

בגדרי ההשתחוויה ואופייה

הקדמה

מהמקורות עולה כי ההשתחוויה אמורה לתפוס מקום מרכזי בקיום הדתי של האדם ושל האומה. ניתן לראות את המדרש (בראשית רבה [וילנא] נו, ב) כמייצג נאמן לכך:

א"ר יצחק הכל בזכות השתחוויה, ואברהם לא חזר מהר המוריה בשלום אלא בזכות השתחוויה, ונשתחוה ונשובה אליכם, ישראל לא נגאלו אלא בזכות השתחוויה... התורה לא נתנה אלא בזכות השתחוויה... חנה לא נפקדה אלא בזכות השתחוויה... הגליות אינן מתכנסות אלא בזכות השתחוויה... בית המקדש לא נבנה אלא בזכות השתחוויה... המתים אינן חיינן אלא בזכות השתחוויה.

למרות זאת, בדורנו, ההשתחוויה אינה תופסת כלל מקום בקיום הדתי למעט ההשתחוויות בתפילת יום כיפור שאפילו הן אינן השתחוויה במובנה ההלכתי הקלאסי, אלא נסיון לדמות ולשחזר מעט מחוויית יום כיפור במקדש. בשנים האחרונות, עם התחזקות מגמת העלייה להר הבית התפשטה מאוד תופעת ההשתחוויה כאשר חלק מן העולים להר הבית בטהרה משתחווים בכל ימות השנה.

למעשה, הרקע לכתובת המאמר נובע מכך שבשנים האחרונות אני משתדל לעלות להר הבית בקביעות ולכן ראיתי צורך להתייחס לנושא ההשתחוויה ברצינות ולשאול את עצמי מספר שאלות: מהי ההשתחוויה? האם יש מצווה להשתחוות? היכן צריך להשתחוות? האם אני יכול להשתחוות?

מצוות ההשתחוויה

השתלשלות ההשתחוויה

מעשה ההשתחוויה אינו ייחודי ליהדות, ומאז ומעולם היה מקובל בעולם להשתחוות לעבודה זרה כפי שמתאר הרמב"ם (ע"ז א, א-ב):

* תודה לרב יצחק לוי שהנחה וליווה אותי בלימודי ולשגיב זהבי ואביעד ברסטל שסייעו בסגנון וניסוח המאמר.

בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה... וזו הייתה טעותם... הואיל והאל ברא כוכבים אלו... להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד... ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד... התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להם קרבנות ולשבחם ולפארם בדברים ולהשתחוות למולם... וכיוון שארכו הימים נשתקע השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו ונמצאו כל עם הארץ... אינן יודעים אלא הצורה שלעץ ואבן וההיכל שלבניין שנתחנכו מקטנותם להשתחוות להן ולעבדן.

במקור, השתחוויה היא פעולה עתיקה יומין כחלק מעבודת האלילים הבסיסית (יחד עם בניית היכלות והקרבת קרבנות) שעניינה הכללי לשבח, לפאר ולחלוק כבוד למי שה'אל' חולק לו כבוד. היא אינה מיוחדת לאליל עצמו דוקא, אלא לכל מי שהוא 'בחר' לרומם. חשוב לציין שבשלב זה הרמב"ם אינו מבחין בין החלקים השונים של הפולחן. לאור זאת, נדמה שהמגמה הכללית של כל הפעולות שהוא מביא, כולל השתחוויה, היא אחת - לשבח את האלילים. לאחר מכן, אברהם אבינו הפך את פעולת השתחוויה למעשה בעל תוכן חיובי - כחלק מכלל עבודת האל שצריכות להיעשות אך ורק לכבודו של בורא עולם (ע"ז א', ב-ג):

נולד עמודו של עולם שהוא אברהם אבינו... ליבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מדעתו הנכונה וידע שיש שם אלוה אחד... והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים.

כדי להבין את תפקיד השתחוויה ביחס לכלל העבודות הנעשות לשמו של בורא עולם, נעבור לעיון במקומות שבהם היא מוזכרת וכך ננסה לעמוד על ייעודה. אולם, קודם לכן, נעמוד על כך שפעולות פיזיות משמשות לעיתים ביטוי לרגשות דתיים.

ביטויים נפשיים באמצעות מעשים

עבודת ה' אינה נעשית ברוח ובמחשבה בלבד אלא כוללת מעשים שמייצגים רעיונות. ביטוי נאמן לכך ניתן למצוא בתפילת 'נשמת כל חי':

על כן אברים שפלגת בנו, ורוח ונשמה שנפחת באפינו, ולשון אשר שמת בפינו, הן הם, יודו ויברכו וישבחו ויפארו וישוררו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו את שמך מלכנו תמיד. כי כל-פה לך יודה, וכל לשון לך תשבע, וכל עין לך תצפה, וכל ברך לך תכרע, וכל קומה לפניך תשתחוה, וכל הלבבות יראוך, וכל קרב וכליות יזמרו לשמך, כדבר שכתוב, כל עצמותי תאמרנה, ה' מי כמוך... מי ידמה לך, ומי ישוה לך, ומי יערך

לך, האל הגדול הגבור והנורא אל עליון, קונה שמים וארץ. נהללך, ונשבחך ונפארך ונברך את שם קדשך. כאמור, לדוד, ברכי נפשי את ה', וכל קרבי את שם קדשו.

לא נעסוק בכל המעשים הללו אלא נתמקד בהשתחוויה, ונקדים מספר מילים על מעשים נוספים: ישיבה, עמידה, כריעה וקידה. ננסה לעמוד על משמעותן של הזוויות השונות בעבודת ה' המבוטאות בפעולות אלו.

ישיבה ועמידה¹

בפשטות, ישיבה מסמלת שקיעה בתחושת נינוחות, כמי שבא 'אל המנוחה ואל הנחלה'. על הפסוק "וישב יוסף במצרים הוא ובית אביו ויחי יוסף מאה ועשר שנים" הרש"ר הירש כותב: "ישב" - בדרך כלל: ישיבה שקטה, חסרת מאמץ וחסרת דאגה". ביטוי לנחת שבישיבה ניתן לראות בישיבה (לב, יח): "וישב עמי בנוה שלום ובמשכנות מבטחים ובמנוחת שאננות".

נדמה שנחת אינה המצב הנפשי המתאים לאדם העולה למקדש כדי לראות ולהראות בפני השכינה. אדם שעולה למקום מושבו של מלך מלכי המלכים אינו יכול לפעול מתוך מצב של נחת וחוסר מאמץ. להיפך, עובד ה' מחויב לעבודה מתוך מאמץ אינטנסיבי.

מתקבל על הדעת שזהו הנימוק לאיסור הישיבה בעזרה, ואכן רש"י (יומא כה, א) מקשר את איסור הישיבה בעזרה לחיוב 'לעמוד לשרת' במקדש: "אין ישיבה בעזרה - שנאמר לעמוד לשרת העומדים שם לפני ה'": הישיבה במקדש נוגדת את מטרת ביאתו של האדם למקדש. יחד עם זאת, רש"י (סוטה מ, ב) מביא טעם נוסף: "דאין כבוד שמים בכך".

ר' אריה לייב מאלין מסביר (חידושי ר' אריה לייב מאלין ח"א, יט) את שיטת רש"י בכך שלא ניתן לבוא למחנה שכינה 'סתם':

יסוד הדין הוא דגם עצם הכניסה לעזרה אינה מותרת בלא שום דין וסיבה כלל ונתחדש בזה בעיקר דינו שיש גם בעזרה איסור כניסה בעלמא, ומה שמותר ליכנס בעזרה זהו רק מפני שיש בזה קיום דין מיוחד של כניסה לעזרה ועמידה לפני ה'... דלפני ה' בעי עמידה דווקא.

ועדיין, מה עניינה של העמידה לפני ה'?

1. חלקים מהדברים הבאים עלו בשיעורו של הרב ביק בישיבת הר עציון בשבת תשובה ה'תש"פ בנושא "כריעה, קידה והשתחוויה", ובשיעור נוסף על "כריעה והשתחוויה בפורים" בו' באדר ה'תש"פ.

הרמב"ם (תפלה ה, א) מונה שמונה דברים ש"צריך המתפלל להיזהר בהן ולעשותן" והראשון מביניהם הוא עמידה, שהיא הצורה הבסיסית ביותר שבה יהודי ניצב לפני קונו: "עמידה כיצד? אין מתפללין אלא מעומד". עמידה זקופה היא תנוחתו הטבעית של המשרת את אדונו: כשאדם עומד לפני הקב"ה, הוא מצהיר שיש לו מה לתרום ושהוא בא כדי לעבדו ולשרתו. זוהי עבודה מתוך גדלות. בעוד שהשיבה מבטאת נחת וחוסר מאמץ, הרי שהעמידה היא אמירת "הנני" בה האדם מביע מוכנות אמיצה לבוא למלך מלכי המלכים ולעמול בשבילו. וכל כך, עד שאי עמידה בבית המקדש פוסלת את העבודה הנעשית בו. האדם העומד במקדש מתייצב לפני ריבונו של עולם מתוך שאיפה לקיים את רצונו.

כריעה וקידה

הברייתא (ברכות לד, ב) מציינת את הקידה, הכריעה וההשתחויה ביחד: "תנו רבנן: קידה על אפים שנאמר ותקד בת שבע אפים ארץ, כריעה על ברכים שנאמר מכרע על ברכיו, השתחואה זו פשוט ידים ורגלים שנאמר הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחוות לך ארצה". הברייתא מביאה ראיה לצורת הכריעה מכריעת שלמה בחנוכת המקדש. לכן, כדי להבין מהי מטרת הכריעה, נלמד את פרק חנוכת המקדש במלכים א', ונגיד בין האופי השונה של הכריעה והעמידה כפי שמשתקף במעמד החנוכה.

ראשית, נשים לבנו לפער בין החלק הפותח את תפילתו הארוכה של שלמה בפרק לחלק המסיים אותה ובעקבותיו נבחר לחלק את הפרק בצורה אחרת. בפשטות, תפילתו של שלמה נפתחת כך (מלכים א' ה', כב): "ויעמד שלמה לפני מזבח ה' נגד כל קהל ישראל ויפרש כפיו השמים", ומסתיימת כך (שם, נד): "ויהי ככלות שלמה להתפלל אל ה' את כל התפלה והתחנה הזאת קם מלפני מזבח ה' מכרע על ברכיו וכפיו פרשות השמים".

שלמה פותח את תפילתו בעמידה אל מול מזבח ה' ומסיים אותה כורע על ברכיו וכפיו פרושות השמימה. מתי שלמה עבר מעמידה לכריעה? לא מן הנמנע להציע שיש לנתק בין שני חלקי הפסוק והם שייכים לחלקים שונים בתפילת שלמה:

1. "ויעמוד שלמה לפני מזבח ה' נגד כל קהל ישראל" – סוגר את החלק הראשון של הפרק.

2. "ויפרוש כפיו השמיים" – פותח את החלק השני.

קריאה זו משנה את נקודת מבטנו על תפילת שלמה ונסביר. לפי קריאתנו, חלקה הראשון של התפלה הוא (שם י-כב):

ויהי בצאת הכהנים מן הקדש והענן מלא את בית ה': ולא יכלו הכהנים לעמד לשרת מפני הענן כי מלא כבוד ה' את בית ה': אז אמר שלמה ה' אמר לשכן בערפל: בנה בניתי בית זבל לך מכון לשבתך עולמים: ויסב המלך את פניו ויברך את כל קהל ישראל וכל קהל ישראל עמד: ויאמר ברוך ה' אלהי ישראל אשר דבר בפיו את דוד אבי ובידו מלא לאמר: מן היום אשר הוצאתי את עמי את ישראל ממצרים לא בחרתי בעיר מכל שבטי ישראל לבנות בית להיות שמי שם ואבחר בדוד להיות על עמי ישראל: ויהי עם לבב דוד אבי לבנות בית לשם ה' אלהי ישראל: ויאמר ה' אל דוד אבי יען אשר היה עם לבבך לבנות בית לשמי הטיבת כי היה עם לבבך: רק אתה לא תבנה הבית כי אם בנך היצא מחלצוך הוא יבנה הבית לשמי: ויקם ה' את דברו אשר דבר ואקם תחת דוד אבי ואשב על כסא ישראל כאשר דבר ה' ואבנה הבית לשם ה' אלהי ישראל: ואשם שם מקום לארון אשר שם ברית ה' אשר כרת עם אבותינו בהוציאו אתם מארץ מצרים: ויעמד שלמה לפני מזבח ה' נגד כל קהל ישראל.

לאחר ש"יבאו הכהנים את ארון ברית ה' אל מקומו אל דביר הבית אל קדש הקדשים אל תחת כנפי הכרובים" ו"הענן מלא את בית ה'", הכהנים נרתעו מעצמת השכינה ולא יכלו "לעמוד לשרת". בעקבות חוסר ההצלחה של הכהנים, שלמה המלך נעמד ותופס את מקומם: "אז אמר שלמה ה' אמר לשכן בערפל: **בנה בניתי** בית זבל לך מכון לשבתך עולמים". שלמה מסתובב ומברך את העם, ולבסוף מסיים את תפילתו בארבעה פעלים אקטיביים: "**אקום** תחת דוד אבי" ו"**אשב** על כסא ישראל", וממקום מושבי "**אבנה** הבית לשם ה'... **ואשם** שם מקום לארון". תפילתו מסתיימת באמצע פסוק (באתנחתא) "ויעמד שלמה לפני מזבח ה' נגד כל קהל ישראל".

