הרב אורי רדמן

זכר למקדש

פתיחה

א. זכר לבית המקדש

זכר לחורבן

מקדש מעט

ב. זכר לעבודת המקדש - סוכות

לולב כל שבעה

הקפות התיבה

ערבה

ג. זכר לעבודת המקדש - פסח

מרור

כורך

אפיקומן

שני תבשילין

ספירת העומר

סיכום

נספח - הקהל

פתיחה

מנא לן דעבדינן זכר למקדש? אמר רבי יוחנן: דאמר קרא: "כי אעלה ארכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה', כי נדחה קראו לך ציון היא דרש אין לה". "דרש אין לה" - מכלל דבעיא דרישה (סוכה מא ע"א).

על אף שעבודות רבות היו במקדש - רק למעטות מהן תיקנו חכמים פעולות המהוות זכר לדורות; פעולות אלו תוקנו בעיקר סביב המועדים. והדברים צריכים ביאור, מדוע תיקנו זיכרון רק לחלק מעבודות המועדים, ואילו לעבודות אחרות, ואפילו לעבודות מרכזיות כעבודת יום הכיפורים לא תיקנו תקנה מעין זו?[1] השאלה מתחדדת, בכך שלחלק מהתקנות תיקנו חכמים גם ברכת המצוות או ברכת הזמן (לולב, ספירת

---

1 עיין יומא י"ט ע"ב: "מיקירי ירושלים לא היו ישנין כל הלילה, כדי שישמע כהן גדול קול הברה, ולא תהא שינה חוטפתו. תניא, אבא שאול אמר: אף בגבולין היו עושין כן זכר למקדש, אלא שהיו חוטאין". ובאופן פשוט נראה שתקנה זו הייתה גם בזמן המקדש, אך בחידושי **המאירי** שם (ד"ה מה שביארנו) פירש, שהתקנה היא לאחר החורבן. ובכל אופן הדברים צריכים עיון, שמכל עבודות יום הכיפורים לא עשו חכמים זכר למקדש בגבולין פרט להלכה זו שנראית שולית. ועיין במאמרו של הרב יהודה זולדן, **מעלין בקודש** ו, עמ' 119.

העומר ואכילת מרור) ואילו לחלק מהתקנות (כמו למשל: שקילת השקלים, הקפות התיבה, קערת הסדר וכדומה) לא תיקנו ברכה.

כמו כן, צריך להבין את עצם דרשת חכמים "דורש אין לה - מכלל דבעיא דרישה". יש לדון האם דרשה זו מהווה **טעם לתקנות** שכבר תוקנו, ובכך היא מסבירה את מגמתם של חכמים בתקנות המוגדרות כזכר למקדש; או שחכמים למדו מפסוק זה את **עצם ההלכה שיש לדרוש לציון**, ולמרות שחכמים קבעו את דרישת ציון במספר תחומים - מכל מקום חיוב הדרישה הוא עצמי, וכל אדם או חכמי כל דור יכולים או חייבים לקבוע להם תחומים נוספים בהם ידרשו לציון.

משאלה זו נגזרת השאלה, האם דרישת ציון היא רק בזמן שהמקדש חרב או אפילו כשהוא בבניינו - שהרי אם הדרשה מגדירה את עצם ההלכה של דרישת ציון, ואין כאן טעם למה שכבר תוקן, הלכה זו יכולה לנהוג גם בזמן שהמקדש בבניינו.

ובכלל צריך להבין, מהו הזיכרון ומהו מטרתו. האם כוונת הזיכרון היא טקסית, מעין הצבת 'אנדרטה' לבניין המקדש ולעבודתו, כלומר זיכרון העבר; או שכוונת הזיכרון היא ביצוע עבודה כעין עבודות המקדש, כלומר זיכרון שמטרתו לא לשכוח את עבודת המקדש, בבחינת "הציבי לך ציונים",[2] זיכרון שמטרתו העתיד.[3] לפי ההסבר האחרון תקנות 'זכר למקדש' עומדות בניגוד לתקנות רבן יוחנן בן זכאי, שנומקו ב'מהרה יבנה המקדש',[4] כאשר תקנות 'מהרה יבנה' נועדו לאפרושי מאיסורא, ואילו תקנות 'זכר למקדש' דורשות עשייה חיובית.[5] ואפשר להבין את המילה 'זיכרון' מלשון 'הזכרה', המתמקדת לא בעבר ולא בעתיד אלא בהווה - כלומר חז"ל הרחיבו לגבולין

---

2 ירמיהו ל"א, כ; וראה **ספרי** מהד' פינקלשטיין, עקב ס"ק מג.

3 **ברשימות שעורים**, נוא יארק תשמ"ט, מובאים דברי הגרי"ד סולוביצ'יק (עמ' רט ד"ה ונראה, על הגמרא בסוכה מא ע"א): "שבזכר המקדש יש שני דינים: א) הלכות אבילות זכר למקדש... והוא לזכור ירושלים כפי שהיתה ולהתאבל על חורבנה. ב) דין לזכור את המצוות הקשורות למקדש - היינו להעלות על לבנו את המקדש כשיהיה בבנינו... אין בכך חלות אבילות על העבר, אלא קיום על שם העתיד לבא כשיבנה המקדש". וראה גם ב**תורת המועדים** לרב שלמה גורן, תל אביב תשכ"ד: "כנגד נוראות שמד, מלחמה וחרבן אלו קבעו חז"ל שלושה סוגי תגובה המכוונים למטרות וציוני דרך שונים: כלפי העבר, כלפי העתיד וכלפי הקב"ה" (במאמר 'הליכות החורבן', עמ' 443).

4 ראה לדוגמא סוכה מא ע"א; ביצה ה ע"ב; ועוד.

5 אם צודקים דברינו אלו, אז צריך להבין את הביטוי "מהרה ייבנה" בלשון סגי נהור. והחשש הוא שבגלל אריכות החורבן ישכחו הן את מצוות עשה והן את מצוות לא תעשה.

חלק מעבודות המקדש, שבדרך כלל אינן קשורות ישירות לעבודת המקדש; וחיוב זה תקף בין שהמקדש קיים ובין שהוא חרב.

התשובות לשאלות הללו שזורות אלו באלו, ופתרונן הוא בעל משמעות הלכתית במספר נקודות:

1. פרטי המצוות - אם משמעות הדרישה לציון היא בבחינת "הציבי לך ציונים" או שעתה מקיימים את עבודת המקדש, יש להקפיד שהפרטים בזמן הזה יהיו כפרטי המצווה בזמן המקדש. אך אם גדרי הדרישה הם אחרים - ההקפדה על פרטי המצווה לא צריכה להיות זהה לתקופת המקדש.

2. הוספת תקנות מעבר לנזכר בחז"ל - האם ניתן או צריך לחדש תקנות חדשות כזכר למקדש במקום שחז"ל לא תיקנו?

נראה, שהפולמוס בעניין 'זכר להקהל' נובע מההבנות השונות של גדרי המצווה הזאת, וזאת בנוסף לשאלות החברתיות הקשורות בנושא זה.[6] כמו כן, פולמוס זה מחדד את שאלת מעמדו ההלכתי של מצוות 'זכר למקדש', שהרי גם המצדדים בקביעת המעמד הצדיקו את דבריהם בכך שמעמדים מעין אלו נהגו במשך הדורות. וכדברי הרב הרצוג: "שמעתי גם כן, שבחול המועד של מוצאי שביעית היו נוהגים לפנים לשלוח את התלמידים של הת"ת הגדול שבארץ ישראל, ת"ת עץ חיים, אל הכותל המערבי לקרוא על ידו את הפרשות שבמשנה תורה וכו'".[7] גם האדר"ת שיזם את עשיית 'זכר להקהל' כתב[8] שמקור מנהג קריאת משנה תורה בליל הושענא רבה הוא עשיית זכר להקהל. וגם לשיטות אלו ברור שתהלוכה מעין זו, או מנהגים של קהילות שונות בליל הושענא רבה - אין להם משמעות הלכתית כנטילת לולב או אכילת כורך וספירת העומר. ואם כן מתחדדת השאלה, מה המשמעות ההלכתית של עשייה זו.

---

6 על הפולמוס לקיום 'זכר להקהל' עיין במאמרו של הרב יהודה זולדן, **ספר הקהל**, מכון התורה והארץ, תשס"א, (להלן ספר הקהל) עמ' 676-678, ובמקורות שם; הרב אליהו שלזינגר, **אלה הם מועדי**, סוכות, ירושלים תשנ"ט, עמ' רפ-רפא.

7 **הקהל**, קובץ למצוות הקהל ובירור הלכותיה, ירושלים תשל"ג (להלן: 'קובץ הקהל') עמ' נו.

8 **קובץ הקהל** עמ' כו; ועיין על כך גם בדברי פרופ' מירסקי, **ספר הקהל** עמ' 639-640.

א. זכר לבית המקדש

זכר לחורבן

ת"ר: כשחרב הבית בשניה, רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין. נטפל להן ר' יהושע, אמר להן: בני, מפני מה אי אתם אוכלין בשר ואין אתם שותין יין? אמרו לו: נאכל בשר שממנו מקריבין על גבי מזבח, ועכשיו בטל? נשתה יין שמנסכין על גבי המזבח, ועכשיו בטל? אמר להם: אם כן, לחם לא נאכל, שכבר בטלו מנחות! אפשר בפירות. פירות לא נאכל, שכבר בטלו בכורים! אפשר בפירות אחרים. מים לא נשתה, שכבר בטל ניסוך המים! שתקו. אמר להן: בני, בואו ואומר לכם: שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר - שכבר נגזרה גזרה, ולהתאבל יותר מדאי אי אפשר - שאין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה, דכתיב: "במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו", אלא כך אמרו חכמים: סד אדם את ביתו בסיד, ומשייר בו דבר מועט. וכמה? אמר רב יוסף: אמה על אמה. אמר רב חסדא: כנגד הפתח. עושה אדם כל צרכי סעודה, ומשייר דבר מועט. מאי היא? אמר רב פפא: כסא דהרסנא. עושה אשה כל תכשיטיה, ומשיירת דבר מועט. מאי היא? אמר רב: בת צדעא, שנאמר: "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי" וגו' (בבא בתרא ס ע"ב).

את דבריו של ר' יהושע ניתן להסביר בשני אופנים:

1. הלכות אבלות אלו מבטאות את המציאות העכשווית של חורבן בית המקדש, וזכירת המצב האידיאלי בו הבית היה בתפארתו. מעשים אלו של שיור אמה על אמה ללא סיד וכדומה הם סמל למציאות העכשווית, ומזכירים לאדם בכל רגע ורגע את חורבן בית המקדש; אדם הנכנס ויוצא בביתו נזכר שבית המקדש חרב. מנגד הם מבטאים את השאיפה למציאות האידיאלית בו בית המקדש יבנה, "אם אשכחך ירושלים".

