ולכך הו"א דיטמא, קמ"ל הפס' בנבלתה ולא בעור גידין ועצמות.

ויעיי"ש עוד באבי עזרי דהביא דברי הרמב"ם (פ"ח מאכלות אסורות הל' ו') האוכל גיד הנשה של נבלה או מרפה חייב שתיים. ובמ"מ שם הביא דברי הרשב"א בתשובה דהקשה אמאי לוקה אף משום נבילה הא ס"ל להרמב"ם דאין בגידין בנו"מ. ובמנ"ח (מצוה

רפ"א) כתב ליישב דברי הרמב"ם דחייב משום אחשביה ולכך חייב גם משום נבלה. והקשה האבי עזרי דהיאך שייך לומר דמשום אחשביה יחול עליה ג"כ איסור נבלה, הא כיון דבשעת מיתה לא היו הגידין בכלל נבילה היאך חל האיסור השתא.

והנראה בזה עפ"י ש"ב בקובץ ביאורים בכורות (אות ה') ובקובץ הערות (סי' נ"ט) להסתפק בהיתר שחיטה אי בעינן להיתר שחיטה רק בשעת השחיטה אבל לאחר שחיטה גם אם יצויר שפקע מיניה שם שחיטה מכאן ולהבא לא תאסר עוד, או דבעינן שם שחיטה עליה תמיד והיינו דהשחיטה גורמת היתר כל רגע ורגע ואי פקע היתר שחיטה מיד חל עליה איסור נבלה. וע"ש שהוכיח מהא דבעי ר' ירמיה (חולין יז). אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמקן לארץ מהו, והנה במדבר נחירתן היא שחיטתן ואי נימא דאין צריך להתר שחיטה כל רגע ורגע מאי קמבעיא ליה הא במדבר היה להן היתר שחיטה, וע"כ דבעינן היתר שחיטה כל רגע ורגע. ועמש"כ ע"ד בבית ישי (סימן קל"א).

וא"כ נתבאר דשייך דיחול איסור נבלה אע"ג דלא היה בשעת המיתה, וזהו דס"ל להמנ"ח דע"י אחשביה יכול לחול איסור נבלה אף לאחר מיתה, ודו"ק.

והאכל מנבלתה יכבם בגדיו וטמא עד הערב והנשא את נבלתה יכבם בגדיו וטמא עד הערב (יא, מ).

ב"ב (ט). פרש"י דהיינו דוקא בגדים שלבוש בהם, והקשו התוס' דבתו"כ (פר' שמיני) מרבה שמטמא אפי' כלים אע"ג דלא שייך בהו לבישה.

והנראה ליישב דברי רש"י עפ"י ש"כ הרא"ש (פ"ה זבים מ"א) דיש חידוש בבגדים שלבוש בהן יותר משאר כלים הנטמאין בחיבורין כי שאר כלים בעו נגיעה אבל בגדים שלבוש בהן בטלי לגופו ולא בעי נגיעה בכולן אלא אפי' בגד עליון טמא (ועיי' בא"ר פ"א כלים מ"ב דפליג עליה וכן משמע מסתימת לשון הרמב"ם). וא"כ י"ל דס"ל לרש"י כהרא"ש דיש דין מיוחד בבגדים שהוא לבוש בהן וס"ל דהלימוד בסוגיא הוא מהך דינא ולא מדין חיבורין.

כי אני ה' אלהיכם והתקדשתם והייתם קדשים כי קדוש אני ולא תטמאו את נפשתיכם בכל השרץ הרמש על הארץ (יא, מד).
והתקדשתם והייתם קדשים אע"פ שכבר תהיו קדושים.

כי אני ה' אלהיכם והתקדשתם והייתם קדשים כי קדוש אני ולא תטמאו את נפשתיכם בכל השרץ הרמש על הארץ (יא, מד).
תוס' (חולין ב.). הביאו דרשא והתקדשתם והייתם קדשים אזהרה לבני' שיאכלו חוליהן בטהרה, ומקורו מתדב"א (פרשה טז). והנראה דדרשה זו היא ע"פ פשטיה דקרא, דכתיב (במדבר יט, כ) ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל כי את מקדש ה' טמא מי נדה לא זרק עליו טמא הוא, והנה לא הוזכר כלל שנכנס לביהמ"ק בטומאה. אלא ע"כ דישאל קדושים הם והייבין להיות טהורים, והמטמא עצמו צריך ליטהר, ואם לא עשה כן חייב כרת שטמא את קדשי ה', כלומר בני ישראל שהם קדשי ה' (וכבר כתב הרמב"ן דפשטיה דקרא הוא ג"כ הלכה).

הפטרת שמיני

בעוברי עברה. ובזה יובן משאה"כ (ש"א ב, כז) הנגלה נגליתי אל בית אביך וגו' ובהור אותו וגו' לשאת אפוד לפני. כי הנה בארנו (לעיל שמות כח, לא) עה"פ ועשית את מעיל האפוד, ופי' רש"י

ודוד מכרכר בכל עז לפני ה' ודוד חגור אפוד בד (שמואל ב ו, יד).
ודוד חגור אפוד בד – יבואר עפ"י ש בהפטרת ראש השנה בענין עלי ושאל ששניהם היה חטאם ברפיון ידים שלא מיהו

שהאפוד ניתן עליו לחגורה, וכתבנו הענין כי מעיל הוא בגד לצורך עצמו של הכהן הלוֹבֵשׁ, ואילו האפוד הוא לצורך החשן שבו אבני זכרון כמ"ש (שמות כה, יב) ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו, ולובש מקודם המעיל ואח"כ האפוד כדרך שנאמר התקוששו וקושו וארו"ל (ב"מ קז:) קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים. וכתבנו רמז לדבר מעיל ר"ת לבב עיקש יסור ממני (תהילים קא, ד), ואילו אפוד ר"ת אלמדה פושעים דרכיך וחטאים (שם נא, טו). וזהו שהוכיח הנביא לעלי הלא בחרתי את אביך להיות נושא אפוד לפני, היינו להיות מוכיח לפושעים ומוחה בידם ומפני מה אינך מוכיח לעוברי עברה.

ובזה יבואר ג"כ מה שסמך שם הכתוב להאי ענינא דבני עלי (שם, יח) ושמואל משרת את פני ה' נער חגור אפוד בד ומעיל קטן תעשה לו אמו וגו'. לומר ששמואל לא היה כן אלא לבש גם מעיל וגם אפוד, וכדמסיק התם בקרא דבתריה והנער שמואל הולך וגדל וטוב גם עם ה' וגם עם אנשים [ועמ"ש בזה לקמן במדבר טז, ז]. אבל בשאול כתיב (ש"א י, כב) הנה הוא נחבא אל הכלים נחבא ר"ת נער חגור אפוד בד, פי' נחבא ולא לבש אפוד כשמואל ולפיכך

ירד מגדלותו. לפיכך העיד הכתוב בדוד בשעה שהעלה הארון שגלה בימי עלי (ש"ב ו, יד) ודוד חגור אפוד בד. וז"ש דוד למיכל כשאמרה לו (שם, כ) מה נכבד היום מלך ישראל וגו' לפני ה' אשר בחר בי מאביך ר"ל הרי בגלל זה בחר בי ה' מאביך, שאביך היה נחבא אל הכלים ובושת שאינה ראויה ושחקתי לפני ה' בלא בושת. ועיין בהקדמת הרמ"א ז"ל לס' תורת החמאת לא טוב לאדם להיות ביישן תמיד ע"ש. וביבמות (עו:) וכראות שאול את דוד יוצא לקראת הפלשתי אמר אל אבנר שר הצבא בן מי זה הנער כו', ה"ק שאול אי מפרץ אתי אי מזרח אתי אי מפרץ אתי מלכא הוי שהמלך פורץ לעשות דרך וכו', א"ל דואג האדומי עד שאתה משאיל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו שאל עליו אם ראוי לבא בקהל אם לאו ע"ש. והענין כי מלכות בית דוד מדתה עזות דקדושה כענין תמר ורות וא"ל דואג מאן אמר לך שמדת העזות שבו היא מגינוני מלכות, אימא שזו מחמת פסול משפחה וכמשרז"ל במס' כלה עז פנים ממזר. וע"ע לעיל פרשת תצוה ובדרשות בית ישי מאמר ד' בגדי כהונה.

שיעור הגאון רבי משה מיינצברג שליט"א¹

ויקריבו לפני ה' אש זרה

התורה מגדירה את החטא של נדב ואביהוא ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא צוה אותם.

בפרשת עשיית מזבח הקטורת התורה מזהירה (שמות ל ט) 'לא תעלו עליו קטרת זרה ועולה ומנחה ונסך לא תסכו עליו'.

האזהרה בלשון התורה היא קטורת זרה, ואילו כאן הדגש שהקריבו אש זרה. והנה המשמעות שהתורה קוראת לקטורת נדבה בלשון זרה, המובן הוא שמכיון שעבודת הקטורת יכולה לבוא רק משל ציבור ואין בה תורת נדבה ליחיד, כאשר יחיד מביא הרי הוא כזר, כביכול אינו מוכר לקב"ה.

אמנם כאן בנדב ואביהוא ישנה הדגשה על האש שהיא זרה, מה פירוש אש זרה?

ובויק"ר (אחרי מות כ) 'על אש זרה, אש מבית כיריים הכניסו, שלקחו אש מהכירים' והיינו שלא הביאו גחלים מן המזבח החיצון. והדבר צ"ב מפני מה ההדגשה על האש שהיא זרה, כשכל הקטורת כולה היא זרה.

גחלי אש מעל המזבח

הדין שצריך להביא אש לקטורת מהגחלים שעל גבי מזבח החיצון מופיע בפרשת יום הכיפורים (ויקרא טז יב) 'ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח מלפני ה'...' וחז"ל למדו מכאן שכן הוא גם בקטורת של כל ימות השנה. ויתירה מזו, שדרשו מריבוי המילה 'אש' הכתובה בסידור המערכה, שאחת המערכות הנדרשות בקביעות שתהיה על מזבח החיצון, הינה מערכה לקחת גחלים לקטורת.

וכן מצינו במגפה בפרשת קרח (במדבר יז יא) 'ויאמר משה אל אהרן קח את המחתה ותן עליה אש מעל המזבח ושים קטרת והולך מהרה אל העדה וכפר עליהם'. דהיינו שאף על קטורת בחוץ שאינה מסדר העבודה, משה מדגיש שיקח דווקא אש מעל המזבח.

וביומא (מח:) דנו אם יש מחשבת פיגול בחישוב בחתיית גחלים להקטרת הקטורת, דהיינו דהגחלים הינה חלק מעבודת הקטורת, ושייך לחשב בה על הקטורת.

ולכא"ו האש היא אמצעי כדי לעשן את הקטורת, ומפני מה זה כל כך קריטי מהיכן תהיה האש?²

קטורת – הקרבה או שירות

הקטרת קטורת שונה ביסודה מהקרבת קרבנות. את הקרבנות יש אפשרות לעשותם שלא לפני ה' בהכרח, שהרי קרבנות קרבים גם בבמה. ואילו לגבי קטורת אין מושג כזה להקטיר שלא במקדש³.

והענין בזה שהקרבן משמעותו לבטאות שראוי למסור למציאות האלוהית את הנפש, ועצם הדבר שראוי שימסור אליו החיים, זה יכול להתבטא גם בבמה, זה ביטוי שהאדם מעמיד לשם ה', אין צורך לעשות את זה לפני ה'.

כפי שנתבאר כבר כשהאדם עושה מזבח בחוץ, הוא אינו מתיימר לומר שכביכול לקב"ה יש זיקה למזבח, והוא מביא אליו את אברי הקרבן, שהרי בונים מזבח בכל מקום, אלא שהבחינה של הקרבה שהאדם מבטא תוכן של נתינה מבחינתו, ובעקבות הזבח ה' פונה אליו בבחינת 'יורח ה' את ריח הניחוח' אין פה אכילה יש פה ריח, כדאמרי אינשי 'משהו מריח שם' והוא פונה לעבר המקום, לראות מעשה ההקרבה, כך הקב"ה מזדקק לפנייה הזו של האדם, לאיש המקריב, כמו שנאמר אצל הבל 'וישע ה' אל הבל ואל מנחתו' זהו עיקר יסוד הקרבן, אלא שבמקדש נתחדש שמה שהקב"ה פנה ביום השמיני לקרבנותיהם של ישראל, הפכה להיות קבועה, זהו מקום שבו הקב"ה פונה באופן קבוע לקבל קרבנותיהם של ישראל, והוא נוכח באישו תמיד על המזבח, וזה הבחינה של שכינת ה' על המזבח, ועדין אין זה אלא המקום

¹ השיעור לא נערך ולא הוגה ע"י הרב, והינו על אחריות הכותבים בלבד.

² ובאחרונים (ע"י מקדש דוד כז ב) נקטו בפשיטות שגחלים ממזבח החיצון מעכבים את ההקטרה, ויש בזה כמה ראיות מכמה מקומות. וע"י במקדש דוד שם שהקשה על דברי התוס' זבחים נט ב דהא דחייבים על הקטרה בחוץ בזמן הזה היינו בהקטרת קטורת שמזבח שנקטר מקטירין קטורת במקומו, דבהקטרת אברים נפגם המזבח פוסל וחשיב שאינו ראוי לבוא. והקשה דהא אינו ראוי לבוא לפתח אהל מועד דהא אין מזבח החיצון שאפשר לקחת ממנו גחלים. והגר"ל שליט"א כתב שחשיב מכשירין בעלמא והקטורת עצמה ראויה היא, וצ"ע אם כן הוא שהגחלים באמת רק מכשירין, או שכשנאין אש במזבח החיצון אין את עיקר ענין הקטורת, וההבאה של הגחלים הינה חלק מהבאת הקטורת גופה.

³ והנה חייבים על קטורת בחוץ, שלא כמו הדלקת מנורה וכדומה, דהיינו דחשיב מעשה שיש לו מקום בחוץ, והיינו כשלוקח קטורת של פנים, ויש משמעות להוצאתה החוצה. וע"י באחרונים שדנו אי חייבים דווקא על מזבח ככל מוקטרי חוץ דקיי"ל שאין חייבים אלא כשמקטירים על גבי מזבח, ואמנם קטורת לפני ולפנים עבדין לה על גבי מחתה, ומאידיך בחוץ אין זה לפני ה', ויתכן דבעינן מזבח לייצג שזה לה' וצ"ע.

⁴ ובמנחה נחלקו תנאים (זבחים ק) אם נוהגת בבמה.

⁵ וביאר הגר"ז דבריו (חידושי הגר"ז מנחות מט א) והנראה בזה דבקטורת עיקר מצותה הוא שיהיה נקטר ואין בה כ"א מעשה הקטרה אבל אין זה כמו בכל קרבנות ציבור שהכפרה מהקרבן היא המצוה דהיינו שהקרבן נקרב עבור הציבור ועולה לכפרתו, אבל בקטורת החובה היא רק מעשה ההקטרה לחוד שיקטירו בכל יום קטורת אבל אין בזה דין שכפרתו עולה לציבור. והנה נשאל להגר"ח ז"ל בהקטירו קטורת שלא לשמה אם יצטרכו להקטיר עוד הפעם והשיב דכיון דנקטר הקטורת שוב אי"צ להקטיר, והיינו כנ"ל שהמצוה שבה הוא רק מעשה ההקטרה וכל שנקטרה הקטורת יצאו ידי חובתן ואין בזה ענין שעולה לחובתם ולכפרתם.

⁶ מאידך יש להעיר שבפרשת אמור אחרי פרשת מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש להקריב אשה לה', מופיע מנורה ולחם, ולא מופיע קטורת, וכלומר שזה ענין שאינו קשור לקריאת קודש, לסדר העמידה לפני ה'.

שאליו ה' נזקק באופן קבוע להריח בקרבנותיהם של ישראל, ויכליל על מזבחך'.

מה שאין כן קטורת אין כאן דבר חי, שמבטא כבוד ה' במסירת החיים לפניו, וגם אין כאן תוכן של מנחה, של רצון לתת⁴, אלא הענין בעצמותו הוא להעלות ריח, וענין זה להעלות ריח שייך רק למקומו.

והנה על הקטורת נאמר 'ישימו קטורה באפך' כלומר העלאה היא להדיא כביכול בשבילו, להטעימו מהריח.

קטורת מעשה או ריצוי

ידועים דברי הגר"ח"ה (הובא בחידושי מרן רי"ז הלוי כלי המקדש ב ח) שכתב שקטורת שהוקטרה שלא לשמה יצאו בה ידי חובתן, מפני שלא שייך בה דין שלא עלו לבעלים לשם חובה, דכל שהוכשרה הקטרתה די בזה⁵.

וביאר הדברים שקטורת אינה צריכה לשמה כקרבן. מפני שבקרבן יש תוכן של נתינה, העובד יוצק משמעות בקרבן, ובלי כוונה אין כאן נותן, מה שמתקבל בקרבן הוא אך שיש כאן נותן שרוצה לבטאות את הנתינה, אך בקטורת הרי נתקבל הריח, הריח עצמו הוא המשמעות, ולכן אין ענין לשמה. ובפשוטו גם אין הגדרה של ריצוי בקטורת.

עד כדי שיש מקום לומר, שקטורת במזבח הרי היא כנרות במנורה, שאין במנורה תוכן של הקרבה כלל, אלא שיהא אור באהל מועד, ומדיני אהל מועד שיהא בו אור המנורה כך גם שיהיה בו ריח טוב של קטורת.

אך מהי המשמעות אם כן שצריך ליקח אש מעל גבי המזבח? אש מעל גבי המזבח, מבטא לכאורה שרוצים שתבוא הקטורת מהאש שמכלה את המציאות לגבור, האש האוכלת את הקרבנות, ומכך שיש קשר בין הקטורת לקרבנות, ולכאורה אם כל הבחינה היא שיהיה ריח כמו שיהיה אור, מה התוכן להביא את זה מאש המזבח.

קטורת – מתחייבת מהכניסה אל הקודש

הפסוק אומר (שמות ל ז) 'והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר בחיטובו את הנרת יקטירנה: ובהעלת אהרן את הנרת בין הערבים יקטירנה'.

בפשוטו משמע שמכיון שאהרן נכנס להדליק נרות, הוא מתחייב להביא קטורת, כלומר הקטורת מתחייבת מהכניסה אל הקודש, שמחמת כניסתו נדרש להקטיר, אבל אין סיבה עצמית להביא קטורת.

כך גם מתבאר מכך שבפרשת בתרומה לא מוזכר מזבח הקטורת, והתורה מסיימת את פרשת המשכן והכלים וחינוך המזבח, בכך שהקב"ה שוכן בתוך ישראל, ורק אחרי כן מזכירה את מזבח הקטורת.

כלומר בונים מקדש לה' לעובדו וזה בקרבנות, ויש צורה שמתחדשת אחר כך, אחר שהמשכן בנוי על כל תכונותיו, אזי מתוך הנוכחות אל מול פני ה', יש פרשה נוספת המלמדת מה עושים כשנכנסים לפני ה', ואזי מתחייבים בקטורת, כלומר הנכנס לפניו ממחיצתו למקום חדש צריך קטורת, כמו כניסה של כהן גדול ביוה"כ, שהתורה אומרת 'כי בענין אראה על הכפרות' - כך נראים את פני ה' - אבל אין זה חלק מהצורה של היות כבוד ה' בישראל.

הגדרה זו מבטאת שהקטורת איננה ענין עצמי שנדרש לקדוש, אלא היא הצורה של ההופעה של האדם לפני ה'.

אך אי אפשר לומר לגמרי כך, שהרי בפרשת כי תשא נאמר (שמות ל לד) 'קח לך סמים... ושחקת ממנה הדק ונתתה ממנה לפני העדת באהל מועד אשר אועד לך שמה קדש קדשים תהיה לכם'. והיינו שזה הלכה שיהא קטורת, לקחת סמים ולהכין קטורת, ויש הלכה לשים ממנה לפני העדות. ואין זה מופיע רק כנצרך אגב הביאה. ונראה ברור שענין הקטורת ענין לעצמו, שיהא חפצא של קטורת בעם ישראל⁶.

ומתבאר שיש כאן משהו משולב, יש תוכן עצמי לבוא לקבל פני השכינה בקטורת, ולכן צריך שתהא קטורת בישראל, אלא שאין לבוא סתם לפני ה',

בבחינת 'ולבקר בהיכלו' וכפי שאומר הכתוב 'שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלקים' ולכן הצורה של לבוא לקבל פני השכינה, אינה לבוא סתם, אלא בתורת לפקוד את הבית, להדליק את המנורה.

אפשר להמשיל את זה לבן שבא לבקר את אביו, אז הצורה בפועל שהוא יושב איתו משוחח ומקבל את פניו, אבל הסיבה שמחמתה הוא מופיע, המניע לביקור, שהוא בא לפקוד את בית אביו לראות מה נצרך בבית אביו.

הכהן, מבקר את הבית דרך הדלקת האור, ובכך נבחן שהוא מפעיל את התפקוד של הבית וזה נבחן כביקור, ואזי מעלים קטורת, פתאום משוחחים ונפגשים. זאת אומרת ככה נוכחים את פני ה', אין תוכן להכנס סתם לבוא להיראות, הביקור היומי נבחן 'בהעלות אהרון את הנרות' היינו צורה של לפקוד את הבית. דרך הנרות פוקדים את הבית. ועל ידי זה שאני מופיע ומבקר את פני ה', ואזי פתאום מופיע הדבר שנקרא קטורת.

נמצא שיש בחינה בקטורת שהיא באה כתכלית לעצמה, ככה מקבלים את פני ה', ככה עומדים לפניו בביתו, והדבר נצרך שיעמדו לפניו ככה. אבל מהצד השני היא באה כחלק מהכניסה לבית, היא לא באה מיוזמה אישית של הרצון לבוא, ולא מהצורך לבוא. המקדש אינו צורך את הקטורת, כמו שהוא צורך שולחן נרות, משום שהאדם לא אמר להכנס פנימה כלל, אלא שאם יש בחינה שהאדם יכול לבוא ולעמוד לפני ה', הרי זה בקטורת, אלא שאין באים לפני ה' בסתם, אבל כשבאים זה מייצג את עצם הביאה.

גם היחס לשאלה אם קטורת יש בה פן של נתינה/הקרבה, או שהוא שירות כדרך העלאת הנרות, מורכב, הוא לא בא לצורך אהל מועד, שהמקום צריך קטורת, שנגדיר שזה שירות בלבד, אבל גם אינו בא כביטוי של רצון להתקרב, כמו קרבן, אין דיבור כזה על להיכנס אל הקודש, כיכולת בפני עצמה, אלא הוא מופיע כצורה איך פוקדים את בית ה', כשצריך להכנס איך נכנסים.

ועדין הדבר זוקק ביאור!

ועשיית מזבח מקטר קטורת

התורה אומרת 'ועשיית מזבח מקטר קטורת'. מזבח הקטורת נקרא מזבח. זבח מבטא עבודה, את השחיטה את הביטול, את המקום שמשוה מתכלה לכבוד ה'.

אך באמת אינו ברור במה נקרא מזבח הקטורת - מזבח, והרי אין זובחים עליו כלום.

הגדרת הקטורה במזבח חלוקה במהותה מעריכת לחם ונרות בשולחן ובמנורה, השולחן והנרות זה צורת הבית⁷, לחם פנים לפני ה', נר תמיד לפני ה', ואילו הפשר של מזבח הוא עבודה שלנו, שהבחינה שלה היא כילוי לשם ה', דרך אישי ה'.

הקטורת נמצאת ביניהם, זו צורה של הנכחה לפני ה', זה לא צורת הבית, אלא זו צורת העמידה לפני ה'.

נראה כי היחס בין שני התכנים הללו הוא העומד ביסוד העניין שלהביא גחלים מן המזבח החיצון.

הגחלים זה פן אחד של הקטורת, והסממנים הקטורת זה פן שני.

האש הזו שנלקחת מעל גבי המזבח ענינה לכלות את הדברים לגבוה, וכך ניגשים גם לסממנים מכלים אותם באש ה', מבטלים את החומר של הבשמים וזה המובן של הביטול, הכילוי של החומר הנדרש מהעמידה לפני ה', וזה הפן של המזבח, הפן של העבודה. מן הצד השני אין זה כילוי כמטרה, כהתאיינות כפי שנעשה בקרבנות, אלא הכילוי מוציא את הפנימיות את הריח הטוב, שזה

ישימו קטורה באפך, בכך מתגלה כבוד ה', שבאהל מועד יש ריח טוב, אלא שהפנימיות יוצאת דוקא דרך כילוי באש⁸.

בניגוד לקרבנות ששם יש טענה של 'האוכל בשר אבירים' כבוד ה' אינו בהתקבלות הבשר אלא רק בסמליות שהוא מבטא, במסירת החיים שהעובד מבטא בו, וכפי שנתבאר שהריח מבטא קבלת הפניה, ולכן אין זה שייך אלא לחוץ למקום של העמידה לפני ה', הרי הקטורת מתקבל הריח עצמו ברצון, יש כבוד ה' בכך שיש ריח, הדבר עצמו ראוי לבוא לפני ה', ולכן זה ראוי להיעשות בפנים גם כעבודה.

רק אין זה בחינה שיש תוכן מצד עצמו שהיא ריח טוב בבית ה', כפי שהדין שהיא מנורה, אלא כל הענין שזה יבוא מצד האדם שהוא יבוא כעבד לפני ה', ובאופן שכך הוא בא, שביתו מעוררת ריח טוב.

רשות זו שניתנה לו לבוא שלא למקומו, כפוקד את הבית, מחייב את הגחלים ואת ענין האש, שהוא מגיע כעבד לפני ה' בצורה שראוי שהדברים יתכלו לעבור.

ונושק כאן יחס של מפגש, שהוא ישימו קטורה באפך, אמנם לא נדרש ריח אלא נוכחות, אני נוכח וכך כבודו שאני אתן משהו מעצמי אליו.

אש תמיד תוקד על המזבח

באופן יותר עמוק מושג האש מבטא במהותו את עומק ענין הקטורת.

התוכן של אש שהיא מכלה.

הצורה של העולם, שיש את יסוד העפר שבעולם, היסוד הממשי, מול הרוח חיים שהיא מופשטת. יש את ההתגלמות של היישות, עצם הממשות של הדברים, המבטאת קיום נבדל, למול הרוח שעולה למעלה. והאש מושכת את החומר אל הרוח.

הארץ מנותקת, עומדת כגולם, עמידה שרירותית, קיימת, ולכן עפר לא מתכלה באש. כל דבר אורגני – חי מתכלה באש, משום שהוא מספר על כך שהוא מכיל בתוכו רובד יותר גבוה ונשגב, שכשהוא מזדקק לאש הוא מתאין לעומת הנשגב, מתבטלת העמידה העצמאית שלו ועולה באש השמימה.

האש ממייסה וכביכול מספרת שיש בהוויה מושג של דבר רותח, דבר ששואף למעלה, שיש לו משמעות הרבה יותר נשגבת הניצבת מעליו, והוא נצרך להתאדות ולהתאין לעומתה⁹.

הקב"ה מופיע כאש אוכלה, הנוכחות של הקב"ה כביכול מתחרה עם המציאות הקשיחה, האדם לא יכול להצטנף בתוך הקפאון שלו, מול גילוי כבוד ה', האש האלוקית ממייסה את הכל, ואין אפשרות להתקיים כיישות מול הנוכחות שלו.

'אש המזבח תוקד בו' אש תמיד, יש תוכן של אש שעומדת בקביעות מעל גבי המזבח שמשמעותה לבטא בעצם קיומה שהיא מכלה את המציאות הגולמית לעבר מציאות יותר נשגבת, זה אש תמיד.

חוויית קיום היא קיום ממשי אני קיים. ולהתמסר לקב"ה זה ע"י האש בה מתמסס עוצם הקיום מול ה' אלוהיך שהוא אש אוכלה.

בחינת 'יה' אלוהיך אש אוכלה' היינו אש אוכלה אש, גם הדרגה הגבוהה שהאדם יכול להשיג זה עדיין לא האש הנשגבת, כי הקב"ה הוא אש אוכלה אש.

החוזה בשם המגיד אומר מה פירוש שהקב"ה אש אוכלה אש, מה הוא אוכל? וענה שהוא אוכל את ההתלהבות של היהודי. אש אוכלה אש, גם האש שהאדם כביכול משיג, גם הכיסופין שלו לעלות למעלה, זה עצמו נאכל באש ה'.

וזה אש תמיד תוקד על מזבח העולה, שזה מבטא את העבודה לפני ה' שצריך להיות מוקד כל הזמן, האש של המזבח אומרת שהכל צריך להתכלות

⁷ ע'י' זוהר (ח"ב, ר"ט). 'אוי מדבחה דקטרת דאיהו פנימאה אמאי אקרי מזבח והא לא דבחין ביה דבחין ומזבח ע"ד אקרי'.

⁸ והנה יש הקדש בדק הבית ומזה בונים את כל הבית, ויש מחצית השקל שהוא הקדש לקרבנות ציבור בדוקא, שזה כולל כל צרכי הקרבנות ציבור. ומהשיריים, והנה בדק הבית משמש את בית ה'. הרי לנו שיש ב' מערכות במקדש, יש מערכת של בית ה' בית של הקב"ה, שם זה פרשת תרומה וכל ההקדשות המוזכרות בפרשת בחוקותי, המתנדבים לבית ה'. ויש מערכת של קרבנות, הבאים ממחצית שקל שזה כופר נפש, דהיינו מה ששדרש שעם ישראל יעמוד לפני ה', ויקיים את המצב החי' של התפעול של הבית. ויש בחינת שיירי הלשכה שבאים לבית ה' וישראלים ולכל התפקוד שהוא לא ממש קרבנות אבל נצרך לעמידה של עם ישראל לפני ה'.

הגמ' בכתובות ק' ב דנה אם כלי שרת עושים זאת מבד"ב או מתרומת הלשכה, צורך מזבח נינהו (ומזבח העולה הוא בנין) ומבדק הבית, או צורך קרבן נינהו ומתרומת הלשכה באים. ונאמר בזה ג' שיטות: לר"י ישמעאל מתרומת הלשכה, לר"ע מותר נסכים (שהוא גם כן שייך לקרבנות רק יש לו ייעוד שאינו קבוע) ובתוספתא שיטה שלישית המחלקת בין מזרקי המזבח שמתרומת הלשכה, לכלי שרת שבאים משיירי הלשכה.

והנה לשון הבריייתא שם ק': וכן בירושלמי שקלים פ"ד ה"ו הדיון הוא על מזבח הזהב וכלי שרת, והשוו את מזבח הזהב לכלי שרת, ולא דנו על ארון שולחן ומנורה וכיוצא. ובראשונים נראה דה"ה שאר כלי הקודש וביארו באחרונים שכתבו מזבח הזהב לרבותא שאינו כמזבח החיצון שהוא מחובר לקרקע, ואיכא מ"ד שאינו מקבל טומאה שהוקשו מזבחות זה לזה. ואמנם אפשר שמזבח הזהב בדווקא ששאר כלי המקדש הם מתבנית הבית, ובוודאי באים מבדק הבית (או משיירי הלשכה למר כדאית ליה) ורק במזבח הזהב דנו משום שהוא לא נבחן כחלק מצורת הבית, אלא ככלי עבודה שמוזכר רק בסוף פרשת תצוה כמקום לקטורת, ואינו חלק מצורת הבית, אלא הקטורת באה למול נוכחות פני ה' בבית, והיא דורשת את המזבח, אבל הבית עצמו אין צורך ממנו. וענין הקטורת כשישפין ה' שכינתו בתוך ישראל אז נדרש לקבל פני השכינה בקטורת. (ומבאר בגמ' זבחים ט"א מזבח שנועק מקטירין קטורת במקומו ונחלקו בזה האם הכוונה היא במקומו שנתקדש לו, או בכל מקום הראוי לו, וכן נחלקו אם צריך מחתה ככה"ג או שאין צורך כלי שרת כלל. וצ"ע בזה).

⁹ א.ה. באופן עקרוני יש אפשרות להביא ריח בבשמים בלי אש, אבל לא בריח חפץ ה', אלא בהתכלות שמביאה את הריח. ויל"ע איש אשר יעשה כמוה להריח בה שבוודאי אין זה אלא דווקא להריח דרך שריפה, ואמנם בוודאי סגי שעשה כמוה להריח בה דרך שריפה, אך אין צורך דרך הקטרה (ואף מעלה עשן דנו באחרונים שלא צריך ע"י מנחת חינוך קי משום שמעלה עשן כל ענינו שייך לפניו לביטוי הנספך של וכסה ענן הקטורת) משום שהענין שלא תעשה כמוה ענינו באמת במובן הפשטני שזה כמתכן שיש בו ייחודיות ששומר רק לקב"ה, ריח מיוחד השייר לקודש, שזה האופי שלו, ואת זה אסור לחלל. ואמנם הענין הזה שבקטורת יש מתכן מיוחד השומר מדויק לקב"ה, ואילו מנחה האדם עושה את הדבר שהוא אוהב ואותו הוא מקדיש לה', מבטא שהקטורת היא לא ביטוי אישי, אלא זה באמת משהו של קודש ששייך לאהל מועד. ומפטמים אותו בכלי שרת, כלומר עצם העשייה שלו שייכת לקודש, ואין בו ביטוי אישי כלל. וצ"ע אם עדת קרח ונדב ואביהו הביאו את הקטורת של ציבור או שעשו משלהם, ואולי עשו מסתם סממנים כמגומר בעלמא, ובכלל לא הקפידו על סממני הקטורת הנצדיקים לעבודת ה' בצורה וצ"ע.

¹⁰ גם הקטורת שדמו אותה הצדיקים לעבודת ה' בקטורת, יש בה פן של אש. המעשן מחפש את האש את הכילוי, את הצריבה, כל זה אינו קיים בסיגריה אלקטרונית.

ולהתרומם ולהתאדות מול קדושת שם ה' זה בחינת עולה, וזה צריך להיות האמירה שכל הלילה, תמיד כל הזמן, גם בזמן שאין עבודה, צריכה להיות אש על המזבח.

בקטורת האש מוציאה את הריח מתוך הסממנים, החינניות של הריח מגיעה מתוך האש.

זה לא כילוי לשם כילוי, לשם התאיינות, לבטא ביטוי של אי יכולת עמידה, אלא אדרבה זה כילוי להוציא לפועל משהו שגולם, כלומר האש אוכלת ומכלה את המציאות רק באותה מידה שהמציאות זועקת את הנבדלות, וכנגד זה האש זועקת איך אתה קופא בתוך המציאות שלך ולא שומע את השגב האלוקי, האש נועדה לחלץ את המציאות מהקיפאון, ולהוציא את החינניות שלה, זה בחינת הקטורת הריח הטוב שיוצא על ידי האש.

קטורת היתח קריבה בין דם לאברים

העבודה הראשונית כשרוצים לעבוד את הקב"ה, נקודת המוצא הינה שאנחנו מבטלים את קיומנו מול המציאות האלוקית, כמה שלא מבטלים את הענין הקיומי אין בזה תוכן של עבודה. וממילא האש של המזבח החיצון היא אש שאוכלת, מכלה לגמרי ומותירה ריח חרוך שהוא הזיכרון 'ועולתך ידשנה סלה'.

כי האלוקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים' אין לנו יכולת לדבר להנכיח משהו לפני הקב"ה, זו הצורה הבסיסית הראשונית, בה ניגשים לקב"ה, ה' בשמים ואנחנו על הארץ, ואם רוצים לגשת צריך לכלות את הארץ.

אבל אחרי שה' נוכח, אחרי שירד כביכול לארץ, לשעות ולפנות אל אישי ישראל, ומכיר במציאות הארצית בכך שהוא מקבל את הפניה אליו, אזי מתחדשת בחינה לנכוח לפניו בקטורת. לא בונים בית בכדי להקטיר קטורת, ולכן באופן הראשוני לא נזכר כתנאי להשראת השכינה מזבח הקטורת, אבל אחרי שהוא נוכח יש צורה שאנחנו נוכחים לפניו.

מלכתחילה אני אומר אני כלום, איני ראוי לעמוד לפניו, מבטא בעצם את ביטול הישות, אמנם הכבוד שבה אחרי זה, הינו בהפך, דווקא לבטא שיש שגב שיכול לבקוע מתוך המציאות, יש בי, לא לי, הבעלות כבר בטלה, אבל יש בי, משהו שיכול לצאת ממנו שגב אלוקי, וכבוד ה' הוא כזה שראוי שדברים יבואו בצורה שהם מבטאים את השגב.

האופן הנורמאלי של ההתגלות האלוקית הוא בביטול המציאות, כך שהיא נשרפת ונשאר אך ריח חרוך, אך יש כבוד ה' לגלות במציאות, את הריח הטוב. כבוד ה' הינו שהאש המייצגת את התוכן האלוקי תביא מהמציאות של אור וחיות. הריח הוא עונג אצילי, רוחני, וכבוד ה' שינתן לפניו.

אחרי שה' נוכח ויש ריצוי בנוכחות, הרי יש כאן אמירה יותר עמוקה, שלכבוד ה' ראוי שהדברים יבואו ע"י ביטוי לשגב.

בעומק הרי דרך הקטורת, יש כאן מיתוק של כל הקרבנות, מריח של בשר חרוך לריח קטורת, כביכול הקטורת מביאה את ריח הקרבנות וממתקתם שאין זה רק כילוי אלא זה עולה לעונג ולריח טוב לפניו, הוא מרוצה מהממשג איתו¹¹.

כלומר שם ה' הוא קודש, הוא נבדל, גבוה, ואילו המציאות היא ישות גולמית מנותקת, עובדתית, קיימת באשר היא קיימת. האש ממצעת ומחזירה דברים לשורשם. יש בחינה להחזיר את החיים לשם ה' לגמרי, לכלות את המציאות הקיומית, זה מתרחש במזבח החיצון.

ויש להחזיר את הדברים לעסיסיות שלהם, שיהיו חיוניים, שיוזקק האור שלהם, אין בזה בחינת עבודה שענינה ביטול, אבל יש בזה בחינת כבוד שהמציאות מריחה טוב לפני ה', לא לצורך שהקודש צריך את הריח, אבל לצורך שהעמידה שלי לפני ה' יתקיים בה רובד כזה, כביכול הכול שוקק לבוא לפני ה', כל הרצונות שוקקים להתעלות, כל מה שרצוי בהשראת השכינה, שרוצים להיות נוכח פניו ויש צורה כזו של עמידה נבדלת ששוקקת להזדווג.

אש הקטורת אינה מבטלת אלא מבטאת תהליך חזרתי, כך שם ה' - המושגים הנעלים המופשטים יורדים לעולם, מתגשמים ונעשים ממשיים, ומוחזרים בהפשטתם דרך האש לענין האלוקי דרך זה שמתכלים באש.

האש מכלה את הממשות, מתאדה וזה יוצר ריח. ריח חרוך שרוף. בשר חרוך מביא ריח של דחייה, אלא שהמזבח עושה ממנו גחלים. מהגחלים הללו מביאים אש, דווקא מהגחלים הללו שאיינו את המציאות, עכשיו מתבטא שאפשר גם להריח בריח הטוב שיש כאן.

יורח את ריח בגדיו' דבר פנימי שיש בו משמעות עמוקה מעבר לממשות, מציאותו שהוא נותן ריח הוא מקרין למרחוק, כל דבר חי יש לו ריח, הריח זה הזהות הפנימית, אם הוא מת אזי ריח רע, אבל אם החיים שלו מאירים אפשר לפגוש את הפנימיות שלו 'אל תקרי בגדיו - חיצוניים אלא בוגדיו, גם להם יש ריח פנימי טוב'.

ריח ניחוח היינו שעולה ריח לשמים והקב"ה מזדקק לראות שקרה כאן משהוא. אבל בניגוד לקרבן שם הוא רואה את הפנייה, אין עונג בעצם הריח אלא רק בפניה, בהתמסרות של המקריב, הרי בקטורת יש לו ענין בריח. כביכול בהתענגות על הריח הטוב. אך האם זה במובן של התקבלות, אם כן עדין אנחנו בבחינת אותו טיעון של 'האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה' אלא במובן של הביטוי שלנו.

יש בחינה שמשא רבינו אומר 'ועתה יגדל נא כח ה'".

מאי משמע?

כלומר יש מצב שהכל מכווץ, ויש בחינה של הרחבת הדעת. וקטורת הענין בה כמו שאמרו בגמ' 'חמרי וריחני פקחין' פותחים את הלב. כשמבדלים את הקב"ה בריח, זאת אומרת שכך ראוי למלכותו, שהכל מתנהל בנעימות, ומפיק ריח טוב, שפותח ומרחיב את הדעת, ובכך מעוררים בחינה כזו במובן הסמלי ובמובן המופשט באים לעורר בביאה לפניו את הנקודה הפנימית בה הוא יכול להתענג על המציאות, שלמרות כל החומר שבה עדין מאירה את האור האלוקי.

ייעמוד בין החיים ובין המתים

כתוב בגמרא (שבת פח א) ששעלה משה למרות מלאך המוות מסר לו את סוד הקטורת, סוד כוחה לעצור אותו עצמו, לעצור את המגיפה.

מהו הסוד?

יש צורה של מסירות נפש וזה קרבן, והביטוי הזה מרצה, זהו קרבן חטאת/עולה.

אך כשיש חרון אף, לא מועיל מה שיש קרבן, הפסוק אומר "ולא אריח בריח ניחוחכם" הקב"ה כביכול לא פונה לכיוונו, מסב פניו מלהביט אל הפנייה שלנו.

והקטורת עוצרת את המגיפה. היא צורה שמשנה את עצם היחס. בספרים הקדושים קוראים לזה למתק את הדינים משורשם.

להמתיק דינים הכוונה להביא יחס אחר.

להביא קרבן זה לומר שאין לי קיום, שאני לא ראוי לקיום - חטאת, או שאני נותן את הקיום - בעולה.

ואילו בקטורת - הקטורת יוצרת הויה של קורת רוח היא אומרת שראוי לקב"ה, ראוי לכבודו, העונג של הרחבת הדעת, מכיון שהוא מקור ההארת פנים, הרי העמידה שלנו לפניו ראוייה לשמח אותו. כאילו אומרים שכביכול ראוי לפני הקב"ה שיהיה עתה הארת פנים ורצון, זה לא משהו שאנחנו מבטאים כדבר שאנו נותנים, שראוי הוא באמת עתה לשמוח בנו, זה משהו שאנחנו מבטאים כשייד לפניו כשייד למקדשו כשייד כביכול למהותו, זה לא נתינת ההתענגות, אלא ביטוי שאנו רוצים לבטא שכך ראוי לפניו, וכך ראוי שיראה אותו מי שנוכח בביתו, כמציאות שמריחה טוב, כך מתאים לראות אותו כמאיר פנים, כך בבית ה' לעולם יש ריח טוב.

משה רבינו שמע ממלאכי השרת דבר שמימי, קרבן זה דבר שמגיע מהארץ, ממזבח אדמה, ואילו קטורת זה סוד שמגיע מהשמים.

האם יש אפשרות לעורר את הרצון האלוקי? האם אפשר לפנות בצורה ישירה לעורר את הרצון עצמו זה ענין של מלאכי השרת וזה קטורת.

קרבן אומר שעקב זה שאני נותן את מה שיש לי זה אמור לרצות, אמנם להתייחס לרצון עצמו, לעורר אותו באופן ישיר, זה קטורת.

לאדם במצב גריל אין זכות לעורר את הרצון, ריח זה להביא השראה להביא מוחין, הקב"ה הוא בעל ההארת פנים, לא אנחנו, כשאני מביא ריח אני פונה אליו בענין של הארת פנים שהנשוא הוא הינו עצמו, עצם ההארת הפנים.

כאילו אנו מתיימרים לרגע לראות את המציאות, איך שהיא משתקפת מהמציאות השמימית איך הקב"ה בעל ענין במציאות הזו, כביכול לפנות אליו בשם האינטרס האלוקי בשם היחס האלוקי הראוי 'כך ראוי שה' יאיר פניו, וזה חוצפה, ולכן זה יכול לבוא רק על גבי גחלים מהמזבח החיצון, אחרי שאדם שרף את הכול, ולא בהתנדבות כי זה זר, מי אתה, ולא בחוץ רק בבית ה'.

¹²ה'.

