

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון ב – סיון ה'תש"ס

בהוצאת

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

הקדמה

אנו שמחים להגיש לפני הציבור את הגיליון השני של הביטאון "מעלין בקודש". מאז יצא הגיליון הקודם התעצמה תודעת המקדש, והציפייה לבניינו מביאה יותר ויותר אנשים לעסוק בנושא זה על היבטיו השונים.

גם בכרמי צור - בכולל "בית הבחירה" ובמרכז התורני לענייני הקודש והמקדש - מתרחבות השורות. חלה ב"ה עלייה במספר התלמידים ובהיקף הפעילות והשיעורים. בשנת תש"ס למדנו בכולל מסכת יומא, ובשנת תשס"א נלמד בעז"ה מסכת זבחים מתוך מגמה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

מלבד הביטאון "מעלין בקודש" עוסקים בכולל בהוצאת הספר "שלטי הגיבורים", ספרו החשוב של ר' אברהם הרופא (פורטלאונה). בגיליון זה מתפרסם הפרק הראשון של הספר בלוויית מבוא.

כאן המקום להודות למכון המקדש, שידי רב לו בהפצת תודעת המקדש בקרב העם, ושסייע רבות לכולל מיום הקמתו ועד היום.

אנו שואפים ש"מעלין בקודש" ישמש במה לכל העוסקים בענייני המקדש. בגיליון זה הרחבנו את היריעה גם מעבר לתחום הלמדני: אחד המאמרים עוסק בנוסחאות מן הגניזה למסכת מנחות, ומאמרים אחרים עוסקים בהיבטיה המעשיים של הכמיהה למקדש - העלייה להר הבית, איסוף מחצית השקל והטהרה לבניין המקדש.

כבגיליון הקודם, הבאנו גם בגיליון זה סקירה של אחד מהספרים הרבים שיצאו לאחרונה בנושאי המקדש וקודשיו.

אנו תפילה שלימודנו ומעשינו יהיו לרצון לפני אדון כול.

הרחמן הוא יחזיר לנו עבודת בית המקדש למקומה במהרה בימינו אמן סלה.

המערכת

מערכת:

ד"ר יוסף עופר
הרב יהודה שביב
הרב צבי שלוח

עריכה והתקנה:

בעז קלוש

סייעו בהתקנה:

יוסף ויצטום
אבנר שפירא

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

כולל "בית הבחירה" על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' - 02-9961942. פקס' - 02-9961055

סדר ועימוד: מוטי פריימן 02-9934063

תודתנו למועצה הדתית גוש עציון על הסיוע בהוצאת הביטאון.

גיליון זה יוצא לאור

לעילוי נשמת

הרבנית מרת **רחל אסתר** ע"ה

בת הרב יעקב זונדל אפלגרד ז"ל

אשת חבר להגאון ר' **אריה בינה** זצ"ל

ראש ישיבת 'נתיב מאיר' בירושלים

שעמלה והקדישה כל ימיה לגדל בני תורה

נלב"ע ביום פורים דמוקפין תש"ס

בעיר הקודש ירושלים

ת. נ. צ. ב. ה.

על הטוב ייזכרו
יחידי סגולה, בעלי גדלות רוח, עצמה וחזון
נדיבי לב
שתרמו מאונם ומהונם למען הכלל והפרט
אנשי מעשה
שפעלו גדולות ונצורות למען תורת ישראל
ולמען כבוד ישראל

יצחק לייב ורות רעננערט

This volume is dedicated
in honor of individuals of great spirit,
energy and vision,
Generous benefactors
in thought, act and charity for the good of
the public and the individual,
People of good and mighty deeds for the
Torah of Israel
who have brought, and will continue to bring,
Honor to the People of God
and have been a beacon for all of Israel

**Mr. Ira Leon and Mrs. Ingeborg
Rennert**

תוכן העניינים

הקרבנות והמקריבים

11	הרב אברהם א' כהנא שפירא	דיחוי בדברים המתעכבים שלא מחמת עצמם
16	הרב זלמן נחמיה גולדברג	האוכל חלב בזמן הזה
31	הרב משה אודס	המנחות ומשמעותן
69	הרב יהודה שביב	מנחת חינוך - אחת או שתיים
77	הרב אורי כהן	דין איטר

המקדש וכליו

מי יבנה את בית המקדש השלישי

87	אברהם רון	שאלה
91	הרב מרדכי אליהו	תשובה
96	הרב פינחס אנגל	הקדש בזמן הזה
104	אשר ז' קאופמן	פרה אדומה ובניין המקדש - מעגל קסמים?
108	הרב ישראל אריאל	שולחן לחם הפנים
127	הרב מנחם מקובר	מזבח האדמה ומזבח האבנים - הלכה ומחשבה

בשדה ספר

143	עזרא שבט	נוסח חלופי מימי הגאונים למנחות פרק י"ג
156	גדליה גינזבורג ויצחק אימס	שלטי הגיבורים - הוצאה חדשה
166	הרב אליקים קרומביין	קנ"ג עיונים על זבחים ומנחות

על הפרק

171	יהודה עציון	בניין אריאל - בסוד יחד שבטי ישראל
185	הרב ערן משה מרגלית	המרחק המקרב - ליחסנו להר המוריה

בקשה לשולחי המאמרים:

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם מודפסים, בשורות רווחות בצירוף תקליטון מחשב (או לחילופין בכתב יד ברור).
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

שמות המשתתפים בגיליון זה (לפי סדר א"ב):

- הרב משה אודס - ר"מ בית המדרש מכלול, מעלה לבונה
- יצחק אימס - כולל בית הבחירה, כרמי צור
- הרב מרדכי אליהו - הראשון לציון והרב הראשי לישראל לשעבר
- הרב פנחס אנגל - כולל בית הבחירה, כרמי צור
- הרב ישראל אריאל - ראש מכון המקדש, ירושלים
- הרב זלמן נחמיה גולדברג - חבר בית הדין הגדול, ירושלים
- גדליה גינזבורג - כולל בית הבחירה, כרמי צור
- הרב אורי כהן - ראש כולל מר"ץ, מבשרת ציון
- הרב דב ליאור - רבה של קרית ארבע וראש ישיבת ניר
- הרב מנחם מקובר - מכון המקדש, ירושלים
- הרב ערן משה מרגלית - רב היישוב כרמי צור
- יהודה עציון - עפרה
- פרופ' אשר זליג קאופמן - האוניברסיטה העברית, ירושלים
- הרב אליקים קרומביין - ר"מ בישיבת הר עציון, אלון שבות
- אברהם רון - רחוב הרב חרל"פ 56, ירושלים
- ד"ר עזרא שבט - המכון לתצלומי כתבי יד עבריים, בית הספרים הלאומי, ירושלים
- הרב יהודה שביב - ר"מ בישיבת הר עציון, אלון שבות
- הרב אברהם א' כהנא שפירא - הרב הראשי לישראל לשעבר וראש ישיבת מרכז הרב

הקרבנות

והמקריבים

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא

דיחוי בדברים המתעכבים שלא מחמת עצמם

א

בתוספתא מנחות פ"ו ה"ב (מהד' צוקרמנדל): "השולחן והמנורה והמזבחות מעכבין זה את זה". ובירושלמי שקלים פ"ד ה"ב מסקינן שעל כל פנים הכלים שבפנים מעכבין זה את זה. ולפי זה יש לעיין: אם נפסל אחד מהכלים שבפנים, האם יידחו שאר הכלים? וכפי שמצינו בתוספות סוטה ט"ו: ד"ה נתאכמו, שהקשו אמאי לא נימא שבגדי כהונה שניטשטשו יידחו ולא יחזרו להיות כשרים לעבודה גם אחר כיבוס עיין שם, והארכתי בזה במקום אחר (עיין מנחת אברהם ח"א עמ' רנז), הכא נמי יש לעיין אם נפסל כלי אחד בפנים האם יידחו שאר כלים.

ב

אמנם לכאורה יש לומר דרק מה שנפסל על ידי עצמו הוא דהוי דחוי, אבל מה שעל ידי דבר אחר מתעכב אין זה אלא עיכוב ולא פסול ואינו דחוי, ולכן בכלים שמעכבים זה את זה אין דיחוי כשנפסל אחד מהם.

אולם עיין במשנה בריש שני שעירי (יומא פ"ו מ"א):

שני שעירי יום הכפורים... מת אחד מהם... ואם משהגדיל מת, יביא זוג אחר ויגדיל עליהם בתחילה... והשני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה...

ובסוגיא שם ס"ד:

אמר רב: שני שבזוג ראשון יקרב, שני שבזוג שני ירעה. רבי יוחנן אמר: שני שבזוג ראשון ירעה, שני שבזוג שני יקרב. במאי קמיפלגי? רב סבר: בעלי חיים אינן נידחין, ורבי יוחנן סבר: בעלי חיים נידחין.

ואם כן מצינו דלר' יוחנן, דאמר יש דיחוי בבעלי חיים (ועל כל פנים בשחיטה, אליבא דכולי עלמא), אם מת אחד השעירין לאחר הגרלה השני ירעה אף לאחר שהגדילו אחר במקום המת, משום ששעה אחת היה דחוי. ואותה שעה מפני מה נדחה? דאמרינן במשנה דמנחות פ"ג ה"ו "שני שעירי יום הכפורים מעכבין זה את זה", ולא משום פסול דעצמו! והכי נמי יש לומר כן במה שכתב בתוספתא דהאי משנה, דכל הכלין מעכבין זה את זה.

ועיין עוד ברמב"ם פ"ח ה"ד מתמידין ומוספין: "שני הכבשים מעכבין זה את זה". והוא המשנה הנ"ל במנחות. והביא אחר זה התוספתא מנחות פ"ה ה"א: "מת אחד מהם... יקח זוג לשני". ולפי האמור צריך לומר דכל זה משום דפסק בעלי חיים

אינם נדחין, ולהכי אף שהיה שעה שמת אחד נראה השני שוב, וכן התוספתא לא אזלא אליבא דר' יוחנן. וכן נימא דדווקא נקט דבר זה בכבשים, אבל בשתי הלחם וכן בלחם הפנים, דקתני נמי במשנה דמעכבים זה את זה, לא.

ג

אולם באמת אין כאן כלל גדר דיחוי, דאיתא במנחות ט':

איתמר: מנחה שחסרה קודם קמיצה: ר' יוחנן אמר: יביא מתוך ביתו וימלאנה. ריש לקיש אמר: לא יביא מתוך ביתו וימלאנה.
ר' יוחנן אמר: מביא מתוך ביתו וימלאנה - קמיצה קבעה ליה. ריש לקיש אמר: לא יביא מתוך ביתו וימלאנה - קדושת כלי קבעה ליה.

והרי במנחות מיעוט מעכב את רובו, והתם הווי זה פסול הגוף, דחיסרון כבעל מום, ואפילו הכי אמר ר' יוחנן דאם חסר קודם קמיצה ימלאנה קודם קמיצה וכשר, ואילו קמץ אותה שעה פסול! ואפילו ריש לקיש לא פליג התם אלא דכלי קבעה ואי אפשר להוסיף, אבל לא שאם נראה שוב כבר נהיה דחוי.

וכן הא דתנופה או שחיטה קובעת בשתי הלחם. דמה שעושין זיקה ואם אבד הלחם אבדו הכבשים (מנחות מ"ו). אינו משום דיחוי, ופשוט הוא. וכל זה בזיקה של לחם לכבשים. אבל בזיקה שבין לחם ללחם, דמעכבי אהדדי אם אבד קודם שחיטה - או לפני תנופה למאן דאמר דעושה זיקה, דלמאן דאמר עושה זיקה אם אבד לחם אחד נראה דאף דאין תנופה עושה זיקה לחם ללחם, אבל אם אבד לחם אחד אבדו הכבשים (מנחות מ"ו). וממילא אבד גם הלחם השני - אבל לפני הזיקה אין הלחם מעכב אהדדי, שאם חסר אחד ישלים ממקום אחר כמו במנחות.

ד

והגדר בזה נראה לי לפרש על פי הסוגיה במנחות ח':

גופא: חביתי כהן גדול: רבי יוחנן אמר: אינה קדושה לחצאין. ור' אלעזר אמר: מתוך שקרבה לחצאין קדושה לחצאין...
ומי א"ר יוחנן הכי? והא איתמר: הפריש חצי עשרון ודעתו להוסיף: רב אמר: אינו קדוש. ור' יוחנן אמר: קדוש. ואם איתא, לילף מחביתין? ... דעתו להוסיף שאני.

והנה לדעת ר' יוחנן דמנחות קדשי לחצאין לכתחילה, גם אם הייתה המנחה שלמה ולאחר זמן חסר קצת לא נגרע הקדושה מהנשאר יותר מאם לא היה הנחסר קדוש מעולם, והוא פשוט.

וכן בשתי הלחם, דנראה לי דאפילו רב מודי דקדוש לחצאין. שהרי האפייה של כל לחם היה בפני עצמו, והתנור מקדש, ועיין מנחות י"ד: "הכתוב עשאן גוף אחד

והכתוב עשאוני שני גופיני. גוף אחד - דמעכבי אהדדי, שני גופיני - דאמר רחמנא: הא לחודה עבידא והא לחודה עבידא". ועייני בתוספות שם דבשתי הלחם עסקיני, ולחם הפנים ילפי הימנה, ולרש"י צריך לומר להפך עייני שם. ובאמת בלאו הכי מוכרחיני לומר כן, שהרי אפילו לר' יוחני, אימתי מתקדש לחצאיני? - דווקא כשדעתו להוסיף. ולכאורה רצונו לומר שדעתו להוסיף בכלי זה, אבל דעתו להוסיף בכלי שרת אחר לא. וראיה לזה, שהרי על מה שחלוק מחביתין משני "דעתו להוסיף שאני", ובחביתין הרי "לחצאיני" דאמריני רצונו לומר שמקדש בבת אחת חציו בכלי שרת זה וחציו בכלי שרת אחר, עייני שם בפירוש רש"י (סוף ז').

ובזה יש לתרץ במה שהקשו תוספות ריש שתי הלחם (מנחות צ"ד. ד"ה וכשהוא רודן):

וכשהוא רודן נותני בדפוס - הן הקערות של שולחן... ותימה, הא דפליגי לקמן (דף צ"ה:) באפיייתן אי דחיא שבת, דלמאן דאמר תנור מקדש דחיא שבת משום דאי אפי לה מאתמול איפסלא לה בלינה, ולמאן דאמר אין תנור מקדש לא דחיא, הא בין למר ובין למר קערות נתקדשו [פירוש: אפילו למאן דאמר תנור אינו מקדש, והרי על כל פנים הקערה שהיא כלי שרת מקדשת וייפסל הלחם בלינה]...

ולפי זה פשוט, דהרי את לחם הפנים אפו בתנור שניים שניים כדתניני התם, ודעתן למלאות באותו הכלי, אבל כשמישים אחד על קערה הרי אין דעתו להשלים.

אולם לפי זה מסתבר לומר גם זה, שרק אם דעתו להוסיף בכלי זה כשהקודם בתוכו, אבל כשכבר הוצא מתוכו מה לי הוא מה לי כלי אחר. וע"כ צריך לומר דגם לר' יוחני הטעם כמו שכתבתי, ואפילו הכי אין לומר דהקערה גרמא, דהא דילפי דהווי לחם זה בתרי גופיני הוא לגבי אפיה, ועוד דבאפיה אפו שניים שניים. ועל כל פנים יוצא לנו שמה שמתקדש לחצאיני נשאר בקדושתו גם אם נתקדש עם חצי אחר ונחסר. כן נראה.

ה

ויש עוד לעייני בזה ממה שכתב הרמב"ם שם להלן באותה הלכה: "שחט אחד לשמו יקח לו זוג", והוא נמי מהתוספתא הנ"ל (פ"ה ה"א). ופירש בכסף משנה שרצונו לומר שאם מת השני לאחר השחיטה גם כן יביא זוג לראשון. ושם הרי לא ייתכן לומר משום דפסקיני דאין בעלי חיים נדחים, דהרי כבר שחוט הוא.

וצריך לומר גם הכא דאין כאן כלל גדר של דיחוי וכנ"ל. והא דאמריני דהכבשים מעכבין זה את זה הוא שאחד לבדו אינו קרבן, ולא כמו תמידין שאין מעכבין המוספים. אבל כמו שזה פשיטא שיכול להפריש זה אחר זה, כן לדעת הר"מ יכול לשחוט זה שלא בפני זה. והא דאמריני בפ"ד דתוספתא דמנחות ה"ז "שתי הלחם

שחסרו עד שלא נזרק דמן של כבשים פסולין", היינו לאחר שחיטה, או לאחר תנופה למאן דאמר דעושה זיקה (אולם קשה לי למאן דאמר זה ממה שכתב שם בתוספתא פ"ה ה"א "נשחטו שניהם שלא לשמן, יביא שנים כתחילה ויניף הלחם עמהם", והרי כבר הוזקקו בתנופה), דאם אבד אחד אבדו הכבשים ואבדו הכבשים אבד כל הלחם, ולהכי אין יכולים להשלים. ואי לאחר השחיטה פשוט דלמה שיוסיפו יחסר קדושת השחיטה.

אבל על פירוש הר"מ קשה לי, דהרי כיוון שהוזקקו עוד בתנופה אם אבד הכבש אבד הלחם ואבד הכבש הנשאר. וצריך לומר לדעת הר"מ דדווקא שחיטה או תנופה של שניהם, אבל של כבש אחד אינה עושה זיקה. אבל במנחות (ט"ז.) מפורש דשחט כבש אחד במחשבת זמן הווי הלחם פיגול ולר"מ חייב כרת. ושמע מינה דבשחיטת אחד סגי לקדש וצ"ע.

ובאמת בלאו הכי קשה לי: אמאי השני כשר? הא הלחם נפסל, ואבד הלחם אבדו הכבשים! וכן קשה לי על המשנה במנחות (שם ט"ו.) "השוחט... לאכול את הלחם למחר, הלחם מפוגל והכבשים אינן מפוגלין", אמאי הלחם פסול והכבשים כשרים, והרי הווי חסר הלחם. ושם איכא למימר דבאמת פסול ורק כרת דפיגול לא הווי, אבל הכא מפורש ברמב"ם דכשר. ואכמ"ל.

אולם בגוף התוספתא שם ראיתי מוגה (דפוס ראם) דצריך לומר "שחט את אחד מהם שלא לשמו יקחו זוג לשני", ורצונו לומר "ייקח זוג לשני שנשאר", ולפי זה ניחא הכול. אבל קשה לשבש גם דתוספתא וגם דר"מ. והגהה זו איני יודע מקורה מהו.

ו

ובעיקר גדר דיחוי בלחם הפנים ושתי הלחם לכאורה יש לעיין, דלא שייך דיחוי אלא בעבודות, אבל באכילה לדעת התוספות בבבא מציעא (נ"ג: ד"ה לא פלוג) דאין דיחוי, אין דיחוי גם קודם שקרבו המתירין. ובמנחות נדחה הקומץ שהוא ממנו, מה שלא שייך בשתי הלחם ולחם הפנים, ועיין בשיטה מקובצת זבחים (ס"א. אות יא) דנראה כן. ויש לעיין לפי זה אמאי אמרינן ביומא שם דגם בשעיר המשתלח שייך דיחוי, הא אין בו עבודות.

ואיכא למימר דבאמת זהו מה שהוצרכו לומר קרא ד"יעמד ח"י". ועיין שם בתוספות שתמהו בזה, ועל תירוצם צ"ע לעניות דעתי, דאם כן אדרבה, נביא מכאן קושיה על ר' יוחנן ולא על רב בעיקר המחלוקת אם בעלי חיים נדחים. ולפי מה שכתבתי ייתכן דבעי קרא שנדחה וצ"ע.

ז

עוד יש לעיין בזה ממשנה בנגעים פי"ד מ"ה "נשפך הדם תמות המשתלחת, מתה המשתלחת ישפך הדם", הרי שלא מהני שיביא אחרת. אבל באמת אין נראה דשם שייך הגדר של דיחוי. חדא, דלא מצינו פסול מן התורה אלא בקודשים. אולם בזה יש לי עוד לדון הרבה ואכ"מ. אבל נראה שרק בדם שייך שנדחה, כיוון ששעה אחת לא היה ראוי בטל הזיקה בין הדם לשחיטה, דגם הוא מחלקי הטהרה, אבל על המשתלחת אפילו אם נדחתה מהלקיחה הראשונה ייחשב עכשיו לקיחה חדשה. ולא דמי לקודשים דהכול בא מכוח קדושה ראשונה, ואי אפשר להאריך עוד.

ולכאורה נראה בפשטות דכיוון דאסורה בהנאה, קידושין נ"ז, כמו שאינה ראויה לשילוח למצורע אחר, כן אינה ראויה ללקיחה שנייה של מצורע זה. והא דקודם שחיטה אם מת אחד מזווגים לו אחר, עיין בתורת כוהנים פרק א ב, משום דאזלי למאן דאמר (בגמרא קידושין שם) בשחיטה נאסרת. וכן נראה מהראב"ד שם (פרשה א אות י) במה שכתב בדין דיכול לשנות ממצורע אחד לשני שהוא משום דלא נאסר בלקיחה. (ולפי זה יהיה הדין כן בנצטרע ושחט אחת ונצטרע שוב ונטהר דהדין הוא דמביא קרבן אחד על שניהם, אבל הכא אין המשתלחת ראויה ואכמ"ל.) אולם בתורת כוהנים ממעט כל זה מקרא, עיין שם ובגרסת הגר"א. וצ"ע ממה שכתבתי אמאי בעי קרא. ואכמ"ל יותר.