2. דברי ר' יהושע נאמרו כניגוד לדברי הפרושין. הפרושין רצו לנהוג אבלות שלמה, ולדעתם יש לנהוג מנהגי אבלות באופן מוחלט - כל הזמן. ולכן אין לבנות בתים ולא לאכול בשר וכדומה. כנגד זה אומר ר' יהושע שעקרונות מנהגי האבלות שלהם נכונים, אך לדעתו יש לנהוג כדבריהם רק בצורה חלקית ולא מלאה. לא חורבן ביתו של אדם אלא השארת חלק ממנו חרב, לא התנזרות מבשר ויין אלא רק אי אכילת חלק מהמאכלים, וכן ענידת תכשיטים באופן חלקי. לפי דעתו אין כאן רק מעשה סמלי-טקסי למצב החורבן וזיכרון המקדש, אלא יש כאן התנהגות אמיתית של חורבן ואבלות כמו שרצו הפרושים וכמו שצריך להיות, אך מנהג זה

מבוטא רק באופן חלקי ולא שלם. לפי זה משמעות המושג "זכר" הוא שארית, שריד ממנהגי אבלות שצריך היה לנהוג.

ההבדל בין שני הפירושים הללו בהבנת תקנתו של ר' יהושע, משפיע על פירוש המושג "זכר", והוא בעל השלכה הלכתית להסבר המשך דברי הגמרא: "לקח חצר מסוידת הרי זו בחזקתה".

הראשונים נחלקו, האם בכל מקרה שכבר סויד הבית הרי הוא בחזקתו ואין צורך לקלוף, או שרק במקרים מסוימים אין לקלוף. מדברי ה**תוספות** (ד"ה נפלה) ו**הריטב"א** (ד"ה איסורא שאני) נראה, שהבונה בית ולא השאיר אמה על אמה חייב לחזור ולקלוף, ופטור מלקלוף רק לוקח שאינו יודע מתי נבנה הבית או מי בנה את הבית. מאחר שייתכן שהבית סוייד לפני החורבן או על ידי גוי, ואין תקנת ר' יהושע חלה עליו, לכן פטור; אך כל בית שברור שסוייד אחר החורבן חייב לקלוף. הבנת דבריהם היא שזהו דין בחפץ, והזיכרון הוא לבית שנחרב כעין 'אנדרטה', ולכן לא אכפת לן אם שיור אמה על אמה נעשה בזמן הבניה או אחר זמן זה. וכן פסק ה**מגן אברהם**[9] שבמקרה זה יש לקלוף.

אך מדברי ה**רמב"ם** שהביא את ההלכה כפשוטה (הלכות תעניות פ"ה הי"ב), נראה שכל קונה, ואפילו קנה בית שסוייד אחרי התקנה, אינו צריך לקלוף.[10] ונראה שלדעתו הדין הוא שרק בבניה עצמה יש להשאיר חלק שאינו מסויד, והתקנה היא על פעולת הבניה וחלה על הגברא ולא על החפץ, וחיובה הוא מגדרי התנהגות עכשווית של אבלות. וכן פסק ה**רדב"ז**.[11]

מקדש מעט

"ואהי להם למקדש מעט" - אמר רבי יצחק: אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל (מגילה כט ע"א).

על אף שהלכות בניית בית הכנסת לא הוגדרו כהלכות הנובעות מחיוב דרישת ציון ועשיית 'זכר למקדש', מכל מקום הן משקפות את המקדש ואת זכרו, ויותר מכך - הן נראות כחיקוי למקדש. וזו היא אולי כוונת חכמים בדרשה על 'מקדש מעט' - בית הכנסת הוא מעין בית מקדש קטן.

---

9 אורח חיים סימן תק"ס סק"ד.

10 וכך הבין את דבריו ב**צפנת פענח** שם.

11 שו"ת ח"ב סימן תר"מ.

ולכן אומרת ה**תוספתא** במגילה: "אין פותחין פתחי בית כנסיות אלא למזרח, שכן מצינו בהיכל שהיה פתוח למזרח וכו'".[12] וכן שם בהמשך: "אין בונין אותן אלא בגבוה שבעיר, שנאמר: 'בראש הֹמיות תקרא'". ה**רמב"ם** הביא הלכה זו והוסיף: "ומגביהין אותה עד שתהא גבוהה מכל חצרות העיר, שנאמר: 'ולרומם את בית א-להינו'".[13]

ואמנם יש שהבינו את המונח 'מקדש מעט' לא כחיקוי של בית המקדש אלא לדעתם הדמיון בין בית הכנסת ובין בית המקדש הוא ש"בית המקדש הוא בית ה' ואנחנו אורחים אצלו, (ולכן) שייך יותר הדין של מורא מקדש. אבל בית הכנסת שהוא על פי דין ביתנו והשי"ת מתארח אצלנו, לְהִוָּעֵד איתנו, אך לא נוהג בו דין 'את מקדשי תיראו' בכל תוקפו".[14] כלומר פירוש 'מקדש מעט' הוא קדושה מועטת, ולא בית מקדש קטן. אך נראה שהסבר זה מבאר רק את דיני הקדושה של בית כנסת המקבילים לבית המקדש, אך איננו מסביר את ההלכות של בניית בית הכנסת בצורת בית המקדש.

וכדברינו הנ"ל שדיני מקדש מעט הם מגדרי 'זכר למקדש' נראה מדברי ה**חת"ם סופר**, בדבריו על איסור העמדת עוגב וכינור בבית הכנסת, ועל פירוש הפרק "על נהרות בבל" (תהלים קל"ז):

> שנראה שהיו צריכים להראות לפני המלך ייאוש מלחזור לירושלים, וכאלו מודים לה' שזכו לחסות בצלו. ומכל מקום לא רצו בתפלתם כדרך שעשו בבית המקדש כאלו שכחו ירושלים... כי אפילו אם הותר לשמחת חתן וכלה לשמח לב עגומי בגלות אבל במקדש מעט אין נכון להראות שמחה לפניו כעין שמחת ציון וכו'
>
> (שו"ת ח"ה סי' קצב, ד"ה לנגן).

ובתשובה אחרת חילק בין שירה בפה לכלי זמר:

> שעיקר החיוב (במקדש) הוא בפומא והוא מעכב. ולבסומי קלא בעלמא מוסיפים לשורר בכלי שיר שהוא יותר ערב... ואם כן אחר החורבן די לנו לשמש זכר למקדש

---

12 מהדורת ליברמן, פ"ג הכ"ג.

13 הלכות תפלה פי"א ה"ב; וראה ש"ח קוק, **עיונים ומחקרים**, ח"א עמ' 300, שהרחיב בהקבלה בין דין זה ובין דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"א הי"א); וראה מה שכתב הרב צבי שכטר ב**ארץ הצבי** סימן י"ב, שסיכם ומנה את דברי הפוסקים המשווים בין בניית בית כנסת ובין צורת בית המקדש. והוסיף שם, שלא רק בצורת בית הכנסת השוו הפוסקים את בית הכנסת לבית המקדש אלא אף בהנהגות הבנייה עצמה השוו אותם. ולכן כתבו האחרונים שאין לבנות בית כנסת מאתנן זונה או אין לנטוע אילן אצל בית הכנסת.

14 הרב צבי שכטר, ארץ הצבי שם (עמ' פט) בשם הרב סולבייצ'יק.

בשירא דפומא שהיה מעכב ואין בו יותרת שמחה כל כך. אבל זמרה דמנא שאיננו מעכב במקדש ואית ביה שמחה יתירה אפשר דלא הותר (שם ח"ו סי' פו ד"ה הנה).

כלומר, הנהגות בית הכנסת עצמן הן מעין הנהגות של בית המקדש. ברור הדבר ש'זכר למקדש' כאן אינו בבחינת "הציבי לך ציונים" שהרי אין כאן חפיפה מדויקת, ואין כאן זיכרון טקסי לבית המקדש עצמו, אלא שקדושת בית המקדש נשמרת גם בבית המקדש מעט, והזכר הוא שארית חלקית מהקדושה העיקרית, או שסדרי עבודת בית הכנסת הם מעין עבודת המקדש, שחכמים העתיקו לבית הכנסת.

על פי הדברים הללו מובנת המחלוקת המצוטטת **בשדי חמד**[15] האם קדושת בית כנסת היא דאורייתא או דרבנן, והאם החיוב לבנות בית הכנסת הוא בכלל מצוות עשה של תורה לבנות את בית המקדש, וכופין בני העיר זה את זה לבנות בית הכנסת לא רק מדין 'כופין על צרכי רבים' אלא מדין 'כופין על המצוות'.

ב. זכר לעבודת המקדש - סוכות

תקנות חכמים שטעמן הוגדר בתלמוד כ'זכר למקדש' מעטות, וכאמור לעיל עוסקות בענייני עבודות המועדים. חלק מתקנות אלו הוגדרו בתלמוד כך במפורש, והן:

1. נטילת לולב כל שבעה (סוכה מא ע"א).
2. נטילת ערבה בשביעי של חג (שם מד ע"א).
3. כריכת מצה ומרור בליל הפסח (פסחים קטו ע"א).
4. ספירת העומר (מנחות סו ע"א).

לעומתן יש הלכות אחרות, שהראשונים הם שהגדירו אותן כ'זכר למקדש'. **הרמב"ם** כתב[16] שטעם מנהג הקפות התיבה עם הלולב בימי החג הוא זכר למקדש; כמו כן נחלקו הראשונים[17] בעניין אכילת אפיקומן; יש שכתבו טעם זה גם למנהג קריאת פרשת שקלים;[18] ויש שהסבירו את טעם תקנת אכילת מרור בזמן הזה כזכר למקדש,[19] והדברים יבוארו בהמשך. ועולה השאלה, מה יחודן של תקנות אלה?

---

15 מערכת הכללים, מערכת ב' אות מ"ג-מ"ד.

16 הלכות לולב פ"ז הכ"ג.

17 רש"י ורשב"ם כנגד הרא"ש, פסחים קיט ע"ב.

18 **ספר החינוך** מהדורת אשכול, מצווה ק"ה.

> בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש... מנא לן דעבדינן זכר למקדש? אמר רבי יוחנן: דאמר קרא: "כי אעלה ארכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה', כי נדחה קראו לך ציון היא דרש אין לה", 'דורש אין לה' - מכלל דבעיא דרישה (סוכה מא ע"א).

סוגיית הגמרא הנ"ל, ודרשת חז"ל "ציון היא דרש אין לה - מכלל דבעיא דרישה" מהוות את המקור למכלול תקנותיהם של חכמים המוגדרות כ'זכר המקדש'. ואולי הבנת תקנת חכמים בנטילת לולב תהווה גם בסיס להבנת גדרי התקנות עצמם.