¹¹ בזוהר (ח"ג, ל'): מזבח הזהב ומזבח הנחשת ברא קטרת ובדא חלבים ואמורים ועל דא כתיב (משל' כז) שמן וקטרת ישמח לב ולא כתיב שמן וחלבין ואמורין ישמח, אף על גב דאתבסמותא דרוגזא ודינא אינון, אבל שמן וקטרת חדוואת דכלא איהו ולא מסטרא דרוגזא ודינא, ודא מדבחא דאיהו פנימאה דקטרת (ס"א דאינון פנימאה דקטרת) דקה בדקווא דכלא בקשורא דמהימנותא אקרי קול דממה דקה

¹² ע"י זוהר - פרשת וירא דף קא עמוד א' ר' אחא אזל לכפר טרשא אתא לגבי אושפיזיה, לחישו עליה כל בני מתא, אמרו גברא רבא אתא הכא! מזיל לגביה. אתו לגביה, אמרו ליה: לא חס על אובדנא, אמר להו מהו? אמרו ליה דאית שבעה יומין דשארי מותא במאתא, וכל יומא אתתקף ולא אתבטל. אמר להו: ניזיל לבי כנישתא ונתבע רחמי מן קדם קב"ה. עד דהוו אזלי אתו ואמרו פלוני ופלוני מיתו, ופלוני ופלוני נטו למות. אמר להו רבי אחא, לית עתא לקיימא הכי, דשעתא דחיקא, אבל אפרישו מנכון ארבעין בני נשא, מאינון דזכאין יתיר, עשרה עשרה לארבעה חולקין, ואנא עמכון עשרה לזווייתא דמאתא ועשרה לזווייתא דמאתא וכן לארבע זווייתא דמאתא, ואמרו ברעות נפשכון, עניינא דקטרת בוסמין, דקודשא בריך הוא יחב למשה ועניינא דקרבנא עמיה. עבדו כן תלת זמנין, ואעברו בכל מאתא לארבע זווייתא והוו אמרין כן, לבתר אמר להו ניזיל לאינון דאויטיו למימת, אפרישו מנייכו לבתיהון ואמרו כדן, וכד תסיימו אמרון אליון פסוקיא 'ואתל משה אל אהרן קח את המחלתה ותן עליה אש וגו' וכן עבדו ואתבטל מנייהו. שמעו ההוא קמא דאמר: סתרא סתרא קמיייתא אוחילו

רק בשמים מותר כביכול לדבר על כזו עבודה, זו לא עבודה שהארץ יכולה ככה להתייחס למציאות האלוהית לעורר כך את בחינת הרחמים, דהיינו להביא רחמים לא כבקשה אלא כביכול כהתערבות, הקטורת עצמה מייצרת רחמים, משנה הסתכלות, וזה ענין ויעמוד בין החיים ובין המתים שהקטורת מגינה מפני החיצוניים, עוצרת את המגיפה, חוצצת את המוות עצמו, המוות = חרון אף, והקטורת = הארת פני מלך חיים, והקטורת מאפשרת לעמוד בתוך החרון אף ולחצוץ לייצר מצב של גבול בפני המוות.

מול חרון אף בו מהאף יוצא חרון הרוצה ללכות הכל, יש בחינה של ישימו קטורה באפך, נשימה ארוכה של ריח טוב.

קטורת – לקשר העולמות

בספרים כתוב שקטורת היא מלשון קשר לקשר את כל העולמות. הדינים נוצרים מכך שכל עולם דרוך בעצמו אמנם הקטורת מקשרת את כל העולמות. על הקרבן כתוב שהכל עולה בלהב המזבח, הכל מתכלל בשם הויה דרך ההתאיינות שלו, ואילו הקטורת מקשרת ונותנת לכל עולם את הביטוי הפנימי שלו, בכך שהוא מתקשר אזי הוא מבטא את המקום הפנימי שלו ביחס לעולם שמעליו.

במקובלים כתבו שהקרבנות שאומרים בתחילה התפילה מעלים את עולם העשייה, והקטורת מורידה בחזרה לעולם העשייה.

כלומר הקרבן מעלה את המציאות הארצית דרך הכילוי שלה, אבל לאחר מכן היא חוזרת עם ריח טוב, כשהקיום הופך להיות רצוי ונכון.

הקטורת הוא ריח שמרפה את המציאות, מעדן אותה, ומאפשר לה להתרומם ולתפוס את היניקה שלה מהעולם הגבוה.

ייצא אל המזבח

בעבודת כהן גדול ביום הכיפורים, התורה אומרת אחר שמכפר על אהל מועד, בהזאת הדם על הפרוכת נאמר (ויקרא ט זיח) 'ויצא אל המזבח אשר לפני ה'.' ופירשו חז"ל דהיינו מזבח הפנימי¹³, ופירשו 'ויצא' כי יוצא מהעמידה שלו בין המזבח לפרוכת, לעמוד מהצד החיצוני של המזבח.

דהיינו שהפרוכת זה המקום שה' פונה אל ישראל בנוכחותו, זה ההיכר בחוץ, שפה מבעד לפרוכת שוכן כבוד ה'. הזאת הדם ביוה"כ ענינה להמשיך את הנוכחות האלוהית בישראל מחדש, מלפני ולפנים לתוך אוהל מועד, וזה בחינת הפרוכת ששם מצטיירת הפנייה שהקב"ה פונה לאוהל מועד, ואת הפנייה הזו מצד הקב"ה מכפרים, ואילו המזבח הפנימי ביום הכיפורים מבטא את העמידה של עם ישראל לפני הקב"ה, ולכן נקרא 'ויצא' זה המשמעות שהוא עומד מהצד החיצוני של המזבח, מהמקום של עמידת עם ישראל לפני ה'.

התורה קוראת לזה ויצא, כלומר זה כביכול מקום אחר, זה מקום שמתבצר לעם ישראל בתוך אוהל מועד, משום שענינו של המזבח הוא להעמיד את העבודה שלנו לפני ה'. על כן הוא נקרא מזבח, שתוכנו הוא התאיינות מול שם ה'.

רק תוכן העמידה בפנים הוא תוכן עמידה שונה לחלוטין מעמידה לפני המזבח. במזבח החיצון מקריבים קרבנות, שמשמעותם שיש את המקום שלנו שאנחנו שואפים לבטל אותו אל אל המזבח, אבל בפנים אין לנו שם באמת עמידה באהל מועד, רק אנחנו מבטאים את זה שאנחנו קיימים שם דרך הקטורת, שיש לנו נוכחות שם, זה נוכחות מופשטת לא נמצאים שם באמת, נמצאים שם רק כביכול כדי לפקוד את הבית בהדלקת המנורה, אבל יש מציאות של זיכרון של ישראל לפני ה', וכשננסים יש צורה שכך נוכחים לפני ה', בקטורת.

נראה אם כן כי הגדרת מזבח הפנימי ענינו כשלוחה של מזבח החיצון¹⁴. מזבח החיצון עומד פתח אוהל מועד, כלומר המקום שהקב"ה מסתכל לשם, שם זו העמידה שלנו באופן של ההסתכלות האלוהית, ואנחנו ממשיכים את העמידה הזו לפני ה' בתוכן של קטורת, כאמירה ממה שקורה בחוץ, מהאש שכילתה את החיים לגבוה, מתרחש בפנים הנכחה בקטורת.

קטורת הנשיאים

בחז"ל אמרו 'באתי לגני אחותי כלה אריתי מורי עם בשמי אכלתי יערי עם דבשי'. שבאתי לגני היינו ביום השמיני, ואכלתי יערי עם דבשי היינו שקיבלתי

קטורת הנשיאים, שעל אף שאין סדר של קטורת בחוץ, ולא קטורת נדבה, וקטורת של יחיד, קיבלתי את זה מרוב חיבתי לעם ישראל. וזה פירוש יערי עם דבשי, היינו שהאוכל את הדבש לפעמים מרוב מתיקות שמתאוה לו, אוכל גם את הקנה, נוגס גם בקנה עצמו בעץ עצמו. גם החלק שלא נאכל, נאכל כאן מרוב האהבה.

כלומר היום הזה מרוב חיבתו, היה ראוי להבאת קטורת, וקטורת הנשיאים נתקבלה, ומצד שני הקטורת של נדב ואביהוא הייתה אש זרה.

מה מיוחד ביום הזה שרצו להביא בו קטורת, הן הנשיאים הן נדב ואביהוא? קטורת זה בחינה של הקבלת פני השכינה¹⁵. ככה נוכחים לפני המלך. וביום השמיני רצו להביא את זה מעצמם.

אפשר להמשיך את זה למלך ביום המלכות, שמגיע ועובר בערי המלוכה, והציבור כולם מחכים למלך לקבל פניו. ובשלב של ההגעה כולם מרגישים מין קירבה אינטימית כזו, שהנה המלך הגיע אלינו, זה יוצר מצב של מפגש אישי שפורץ את המחסומים, מתנפלים על המרכבה, דברים שלא מתאימים לאופי ההתנהגות הנורמאלי לפני המלך, אבל בגלל שהמלך מגיע עתה אל העם, ועדין לא ביצר לעצמו את המקום הוא כביכול מתייחד עם הציבור ללא מחסומים.

וזה היה הקירבה ביום השמיני שהקב"ה יצא כביכול באישו החוצה, ועם ישראל מרגיש את הקירבה, ועל כן גם המזבח החיצון כלפני ה' דמי, עד כי הוקטר שם קטורת על ידי הנשיאים.

וזה יערי עם דבשי שהנספח לדבר האהוב גם נאכל, שהאהבה פורצת את הגבולות וכביכול הנוכחות האלוהית התפשטה על כל המרחב של כלל ישראל וגם בחינת החוץ נתכללה בתוך המפגש הזה. וזה מה שהקב"ה אכל את הביטוי שהביאו הקטורת, למרות שזה ביטוי מאד עדין, שעושים אותו רק בפנים.

נדב ואביהוא לעומת הנשיאים הרגישו שאם הקב"ה יוצא החוצה הם יכולים לבוא להכנס פנימה, הקטירו קטורת בפנים¹⁶ לבוא להקביל פניו במקומו, להגיע אליו, ועל זה היה הטענה. מהי עומק הטענה?

אש זרה

עיקר התביעה על נדב ואביהוא הייתה על האש, הקטורת עצמה יכלה להתקבל כביכול, כקטורת הנשיאים, אבל הבחינה של העבודה של ההבאה, להביא אש לשם ה', זה מה שהיה חסר.

הסתירה למקדש, למזבח הפנימי, היא קטורת זרה, אבל הבעיה בהתקרבות של נדב ואביהוא ביום השמיני, מה שקרבו לפני ה' וימותו, לא הייתה הקטורת זרה, אלא האש זרה, זהו מה שנקרא בלשונו אש זרה, התקרבות שלא במקומה, וזה מייצר זרות.

חז"ל אומרים שנדב ואביהוא הביאו את האש זרה מהכירים – זה ביטוי, הטענה איך אתה מביא כאן אש, זרות זה תחושה של ניכור. מקום קדוש ואלוקי מה שמוזחה איתו יכול להגיע. ואש זרה היינו להנכיח כאן דבר זר, כביכול הקדושה חשה יחס של זרות לאש, שזה בעצם התוכן שרוצים להנכיח ענין של עבודה.

כביכול הקדוש מקבל את הריח רק כשהאש היא מוכרת, הוא מקבל את הריח אך דרך האמירה של האש, לא סתם שהביאו לו קטורת אלא יש לו קורת רוח שדרך האש ביטאת את ענין הריח, וכשרואה אש זרה הרי דוחה את הפנייה, משום שהתוכן השורשי של הפניה הוא ענין האש.

כל מי שמביא קרבן מבטא שהוא נדרש להתכלות והוא ראוי להתכלות, הוא מביא מסירות נפש. כשהוא נרצה לפני ה' והקב"ה חפץ חיים אזי הוא נותן לו את חייו בחזרה, והקרבן הוא זה שמעורר את החפץ בחיים, את ה"יקר בעיני ה' המוות לחסידיו'.

כשנדב ואביהוא מביאים אש זרה, אילולא הריצוי, הרי האש היא כליון, והאש קבלה את האש שלהם לא בצורה שהעניק להם את החיים בחזרה, וממילא נשרפו באש, משום שזהו תוכנה של מסי"נ הקרבן שמוכן להתכלות לעבר שם ה' ואם אין ריצוי להחזיר לו החיים הרי עולה באש. זה מ"ש"כ באוה"ח שנדב ואביהוא שקשו ללכות הנפש.

ותצא אש לפני ה' בילקוט כתוב שזה אש כנגד אש. אש אוכלת אש, אש ה' אוכלת את אישם את הרצון שלהם להתקרב שנעשה בהתפרצות - בקרבתם לפני ה' וימותו.

¹³ לעילא דהא דינא דשמיא לא אשרי הכא דהא ידעי לבטלא ליה. חלש לביה דרבי אחא, אדמוך, שמע דאמרי ליה כד עבדת, דא עביד דא, זיל ואימא לון דיחזרון בתשובה דחייבין אינון קמאי. קם ואחרז להו בתשובה שלימתא קבילו עליהו דלא יתבטלון מאורייתא לעלם ואחליפו שמא דקרתא וקארון לה מאתא מחסיא. ע.כ. והיינו שבלא תשובה סכנה גדולה לעורר את הרצון דרך הקטורת. ועי' באלשיך פרשת קרח שדן שם עם ספר העקידה, האם משמעות הזוהר הינו שללא התשובה הקטורת בעייתית, ובאלשיך פירש שמלאך המוות היינו חרון אף נעצר בקטורת, אבל עדין יש בחינה שהם חייבים לפני עי"ש.

¹⁴ כמפורש בפרשת תצוה 'וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכיפורים' ופירוש אבן עזרא דהיינו מזבח העולה צע"ט. והטעם שלא מכפרים ביום הכיפורים את מזבח החיצון עי' מה שנתבאר בזה בשיעור

¹⁵ עי' זוהר כרך א דף רנד עמוד ב' ועל דא תרין מדבחין הוו מזבח הקטורת ומזבח העולה, מזבח הקטורת איהו פנימאה מזבח העולה איהו לבר, ריח מזבח העולה מתקין לאנהרא בוצינן ותתאין ריח מזבח הקטורת מתקין לאנהרא בוצינן עלאין'.

¹⁶ כך כתוב בחז"ל על יובא משה ואהרן אל אהל מועד, שבפשוטו שבאו להקביל פני השכינה ופירשו רז"ל דהיינו שבא ללמדו סדר הקטורת.

¹⁶ יש שיטות לפני ולפנים ויש שיטות באהל מועד עי' תוס' עירובין סג א.

מן המים

הרב משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א שיעורים על פרשיות התורה והמועדים

בין פסח לעצרת

א

זמן דין על כבוד התורה

במשנה מנחות (סח:): העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש אין מביאין מנחות וביכורים ומנחת בהמה קודם לעומר אם הביא פסול קודם לשתי הלחם לא יביא אם הביא כשר:

ובגמ': יתיב רבי טרפון וקא קשיא ליה: "מה בין קודם לעומר לקודם שתי הלחם?" אמר לפניו יהודה בר נחמיה: "לא אם אמרת קודם לעומר שכן לא הותר מכללו אצל הדיוט, תאמר קודם לשתי הלחם שהותר מכללו אצל הדיוט" שתק רבי טרפון, צהבו פניו של רבי יהודה בן נחמיה, אמר לו רבי עקיבא: "יהודה צהבו פניך שהשבת את זקן, תמהני אם תאריך ימים" אמר רבי יהודה ברבי אלעאי: "אותו הפרק פרס הפסח היה, כשעליתי לעצרת, שאלתי אחריו יהודה בן נחמיה היכן הוא? ואמרו לי נפטר והלך לו".

יש להבין, האם זה מקרה בעלמא מה שסופר שהמעשה הזה, היה בין פרוס הפסח לשבועות, או שיש קשר תוכני בין הדברים?

בהשקפה ראשונה עולה במחשבה ב' דברים. האחד, הקשר בין הנדון ההלכתי של התרת העומר ושתי הלחם במקדש לתקופה זו, וכן לשון רבי יהודה ברבי אלעאי "כשעליתי בעצרת" גורם לתהות - האם משמע כאן שהם קיימו ממש עליה לרגל לבית המקדש אז, והיו שאלות אלו של התרת העומר ושתי הלחם במקדש, בבחינת הלכה למעשה אצלם? האם יש מכאן לאשש את ההנחה שיש שהניחו, שאכן בתקופות מסוימות בזמן המרידות של בר כוזבא ורבי עקיבא - נבנה בית המקדש או לפחות המזבח מחדש, והקריבו בו קרבנות?

במידה ולא נרחיק לכת עד כדי כך, עולה במחשבה מיד הקשר הרעיוני בין המעשה הנדון כאן, למות תלמידי רבי עקיבא בתקופה זו, על שלא נהגו כבוד זה בזה. שהרי ידוע שאין זמן זה מקרי בעלמא, אלא שזמן זה הוא זמן דין, כמו שנאמר: משפט רשעים בגיהנום מפסח ועד עצרת.

והטעם ידוע - שזמן זה הוא זמן שעם ישראל יצאו ממצרים באיתערוותא דלעילא, בלא שהיה להם זכות מצד עצמם, ובזמן זה נדונו האם יזכו לעבוד את האלהים על ההר הזה, ולכן אסרו להקזיז דם בערב עצרת, מפני השד טבוח שפועל באותו יום, ובעצרת עצמה אנו אוכלים מאכלי חלב, שדם נעכר ונעשה חלב, שהדין הופך לרחמים, כמו שהביא המגן אברהם בהלכות חג השבועות, ע"י שקבלו את התורה.

וברבינו ירוחם הביא שלכן אין מסתפרים בזמן הזה, בבחינת נזירות, שקרבן העומר הוא כקרבן סוטה שבא משעורים שהוא מאכל בהמה, מפני שעם ישראל היה במצב של קטנות, שלא היה ראוי כאמור לצאת ממצרים מצד עצמו, והרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מהיין.

ולכן זמן זה מעבר היותו זמן דין בעלמא, נדונים בו בפרט על זלזול בכבוד התורה, שהוא תכלית כל ימי ההכנה האלה, להגיע למעמד הר סיני, שכל ענינו הוא כבוד לתורה. ושפיר מובן לנו מה שנענש יהודה בן נחמיה בזמן הזה, על זלזול בכבוד הזקן רבי טרפון.

ב

מאכל אדם ומאכל גבוה

אולם יתכן שיש כאן עוד איזה רמז, שיש ללמוד ממנו בתוכן דבריהם ושיחתם בהאי עניין גופא.

הנה מלכתחילה יש להתבונן בקושיית רבי טרפון, מאי שנא בין המביא מנחה מהחדש קודם לעומר שנפסל, למביא קודם לשתי הלחם שבדיעבד כשר, הלא לכאורה לא קרב זה אל זה מיד.

שהנה עיקר העומר הוא מפורש בתורה בפרשת המועדות שהוא מתיר את החדש בגבולין, אבל לעניין מקדש לא שמענו מיד, ואם יש לנו לדון, אינו אלא משום דלא הוי ממשקה ישראל שיש מקום לפסלו מחמת כך לקרבן.

אולם עניין התרת שתי הלחם את החדש במקדש, הרי הוא כדי שיתקיים בשתי הלחם דין ראשית ומנחה חדשה, (ודין זה גם יכול להיות בעומר שנאמר בו גם לשון ביכורים בויקרא ב, יד), וממילא אינו דין כלל בקרבן שהובא, אלא במנחה חדשה, ולכאורה אינו יכול לפסול את המנחה שהובאה כלל ועיקר. ואם כן לא מובן לא השאלה של רבי טרפון ולא התשובה של יהודה בן נחמיה, וצריך עיון.

ומצאנו בחידושים ע"ש הרשב"א שבאר שפלוגתת רבי טרפון ויהודה בן נחמיה הייתה, שלדעת רבי טרפון כל הדין של מקדש אינו תלוי אלא בדין מנחה חדשה, התופס הן כלפי עומר הן כלפי מנחה חדשה, שלמד רבי טרפון שמחמת דין זה גופא יש לפסול מנחה הבאה לפניהם, שעל כן הוא באמת כפשוטו מתיר את החדש במקדש, ואינו דין רק במנחה חדשה, אלא הוא דין במנחות שלא הותרו קודם להם, ועל כן התפלא רבי טרפון מאי שנא זה מזה - שהבא קודם לעומר פסול, וקודם לשתי הלחם לא נפסל בדיעבד. ומסתברא שלפי זה, לדעת רבי טרפון מנחת שעורים כמנחת סוטה תותר מיד לאחר העומר, ודלא כדילפינן בגמ' שלא הותר גם זה, שאל"כ כלפי מה נחשב העומר כביכורים הרי לא התיר כלום למקדש, ויש לעיין.

אולם לדעת יהודה בן נחמיה העניין הוא להפך בדיוק, שיסוד האיסור של חדש במקדש קודם שתי הלחם, הוא באיסור החדש לאכילה, שנשאר איסור זה מיהא למקדש, והיינו מה דאמר, דאיסור זה, כיון שהותר מכללו, קליש איסורו, ואינו נאסר בדיעבד, אם הביא.

ובזה נִיחָא גַם מַה דְּאָמְרוּ בַּהֲמִשָּׁךְ הַסּוּגִי, שֶׁס"ד שְׁלִיחַ הַיּוֹדָה בֶּן נַחֲמִיָּה נִסְכִּים מֵהַחֲדָשׁ שֶׁהִקְרִיבָם קוֹדֶם לְעוֹמֵר יִפְסְלוּ, מִשּׁוּם שֶׁלֹּא הוֹתֵרוּ מִכְּלָל לְהַדְיוּט, וְלִכְא' תְּמוּהָ וְכִי מַה בִּכְךָ, אֲלֵא שֶׁס"ד שְׁבָהֶם יוֹדָה יְהוּדָה בֶּן נַחֲמִיָּה, שִׁישׁ לְאוֹסְרָם מִחֲמַת דִּין חֲדָשׁ שֶׁל הַמִּקְדָּשׁ גּוֹפִיָּה, וְקמ"ל דְּאִיסוּר כִּזֶּה אֵינּוּ קִיִּים כֻּלָּל. אֵלּוּ הֵן תּוֹרָף דְּבָרָיו עַל שֵׁם.

וַיֵּשׁ בְּעֵינָיִן לְתַת תְּבִלִּין עַל מַה שִּׁיצֵא הַקֶּצֶף עַל יְהוּדָה בֶּן נַחֲמִיָּה, שֶׁזִּלְזָלוּ בְּרַבִּי טְרַפּוֹן, הִיתָה מִחֲמַת מַחְלֻקַת שְׁוֹרְשֵׁי נִשְׁמַתָּם, שֶׁרַבִּי טְרַפּוֹן הֵבִין שְׁעִיקָר אִיסוּר חֲדָשׁ יוֹצֵא הוּא מִהַמִּקְדָּשׁ, וְאִדְרַבָּא יִתְכֵּן שֶׁלֹּא הִשְׁתַּלְשַׁל בְּגִבּוּלִין - אֲלֵא מִחֲמַת הַמִּקְדָּשׁ. כִּי כָל מַעֲיָנוֹ שֶׁל רַבִּי טְרַפּוֹן הִכְהֵן עֵיקְרוֹ בַּמִּקְדָּשׁ, וּמִן הַמִּקְדָּשׁ הוּא יוֹצֵא. אֲבָל יְהוּדָה בֶּן נַחֲמִיָּה, הֵבִין לְהַפֵּךְ, שְׁעִיקָר אִיסוּר הַחֲדָשׁ מִתְחִיל מִמֵּאכֵל הַדְיוּט שֶׁנֶּאֱסָר בּוֹ הַחֲדָשׁ, וּמִמֵּנו הִשְׁתַּלְשַׁל אִיסוּר חֲדָשׁ גַּם לְגִבּוֹה.

וְאִף שֶׁדַּעְתּוֹ הִיא דַּעַה שֶׁדָּנוּ עֲלֶיהָ בְּגַמ', וְנִרְאָה שֶׁהִיא דַּעַה אֲפִשְׁרִית (אִף שֶׁלְּדִינָא קִי"ל לְחַלֵּק בֵּין עוֹמֵר שְׁעִיקָרוֹ בְּאִיסוּר גִּבּוּלִין, וּבַמִּקְדָּשׁ נִפְסַל בִּכְךָ מִחֲמַת דִּלָּא הוּי מִמְשַׁקָּה יִשְׂרָאֵל, לְשֵׁתִי הַלֶּחֶם שְׁעִיקָרוֹ אִיסוּר מִקְדָּשׁ), אֲמַנָּם אֲצֵל יְהוּדָה בֶּן נַחֲמִיָּה חֲזִינָן שֶׁמְשׁוֹרֵשׁ נִפְשׁוֹ דִּיבְרִי, שֶׁלֹּא אֵל הַהֲרִים נִשָּׂא עֵינָיו, וּמִכָּאֵן יֵצֵא גַם לְזִלְזַל בְּכַבּוֹד הַזֶּקֶן, וְלִכֵּן לֹא זָכָה לְקַבֵּלֶת הַתּוֹרָה וּלְעֲצָרָתָּהּ, וּנִפְטָר וְהִלֵּךְ לוֹ.

ג

מִיתַת בְּנֵי אֶהֱרָן

בְּהֵאֵי עֵינָנָא נִרְאָה לְבָאֵר גַּם מִיתַת בְּנֵי אֶהֱרָן בִּפְרִשְׁתָּהּ הַשְּׁבִיעִי.

שֶׁהֵנָּה כְּפִשִּׁיטוֹת הַלְשׁוֹן בַּתּוֹרָה נִרְאָה שִׁיכּוֹת וְקִשְׁר בֵּין יֵצִיאַת הָאֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' שֶׁנֶּאֱמָרָה בְּסוֹף פְּרִשְׁתָּהּ שְׁמִינִי לְמִילּוּאִים: וְנִמְצָא אֵשׁ, מִלִּפְנֵי ה', וְנִתְּאֵכֵל עַל-הַמִּזְבֵּחַ, אֶת-הָעֹלָה וְאֶת-הַחֲלָבִים; וַיֵּרָא כָּל-הָעָם וַיִּרְאוּ, וַיִּפְּלוּ עַל-פָּנֵיהֶם. לִיֵּצִיאַת הָאֵשׁ מִלִּפְנֵי ה', שֶׁנֶּאֱמָרָה בְּסוֹךְ לְעֵינָיִן מִיתַת נָדָב וַאֲבִיהֶו: וְנִמְצָא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וְנִתְּאֵכֵל אוֹתָם; וַיָּמָתוּ, לִפְנֵי ה'.

לִפִּי פֶשֶׁט הַמִּקְרָא הָאֵשׁ הַזֹּאת הִיא אוֹתָהּ אֵשׁ שִׁיצָאָה מִלִּפְנֵי ה', שֶׁאֲכָלָה אוֹתָם, וְאִח"כּ אֶת הָעוֹלָה וְהַחֲלָבִים בְּמִזְבַּח הַחִיצוֹן, וְכֵן פִּירֵשׁ הַרֶשֶׁב"ם.

וְכַפְשׁוּטוֹ יֵשׁ לְבָאֵר, עַפ"י מַה שֶׁכָּתַב רַש"י בְּשֵׁם הַמְדָּרֵשׁ שֶׁלֹּא יֵרֵד לָהֶם הָאֵשׁ כְּמוֹ שֶׁתְּכַנְּנוּ מִתְחִילָה, וּבְאוֹ מִשָּׁה וְאֶהֱרָן אֵל אֶהֱל מוֹעֵד לְהַתְּפַלֵּל עַל כָּךְ, וּבַעֲוֹדָהּ עוֹשִׂים כָּךְ, נִכְנָסוּ בְּנֵי אֶהֱרָן אִישׁ מִחֲתָתוֹ [יֵשׁ לְעֵינָיִן מַה הַכוּוֹנָה 'מִחֲתָתוֹ' וְכִי הִיָּה לְכָל אֶחָד מִחֲתָתָהּ? קִשָּׁה לְהַתְּעַלֵּם מִהַשְׁוּאָה לְקוֹרָח וְעֵדָתוֹ, יֵשׁ כָּאֵן שׁוֹרֵשׁ אֶחָד שֶׁהוּא עֲצָמִיּוֹת וְחוֹסֵר הַהִתְבַּטְּלוֹת], כִּאִילוֹ לְסֹדֵר אֶת הָעֵינָיִים מֵאַחֲרֵי הַקְּלָעִים, וְאִזּוֹ יֵצֵא אֵשׁ מִשְׁמַיִם וּפִגְעָה בָּהֶם, שֶׁזִּלְזָלוּ בְּכַבּוֹד אֶהֱרָן אֲבִיהֶם, וּבְכַבּוֹד הַשְּׁכִינָה לְהַבִּיא אֵשׁ זָרָה מִעֲצָמִיּוֹתָם אֲשֶׁר לֹא צִוּוּהָ ה'.

גַּם מַעֲשֵׂה זֶה הִיָּה בְּפֶרוֹס פֶּסַח קוֹדֶם לְעֲצָרָתָּהּ, וְגַם כָּאֵן הִיָּה בְּמַעֲשֵׂה הַזֶּה בִּיטּוֹי לְהַבָּאת הָאָדָם, לְמִקּוֹם שֶׁבּוֹ הוּא זָקוֹק לְבִיטּוֹל עֲצָמִיּוֹתוֹ, שׁוֹרֵשׁ דָּק זֶה גֵּרָם לְמִידַת הַדִּין לְפִגּוּעַ בָּהֶם, שֶׁזֶּמֶן זֶה שֶׁהוּא זֶמֶן הַדִּין, רָאוּי

לו ביותר הצמצום והיראה, ועי"כ זוכה לתקן שורש חטא אדם הראשון, ולברוא קומת האדם שלימה,
המתוקנת ממידת החסד עד מידת המלכות.

פשט ומשמעות

הרב תומר גרינברג

בסוף פרשת שמיני (ויקרא י"א), התורה מפרטת באריכות את הקריטריונים לחלוקה בין בעלי החיים הטהורים והטמאים – קריטריונים שונים למינים שונים של חיות (בהמות ודגים – סימני טהרה; עופות – רשימה של טמאים; שרץ העוף – החרגה של ארבעה מינים טהורים).

האם יש טעם אחד מאחורי החלוקה לבעלי חיים טהורים וטמאים? מאחר שהתורה לא מסגירה טעם מפורש כזה, החידה הזו העסיקה רבות את הפרשנות היהודית לדורותיה. נסקור בקצרה כמה מההסברים שניתנו לקבוצת החיות הכשרות:

- "כל מה שאסרתו התורה עלינו מן המאכלים - מזונם מגונה" (רמב"ם, מורה נבוכים ג' מ"ח). בפרט, הרמב"ם מציין את החזיר שהוא מלוכלך במיוחד. בדומה, מסביר רשב"ם (י"א ג'):

"כל הבהמות והחיות והעופות והדגים ומיני ארבה ושרצים שאסר הקב"ה לישראל, מאוסים הם, ומקלקלים ומחממים את הגוף, ולפיכך נקראו: טמאים. ואף רופאים מובהקים אומרים כן, ואף בתלמוד 'גוים שאוכלים {שקצים} ורמסים, חביל גופייהו'."

מאידך, רבים הקשו על עמדה זו: אם כך, לא ברור מדוע התורה לא מפרטת מאכלים לא בריאים נוספים; בנוסף, היו שציינו שלא ניכר שגויים האוכלים מאכלות אסורים לוקים בבריאותם.

- **שד"ל**¹ הציע שבחירת החיות הטהורות היא שרירותית, ונועדה לחנך את ישראל לאיפוק ושליטה עצמית. בעל העקדה, **רבי יצחק עראמה**, טוען טענה רחבה יותר, שכל האיסורים שלא התפרש טעמם, באים רק לחנך אותנו לאיפוק וריסון.

ואולם, קשה להניח שהחלוקה באמת שרירותית. ניתן להיווכח בקלות שיש מכנה משותף לחיות הטהורות, למשל – רובן ככולן צמחוניות. בנוסף, נראה שיש משהו אוניברסלי בחלוקה הזו, שהרי כבר נח מודע אליה. לפיכך מתקבלת התחושה שלאנשי התנ"ך ההבחנה בין בעלי

¹ ולפניו היהודי בן זמנם של התנאים, פילון מאלכסנדריה.

חיים טהורים וטמאים הייתה אינטואיטיבית. ואכן, בימינו התברר שבכל המזרח הקדום, בעלי החיים שהעמים היו מקריבים לאיליהם היו בדרך כלל טהורים לפי התורה, ורק במקרים מסוימים הקריבו חזירים (יוצאי דופן היו היוונים, שהקריבו חזירים בשפע).² תופעה זו מביאה אותנו לחשוב שהחלוקה לא יכולה להיות שרירותית.

• **הרב אלחנן סמט** הדגיש את העובדה שרבות מהחיות צמחוניות, ובפרט כל הבהמות הטהורות.³ עובדה זו בוודאי משמעותית, אבל צריך להבין את פשרה: מדוע הדבר רלוונטי לכשרותן.

• **מורי הרב פרופ' יונתן גרוסמן** שם לב שחלק גדול מהחיות הטהורות קשורות לעליה, בעוד שהטמאות קשורות לירידה. הבהמות הטהורות **מעלות** גרה, ופרסותיהן מבדילות אותן מהארץ (בכך הן כאילו "מרחפות" על הארץ), וזאת לעומת החיות הטמאות השורצות על הארץ או ההולכות על גחון. הדגים הטהורים הם בדרך כלל (לא תמיד) דגים החיים בקרבת פני הים, לעומת מפלצות המעמקים המהוות, בדרך כלל, דגים לא טהורים. העופות הלא טהורים הם עופות דורסים, כלומר כאלה הצוללים כלפי מטה. וארבעת השרצים המותרים הם "אֶשֶׁר (לא) לוֹ כְּרָעִים מִמֶּעַל לָרֶגְלָיו לְנִתֵּר בֵּהֶן עַל הָאָרֶץ", כאלה שיש בהם כוח לנתר ולהתרומם מהארץ. מוטיב העליה של החיות הטהורות מקבל פשר בחתימת הפרשה: "כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדְשְׁתֶּם וְהִיִּיתֶם קְדָשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי וְלֹא תִטְמְאוּ אֶת נִפְשֵׁיכֶם בְּכָל הַשָּׂרֹץ הָרָמֵשׂ עַל הָאָרֶץ: כִּי אֲנִי ה' הַמַּעֲלֶה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵהָיִת לָכֶם לֵאלֹהִים וְהִיִּיתֶם קְדָשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי" (ויקרא י"א מ"ד-מ"ה).

מבלי לבטל אף אחד מההסברים, חייבים אנו להתייחס לדברי רבי יוסף בכור שור, המסב את תשומת לבנו לעובדה שדיני הכשרות הם חלק מיחידה רחבה יותר שעוסקת בדיני **טומאה וטהרה בכלל**. אלה ניצבים במוקד העניין של התורה החל מסוף פרשת שמיני, דרך תזריע וכלה במצורע. ואכן, גם בפרשתנו בעלי החיים המותרים והאסורים נקראים **טהורים וטמאים**. לפיכך נכון לנסות להבין את דיני הכשרות לא כדינים עצמאיים, אלא כחלק מהמערכת הרחבה של טומאה וטהרה.

תובנה זו מביאה אותנו לשאלה רחבה בהרבה: מה טעם דיני הטומאה והטהרה?

גם כאן ניתן למצוא הסברים רבים של רבותינו הראשונים והאחרונים לשאלה מדוע הדברים הטמאים או המטמאים הם כאלה. אחת מהתשובות המוכרות ביותר מקורה ברבי יהודה הלוי.

² ראו מאמר מקיף העוסק בהקרבת חזירים במזרח הקדום ובפרט בתרבות החיתית: Collins, Billie Jean. "Pigs at the Gate: Hittite Pig Sacrifice in Its Eastern Mediterranean Context." Journal of Ancient Near Eastern Religions 6, no. 1 (2006): 155–188.

³ וכבר הרמב"ן, האברבנאל ועוד ראו בחיות הטמאות אכזריות וטבע רע, כפי שנראה להלן.

ריה"ל אומר שהטומאה תמיד קשורה במוות – המת הוא אבי אבות הטומאה; נבלה היא חיה מתה; בעל קרי, נידה, זב וזבה – יוצא מהם כוח חיים. אך לפי טעמו של ריה"ל קשה להסביר חלק מהטומאות, למשל טומאת יולדת, טומאת מצורע, וטומאת משכב איש ואשה.

נראה לי להציע, בס"ד, טעם אחד לכל הטומאות.

חיים של קדושה דורשים איזון בין חיי גוף וחיי רוח, והתורה כולה מבוססת על איזון נכון כזה. מצד אחד אנחנו אנשים של גוף, בעלי בשר, והתורה לא מדריכה אותנו לברוח מהעובדה הזו. מאידך, המשמעות של חיים של קדושה היא שאנחנו מצליחים להתרומם מעט מעל הארציות, לפנות לעבר השמיים, ולא להיות שקועים בחוויות גופניות.

כל הטומאות האמורות בתורה נובעות מחוויות גופניות מאוד, המבליטות את מקומו של הגוף באופן מופרז, הדוחק את החלק הרוחני שבאדם ומקשה עליו להתרומם לקדושה. אני מציע אפוא לכנות את הטומאות "**בשר מוגזם**".⁴

- המוות הוא אבי אבות הטומאה משום שאדם מת הינו **גוויה**, כלומר גוף נטול רוח. נוכחותה של גופה פוגעת בעצם התפיסה שהאדם כולל רכיב רוחני, באשר היא מציגה בפנינו בשר בלבד.
- חוויה של "**בשר מוגזם**" נכונה גם לכל הטומאות הקשורות באיברי הרבייה (ויקרא ט"ו): זב, זבה, בעל קרי, נידה ומשכב איש ואשה. יש לציין שהמילה "**בשר**" חוזרת הרבה בויקרא ט"ו, באשר איברי הרבייה עצמם נקראים "**בשר**" בתנ"ך, כביכול הם הבשר שבבשר.
- הצרעת מהווה אף היא חוויה גופנית חזקה המחוללת שינוי בולט בבשרו של האדם (המצורע מתואר כמי שנאכל חצי בשרו, במדבר י"ב י"ב).
- כמובן, אין צורך לומר שלידה היא חוויה גופנית מטלטלת.⁵

בכל המקרים מצאנו חוויה "**בשרית**" (גופנית) מוגזמת, המפרה את האיזון העדין בין בשר ורוח. אם כנים דברינו, כעת אפשר לחזור לפרשתנו, ולהציע שאולי זה גם מה שמגונה בחיות הטמאות: אלו חיות יותר מדי "**בשריות**", כאילו יש פה "**בשר מוגזם**". נראה שהדבר קשור בהבחנה שהוזכרה

⁴ הסבר זה קרוב מאוד לדברי רש"י הירש בנושא (ראו למשל בפירושו על ויקרא ז' י"ט, סוף י"א וסוף ט"ו). הרב הירש סבור כי מקרי הטומאה הם מקרים בהם הביולוגיה של החי כופה אותו ומפקיעה ממנו במידה מסוימת את החירות המוסרית שלו. לדבריו, המוות, הלידה, הנגעים וענייני איברי הרבייה הם כולם כאלה. בדף הנוכחי מובאים נימוקים נוספים לטענה העקרונית הזו, כמו גם החלטה על בעלי החיים הטמאים.

⁵ יתרה מזאת, הבנת הטומאה כ"**בשר מוגזם**" מסבירה את ההופעה המפתיעה של ברית המילה בתוך פרשיית טומאת היולדת. נראה שמדובר כאן על בחינה אחרת במילה, לא כברית אלא כסוג של טהרה. הערלה היא ממש בגדר בשרניות מוגזמת, ולפיכך בהסרתה יש מימד של טהרה (ראו שד"ל ויקרא י"ב ג', ויש להאריך עוד הרבה בקשרים המהותיים והלשוניים שבין **טמא** ו**ערל**).

לעיל, שהחיות הטמאות הן ברובן אוכלות בשר. יש פה כאילו בשר מסדר שני, בשר שאוכל בשר, וזו כבר בשרנות מוגזמת שהתורה אוסרת על עם קדוש.⁶

כיוון זה מתאים לדברי כמה מהמפרשים, שהחיות האסורות הן מאוסות, אכזריות או רעות מזג (ראב"ע, רמב"ן, ספר החינוך, אברבנאל ועוד) – לדברינו, אלה חיות "יותר מדי בשריות", המפרות את האיזון הרצוי בין בשר ורוח. לכן אנחנו לא מעוניינים שגופנו יורכב מגופן של חיות כאלה. החידוש כאן הוא ניסוח הקריטריון הזה באופן שמתאים לטומאות כולן, ולא רק לבע"ח הטמאים.

דברינו מקבלים חיזוק מדרשת חז"ל (יומא ל"ט ע"א) על הפסוק בפרשתנו: "ולא תטמאו בהם ונטמאתם בהם" – אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמטם". ומסביר רש"י שהעבירה מטמטמת וסותמת את האדם מכל חכמה. לפי דרכנו נסביר ש"הבשר המוגזם" של החיות הטמאות כביכול אוטם את האדם לחלק הרוחני שבו, ומותיר אותו על חלקו הבהמי, השרני בלבד. בכך הוא מפר את האיזון הרצוי בין בשר ורוח, ומרחיק אותו מהקדושה.

לפי הסבר זה, מובן מדוע במזרח הקדום כולו נהגו להקריב לאלים חיות טהורות. אנשי קדם, שהיו קרובים לעולם בעלי החיים, הבינו שיש חיות גסות מדי שלא ראוי להעלותן כקורבן לאלים, המרוממים יותר לתפיסתם.⁷ ואולם, התורה לא מסתפקת בכך שרק החיות הטהורות הן הראויות לקורבן לה'; היא מצרפת לקב"ה גם את עם ישראל, עם קדוש. גם לישראל לא ראוי לאכול בע"ח בעלי טבע גס ו"בשרי" מדי, "כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים, והייתם קדשים כי קדוש אני".

לחשיבות הדברים, בעלון הבא אי"ה נמשיך לעסוק בתפיסת הטומאה כ"בשר מוגזם" ונתמקד בראיות לשוניות התומכות בתפיסה זו.

שבת שלום, בשורות טובות ישועות ונחמות

לתגובות והערות: t0527132808@gmail.com

⁶ כמה מהחיות הטמאות אינן אוכלות בשר, אבל חיות אלה כנראה "בשרניות" מדי מהיבטים אחרים. כך למשל הסוס והחמור משמשים כמשל לגסות: "ותעגבה על פלגשיהם אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם" (יחזקאל כ"ג כ'; וראו גם ירמיהו ה' ח'). גם לגבי החזיר, כותב מהר"ל (דרך חיים על אבות ו' ג') כי "אין בכל בעלי החיים מי שרודף אחרי תאוות גופו כמו החזיר", ודבריו מבוססים אף לפי הזואולוגיה המוכרת לנו כיום.
⁷ ומעניין לציין שכאשר חזירים הוקרבו, היה זה במיוחד לאל השאול, כלומר אליל השוכן "למטה" (ראו במאמרה של קולינס שהוזכר בהערה 2, בעמ' 161).

אחזתיו

משה גרינהוט

פרשת שמיני תשפ"ה

מעשי נדב ואביהו – המשך תפקידם כמסייעי אהרן, בחטא

א. לפרשת היום השמיני שני שיאים: האחד, השיא המתוכנן, ה' נראה אליכם. שיא המתבטא ביציאת האש ואכילת הקרבנות. השני, שיא בלתי צפוי, חטא נדב ואביהו ומיתתם. שיאים אלו כרוכים זה בזה במקרא, ולחלק מהמפרשים גם במציאות, וכרוכים זה בזה בסמיכות הזמן.

לכאורה, החלק הברור הוא היראות ה' - חלק זה מפורש במקרא 'ותצא אש מלפני ה' ותאכל את העולה ואת החלבים וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם', חלק זה גם תוכנן מראש כנאמר 'כי היום ה' נראה אליכם' - וכל קרבנות היום נועדו להגיע לחלק זה. ואילו החלק שאינו ברור הוא חטא נדב ואביהו עליו נאמר במקרא 'ויקריבו אש זרה אשר לא צוה ה' מציאות שאיננה מספקת פירוש ברור דיו מהו החטא שבה. בנוסף במקומות אחרים בתורה שבהם התורה שופטת את החטא היא אומרת לפעמים 'בקרבכם לפני ה' - בהקריבם אש זרה' אולם אינה מוסיפה עוד ביאור. ואכן חז"ל והמפרשים פירשו דרכים רבות בביאור החטא שבמעשה.

עוד חלק שאינו ברור בחטא נדב ואביהו הוא מטרתם של נדב ואביהו, מה הם ביקשו להשיג בהקרבת האש הזרה.

אולם, בהתבונן גם החלק של היראות ה' אינו ברור כפי שהוא נדמה, ויש לברר בו פרטים שונים.

הבירור הראשון שיש לברר האם היה ברור מראש כיצד היא היראות ה' לישראל. שכן, אליהו בהר הכרמל אומר לנביאי הבעל 'ואש לא תשימו', אולם בפרשתנו לא נאמר במפורש שלא לשים אש. אדרבה, עיון בלשון המקרא מעלה לכאורה כי ניתנה אש על המזבח, כמעשה יום ויום, שכן התורה חוזרת חמש פעמים (פסוקים י, יג, יד, יז, כ) על כך שאהרן 'הקטיר' על המזבח. המשמעות הפשוטה של הפועל 'קטר' הינה שריפה והפיכה לעשן. אילו התכוונה התורה שאהרן רק הניח את חלבי החטאת, העולה והמנחה על המזבח בציפייה לירידת האש, היתה משתמשת בלשון 'ויקרב' המתייחס להנחה המקרבת את הקרבן לפני ה' בלי שריפה¹.

מבין מפרשי התורה מצינו לרשב"ם שהתייחס לכלל שאלות אלו, והלך בדרך הקובעת שמלכתחילה היה ידוע כיצד תתרחש היראות ה', לכן פירש כבר בפסוק ד

(ד) כי היום י"י נראה – ויוציא אש מן השמים להקטיר קרבנות

רשב"ם ממשיך בעקביות בפירוש זה, ומבחין בקושי שבלשון 'ויקטר', אותו הוא מוציא מפשוטו, ומפרש:

(יג) ויקטר על המזבח – שם אותם על המזבח ובבא אש [של] מעלה נקטר

¹ בויקרא א יג מבחינה התורה בין ההקרבה להקטרה, כך שההקרבה הינה ההנחה של הקרב לפני ה' ואילו ההקטרה הינה שריפתו והפיכתו לעשן וְהִקְרַב וְהִפְרָעִים יִרְחֹץ בַּמִּים וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ.