האוכל חלב בזמן הזה

א. דין "האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור"

בגמרא יומא דף פ'.

אמר ר' אמר ר' אלעזר: האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבא ב"ד אחר וירבה בשיעורין.

מאי ירבה בשיעורין? אי נימא דמחייבי קרבן אכזית קטן, והתניא: 'אשר לא תעשינה בשגגה ואשם' - השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו, לא שב מידיעתו אין מביא קרבן על שגגתו! אלא דלא מחייבי קרבן עד דאיכא כזית גדול.

וברש"י:

והתניא - כלומר: וכי אתי ב"ד ומחדש הלכה, מי מחייב האי דאכל קודם שנתחדשה הלכה? והא האידנא לאו שב מידיעתו הוא, דאי נמי הוה ידע דחלב הוא הוה אכיל ליה! דהא השתא קים לן דלא חייבה תורה אלא על כזית איגורי...

אלא דלא מחייבי קרבן עד דאיכא כזית גדול - והכי קאמר: האוכל כזית בינוני אל יכתוב 'מחויבני חטאת' אלא יכתוב 'כזית בינוני אכלתי', שמא יבא ב"ד ויפטרנו מקרבן ונמצא מביא חולין לעזרה.

ויש לעיין: למה לא הביאו הפוסקים דין זה? וביותר שדין מי שנתחייב חטאת בזמן הזה מובא בשו"ע בשני מקומות:

א. באורח חיים סימן של"ד סכ"ו כתב הרמ"א: "ויתן במקום חטאת י"ח פשוטים לצדקה". וכתב המשנה ברורה שם אות פ וזה לשונו:

וטעם לשיעור זה שכתבו הפוסקים הוא מפני שזה היה פחות שבכבשים או שבעזים באותו העת, ולכך צריך ליתן שיעור זה לצדקה. שהרי כשהיה בית המקדש קיים היה חייב להביא חטאת מאלו המינים אם עשה מלאכה דאורייתא, ולא יהי חוטא נשכר. ויזהר שלא יאמר שנותן זה עבור חטאת, רק שיאמר שבמקום חטאת נותן זה לצדקה. וכתבו הספרים שמהנכון שיאמר פרשת חטאת ויבין אופן הקרבתה, וכבר אמרו חז"ל: 'כל העוסק בתורת חטאת כאלו הקריב חטאת'.

ב. ביורה דעה סימן קפ"ה סעיף ד: "היה משמש עם הטהורה ואמרה לו 'נטמאתי' ופירש מיד חייב כרת" וכו'. וכתב הרמ"א שם:

ואם פירש ממנה בקושי ובשוגג, שלא ידע שאסור לפרוש ממנה, יתענה מ' יום... ואם לא יוכל להתענות יפדה כל יום בממון שיתן לצדקה כפי ערך ממון שיש לו, כי עשיר יתן יותר קצת מעני...

ב. דין האוכל חלב וכו' הוא רק למאן דאמר שיעורים לאו הלכה למשה מסיני, ולכן לא הובא בפוסקים

ויש לתרץ לפי מה שנראה מהירושלמי חגיגה פ"א ה"ב:

א"ר יוסי בי רבי בון: רבי יוחנן כדעתיה ורבי הושעיה כדעתיה. רבי יוחנן כדעתיה, דרבי יוחנן דו אמר 'כל השיעורין הלכה למשה מסיני' הוי דו אמר 'מעה כסף ושתי כסף דבר תורה' - שאמרו (חגיגה פ"א מ"ב) 'הראייה שתי כסף והחגיגה מעה כסף' וכו'. רבי הושעיה כדעתיה, דרבי הושעיה דו אמר 'האוכל איסור בזמן הזה צריך לשנות לפניו את השיעורין שמא יעמוד ב"ד אחר וישנה עליו את השיעורים ויהא יודע מאי זו שיעור אכל' הוי דו אמר 'ראייה כל שהיא, חכמים הם שאמרו מעה כסף ושתי כסף'.

ומעתה יש לומר, שכיוון שכל הפוסקים פסקו ששיעורים הלכה למשה מסיני, תו אין צריך לרשום, שהרי בוודאי לא ישתנו השיעורים.

ג. בביאור שיטת המאן דאמר ששיעורים הם מתקנת חכמים

והנה צריך להבין דברי הירושלמי שיש מאן דאמר הסובר ששיעורים אינם אלא תקנת חכמים. שלכאורה הדבר תמוה: אם מן התורה אין שיעור, איך אמרו חכמים שחייבין רק על שיעור? וכי באו להקל על דברי תורה?

וכל שכן לדעת ריש לקיש, הסובר שחצי שיעור מותר מן התורה לגמרי (יומא ע"ג:), והרי אין כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה! ואף אם נאמר שריש לקיש סובר בזה כר' יוחנן, ששיעורים הלכה למשה מסיני ולכן מותר מן התורה, ולר' יוחנן הסובר שחצי שיעור אסור מן התורה רק פטור מקרבן, וזהו עקירת דבר מן התורה בשב ואל תעשה, עדיין קשה: חדא - מה ראו חכמים על כך לפטור ממלקות וקרבתן מי שמחויב מלקות וקרבתן? ועוד: והרי שם בירושלמי מבואר שגם שיעורי כזית מן המת, כזית מן הנבלה וכעדשה מן השרץ, חכמים הם שנתנו אותם, ונמצא שחכמים עקרו דבר מן התורה בקום ועשה, שהתירו לאכול תרומה בטומאה אם נגע אדם בפחות מכזית מן המת, שמותר לו לכתחילה להיכנס למקדש ולאכול קודש ותרומה. ואיך התירו איסור דאורייתא בקום ועשה? וגם מה ראו להקל בטומאה, והרי מצינו שהחמירו בטומאה ואמרו (פסחים צ"ב.) "טבול יום לא יכנס במחנה לוי", וגם עוד הרבה מעלות כמבואר בפ"ג דחגיגה.

ולכן נראה שמה שסובר כי חכמים תיקנו, הכוונה כמו שכתוב שם בקרבן העדה וזה לשונו:

א"ר יונה: והלא כל השיעורין חכמים הן שנתנו, ולא דאורייתא הן, אלא שהתורה נתנה לחכמים רשות לעשות שיעורין.

והכוונה היא כמו שמצינו לגבי הלכות שבת ברשב"ם בבא בתרא דף נ"ה: ד"ה ספק ביאה וזה לשונו: "במסכת שבת תנן 'המוציא אוכלין חייב בגרוגרת', דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, ולא חשיבא הוצאת דבר מאכל חשוב בפחות מגרוגרת". הרי שלא פירש ששיעורי שבת הם הלכה למשה מסיני. ובע"כ שמה שאמרו (סוכה ה'): "שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני", היינו "שיעורין" למצוות ואיסורים אחרים, ולא בדיני שבת.

ונראה שמה שהכריח את הרשב"ם לפרש כן, שהיה קשה לו: אם שיעורים בשבת הלכה למשה מסיני, איך מצינו שהשיעורים משתנים, שיש דבר שראובן חייב עליו ושמעון פטור, וכן ראובן עצמו פעמים חייב ופעמים פטור? וכמו ששנינו (שבת פ"י מ"א) "המצניע לזרע ולדוגמא ולרפואה והוציאו בשבת חייב בכל שהוא, וכל אדם אין חייב עליו אלא כשיעור". וכן המצניע עצמו, כשחזר והכניסו פטור על כל שהוא וחייב רק על כשיעורו (שם). ואם שיעורים הלכה למשה מסיני, איך משתנים השיעורים בין אדם לאדם ובין הוצאה להכנסה?

אלא ע"כ שמן התורה אין שיעורים במלאכת שבת כלל, ורק מחמת מלאכת מחשבת משערין, וכל שאין לו חשיבות פטור. כיוון שבשבת כתיב מלאכת מחשבת, ולכן תלוי הדבר בכל איש, ובאיזה שכל שבאופן זה יש לחפץ חשיבות כל שהוא - חייבין עליו. ולכן המצניע שמחשיבו - חייב בכל שהוא באותה שעה שמחשיבו. ומטעם זה אמרו (שבת ק"ג.) שהחורש כל שהוא חייב משום שחזי לביזרא דקרא [רש"י: "לזרוע בתוכה נימא של דלעת. ואף על גב דשנינו (דף צ':) לענין הוצאת זרע 'דלועין - שנים', שאין אדם טורח בנימא אחת, הני מילי הוצאה, דכי מפיך - תרתי מפיך כי הדדי, שאינו זורע אחת לבדה. אבל לענין חרישה, כל גומא וגומא באפי נפשה עביד לה"]. ולפי זה בוודאי שיעורי שבת משתנים מדור לדור, שבכל דור רגילים להשתמש באיזה דבר שיעודו נקבע כפי ההשתמשות.

ומעתה מי שסובר שכל השיעורים חכמים תיקנו, היינו שמן התורה כל איסור ומצווה יש לו שיעור, אבל כמה השיעור לא אמרו למשה מסיני, אלא שיש לשער על פי חכמה מה חשיבות כל דבר ודבר, ולא רק בשבת. ויש נפקא מינה בין שיעורי שבת לשיעורים לדברים אחרים. שבשבת כיוון שכתוב מלאכת מחשבת, תלוי הדבר בכל אדם ואדם ובכל מקרה ומקרה.¹ אבל במצוות אחרות יש לקבוע מה נחשב

1 יש לעיין מהגמרא שבת צ"ב. - צ"ב: שהמוציא משוי על ראשו בשבת פטור משום שנחשב כלאחר יד ואינו מלאכת מחשבת, ואפילו אנשי הוצל, שרגילים להוציא משא על ראשם, בטלה דעתם. וקשה: מאי שנא מהמצניע, שאין אומרים 'בטלה דעתו'?

שיעור לכל אדם, ואין זה תלוי בכל אדם ואדם, שאף אם אדם זה מחשיבו, מכל מקום כל שאינו חשוב לשאר בני אדם יש לומר 'בטלה דעתו אצל כל אדם'.

ד. בביאור הברייתא "הצנועין מושכין את ידיהן"

והנה, על מה שאמרו בגמרא (יומא ל"ט). שכל זמן ששמעון הצדיק היה כוהן גדול "נשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן שמגיעו כזית, יש אוכלו ושבע ויש אוכלו ומותר", ומשמת שמעון הצדיק "נשתלחה מאירה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן מגיעו כפול", ו"הצנועין מושכין את ידיהן", כתבו בתוספות ישנים שם ד"ה שמגיעו וזה לשונם:

שמגיעו כפול הצנועין מושכין ידיהם - אומר רבי דוקא מגיעו כפול, אבל בכזית לא היו מושכין ידיהם כי דימו לקיים מצות אכילה. אבל כאן לא היה מצות אכילה לגמרי, כיון שאין שם אלא כפול ולא היו שביעין. וא"ת: היכא דמגיעו כפול ושביעין, כדאמרינן בריש פסחים (דף ג'), איך מקיימא מצות אכילה? יש לומר דלא בעי כזית לגמרי, אלא כזית עדיף וחשיבא אכילה, ולכולם לא היו יכולים לחלק בשוה.

ודבריהם סתומים וצריכים ביאור. ונראה לענ"ד שזה שחילקו התוספות וכתבו שהצנועין משכו ידיהם רק בשלא הגיע להם כזית, דייקו כן מהגמרא: "וכל כהן שמגיעו כפול הצנועין מושכין את ידיהן" (שהוא נוסח התוספות ישנים שם, ודלא כנוסח "מגיעו" שלפנינו), משמע שכשהיה מגיע לצנועין כזית לא משכו ידיהם, והטעם - שדימו לקיים המצווה, ולכן אף שלא שבעו מכזית, מכל מקום אכלו למצווה. אבל בפול אין כאן קיום מצווה לגמרי.

ובשו"ת בית הלוי ח"א סימן ב ד"ה אמנם (הראשון, עמ' ז) כתב בביאור כוונתם שהמצווה לאכול את לחם הפנים אינה מצווה על הכוהן, שכל כוהן מצווה לאכול לחם הפנים כמו אכילת מצה, אלא המצווה היא בחפצא, שהלחם הפנים צריך להיאכל על ידי כוהנים, ולכן מתקיים גם על ידי אכילה פחות מכזית. עיי"ש.

ונראה שאף שזהו גדר המצווה, מכל מקום אין הכרח לומר שמצווה אחת יש שייאכל כל לחם הפנים, שאם כן יוצא חידוש שאם נאבד משהו מלחם הפנים תו לא יוכלו לקיים מצוות אכילת לחם הפנים, ויהיו יושבים ובטלים זולת מכוח האיסור

וצריך לחלק בין שיעור המלאכה לבין דרך המלאכה. שבשיעור כיוון שלא נתפרש שיעורי שבת בתורה ולא בהלכה למשה מסיני, בזה הולכין אחר כל אדם לפי מחשבתו. אבל בדרך איך לעשות המלאכה הולכין אחר רוב בני אדם ואדם אחד בטלה דעתו. וטעם הדבר, שהמצניע יש לו עניין וצורך לשיעור הזה, שרוצה להראותו לדוגמא או לזריעה או לרפואה. אבל המוציא על ראשו, אין לו סיבה מיוחדת להוציא על ראשו, באופן אחר משאר בני אדם, ולכן אומרים 'בטלה דעתו'.

"לא תותירו ממנו" - שאסור להותיר - אבל מצווה אין מכל מקום, ולא מסתבר לומר כן. וכן מצוות אכילת תרומה, שמסתבר בוודאי שגם כן גדר המצווה הוא שהתרומה תיאכל, ולא שכוהן מצווה לאכול בתרומה, ומכל מקום לא שמענו שאם נאבד משהו תרומה תו אין מצווה לאכול שאר התרומה.

אלא נראה שהמצווה היא שכל כזית שבלחם הפנים מצוותו שייאכל. והנה, אם שני כוהנים אכלו כזית אחד, המצווה נתקיימה על ידי שניהם, וכל אחד קיים חלק מהמצווה. ומעתה יש לומר שהצנועים כשהגיע להם כזית לא משכו ידיהם, שהרי כל המצווה תתקיים על ידם. אבל בזמן שהגיעם כפול, שכל המצווה לא תתקיים על ידם גם אם יאכלו הפול, ורק חלק מהמצווה יתקיים על ידם, לכן משכו ידיהם.

וטעם הדבר: שהאוכל פחות מכזית אין כאן אכילה כלל, ולכן גם אם יאכלו שני כוהנים ניתן לומר שלא נתקיימה המצווה בחפצא, שאף שנאכל כל הכזית, מכל מקום כיוון שאינו נחשב אכילה, שאין לזה חשיבות, הרי זה כנתבער שלא על ידי אכילה. אכן, במקום שהיה נס - בזמן שמעון הצדיק ששבעו גם מאכילת פול - נחשב אכילה, ומכל מקום השיעור של המצווה - שהוא הלכה למשה מסיני - אינו משתנה, ואין הולכין אחר הטעם. בזה קיימו לכל הפחות חלק מהמצווה, וזה כוונת התוספות ישנים באמרם "דלא בעי כזית לגמרי", וזה אפילו בזמן ששבעו, אבל בזמן שלא שבעו אפשר שלא נתקיים המצווה כלל.

והנה לפי מה שהעלינו שדווקא בשבת - שנאמר בה מלאכת מחשבת - אין אומרים 'בטלה דעתו', ואפילו אם חשוב רק לאדם אחד (ולכן חייב המצניע), מה שאין כן בשאר שיעורים, אם כן הכי נמי דרק בשבעו - שכל כוהן שהיה אוכל היה שבע - נחשב כאכילה, אבל בזמן שלא שבעו לא מהני, ואף שאדם זה שבע אומרים 'בטלה דעתו'. וזה דלא כסברת ה"ט"ז (או"ח סימן ר"י סק"א) לגבי י"ש שאין בו שיעור רביעית בכדי אכילת פרס.

ה. למאן דאמר שיעורים לאו הלכה למשה מסיני יכול בית דין אחר לחלוק בשיעורים

נחזור לנידון דין. דלפי מה שכתבתי למעלה נראה שלמאן דאמר שיעורים הלכה למשה מסיני אין צריך לרשום, שבוודאי לא ישתנה, כמו שכתב הרמב"ם (בהקדמה לפירוש המשניות) שכל שיש הלכה למשה מסיני לא תיתכן מחלוקת. אבל דבר שאין הלכה למשה מסיני, רק שמסר הכתוב לחכמים בחכמתם, בזה ייתכן שיקום בית דין ויבין שטעו הראשונים בחכמה ושיעור האכילה אחר הוא, ובזה יכולים לחלוק על חכמים ובית דין הראשונים. וכמו שכתב הרמב"ם פ"ב ה"א מממרים, שבית דין שדנו באחת מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, יכול בית דין אחר לחלוק עליהם. ונראה שהוא הדין שיכול לחלוק על בית דין הראשונים בדבר התלוי בחכמה.

ו. מדוע כתב ר' ישמעאל על פנקסו "אני קראתי והטתי" אף על פי שאין שיעור להטיה

אכן אכתי קשה שאמרו במסכת שבת (י"ב:):

א"ר ישמעאל: אני אקרא ולא אטה. פעם אחת... ר' נתן אומר: קרא והטה, וכתב על פנקסו: אני קראתי והטתי, וכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה.

הרי שכתב על פנקסו גם בדבר שאין בו שיעור, ואין לחוש שמא בית דין אחר ישנה השיעורים, ואף על פי כן כתבו. ומזה לכאורה מוכח שגם על עיקר חיוב החטאת יש לרשום, וקשה על הירושלמי והפוסקים. ולומר שיש חשש שמא בית דין אחר ישנה ויאמר שיש שיעור להטיה, ולא כמו שסוברים עתה שהמבעיר חייב בכל שהוא, גם כן קשה, שאם כן היה צריך לרשום כמה הטה כדי לדעת השיעור של הבערה.

ויש לדחוק ולומר שכיוון שהטה כדי לקרות, היינו שיעורו שרשם. אבל אין נראה שמזה יש ללמוד גודל ההטיה.

ויותר נראה שלכן רשם, משום שיש חשש שיקום בית דין אחר ויאמר שאין חייבים קרבן על הבערה, וכמאן דאמר (שבת ע'). "הבערה ללאו יצאת". ועיין שאגת אריה סימן ע"א שהוכיח מר' ישמעאל שסובר "לחלק יצאת".

ז. ביאור דברי הגמרא שאם יבוא בית דין אחר ויחייב על כזית קטן לא יתחייב מי שאכל קודם לכן כזית קטן

והנה המשנה למלך פ"ב ה"ב מהלכות שגגות נתקשה בדברי הגמרא ביומא, שאמרו שאם בית דין יאמרו שחייבים על שיעור קטן מכל מקום לא יתחייב האוכל בזמן הזה פחות מכשיעור קרבן כיוון שאינו שב מידיעתו, שהרי גם אם היה יודע שאוכל חלב לא היה נמנע, כיוון שלדעתו אוכל פחות משיעור. והקשה המשנה למלך: מה סברה יש בזה להגדירו כאינו שב מידיעתו? שהרי זה כעושה מלאכה בשבת ושכח ששבת היום, וגם שכח שמלאכה זו אסורה בשבת. וכי נאמר שאינו שב מידיעתו, כי גם לו ידע ששבת היום לא היה שב כיוון שאינו יודע שמלאכה זו אסורה? אלא אומרים שגם זה שב מידיעתו, שאילו ידע שתי הידיעות - גם שהיום שבת וגם שמלאכה זו אסורה בשבת - לא היה עושה מלאכה. ולא אמרו "אינו שב מידיעתו" אלא באדם שאוכל במזיד חלב, ופעם אחת שגג ודימה שאינו חלב, שאינו מביא, שגם אם ידע לא היה שב מידיעתו. ואם כן, באוכל חלב בזמן הזה פחות מכשיעור נמי שב מידיעתו הוא, שאילו ידע האמת שזה חלב, ושהשיעור הוא פחות ממה שדנים היום, לא היה אוכל. ולמה פטור מקרבן?

ותירץ המשנה למלך שהטעם שפטור על אי-ידיעת השיעור הנכון הוא משום שטעה מחמת פסק בית דין שפסקו שיעורים, והתולה בדעת בית דין פטור.

אכן קשה: להלכה, שקיימא לן שיחיד התולה בדעת בית דין חייב קרבן, ורק בעשו רוב ישראל על פי בית דין חייב, למה יפטור - והרי לא עשו רוב ישראל דבר זה, לאכול חלב פחות מכשיעור?

ותירץ המשנה למלך, שזה שצריך שיעשו רוב הקהל על פי בית דין היינו דווקא בפסק שלא נתפשט בכל ישראל,

אבל דבר שנתפשט בכל ישראל, והחכמים ראשונים גם אחרונים סבירא להו הכי, אף שיבנה בהמ"ק ותתחדש הלכה באופן אחר, פשיטא שכל מי שעשה על פיהם פטור, ואין צריך בדבר זה לתנאים שהזכיר רבינו למי שעשה על פי הוראת בית דין.