בתפלתו, שלמה עומד כי הוא מרגיש שהוא פעל ותרום לבנין המקדש. פסוק זה מהווה סיום סמלי המנגיד את שלמה - העומד, לכהנים - שאינם מצליחים "לעמוד לשרת" לפני ה'; השראת השכינה שבמקדש משתקת אותם והם לא מצליחים לפעול מולה. נקודה נוספת המשלימה את התמונה ומגדילה את הסמליות היא בעמידתו "לפני מזבח ה'". אם נקבל שיש שני מוקדי קדושה במקדש, המזבח כמוקד קדושה הנובעת מעבודת האדם והארון כמוקד קדושה הנובעת מהשראת השכינה, אזי אין מקום מייצג יותר במקדש מאשר 'לפני המזבח' כדי להציג את האדם כפועל ועושה להגדלת הקדושה.

בנקודה הזו נעצר החלק הראשון ונפתח החלק השני (שם, כב-נד) ובו הפרספקטיבה ממנה שלמה מתפלל משתנה:

...ויפרש כפיו השמים: ויאמר ה' אלהי ישראל אין כמוך אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת שמר הברית והחסד לעבדיך ההלכים לפניך בכל לבם... כי האמנם ישב אלהים על הארץ הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בניתי: ופנית אל תפלת עבדך ואל תחנתו ה' אלהי לשמע אל הרנה ואל התפלה אשר עבדך מתפלל לפניך היום: להיות עינך פתחות אל הבית הזה לילה ויום אל המקום אשר אמרת יהיה שמי שם לשמע אל התפלה אשר יתפלל עבדך אל המקום הזה: ושמעת אל תחנת עבדך ועמך ישראל אשר יתפללו אל המקום הזה ואתה תשמע אל מקום שבתך אל השמים ושמעת וסלחת... להיות עינך פתחות אל תחנת עבדך ואל תחנת עמך ישראל לשמע אליהם בכל קראם אליך: כי אתה הבדלתם לך לנחלה מכל עמי הארץ כאשר דברת ביד משה עבדך בהוציאך את אבותינו ממצרים אדני ה': ויהי ככלות שלמה להתפלל אל ה' את כל התפלה והתחנה הזאת קם מלפני מזבח ה' מכרע על ברכיו וכפיו פרשות השמים.

בחלק השני של תפילתו, שלמה כבר אינו עומד כדמות אקטיבית ופועלת כפי שהיה עד כה, אלא כורע על ברכיו וכפיו פרושות השמים. שלמה ממשיך את תפלתו, אבל כעת הוא אינו עומד זקוף כמקודם, הוא אינו מגיע להתפלל בשל הישגיו ויכולותיו, אלא "היה מתפלל לפני ה' היה בהכנעה בכריעה"². ביטוי קיצוני לכך מופיע בקל-וחומר, "השמיים ושמי השמיים לא יכלכלוך" – ועל אחת כמה וכמה בית על פני האדמה מעשה ידי בן אנוש. דווקא בכריעה זו, דווקא על ידי הנמכת קומת האדם, הוא יכול להתחנן ולבקש תחנונים ובקשות לפני מלך מלכי המלכים.

אמנם רק בסוף התפלה נאמר שפרישת הידים מלווה בכריעה, אך נדמה שכך צריך להסביר אף את פתיחתה: בעת ש"ויפרוש כפיו השמים" הוא אינו רק פורש את ידיו מעלה, אלא גם כורע. מסתבר שכך יש להבין גם את התוספתא בשקלים שבה פתחנו: "לא היתה שחייה אלא כריעה ופשיטה בלבד". המונח "פשיטה" של ידיו מייצג לא את פרישת הידיים (כלפי השמים) לבדה, אלא אף את הכריעה, וזאת, כאשר שתיהן מבטאות תנועה נפשית זהה.

שלא כמו הכריעה, הקידה שולית יותר בחוויה הדתית הלאומית, ורק יחידי סגולה בודדים מסוגלים לקוד (רש"י סוכה נג, א): "בדורו של רבן שמעון לא היה אחד מעומדי עזרה יכול לעשות כן, אלא הוא", וכך צורת המעשה (סוכה נג, א):

תניא אמרו עליו על רבן שמעון בן גמליאל כשהיה שמח שמחת בית השואבה היה נוטל שמנה אבוקות של אור וזורק אחת ונוטל אחת ואין נוגעות זו בזו וכשהוא

2. הציטוט מובא מהאלישיך במלכים א' (ח', נד) כביטוי המשקף את תפילתו של שלמה.

משתחוה נועץ שני גודליו בארץ ושוחה ונושק את הרצפה וזוקף ואין כל בריה יכולה לעשות כן וזו היא קידה.

וברש"י על הדף: "וזו קידה... על אפים, אין לו להשתטח להגיע לארץ גופו אלא פניו בלבד". וכן ברמב"ם (תפילה ה', יג) המתאר את המעשים השונים: "כריעה האמורה בכל מקום על ברכיים, קידה על אפיים, השתחויה זה פישוט ידים ורגלים עד שנמצא מוטל על פניו ארצה". נמצא שבעת הקידה רק פניו של הקד צמודות לארץ.

אפשר להתלבט בהבנת אופיה של הקידה. ניתן לדמותה לכריעה, אך אפשר גם לטעון שיש לה משמעות נפרדת, וכפי שמביא הערוך לנר במקום:

יש ליתן טעם על ענין קידה שאינו נוגע רק הפנים על הארץ שההשגחה בכל מקום הן לטובה הן לרעה מכונה בשם פנים... ולכן היו משתחיים בפנים על הארץ להתעורר למעלה שבזכות זה יפנה גם הקדוש ברוך הוא פניו לארץ להשגיח עלינו בהשגחה פרטית וירחם עלינו.

יתרה מכך, מסתבר שיש קשר דווקא בין הקידה להשתחויה, כך משמע בדברי הרמב"ם (תפילה ה, יד): "כשהוא עושה נפילת פנים אחר תפלה יש מי שהוא עושה קידה ויש מי שהוא עושה השתחויה". בפשטות, אם קידה והשתחויה יכולות לשמש באותו תפקיד, קרוב לוודאי שהן מביעות רעיון דומה. כעת, לאחר שעמדנו על כל אלו, לא נותר לנו אלא לחזור ולעסוק בהשתחויה. ננסה לעמוד על הופעותיה השונות ומתוך כך אף על אופייה. נראה מספר דוגמאות להשתחויות בתנ"ך, בדברי חז"ל ולבסוף בפסיקת ההלכה ברמב"ם. כל זאת, בשאיפה לזהות ולאפיין את פעולת ההשתחויה, ולהבין מה היא מבטאת.

ההשתחויה בתנ"ך

נקדים ונאמר שההשתחויה היא המעשה הטוטאלי ביותר (ביחס לכריעה וקידה), השתטחות מוחלטת של עובד ה' בפישוט ידיים ורגלים על הארץ. כעת, ננסה לסקור כמה ממקרי ההשתחויה בתנ"ך כדי לאפיין את ייעוד ההשתחויה ומטרותיה.

ההשתחויה הראשונה במקרא היא של אברהם המשתחויה לשלושת המלאכים (בראשית יח, ב): "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה". נדמה שהשתחויה זו מייצגת הכרה בגדלות, וכך אכן מדגיש רבנו בחיי שם:

ראה בחוש העין "שלשה אנשים נצבים עליו", והוסיף שנית לשון "וירא" לבאר כי הוסיף לראות בעין השכל והתבונן בהם והכיר שהם מלאכים, ולכך אמר: וירץ לקראתם וישתחו ארצה.

למעלה מכך, לא מדובר רק בגדלות הדמויות כשלעצמן אלא גם בהבעת היחס בין שני הצדדים - כלומר, הכרת המשתחוה בעליונות הצד השני ביחס אליו. ביטוי נאמן לכך ניתן לראות בתגובתו של יעקב לחלמו של יוסף (בראשית לז, ט-י):

ויחלם עוד חלום אחר ויספר אתו לאחיו ויאמר הנה חלמתי חלום עוד והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחווים לי: ויספר אלאביו ואלאחיו ויגערבו אביו ויאמר לו מה החלום הזה אשר חלמת הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה.

ואכן בעת שהחלום מתממש עליונות יוסף על אחיו המשתחווים לו אינה נתונה בספק (בראשית מב, ה-ז):

ויבאו בני ישראל לשבר בתוך הבאים כי היה הרעב בארץ כנען: ויוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ ויבאו אחי יוסף וישתחו לו אפים ארצה: וירא יוסף את אחיו ויכרם ויתנכר אליהם וידבר אתם קשות ויאמר אלהם מאין באתם ויאמרו מארץ כנען לשבר אכל.

למעלה מכך, התורה אינה מסתפקת בפער הברור לכל מעצם המעמד ובחירת לציין במפורש את הבדלי המעמדות שקיים בין יוסף "השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ" לאחיו המחפשים אוכל, דווקא בפסוק בו מתוארת ההשתחויה. נדמה כי בכך, התורה מדגישה את הסמליות שבהשתחויה.

ההתייחסות הראשונה להשתחויה לה' המתוארת בפסוקים היא כשאברהם אבינו מספר לנעריו על תכנונו להשתחוות יחד עם יצחק (בראשית כב, ה): "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחק: ויאמר אברהם אל נעריו שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם". מעניין לשים לב שהשתחויה זו נעשתה במקום שלעתיד יתברר כמקום המקדש.³ השתחויות כחלק מעבודת האדם העולה למשכן ניתן לראות אצל אלקנה (שמואל א, ג): "ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה להשתחות ולזבח לה' צבאות

3. לרמב"ם בהלכות בית הבחירה (ב, א-ב) ברור שמעשה העקידה נעשה במקום המקדש ובמדויק במקום המזבח. למעלה מכך, נתון היסטורי זה משמש את הרמב"ם לנפקא מינה הלכתית: "המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם". ראה לכך שמקומו של המזבח מכוון ביותר ולא ניתן לשינוי, היא מכך ש"במקדש נעקד יצחק אבינו... ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק".

בשלה ושם שני בני עלי חפני ופנחס כהנים לה". ובמקדש, בתהלים (ה, ה): "ואני ברב חסדך אבוא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך".
עד עתה ראינו השתחויות הנעשות כלפי בעלי שררה מסוגים שונים (לדמות בעלת מעמד וסמכות או, להבדיל, כלפי הקב"ה). אולם קיים היבט נוסף בהשתחויה שאינו תלוי במעמד של כוח וסמכות. היבט זה מופיע בפרידתם של דוד ויהונתן איש מאחיו (שמואל א כ, מא-מב):

הנער בא ודוד קם מאצל הנגב ויפל לאפיו ארצה וישתחו שלש פעמים וישקו איש את רעהו ויבכו איש את רעהו עד דוד הגדיל: ויאמר יהונתן לדוד לך לשלום אשר נשבענו שנינו אנחנו בשם ה' לאמר ה' יהיה ביני ובינך ובין זרעי ובין זרעך עד עולם.

האלשיך שם מסביר שדוד משתחוה כהבעה של הכרת הטוב והודאה ליהונתן: "וישתחו שלש פעמים להודות לו, כי שלש פעמים הציל ממות נפשו".

אם נניח שההשתחויה כלפי אדם וכלפי הקב"ה זהות במהותן, רק בעוצמות שונות, נוכל להסיק מהפסוקים שראינו שהשתחויה היא ביטוי לכניעתו של האדם בפני אלוקיו, והכרה בעליונותו האדירה של הקב"ה עלינו. בנוסף, יש בה פן מסוים של הודאה. עם זאת, בימינו לא משתחוים לבני אדם, והשתחויה הינה חלק מתפילת האדם לקב"ה לבדו.

ככל הנראה, כאשר המציאות החברתית מכירה בהשתחויה ככלי מקובל, אפשר לקבל אותה כמעשה לגיטימי, מתוך הנחה שכלפי בני אדם אין מדובר בהשתחויה בצורתה השלמה, אלא רק בביטוי קטן של הרעיון הכולל שעומד מאחורי ההשתחויה. ראוי לציין שאפילו בכך יש חיסרון מסוים: ההשתחויה אינה אמורה לשמש כביטוי חברתי; ובעייתיות זו מודגשת אצל בעלי התוספות (הדר זקנים על התורה דברים לג, יב) שרואים מעלה יתרה לבני שבט בנימין משום שאינם משתחוים לשום בריה, ובשל כך אף זכו שבית הבחירה ישכון בחלקם:

ידיד ה' ישכון לבטח עליו. מה טעם שכינה בחלק בנימין? לפי... שעדיין לא נולד כשהשתחו השבטים לעשו. והה"ד ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה שבטו אין משתחוים לשום בריה. כי נולד מבנימין שלא השתחוה לעשו.

השתחויה על הטיותיה השונות מופיעה עוד פעמים רבות בתנ"ך, אולם בשלב זה נעבור להופעותיה של ההשתחויה בתורה שבעל פה.