רשב"ם בפרשו את חטא נדב ואביהו מיקד את הביטוי 'אש זרה' כמתפרש על אש הבאה מן ההדיוט, ובמשתמע שאין להביא אש מן ההדיוט, וכלשונו בפרק י

(א – ג) ויקחו בני אהרן נדב ואביהו – קודם שיצא האש מלפני י"י כבר לקחו איש מחתנו להקטיר קטורת לפנים על מזבח הזהב, שהרי קטורת של שחר קודמת לאיברים, ונתנו בהן אש זרה אשר לא צוה אותם משה ביום הזה, שאעפ"י שבשאר ימים כתוב ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח, היום לא צוה ולא רצה משה שיביאו אש של הדיוט, לפי שהיו מצפים לירידת אש גבוה, ולא טוב היום להביא אש זרה, כדי להתקדש שם שמים שידעו הכל כי אש בא מן השמים, כמו שאמר אליהו ואש לא תשימו, לפי שהיה רוצה לקדש שם שמים בירידת האש של מעלה.

רשב"ם בדבריו התייחס גם לקושי העולה מכללל בהנחה שלא באה אש מן ההדיוט ביום השמיני. והוא הציווי שבתחילת פרשת צו 'ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר' המחייב הבערה מחודשת של המזבח בכל יום ויום. על כך משיב רשב"ם שרצון ה' 'שידעו הכל כי אש בא מן השמים' הוא שמוביל לדחיית הציווי לבער אש על המזבח.

כפי שצויין לעיל, מבחינה לשונית קיים קושי בפירוש המילה 'ויקטר'. לקושי זה יש להוסיף שהמשפט 'היום ה' נראה אליכם' אינו מכריח התגלות באש, שכן ה' נראה גם בענן. אם נדחה שהתגלות בענן איננה מוגדרת 'נראה' היות שהגילוי בענן נושא אופי של הסתרה ולא אופי של גילוי, עדיין אפשריים דרכי גילוי נוספים: בפרשת משפטים נאמר 'ויראו את א-להי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר'. ולבסוף, גם גילוי באש איננו מוכרח להיות על גבי המזבח, והוא עשוי להיות – בדומה לגילוי בהר סיני שהוא המודל לגילוי זה – גילוי באש במקום אחר, למשל באש האופפת את המשכן. וכדומה.

אמנם אליהו ביקש אש שתדיר מהשמים על גבי המזבח. אולם על אליהו כמי שמציע מבחן מול נביאי הבעל להציע מבחן ברור שבו העם ייכרע ויאמר 'ה' הוא האלקים' ולא מבחן אמורפי שבו כל צד ייטען לניצחון לפי הבנתו. בנוסף, אליהו הוא 'בוגר' של שלושה אירועי ירידת אש מהשמים, ירידת האש בפרשתנו, ירידת האש על המזבח בגורן ארונה (דברי הימים א כא כו) וירידת האש בחנוכת המקדש הראשון (דברי הימים ב ז א). ולכן סביר שיבקש אש שתדיר על המזבח. לעומת זאת, בחנוכת המשכן אין עדיין תבנית ברורה לאופן ההתגלות של ה', ואם באנו ללמוד משהו מתוך התבנית הקיימת הרי שזו תבנית ההתגלות בסיני, שהכילה חושך ענן וערפל, ואש אוכלת בראש ההר. היות שה' שוכן באהל מועד ממילא הדעת נותנת שככל שתהיה התגלות באש היא תיעשה בתוך קודש הקדשים, או בדרך אחרת, ממילא קשה להניח שהידיעה 'כי ה' נראה אליכם' מבטלת את הציווי והצורך לתת אש על המזבח.

ב. מתחילה נאמר שיקריבו קרבנות 'כי היום ה' נראה אליכם'. אולם בין הקרבת הקרבנות להתגלות ה' נעשה מעשה נוסף שלא דובר בו מתחילה. אהרן נשא ידיו עם סיום העבודה וביקר את ישראל. ואחר ירידתו נכנסו משה ואהרן לקודש ויצאו משם וברכו את העם.

ויש להבין מה עניינם של ברכות אלו. ובתנ"כ אמרו שזו ברכת כהנים שנאמרה בפרשת נשא (גם שם אמורה לצד חנוכת אהל מועד בנשיאים). אולם יש לברר פשטה.

ובתנ"כ בדרך אחת אמרו שמשה ואהרן נכנסו לאהל מועד לבקש רחמים שתשרה שכינה ותרד האש. אולם מהברכה שתוכפת את יציאתם מאהל מועד משתמע שכניסתם היא כדי להוציא את הברכה. ואכן, יש בכך דמיון לברכה הראשונה הנעשית בנשיאות ידיים, אלו ידי אהרן העובדות על המזבח עם סיום העבודה, כאשר רק לאחר הברכה יורד אהרן מעשיית החטאת והעולה והשלמים. בדומה לכך, הנוכחות של משה ואהרן לפני ה' בקודש היא הדרך לתת את ברכת ה' על ישראל הנמצאים פתח אהל מועד.

משמעה של הברכה נותן תפקיד חדש להיות הכהנים משרתי ה' באהל מועד. תפקיד של שירות שהכהנים העומדים לפני ה' נוטלים את הברכה המצויה לפני ה' ונותנים אותה על העם.

כשברכה זו מקדימה את השלב הבא, שהוא היראות ה' לכל העם. כך שמתן ברכת ה' על ישראל הוא שעושה אותם ראויים להתגלות ה' לעיני כל העם, המרננים ונופלים על פניהם.

במשמעות זו לא רק שישראל שותפים להתגלות ה' במעשה הקרבנות של היום השמיני, אלא הם אף שותפים בתוצאת הקרבנות של היום השמיני. התוצאה של העמידה² לפני ה' היא התברכות בטוב ה', ולתוצאה זו שותפים גם ישראל ולא רק כהני ה'.

ג. התפקיד של נדב ואביהו בתחילת הפרשה הוא (יחד עם אלעזר ואיתמר) לשמש את אהרן בעבודתו. כשעבודת אהרן היא הקרבת הקרבנות ועבודת בניו היא לסייע בהקרבה וככתוב – ויקריבו בני אהרן אליו את הדם. וימציאו את הדם. אולם עם סיום העבודה ונשיאות הידיים על המזבח, כמו גם הכניסה לאהל מועד והציאה עם הברכה אין בני אהרן מעורבים כלל.

מתבקש אפוא לראות את הדברים בדרך הבאה: אהרן מברך את העם בהתקבלות הקרבנות. ומביא ברכה מתוך האהל לכלל העם. מהו ההמשך המתבקש של העבודה? לשון אחר, כיצד אמורים נדב ואביהו לסייע לאהרן בעבודתו?

הזיקה הלשונית בין שני מופעי האש ומקום יציאתם העסיקה את רשב"ם שקבע שמדובר ביציאה אחת של האש שפגשה בדרכה את נדב ואביהו, זאת בהתאם לשיטתו שכל מעשיהם של נדב ואביהו התאימו רק לפני יציאת האש ולא לאחריה. לענ"ד קשה שלא לראות שמעשיהם של נדב ואביהו עומדים בין שני מופעי האש – האש האוכלת את החלבים, האש הזרה של נדב ואביהו והאש השורפת את נדב ואביהו. ומשכך, נכון לראות את מעשיהם של נדב ואביהו כתגובה ליציאת האש ולא כמעשה מטרים שלה. היות שמדובר בתגובה ליציאת האש, ממילא חלק מהחטאים שנתפרשו במעשיהם של נדב ואביהו אינם מספקים. כלהלן.

כפי שנתבאר נדב ואביהו באו לסיים את מעשיהם של אהרן ומשה שהביאו בכניסתם לאהל מועד את יציאת האש מלפני ה', כיצד מסייעים ומסיימים למעשי משה ואהרן?

מתבקש לפרש כך, יציאת האש היא הפתעה לכל המעורבים בענין, שכן כפי שנתבאר, נאמר מתחילה שה' ייראה לישראל, אולם לא נאמרה דרך הראייה. נאמר שהראייה היא תוצאה של הקרבנות אך מכאן ואילך אופן ההתראות לוט בערפל (אולי תרתי משמע...). אין בכך פלא שכן גם ירידת ה' על הר סיני נאמרה באופן כללי בלי לבאר כיצד תהיה בפועל ההתגלות, והקולות וברקים נודעו רק ביום השלישי בהיות הבוקר³.

קודם שיצאה האש לא היה לנדב ואביהו מושג מה תפקידם, אולם משיצאה אש מהמקדש ואכלה את החלבים, וכל העם רננו ונפלו על פניהם נעשה מיד הדבר ברור לנדב ואביהו, ההמשך המתבקש של מעשי אהרן הם, לאחר שהאש יצאה מן הקודש, להשלים את האש בעמוד ענן ש'סגור' את אהל מועד וישאיר את ההתגלות על המזבח תחומה במקומה. כעין האמור בפרשת יום הכיפורים 'וכיסה ענן הקטורת את הכפורת ולא ימות', זו ההשלמה המתבקשת למעשי אהרן ואותה לקחו נדב ואביהו לעצמם.

מבחינה תוכנית ענין החטא הוא כפי שנתבאר⁴. נאמר לאהרן ע"י משה 'הוא אשר דבר ה' בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד' דהיינו שהיה אהרן תמה מה חטא יש במעשיהם של נדב ואביהו, ומשה

² יש להקביל לאמור בחטא העגל ללויים 'מלאו ידכם.. ולתת לכם היום ברכה'.

³ ואולי הדבר נובע מהעיקרון של החירות המושלמת למעשי ה', שאין אדם יכול לומר 'אם תעשה כך - ה' יעשה כך' שזו נוסחה חצי אלילית, כל שאפשר לומר הוא שה' ייראה, אבל כיצד יבחר לעשות זאת, תלוי בו.

ואכן, אליהו בהר הכרמל שהודיע מתחילה שתדר אש, טורח ומתפלל טרם תדר האש, ותפילתו כפי שרמזו חז"ל יש בה יותר מקורטוב של דרישה קשה, בדיוק בגלל נקודה זו, שאליהו דורש מה' התגלות בצורה מדויקת.

⁴ ראו מאמרי 'שלוש חנוכות הן' פשטות המתחדשים יט.

השיב לו שה' חפץ בהתקרבות אליו ונקדש בה, אולם רק כשהתקרבות זו נעשית בשם כל העם ולא כשמגמת ההתקרבות היא לצמצם את ההתגלות לכל העם. אולם ביאור זה הינו לאחר מעשה, ויש לראות שכבר בלשון החטא שוזרת התורה התערבות שיפוטית במעשיהם של נדב ואביהו.

אם נדב ואביהו סבורים שהם מביאים קטורת כדי ליצור ענן, כדרכה של הקטורת שיוצרת עשן ובכך מעלה ענן, שבו הסתתרות, רצון ואינטימיות. הרי התורה שופטת את מעשיהם כמי שמביאים פנימה אש ולא ענן. מרגע שמדובר באש ולא בענן זו אש חליפית לאש של ההתגלות. היא איננה ענן שעשוי להשלים את ההתגלות כראוי לה, אלא אש שונה, 'אש זרה' אש שזרה לאש ההתגלות. שכן, בעוד אש ההתגלות היא אש מאת ה' שפונה לכל ישראל הרי שה'אש הזרה' היא אש של התגלות ליבם של נדב ואביהו ולא התגלות ה', ומגמת האש הפוכה מהאש שעל המזבח. בעוד האש מאת ה' מגמתה התגלות לכל ישראל, ה'אש הזרה' מגמתה להתקרב לה' ולחסום את ההתגלות לכלל.

ביטוי לשוני לענין זה אפשר לראות באמור בתורה 'לפני ה' - בשבעת ימי המילואים לא נאמר על עבודת אהרן ובניו שהיא לפני ה' אלא רק על התנופה שהניף משה שהיא 'לפני ה''. ביום השמיני מופיע הביטוי 'לפני ה' לכל אורך הפרשה. כאשר עיקרו בתחילה בציווי לכלל העדה ואהרן ובניו לעמוד לפני ה', וכן ביציאת האש לפני ה'. בנקודה זו נכנסים נדב ואביהו לפני ה' ואחר כך יש לשאת⁵ אותם מלפני ה'.

בכלל הפרשה כל ביטויי 'פני' מתייחסים לקודש (14), אולם פעמיים נאמר 'פני' על העם. ויפלו על פניהם, ועל פני כל העם אכבד. וביניהם נכנסו נדב ואביהו לפני ה', נמצא שה' כאומר הנני פונה אל פני העם הפונים אלי, ולא אל הנכבדים לפני ה' המפנים עורף אל פני העם.

ענין זה הולם את דברי חז"ל שהיו מתנשאים על הציבור.

אחר כתבי זה ראיתי שהרב פרופ' יונתן גרוסמן בספרו 'תורת הקרבנות' פרק עשירי כבר כתב את העיקרון שמטרת נדב ואביהו היתה ליצור ענן כדי להסתיר את ההתגלות, בכמה דרכים שונים דבריו מהמבואר כאן. ובכלל זה גם בנקודה (שעליה התכתבנו, וראו הערה 29 למאמר הנ"ל) אם בקרובי הוא שם או פועל.

⁵ בנקודה זו מופיע ניגוד בין 'וישא אהרן את כפיו' בו ידי אהרן מביאות ברכה לישראל, ל'וישאום בכותנותם' בו ידי ישראל צריכות לשאת את המוות המקולל שבבני אהרן. שלושה ניגודים ביניהם: בתפקיד הכניסה, אם להוציא התגלות או להוציא סגירה. בנישא בכפיים, ברכה או מוות. ולדרשת חז"ל שמדובר בברכת כהנים הברכה עצמה כוללת 'נשיאת פנים' באמור 'ישא ה' פניו אליך' אל מול אי פנייה שבפעולת נדב ואביהו.

הרב יוסף וידר שליט"א

יום הניף כולו אסור

משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהא יום הניף כולו אסור מאי טעמא מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח השתא נמי ניכול ואינהו לא ידעי דאשתקד דלא הוה בית המקדש האיר מזרח התיר השתא דאיכא בית המקדש עומר מתיר דאיבני אימת אילמא דאיבני בשיתסר הרי התיר האיר מזרח אלא דאיבני בחמיסר מחצות היום ולהלן תשתרי דהא תנן הרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן לפי שאין בית דין מתעצלים בו לא צריכא דאיבני בליליא אי נמי סמוך לשקיעת החמה (סוכה מא.) וכתב רש"י בד"ה אי נמי, ואי קשיא דבלילה אינו נבנה דקיימא לן בשבועות (טו, ב) דאין בנין בית המקדש בלילה, דכתיב וביום הקים ולא בחמיסר שהוא יום טוב, דקיימא לן בשבועות (שם) דאין בנין בית המקדש דוחה יום טוב, הני מילי בנין הבנוי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר (שמות טו) מקדש ה' כוננו ידיך. ובמאירי כתב מעי"ז ואף על פי שאין בנין בית המקדש דוחה יו"ט וכן שאין בנין בית המקדש בלילה דהא כתיב וביום הקים את המשכן, חשש לבית דין טועים שתהא חיבת הקדש מביאתן לכך.

ונראה לישב באופ"א לפמ"ש התוס' (זבחים נט. ד"ה עד שלא נבנה) דזבחים דוקא בעו מזבח כדכתיב וזבחת עליו אבל מנחה לא בעיא מזבח ומקטירים במקום המזבח אע"פ שאין מזבח עכ"ל (ולכאור' טעמא משום דזבחים דיש בהם דם הנזרק על קיר המבח בעו שיהא המזבח בנוי אבל מנחה המוקטרת על גגו די במקומו דומיא דקטרת המוקטרת לבד דלא בעיא מזבח ועי' דהא מנחה בעיא הגשה ואע"פ שאינה מעכבת עי' דכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו) וצ"ע אמאי בזה"ל האיר מזרח מתיר והא אף עתה כשאין בית ואין מזבח אפשר להקטיר מנחת העומר וע"כ צ"ל דכיון דבפועל א"א להקריב מחמת נכרים המעכבים חשיב כליכא קרבן העומר ומשו"ה האיר מזרח מתיר ומעתה אם יסור האונס אף בלא בנין מזבח בפועל לא יתיר האיר מזרח והסרת האונס זו שייכת אף ביו"ט ובלילה.

ויל"ע בזמן שיכולים ישראל להקריב במאמץ מועט או רב ואין מזדרזים בדבר אי מתיר האיר המזרח ולכאור' אין מתיר וא"כ שייך לחוש אף משום הא ונראה דלא אסיק ריב"ז אדעתיה דיוכלו ישראל להשתדל בדבר ולא ישתדלו בו ולא גזר משו"ה.

אמנם בעיקר דברי התוס' יל"ע דהא אמרי' (זבחים ס.) מזבח שנפגם אין אוכלים בגינו שיירי מנחה דכתיב ואכלוה מצות אצל המזבח ואי אין אוכלים בגינו כ"ש שאין מקטירין ועוד דכיון דאין שיריים ראויים להאכל ה"ל כאין שיריים ואין מקטיר את הקומץ עליהם (מנחות ט.) וצ"ע.

בשרשי ספירת העומר

כתב החינוך (מצוה שו) בטעם ספירת העומר וז"ל נצטוינו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא. וכ"כ הרמב"ם (מור"נ ח"ג פמ"ג) שבועות הוא יום מתן תורה. ולהגדיל היום ההוא ימנו הימים מן המועד הראשון אליו - כמי שממתין בוא הנאמן שבאוהביו, שהוא מונה היום וגם השעות. וזאת היא סיבת ספירת העומר מיום צאתם ממצרים עד יום מתן תורה, שהוא היה הכונה והתכלית ביציאתם - כאמרו, "ואביא אתכם אלי".

אמנם יל"ע שהרי אין המנין לימים שיבואו אלא לימים שעברו (ועי' בחינוך מש"כ לישב ועדיין צ"ע) ועוד שלא נתפרש בתורה ענין היות חג השבועות ביום מתן תורה והיות המנין מן הפסח אלא מונים מיום הבאת קרבן העומר עד יום הבאת מנחה חדשה שתי הלחם וכ"כ הרמב"ן (אמור) וז"ל טעם הפרשה, שיתחיל לספור בתחילת קציר שעורים ויביא ראשית קצירו כרמל מנחה לשם ויקריב עליו קרבן, וישלים מספרו בתחילת קציר חטים כעלות גדיש בעתו, ויביא ממנו סולת חטים מנחה לשם עכ"ל ועדיין יש לבאר מפני מה נצרכת הספירה והנה מצינו ספירה כיו"ב ליובל שנאמר וספרת לך שבע שבתות שנים שבע פעמים ושם אין ענינה המתנה ליובל שיבוא וביותר לדעת ר' יהודה ששנת יובל עולה לכאן ולכאן וא"כ ביובל עצמו מונה ליובל הבא והיאך יצפה ויחיל ליובל כשהוא בו.

והנראה דענין הספירה היא להעמיד את כל הזמן הנספר ביחס לסופו כמו שמצינו גבי שבת ששמות הימים אצלנו ראשון שני וכו' עד שבת וכבר נודעו דברי הרמב"ן בזה שהוא מזכירת השבת ואין כונתו שזוכרים שתבוא השבת אלא שאין עומדים הימים כנפרדים כל אחד לעצמו ופעם בשבעה ימים הוא יום השבת אלא שכל הימים עומדים כלפי השבת וכן הוא אומר ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון וכהנה רבות וסביב השבת סובבים וכיו"ב יובל אין ענין היובל שיבוא פעם בחמישים שנה אלא שכל השנים קיימות בזמן שיש בו יובל וכל מכירת וקניית קרקעות שעושה בהם יודע שיבוא יובל ויחזירם וכל עבדים הנקנים ונרצעים יודעים שיבוא יובל ויוציאם ועומדים הדברים בצורתם הראויה וכמו שאמר כי גרים ותושבים אתם עמדי (אפשר דר' יהודה דאמר דיוכל עצמו עולה לכאן ולכאן לספירת העומר מדמהו שמתחלת מיום הבאה הראשון עד יום הבאה השני ויום הבאה הראשון אף הוא נספר ולגבי היובל היינו שאין השנים עומדות לקראת היובל הבא אלא כל החזקת האדם בקרקעותיו מכח היובל היא באה שהיובל הוא זמן העמדת ה' את ישראל במקומם כרצונו הראשון וכל החזקתו מכתו היא באה ועי').

ומעתה אף ספירת העומר כך היא שכל שבועות אלו עוסקים ישראל בקציר תבואתם ולולי הספירה היו נותנים בתחילה את העומר ובסוף שתי הלחם אבל קצירתם עצמה היתה מנותקת מן הקודש ועתה שסופרים מתחילת הקציר עד הבאת המנחה הרי כל הקציר נעמד כחלק מן המנחה ועומדת העומר שבתחילה כקומץ הקציר וכל תבואת ישראל כשיריים וכל הקציר עומד לקראת הבאת המנחה החדשה ומעי"ז מצינו גבי מעשר בהמה שאין נותנים אחד מעשר אלא מונים ראשון שני והעשירי קדש ונעמדים כל בהמות ישראל כמביאי המעשר לפני ה' וכל מחיתם של ישראל ממנו נובעת ואילו היא מיועדת אשרי עין ראתה כל זאת אשרי ישראל שעל שלחנו של מקום הם סמוכים.

אמנם בזמן הזה שאין לנו לא עומר ולא שתי הלחם לא קציר ולא מזבח עומדת הספירה כמקשרת בין חג המצות לחג השבועות שלא יעמוד כל חג בפנ"ע אלא כחלקי ענין אחד ואין גאולת ישראל נפרדת מקבלת התורה אלא כל הגאולה לקראת יום הכניסה בברית עומדת שאין הגאולה כחסד לזר אלא לקיחתו אותנו אליו להיות לו לעם והוא לנו לאלקים המנהיגנו תמיד ומולך עלינו לעולם ואף אין קבלת התורה עומדת בפני עצמה מחמת שהיא אמת לבד אלא נובעת מחסדו ונאמנותו ואהבתו אלינו והיא השלמת הטבתו והתגלותו עלינו בגוף ובנפש כאחד לחבר את האהל להיות אחד ויהי"ר מלפניו לחזור ולקבל ברצון קרבנות מנחותינו כמו שכתב עלינו בתורתו בקרוב בימינו.

עיונים

הרב יוסף וידר שליט"א

זאת החיה אשר תאכלו

ר"א בן עזריה אומר מנין שלא יאמר אדם אי אפשי ללבוש שעטנו אי אפשי לאכול בשר חזיר אי אפשי לבוא על הערוה אבל אפשי מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי כך ת"ל ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי נמצא פורש מן העבירה ומקבל עליו מלכות שמים (תו"כ סוף קדושים).

ובהתבוננות שטחית יפלא שהרי חזר הכתוב פעמים רבות וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת וגו' שקץ הם לכם ואומר ושקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו ואת נבלתם תשקצו ואומר כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים שקץ הוא לכם ואומר ואת אלה תשקצו מן העוף לא יאכלו שקץ הם וגו' והרי שצורת מניעת אכילתם אינה כציווי סתום וגזרה אלא שיש לנו לשקצם ולהרחיקם ואף בחיה שלא נאמר בה לשון שקץ נאמר בה לשון טומאה, ... את הגמל וגו' טמא הוא לכם ואת השפן וגו' טמא הוא לכם ואת הארנבת וגו' טמאה היא לכם ואת החזיר וגו' טמא הוא לכם מבשרם לא תאכלו ובנבלתם לא תגעו טמאים הם לכם ובמשנה תורה נאמר לא תאכל כל תועבה זאת הבהמה אשר תאכלו וגו' (ראה) ואף שדרשו רבותינו מה שדרשו פשטיה דקרא שכל האסורים תועבה הם וכן פ' שם הרמב"ן וז"ל רצה להוסיף ביאור במאכלים האסורים, ולכך אמר "לא תאכל כל תועבה" להגיד כי כל הנאסרים נתעבים לנפש הטהורה וענין כל תיעוב, שנאה ומיאוס, ע"ש. וא"כ היאך נאמר אפשי ואפשי והרי אבי שבשמים גזר לתעבם ולשקצם וכן הוא בלב כל איש ישראל לשקץ המאכלות האסורות כנודע. וכן גבי אי אפשי לבוא על הערוה ע' בלשון הכתוב שאין נראה שראוי לאדם הישר לרצות בהם ונאמר כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו ואומר ושמרם את משמרתם לבלתי עשות מחקות התועבות אשר נעשו לפניכם ולא תטמאו בהם וע' שם בכל הפרשה וראה דטבוע בלב כל האדם למאוס בגילוי עריות והיאך נאמר אפשי ואפשי וצ"ע.

ושמא אפשר לומר שאין אפשי זה אלא שלא יאמר אדם אין בשר החזיר ערב לי או אינו בריא לגוף ולכך איני אוכלו אין אשה זו נאה בעיני לך איני נושא וכו' שהאומר כן מעיד על עצמו שאינו משקץ מאכל זה ואינו מתעב ביאת הערוה אלא יאמר בשר זה ערב הוא לחיך ומ"מ איני אוכלו מפני שמשוקץ הוא ועדיין אינו מיושב שהרי אמר ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי ומשמע שאינו מרחיק אלא משום גזרת ה' כמו שהביא המקרא ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי.

ובביאור הדבר נראה דכשם שהאומר אי אפשי לאכול בשר חזיר מפני שאינו ערב לי אין זהירותו חשובה כלום ה"ה דהאומר אי אפשי לאכול מפני שלא הורגלתי באכילתו ולפיכך אני קץ בו או אי אפשי באכילתו מפני שמתפלש במיאוס וכו' ב. אלא ענין שקוצו צריך שיהי מטעם ששקצו אבינו שבשמים ואף שודאי לאחר שלא הורגלנו באכילתו הרי דרך הנפש לקוץ בכה"מ מ"מ אין זה סיבת מניעתנו ממנו אלא לפי שאבי שבשמים גזר על שקוצו ומאוסו ומשוקץ זה בעינינו שנאכלהו וכל המשוקץ בעינינו משוקץ לנו ואמרו לא תאכל כל תועבה כל שתעבתי לך (חולין קיד:). והרוצה להוסיף בקיום השקוץ יש לו להתבונן ולהשתדל בדבר מפני מה שקץ אבינו שבשמים כל אלו הנאסרים ולהחזיר אל לבו געולם ורחוקם אך לעולם עיקר השקוץ הוא מפני שהוא ית' רחם ואמנם טוב הדבר לשתף הנפש הטבעית בהרחקתו ואף זה מכלל כונת התורה ודרכה לקשר גבהי רום וגבוה מעל גבוה עם רגשי האדם וגופו והרי הוא ית' שנטע בלב האדם את הרגשת המאוס והתעוב מדברים מסוימים והרגשת החפץ והקרבה לאחרים ובצלם א' עשה את האדם ואומר הא' עשה את האדם ישר וצריך האדם לכבד הרגשיו ולא לבקש חשבונות רבים לעוות נפשו אלא לנווטה ולהטות עצמו לתעב המתועב ולאהוב האהוב ולחשוק בחשוק מחמת שהוא החשוק באמת וכל כיו"ב וע'.

וכיוצא בדבר זה יש לומר בכל התורה כולה. דרך משל מ"ע דהלכת בדרכיו, האומר אגמול חסד מפני שקיום המדינות והאחוה תלוי בזה או מפני שהאדם שמדותיו מתקנות הוא האדם השלם וכל כיו"ב לא עשה כלום, שהרי לא הלך בדרכי ה' אלא בדרך מקרה. ואם ידע שהם דרכי ה', הרי אף שלא עשה המצוה מחמת המצוה, מ"מ מקיים בזה המצוה. אבל אם לא ידע שהם דרכי, הרי לא קיים המצוה כלל. ואפי' אם ידע שמצוה עלינו להיות רחמנים אלא שלא ידע שהוא ית' רחם (הא למה זה דומה למי שמכבד אדם ולא ידע שאביו הוא שלא קיים מצות כבוד אב מימיו ולא אהב אדם ולא ידע ישראל הוא שלא קיים ואהבת לרעך וכו'נה רבות). אלא צריך שילך בדרכיו מפני שהם דרכיו ורצונו ללכת בדרכים שהוא ית' הולך בהם להתקרב אליו ולהדמות אליו ולהדבק בו. ואמנם פשוט שדרכיו הם הדרכים הטובות והישרות וכו' שהרי דרכיו הם והוא מקור הכל וכל טוב שיש בעולם אינו אלא מאורו שמשפיע עלינו ודו"ק. עוד אפשר שאין פירוש והלכת בדרכיו להדמות אליו אלא ללכת בדרכים שהוא הולך למען נהיה לפניו כמו שכתוב ויתהלך חנוך את האלקים, את האלקים התהלך נח, התהלך לפני והיה תמים, האלקים אשר התהלכו אבותי לפניו. א"נ והלכת בדרכיו הם בדרכים המביאות אליו והמדבקות בו וקרובים הדברים להיות אחד. אמנם ע' רמב"ם הל' דעות פ"א ה"ד עד סוף הפרק ופ"ד ה"א, והוא לשיטתו במו"נ וכבר האריכו בדבר וחלוקים עליו חבריו כידוע. ומ"מ ודאי הדברים משתלשלים מלמעלה למטה אלא דנראה דגדר המצוה כך הוא. וה' ייחד ללבינו ליראה את שמו וירחקנו מכל מה ששנא ויקרבונו לכל מה שאהב. (תפילת ר' חייא בר אבא ירושלמי ברכות פ"ד ה"ב).

יום הינף כולו אסור, המשך – עוד אפשר לומר דאף דאין בונים את המקדש אלא ביום וכדילפי' מביום הקים את המשכן מזבח נבנה אף בלילה וחדא דהא אין ענין המזבח עומד כאחד מפרטי המקדש לחוד דהא בזמן היתר הבמות היו מזבחות אף בלא מקדש ואף שלאחר שנבחרה ירושלים אין בונים מזבח חוץ למקומו שייך לבנותו אף בלילה אך יל"ע לירושלמי (שקלים פ"ד ה"ב) דמשמע ביה דמזבח מעכב בבית ואין מקטירין קטרת דרך משל אא"כ אם מזבח החיצון במקומו דלענין זה לכא' חשיב כבית ואין נבנה אלא ביום ושמא כיון שכן שוב אין לחלק ואף לגבי עצמו צריך יום ואין נראה ועוד אפשר דמזבח הוה כלי ומותר לעשותו בלילה ואף שבבית עושהו מזבח אבנים כיון שבמשכן הוה ליה כלי מותר לעשותו ביום ועוד שמא אפשר אף בבית עולמים לעשות מזבח נחשת אמנם אכתי קשה היאך אפשר שיבנה ביו"ט ושמא אפ"ל דכיון דמקום המקדש ביד נכרים אפשר דיכבשוהו במלחמה ותהיה ביו"ט ראשון של פסח ואף בניית המזבח תכלול בפרטי המלחמה וכיון שדרשו עד דתהא ואפי' בשבת (שבת יט.) הרי מותר לבנותו ביו"ט וה' יאיר עינינו בתורתו ויזכנו לראות בבנין ביתו ומזבחו.

דף על הפרשה – שמיני

הרב אריה מאיר

לפשר איסורי מאכלות וטומאתם

כשלוך ההתקרבות והופעת תורת הטהרה

נקודת ההתקרבות של האדם מצידו אל הקדש יש בה כישלון הנמצא בעצם מגעה, כאשר יש בתנועת האדם תמיד יסוד אישי בלתי מבוקר. זהו עניין נדב ואביהו. בהם בא דבר זה לידי ביטוי ועלה להם בחייהם. כאן הקב"ה רואה בכך חלק מהתהליך עצמו, תהליך הלמידה תוך היכוות הוא חלק מן הדרך בה עלינו ללמוד קדושה מהי. "בקרובי אקדש" ואז "על פני כל העם אכבד".

נקודת ההתחלה לכל דיני הטומאה והטהרה נובעת ומתחילה מכאן, ומסתיימת בתיקון של אחרי מות שהוא בו זמנית גם תיקון חטאם של נדב ואביהו ויחד עם זה כפרת הכהן על הקדש מטומאות בני ישראל. ועניינם אחד הוא, שעל אף כל המאמץ שנעשה בכדי להתקדש, הטומאה נוכחת מעצם היותנו בני אנוש, אך ישנה דרך לכפר עליה. מה שקורה באחרי מות הוא עלייה בדרגה נוספת בכניסה לפני ה' לכפר, כשעד אז מתפתחות כל ההבדלות הנדרשות הקשורות בטומאה. הצורך בהיבדלות נולד מתוך פרשתנו, ופרשת שתוי יין היא הפרשה המתווכת בין המעשה שאירע לבין הגשמת הלך "להבדיל בין הטמא לבין הטהור".

אפשר לומר שלקח מעשה נדב ואביהו מובע בשלושה צורות, האחת: רק השראת השכינה הממשית דורשת את הצורך לבדול ולכן הזמן מגיע אחרי חנוכת המזבח. צורה שנייה: רק אחרי הכישלון מתברר שיש צורך בהיבדלות ואי אפשר להחזיק שכינה בתורת מצב טמא ואז מתפתחת הרגישות שיש צורך להיבדל כדי לעמוד בפני ה' בטהרה (וגם זה לא מספיק עד שנוקמים לאחר מות...), והשלישית, שהקרבת החיים על המזבח זוקקת את האדם עצמו לחיות ולאכול לפני ה', כפי שידובר

במפורש באמור, שלפי פשוטו אכילת החי מותרת רק לפני ה', ואזי הוא מוצא לפתע שהוא אינו מסוגל לאכול כל, אלא רק מה שראוי לקרבן והם הבהמות והעופות הכשרים ועמם מינים אחרים שעם שאינם עולים לגבי מזבח מצד עצם מינם אך ראויים לאדם וטעונים שחיטה בדומה למינים העולים על גבי מזבח. ושלושת הצורות נכונות ומשלימות לדבר אחד.

נשוב לשתוי יין. זהו דיבור מפורש ראשון לאהרן המצווה אותו ובניו ללמוד מנדב ואביהו ולהתנזר משכרות ומבלבול הדעת המבדילה, וזאת בכדי שיוכלו להבדיל בין הקודש והחול, הטמא והטהור ולהורות את בני ישראל. כלומר זו הפעם הראשונה שיש יחס בין הכהנים להוראת תורה. **מתוך הוויית הכהן ונסיגונו בהתקרבות אל הקודש נלמדת תורה חדשה**, היא תורת הטהרה. ובאמת כל ענייני הטומאה והטהרה נאמרים באופן ייחודי להם מפי ה' למשה ולאהרן, כולל פרה אדומה בבמדבר. למעט אשה כי תזריע ותהליך טהרת המצורע, שהם עניינים העוסקים ברובם בכפרה וקרבן, ולכן הם נחשבים לענייני הקרבתו והמקדש שכן נאמרו דווקא למשה, רק הטומאה והטהרה יוצאים מכך שהם כולם יוצאים מתוך המקדש ותביעתו, ולכן בהם מורים הכהנים. ולכן במצורע הוראת טומאתו על ידי כהן. זו ההדגשה בתחילת פרשת איסור מאכלות – "לאמר אליהם", ודרשו חז"ל שהכוונה לאלעזר ואיתמר. היינו אליהם זה אל הכהנים, שזהו עניינם - לדבר אל בני ישראל ולהפרישם מטומאה.

איסורי מאכלות עצמם הם אותה הפרשה שנועדה לישראל, טמאים הם **לכם**. הטהרה אינה מתוך טבעו של עולם אלא מתוך שכינת ההתגלות בתוכנו, דבר הדורש מאיתנו שידוד מערכות - התקרבות אל הקדש תוך

היבטלות מההישקעות בתוך טומאת החומר והמוות שעמו. או ניתן לומר – תוך מתח מתמיד למול החומר לבל נשקע בו. לכן אינו תורת משה אלא תורת אהרן. אהרן המתקרב הוא המורה על מה מאפשר ומה מונע את ישראל מהתקרבות אל שכינת ה', מה מזרז התקרבות ומה מרחיק ומסכן אותה. נקודת המבט של משה שהיא הבאת השכינה אל ישראל אינה מבקשת מישראל אלא שמירה על מצוות ה' והליכה בדרכיו, רק תנועת העבודה היא המעלה את השאלה כיצד ניתן להתקרב. "דברי תורה אינם מקבלים טומאה", אך להתפלל מתוך טומאה ולעבוד ממנה זו תועבה.

הסבר לעצם תוכנם של איסורי המאכלות

"זאת החיה אשר תיאכל מכל הבהמה אשר על הארץ". אפשר לפרש שהחיה כאן היא הפרט והבהמה הכלל, אך חז"ל בחולין אומרים להיפך כי "בהמה בכלל חיה", ולפי זה הקריאה בפסוק זה הפוכה: זאת החיה אשר תיאכל, איזו חיה מכלל החיות? שכן נקודת הבעיה היא החיות שבחי, והוא צריך בירור, והתשובה: מכל הבהמה אשר על הארץ, מכל למעט, היינו בהמות מסוימות מותרות מתוך כלל החיות, שהבהמות הם המין הראוי ביותר לאכילה וממנו חלקים מותרים. הבהמה היא הקטגוריה שבעיקרה עומדת להיתר אכילה ואך גם בה יש סינון ובירור.

לפי זה המשפט הראשון של הפסוק נסוב על הבעיה, החיה ככלל נדרשת לבירור, אין זה פשוט לאכול חיים, בחיה יש בעיה, ובכל זאת יש מיני בהמה המותרים.

ואילו יחס מפורש לחיה אין כאן כלל, רק בהמשך לגבי טומאה. וכאן שאלה, הרי מיני החיה מצויים ככלב וחתול ושור וחמור שגם הם אינם בכלל בהמה אף שהאדם אדון להם, ולמה לא הצריכה התורה להזכיר עניינם כאן? וזו שאלה כמובן גם לגבי שבעת מיני החיה המותרים למה לא הוזכרו כאן. נדמה שהתשובה העיקרית היא כי הבהמה היא העומדת לפני האדם לזובחה והיא זו שממנה ראוי לאכול, בציד החיה יש פרובלמטיות שאדם צריך לצוד ולהרוג ולזה צריך כיסוי דם, שזהו ציד. הצורה האידאלית היא לזבוח ולאכול לפני ה'. ודבר שהוא ברשותו של אדם לגמרי כבר ניטל ממנו לחלוטית החיים העצמאית המורגשת במפגש עם החיות הפראית ובנקל לברר את הטוב שבה. ובאמת בהתייחסות לטומאה בהמשך מבואר שהחיה ההולכת

על כפיה היא המופקעת ביותר והרחיקתה תורה, שהחיה בעיקרה טמאה יותר והשיא הוא בהולך על ארבע, ושם אין מה לדבר לגבי אכילה. הדבר העומד לפני האדם הוא מבחינת הקדושה המוסרית יותר קל. ולכן יעקב הביא גדיי עיזים מן הצאן דווקא ולא בשר מציד. האדם אינו טורף והוא אינו אוכל בשר חי כחיות הטורפות, גם שיניו אינם שיני טורף אלא עשויות לעיכול קל. אכילתו אכילה מבוררת היא ואינו אוכל את החיות הטורפות כנוטל חיים אכזרי. (נמצא שהעניין אינו רק אופי החיה הנאכלת, אלא מהות מפגשו של האדם עמה, ובכך יש להעמיק).

אך גם בבהמה יש מקום של טומאה בעצלנות וברביצה הבהמית, שאין בה יסוד האש אך עפר יש בה. וזו טומאת החזיר, שדווקא קרבתו לטהור היא המלבה את היותו טמא ומשוקץ במיוחד. (ולכן עשו – רומי נמשל לחזיר) הוא עדרי ובהמי ונוח בדומה לכשרים, והדבר קשור כנראה גם לצורת הילוכו שסימני הרגלים קשורים לצורת לכידת האוכל והתנגדות אל הסביבה, שהולך על כפיו הוא טורף וזה הפרוס וסדוק הנוח ביותר לתירבות ועם זאת הוא שונה במרחק הגדול ביותר, שכן הוא הנמוך שבבהמות, המאוס ביותר ברביצתו בסחי. אינו מעלה גרה שכן העלאת הגרה מעדנת את האכילה הצמחונית בעיקרה, ויש שם תהליך בירור, בניגוד לחזיר האוכל צואה וכל הבא ליד אכילת מעלי הגרה מדודה ונקייה היא. והפרסת הפרסה השסועה אפשר שהיא ניגוד מוחלט להולך על כפיו, היינו שפרסותיו מגביהות אותו ממגע ישיר עם הקרקע.

את החיה - הבהמה קשה להכשיר שכן היא הכי מפותחת, בשונה מהעוף והדג שהם רקע לחיים והם פחות בעלי משמעות קיום אינדיבידואלית ויותר נתפסים ברבים. החיה מתבלטת באינדיבידואליות והציד שלה הוא נטילת חיים מכוונת ואכזרית, המעידה לא רק על הצורה של ההשגה אלא גם על עצם משמעות החיים המיוחדים הללו והקושי שבמפגש עמהם בלא להיות מושפע מעוצמתם שהיא במהותה שלילית לאדם. החיה היותר בהמית, כלומר יותר מבויתת ומוגשמת ועדרית קל יותר להכשיר כאמור וגם שם צריך בירור גדול, כי דווקא שם מסתתר שיא הטומאה, ולכן כה מדגישה התורה את האחרים, הגמל, החזיר, הגמל קרוב לטהרה יותר מכל אך הוא עדיין לא נכלל בה, והחזיר

קרוב בחיצוניותו ורחוק רחוק בפנים. הדגשת האחרים מדגישה את הבירור והזיקוק המדויק הדרוש בבהמה.

ואילו חז"ל גילו לנו שסימני החיה זהים לזו של הבהמה וחיה ובהמה חד הם. ועם זאת יש ערך לצורה שנאמרה כאן, ואפשר שהחיות המותרות הם נספח של הבהמות המותרות שהם העיקר בעמידתם לרשות האדם ולכן רק הם ראויים למזבח.

העופות רובם טהורים וכך הדגים, שהם משלב מוקדם יותר במעשה בראשית. ולעופות ולדגים אין מספר. הם רק לחיים ואין בהם מכבדות הבהמה היוצאת מהארץ. סתם מותרים ולכן נכתב בהם רק השלילי והאסור בשונה מבהמה.

סימן הדגים הוא הקשקשת והסנפיר שהם העמידה לעצמם, וכל השאר הם שקץ שהם חלק מזרימת ההווה של החיים הראשוניים והלא מגובשים שבמים – ראשית החיים.

והשרץ כולו רחוק וטמא כבר בהרגשה האנושית, וטומאת שרצים היא רק על המגובשים מביניהם, שהשאר הם חסרי חוליות וממילא גם חסרים עצמיות חיים שתטמא. הגיבוש בשרץ הוא דווקא סימן לטומאה שהטומאה התגבשה ועדיין שורצת ודבוקה בארציות, אך במים מהווה היא דווקא מעלה, שכן ההתגבשות מורה על חיים מובחנים ולא מעורבבים, והמים סימן טהרה הם. השרץ הוא המפתח להבנת כל איסורי המאכלות, ולטומאתם, שכן כולנו חשים בהם סלידה טבעית, וכך פיתח היהודי סלידה דומה מהחזיר. סלידה זו נובעת מהקושי המוחש במפגש אינטימי עם צורת חיים כה שפלה, ועם זאת יש בה חיים משותפים איתנו. זו השפלה מסלידה שאין לשאתה. ומשום הייחוד שלנו כעם קדוש נאסרנו גם בצורות חיים פחות מגושמות אך עדיין בעייתיות מבחינות אחרות.

ורק הארבה התייחד שלו כנפים לנתר שגם עמידתו בארץ אינה שרצית ואינו משוקע. בשונה משאר שרצי העוף. שהארבה עומד בין הקטגוריות כמתנשא מהשרציות והתנשאותו הזו מעידה על טהרה מיוחדת.

העמקה באיסור החיה והבהמה

ארצה להעמיק מעט יותר בנוגע לייחודיות איסור החיה והיחס שבין החיה לבהמה. החיה היא החיים המסוימים שהגיעו לידי גיבוש שלם, הדבר בא לידי

ביטוי עוצמתי ועז בחיות כאריה ונמר שהמפגש איתם אינו של סלידה אבל הם מבטאים עוצמה גדולה מלהכיל, (וי"ל גם נחש שהגמ' מחשיבתו כחיה למרות שבפרשה משמע שהוא שרץ), ועוצמה מגובשת זו היא סוד איסורם.

איסור זה מבליט את הקשר של סוד הדעת לכאן. איסורי הטומאה והטהרה נוגעים לכך מעצם היותם מכריעים איך האדם ניגש למה שמחוצה לו ויודע אותו, איך הוא משתמש עם הדעת וידיעת העולם שחוצה לו, כעניין "ויקרא האדם שמות" של גן העדן, שבא על כל חיה וחיה, וכיצד הוא בורר את הטוב והרע עבורו ואינו מתמזג בחיים באורח טבעי.

האדם אינו חיה טבעית וכאמור האדם הוא אוכל כל (בניגוד לאלו הטוענים היום שהאדם אוכל בשר מובהק (הוא), למעט עשבים שכן אינו מעלה גירה, ועם זאת אכילתו מבוררת, לחם ובשר מבושל. הוא אינו טורף. במהותו הוא מזקק הכול ואוכלו ובכך מעלה את החיים בדרגה. אך יש נקודות חיים כאלו שמהוות נקודת חיות סגורה ושלמה, עד שלאדם אין פריצה בהם, אין לו כוח לברר מפני עוצמתם הסגורה, שנקודת הבירור קשורה בחולשה או חוסר שלמות מסוים של הדבר ששם ניתן לפגוש אותו ולהעלות ולזקק את קיומו.