אכן אכתי יש לעיין: מהיכן ידעינן סברה זו, שכל שנתפשט בכל ישראל כמה דורות אין היחיד חייב?

ומדברי השערי יושר שער הספיקות פ"ב ד"ה עוד יש ללמוד שיש כאן פטור של אונס, שכיוון שבית דין פסקו נחשב לאונס.

שכן השערי יושר הביא מה שהקשה בשב שמעתתא שמעתא א פ"ג מהגמרא יבמות דף פ'. "אכל חלב מבן שתיים עשרה ויום אחד עד בן שמנה עשרה, ונולדו בו סימני סריס, ולאחר מכאן הביא שתי שערות. רב אמר: נעשה סריס למפרע", ונתגלה שהיה גדול, שסריס נעשה גדול בשנים בלי סימנים. ופירשו בתוספות שחייב מלקות.

הקשה השב שמעתתא: לרמב"ם, הסובר שספק איסור תורה לחומרא רק מדרבנן, אבל מן התורה ספק איסור מותר, למה לוקה? וגם אם הרמב"ם מפרש כן לגבי חטאת קשה: למה יתחייב חטאת כשנודע לו שנעשה גדול למפרע? מכל מקום אנוס הוא, ואינו מביא קרבן!

ותירץ השב שמעתתא: כיוון שרבנן אסרו ספק איסור דאורייתא, לא נחשב תו כאונס אלא כשוגג. וראיה לדבר מבא על אשתו סמוך לווסתה וראתה דם, שמביא קרבן חטאת, ואילו בא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה פטור, שאנוס הוא (שבועות י"ח). והרי קיימא לן שווסתות דרבנן (נידה ט"ו. - ט"ז.), וקשה: אם כן גם בשעת וסת יפטור, שמן התורה אנוס הוא? אלא ע"כ שכל שמדרבנן אסור שוב אינו נחשב כאונס אלא כשוגג.

ועל זה השיג השערי יושר מגמרא דידן ביומא, שבאוכל חצי שיעור חלב פטור מקרבן אף אם יבוא בית דין ויחייב קרבן גם על שיעור קטן, הרי שאף שחצי שיעור

אסור מן התורה מכל מקום נחשב אנוס, כיוון שעל חצי שיעור אין איסור חלב רק איסור חצי שיעור, ואם כן קל וחומר: אם איסור דאורייתא על חצי אינו מוציאו מכלל אנוס, כל שכן איסור דרבנן!!

ומזה חזינן שסובר כי האוכל חלב בזמן הזה פחות מכשיעור ובאו בית דין אחר וחייבו קרבן על שיעור קטן, שפטור הוא מטעם אנוס דומיא דמה שפטור ספק קטן ספק גדול, ולא מחמת הפטור הרגיל של תולה בדעת ב"ד - דאם כן מה ראייתו מאוכל חצי שיעור חלב לאוכל חלב והוא ספק קטן ספק גדול? שבוודאי יש לחלק שאנוס לא נחשב כל שמדרבנן אומרים לו שאסור לעשות כן. ואילו תולה בדעת בית דין פטור מטעם אחר, שכאילו הבית דין צריכים כפרה, שהם החוטאים, גם בשיש איסור דרבנן - או אפילו איסור דאורייתא - של חצי שיעור, מכל מקום עיקר האיסור תולה בדעת בית דין.

ועוד: שאילו טעם הפטור היה הדין הרגיל של תולה בדעת בית דין, בוודאי שאין דין זה מטעם אנוס, שאם מטעם אנוס, מאי נפקא מינה אם עשו רוב ישראל על פיהם - שאז פטורים היחידים - או שעשו מיעוט הקהל על פיהם? והרי אם נחשב אנוס מה שעושה על דעת בית דין, מאי נפקא מינה אם עשו רבים או יחידים?

אלא ע"כ שסברת המשנה למלך שכל שפשטה ההוראה בכל ישראל פטור גם יחיד זהו מצד אנוס, ומה שכל יחיד שתולה בבית דין חייב, ואינו נחשב אנוס, ייתכן שכיוון שלא פשטה ההוראה היה לו לברר את ההלכה שמא טעו, אבל כשפשט בכל ישראל אין לאדם לחשוש שמא טעו, ולכן גם אם טעו הרי הוא אנוס.

ח. הסבר אחר מדוע האוכל פחות מכשיעור ובא בית דין אחר וחייב על כזית קטן נחשב אנוס

ולוא דברי המשנה למלך יש לומר שלכן נחשב אנוס האוכל פחות מכשיעור, ואילו כל התולה בדעת בית דין אינו נחשב אנוס, שהרי יחיד התולה בדעת בית דין חייב. שאפשר שיש לחלק, שאם הורו בית דין הגדול, ובית דין הגדול קיים, שניתן לחכם לבוא לפניהם ולהוכיח טעותם, ואז היו חוזרים בהם, זה לא נחשב אנוס. אבל בזמן הזה אין אפשרות לחכם לבוא לבית דין הגדול ולהוכיח שטעו בשיעורם, וכל שלא ניתן להוכיח הרי הוא אנוס.

והנה בהורו בית דין שהחלב מותר, וידע תלמיד אחד שטעו והלך ועשה על פיהם, הרי זה חייב. וכמו שפסק הרמב"ם פ"ג משגגות ה"ה:

כיצד? הורו ב"ד לאכול חלב הקיבה כולו, וידע אחד מן הקהל שטעו, ושחלב הקיבה אסור, ואכלו מפני הוראתן, שהיה עולה על דעתן שמצווה לשמוע מבית דין אף ע"פ שהם טועים, הרי זה האוכל חייב חטאת קבועה על אכילתו וכו'. במה דברים אמורים? כשהיה זה שידע שטעו חכם או תלמיד שהגיע

להוראה, אבל אם היה עם הארץ הרי זה פטור, שאין ידיעתו באיסורין ידיעה ודאית, ומצטרף לכל השוגגים על פיהם.

ומעתה יש לומר שבזמן הזה אין לנו תלמיד שיש לו ידיעה ודאית ויכול להוכיח לבית דין שטעו, אף אם טעו, ולכן נחשב האוכל אנוס ולא שוגג. אבל בזמן שהיו בית דין הגדול לא נחשב אנוס, כיוון שייתכן שיש תלמיד שידע באותה שעה שטעו.

שגדר ההבדל בין שוגג לאנוס כך הוא: שוגג - אף שמותר לו באותה שעה, כמו אישה שהלך בעלה למדינת הים והעידו עדים שמת ונישאת ובא בעלה, שחייבת בקרבן אף שמותר לסמוך על שני עדים (יבמות פ"י מ"א) - מכל מקום ניתן לברר האמת ולידע שהוא חי, אף שאין חייב לברר, ומכל מקום לא נחשב אנוס. אבל כל שבשעה שעשה עברה לא ניתן לברר הדבר, נחשב אנוס. ולכן הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה, זהו אנוס, שהרי לא ייתכן לידע עתידות. וכן שוחט בהמה קרבן פסח בשבת ערב פסח ונמצאה טרפה בבני מעיים, שלא ייתכן לדעת מה נעשה בבטן המלאה, נחשב אנוס (פסחים פ"ו מ"ו).

ואם כן גם אנו נאמר, שכל שייתכן שיש תלמיד אחד שיודע האמת ויכול לברר ולהוכיח לבית דין שטעו - נחשב שוגג. אבל בזמן הזה - שאף שיש מי שיודע שבת דין טעו מכל מקום אין בידו להוכיח בוודאות - נחשב אנוס.

ט. הבעיות בקושיות השערי יושר על השב שמעתתא

ובעיקר קושיית השערי יושר על השב שמעתתא אינו מובן כל כך. שהשערי יושר בעצמו כתב שם לבאר למה ברואה בשעת וסתה נחשב שוגג ולא אנוס, שאין הטעם משום איסור דרבנן אלא שבשעת וסתה היה לו לאסוקי אדעתיה שתראה בשעת תשמיש. והשתא לפי סברתו יש גם לתרץ למה ספק דאורייתא - אף שמותר מן התורה - מכל מקום אינו נחשב לאנוס, שהיה לו לאסוקי אדעתיה שיתברר שהוא גדול. ואדרבה, יותר יש לחשוש לספק איסור, שהחשש שקול, מאשר לחשוש לשעת וסתה. תדע, שהרי בשעת וסתה אינו אסור אלא מדרבנן גם להסוברים שספק דאורייתא מן התורה לחומרא, הרי שאינו בגדר ספק השקול, ואילו ספק איסור תורה אסור מן התורה להסוברים כן. ואם כן לא קשה קושייתו.

וגם יש לומר כדרך השב שמעתתא, שכל שרבנן אמרו לו לחשוש שוב אינו אנוס, אף שמותר מן התורה.

ומה שהקשה מאוכל חצי שיעור שנחשב לאנוס יש לחלק, שמה שאסרו חכמים סמוך לווסתה היינו שחששו שמא תראה, ולכן זה עצמו מוציאו מכלל אנוס. וכן מה שאסרו חכמים ספק דאורייתא נמי מהאי טעמא, שיש לחוש שמא יש כאן איסור,

ומוציאו מכלל אונס. אבל מה שאסרה תורה חצי שיעור אינו מחמת חשש שמא טועין בית דין והאמת היא שהשיעור קטן יותר, ולכן אינו מוציאו מכלל אונס.

י. תירוץ השערי יושר על קושיית השב שמעתתא והקושיות עליו

והשערי יושר עצמו תירץ קושיית השב שמעתתא בפ"ג ד"ה אמנם וז"ל:

והנה בקטן אוכל חלב, אף שהוא אינו מוזהר על זה, אבל ידוע לנו דלא ניחא לרחמנא שיאכל הקטן את החלב, דהרי אנו מוזהרים בלאו דלא תאכילום שלא נאכיל קטן מישראל מאכלות אסורות. והרי מזה אנו למדים דלענין עצם האיסור קטן וגדול שווים, רק דלא הזהירה רחמנא להקטן בעצמו, דלאו בן דעת הוא, ולא ישמע ויבין אזהרת התורה וכו'.
ובנידון דידן, בבן י"ח שאכל חלב והתרו בו ואח"כ נולדו בו סימני סריס שנעשה גדול למפרע, דאגלאי מילתא שבשעת אכילתו היה בן דעת גמור, וידע והבין דלא ניחא לרחמנא אכילתו, אף שהוא בעצמו לא ידע בשעת אכילתו שהוא בן דעת, אבל באמת היה בן דעת, וידע שעושה נגד רחמנא שהזהירה שלא יהנה גוף ישראל אפילו הקטנים מאכילת חלב, משום הכי חשוב מזיד [ולוקה].

ובעוניי לא זכיתי להבין עומק דבריו. שאם כוונתו לומר שגדול שטעה וחשב עצמו לקטן ואכל חלב לא ייתכן להגדירו כשוגג, שהרי כל עניינו של קטן שאין לו דעה, והרי האמת שלילד הזה היה דעת, ואם כן ידע האיסור, שהוא מבין, ואינו שוגג, וכל שכן שאינו אונס, אלא מזיד, אם כן מה לו להזכיר עניין האיסור להאכיל לקטן איסור בידיים מצד לא תאכילום?

וגם עצם הסברה שכתב שזה שקטן פטור הוא משום שאין בו דעה נראה שאינו כן. שהרי גם קטן בר דעת אינו חייב ואינו נענש, והטעם שגזרת הכתוב שצריך דווקא שנים וסימנים. וכבר כתבו האחרונים, החתם סופר (ש"ת חלק יורה דעה סימן קפ"ד ד"ה וכבר עוררני וסימן שי"ז ד"ה הנה זה) והמנחת חינוך (מצווה ל"ד ד"ה והנה הרהמ"ח, מצווה ל"ה ד"ה בין עכו"ם וכו', ומצווה ק"ד ד"ה אבל חילוק), שקטן בבן נח תלוי בהבנתו, וכל שהוא בר דעת נחשב גדול, שלא נאמרו שיעורים בבן נח, אבל בישראל השיעורים הם הלכה למשה מסיני. תדע, שיש דברים שמעשה קטן נחשב כעושה בדעת, כמו קטן שחקק קלפית אגוזים כדי למוד בו עפר שמקבל טומאה (חולין יב ע"ב), שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו; וכן קטן כשר לכתובת הגט לשמה כשגדול עומד על גביו ומלמדו (גטין כ"ב:); וכן מופלא יכול לידור ולהקדיש ולהפריש תרומות ומעשרות (ראה נזיר כ"ט:; ערכין ב', נידה מ"ו:), הרי שיש בו דעה, ומכל מקום אינו בר עונשין ובר קניין; וכן קטנה שיודעת לשמור גטה - שהיא פעוטות - מתגרשת (גטין ס"ה.), הרי שמבינה עניין גירושין ומשלחה ואינה חוזרת. אלא ע"כ שגזרת הכתוב הוא מה שצריך שנים וסימנים.

אלא ע"כ סברת השערי יושר שמזה שאסור להאכיל לקטן בידיים מוכח שגם קטן מוזהר במצוות, אלא שאינו מבין האזהרה, ולכן כל שמבין חייב. אבל אם כן חזרה קושיה מכל המקומות שהראינו שקטן יש בו דעה.

ועוד: שמזה שקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו (נידה מ"ו): מוכח שקטן אינו בכלל איסורים, שאילו היה בכלל איסורים היינו חייבין להפרישו, כמו שחייבין להפריש גדול שוגג או אפילו אנוס. וכמו שמצינו שכוהן ישן ומת עליו מת חייבין להקיצו, וכמו שנפסק ביורה דעה סימן שע"ב סעיף א ברמ"א, ולמה בקטן הלכה שאין מצווין להפרישו? ע"כ שקטן לא נצטווה כלל, ומה שאסור להאכילו הוא איסור על הגדולים, שכמו שהם אסורים כך אסור להאכיל לקטנים, ואינו איסור על הקטנים עצמם. וצ"ע.

יא. מדוע לא פירשו תוספות את סוגיית "אכל חלב מן י"ב" וכו' בשוגג, ולעניין

קרבן

ובתשובת חתם סופר יורה דעה סימן קנ"ה (הובאה בפתי תשובה סימן קפ"ה סק"ט) כתב שלכן לא פירשו תוספות לגבי אכל הבן י"ג חלב שמדובר בשוגג אלא פירשו במזיד, משום שעד בן כ' אין בית דין של מעלה מענישים, ונמצא שאינו חייב כרת, ולכן אינו מביא קרבן. אכן החתם סופר עצמו דחה הדברים וכתב שרק עונשים שהם לפי שעה - כמתי מדבר, שגזר הקב"ה שימותו במדבר - לא נגזרה על פחות מן כ', אבל כרת, שהוא קבוע בתורה, מתחייב בן י"ג.

אכן בפירוש המשניות סנהדרין פרק ארבע מיתות במשנה "הבא על הזכור" (פ"ז מ"ד) כתב הרמב"ם וז"ל: "אבל מפי השמועה למדנו שהקב"ה לא יעניש החייב כרת אלא לאחר עשרים שנה, ואין הפרש בין זכרים לנקבות". ומעתה קשה: איך ירש הרמב"ם? הרי אין חייב כרת?

וצריך לומר שאף שאין כרת מכל מקום קרבן יש, ואף שאין חייבין קרבן חטאת אלא בעברה שיש בה כרת, היינו לאפוקי עברה שאין בה עונש כרת, אבל כל שעל עברה זו חייבים כרת, אלא שאין נענשים פחות מכ', בזה לא נאמר שגם חטאת לא יתחייב.

יב. משיטת תוספות הנ"ל מוכח שהעובר עברת ספק ואחר כך נודע שהייתה עברה

חייב מלקות

ולשיטת התוספות, שהגמרא ביבמות באכל חלב מן י"ב עד י"ח והביא סימני סריס שרב סובר שנעשה גדול למפרע וחייב מלקות, חזינן שכל שעובר עברה מסופקת ואחר כך נודע שהיה עברה חייב מלקות. ולא אמרינן שאינו מזיד כיוון שלא נתכוון

לעבור רק עברת ספק ולא עברת ודאי, זה אינו, אלא כיוון שהוא מזיד ויודע שאפשר שזה עברה נחשב מזיד.

וכן חזינן כך בפירוש ר"ע מברטנורה במשנה ביכורים פ"ב מ"י, שכוי שהוא ספק חיה ספק בהמה חלבו אסור כחלב בהמה אבל אין חייבין עליו כרת, וכתב ר"ע מברטנורה: "ואין חייבין עליו כרת - להביא חטאת על שגגתו, והוא הדין שאין לוקין עליו". ובתוספות יו"ט שם כתב על זה: "כלומר: דאלו כרת גופיה הא קמי שמיא גליא". הרי שאם האמת שכוי בהמה נענש בכרת, אף שהוא אינו מזיד לאכול חלב ודאי אלא חלב ספק.

ולכאורה קשה על זה מגמרא כתובות ט"ו:

אמר קרא 'וארב לו וקם עליו' - ...פרט לזורק אבן לגו.
היכי דמי? אילימא דאיכא תשעה כנענים ואחד ישראל ביניהם - ותיפוק ליה דרובא כנענים נינהו?
אי נמי פלגא ופלגא - ספק נפשות להקל!
לא צריכא וכו'.

הרי שבנתכוון לעבור עברת ספק ונודע אחר כך שעבר הרי זה פטור.

תשובה לדבר מצינו ברש"י, שכתב שספק נפשות להקל דכתיב "והצילו העדה", והיינו פטור בנפשות. ואדרבה, מובן בזה למה רש"י צריך להביא קרא ללמוד שספק נפשות לקולא, ולכאורה אפשר לדעת זאת מסברה, ובזה מיושב (כך נתפרש באבני נזר, חלק אהע"ז סי' ר"ס). אבל לגבי עונש מלקות חייב, שנחשב למזיד.

יג. שיטת הרמב"ם דהאיסור לבוא על אשתו סמוך לווסתה הוא דאורייתא לאור מ"ש עד כה

ומה שכתב השב שמעתתא להוכיח שכל שאסור מדרבנן שוב אינו נחשב לאנוס אלא לשוגג ממה שבא על אשתו בשעת וסתה וראתה בשעת תשמיש שחייב קרבן. והשערי יושר ביאר שזה רק במקום שאסרו חכמים מחשש שמא יעבור איסור תורה.

והנה דעת הרמב"ם כמו שביארו בחידושי ר"ח הלוי (הלכות איסורי ביאה פ"ד הי"ב) שיש איסור תורה לבוא על אשתו סמוך לווסתה, ונלמד מקרא ד"והזרתם" (שבועות י"ח:). ודעת התוספות (יבמות ס"ב: ד"ה חייב) שאינו אלא אסמכתא, שהרי קיימא לן "וסתות דרבנן". אבל ר"ח מבאר ברמב"ם שסובר שזהו איסור תורה, ומה שאמרו "וסתות דרבנן" היינו שאם עבר הווסת אין צריך לחוש שמא ראתה, אבל מכל מקום אם תראה נדע שאינו בא במקרה אלא מפני שהוא זמן הווסת. והרי זה כשור המועד, שאם נגח פעם רביעית תולים שהנגיחה באה מחמת שהוא שור נגח, אבל אין אומרים שמסתמא ייגח. וכן הדין בווסתות. ואם כן מובן מה שהזהירה

תורה "והזרתם", שצריך לחשוש שמא תראה, כיוון שאם תראה אינה ראייה מקרית. וכן מצינו בשור המועד שצריך לשמרו מקרא ד"לא ישמרנו".

ומעתה לפי זה אין לנו ראייה שאיסור דרבנן מוציא מכלל אונס, שאפשר שרק איסור תורה לחוש שמא תראה מוציא.

ויש לעיין: אם כן ייחשב כמזיד, כמו עבר עברה מסופקת, כגון שאכל ספק חלב שנחשב מזיד כל שנתגלה שהוא חלב, כן נאמר שייחשב מזיד אם בא על אשתו סמוך לווסתה וראתה.

וצריך לחלק בין ספק איסור לדעת האוסרין מן התורה, שאסור מסברה שמא ייכשל - וזה נחשב למזיד כל שבסוף נכשל - לבין איסור חדש שהתורה חידשה לחוש לשמא תראה בשעת וסתה - ובזה אינו נחשב למזיד.

יד. בטעם האיסור לבוא על אשתו סמוך לווסתה לאור שיטת בעל המאור פ"ק דשבת

ולפי זה נראה ליישב מה שהקשה בספר ישועת ישראל סימן כ', למה אסור לבוא על אשתו סמוך לווסתה שמא תראה, ומה איסור יש בדבר? שהרי גם אם תראה לא יעבור על איסור, לפי שיטת בעל המאור בגמרא שבת פ"ק (ז'. בדפי האלפס), שמותר ליכנס לספינה לפני שבת אף שיודע שיצטרך לחלל שבת בשבת, כיוון שמותר לו אז לחלל שבת משום פיקוח נפש, אין איסור להכניס עצמו לזה. וקשה: אם כן גם לבוא על אשתו סמוך לווסתה יהיה מותר, שהרי לבסוף אונס הוא, ומותר להכניס עצמו לאונס?

ותירץ הישועת ישראל שלא התיר בעל המאור אלא אם בסוף יחלל שבת משום פיקוח נפש, ופיקוח נפש היתר הוא, לכן מותר להכניס עצמו לזה. אבל בסמוך לווסתה לא יהיה בסוף היתר של פיקוח נפש, רק יהיה אונס, ואונס אינו היתר, אלא שאין מענישים לאדם על אונס, אבל אינו היתר.