השתחויה בתורה שבעל פה

ננסה לעמוד מעט על החוויה שאמורה להתרחש בהשתחויה לאור דברי חז"ל. ראשית, השתחויה יוצרת ומבססת את מסגרת העליה למקדש, שיעדה ראית פני השכינה והיראות בפניה כמאמר הרמב"ם (חגיגה ב, א): "נאמר: "בבוא כל ישראל

לראות" כשם שהם באים להראות לפני ה', כך הם באים לראות הדר קדשו ובית שכינתו". יש לכך ביטוי בהשתחויות בכניסה אל המקדש וביציאה ממנו: במשנה (שקלים ו, א) נאמר "שלש עשרה השתחויות היו במקדש". ובהמשך הפרק (שם, ג) מבואר: "היכן היו משתחווים? ארבע בצפון וארבע בדרום שלש במזרח ושתים במערב כנגד שלשה עשר שערים". אמנם, הן מספרן של השתחויות, הן מיקומן הספציפי, שנויים במחלוקת, אך למרות פרטי הדין השונים, נדמה שעניינם של השתחויות בכניסתו של האדם למקדש דומה, בין לשיטת אבא יוסי שבמקדש היו שלשה עשר שערים, ובין לשיטת חכמים שהיו שבעה שערים. בהקשר אחר, אך באותו נושא כותב הגרי"ז (בחידושי יומא כא, א):

נראה דהאי דינא דבעינן להשתחוות ברגלים אין זה דין מיוחד ברגלים אלא כל שעה שנכנסים לעזרה צריכים השתחואה... משום דכל הנכנס לביהמ"ק צריך להשתחוות... וזהו ג"כ ההשתחואה שנאמרה ברגלים שאומרים בתפילת מוסף "ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך בשלש פעמי רגלינו" דזה דין כללי דכל שבא לעזרה טעון השתחואה.

במקביל לכך, גם האדם היוצא מן המקדש משתחוה. הראיה המפורשת לכך היא במשנה על מקרא ביכורים (ביכורים ג, ו):

עודהו הסל על כתפו קורא... עד שגומר כל הפרשה... מוריד הסל מעל כתפו ואוחזו בשפתותיו וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו... ומניחו בצד המזבח והשתחואה ויצא.

בפרשה מתואר שכל אדם מסיים את מעמד העלאת הביכורים בכך שהוא משתחוה (כנראה ליד המזבח) ויוצא מהמקדש. הגר"א (אדרת אליהו לפרשת כי תבוא) לומד מכאן שאין זו השתחויה ייחודית לפרשת ביכורים אלא "זה הכלל: כל היוצא מבית המקדש צריך השתחויה".

למעלה מכך, בדבריו של הרב קנייבסקי (דרך אמונה על הלכות ביכורים ג, יב) עולה שהשתחויה אינה משמשת רק כמסגרת לביקור במקדש, אלא היא סיבה מספקת בפני עצמה לעצם ההגעה למקדש: "השתחויה זו מצוה מהתורה שנאמר והשתחית. וצריך להשתחוות בפישוט ידים ורגלים נגד ההיכל ואפילו לא הביא עמו קרבן צריך השתחואה". ובביאור ההלכה מרחיב: "היא מצוה מדאורייתא ואולי גם מברכין עליה... לעזרה בודאי מותר לכל אדם להכנס להשתחוות שם אפילו בלי שום עבודה".

ההשתחויה מלמדת שהכניסה למקדש דורשת מהאדם עמדה נפשית מסוימת, של עמידה לפני הקב"ה והתבטלות לפניו, וההשתחויה היא אחד הכלים שמסייעים להגיע לכך.

בנוסף להשתחויות בזמנים האקראיים שבהם האדם הפרטי זוכה להגיע למקדש, השתחויה העם כולו בזמנים מוגדרים. דומה שהמעמד הגדול היה ביום כיפור שבו ההשתחויה תופסת נפח משמעותי ומשמשת כאחד מרגעי השיא בעבודת היום הקדוש ביותר בשנה (יומא ו, ב):

והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול היו כורעים ומשתחווים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

מעניין לראות שחז"ל זיהו את ההשתחויה עם התפילה. למשל, במדרש תנחומא (לפרשת כי תבוא [בבובר], א):

והיה כי תבא אל הארץ היום הזה ה' אלהיך מצוך לעשות אתהחקים האלה ואת המשפטים ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכלנפשך זהו שאמר הכתוב באו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עשנו: כי הוא אלהינו ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו היום אםבקלו תשמעו" ומה תלמוד לומר נשתחוה ונכרעה אלא צפה משה שבית המקדש עתיד ליחרב... עמד והתקין להם לישראל שיהו מתפללין שלש פעמים בכל יום.

בדומה לכך, במשנה (ברכות ל, ב) נאמר "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש" והגמרא שם מבררת מה מקור הדין:

מנא הני מילי?... אמר רבי יוסי ברבי חנינא מהכא: ואני ברב חסדך אבוא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך ממאי דילמא דוד שאני דהוה מצער נפשיה ברחמי טובא אלא אמר רבי יהושע בן לוי מהכא השתחוה לה' בהדרת קדש אל תקרי בהדרת אלא בחרדת.

ונשים לב, ששנים מתוך ארבעת הפסוקים שהגמרא מציעה עוסקים בהשתחויה בעוד המילה 'תפילה' אינה מוזכרת בהם כלל.

לכן, ננסה לחדד את נקודת מבטנו על אופייה של ההשתחויה לאור פסקי הרמב"ם במשנה תורה ומתוך כך ננסה להסביר את הזיקה בין ההשתחויה לתפילה. הרמב"ם (תפילה ה, א-ב, יג) מונה "שמונה דברים צריך המתפלל להיזהר בהן ולעשותן" (אך אינם מעכבים). לענייננו, הרשימה פותחת בעמידה, שהיא עיקר תפילת האדם, ש"אין מתפללין אלא מעומד"; והדבר השמיני והאחרון הוא השתחויה, כמובן שלא מדובר על השתחויה בפישוט ידיים ורגליים כבמקדש, אך הרעיון המהותי העומד מאחוריה דומה, אף אם ברמה נמוכה יותר.

בעוד כל שבעת הדברים הקודמים להשתחויה הם חלק מהתפילה עצמה, הרי שההשתחויה נעשית רק לאחר התפילה: "אחר שמגביה ראשו מכריעה חמישית

ישוב לארץ ונופל על פניו ארצה ומתחנן בכל תחנונים שירצה". בנוסף, היא מתוארת כך: "השתחויה זה פישוט ידיים ורגליים עד שנמצא מוטל על פניו על הארץ".

בתפילת העמידה יש לאדם תחושה שביכולתו לפעול ולשרת את אדון העולם, ולאחריה נדרשת ההשתחויה שבה האדם מביע את התבטלותו המוחלטת בפני קונו מתוך ההבנה שללא הקב"ה הוא אינו יכול להתקיים. דווקא לכן הגיוני כל כך להשתחוות בסוף התפילה ועם היציאה מהמקדש. כמובן שאי אפשר לעבוד מתוך תחושת התבטלות גמורה, אבל לאחר הניסיון לעמוד ולעבוד לפני ריבונו של עולם, מתבקש להביע את הצד השני בצורתו המוחלטת ביותר: אמנם באתי כדי לשרת, אך לאמתו של דבר אין בי כלום.

כשהרמב"ם פוסק להלכה את המשנה על השתחוית העם בעזרה בעת עבודת כהן גדול במקדש, הוא מוסיף פסוק שממנו עולה היבט נוסף של ההשתחויה (עבודת יום הכיפורים ב, ז):

כל הכהנים והעם העומדין בעזרה, כשהן שומעין את השם המפורש יוצא מפי כהן גדול בקדושה ובטהרה, כורעין ומשתחוין, ונופלין על פניהם ואומרין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוהינו.

יש להניח שפסוק זה הוא טעמה של השתחוית העם ביום כיפור לפי הרמב"ם, וכך אכן הבין הגר"ד (רשימות שיעורים ברכות כא, א):

ומבואר מזה דילפינן מקרא דכי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו חיוב שבח והודאה לשם השם... נראה דבעצם מקרא ד"כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו" ילפינן חיוב כיבוד ושבח להזכרת השם, וכריעה והשתחואה הויין קיום של כיבוד ושבח לשם המפורש.

הט"ז אפילו מסביר שזה ממש פשט הפסוק:⁴

פירוש במקום שיהיה רשות למזכיר שם ה' ככתיבתו, דהיינו במקדש שיש רשות לכ"ג להזכיר השם ב"ה ביום הכפורים שם אתם חייבים כל השנה כשמזכירים שמו של הקדוש ברוך הוא כמו שהוא נקרא חייבים אתם ליתן לו גודל טפי מהשאר מקומות שעונים 'אמן', אבל במקדש תתנו שבח יותר גדול ותאמרו 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'.

4. בפירושו דברי דוד על התורה בדברים (לב, ג). חשוב לציין שמוסכם על רבים שעניינו של פסוק זה הוא שבח לקב"ה (כך פירשו גם: הרא"ש, הריב"ש, חזקוני, הדר זקנים, רקנאטי, אלשיך, אור החיים ועוד).

בנוסף לשני הפנים הקודמים, קיים אף פן שלישי להשתחויה. הוא מתבטא בתקנת חכמים ומשקף זווית נוספת שלה. חכמים תקנו (מידות ב, ג): "שלש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות" ומטרת אותן ההשתחויות:⁵ "כשהיה אדם מגיע למקום פרצה מהן משתחוה **דרך הודאה**" וכן "משתחוה לה' **דרך תודה** על עקירת מלכות יון הרשעה". כלומר, ההשתחויה מבטאת גם הודיה לקב"ה. פן זה עולה במיוחד בדברי הרא"ה מברצלונה (חידושי הרא"ה ברכות ה):

בכל תושבחות ושירות שאדם בא לחדש, אם רצה שוחה אפילו אלף פעמים... הילכך בנשמת כל חי שאומר בשבת והיא שבחים והודאות... ודאי כשהוא אומר ולך לבדך אנו מודים אם בא לשחות הרשות בידו וכן עקר, וכן נהגו.

ובכן, מצינו שלוש מגמות נפשיות שאותן משרתת ומבטאת ההשתחויה במקדש לפני ה':

- א. השתחויה כשבח לקב"ה.
 - ב. השתחויה כחלק מקיום כפול הנדרש מהאדם במחנה שכינה:
 1. בשלב הראשון: עמידה שלי כניצב לפני הקב"ה על מנת לעבדו ולשרתו.
 2. בשלב השני: השתחויה המביעה את אפסות האדם אל מול גדלות שכינתו ועוצמתו של הקב"ה.
 - ג. השתחויה כהודאה לקב"ה.
- נדמה ששלוש הבחינות הללו משתקפות בפרקים שונים בתהילים. הבחינה הראשונה של השתחויה כחלק מתהליך השבח לקב"ה:
- מזמור לדוד הבו לה' בני אלים הבו לה' כבוד ועז: הבו לה' כבוד שמו השתחו לה' בהדרתקדש (כט, א-ב).
- ה' בציון גדול ורם הוא על כל העמים: יודו שמך גדול ונורא קדוש הוא: ועז מלך משפט אהב אתה כוננת מישרים משפט וצדקה ביעקב אתה עשית: רוממו ה' אלהינו והשתחו להדם רגליו קדוש הוא... רוממו ה' אלהינו והשתחו להר קדשו כיקדוש ה' אלהינו (צט, ב-ה, ט).
- הבחינה השנייה, המביעה את אפסות האדם אל מול גדלות ה', באמצעות השתחויה בשעה שבה הבריאה כולה רועדת מלפני אדון כל הארץ (צז, א-ז, ט):

5. על המשנה בשקלים (ו, ג), וכן על המשנה במידות (ב, ג).

ה' מלך תגל הארץ ישמחו איים רבים: ענן וערפל סביביו צדק ומשפט מכון כסאו: אש לפניו תלך ותלהט סביב צריו: האירו ברקיו תבל ראתה ותחל הארץ: הרים כדונג נמסו מלפני ה' מלפני אדון כל הארץ: הגידו השמים צדקו וראו כל העמים כבודו: יבשו כל עבדי פסל המתהללים באילים השתחוו לו כלאהים:... כי אתה ה' עליון על כל הארץ מאד נעלית על כל אלהים.

והבחינה השלישית של השתחוויה כחלק מהודאת האדם לקב"ה (קלה, א-ב, ד-ו):

לדוד אודך בכל לבי נגד אלהים אזמרך: אשתחוה אל היכל קדשך ואודה את שמך על חסדך ועל אמתך כי הגדלת על כל שמך אמרתך:... יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך: וישירו בדרכי ה' כי גדול כבוד ה': כי רם ה' ושפל יראה וגבה ממרחק יידע.

נדמה שהבחינה המרכזית בהשתחוויה היא הבעת ההתבטלות המוחלטת מול הקב"ה, שבה הבריאה כולה רועדת לפני אדון כל הארץ. אפסות זו מול עוצמתו של ה' היא שמובילה את האדם לבקש ולהתחנן לפני קונו. אם כן, שלושת האספקטים שבהשתחוויה מקבילים לשלושת החלקים המרכזיים שבתפילה: שבח, בקשה והודאה. ממילא, כעת מובן מדוע המדרש והגמרא משתמשים בהשתחוויה כדי לייצג את התפילה ומחליפים בין המונחים.