המפגש המיטיב של האדם זוקק ידיעה אינטימית של החיה שהוא אוכלה, אך בשל עזותה ופראותה של החיה, היא אינה יכולה להתברר ולהזדקק ונכנסת באדם כחץ. ולא רק בגלל שעזותה היא מידה רעה וכמקובל אלא שעזות הטורף אינה ניתנת לצמצום ולעידון וממילא כוח חייו אינו יכול להתברר לפני האדם. ולכן חיה היא המקום האסור ובהמה שהיא יותר עדרית ופחות אינדיבידואלית הוא מקום ההיתר, שכאמור גם בו יש צורך בבירור בהיבטים אחרים.

אך עם זה נמצא שבהיבט זה הבהמה כוללת יותר מהחיה, כי הכוח שבחיה הוא האינדיבידואליות והמסוימות שלה אך הבהמה הבעיה בה הוא כוח הבהמיות הכולל, שהוא השפלות הבשרנית עצמה.

ולכן מידה רעה זו של החיה פחותה בעוצמתה מרעת החזיר, הטמא שבהמות, שהיא רעה שאינה מצומצמת בתחום הרוע המסוים והעוז המגולם בחיה פלונית, אלא שכולה נעדרת אינדיבידואליות ועם זאת כולה סיאוב הבהמיות המתגלם בה באופן עצמי כצורה המושלמת

של הסיאוב הכללי שבבהמיות עצמה. זהו רוע הפוגם בעצם הדעת (כמו עמלק באומות) ולא רק במידה זו או אחרת. ודוק כי עמוק הוא. ולכן הבהמה צריכה בירור גדול בפרטיה כי בה כוח הבהמיות הכללי ודרכה המפגש העיקרי של האדם עם החיים שמחוצה לו, והחיה יש בה כח בהמיות פרטי ומידת עזות פרטית בכל חיה וחיה שהיא טומאה מסוימת וספציפית ולא כללית.

"עץ הדעת טוב" - תיקון האכילה כתיקון הדעת

מתוך זה עלינו להבין כי מכאן, כלומר מהתקרבות האדם אל הקדושה שבספר ויקרא, זאת מכוח השראת השכינה, מתחיל "עץ הדעת טוב" - בירור הדעת בפועל ממש. תיקון הדעת של ספר שמות הוא תיקון משה את הנחש, בירור הטוב שבאדם מתוך כור הברזל הדוחה אותו לצאת אל האור ובכך יכולה לשרות עליו שכינה, זו שנסתלקה בגירוש מגן עדן. אך כל עוד לא התקרב האדם אל הקודש לא התחילה עבודת הבירור בפועל, וכעת בויקרא הוא נעשה באמצעות הבדלה זו, שאינה רק הימנעות וריחוק מהטומאה אלא כולה בסוד הבירור, שהמזבח והאדם יחד מבררים את הטוב בהוויית החיים.

כפי שכשהאדם החל להיות בן תרבות התחיל הוא לברור לו את מאכליו, כך כשהחל שם ה' לחול בקרבו החל הוא להעלות את הטוב אל המזבח ולזקק את תנועת החיים שבו כלפי מעלה. כאמור בפרשיות ויקרא וצו הדבר נעשה בעיקר בשלמים שהוא זבח משותף לגבוה ולאדם. זיקוק זה של החיים מקבל עומק בכך שהוא מברר את תנועתו של האדם עצמו, שאכילתו נעשית אז אכילת גבוה והוא ממצה רק את נקודת הטוב שבעולם ואינו נוגע ברע, עכ"פ שאיפתו אל עבר מיצוי הטוב מן העולם, הקשור גם במין אותו הוא בוחר ובאופן האכילה לפני ה', ואין זו רק טהרנות, גם המינים

להערות: ryehmeir@gmail.com

הטמאים הם חלק מעולמו, אלא שבהם הוא בוחר שלא לגעת, שכן מתוך מכלול החיים הוא מוציא את נקודת הטוב שבו ובכך מעלה הוא את החיים כולם. וזהו הטוב והרע שבבהמה משום שכאמור, המינים הקרויים בהמה מייצגים את מכלול כוחות החיים.

לכן התורה התחילה דווקא ב"זאת החיה אשר תאכל", למרות שעוסקים כאן בעיקר בשלילי, כי העיקר הוא שהחיה מצליחה להיאכל מתוך קדושת אדם ומזבח, והנאכל ממנה הוא מיצוי כל הטוב שבה ולכן בירור כל החי שבעולם. שהכול הוא התכללות החיים לפני ה' מתוך עולם הדעת המבדילה אך באותה תנועה גם מחברת ומכלילה את הכול, אותו יסוד שמרחיק ומבדיל הוא מצד שני מקרב ומאשר לעשות נחת רוח וריח ניחוח לה', במה שכן הותר לקרבה, והוא יורד בחזרה לעולם כברכה וחיים, מתוך הנאתו של ה' "ריח ניחוח אשה לה'", שהחיים הצליחו לברור את הנעלה ולהשיב דרכו את החיים אל מקורם שבקודש העליון.

"עץ הדעת טוב", הוא אם כן תנועת הבירור בחיי האדם ועמו החיים כולם, הנעשים לנחת רוח לה' ועולים מנקודת הפחיתות חזרה אל הקודש, ואזי ה' שמח גם בחטא עץ הדעת שגרם לזיווגים נפלאים כאלו, שהאדם מצליח מתוך ידיעתו הפנימית מלמטה לדעת את הטוב ולהשיב בכך את החיים אל מקורם.

ולויתן טהור הוא כאמור בסוף אלו טריפות (ועלינו לומר שגם "בהמות") ובעתיד יקרב לפני ה' גם הכוחות האימתניים של המציאות אך הכוללים כלויתן, בשונה מהחיה העוצמתית אך הספציפית כאריה ונמר (ואולי גם הם, ושעשע יונק וכו'). וזהו בשחיטת היצר הרע שאז אין צורך בבירורים והעולם יכול להיעלות אל ה' כולו ביחודא שלים.

בקרובי אקדש – מקדשי תירא

[ד] יראה וראיה

אמנם באמת עיקר עניינו של המקדש הוא ביראה, כמצווה עלינו (ימל, כו, ב) 'מקדשי תירא', וכן אנו מוצאים בדוד אחר מיתת עווה 'וירא דוד את ה' פיוס ההוא'. וכן אנו מוצאים ביעקב במקום שהוא מזהה כבית אלהים 'וירא ויאמר מה נזרע המקום הזה אין זה פי אם בית אלהים וזה שער השמים' (בראשית כה, יז).

ומאידך אנו מוצאים שעיקר ענין המקדש הוא בראיה, וכפי שנאמר בפרשת העקדה כאשר נבחר המקום בתחילה 'וירא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בְּהָר ה' יראה' (בראשית כב, יד), וזה מעיקר עניינו של המקדש 'שילש פעמים בשנה יראה כל זכור את פני האדן ה' אלהי ישראל' (שמות לד, כג; כג, יז; דברים מז, ז) ועי' רמב"ם בית הכהונה א, א, שזה מעיקר ענין המקדש 'והזוגים אליו שלוש פעמים בשנה'.

אף כאן ביום השמיני עיקר הענין הוא בכך שה' נראה לישראל 'ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים ... כי היום ה' נראה אליכם' (ט, ג-ד).

אי אפשר שלא להרגיש בשורשים הקרובים של 'יראה' ו'ראיה'. וכבר מצינו לחז"ל שדרשו בהגדה של פסח 'זממורא גדול זה גילוי שכינה, שנאמר או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי ... ובמוראים גדולים' הרי שדרשו את לשון 'מורא' ו'מוראים' בלשון של ראייה וגילוי שכינה. וכן הוא בתרגום (דברים לד, ד) 'זממוראים גדולים – ובחזונו רברבין'. וכן תרגם (כוה, ז) 'זממורא גדול – בחזונו רבא'.

נראה בכל זה שהראיה של הקב"ה היא רק באופן של מורא, ללא המורא אין זה אלא חזיון תעתיקים, ראייה חיצונית שחוסמת את הפנימית. ראייה עקומה המעוותת את מציאות ה' בלב הרואה. לכך ראית כבוד ה' מוכרחת להיות באופן של יראה, ואם רואה שלא באופן של יראה הרי זה כמעוות את מציאות ה', כמחלל את הקודש, כמדמה שהוא רואה ואינו רואה.

כאשר באים לראות ולהיראות בלי יראה, הרי זה כמי שבא ולוקח מן הקודש בכליו, בולע את הקודש ללא היחס האמיתי והנכון, הוא מתייחס לקודש כעוד דבר שהוא חלק מהעולם ועניינו וצרכיו, ולא כעניין הגבוה מן העולם גבוה מעל גבוה.

[ה] כי לא יראני האדם וחי

וזה ענין 'לא תוכל לראות את פני' כי לא יראני האדם וחי' (שמות לג, כ), וכן יראים ישראל במעמד הר סיני 'ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדלה הזאת אם יספיק אנהנו לשמור את קול ה' אלהינו עוד ונמות? כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש במונו ויחי' (דברים ה, כב-כג). וכן אנו מוצאים במנוח 'ויאמר מנוח אל אשתו מות נמות כי אלהים ראינו' (שופטים יג, כב). והיינו שבאמת ראייה מוחלטת של הקב"ה ודאי לא תיתכן, היות ולעולם האדם יקח את זה לכליו באופן שאינו שלם, אי ההשגה בהכרח תעוות ותעקיר את מציאות ה' שלא תהא מוכלת כראוי בלב האדם ובהשגתו, השגה אלוהית זו תחליץ עצמה מליבו של האדם במחיר חייו, שלא תהא חלילה מוכלת באדם בצורה מחוללת, לכך 'לא יראני האדם וחי'.

[ו] הכרבים ולחש התרב המתהפכת

שורש ענין זה אחר שאכל האדם מעץ הדעת טוב ורע, והושש ה' 'פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם', ולכן 'ויגרש את האדם וישכן ממקדש לגן עדן את הכרבים ואת לחש התרב המתהפכת לשומר את דרך עץ החיים' (בראשית ג, כב-כד). והיינו מאחר שהאדם כבר מעורב טוב ורע, וכבר יש לו בחירה לגשת אל החיים, בהכרח לא יעמדו בו החיים בצורה הנכונה והראויה, וכך אף הרוע שלו יקנה את הנצחיות האלוהית, הוא יקח מהאלוהות אך בלי להיות בדרגה הראויה להכיל אותה, לכך הוא גורש מגן עדן, והושמו הכרובים ולחש התרב המתהפכת המונעים מהאדם מלהכיל מהאלוהות בחייו, כאשר מעמדו 'עפר אתה'.

המשכן שבו הארון הוא חזרת החיים לעולם, עץ החיים היא למחזיקים בה, וכדאיתא בע"ז (ה) 'שאלמלא חטאו אבותינו בעגל היו חוזרים במעמד הר סיני שבו ניתנו הלוחות לדרגת עץ החיים, ואף הארון יש לו כרובים הסוככים בכנפיהם על הכפורת, אף הם יש להם חרב המכה את עווה על השל אשר הוא מדמה שהקודש מנוכס אליו. אף הם מלחמים את נדב ואביהו הנכנסים לקודש שלא כראוי. כל המשמרת למשמרת של הכהנים והלוויים סביב הקודש, היא כדי שלא ימותו' כדי שלא יפגשו את הכרובים עם החרב.

[א] ולא תמותו

היום השמיני למילואים הוא היום שהיה צריך להיות היום הנכסף והנעלה ביותר מאז ישיצאו ממצרים, הרי תכלית יציאת מצרים היא 'לשכני בתוכם', תכלית המשכן היא 'ושכנתי בתוכם', והנה בא ומונע היום הגדול 'כי היום הו"ה נראה אליכם', הנה בא עת דודים שנכספו אליה עליונים ותחתונים, אך קרוב ליראיו ישעו לשכון כבוד בארצנו. וכן שנו חכמים 'ויהי ביום השמיני – אותו היום היתה שמחה לפני הקדוש ברוך הוא כיום שנבראו בו שמים וארץ' (מגילה י).

אך באותו היום נהפך לאבל משושנו, 'וימותו לפני הו"ה' וכל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ה', מעשה אחד שלא במקום נענה בתגובה חותכת ומיידית, וגודעת את השמחה העצומה.

אווירת המוות לא מרפה מבני אהרן, כל האזהרות על המשכן מלווים בזה, 'ויפתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים ושמרתם את משמרת ה' ולא תמותו' (הלל), 'ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו ולא תמותו ... ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו כי שמן משחת ה' עליכם ... ויון ושכר אל תשת אתה ובניך אתה בבאכם אל אהל מועד ולא תמותו' (י, ו-ט).

כן אנו מוצאים אף לאחר חודש כשה' מזהיר את משה לגבי הלויים בצורה חריפה יותר 'וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר: אל תבשרתו את שכב משפחת הקהתי מתוך הקלום: וזאת עשו להם וחי ולא ימותו בגשתם את קדש הקדשים אהרן ובניו יבאו וישמו אותם איש איש על עבדתו ואל משאו: ולא יבאו לראות כבולע את הקדש וימותו' (במדבר ד, יז-כ).

[ב] וימת שם עם ארון האלהים

אף בהפטר אנו קוראים על תנועה אחת שמשביתה את השמחה הגדולה והקדושה כשדוד מעלה את הארון בשמחה גדולה, 'ויבאו עד גרן נכון וישלח עזא אל ארון האלהים ויאמרו בו פי שטמו הקרב: ויחר אף ה' בעזה ויבכו שם האלהים על השל וימת שם עם ארון האלהים, ותמיהה עולה מאליה מפני מה ככה חרה אף ה' בעווה על שליחת ידו עד כדי מוות מידי, מפני מה ככה להשביט את השמחה הגדולה והחביבה הנעשית לשם ה' צבאות? תמיהה זו מובעת מיד בצורה חריפה, ובאותו משקל בו ה' המית את עווה 'ויחר לדוד על אשר פרץ ה' פרץ בעזה ויקרא למקום ההוא פרץ עזה עד היום הזה: וירא דוד את ה' פיוס ההוא ויאמר איך יבוא אלי ארון הו"ה' (שמואל ב ו, ו-ט).

[ג] כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות

ובאמת יש לנו להבין עניין זה, איך יתכן שה' אלהים חיים, שברוחו הגדולה נפה נשמות חיים באדם, והוא מלך הפץ בחיים ובקיום האנושי, וביותר הפץ הוא בישראל שנקראו בנים למקום וירד לעולם להציל את ישראל ממות לחיים, ועליו אומר משה לישראל 'אתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום'. כל סטייה קלה מביאה למוות מידי. מה שודאי גורם לישראל שבאותו דור ולכהנים וללוויים שמביב המקדש, שיותר קרובים הם למוות מהחיים.

וכן תמיד בני ישראל אחר פרשת קרח 'ויאמרו בני ישראל אל משה לאמר הן גוענו אבדנו בלנו אבדנו: כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות האם תמנו לגוע' (במדבר יז, ז-כח). ואף שם בתשובת ה' למשה (פרק יח) מלאים דבריו ואזהרותיו באיום המוות 'ויאמר ה' אל אהרן אתה ובניך ובית אביך אתה תשא את עון המקדש ... וגם את אהרן משה לוי שכב אביך הקרב אתה ויליו עליך וישרתוך ואתה ובניך אתה לפני אהל העדת: ושמרו משמרתך ושמרת כל האהל אך אל בלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימותו גם הם גם אתם ואתה ובניך אתה תשמרו את בזהנתכם לכל דבר המזבח ולמפית לפרכת ועבדתם עבדת מתנה אמן את בזהנתכם וזהו הקרב ימות: ... ולא יקרב עוד בני ישראל אל אהל מועד לשאת חטא למות: ועבד הלוי הוא את עבדת אהל מועד וזהו ישא עונם ... ולא תשא עליו חטא בהרימכם את הקלבו ממנו ואת קדשי בני ישראל לא תחלו ולא תמותו'.

ובעזרא (נחמיה ו, יא) שאומר נחמיה על העצה להתחבא בבית ה' ימי כמנוי אשר יבוא אל התיכל וחי'.

בני קורח אומרים (תהלים פד, ב-ג) 'מה יידידות משכנותיה ה' צבאות: נקספה וגם פלטה נפשי לחצרות ה' לפי ובשירי ירגנו אל אל חי'. אך לכאורה כל אזהרות אלו בצל המוות המרחף שוב ושוב, מנוגדות להרגשה זו של מקום השכינה כמקום של ידידות?

הערות בהלכה בענייני הפרשה

א] הערות בידי קריעה

ובגדיכם לא תפרמו (י,ו).

אבל חייב בקריעה דקאמר להו רחמנא לבני אהרן לא תפרמו מכלל דכולי עלמא מוחיבי (מו"ק מו.).

א. הנה דין קריעה על אביו ואל אמו הוא עד שיגלה את ליבו, וצריך לקרוע את שפת הבגד (מו"ק כב.), והיינו שעיקר ענין הקריעה הוא במקום זה. והיינו מעמא ששאר בגדים שאינם כלל באזור זה של הגוף אינם חייבים בקריעה, ולכן אי"צ לקרוע מכנסים או כיפה וכדו'. ולכא' נראה לפי"ז שמי שהלובש חליפה שאינה סגורה ולעולם החלק שכנגד ליבו וכנגד הצוואר פתוח, וזה בגד ללא שפה תחת הצוואר ואינו כנגד הלב, ואי"צ לקרועו כמו שאי"צ לקרוע מכנסים. ואמנם העולם לא נהגו כן, רק לגבי מקום המקדש סומכים לקרוע רק את החולצה, ובוזה נראה מנהגם נכון.

ב. במו"ק (כב:) מבואר דלכו"ע על אביו ואמו צריך להבדיל קמי שפה דכתיב 'דכתיב ויחזק בבגדיו ויקרעם לשנים קרעים שנראין קרועים כשנים'. ועי' רש"י דמבואר שהקריעה צריכה להיות בבית הצוואר, וכ"כ יותר להדיא ר"י מלוניל ונמו"י על הרי"ף (יד.) והובא בבי"ו י"ד (שם, יב.). והנה בחולצות של ימינו רגילים לקרוע בין כפתור אחד למשנהו כנגד הלב. ולכא' דאי"צ קריעה כדון כשקורע על אביו ואמו (ולרמ"א אף על שאר קרובים) או ירושלים והמקדש, שאי"צ קריעה קמי שפה, שהרי ע"י הכפתור צד העליון של הבגד נראה כתקנו. ועיקר ענין 'קמי שפה' הוא שיהא הבגד נראה כשני חלקים, וכאן שהוא מחובר מלמעלה כדרכו ע"י כפתורים אי"צ נראה כשנים קרעים, וזמי שמתקשש שזה נחשב 'שפה' כיון שאין הכפתור עושה חיבור לבגד, א"כ לדעת שו"ע ואחרונים (או"ח יב) יהא טעון ציצית בד' כנפות החולצה שהרי הכפתור אינו חיבור, ונזהר בזה תרתי דסתרי. אף איפכא אי"ז תרתי דסתרי, שאפ"ל כפתורים אינם חיבור, אף לענין קריעה בעינן שיהיה קרוע מצוארו כדי שיראה הבגד 'שנים קרעים' כמבואר בגמרא. על כן נראה למעשה שצריך לקרוע מתוך צוואר החולצה כשהוא סגורה, עד ליבו.

ג. העולם נהגו להקל בענייני קריעה, אין קורעים על חכם שמת, ולא על ערי יהודה וירושלים ועל מקום המקדש, ואין קורעים בשעת יציאת נשמה, ואף שודאי יש מקפידים, אך המנהג הרווח להקל בכל זה, ולכא' זה שלא כדון כלל. והשבתי סברא שיותר יש להקל בזמננו בידי קריעה, דהנה בזמננו אף אחר שקרעו את הבגד המשיכו להשתמש בו, והייתה הקריעה אות של אבלות בבגד, וכמו שמצינו במו"ק (כב:) מתי מותר לשלול ומתי לאחות, ותדע שבגד שנקרע עדיין מקבל טומאה כיון שראוי לתשמיש. אך בזמננו בגד שנקרע אין לו תקנה ותשמיש כלל ותיכף זורקים אותו לאשפה. וקרב שלא בזה נאמר דין קריעה שעניינה שיהא בגד קרוע שיוצא עימו לשוק, וכך יש על בגדו סימן אבלות, אך אם תיכף שקורעו כבר נפסל מתשמיש ואינו בגד עוד ומוסתבר שבזמננו אף אינו מקבל טומאה שאין מה לעשות עימו, ואינו אף כנע"ג לעניים. וצ"ע, בזה אין סברא שצריך לזרוק חולצה לאשפה, ולא בכחי מיירי. ואף שודאי עיקר הדין לקרוע כמבואר בדינא דגמרא, אך מ"מ נראה שיש בזה כדי לימוד זכות על המקילים בזה.

ב] ביסוד דין מקוה

מְקַל הַאֲבֵל אֲשֶׁר יֵאָבֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מִיָּמָא וְכָל מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: ... אֵף מַעֲיָן וְבוֹר מְקוֹה מִיָּה יִהְיֶה טָהוֹר.

הנה טהרת מעיין בור מקוה מים לא התפרש בתורה בידיני טהרת הטמאים ברחיצתם או בטבילתם, אלא בידיני טומאת אוכלים משרצים ושרא טומאות. ונתפרש בתורה שכלים ואוכלים מקבלים טומאה, וכן נתפרש שאף כל משקה הנמצא בכלי מקבל טומאה 'כל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', אך מאידך 'מעיין ובור מקוה מים יהיה טהור' והם אינם מקבלים טומאה. והמבואר מניגוד זה בין 'משקה אשר ישתה בכלי' ל'מעיין ובור מקוה מים', שמים בכלי הרי הם מוגדרים כאוכל ומשקה האדם, ולכן מקבלים טומאה. משא"כ מעיין ובור הם מכלל העולם עצמו ועדיין לא הוגדרו להיות משקה, וכשם שעפר הארץ אינו מטמא, ופרי מחובר אינו מטמא, כך מים שבקרע טהורים בין אם משום שמחברים והם חלק מהעולם, בין אם משום שעדיין לא חל עליהם הגדרת משקה. ורק משקה בכלי שהוחשב למשקה מקב"ט.

להערות ותגובות 8484973@gmail.com

ובידוע, דין טהרת מקוה הוא תוצאה של דין טהרת מים שבקרע, אך מים שאינם בקרע שעלולים לקבל טומאה אם רוחץ בהם הטמא הרי הוא מטמא אותם ואין יטהרוהו. ורק מים שבקרע שאינם מקבלים טומאה מטהרים את הבא בתוכו. ולכן שתי המעלות הראשונות אינן בכלל מקוה להטביל בו, אך כיון שמימי טהורים ואין מקבלים טומאה כל אחד בדינו, לכך אף זה בכלל מעלות המקוואות. ומבואר בזה כמשנ"ת שעיקר דין מקוה נובע מדין טהרת המים עצמם, אלא שלטובל בהם בעינן גם שיהיה בהם שיעור מקוה, אך עצם דין טהרת המקוה הוא משום טהרת המים שאינם מכלל חפצי האדם מאכליו ומשקיו, אלא מים שהם חלק מהטבע ועדיין לא באו תחת יד האדם להיות ממשקיו.

ואף האוגר בבורות מי גשמים לשתיה, אין הם מוגדרים להיות משקה של האדם, כיון שהמים מאלהם זורמים ונכנסים למקוה, ואף כאשר הוא התווה את כיוון המים, או פקס על גג ביתו עד שישפכו לבור, אין זה אלא פעולה בקרע המקבלת את המים, ולא פעולה במים עצמם שהם מחוברים לקרע, ועדיין לא באו אל האדם להיות ממשקיו.

אמנם יש להעמיק יותר, שלעולם הקרע מוגדרת לעצמה ומנותקת מהאדם, וככל דינים שמצאנו בקרע, כגון שקרע אינו נאסר משום נעבד ז'לא ההרים אלהים' והיינו משום שאין כח ביד האדם להגדיר את הקרע עצמה, רק ממלטים שתחת יד האדם ממש ליטלם מהכא להתם, יד האדם שולטת בהם להגדיר את מהותם ואת דינם, אבל הארץ לעולם עומדת לעצמה, כביכול תופסת היא בעצמה, ואינה נותנת לאדם להחיל עליה את הגדרותיו שלו. והרבה דיני קרע ומחובר קשורים לעיקרון זה.

ולכן אף לגבי טהרת המים שבקרע, עצם זה שהם מצויים בקרע שהיא אינה ניתנת כלל להגדרות האדם, מים אלו במהותם עומדים לעצמם ואינם ניתנים להגדרה אנושית, ואף אם יעשה בהם האדם מעשה כל שהוא, הרי אהיות הקרע בהם אלימה יותר, ואין לאדם אפשרות להגדירם כמשקה שלו. ואף בור מים העומד לשתיה הרי הוא מכלל 'מקוה המים' שאין בו תפיסת יד אדם.

ושמא כאן באים אנו אף להגדרת טהרה חיובית, לא רק שהאדם אינו תופס בהם ולכן אינם נטמאים, אלא עצם החיבור למים שבכריאה מששת ימי בראשית, זה עצמו מקור טהרה, וחיבור לנקודת הראשית של העולם, כפי שהוא נברא על ידי הא-להים לפני ששולטים בהם המוות והטומאה.

אמנם באמת לכאורה זה החילוק בין מקוה למעיין, ג' מעלות ראשונות במקוה, וג' מעלות אחרונות במעיין. המעיין שעיקרו 'מים חיים' אכן יש בו 'מקור נפתח לחטאת ולנדה' והוא יש בו שפיעת חיים וטהרה. ואילו המקוה טהרתו רק בכך שיד האדם אינה תופסת בו, וממילא מימי טהורים כמו הקרע. אך עדיין נראה שאף במקוה מים יש גם מענין טהרה זו של חיבור להיים הראשונים, אלא שכאן אין זה בשפיעה ואין כאן חיבור ישיר, רק תולדה של שפיעה זו, שצריך האדם לא להרס אותה.

ג] לשונות התורה על מים ברשות האדם

וְכָל מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא

בדרך ההיטמאות של מי גבאים שנינו במקוואות (א,א-ג) 'שתה טמא, מלא בכלי טמא, נפלו מים טמאים'. ויל"ע למה נקטו דווקא ג' דוגמאות אלו, ולא דוגמאות אחרות יותר שכיחות כגון הדיח פירות או ידיו [שזה מוזכר במשנה רק לגבי דרך ההיטמאות מהמקוה, ולא לגבי טומאת המים עצמם, אף שודאי לדינא אין חילוק].

ונראה שדוגמאות אלו יוצאים מהא דכתיב בקרא 'וְכָל מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא'. א. 'כל משקה' – נפלו מים טמאים. ב. 'אשר ישתה' – שתה טמא. ג. 'בכל כלי' מילא בכלי טמא.

ואף שבפשטיה דקרא כולם ענין אחד, חז"ל דקדקו שיש כאן ג' עניינים בהחשבת המים להיות ממשמשי האדם כאוכלים ומשקים. א. עצם זה שהמים כבר עמדו כמשקה. ב. שהאדם שותה אותם. אף כשאינו מכלי, אלא מהארץ. ג. שהמים נאגרים בכלי והם שמורים אצל האדם. והם ג' עניינים בהחשבת המים שאינם עוד כקרע כעצים ואבנים כימים וכנהרות.

לאור תמצית ספרי 'מעמקי ים' על הל' פסח שבגליון הקודם, וההתעניינות בספר שבעקבותיה. הנני לצרף בזה קישור [לתוכן עניינים ודוגמא](#). לרכישה ב50 ש"ח ניתן לפנות אלי במייל.

קישורים למאמרים נוספים: א. [סדר ספר ויקרא](#) – יש בו הרחבה על מיתת בני אהרן ועל מקומם של פרשיות הטומאה. ב. [מאמר לפרשת שמני](#) (מאמר שבועי תשפ"ד). ג. [ביאור עניני הטומאה](#).

בסייעתא דשמיא

סדר מבנה ומשמעות

בחמשה חומשי תורה

הרב חיים מצגר

מבנה פרשת איסורי וטומאת מאכלות

רבים מדיני איסורי המאכלות, טומאתן וטהרתן, כפולים הם. רז"ל הסבירו בדרך הדרש, והמפרשים פירשו בדרך הפשט, ואנו למבנה של פרשיה נשים פנינו.

הפרשה נחלקת לפסקאות, כשלכל פיסקה יש פתיחה, ולרובן יש גם חתימה מעין הפתיחה. כך שרוב כפילויותיה של הפרשה משמשות כפתיחה וחתימה לפיסקה, יהא פשרן אשר יהא.

(א) וידבר ה' אל משה ואֵל אהרן לֵאמֹר אֱלֹהִים:

(ב) דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר

זאת החֲזִיָּה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ מִכָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ:

(ג) כֹּל מִפְּרֶסֶת פְּרֶסֶה וְשִׁסְעַת שִׁסְעַת פְּרֶסֶת מַעֲלַת גֵּרָה

בְּבִהֶמָה אֹתָהּ תֹּאכְלוּ:

(ד) אֲךְ אֵת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמִּפְּרֵי הַפְּרֶסֶה

טֶמֶא הוּא לָכֶם:

אֵת הַגִּמְלָה כִּי מַעֲלָה גֵּרָה הוּא וּפְרֶסֶה אֵינָנו מִפְּרֵי

טֶמֶא הוּא לָכֶם:

(ה) וְאֵת הַשֹּׁפֶן כִּי מַעֲלָה גֵּרָה הוּא וּפְרֶסֶה לֹא יִפְרִים

טֶמֶאָה הוּא לָכֶם:

(ו) וְאֵת הָאֲרֻנֶּבֶת כִּי מַעֲלַת גֵּרָה הוּא וּפְרֶסֶה לֹא הִפְרִיסָהּ

טֶמֶא הוּא לָכֶם:

(ז) וְאֵת הַחֲזִיר כִּי מִפְּרֵי פְרֶסֶה הוּא וְשִׁסְעַת שִׁסְעַת פְּרֶסֶה וְהוּא גֵּרָה לֹא יִגַּר

טֶמֶאִים הֵם לָכֶם:

(ח) מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכְלוּ וּבִנְבִלָתָם לֹא תִגְעוּ

(ט) אֵת זֶה תֹּאכְלוּ מִכָּל אֲשֶׁר בַּיָּמִים

כָּל אֲשֶׁר לוֹ סִנְפִיר וְקִשְׁקֶשֶׁת

בַּיָּמִים בַּיָּמִים וּבִנְחָלִים אֹתָם תֹּאכְלוּ:

(י) וְכָל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סִנְפִיר וְקִשְׁקֶשֶׁת בַּיָּמִים וּבִנְחָלִים מִכָּל שְׂרָץ הַיָּמִים וּמִכָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר בַּיָּמִים שָׁקֵץ הֵם לָכֶם:

(יא) וְשָׁקֵץ יִהְיוּ לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכְלוּ וְאֵת נִבְלָתָם תִּשְׁקְצוּ:

(יב) כָּל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סִנְפִיר וְקִשְׁקֶשֶׁת בַּיָּמִים שָׁקֵץ הוּא לָכֶם:

(יג) וְאֵת אֵלֶּה תִּשְׁקְצוּ מִן הָעוֹף לֹא יֹאכְלוּ שָׁקֵץ הֵם

אֵת הַנֶּשֶׁר וְאֵת הַפֶּרֶס וְאֵת הָעֶזְנִיָּה: (יד) וְאֵת הַדָּאָה וְאֵת הָאֵיָּה לְמִינֶהּ: (טו) אֵת כָּל עֹרֵב לְמִינֹ: (טז) וְאֵת בַּת הַיַּעֲנָה וְאֵת הַתְּחֹמֶס וְאֵת הַשְּׁחָף וְאֵת הַנֶּץ לְמִינֶהּ: (יז) וְאֵת הַכּוֹס וְאֵת הַשִּׁלֵּף וְאֵת הַיָּנְשׁוּף: (יח) וְאֵת הַתְּנַשְׁמַת וְאֵת הַקָּאָת וְאֵת הָרָחֶם: (יט) וְאֵת הַחֲסִידָה הָאֲנָפָה לְמִינֶהּ וְאֵת הַדּוֹכִיפַת וְאֵת הָעֵטְלִף:

(כ) כָּל שְׂרָץ הָעוֹף הַהֵלֶךְ עַל אַרְבַּע שָׁקֵץ הוּא לָכֶם:

(כא) אֲךָ אֵת זֶה תֹאכְלוּ מִכָּל שְׂרָץ הָעוֹף הַהֵלֶךְ עַל אַרְבַּע אֲשֶׁר (לא) לוֹ כָּרְעִים מִמַּעַל לְרַגְלָיו לִנְתֹר בָּהֶן עַל הָאָרֶץ:

(כב) אֵת אֵלֶּה מֵהֶם תֹאכְלוּ אֵת הָאֲרָבָה לְמִינוֹ וְאֵת הַסִּלְעָם לְמִינֵהוּ וְאֵת הַחֲרָגֵל לְמִינֵהוּ וְאֵת הַחֲגָב לְמִינֵהוּ:

(כג) וְכָל שְׂרָץ הָעוֹף אֲשֶׁר לוֹ אַרְבַּע רַגְלִים שָׁקֵץ הוּא לָכֶם:

(כד) וְלֹאֵלֶּה תִּטְמְאוּ כָּל הַנִּגְעַת בְּנִבְלָתָם יִטְמָא עַד הָעֶרֶב: (כה) וְכָל הַנֶּשֶׂא מִנִּבְלָתָם יִכָּבֵס בְּגִדְיוֹ וְיִטְמָא עַד הָעֶרֶב:

(כו) לְכָל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הוּא מִפְּרֹסֶת פְּרוֹסָה וְשִׁסַּע אֵינָנָה שִׁסְעַת וְגֵרָה אֵינָנָה מַעֲלָה טְמֵאִים הֵם לָכֶם כָּל הַנִּגְעַת בָּהֶם יִטְמָא:

(כז) וְכָל הַזֵּלֶךְ עַל כַּפָּיו בְּכָל הַחַיָּה הַהֹלֶכֶת עַל אַרְבַּע טְמֵאִים הֵם לָכֶם

כָּל הַנִּגְעַת בְּנִבְלָתָם יִטְמָא עַד הָעֶרֶב: (כח) וְהַנֶּשֶׂא אֵת נִבְלָתָם יִכָּבֵס בְּגִדְיוֹ וְיִטְמָא עַד הָעֶרֶב

טְמֵאִים הֵמָּה לָכֶם:

(כט) וְזֶה לָכֶם הַטְּמָא בְּשִׂרְץ הַשָּׂרִץ עַל הָאָרֶץ

הַחֹלֵד וְהָעֶכְבֹּר וְהָצִב לְמִינֵהוּ: (ל) וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְטָאָה וְהַחֲמָט וְהַתְּנַשְׁמַת:

(לא) אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׂרִץ

כָּל הַנִּגְעַת בָּהֶם בְּמָתָם יִטְמָא עַד הָעֶרֶב:

(לב) וְכָל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמָתָם יִטְמָא

מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בָּגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שֶׁק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מְלֹאכָה בָּהֶם בַּיָּמִים יוֹבֵא וְיִטְמָא עַד הָעֶרֶב וְיִטְהַר:

¹ לפיסקה זו אין חתימה, וכנראה מסתמכת על חתימת הפיסקה הבאה שהיא מעניינה.

(לג) וְכָל כְּלִי חָרָשׁ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כָּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאִתּוֹ תִּשְׁבְּרוּ:

(לד) מִכָּל הָאֲכָל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבֹא עָלָיו מִיָּם יִטְמָא

וְכָל מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא:

(לה) וְכָל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנְּבִלָתָם עָלָיו יִטְמָא

תִּנּוֹר וְכִידִים יִתֵּן טַמְאִים הֵם וְטַמְאִים יִהְיוּ לָכֶם: (לו) אֵךְ מַעֲזָן וּבֹר מִקְוֵה מַיִם

יִהְיֶה טָהוֹר

וְנִגְעַת בְּנִבְלָתָם יִטְמָא:

(לז) וְכִי יִפֹּל מִנְּבִלָתָם עַל כָּל זֶרַע זָרֹעַ אֲשֶׁר יִזְרַע טָהוֹר הוּא:

(לח) וְכִי יִתֵּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנְּבִלָתָם עָלָיו טַמָּא הוּא לָכֶם:

(לט) וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לֶאֱכֹלָה

הַנִּגְעַת בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעֶרֶב:

(מ) וְהָאֲכָל מִנְּבִלָתָהּ יִכָּבֵס בְּגָדָיו וְטַמָּא עַד הָעֶרֶב

וְהַנֶּשֶׂא אֶת נִבְלָתָהּ יִכָּבֵס בְּגָדָיו וְטַמָּא עַד הָעֶרֶב:

(מא) וְכָל הַשָּׂרֵץ הַשָּׂרֵץ עַל הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל:

(מב) כָּל הַזֵּלֶף עַל גִּחֹן וְכָל הַזֵּלֶף עַל אֲרָבֶעַ עַד כָּל מִרְבֵּה רִגְלָיו

לְכָל הַשָּׂרֵץ הַשָּׂרֵץ עַל הָאָרֶץ לֹא תֹאכְלוּם כִּי שֶׁקֶץ הֵם:

← (מג) אֵל תִּשְׁקָצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשָּׂרֵץ הַשָּׂרֵץ וְלֹא תִטְמְאוּ בָהֶם וְנִטְמָתֶם בָּם:

(מד) כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדְּשֶׁתֶם וְהִיִּיתֶם קְדוֹשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי

← (מה) וְלֹא תִטְמְאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשָּׂרֵץ הָרֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ: (מה) כִּי אֲנִי ה' הַמַּעֲלֶה

אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵהֵיט לָכֶם לֵא-לֹהִים וְהִיִּיתֶם קְדוֹשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי:

(מו) זֹאת תּוֹרַת הַבְּהֵמָה וְהָעוֹף וְכָל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׁת בַּמַּיִם וְלְכָל נֶפֶשׁ הַשָּׂרֵץ עַל הָאָרֶץ:

(מז) לְהַבְדִּיל בֵּין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר וּבֵין הַחַיָּה הַנֶּאֱכָלֶת וּבֵין הַחַיָּה אֲשֶׁר לֹא תֹאכְלָה:

וסדרן של פיסקות הפרשה: בהמות בעלות שתי סימנים או סימן אחד, דגים, עופות, שרץ העוף, בהמה שיש לה סימן אחד², חיות שאין להן סימן כלל, שמונה שרצים, בהמות המותרות באכילה, שאר שרץ הארץ.

² ליתר דיוק חצי סימן – מפרסת פרסה ושסע איננה שוסעת'. לרש"י זה הגמל שפרסתו פרוסה ואינה שסועה, לרשב"ם זה הסוס והחמור שיש להם פרסה שלמה שאינה שסועה.

סדר זה אינו לפי מיני החיות, אלא לפי דיניהן:

דיני אכילה: בהמות המותרות והאסורות – סימני הבהמה המותרת; דגים המותרים והאסורים – סימני הדגים המותרים; עופות האסורים – רשימת העופות האסורים; שרץ העוף האסור והמותר – רשימת מיני שרץ העוף המותר ומקצת סימניו.

ברשימה זו קדמו דגים לעופות³, היות שיש להם סימנים, כבהמה. ואף פתיחת דיניהם 'את זה תאכלו', כבהמה שפתיחת דיניה 'זאת החיה אשר תאכלו', ושלא כעוף שפתיחת דיניו 'זאת אלה תשקצו'⁴.

דיני טומאה: בהמה שיש לה סימן אחד, חיה שאין לה סימן כלל, שרצים, בהמה המותרת. רשימה זו בסדר יורד, לפי דרגות ריחוקם⁵. אך בהמה המותרת נמצאת בפני עצמה, לבסוף. כפי שמנסחת התורה 'וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה' – הבהמה המותרת אינה בכלל 'ולא לה תטמאו' 'ולא לה הטמאים', שכן טומאתה רק במקרה.

דיני טומאת אוכלים וכלים פורטו דוקא בטומאת שרצים היות שהיא האחרונה שבדרגות, כחתימה לשלושת המטמאים. או היות שהיא הקלה שבטומאות, שאין נוהג בה טומאת משא. או היות ששכיח יותר מגע שרצים באוכלים וכלים.

דיני אכילה: איסור שרץ הארץ.

דיני אכילה של שרץ הארץ נפרדו משאר דיני אכילה שברשימה הראשונה, לסדרם לאחר דיני שמונה שרצים שנמצאים בתוך דיני הטומאה, וגם להסמיכם לחתימת הפרשה שמתמקדת בשיקוצו וטומאתו של שרץ הארץ.

בכך הפרשה כולה מקבלת מבנה של חתימה מעין הפתיחה: דיני אכילה – דיני טהרה – דיני אכילה.

לתגובות w0583247462@gmail.com

³ בדרך כלל הסדר הוא בהמה-עופות-דגים או דגים-עופות-בהמה; כגון בסוף הפרשה, פסוק מו: **זאת תורת הבהמה והעוף וכל נפש החיה הרמשת במים ולכל נפש השרצת על הארץ.**

⁴ בפרשת איסורי אכילה שבחומש דברים (פרק יד), קדמו דגים לעופות, למרות ששם גם דיני העופות פותחים במותרים 'כל צפור טהורה תאכלו'.

⁵ בכוונה לא נקטתי 'שיקוצם', שכן התורה אינה מגדירה את הבהמות ושמונה שרצים כשקץ. אפשר שלאמיתו של דבר חיה שאין לה סימן ושמונה שרצים [או רק שמונה שרצים] הינם בכלל שיקוצ, ולא כתבתם התורה כאן היות שפיסקאות אלו עוסקות בטומאה ולא בשיקוצ. בהמה שיש לה סימן אחד וודאי אינה בכלל שיקוצ, שכן גם בדיני איסור האכילה קבעתם התורה בלשון טומאה ולא בלשון שיקוצ.

אהבת ציון – הרב צבי אריה סטפנסקי

הררי ציון – הלכות אחר הפסח וספירת העומר

- א. יש לתמוה על הסומכים על המכירה לנכרי להיפטר מבדיקה. אך אין סומכין על המכירה לאחר הפסח. שאם פשיטא להו שאין המכירה מועלת, איך סומכים עליה להיפטר מבדיקה. ואם היא מועלת עכ"פ להיפטר מחובת בדיקה דרבנן, תועיל להתיר חמץ לאחר הפסח דרבנן, וצ"ע.
- ב. יש לצדד להתיר באכילה לאחר הפסח תערובת חמץ, אע"פ שנתערב החמץ קודם הפסח. אם בכל התערובת כולה לא היה כזית בפסח. שבזה אין איסור בל יראה, וחובת ביעורו אינה אלא מדרבנן, ובחייב ביעור דרבנן יש לסמוך להקל להתיר באכילה¹. ופשוט שלגבי זה יש לדון שיעור כזית כפי עיקר הדין שהוא כזית בינוני המצוי בזמנינו.
- ג. השוכח לספור ספירת העומר באחד מכל הימים חוץ מן היום הראשון, נראה עיקר להלכה שיש לו לספור בשאר הימים בברכה².
- ד. שמיעת כלי זמר הנהוגה בדורינו, שאינה מאורע של שמחה, אלא אדם לפי דרכו ועיסוקו בעסקים אחרים שומע כלי זמר להנאתו, נראה שא"ז דומה לריקודים ומחולות שנאסרו ע"י הפוסקים³.
- ה. אפילו אם לא נסמוך להקל בזה בימי בין המצרים, בימי העומר נראה שיותר יש לסמוך להקל בזה⁴.

¹ בשו"ע סו"ס תמ"ז פסק ע"פ הריב"ש שחמץ נוקשה שחובת ביעורו מדרבנן אינו אסור בהנאה אחר הפסח, כיון שלא עבר עליו בבל יראה. ומקורו של הריב"ש הוא מהר"ן. והנה בריב"ש מבואר שעכ"פ אסור באכילה, אך האחרונים תמהו, דמה"ת ואם לא קנסו רבנן מי שלא עבר בבל יראה דאורייתא מה"ת שבאכילה קנסו, עד שהחזו"א ר"ל דט"ס היא בריב"ש. ונראה שלהלכה יש לסמוך להקל בדרבנן, על המג"א והחזו"א המתירים גם באכילה. והנה בתערובת חמץ נחלקו הראשונים אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת פרס אם עובר עליה בבל יראה, ומסברא היה נראה לחלק בין תערובת שיכול להפריד את רכיביה, ולאכול ממנה כזית חמץ בכדי אכילת פרס, לבין תערובת שכבר א"א להפריד את רכיביה ולאכול את החמץ כזית בכדי אכילת פרס. שהרי טעם איסור בל יראה הוא משום חיוב כרת שיש באכילה. כמ"ש (שמות יב טו) אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה... ונאמר: (שם יט) שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה... וכל שא"א לבוא בו לידי חיוב כרת, אין עוברים עליו בבל יראה. אמנם אפילו להסוברים שעוברים בבל יראה על חמץ בתערובת, נראה שאין זה אלא בשיש כזית חמץ בכל התערובת, אבל בשאין בכל התערובת כזית חמץ, אין עוברים. שהרי אין חובת ביעור כלל בלא כזית חמץ, כמבואר בריש ביצה. ואף שמדרבנן נראה שיש חובת ביעור באוכל שיש בכללו כזית, אע"פ שבחמץ שבו אין כזית, שכל שיש בו חשש אכילת איסור חייבו רבנן לבערו, עכ"פ בחובת ביעור מדרבנן אין איסור אכילה כמו שנתבאר. ואף אם לו כלים רבים, ובצירוף כולם יש כזית, כיון שבכל כלי יש פחות מכזית, הרי כשם שהכלי מצרף לחיוב ביעור כך הוא מחלק, וממילא כל שאין בכלי אחד כזית חמץ, אין עליה חיוב ביעור מה"ת והיא מותרת באכילה לאחר הפסח.