מצוות חג הסוכות במקדש מרובות הן (ניסוך המים, פרי החג וכו'), אך חכמים עשו זכר למצוות המקדש רק בשתיים מהלכות החג - נטילת לולב וערבה. ואם ציון בעיא דרישה, היינו מצפים לתקנה גם ביחס לניסוך המים וליתר המצוות. אם נבין את ייחודן של נטילת לולב וערבה, אולי נבין את גדרי התקנות כולן.

כתב הגאון הרוגצ'ובר: "ובגדר נענועים בלולב... דבמקדש היה מצוה מן התורה פרטית".[20] ונראה להציע שאפיון זה של מצוות נטילת לולב במקדש הוא הבסיס להבנת כל התקנות הכלולות בגדרי 'זכר למקדש'. חכמים דרשו זיכרון למצוות המקדש אותן מקיים כל יחיד ויחיד. חששם היה שמהרה ייבנה המקדש והציבור שאינו זריז במצות ובהלכות המקדש ישכח את דיני המצווה, ולכן דרשו לעשות זכר בבחינת 'הציבי לך ציונים'; אך לא מצינו שחכמים תיקנו זכר למצוות המקדש המוטלות על הכוהנים או על הציבור בכללותו.[21]

משום כך, כל תקנות 'זכר למקדש' נוגעות לפעולות הנלוות לעבודות הכוהנים, בהן הציבור נוטל חלק כפרטים. ומכאן נראה שיש לחלק בין עבודות המוטלות כחובה על הפרט, ולצורך קיומן יש להשתמש בחפצי הפרט (אשר אינם קודש) ובין מצוות המוטלות על הפרט במקדש, ולצורך קיומם יש להשתמש בחפצי המקדש עצמו. בעוד שעבודות בחפצי הפרט (לולב, מצה, מרור וכו') ניתן לקיים בזמן הזה ככל הלכות המקדש עצמו, במצוות אשר לצורך קיום המצווה חייבים להשתמש בחפצי הקדש

---

19 ריטב"א, סדר ההגדה; שו"ע הרב, אורח חיים תע"ה, טו.

20 **מכתבי תורה**, סימן קנד.

21 וראה בדברי הרב גורן, **תורת המועדים** (הוצאת ציוני תשכ"ד) עמ' 445: "חובה שניה היא להציב זכרון למצוות שהיו נוהגות בבית המקדש ואשר חלו על כל ישראל, מעין נטילת לולב וכו'".

(קרבן פסח, מזבח) לא תיקנו חכמים לעשות ככל ההלכות שהיו במקדש עצמו. יתירה מזאת - בחלק מהמקרים הקפידו חכמים שקיום המצווה בזמן הזה יהיה באופן שונה מזמן המקדש, מחשש תקלה.[22] ואם כן תקנות אלו אינן מוגדרות 'זכר למקדש' בבחינת 'הציבי לך ציונים', אלא הם זכר למקדש שהיה, והדברים ידונו בהמשך.

ואם כן ניתן לסכם ולומר, שחכמים תיקנו 'זכר למקדש' במצות המועדים המוטלות על הפרט במקדש. וחילקו חכמים במצות אלו בין המקרים שבהם לצורך המצווה חייבים לקחת חפצים מהקודש, ובין מקרים שבהם ניתן לקיים המצווה בזמן הזה בגבולין ככל הפרטים שבמקדש, ונראה גם שדווקא עליהן חכמים תיקנו ברכה.

אך יש באחרונים[23] גם כאלה שהבינו את תקנת נטילת לולב כל שבעה ועשיית 'זכר למקדש' באופן שונה. לדעתם נטילת לולב כל שבעה אינה מגדרי 'זכר למקדש' אלא תקנה מדברי סופרים ליטול לולב כל שבעה, ולכן יש צורך לברך על קיום מצוות חכמים זו. לשיטתם, דברי הגמרא "התקין ריב"ז... זכר למקדש" הם הטעם מדוע תיקנו חכמים תקנה זו, בניגוד לתקנות חכמים המוגדרות כ'זכר למקדש' ששם קיום המצווה על ידי האדם נובע מהחיוב לזכור את המקדש, ובהן חכמים לא תיקנו ברכה. משום כך, אכילת כורך נעשית ללא ברכה.[24]

הקפת התיבה

> וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח התיבה באמצע בית הכנסת, ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש (הלכות לולב פ"ז הכ"ג).

לדברי **הרמב"ם** הללו אין לכאורה מקור בתלמוד,[25] ונראה שהייתה לו גירסה שונה משלנו לגמרא בסוכה מד ע"א:

---

22 ועיין ב**תוספתא** (ראש השנה פ"ב ה"ט), בה נאמר: "לכשיבנה הבית במהרה יחזרו דברים אילו ליושנן".

23 **רשימות שיעורים** של הגרי"ד סולובייצ'יק, סוכה מא ע"א (עמ' רח ד"ה התקין ריב"ז); וראה גם גרשון רובינסון, **זכר למקדש כהלל**, בני ברק תשס"ד עמ' עו-עז.

24 "ואוכלן ללא ברכה" (פסחים קטו ע"א). להלן יבואר שלשיטת רוב הראשונים גם מצוות 'כורך' טעונה ברכה, אך ברכת המרור פוטרתו.

25 ראה הרב יהודה עמיחי, "תקנות זכר למקדש", בתוך **ספר הקהל** עמ' 608, שהוכיח מדברי הרמב"ם הללו שתקנות זכר למקדש תוקנו במהלך הדורות ולא רק סמוך לחורבן (שיטה זו הובאה כהשערה פשוטה במאמרו הנ"ל של הרב זולדן, **מעלין בקודש** ו' עמ' 123). ולדברינו לקמן אין הדברים מוכרחים.

אמר ליה אביי לרבא מאי שנא לולב דעבדינן ליה שבעה זכר למקדש ומאי שנא ערבה דלא עבדינן לה שבעה זכר למקדש?... אמר רב זביד משמיה דרבא לולב דאורייתא עבדינן שבעה זכר למקדש, ערבה דרבנן לא עבדינן לה שבעה זכר למקדש... אלא אמר רב זביד משמיה דרבא לולב דאית ליה עיקר מהתורה בגבולין עבדינן ליה זכר למקדש שבעה, ערבה דלית ליה עיקר מן התורה בגבולין לא עבדינן שבעה זכר למקדש.

גירסה זו היא גירסת **רש"י** ורוב הראשונים. לפיה, דברי הגמרא כאן "עבדינן זכר למקדש" מוסבים על עצם תקנת נטילת לולב כל שבעה בגבולין, ומתייחסים לתקנת רבן יוחנן בן זכאי הנזכרת לעיל בדף מא ע"א. לפי שיטתם, תקנת רבן יוחנן בן זכאי ליטול לולב כל שבעה בגבולין מרחיבה את דין התורה שיש ליטול לולב בגבולין יום אחד, ומזכירה את ההלכה שבמקדש היו נוטלים כל שבעה.

אך נראה שהרמב"ם גרס[26] "לולב דאית ליה עיקר מהתורה עבדינן ליה זכר למקדש כל שבעה ערבה דלית ליה עיקר מן התורה לא..." כלומר לולב שיש לו עיקר (בנטילה כל שבעה) מהתורה - במקדש עצמו (ולא יום אחד בגבולין, כשיטת רש"י), עושים לו זכר בנטילה כל שבעה, ואילו ערבה שגם במקדש אין לה עיקר, עושים לה זכר רק יום אחד. חכמים לא הרחיבו את נטילת לולב בגבולין לכל שבעת ימי החג, אלא העתיקו את נטילת לולב שהייתה במקדש כל שבעה גם לגבולין, כעשיית זכר לעבודות המקדש.[27] ולפי זה אין קושיית הגמרא ולא דברי רב זביד מתייחסים לעצם תקנת נטילת לולב כל שבעה,[28] אלא לאופן הנטילה במשך השבעה.

ונראה, שמחלוקת ראשונים זו - האם תקנת 'זכר למקדש' היא גם לאופן הנטילה, נובעת ממחלוקתם על אופן נטילת לולב במקדש עצמו. לדעת רש"י[29] במקדש עצמו רק הכוהנים הקיפו את המזבח, שהרי הכניסה בין האולם למזבח אסורה לזרים.[30] ולפי שיטתנו לעיל, תקנת 'זכר למקדש' נעשתה רק לעבודות היחיד במקדש, ולכן אין לתקן

---

26 ראה **מגיד משנה** שם הכ"ב; וראה **מרכבת המשנה** (שם) ו**לחם יהודה** (שם ה"ז).

27 ראה **מכתבי תורה** לגאון הרוגוצ'בר, סימן קנד, "וכן במקדש עיקר המצוה היא האחיזה בידו והוי נמשך, ורק במדינה רק הנטילה לא האחיזה". ואם כן ההקפות עצמן הם נמשך והם המצוה.

28 סוכה מא ע"א.

29 סוכה מג ע"ב ד"ה שלוחי וד"ה והביאום, וכן דעת ה**תוספות** שם ד"ה שלוחי; עוד ראה **אנציקלופדיה תלמודית** כרך ג, "בין האולם למזבח" הערה 54.

30 כלים פ"א משניות ח-ט.

תקנת 'זכר למקדש' כאן בעבודות הכוהנים.[31] אך מדברי הרמב"ם נראה[32] שבזמן המקדש גם ישראל היו נכנסים בין האולם למזבח ומקיפים בלולביהם את המזבח, ואם כן זוהי עבודת היחיד, ולכן תיקנו בה חכמים עשיית 'זכר למקדש'.

ולדברינו לעיל, ברור שהתקנה אינה צריכה ברכה, שהרי במקדש היא נעשית סביב המזבח, ובגבולין אי אפשר לעשותה בדיוק כבמקדש. ומכיוון שכך מנהג ההקפות אינו חלק ממצוות נטילת לולב עצמו.

ערבה

> איתמר, ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי, חד אמר ערבה יסוד נביאים וחד אמר ערבה מנהג נביאים... ומי אמר ר' יוחנן הכי, והאמר ר' יוחנן משום ר' נחוניא איש בקעת בית חורתן... ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני... לא קשיא כאן במקדש וכאן בגבולים (**רש"י** - במקדש הלכה למשה מסיני, בגבולין יסוד נביאים) (סוכה מד ע"א).

דברי הגמרא הללו צריכים ביאור: אם ערבה בגבולין היא יסוד או מנהג נביאים ואינה קשורה למקדש - הרי שגם לאחר החורבן, היא יסוד או מנהג נביאים ולא רק מדרבנן![33] אך מכל מהלך הסוגיה ברור שערבה בזמן הזה היא רק 'זכר למקדש',[34] ומשום כך פירש **רבינו חננאל**: "כי אמר ר' יוחנן הלכה למשה מסיני ויסוד נביאים כשהמקדש היה קיים ובגבולין, וכי אמר רב כהנא מדרבנן היא, אינה לא הלכה ולא יסוד נביאים בזמן הזה". ולדבריו קשה מדוע תקנת הנביאים בטלה עם החורבן, והרי היא אינה קשורה למקדש.