למעשה, דמיון רעיוני זה, בין התפילה בכל מקום להשתחוויה במקדש, למרות העוצמות השונות, יכולה לנבוע מכך שהמקדש הוא מקום התפילה המרכזי, וייתכן שלכך כיוון הרמב"ם (ספר המצוות, מצוות עשה ה):

המצווה החמישית היא הציווי שנצטוונו לעבדו יתעלה... ואף על פי שגם הציווי הזה הוא מן הציוויים הכללים - כמו שביארנו בכלל הרביעי - הרי יש בו ייחוד, כי הוא ציווי על התפילה. ולשון ספרי: "ולעבדו - זו תפלה". ואמרו עוד: "ולעבדו - זה תלמוד". ובמשנתו של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אמרו: "מנין לעיקר תפילה בתוך המצוות? מהכא: את-ה' אלקיך תירא ואתו תעבד" (שם ו, יג). ואמרו: "עבדהו בתורתו, עבדהו במקדשו" - הכוונה לשאוף להתפלל בו ונכחו כמו שביאר שלמה.

ובכן, בחלק זה ראינו כי עבודת ה' אינה עבודה הנעשית ברוח בלבד כי אם גם באמצעות פעולות המסמלות רעיונות רוחניים. הרחבנו במעשה ההשתחוויה, שהינו מעשה של טוטאליות מוחלטת. עמדנו על מספר רעיונות המבוטאים באמצעות ההשתחוויה, והמרכזי שבהם הוא ההתבטלות המוחלטת לפני ה'. כעת, נעמוד על מעמדה ההלכתי של ההשתחוויה ביחס למקדש.

לעמוד לפני ה'

ביאת מקדש

איסור ביאה ריקנית חל בהיכל ובקודש הקודשים שאליהם יש להיכנס רק בשעת העבודה. כך, הרמב"ם (הקדמה להלכות ביאת מקדש, מצווה ד) פוסק: "שלא יכנס כהן בכל עת אל ההיכל" – אלא בשעת העבודה בלבד. בנוסף, ישנם גדרים, אם כי מקלים יותר, להיתר כניסה למקומות הסמוכים לקודש. כך, הכניסה לעזרת הכהנים הצמודה אל הקודש, בדומה להיכל ולקודש הקודשים, מוגבלת לטובת קיומי עבודות המקדש בלבד: "עזרת הכהנים... שאין ישראל נכנסין לשם אלא בשעת צרכיהם לסמיכה ולכפרה ולשחיטה ולתנופה".⁶

לעומתם, הנכנס לעזרה נדרש לענין אחר לחלוטין (בית הבחירה ז, ה): "וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת במקום שמותו לו להיכנס לשם, ויראה עצמו שהוא עומד לפני האדון ה' שאמר "והיו עיניי וליבי שם, כל הימים"; ומהלך באימה ויראה ופחד ורעדה, שנאמר "בבית אלוהים, נהלך ברגש".⁷ ודרישה מקבילה ברמה פחותה בשטח הר הבית (בית הבחירה ז, א-ב):

מצות עשה ליראה מן המקדש, שנאמר "ומקדשי תיראו"... ואיזו היא יראתו: שלא ייכנס אדם להר הבית במקלו, או במנעל שברגליו, או באפונדתו, או באבק שעל רגליו, או במעות הצרורין לו בסדינו. ואין צריך לומר, שאסור לו לרוק בכל הר הבית; אלא אם נזדמן לו רוק, מבליעו בכסותו. ולא יעשה הר הבית דרך שייכנס מפתח זו וייצא בפתח שכנגדה, כדי לקצר הדרך; אלא יקיפו מבחוץ. ולא ייכנס לו אלא לדבר מצוה.

אם כן, מצוות יראת מקדש מתחילה בכניסה למחנה לווייה וממשיכה לעזרה שבכניסה למחנה שכינה בה הדרישה גבוהה יותר: "יראה עצמו שהוא עומד לפני האדון ה'... ומהלך באימה וביראה ופחד ורעדה". לדרישה נפשית זו מתלווה דרישה פיזית – אין יושבים בעזרה אלא עומדים בה, וכפי שאומרת הברייתא:⁷ "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד".

הכניסה למחנה שכינה מלווה בהשתחויה, ומסתבר להבין שזו דרישה פיזית נוספת מהאדם שמטרתה להביא את האדם למצב נפשי מסוים. התוספתא (שקלים [ליברמן] ב, יז) מתייחסת לשלש עשרה השתחויות שהיו במקדש כנגד השערים והפרצות, עם הכניסה למקדש:

6. המשנה בכלים (א', ח) שפוסק הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (ז', יט). הציטוט המובא הוא מפסיקת הרמב"ם שציטט את המשנה והוסיף שנכנס גם לצורך "כפרה".

7. יומא סט. כך נפסק להלכה במשנה תורה בהלכות בית הבחירה (ז', ו).

שלש עשרה השתחוואות היו במקדש: ר' יהודה אומר כנגד שער השתחוואה כנגד פרצה שחייה ושאר השתחוואות שבמקדש שעל גבי קרבן חובה היו קבע היו וכאן וכאן לא היתה שחייה אלא כריעה ופשיטה בלבד.

היתר הכניסה להיכל

ההשתחוויה בשעת הכניסה למקדש אינה רק מעשה הנועד להקנות לאדם הנכנס למקדש את העמידה הנפשית הנכונה לפני ה', כי אם היא בעלת תוכן הלכתי, המאפשר את הכניסה למקדש, בדומה לשאר עבודות המקדש. מקור בולט לדמיון ההלכתי בין ההשתחוויה לשאר עבודות מקדש⁸ הוא בהיתר הכניסה להיכל כפי שפוסק הרמב"ם (ביאת המקדש ב, ד):

הנכנס לקודש, חוץ לקודש הקודשים, שלא לעבודה או להשתחוויה, בין הדיוט בין גדול לוקה; ואינו חייב מיתה, שנאמר "אל פני הכפורת... ולא ימות" על קודש הקודשים במיתה, ועל שאר הבית בלאו ולוקה.

נדמה שיש לקרוא את הרמב"ם כך: על כניסה "שלא (לעבודה או להשתחוויה)... לוקה". כלומר, כניסה למטרת עבודה או למטרת השתחוויה מותרת, ורק כניסה למטרות אחרות אסורה משום ביאה ריקנית. או בלשונו של הכסף משנה: "דלהכנס לעבודה או להשתחוות מותר... נראה לי שהעיקר דכל השתחויה שרי שכן בסוף חגיגה כהנים עמי הארץ שאינם ראויים לעבודה נכנסים להשתחוות". קריאה כזו ברמב"ם נותנת להשתחוויה מעמד מקביל לזה של שאר עבודות המקדש לעניין היתר כניסה להיכל. אמנם, חייבים לציין שאף לפי הבנה זו קיים פער מסוים בין השתחוויה לבין שאר עבודות המקדש ולכן הרמב"ם מתייחס אליהן כשני מושגים נפרדים.

קיימת אפשרות נוספת להסבר הרמב"ם, ולומר כך: "הנכנס לקדש... שלא לעבודה, או להשתחוויה... לוקה". כלומר, כל כניסה שלא למטרת עבודה אסורה, כולל כניסה למטרת השתחוויה. מחד גיסא, קריאה זו מעמידה את ההשתחוויה במעמד נמוך יותר מעבודה לצורך היתר כניסה להיכל. מאידך גיסא, חשוב לראות

8. קשר הלכתי בין עבודות הפנים במקדש להשתחוויה ניתן לראות גם במשנה בסנהדרין (ז', ו): "העובד עבודה זרה אחד העובד ואחד הזובח ואחד המקטר ואחד המנסך ואחד המשתחוה ואחד המקבלו עליו לאלוה". כך נפסק ברמב"ם בהלכות עבודה זרה (ג', ג): "העובד באחת מעבודות אלו לאחד מכל מיני עבודת כוכבים חייב ואף על פי שאין דרך עבודתו בכך... כל עבודה שהיא מיוחדת לשם אם עבד בה לאל אחר בין שהיתה דרך עבודתו בכך בין שאינה בכך חייב עליה, לכך נאמר לא תשתחוה לאל אחר לחייב על ההשתחויה אפילו אין דרך עבודתו בכך".

שאפילו בקריאה זו ברמב"ם, יש הו"א שהשתחויה מתירה כניסה להיכל בדומה לעבודות המקדש – ולכן יש צורך לשלול אותה. בניגוד לרמב"ם, רבנו תם (תוספות במנחות כז:): אינו נותן להשתחויה מעמד עצמאי, ולשיטתו היא נספחת לעבודות המקדש, ובלשונו: "השתחוואה צורך עבודה". הרב קנייבסקי (דרך אמונה – ביאור ההלכה על הלכות ביכורים ג, יב) מבאר שחיוב ההשתחויה חל רק מרגע שכהן עובד באחת מעבודות המקדש והוא המתיר את הכניסה להיכל. יחד עם זאת, הוא מציין שאפילו לשיטתו של רבנו תם עדיין "לעזרה בודאי מותר לכל אדם להכנס להשתחוות שם אפילו בלי שום עבודה". נמצא אפוא שההשתחויה מאפשרת לכל הפחות כניסה למחנה שכינה ואולי גם להיכל. כעת, נעבור לעסוק באיסור ההשתחויה, ונראה שההשתחויה אינה פעולה שיכולה להיעשות בכל מקום כי אם מיוחדת למקום המקדש בלבד.

איסור ההשתחויה

היקף האיסור

אין חולק על כך שלא כל מקום מיועד להשתחויה. מקרא מלא (ויקרא כו, א) אומר: "אבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה כי אני ה' אלהיכם", והלכה פשוטה היא שלא משתחוים בכל מקום בעולם פרט למקדש, ורק מקומו מיועד לכך, כפי שמובא בברייתא (מגילה כב, ב): "תניא: ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה, עליה אי אתה משתחוה בארצכם, אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש".

ובכן, לכאורה הגדרים פשוטים: במקום המוגדר "ארצכם" אסור להשתחוות, בעוד שעל "אבנים של בית המקדש" מותר ואולי אף צריך להשתחוות. כעת, המשימה העיקרית המוטלת עלינו היא להבין את היחס בין הגדרים השונים. היכן "ארצכם" והיכן "בית המקדש"? אפרוירית, נדמה שישנן שתי הצעות אפשריות:

1. אלו ערכים בינאריים וממילא כל מקום שאינו חלק מ-"ארצכם" מוגדר כ"בית המקדש".

2. יש ספקטרום מסוים הנע בין "ארצכם" ל"בית המקדש", כך שיש תחום ביניים שאינו נמצא באף אחת משתי הקבוצות.

כלומר, האם כאשר הברייתא כותבת "בית המקדש" היא מתייחסת רק לתחום הקדוש בקדושת מחנה שכינה, או שאף מחנה לוויה הוא חלק מבית המקדש? האם יתכן שמחנה לוויה אינו תחת גדר "ארצכם" אלא הוא תחום הנמצא במעמד ביניים מסוים?

נפתח בלימוד דברי המנחת חינוך והגרי"ד המתייחסים לשאלות הללו. המנחת חינוך מסתפק בגבולות ההיתר (מצוה שמט):

נראה הא דבמקדש מותר דוקא מעזרת ישראל בפנים דהוי מחנה שכינה אבל חוץ לעזרה בכל הר הבית אסור ועוברים משום לאו זה ואפשר הכל הוא בכלל בית המקדש.

למנחת חינוך ברור שרק במקום המוגדר 'בית המקדש' ניתן להשתחוות, והוא מעלה שתי אפשרויות מה כולל המונח מקדש: הראשונה, הסבירה יותר בעינינו, היא שהוא כולל את מחנה שכינה לבדו. השנייה, שכל הר הבית (מחנה לווי) "הוא בכלל בית המקדש".

בצורה דומה, הגרי"ד (רשימות שיעורים ברכות כא.) מסתפק בהיקף איסור ההשתחויה, והוא מאמץ שתי הנחות יסוד:

א. הר הבית הקדוש בקדושת מחנה לווי נבדל מ"ארצכם" וממילא נקרא מקדש.

ב. מצוות ההשתחויה ניתנת לקיום רק במחנה שכינה.

הוא מציע שתי הבנות אפשריות בהיקף האיסור:

1. אסור להשתחוות בכל מקום אלא שהאיסור נדחה בפני קיום מצוות ההשתחויה. ומאחר שרק יהודי המשתחוה בעזרה מקיים את המצווה, הרי שבכל מקום מחוצה לה אסור להשתחוות, אף על פי שכל ההר נקרא מקדש.

2. איסור השתחויה מופקע לחלוטין במקדש וקיים רק "בארצכם", בגבולין שמחוץ למקדש. לפי אפשרות זו, קדושת מחנה לווי שבהר הבית מבדילה אותו מקדושת שאר ארץ ישראל וירושלים, ובשל כך אפשר וצריך להשתחוות בהר הבית.

למסקנה,¹⁰ הגרי"ד מבין כאפשרות הראשונה, ובלשונו: "אינו מותר להשתחוות על אבן משכית אלא בעזרה בלבד משום דחל בעזרה קיום מצוות השתחוואה לה'... דבעינן קיום השתחוואה בכדי להתיר". הוא מדייק זאת: "מגירסת הרמב"ם... אבל במקדש מותר להשתחות לה' על האבנים, משמע דההיתר להשתחוות על אבנים במקדש הוא משום שחל קיום השתחוואה לה'".