² התוס' והרא"ש שהובאו בב"י סי' תפ"ט כתבו בשם בה"ג שאם שכח מלספור יום אחד שוב אינו סופר, וחלקו עליו. אמנם הר"ן כתב בשמו שרק בשכח בלילה הראשון מלמנות אינו סופר בשאר הלילות. וז"ל בה"ג שלפנינו בהלכות מנחות. מר רב יהודאי גאון הכי אמר היכא דלא מנה עומר לילה קמא לא מאני בשאר לילותא, מאי טעמא, דבעינא שבע שבתות תמימות ולילות, אבל בשאר לילותא היכא דלא מנה מאורתא מאני ביממא ושפיר דמי. ובדבריו מתבאר חילוק בין היום הראשון לשאר הימים, לגבי למנות ביום, שאת הלילה הראשון א"א להשלים ביום, אבל את שאר הימים אפשר להשלים ביום. אך לא נתבאר מה הדין אם שכח בלילה השני וביומו, אם יכול להמשיך לספור בשאר הימים. ורס"ג שכתב גם הוא כרב יהודאי לענין הלילה הראשון, כתב בהדיא שאם שכח בשאר הימים ממשיך לספור. וכן הבין רב האי [המובא ברי"ף גיאת] בדברי רב יהודאי. וכן הבין הרי"ד. וא"כ יש לנו ספק בדעת רב יהודאי מה הדין בשכח הספירה בשאר הימים. ומנגד ברורה לנו דעת רב סעדיה ורב האי ורב כהן צדק. והתוס' והרא"ש והרי"ד וראשונים רבים נוספים שהסכימו שאין יום מעכב את חברו. ולא נניח פשיטות כל אלו הראשונים ונחוש לספק בדעת רב יהודאי, ובפרט כשהגאונים הסומכים אליו בזמן ובמקום, הבינו שאין כוונתו אלא ללילה הראשון.

³ במג"א ריש סי' תצ"ג כתב שנהגו לאסור ריקודין ומחולות של רשות בימי העומר. ובפמ"ג בהלכות ת"ב (תקנ"א ס"ק י) כתב וז"ל: וישראל שפרנסתו כלי זמר אצל אינו ישראל בבית משתאות, יראה כדי פרנסה שרי ודאי. ומזה יש שלמדו לאיסור כלי זמר. אך שם להדיא דיבר על המזמר בבית משתאות, שזהו זמר של שמחה, ואין נראה לדמות לזה זמר של תענוג והנאה.

⁴ שאבלות על החורבן, היא מיסודי היהדות, והפליגו חכמים במעלתה, ועיקרי דיניה נתקנו ע"פ חכמים. ואף שאבלות מ"ז בתמוז לא תקנוה חכמים, מכל מקום היא ענף מאבלות החורבן, וכל קיום נוסף של אבלות על החורבן ראוי להדר בו, גם אם אינו מעיקר הדין. אבל אבלות תלמידי ר"ע, שאין לה יסוד בתלמוד, וגם אין אנו רואים שום צדיק שמרוב חסידותו ירבה באבלות זו יותר מן הדין, הבו דלא להוסיף עלה, יותר מן המפורש בזה.

שיר ציון – תלמידי ר"ע (ח"א)

גרסינן ביבמות (סב:) ר"ע אומר: לימד תורה בילדותו – ילמוד תורה בזקנותו, היו לו תלמידים בילדותו – יהיו לו תלמידים בזקנותו, שנאמר: בבקר זרע את זרעך וגו'. אמרו: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא, מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם, עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום, ושנאה להם רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעה. תנא: כולם מתו מפסח ועד עצרת. אמר רב חמא בר אבא, ואיתימא ר' חייא בר אבין: כולם מתו מיתה רעה. מאי היא? א"ר נחמן: אסכרה.

בפשטות הגמ' משמע, שר"ע החל ללמד את התלמידים החדשים, רק לאחר שמתו כל התלמידים הקודמים. והנה ר"ע לימד תלמידים אלו רבות בשנים, שאנו מוצאים את חמשת אלו התלמידים למדים הרבה מחכמי יבנה, כמ"ש בברכות (כה.) שהתלמיד ששאל מר"ג ור' יהושע על תפילת ערבית אם היא חובה או רשות הוא רשב"י, ור' יהודה מצינו לו שהיה כמה וכמה פעמים אצל ר' טרפון, וקיבל ממנו תורה, והרבה מצינו בן במשניות ובברייתות, ימצאם המעיין. ולפ"ז מות התלמידים הראשונים, היה בתחילת ימי יבנה, שנים רבות לפני שנהרג ר"ע בסמוך לימי חורבן ביתר, וגזירות השמד.

וקשה איך אפשר על תקופה זו שהיה העולם שמם, הלא אז היו חיים כל חכמי יבנה, ור"ע רבם של כל התלמידים, חי עוד תקופה ארוכה. וגם יקשה למה לא לימד בתקופה ארוכה זו עוד תלמידים.

ועוד קשה שאם אכן החל ללמד רק לאחר מיתת התלמידים האחרים, א"א לומר על זה בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך, כי אינך יודע איזה יבשר הזה או זה, שהרי במקרה כזה, כבר יודע הוא שהראשונים לא הוכשרו, וזה פשוט שהיו לו לאדם בנים ומתו, יוליד בנים אחרים, והדרשה של בבוקר זרע את זרעך, לא נצרכה אלא לחדש שאפילו בעודם חיים, יביא בנים אחרים, שמה ימותו הראשונים.

ובבר"ר (חיי שרה פרשה סא) אמרו: שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לר' עקיבא מגבת ועד אנטיפטרים וכולהון מתו בפרק אחד, למה שהיתה עיניהם צרה אילו באילו, ובסוף העמיד שבעה, ר' מאיר ור' יהודה ור' יוסי ור' שמעון ור' אלעזר בן שמוע ור' יוחנן הסנדלר ור' אליעזר בן יעקב, ואית דאמ' ר' יהודה ור' נחמיה ור' מאיר ור' יוסי ור' שמעון בן יוחי ור' חנניה בן חכינאי ור' יוחנן הסנדלר, אמר להם בני הראשונים לא מתו אלא שהיתה עיניהם צרה בתורה אילו באילו אלא תנו דעתכם שלא תעשו כמעשיהם, עמדו ומלאו כל ארץ ישראל תורה.

וכאן יתכן לפרש שקודם העמיד התלמידים השניים בזקנותו, ואח"כ מתו הראשונים, ומה שאמרו ובסוף העמיד שבעה, היינו לאחר שהעמיד את הראשונים, אבל הראשונים לא מתו אלא לאחר שהעמיד את השניים.

וכן משמע יותר בתנחומא שם, ששם אמרו מעשה בר' עקיבא שהיו לו שלש מאות תלמידים בנערותו ומתו כלם, אילולי שהעמיד בזקנותו לא היה לו תלמיד אחד, והיה קורא על עצמו בבקר זרע את זרעך.

ונראה שיש לפרש כאן גם בבבלי, ומ"ש עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם, אין הכוונה ששנה להם את כל התורה, אלא שכשמתו כל התלמידים הגדולים של ר"ע, רפו ידי התלמידים שנשארו מלהעמיד את התורה, ובא ר"ע ושנה להם להאי קרא דבבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך, לומר להם, שמן השמים כיוונו אותנו, להעמידם לעת זקנתו, כדי שמהם תצא תורה לישראל, וממילא יש להם להתחזק בתורה, ולהעמידה מנפילתה. ומיד עמדו ומלאו את כל א"י תורה, כמבואר במדרשים.

והנה לפ"ז מדובר כבר לאחר שלימד ר"ע את אלו התלמידים רבות בשנים, וכבר היו חכמים גדולים, ואז בתקופת מרד בן כוזיבא וחורבן ביתר, היו שמדות גדולות בכל ארץ יהודה, [בה היו התלמידים הראשונים, כמ"ש שהיו מגבת ועד אנטיפרס שהם גבולות ארץ יהודה], והאויב הרס בעברתו מכצרי בת יהודה הגיע לארץ, ותלמידי ר"ע אף שמתו במגפה כמ"ש בגמ', גם היא התרגשה ובאה בעקבות הרציחות הנוראות שהיו אז, וכמ"ש ההיסטוריון הרומי דיו קסיוס, וז"ל: חמש מאות ושמונים אלף איבדו חייהם אם בשדה המלחמה או ע"י התנפלות הרומיים פתאום עליהם, ולבד כל זה אין מספר לאלו אשר מתו ברעב ותחלואים או גם נשרפו חיים, וכל ארץ יהודה כמעט נהפכה למדבר שממה. ע"כ.

והנה אז ראה ר"ע שהתלמידים שהעמיד כולם נהרגו, והבין ברוח קדשו, שהתלמידים הנותרים הם אלו שעתידיים להאיר את אור התורה בדור הבא, לאחר שיסתלק החושך הגדול מעל עם הקודש, ויבטלו הגזירות, ואז הכינם לתפקידם הגדול וזירזם על זה.

ובאמת החושך התעצם, וגם רבם הנערץ ר"ע, נהרג ע"י הרומאים ימ"ש, ועימו עשרה הרוגי מלוכה, והם נותרו לפליטה להחיות עם רב בדור העתיד.

וזה מתקשר עם דברי הגמ', (סנהדרין יג: וע"ז ח:) שם אמרו: ברם זכור אותו האיש לטוב ורבי יהודה בן בבא שמו, שאלמלא הוא במלו דיני קנסות מישראל, שגזרה מלכות הרשעה גזרה: כל הסומך יהרג, וכל הנסמך יהרג, ועיר שסומכין בה תחרב, ותחום שסומכין בו יעקר; מה עשה רבי יהודה בן בבא? הלך וישב בין שני הרים גדולים ובין שתי עיירות גדולות בין ב' תחומי שבת, בין אושא לשפרעם, וסמך שם חמשה זקנים: רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, [ורב אויא מוסיף: אף רבי נחמיה]; כיון שהכירו בהם אויבים, אמר להם: בני, רוצו! אמרו לו: רבי, ואתה מה תהא עליך? אמר להם: הריני מוטל לפניכם כאבן שאין לה הופכין; אמרו: לא זזו משם עד שנעצו לגופו ג' מאות לולניאות של ברזל ועשאוהו לגופו ככברה.

מבואר בזאת שהחמשה תלמידי ר"ע, הם אלו שנשארו לפליטה מכל חכמי ישראל, ור"י בן בבא מסר נפשו לסמכם, ואלמלי נסמכו הם, לא היה שריד ופליט מחכמי ישראל הסמוכים. וזה בוודאי היה בגזירות השמד שבתקופת חורבן ביתר, וממילא נראה שגם מיתת תלמידי ר"ע האמורה ביבמות היא באותה תקופה.

המשך בשבוע הבא אי"ה



פרשת שמיני תשפ"ה

שליחות במינים האסורים

ק"ל דאסור לעשות סחורה במינים הטמאים, ורק אם נזדמנו לו יכול למכור. ויש לדון האם מותר להיות שליח שמביא מאכלים האסורים לבתים של לקוחות, שאינם יהודים, מצד איסור זה דסחורה.

והנה החת"ס ביו"ד תשו' קח' דן ביהודים החוכרים חוות מהשליטים הנכרים, וצריכים למכור בשר חזיר לתושבים, האם יכולים למנות נכרי שיהיה ממונה על מכירת החזיר, ואמנם הרווחים יהיו לישראל אבל הנכרי עושה קנין בחזיר, והוא יהיה המוכר. והשיב החת"ס דמבואר בראשונים דטעם האיסור משום שמא יבא לאכול ממנו, וא"כ אם אינו עוסק בעצמו אין חשש. אלא דצ"ע אם סמכ"י להקל לפי הטעם, ולכן אין להקל אלא בהפ"מ אם אין הישראל בעלים ואם אינו עוסק בפועל עימהם.

משמע מדבריו דלא סגי בפשיטות בזה שאין הישראל בעלים, אלא גם שלא יעסוק משום שמא יאכל, ולכן אסור להיות מוכר בחנות של מינים אסורים אפי' הוא שכיר, וכן שליח.

אמנם לענ"ד צ"ע דהגדרת האיסור היא סחורה, ושמא יאכל הוא הטעם, ואין לנו להרחיב בלי ראיה כשמתעסק ואינו סחורה שלו, אלא רק כמשרת בעלמא.

ובאמת איכא עוד הגדרה בראשונים שהוא כאיסור הנאה, שע"י הסחורה משתכר ונהנה, ובאופן זה נאסר. ובאמת כבר בסוג' הגמ' כך, כי בשביעית נמנה דומיא דאיסור סחורה בפירות שביעית, ומותר בנזדמנו, משמע שאין האיסור אלא על הסחורה, ואולי יהיה מותר גם בהבלעה כמו פירות שביעית (ע"י בארחות חיים המובא בב"י יו"ד קי' שמצריך למכור הטמאים עם הטהורים דוקא, אמנם לא הוזכר הבלעה, ואולי הוא למעט בחשד). אמנם בפסחים כג. מקשי' לחזקיה דאסר בהנאה כל איסור אכילה, היכי מותר נזדמנו, ומשנ' דילפי' מקרא יהיו בהיתן יהיו, משמע שפשוט שהוא

-המשך בעמ' הבא

אהרן ובניו עם קדושיך כאמור

פרשת היום השמיני למילואים, עוסקת באהרן ובניו, במעשיהם ובתורתם. מצד אחד מצטמצמת זכותו של אהרן והוא נענש במות בניו שסוטים מן ההלכה, ומן הצד השני מתקבלים דבריו בתורה למניעת אכילת שעיר החטאת. ונשנית פרשה בהלכות המקדש, לאור המעשה של מיתת בני אהרן.

ומשה אומר על זאת: "הוא אשר דיבר ה' בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד", ופי' הרמב"ן שנאמר קודם, ולא הוזכר בתורה זמן האמירה, ועתה הזכיר זאת משה. ומשמע שאהרן הכיר את דבר ה' בזה, ואמר לו משה שמיתת בניו הוא הדבר שאליו כווננו מלים אלו בזמנו.

ובאמת כך נאמר במדרש, דהוא אשר דיבר וכו' נאמר בסיני. וכבר תמה הרשב"ם מה טעם נאמר במתן תורה שבחנוכת המשכן ימות אדם. ונראה שזמן אמירת הדבר בראשונה היה אחרי חטא העגל, כשאמר ה' למשה לך רד וכו' כי פרוע הוא כי פרעה אהרן לשמצה, נאמר למשה גם ענשו של אהרן, אלא שנאמר בלשון סתומה, והובן לאחר מעשה, ומיתת בניו היתה גם עונש לאהרן, באותו ענין של העגל עצמו שהיה עבודת ה' שלא לפי כללי התורה.

ונראה שבאמת 'בקרובי' אין הכוונה דוקא נדב ואביהו, אלא דבר כללי שמחמת קדושת המשכן והצורך להיזהר בכל פרטיו, כל הקרובים באזהרה שאם יעשו שלא כדת ימותו, ואכן נדב ואביהו לא דקדקו והביאו על עצמם את האזהרה הזו.

והנה נאמר בפרשה: "וידבר משה אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר בניו הנותרים, קחו את המנחה הנותרת מאשי ה' ואכלוה מצות אצל המזבח כי קדש קדשים היא". ונראה שמכאן הוציאו חכמים ביומא פז. שכל בני אהרן היו ראויים למות, אלא שהתקדשו ע"י אכילת מזבח את הקומץ. והכוונה שהיו ראויים למות מחמת חטא אהרן, אלא שאם היו מתים כולם היה כלה זרע הכהונה, ואפשר גם דהאי ראויים למות, הוא כמו כל ענין הקרבנות, שכל ברית הקרבנות היא חלק ה' בחיים ובכל מה שנותן העולם ע"י טבעו. ומצד זה באמת 'כולם ראויים למות', שהרי שאלו לנבואה ואמרה הנפש החוטאת היא תמות, אלא שכששאלו לקב"ה אמר יביא קרבן ויתכפר לו, ובנתינתו והקרבנות החלק, יתקדש ה' ויזכו הכל בחיים.

וראה רשב"ם שפי' 'ותצא אש', שאותה האש שיצאה לאכול את הקרבנות, פגעה בבני אהרן. ונראה שמבטא הדבר שזו מיתה של כבוד, 'בקרובי אקדש'. ההתקדשות היא ההבדלה הגמורה בין טהור לטמא. בימי קדם, נדחתה מנחת קין, והוא הלך וירד והוריד את העולם עמו. ודוגמתו גם בבלעם, שנדחתה קרבתו לה', וגם הוא הלך וירד והוריד עמו. אך השכנת השכינה בקרב ישראל, מטרתה היא לברור וליצור המשכיות לקדושה, ולכן אי אפשר שיהיה בו מין שלישי, שאינו מתקבל אבל ממשיך לעמוד לפניו. ולכן נעשו בני אהרן כקרבנות שעלו לפני ה' באש של מעלה, בחלקם ה' נקדש, והנותרים ימשיכו את שושלת הכהונה. ואילו קורח ועדתו שהיו פחות קרובים, ירדו חיים שואל, שזו ההיפך ממציאות החיים, כי כתוצאה מהתקרבותם שלא כדת, היעדר החיים מתחייב.

ואף שכל ענין חטאם היה הפרת ההלכה, ויש ריבוי דעות איזו הלכה הפרו, הרי התורה סותמת לחלוטין בדבר חטאם, (כמו גם בדבר חטאו של משה במי מריבה), וזה דומה לסתימת התורה בענין קבלת קרבנו של הבל ולא של קין. ונראה שהחטא האמיתי, אינו באיזה מעשה מוגדר, עיקרי המצוות אצילות, והמעשים הם רק הגשמה של מה שמאחוריהם. בני אדם יכולים לשפוט רק לפי המעשים, כי האדם יראה לעיניים, אבל לפני ה', החטא הוא בתוך נפשו של האדם, הוא הריחוק שחשים אותו רק החוטא ובוראו, וזה נכלל ב'אש זרה', הזרות של האדם מבוראו, 'כמו זר

-המשך בעמ' הבא

עלון פרשת השבוע – הרב יהושע ענבל

אהרן ובניו עם קדושיך כאמור המשך -

נחשבו'. כל מה שמסביב הוא רק רמזים לחטא עצמו. ובאופן כללי המעשה הזה הוא אבן יסוד בהשקפת התורה על רצון ה', גם מי שזכה לראות את השכינה בהר סיני, עשוי לטעות ולשגות ולעבור על רצון ה', בשגם הוא בשר. לכן לא בשמים היא, גם על נביא אין לסמוך, ככל שדבריו מנוגדים לתורה.

הדבר היחידי שכן מפורש בתורה, הוא שחטאם היה קשור להקטרת הקטורת. ויתכן שזה עצמו סמל לדבר, והם בחרו להקטיר קטורת, משום שהרגישו שאין הם פועלים לפי הציור, וסברו שהקטורת יש בה סגולה להגן על מקטירה, כפי שמצינו במגפה. המחנה היא כלי שיש בו גחלים, כלומר האדם עצמו מקטיר מהכלי שבידו, והוא דומה למזבח, והמקטיר נאחז בקרן המזבח, וכלום לא יוכל לו. ואכן 'בזאת יבא אהרן אל הקדש', להלכה רק בציור, ואעפ"כ אסור לעשות כמתכונתה, כי כאלו יש בה כח עצמי, כמו המזבח עצמו שאסור לעשות כמתכונתו. והעד: שיעור הקטורת, הקטורת שע"ג המזבח יש לה שיעור גדול, אבל הקטורת שביד האדם, שיעורה 'מלא חפניו', של אותו אדם. ויתכן שיש גם בקטורת סגולה לעזור החושים הגשמיים כהכנה לרוח"ק (וגם עוזיהו בטח על קטורתו: "ויזעף עוזיהו ובידו מקטרת להקטיר, ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו", דה"ב כו, יתכן שחלק מ'זעפו' היה גם אקסטזה של התלהבות מההקטרה וריחה).

גם הצרעת היא נגיעת יד ה', (ראה הערותי לרד"צ הופמן ויקרא, הע' 820), ומכל דיני הטהרה שבאו בעקבות חטא נדב ואביהוא, בולטת היא במרכז, שכן היא כתזכורת לפני שגבה לבו של אדם וכבר קרב אל הקודש, שאז נגיעת יד ה' עשויה להמית. ולכן מודגשת הוצאתו מן המחנה, למרות שכפי שמתבאר בהמשך התורה גם זבים וטמאים נוספים משתלחים מן המחנה, כי אות לגבהות לב הוא סיבה להרחיק מן המחנה כדי שלא יתקרב אל הקדושה ויהיה קצף ונגף על רבים. יש גם הבדל בטעם השילוח, הטמאים משולחים כדי שלא יטמאו את המחנה, המצורע אינו ראוי להיות במחנה. וגם קורח ועדתו כ"כ היו בטוחים בכח הקטורת שלהם, עד שלא חששו שיאונה להם רע כשמחתתם בידם. ובמקום לקחת מוסר ממיתת בני אהרן, אמרו הם להיפך: זו ההוכחה שמשם ואהרן אינם שלמים בדרכם, הרי בחנוכת המשכן שלהם מתו כהניהם (והרי ריננו גם על פנחס שהיה נכדו של מפתס עגלים לע"ז). וגם ירבעם, העיד על מהלך מחשבתו, כשקרא לבניו נדב ואביה, והעמיד על עגליו כהנים אשר לא מבני לוי. ובמקום לקחת מוסר מכעס ה' על חטא העגל, אמר להיפך: העגל שעשה אהרן, בא לדחות את עבודת ה' הרצויה באותו הזמן, ולכן נענש, וגם מתו בניו. ירבעם שאחיה השילוני סמכו, בא לדחות את עבודת ה' של רחבעם שאינה רצויה, ולכן יתגדל שמו והוא ילך בראש, ובניו נדב ואביה יחיו ולא ימותו, וזו תהיה ההוכחה לצדקתו. (ואולי גם הזכיר ירבעם לבית דוד את 'פרץ עוזה', שגם בעת ייסד דוד את מקום הארון, התאנף בהם ה'. והשווה לשון התרגום: 'אישא בדיא', לאמור לגבי ירבעם: 'החדש אשר בדא'). אגב, כנר' גם הצדוקים היו מקפידים בנוגע לכניסת כה"ג לקה"ק ביוהכ"פ, לחתות את הקטורת בחוץ ולהיכנס כשהיא מעלה עשן בידיהם, מתוך מחשבה שרק כך יגנו על עצמם ממוות מחמת הקדושה. ויתכן שהדין שבתושבע"פ 'שאם חיסר אחת מכל סמניה חייב מיתה', יסודו להתנגד לעצמאות בקטורת, אלא רק מכח הציור. ור' חזו"א זכאים ט כא, שאיסור קטורת זרה מצד שינוי המתכונת חמור יותר מאשר קטורת בלי ציור. לגבי הסרת המגפה ע"י

-המשך בעמ' הבא

שליחות במינים האסורים, המשך -

דין דאורייתא של לא יאכל ויש היתר מיוחד אם נזדמנו. והוא מצד איסור הנאה.

ואלו ב' הגדרות של איסור, דודאי איסור סחורה בפירות שביעית אינו איסור הנאה, אלא שאין ראוי לסחור בהם. ואיסורים דיליף ר' אבהו מלא יאכל שאסורים בהנאה הוא קפידא על ההנאה. ותרוייהו דאורייתא. וכן הוא דעת רוח"פ. ומדברי הרמב"ם שמתיר חלב מדכתיב יעשה כל מלאכה, ש"מ שהאיסור הוא בגדר הנאה ולא סחורה, דהא ממה שנעשה למלאכה אין שום רא' להיתר סחורה, ודוקא אם הוא מין מאיסורי ההנאה, יש לדקדק הכתוב דייעשה לכל מלאכה שאין בו איסור הנאה.

דהנה בעיקר דין רבי אבהו המובא בפסחים כא: כל מקום שאמרה תורה לא יאכל אחד אסור אכילה ואחד אסורי הנאה, לכאורה תמוה הא למסקנת הגמ' אינו אלא בב' מקומות, ואיזה כלל הוא שאינו נוהג בשום מקום. וגם תמוה לומר דהוא נפיק מלשון לא יאכל, דאדרבה אכילה משמע ולא הנאה. ע"כ נראה דמסברא קאמר דרוב היכא שאסור דבר באכילה מסתבר מסתמא לאסרו אף בהנאה כי כן ראוי, ובאמת טובא אסורי הנאה איכא, אלא שיש מקומות דלא אסרה תורה היכא דגלתה בהדיא. והת' הק' א"כ נהנה מחמץ בכרת דכתיב כי כל אוכל ונכרתה, וי"ל דאינו כלול באוכל, דאכילה לאו הנאה היא, אלא בענין אסור האכילה. והכי מוכח מדילפי' דינא דר' אבהו מהא דלכלב תשליכון אותו, דאינו שייך כלל ללשון לא יאכל. ובאמת ראיתי בר"ן שמדחה דבריהם כע"ז. וכן יש לדקדק בדבריהם כג: דהקשו מנין לנו דגיד של חיה מותר בהנאה, ות' כיון דלא יאכל דגה"נ מתפרש בלא אכילה. משמע קצת דהענין בפ' תיבת לא יאכל, (אף שהיה מקום לומר סברא חיצונה דמה"ת לחלק בין חיה לבהמה, מ"מ בכמה מקומות מצרכי קראי כה"ג). ובאמת חזקיה נמי קאמר טעמא דדיי נמי מהכא ולא מלשון לא יאכל דייק, (וצ"ע מ"ש כג: לא יאכל לא משמע להו, וצ"ל דאה"נ יש כאן דרשא דחזקיה, אלא שלא היה קובע בלא גלוי נוסף, והלשון לבד לא משמע להו, ובאמת גם לחזקיה אינו משמע בפנ"ע, וכן צ"ל לפי מהרמ"ח ומפרש כן רי"ף דהלכה כחזקיה, ואף דלא משמע להו, מ"מ יש מקור אחר ללמוד כן).

והנה בהא דמתירין אסורי הנאה שלא כדרך הנאות, אמרי' בגמ' דדוקא היכא דלא כתיב בהו אכילה, והיה מקום לפרש דאיסור אכילה כולל הנאות הרגילות וכמש"נ לעיל, וזה גם שורש

-המשך בעמ' הבא

עלון פרשת השבוע – הרב יהושע ענבל

אהרן ובניו עם קדושיך כאמור המשך -

הקטורת, יתכן גם שמכיון שאין להקטיר קטורת אלא ע"פ ציווי, העובדה שאהרן הקטיר את הקטורת ונשאר חי, הוכיחה שהוא הנבחר, וכיון שעמד בין הניגפים והוכיח להם שהוא הנבחר מיד נכנסה בליבם האמונה הנכונה ועי"ז סר הנגף.

ועכ"פ ההקשר שעשו חכמינו בין שתיית יין לחטאם, הוא עומק הענין, שהרי כל החטאים שמנו בהם חכמים, בכולם יש בחינה של אמת, ההתפרצות הזו, אף כי נעשתה מתוך שמחה, דומה היא לכהן שתוי יין המרקד ועובד, ודומה היא למורה הלכה בפני רבו, ודומה היא למביא אש זרה מעצמו, וכו', ולכן מתאים כאן בהחלט חוק כובד הראש בעבודה. ואפשר שחשבו שיש להם זכות יתירה, מכיון שדוקא הם מתוך ארבעת בני אהרן נקראו לעלות (לעיל כד א), ואולי זה גם גורם העונש לאהרן, שבאותו מעמד שהם נקראו לעלות, הוא חטא בעגל.

והנה זכה כאן אהרן לדיבור ישירות, כי בחוק שתוי יין נאמר "וידבר ה' אל אהרן לאמר", ולא הוזכר משה, (כך פי' התרגומים ואבן עזרא), אפשר שהוא מפני שתגובתו לאסון הראתה והוכיחה מדרגתו הגבוהה שאין בו שמץ פניה, ושתיקן חטא העגל. וזה גם רמז מקדים לכך שאהרן חידש הלכה בנושא זה שבא אליו הדיבור (דין הכהן האבל) וישמע משה וייטב בעיניו.

יש גם ענין סמלי באיסור היין, בדומה לדברי צרור המור בענין משיחת הכלים: "ולפי שהמשכן נעשה בדוגמת העולם. אמר וימשח את המשכן ואת כל אשר בו לחזק העולם ולבסמו. ויקרב משה את בני אהרן במקום קין והבל וילבישם כתנות במקום כתנות עור", ור' שם בהמשך שהמשיחה על תנוך האוזן, כדי שלא להפר הציווי כמו שעשה אדם, וסל המצות הוא כנגד עץ הדעת טוב ורע, ומבאר בזה הדין של אי ציאנה מאהל מעד שבעת ימים, "וכן האמת כי שני בני אהרן מתו במקום שני בני אדם". (ראה הערות לרד"ק הופמן ויקרא הע' 379, 404, על המשכן והמזבח כעולם קטן).

ובכ"ז ג אמרו, שבעת הקמת המשכן אמר הקב"ה נדמה בעיני כאילו באותו יום בראתי את עולמי, ובמגילה י: אותו היום היתה שמחה לפני הקב"ה כיום שנבראו בו שמים וארץ, כתיב הכא ויהי ביום השמיני, וכתיב התם ויהי ערב ויהי בקר. ואכן התורה סותמת 'ביום השמיני' מבלי לכתוב שמיני למה, כי ראשית המשכן הוא ראשיתו של עולם חדש שיוצר מנין בפני עצמו, ואם שבת בראשית היתה היום השביעי, עתה אחרי תקופת תהו, מגיע היום השמיני, השלב הבא. (וכך לגבי מתן תורה יש עמימות בענין התאריך, ולמה מתייחס 'היום השלישי', ור' גם יחזקאל א' ויהי בשלשים שנה', והוא מנין ליום שבו אירעה התחלה חדשה בעולם).

וכשם שאחרי חנוכת העולם ויכולו השמים והארץ, אדה"ר אכל מן הגפן (או מפרי אחר המסמל את היצה"ר) ונטרד, ואף נח, שמתחלה תואר כצדיק בדורותיו, מרוב צערו על שממון העולם, יחד עם זאת שחנך מזבח והעלה בו שבעה שבעה מהמינים הטהורים, נשתכר והתבזה, וחלק מזרעו נטרד ונעשה לנו אויב תמיד, והיפך הקדושה, כמעשה ארץ כנען וכמעשה ארץ מצרים (כמאמר חכמים יין – נתקלל שליש העולם בעבורו). ובחנוכת המשכן, שהיא ברית עולם אשר לא תמוט, ברגע שהתגלתה קלות ראש מעטה, נקדש ה' ע"י כריתת מוחלטת שלה, כי אין קיום לברית הזו אם תסטה ממטרתה ומציוויה, ובהכרח שכל הנותר קדוש ייאמר לו. (והפכו בסטרא אחרא, לוט שהיה צדיק בסדום, ניצל ע"י מלאכי ה', ממבול האש והמלח, אבל השתכר והתבזה כפל כפליים, כמעשה ארץ כנען. ולכן כל הנותר ממנו טמא טמא יקרא, ולא יבואו בקהל כממזרים. וזה נרמז בפסוק ו: 'ולא תמותו ועל כל העדה יקצוף', אם גם זרע אהרן הנותר יחטא, לא יהיה קיום לברית). והוסיף ר"מ מינצברג, שהתיקון של הקלות ראש היא 'וידום אהרן', שהוא ההיפך הגמור, וככתוב באר"י שבעת קריאת מעשה מיתת בני אהרן, ביוהכ"פ יש לבכות, והוא בכי של כובד ראש לא של צער.

המשך בעמ' הבא

שליחות במינים האסורים, המשך -

דברי ר' אבהו, אך י"ל ג"כ דאכילה לקולא הוא ולומר דאחר דכתיב אסורי הנאה דמשמע לגמרי לא אסרו אלא הנאות כעין אכילה, ומ"מ גם לצד ראשון י"ל דהכל סברא הוא מן הענין ולא דרשא דלישנא. והא דפריך והרי תרומה לכאורה למ"ש אינו בגדר אסור אכילה אלא דמיועד לכהנים וממילא אסור לזרים, וכן כתיב כל זר לא יאכל קודש. וה"מ לשנויי הכי. וכע"ז דחי הירושלמי בחדש.

ולצד זה שאמרנו שאין הנאה כלול באכילה, אלא להיפך דסברא הוא שמה שאסור באכילה הוא בעצם סוג של הנאה, וכמו שאסרו ההנאה הגדולה של אכילה כך שאר הנאות. יל"פ גם איסור סחורה בבהמות טמאות דיש לישראל לחשוב אותם כאילו אין עומדות לאכילה, וכשמוכרן לגוי לאכול הוי כאלו מתעסק בהם ומחשיבן עומדות לאכילה. וע"כ הוא איסור אגברא שמשותף באכילתן ונהנה ממנה, ולא איסור אחפצא כמו כל איסורי הנאה.

והנה בירושלמי יל"פ טמאים יהיו לכם א' אסור אכילה וא' אסור הנאה, אבל הגר"א מחק הנאה והגיה סחורה. וכן עי' משנה ראשונה דמשיג על הר"ב דנקט לשון איסור הנאה. וכמה מחלוקות הפוסקים בסוגיין תלוי בזה, כגון מש"כ הרשב"א (ח"ג רכג') דהאסור הוא בכל מה שעומד בסתמא לאכילה, אפילו אם אין הכוונה לאכול. אבל בהתוס' מבואר דאפי' דבר העומד לאכילה אם אין הקונה הגוי רוצה לאכלו שרי (וכן בתורא"ש ואגודה ור"ש משנץ), ושייך למש"כ, דאם הוא אסור הנאה מאסור אכילה תלוי בעיקר אם עומד לאכילה, אבל אם הוא אסור בהשתתפות באכילת הנכרי אינו שייך אם לא יאכלנו. (ל' הרשב"א משמע דהוא גזרה דרבנן, כאמור, אבל בתשו' שא' משמע דדאורייתא). אמנם עי' תוס' ב"ק פב: שכתבו דאינו אסור אלא למלאכה אבל אם מגדלם למשוח עורות בשומן או למוכרן לישראל שימשח בהן שרי. ומדלא נקטו למכרן לגוי שימשח בהן, משמע דאסור למכור לגוי בשביל העור. אבל י"ל דהוא משום המציאות דאין הגוי קונה חזיר לעורו, ובודאי רוצה גם בשרו לאכול, לכן נקט ישראל.

אמנם לכל הדעות נר' לכא' דלא איתסר אלא דרך סחורה או דרך הנאה של השתכרות ממכירה, אבל לא נאסרו הנאות אחרות, וגם לא השתכרות עקיפה כמו שנאסר ביי"נ וכדו', אפי' להיות שומר עליו, ולכן עבודה אצל מינים האסורים כשאינו בעלים, צ"ע לאסור.

עלון פרשת השבוע – הרב יהושע ענבל

אהרן ובניו עם קדושיך כאמור המשך -

והנה בפרשתנו נאמר איסור עבודה שתוי יין, אבל חז"ל למדו מזה איסור הוראה שתוי יין, ויש בזה ענין של יחס להוראה כמו עבודת ה', והנצי"ב בהעמק דבר כתב על פסיקת אהרן בענין שעיר החטאת, שהיא הוראה מסברא, כשיקול הדעת טהור של העומד לפני ה', ובלבו הוא חש איזה הדרך ישכון אור, וגם זו 'עבודה', שאין לבצעה בשכרות, כמו שאסור לשכור להתפלל.

וכתב בזה הנצי"ב כמה פעמים (ב'העמק דבר' שמות כז כ, במדבר טו לג, דברים י ו) כי אהרן היה גדול בהוראה מסברא, ומשה היה גדול בבירור הענין ע"פ ניתוח והכרח, ולכן "פעם אחת עלה אהרן על משה", דהיינו בענין שעיר החטאת. אמנם יתכן שהחוק הזה שאונן אינו אוכל בקדשים מסורת היתה ביד אהרן מאבותיו, כמו הרבה לפני העבודה שהיו ידועים לאבות ולקדמונים בכלל (ואהרן הלא גדל בקרב שבט לוי, ומשה לא הכיר את הסימן 'פקד פקדתי', אבל זקני ישראל הלא הכירו. נר' שאהרן היה מורה ומגדולי הדור עוד במצרים, ואף התנא במצרים (שמות ד כז), ובאותו הזמן היו דבריו מקובלים אצל העם לא פחות ממשה, עכ"פ בעיני ההוראה).

ובינא ה: אמרו שלמד אהרן ק"ו ממעשר 'לא אכלתי באוני ממנו', אבל הלשון במעשר גופא משתמעת שברור הדבר והרי אין אזהרה, אא"כ נאמר שסמכה תורה על פרשתנו, וגם מנין שפ' כי תבא נודעה לאהרן כבר בסיני, ולכן יל"פ שהאמור במעשר הוא רק הוכחה לכך שהדבר ידוע.

ובפרי צדיק לחנוכה ה כתב ש'מדת אהרן הוא מדת תושבע"פ', ונרמז בפסוק 'והוא יהיה לך לפה', שמות ד טז, ומקום זמן התחדשות תושבע"פ הוא במקום השראת השכינה, בלשכת הגזית, והוא היום הראשון לעבודת הכה"ג. ואפשר גם שאהרן חידש מתוך רוח הדברים שקיבל ממשה, ואילו תורת משה היא מפי הגבורה, ולכן לא יתכן בה חדוש שמשה מחדש, כי כל מה שידע בתורה היה אמירה ישירה, ולזה צריך לבטל עצמו לגמרי. (ובזבחים קא. נר' שמשה שמע ג"כ הלכה זו אלא ששכח, ובספרא כאן נר' שלא שמע, וכפשט 'וייטב בעיניו' שנדרש הסכמתו, ולפי זבחים יל"פ שהוקל מחדתו ושקט מכעסו, או כוין"ר: 'העביר קול במחנה שטעה', לא הורע בעיניו שאהרן ידע הדבר במקומו, אלא ראהו ושמח בלבו).

אמנם אהרן בענוותנותו, ובכבוד הנדרש כלפי משה המייצג את ה', אינו פוסק הלכה, אלא רק דרך שאלה 'הייטב בעיני ה' ? ומשה ממשיך את דבריו באותו הביטוי 'וייטב בעיניו', ולכן דרשו חכמים בזבחים קא. את כל דברי אהרן דרך שאלה (וגם משה, שקצף, סוף סוף אומר דרך שאלה: 'מדוע לא... ור' אוה"ח שפי' שמשה נסתפק בדבר). אבל התורה מתארת את דברי אהרן בלשון 'וידבר אהרן', שמקביל ללשון בה ה' מלמד את משה ומשה מלמד את העם, ולא 'ויאמר', כאדם שאומר לאחיו. כי בכך מצטרף אהרן למסירת התורה ולהבנתה ובאה לומר שראוי הוא לכך.

קישורים למאמרים

האם פינגוין נחשב חיה או עוף ? (מתוך גבורת אנשים מהדו"ב)

עליה להר הבית (מתוך המאבק על תושבע"פ, דברים שנאמרו במסגרת פאנל)

מאמרים מ'רציו' בנושאי פרשת השבוע:

לפרשת שמיני: טומאה, ומאכלות אסורות, למה זה טוב?

טומאה וטהרה – למה זה טוב?

סימני טהרה – לפי הידוע בזמננו

שאלה: דברים זרים בתלמוד בענין טבע של גוים

"מחקר חדש קובע" – והפעם: דגים של יהודים

מאמר חדש השבוע ברציו: ביקורת המקרא מפאולוס ועד יוסטינוס

מצוותיך אמונה - שמיני

הרב אלחנן וינברג שליט"א

כל מצוותיך אמונה שאינם מובנות במקרא רק תלויות באמונת הקבלה איש מפי איש. אלשיך תהלים קי' ט

הקרבנות עולה

שיהיה על תואר כך ועל תואר כך. והוא אמרו יתעלה בויקרא (א) אדם כי יקריב מכם וכו' אם עולה קרבנו:

והנה על שני דברים מביאים קרבן, או על שצריכים להתקרב ולהתכפר. או על הודאה כשלמים. והשאלה מה מביאים כדי לבקש פרנסה. ונראה לי דלזה מביאים מנחה, ואינו מעמידה כנגד מה שהיה, אלא בא כעת ליצור שייכות. והראיה מהגמרא בר"ה ט"ז א' דעומר ושתי הלחם שהם מנחות של הציבור באות כדי שתתברך התבואה ופירות האילן. וכן הוא בעצם כל ענין המנחות שמועילות לחבר ולשייך את הלחם והפרנסה שלנו להעמידה לפני השולחן גבוה. וכנגד העולה שבאה תמיד בוקר וערב על המזבח החיצון שמתבטלת לפני ה', יש את לחם הפנים שאף הוא קרבן מנחה, שהוא מה שמחבר את הפרנסה שלנו כעומדת לפני ה'. וככתוב ועבדתם אם ה' אלוקיכם וברך את לחמך ואת מימך. ויש לעיין בסוגיא במנחות ס"ג א' דמשמע שהמנחה באה על חטא.

וא"כ העבודה התדירית במקדש היא העמדת הלחם מחד כנגד ברכך עלינו ורפאינו, וכדאמרין בתענית ח' ב' ניבעי רחמי אכפנא דכי ייהיב רחמנא שובעא לחיי הוא דיהיב שובעא. ומאידך הקרבן עולה שעיקרו דורון לרצות על המרחק התדירי בין ישראל לאביהם שבשמים, וזה הרבה ברכות שבשמו"ע, השיבה שופטינו, ולמלשינים, על הצדיקים, ולירושלים, צמח דוד ועוד. ואחר שיש בקשה כללית שה' יקבל את העבודה, עולה ההודאה של כנס"י על הופעת ה'. וזה כנגד הפסוק וַתֵּצֵא אֶשׁ מִלִּפְנֵי יְקֹוֹק וַתֹּאכַל עֲלֵה־מִזְבֵּחַ אֶת־הָעֹלָה וְאֶת־הַחֲלָבִים וַיֵּרָא כְלֶהָעֵם וַיִּרְאוּ וַיִּפְּלוּ עַל־פְּנֵיהֶם: וירוונו זו ההודאה. ובסיום העבודה הכהנים יורדים ומברכים את ישראל בשלום כמו שמבארת הגמרא במגילה י"ח א' דשים שלום בסוף.

והנה בסוף כל בקשה יש הודאה. וזה כנגד נסכים שבאים עם הקרבנות. ומפורש בגמרא במנחות כ' א' דהקרבנות הם אכילה והנסכים הם שתיה. ואין עיקר ברכה זו הודאה, רק העמדת השפע האלוקי כזורם, בתוך החיות האנושית. ובזה החילוק בין אכילה לשתיה, דהיאכלות הבשר לפני ה' הוא בדרך של ביטול שיש להביא את הרצון ולהעמידו לפני ה'. אבל השתיה מתייחסת לחיות ומזרימה אותה לפני ה' ומשם היא מחלחלת דרך השיתין עד ליסודות של המציאות.

היין מבטא את האמירה האנושית, יין ישמח לבב אנוש. ובשפיכה מחברים את האמירה האנושית ליסוד המחזוריות של הטבע. החומר היצוק צריך להתכלות לפני ה', והנפש להיזרק אליו. אבל היין רק צריך להתחבר למכלול המחזור האלוקי שישנו. ורק

והמצוה הס"ג היא שצונו במעשה קרבן עולה והוא שיהיה כל קרבן עולה כשהוא קרב, יהיה קרבן יחיד או צבור,

התורה כלל אינה מאריכה בפרטי המצוות כי אם בשני דברים, עשיית הקרבנות, ובדיני טומאה וטהרה, כבית המנוגע ושאר טומאות. והם עומדים זה כנגד זה, על ידי שיש קדושה שיורדת לפרטים הכי קטנים, גם ההתרחקות מן הטומאה עומדת כלפי כל מעשה ומעשה בפני עצמו.

קרבנות עולה ושלמים ביחיד הנם נדר ונדבה (לבד מברגל עולת ראייה ושלמי שמחה, או בחיבים להודות). ובציבור הכל זה חיוב (לבד מקיץ המזבח, ושם מביאים עולה). והקרבנות של חטאת ואשם עניין אחר לכאורה הם שבאים לכפר.

אולם בעולה מפורש בתורה שבאה לרצות ולכפר עליו. והוא שאומרת הגמרא שבא לכפר על עשה (זבחים ו' ב' ועוד). ומאידך מסיקה דעולה דורון היא דהרי על עשה התשובה מכפרת ואם לא שב לא מועיל גם הזבח לזה שהרי זבח רשעים תועבה (זבחים ז' ב'). וכן לגבי וידוי הדין הוא דכל המביא עולה צריך להתוודות עליה, ואילו שלמים אי"צ להתוודות רק להודות, כדאיתא ברמב"ם בפ"ג ממעשה הקרבנות הט"ו.

א"כ מחד גיסא היא לכפרה ולרצון על ביטול עשה. ומאידך הרי אין זמן מוגדר של חיוב שצריך להפריש עולה, לכן אינה מוגדרת אלא כדורון, ובודאי אין עיקרה כחטאת רק שבאה על עשה ולא על ל"ת, אלא דעיקרה ודאי דורון, רק שבזה מתכפר הריחוק שנוצר ע"י שעבר על עשה. וכמו שמפורש בגמ' שם דאין לך אדם מישראל שאינו מחוייב עשה, ויש חלק שבאופן יסודי לא יושלם אלא ע"י הקרבנות. וכן מה שצריך להקריב תדיר בקרבנות ציבור אינו אלא עולה דמועיל למרחק שישנו באופן מובנה. ורק במועדי ה' שמתקברים יותר מתעסקים גם לכפר את הטומאה שהוא השעיר של מקדש וקדשיו.