ולענ"ד יש לתרץ בדרך אחרת. והוא שמה שהתיר הבעל המאור להכניס עצמו לאונס זה רק באונס בשאר עברות, שיש בהם דין שיעבור ואל ייהרג, וכן מותר להתרפאות באיסורים (פסחים כ"ה.), בזה מותר להכניס עצמו לכך, שהרי לבסוף לא יעבור על איסור. אבל בשלוש עברות שאמרה תורה ייהרג ואל יעבור (שם:), חזינן שאסרתן תורה גם באונס, ולכן אסור להכניס עצמו לאונס. ומעתה לבוא על הנידה, דעת הב"י (סימן קצ"ה ד"ה וכתב עוד בתרומת הדשן) והש"ך (שם סק"כ) שהוא גילוי עריות ויהרג ואל יעבור, ולכן אסור להכניס עצמו. אכן לפי שיטת תשובת פני יהושע (סי' מ"ד), שנידה אינה בכלל עריות לענין ייהרג ואל יעבור, אין כאן תירוץ.

וכן קשה מה שאמרה הגמרא בכתובות (ג':):

...ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים...
מאי סכנה?... אמר רבה: דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון
תחלה.
האי סכנה? אונס הוא!
משום דאיכא צנועות דמסרן נפשייהו לקטלא ואתיין לידי סכנה.
ולידרוש להו דאונס שרי?...

וקשה: היאך אמרו "ולידרוש להו דאונס שרי", הרי מכניסה עצמה לאונס, ולפי
דרכנו אין היתר להכניס עצמו במקום שאסרה תורה גם באונס?

ובשלמא לדעת התוספות (שם ד"ה ולדרוש) שבאישה אין דין ייהרג ואל
יעבור - מיושב, שגילוי עריות באישה הוא כמו כל האיסורים, שהתירה תורה האונס,
שקרקה עולם היא. אבל לשיטת הרמב"ם, שהתבארה בר"ח הלוי ריש ספרו (הלכות
יסודי התורה פ"ה ה"א), שגם באישה ייהרג ואל יעבור, ואף על פי כן התיירו להכניס
עצמה לאונס, קשה.

אכן גם בלי זה קשה מגמרא זו דלדרוש להו דאונס שרי על הרמב"ם, שסובר
שגם באישה תיהרג ואל תעבור. ובע"כ צריך לומר שהרמב"ם סובר כדעת רבנו תם
(בתוספות שם) שאין חייבין מיתה על ביאת עכו"ם. וכן דעת בעל המאור והמלחמות
בפרק בן סורר ("ז: - ח": בדפי האלפס) כרבנו תם, אבל מטעם אחר, וכמו שכתב
האבני נזר (חלק אהע"ז סי' כ"ח אות כג). וממילא מיושב סברתנו.

אכן הקושיה על תשובה פני יהושע קשה. ובע"כ שסובר כהישועת ישראל.

אכן יש לומר טעם אחר למה אסור. והוא שגם הבעל המאור לא התיר אלא לפני
שבת, אבל בשבת עצמה לא התיר. והדבר מפורש בדבריו, דבגמרא עירובין (ס"ח).
אמרינן בתינוק שנשפך המים שרוחצין אותו בהם שאין מלין אותו, ואסור לחמם
המים, שמכשירי מילה אינם דוחים השבת. ודעת בעל המאור (שבת נ"ג. בדפי
האלפס) דגם אם נשפכו המים שאחר המילה גם כן אסור למול, שלא יצטרך לחלל
שבת. וקשה: והרי הבעל המאור התיר להכניס עצמו לאונס חילול שבת, ולמה אסור
כאן במילה? ובע"כ שרק להכניס עצמו לפני שחל עליו מצוות שבת מותר, אבל
להכניס עצמו לחילול אחר שכבר מצוות שבת עליו, זה אסור.

ומעתה יש לומר שאחר שהזהירה תורה "והזרתם", אם כן הטילה עליו תורה
מצוות נידה עוד לפני שנעשית נידה, וממילא זה כמכניס עצמו בשבת לחילול שבת.
וגם לדעת התוספות "והזרתם" הוא מדרבנן ואסמכתא, מכל מקום מדרבנן אסרו
והטילו עליו חיוב להיזהר, וממילא אסור להכניס עצמו לאונס. מה שאין כן כל
הנישאת תיבעל להגמון תחילה, ששם אמרו "לידרוש להו דאונס שרי", שם מדובר

באיסור אשת איש, ובזה לא הטילה התורה חיוב לפני שנעשית אשת איש, ולכן מותר.

ומטעם זה דנתי במקום שאסור להכניס עצמו בערב יום הכיפורים למצב שיצטרך לאכול ביום הכיפורים, אף שלהכניס עצמו למצב שיצטרך לעשות מלאכה מותר, אבל לאכול אסור. לפי מה שכתב רש"י על הגמרא (יומא פ"א):

ועניתם את נפשתיכם בתשעה - וכי בתשעה מתענין? והלוא בעשרה מתענים!
אלא לומר לך: כל האוכל ושוחה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי.

וברש"י:

והכי משמע קרא: ועניתם בתשעה. כלומר: התקן עצמך בתשעה כדי שתוכל להתענות בעשרה. ומדאפקיה קרא בלשון עינוי לומר לך הרי הוא כאלו מתענה בתשעה.

ומשמעות הדברים, שהטילה תורה בתשיעי שחייב להתענות בעשירי, והרי זה כמו מצוות "והזרתם", שחייב לדאוג שיתקיים העינוי של עשירי, וממילא אסור להכניס עצמו כמו לעשות ניתוח בתשיעי שיאכל בי'.

המנחות ומשמעותן

1. המנחות - סוג של עולה
2. המנחות כסוג קרבן בפני עצמו
3. משמעות המנחות באופן כללי
4. פרשנויות לסוגי המנחות
5. היחס בין השמן לבין המנחה כאינדקציה להבנת סוגי המנחות
6. מנחת החביתין
7. קרבן התודה
8. משמעות החמץ
9. משמעות סוגי המצות השונות שבתודה
10. סיכום: משמעות המנחות באופן מפורט
11. העומר, שתי הלחם של עצרת ולחם הפנים

1. המנחות - סוג של עולה

א. מיקומן של פרשיות המנחות בפרשת ויקרא

פרשיות המנחות נמצאות בפרשת ויקרא בתווך, בין פרשיות העולה לבין פרשיות השלמים: פרק א' עוסק בעולות הבקר, הצאן והעוף, פרק ב' עוסק במנחות, ופרק ג' - בשלמים.

הר"י אברבנאל מבאר בפירושו¹ שהמנחות הן סוג רביעי של עולה:

זו היא המדרגה הרביעית מהעולות הבאות בנדר ונדבה והיא המנחה... והנה נזכרו המנחות קודם השלמים... כדי לסדר מדרגות העולות כמו שזכרתי למעלה. ויען היתה המנחה מכללם, לכן אחרי שזכר עולת הבקר, היותר משובחת, ועולת הצאן, שהיא במדרגה אחריה, ועולת העוף, שהיא אחריה, זכר המנחה, שהיא ג'כ עולה,² ומדרגתה אחרי עולת העוף, כי החי, מאיזה מין שיהיה, הוא משובח מהצומח.³

- 1 ויקרא ב', עמ' כה. כל ההפניות לדברי הר"י אברבנאל במאמר זה מכוונות לפירושו לספר ויקרא. ציוני העמודים הם על פי מהדורת ירושלים תשכ"ד. כמו כן, הפניות סתמיות לפסוקים במאמר זה מכוונות לספר ויקרא.
- 2 רבי יהונתן אייבשיץ בספרו **אהבת יהונתן**, ורשה 1902, עמ' 76, מכנה את המנחות המופיעות בפרק בשם "מנחת עולה".
- 3 על נחיתותה של המנחה מבחינת ערכה הכספי כתב רש"י כך (ב', א, ד"ה ונפש כי תקריב): "לא נאמר נפש בכל קרבנות נדבה אלא במנחה. מי דרכו להתנדב מנחה? - עני. אמר הקב"ה: מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו". ונעיר עוד, כי סדר הדרגי מעין זה שברשימת קרבנות העולה מצאנו גם בקרבן עולה ויורד (ה', א-יג):

ב. המנחות באות לכפרה כקרבת העולה

לפי זה יש לומר, שכשם שהעולה באה לכפרה, אף המנחות באות לכפרה. וכך אכן עולה מהמדרש:

רבנן אמרי: כל הכפרות הראה לו הקב"ה לאברהם אבינו ע"ה חוץ מעשירית האיפה...

'ואל אלהינו כי ירבה לסלוח' (ישעיהו נ"ה, ז) - ר' יהודה בר סימון בשם ר' זעירא: אף הקב"ה ויתר לנו סליחה אחת משלו. ואיזו? זו עשירית האיפה.⁴

ובפירוש "ענף יוסף" מובא בשם ספר אהבת יונתן:

דהנה ידוע כשאדם חוטא, פוגם ברוחני ובגשמי שלו. וכשמקריב קרבן בהמה שיש לה גם כן רוחני וגשמי, מכפר בזה על נפשו וגופו זה לעומת זה. מה שאין כן במנחה, אין בה כי אם גשמיות לחוד, ולא רוחניות, וזהו שויתר לו הקב"ה לעני משלו.⁵

ראיה נוספת לכך שהמנחות באות לכפרה ניתן להביא מן הגמרא במנחות. המשנה במנחות (פ"ה מ"ח) אומרת: "...ומה בין מחבת למרחשת: אלא שהמרחשת יש לה כיסוי, והמחבת אין לה כיסוי. דברי רבי יוסי הגלילי".

הגמרא שם מבארת את טעמו של ר' יוסי הגלילי:

אילימא מרחשת דאתיא ארושי הלב [רש"י: הרהור עבירה] כדכתיב 'רחש לבי דבר טוב', ומחבת דאתיא אמחבואי הפה [רש"י: נבוחי הפה כגון שהלך רכיל] כדאמרי אינשי מנבח נבוחי... אלא גמרא גמירי לה [רש"י: דזו מכוסה וזו מגולה] (מנחות ס"ג).

ומסביר המהרש"א:

"והביא את אשמו... מן הצאן... ואם לא תגיע ידו די שה והביא את אשמו... שתי תרים או שני בני יונה... ואם לא תשיג ידו לשתי תרים או לשני בני יונה

והביא את קרבנו... עשירית האיפה סלת לחטאת".

4 ויקרא רבה פרשה ג ג, מהדורת מרגליות עמ' סג-סד.

5 וראה שם ביאור נוסף על פי האר"י "בטעמי מצות הקרבן, שהוא לתקן היסודות דומם צומח חי מדבר. כי המלח הוא הדומם, ויין ושמן הם צומח, ובעלי חי כמשמעו, וע"י הוידוי נתקן חלק המדבר, ובכוונת הכהן נגד הנשמה. וז"ש המדרש: 'אף הקב"ה ויתר לנו סליחה אחת משלו. ואיזו? זו עשירית האיפה'. כי במנחה לא נמצא יסוד הבעלי חי, והוא ברחמיו מחשיב לעני כאילו הקריב נפשו, שהוא מובחר מחלק החי הבהמי". וזה כדברי רש"י שהובאו לעיל הערה 3.

לפי שכל הקרבנות... מפורש בהו על מה הם באים, ולא כן במנחות, לזה אמרו שבמעשיהם של מנחות מורים על מה הם באים: מרחשת דאתיא ארחושי הלב כו' פרש"י הרהור עבירה עכ"ל, עולה נמי באה אהרהור עבירה. אלא דהיינו עשיר, אבל המנחה היא קרבן עני.

ג. הקבלה בין פעולות ההקרבה בקרבן מן החי לבין אלו שבמנחה

המשנה בזבחים אומרת:

הפסח והחטאת **ששחטן** שלא לשמן, **קבל והילך** וזרק שלא לשמן... פסולים (זבחים פ"א מ"ד).

ובמשנה המקבילה לה במנחות נאמר כך:

מנחת חוטא ומנחת קנאות **שקמצן** שלא לשמן, **נתן בכלי והילך והקטיר** שלא לשמן... פסולות (מנחות פ"א מ"א).

מהשוואה זו אנו למדים כי קיימת הקבלה ברורה בין פעולות ההקרבה בקרבן מן החי לבין פעולות ההקרבה במנחה: **שחיטת** הבהמה מקבילה **לקמיצת** המנחה; **קבלת הדם** במזרק מקבילה **לנתינת המנחה** בכלי שרת; **ההילוך למזבח** שווה בשתייהן, אלא שבקרבן הולך הכוהן עם הדם ואילו במנחה - עם הסולת; ולבסוף, **זריקת הדם** על המזבח מקבילה **להקטרת הקומץ** על המזבח. אמנם אין מכאן הוכחה שהמנחות הנן סוג של עולה, אולם יחד עם זה ברור מכאן שהמנחות אינן מערכת עצמאית, המנותקת ממערכת ההלכות הקשורה בקרבנות מן החי.

המנחה אף מוגדרת **"קדש קדשים** היא כחטאת וכאשם" (ו', י), וגם מהמשנה בזבחים ברור שאין המנחות נידונות כשלמים, שהם קודשים קלים, אלא כעולה, כחטאת וכאשם, שהם קודשי קודשים: "המנחות היו נקמצות בכל מקום בעזרה, ונאכלין לפני מן הקלעים לזכרי כהונה... ליום ולילה עד חצות" (זבחים פ"ו מ"א). אם נוסף את מה שהבאנו בסעיף זה לדברינו בסעיפים א-ב, נוכל לחזק את מסקנתנו באותם סעיפים כי המנחה היא סוג של עולה.

לפי האמור עד כאן, השם "מנחה" מיוחד לקרבן הבא מן הצומח - בניגוד לשאר הקרבנות, הבאים מן החי - אולם אין הבדל מהותי ביניהם במהות ובפרטי הדינים.

וכך מביא בעל ספר החינוך: **"וענין המנחות הוא קרבן הבא ממיני הקמחים ולא מבע"ח"** (ספר החינוך מצוות עשה קטז). והוא ממשיך:

אין דמיונו חזק כמו בבע"ח... על כן **ייקרא מנחה, מפני שעניינה מעט מקרבן בע"ח**, כמו שמנחות בני אדם יהיו **במועט** ברוב הפעמים. ועוד, מפני שהרבה מהן באות נדבה, ומה שאינו בחיוב אצל בני אדם ייקראו מנחה.

2. המנחות כסוג קרבן בפני עצמו

בניגוד למה שהעלינו עד עתה, ניתן להביא ראיות לכך שהמנחות הן דווקא סוג עצמאי של קרבן:

א. דיוק במקרא

מעיון בפרשת צו משתמע שאין המנחה סוג של עולה, אלא סוג של קרבן המוגדר בפני עצמו. בפירוט דיני הקרבנות בפרק ו' נאמר:

זאת תורת העולה... וזאת תורת המנחה... זאת תורת החטאת... וזאת תורת האשם... וזאת תורת השלמים.

הרי שהפרק מפרט בזה אחר זה את "תורות" הקרבנות השונים, ובתוך פירוט זה הוא מונה גם את "תורת המנחה" כקרבן לעצמו.

כך משתמע גם מן הפירוט בסיום הציווי על פרטי הקרבנות:

זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים (ז', לז).

ב. הבדלים הלכתיים

1. כליל - העולה נשרפת כליל על גבי המזבח: "והקטיר הכהן את הכל המזבחה עלה אשה ריח ניחוח לה" (א', ט),⁶ ואילו במנחות מקטירים רק קומץ, והשיריים נאכלים לכוהנים - "הנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו" (ב', ג).⁷

2. סדר הפעולות - ההקבלה שערכנו לעיל בין סדר פעולות ההקרבה בזבחים ובמנחות אינה מדויקת, שכן הרמב"ם פוסק כך:

סדר הבאת המנחה כיצד: מביא אדם סולת... נותנה לכלי שרת... והכהן מוליכה אצל המזבח (הלכות מעשה הקרבנות פי"ג הי"ב).⁸

ואילו בקרבנות שוחט תחילה (כזכור, השחיטה והקמיצה הן פעולות מקבילות בהתאם להשוואה דלעיל), ורק אחר כך מקבל את הדם ומוליכו למזבח:

ושחט את בן הבקר... והקריבו [רש"י: זו קבלה] בני אהרן הכהנים את הדם וזרקו את הדם על המזבח (א', ה).

3. זר - בקרבנות:

6 ובדומה לכך גם בפסוקים יג ויז באותו פרק.

7 וראה גם שם י ולהלן ו', ט.

8 למעשה ניתן לדייק זאת מן הפסוקים עצמם (ו', ז-ח): "וזאת תורת המנחה הקרב אתה בני אהרן לפני ה' אל פני המזבח [רש"י: היא הגשה בקרן מערבית דרומית]. והרים ממנו בקמצו... והקטיר המזבח". הרי שההגשה למזבח קודמת לקמיצה.

שחיטת הקדשים כשירה בזרים אפילו קדשי קדשים, בין קדשי יחיד בין קדשי ציבור. שנאמר 'ושחט את בן הבקר לפני ד' והקריבו בני אהרן' - מקבלה ואילך מצות כהונה (רמב"ם הלכות ביאת המקדש פ"ט ה"ו).

ואילו במנחות:

כל	המנחות
פסולות	

(הלכות פסולי המוקדשין פ"א ה"א).

4. **מקום השחיטה והקמיצה** - העולה נשחטת בצפון המזבח, כפי שכל קודשי הקודשים נשחטים בצפון המזבח:

קדשי קדשים אין שוחטין אותן ואין מקבלין את דמן **אלא בצפון המזבח...**
שהרי נאמר בעולה 'ושחט אתו על ירך המזבח צפנה'
(הלכות מעשה הקרבנות פ"ה הלכות ב-ג).

ואילו קמיצת המנחות - אף על פי שגם הן קודשי קודשים (ו', י) - כשרה **"בכל מקום בעזרה"** (שם פ"ג ה"ב), אף שלכתחילה צריך לקמוץ בקרן דרומית מערבית של המזבח.⁹

5. **סמיכה ויודוי** - פסק הרמב"ם:

כל קרבנות בהמה שיקריב היחיד, בין חובה בין נדבה, סומך עליהן...
ומתודה על חטאת עון חטאת, ועל אשם עון אשם, ועל העולה מתודה עון עשה ועוון לא תעשה שניתק לעשה (הלכות מעשה הקרבנות פ"ג הלכות ו ויד).

במנחות, לעומת זאת, אין סמיכה ואף אין ויודוי.

6. **נכרים** -

העכו"ם, **אין מקבלין מהן אלא עולות בלבד...** אבל **אין מקבלין** מהן שלמים ולא **מנחות** ולא חטאות ואשמות (שם ה"ב).

ג. **ראיות מהמדרש**

'טוב מלא כף נחת' (קהלת ד', ו): זה קומץ **מנחה נדבה** שלעני,

9 ועיין זבחים פ"ו ה"א "המנחות היו נקמצות בכל מקום בעזרה [רש"י: ואין טעונות צפון], ובגמרא שם ס"ג: "אצטריך: סד"א הואיל וכתוב 'הגשיה אל המזבח' 'והרים ממנו בקמצו', מה הגשה בקרן מערבית דרומית אף קמיצה בקרן מערבית דרומית, קמ"ל [וקמץ משם]".
ופירש רש"י (ד"ה ממקום שרגלי הזר עומדות): "לעיל קאי: 'והביא' הזר אל בני אהרן...
'וקמץ משם... - משמע: ממקום שהבעלים עומדים". כלומר: לא זו בלבד שאין צריך קמיצה בצפון, אלא שאף אין צורך לקמוץ בקרן דרומית מערבית, והקמיצה כשרה בכל מקום בעזרה.

'ממלא חפנים עמל' (שם): זו קטרת סמים דקה שלציבור...
שזו טעונה כפרה וזו אינה טעונה כפרה.¹⁰

ומסביר ה"עץ יוסף" שם (ד"ה ר' יצחק):

דקשיא ליה: מאי שנא דכתיב הכא 'נפש' [כי תקריב] (ב', א), ולא קאמר 'אדם
כי יקריב' כדקאמר לעיל? להכי בעי לתרוצי דמשום דאינה באה לכפרה כתיב
בה 'נפש', לומר שזו יקבל הקב"ה ברצון ונפש חפצה, ש'נפש' לשון רצון וחפץ
כמו 'אם יש את נפשכם' (בראשית כ"ג, ח). וירמוז שה' יקבל מנחתו ברצון
גמור אפילו טפי מקטרת יוה"כ, מפני שאינה באה לכפרה.

אפשר שמדרש זה רומז כי השם "מנחה" נגזר מלשון "נחת", דהיינו שיש במנחה נחת
רוח לה' משום שאינה באה על חטא. ולפי זה דומה המנחה יותר לשלמים, שאף הם
באים בנדבה, ולא על חטא. אלא שהבדל גדול קיים בין השניים: המנחות הן קודשי
קודשים, בעוד שהשלמים הם קודשים קלים. ואולי ההבדל הדיני ביניהם נגזר
מהיות המנחות קרבן של העניים, שאותו מקבל ה' כאילו הקריב העני את נפשו. וכך
אף מדויק במדרש לעיל "זה קומץ מנחת נדבה שלעני".