9. המונח 'מקדש' משמש במספר מקומות ומייצג משמעויות שונות, נרחיב בכך בהמשך.

10. בשיעורי הגרי"ד בקונטרס עבודת יום הכיפורים בפרק שלישי (הוצאת מוסד הרב קוק, דף סח) נכתבו דברים דומים. נקודת המוצא היא שאסור להשתחוות מחוץ לעזרה וכתוצאה מכך רק בעזרה יש חיוב להשתחוות בעת הזכרת השם המפורש.

אמנם, בראיה אפריורית, יתכן להציע הבנות אפשריות נוספות שננסה לבחון במאמר זה:

1. אף בהר הבית יש קיום של מצוות ההשתחוויה לה' ולא רק בעזרה.
 2. ניתן לנתק את התלות בין מצוות ההשתחוויה לבין היתר ההשתחוויה: אפשר לומר שאף שקיומה של מצוות ההשתחוויה חל רק בעזרה, ישנה רמה נמוכה יותר של היתר¹¹ ללא מצווה, בהר הבית.
- בשלב זה, נתנתק מהדיון המקומי שפתחנו בדבר גבולותיו של איסור ההשתחוויה, ונעבור לדיון רחב יותר בגדרי האיסור, שמתוכו נשאף להגיע להבנות יסודיות בדבר אופייה של ההשתחוויה.

"האבנים המפוצלות במקדש"

הרמב"ם (ע"ז, ו, רז) מנסח את איסור ההשתחוויה כך:

אבן משכית לא תיתנו בארצכם, להשתחוות עליה. מפני שכן היה דרך עבודה זרה להניח אבן לפנייה להשתחוות עליה, לפיכך אין עושין כן לה'. ואינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן, ונמצא כולו מוטל עליה שזו היא השתחוויה האמורה בתורה.

במה דברים אמורים, בשאר הארצות; אבל במקדש, מותר להשתחוות לה' על האבנים: שנאמר "לא תיתנו בארצכם, להשתחוות עליה" – "בארצכם" אין אתם משתחוים על האבנים, אבל אתם משתחוים על האבנים המפוצלות במקדש.

הרמב"ם מנמק את איסור ההשתחוויה בכל הארץ "מפני שכן היה דרך עבודה זרה, להניח אבן לפנייה להשתחוות עליה" – ולכן אנחנו לא נשתחוה עליהן בשאר המדינה. אולם, אם מטרתנו היא שלא לנהוג כדרכם של עובדי עבודה זרה, האם יש מקום מובהק יותר שבו נדרש להתרחק מפעולותיהם מאשר בבית המקדש?

ספר החינוך (במצווה שמט) מעצים את השאלה:

11. ניתן לדייק כך בלשון הרמב"ם: בניגוד ל"ארצכם" שבה אסור להשתחוות, הרי ש"במקדש מותר להשתחוות לה'". אם הרמב"ם היה מסכים לגרי"ד שמדובר על תחום ערכים בינארי, כך שבכל העולם יש איסור להשתחוות ובמקדש לבדו מצווה להשתחוות, אז היה נכון יותר היה לכתוב זאת כניגוד לאיסור ההשתחוויה בארצכם שבמקדש שבו יש מצווה להשתחוות ולא רק "מותר להשתחוות". דיוק זה יכול להוביל אותנו להבנה שיש שתי רמות במקדש: בראשונה יש היתר להשתחוות ובשנייה יש מצווה וחייב להשתחוות. לקראת סוף המאמר, נעסוק בהבנת מיקום המקדש בשיטת הרמב"ם.

אם כטעם הרמב"ם זכרונו לברכה, שהוא להרחיק עבודה זרה שהיו עושין לה כן, כל שכן שהיה ראוי להרחיק כל הדומה לה ממקום המקודש שלא לפגל מחשבת המשתחוה לשם בזוכרו אותם.

לא מדובר אפוא רק בדמיון חיצוני, אלא עצם הדמיון בצורת המעשה עלול להשפיע ולפגל את מחשבת המשתחוה.

מעבר לשאלות אלו, צריך לזכור שלו היה רצון שלא להשתחוות על גבי האבנים עצמן, היה לכך פתרון פשוט: היה אפשר לנהוג גם בבית המקדש כמו מנהג עם ישראל מחוצה לו (רמב"ם שם): "מפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלות בבתי כנסיות הרצופות באבנים, או מיני קש ותבן, להבדיל בין פניהם, ובין האבנים". ומדוע פתרון קל כזה לא אומץ במקדש?

את הקומה הראשונה של התשובה לשאלותינו בונה האור זרוע¹² שאומר שהשראת השכינה שבבית המקדש יוצרת פער מהותי. אם בכל מקום מחוץ למקדש "נראה כמשתחוה למה שלפניו" הרי ש"בביהמ"ק אין לחוש מפני ששכינה שורה שם, ומשתחוה להקב"ה יתברך שמו ויתעלה זכרו".

אמנם, האור זרוע עדיין לא מספק תשובה מלאה לשאלתו של ספר החינוך. אפילו אם נאמר ש"אין לחוש ממפני ששכינה שורה שם" עדיין ניתן לקבל את התמיהה האנושית-פסיכולוגית שמעלה ספר החינוך ולפיה עצם הדמיון עלול "לפגל מחשבת המשתחוה... בזוכרו אותם". מדוע לא להתרחק יותר? מדוע לא "להציע מחצלאות" בבית הבחירה כמו בבית הכנסת ולסייע לעבודת הלב שבהשתחויה? האם ייתכן שיש לנו עניין להשתחוות דווקא על גבי אבני המקדש, שלא כמו בבית הכנסת?

ננסה להתייחס לפן נוסף ולשם כך נחזור ללשונו של הרמב"ם (ע"ז ג, ז) "בארצכם אין אתם משתחוים על האבנים, אבל אתם משתחוים על האבנים המפוצלות במקדש". מסתבר שהבחירה במילים אלו, "האבנים המפוצלות שבמקדש", נועדה כדי לרמוז להלכה אחרת ברמב"ם (בית הבחירה א, ח-י):

כשבנין ההיכל והעזרה, בנין באבנים גדולות... ואין מפצלין את אבני הבנין בהר הבית אלא מפצלין אותן ומסתתין אותן מבחוץ, ואחר כך מכניסין אותן לבנין... ומרצפין כל העזרה באבנים יקרות. ואם נעקרה אבן אף על פי שהיא עומדת

12. הלכות תפילה (א', צג). צריך לציין שבעל ספר החינוך שלל הסבר זה, משום שאם המטרה היא להתרחק כמה שיותר מדרך עובדי עבודה זרה, אז גם אם "מפורסם לכל העולם כשמש בחצי השמים שאין עבודה שם בלתי לה' לבדו" – למה לפעול בדומה לדרכם?

במקומה הואיל ונתקלקלה, פסולה; ואסור לכהן העובד לעמוד עליה בשעת העבודה, עד שתיקבע בארץ.

אבני המקדש הן אפוא אבנים שהאדם מעצב ומפצל טרם הכנסתן למקדש, כהכנה לקראת קביעתם כאבני המקדש. יש חיוב לרצף את "כל העזרה באבנים יקרות" ו"גדולות" ש"מפצלין אותן ומסתתין אותן מבחוץ" ולאחר מכן מתקין אותן במקדש.

לפי הצעתנו, שתי ההלכות קשורות זו לזו, ו"האבנים המפוצלות במקדש" שעליהן משתחוים הן הן אבני ההיכל והעזרה לאחר ש"מפצלין"¹³ אותן ומסתתין אותן מבחוץ". כך, 'האבנים המפוצלות במקדש' הינו מונח המתייחס אך ורק לאבני העזרה, וממילא גבולותיו של היתר ההשתחויה מוגבלים לשטח מחנה שכינה בלבד.

כעת, מוטל עלינו לבאר מה מיוחד באבני העזרה שדורש שהשתחויה תתבצע דווקא על גביהן. לצורך כך, נעסוק מעט בסוגיה העוסקת בקדושת רצפת העזרה ובפסול חציצה הנובע ממנה.

לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה

כפתיחה להבנת מעמדה של רצפת העזרה נראה את דברי החזון איש (זבחים ה, ב):

רצפה מעכבת ותלי לה בקידוש דוד והכוונה שקידש המקום שיהא ראוי לעזרה דווקא כשיעשה רצפה... והנה למדנו דאם בונים בזמן הזה מזבח צריך גם כן לעשות רצפה, שרצפה מעכבת, אבל אין צריך על פני כל שטח העזרה שאין מדת העזרה מעכבת.

רצפת העזרה מעכבת ולא ניתן לעבוד את עבודות המקדש בלעדיה. ביטוי חזק לקדושתה עולה בשיטת רבי יהודה (זבחים נט, א) לפיה שלמה קידש את רצפת העזרה לשם מזבח כדי להצליח להקריב ביום חנוכת המקדש את הקרבנות הרבים.¹⁴ מכל מקום, אין חולק על כך שחציצה בין רצפת העזרה לאדם העובד עליה פוסלת את העבודה (זבחים כד, א):

13. השורש פ.צ.ל חריג ומופיע רק ב-20 הלכות במשנה תורה לרמב"ם.
14. אפילו שיטתו של ר' יוסי האומר ששלמה לא קידש את רצפת העזרה, אינה מעידה בהכרח על חוסר יכולת עקרוני לקדש את הרצפה, וייתכן שנובעת רק מהיעדר צורך בקידושה.

תנא דבי רבי ישמעאל: הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשים, מה כלי שרת - לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת, אף רצפה - לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה.

רש"י ותוספות חולקים בהסבר הברייתא ובתפקידה של "רצפה מקדשת": אם לשיטת רש"י, הדרישה ש"לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה" נובעת מקדושת הרצפה,¹⁵ הרי שלפי תוספות הרצפה פועלת על האדם, ו"מקדשת"¹⁶ את האדם לעבוד עבודה שם, דאינו יכול לעבוד במקום אחר". גם הרמב"ם כתב כך בפירוש המשנה (ב, א): "העזרה מקדשת את הנמצא בה כמו שכלי שרת מקדשין את הדבר הנמצא בהם".

הרש"ר הירש משווה את ציוויו של ה' למשה, "של נעליך מעל רגליך", לכהנים העובדים בבית המקדש יחפים. לדעתו, הדברים אמורים ביתר שאת כלפי המשתחוים במקדש (שמות ג, ה):

של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה כבר עומד עליו אדמת קדש הוא; מקום שייעודו קדוש, מקום שנבחר על ידי ה' לגאולת עם אחד ולבחירתו, למען הביא, באמצעותו, גאולה לאנושות כולה. עד שאתה עומד ותוהה על טיבה של תופעה, העומדת מעבר לתחומך, התבונן בייעוד הנעלה של האדמה, עליה הנך נמצא זה כבר, והתמכר לה בכל לבך. חליצת הנעל מבטאת התמסרות גמורה לערכיו של אתר, ביסוס האישיות עליו בלבד, ובצמוד אליו, ורכישת עמידה ומעמד מתוכו. כן נתחייבו הכהנים במקדש ללכת אך יחפים. שום דבר "חוצץ" לא הורשה להפריד בין רגליהם ובין הקרקע, בין ידיהם כובין הכלים בהם ישרתו, בין גופם ובין בגדי כהונתם. לעולם אין הקודש תצוגת - פאר מעשה ידי אדם, מרשימה כלפי חוץ. רושמו כלפי פנים, כלפי האישיות; עליה מוטל להתחבר אל הקודש ולהתקדש על ידו, אם רצונה לפעול בשירותו. "רצפה מקדשת": אדמת הקודש מקדשת את הכהן.

בעוד שהכהן העובד בעזרה מסתפק בכך שרגליו היחפות 'מתחברות' לרצפת העזרה, הרי שהמשתחוה בפישוט ידיים ורגליים 'מחובר' לה בכל גופו.

15. הרש"ש אומר על רש"י ש"נראה דגירסתו היה מקודשת", ואכן כך כותב רש"י במסכת שבת (יט: ד"ה בית המוקד): "כדאמרינן בזבחים: הואיל ורצפה מקודשת... וכלי שרת מקודשין". באמת, גם באחד מכתבי היד של הוטיקן הנוסח הוא "הואיל ורצפה מקודשת".

16. הרב דני וולף מסביר בצורה דומה את מנגנון הקידוש על ידי כלי שרת: "הכלי מכיל את העצמים שבתוכו ואינטראקציה זו מכילה קדושה על החפץ... מייעדת אותו לתכליתו וכך מוסיפה בו קדושה" (מנחה זבת, עמ' 270).

אם כדברי רש"ר הירש "חליצת הנעל מבטאת התמסרות גמורה לערכיו של אתר, ביסוס האישיות עליו בלבד ובצמוד אליו ורכישת עמידה ומעמד מתוכו", ניתן רק לנסות לשער עד כמה גדול ביטוי ההתמסרות הקיים בהשתחויה מלאה על אדמת הקודש. בפשטות, אין התמסרות ראויה מאשר לרצפה זו, ואין מקום טוב יותר לרושם פנימי כביר על אישיות האדם מאשר השתחויה דרמטית במקדש. לפני שנמשיך למסקנות מעשיות לדורנו, נסכם בקצרה את עיקרי הדברים. השתחויה בפישוט ידיים ורגליים מותרת רק בבית המקדש בו שורה השכינה, אך ורק על גבי האבנים בדיוק כמו עבודות מקדש אחרות שנעשות ללא שום חציצה בין רגלי העובד לרצפת העזרה. הכניסה למקדש דורשת יחס מסוים להשראת השכינה ולכן יש צורך במסגרת המשלבת את עמידת האדם – כדי לשרת כראוי לפני ה', עם ההשתטחות על גבי אדמת הקודש – המבטאת יותר מכל את התבטלותו של האדם לפני ריבונו של עולם.