א"כ עולה מגיעה כדורון שבא לרצות ולכפר. ושלמים באים כהודאה, ולא מצינו שלמי ציבור אלא שלמי עצרת, ואף שם אינם באים מצד עצמם אלא יחד עם הלחם. ורואים דעיקר מושג ההודאה הנו על כל אחד (ולכן אומר כל אחד מודים בחזרת הש"ץ). ורק הכפרה והאחריות היא דין על הציבור.

והנה יש קרבן מנחה שמסודר בתורה בין עולה לשלמים. כי הוא הצד השני של מושג הקרבן. דעיקר מושג הקרבן אינו אלא להתבטל מלפני ה' ולשפוך לפניו את הדם הוא הנפש. ואילו מושג המנחה עניינו השייכות והחיבור (לכן שייך מנחה גם להבדיל אצל מלך בשר ודם).

בסוכות נוגעים במחזוריות עצמה ומנסכים מים, ואז זו שמחה גדולה שנהפכים לחלק מהזרימה העצומה של החיות שבבריאה (שמחת בית השואבה). והברכה לשון בריכה כידוע, שמורגש שהכל מתחבר כפי הרצון האלוקי על הצד היותר טוב. ברוך אתה ה' מברך השנים. ברוך אתה ה' מלך אוהב צדקה ומשפט, ואי"ז כמו מנחה שעולה על המזבח ומתבטלת לאש האלוקית, הנסכים הם חיבור שכבר עכשיו יורד לתוככי המציאות ומחבר את הכל בברכה אחת יחד.

ויש לדרוש עוד בענין תפילת שמו"ע בהקשר למקדש. ראשית ג' ברכות ראשונות שהם עצם העמידה לפני ה', אפשר שהם במקביל לעמידה לפני ה' במקדש, שיש את עמ"י שנמצאים בחצר ובעזרה ומזכירים עצמם לפני ה' וזו ברכה ראשונה. ואח"כ יש את הכניסה להיכל שהם מעשי ה' בבריה, ובמרכזם השפעת החיים על השולחן (והמנורה מאירה לנוכח השולחן, שרואים איך שה' מכלכל את החיים). ואח"כ יש את מקום השראת השכינה לפני ולפנים, קדוש קדוש קדוש. (ומשם הקדושה מקרינה, ולכן אומרים אתה קדוש כנגד השראת השכינה על הארון בין שני הכרובים, ושמך קדוש הוא בהיכל שם ה' במנורה כנגד השולחן, וקדושים בכל יום יהללך הם עמ"י העומדים לפני ה' בחצר ובעזרה).

אח"כ יש את הדעת והתשובה, שהם כנגד בגדי הכהנים, שהרי בחושן נושא הכה"ג את המשפט ועומד בדעת לפני ה', ובמצחו נושא את הציץ לכפר להיות לרצון. ואח"כ הגאולה שהיא עצם הזכרת ישראל לפני ה' במקדש שה' מופיע לגואלם, כמו שאמר למשה דזהו שמו שיופיע עליהם לגואלם בצרותיהם (למען שמך). והשראת השכינה במקדש היא הופעת ה' על ישראל במצרים שאח"כ המשיכה להיות נוכחת במקדש. ואח"כ הרפואה וברכת השנים והבקשה על ביטול הרשעה והתקרבות ישראל להיות עומדים תמיד לפני ה', וכדלעיל.

למה אדם מקריב עולה? הגמרא אומרת שזה בא על חטא, אבל למה בתורה אין הדגשה על מה זה בא? ואם לא ידע שמביא על חטא האם לא יצא? ודאי זה לא לעיכובא, כלומר זו ההבנה הנכונה, אבל לא הבסיסית ביותר. ולכאורה עיקר העולה שבא להתקרב, וכמו שאומר הנצי"ב דעת ה'. לכן נח מקריב עולה, שמרגיש מבוטל לפני נוראות מעשי ה'. ולעומתו קין והבל מקריבים מנחה, כי הם באים להשתייך, וזה יסוד ההבדל בין הדברים, עולה באה כנגד דמו שרוצה בעצם להעלות עצמו, וכמו שנאמר ביצחק והעלהו שם לעולה. ומה שצריך להתבטל כי תמיד המעשים של בני האדם לא מצליחים להביע את האמירה האלוקית כפי שהיא.

ביסוד הקרבת עולה ומנחה

כשנדון לשם מה מביאים את הקרבנות. הנה חטאת ואשם זה ברור שהם באים כחיוב על חטא. אולם מצינו חטאת גם במועדים רואים שאין זה רק על חטא כפשוטו ויתברר עוד להלן.

ואילו קרבן מנחה יסודו וגדרו הוא להשתייך. כמו שיעקב אומר אכפרה פניו במנחה ההולכת לפני אולי ירצה פני. לכאורה גם לשון להניח לפניו וגם להניח דעתו. ויסוד המנחה היא שהשפע שלי משתייך אליו, וזו סיבה שלא לכעוס שאין לי משהו על חשבוננו, רק כאחיה. ותמיד שמביאים מנחה למלך משייכים הכל אליו. וזה ענין המנחה השיוך.

ומעתה כשנבחן שלושת המושגים, שבח, התרצות, ותלות, לכאורה מנחה שייכת לתלות להיותנו מקבלי הלחם ממנו, להעמיד הצורך שלנו בלחם לפניו, זה ענין המנחה וזוהי נוצרת השייכות, וכן לשעבר מה שקיבלנו, אך לא בתור הודאה על כוחו הגדול, רק בתור הבאת הקבלה שלנו לפניו ולשתייך אותה אליו (שלא כהודאה שמתעסקת מהצד השני בכוחו הגדול שיוורד אלינו). כלומר הצורה המופשטת להבאה המציאותית היא להביא את הצורך, ולראות את שם ה' כממלא את הצורך ההוא.

לכן מנחה החלק המוקטר נקרא 'אזכרה', שמזכיר ומעמיד עצמו כשתייך לשפע האלוקי. שלא כעולה שבא להתרצות.

ומעתה נבין איפה יסוד המצוות. עולה יש לנו כנז' בבראשית בנח ובאברהם. מנחה יש בקין והבל. כי הם מצד השייכות. עולת תמיד יש לציבור שיש מרחק וצריך להתקרב. ובמנחה לעומת זאת ישנם ב' מושגים, אחד מנחת לחם הפנים שהוא יותר לפני ה', וכן אינו קרב בעצמו רק הבזיכים. ויש את מנחת חביתין של כה"ג שמקריב כל הזמן. ואילו ב' הדברים הקבועים היחידים של לכה"ג, יו"כ פעם בשנה ומנחת חביתין כל יום (רק שזה אי"צ בעצמו). כלומר המנחת חביתין שייך לעצם עמידת הכהנים לעמוד לפני ה' (ושאר הכהנים הם בחוץ לא ממש לפני ה'). ובעצם צריך לשתייך כל יום את מאכלו להיות כבא על שולחן ה' תמיד תמיד, ובפועל המימוש הוא אחת לשנה שהכהן עצמו נכנס. ואילו בלחם הפנים אי"ז כשאר קרבנות ומנחות, רק הוא מנחה שיהיה קיים. העולה זו ההתמסרות והכניעה. והמנחה זה החיבור והשייכות, והעמדת הצרכים כבאים מאת ה'. והכניעה מתחדשת כל שעה. וכן מנחה שאדם מסויים מביא. אבל כמכלול כן ישנו דבר קבוע וקיים אשר יש לחם שיש לו צורה, וזוהי האוכל היהודי משתייך לעמוד לפני ה' בזה שיש לו צורה וכך עומד בפנים. ויש גם את האזכרה בחוץ.

ועכ"פ מנחת חוטא שונה ביסודה ממנחה רגילה, ואע"ג דיש דברים שהיא באה על חטא ממש. אפשר שיש כאלו שבוזה מביאים נפש, דאין להם ועבורם זה כעין דם (ובאמת אי"ז ממש מנחה, דכתיב בקרא והייתה לכהן כמנחה, אבל כשלעצמו אי"ז מנחה). ויש מנחת סוטה שאינה שייכת לדלות, רק שם לא באה לכפר את החטא, רק להעמיד את הספק לפני ה', ואדרבה לשתייך לא לחבר.

ושלמים ותודה קל להבין שאדם מביא מעצמו או הציבור בתור הודאה. וברמב"ם איתא בסוף פ"ב מעבודת הקרבנות דעל שלמים אומר דברי שבח, ונראה שעל תודה אומר דברי הודאה.

אך עולה ומנחה לא נתפרש כל כך בפסוקים מה סיבת הבאתם ויש בזה סתירות. בעולה מחד גיסא כתוב בפסוק 'ונרצה לו לכפר עליו' ומפרשת הגמרא שמכפר על ביטול עשה (ולאו הניתק

לעשה). והרמב"ן מביא מהמדרש שמכפר על הרהור הלב (וכ"ה בירושלמי יומא פ"ח). ומאידך גיסא מסקינן בגמרא שם בזבחים ז' ב' דעולה דורון היא כלומר מתנה וכמנחה ולא כריצוי על חטא. ומה ההגדרה מ"ט מביאים דורון לכפר.

כיו"ב יש לשאול ביסוד וגדר הבאת המנחה שלא נתפרש כלל בתורה מה היא פועלת (רק לבסוף מוזכר אשה לה' אך מעיקרא לא הוזכר בתור שלזה עומדת ההקדשה). ובגמרא במנחות ס"ג א' דרשו שמכפר על הרהור הלב ועל דיבור רע. ומאידך גיסא בראש השנה ט"ז א' משמע יותר שהמנחות הם כעין בקשה, שאמרו הביאו לפני עומר בפסח שהפסח זמן תבואה ושתי הלחם שיתברכו גשמי שנה. ולא אמרו כן לגבי המוספין, משמע שכאן שיש מצוה להביא מנחה בפני עצמה ולא כתוספת על הקרבן המשמעות היא שיש בקשה. וכן פירש רש"י בשמואל א' כ"ו י"ט, על הפסוק אם ה' הסיתך בי ירח מנחה, ופירש"י 'ירח מנחה' יקבל ברחמים תפילתי להשיב חמתך ממני. ועוד אמרו בב"ב כ"ה ב' דהשולחן מרמז לעשירות, ולחם הפנים הוי מנחה, כמו שאמרו במנחות ח' א' ובכמה דוכתי.

והנצי"ב בריש ויקרא נוקט דעולה באה לכפר על הדעת כדכתיב בהושע ו' ודעת אלוקים מעולות. ומנחה באה לכפר על השחתת הנפש (לכן כאן כתוב אדם וכאן כתוב נפש).

ובגמרא במנחות ק"י אמרו שאחד המרבה ואחד הממעט, וכדפירש"י בחומש דהעני מביא מנחה. וכ"ז צריך ביאור. דאם

נעשה לכפר מדוע הוי רק מנחת עני. ואם לבקשה האם העשיר אינו זקוק לבקשה.

עוד אמרו שאין מנחה בבמה (מחלוקת במשנה בזבחים ק"ג א') וצריך ביאור מאי טעמא.

והנה כשנתבונן בחומש בראשית מה טעם הבאת הקרבנות נראה כך. מנחה הביאו קין והבל 'מקץ ימים' (ובגמרא דאדם הראשון הקריב אך לא נזכר בתורה). ועולה הביא נח אחר המבול והוא חידוש עצם וה' הריח את ריח הניחוח, ולא כמו בהתחלה שכתוב רק 'וישע'.

והיסוד ברור, דמנחה פירושה עצם ההגשה ומה"ט אינה בבמה שאינה דבר שעולה ומתקדש אלא עצם ההגשה, ולכן צריך מקום שיהיה בו שם ה' בלא"ה ולשם להביא את המנחה. ואילו עולה זה עצם ההתבטלות וזה נובע מכח המבול. ולכן במנחה הנושא הוא שה' שועה ופונה אליו, ומופיע עליו בשלב ראשון ומקבל בקשתו בשלב שני. ואילו עולה אינה בקשה ספציפית אלא שמרגיש חסר יציבות ומעמיד עצמו כמתבטל ועל ידי זה ממילא מתכפר לו.

א"כ המעשה עצמו בעולה גדרו להעלות ולבטל עצמו לפני ה'. ואילו במנחה להביא. והכפרה כאילו ממילא אתיא. אלא דעצם מה שצריך להתבטל זה מחמת שאנו חסרים וזה החטא שעליו נחשב מחוייב עולה, אך העולה עצמה היא לבטל נפשו לפני ה'.

כהן ונזיר

מקדש פ"א הט"ו. וכבר האריכו בדעות אלו נושאי כלי הרמב"ם, בראיות מקיפות בסוגיות, ובפירושים עמוקים, ולא זכיתי ללמד, ולא מנעתי עצמי מד"ל לדון בדברים כהצעה בעלמא.

הנה לשיטת הרמב"ם האיסור הוא איסור אחד בין בכהן הדיוט ובין בכה"ג, ולכה"ג אסור לעולם להיות פרוע ראש, משום דכה"ג 'תמיד הוא במקדש', דהמקדש הוא מקומו, וע"כ עובר בלאו זה אפילו אם לא בא בפועל, וכדאיתא בר"מ בביאת מקדש פ"א ה"י.

ולשיטת הרמב"ן דבעל ההלכות מונה פרוע ראש ששימש שהוא במיתה, ולא פרוע ראש שנכנס. ומודה הרמב"ם דלמיתה אינו מחוייב עד שעבד, רק שסובר שיש גם דרגה של איסור דאורייתא בעצם העמידה במצב כזה.

וכיון דבפירוש הכתובים כבר נחלקו באריכות כנזכר, ועיקרם בקראי דפרשת שמיני, ראשיכם אל תפרעו וכו' ולא תמותו, דלהרמב"ם היא מצוה לדורות, ולהרמב"ן אינה אלא הוראת שעה, כדאמרינן בסנהדרין כ"ב ב' דאיסור פרוע ראש הוא הלכה למשה מסיני, וכבר האריכו לבאר דעת הרמב"ם בסוגיא זו.

א"כ לכולי עלמא עיקר האיסור והיותו במיתה הוא בעבודה בפועל, שעובד פרוע ראש. והנה ענין פריעת הראש היא כנזיר,

ספר המצוות לרמב"ם: והמצוה הקנ"ו היא שצונו לבער חמץ מביתנו ביום ארבעה עשר מניסן וזו היא מצות השבתת שאור והוא אמרו יתעלה (בא יב) אך ביום הראשון תשביתו שאור מביתכם. ויקראו החכמים גם כן מצות ביעור ר"ל ביעור חמץ.

ספר המצוות לרמב"ם מצות לא תעשה קסג

והמצוה הקס"ג היא שהזהיר הכהנים מהכנס למקדש מגודלי שער כמו שיעשו האבלים שלא יספרו שערם. והוא אמרו ית' (שמיני י) ראשיכם אל תפרעו. ולשון ספרא (שמיני) ראשיכם אל תפרעו אל תגדלו שער. וכבר נכפלה אזהרה זו בכהן גדול ואמר (ר"פ אמור) את ראשו לא יפרע. ואמנם נכפלה האזהרה כדי שלא תחשוב שאמרו לאלעזר ואיתמר (שמיני י) ראשיכם אל תפרעו אמנם הוא בעבור המת לבד אבל אם עשה זה שלא על צד האבלות מותר ולכן באר בכהן גדול שזה בעבור העבודה כדי שיהיה נאה.

והעובר על לאו זה במיתה. כלומר בשימוש והוא פרוע ראש. ובכלל אלו שבמיתה פרועי ראש (סנה' פג א ושי"ג) מאמרו (שם) ולא תמותו. אולם כשנכנס למקדש והוא פרוע ראש ולא עבד הרי הוא באזהרה ולא במיתה:

ובהשגות רמב"ן מאריך לחלוק עליו שזה אינו אלא מעלה דרבנן, ולא אסרו אלא בין האולם ולמזבח. וכן השיגו הראב"ד בביאת

דהרי פרוע ראש זה שלא גילח שערו שלוש ימים יום כנזיר שמגדל עכ"פ שלוש ימים, דכתיב ביה גדל פרע שער ראשו. ועי' בסנהדרין שם דמלך מסתפר בכל יום, כהן גדול אחת לשבת, וכהן הדיוט אחת לשלוש ימים.

משמע דהגדילה של השיער זה הביטוי הטבעי והגילוח זה להכניס אותו לסדר ולתת לו צורה. ומלך מעמיד את הסדרים, וכל יום צריך להסתפר. כהן גדול מעמיד את סדרי המקדש שנחלקים לפי שבועות, וכל שבוע מחליפים את הלחם המוגש לפני ה' תמיד. וכן המשמרות מחולקות לפי שבועות. וכהן הדיוט ונזיר הם כנגד סדרי החיים שהם במעגל של חודש, ואם חודש שלם אינם מסתפרים הם נותנים לביטוי הטבעי להיות נגלה מעבר לסדרים התוחמים אותו במקום מסוים (ומדאורייתא גם בכה"ג זה האיסור, רק חכמים ציווהו שיגלה אחת לשבת). וכשכהן בא לעבוד עם הביטוי הטבעי הוא מעמיד את עצמו ואינו בטל לדבר האלוקי.

ויש לעיין מה ההבדל בין כהן לנזיר דנזיר עיקר קדושתו היא במה שמגדל פרע שער ראשו, וכהן אסור לו כל שעומד לפני ה'. רק דנחלקו הראשונים כנו' מתי נחשב הכהן עומד לפני ה' האם רק בשעת עבודה ממש, או שכהן כשעומד לפני ה' לפניו מן המזבח וכהן הדיוט לעולם.

ולכאורה אסור לכה"ג להדיר עצמו בנזיר דנזיר לבטל את המצוה של גידול פרע. ועי' בספר זכר ישעיהו נזירות א' שטען דבכה"ג יצטרך לגלח משום דעשה דנזיר דאיתיה בשאלה נדחה, וא"כ לעולם לא יוכל הכה"ג לקיים הנזירות דהרי גילוח סותר כדאיתא בנזיר ל"ט א', אמנם ברמב"ם בנזירות פ"ו ה"א מבואר דאינו סותר אא"כ גילח רוב שער, וכדי שלא יעבור בכה"ג סגי לגלח מקצת שער, וא"כ תוכל הנזירות להתקיים.

ועכ"פ קדושת נזיר וקדושת כה"ג ממש סותרים זא"ז לשיטת הרמב"ם דכה"ג אסור לעולם, וגם לשיטת שא"ר עכ"פ בשעת עבודה יש סתירה בין הקדושות. ועיין במשנה בנזיר מ"ז א' שנחלקו רבי אליעזר ורבנן כשיש מת מצוה מי עדיף להיטמא אם עדיף נזיר דאין קדושתו לעולם (ואפי' הוא נזיר עולם נחשב כקדושת שעה דכל שעה מקדשתו, כדאי' ברמב"ם בנזירות פ"ז הי"ג). או שעדיף כהן שאין צריך להביא קרבן על קדושתו.

הנה א"כ הכהן הוא קדוש בעצם מציאותו, ואילו הנזיר עושה עבודה של קדושה, כמו שהגמרא מחלקת, וזה הנידון מי עדיף, האם מי שקדוש בעצם או מי שאצלו הקדושה היא עבודה.

והקדושה שהיא בעצם באה כחלק מן הסדרים, ויציאה מהם היא חילול הקדושה, בעצם מציאותו כאדם מסודר ומגולח ע"ז חלה הקדושה. משא"כ הנזיר עצם מציאותו אינה קדושה,

כהן כל עניינו הוא להורות את חוקי האלוקים, להיות בטל, ולעמוד כמשרת. ואילו הנזיר זורם עם הארה הטבעית שלו, ומקדש אותה לבטאת את שם ה'. אצל הכהן חילול הקדושה הוא לתת להארת הטבע לזרום. ואצל הנזיר חילול הקדושה היא להכניסו לחיים הרגילים.

ומבואר בכ"ז דיש ב' מהלכים שונים של קדושה. יש קדושה שהיא כבר קבועה וקיימת אצל הכהן, ועיקר הנזיר והכתר שבה הנו מה שהוא משוח ועומד לעבודת ה', ואין צריך להתחדש אצלו. ויש מהלך של נזיר שאצלו הקדושה אינה חלק מסדרי הטבע, רק הוא עושה עבודה גדולה להיותו קדוש, ואם יפול הרי יצטרך להביא קרבן, ואמנם המהלך הוא הפוך לצאת מן הסדרים לא ליישר אותם לעבודת המקדש, אבל שוים הם בכך שיש בהם כתר אלוקי על הנושאם. בכהן גדול כתוב נזר שמן משחת אלוקיו עליו. ובנזיר נזר אלוקיו על ראשו. כמו כן שוים באיסור להיטמאות, וכן בשתיית יין (בכהן רק בשעת עבודה במקדש ונזיר תמיד). ולמעשה רואים אפילו שיש שיטה דנזיר עדיף, מ"מ בפועל את הנזיר צריך להתבטל לפני הכהן, ומביא הוא נזירותו למקדש שהכהן שורפו לפני ה'. דאע"ג דיש חלק במציאות שאינו קיים בתוך סדרי הטבע ויש לצאת מן הסדרים ולהעמידו לפני ה' בעבודה גדולה, לבסוף תכליתו היא שיתחבר חזרה לסדרים ולכהן שקדושתו קדושת עולם שלא ע"י עבודה.

א"כ הכהן נאסר לגדל פרע ולצאת מסדרי הטבע, כי קדושתו חלה דרך סדרי הטבע שמשעבדם ללמעלה. ואילו הנזיר יוצא מסדרי הטבע והוא עצמו מתעלה, אבל המציאות עצמה לא מתהפכת ואין זה קדושת עולם, לכן בסוף צריך להביא נזירותו ע"י הכהן לפני ה'.

להערות

ולקבלת החיבור על ספר המדע וספר אהבה
E3173899@gmail.com

הערות וביאורים

ע"פ פשט ודרש בספר התורה

פרשת שמייני

הרב רפאל ספייער שליט"א

קח לך עגל בן בקר לחטאת. עגל זה הוא מקביל לפר שהיה מקריב בכל שבעת ימי המילואים, ולכן היה פשוט שהוא נשרף כמו בכל הימים, ולא היה נידון אלא שעיר החטאת של ישראל. ולא מצינו עגל קרב חובה אלא ביום זה. גם לא מצינו חטאת בכל מקום אלא פר או שעיר או נקבה מן הצאן, וכהן קרבנו **תמיד** פר בימי המילואים בשגגתו וביום הכפורים.

ואל בני ישראל תדבר לאמר. זה מהמקומות היחידים שמצינו מפורש את אהרן עושה תפקידו לדבר לבני ישראל בשם משה, כמו שהופקד במצרים.

קחו שעיר עזים לחטאת. קרבן חטאת של צבור הוא לעולם שעיר, כאן וביוהכ"פ ועם ב' הלחם בעצרת ובמוספין. וכן נשיא בשגגתו ובחנכות המזבח, שהנשיא כצבור. ועי' גם עזרא ו' י"ז וח' ל"ה שהקריבו י"ב צפירי עזים לחטאת כנגד כל השבטים, וכמספר הנשיאים. ועי' ע"ד דה"י ב' כ"ט כ"א, והבן שם שרק צפירי העזים הם לחטאת, אבל הפרים האילים והכבשים לעולה. ונראה שחטאת שגגת העדה שהיא פר היינו כיון שזה בא ע"י טעות בהוראה, והיא כחטאת כהונה לפי שגם עליהם ההוראה. ואף שהזקנים סומכים עליו, הכהן המשיח דוקא הוא המקריב אותו, וכדין פר שגגתו. אמנם בשגגת ע"ז החטאת הוא שעיר, אולי לפי חומרתו לא נקרא כהוראה, ונקרא כחטאת צבור, ומשמעות הכתוב שאינו נעשה דוקא ע"י כהן משיח. [ועי' משנה למלך מעשה הקרבנות ה' ט"ו, וערוה"ש העתיד סי' ע"ב סכ"ב].

ועגל וכבש בני שנה ... לעולה ושור ואיל לשלמים. בקר וצאן. קטנים לעולה וגדולים לשלמים.

ויאמר משה אל אהרן קרב אל המזבח וכו'. לפי שהוא קרבן ראשון שאהרן מקריב ולא משה, נתן לו רשות. וכ"כ ר"י בכור שור וחזקוני. ובמדרש שהיה אהרן בוש ומתיירא מפני חטא העגל, וז"ש בתפילה, השיבנו אבינו לתורתך וקרבתו מלכנו לעבודתך. ועי' ירמיהו ל', והיה אדירו ממנו ומשלו מקרבו יצא והקרבתיו ונגש אלי כי מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי.

וכפר בעדך ובעד העם. אף שהוא קרבנו של אהרן, הרי כתיב לעיל, אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם, וכתוב לקמן, ולא תמותו ועל כל העדה יקצף.

ויקחו בני אהרן וכו'. מתוך שמחת העם ואכילה ושתיית יין באו לידי זה, וכמו שמוכח בהמשך, יין ושכר אל תשת, וזה התנצלות להם. אלא שדרך המקרא לא לכתוב מה הביא לחטא, להגדיל חומרת הדבר ושלא ישמע שראוי להיות סיבה לחטא.

מיתת נדב ואביהוא

כתיב בהר סיני קודם שירד ה', והגבלת את העם סביב לאמר השמרו לכם עלות בהר ונגע בקצהו כל הנגע בהר מות יומת, והיינו בידי אדם, ואחר שירד ה' על הר סיני, הזהיר שוב, רד העד בעם פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב וכו', והיינו שימותו מיד בידי שמים. וטען משה שכבר הגבילם והזהירם על מיתה בידי אדם ואין צורך בדבר, ואמר לו ה' אעפ"כ לרדת ולהעיד, לחומרת הדבר. וכל אריכות זו ללמדנו יראת ה' עד כמה חמור מי שפורץ את תחומי לעלות ולראות. והוסיף שם, וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו פן

יפרץ בהם ה', שבכל מקום שיש גילוי שכינה לא זו בלבד שיש הבדלה בין הקדש ובין החול, אלא גם בין קדש לקדש, ולכל אחד גבולו הראוי לו. [ועי' ר' מנחם המאירי פסחים ק"ג ע"ב, "ושמא תאמר והיכן מצינו הבדלה בין קדש לקדש, וכבר אמרו המבדיל צריך שיבדיל מעין הבדלות האמורות בתורה, מצינו כיוצא בה והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים". ועי' כלים א', עשר קדושות וכו'. ועי' מלאכי ג', ושבחתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עבד אלהים לאשר לא עבדו, ואמרו חגיגה ט' ע"ב, תרוייהו צדיקי גמורי נינהו ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד. ועי' שבת קנ"ב ע"א, מלמד שכל צדיק וצדיק נותנין לו מדור לפי כבודו, וב"ב ע"ה ע"א, מלמד שכל אחד ואחד נכוה מחופתו של חבירו וכו', ומנחות כ"ט ע"ב, מפני שצדיקים שבו כפוף ראשיהם מפני מעשיהן שאינן דומין זה לזה]. וגם כאן שכתוב, ויבא משה ואהרן אל אהל מועד, נראה לפי שהיה כאן גילוי שכינה היה להם גבול לעצמם, כמו תמיד. אלא שסתם הכתוב ולא פירט מה ראו.

והכל ככתוב שם על הקולות וברקים, אל תיראו, היינו יראת פחד, אלא בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו, היא הבושה ויראת כבוד, שידעו כבוד ה' שאינו סובל את החטא, ויזדרזו האדם לדקדק עם עצמו להיות ראוי לעמוד לפניו. ז"ש שאמר משה כאן, הוא אשר דבר ה' לאמר בקרבי אקדש ועל פני כל העם אכבד, שראה הנהגה זו בסיני, שמראה ה' את כבודו וקדושתו ע"י שמדקדק עם קרוביו כל אחד עד היכן מותר לו לגשת. וכך מצינו בכל המקרא, שזה הנהגה כללית שלו, ובמיוחד כשמשרה שכינתו, כמו בשמואל ב' ו', ויחר לדוד על אשר פרץ ה' פרץ בעזה ויקרא למקום ההוא פרץ עזה, והוא כפי הלשון בסיני, פן יפרץ בהם ה'. ועוד כתוב שם, וירא דוד את ה' ביום ההוא וכו'. ועל אף היראה, חביבה על הצדיקים השראת השכינה, עי' בשמואל שם, איך יבוא אלי ארון ה' וכו' ויגד למלך דוד וכו' ויעל וכו' בשמחה.

וכל קרבן מודיע מידת גבורתו של ה', שכדי לכפר ולרצות על כעס החטא צריך לאש האוכלת הקרבן שהיא באה תחת נפשו של האדם, כי הדם הוא בנפש יכפר. ועי' שבת ק"ה ע"ב, האי נמי מתקן הוא דקעביד נחת רוח ליצרו וכו' המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעובד ע"ז וכו' איזהו אל זר שיש בגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע. שמקרע ומשבר היינו כעין זביחה, ומפזר מעות כזריקה המשתברת. [עי' ע"ז נ' ע"ב]. ולכן העושה זאת ליצרו כעובד ע"ז, ואין לעשות דבר זה אלא להודיע תוקף קדושת ה' שאינה סובלת החטא וצריך לעשות לו נחת רוח ולהתרצות לפניו כשבא להתקרב אליו. וגם מיתת נדב ואביהוא נרמז בלשון הכתוב שהוא כעין קרבן, ותצא אש מלפני ה' ותאכל, אותו הלשון הכתוב באכילת המזבח, וכן נשיאתם מחוץ למחנה כבשר חטאת, וכתוב ואל אלעזר ואל איתמר בניו הנותרים קחו את המנחה הנותרת, שנדב ואביהוא כקומץ ואלעזר ואיתמר כשיריים.

ותנחומים הללו שאמר משה לאהרן, בקרובי אקדש, לומר שלא מתו ממידה פנימית של ה' אלא מידה חיצונית להודיע לעם כבודו וקדושתו, הוא מעין הדברים שאמר משה לישראל בהר סיני, אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו. ועי' לדברי הגר"א ביהל אור ח"א קמ"ג ע"ב, "דשכינה מראה למטה לישראל תוכחת מוסר ותמיד מייסרת אותם שאינם טובים ומגדת להם כל מום, כמ"ש או הודע אליו, ומראה להן פגימתה, אבל בפנים של מעלה נוטלת כל זכויותיהן ומלמדת תמיד זכות". ועי' יומא ד' ע"ב, לא בא הכתוב אלא לאיים עליו כדי שתהא תורה ניתנת באימה ברתת ובזיעה וכו' במקום גילה שם תהא רעדה, ורש"י שם.

שני לטומאה בפשט המקרא

בדרך כלל לא מצינו בתורה מפורש אלא שאב יטמא ולא מצינו מפורש שני לטומאה. [ואב הוא בדרך כלל מקור הטומאה, אלא שיש דברים שהתורה החשיבה כמקור טומאה אף שאינו, עי' הלשון בויקרא כ"ב ד' לגבי טמא מת, ולכן נקראים אב. ואכמ"ל]. והמקור המפורש לדין שני הוא הכתוב, וכל כלי חרש אשר יפל מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא ואתו תשברו, ולמדו חכמים שהשרץ מטמא את הכלי והכלי את האוכל והמשקה שבתוכו. אלא שהקשו בתלמוד שאפשר שהכוונה כשהשרץ בתוכו, והוא נטמא ישר מהשרץ, כבטומאת אהל שכאילו מלא טומאה, וכמו שהביא רש"י.

וידיעה זו עד היכן משתלשלת לה הטומאה חשודים דור אחר שלא לדעת, במקרא במשנה ובתלמוד. שחגי שאל את הכהנים תורה זו, ורב דרש דאישתבוש כהני. ותנן בסוטה ה', מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי שהיית אומר עתיד דור אחר לטהר ככר שלישי שאין לו מקרא מן התורה, ובשבת קל"ח ע"ב, עתידה

תורה שתשתכח מישראל וכו' מסתפקא להו הא דאמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא ליחזייה האי תנורא כמאן דמלי טומאה וכו', ולפי ספקם אין מקור מפורש אף לשני. [ותורה היינו כשאלת תורה דחגי, להבדיל בין הטמא ובין הטהור].

אבל באמת הדבר פשוט מן המקרא שיש שני, שהרי מה המשמעות של התנור שהוא טמא ולמה נותצים התנור אם האוכל שבתוכו טהור, וכי שלא להכניסו למקדש? אלא ודאי משמעותן שהם מטמאים האוכל שבתוכם, ולכן מסתבר שזה הכוונה כל אשר בתוכו יטמא, שזה גם כשהשרץ אינו שם, ולכן ואותו תשבורו.

ומצינו במקרא ג' איסורים בטומאה שהם יהיו נפק"מ לדינא. איסור ביאה למקום קדוש, איסור בעילה ואיסור אכילה. ואמנם איסור אכילה מצינו בעיקר כלפי אוכל קודש, אבל ראינו במקרא שדרך הכשרים להתקדש לאכילה אפילו של חולין. [וכבר ביאר רמב"ן בדברים כ"ג י"ח שכל לשון כגון התקדשו למחר ואכלתם בשר, הוא לשון הטהרות לסעודה, וכך מבואר עוד הרבה]. ומה שכתוב הטמא והטהור יחדיו יאכלנו, אין הכוונה שיאכלו יחד, אלא מצינו ל' יחדו כלומר ללא חילוק, והכוונה שהטמא והטהור יחדו שווים ברשות לאוכלו. [ועי' רש"י חולין ב' ע"ב. ועי' רמב"ם טומאת אוכלין ט"ז]. ולולי היה כן אז גם לא היה שום נפק"מ באוכלין ומשקין של חולין שנטמאו, אא"כ אוכל שני מטמא תרומה מן התורה. והטעם בזה, ב' אברים הקדושים שבאדם שבהם כל מצוות הקדושה שבמקרא, ולכן האדם וכליו צריכים להיות טהורים למאכל ומשקה.

ולכן לא תקרא לזה בלשון התורה ראשון ושני, אלא יש את מקור הטומאה ויש את האדם והכלים שננטמאים מהם, והם והם צריכים להתרחק מן המקדש ומן המאכלין והמשקין עכ"פ הקדושים, ואפי' חולין יש בהם קדושה. [והאשה מבעלה בטומאה המתאימה לנושא זה].

והטעם שאדם וכלים אינם נטמאים מראשון, אמרו הלומדים בזה ב' טעמים, גם שאין בכח ראשון לטמאם, וגם שאינם נעשים שני. ובאמת פשוטן של דברים ששניהם נכונים, שאין בכח הראשון לטמא אלא קודש, ולכן אסור לו להיכנס למקדש והוא מטמא אוכלין ומשקין שהם בחינת קודש, אבל אין בכחו לטמא אדם וכלים שאינם קודש. וגם אין אדם וכלים יכולים להיות שני כיון שאין בזה שום נפק"מ שאין שני מטמא הלאה אלא הוא עצמו המחולל, ומה נפק"מ יהיה באדם וכלים שהם שני, הרי ודאי מותרים להיכנס למקדש וכו', שאין שני מחלל אלא מחולל.

ופשט המקרא בחגי שלא נשתבשו הכהנים, שכך שאלם, הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו ונגע בכנפו אל הלחם ואל הנזיד ואל היין ואל שמן ואל כל מאכל היקדש, היינו שנושא בשר קרבן בכנף בגדו והכנף נוגע בלחם או נזיד או כל מאכל או משקה של חולין, והשאלה אם החולין התקדש מן הקודש דרך הבגד, שהרי הקודש מקדש מאכל חולין במגעו, ככתוב לעיל ו', על המנחה והחטאת, כל אשר יגע בהם יקדש ... כל אשר יגע בבשרה יקדש. [ועי' שמות כ"ט ל"ז, כל הנגע במזבח יקדש, ול' כ"ט על כל המשכן וכליו, ונראה לי פשוטו כנ"ל שמקדש מאכל. ועי' גם יחזקאל מ"ב י"ד, ולבשו בגדים אחרים וקרבנו אל אשר לעם, ומ"ד י"ט, ולא יקדשו את העם בבגדיהם, ומ"ו כ', אשר יאפו את המנחה לבלתי הוציא אל החצר החיצונה לקדש את העם. והכוונה ע"י שמקדש את מאכלם]. ואמרו הכהנים לא. שאף שהקודש מקדש את החולין בנגעו, אבל אין הכנף מתקדש ממנו לקדש את החולין. [ובמשנה זבחים י"א, ריקק שנגע ברקיק וחתיכה בחתיכה לא כל הרקיק ולא כל החתיכות אסורין אינו אסור אלא מקום שבלע]. ואז שאלם, אם יגע טמא נפש בכל אלה היטמא, והיינו בכנף בגדו וכדלעיל מיניה, והנה הבגד שהוא ראשון מטמא את המאכל להיות שני, ואמרו יטמא כדינו, ולא נשתבשו. ולימדם מזה חגי, כן העם הזה וכן הגוי הזה לפני נאם ה' וכן כל מעשה ידיהם ואשר יקריבו שם טמא הוא, שהטומאה מתפשטת בזה העולם יותר מן הקדושה, [ואמרו בתלמוד ירושלמי מו"ק ח' ע"א, ילפון מקלקלתא ומתקנתא לא ילפון. ועי' דרך ה' ח"א פ"ג], ועל כרחם טמאים הם לנגד קדושתו של ה', ואעפ"כ מן היום הזה אברך. וככתוב השכן אתם בתוך טמאתם, וכתיב, ונשא אהרן את עון הקדשים וכו'. וגם ריב"ז אמרו עליו מי יגלה עפר מעיניו, שהרי ר"ע אף דרש לשלישי מן התורה. ואף אנו דורנו דור אחרון משתדלים להפגיע לטובה ולהיבדל מכל סרך טומאה, ולהתקדש להיות ראוי להשראת השכינה.

'תפוחי זהב'

הרב שניאור קליימן שליט"א

בגדרי מנחת העומר וספירת הימים מהבאתה [חלק א']

תוכן הענינים

- 1 (א) ימי ספירת העומר ומשמעות המושג מנין
- 3 (ב) העומר הוא גדר מחודש של מנחה
- 4 (ג) "והבאתם את עומר ראשית קצירכם"
- 6 (ד) ראיות מסוגיות לגדר המחודש של מנחת העומר
- 7 (ה) קצירה והבאה לעזרה כשיבולים מגוף ההקרבה

ימי ספירת העומר ומשמעות המושג מנין

(א) הימים שאנו נמצאים בהם הם 'ימי ספירת העומר'.
ופשט שמם וענינם של ימים אלו מורה, שיש בהם בנין יחודי ומהלך נבדל מתוך כל ימי השנה, וחשובים הם להיות מונים כל יום כמצטרף לימים שעברו, באופן שניכר שנוצר כאן דבר.

ועצם מעשה הספירה שסופרים בכל לילה היינו להעמיד פה 'מנין', והולך ונוצר כאן מהלך ע"י הצטרפות יום ליום החל מן הקרבת העומר, ומשמעות הדברים שעיקר העמדת השבועות היינו מתוך היותו יום החמשים למנין זה, והשבעה שבועות שנספרו

מכוחם מתחדש חג השבועות, שכשמו כ"ה, שבא על שבועות אלו, וזה כל המושג ספירה בתורה¹.

וידוע שזהו הפשט הפשוט בכך שמונים כל יום שמגיע ומצרפים אותו למנינו, וכך הולכים ומתקדמים במנין, מן האחד לארבעים ותשע, ולא סופרים הימים שנתרו עד חג השבועות, דאדרבה כל הענין כאן ליצור 'מנין' של ימים ושבועות, וזה ענין המנין לספור כל יום שמגיע ולראות אותו כיום ושבע נוסף במהלך המנין, ובכך מתחדש חג השבועות. וכל מהותו מכוח שנעמד כאן הז' שבועות, ואזי באים הם לתכליתם ביום מועד שבא עליהם. וראה דברים יסודיים בזה בהערה².

¹ וכשם שספירת השנים באופן שכבר עומדים כמ"ט שנה שהארץ מסורה לסדרי האדם, מחדש את היובל. [וכן מצינו ברמב"ן בפ' אמור ובסה"מ לרמב"ם מ' קס"א ועוד ראשונים, שמקבילים את מנין ימי העומר למנין שנות היובל, ואכן לשונות הפסוקים בתרווייהו מקבילים זה לזה ממש]. אמנם ביובל אין הספירה מסורה אלא לבי"ד (כמש"כ הרמב"ם פ"י משמיטה ויובל ה"א דבעינן שיספרו בי"ד), והכא ילפינן מקרא דלכל מסורה ולא רק לבי"ד (מנחות ס"ה ב').

וכשם שע"י ספירת ז' ימים נקיים מתחדש כאן מצב חדש של טהרה ויוצאת האשה מזובה, והיינו שכבר בא כאן מנין ימים של נקיות באופן שמעמיד האשה במהלך חדש. [ובנעקף מקורה או בכל אופן אחר אשר ברור לן שלא תראה, פשיטא שלא מהני במקום ספירת הז"נ, שאין כאן ענין של היכ"ת לידע, אלא בעינן שבפועל תכנס למצב חדש שנקיה מדמים, וד"ז אינו אלא לאחר שהוחזקה בכך שבוע ימים (ולדעת המעיל צדקה בעינן שלא תסיח דעתה מהעמדת הז"נ), ואכמ"ל].

אמנם למרות החילוקים המסויימים במיני הספירה שנובעים מעניין כל ספירה, המתבונן יראה דיסוד המושג ספירה בתורה בכ"מ חד הוא, לקרוא שם לזמן שחולף ולתת משמעות לצירוף הימים כמעמידים דבר, ואין זה לצורך בירור חשבון בעלמא (וכגון בימי טוהר של יולדת לא כתיב כלל לשון ספירה אע"פ שעסקינן בימים רבים, מפני שא"צ כאן אלא חשבון). והבן.

[וידועים ד' זוהר בפ' אמור שמקביל את שבעה השבועות לשבעה ימי נקיים דזבה יעו"ש, וזהו ע"ד דרוש ועומק, אמנם יסוד הקבלת מושג הספירה בתורה יש לו שורש בפשט, וכן מצינו בתוס' כתובות ע"ב א' שביקשו להשוות הספירה בזבה לספירת העומר לענין ברכה, יעו"ש. אלא דהתם עיקר דעת הפוסקים דלא בעינן כלל ספירה בפה, וכן עמא דבר. (עי' נוב"י מהדו"ת קכ"ג-ד מש"כ להוציא מדעת השל"ה המחודשת בשער האותיות).

ובתוכן החילוק בזה נזכיר בקצרה הגדר הנראה לכא'. דהתם אין הספירה בזבה ענין עצמי כ"כ אלא לעקור מצב טומאתה, ועיקרו של דבר להעמיד שיעבור שבוע ימים שלא תראה. וצריך להחזיק את הימים ככדוקים ונקיים מראה, ובהכי חוזרת למצבה הרגיל. ואילו ביובל ובספיה"ע מנין הימים והשנים בא לתת משמעות לזמן כמעמיד מהלך אשר מכוח מנין המ"ט בא משמעות יום החמשים ושנת החמשים שהוא דבר מחודש לגמרי, מנה ימים וקדש עצרת, ואינו רק ספירה לעקור מצבה ולהחזירה לנקיותה. (אמנם יעו"י מש"כ הרמב"ן כ"ג ט"ו, ויל"פ). ובב"י החילוק בין ספירת העומר דמסורה לכלל לספירת השנים ליובל דהיא מעשה בי"ד, יתכן לפרש ע"פ ההערה הבאה, דהספירה שייכת למנין ימי ושבועות קציר לקרוא עליהם שם ה', וד"ז עסק של כל אדם ולא עסק של קידוש שנים והעמדתם המסור לבי"ד, ודו"ק].

² ובאמת ידוע לומר דפשטות המושג ספירה מתייחס להעמיד 'שבועות קציר' שמצטרפים זה לזה, וזהו מושג טבעי שמודדים הקציר בשבועות ומודים על כך להקב"ה, כדמשמע במקראות באמור וראה וכלישנא דקרא בירמיהו (ה' כ"ד) "נירא נא את ה' אלהינו הנותן גשם וירא יורה ומלקוש בעתו שבעות חקות קציר ישמר לנו". וכן מדוקדק קצת מהגמ' במנחות דעיקר הספירה מתייחס להעמיד שבע שבועות קציר תמימות (ראה להלן בהערות).

מהמקראי קודש של החג³, אלא שמתוך ריבוי עניני המועד הראשון נבלע זה הקרבן ואין נותנים לו לבדבעי לעסוק בעניניו עד שכבר נתונים בעיצומה של ספירת העומר.

אמנם עכ"פ בהיות הזמן הולך ובא לקראת העצרת, מן הראוי ליתן לב אחרונית מהי נקודת המוצא שהתחילה מיד לאחר יו"ט של פסח אשר ממנה אנו הולכים ומעמידים את השבועות, לכך נרחיב כעת בעזה"י בדינים המיוחדים לקרבן זה. וממקום זה יש לעמוד לבאר תוכן הבאת העומר ויחודו כקרבן שעומד ביסוד הברית על ארץ ישראל, ומשמעות ימי הספירה והדרך שנעשית בהם. [ומפני שהדברים רחבים מכדי להתפרסם בצוותא במסגרת העלון, לכך החלקים הבאים שעוסקים יותר במשמעות הרעיונית של הענין, יתפרסמו בשבועות הבאים בעז"ה].