ובספר מושב זקנים על התורה מגדיר את המנחה כך: "לפי שהמנחה אינה באה
על חטא אלא דורון להקדוש ברוך הוא לכך כל מעשיה מעין של מעלה".¹¹

3. משמעות המנחות באופן כללי

א. כניעה וקבלת מרות

הרש"ר הירש מבאר על הפסוק "ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'" (בראשית ד', ג)
את המשמעות הכוללת של המילה "מנחה", הנגזרת, לדעתו, מלשון "נחה את העם"
(שמות ל"ב, לד), דהיינו 'הנהג את העם':

אולי זו גם משמעות המנחה: המקריב נכנע להנהגתו ולמרותו של אחר, או
מכיר בריבונותו. הווה אומר המנחה היא אות של קבלת מרות.¹²

המעין בפרשיות המקרא יכול להיווכח שזו אכן הוראת המושג מנחה, ונביא שתי
ראיות לכך:

1. מנחת יעקב לעשו: "מנחה היא שלוחה לאדני לעשו" (בראשית ל"ב, יט).¹³

10 ויקרא רבה פרשה ג א, מהדורת מרגליות עמ' נט.

11 מושב זקנים על התורה, לונדון תשי"ט, עמ' רמא.

12 הרב שמשון רפאל הירש, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"ר הירש, ירושלים תשמ"ט
(להלן: רש"ר הירש), עמ' ס.

2. מנחת אהוד לעגלון מלך מואב: "ויעבדו בני ישראל את עגלון... ויקם ה' להם מושיע את אהוד בן גרא... וישלחו בני ישראל בידו מנחה לעגלון מלך מואב" (שופטים ג', יד-יח).

ב. ביאור ראשון של המהר"ל להבדל שבין המנחה לבין העולה

המהר"ל משייך את העולה ואת המנחה לשתי מערכות שונות שהאדם פועל בהן בו-זמנית: מחד גיסא הוא מלך בתחתונים, ומאידך גיסא הוא עבד לה'.

מצד היותו מלך, עלול הוא להגיע לידי גאווה ולשכחת הקב"ה, מקור כל הכוחות בעולם, ועל כן עליו להביא קרבן עולה, לשחטו ולשרפו כליל על גבי המזבח, ובכך לבטא את ביטול ישותו כמלך בעולם ביחס למלכות ה':

...**קרבן עולה** שמביא אל הש"י הוא מצד הבחינה הראשונה **מצד שהוא מלך בתחתונים**, ולכך מביא בהמה לעולה, שהיא גם כן בריאה למטה הימנו בחשיבות, ומפני כי אין שום שררה וגדולה אצל הש"י שהכל נחשב לכלום אצל הש"י. **ולפיכך קרבן העולה כולו כליל, כי מה שהוא כליל מורה כי גדולתו אינו נחשב כלום אצל הש"י.**¹⁴

מצד היותו עבד לה', מקדיש האדם חלק מחייו לעבודת ה', ולכן מביא הוא מנחות, הבאות מצה בלבד, ללא חמץ - המבטא גבהות - וללא שאור - המסמל את היצר הרע (ברכות ז"ז). בכך מבטא האדם את הכנעתו לה',¹⁵ אך מכל מקום אין כאן ביטול מוחלט של ישותו, ולכן הוא מקריב רק קומץ מן המנחה:

אמנם הפרשה השניה, שהיא מדברת מן המנחה, מדברת **מצד שהאדם הוא עובד הש"י, ולפיכך מביא מנחה, כי העובד הש"י הוא נכנע, ולפיכך קרבנו מנחה, שהמנחה שפלה, שהרי היא מצה ולא חמץ, וזה כי הנכנע לא הוגבה כמו החמץ. השני כי אין בו שאור שהוא יצר הרע, כי הנכנע מסולק מן יצר הרע, ומצד הזה מביא קרבן מנחה אל הש"י** (דרוש נאה עמ' רטז).

ומסכם המהר"ל:

ואין חלוק בין פרשה זאת לפרשה הקודמת, רק כי הקודמת מביא האדם הקרבן מצד שהוא מלך בתחתונים, ואצל הש"י אין חשיבות לשום נמצא, לכך הקרבן כולו כליל, ואילו פרשה זאת מדברת מצד בחינה אחרת, כי האדם הוא עבד הש"י, ונחשב מצד עצמו מנחה, ולכך אלו שתי פרשיות הם זו אחר זו.

13 וראה גם שם יד וכא ושם ל"ג, י. יש להעיר כי מפסוקים אלו מוכח שאין המנחה באה דווקא מהצומח, שהרי יעקב שלח לעשו רק בעלי חיים, כמבואר שם ל"ב, יד-טז.

14 הרב יהודה ליואי, **דרוש נאה לשבת הגדול**, נדפס בתוך: **פירוש הגדה של פסח למהר"ל**, ירושלים תשל"ב (להלן: דרוש נאה), עמ' ריג.

15 וכביאור הרש"ר הירש לעיל סעיף א.

על פי חילוקו של המהר"ל ניתן להסביר את ההבדלים ההלכתיים שהובאו לעיל בסעיף 2ב:

1. העולה מוקטרת כליל ואילו במנחה קרב רק קומץ, מכיוון שרק חלק מחיי האדם מוקדשים לעבודת ה', וכמבואר לעיל.
2. את דמה של העולה מוליכים למזבח רק לאחר שחיתתה, משום שאין בשחיטה בקשת התקרבות לה' אלא ביטול הישות. ואילו המנחה, כל עניינה בביטוי הכניעה לה' וקבלת מרותו, ולכן הקמיצה נעשית ליד המזבח.
3. השחיטה כשרה בזר מכיוון שאין צורך בכוהן כדי לבטל את הישות העצמית - האדם מסוגל לעשות זאת בכוחות עצמו. מה שאין כן במנחה, שיש בה פנייה לה', ולפיכך זקוקים לכוהן שירומם את המקריב בקמיצתו.
4. במנחה אין סמיכה ויודוי, משום שאין היא באה על חטא אלא מסמלת קבלת מלכות ה' על האדם.

מה שעדיין איננו מובן על פי חילוק זה הוא מדוע שחיתת העולה היא דווקא בצפון בעוד שהקמיצה כשרה בכל מקום בעזרה, וכן מדוע אין נכרים יכולים להביא מנחות - וכי אין הם יכולים להקדיש חלק מישותם לעבודת הבורא!?

ג. ביאור שני של המהר"ל להבדל שבין העולה לבין המנחה

לפי ביאור זה העולה איננה ביטוי לביטול הישות האנושית במציאות. ההפך הוא הנכון: זהו ביטוי לדבקות מוחלטת בה' מצד נשמת האדם, שהיא החלק האלוהי שבו. בשרפת קרבן העולה כליל מתכפרים לאדם הרהורי עברה וביטול עשה במזיד. האדם נכשל בעברות אלו רק בגלל ריחוקו מה', ולכן התיקון נעשה, למי שחפץ בכך, על ידי יצירת קרבה מחודשת של הנשמה לבורא:¹⁶

כי מפני שהאדם יש לו נשמה מן העליונים, ומצד זה האדם הוא קרוב אל השם יתברך כאשר הנשמה מן העליונים, ויש לאדם התעלות מצד הנשמה. ומפני כך מביא קרבן אל השם יתברך שהוא בעל נפש ג"כ והוא כולו כליל ולא נשאר ממנו דבר, וזה מצד כי הנשמה מתקרבת אל הש"י לגמרי, ומפני זה הקרבן הוא כליל... ולפיכך שחיתת העולה בצפון... כי הנשמה היא שבה אל הש"י להיות הנשמה צפונה בלתי נמצאת (שם עמ' רטז-ר"ז).

צד צפון הנו המקום שדרכו יורדות הנשמות לעולם הזה, ומשם הן חוזרות ועולות מדי לילה בזמן השינה:

16 הדברים אמורים בייחוד לגבי הרהורי עברה, הקשורים ביותר בצד הנשמתי של האדם בהיותם חטא שבמחשבה.

כשילך לישון אז יחזיר האדם הנשמה למי שנתן אליו נשמתו, וממקום שבאו הנשמות לעולם שם יהיה מפקיד האדם נשמתו גם כן אל הקב"ה אשר נתן לו הנפש. והנשמות הם באוצר הנשמות ואוצר הנשמות הוא בצפון... שנקרא צפון שבביל כך שהדברים שבאים משם צפונים וכו' (שם עמ' קצו).

הווה אומר: המקום שבו אפשר להגיע לכלות הנפש ולדבקות הנשמה הוא בצד צפון, שממנו יורדות הנשמות, ולכן שחיטת העולה היא דווקא בצפון.

בזאת מבואר מדוע העולה באה דווקא

באלו שני חטאים שהם עשה ולא תעשה שניתק לעשה, וכן לר' שמעון דאמר שמכפר על הרהור הלב, [משום ש]דבר זה ג"כ תולה בדעת ובמחשבה, וקרבת	זה	הוא	מצד
הש"י			

(שם עמ' ריז).

המנחה, לעומת זאת, אין עניינה דבקות הנשמה אלא פרישה מחומריותו של האדם, ולכן אין מביאים אותה מן החי, שיש לו נפש חיונית, אלא מן הצומח, שיש בו רק נפש צומחת הזנה אותו. אך מכיוון שאי אפשר לו לאדם לזכך את גופו לחלוטין, הוא מקטיר רק קומץ:

הפרשה השניה שהיא מדברת מן המנחה שהיא סולת, כי ההקרבה הזאת מצד שאדם מסלק עצמו מן החומר העב אשר בו יצה"ר... ולפיכך הקרבן ג"כ כפי אשר ראוי אל האדם, וזהו 'הרים ממנו בקמצו מסלת המנחה ומשמנה' וגו' (ו', ח) כי אין כאן רק קדושה במה ולא כולו (שם).

מעתה ברור גם מדוע השחיטה היא דווקא בצפון, בעוד שהקמיצה מותרת בכל מקום בעזרה, שכן אין האדם יכול להידבק בה' מצד נשמתו אלא בצפון, מקום היעלות הנשמות, אך לפרוש מחומריותו מסוגל הוא בכל מקום.

על פי זה אפשר לבאר ששחיטה כשרה בזר מפני שהנשמה אינה צריכה מתווכים על מנת להגיע לדבקות. אולם המבקש להתעלות מצד גופו, זקוק הוא לסיועם של הכוהנים הקדושים, ולכן הקמיצה אינה כשרה בזר.

לפי הסבר זה מבואר גם מדוע הנכרים אינם יכולים להקריב אלא עולה ואין הם יכולים להקריב מנחה: רק מצד רוחניותם מסוגלים הם להגיע להתעלות, אך אין הם מסוגלים לרומם את חומריותם, רוממות שאצל ישראל באה היא לידי ביטוי בקומץ שבמנחה.

לפי דברינו אלה נוכל לבאר דין נוסף מדיני המנחות, והוא שבניגוד למנחת ישראל, שרק קומץ ממנה קרב לגבי המזבח, מנחת הכהנים, אשר גופם מזוכך,¹⁷ קרבה כליל, כמו שנאמר "וכל מנחת כהן כליל תהיה" (ו', טז).

4. פרשנויות לסוגי המנחות השונים

א. הקדמה

עד כה עסקנו במנחות באופן כללי. אולם, כידוע, ישנם ארבעה סוגים שונים של מנחות נדבה (ולמעשה אלה חמישה סוגים, שכן מנחת מאפה תנור מתחלקת לחלות ולרקיין).¹⁸ מעתה עלינו לברר מהי המשמעות המיוחדת של כל סוג מנחה.

נסקור תחילה את סוגי המנחות השונים כפי שהם מובאים ברמב"ם:

מנחת הסולת - כיצד היתה נעשית?

מביא עשרון סולת... ונותן שמן בכלי, ואחר כך נותן עליו את הסולת, ואחר כך נותן שמן אחר על הסולת ובולל הסולת בו, ואחר כך נותנה בכלי שרת וצק לתוכה שמן... לוג לעשרון ונותן עליה לבונתה.

מנחת המחבת והמרחשת כיצד?

נותן השמן בכלי, ונותן עליו הסלת, ונותן על הסלת שמן אחר ובולל הסלת... ואופה אותה במחבת או במרחשת... ויוצק עליה שאר השמן ונותן לבונתה.

מה בין מחבת למרחשת?

מרחשת יש לה שפה והבצק שאופין אותו עליה רך...

ומחבת אין לה שפה והבצק שאופין אותו בה קשה כדי שלא יצא מכאן ומכאן.

מנחת מאפה תנור כיצד?

אם חלות היא, בולל הסלת בשמן... ואופה ופותרת ונותן בכלי שרת ונותן עליה לבונתה. ואין בה יציקת שמן שנ' 'חלות מצת בלולת בשמן' (ב', ד).

ואם רקיין היא, לש את הסלת בפושרין ומושח את הרקיין בשמן, שנ' 'ורקיין מצות משחים בשמן' (שם). ויראה לי שאחר אפייה מושח אותם

(הלכות מעשה הקרבנות פי"ג הלכות ה-ט).

מה הם אפוא ההבדלים בין סוגי המנחות השונים?

במנחת הסולת אין אפייה ואין טיגון; במנחת מחבת ובמנחת מרחשת יש טיגון בשמן אך אין אפייה; ובמנחת מאפה תנור יש אפייה ואין טיגון, ואין בה אלא נתינת

17 "כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך" (דרוש נאה עמ' ריז).

18 עיין במשנה למלך הלכות מעשה הקרבנות פי"ג ה"י שדקדק מלשון הרמב"ם שכתב "כל ארבע מנחות אלו האפיות, כשאופין אותן אופין כל עשרון עשר חלות", ולא כתב "כל חמש מנחות אלו", כפי שכתב בפ"ב ה"ה "וחמש מנחות הבאות בנדר ונדבה יש לו... ובפי"ז ה"ה" האומר הרי עלי מנחה יביא אחת מחמשת מיני מנחות הבאות בנדר ונדבה", כי במנחת סולת, שאינה נאפית, אין צריך עשר חלות. הרי לנו שגם לדעת הרמב"ם חמש מנחות הן.

שמן אחת: בחלות - לבילה בסולת, וברקיקין - משיחה לאחר האפייה. זאת בעוד שבמנחות האחרות יש שלוש מתנות שמן: מתן שמן בכלי לפני מתן הסולת, מתן שמן לבילה בסולת עצמה, ולבסוף - מתן שמן על הסולת או על המצות המוכנות.

ב. ביאורו של הנצי"ב מוולוז'ין

לשון נפש מלמדנו **דמנחה בא לרצות על הנפש**... ונראה מסוגי דקראי **שבא להשיג כפרה וריצוי על השחתת הנפש במידות ומש"ה** אמר דוד לשאול 'אם ד' הסיתך בי ירח מנחה' (שמ"א כ"ו). פי' הסיתך בי ע"י מחלה של מדת **העצבון וכעס** ירח מנחה להסיר מחלה זו ממך.

ובמלאכי ב' כתיב 'זאת שנית תעשו כסות דמעה את מזבח ה' וגו' מאין עוד פנות אל המנחה' (מלאכי ב', יג). שעשו מחמת **תאוה** לנשים יפות מנשותיהם רעה עם הנשים שלא כדין והביאו מנחה לכפרה. ואמר הנביא שדמעת העשוקה מכסה את המזבח מבלי יניח לפנות אל המנחה שיעלה לרצון...

ובאשר השחתת המדות בא ע"י אחת מארבע מרות, כמו מרה שחורה אם מתגברת מולידה עצבון, ולבנה מולידה ציהוב ושמחה יתירה, וירוקה מולידה תאוה ואדומה מולידה כעס, מש"ה יש ד' מנחות. **ובימי המקדש ידעו לכוין איזו מנחה מועיל לפי אופן השחתה שבנפש**.¹⁹

ומוסיף הנצי"ב, ששלוש האזכרות המופיעות במנחות הן כנגד שלוש כפרות הנצרכות לחוטא על שלושה קלקולים:

ולפי דברנו דמנחה בא בשביל השחתת המדות... והחולי עצמה בא מחמת עבירה... ואחר שבא לידי חולי זה הרי משחית עוד יותר כיד החולאת המתגברת על דעת האדם ומעבירה אותו מן הדרך, וכעניין דתנן 'עונש עבירה עבירה'. פי' העונש הוא שמביאו לידי חולי שגוררו לידי עבירה. **ואח"כ צריך ג' כפרות:**

ראשית לכפר על החטא הראשון שהביאו לידי זה.

שנית להשיגהו רפואה למחלתו...

ג' לכפר על מה שהוסיף לעוות אחר שהגיע לידי חולי וכו'.²⁰

ביאור זה תואם את המהלך הראשון שהובא לעיל סעיף 1, כי המנחות הן סוג של עולה ואף הן באות לכפרה על חטא, כמו שכתוב "ונרצה לו לכפר עליו" (א', ד). ומכל

19 הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, **העמק דבר על התורה** (להלן: העמק דבר), ב', א-ב.
ועל הדרך הזה נוסף ונאמר ששלוש מתנות השמן הן כנגד שלושת הקלקולים: היציקה לכלי באה לכפר על העברה הקדמונית, הנתונה על גבי הסולת לבילה נועדה לכפר על המידה המקולקלת, והמתנה על גבי הסולת הבלולה או על גבי המצות המטוגנות באה לכפר על החטאים שנבעו מהמידות המקולקלות. אלא שבזה לא יתבאר מדוע לחלות ולרקיקין אין אלא מתן שמן אחד.

מקום, ברור שגם לדעת הנצי"ב המנחה באה לכפר על עברות אחרות מאלו שהעולה באה עליהן.

ג. ביאור הר"י אברבנאל לסוגי המנחות

בהקדמתו לספר ויקרא (עמ' ז) מבאר הר"י אברבנאל שמנחות הנדבה הן מעין קרבן תודה הבא על רפואתו של אדם:

ואפשר לומר שאלו הד' מנחות היו כנגד הד' ליחות שיש באדם... כי בהתגבר או בהתעפש אחת מהן יחלש האדם וכאשר יסעדנו השם על ערש דוי ויקום ממטתו לחיים ידבנו לבו להקריב קרבן ומנחה לד' ויקריב המנחה הדומה ומתייחסת לסיבת חליו וכו'.

לפי ביאור זה אין במנחות סרך של חטא שקדם.

אלא שבפרק ב' (עמ' כח) מבאר הר"י אברבנאל כי ארבעת המינים הם כנגד ארבע מעלות רוחניות בישראל: כנגד כת הצדיקים "באה מנחת הסולת, שהיא סולת נקיה מבלי חטא ועון", וכנגד החוטאים שעוונם גלוי לכול "באה מנחה מאפה תנור, מפני שחם לבו בקרבו והוא בוער כתנור". כנגד אותם שיודעים שחוטאים אך אחרים אינם יודעים בחטאיהם "באה מנחת המחבת, הוא נחבא ומנוחה". וכנגד אותם שאינם מודעים לחטאיהם, אף שעוונם גלוי לכול, "באה מנחת המרחשת, שרוחשים ומדברים בני אדם ממנו".

בביאור זה אין ברור אם כל אדם צריך להביא את סוג המנחה המתאים למעמדו הרוחני - ואם כן לצדיק המנחה היא נדבה ולרשע היא כפרה - או שמא התורה קבעה ארבעה סוגים כנגד ארבעה סוגי אנשים, אולם אין כל קשר בין קביעה זו לבין השאלה איזו מנחה צריך כל אדם להביא, ואם כן פירושו הוא דרשנות גרידא.

בפרק הבא נעסוק בעיקרון שעל פיו נבקש לבאר לבסוף (פרק 10) את המשמעות המיוחדת של כל אחד מסוגי המנחות השונים, כל זאת על פי ביאורו של המהר"ל לעיל כי המנחות הן סוג מיוחד של קרבן, שאינו בא לכפרה אלא כביטוי להשתעבדות לה'. הקו המנחה בבירור המשמעות הפרטית של כל מנחה הוא היחס שבין המנחה לבין השמן.

5. היחס בין השמן לבין המנחה כאינדיקציה להבנת סוגי המנחות

א. מנחת חוטא

בקרבן עולה ויורד נאמר:

ואם לא תשיג ידו לשתי תרים... והביא את קרבנו אשר חטא עשיית האפה סלת לחטאת, לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבנה כי חטאת הוא (ה', יא).

ובמנחת סוטה נאמר:

והביא את קרבנה עליה עשירת האיפה קמח שערים, לא יצק עליו שמן ולא יתן עליו לבונה, כי מנחת קנאת הוא, מנחת זכרון מזכרת עון (במדבר ה', טו).

את אי-נתינת השמן במנחות אלה מבאר החינוך כך:

לפי שהשמן רמז למעלה ולגדולה, שאם אתה מערבו בכל משקין הוא צף על כולן, והוא דבר חשוב מאד, וידוע הוא חשיבות שמן הטוב, ולכן ימשחו בו המתחנכים למעלת מלכות או כהונה, על כן אין ראוי לתת ממנו במנחת

להראות

הצריך

החוטא

לידו

(ספר החינוך מצוות עשה קכט).