ההשתחויה מחוץ למקדש

עד כה ביססנו את ההשתחויה כחלק מהקיום הנדרש במחנה שכינה. אך עדיין מוטלת עלינו חובת ההוכחה ביחס לגבולות איסור ההשתחויה מחוץ למקדש. נזכיר את הברייתא (מגילה כב, ב) אותה ראינו: "תניא: ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה, עליה אי אתה משתחוה בארצכם, אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש". מהו המונח מקדש המופיע בברייתא?

המונח מקדש בשיטת הרמב"ם

ננסה לעמוד על הגדרת המקדש במשנה תורה. נבחן האם ניתן להרחיב את גבולות המושג לגבולותיו של מחנה לווי. לאור זאת, ננסה לפשוט את ספקו של המנחת חינוך, ונראה האם נוכל להרחיב את היתר ההשתחויה אפילו לשטח הר הבית.

מקדש כמייצג של מחנה שכינה

ישנם מקומות בהם המונח מקדש ברמב"ם כולל בתוכו את מחנה שכינה בלבד – מן העזרה ולפנים. כך בפשטות משמע מהרמב"ם בהלכות בית הבחירה (א, ה):

אלו הן הדברים שהן עיקר בבניין הבית: עושין בו קודש, וקודש הקודשים, ויהיה לפני הקודש מקום אחד והוא הנקרא אולם; ושלושתן נקראין היכל. ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל, רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר; וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אוהל מועד, הוא הנקרא עזרה. והכול נקרא מקדש.

מהלכה זו ניתן לראות ש"הכל נקרא מקדש" מתייחס לשטח הקיים במחנה שכינה בלבד כך שגבולות המקדש נעצרים בעזרה. הבנה זו תפשוט את הספק של המנחת חינוך, שהרי אם שטח המקדש מוגדר מקודש הקודשים עד למקום העזרה, אזי היתר ההשתחויה במקדש אינו חל מחוץ לעזרה, וממילא אסור להשתחוות בהר הבית.

עם זאת, נצטרך להסביר הלכות נוספות שבהן הרמב"ם משתמש במושג מקדש בהקשרים אחרים, ומשתמעת מהן הגדרה רחבה יותר: נראה שקיימת התייחסות בדברי הרמב"ם למקדש במובן של הר הבית (מחנה לווי) או ירושלים (מחנה ישראל). נבחן זאת מיד וננסה ליישב בין המקורות.

הר הבית כחלק מהמקדש

יש הלכות במשנה תורה שבהן המילה מקדש מתייחסת למחנה לווי. למשל, דיני מורא מקדש חלים בשטח הר הבית ולא רק בשטח מחנה שכינה. כך פותח הרמב"ם את הפרק העוסק בהן (בית הבחירה ז, א-ב):

מצות עשה ליראה מן המקדש, שנאמר "ומקדשי תיראו" ... ואיזו היא יראתו: שלא ייכנס אדם להר הבית במקלו, או במנעל שברגליו, או באפונדתו, או באבק שעל רגליו, או במעות הצרורין לו בסדינו. ואין צריך לומר, שאסור לו לרוק בכל הר הבית; אלא אם נזדמן לו רוק, מבליעו בכסותו. ולא יעשה הר הבית דרך שייכנס מפתח זו וייצא בפתח שכנגדה, כדי לקצר הדרך; אלא יקיפו מבחוץ. ולא ייכנס לו אלא לדבר מצוה.

וכן בדיני שמירת המקדש (בית הבחירה, א-ב, ח):

שמירת המקדש מצות עשה ואף על פי שאין שם פחד מאויב, ולא מליסטים: שאין שמירתו אלא כבוד לו; אינו דומה פלטורין שיש עליו שומרין, לפלטורין שאין עליו שומרין. ושמירה זו, מצותה כל הלילה; והשומרין הם הכהנים והלויים... והיכן היו הלויים שומרים, על חמשה שערי הר הבית, ועל ארבע פינותיו מתוכו, ועל ארבע פינות העזרה מבחוץ שאסור לישיב בעזרה, ועל חמשה שערי העזרה חוץ לעזרה.

כיצד ניתן להסביר את דיני מורא מקדש ושמירת מקדש החלים במחנה לווי ולא רק במחנה שכינה? האם ניתן להישאר בהבנה המקורית שהמקדש הוא רק מחנה שכינה אפילו לאורן?

למעשה, כלל לא מוכרח לומר שדיני מורא מקדש ושמירת מקדש מעידים על מקום המקדש אלא על כך שמתוקף מקומו הפיזי ומעמדו ההלכתי של הר הבית כמבוא לבית המקדש יש דינים מסוימים שחלים כבר בשטח הר הבית, מחוץ למקום המקדש. כשם שארמונו של מלך נשמר כבר מבחוץ, כך מוצבת שמירה

מסביב לארמונו של מלך מלכי המלכים. בדומה לכך בנויה ההדרגתיות בדיני מורא מקדש הקודמת לכניסה למקדש עצמו: טרם לכניסת האדם למקדש הוא צריך להביא את עצמו למצב נפשי מסוים, ולצורך כך יש לייצר עבורו מסגרת מתאימה עוד מחוץ למקדש, בשטח מחנה לווייה.

קרוב לוודאי שקדושתם מעניקה להם מעמד הלכתי. אולי ניתן לראות את ההלכה האחרונה בפרק ו' בהלכות בית הבחירה כמבוא לפרקים הבאים. הרמב"ם מחבר שם בין נוכחות השכינה בירושלים לבין המקדש (בית הבחירה ו, טז): "למה אני אומר במקדש וירושלים, שקדושה ראשונה קידשתן לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לעניין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן, לא קידשה לעתיד לבוא: לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה" ובפרקים הבאים הוא פוסק שמורא מקדש ושמירתו חלים כבר בהר הבית. קרבתו של ההר למקדש אינה קרבה גיאוגרפית בלבד אלא רמת השכינה בו אכן גבוהה משאר המקומות וקדושתו נבדלת ועליונה על פני כל מקום אחר בעולם. אף על פי כן, למרות מעלתו הגדולה, הוא בכל זאת אינו מקדש.

ירושלים כחלק מהמקדש

אמנם, קיים נוסף על דברינו הנובע מדברי הרמב"ם בפרושו למשנה בשלשה מקומות שמהם משתמע שהגדרת 'מקדש' היא עד לגבולות ירושלים. כלומר, הגדרת 'מקדש' אינה מוגבלת למחנה שכינה לבדו:

1. על המשנה במעשר שני (ג, ד) "פירות בירושלים ומעות במדינה", מפרש הרמב"ם: "מדינה, נקרא כל מקום מערי ארץ ישראל חוץ מירושלם, והענין שאם היו הפירות או המעות חוץ לירושלם יכול לחללן".
 2. על המשנה בסוכה (ג, יב) ביחס לנטילת לולב: "במקדש שבעה ובמדינה יום אחד", אומר הרמב"ם: "מדינה, היא שאר ארץ ישראל חוץ מירושלם".
 3. על המשנה בראש השנה (ד, א) בהקשר של תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת שנוהגת במקדש בלבד, כותב הרמב"ם: "כבר ביארנו לך כמה פעמים כי מקדש נקראת ירושלם כולה. ומדינה, שאר ארץ ישראל".
- למען האמת, שתי המשניות הראשונות אינן קשות כל כך ואפשר לבארן בצורה מקבילה להצעתנו המקורית, והיא שיש להפריד בין שלש דרגות שונות:

1. "מקדש" – משמעו מחנה שכינה בלבד.
2. המונחים "בארצכם" ו"מדינה" – מתייחסים לכל ארץ ישראל חוץ מירושלים.

3. בתווך, נמצאת ירושלים כמעין תחום 'אפור' – דיניה משויכים למקדש לענייניים מסוימים אף על פי שאין היא ממש מקדש.

ההסבר הזה כמעט מפורש במעשר שני ומסתבר מאוד גם בסוכה. בשני המקומות הרמב"ם מנגיד את ירושלים ל'מדינה'; אבל קשה מאוד לומר כך בביאור פירושו של הרמב"ם למסכת ראש השנה. בסוגיה במסכת ראש השנה (כט, ב) מובאות המשניות הראשונות בפרק ד':

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין... ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא תוקעין וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד.

בראש השנה שחל בשבת אין תוקעים אפוא במדינה אלא רק במקדש, ורש"י ורמב"ם חלוקים בהבנת המונחים מדינה ומקדש שבמשנה: רש"י (ר"ה כט, ב) מסביר: "אבל לא במדינה – לא בירושלים, ולא בגבולין", כלומר, הוא מבדיל בין ירושלים לגבולין, אך העיר עדיין נחשבת לחלק מהמדינה. לעומתו, הרמב"ם אומר כך: "כבר ביארנו לך כמה פעמים כי מקדש נקראת ירושלים כולה. ומדינה, שאר ארץ ישראל". כך הוא גם פוסק במשנה תורה (שופר סוכה ולולב ב, ו-ח):

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, אין תוקעין בשופר בכל מקום: אף על פי שהתקיעה, משום שבות; ומן הדין היה, שתוקעין יבוא עשה של תורה, וידחה שבות של דבריהם. ולמה אין תוקעין: גזירה שמא ייטלנו בידו, ויוליכו למי שיתקע לו, ויעברנו ארבע אמות ברשות הרבים או מוציאו מרשות לרשות, ויבוא לידי איסור סקילה שהכול חייבים בתקיעה, ואין הכול בקיאים לתקוע.

כשגזרו שלא לתקוע בשבת, לא גזרו אלא במקום שאין בו בית דין; אבל בזמן שהיה המקדש קיים, והיה בית דין הגדול בירושלים, היו הכול תוקעין בירושלים בשבת, כל זמן שבית דין יושבין. ולא אנשי ירושלים בלבד, אלא כל עיר שהיתה בתוך תחום ירושלים, והייתה רואה ירושלים לא שתהיה בתוך הנחל, והייתה שומעת קול תקיעת ירושלים לא שתהיה בראש ההר, והייתה יכולה לבוא לירושלים לא שיהיה נהר מפסיק ביניהם אנשי אותה העיר היו תוקעים בשבת כירושלים; אבל בשאר ערי ישראל, לא היו תוקעין.

כיצד ניתן להבין את שיטת הרמב"ם המתייחס לירושלים כולה כמקדש? אפריוורית, ניתן לתרץ כר' ברזלי יעבץ (לשון ערומים הלכות שופר סוכה ולולב ב, ח) שלמילה מקדש משמעויות שונות לפי ההקשר, ובלשונו: "נראה לענ"ד כי הרמב"ם ז"ל לא יכחיש שלפעמים מילת מקדש לא יתיחד אלא בבית העולמים דווקא

היכא שהדבר מוכרח בעצמו אבל היכא דאיכא לפרושי מילת מקדש על ירושלים גם כן מפרשינן". לפי זה, מקדש (בשיטת הרמב"ם) אינו מונח בעל משמעות אחת מאד ספציפית, אלא יש מרחב אפשרויות להבנת המושג, ויש להבינו בכל מקום לפי הקשרו. החיסרון בגישה זו ברור.

לפיכך, נעדיף להסביר את הרמב"ם בצורה אחרת, ונאמר כך: כמובן, ירושלים אינה ממש מקדש לכל דינו, אלא שבהלכה זו ירושלים נקראת מקדש בשל היותה מקום המקדש. ובהקשר הספציפי שלנו, בית הדין נמצא בירושלים והוא הפתרון הנדרש לבעייתיות הקיימת בתקיעה בראש השנה בשבת. הרמב"ם מסביר את הבעייתיות שבתקיעה בשבת (שם ב, ה, ח-ט): "גזירה שמא ייטלנו בידו, ויוליכו למי שיתקע לו, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים" ולכן "כשגזרו שלא לתקוע בשבת, לא גזרו אלא במקום שאין בו בית דין", וכתקנה לדורות, "בזמן הזה שחרב המקדש כל מקום שיש בו בית דין קבוע והוא שיהיה סמוך בארץ תוקעין בו בשבת".

פתרון זה מתבקש כשם שאף אחד לא יחשוב שלפי הרמב"ם "כל עיר שהייתה בתחום ירושלים" היא כמקום המקדש ממש, אלא שיישובים בתחום ירושלים הרואים אותה, שומעים את קול תקיעתה וניתן לעבור מהם אליה (בלי מכשולים טבעיים), הם יישובים בעלי זיקה גבוהה לבית הדין. אותה רמת זיקה מאפשרת את התקיעה בשופר. דין זה אינו תלוי אפוא בכך שירושלים עצמה היא מקדש, אלא כי היא עיר המקדש.