ואע"פ שעיקרי הדברים הבאים כבר נודעים ומפורסמים, ומכמה וכמה ת"ח נאמרו דברים בסגנונות קרובים והכל עולה למקום אחד, מ"מ בנותן

והתבונן בזה, דכלל אין משמעות לדון כעת לחג השבועות כקבוע ועומד ורק מחכים שיחלוף הזמן וע"ז שייך לספור הימים שנותרו להגעתו, אלא אדרבה מכוח שיש כאן מנין ימים, מכך מתחדש, והמנין דידן שמחדש את מהלך תבנית הימים הללו מוליד את שבועות³. וזהו הסיבה שביסודו אין לו תאריך קבוע שמשמעותו שאותו זמן מסויים מחייב חג, אלא כל ענינו כ"חג [הבא על] השבועות' ויום החמשים', וע"ז אמרו, 'מנה ימים וקדש עצרת'⁴.

ודעת לבנון נקל שתחילת ההתבוננות במשמעות ימים אלו, ראויה להיות בנקודת השורש שממנה מתחיל מנין הימים, ואילו הם מתייחסים כל העת כיום אחד בעומר וכן הלאה, והוא בקרבן העומר שבא כראשית הקציר לפני ה', וממנו התחלת ספירת הימים דידן שמעמידים את השבועות.

והנה קרבן העומר בא למחרת יו"ט ראשון של פסח, ובודאי אין זה במקרה שנעשה בפסח, אשר מיד לאחר שנכנסים המועד מתחילים את הקציר ומביאים ראשיתו לה', [נראה בהערה האם חשיב חלק

והיינו, דימי קבלת השפע הם ימי השמחה שהאדם רוכש את יכול כל השנה [ושמחו לפניך כשמחת בקציר כאשר יגילו בחלקם שלל] (ישעיהו ט' ב'), וקוראים ע"ז שם ה' תחילה וסוף ובוה מייחסים כל ד' שבועות הקצירה כאכילה מתוך ידו ית', בהבאת ראשית הקציר לפני עומר שיבולים, ובהבאת תכליתו כאשר מתקדמים לשלב הנוסף של הנטילה לידנו ועולה הקציר על שולחנו, וכבר יש בידנו לחם ביכורים מן הקציר להביא לפני ה'.

ועיקר הדברים מבואר בד' הרמב"ן שם, "והנה טעם הפרשה, שיתחיל לספור בתחילת קציר שעורים ויביא ראשית קצירו כרמל מנחה לשם ויקריב עליו קרבן, וישלים מספרו בתחילת קציר חטים כעלות גדיש בעתו, ויביא ממנו סולת חטים מנחה לשם ויביא קרבן עליו. ולכן הזכיר הקרבנות האלה בפרשה, כי הם בגלל המנחות שהם העיקר בחג הזה".

אמנם יש להרחיב בכך שכל משמעות בפשט הגם שיש בה אמת יסודית שכל הרובדים והעומקים האמיתיים שיש בזה רכובים על גביה, טעות נושנת ושפלות הדעת היא להצטמצם בכיו"ב בהעמדת הדבר על הגוף החיצוני בלא להבין את פנימיותו וחיבורו לנשמתו, דהיינו את רוחב משמעותו וענינו אצל נפש האדם, ויש בכל השפה שהתורה מדברת בה כקציר ואסוף וכד', עומק שמקיף את כל הרובדים (ויתבאר עוד לפנינו בחלק ב').

והדבר המקביל לימי הקציר שבהם שפע ברכת ה' הבשיל ועלה על גדותיו בשדות והולך ונעשה חלקו, ואנו נוטלים לידנו את גילוי הארת פני ה' ונעשים בו בעלי קנין וזהו עצמה של הברית והיחס עם הקב"ה בהיותנו דרי ארץ ישראל, הוא הבנין שיבוא מצדנו בשבועות אלו, לאחר שבפסח הקב"ה נגלה עלינו בהארת פניו כשעה שטרם היו ישראל בעלי מעלה עצמית כלל ואינם אלא כתינוק שנולד כמו שנאמר ביחזקאל, וזהו התהליך לקראת קבלת התורה, שבה עם ישראל מגיע כבר מצוה ובני ברית שכבר יודעים את דרכי ה' והנהגתו, ויש להם עמידה לפניו כמקבלי תורה ומצוות.

ואם יציא"מ עיקר מעשה הקב"ה וא"צ אלא לילך אחריו אע"פ שאינם נמצאים שם כלל ועיקר, הרי מתן תורה נדרש מהלך של בנין שיבוא מצד ישראל במעשי ידיהם וידהו, שכבר יעמדו כראויים לקנותה בקרבם. ובאופן כללי ימי הספירה היינו להוריד את גילוי ה' עלינו לתוך המציאות, באופן שאינו דבר מופשט וגבוה בלבד אלא כבר ניכר בתוך החיים, אשר ישראל באים לילך בדרכי ה' וזהו אורחם ושיגם, ורק בהכי ברי קבלת התורה נינהו, וזה משמעות ירידתה מן השמים לארץ.

³ ולכן עד שלא נוצר כאן שבעה ימים אין מזכירים 'היום יום אחד בשבוע הראשון', שאכתי איננו עד שלא יצטרפו ד' ימים זה לזה, ופשוט.

⁴ ובפשט זה משמעות הא דנכנס בפרשת המועדות הבאת קרבן העומר והספירה לו, משום שבתורת כן נעשה חג השבועות כהשלמת עיקר שבועות הקציר שמתחילים בפסח, וזה מעצם המקראי קודש של שבועות. אמנם בדיעבד נחשב ספור ועומד גם אם לא ספרוהו ישראל [והרי ילפינן מקרא דאף ללא קציר נוהג שבועות (יעו"ב בספרי ראה פיסקא קל"ז), הרי דהוצרך לכך פסוק, והיינו משום דיסודו ע"ז בא], ומ"מ עיקר צורתו בספירה דידן להעמידו כמנין הימים שעליו בא השבועות.

⁵ הנה בפסוקים משמע דלא נכלל מעצם המקראי קודש של פסח, אלא בא אח"כ כחלק מהעמדת יום העצרת. ומ"מ בודאי שאינו במקרה שנעשה לאחר יו"ט ראשון של פסח. ובאמת ברמב"ם פ"ד מכלי המקדש ה"ה דקדקו שלא כ' דהעומר שווה בכל המשמרות בהקרבנו ובאכילתו, וי"מ דהיינו משום דעד כאן לא שנינו דכל המשמרות שוות אלא בקרבן הבא מחמת הרגל והעומר בא להיות הקרבן מן התבואה החדשה ולהתירה ואינו ממש מקרבנות הרגל (חזון יחזקאל שבת קל"א ב' ושו"ת משנת יעב"ץ א"ח סי' כ"ה). אמנם הביאו דבורי"ד יומא ל"ט א' כ' שכל המשמרות מתחלקים בו כמו שתי הלחם ושאר קרבנות הרגל. [וכן נקטו המל"מ והמרכה"מ על הרמב"ם שם, ובצל"ח סוכה ג"ה ב'].

ומצינו עוד בראשונים שדנו אמאי אין מברכים שהחיינו על ספיה"ע, עי' במאירי בפסחים ז' א' דנראה מדבריו דנפטר בשהחיינו של הפסח, ומאידך בחזקוני כ"ג כ"א כ' דאינו זמן לברך עליו דנעשה לצורך חג השבועות. ולכא' יסוד הנידון בזה הוא, דמחד גיסא הוא ענין לעצמו ולא נכתב בתוך המקראי קודש של פסח כחלק מעצם חובת היום, כי אם שייך לחובת תחילת הקציר, ואינו כשתי הלחם דכל עיקר היום מכונה בתורה יום הביכורים וזה עצמו של המקראי קודש ידיה בתורת הקרבת המנחה החדשה כמבואר שם במקראות, ומאידך גיסא זהו קרבן ציבור שקבוע לו זמן למועד הפסח, ובודאי לא במקרה נפל במועד זה של הפסח אלא יש לו שייכות מהותית, ולכן יתכן שצריך להיחשב כחלק מחובות הרגל.

[וראה להלן בח"ב אות י', דבמקראות ביהושע עולה השייכות בין הפסח להיתר התבואה החדשה יעו"ש, והלא ע"ז אמרו חז"ל דאמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח בכדי שיתברך התבואה בשדות. והפסח זמן הדין על התבואה הוא וזה מעצם המועד שבאים לפני ה' להיזכר ולהתברך לפניו בתבואה, וכל מהות חורש האביב היינו דהתבואה הבשילה ועומדת בביכוריה וע"ז מעברין השנה (עי' סנהדרין י"ב ב'). ולכן ניתן להבין דחשיב בכלל קרבנות הרגל. ובכמה מדרשים מצינו דט"ו בניסן מיקרי 'חג העומר' (וראה בעמק ברכה ע' ע"ח), בזה והיינו דראוי לציין ולחגוג אותו כיום הבאת העומר, אמנם קשה להבין דבפסח חל במקרה ענין חג נוסף שיש לו שורש מה"ת אם אינו נחשב כשייך לעיקר מהות הפסח וחלק מענין הרגל הוא].

קרבת הציבור במס' מנחות, ומצינו בה ענינים שלא מצינו כוותיהו כלל בשאר הלכות מנחות, ומשמע מזה דהוי גדר מיוחד של מנחה.

ונסכם בקצרה הדינים המיוחדים כלפי נטילתו מן השדה שאין בשאר המנחות. (א) מנחת העומר באה מן השעורים אשר הם הראשונים לקציר (מנחות פ"ד א'), מה שלא מצינו בשאר מנחות דאין שעורים ברי מאכל ואינם ראויים לבוא לפני ה' (לבד מנחת סוטה, וראה הערה⁸). (ב) אין העומר בא אלא מארץ ישראל, וי"א שאף עבר הירדן אינה כשרה לזה (שם פ"ג ב'). (ג) אם השדה אינה של הקדש, לאלתר קונים את השעורים הקצורה מבעל השדה ממעות תרומת הלשכה, ואין קונים זאת רק לאחר שנעשה סולת⁹.

הדינים המיוחדים בשעת הקצירה עצמה. (ד) הקצירה היא מעצם המצוה, וגם אם מצא קצור צריך לקצור לשם מצוה והיינו דבעינן קצירה לשמה¹⁰. ואף דוחה קצירה זו שבת (שם ע"א א'). (ה) כל מהלך הקצירה יש בו עסק גדול¹¹, ונעשה בג' אנשים שלוחי בי"ד שקוצרים ג'

טעם לסדר בקצרה⁶ לפי מגבלות המקום הזמן והאפשרות להשקיף מבחוץ אל סוגיות רחבות במנחות שצריכות עיון היטב במקומם, את כלל התמונה העולה מן המקראות ומדברי חז"ל, ומן הסתם אין ביהמ"ד בלא חידוש.

העומר הוא גדר מחודש של מנחה

(ב) לשון המקראות בפרשת אמור בתוך סדר המועדות אשר תקראו אותם מקראי קודש, מיד לאחר שנוצר המקראי קודש דפסח. "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן: והניף את העומר לפני ה' לרצונכם ממחרת השבת יניפנו הכהן" (ויקרא כ"ג י"א).

והנה מנחת העומר מלבד הא דצריך להביאה מן החדש⁷ והיא המתרת את החדש באכילה וכן היא המתרת לקצור ממנו [ושתי הלחם הוא המתיר את הבאת המנחות במקדש מן החדש], מנחה מחודשת היא בהרבה הלכות המבוארים בפרק ר' ישמעאל ובפרק כל

⁶ לידע הנחוץ והמקורות בספרי רבותינו הראשונים והאחרונים, נעזרתי לרוב בעבודה הגדולה שנעשתה בקובץ הלכות קרבנות העומר עם הערות שיו"ל ע"י מכון 'תורת הקרבנות' [וכן במקורות החשובים שיוזכרו להלן הערה 26], ומשם יתור ופינה לכל דורש ה' להעמיק בענינים אלו, ולחבר את התוכן שבא בתורה שבכתב כמתגשם עד לאחת בפרטי התורה שבע"פ. [וכאשר יוזכר להלן 'העיר' ו'הביא' וכד' בסתמא לשם המכוון, עי' יבמות צ"ו ב'].

⁷ כן ק"ל דהוא מעכב גביה להביאו מן הישן [ודלא כמ"ד בדריעבד מביאים מן הישן עי' מנחות פ"ג ב'], ואילו לגבי שתי הלחם פסק הרמב"ם דאע"פ דמצוותו מן החדש בדיעבד אינו מעכב. [ולכא' הבי', דעומר כל ענינו כהבאת ראשית הקציר ואינו מנחה רגילה כלל וכמשי"ת, ואם אינו ביכורי זה הקציר קי"ל דאינו קרבן [ולא אמרין] דמאחר שבא על ראשית הקציר סגין, ואילו שתי הלחם יש להם גדר מנחה רגילה ולכן בדיעבד יש משמעות להבאתו על החדש אע"פ שאינו מן החדש בעצמו].

⁸ מנחת סוטה נמי באה משעורים כדתנן בסוטה י"ד א', אמנם נתפרש שם במתני' טעמא "כשם שמעשיה מעשה בהמה כך קרבנה מאכל בהמה", ויעז"ש דחלוק ממנחת העומר דבאה שעורים אבל באה גרש דהיינו סולת מובחרת, ואילו מנחת סוטה באה קמח לא מנופה, וכן הוי כמנחת חוטא שאין בה סולת ולבונה, ואילו מנחת העומר באה בכל ההידורים שבעולם, והרבה מאמץ יש בה שתהא המובחרת ביותר ומהשדה המובחרת ובי"ג נפות וכו', ואע"פ כ' באה מן השעורים.

ובזה מבארים את ד' הגמ' במנחות ה' ב' וברש"י שם, דמנחת העומר חשיב דבר שאינו ראוי להקרבה שבא מן השעורים, [ולכן אין מחשבה פוסלת בו]. ותמוה דהא איכא מנחת סוטה, וי"ל דבאמת אינו ראוי למנחה, אלא דהכא צריך להביא עומר ואינו גדר הבאת מנחה ולכן חשיב דבר שאינו ראוי ואינו בא בתורת קרבן דעלמא אלא בתורת הקציר, ואילו מנחת סוטה דחוטא הוא כך דינה שזה הראוי לה ולכן נתחדש חידוש מיוחד דיש לו גדר קרבן. וי"ל פ' כ' בכוונת ד' רש"י שם, "ובדבר הראוי לעבודה, כגון מנחת חטין, אבל מנחת העומר של שעורים אינה ראויה אלא לעבודה זו בלבד להחזיר ולא משום קרבן אתיא, ואי משום מנחת סוטה לאו ראויה היא דמנחת סוטה קמח ושל עומר גרש, ועוד דלאו עבודה היא דלכרר עון קאתיא, והאי דפסלה מחשבה במנחת קנאות משום דרחמנא קרייה חטאת".

ובדף ס"ח ב' דריש ר"ע דהעומר בא מן השעורים, דאם יבוא מן החיטים לא יהיו שתי הלחם מנחה חדשה שהרי כבר בא העומר מן החיטים. והעירו, בדף פ"ד ב' דרשין דמנחת סוטה שהיא מן השעורים נמי אסור להביאה קודם שתי הלחם, והיינו דמאחר דבעינן דשתי הלחם יהיו ביכורים אף מנחה מן השעורים הקודמת להם סותר לזה, וא"כ היאך ילפינן דהבאת העומר ע"כ מן השעורים וכן אינו סותר למנחה חדשה דשתי הלחם.

אמנם להנ"ל דמנחת העומר כל עיקרה אינה קרבן אלא הבאת עומר, ביארו היטב דלכן אינו סותר להא דשתי הלחם יקראו ביכורים, ורק מנחת סוטה דיש לה גדר קרבן ככל המנחות אף בהיותה מן השעורים. אמנם כ"ז מאחר דעומר בא מן השעורים, אולם אם היה בא מן החיטים מסתבר דגדרו מנחה מנחה רגילה, והן הן ד' ר"ע דזהו הראיה דאינו בא מן החיטים.

⁹ ר"ש וראב"ד בתוי"כ אמור י"א א'. והיינו, דכבר משעה זו מתחיל הבאתו לגבוה, ובעינן שכבר יעמוד כשעורים המובאים לה' וקדושים לו. [אמנם ביר' שקלים פ"ד סה"א נראה שקנו רק לאחר שנעשה סולת].

¹⁰ כן פירש"י בכ"ד דהא דאם מצא קצור אינו קוצר דבעינן קצירה לשמה (שבת קל"א א' ר"ה ט' א' ועוד). אמנם בדיעבד מבואר במשנה דמביאים העומרים אף שלא נקצרו לשם העומר.

ויש טוענים של"ש לקצור היום במוצאי יו"ט של פסח כהכנה לבנין המקדש שאם יבנה למחרת יוכלו להביא עומר, דכיון שחבר ל"ח קצירה לשמה. אמנם באמת למשי"ת להלן הגדר יותר מזה, דהרי הקצירה היא כבר התחלת ההבאה לה', ולכן הכל מתחיל מן הקצירה, והיכא דליכא מקדש נראה ברור, דאין שום משמעות בקצירה כהכנה להבאה ולכן לא יעלה ולא יוריד הקצירה כהיום [מלבד טעמים נוספים שיתכנו בה].

¹¹ ואע"פ שאמרו דיש בה ענין לאפוקי מהצדוקים, כבר הוכיחו דאין זה הטעם לברו, אלא יש ענין בעצם החשבת הקצירה ועשייתה ברוב עם, שהרי נפסק ברמב"ם (תמו"ז י"א) כהלכתא למשיחא דינים אלו שצריך ג' אנשים שנעשו לטעמים אלו, ולכא' לעת"ל יתמו הצדוקים והמינים מן העולם, ומשמע דאין זה כל הטעם לאפוקי מהצדוקים אלא יש טעם עצמי להחשיב הדבר ולעשותו בציבור כבא בשם ראשית קציר הציבור, ולזה בעינן ג' שיש להם שם שלוחי בי"ד ומייצגים את הציבור. ונראה דכל הקצירה נעשה באופן חשוב של שלשה שלשה, שלש סאין בשלש קופות, וד"ז מחשיב את נטילת ראשית הקציר לשם ה'.

וכן מפורש בחינוך מ' ש"ב שפי' שהטעם שמתאספים כדי שיתנו ליבם לדבר ה'. וכן במדרש לקח טוב פ' אמור כ' דהוא משום ברוב עם הדרת מלך. ועוד הביאו מקורות לזה בקדמונים, וכן הוכיח האמרי אמת מהמבואר במדרש רות שעשו כן בימי השופטים אע"פ שטרם נולדו הצדוקים. (ובאמת מצינו כיו"ב במקומות רבים, דמה שנתפרש טעמים חיצוניים כחז"ל אין זה כל הטעם ויש בו גם טעם מצד צורת הדברים בעצמה, ופעמים מורגש

תחת שיהיה מקום העבודה המקודש לפני ה', נעשה כמקום הגורן אשר על פני החוצות, שחובטים בו תבואה וזורים אותה ברוח אויר העזרה, וטוחנים את גרעיניה וקולים אותם באש, והרי בזה כביכול מביאים את מעשי השדה לתוך המקום המיוחד להקרבה לפני ה'. ואין שום דבר דומה לזה שנעשה במקדש.

וד"ז נובע מכך שיש כאן הקרבת מנחה מיוחדת שבסודותיה כלל אינה מנחה רגילה אלא צריך להביא כאן את הקציר כפי שהוא לפני ה', וכבר דקדקו רבים דכן עולה מן המקראות הנ"ל, שהרי לא נזכר בהם כלל שיש כאן הבאת מנחה, כי אם הבאת עומר מראשית הקציר והנפתו לפני ה', ולא בא כאן שם מנחה כי אם על שתי הלחם שרק הם המנחה החדשה, ולא נזכר תורת מנחה וגדריה אלא בפרשת ויקרא (ב' י"ד-ט"ו) "ואם תקריב מנחת בכורים לה' אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכורך: ונתת עליה שמן ושמנת עליה לבנה מנחה הוא".

כלומר, דביסודו של דבר עיקרו הבאת עומר מן הקציר לפני ה', ולכך הקציר הוא עצמה של המצוה, שאין זה דבר שנקצר ואח"כ מביאים אותו לה', אלא מעיקרא עומד כקציר לשם ה', ועצם הקצירה הוא תחילת הבאתו כקרבן, והיינו ע"י שנקצר בתורת להיות העומר המיוחד להבאה לפני ה'. ולכך יש מצוה מיוחדת בקצירה והוא כענין עבודה ותרוויחו דוחים שבת, ועושים זאת ברוב עם ובהעמדת הקצירה כקצירה מיוחדת קבל כל, והיינו דזהו ראשית הקצירה בשם כל ישראל אשר מעמידים אותה לה' [וכמדומה שזה מונח בשאלת 'בא השמש' ו'מגל זו' וכו' שעונים עליה הן, ראה הערה 19].

סאין בג' קופות, ומתכנסים לשם כל העירות הסמוכות ואנשי ירושלים שעלו לרגל, ושלוחי ביי"ד שואלים ג"פ על כל פרט שעושים, כמו שנתפרט במתני ס"ה א'. ו) בעיני קצירה במגל דוקא וקצירה ביד אינה קצירה¹².

הדינים המיוחדים בשעת הבאתו לעזרה. ז) מביאים את העומר הנקצר לעזרה כשיבולים ורק שם חובטין וזורים ומכינים מהם קמח למנחה (מתני' שם ס"ו א'). ח) בעיני שיבוא בלחותה וע"ז נאמר בתורה "גרש כרמל תביא את מנחת ביכורך" (שם ע"א א') ולכך מביאים מן הקרוב. ט) עצם הכנתו ועשייתו לסולת נעשית בעזרה וחשיב מצוה¹³ ויי"א דבעינין לשמה¹⁴ ונעשה ע"י כהנים ושלוחי ביי"ד¹⁵, ואין המצוה רק ההבאה לפני המזבח.

חידושי דינים בעשייתו. י) נקלה באש בעזרה לקיים מה שנאמר בה "אביב קלוי באש"¹⁶. וקיי"ל דניתן בכלי הקרוי אביב¹⁷ המנוקב ככברה כדי שתשלוט האש בכולו (ע"י שם ס"ו ב'). יא) אח"כ נטחן תחילה בריחים של גרוסות שגרעיני החיטה רק נשברות בו ואכתי בעיניהו קיימי ולא נטחנות דק דק¹⁸. (שם ס"ו א'). יב) על מנחת העומר מקריבים כבש בן שנתו לעולה (ויקרא כ"ג ב' ומנחות ע"ב ב'), וזה דבר יחודי שהקרבן בא על המנחה תחת שהמנחה באה על הקרבן, ומלבד מנחת העומר מצינו כן רק בשתי לחם שבא עליו כמה קרבנות. [ועוד מצינו חידושי דינים בגדרי פסולי המחשבה שבו מאחר שבא כמתיר ואין לו גדר הבאת קרבן, ראה להלן אות ה'].

"והבאתם את עומר ראשית קצירכם"

ג) ותחילה צריך לצייר את מהלך הכנת המנחה ולהתירשם מן התמונה המופלאה, כיצד מקום העזרה

טעם בפשט ופעמים מורגש בפנימיות הענין, ולא באו לשלול הטעמים היסודיים אלא להוסיף שמעבר לתוכן הפשוט היה בזה ענין גדול להדר בפרסומי מה"ט, ואכ"מ.

ונתבאר עוד בענין זה במאמר 'תפוחי זהב במשכיות כסף'. וכלל גדול הוא אצלי עד שראוי הוא לקרוא את עלון זה על שמו, באשר כמעט בכל ענין, כאשר מעמיקים ומסתכלים בו בעיני פקידה, ניכר מבין חריציו התפוחי זהב שלו, אלא שצריך לזהר בתפוחיו שלא יתגלגלו מבין האצבעות המבקשות להפוך הכל לניתן למישוש, ולהיות בכלל המאבד מה שניתן לו. וראה עוד דוגמא להלן הערה 16].

¹² הוא מבואר בספרי ראה פיסקא ק"ו שצריך לקצור בחרמש דהיינו מגל (כפי המלבי"ם שם), ועולה דכלי מעכב את הספירה. ולכא' הביאור דבעינין ראשית הקציר ודרך קציר במגל ואל"ה ל"ש התחלת קציר אלא נטילה בעלמא, וכן פירש במקדש דוד שביעית אות ו' דשלא דרך אינו קצירה (והרי מצינו שאע"פ שנאסרה קצירה לפני העומר, באשר כל ענינו של העומר שהוא ראשית הקציר אשר הוא לה' ובהכי קוראים על כל קציר ישראל שם ה', קיטוף שאינו דרך קצירה שרי (ע"י מנחות ס"ח א'). וכל הענין כאן שיהא בדרך קצירה).

¹³ כמו שנא' "והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן". והרי נתפרש דיני עשייתו בתורת לעשות הקליה והטחינה (ויקרא ב' י"ד).

¹⁴ ובפנים יפות ס"פ אמור כ' דכשם דבעינין קצירה לשם עומר אף כל עשייתו צריכה להיות לשם עומר, והיינו דכבר יש כאן התחלת הבאתו.

¹⁵ ראב"ד ת"כ אמור י"ח א' שנעשית ע"י כהנים ושלוחי ביי"ד.

¹⁶ רש"י בויקרא שם פ"י שמייבשין אותו על האור שאילולי הכי אינו נטחן לפי שהוא לח. אמנם אין המכוון דזה בלבד כל הענין כהיכ"ט לטחינה ואם נתייבש מרוח חזק וכו' לא בעינין לזה, שהרי מפורש בלשון הגמ' דנעשה "כדי לקיים בו מצות קלי", והיינו דכך בדוקא מצוותו וזהו חלק מעצם צורת הבאת העומר.

נוכן מצינו בעוד דינים בעומר ובכיו"ב (וכגון ראה להלן הערה 19), דאע"פ דנאמר בהם ברש"י ובמפרשים טעמים חיצוניים שנראים שאינם אלא היכ"ט, קחזינן דבדוקא כך מצוותו, ובאופן כללי צריך לדעת שאין הטעמים העצמיים מונעים מהגמ' והראשונים לכתוב בכל דבר גם את הטעמים הפשוטים והתועלתיים שיש בזה והכל אמת, ואכ"מ].

¹⁷ יש בזה פלוגתא במנחות שם האם נעשה ע"י האש או ע"י כלי. ולא נתברר במאי פליגי, וי"מ דפליגי מה השיעור דבעינין לקלותו, ולא כ"כ משמע וצ"ע. ושמן ניתן לחדש דמ"ד דבעינין ליתנו בכלי מונח בזה נמי דזהו צורת הבאה לפני ה' במצב של קלי וכמשי"ת להלן, דינו בכלי ובהכי חשיב כמוגש לפני ה', וזה חידוש וצ"ע. וד"ז גם תלוי האם הוי כלי שיש לו בית קיבול, וע"י בזה בתפארת ישראל על המשניות ובתוס' פסחים מ' א'.

¹⁸ ויעיר' ברש"י ע"ז י"ט א' ד"ה גרסה כ' דריחיים של גרוסות מחלקין חיטה לשתיים או לארבע לצורך מאכל, הרי דנשאר כמעט בצורתו ובעינו אלא שמתחלק, ורק לאחר מכן נטחן. וע"י בריטב"א סוכה מ"א א' שכ' "ולעשות הימנו גרוסות ולטחון ולרד", וכבר דייקו דמשמע דלאחר שנעשה גרוסות שוב נטחן ממש ולא נשאר כך, וא"כ מפני מה צריך תחילה לטחון באופן אחר, וע"כ דיש הלכה בצורת עשייתו דתחילה יביאנהו באופן של גרוסות.

¹⁹ וזה לכא' ענין השאלות ששואל, בא השמש, מגל זה, קופה זו, אקצור, ואומרים לו עליהם הן, והיינו, דהרי זהו הבאה של הקציר בשם הציבור, ולכך ראוי להיות באופן שאינו אדם פרטי שקוצר אלא בא בשם הציבור, ולכך בעינין שיהא במעמד הציבור, וצריך שיהיה להם שותפות עמו, אשר

באש, ורק אח"כ נטחן בריחים ונעשה כמנחה, וכן ממילא נדרש נתינת שמן ולבונה שהרי מנחה הוא, וכך הוא אופן הקטרת מנחה לפני ה'.

והיינו, דבפועל א"א להקריב שעורים לפני ה' ללא שעושים מהם מנחה הראויה להגשה ולהקטרה. ובעינין טחינה בריחיים לעשותו סולת, אולם יסוד מצוותו להביאו לפני ה' כפי שהוא ולקלותו כך, ואזי להביאו כמנחה. דזה עיקר ענינו שראשית היבול מיוחס לה' אשר נתינתו ידיה הוא²⁴. וצריך להחיל שם ה' על התבואה הבאה ליד האדם מן הארץ ולכן אסור לקצור לפני כן [וכעין דמיון להא שלפני שאוכלים צריך לברך, ורק אח"כ והארץ נתן לבני אדם]. ואמנם זו תחילת הנטילה של האדם את השפע שנתן ה', אע"פ שבתקופה זו אכתי לא באה התבואה לידי אדם כאוכל ממש, לעבדו ולעשותו לחם ולהביא מנחה מתוך הלחם שנכנס לרשותו, אשר זה ענין הבאת המנחה החדשה ביום הביכורים.

והנה בפסוק נאמר "אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריד", והיינו דזה חלק מעצם הבאתה דתחילה מביאים אותה בתורת שעורים וזה הנאמר בפרשת אמור, וביקרא נאמר דבעינן נמי להביאה באופן של 'קלוי' באש לפני ה' וזה צורת ההבאה לפני כקליות שנתבשלו מן התבואה, ובאופן של 'גרש כרמל' שזהו בהיותו תבואה, אמנם בסופו של דבר זהו 'תקריב את מנחת בכוריד' ובא באופן של סולת עם שמן ולבונה באשר מנחה היא. ואלו מצבים שונים בתבואה,

וצריך לבוא לעזרה כשיבולים, באופן שניכר בו היותו ראשית הקציר הבא לפני ה', וזה כל תורת ביאתו. וכך היו מביאים מנחת העומר למקדש, קצרוהו ונתנוהו בקופות הביאהו לעזרה והיו מהבהבין אותו כדי לקיים מצות קלי²⁰ (מתני' שם), ובדוקא היו מביאים אותו מן השדה כפי שהוא, כשהתבואה לחה ומלאה בקשין שלה, ובעזרה קולים אותו על האש, משום שהמצוה היא להביא מראשית הקציר למקדש, וצריך שיהא ניכר ראשיותו וטריטיותו²¹, שעתה בא מן ראשית השדה ועדיין לחותו ועסיסיות טל בריאתו בו²². ונטחן באופן שניכר בו צורת הגרעינים, בכדי להעמידו כהבאה שישודו הבאת תבואה ולא מנחה²³. ובמקדש עצמו נעשה למנחה לפני ה', דזה חלק מהבאתו למזבח, אולם תחילה מובא כתבואה.

והיינו, דעיקר ענין העומר הוא להניף לפני ה' את העומר הראשון שמעמרים בשדה, ובהנפה זו נמסר לאשר לו הקציר. ולא נזכר כלל שנקרב ונקטר למנחה. ובתורת כן בא מן השעורים אע"פ שאינם ראויים למנחה, דעיקרו הבאת העומר של ראשית הקוצר לשם ה', ואין נפק"מ האם ראוי לאכילה ולא זה עיקרה. ולכן לא נחשב בגדר הבאת קרבן כדעלמא ואין מחשבה פוסלת בו ואינו אלא מתיר, וראה להלן.

אמנם בפרשת ויקרא, שישודה דיני המנחות והיאך באים לפני ה', מדיני וצורת ההבאה הראויה שלא ירצה להקרבה לפני ה' אלא באופן של הבאת מנחה, ומובא כפי שהוא בלחותו וטריטיותו מן השדה וכבריינו נקלה

על פיהם הוא קוצר, והקצירה היא בדוקא לעת בא השמש של ט"ו, ובמגל ולתוך קופה, ולכן נעשה על פיהם בכל דבר, ובהכי חשיב טפי כראשית קציר ישראל, והבן. (ואע"פ שאמרו ע"ז דנעשה לאפוקי מהצדוקים, ראה בהערות הקודמות).

²⁰ ובכתבי הגר"ז שם תמה מדוע לא עושים כן מחוץ לעזרה, והראו שכבר יש בזה דברים בקריית ספר (תו"מ פ"ז הי"ב) דמאחר דכתיב "והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן", משמע שסמוך לקצירה יביאהו לעזרה. והיינו דצריך לבוא לאלתר לעזרה כעומר וזה כל תורת ביאתו.

²¹ ולי' הגמ' מנחות פ"ד א' הוא מצוה להביא כרמל בשעת הקרבה, והוא תימה דהא קולים ומייבשים אותה לפני הטחינה למנחה, וע"כ דמתקיים שם כרמל בשעת הבאה, ומתבאר נמי כנ"ל, דהמצוה היא בעצם הבאתה. וכבר נתקיימה הבאתו בשעה שהיה כרמל והובא לעזרה.

²² וכל' החינוך מ' ש"ב 'ומצוותו להביא מן הלח, פירוש כדי שיהיה ניכר ונראה יותר לעין ביכורו'.

²³ ושיעור העומר עשרון שזהו שיעור המנחות בעלמא, אולם הכא לא נזכר באופן זה, משום שאין עיקרו שיעור במנחה הראויה להבאה, אלא יסודו דבעינן להביא עומר אחד מן השדה למוסרו לפני ה', ובפועל כאשר נקרב ונעשה כמנחה שיעורו נמי עשרון, אך אין השיעור המסויים מעיקר הדבר אלא שיבוא עומר מן השדה. והעיוור הוא תחילת הנטילה לרשות האדם, ולכן שם עומר כאן עיקר, שנעשה עומר הראוי להבאה לביתו, ותחילת נטילת העומרים הוא בהבאת עומר לשם ה'.

[ומעמר חשיב מלאכה לגבי מלאכות שבת, אע"פ שלכא' לא קעביד מידי ולא נשתנה עצם הדבר ואין כאן אלא אלא לסדר בודדים לערימה, אמנם זהו חידוש שלב נוסף בתבואה שנעשה עומר ומוכנה ללקיחתה לבית ובהכי נשתנה שמה, וראה ל' התור"ד שבת ע"ג ב', "אין מעמר אלא בשעת תלישתו מן הקרקע שזהו תחילת ליקוטו". והוא מש"כ הריטב"א שם "אין משום מעמר אלא במעמרו במקום גדול או מעיקר תחלת מקום לקיטתו כמקושש בשדה וכדוהו אמרינן הכא האי מאן דכניף מלחא ממלחתא דדוקא ממלחתא, אבל זה שכבר היה כנוס בקרפף ונתפזר אין בו משום מעמר ואפי' בשבת".

ולכן איכא סברא דליכא מעמר אלא בגדו"ק שיש בעימורם מהלך של גמר ההעמדה מן השדה להיות כמוכן ברשות האדם, ולא באיסוף מלח ממלחתא וכן ק"ל, ואף למאן דפליג חשיב דמלח נמי אסיפתו כיצירתו והעמדתו לאדם, אמנם האוסף דבר שאין איסופו מעמידו כנטילה מחודשת וכגון אוסף דבר שנתפזר במקרה אין לו שייכות למעמר. ואכ"מ].

²⁴ והנה מנחת נסכים הבאה בצוותא עם קורבן העומר, שיעורה שני עשרונים, לבד מהבאת העומר, ופירשו ענינו [הגר"מ בס' בן מלך], דקרבן שענינו לחנוך את קבלת התבואה ראוי להחשיבו בהבאת מנחה מן התבואה בשיעור כפול מן הראוי בו. [והתבונן, דהכפלה אינה רק תוספת של הקרבת קרבן גדול יותר, אלא היא חשיבות המשנה את מעמד הדבר, כעין הא דבכור נוטל פ"ש בהיותו ראש וראשון בבית, וה"נ זהו ראש וראשון למנחות. אולם חשיבותו היא בסולת שבו ולא בשמן לכך רק הוא נכפל].

ודברים קרובים לזה הביאו מר' הרמ"ע מפאנו (בסוף סדר העבודה), שהעשרון השני הוא דורון להקב"ה על היתר התבואה החדשה, ולכן לא מביאים גם שמן ויין כיון שההודאה היא על התבואה, וכיון שלא מביאים מנחה חרבה לכן מצרפים עשרון למנחת נסכים שיש שם שמן.

כעת בא לידי המאמר 'בכורי חטים' מהרד"ש קלופפר שליט"א, ונהנתי לראות שיעקרי דבריו מקבילים ליסודות מאמר זה, בהטעמה וביאור כיד ה' הטובה עליו, ומתוך האור וטוב לעינים לראות את השמש. ושם ראיתי הצעה אחרת בבי' הכפלה מחודשת זו, דמאחר דהמנחה עצמה באה מן השעורים ואינם ראויים מצ"ע, מביאים תחתיהם השלמתם בנסכים בעשרון מן החיטים. והביא כן מפי' ר"ח פליטאל בויקרא שם. ויל"ע בזה.

ונמצא דההבאה מתייחסת לכל המצבים השונים שיש בתבואה, וכ"ז חלק מהקרבנות.

ואכן היתר החדש מתייחס לכל המצבים השונים שיש בתבואה כמו שנאמר באמור, "ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלהיכם"²⁵, ואפשר שלכך נכון הדבר שתבוא המנחה בכל מצבי התבואה שישנם לפני ה', וכך ראוי להעמיד את תבואת ראשית הקציר.

וכבר נזכר דד"ז מוכח מהא דיש משמעות גדולה בצורת הבאתה, וכמו שאמרו במנחות פ"ד א' "אמר קרא כרמל תקריב בעינא כרמל בשעת הקרבה וליכא", דהיינו שיבוא בשעת הקרבה באופן שהתבואה לחה, ואע"פ שמיד שנקלה באש בעזרה מתייבש ורק כך נטחן, וע"כ דיש כבר משמעות לעצם ההבאה לעזרה כהקרבנה.

ראיות לגדר המחודש של מנחת העומר

ד) ובאמת בסוגיות עולה בדוכתי טובא דאין זה כשאר הקרבנות והמנחות, ועיקרי הדברים כבר הריחבו בהם [ונציין בהערה ממי הם לקוחים]²⁶, ונזכיר בקצרה.

א) בעינן ריבוי מקרא דאין מקריבים מנחת העומר בלילה (מנחות ס"ו א'), אע"פ שכל הקרבנות אינם

כשרות אלא ביום. ב) בעינן ריבוי מיוחד דמנחת העומר טעונה הגשה למזבח (מנחות נ"ט ב'), ופי' התוס' (ס' ב' ד"ה יכול) דהיינו משום שבאה מן השעורים. ג) אע"פ שכל קרבנות ציבור דוחים שבת, איכא ריבוי מיוחד מקרא דמנחת העומר דוחה שבת (פסחים ע"ז א'), מפני שבאה להתיר ולא לכפר. והיינו דאין לזה כלל גדר של קרבן ציבור רגיל.

ד) דעת רב במנחות ד' א' דמנחת העומר שלא לשמה פסולה, ואין זה כקרבן בעלמא דאע"פ דאם קרב שלי"ש לא יצא בו בעלים יד"ח, אכתי כשר למזבח, משום דהוי קרבן מצ"ע גם אם לא עלה לבעלים, והיינו²⁷ דמנחת העומר אין לה כלל גדר של הבאת קרבן מצ"ע, ורק בא במיוחד לכבוד הקציר²⁸, דא"כ הוי שייך בו שהגם שלא עלה לענינו יהא קרבן מנחה סתמא, ולא בא אלא כמנחה מיוחדת של התרת החדש.

ועוד הוכיחו דאין עיקרו מצות הקרבה אלא מצות הבאה לפני ה', וההקרבנה היא רק בתורת גמר ההבאה אך לא היא עיקר שם המצוה. דהנה ל' הגמ' (ר"ה ט"ז א') ביחס לעומר מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שהפסח זמן תבואה הוא.. ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת..". ולכא' הו"ל למימר הקריבו לפני עומר, וכשם דאמרינן נסכו לפני מים בחג ולא הביאו לפני מים, ובשלמא בעצרת אכן שתי הלחם

²⁵ ובכריתות ה' ב' "האוכל לחם קלי וקרמל לוקה שלש", והיינו דאלו ג' שמות של איסורים [ונמנו במנין המצוות כג' לאווי, ע' סה"מ לרמב"ם ל"ת קפ"ט ואילן], שזוהו ג' מצבים כתבואה, בצורתה הבראשיתית ככרמל, בצורתה כקלי שנתבשל בעינו, ובצורתה המועברת כלחם שעולה על שולחן האדם. [ויעו' באחיעזר (ח"ב ל"ט ג')] שחידש דכל תבואה שבאה מן החדש ללא היתר העומר שעשאה לחם, פקע מיניה שם האיסור של כרמל וחיל עליה איסור בתורת לחם, ואל"ה כל אוכל לחם מן החדש ילקה ג' שהרי קודם לכן היה כרמל וקלי, אלא ע"כ דאילו שני גדרים איסורים, ולכן אם היה נאמר רק איסור של כרמל, אם היה עושה לחם פקע איסורו כמו שמבואר שם בסוגיא דהואיל ונשתנה מבריתו הוי מותר לולא שנאסר לחם בפנ"ע].

ולכא' הביאור בזה, דהאופן שהתבואה נמצאת אצל האדם יש לו ג' מצבים, ואינו יכול ליטלו לעצמו לולא שיעמיד דבכל אופן שנוטלו יש כאן חלק ה' ומידו הוא נוטל, ואם היה כרמל ונעשה קלי, ממצב זה כבר ליכא אין החסרון שלא נמסר לרשות גבוה, דזהו מהלך בפנ"ע וכבר אינו בשם תבואה מן השדה, ובכל מצב ומצב שבא ליד האדם צריך להעמידו דביסודו של גבוה הוא וראשית הקציר דידה לה'.

ומבואר היטב דהא דמנחת העומר באה בג' מצבים אלו. [ולפי"ז אע"פ שיסודה ועיקרה הבאת עומר מן השדה, מ"מ יש טעם בכך שבאה גם כקלי וכמנחה גם מצד עצם ענינה, ואינו רק ההיכ"ת בעלמא של הגשה מדיני המנחות, ומ"מ בפרשת אמור נאמר יסוד הענין שהוא הבאת הקציר ואין שם המקום לפרט דרך הבאת עומר]. אמנם זה חידוש ויל"ע עוד בזה.

²⁶ נזכיר כאן את הרה"ג ר' דוד מאיר שברון שליט"א, (ר"מ ביבשה"ק עטרת שלמה וראש כולל קדשים באחיסטמן), שממנו רוב הראיות שיוזכרו. וברוב הדברים והראיות כיון להם גם בס' הנפלא 'תורת הקדשים' (להגד"ט שפירא שליט"א מרה"י ביהמ"ד עליון) יעו"ש בעניני הקרבת העומר (ע' שכ"ה) אריכות בענינים אלו. וכ"כ בעוד ספרים.

²⁷ וכבר דקדקו היטב, דלא נאמר בכתוב בוויקרא ב' דהוי ריח ניחוח כי אם 'אשה לה', וחלוק בזה בכל הקרבנות והמנחות שאם נזכר אצלם הקטרה נאמר "והקטיר הכהן את אזכרתה המזבחה אשה ריח ניחוח לה". והיינו דעיקר אינו קרבן שבא להבאת לפני אשה לריח ניחוח, אלא כהבאת ראשית הקציר לפני ה' בכדי לקרוא על הקציר כולו שם ה', והבאתו כמנחה לפני ה' אינה עיקר ענינו, ורק בא מכוח הא דנקרב לפני המזבח וכך צורת הגשתו. והן הן ד' רשי' מנחות ה' ב' "אבל מנחת העומר של שעורים אינה ראוייה אלא לעבודה זו בלבד להתיר ולא משום קרבן אתיא" יעו"ש.

וכן בא ענין הביכורים לאחר כל פרשת המנחות, ומפסיק ענינים כלליים בצורת המנחות שנראים כמו חתימת ענינים, כמו "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ.. וכל קרבן מנחתך במלח תמלח..". ורק לאחר מכן בא כתוספת לפרשת המנחות ענין מנחת הביכורים, והיינו דאינו מנחה רגילה שזה עיקר ענינה לבוא כמנחה לפני ה', אלא דאם מקריבים מנחת ביכורים מאחר שבא לעזרה צריך להיקרב נמי באופן של מנחה ולא כעומר, אלא שיש לזה את צורתו המיוחדת להביאו תחילה כקלי לפני ה' וכגוש כרמל שניכר בו היותו תבואה ולא שבא ביסודו כסולת, ורק אח"כ נקרב כמנחה רגילה, וע"ז חותם הכתוב דס"ס יש לה מנחה וצריך ליתן בה שמן ומנחה שהרי עולה אשה לה, אע"פ שאינו בא לריח ניחוח.

[וחז"ל דקדקו הא דכתיב 'ואם תקריב את מנחת ביכוריך' בלשון רשות ע"י ברש"י ועוד, ולכא' ע"פ הפשט יתכן לפרש, דהכא לא נכתב בלשון חובה משום דלא עסקינן בדיני מנחת העומר שצריכה לבוא מן הקציר בכל שנה, אלא עסקינן באיזה אופן להגיש את המנחה הבאה לפני ה', ולכן נאמר כהמשך לכל הפרשה שם דאם מנחת מחבת קרבנך ואם מנחת מרחשת קרבנך היא צורתה, וה"ה אם מנחת ביכוריך היא כך יבוא. ומ"מ דרך חז"ל לדקדק לפרש אף לשון כזו גם אם יש לה ביאור בפשט, דאף אם יש טעם בזה שכן צורת הפרשה בוויקרא שחלוק מהפרשה באמור, אכתי הלשון מטעה ודבריה תורה צריכים להיות מדוקדקים לגמרי].