---

31 אך ראה **ספר האורה** (מבית מדרשו של רש"י) ח"א סי' צח: "הקפה שאנו מקיפין עתה התיבה זכר להקפת המזבח, ולכך עבדינן דרך ימין" - *הערת המערכת*.

32 ראה **מנחת חינוך** מצוה שכ"ד, א (וראה בהערה ב' במהד' מכון ירושלים, שהביא פירוש אחר לשיטת הרמב"ם); **רשימות שיעורים** לגרי"ד סולובייצ'יק, סוכה מד ע"א (עמ' רכח ד"ה בגמרא דילמא), ולדעתו גם זקיפת הערבה על המזבח הייתה נעשית על ידי ישראל. וראה אנציקלופדיה תלמודית שם הערה 55.

33 ראה דברי הרב אברהם שפירא שליט"א, **ספר הקהל** עמ' 573: "ומצות ערבה בזמן הזה מיסוד נביאים ולא בטלה בחורבן הבית. והראיה לכך, מדלא מנו בראש השנה לא ע"ב בין תקנות ריב"ז גם תקנת נטילת ערבה בגבולין. ועוד ראיה דהרי על ערבה אין מברכין משום דהוי מנהג, ואילו בזמן הזה נוטלים משום זכר למקדש, אמאי לא יברכו כמו על נטילת לולב בגבולין".

34 וכן כתב **הצפנת פענח** (הלכות לולב פ"ז הכ"ב): "לפי המבואר בגמרא יסוד נביאים הוא רק בזמן שבית המקדש היה קיים".

שיטה אחרת בראשונים היא שיטת **המאירי**: לדעתו מנהג או יסוד נביאים הוא תמידי הן בזמן המקדש בגבולין והן לאחר החורבן, ולכן גם עתה דין ערבה הוא מתוקף דברי הנביאים;[35] אך מכל מקום חכמים תיקנו ליטול ערבה בזמן הזה רק יום אחד ולא שבעה כמו במקדש. ואת דבריו ניתן לפרש בשני אופנים: או שאחרי החורבן חכמים ביטלו ששה ימים מדין הנביאים והשאירו את מנהג הנביאים רק ביום אחד,[36] או שגם בזמן הבית כבר הייתה תקנת חכמים שדין נטילת ערבה בגבולין הוא רק יום אחד. ומכל מקום לדעתו גם בזמן הזה דין ערבה הוא ממנהג נביאים, ואם כן דברי הגמרא שערבה בזמן הזה הם 'זכר למקדש' הם הסבר וטעם לתקנת הנביאים עצמם. ולחילופין, גם בזמן המקדש עשו הנביאים תקנות 'זכר למקדש' שהרי אותה תקנה היא בין בזמן המקדש ובין בתקופת החורבן.[37]

ומכל מקום עדיין צריך לדון האם מצות ערבה בבית המקדש עצמו היא מצווה המוטלת על היחיד או שהיא מצווה המוטלת על הכוהנים, והאם גם תקנת 'זכר למקדש' במצווה זו היא על פי אותם עקרונות הנ"ל.

נחלקו אמוראים[38] האם מצוות ערבה היא בנטילה (הקפת המזבח עם הערבה) או בזקיפה (ההקפה היא עם הלולב, והערבה זקופה על גבי המזבח). ונחלקו ראשונים מי הם המחויבים במצווה זו. מדברי **רש"י**[39] ו**התוספות**[40] נראה שמצווה זו, בין למי שסבור שמצוותה בנטילה ובין מי שסבור שמצוותה בזקיפה, היא רק לכוהנים המותרים להיכנס בין האולם והמזבח. אך **הריטב"א**[41] כתב שלמאן דאמר בנטילה, מצוותה בוודאי לכל אדם "אלא שֶׁיְּתֵרִים הכהנים שמקיפין בה את המזבח, לפי שאין ישראל נכנסין בין האולם למזבח". ואילו שיטת **הרמב"ם** היא שגם למאן דאמר בזקיפה ישראל שבמקדש מחוייבים בה, וכדבריו "ובאין העם ולוקחין ממנה ונוטלין אותה כדרך שעושין בכל יום".[42] והדבר ברור שהן לשיטת הריטב"א והן לשיטת הרמב"ם עשו

---

35 וכן נראה מדברי הרמב"ם הלכות לולב פ"ז הכ"ב, שגם עתה מנהג נביאים הוא.

36 ראה צפנת פענח (שם), שכתב דבזמן הבית מנהג ערבה בגבולין שבעה ימים.

37 ראה **רשימות ושעורים** סוכה מד ע"א (עמ' רכט ד"ה מנהג נביאים), שדווקא נביאים שידעו שהמקדש יחרב, הם שתיקנו מצוות ערבה בגבולין; ואם כן מטרת התקנה היא לתקופה שלאחר החורבן ומכל מקום היא הייתה כבר בזמן המקדש.

38 סוכה מג ע"ב.

39 שם ד"ה שלוחי, וד"ה והביאום.

40 שם ד"ה שלוחי.

41 שם ד"ה ופרקינן.

42 הלכות לולב פ"ז הכ"ב; וראה לעייל הערה 32.

'זכר למקדש' מכיוון שמצווה זו מוטלת על כל העם. ולשיטת רש"י נראה שאף שאין מצווה זו מוטלת במקדש אלא על הכוהנים, מכל מקום עושים לה 'זכר למקדש', שהרי גם בזמן המקדש נהגו בה כל ישראל בגבולין כ'זכר למקדש' ממנהג נביאים, כלומר נביאים החילו מדיני המקדש על גבולין, ואם כן חכמים רק המשיכו בזמן הזה את דין תקופת המקדש.

על פי העקרונות הנ"ל לעשיית 'זכר למקדש' ניתן אולי להבין את דברי הגמרא:

> אי הכי, האידנא נמי לידחי (חיבוט ערבה את השבת)! - אנן לא ידעינן בקיבועא דירחא. אינהו דידעו בקיבועא דירחא, לידחי! - כי אתא בר הדיא אמר: לא איקלע, כי אתא רבין וכל נחותי אמרי: איקלע, ולא דחי. ואלא קשיא! אמר רב יוסף: מאן לימא לן דערבה בנטילה, דלמא בזקיפה? (סוכה מג ע"ב)

והשאלה היא מדוע למצווה שהיא בנטילה אפשר לעשות 'זכר למקדש' גם בשבת, ואילו למצווה שהיא בזקיפה אי אפשר לעשות 'זכר למקדש'? ואמנם **רבינו חננאל** פירש שאם ערבה בזקיפה הרי שגם במקדש עצמו לא דחתה שבת ואם כן כך הדין צריך להיות גם בגבולין, ולכן אי אפשר לערבה בזמן הזה לדחות שבת. אך ה**ריטב"א** פירש באופן אחר, ולדעתו אנו מסופקים איך הייתה ערבה במקדש עצמו, ואולי גם במקדש ערבה רק בזקיפה "ואין אנו עושים לה זכר כלל בזמן הזה ואפילו בחול, כיון דלא אפשר לן בזקיפה סמוך למזבח, שכן הייתה מצותה", כלומר יש לעשות 'זכר למקדש' באופן מדוייק כבמקדש. וכן נראה מפירוש רש"י שכתב:

> **מאן לימא לן** - דערבה במקדש בנטילה, דלידחי השתא ערבה איסורא מדרבנן זכר למקדש, דנידחי שבת.
> **דלמא בזקיפה** - לא היו נוטלין אותה ביד, אלא זוקפין אותו בצידי המזבח לחוד, כדתנן במתניתין, והשתא ליכא מזבח, היכא נזקפה?

ולדבריהם קשה, מה בכך שאין עתה מזבח, יעמידו התיבה ויזקפו עליה את הערבה ויעשו זכר למצווה, וכדברי הרמב"ם לעניין הקפות התיבה עם הלולב בזמן הזה שהן זכר להקפת המזבח?

ועל פי דברינו לעיל הדברים מיושבים: תקנות 'זכר למקדש' הם תקנות למצוות פרטיות המוטלות על האדם במקדש, ועל כן אם המצווה היא בנטילה הרי זו מצווה

לאדם הפרטי, אך אם המצווה היא בזקיפה - זו מצווה המתייחסת למזבח, ולמצוות המוטלות על המזבח לא עבדינן 'זכר למקדש'.[43]

וכן נראה מדבריהם, שיש לעשות את 'זכר למקדש' כהלכות המקדש עצמו. וכדברינו לעיל, ששונה היא תקנת 'זכר למקדש' במצוות מקדש שיש בה מכלי המקדש מתקנת 'זכר למקדש' למצוה שבמקדש עצמו לא עשו בו בכלי הקודש.

ואולי זה הוא הסבר הגמרא:

> אייבו הוה קאמינא קמיה דר"א בר צדוק, ואייתי ההוא גברא ערבה קמיה, חביט חביט ולא בריך, קא סבר מנהג נביאים הוא (**רש"י** - ולא יסוד נביאים, הלכך לא צריך ברכה) (סוכה מד ע"ב).

אין חכמים יכולים לתקן את תקנת ערבה כ'זכר למקדש' שהרי העשייה בגבולין אינה ככל הלכות המקדש (אין מזבח), ומכיוון שכך אי אפשר לתקן ואי אפשר לברך. חכמים תיקנו ברכה ל'זכר למקדש' במקום שתיקנו עשייה מוחלטת כבמקדש עצמו, וזה רק במקום שקיום המצווה במקדש הוא ללא כלי הקודש.

ג. זכר לעבודת המקדש - פסח

כתב **הנצי"ב**:

> הכנת הסדר של פסח הנהיגו חז"ל לעשות דוגמא כמו שהיו נוהגים בא"י בזמן אכילת הפסח... ומזה הטעם נוטלים לידים לטיבולו במשקה... ומזה הטעם נוהגים ללבוש הקיטל... יש לאכול הפסח באימה וביראה כמו בשעת התפילה... התקינו חז"ל להפסיק באמצע ההלל (פתיחה לסדר הגדה).

דברי הנצי"ב הללו מחדדים הם השאלה בדבר הגדר של תקנות חכמים לעשיית 'זכר למקדש'. ברור שמעמדם של מנהגים כלבישת הקיטל אינו כדיני כורך או אכילת מרור, ובוודאי שאינו כדין אפיקומן - שיש מהראשונים הסבורים שהוא מן התורה. ננסה אפוא לברר מה הגדר המשותף למצוות אלה.