לסיכומו של דבר, כדי להבין את המונח מקדש פתחנו בברייתא האומרת: "אי אתה משתחוה בארצכם, אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש", ואמרנו שרק מחנה שכינה נקרא מקדש. למרות זאת, ראינו שקדושתם של ירושלים והר הבית עליונה על קדושת שאר ארץ ישראל, ויוצא שבין מחנה שכינה לשאר ארץ ישראל קיים תחום ביניים, הקשור לקדושת המקדש. אם כן, עדיין ייתכן שמתוקף מעמד ביניים זה, ירושלים והר הבית יהיו מותרים בהשתחוויה אף שאינם מקדש ממש.

השתחוויה בהר הבית

איני מכיר מי שסובר שקיים היתר להשתחוות בירושלים כולה בפישוט ידיים ורגלים, ולכן נדלג על תחום זה ונדון בהר הבית לבדו. בימינו, יש מעולי הר הבית שמשתחוים בהר עצמו, ורבים נוספים מצפים ומייחלים ליום שבו המשטרה תאפשר את ההשתחוויה בהר הבית וכרגע נמנעים מכך רק בשל החשש מהמשטרה. נדמה לי שאלו ואלו מסתמכים על תקנת חכמים לשלוש עשרה

השתחויות כנגד שלש עשרה הפרצות בסורג שפרצו היוונים. על כן, נתייחס למקור זה.

ראיות להיתר ההשתחוויה בהר הבית

הראיה הבולטת ביותר להתיר את ההשתחוויה בהר הבית היא תקנת חכמים המובאת במשנה במידות (ב, ג): "לפנים ממנו¹⁷ סורג גבוה עשרה טפחים ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות". משניות נוספות שבהן נעסוק כחלק מהבנת התקנה הן המשנה בסוף הפרק (ב, ו): "כל העזרה היתה אורך מאה ושמונים ושבע על רחב מאה ושלושים וחמש ושלוש עשרה השתחויות היו שם", וכן המשנה בשקלים (ו, ג): "והיכן היו משתחיים ארבע בצפון וארבע בדרום שלש במזרח ושתים במערב". נראה את שיטות הגר"א והרמב"ם בהבנת המשניות הללו.

הגר"א על המשנה במידות מסביר ש"שלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון" כך ש"שם" מתאר את הפרצה בסורג, ו"גזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות" סביב הסורג אותו פרצו. ובלשונו: "פירוש לפי שעד שם היה מותר לעובד כוכבים ליכנס ומשם ואילך אסור לעובד כוכבים ליכנס לפיכך פרצו שם"; ומיקומן של "שלוש עשרה השתחוואות כשמקיפין את הר הבית".

ובכן, דברי הגר"א מפורשים ולפיהם תקנת חכמים היא להשתחוות שלוש עשרה השתחויות על הציר ההיקפי של הר הבית במקומו של הסורג. בפשטות, מדובר בראיה מפורשת לטובת היתר ההשתחוויה בהר הבית.

ברם, הדברים לא כל כך ברורים ברמב"ם. ראשית, יש לציין שבמשנה תורה אין כלל אזכור לאותן שלוש עשרה השתחויות. וכפי שהתפארת ישראל¹⁸ מסכם: "והרמב"ם בהלכות בית הבחירה השמיט כל דין דהשתחויות, כאילו אינו הלכה רק כמעשה שהיה". עם זאת, בפירושו למשנה הרמב"ם התייחס לכך. הרמב"ם בשקלים (ו, ג) כותב כך:

אלו השלוש עשרה השתחויות לדעת חכמים היו משתחיים כנגד שלש עשרה פרצות שפרצום מלכי יון בעזרה וחזרו מלכי בני חשמונאי וגדרום כמו שיתבאר במידות וכשהיה אדם מגיע למקום פרצה מהן משתחוה דרך הודאה.

17. המשנה הקודמת עסקה בהר הבית "כל הנכנסין להר הבית..." כך שב"לפנים ממנו", הכוונה לפנים מקדושת הר הבית.

18. בהלכתא גבירתא על המשנה בשקלים בפרק ו' ביחס לשלוש עשרה השתחויות שהיו במקדש. כמובן, הרמב"ם פוסק השתחויות אחרות ומתייחס אליהן במשנה תורה, כנזכר לעיל.

הרמב"ם לא מעניק חשיבות עצמאית לסורג ואינו תולה את החיסרון בעצם פריצתו, אלא שבכך נפרצה העזרה.¹⁹ הרמב"ם מפנה למסכת מידות שבה יש שתי משניות שכל אחת מהן 'מושכת' לכיוון אחר:

את המשנה הראשונה במידות, "לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון חזרו וגדרו כנגדם שלש עשרה השתחויות", הרמב"ם מבאר כך: "כל זמן שמגיע האדם לפרצה מאותם הפרצות משתחוה לה' דרך תודה על עקירת מלכות יון הרשעה". נשמע מדבריו שבעת שהאדם מגיע למקום הפרצה הגיאוגרפי, הוא משתחוה ומודה לה' על שחידש ימינו כקדם.

אך המשנה השנייה (שם ב, ו) מושכת לכיוון אחר: "כל העזרה היתה אורך... על רחב... ושלוש עשרה השתחויות היו שם". בפשט המשנה מפורש ששלוש עשרה ההשתחויות היו בתוך העזרה, ובפירושו למשנה הרמב"ם אינו אומר אחרת, ואף מחליף את המילה "כנגד" ממינוח שמתאר את מיקום ההשתחויה, ל"כנגד" כטעם²⁰ ההשתחויה; ובלשונו: "עושים טעם השלוש עשרה השתחויות כנגד שלש עשרה פרצות שהיו בסורג כפי שקדם בפרק זה". הרמב"ם אף קושר את שתי המשניות באמירתו "כפי שקדם בפרק זה".

לדעתי, המשנה האחרונה מפורשת יותר מהקודמת ולכן מתבקש לדחוק את דברי הרמב"ם "כל זמן שמגיע האדם לפרצה מאותם הפרצות", לאור הבנת הרמב"ם את הפרצות בשקלים כ"שלוש עשרה פרצות שפרצום מלכי יון בעזרה". כך יוצא שחכמים תיקנו שלש עשרה השתחויות בעזרה ולא בסורג, כאשר השתחויות אלו מבטאות תיקון סימבולי לשלוש עשרה הפרצות שפרצו היוונים בסורג המשמש כחומת העזרה.

אם לא נקבל הצעה זו, האפשרות החלופית שבה נאלץ לבחור היא לדחוק את לשון המשנה, "כל העזרה... ושלוש עשרה השתחויות היו שם", כך ששם אינו מוסב על העזרה, אלא על המקומות שנופרצו בסורג המשמש כחומת העזרה. הצעה זו נראית דחוקה לשונית.

19. לא מן הנמנע לראות את פירוש המשנה כמקביל לדברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (ה', ג-ד), והדבר תלוי בהבנת "זו חומת העזרה" שבסוף הלכה ג'. יש שם שני פירושים אפשריים: א. החיל; ב. הסורג והחיל. אם נבין ש"זו חומת העזרה" מתייחס לסורג ולחיל, אז פירוש המשנה והמשנה תורה מקבילים זה לזה.

20. בדומה לכך מסביר הר"ש ש"י"ג השתחויות היו שם בעזרה הגדולה והטעם פירש כנגד י"ג פירצות".

למעלה מכך, אפילו אם נניח שכך הרמב"ם מפרש את המשנה ולשיטתו תקנת חכמים אכן הייתה להשתחוות שלש עשרה השתחויות במקום הסורג, בהר הבית מחוץ למחנה שכינה, עדיין מי ערב לנו שהלכה כך לדורות? אולי אותו מעשה נבע מתקנה זמנית שאפשרה השתחויה בהר הבית כדי לציין את הניצחון על היוונים, אך היא התבטלה לאחר חורבן במעין תהליך דומה לדיני מגילת תענית שבטלו לאחר חורבן המקדש? הרי הרמב"ם לא ציין ואף לא רמז אפילו פעם אחת שמותר להשתחוות בהר הבית בכל משנה תורה!

יתרה מזאת, אפילו אף אם נקבל את תקנת חכמים כשייכת גם בימינו, ולכל הפחות כמעידה על השתחויה בהר הבית כמציאות לגיטימית ואפילו ראויה, כיצד נוכל לדעת מהי ההשתחויה המתוארת בתקנת חכמים? אולי מדובר על השתחויה חלקית שאינה נעשית בפשוט ידיים ורגליים, ושלא על גבי אבני ההר? הרי כבר ראינו בתוספתא²¹ שהמילה "השתחויה" מתארת יותר מאשר צורת השתחויה אחת. האם בהשתחויה חריגה כזו לא מסתבר יותר להניח שהכוונה לצורת המעשה הקלה ביותר המוכרת לנו? בנוסף לפרוש הגר"א למשנה הנ"ל, ישנו מדרש הלכה²² שאף ממנו ניתן להסיק שהשתחוה בהר הבית:

ומעשה ברבן יוחנן בן זכיי שהיה רוכב על גבי החמור והיו תלמידיו מהלכים אחריו וראה ריבה אחת... אמרה לו רבי פרנסני אמר לה בת מי את אמרה לו בתו של נקדימון בן גוריון אני אמרה לו רבי זכור אתה כשחתמת בכתובתי אמר להם רבן יוחנן בן זכיי לתלמידיו אני חתמתי על כתובתה של זו והייתי קורא בה אלף אלפים דינרי זהב של בית חמיה ושל בית ריבה זו לא היו נכנסים להשתחוות בהר הבית עד שהיו פורסים להם כלי מילת תחת רגליהם נכנסים ומשתחווים וחוזרים לבתיהם בשמחה.

אמנם במדרש כתוב "נכנסים להשתחוות בהר הבית"; אולם סביר להניח שהר הבית מהווה תיאור גיאוגרפי ולא תיאור הלכתי של 'מחנה לויה': ראשית, לא סביר שהם עלו רק עד לגבולות מחנה לויה, עצרו את עצמם, השתחוו שם ומיד הסתובבו בחזרה לבתיהם ולא נכנסו לבית המקדש, למחנה השכינה. יתרה מכך, אפילו אם מיקום ההשתחויה שלהם הוא בהר הבית, מחוץ לעזרה, עדיין המדרש

21. התוספתא במסכת שקלים במהדורת ליברמן (ב', יז) העוסקת בשלש עשרה השתחויות שהיו במקדש.

22. ספרי על דברים בפרשת נצבים בפיסקא שה; המדרש מקביל לגמרא בכתובות (סו, ב) שבה מתואר שכלי מילת היו נפרסים מתחת לרגלי אביה, נקדימון בן גוריון, בעת שהלך מביתו לבית המדרש.

מתאר ש"היו פורסים להם כלי מילת תחת רגליהם", וברור שהדבר בא לבטא את עושרם הרב, אך אפשר שבדים אלו הם המתירים את ההשתחויה בהר הבית, וללא חציצתם לא היו יכולים להשתחוות בשטח ההר.

השתחויה בדורנו

אם דברינו עד כאן לא יתקבלו ולא ישכנעו, יש שאלה נוספת: גם אם נניח שאפשר להשתחוות בהר הבית, עדיין יש להתמודד עם שאלת המיקום בתוך הר הבית – היכן בהר הבית שנמצא לפנינו כיום עדיף להשתחוות? נדמה שהתשובה פשוטה: בשטח שממזרח לעזרה ולהיכל, מול שער המזרח, כך שההשתחויה תהיה לכיוון קדש הקדשים שבמערב. יש לכך כמה סיבות:

א. השתחויה ראויה להיות מערבה ככל עבודה

ראשית, בזמן המקדש עם ישראל השתחוה מהעזרה שבמזרח המקדש לכיוון קודש הקודשים במערבו של בית המקדש. כך עולה במשנה (סוכה ה', ד) המתארת את שמחת בית השואבה:

על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים כנגד חמשה עשר שיר המעלות שבתהלים... היו תוקעין והולכין עד שמגיעין לשער היוצא מזרח הגיעו לשער היוצא ממזרח הפכו פניהן למערב ואמרו אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה והמה משתחוים קדמה לשמש ואנו ליה עינינו ר' יהודה אומר היו שונין ואומרין אנו ליה וליה עינינו.

בעוד ש"בית יהודה" בנבואת יחזקאל השתחוו לכיוון מזרח, אנחנו מתקנים את מעשיהם ומשתחוים ממזרח למערב, לכיוון קודש הקודשים. בתוי"ט על המשנה שם מבואר שהיו שני חסרונות באותה השתחוואה למזרח: "והם ב' דברים הפך מעשה אבותם: שלא די שהיו משתחוים לשמש אלא אחוריהם להיכל"; כלומר, יש בעיה בהשתחוואה אל השמש כדרכם של עובדי ע"ז ובהפניית הגב להיכל. לעומתו, בשיטת הרמב"ם (מורה נבוכים ג, מה) נשמע שגורם אחד נמצא בבסיס הענין:

ולזה בחר אברהם אבינו ע"ה הר המוריה... ויחד המערב שקודש הקדשים במערב, והוא ענין אמרם שכינה במערב, ובארו רבותינו ז"ל בגמרא יומא שאברהם אבינו ייחד המערב ר"ל בית קדש הקדשים, וסבת זה אצלי שמפני שהיה הדעת מפורסם אז בעולם עבודת השמש ושהוא האלוה, אין ספק שבני אדם היו כלם פונים למזרח, מפני זה פנה אברהם אבינו למערב בהר המוריה ר"ל במקדש עד שישים אחוריו

לשמש, הלא תראה ישראל בעת כופרם ושובם לדעות הקודמות הרעות ההם, מה עשו, אחוריהם אל היכל השם ופניהם קדמה והם משתחווים קדמה לשמש.