וכן כתב המהר"ל:

ותמצא כי יש שלשה דברים במנחה, האחד הוא סולת שהוא נקי וזך, והוא כנגד הגוף הנקי מכל פסולת. ועליו השמן אשר הוא נקי וזך, הוא השכל הזך. ועליו לבונה זכה הוא זכות המעשים... כאשר יש לו גוף וחומר הזך, אז נמשך אל זה החכמה והשכל הזך הנרמז בשמן זית זך... ולפיכך היה נותן על המנחה לבונה זכה, כי הוא זוכה למעשים טובים אשר הם השם טוב, הכל כאשר מזכה גופו...

והנה תמצא במנחת סוטה שהיתה נוטה אחר החמרי, שעשתה מעשה בהמה, אמרה תורה שתהיה של שעורים, לא סולת נקי, כפי מה שעשתה שהיה נמשכת אחר החמרי,²¹ ולכך כתיב 'לא יצק עליו שמן ולא יתן עליו לבנה' (במדבר ה', טו), וכו' (דרוש נאה עמ' ריז).

וכן כתב גם הרב קוק:

השמן הוא כבר ענין מתאים להארה רוחנית, החמר המאיר ומגרש את החושך, המצהיל את הפנים, והמעורר את הכבוד במשיחתו, מזכיר הוא רוח הקדש וסוד המנוחה וההופעה האלהית באורה הצלול, שכח עליון זה מוכרח הוא כבר להגלות בצורה שרשית, בתכן הטבעי הצמחוני, של האדם, ושל האומה...²²

21 לקמן סעיף 11 נברר כי קרבן העומר, הבא מן השעורים, מסמל אף הוא את המדרגה החומרית של בני ישראל ביציאת מצרים. ומכל מקום, מכיוון שאין הוא על חטא מוגדר נותנים בו שמן, מה שאין כן במנחת סוטה שעשתה מעשה בהמה.

22 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עולת ראיה א, ירושלים תש"ט, עמ' קלא.

על פי יסוד זה אפשר לבאר את הדין המובא ברש"י על הפסוק "מסלת המנחה ומשמנה" (ו', ה): "מכאן שקומץ ממקום שנתרבה שמנה", כביטוי לצד הרוחני יותר שבאדם, שאותו יש להקריב-לשעבד לגבוה.

נוכל, אם כן, לסכם: היחס שבין הסולת לבין השמן מסמל את מידת חדירת הרוח בגופו של האדם, ולכן החוטא אינו מערב שמן במנחתו.²³

ב. מנחת מחבת ומנחת מרחשת

על פי המדרש ניתן לתלות אף את ההבדל שבין מנחת המחבת לבין מנחת המרחשת בעיקרון ה"ל, הבא בהן לידי ביטוי בעומק השונה של ספיגת השמן:

שתי מנחות הן: 'אם מנחה על המחבת' (ד', ה), 'ואם מנחת מרחשת' (שם, ז), ובשתיהן הוא אומר 'והבאת את המנחה' (שם, ח).
מה בין מחבת למרחשת? שזו תבלל בשמן וזו תיעשה בשמן כל צרכה [עץ יוסף: אצל מנחת מחבת כתוב לשון בלולה, שנא' 'ואם מנחה על המחבת קרבנך סלת בלולה בשמן מצה תהיה', ובמנחת מרחשת לא כתיב בלולה, רק תיעשה בשמן, שנא' 'ואם מנחת מרחשת קרבנך סלת בשמן תיעשה'].
ואמרו חכמים במשנה: מרחשת עמוקה - מעשיה רוחשין, מחבת צפה - מעשיה קשין. כדי שלא יאמר אדם: אלך ואעשה דברים מכוערים ודברים שאינן ראויין ואביא מנחה על מחבת ואהיה אהוב לפני המקום. א"ל הקב"ה: בני, מפני מה לא בללת מעשיך בדברי תורה, שאין שמן אלא תורה ואין שמן אלא מעשים טובים.²⁴

ומסביר ה"עץ יוסף":

...דמחבת כנגד המעשה, ולזה צפה, שהמעשה נראה וניכר לעתים. והיות מעשיה קשים רמז למעשים הקשין והמכוערים. וכדי שלא יחשוב שבזה שהביא מנחת מחבת יהיה אהוב לפני המקום כדמשמע מלשון מנחת מחבת שהוא לשון חיבה, להכי קאמר שתהיה בלולה בשמן שראוי שיהיו מעשיו בלולים בתורה ובמעש"ט דאקרו שמן... ולולי זה לא היה לרצון. ומרחשת כנגד התלמוד ולזה מרחשת עמוקה כמו התלמוד שהוא בעמקי הלב... ולכן נעשה בשמן כל צרכה רמז לריבוי התורה. ומעשיה רוחשים לומר שיהיה נזהר שלא יבא לידי עוון וחטא פי' שלהיות מעשה המחבת קשים רמז במעשים המכוערים היות כאן בהיפוך שמעשיה רוחשים רמז למעשים המתוקנים.

23 לפי זה יש לעיין מדוע כורכת המשנה במנחות פ"ה מ"ג את שתי הלחם של עצרת, שוודאי אינם באים על חטא, עם המנחות הבאות על חטא: "שתי הלחם, מנחת חוטא ומנחת קנאות: לא [טעוונות] שמן ולא לבונה". לקמן בסעיף 11 ד ננסה להסביר זאת.

24 ויקרא רבה פרשה ג ז, מהדורת מרגליות עמ' עב-עג.

ממדרש זה אנו למדים כי הבלילה בשמן היא ביטוי להחדרת תורה ומעשים טובים לחיי האדם.

על פי תפישה זו נוכל לצפות כי כמות גדולה יותר של שמן ביחס לסולת תבטא לא רק ריבוי של חכמה ודעת ה' אלא אף את ספיגתן לתוך החיים בצורה טובה יותר. ננסה לבדוק השערה זאת במנחת החביתין.

6. מנחת החביתין

א. הקדמה

זה קרבן אהרן... עשיית האפה סלת מנחה תמיד, מחציתה בבקר ומחציתה בערב.
על מחבת בשמן תעשה, מִרְבֵּקַת תביאנה, תפיני מנחת פתים... כליל תקטר (ו', יב-טו).

וכיצד עשיית חביתין כהן גדול?²⁵
מביא עשרון שלם ומקדישו וחוצהו בחצי עשרון שבמקדש. שאע"פ שהיא קריבה חציין אינה מתקדשת לחציין. ומביא עמה שלשת לוגין שמן שנ' 'בשמן תעשה', להוסיף לה שמן כנסכי הכבש. ובולל הסולת בשמן וחולט אותה ברותחין, ולש מכל חצי עשרון שש חלות, נמצאו שתים עשרה חלות.
ואחת אחת היו נעשות. וכיצד עושה?
מחלק השלשה לוגין ברביעית שבמקדש רביעית לכל חלה, ואופה החלה מעט ואחר כך קולה אותה על המחבת בשאר רביעית השמן שלה. ואינו מבשלה הרבה שנ' 'תפיני' בין בשל ונא.
ואחר כך חולק כל חלה וחלה לשנים באומד כדי שיקריב החצי בבקר והחצי בערב (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ג הלכות ב-ד).

חביתין כהן גדול מצות עשה להקריבן בכל יום מחצה בבקר עם תמיד של שחר ומחצה בין הערבים עם תמיד של בין הערבים. ולישתן ואפייתן דוחין את השבת ואת הטומאה ככל קרבן שקבוע לו זמן, שנ' 'תפיני', שתהא נאה ולא תאפה מבערב. ועוד: אם תאפה מבערב תפסל בלינה שהמרחשת מכלי הקדש היא...
כהן שהקריב מחצה בשחרית ומת או נטמא או נולד לו מום ומינו כהן אחר תחתיו, לא יביא חצי עשרון מביתו ולא חצי עשרון של ראשון אלא מביא עשרון שלם וחוצהו ומקריב מחצה ומחצה אבד, נמצאו שני חציין קריבין ושני חציין אובדין...

25 יש לציין שגם כוהן הדיוט מביא מנחת חביתין ביום חינוכו (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד), כיוון שבפוטנציאל עשוי הוא לשמש ביום מן הימים ככוהן גדול. ומכל מקום דין מנחת חינוך שונה במקצת מדין מנחת חביתין, עיין שם.

מת כהן גדול בשחרית אחר שהקריב חצי העשרון ולא מנו כהן אחר, מביאין
 היורשין עשרון
 קריבה
 (הלכות תמידין ומוספין פ"ג הלכות יח-כב).

ב. ריבוי השמן

הגמרא (מנחות נ"א.) מעלה שלוש אפשרויות מהיכן יש ללמוד את כמות השמן שיש לתת בעישרון הסולת של מנחת החביתין:

1. ממנחת נדבה - הבאה לוג לעישרון.
2. ממנחת נסכים של פר ואיל - אשר בה היחס הוא שני לוגים לעישרון.
3. ממנחת נסכים של כבש - הבאה שלושה לוגים לעישרון.

למסקנה מרבים מן המילה "**בשמן** [תעשה]" כי יש "להוסיף לה שמן", ועל כן היא נידונה ביחס הגדול ביותר, שהוא שלושה לוגין לעישרון. ויש הלומדים זאת מן הפסוק "סלת מנחה תמיד" - "הרי היא לך כמנחת תמיד", דהיינו כנסכי הכבשים הבאים בקרבן התמיד.

הד לריבוי השמן שבמנחת חביתין אנו מוצאים גם בדעת ר' יהודה כי אם נתערב קומץ של מנחת נדבה במנחת חביתין (שיחס השמן והסולת שבה גדול פי שלושה מזה שבמנחת נדבה) הרי היא פסולה, "שזו בלילתה עבה וזו בלילתה רכה והן בולעות זו מזו" (מנחות פ"ג מ"ב).

לפי מסקנתנו בסוף פרק 5 ריבוי השמן הוא ביטוי לחדירת אור הדעת, וכך אכן מביא המהר"ל ביחס לריבוי השמן במנחת החביתין:

וסמך אחר זה מנחת אהרן, כי אהרן היה כולו קודש קדשים אל הש"י מסולק מן החומר, עד שהיה מנחה טהורה. ולפיכך היה מנחתו כליל אל הש"י כמו העולה, כי היה מתעלה קרבנו אל הש"י... כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך, ולכך מקבל החכמה... כי מנחה היא סולת, ועליה שמן זית שהיא החכמה, ועליה לבונה הוא זכות המעשים... אהרן היה מיוחד במידות אלו, דהיינו שהיה סולת נקיה מפחיתות החמרי שזהו עצם מעלת אהרן, ולכך היה קרבן שלו קודש קדשים, הכל כליל (דרוש נאה עמ' ריז).

ג. אופן הכנת מנחת החביתין

נסכם את סדר הכנת החביתין על פי דברי הרמב"ם שהובאו לעיל:

1. בלילת הסולת בשמן.
2. חליטת הסולת במים רותחין.
3. אפייה קצרה, באופן שהחלות לא יתקשו.

4. טיגון מועט בכדי שיישאר "בין נא ובשל" בסיום הטיגון.

והדברים מדויקים כבר בפסוקים:

"על מחבת בשמן **תַעֲשֶׂה**" - המילה "תַעֲשֶׂה" מורה על גמר הכנת החביתין, ונמצינו למדים כי גמר עשייתן בטיגון. מכאן חוזר הפסוק ומבאר את שלבי ההכנה הקודמים:

"מְרַבֶּכֶת **תְּבִיאָנָה**" - זהו השלב הראשון של ההכנה - חליטת המנחה ברותחין.

"**תְּפִינִי** מנחת פתים" - סדר הפעולות - האפייה והטיגון - נתון במחלוקת בגמרא במנחות (נ'): הסוברים שהאפייה קודמת לטיגון דורשים את המילה "תְּפִינִי" "תאפינה **נָא**", ורש"י מסביר: "תאפינה נאה - בשעת אפייתה בתנור תהא נאה. ואם מטגנה תחילה הרי היא שחורה מן השמן ומן המחבת"; ואילו הסוברים כי הטיגון קודם לאפייה דורשים "תאפינה **נָא**", ופירש רש"י: "תאפינה נא - בשעת אפייתה בתנור תהא נא... כלומר בכך תהא מבושלת קצתו ואינה מבושלת כל צורכה, והיינו טגון".

הרמב"ם פסק כר' יוסי,²⁶ שלמד כשני הפירושים "אית ליה נא ואית ליה **נָא**" (שם), ולכן פסק שיש להקדים את האפייה, אך בגמר הכנתה צריכה המנחה להיות "בין בשל ונא".

סיכומו של דבר: הן שלבי הכנת המנחה - החליטה, האפייה והטיגון - והן סדרם, נלמדים לכל הדעות מן הפסוקים.

בפרק הבא ננסה לעמוד על פשר האופן המשונה כל כך של הכנת החביתין.

ד. החביתין: המנחה הכלולה מכל המנחות

הר"י אברבנאל:²⁷

נזכרה כאן באריכות עשייתה לפי שמנחת החביתין היתה משונה במעשיה שהיה בה מעין המנחות כולן... היו בה ד' צדדין להדמות בהן לד' מנחות, וזה כי היא היתה **סולת**, ובזה תדמה **למנחת הסלת והיתה על מחבת בשמן** דומה **למנחת מחבת**. והיתה **מורבכת** חלוטה ברותחין רכה... ובזה תדמה **למנחת מרחשת**.²⁸ והנה 'תפיני' שפרש"י **אפויה אפויות הרבה** אחר חליטתה אופה

26 כך מבואר בכסף משנה שם ה"ג.

27 בפירושו לר', יג, עמ' מה.

28 מלשון הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ג הי"ח "אם תאפה מבערב תפסל בלינה **שהמרחשת** מכלי הקדש היא" משמע שהחליטה הייתה במרחשת. וכן מסתבר, שהרי למחבת אין שפה.

בתנור וחוזר אותה על המחבת, ובזה היתה דומה למנחת מאפה תנור... וטעם עשייתה באופן הזה הוא כדי לעשות בכל יום ויום מנחה כנגד כל המנחות לעמוד במקום כלם כאילו מקריב בכל יום כל ד' מיני המנחות.²⁹

הכוהן הגדול מייצג את כלל ישראל, ולכן, ממשיך הר"י אברבנאל, עליו להקריב בקביעות את מנחתו:

שרצה השם שבכל יום יהיו קרבים לפניו קרבן יחיד וקרבן צבור והנה קרבן ציבור היו התמידין שנים ליום עולה תמיד... וכדי שיהיה כן קרבן היחיד ציוה במנחת חביתין ל"ג שהוא היחיד היותר קדוש שבצבור שתהיה מחציתה בבקר ומחציתה בערב... באופן שיעלה קלוס השם דרך כלל ודרך פרט.

הנצי"ב מוולוז'ין קושר אף הוא את החביתין לכלל ישראל:

דבמנחת חביתין נכלל כל ד' מנחות של יחיד... ובדרך דרוש יש להבין טעם שציוה הקב"ה על הכהנים להביא בכל יום מעין ד' מנחות. דכבר ביארנו³⁰ ענין ד' מנחות הללו בא לכפר על השחתת מדות בני אדם בקלקול א' מד' מרות. והנה עבודת הכהנים בישראל להיות על פיהם כל ריב היינו שעליהם לראות שלא יהא ריב בין אדם לחבירו ולתקן כל משחתם של ישראל... וא"כ צריכים המה הכהנים כפרה על עצמם במה שמזדמן בישראל השחתת המדות והחולי הבא עי"ז משה מביאים קרבן כולל הכל (העמק דבר ו', יג).³¹

ה. החביתין: העלאת תפילות בני ישראל על ידי הכוהן הגדול

כתב החינוך:

לפי שהכהן הגדול הוא השליח בין ישראל לאביהם שבשמים, כלומר כי הוא הנושא תפלה אליו בעדם, ועל ידי תפלותיו ומעשה קרבנותיו הם מתכפרים, ולכן ראוי לאיש כזה להיות לו קרבן מיוחד תמידי כמו תמידי הצבור... כדי שיתעוררו כל מחשבותיו... יועיל לו ולהם (ספר החינוך מצוות עשה קלד).

תפישה זו מקבלת ביטוי בכמה מהלכות החביתין:

29 ביאור זה מתאים לדבריו שהובאו לעיל סעיף 34 כי המינים השונים של המנחות באים כנגד כל המדרגות הרוחניות באומה.

30 עיין לעיל סעיף 34.

31 גם מלשון הרמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"ג הכ"ב "מת כהן גדול בשחרית אחר שהקריב חצי העשרון ולא מנו כהן אחר, מביאין היורשין עשרון שלם עבור כפרתו ועושין אותו חביתין ושלימה היתה קריבה" משמע שזהו קרבן לכפרה. אמנם במהדורת הר"י קאפח ובמהדורת ר' שבתאי פרנקל אין המילים "עבור כפרתו".

1. "לא היו באות חציים אלא מביא עשרון שלם וחוצהו" (מנחות פ"ד מ"ה):³² יש להביא תחילה עשרון שלם, ורק אחר כך לחצות אותו לשניים בכלי מדידה של חצי עשרון המיוחד לחביתין,³³ ולאפות שש חלות מכל חצי. אף את השמן מביאים תחילה בכמות של שלושה לוגין, ורק אחר כך מחלקים אותו בכלי מדידה של רביעית הלוג - המיוחד אף הוא לחביתין³⁴ - לשתיים עשרה החלות. אפשר שזה רומז לכך שעל הכוהן הגדול להתמסר לאומה, משורש נשמת האומה הכללית ועד להתפרטותה לשבטיה.

2. שש מצות קרבות בבוקר ושש מצות קרבות בערב - רמז לכריתת הברית בשכם, שבה עלו שישה שבטים להר גריזים, שאליו הסבו הכוהנים את פניהם בברכות, ושישה עלו להר עיבל, שאליו הסבו הכוהנים את פניהם בקללות. עם ישראל מגלה את השגחת ה' הן בברכות, החלות עליו כשהוא הולך בדרך התורה, והן, להבדיל, בקללות, הרובצות בו כשהוא סוטה מן הדרך.³⁵ שש מצות של שחר הן כנגד הופעת ישראל במצב של ברכה, ושש של ערב - כנגד הופעתם במצב ההפוך.³⁶

3. "כל המנחות באות עשר עשר חוץ מלחם הפנים וחביתי כהן גדול שהם באות שתיים עשרה" (מנחות פ"ו מ"ה) - זהו ביטוי להיות החביתין כנגד שנים עשר השבטים.³⁷

32 ולכן "כהן שהקריב מחצה בשחרית ומת או נטמא או נולד לו מום ומינו כהן אחר תחתיו, לא יביא חצי עשרון מביתו ולא חצי עשרון של ראשון, **אלא מביא עשרון שלם וחוצהו** ומקריב מחצה ומחצה אבד, נמצאו שני חציין קריבין ושני חציין אובדין" (רמב"ם שם).

33 מנחות פ"ט מ"א: "חצי עשרון מה היה משמש? שבו היה מודד חביתי כהן גדול מחצה בבקר ומחצה בין הערבים".

34 מנחות פ"ח: "יתיב רבי וקא קשיא ליה: **רביעית למה נמשחה** [רש"י: שכל כלי המקדש נמשחו בשמן המשחה]? א"ל רבי חייא: **שבה היה מודד לחביתי כהן גדול רביעית שמן לכל חלה וחלה**. קרי עליה [רבי על ר' חייא, שעלה מבבל לא"י]: 'מארץ מרחק איש עצתי'. דווקא ר' חייא, שעלה עם תורת הפרטים מחו"ל לא"י, שבה ההסתכלות היא כלל-ישראלית (ראה: הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות התורה**, ירושלים תשמ"ה, פרק י"ג אות ג ואות ו), יכול היה להבין כיצד מנחת החביתין מקפת את הראייה הכללית של ישראל עם התפרטותה לשבטים, דבר הבא לידי ביטוי בהבאת כמות שלמה ובחלוקתה לשנים עשר חלקים אחר שנתקדשה כבר.

35 עיין דברים כ"ט, כא-כו.

36 זו דעת הראב"ד, הלכות מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד. אך לרמב"ם, אחר שאופה מכל מחצית שש מצות, הרי הוא חוצה כל אחת משתיים עשרה המצות לשתיים, ומקריב שתיים עשרה מחציות בבוקר ושתיים עשרה בערב. גם לפי הרמב"ם יש כאן ביטוי לרעיון שהצגנו למעלה, אלא שעל פיו ההופעה האלוהית הנה דרך כל שנים עשר השבטים הן בברכות והן בקללות.

37 העובדה שלחם הפנים בא גם הוא שתיים עשרה מצות תבואר לקמן סעיף 11.

4. מעתה אפשר להבין את אופן הכנתן המיוחד של החביתין: לא זו בלבד שהוא כלול מאופן הכנתן של כל שאר סוגי המנחות, אלא שבסיומה של ההכנה הוא "בין בשל ונא" - דהיינו ממוצע - שכן הכוהן הגדול הנו בבחינת הלב של ישראל, שצריך להיות קשור לכל האברים באומה.

5. המנחות מבטאות את קבלת מרות ה', ומכיוון שרק חלק מחייו של האדם מוקדשים לעבודת ה' מוקטר על גבי המזבח רק קומץ. אולם הכוהן הגדול, כל חייו קודש לעבודת ה' ולצרכיו הרוחניים של ישראל עמו, "ומן המקדש לא יצא" (כ"א, יב), ולכן מנחתו קרבה כליל.³⁸

ו. סיכום

ראינו שהיחס בין הסולת לבין השמן מבטא את היחס בין רוחו של מביא המנחה לבין גופו. לכן במנחת חוטה ובמנחת קנאות אין עירוב שמן כלל, ואילו במנחת חביתין יש עירוב מרובה של שמן, משום שהווייתו של הכוהן הגדול ספוגה בדעת ה' ובדאגה למעמדה הרוחני של האומה.