---

43 **ברשימות ושיעורים** סוכה מג ע"ב (עמ' רכו ד"ה ויש לדון), חקר הגרי"ד האם מצוות ערבה ולולב במקדש הן מצוות גברא או מצוות מקדש. ולדעתו שיטת רש"י לולב היא מצוות גברא ואילו בערבה המצווה מצורפת ממצוות גברא ומצוות מזבח, ואילו שיטת הרמב"ם גם מצוות לולב מצורפת ממצוות גברא ומצוות מזבח.

אמר רבא: מצה בזמן הזה - מן התורה, ומרור - דרבנן (פסחים קכ ע"א).

מצווה מן התורה לאכול את קרבן הפסח עם מצה ומרור,[44] ונחלקו ראשונים האם מצות אכילת מרור היא מצווה התלויה באכילת הפסח; או שהיא מצווה בפני עצמה, ואם אי אפשר לאכול הפסח חייב בכל זאת לאכול מרור. ה**רמב"ם**[45] מנה מצווה זו יחד עם מצוות אכילת קרבן הפסח, ולדעתו היא תלויה בקרבן; ולעומתו יש מהראשונים[46] הסבורים שחיוב אכילת מרור הוא מצווה בפני עצמה ואיננו תלוי בחיוב קרבן פסח, ולפירוש זה כוונת התורה בחיוב אכילת פסח יחד עם מרור הוא שבזמן שמקריבים קרבן פסח חייבים לאכול מצה ומרור, אך בזמן שאין מקריבים בפועל קרבן פסח גם אין חיוב לאכילת מרור. נראה שהשלכה המעשית למחלוקת זו היא השאלה אודות מי שהיה בדרך רחוקה או טמא בזמן המקדש ולכן אינו מקריב את הפסח, האם חייב באכילת מרור.[47]

ומכל מקום, פסק רבא שמצוות אכילת מרור בזמן הזה היא מתקנת חכמים, והסבירו ראשונים[48] ואחרונים[49] שתקנת חכמים זו נובעת מטעם 'זכר למקדש'. אך נראה שהסבר זה ייתכן רק לשיטת הרמב"ם והראשונים שעמו, הסבורים שעצם חיוב מרור מן התורה הוא רק במקדש ועל הקרבן. אך לשיטה הסבורה שמצוות אכילת מרור רק הוקשה למצוות אכילת הפסח לגבי זמן החיוב, אך חיוב אכילת מרור עצמו אינו קשור ישירות עם הקרבן, אי אפשר לומר שדין אכילת מרור בזמן הזה הוא זכר

---

44 במדבר ט', יט.

45 **ספר המצוות** מצות עשה נו, הלכות חמץ ומצה פ"ז הי"ב; וכן דעת ה**רמב"ן** בפירושו לשמות י"ב, ח.

46 **ר' דניאל הבבלי** (ראה באגרתו לרבינו אברהם בן הרמב"ם, נדפסה בספר **מעשה נסים**, ובסוף **ספר המצוות** במהד' פרנקל).

47 ראה דברי הברייתא פסחים קכ ע"א, המחייבת אותו הן במצה והן במרור; וראה ב**מאירי** בפסחים כח ע"ב, שכתב שנחלקו הראשונים האם דברי התנא לחייב מרור הם אגב שיגרת הלשון בלבד, או שיש בברייתא מקור לחיוב מרור גם ללא אכילת הקרבן.

48 **ריטב"א**, הלכות סדר ההגדה: "ויש שהיו עושים כן למרור בזמן הזה דרבנן זכר לפסח על מצות ומרורים יאכלהו...ולפי שהדעת נותנת יותר להיות כל אחד בפני עצמו אנו עושים כן" (הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' יג ד"ה ולפי).

49 **שולחן ערוך הרב** תע"ה, טו; האדר"ת "זכר להקהל", בתוך **קובץ הקהל** עמ' כד.

למקדש, שהרי גם בזמן המקדש המצווה לא נהגה דווקא במקדש.[50] מכל מקום, הרמב"ם עצמו לא פירש את טעם התקנה, וגם בשיטתו ניתן לומר שאמנם חכמים תיקנו מרור בזמן הזה, אך לא מטעם זכר למקדש אלא מטעם אחר.[51]

ויותר מכך, מפשט דברי הרמב"ם נראה שאין טעם מצוות אכילת מרור בזמן הזה 'זכר למקדש', שהרי כתב:

> ואחר כך (בזמן המקדש) כורך מצה ומרור כאחד... ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמה מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו (הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ו).

ומשמע שעיקר קיום המצווה לכתחילה הוא בכריכה, ורק בדיעבד אם אכל כל אחד בנפרד יצא.[52] ובהמשך כתב:

> בזמן הזה שאין שם קרבן, אחר... ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור... וזו מצוה מדברי סופרים, וחוזר וכורך מצה ומרור... זכר למקדש (שם ה"ח).

והדברים קשים:

1. אם בזמן המקדש יוצא ידי חובה לכתחילה בכריכה, מדוע בזמן הזה מברך קודם על המרור?
2. מכיוון שגם בזמן המקדש יצא ידי חובת המצווה אם אכל כל אחד בנפרד, הרי שגם בזמן הזה יֵצֵא ידי חובת 'זכר למקדש' באכילת כל אחד בנפרד![53]

ולכן נראה לכאורה, שגם לדעת הרמב"ם אכילת מרור בזמן הזה אינה זכר למקדש, ונדון בכך לקמן.

---

50 לעיל הוצע ששיטת רש"י בדבר מצוות ערבה בגבולין היא כעין זכר למקדש בזמן שהבית היה קיים; ולשיטתו ניתן לומר שמצוות אכילת מרור נוהגת גם בגבולין כזכר למקדש בזמן הבית - *הערת המערכת*.

51 ראה הגדה של פסח **שיח הגרי"ד** (עמ' עז) שפירש כן, ושם בהערה הביא את דברי **הגרי"ז** (סטנסיל ח"ה עמ' 223)

52 וראה **בלחם משנה** (שם ה"ו) שנדחק לפרש שלשון דיעבד קאי על הברכות ולא על עצם קיום המצווה.

53 ראה **עמק המלך** (הובאו דבריו ב'ספר הליקוטים' במהדורת פרנקל, הלכה ו). ו**בלחם משנה** הקשה הפוך, שאם הסתפקו איך מקימים המצוה אז גם בזמן המקדש יאכלו כתרי גווני כדי לצאת ידי חובה.

> אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר: על "מצות ומרורים יאכלוהו". אמר ר' יוחנן: חלוקים עליו חביריו על הלל, דתניא: יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן? ת"ל: "על מצות ומרורים יאכלוהו" - אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו... השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, מברך "על אכילת מצה" ואכיל, והדר מברך "על אכילת מרור" ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל (פסחים קטו ע"א).

באופן פשוט נראה, שהלל ורבנן נחלקו כיצד אכלו במקדש את המרור שבא עם קרבן הפסח: האם בכריכה יחד עם המצה, או לחוד. ומכיוון שמחלוקת זו לא הוכרעה, באכילת מרור היום, שאינה אלא מתקנת חכמים, יש להחמיר ולעשות כשניהם.[54] לפי הבנה זו, ובין שטעם אכילת מרור הוא 'זכר למקדש' ובין שטעם התקנה הוא אחר, תקנת 'זכר למקדש כהלל' מתייחסת רק לדרך אכילת המרור.[55] כך מובנת שיטת ה**בית יוסף** שנפסקה ב**שולחן ערוך**[56] שאין להפסיק בדיבור או בהיסח הדעת בין אכילת המרור ובין הכורך, שהרי שניהם מטעם אחד ומטרתם לצאת ידי חובת מרור בזמן הזה.

אך חלק מהאחרונים[57] פירשו שיש להבחין בין תקנת אכילת מרור ובין דין כורך, ולדעתם נחלקו הראשונים מהו מעשה זכירת המקדש בדין כורך - האם רק דרך האכילה כאמור לעיל, או שישנה תקנה מיוחדת זכר למקדש, שנוסף על אכילת מרור צריך לאכול גם 'כורך'. לדעתם, שיטת הרמב"ם היא שאכילת מרור בזמן הזה היא תקנה נפרדת, ורק דין 'כורך' הוא מטעם 'זכר למקדש'. לשיטה זו, אכילת 'כורך' לא נתקנה כדי לזכור את דרך אכילת המרור, אלא את עצם אכילת הפסח במקדש. ומכיוון שלדעתם באופן כללי תקנות 'זכר למקדש' הם ללא ברכה,[58] אין אכילת כורך טעונה

---

54 ויעויין ב**ראבי"ה** סי' תתקצז (כרך תשובות וביאורי סוגיות, עמ' קפד-קפה) ד"ה שאלה קטנה, שדן בזה.

55 ראה בהגדת **שיח הגרי"ד** שפרש כן את שיטת ה**תוספות**, ולדעתו אין טעם מרור מ'זכר למקדש'. ומכל מקום גם לדעת ה**ריטב"א** ו**שו"ע הרב** הנ"ל יש לפרש שתיקנו מטעם 'זכר למקדש' הן את עצם אכילת המרור והן את אופן האכילה.

56 סימן תעה, א; וראה שם ב**ביאור הלכה** ד"ה ואומר; וראה גם בהגדת **שבח פסח** להרב ישמעאל הכהן (בעל שו"ת **זרע אמת**), הוצאת אהבת שלום תשנ"ז, עמ' לב ד"ה ובזה מיושב; **מקראי קודש** לרב פרנק, פסח ח"ב עמ' קע"ח, וב'הררי בקדש' שם הערה 2.

57 ראה הגדת **שיח הגרי"ד** (עמ' עח) ואת דברי **הגרי"ז** שהובאו בהערה שם.

58 ראה לעיל, בפרק 'לולב כל שבעה'.

ברכה, וברכת המרור איננה קשורה לדין כורך - ולפיכך אין לאסור הפסקה בדיבור ביניהן.

דברי האחרונים הללו, מיישבים לכאורה את הקושיות שהוזכרו לעיל על דברי הרמב"ם: אמנם גם לדעתו, במקדש אכלו את המרור לכתחילה בכריכה ורק בדיעבד אם אכלו בנפרד מהמצה יצא - אך כ'זכר למקדש' תיקנו לאכול 'כורך' בנוסף למרור. לדעתו, אין דין אכילת מרור בזמן הזה מטעם 'זכר למקדש' אלא תקנת חכמים נפרדת, וכ'זכר למקדש' עושים רק 'כורך', שזו הדרך העדיפה במקדש עצמו. ולפי הסבר זה, כתבו האחרונים שאין צורך במצה שמורה לכורך,[59] שהרי אין כאן לא מצוות מצה ולא מצוות מרור. ובכל אופן דברי האחרונים הללו עדיין צריכים ביאור, שאם אין לכורך כל דיני מרור, מדוע הקפיד הרמב"ם על פרטי ההלכות באכילת הכורך כבפרטי ההלכות שבאכילת המרור במקדש, וחייב לטבול את הכריכה בחרוסת?