לפי הרמב"ם אברהם אבינו תיקן את מיקומו של קודש הקודשים במערב הר הבית כנגד עובדי עבודה זרה המשתחווים לשמש. יתרה מכך, לא רק שאין אנחנו פועלים כמו המשתחווים אל השמש, אלא השמש והבריאה כולה מצטרפת אלינו ומשתחוה יחד עמנו למלך מלכי המלכים כפי שמובא בגמרא (סנהדרין צא, ב):

אמר ליה אנטונינוס לרבי מפני מה חמה יוצאה במזרח ושוקעת במערב אמר ליה אי הוה איפכא נמי הכי הוה אמרת לי אמר ליה הכי קאמינא לך מפני מה שוקעת במערב אמר ליה כדי ליתן שלום לקונה שנאמר וצבא השמים לך משתחווים.

ואם הגמרא אינה מפורשת מספיק, רש"י על אתר מסביר:

כדי ליתן שלום לקונה – להקדוש ברוך הוא, שהשכינה במערב, וכיון שמגעת עד מערב הולכת ומשתחוה לפני הקדוש ברוך הוא שבראה, ולכך שוקעת ונכנסת כפופה לפני הקדוש ברוך הוא.

הדברים מבוארים בהרחבה בחידושי אגדות (של המהר"ל) שם:

יש לפרש זה כי ליתן שלום לקונה היינו הדבוק שיש לה בו יתברך, שכאשר נותן שלום יש לו דבקות עמו. ור"ל מפני שהשמש וכל צבא השמים מבקשים ונכספים לצד מערב להתדבק לשם, מפני כי השכינה במערב.. ואף כי הוא יתברך אינו גשם ואינו במקום שיאמר שכינה במערב, אבל יש מקום מקבל יותר כבודו ממקום אחר, וצד מערב מוכן לזה כי הוא מקבל כבודו. ולכך הגלגל הזה הוא משתוקק ונכסף למערב אשר שם כבודו... אבל הפירוש בדברי חכמים כי אנטונינוס שאל את רבי על השקיעה כמו שאמרנו למעלה. והשיב לו כי כן ראוי אל הנמצאים שיהיה להם בטול אצל הסבה הראשונה כי הם תלויים בסבה, ואם היתה השמש בלתי שוקעת היה נראה כאלו היה אלוה שהרי היא נמצאת תמיד, ולכך היא שוקעת במערב כי שם כבוד השכינה וזה הוראה כי היא בטילה אצל הסבה הראשונה, ואין מציאות תלמיד במקום הרב כלום. וזה שאמר כדי לתת שלום לקונו, כי השלום אשר נותן התלמיד לרב לקבל עליו שהוא רב והוא תלמיד שלו, ולכך השמש שוקעת לבטל מציאתה אצל הסבה.

המהר"ל מבאר שהבריאה כולה נכספת להדבק בשכינה ולכן כיוון תנועתה במהלך היום הוא מערבה כאדם המתפלל במקדש. למעלה מכך, ככלל, כיוון העבודה במקדש הוא ממזרח למערב. נראה שלוש דוגמאות לכך:

- א. המשנה בתמיד (ד, א) מתארת את דרך עקידת קרבן התמיד: "כך היתה עקידתו ראשו לדרום ופניו למערב השוחט עומד במזרח ופניו למערב".
- ב. המשנה ביומא (ד, ה) מתארת את פר כהן גדול: "בא לו אצל פרו ופרו היה עומד בין האולם ולמזבח ראשו לדרום ופניו למערב והכהן עומד במזרח ופניו למערב וסומך שתי ידיו עליו ומתודה וכך היה אומר אנא השם עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי".
- ג. כך נעשה בכל הקרבנות שהם קודשי קודשים:²³ "כיצד סומך: אם היה הקרבן קודשי קודשים מעמידו בצפון ופניו למערב, והסומך עומד במזרח ופניו למערב, ומניח שתי ידיו בין שתי קרניו; ומתודה על חטאת עוון חטאת, ועל אשם עוון אשם, ועל העולה מתודה עוון עשה, ועוון לא תעשה שניתק לעשה".
- התיאור בשלוש הדוגמאות עקבי: פני הבהמה המוקרבת לכיוון מערב, והשוחט עומד במזרח ופניו למערב. מסתמן שהייתה לנקודה זו חשיבות כה גדולה עד כדי כך שהיה צורך בנס שיאפשר להכיל את כל העם בעזרה שבה משתחוים ממזרח למערב, וכפי שמתאר הריטב"א (יומא כא, א):

אף על פי שכשעומדין בלא השתחואה היתה עזרה קטנה מהכיל אותם ועומדין בדוחק גדול עד שצפין ונגבהין רגליהם מן הקרקע, והיו צריכין לצאת משם מקצתם ולהתרחב בחיל שבצידי העזרה עד שנכנסין דרך בית החליפות לי"א אמה שאחורי בית הכפורת, מ"מ בשעת תפלה והשתחואה היה נעשה להם נס וכולם באים לעזרה למזרח להשתחוות למערב ומשתחויים רוחים, שיש לכל אחד ד' אמות כשיעור מקום תפלה, שלא ישמע אחד וידויו ושאלת צרכיו של חברו.

ב. השתחויה ממזרח פותרת בעיות הלכתיות

- שנית, מעבר לנימוק העקרוני, ישנה אף עדיפות מציאותית בימינו להשתחויה בצד המזרחי של ההר, וזאת בשל חוסר ידיעתנו המדויקת את תחומי הר הבית העומד לפנינו כיום.
- נסביר, להר הבית יש שתי משמעויות שונות שאינן חופפות:²⁴
- א. הר הבית הגיאוגרפי העומד לפנינו היום.

23. הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות (ג', יד) בעקבות הברייתא המובאת ביומא (לו.).

24. כך דייק ה'אור שמח' מלשון הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (ו', י), וכך כתב גם מורנו הרא"ל בשיטת הרמב"ם בקדושת אביב (עמוד 400): "משתמע שאין לדידו אפשרות להוסיף על הר הבית כלל".

ב. הר הבית הקדוש בקדושת מחנה לווייה.

הפער בין שני אלו נובע מכך שהורדוס הכפיל את שטחו של הר הבית הגיאוגרפי (בעיקר מדרום לצפון), אך לא הייתה בידיו (וביד שום אדם אחר) יכולת להרחיב את קדושתו של הר הבית מעבר לת"ק על ת"ק אמה. בפועל יוצא מכך שאפילו אם מותר להשתחוות בהר הבית, עדיין ההיתר קיים רק בחלקו המקודש בקדושת מחנה לווייה ולא בכל הר הבית הגיאוגרפי של ימינו. לפיכך, כדי למצוא מקום מתאים להשתחויה, יש למצוא מקום שעונה על שני תנאים:

א. עליו להיות חלק מהר הבית המקודש. כלומר, מעל לכל ספק בתוך מחנה לווייה.

ב. עליו להיות מחוץ למחנה שכינה שאליו איננו יכולים להיכנס.

המקום שבו ניתן להיות בטוחים בכך ברמת הודאות הגבוהה ביותר הוא בצמוד לכותל היחידי שללא ספק נמצא במיקומו המקורי,²⁵ דהיינו הכותל שבמזרח הר הבית.

קיים שיקול נוסף להשתחויה דווקא במזרח הר הבית, במיקום ספציפי מאוד. כפי שראינו לעיל מצוות ההשתחויה היא רק בבית המקדש על גבי אבני העזרה. ממילא, גם איסור ההשתחויה שכנגדו, לפחות בצורתו הבסיסית ביותר, הוא דווקא על גבי אבנים. כך יש להבין בפשטות מהגמרא במגילה כב: "אמר עולא לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד", וכן פסק הרמב"ם.

25. הר הבית הורחב משמעותית בימי הורדוס: הר הבית המקורי הינו ת"ק אמה על ת"ק אמה. אבל כיום, אורכו מצפון לדרום הוא כארבע מאות ושמונים (480) מטר, ורוחבו ממזרח למערב הוא כמאתים ותשעים (290) מטר. ישנן דעות שונות לגבי גודל האמה הנעות במרחב שבין ארבעים ושמונה (48) לחמשים ושמונה (58) ס"מ. לכל הפחות, הר הבית הוכפל על ידי הרחבות בצפון ובדרום. קיימות דעות שונות האם קיימת הרחבה גם בצד המערבי.

כדוגמה לבעייתיות אפשרית בהשתחויה בשלושת הצדדים שאינם מזרח, נדגים על ידי חישוב הצד המערבי. לשיטת הרב גורן, הר הבית לא הורחב כלל וכיפת הסלע הינה מקום המזבח. לפי שיטתו, בעת הליכה במערב הר הבית, ניתן ללכת רק ב-19 המטרים הצמודים לכותל המערבי (על פי חישובו של הרב אלקנה ליאור). מצד שני, אם גודל האמה הינו רק 52 ס"מ (ולא 58 ס"מ כפי שאומר הרב גורן) ומקום קודש הקודשים הינו תחת כפת הסלע, נצטרך לומר שבמערב הר הבית קיימת הרחבה של 30 מטרים. לכן, מי שחושש לשיטת הרב גורן, כדי להיות בטוח שאינו נכנס למחנה שכינה, הולך במערב במקום שלרוב הדעות אינו קדוש בקדושת מחנה לווייה. לפיכך, אדם החושש לשתי הדעות האלו, לא ימצא במערב הר הבית מקום בו הוא יכול להשתחוות.

עם זאת, עם ישראל לדורותיו נהג להחמיר ולא להשתחוות אפילו על קרקע שאינה מרוצפת. כך מובא בשם רב שרירא גאון (שו"ת הריב"ש בסימן תיב): "דאביי ורבא חיישי לאבן משכית, אפילו לא היתה שם רצפת אבנים לפניהם, שמא היתה שם וחרב המקום ונבנה עליה כשהיא שם". וגם הרמ"א פסק (או"ח קלא, ח): "אסור לכל אדם ליפול על פניו בפשוט ידים ורגלים, אפילו אין שם אבן משכית".

לאור זאת, נגזרת עצה מעשית חשובה למי שבכל אופן ישתחוה במסגרת עלייתו להר הבית בטהרה. כאשר הוא מגיע לגרם המדרגות שבמזרח הר הבית, שממול מקום המזבח ומקום קודש הקודשים (במקום בו נוהגים עולי הר הבית להשתחוות), עליו לעלות במדרגות, לפסוע צעד ימינה או שמאלה ולרדת מן השביל המרוצף, כך שהוא יעמוד על קרקע הר הבית עצמה וישתחוה שם. כמובן, אם מצוות ההשתחויה היא רק במחנה שכונה (כפי שהצעתי במאמר), השתחויה זו לא תהיה בעלת משמעות הלכתית כי אם סמלית בלבד. אך, בדרך זו לכל הפחות יופחתו מאוד החששות האפשריים מפני איסור ההשתחויה.

לסיום נביא קטע נפלא שכתב הרש"ר הירש (ויקרא כו, א), ונתפלל שדבריו יחלחלו אל ליבנו ונצליח להתמסר בצורה מוחלטת לתורה ולפעול תמיד כרצון ה'. בשנים האחרונות זכינו לראות את אלפי העולים להר הבית ובעזרת ה' בקרוב נזכה להגשמת החזון ביום בו כולנו יחד נעלה ונראה ונשתחוה לפני ה' במקדש:

ואל ניתן אבן משכית בארצנו להשתחוות עליה. אל נשתחוה לה' כרצון לבנו; ואפילו לבנו מלא מלא כוונה קדושה - לא זו התפילה שה' חפץ בה. כי ה' העמיד את תורתו בינו לביננו; ורק כניעה לתורה היא כניעה לה', ורק המשתחוה לתורה משתחוה לה'. ולפיכך רק מקדשו שהוקם לתורתו הוא מקום ראוי להשתחויה. אבן באדמת ציון - מוריה תציין את קדושתו המיוחדת של המקום, כי רק בו נתפלל לה' בהשתחויה של התמסרות גמורה. ואילו בשאר כל המקומות לא נשתחוה לה', אלא אם כן אדמתם לא יוחדה על - ידי אבן. כך הופכת כל הארץ להיקף גדול של המרכז היחיד שהוקדש לתורה, וגם בחורבנו עודנו עומד בקדושתו: "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו" (ירמיהו יז, יב); וכל מקום שאנחנו משתחוים בו לה', הרי אנחנו זוכרים את תורתו.

ואין די בהשתחויה, שהיא אות להתמסרות גמורה לתורה; אלא נצטוונו על יראה: "ומקדשי תיראו". מורא מקדש ילווה אותנו בכל מקום; הוא יזכיר לנו בכל זמן ובכל מקום לקיים את התורה היוצאת מן המקדש. וזו הדרישה המופנית אלינו משם: עלינו להתקדש מאותו מרכז קדוש ולהגשים את חזון החיים המונח שם; עלינו לחיות כך, שחזון זה לא יבייש אותנו, ומקדשו לא יתחלל על ידינו... וכך, בתתנו עיננו אל עין ה' הצופיה, נזכה בקרבת ה'. היא שתניב את כל יבול הברכה, שנזרע לצדקה על - ידי מצוות התורה.