²⁸ ומה שלא קי"ל כן כבר ב' דאינו מפני שנדחת עיקר סברת רב, שהרי הרמב"ם והרע"ב בפיה"מ הביאו דברי רב להלכה לגבי מנחת העומר דל"ש בו הקרבנה בלא מתיר ולכן אם אינו עולה להתיר פסול, [ומה דנשארו עליו בתויבתא הוא רק לגבי מה שהוסיף באשם מצורע של"ש ולא לגבי מנחת העומר, ליקו"ה לח"י שם], אלא שקי"ל כרבא דל"ש כלל פסול מחשבה במנחת העומר דאינו דבר הראוי לעבודה, אולם אם הוי שייך אזי אכן היה הרמב"ם ביד פוסק האי דינא דמאחר שבא להתיר ולא התירה פסולה, וסברא זו נשארה להלכה.

אינם נקריבים על המזבח לכך נאמר לי הביאור²⁹, אמנם העומר הרי עולה לה' למנחה.

ומשמע מזה דיסודו 'הבאה' לה', ורק מדיני המנחות כל מה שהובא לפני ה' נקרב, זולת שתי הלחם שהם חמץ וכמו שנאמר שם "קרבן ראשית תקריבו אתם לה' ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח".

הקצירה והבאה לעזרה כשיבולים מגוף ההקרבה

ה' ויסוד הדבר כבר עולה ברור מלשונות המקראות בפרשת אמור, דלא נזכר כלל לשון הקרבה בעומר כי אם לשון הבאה ולשון תנופה, דהיינו מסירה והעמדה לרשות גבוה, "והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן.. ועשיתם ביום הניפכם את העמר.. ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלהיכם.. וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה.."³⁰ והוא הוא עצם שמו, 'עומר התנופה', ודו"ק.

עוד ביארו בזה, דהנה ההבאה נעשית בלילה, שהרי מצות הקצירה היא לאלתר בליל ט"ז ניסן ואלתהר הביאוהו, כדתנן במנחות ס"ה א', וילפינן לה (דס"ו) בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב וכו'. ומצינו שצריך לפותא דאין העומר קרב בלילה (שם). והוא תמוה, דאין הקרבנות כשרים בלילה. ולהנ"ל דההקרבה כאן היא גמר ההבאה יבואר היטב, דמאחר דעיקר הבאתו בלילה ונתחדש כאן דזהו זמנו, הו"א דאף גמר הבאתו ראוי להיות בלילה, והוצרך למילף דההקרבה בפועל אין זמנה אלא ביום³¹.

עוד ביארו עפ"י, דהנה מבואר במשנה שהיו קוצרים ג' סאים ומנפים מזה כדי עשרון ופודים את הסאים הנותרים מאחר דא"צ אלא בסאה לעומר, ולכא' מ"ט שלא ינפו את ג' הסאים בעודם חולין ואח"כ יקדישו את העומר ולא יצטרכו לפדות, ולהנ"ל הא בעינן שיהא קדוש בשעת הבאתו לעזרה ואף זה תחילת הקרבה ורק

אח"כ אפשר לפדות מה שלא יבוא במנחה עצמה [שהרי הניפוי היה בעזרה].

וכבר נזכר דזהו הטעם דמנחת העומר הוא הקרבן היחיד שיש הלכות מיוחדות של קצירה ואינו הכשר מצוה בעלמא כשאר מנחות³², שצריך שיקצר לשמו ודוחה שבת ונעשה בעסק מיוחד, וזהו הקצירה שמתירה לקצור את החדש. ודקדקו כן מהא דבעינן בתו"כ ב' אמור למילף מקרא דלא בעינן כהן בקצירה דלא כתיב אלא בתנופה, הרי דהו"א דחשיב עבודה ובעינן כהן, וזהו דקדוק עצום דהקצירה היא ראשית ההבאה לה', והיא מעצם מעשה העומר³³.

ונמצא, דעיקר הדברים ודאי ברורים ואמיתיים הן במקראות והן בסוגיות הש"ס ודברי חז"ל, דיש כאן קרבן מיוחד של קצירה והבאת עומר ולא הבאת מנחה בעלמא לה'. וכמו בכ"מ מי שעניינם לו ואינו הולך בחושך רואה, דלעולם דברי חכמינו הם הם הצד המשלים של הבנת עומק המקראות ע"י התורה שבע"פ, כיצד הענין המפורש בכתוב בא לידי מעשה באופן הנכון לו מכל צדדיו, דמחד גיסא יסודו הבאת עומר וד"ז מתקיים בכל הלכותיו, ומאידך גיסא בפועל בא נמי כקרבן.

ובכל כיו"ב גם אם אפשר להתווכח עם חלק מהדברים וכל ראייה לעצמה ניתנת לישוב, בסופו של דבר כלל גדול הוא שעיקר חכמת התורה אינה ענין של הוכחות כחכמת התשבורת וכנודע, אלא הדבר מסור ללב האדם היאך מתיישב עליו התמונה הכוללת העולה בזה, והאם היא משכנעת אותו בהיותה מורגשת ומוטעמת היטב מכל זווית, וע"ז אמר הכתוב באיוב, 'הלא און מלין תבחן וחיך אוכל יטעם לו'. [המשך במהות היסודית של מצות העומר שהפליאו המדרשים בחשיבותה ובמעלתה, ומהלך ימי הספירה לה, בשבועות הבאים בעז"ה].

לתגובות ולקבלת מאמרים קודמים:

8540888@gmail.com

²⁹ ובל' התורה מכונה 'הקרבנות מנחה חדשה', משום שאכן יסודו הבאת מנחה וכלל דיני הקרבנות, אלא שנאמרה הלכה דלא יבוא אל המזבח להקרב עליו אשה לה' מאחר דהוי חמץ, ומ"מ מכונה 'הביאו לפני' דחז"ל קראוהו לפי דיניו למעשה, וסו"ס לא מקריבים אותו.

ולכא' נמצא, דיש בזה היפוך, דהעומר יסודו הבאה כעומר לפני ה' ורק מדיני הבאת הקרבנות מקריבים אותו מאחר שהוגש לפני ה' ממילא כך דינו, ושתי הלחם יסודו הן הבאה והן הקרבת קרבן מנחה לפני ה' ומדיני הבאת הקרבנות אין מקריבים אותו מאחר שבא חמץ. ולכך בפרשת אמור נכתב באופן שהעומר הבאה ושתי הלחם קרבן, ולא נזכר בו ההלכות שנתפרטו בפרשת ויקרא. ויש טעם להעמיק בזה.

³⁰ ועוד הביא לי' הר"ן בס"פ ער"פ ביחס לעומר "אבל בזמן הזה שאין לנו לא קרבן ולא הבאה", ולא נתברר איזה הבאה יש מלבד הקרבן והוא פלא, ולכא' צ"ל המכוון דקרבן זה אינו קרבן בעלמא אלא יסוד דין הוא נמי בעצם הבאת השיבולים למקדש, והקרבן הוא גמרו. ולכך מיקרי שיש כאן הבאה וקרבן.

³¹ וכן ברמב"ם (בפי"מ ובפ"ז מתו"מ הי"ב) דקדקו כנ"ל, דהוצרך להדגיש דהיציקה והבלילה נעשים ביום ולא בלילה, ואע"פ דהא פשיטא דאל"ה יפסל בלינה ובכל הקרבנות א"א לעשות עבודות אלו בלילה (כן העירו הקר"א והגר"ז במתני' ס"ד ב'), אלא דאינה מנחה ככל המנחות ועיקר הבאתה בלילה וזה עיקרה ולכך ס"ד דאף עבודותיה זהו זמנם.

וכן דהוצרך להדגיש שם דהקרבת העומר קודם התמיד של בין הערביים, ולכא' הא פשיטא דהא אין קרבן הכשר אח"כ, אמנם להנ"ל היה סברא דמאחר דעיקרו הבאת העומר וההקרבה הוא גמר להבאה מהני אף אחר התמיד מאחר דעיקר ההבאה כבר היה קודם. [וכמו שמצינו בתוס' מנחות כ"ז ב' דלאחר שנתקדש בכלי [ואין לו מתיר] חשוב כמו אברים שנוקד דמם קודם התמיד ומותר להקטיר אחר תמיד של בין הערביים].

³² ודעת היראים (מ' תס"ד) דאף יש למנות את מצות הקצירה כמצוה בפנ"ע בתרי"ג מצוות.

³³ ובדף ע' ב' מפרש רש"י לחד מ"ד דהתבואה נעשית מותרת ע"י העומר רק אם נשתרשה לאחר קצירת העומר, והראו מזה דאע"פ דההיתר בפועל באכילה ע"י ההקרבה, כיון שתחילת ההיתר הוא בקצירה שזה תחילת הבאת הקציר לשם ה', צריך שישירש קודם התחלת המתיר. ואף זה ראייה חזקה דהקצירה היא כבר התחלת עצם ההבאה.



פה יוסף - לפרשת שמות ערב שבועי ע"ה תורה בעריכת הרב יוסף מרדכי שיין ב"ד

אהל שם - מאמור הג"ר משה לייב שליט"א

דרוש ירידת האש ומיתת בני אהרן: בגמרא בעירובין סג. תניא רבי אליעזר אומר לא מתו בני אהרן עד שהורו הלכה בפני משה רבן מאי דרוש ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח אמרו אף על פי שהאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט. ובהמשך הגמרא שם אמר רבא ולאפרושי מאיסורא אפילו בפניו שפיר דמי, וביארו הטעם משום אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לגדל ה' כל מקום שיש בו חילול השם אין חולקין כבוד לרב. והקשה בתוספות רבינו פרץ דמעשה דבני אהרן נמי אפרושי מאיסורא הוא דביטלו מצוה דלהביא מן ההדיוט? ותירץ בכמה אופנים עיי"ש, ובתירוץ השלישי כתב "ועוד י"ל, דאע"ג דמצוה להביא מן ההדיוט בשאר ימים, מ"מ באותו יום של שמני למילואים היה האש ראוי לרדת מן השמים לאכל כל הקרבנות, ולא היה להם להביא כלל מן ההדיוט, דכל דבר היה ראוי לבא מן השמים, כדכתיב וירא אליכם כבוד יי". וקשה, שאמנם הם טעו בהלכה זו שלא ידעו ששמיני למילואים שאני מכל יום אחר, אבל לטעותם זו הרי עשו כדון לאפרושי מאיסורא ולמה נענשו? ועוד יש לתמוה בעיקר דברי הגמ' מפני מה עקרו מש"כ בתורה שמתו משום שהקריבו אש זרה ופירשו משום הורו הלכה בפני רבם?

ואם נזדקק לעיקר דבריו שכתב שנלמד מן הכתוב "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ תַעֲשׂוּ וְיֵרָא אֲלֵיכֶם כְּבוֹד יְיָ" שביום זה נאסר להביא אש מההדיוט אלא רק מגבוה, פשר הדבר כבר ביארו הראשונים ראה ברשב"ם על הפרשה "לפי שהיו מצפים לירידת אש גבוה, ולא טוב היום להביא אש זרה, כדי להתקדש שם שמים שידעו הכל כי אש בא מן השמים, כמו שאמר אליהו ואש לא תשימו, לפי שהיה רוצה לקדש שם שמים בירידת האש של מעלה", והעניין שבכך יראו כולם שהשכינה שורה במשכן ומכוחה עולים הקרבנות וזאת החשיבות העצומה ברגע של ירידת האש שבה גם נודעה מחילת וכפרת חטא העגל, וראה ברש"י שיר השירים עה"כ "הַנֶּחֱךָ יָפֵה דֹדִי אֶף נָעִים" שפירש "אף נעים, שעברת על פשעי והשרית שכינתך בתוכי וזהו קילוס של ירידת האש וירא כל העם וירגו", ולכן התפללו משה ואהרן על כך בלשון "ויהי נועם ה' אלהינו עלינו" וכששרתה האש קילסו "הנך יפה אף נעים", והנה כל גילוי שכינה זה היה נמנע במעשיהם של נדב ואביהוא שהביאו אש זרה ובכך היתה מוסתרת האש השמימית או לא יורדת כלל, והיה נמנע ע"י זה גילוי הכבוד וזה חטאם.

אך אמנם בחטא זה היו שוגגים ופעלו לשם שמיים אך מ"מ היה חסרון בכך שהורו בפני משה ואהרן, אך תמהנו שיש כאן אפרושי מאיסורא ובמקום חילול השם אין חולקין כבוד לרב, והתשובה היא שמצד האמת הרי המעשה שלהם דווקא היה גורם פוטנציאלי של חילול השם ולכן חזר כאן הכלל של מורה הלכה בפני רבו משום שבפועל לא מנעו את חילול השם.

כל זה ביארנו בעניין עונשם מצד החטא והקרבנות אשר לא ציווה אותם, אך מאידך דווקא בשריפתם באש נעשה הכבוד ונהיה קידוש השם ולא חילולו חס ושלום. ולזה נקדים מה שאמר משה לאהרן "אהרן אחי יודע הייתי שיתקדש הבית במיודעיו של מקום והייתי סבור או בי או בך, עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך", ומפני מה סבר משה שהוא או אהרן ימותו? וכי קידוש ה' הוא שייהרגו לחינם, וכתיב יקר בעיני יי המותה לתסידיו? גם יש לשאול על מה שקראו חז"ל לנדב ואביהוא "הורו הלכה בפני רבם" ולכאורה לא מצינו שעשו ההיפך ממה ואהרן אלא שעשו דבר שלא נצטוו בו וקצת חידוש הוא לקרוא לזה "מורה הלכה בפני רבו".

והתשובה היא שכל מעשי היום השמיני היו כעין מעשה יום הכיפורים ממש, ויש בו קרבן לאהרן עגל חטאת ואיל עולה, וגם לבני ישראל יש שעיר חטאת ועגל וכבש לעולה ונוסף עליהם שור ואיל לשלמים שהם כזבחי שלמי ציבור של עצרת, והטעם בזה הוא שיום זה נועד לכפרה שלמה על חטא העגל ובכך לגרום להשראת השכינה, ולכן פחד אהרן לגשת עד שזירזו משה. והנה עשו את כל המעשים ולא ירדה האש כי עדיין לא נשלמה כפרת החטא ולא יכול עדיין אהרן להתרצות לפני ה', וכך כתב רש"י על הפסוק וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל אֱהֹל מוֹעֵד "למה נכנסו? ... דבר אחר כיון שראה אהרן שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים ולא ירדה שכינה לישראל, היה מצטער ואמר יודע אני שכעס הקדוש ברוך הוא עלי ובשבילי לא ירדה שכינה לישראל. אמר לו למשה משה אחי כך עשית לי, שנכנסתי ונתביישתי. מיד נכנס משה עמו ובקשו רחמים וירדה שכינה לישראל, ויצאו ויברכו את העם - אמרו ויהי נועם ה' אלהינו עלינו יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם. לפי שכל שבעת ימי המלואים, שהעמידו משה למשכן ושמש בו ופרקו בכל יום, לא שרתה בו שכינה, והיו ישראל נכלמים ואומרים למשה משה רבינו, כל הטורח שטרחנו, שתשרה שכינה בינינו ונדע שנתכפר לנו עון העגל. לכך אמר להם זה הדבר אשר צוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה' - אהרן אחי כדאי וחשוב ממני שע"י קרבנותיו ועבודתו תשרה שכינה בכם ותדעו שהמקום בחר בו".

והנה כניסה זו של משה ואהרן לאהל מועד היתה ביאה ריקנית ולא לצורך עבודה והרי ע"ז נאמר "הזר הקרב יומת" רק שעשו זאת כדי להוריד את האש מהשמים ומסרו נפשם על זאת, והנה באותה שעה ממש שמשה ואהרן פועלים להוריד האש ע"י תפילה ואחריה ברכת העם שהיא "ויהי נועם", באו בניו של אהרן הגדולים והורו הלכה בפניהם שצריך להביא את האש בכח ובידי אדם, ונשאלת השאלה מי הוא זה שיצליח במעשיו ויביא את האש? ומשה סבר שהוא ואהרן הם שיביאו את האש והקדושה תיגרם על ידם, ואולי אף ימותו משום כניסתם להיכל אבל סו"ס השכינה תרד ותשכון בתוכם.

אך לא כן היה, ומה שהוריד את האש בפועל לא היו מעשיהם של משה ואהרן כלל אלא מעשי נדב ואביהוא, וכמו שביאר הרשב"ם שאע"פ שכתוב ב' פעמים "ותצא אש" אין אלו שתי יציאות ושני אשים אלא "ותצא אש מלפני יי" מבית קודשי הקדשים דרך מזבח הזהב להקטיר קטרת שהוא קודם להקטרת תמיד כדאמר במסכת יומא, ושם מצא בני אהרן אצל מזבח הזהב ושרפן, ואחר כך יצא ובא לו על המזבח ותאכל על המזבח את העולה ואת השלמים", נמצא שבפועל ירדת האש והשראת השכינה נעשית דווקא על ידם ולא על ידי אהרן. והטעם נראה, משום שמיתתם היתה כפרה לאהרן על חטא העגל כמו שאמרו חז"ל שע"י תפילת משה שעשתה מחצה מתו רק שנים ולא ארבעה, וממילא כל זמן שהיו בחיים ולא נתכפר אהרן לא יכלה שכינה לבוא על ידו, והיה מחוסר כפרה עד שבאו בניו והקריבו עצמם ומתו ואז נתכפר חטאו וממילא ירדה שכינה, ולכן אמר לו משה "אשר דבר יי. לאמר בקרבי אקדש ועל פני כל העם אקבד" ומיד "וידם אהרן", שקיבל עליו את הדין מחד ושמח בכפרתו והתקבלות קרבנו מאידך.

וירא כבוד ה' אל כל העם - מאמר פרשת שמייני

וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁמִינִי קָרָא מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וּלְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל. כבר הבאנו בעבר את שיטת הרמב"ן שפרשת פקודי ופסוקי הענן שייכים ליום השמיני אך פרשת ויקרא נאמרה קודם, ולשיטת הרמב"ן תחילת ויקרא הכל לפי הסדר וכאן חזרנו ליום השמיני שהיינו בו בתחילה, ולשיטת רש"י שגם פרשת ויקרא נאמרה ביום השמיני, א"כ החזרה היא באמצע פרשת צו אחר שהשלים כל תורת הקרבנות "אֲשֶׁר צָוָה יי את מֹשֶׁה בְּהָר סִינִי בַיּוֹם צִוְּתוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהִקְרִיב אֶת קִרְבָּנֵיהֶם לַיי בַּמִּדְבָּר סִינִי" עבר לספר את סדר עשיית המילואים מתחילתם שבעת ימים ועכשיו הגיע ליום השמיני וחזר לסדרו. אבל השיטה השלישית היא שיטת האבן עזרא שתמך יתדותיו במקצת דעות חז"ל שההקמה הראשונה היתה בא' ניסן והיא תחילת המילואים וכל הכתובים בסדרם, ותחילה פירש דיני הקרבנות ואח"כ חזר לקיום מצוות המילואים, ומעולם לא סתר משה את המשכן אחר שבנאו, ואהרן ובניו ישבו פתח אהל מועד שבעת ימים יומם ולילה בפשוטו, ואז הגיע יום השמיני ובו עשו כל המצוות, והשעיר הנשרף שעליו יצא הקצף אינו שעיר ראש חודש כלל אלא שעיר החטאת אשר לעם. ולכאורה בזה עולים כל הכתובים בסדר, וצ"ע למה מיאנו חז"ל בדרך פשוטה וברורה זו.

וביאר מה"ר פיבלוזן שמאי דקשיא להו היא השראת השכינה, שמיד בהקמה בפקודי נאמר "וַיִּכַּס הָעֵנָן אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וַיְכַבֹּד יי מְלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן" ואילו בפרשתנו כתוב מפורש שביום השמיני עדיין לא נגלה הכבוד עד שהקריבו והתפללו ובירכו והביאו אש זרה, ולכן איחדו את שתי הפרשיות וגם פקודי לשיטת חז"ל מתארת את המצב שלאחר ירידת האש האמורה כאן. ואילו לדרך האב"ע צריך לחלק בין הענן שהוא השכינה לעצמה לבין ירידת האש שהיא מצב החיבור שהאש אוכלת קרבנות ישראל, ואש זאת לא ירדה עד היום השמיני. וצריך להוסיף עוד, שיש לחלק בין אש מאירה לאש אוכלת, כי הנה מצינו כל הזמן אש בלילה - הן בעמוד האש ההולך לפני המחנה והן במשכן "וְאֵשׁ תִּהְיֶה לַיְלָה בּוֹ", והרי אש זו דרגתה פחותה מן הענן - כמו שאמרו חז"ל שלא היה מדבר עם משה בלילה, ומאידך אש ביום דרגתה גבוהה יותר כי הרי אע"פ שהיה להם ענן ציפו לירידת האש? ובע"כ שאש של לילה היא מאירה מרחוק וזו הדרגה הראשונה, ומעליה יש דרגת ענן שהוא קרוב ומסתיר, והכי גבוהה היא דרגת האש של המזבח שהיא אוכלת ומחברת בין ישראל לאביהם שבשמים והיא שציפו לה עכשיו.

עוד הערה אחת יש לי בעניין הקריאה ביום השמיני "לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וּלְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל", ואילו בתחילת המילואים אמר לו ה' "וְאַתָּה כָּל הַעֲדָה הַקֹּהֵל אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד, וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צָוָה יי אֹתוֹ וַתִּקְהַל הָעֲדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", ולכאורה המילואים בתחילת היו רק לאהרן ובניו ובכל זאת הקהילו את כל העם, ואילו כאן היו גם קרבנות לכל העם ושרתה השכינה עבור כולם ובכל זאת באו רק הזקנים, וצ"ע. אמנם ראיתי באב"ע בצו שם שפירש "ואת כל העדה - ראשי השבטים והזקנים", ואפשר שטעמו משום ההערה זאת, אך חז"ל בודאי לא למדו כן ואמרו "זה אחד מן המקומות שהחזיק מועט את המרובה". ואולי אפשר לפרש שבשבעת הימים המטרה היתה ליצור ולקבוע את כהונת אהרן ובניו ככהנים מטעם כל העם ושלוחיהם, ולכן הוצרכו כולם לבוא ולעמוד עליהם ולמלא את ידם לכהן עבורם. ואילו ביום השמיני אמנם צריך לעמוד על הקרבנות ובשביל זה מספיק נציגים נבחרים כזקני העם כמו במעמדות וכן בפר העלם דבר של ציבור, ואילו לשאר העם די בשליחות הכהנים שהם הבאים מכוחנו ומצידינו "לְשִׂאת אֶת עֹון הָעֲדָה לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי יי".

וְשׁוּר וְאֵיל לְשִׁלְמִים לְזִבְחֵ לִפְנֵי יי וּמִנְחָה בָּלוּלָה בַּשָּׁמֶן כִּי הַיּוֹם יי נִרְאָה אֲלֵיכֶם. הנה הקרבנות שעד עכשיו היו קרבנות ריצוי וכפרה בדומה לקרבנות יום הכיפורים - אמנם סדר יום הכיפורים נתקן אחר כך כתיקון לחטא בני אהרן, אבל כאן עשו בחוץ כמו שעושים ביום הכיפורים בפנים, וראה מש"כ כבר בפרשת תצוה שבימים אלה עיקר השראת השכינה היתה על מזבח הנחושת. אבל השלמים הם מחמת השמחה ולא לכפרה, ולכן הוסיף "כי היום יי נראה אליכם". אמנם בחז"ל נראה שגם שור השלמים הוא מן הכפרה, ואמרו בספרי "יבוא שור ויכפר על מעשה שור" וביארו למה הוצרכו לשני מינים עגל ושור, וצ"ע שבשום מקום לא מצינו שלמים באים לכפרה.

וְאֶת הַבֶּשֶׂר וְאֶת הָעוֹר שָׂרָף בָּאֵשׁ מִחוּץ לַמִּחֲנֶה. הנה הבשר הנשרף הוא מעגל החטאת של אהרן, וחז"ל פירשו שהוא משום הוראת שעה וכ"כ רש"י "לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו ושל מלואים, וכולן על פי הדבור", אך שעיר החטאת של העם לא נשרף לדעת חז"ל כמו שכתב רש"י לקמן "ושלשה שעירי חטאות קרבו בו ביום שעיר עדים, ושעיר נחשון ושעיר ראש חודש, ומכולן לא נשרף אלא זה", ומבואר שחטאת העם נאכלה ורק חטאת אהרן נשרפה, וראב"ע בפרשת פקודי פירש הדבר "רק חטאת הכהן לא יאכלנה כהן, על כן נשרף בשר הפר מחוץ למחנה. וחטאת הצבור שהיא שעיר עדים יאכלוהו הכהנים", וכן הוסיף לבאר בפרשתנו "ואם ישאל שואל הנה פר החטאת שורף ולא הובא את דמו לפנים בקדש והטעם הפרכתו ומזבח הזהב. דע שפר חטאת הוא לחטאת על המזבח, ושעיר החטאת הוא לעם, ובשר החטאת לכהן", והיינו שאין ראוי שיאכלו הכהנים את החטאת שבאה לכפרת עצמם אבל חטאת העם חלק מכפרתה היא אכילת הכהנים. רק לשיטתו לבסוף שרפו את שעיר העם משום האנינות, אבל לכתחילה לא שרפוהו כי יועד לאכילה, וראה לדבריו שמשה אמר "הֵן לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה אֲכֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בִּקְדֻשׁ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי", וראה ברש"י שהכוונה שלא הכניסו את הדם בטעות לאהל מועד כמו שנאמר בפרשת צו "וְכָל חֲטָאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בִּקְדֻשׁ לֹא תֹאכַל בָּאֵשׁ תִּשְׂרָף", וקצת

תמוה - כי מפני מה נעלה על דעתני ושהובא דמה לאהל מועד באיסור? אבל אם מדובר על שעיר העם שהוא כולו הוראת שעה א"כ מובן שצריך משה להדגיש שאין זו חטאת פנימית אלא חיצונית, ולכן דינה לאכילה ולא לשריפה.

וַיִּקְרַב אֶת הַמִּנְחָה וַיִּמְלֵא כַּפּוֹ מִמֶּנָּה וַיִּקְטֹרַע עַל הַמִּזְבֵּחַ. הנה "מילוי כפו" שבכאן זוהי קמיצה ואזכרה האמורה בכל מקום, רק נקט הכתוב בלשון מילוי כפיים משום שאלו ימי המילואים. ושמעתי בשם מה"ר לייב מינצברג שזהו ביטוי של חביבות ועין יפה, שלקח מן המנחה מלא כפו, וראה במנחות יט: דורות משעה לא ילפינו.

וַיֵּשֶׂא אֶהָרֶן אֶת יָדָיו אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם וַיִּרֶד מַעֲשֵׂת הַחֹטָאת וְהַעֲלָה וְהִשְׁלֵמִים. וַיָּבֵא מִנְשָׁה וְאֶהָרֶן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּצְאוּ וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם וַיֵּרָא כְבוֹד יי אֵל כָּל הָעָם. ראה רש"י שברכת אהרן היתה יברכך ה' וישמרך וכו', וברכה זו נשא בעומדו על המזבח, אך לדורות אין עומדים על המזבח אלא על מעלות האולם, וכמוש"כ שהשראת השכינה באותו היום היא על המזבח. והנה לא נתפרשה הברכה כאן אלא בפרשת נשא "דבר אל אהרן ואל בניו לאמר כה תברכו את בני ישראל אמור להם: יברכך יי וישמרך, יאר יי פניו אליך ויחנך, ישא יי פניו אליך וישם לך שלום. וישמו את שמך על בני ישראל ואני אברכם" וביאר ה"ר חיים ובר שכיון שכאן הופרע הסדר במיתת בני אהרן, ותיכף הוצרך להזהיר במצוות ההבדלה "ולא תבדיל בין הקדש ובין החל ובין הקטמא ובין הקטור, ולהורות את בני ישראל את כל החקים אשר דבר יי אליהם ביד משה", וכל פרשיות ההמשך הם פירוש לדברים האלה, מאכלות אסורות וטומאת שרצים ונבלות, וטומאת מצורע וסדר טהרתו, ועניין זב וזבה כל אלה הם ההבדלה בין הטמא לטהור, ועד סוף קדושים שם חותמת התורה "הבדלתם בין הבהמה הקטורה לטמא ובין העוף הקטמא לטהור ולא תשקצו: את נפשתיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא" ואחר כך בא הסדר החדש של פרשת אחרי מות איך נכנסים לקודש, ואח"כ מצוות בני אהרן, ואחר כך מצוות הארץ שהם השלמת מצוות הר סיני כמבואר בתחילת בהר, ואח"כ סדר הדגלים וההבדלה בין הלויים לישראל כדי לשמור על הקודש, ומצוות הנזיר והסוטה, ואז חוזר לכאן ומפרט את הברכה המשולשת בתורה וממשיך לקרבנות הנשיאים שהם השלמת היום השמיני. ונמצא שמכאן עד שם הכל נתון בכעין "סוגריים", ואלו הסוגריים הארוכות בתורה.

וַיִּקְחוּ בְנֵי אֶהָרֶן נֶדֶב וְאִבִּיהוּא אִישׁ מִחֶתָתוֹ וַיִּתְּנוּ בָּהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂמֻהוּ עָלֶיהָ קִטְרֹת וַיִּקְרִיבוּ לִפְנֵי יי אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם: וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי יי וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי יי. ג' פעמים נאמר כאן לפני ה', ומכאן נראה שלא נכנסו לקדש הקדשים אלא עמדו בקודש והקטירו על מזבח הפנימי, והנה בכל פעם מכניסים אש מן המזבח החיצון ועליה מקטירים את הקטורת בפנים, והם רצו להפוך את הסדר ביום הזה, ולהקטיר על הפנימי ומשם לקחת אש למזבח החיצון, אך במקום זה יצאה אש מהפנים שבפנים ואכלתם.

ועניין "וימותו לפני יי" יש לפרש עפ"י דברי רש"י בפרשת שלח על מיתת המרגלים "במגפה לפני ה' - באותה מיתה ההגונה להם מדה כנגד מדה. הם חטאו בלשון, ונשתרבו לשונם עד טבורם ותולעים יוצאים מלשונם ובאין לתוך טבורם, לכך נאמר במגפה ולא במגפה, וזהו לפני ה' באותה הראויה להם על פי מדותיו של הקדוש ברוך הוא, שהוא מודד מדה כנגד מדה". ואף כאן הם חטאו באש ומיתתם היתה באש - מדה כנגד מדה.

וְאֵת שְׁעִיר הַחֹטָאת דָּרַשׁ דָּרַשׁ מִנְשָׁה וְהִנֵּה שָׂרָף וַיִּקְצֹץ עַל אֶלְעָזָר וְעַל אֵיתָמָר בְּנֵי אֶהָרֶן הַנוֹתָרִם לֵאמֹר. מִדּוּעַ לֹא אָכַלְתֶּם אֶת הַחֹטָאת בַּמָּקוֹם הַקָּדֵשׁ כִּי קֹדֶשׁ קִדְּשִׁים הוּא וְאֹתָהּ נָתַן לָכֶם לִשְׂאֹת אֶת עוֹן הָעֵדָה לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי יי. הֵן לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה אֲכֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ כְּאֲשֶׁר צִוִּיתִי. וַיִּדְּבַר אֶהָרֶן אֶל מִנְשָׁה הֵן הַיּוֹם הַקָּרִיבוּ אֶת חֹטְאֹתָם וְאֹת עֲלֹתָם לִפְנֵי יי וַתִּקְרָאנָה אֹתִי כְּאֵלָה וְאָכַלְתִּי חֹטָאת הַיּוֹם הַיֵּיטֵב בְּעֵינָי. וַיִּשְׁמַע מִנְשָׁה וַיֵּיטֵב בְּעֵינָיו. פֶּרֶשָׁה זוּ מִיּוֹחֶדֶת בְּמִינָה שֶׁכֵּן הִיא הַפֶּעַם הַיְחִידָה שֶׁמִּצִּינוּ בַּתּוֹרָה וְאוֹלֵי כָל הַמִּקְרָא "וַיִּכּוּחַ הַלִּכְתִּי", כִּי מִצִּינוּ שְׁאוֹלוֹת כְּמוֹ בְּבוֹנוֹת צִלְפַּחַד וּבִאֲנָשִׁים הַטְּמָאִים שֶׁבִּיקְשׁוּ מִמֶּשֶׁה הוֹרָאָה חֲדָשָׁה, וְכֵן בְּבִינָא מִצִּינוּ מִבְּחֵן שֶׁעָשָׂה הַנְּבִיא חֲגִי לַכֹּהֲנִים "שָׂאֵל נָא אֶת הַכֹּהֲנִים תּוֹרָה לֵאמֹר, הֵן יֵשֶׁא אִישׁ בְּשֵׁר קֹדֶשׁ בְּכִנֹּף בְּגָדוֹ וְנָגַע בְּכִנֹּפוֹ אֶל הַלֶּחֶם וְאֶל הַנֶּזֶד וְאֶל הַיַּיִן וְאֶל שֶׁמֶן וְאֶל כָּל מֵאֲכָל הַיִּקְדָּשׁ וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ לֹא, וַיֹּאמֶר חֲגִי אִם יָגַע טְמֵא נִפְשׁ בְּכָל אֵלָה וַיִּטְמָא וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ יִטְמָא" וְנִחְלָקוּ בִּגְמֵרָא הָאֵם הַכֹּהֲנִים "הַצִּלִּיחוּ בִּמְבָחָן" או "אֲשֶׁתְּבוֹשׁ כֹּהֵן", אֲבָל בְּכָל אֵלָה לֹא מִצִּינוּ וַיִּכּוּחַ בַּהֲלָכָה כְּמוֹ שֶׁמִּצִּינוּ כֵּאֵן, הַמִּקְרָא הֵכִי דוֹמָה שִׁישׁ הוּא הַטְּעָנָה שֶׁל מִשָּׁה עַל פִּקּוּדֵי הַחֵיל שֶׁהָחִי הַנִּקְבּוֹת בִּמְלַחֲמַת מִדִּין אֶךְ זוֹ הִיָּתָה טְעוֹת שֶׁלֹּהֶם וְלֹא מַחְלֻקַּת הַלִּכְתִּית, וְלֹא עוֹד אֲלֵא שֶׁכֵּאֵן הוֹדָה מִשָּׁה לֵאמֹר וּבִנְיוֹ.

והנה טענת משה היתה שבני אהרן כאהרן יש להם לאכול כל הקרבנות אפילו באנינות כדי להשלים כפרת המילואים ולא לעבור השמחה, ותשובת אהרן היא "הן היום הקריבו את חטאתם ואת עלתם לפני יי ויתקראנה אתי כאלה ואכלתי חטאת היום היטב בעיני יי", והנה החצי השני ברור אך הרישא סתום, וחז"ל פירשו "וכי הם הקריבו - שהם הדיוטות ואין מקריבין באנינות, והלא אני הקרבתי שכה"ג מקריב אונן" ואילו לאכול גם כה"ג אינו אוכל כשהוא אונן. אבל נראה שיש כאן רמז נוסף [שמעתי מה"ר שלמה פרוש] שהכוונה לנדב ואביהוא עצמם "הן היום הקריבו את חטאתם ואת עלתם לפני יי" שמתו בחטאם אבל נשרפו לפני ה' כעולה, וכבר איני יכול לאכול קרבנות אחר שנעשה מעשה בגופם של בניי. ועל תשובה זו נאמר "וישמע משה וייטב בעיניו".

איסור היציאה מאהל מועד - לשעה ולדורות

והראב"ד השיג עליו בשתי נקודות, האחת שלדעתו אין איסור יציאה אלא רק בכה"ג ולא בכהן הדיוט ובני אהרן נאסרו רק לאותה שעה משום שנמשחו בשמן וכעין הדרך השנית ברמב"ן, ועוד השיג על מש"כ הרמב"ם דגם כהן הדיוט אינו יוצא כשמת לו מת, ותמה דכיון דחייב להתאבל מ"ט אינו יוצא, "ודאי יוצא ומטמא על כורחו".

בספר חי' ר"ח הלוי ביאר ההשגה השניה משום דהרמב"ם ס"ל דאזהרת יציאה היא משום הפסק העבודה וכיון דכהן הדיוט בלא"ה לא עובד מ"ט לא ייצא, אלא שהק' לדעת הראב"ד דכיון דבלא"ה דעתו דכהן הדיוט אינו מוזהר כלל להניח עבודה שוב אין כל נפק"מ בכך שהוא אונן, ואין שום חילוק בין אונן לאינו אונן ודוחק לומר דלשיטת הרמב"ם קאמר וליה לא ס"ל.

ולכן חידש הגר"ח דנפק"מ בהשגה השנייה לענין משוח מלחמה, דנראה לומר דאיסור יציאה מן המקדש מדלא חשבוהו בדברים שבין כה"ג לכהן הדיוט בע"כ דאינו הלכה בכה"ג דווקא "אלא אם נתרבה בעצמו בריבוי של כהונה" ולכן נוהג מחד גיסא בבני אהרן עצמם שנמשחו לתפקיד ומאידיך בכהנים גדולים של כל הדורות, וגם במשוח מלחמה, ועיי"ש שהוכיח כן דבני אהרן במילואים היה להם דין כהן הדיוט גם בד' בגדים וגם שלא הותרו לעבוד באנינות ומ"מ נאסרו ביציאה ובע"כ דזה דין הנוהג בכל כהן שנתרבה בגופו לאיזה עבודה. ומשכך קשיא ליה מ"ט נאמר איסור יציאה מן המקדש באנינות דווקא לכהן גדול והלא נוהג נמי במשוח מלחמה, וניתרץ לו קושייתו דכיון דמשוח מלחמה אינו עובד אונן **והרי אין איסור זה נוהג אלא בשעת עבודה**, וא"כ ל"ש במשוח מלחמה אלא בכהן גדול בלבד.

ואבי עזרי בא לחלוק על הגר"ח כדרכו, והקשה דהלא בני אהרן עצמם לא יכלו לעבוד ומ"מ נהג בהם הך איסור, ומכאן שאין תלוי בעבודה? ואמנם זאת יש ליישב כהרמב"ן דהוי הוראת שעה.

אך אפשר ליישב יותר בטוב, דאמנם לעבודה אין ראויים אבל לגוף הציווי שנצטוו לישב בפתח אהל מועד לזה הם ראויים היטב, וכמוש"כ רמב"ן להדיא דמקרא דושמרתם את משמרת השם נתרבה גם יום השמיני, ולענין זה עדיין הם ראויים. אבל משוח מלחמה בעלמא אע"ג דהוא מצווה שלא להניח עבודה אבל משנעשה אונן ושוב לא נשתיירה שום עבודה הראויה לו שפיר מניח ויוצא.

ולסיכום בקצרה: הושוו הרמב"ם הרמב"ן והראב"ד דלא נאמר איסור יציאה אלא בשעת עבודה, ודעת הרמב"ם דנוהג גם בכהן הדיוט וגם אם הוא אונן שאינו עובד אבל כיון שעמד באמצע עבודה אסור לו להניח ולברוח, ודעת הרמב"ן בפרט ראשון כהרמב"ם דכל כהן אפי' הדיוט בכלל אלא דפליג על סברתו השנית וסבר דכיון שבאנינותו אינו עובד שוב מותר לו לייצא, ועל כן כתב בג' דרכים לגבי אלעזר ואיתמר, או דהוי הוראת שעה בעלמא שלא לערוב השמחה [וכרש"י] או דבאמת הותרו לצאת המה ורק לדורות איתסר להו והאיסור לצדדים נאמר, או דמשיחתם גרמה להם איסור היציאה [אמנם לא פי' לדרך זו הרי סו"ס עבודה לא הותרה בהם].

אבל דעת הראב"ד דלעולם לא נאמר האיסור רק בכה"ג או בכהן הנמשח כבני אהרן, והוסיף הגר"ח דמשוח מלחמה בכלל, אבל בשעת אנינות אינו בכלל כיון שאינו עובד, והרי הראב"ד לא ס"ל לחידוש הרמב"ם דהאיסור הוא גם למי שאינו יכול כבר לעבוד, ולגבי קושיית אבי עזרי מבני אהרן דנאסרו בעבודה מחמת אנינות ומה הועילה להם משיחתם, כתבנו לתרץ **בדרך חמישית** אשר תיכון בדעת הראב"ד כפירוש הגר"ח, דבבני אהרן עצם הישיבה חשיבא כעבודה שהם מצווים בה כיון שנצטוו וגם הוזהרו עליה מראש והיא היא עבודתם שנאסרו שלא להניחה.

ויקרא י' ו', ויאמר משה אל אהרן ולא אלעזר ולא איתמר בגין ראשיכם אל תפגעו ובגדיכם לא תפרמו ולא תמתו ועל כל העדה יקצץ ואחיהם כל בית ישראל יבכו את השִׁרְפָה אֲשֶׁר שָׂרַף יי. ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמתו כי שָׁמֶן מִשְׁחָת יי עליכם. והנה מבואר כאן שנצטוו ג' ציוויים, איסור פריעת ראש איסור פרימת בגדים ואיסור יציאה מאהל מועד. וחז"ל למדו מכאן גם דיני אבלות שכל אבל חייב בפריעה ופרימה, ואמרו ג"כ אבל שלא פרע ופרם חייב מיתה, אבל עיקר הלימוד הוא אזהרה בבני אהרן כמוש"כ הרמב"ן שאסור בפריעה ופרימה ואם עשה כן חייב מיתה, והטעם כמוש"כ רש"י שלא תערבבו שמחתו של מקום.

ובפרשת אמור מצינו בזה חילוק בין כהן גדול לכהן הדיוט, דהא בקרא כתיב והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה ומלא את ידו ללבוש את הבגדים את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום ועל כל נפשות מת לא יבוא לאביו ולאמו לא יטמא, ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את שמן משחת א-להיו כי נזר שמן משחת אלהיו עליו אני ה'. וכתב הרמב"ן דהאיסור לצאת מאהל מועד האמור בכה"ג הוא נלמד לשאר כהן ג"כ, אלא דבכה"ג בא הכתוב ללמד דאפי' בשעה שמתו לו קרובים ג"כ אינו יכול לצאת שהרי הוא יכול להקריב בעודו אונן, וז"ל הרמב"ן "וכיון שכן הוא, אם הניח העבודה ויצא באנינות יתחייב ככל כהן שמניח עבודה ויוצא לרצונו". אלא שהקשה הרמב"ן א"כ מ"ט נאמר איסור זה גם לאלעזר ואיתמר שאינם כהנים גדולים, ולהדיא ידענו שבהם אין היתר לעבוד באנינות וכמו שנתבאר בקציפת משה לקמן שאמר להם שמא שרפתם את השעיר משום שנעשה באנינות, ועל זה השיב אהרן "הן היום הקריבו" וכמו שפירשו חז"ל וכי הם הקריבו שאסורים לעבוד אונן אני הקרבתי שמותר לעבוד אונן, וא"כ מ"ט הוזהרו גם הם שלא ליצא מן המקדש.

והרמב"ן כתב בזה ג' דרכים, **האחת** שהיתה זו אזהרה בהוראת שעה כדי שלא לערבב שמחתו של מקום, ולכן ציוה רק למישאל ואלצפן להיטמא למתים ולא הם, וסיים ואחיהם כל בית ישראל יבכו ולא אתם, והוסיף שהוראת השעה הזו נלמדת מקרא דפרשת צו "ושמרתם את משמרת השם" להוסיף את היום השמיני אע"פ שגלוי לפניו שעתידיים להעשות אוננים. **ודרך שנייה** כתב שבאמת היה להם דין משוח מלחמה שהוא שווה לכה"ג בפריעה ופרימה ובאיסור יציאה ורק אינו מקריב אונן דכן מבואר להדיא בהוריות יב: ונסתפק עוד דשמא נהג בהם דין זה לכל ימיהם כיון שנמשחו בשמן המשחה. **ודרך שלישית** כתב שבאמת האיסור יציאה הוא רק בשעת עבודה כמו שמבואר בתו"כ, ואכן בבנים לא נהג כלל איסור זה מיד אלא רק לאחר שנגמרה האבלות, וכן לדורות נוהג בשעת עבודה בלבד.

והנה כתב הרמב"ם ביאת מקדש [ב' ה-ו]: כהן שיצא מן המקדש בשעת העבודה בלבד חייב מיתה בין כה"ג בין כהן הדיוט שנאמר ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמתו כלומר לא תניחו עבודה ותצאו מבוהלים ודחופים מפני גזירה זו. וכן זה שנאמר בכהן גדול ומן המקדש לא יצא אינו אלא בשעת עבודה בלבד שלא יניח עבודתו וייצא. א"כ מפני מה נשנית אזהרה זו בכה"ג? שכהן הדיוט שהיה במקדש בעבודתו ושמע שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו אע"פ שאינו יוצא מן המקדש - אינו עובד - מפני שהוא אונן, ואם עבד והוא אונן של תורה חלל עבודתו בין בקרבן יחיד בין בקרבן ציבור. אבל כה"ג עובד כשהוא אונן שנ' ומן המקדש לא יצא ולא יחלל כלומר ישב ויעבוד עבודה שהיה עוסק בה ואינה מתחללת. ולכאורה מוזר מהו האיסור אם ממילא הניח את העבודה מ"ט לא ייצא, ונראה לישב קושיא זו שהרמב"ם הלך **בדרך רביעית**, והכרחו מבני אהרן דאמנם חדלו לעבוד אבל מ"מ נאסר עליהם לצאת כדי שלא ייראו כחפוזים להזניח העבודה.