מעתה נשתדל לבאר לאור זאת את משמעות הסוגים השונים של המצות הבאים עם קרבן התודה, של המצות שבאו בשבעת ימי המילואים ושל המצות הבאות עם איל הנזיר, ומתוך כך להבין את משמעותן של מנחות הנדבה השונות.

7. קרבן התודה

א. הקדמה

אם על תודה יקריבנו והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולת בשמן ורקיקי מצות משחים בשמן וסלת מרבכת חלת בלולת בשמן. על חלת לחם יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו (ז', יב-ג).

במסכת מנחות מובאים דיני המנחות הבאות עם התודה:

כל המנחות באות מצה חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם שהן באות חמץ התודה היתה באה... שתי איפות... עשרים עשרון - עשרה לחמץ ועשרה למצה. עשרה לחמץ - עשרון לחלה. ועשרה למצה - ובמצה שלושה מינין: חלות ורקיקים ורבוכה נמצאו שלושה עשרונות ושליש לכל מין, שלוש חלות לעשרון (מנחות פ"ז ה"א).

הרמב"ם מתייחס למספר המצות שנאפו מעשרת העשרונים:

38 אמנם דין זה אינו מיוחד למנחת חביתין של כוהן גדול, אלא הוא נכון לגבי כל מנחת כוהן, שעליה נאמר "וכל מנחת כהן כליל תהיה" (ו', טז). וראה מה שכתבנו לעיל סעיף ג על פי ביהאור המהר"ל, שיסוד דין זה קשור בזוך גופם של הכוהנים.

והעשרה עשרונים של מצה עושה מהן שלשים חלות שוות, עשר חלות מכל
מין:
מורבכת

(רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ט הי"ח).

כדי להבין את עניינו של קרבן התודה יש לעיין תחילה בשתי שאלות:

1. הכתוב אומר "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ" (ב', יא), ואם כן, מדוע מצווה התורה להביא חמץ עם קרבן זה? נשמע את השאלה בלשונו של המהר"ל:

ויש לשאול, כיון שאסרה תורה חמץ במנחה א"כ למה צוה בתודה שיהיה מקריב התודה על לחם חמץ, וכן בעצרת המצווה להביא שתי לחם מן החמץ, והרי בכל מקום מרחיק החמץ ועתה צוותה על החמץ? (דרוש נאה עמ' רכ)

2. מדוע צריך להביא שלושה סוגי מצות, ומדוע משקלן הכולל של שלושים המצות שווה לזה של עשרת לחמי החמץ?

נקדים לעיסוק בשאלות אלה בירור קצר בדין הזמן המיוחד של אכילת קרבן התודה.

ב. "ביום קרבנו יאכל"

השלמים נאכלים ביום הזביחה וכל הלילה וכל יום המחרת עד שתשקע החמה... אבל התודה אע"פ שהיא קדשים קלים אינה נאכלת אלא ביום הזביחה עם הלילה שנאמר בה 'ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בקר' (ז', טו) (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"י הלכות ו-ז).

את הטעם להגבלת זמן האכילה הסביר הר"י אברבנאל:

נשיב גם כן למה הבדיל השם שלמי תודה להיותם נאכלים ליום ולילה ושאר השלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד... היה זה כדי לפרסם הנס וזה שהבעל שלמי תודה כשהוא רואה ששלמיו אינם נאכלים אלא ליום ולילה עד חצות הוא מזמין על שלמי תודתו אחיו ואוהביו ומיודעיו לאכול ולשמוח עמו ושאלו זה את זה על מה היה תודתו והוא יגיד להם הנסים והנפלאות שעשה עמו השם וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו. ואלו היו שלמי תודה נאכלים כשאר השלמים לשני ימים ולילה אחד לא היה הבעל מזמין לשום אדם כי לשני ימים ולילה אחד בבית אחד בהכרח יאכל. אבל בראותו הבשר והלחם רב בביתו ושלא יאכל אלא ליום ולילה אחד בהכרח יקרא רבים ממיודעיו ואחוזת מרעהו לאכול פן יהיה ביום המחרת ללעג ולקלס לבני אדם הרואים אותו שורף כמות גדול מתודת שלמיו ואת אחיו ואוהביו לא קרא.³⁹

39 ז', יא, עמ' מח.

וכן כתב הנצי"ב מוולוז'ין:

דתכלית תודה שבא על הנס הוא כדי לספר חסדי ה' שגמל עליו. ומטעם זה ריבה הכתוב בלחם ומיעט בזמן אכילת תודה מכל שלמים, היינו כדי שיהי' מרבה ריעים לסעודה אחת ביום הקרבה ויהי' ספור הנס לפני רוב אנשים וארבע חלות לכהנים שהן המה ת"ח⁴⁰ (העמק דבר ז', יג).

על פי זה הוא גם מסביר מדוע התורה מדגישה דווקא את לחמי החמץ הבאים עם הקרבן (ז', יג): "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו, על זבח תודת שלמיו", אף על פי שיש להביא עמו גם מצות: "דתכלית הקרבן הוא חלות לחם חמץ" כיוון ש"העיקר אכילה הוא לחם חמץ, דמצה הוא לחם עוני ואינו נאכל יפה כמו חמץ... והיינו דמסיים טעם שלחם חמץ עיקר משום שהוא זבח תודת שלמיו, תודה על שלומו במה שנחלץ מצרה" (שם). העולה מכאן, שקרבן התודה בא על הצלה מצרה, ומכאן ננסה לברר את הקשר של לחמי החמץ לקרבן זה.

8. משמעות החמץ והקשרו לקרבן התודה

א. הר"י אברבנאל: עיכוב והמתנה

השאור נאסר כדי שלא יהיה סבה לאחר ולעכב זמן הקרבן, כי אלו היתה, על דרך משל, המנחה הבאה עם העולה חמץ, יהיה סבה שבעת הסתו הלחם יתאחר להחמיץ ויתעכב הקרבן עד חוץ לזמנו.⁴¹

על פי זה הוא מבאר מדוע יש להביא עם קרבן התודה הן מצות והן לחמי חמץ:

ששם מצה זו יורה על המריבה כמו 'אהב מצה' (משלי י"ז, יט). **ושם חמץ יורה על העכוב והמתון** וכמו שארז"ל 'אשרי דיין שמחמץ את דינו' (סנהדרין ל"ה). ולפי שהאדם מוכן אל הרעות הבאות עליו משלשת המינים הנזכרים [לעיל בדבריו - מ"א], הנה הוא ממהר אם בפיו ובפרסום ואם בלבו ובמחשבותיו לנצוח ולריב עם השם... ולכך צוה השם להביא עם השלמים של תודה **ג' מיני מצה כנגד שלשת מיני המריבות** שהאדם מריב עם שלשת מיני הרעות הבאות עליו כאומר: 'זכור בבא עליך תלאות ואתה בא לריב עם השם, זכור כי עשה עמך נפלאות ולמוד היטב ולזה בבואך לריב עם השם התעכב במתון ולבך אל ימהר להוציא דבר כנגד השם לומר שאינו משגיח או אינו רוצה להיטיב לך'. **לכך צוה להביא חלות לחם חמץ כלומר: חמץ דינך ומשפטך לפני השם ואז תפסוק את הדין**, כי הוא 'אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא' (דברים ל"ב, ד).

40 בדין ברכת הגומל פסק השו"ע (או"ח סימן ר"ט סעיף ג) כי "צריך לברך ברכה זו בפני עשרה, ותרי מינייהו רבנו, דכתיב ו'ירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו". גם הר"י אברבנאל הביא פסוק זה בביאורו שהבאנו לעיל.

41 ב', עמ' כז.

הקושי בפירושו הוא שאין הוא מבאר את הקשר בין לחמי החמץ של עצרת לבין העיכוב והמיתון, אם לא שנאמר על דרך הדרוש כי העוסק בתורה, שניתנה בחג השבועות, צריך לעיין במתינות ולא למהר לפסוק ולהגיע למסקנות.

ב. ר"ע ספורנו: היצר הרע כגורם הסכנה

והודיע שאף על פי שכל השלמים קדשים קלים מכל מקום יש חילוק ביניהם, שאם הם על אודות הודאה יהיה עמהם לחם, בתוכו מין חמץ. כי אמנם סיבת הסכנה אשר עליה ההודאה הוא שאור שבעיסה⁴² מכל מקום מיני המצה רבות עליו (פירוש ר"ע ספורנו, ז', יא).

גם כאן הקושי הוא בלחמי החמץ של עצרת, שוודאי לא נצטוונו להביאם חמץ בעקבות איזו סכנה שסיבתה היא היצר הרע. נוסף על כך, אין מבואר כאן מדוע באו שלושים מצות ורק עשרה לחמי חמץ, אך באותו משקל.

ג. הנצי"ב מוולוז'ין: התערבות אנושית

דמצה אין בה יתרון ע"י תחבולות ידי האדם להעלות העיסה יותר מהקמח והמים שנבראים ממנו ית'. מה שאין כן חמץ שולט במ תחבולות האדם להעלות העיסה ע"י

(העמק דבר, שמות י"ג, ג).

בהמשך דבריו מוסיף הנצי"ב כי כל תחבולות המלחמה בארץ ישראל "לא היו אלא כדי שיהא נראה כמעשה טבע".

וכן פירש בעניין איסור חמץ ושאור:

ובאשר ששאור הוא אמצעי הנעשה בידי אדם להוסיף על הבריא מהבורא ית' ע"י תחבולות בני אדם מש"ה הזהיר הכתוב בבהמ"ק ללמדנו דכל המתקרב יותר לה' ראוי למעט יותר בתחבולות אנוש... דמש"ה הזהיר הכתוב על החמץ בפסח משום שאז זמן השרשת אמונה בלב ישראל. אכן במקום הקרבה לפני ה' אזהרה תמידית היא (שם ב', יא).

גם הרש"ר הירש כתב כך כהסבר למצוות אכילת מצה בפסח:

שלילת דבר חימוץ במשך שבעת ימי חג המצות דוחה כל רעיון על אודות השתתפות אנושית עצמאית שהיתה כביכול בתקומתנו לחירות. ואילו אכילת המצה עם כניסתו של חג חירותנו מקשרת ומפתחת את רעיון החירות הסוציאלית, בה זכינו מאת ד', לרעיון התמסרותנו בידי ד' אשר הודות לה

42 ואפשר שזהו היסוד לנוסח הברכה של אותם ארבעה שניצלו מסכנה "הגומל לחייבים טובות", דהיינו שהסכנה נבעה מהיותו חייב בעוון יצר הרע.

ולמענה זכינו בחירות... בדומה לכך הורחק לתמיד כל שאור מן המזבח אשר
במקדש ד' (רש"ר הירש, שמות י"ב, יח).

על פי דברים אלה מובן מדוע יש להביא לחמי חמץ עם קרבן התודה: ההצלה הייתה
על ידי כל מיני השתדלויות אנושיות, בדרך הטבע, וחשוב שהאדם יברר לעצמו
משניצל, שאלמלא רצון ה' לא היו כל השתדלויותיו מועילות. מעין זה מובא בספר
שפת אמת:

והארבעה שצריכין להודות על נס, מ"מ אלה הנסים מתלבשין קצת בטבע. ולכן
תודה יש בו חמץ ומצה, כי מצה היא הנהגה עליונה בלי הסתר, וחמץ הוא
כשמתלבש בטבע ומשתנה ע"י צמצום והסתר, וזה שאור שבעיסה שמשנה
העיסה.

והנס ביציאת מצרים היה למעלה מכל הטבע לכן הוא מצה. אבל נסים
הנסתרים בטבע הם חמץ ומצה כנ"ל... וזה הוא שצריכין להודות ולהעיד שגם
הטבע הכל מהנהגתו ית' ללמד על הכלל כולו.⁴³

אמנם גם כאן חסר ביאור על לחמי החמץ של עצרת,⁴⁴ ועדיין אין משמעותם של
שלושת סוגי המצות ברורה.

ד. המהר"ל: שעבוד היצר הרע לעבודת ה'

על פי שיטתו של המהר"ל החמץ והשאור הנם סמל ליצר הרע. בראייה כוללת כוח
זה הוא כוח חיובי - זהו כוח בונה שהעולם אינו יכול להתקיים בלעדיו. אולם
למרות זאת יש להרחיקו מעבודת ה'. לכן במשך כל השנה יש להרחיק חמץ ושאור

43 רבי יהודה ליב אלטר מגור, שפת אמת על התורה, פרשת צו שנת תר"ן.

44 אם לא שנפרש שבהבנת התורה עלינו לשתף את השכל האנושי שלנו ולאמצו, הפך האמונה
התמימה, שהרחקת הצד האנושי משובח בה. וזה מעין דברי הרב אברהם יצחק הכהן קוק,
אורות, ירושלים תשכ"ג, עמ' קסז, המפרש את מאמר חז"ל על הפסוק "אדם ובהמה תושיע
ה" (תהילים ל"ו, ז) - "אלו בני אדם שהן ערומים בדעת ומשימין עצמן כבהמה" (חולין ה'),
שאמונת האדם מישראל צריכה להיות בנויה משתי קומות: האמונה הטבעית כבסיס, ועל
גביה בא יסוד העילוי השכלי והלימודי: "ולפיכך מחובר הוא פסח לעצרת ע"י ספירת העומר
שבבית המקדש שהיא מחברת את מנחת השעורים, מאכל בהמה, נטית הרגש הטבעית, אל
החטים, מאכל אדם, העלוי השכלי הרוחני, עץ הדעת חטה היה. ושני הכחות היסודיים
האלה מגלים את כל מלא ערכם ופעולתם, במעמקי הנפש ומרחבי החיים, בהופיעם כל אחד
בצורתו העצמית השלמה, באין שום דבר מעיק לו כלל, ובהתכנסם והתקשרם יחד למערכת
אחדותית עליונה".

מעם המזבח,⁴⁵ אולם בעצרת, יום מתן תורה, אין צריכים להרחיקו, מכיוון שהתורה מדריכה אותנו כיצד להשתמש ביצר באופן בונה:

והנה במה שברא הש"י הכל, בזה יצה"ר הוא טוב, ואין להרחיק את החמץ, אע"ג שהרחיקה התורה החמץ והשאור מצד עצמו כי הוא רע, אבל בודאי כאשר השם יתברך ברא הכל, יצר הרע הוא טוב מצד הכל, כמו שאמרו במדרש "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" - ...אפילו יצר הרע... שאם אין יצר הרע לא נשא אשה ולא הוליד בנים, ולפיכך מצד כלל הבריאה הוא טוב מאד שממנו פריה ורביה, אבל מצד עצמו בודאי רע, רק כי משמש הרע לטוב כמו שהשאור הוא רע בעצמו רק הוא טוב כאשר הוא בעיסה... בחג השבועות שתי הלחם חמץ, ולא רחקה התורה את החמץ כי יש ביצר הרע הטוב מצד זה, כי [א] אם לא היה יצר הרע באדם לא היה האדם מקבל שכר על המצוות שבתורה... [ב] ועוד כי לא נתנה תורה למלאכי השרת, שהרי כן השיב משה למלאכים כאשר אמרו 'תנה הודך על השמים' (תהילים ח', ב)... שאמר להם משה: 'מה כתיב בתורה: 'לא תגנב', 'לא תנאף', קנאה יש ביניכם? יצה"ר יש ביניכם? תורה למה לכם? והנה התורה היא מצד היצה"ר, ואל"כ לא היתה התורה נמצאת. [ג] גם כי כנגד היצה"ר נתן התורה, כי הטוב לעמת הרע, כי יצה"ר שהוא רע ברא כנגד זה הטוב הגמור היא התורה שהיא הטוב הגמור, ולפיכך אמרו בפ"ק דקידושין:⁴⁶ 'תנו רבנן: 'ושמתם' - נמשלה התורה כסם חיים, משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח רטיה על מכתו ואמר לו: 'בני, כל זמן שהרטיה זו על גבי מכתך אכול מה שהנאך ושתה מה שהנאך ורוחוץ בין בחמין בין בצונן ואין אתה מתירא, ואם אתה מעבירה הרי היא מעלה נומי'. כך הקב"ה אמר להם לישראל: 'בני, בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין ואם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו"... ומזה הטעם לא הרחיקה התורה בחג השבועות החמץ, כי אם נתן להם היצה"ר קנו על ידו התורה, ולא זכו אל התורה רק על ידי החמץ הוא היצה"ר, כי איך אפשר לקנות 'לא תנאף' 'לא תגזל' כאשר אין יצה"ר (דרוש נאה עמ' רכ).⁴⁷

45 אף הר"י אברבנאל (עמ' כז) הוסיף כטעם לאיסור חמץ במנחות כי "גם צוה יתברך לאסור השאור לרמוז לנו שנרחיק מעצמנו היצר הרע בהיותנו עובדים עבודתו, כי היצר הרע קרוי בשם שאור..."

46 ל':

47 ועיין עוד: מהר"ל, תפארת ישראל, ירושלים תשל"ב (להלן: תפארת ישראל), עמ' עח. וכן כתב הכלי יקר (ו', ט): "אמנם שתי הלחם של עצרת באו דוקא חמץ כי אלמלא היצר הרע לא היו התחתונים צריכין אל התור' יותר מן העליוני', כי בטענ' זו נצח משה המלאכים ואמר 'כלום יש יצר הרע ביניכם' וכו' (שבת פ"ט). ועוד, שמציאות היצה"ר הכרחי, ואלמלא הוא לא בנה האדם בית ולא נשא אשה, ובמקום התורה אין לחוש שמא יפרץ גדרו כי התורה תבלין אליו".

מכאן עובר המהר"ל לבאר את עניינו של החמץ בקרבן התודה: על ידי הצלתו מן הסכנה מגיע האדם לתחושה עמוקה שלא רק הצדדים הרוחניים שלו מחוברים לה', אלא אף גופו מושגח על ידי ה', ומתוך כך הוא משעבד את כל הווייתו - ואף היצר הרע בכלל - לה'.

יסוד זה בא לדעתו לידי ביטוי ב"מזמור לתודה"⁴⁸ (תהילים ק) בפסוק "הוא עשנו ולא [ולו קרין] אנחנו" (שם, ג):

החמץ כנגד מה שאמר 'ולו אנחנו', כי החמץ מורה על יצר הרע, וצריך האדם שיזבח יצרו [- ולא אנחנו] ולצאת מן יצה"ר, ולשוב אל הש"י [- ולו אנחנו]... וקודם שהוא שב אליו נראה כאילו לא היה ברשותו, אבל מפני השבתו הוא אליו לגמרי, וזהו כנגד בעלי תשובה שזובח יצרו ומתודה עליו ושב אל הש"י כמו שיתבאר.

ומין המצה הוא כנגד מה שאמר 'הוא עשנו', כי מצד שהוא ית' עשנו בראנו

מצה	בלי	שאור
המצה		

49. (דרוש נאה עמ' רכג).

המהר"ל מבאר לא רק את המצווה להביא חמץ, אלא אף את המצווה להביא שלושה סוגי מצה השווים במשקלם ללחמי החמץ:

ועוד יש להבין דברים גדולים בענין זה, כי היו שלשה מינים של מצה כנגד הנשמה שיש בה ג' כחות, נפש רוח נשמה הידועים, והם בלא שאור רק טהורים לגמרי מן החמץ, אבל החמץ הוא נגד הגוף שבו יצר הרע עד שזובח יצרו אשר בגוף ועושה תשובה, ולפיכך של חמץ כמו שלושה של מצה, כי האדם הוא משני חלקים גוף ונשמה וזה כמו זה, רק כי הנפש יש בה שלשה כחות מחולקים הידועים... ולפיכך החמץ שקול כמו אותם שלשה של מצה, ואנו נותנים הודאה אל הש"י כאשר עשה נס, כי הנשמה שלו והגוף פעלו.

48 מזמור זה היה נאמר בשעת הקרבת קרבן התודה, ואף בזמן הזה אין הוא נאמר בימים שבהם לא הקריבו קרבן תודה, עיין שו"ע או"ח סימן נ"א סעיף ט ובמשנה ברורה שם.

49 מעין דברים אלו מובא בכלי יקר שם: "התודה היו בו חלת חמץ ומצה כאחד, כי המצה לאות שכבר נכנע בעמל לבו כמו שנאמר אצל ארבעה שצריכין להודות 'ויכנע בעמל לבם' (תהילים ק"ז, יב), כי הרשעים ברשות לבם וכו'. ורז"ל דרשו פסוק 'זבח תודה יכבדנני' (שם, נ'), כג) על הזובח יצרו ומתודה עליו (סנהדרין מ"ג:), ומשם ראה שזביחת התודה היינו זביחת היצר הרע, על כן מביא לאות חלות מצות נקיות מן השאור. אבל מ"מ צריך עדיין אל היצר הרע לקיום המין, על כן היו גם חלות חמץ והיו שלשה חלות מצה כנגד חלה אחת של חמץ לבטל מציאתו ברובו כי כל אדם ישלש שנותיו באורייתא תליתאי במקרא ומשנה ותלמוד וחלק רביעי יתן אל קיום גופו". יש לשים לב לכך שהכלי יקר תולה את שעבוד היצר הרע במצה הנקייה משאור, בעוד שהמהר"ל תולה את שעבוד היצר הרע בהקרבת החמץ לה'.