ונראה להסביר[60] שגם לדעת הרמב"ם אכילת מרור בזמן הזה היא תקנת חכמים 'זכר למקדש', ואף על פי כן יש להבדיל בין אכילת מרור בזמן המקדש לבין האכילה בזמן הזה. במקדש האוכל בכריכה יצא ידי חובה הן לדעת הלל הסבור שצריך לאוכלם בכריכה והן לדעת רבנן הסבורים שצריך לאוכלם בנפרד, שהרי "מצוות אין מבטלות זו את זו" (פסחים קטו ע"א), ובמקדש מצה ומרור הן מצוות מדאורייתא והאוכלם בכריכה הרי הוא כמי שאכלם בנפרד. אך בזמן הזה שמרור הוא רק מדרבנן, אי אפשר לאכול את המרור כך, ומשום כך אוכלים בשלושה שלבים שונים: בשלב ראשון באה האכילה המחויבת מן התורה (מצה) ואי אפשר לאכול מרור עמה שהרי מצוות דרבנן ודאורייתא מבטלות זו את זו (שם), ובשלב השני באה האכילה מדברי חכמים (מרור), שגם אותה אי אפשר לקיים יחד עם המצה כבמקדש, שהרי המצה היא רשות ומצות מבטלות זו את זו. לכן רק בשלב השלישי באה אכילת הכורך.

לפי זה, אכילת כורך היא אכילת המרור כדעת הלל. ומכיוון שתיקנו לאכול מרור בזמן הזה זכר למקדש, אין אפשרות אלא לעשות באופן הנ"ל כדי לצאת ידי כל שיטות

לפי שיטה זו, מובנים דברי הגמרא שהובאו לעיל, שאין מברכים על אכילת כורך; לשיטה לפיה הסברנו את דברי ה**בית יוסף**, גם הכורך חייב בברכה, ואין מברכים עליו כיוון שברכת המרור פטרתו, וכן מפורש בהגדת **הריטב"א**: "אין עליו ברכה שכבר בירך עליו", ואם כן מברכים גם על תקנות שהן 'זכר למקדש'.

59 ראה **בר"ן** (כז ע"א בדפי האלפס ד"ה והיכא) שהסתפק בכך, והובאו דבריו שם בהערה בהגדת שיח הגרי"ד.

60 וכן הסביר בהגדת שבח פסח עמ' לו אות ג'.

התנאים. ולפי זה ברכת המרור אמנם פוטרת גם את אכילת הכורך, ואסור להפסיק בין שתי האכילות.[61] ומאחר שחייב לעשות 'זכר למקדש' כמו שהיה במקדש, צריך לקחת מצה שמורה ולטבול הכריכה בחרוסת כדין אכילת מרור במקדש.[62] אם כנים דברינו, נראה פשוט שגם להלכות שהן 'זכר למקדש' תיקנו חכמים ברכה.

אפיקומן

> אמר רב יהודה אמר שמואל: אין מפטירין אחר מצה אפיקומן. תנן: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, אחר הפסח - הוא דלא, אבל לאחר מצה - מפטירין!
> (פסחים קיט, ע"ב).

הראשונים נחלקו באיזו מצה יוצאים ידי חובת מצוות עשה של אכילת מצה בליל חמשה עשר בניסן - האם באכילת המצה הראשונה או באכילת האפיקומן. מחלוקתם היא בהבנת מצוות 'זכר לקרבן פסח' באכילת אפיקומן, האם ה'זכר' הוא לקרבן עצמו או לאכילת המצה שבקרבן. ונראה שמחלוקת זו נובעת מהבנה שונה של המושג 'זכר למקדש', והיא בעלת השלכות הלכתיות.

רש"י ורשב"ם כתבו:

> **אין מפטירין אחר מצה אפיקומן** - שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה זכר למצה הנאכלת עם הפסח, וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובת מצה; אותה שלאחר אכילה. ועל כרחינו אנו מברכין על אכילת מצה בראשונה, (הואיל ובאה) [אף על פי שאינה באה] לשם חובה, כדאמר רב חסדא לעיל (קטו ע"א) גבי מרור, דלאחר שמילא כריסו הימנו היאך חוזר ומברך עליו, הכי נמי גבי מצה. הלכך תרוייהו מברך ברישא, והדר אכיל מצה באחרונה בלא ברכה, אבל לא מרור דלאו חובה הוא (רש"י, קיט ע"ב ד"ה אין מפטירין; ובלשון שונה קצת ברשב"ם שם).

דבריהם של ראשונים אלו תמוהים, ולכאורה גם סותרים את עצמם: אם אכילת אפיקומן היא 'זכר למקדש', הרי שחיובו הוא מתקנת חכמים, וכיצד ייתכן שזו היא

---

61 ראה הגדת **שבח פסח** עמ' לה; ו**במקראי קודש** שהובא לעיל.

62 ראה **שדי חמד** (מערכת חמץ ומצה סימן טו אות ג') שהסתפק בשיטת **הרא"ש** הסבור שכל חיוב כזית הוא בגלל נוסח הברכה, האם מרור דכורך צריך כזית - והסיק שמי שקשה לו האכילה יכול לסמוך על הרא"ש ולאכול פחות מכזית. וראה הגדת שבח פסח עמ' לז אות ה, שהדבר פשוט שצריך כזית מהמרור גם בכורך.

מצת המצווה,[63] שנאמר עליה "מצה בזמן הזה דאורייתא" (פסחים קכ ע"א)? נוסף על כך מקשה **הרא"ש**:

> ולפי זה היה נראה שצריך לאכול עמה מרור וחרוסת, כיוון שהוא זכר מצה הנאכלת עם הפסח בכריכה... ואם כן צריך לעשות כמו בזמן המקדש (פסחים פ"י, לד).

ומתוך כך פירש הרא"ש:

> הלכך נראה לי, דאותה מצה אינה לשם חובה אלא אוכלין אותה זכר למקדש שהיה נאכל על השובע באחרונה. ולפי שהוא זכר לפסח יש ליתן לה דין הפסח שלא לאכול אחריה, ואין צריך עמה מרור וחרוסת (שם).

ונראה להסביר, שמחלוקת ראשונים זו, האם מצה זו היא זכר לקרבן עצמו או למצה הנאכלת עם הקרבן, היא מחלוקת בהבנת המושג 'זכר למקדש':

לדעת הרא"ש, 'זכר למקדש' הוא פעולה סמלית המזכירה את עצם קרבן הפסח שהיה נאכל בשעה הזאת. לפי זה אין שום עניין לחקות את הקרבן עצמו, ואפילו אסור לעשות כן, שהרי אסור לאכול קודשים בחוץ; הפעולה היא טקסית וסמלית. לשיטתו, אין סיבה להחיל על מצה זו את כל דיני מצת מצווה - לדוגמה אין היא צריכה להיות מצה שמורה דווקא.

אך לדעת רש"י ורשב"ם, הזכר אינו פעולה סמלית, אלא חיקוי קיום המצווה בזמן המקדש. משמעות 'זכר למקדש' היא שיור חלק ממנהגי המקדש (כמו שבמושג 'זכר לחורבן' הכוונה לשיור חלק מהמנהגים שהחורבן דורש), ואכילת המצה היא אותה אכילת מצה שהייתה במקדש עם הפסח והמרור - אלא שעתה נשתיירה לנו מצוות אכילת המצה בלבד. חיוב אכילת המצה גם בזמן הזה הוא מהתורה, ואף על פי כן הוא 'זכר למקדש'.

כמו כן ברור מדוע אין לאכול מרור עם המצה ולהטביל בחרוסת. שהרי הם חיובם רק מדרבנן ואילו במצה החיוב הוא מהתורה, ולא ייתכן שטעם אכילת דרבנן יבטל או ישפיע על טעם אכילת דאורייתא. ואם צודקים אנו בדברינו אלו, בהבנת דעת רש"י ורשב"ם, הרי שחובה לקחת מצה שמורה למצת אפיקומן.

---

63 ראה הגדת **שבח פסח** עמ' מא ד"ה ומכל מקום, שכתב דדברי **התוספות** (מגילה כא ע"א ד"ה לאתויי) שאפיקומן בזמן הזה מדאורייתא, הם כשיטת רש"י ורשב"ם.

שני תבשילין

> ר׳ יוסי אומר: אף על פי שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת ושני תבשילין... מאי שני תבשילין? אמר רב הונא: סילקא ואורזא... חזקיה אמר: אפילו דג וביצה. רב יוסף אמר: שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחר זכר לחגיגה
> (פסחים קיד ע״ב).

כתבו הראשונים,[64] שדברי רב יוסף המבארים את טעם המנהג מוסכמים לכולי עלמא, ומחלוקת האמוראים היא בזהות המאכלים הנלקחים לשני התבשילין אשר מוזכרים במשנה ובברייתא. ויש מהגאונים[65] שהתעלמו מדברי הגמרא, והסבירו שטעם מנהג לקיחת שני תבשילים הללו הוא כנגד משה וכנגד אהרון.

הראשונים נחלקו בכמה הלכות, ביחס בין תקנה זו שהיא זכר לקרבנות פסח וחגיגה ובין ההלכות המקוריות של הקרבת הקרבנות במקדש עצמו. יש מהראשונים הדורשים התאמה גם בפרטי ההלכות בין התקנה לקרבן, ולעומתם יש ראשונים שמדגישים דווקא את הצורך באי התאמה, ויש מי מהראשונים שאינו מצריך לא התאמה ולא הדגשת אי התאמה.

וברור הדבר, שמשונות הלכות ׳זכר למקדש׳ הללו מההלכות הנ״ל של אכילת מרור או מצה. ׳זכר למקדש׳ האמור כאן הוא זכר לקרבן עצמו, ואילו ׳זכר למקדש׳ שם (אפיקומן ומרור) הוא זכר לדברים הנלווים לקרבן. בעוד שבתקנות ׳זכר למקדש׳ לעבודות הנלוות יכלו חכמים לדרוש חפיפה מוחלטת לפעולות עצמן שהיו במקדש, בזכר לעבודת הקרבן עצמו חששו חכמים לעשות לה זכר גם בגבולין ולדורות, שהרי אין מקריבים קורבנות בחוץ. אי החפיפה בין פרטי הלכות המקדש והלכות ׳זכר למקדש׳ מוכיחה שאין מטרת התקנה ידיעת דיני המקדש בבחינת ׳הציבי לך ציונים׳, אלא זיכרון וציון למקדש שחרב. על פי דברים אלו ניתן להבין את מחלוקות הראשונים בעניין זה.

נחלקו הראשונים האם שני מיני בשר הללו צריכים להיות שניהם מבושלים, או שאחד נאכל צלי והשני מבושל. דעת **ר״ח מרומי**[66] **והרי״ף**[67] היא שיש לקחת בשר צלי

---

64 **חידושי רבינו דוד** שם ד״ה אמר רב יוסף, **ר״ן** (כד ע״ב בדפי הרי״ף).

65 **אוצר הגאונים** פסחים סי׳ שלא.

66 הובאו דבריו **ברשב״ם** שם בפסחים, ד״ה שני.

67 כד ע״ב שם בדפי האלפס.

זכר לקרבן הפסח, ובשר מבושל זכר לקרבן חגיגה. וביאר ה**אור זרוע**[68] שמכיוון שאין הלכה כבן תימא[69] (שהלילה כולו, כולל חגיגה, צלי) יש התאמה מלאה בין הלכות 'זכר למקדש' ובין ההלכה במקדש עצמו.[70] אך ה**תוספות**[71] כתבו, שלשני התבשילים הללו לוקח שני מיני בשר מבושלים ולא צלי, והוכיחו את דבריהם מכך שההלכה היא כבן תימא והלילה הזה כולו צלי. וטעמם מבואר: יש ליצור הבדל הלכתי בין ההלכות שהן 'זכר למקדש' ובין ההלכות במקדש עצמו. והאחרונים[72] הסבירו, שאין כוונת התוספות לומר שצריכים דווקא שני מיני בשר מבושלים אלא לומר שיוצאים אפילו בשני מיני בשר מבושלים. כלומר, אין צורך להקפיד על אי התאמה בין המקדש ובין 'זכר למקדש' ומכל מקום גם אין צורך להקפיד על התאמה. וכן כתבו ב**הגהות מימוניות** (הלכות חמץ ומצה, פ"ח ה"א, אות ב): "אפילו שניהם צלויין או מבושלים".

התוספות כתבו שכשחל י"ד בשבת צריכים רק תבשיל אחד, שהרי חגיגת י"ד לא קרבה בשבת:

> ומיהו אומר ר"י, דמ"מ אין לחלק... וגם יש לחוש שמא לא יעשו בשאר פסחים, ואין שום חשש אם אנו עושים... דליכא למיחש שמא יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד עשינו זכר לחגיגה בשבת והשתא נמי נקריבה בשבת, דהקרבה מסורה לזריזין. וכשיבנה, משה ואהרון יהא עמנו וליכא למיטעי. אך הבא להניח מלעשות שני תבשילין אין מזהירין אותו (פסחים ע ע"א ד"ה אחד).

דברי התוספות ברורים: יש להקפיד על כל ההלכות שהיו במקדש רק בעשיית 'זכר למקדש' אשר מסור ליחידים, ששם יש לחוש שמהרה ייבנה המקדש. אך בעשיית זכר לחובות הכוהנים אין לחוש לתקלה בעתיד, כי עשיית הזכר קשורה רק לזיכרון העבר. שני מיני הבשר הם זכר לקרבנות המסורים לזריזים, ולכן אין כאן עשיית זכר לעתיד אלא לעבר.

ה**רא"ש** חלק על דברי התוספות הללו, ולדעתו יש לאסור מלאכול שני מיני בשר בי"ד שחל להיות בשבת:

---

68 הלכות פסחים מהרב שמואל מפלייש, ח"ב סימן רנו.

69 פסחים ע ע"א.

70 וראה ב**בירור הלכה** לסוגיה שם (עמ' יט אות ב) שכתבו להפך, וגם דעות אלו סבורות שההלכה כבן תימא וגם לדעות הללו יש להקפיד על אי התאמה בין הלכות 'זכר למקדש' ובין ההלכות הנוהגות במקדש.

71 פסחים קיד ע"ב ד"ה שני, וכן כתב בחידושי **רבינו דוד** שם.

72 **מהרש"א** על דברי התוספות.

משום שמהרה יבנה בית המקדש ויאמר אשתקד מי לא הבאנו זכר לחגיגה אף על פי שחל להיות ארבעה עשר בשבת, השתא נמי נביא חגיגה בשבת (פסחים פ״י, כה).

ולעומת זאת בהגהות מימוניות כתב:

וכשחל ארבעה עשר להיות בשבת... אמנם פירש ה״ר יחיאל ז״ל שאין לחוש לזה כיוון שאינו כי אם זכר, ואדרבה ראה שהמדקדק בזה נראה שעושהו כעין קדשים ממש, ונכון לעשות שני תבשילים לעולם (שם).

כלומר מחלוקת הראשונים היא משולשת: הרא״ש הקפיד שעשיית 'זכר למקדש' תהיה ככל הלכות המקדש עצמו, לפי כל פרטי המצווה; לדעת **רבינו יחיאל**, שהובאה בהגהות מימוניות, יש להקפיד שעשיית הזכר דווקא לא תהיה ככל פרטי ההלכות כפי אשר נהגו במקדש;[73] ולדעת התוספות מחד אין צורך להקפיד שיהיו ככל הלכות המקדש ומאידך אין צורך להקפיד שלא יהיו כהלכות המקדש. וברור הדבר שהן הגהות מימוניות והן התוספות לא הבינו שעשיית 'זכר למקדש' כאן היא בבחינת 'הציבי לך ציונים' שהרי אין הקפדה לעשות כמו ההלכות במקדש. ועוד ברור שמטרת הזיכרון, היא לדעתם זיכרון העבר. ולפי הסבר זה מובן מדוע יש המקפידים לקחת ביצה כאחד מהתבשילים, שהרי ביצה היא ממאכלי אבלות, וזכר למקדש כאן הוא מגדרי אבלות.

אך גם בדעת הרא״ש, המקפיד שדיני 'זכר למקדש' יהיו תואמים לדיני המקדש עצמו - ניתן לומר שאין כאן 'זכר למקדש' בבחינת 'הציבי לך ציונים', אלא יש כאן רק זכר למקדש שהיה, ואף על פי כן הקפידו על פרטי ההלכות מחשש לתקלה.

כבר ביארנו לעיל, שחכמים תיקנו ברכה רק לתקנות 'זכר למקדש' שמטרתן היא זיכרון למען העתיד או ההווה; ובתקנות של עשיית זיכרון לבית שחרב, לא הקפידו על פרטי ההלכות אלא רק על עצם עשייתן, ולהן לא תיקנו חכמים ברכת המצוות. לכן אין ברכה ללקיחת שני מיני תבשילים, שהם רק זכר לקרבן פסח וקרבן חגיגה.

ספירת העומר

אמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי... אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא (מנחות סו ע״א).

ופירש **רש״י**:

---

73 אמנם, מדברי רבינו יחיאל נראה שהקפידו דווקא בשני תבשילים, שנראה כאוכל קודשים בחוץ - ואפשר שבזה גופא יש מעין זכר למקדש, שהוא מקפיד על הלכות שנהגו בזמן הבית.

אמימר מני יומי ולא שבועי – אמר: האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא דליכא עומר, אלא זכר למקדש בעלמא הוא, הלכך ביומי סגי.

מפשט דברי אמימר נראה, שתקנות 'זכר למקדש' אינן מחייבות עשית העבודות כפי אשר היו במקדש, שהרי במקדש עצמו ספרו הן את הימים והן את השבועות. וכתב ה**כסף משנה**[74] שמפירוש רש"י נראה שגם אביי, החולק על אמימר, סבור שבזמן הזה כל תוקף הספירה הוא מדרבנן - זכר למקדש, ומכל מקום לדעתו גם בתקנות אלו יש לעשות כדרך שעשו במקדש. ובאופן פשוט נראה שדעת הכסף משנה (בהבנת שיטת רש"י) היא שבזה גופא נחלקו אביי ואמימר: האם בתקנות המוגדרות 'זכר למקדש' צריך לקיימם כפי אשר היו במקדש.

אך יש שהבינו[75] שמחלוקת אביי ואמימר לשיטת רש"י היא מהי תקנת חכמים בעשיית 'זכר למקדש' - האם יש כאן זכירה לספירה שהייתה במקדש (דעת אביי) ולכן יש לספור הן את הימים והן את השבועות. או שיש כאן תקנה מיוחדת שיש לעשות 'זכר למקדש' לעצם הספירה שהייתה במקדש (דעת אמימר), וספירת הימים לבד מספיקה לכך.

וכתב הכסף משנה שה**רמב"ם** חלוק על רש"י, ולדעתו דברי הגמרא 'זכר למקדש' הם רק אליבא דאמימר, אך אביי סבור שספירת העומר בזמן הזה היא מדאורייתא. מכאן שלדעת הרמב"ם, תקנות 'זכר למקדש' אינן צריכות להיעשות כפי שנעשו במקדש.

ה**שפת אמת** התקשה בדברי אמימר "דלא מצינו כזה, דמה בכך דזכר למקדש הוא, למה לא נעשה בשלמות כמו שעשו במקדש?" ותירץ שיש שתי מצות נפרדות: מצוות ספירת הימים הנלמדת מהפסוק "וספרתם לכם" (ויקרא כ"ג, טו-טז), ומצוות ספירת שבועות הנלמדת מהפסוק "שבעה שבועות תספר לך" (דברים ט"ז, ט). מצוות ספירת הימים נועדה לצורך מצוות המקדש (הקרבת העומר ושתי הלחם), ואילו מצוות ספירת השבועות היא לצורך החג. ועל פי זה מובן מדוע אמימר עשה 'זכר למקדש' רק למצוות ספירת הימים, כי רק היא קשורה לעבודת המקדש, אך מצות ספירת השבועות מטרתה שמחת חג השבועות ואינה קשורה באופן ישיר למקדש, ולכן לא

---

74 הלכות תמידין ומוספין פ"ז הכ"ד.

75 **הגרי"ז**, הובאו דבריו ב**הגיוני הלכה** לרב יצחק מירסקי (הגיוני הלכה בענייני שבת ומועד, ירושלים תשמ"ט), עמ' 105.

עושים בה 'זכר למקדש', והדברים דחוקים. ומכל מקום כשיטתו ששתי מצוות נפרדות הן סברו ראשונים[76] ואחרונים אחרים.[77]

ונראה להסביר את דברי אמימר על פי שיטתנו העקרונית, שתקנות חכמים לעשיית 'זכר למקדש' הן רק למצוות הפרט בבית המקדש ולא למצוות המוטלות על הציבור בכללותו או על הכוהנים. וגם במצוות ספירת העומר יש הבדל עקרוני בין מצוות ספירת הימים למצוות ספירת השבועות. מצוות ספירת הימים הנלמדת מהפסוק "וספרתם לכם" היא מצוות היחיד, וכדברי הגמרא "שתהא ספירה לכל אחד ואחד" (מנחות סה ע"ב), ואילו מצות ספירת השבועות היא מצווה המוטלת על בית דין, כלומר כללות הציבור, וכדברי הגמרא (שם): "תספר לך - ספירה תלויה בבית דין".

לשון הרמב"ם היא: "ספירת העומר בכל מקום ובכל זמן", כלומר לדעתו מצווה זו נוהגת בזמן הזה מהתורה. ולפי זה חייבים לומר ששתי המצוות - ספירת העומר והקרבת העומר - הן מצוות נפרדות, ואינן קשורות זו בזו. ונראה שאין מחלוקת בהגדרה זו בין הראשונים, וגם רש"י הסובר שמצוות הספירה מדרבנן יכול לסבור שיש כאן שתי מצוות נפרדות, ומכל מקום רק בזמן שנוהגת הקרבת העומר נוהגת גם מצוות הספירה. ולפי דברינו לעיל, על מצוות אשר תוקנו כ'זכר למקדש' ואינן זקוקות לחפצי המקדש, כלומר הם חובות גברא - יש לברך ברכת המצוות, וכך אמנם נוהגים בספירת העומר.

סיכום

על אף שעבודות רבות היו במקדש, מכל מקום תיקנו חכמים כזיכרון המקדש לדורות רק מספר מועט של תקנות הקשורות לעבודת המועדים במקדש ואשר היו מוטלות על היחיד. ומכל מקום שונות הם התקנות המוגדרות כ'זכר למקדש' הן בתוקף חיובן והן במטרת עשייתן. יש תקנות אשר עשייתן בזמן הזה אינה כעשייתן במקדש, ולעתים הקפידו חכמים שעשייתן בזמן הזה תהיה מובחנת מעשייתן במקדש. תקנות אלו אינן במטרת 'הציבי לך ציונים' ונראה שכל מטרתן היא זיכרון וציון לדיני המקדש שהיה, ומבחינה מסוימת הם זיכרון של אבלות (כתבשילי הסדר).[78] לתקנות אלו שעשייתן אינה כבמקדש לא תיקנו חכמים ברכה.

---

76 **רבינו ירוחם** נתיב ה' ח"ד, מד ע"ד.

77 שו"ת **בית הלוי** ח"א סימן לט.

78 וראה **בעל המאור** (פסחים כח ע"א באלפס), שמטעם זה לא תיקנו ברכת הזמן לספירת העומר.

אך יש תקנות שמטרת הנהגתן היא זיכרון למקדש שֶׁיִּבָּנֶה, והם בבחינת 'הציבי לך ציונים'. בתקנות אלו הקפידו חכמים שפרטי עשייתן בזמן הזה יהיו כפרטי עשייתן בזמן המקדש. ואמנם גם בתקנות אלו צריך לחלק בין מצוות אשר במקדש עשייתן הייתה ללא חפצי הקודש (לולב, מרור) וכל מהותן הן מצות הגברא, ובין מצות אשר עשייתן במקדש היא עם חפצי הקודש (הקפת המזבח) ומהותן היא שילוב של חובת גברא וחפצי שמים. באלו האחרונות לא יכלו חכמים לתקן שעשייתן בזמן הזה תהיה כבזמן המקדש ולכן לא תיקנו להן ברכה.

ויש סוג שלישי של עשיית 'זכר למקדש', עשייה לא כזכר למקדש שחרב ולא למטרת זיכרון העשייה במקדש שייבנה, אלא העשייה עצמה בגבולין מועברת ישירות מהמקדש עצמו. עבודות אלו נהגו בגבולין גם בזמן שהמקדש עצמו היה בבניינו ואחרי החורבן לא השתנה מעמדן (ולכן אפיקומן הוא מהתורה בזמן הזה לדעת **רש"י**,[79] וערבה מדברי נביאים גם בזמן הזה). כמובן שעשיית מצוות אלו היא כפרטי המצות במקדש, ואם עשייתן היא ללא חפצי הקודש מברכים עליה.

גם במשך הדורות הנהיגו הפוסקים מנהגים שונים כעשיית 'זכר למקדש' (קריאת פרשת שקלים[80] ונתינת 'זכר למחצית השקל')[81] אך גם מנהגים אלו נקבעו על פי אותם עקרונות שהתוו חז"ל, כלומר עשיית זכר לחובות היחיד במקדש ולא לחובות הציבור. ואמנם נראה שיש הלכות שאף שטעמם הוגדר כ'זכר למקדש' או כזכר לעבודת המקדש, מכל מקום אינם על פי העקרונות הנ"ל. למשל, הפוסקים דימו הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת להדלקת המנורה,[82] ולכן קבעו שיש להדליק בדרום ופרטים נוספים, וזאת על אף שהדלקת נרות במקדש אינה עבודת יחיד. אך נראה שמנהג זה, שאין לו מקור בתלמוד, נקבע לכתחילה על מנת לפרסם את הנס ולא כ'זכר למקדש', ולכן הוא נקבע רק לימי החנוכה ולא במשך כל ימי השנה. ומכל מקום אחרי שכבר נקבע, כתבו הפוסקים לעשותו כבבית המקדש ולהדליק הנרות בצד דרום. אין כאן תקנה מיוחדת לזכר המקדש, ולכן אין כאן את העקרונות המוגדרים של מצוות 'זכר למקדש' הלמדים מהפסוק "ציון היא דורש אין לה".

---

79 וראה מגילה כ ע"ב **תוספות** ד"ה כל, שגם שופר בגבולין הוא 'זכר למקדש' אף על פי שחיובו הוא מהתורה, והדברים צריכים בירור.

80 **ספר החינוך** מצוה קה.

81 **מרדכי** פרק א ממגילה סי' תשעז, וכן פסק **הרמ"א** (אורח חיים תרצ"ד, ב). מנהג זה אינו מוזכר בספרי הראשונים לפניו.

82 ראה על כך בערך 'חנוכה', **אנציקלופדיה תלמודית** כרך טז, עמ' רסז-רסח.

למותר לציין, שזיכרון המקדש - הן הזיכרון לעבר, ויתר על כן הכמיהה לבניינו - היוו גם גורם בעל חשיבות במנהגים אישיים או קהילתיים, אך מנהגים אלו לא קיבלו תוקף הלכתי מחייב. מנהגים כלבישת הקיטל בליל הסדר או ירידת ילדי תלמוד תורה עץ חיים לכותל המערבי בחג הסוכות של מוצאי שביעית היו ונשארו ביטוי לכמיהה לגאולה העתידית.

האחרונים מבית בריסק חידשו שעשיית 'זכר למקדש' אינה עשייה לזכר הפעולות עצמן שהיו במקדש, אלא חכמים תיקנו לזכור את המקדש במועדים מסוימים ואת פעולת הזיכרון עושים על ידי פעולות דומות למעשה שהיה במקדש. ומכיוון שכך לדעתם אין לפעולת הזיכרון ברכה,[83] ולדעתם בכל מקום שמצינו ברכה (נטילת לולב כל שבעה, ספירת העומר) התקנה שם הייתה תקנה מדברי חכמים לעשות בגבולין כמו דיני המקדש, ורק את אופן עשיית המצווה תיקנו כזיכרון למקדש. אך כפי שראינו מפורשות, הן בראשונים והן באחרונים, גם תקנות 'זכר למקדש' הן בברכה, כדעת רש"י **ו**רשב"**ם** בדין אפיקומן, ודעת רש"י לגבי ספירת העומר, וכן כתב מפורש ה**ריטב"א** לגבי דין כורך, וזו היא כמובן דעת ה**שולחן ערוך** והפוסקים שאין לדבר בין מרור לכורך. כמו כן זו היא דעת האחרונים הסבורים שדין מרור עצמו הוא זכר למקדש (שולחן ערוך הרב, אדר"ת). ולכן נראה כדברינו שיש לחלק בין התקנות השונות המוגדרות כ'זכר למקדש' כנ"ל.

נספח - הקהל

על פי העקרונות הנ"ל, נראה שניתן גם אולי לדון ביחס למחלוקת בעניין 'זכר להקהל'. ה**אדר"ת** - הרב אליהו דוד רבינוביץ תאומים, רבה של פונביז' וירושלים - החל לקרוא לקיום זכר למצוות הקהל במוצאי שנת השמיטה תרמ"ט, ופירסם גם קונטרס בשם **זכר למצות הקהל**. קריאתו זו נענתה רק בתקופה מאוחרת בשנת תש"ו, על ידי גדולי הרבנים ובראשם הרבנים הראשיים הרצוג ועוזיאל. ומנגד קמו אז מערערים על דבר זה ובראשם ה**חזו"א** (וכנראה גם **הגרי"ז**).[84]

ללא צל של ספק, מחלוקת זו אינה נובעת רק מדיון הלכתי בגדרי עשיית 'זכר למקדש', אלא ממכלול שיקולים וביניהם גם שאלת הסמכות לתקן תקנות חדשות

---

83 וראה **אור שמח**, הלכות לולב, פ"ז הט"ו.

84 על תולדות 'זכר להקהל' ראה: הרב יהודה זולדן, **ספר הקהל**, עמ' 653 ואילך.

בזמן הזה, ומשאלות חברתיות ואחרות. אך יש לשאול היא האם מצוות 'הקהל' כלולה בגדרי המצוות שיש לעשות להן 'זכר למקדש'.

ונראה שפתרון שאלה זו, נובע מהגדרת המצווה לפי דברינו לעיל: האם מצוות הקהל היא חובת היחיד במקדש או שהיא חובה ציבורית.

יש מן הראשונים[85] שמנו בהקהל שתי מצוות: מצווה על המלך לקרוא, ומצווה על היחיד שבזמן שהמלך קורא בתורה יבוא הוא לשמוע. ויש מהראשונים שמנו זאת במצווה אחת, והאחרונים הרחיבו בכך.[86] ומכל מקום כבר כתב **הרצי"ה קוק**:[87]

> ומיושב ג"כ מה שהקשה בס' נר מצוה על סהמ"צ להרמב"ם מדוע לא מנה שתי מצות, קריאת המלך וקהילת העם, כי זה שייך רק באופן שיש במצוה שני צדדים מיוחדים ומפורדים, שיכולים להתקיים זה בלא זה... משא"כ כאן ששני הצדדים האלה הם במהותם והתקיימותם עניין אחד, שצד המצוה של קריאת המלך אינו אלא שייך לצד מהותה העיקרית של קהילת העם.

---

85 **בה"ג** (עשה קסב במניין המצוות, וראה בהגהת רא"ש טרויב שם); **יראים** סי' רסו וסי' תלג (מהדורת ווילנה תרס"ב); וראה סיכום הדברים בערך 'הקהל', **אנציקלופדיה תלמודית** כרך י, עמ' תמג-תמד.

86 ראה דברי האדר"ת בקונטרס 'זכר למקדש', בתוך **קובץ הקהל** עמ' לו; הרב שלמה גורן, **תורת המועדים**, תל אביב תשכ"ד, עמ' 127-138, ובייחוד דבריו שם עמ' 136; הרב יעקב אריאל, **ספר הקהל** עמ' 394-401; הרב יהושע ויצמן, **ספר הקהל** עמ' 189 ואילך.

87 הובאו דבריו ב**קובץ הקהל** עמ' פח.