9. משמעות סוגי המצות השונים שבתודה

א. נר"ן: נפש, רוח ונשמה

המהר"ל יצר הקבלה בין שלושת המינים שבתודה לבין הנר"ן, אך לא פירש איזו מנחה היא כנגד כל אחד מחלקי הנר"ן.

ר' חיים מוולוז'ין מבאר את משמעותם של שלושת חלקי הנפש, ואנו ננסה לקשור על פי הסברו ביניהם לבין סוגי המצות:

וכבר המשילו רז"ל עניין השתלשלות הרוח חיים באדם לעשיית כלי זכוכית... כי הגדון דומה לראיה שכשנבחין בנשימת פי האומן בכלי הזכוכית בעת עשייתו נמצא בו ג' בחינות:

בחינה הראשונה הוא כשנשימת ההבל הוא עדיין תוך פיו קודם בואו לתוך חלל השפופרת החלולה, אין לקרותה אז אלא בשם **'נשימה'** (נשמה).
והבחינה השנית כשנכנס ההבל ובא לתוך השפופרת ונמשכת כמו קו אז נקרא **'רוח'**.

והבחינה הג' התחתונה הוא כשיוצא הרוח מהשפופרת לתוך הזכוכית ומתפשטת בתוכה עד שנעשית כלי כפי רצון המזגג, אז מכליא רוחו ונקרא אז **'נפש'** לשון שביתה ומנוחה.

כן בדמיון זה הוא עניין הג' בחינות נר"ן שמושפעים כביכול מנשימת פיו יתברך שמו,

שבחינת הנפש היא הבחינה התחתונה שהיא כולה בתוך גוף האדם.
ובחינת הרוח הוא בא דרך ערוי מלמעלה, שחלק וקצה העליון שלו קשור ונאחז למעלה בבחינה התחתונה של הנשמה, ומשתלשלת ונכנסת גם בתוך גוף האדם ומתקשרת שם בבחינה העליונה של הנפש כמ"ש 'עד יערה עלינו רוח ממרום', 'אשפך את רוחי' וגו', שהוא מושפע באדם דרך שפיכה וערוי...
אמנם בחינת הנשמה, היא הנשימה עצמה שפנימיות עצמותה מסתתרת בהעלם ומקורה ברוך כביכול בתוך נשימת פיו יתברך שמו, שאין עצמות מהותה נכנסת כלל בתוך גוף האדם... (נפש החיים שער א' פרק טו)

ב. רקיקין, רבוכה וחלות

ניזכר באופן הכנת המצות:

כיצד הוא הלחם שמביא עם התודה? לוקח עשרים עשרון סולת ועושה מהם עשרה עשרונים חמץ ועשרה מצה... והעשרה עשרונים של מצה עושה מהן שלשים חלות שוות, עשר חלות מכל מין. עשר חלות **מאפה תנור** ועשר חלות **רקיקין** ועשר חלות **מורבכת**.

וכיצד היא המורבכת? חולט אותה ברותחין ואופה אותה מעט ואחר כך **קולה** אותה בשמן על האלפס... ומרבין בשמנה... רביעית ממנו לרבוכה...

החלות לותת הסולת שלהן בשמינית של שמן ואחר כך לש ואופה אותן, והרקיקין מושחן בשמינית שלהן אחר אפייתן
(רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ט הלכות יז-כא).

נסכום: בחלות השמן מצוי בתוך הסולת מהבלילה שלפני האפייה; ברקיקין, שנמשחים בשמן רק לאחר האפייה, השמן נמצא רק מבחוץ; ואילו במורבכת אמנם אין לשים את הסולת בשמן, אך מחדירים את השמן אל תוך הסולת על ידי טיגון בשמן בכמות כפולה מזו שבחלות וברקיקין.

לעיל פרק 5 ביארנו שחדירת השמן לסולת היא ביטוי לחדירת הדעת לגופו של האדם. ניתן לפרש באופן דומה את היחס שבין סוגי המצות לבין חלקי הנפש:

הרקיקין, שהשמן נמצא בהם רק מבחוץ, מסמלים את הנשמה, הנמצאת בשורש העליון של הווייתו הרוחנית של האדם ובדרך כלל רק חופפת ממעל.

החלות, הבלולות בשמן אך בלא שהוא ניכר בהן מבחוץ, מסמלות את הנפש, שהיא הקצה התחתון של הנשמה המנהיגה את הגוף.

הרבוכה, אשר בה השמן חודר מבחוץ פנימה, מסמלת את הרוח, הקושרת בין הנשמה למעלה לבין הנפש מלמטה, ולכן יש בה כמות שמן כפולה, שמחוברת הן לחוץ והן לפנים, כפי שהרוח מחוברת בשני קצותיה.

ג. המצות הבאות עם התודה, בשבעת ימי המילואים ועם קרבן נזיר

המילואים היו באים כמצה שבתודה: חלות ורקיקים ורבוכה.
הנזירות היתה באה שתי ידות במצה שבתודה: חלות ורקיקים ואין בה רבוכה (מנחות פ"ז מ"ב).

על פי מה שכתבנו למעלה נוכל לבאר זאת כך:

בקרבת תודה האדם מבטל את כל ישותו לה', שהושיעו והוציאו מצרה לרווחה, ולכן הוא מביא עמו לחמי חמץ - כנגד גופו - ושלושה סוגי מצה - כנגד שלושת חלקי הנשמה שלו.

הכוהנים, שהתחנכו לעבודת המשכן במשך שבעת ימי המילואים, הקריבו את שלושת מיני המצה על מנת לבטא את הקדשת כל ישותם הרוחנית לעבודת ה'.⁵⁰

ואילו הנזיר מביא רק חלות ורקיקין, שמבטאים קפיצה רוחנית ממדרגת הנפש למדרגת הנשמה, בלא הקישור ההדרגתי הנוצר בדרך כלל על ידי הרוח.

50 על פי דברי המהר"ל שהובאו לעיל (בסעיף 6ב) בביאור עניין החביתין כי "הכהן מסולק מן החומר" ניתן לבאר אף בענייננו את אי-הבאתם של לחמי חמץ בשבעת ימי המילואים.

10. סיכום: משמעות המנחות באופן מפורט

מעטה נוכל לבאר שמנחות הנדבה השונות מבטאות רמות רוחניות שונות, וזאת על פי העיקרון שנתבאר לעיל בפרקים 5 ו-9, כי היחס שבין השמן לבין הסולת מקביל ליחס שבין השכל לבין הגוף: שמן בכמות גדולה יותר ובחדירה עמוקה יותר מהווה ביטוי לריבוי אור הדעת ולחדירתו לתוככי החיים.

הרקיקין,⁵¹ המשוחים בשמן רק מבחוץ, מסמלים התעוררות נשמתית עליונה.

החלות, שבלולות רק מבפנים, הן מנחת נדבה למי שמבקש להידבק בנפשו בה'.

בסולת, במחבת ובמרחשת יש שלוש מתנות שמן: הראשונה, נתינת שמן בכלי השרת לפני נתינת הסולת בו - ביטוי לאור התורה החרות על הנשמה לפני הופעת הגוף בעולם;⁵² השלישית, אחרי בלילת הסולת בשמן או אחרי טיגון המצות בשמן - ביטוי לאור התורה החופף בקביעות ממעל לאדם מישראל במהלך חייו;⁵³ וההבדל בין המנחות אינו אלא במידת החדירה של השמן מהחוץ והשקתו לשמן שניתן במתנה השנייה, מתנה שבה מערבים שמן בסולת. הבדל זה מהווה ביטוי לרמות השונות של חדירת אור התורה לחיים והופעת הנשמה העליונה בחיי הנפש התחתונים: **בסולת** אין כלל החדרת שמן מבחוץ, וממילא אין כלל השקה של שמן חיצוני כלשהו לשמן הפנימי; **במחבת** חודר מעט שמן על ידי טיגון, אך זוהי בלילה עבה (סמיכה), ולכן בעלת חדירות נמוכה; **במרחשת** חודר שמן על ידי הטיגון, וכאן מדובר בבלילה רכה (דלילה), בעלת חדירות גבוהה, וזה מסמל את הספיגה המושלמת באור התורה.⁵⁴

51 עיין לעיל סעיף 44 בתיאור ההלכתי של חמש המנחות השונות שהבאנו מדברי הרמב"ם.

52 ראה נידה ל': "דרש רבי שמלאי: למה הולד דומה במעי אמו... ונר דלוק לו על ראשו... ומלמדין אותו כל התורה כולה...". וביאר המהר"ל, **חידושי אגדות** ד, ירושלים תשל"ב, עמ' קנח-קנט: "ואמר 'ונר דלוק על ראשו', פירוש: הנר הזה הוא הנשמה, שנקרא 'נר ה' נשמת אדם', וקאמר שהנר הזה דלוק על ראשו, כלומר שעדיין הנשמה בלתי מוטבע בגוף... וכיון שאין הנשמה מוטבע בגוף אז ניצוץ וזוהר עליון דבק בראשו אשר שם הנשמה".

53 ראה: רבי משה חיים לוצטו, **דרך ה'**, חלק ג פרק א.

54 עיין **רוח החיים** לר' חיים מוולוז'ין, פ"א מ"א ד"ה משה קבל וכו' ומסרה וכו', בעניין מעלתו של משה רבנו עליו השלום על פני אברהם בהופעת נשמתו בעולם הזה, דבר הבא לידי ביטוי בכך שאין פסק בטעמי המקרא בין המילים "משה משה" (שמות ג', ד) בקריאת ה' אליו, בניגוד לאברהם, שבפניית ה' אליו מופיע פסק בין המילים "אברהם אברהם" (בראשית כ"ב, יא): "אברהם אברהם" פסיק טעמיה בגויה - רצונו לומר בין אברהם דלעילא, שהוא הנפש בשורשה בעולם העליון, ובין אברהם השני, כשהיא מלובשת בגוף בקצה האחרון שלה, יש הפסק בגויה, שהגוף הוא מפסיק, שלא נזדכך חומרם כל כך באופן שלא יהיה חוצץ

11. העומר, שתי הלחם של עצרת ולחם הפנים

א. שלוש מנחות הציבור

כתב הרמב"ם:

שלש מנחות לצבור:

עומר התנופה, והוא קרב למזבח.

ושתי הלחם שמביאין ביום עצרת, ואלו נקראו מנחה, ואינן קריבין לגבי המזבח, והן חמץ, ועליהם נאמר 'קרבן ראשית תקריבו אתם לה' ואל המזבח לא יעלו'.

והמנחה השלישית הוא לחם הפנים שעושין בכל שבת, ואינו קרב לגבי המזבח אלא כולו נאכל לכהנים (הלכות מעשה הקרבנות פ"ב ה"ג).⁵⁵

הרמב"ם עורך השוואה נוספת בין קרבנות אלו:

שתי הלחם, שהן מן החדש, צריכין לבוא עשרון מכל סאה ומחצה, ומנפין אותן **בשתיים עשרה נפה**.

ולחם הפנים, שהוא בא מן הישן, די לו **באחת עשרה נפה**, והוא בא עשרון מכל סאה.

אבל **העומר**, שהוא בא משעורים חדשות, אינו בא מן המובחר אלא משלש סאין **ובשלש עשרה נפה** (הלכות תמידין ומוספין פ"ח ה"ד).

מהלכה זו משמע שיש במנחות אלו דירוג מלחם הפנים - הבא מתבואה מובחרת - שדי לו באחת עשרה נפה, ועד לעומר, שהוא הפחות מבין השלושה, ולכן דורש ניפוי בשלוש עשרה נפות.

ומפסיק בין הארת הנשמה בעולם העליון לכשהיא מלובשת בגוף. אבל 'משה משה' לא פסיק טעמיה בגויה, שנזדכך אצלו הגוף כל כך עד שלא היה חוצץ ומפסיק כלל בין הארת הנשמה כשהיא בעולם העליון לכשהיא בגוף".

55 שלוש מנחות אלו מופיעות בפרשת אמור: העומר בכ"ג, ט-יד; שתי הלחם - שם, טו-כא; ולחם הפנים בכ"ד, ה-ט. מנחות אלה מופיעות ביחד גם באבות פ"ה מ"ה, בין עשרת הנסים שנעשו במקדש: "ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים". ועיין מהר"ל, **דוך החיים**, ירושלים תשל"ב, עמ' רלא, שהן כנגד האבות: "כי אברהם לא העמיד רק בן גבירה אחת, ויצחק שנים, ויעקב שנים עשר, ולפיכך העומר עשרון אחד ושתי הלחם שני עשרונים ולחם הפנים שנים עשר...". ניתן להמשיך את הרעיון של המהר"ל ולהקביל בין האבות לבין מועדי הבאת מנחות הציבור האלו: אברהם הוא כנגד פסח, מועד הקרבת העומר, יסוד הופעת ישראל וגילוי המציאות האלוהית בעולם; יצחק, שמסר נפשו בעקדה ושאפרו צבור ומונח על גבי המזבח, הוא כנגד שבועות, מועד הקרבת שתי הלחם, שכן במעמד הר סיני התגלתה דבקות ישראל בה', שהמשכה הוא על ידי התורה; ואילו יעקב הוא כנגד חג הסוכות, החג המגלה את ההשגחה האלוהית התמידית על ישראל וסיפוק צורכיהם, דבר שבא לידי ביטוי בענני הכבוד שחפפו מעל למחנה ישראל במהלך ארבעים שנות הנדודים במדבר.

אנו נשווה בטבלה בין הלכותיהן של שלוש מנחות הציבור על פי הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין, ונשתדל לנתח את המשמעויות השונות של מנחות אלו, הבאות לידי ביטוי בהבדלי ההלכות:

לחם הפנים (פרק ה)	שתי הלחם (פרק ח)	העומר (פרק ז)	
"תמיד" 56 (ה"ד)	ביום החמישים לספירת העומר (ה"א)	"ממחרת השבת": ט"ז בניסן (ה"א)	תאריך
גם מחוץ לארץ 57 מסולת חיטים (ה"ו)	ארץ ישראל (ה"א) מסולת חיטים (ה"ג)	ארץ ישראל (ה"ה) מן השעורים (ה"א)	מקור המנחה
		בלילה (ה"ו) בעסק גדול (ה"א)	תיאור הקצירה
אין שמן אך יש לבונה 59	אין שמן ואין לבונה 59 נותן שאור להחמיץ (ה"ט)	הבהוב באור, טחינה בגרוסות, בלילה בשמן ומתן לבונה (ה"ב) 58	הכנה
אין אפייתן דוחה שבת (ה"י)	אין אפייתן דוחה שבת (ה"ח)	קצירת העומר דוחה שבת (ה"א)	שבת
עשרים וארבעה עישרון משמונה איפה - יחס 3:10 (ה"ו)	שני עשרונים מאיפה בשתים עשרה נפה - יחס 2:10 (ה"ד)	עישרון מאיפה בשלוש עשרה נפה - יחס 1:10 (ה"ב)	ניפוי
אופים את החלות שתיים (ה"ז)	כל חלה נאפית בפני עצמה (ה"ו)		אפייה
מרובעת: אורך - עשרה טפחים, רוחב - חמישה טפחים, גובה - שבע אצבעות (ה"ט)	מרובעת: אורך - שבעה טפחים, רוחב - ארבע טפחים, גובה - ארבע אצבעות (ה"י)		צורה

56 "וכיצד מסדרין את הלחם? ארבעה כהנים נכנסים... וארבעה מקדימין לפניהם... הנכנסים עומדין בצפון ופניהם לדרום, והיוצאים עומדין בדרום ופניהם לצפון, אלו מושכין ואלו מניחין, וטפחו של זה בתוך טפחו של זה, שנא' לפני תמיד" (הלכות תמידין ומוספין פ"ה ה"ד).

57 הלכות איסורי מזבח פ"ו ה"ו: "כל המנחות והנסכים כשרים מהארץ ומחוצה לארץ, מן החדש ומן הישן... חוץ מן העומר ושתי הלחם, שאינן באין אלא מן החדש ומארץ ישראל".

58 עיין ב', יד-טו וברש"י.

59 מנחות פ"ה מ"ג.

תנופה והגשה	תנופה והגשה (ה"ב)	תנופה בלבד (ה"א)	
הקטרה ואכילה	קומץ מוקטר והשאר נאכל לכוהנים (ה"ב)	אין הקטרה ⁶⁰ אלא הכול נאכל לכוהנים (ה"א)	בזיכי הלבונה מוקטרים (ה"ה), הלחם מתחלק בין המשמר היוצא ובין המשמר הנכנס (ה"ג)
להיכן מובאת	לעזרה	לעזרה	עומד על השולחן שבהיכל

נוכל לעבור עתה לניתוח ההבדלים ולמשמעותם.

ב. לחם הפנים: דגן שמים

מסעיפים 1 ו-111- בטבלה עולה שיש הבדל מהותי בין העומר ושתי הלחם, הבאים פעם אחת בשנה לעזרה של בית המקדש, לבין לחם הפנים, שמונח בקביעות בתוך ההיכל. אפשר שזה מבטא הבדל בין הופעה של מדרגתם הרוחנית של ישראל, שהיא משתנה בזמן ומתגלה בעזרה של בית המקדש, לבין הופעת השפע האלוהי שהיא תמידית ומתגלה בהיכל.

וביתר פירוט: העומר ושתי הלחם מסמלים את מדרגת בני ישראל מיציאת מצרים ועד למתן תורה, כפי שיבואר לקמן בסעיף ג, בעוד שלחם הפנים מסמל את השפע החומרי היורד לעולם דרך בית המקדש.

על פי זה מובן גם סעיף 2 בטבלה: העומר ושתי הלחם באים דווקא מארץ ישראל מכיוון שהם מבטאים את מדרגתה הקדושה של האומה, המתגלה דווקא בארץ ישראל, שאף לה קדושה מיוחדת, ואילו לחם הפנים בא גם מחוץ לארץ שכן זהו דגן שמים.

גם בסעיף 9 יש ביטוי לחלוקה זו בכך שרק העומר ושתי הלחם צריכים תנופה - דבר שעשוי להורות על הקדשת הארץ לה' - ואילו לחם הפנים אינו צריך תנופה, משום שאין הוא מוקדש על ידינו לה' אלא דווקא מסמל את הברכה שה' מריק לישראל. אף על פי כן מקטירים את הבזיכים, וזאת על מנת להורות על מקורן העליון של החלות.

בזה מובנת משמעות הדין שלחם הפנים אינו צריך ניפוי רב, ודי באחת עשרה נפות ובהוצאת שלוש סאים מאיפה - הוא מסמל את דגן השמים המזוכך, והוא דומה למן שאכלו בני ישראל במדבר, שלא הייתה בו פסולת אלא היה נבלע באברים (יומא ע"ה:).⁶¹

⁶⁰ עיין ב', יב.

⁶¹ אמנם על דרך הפשט ההבדל בין ניפוי סולת לחם הפנים לבין ניפוי סולתם של העומר ושתי הלחם נובע מכך שהללו האחרונים הם קרבנות הבאים דווקא מן התבואה החדשה,

שולחן לחם הפנים הועמד בצפון ההיכל (ראה שמות כ"ו, לה), ועיין גם ברמב"ם שהבאנו בהערה 56, האומר שהכוהנים היו מכניסים את לחם הפנים החדש מצפון. דינים אלו באים להורות על השפע החומרי, המושפע מצד צפון, שנאמר "מצפון זהב יאתה" (איוב ל"ז, כב), ובגמרא מבאר רב חסדא "זו רוח צפונית שמזלת את הזהב" (בבא בתרא כ"ה:).⁶²

הרמב"ם מבאר את מקור השם "לחם הפנים": "כל חלה מהן מרובעת, שני 'לחם פנים' - שיהיו לו פנים רבים" (הלכות תמידין ומוספין פ"ה ה"ט). צורתו של לחם הפנים הייתה כמין תיבה פרוצה (ראה רש"י לשמות כ"ה, כט), וגם צורה זו היא רמז לשפע, המתפשט לכל הכיוונים דרך המקום הפרוץ. ומוסיף הרמב"ם "נמצאת החלה יוצאת שני טפחים מכאן ושני טפחים מכאן" (שם) - דבר המבטא גם הוא את התפשטות הברכה.⁶³

כבר הזכרנו לעיל (סעיף 6ה) כי "כל המנחות באות עשר עשר, חוץ מלחם הפנים וחביתי כהן גדול שהם באות שתיים עשרה" (מנחות פ"ו מ"ה). אלא שמשמעות הדבר בלחם הפנים שונה מזו שבחביתין: במנחת החביתין מבטאות שתיים עשרה המצות את השתעבדות הכוהן הגדול לה' כנציג האומה כולה לשנים עשר שבטיה, המעלה את תפילותיהם מלמעלה למטה, ואילו בלחם הפנים מסמלות הן את הורקת השפע מלמעלה למטה ואת התפשטותו לשנים עשר השבטים, שהם כל חלקי האומה.

ג. עומר התנופה: מדרגתם הבהמית של ישראל ביציאת מצרים

מנחת העומר היא היחידה מבין מנחות הציבור הבאה מן השעורים, שהן מאכל בהמה, והיא מסמלת את המדרגה הבהמית של בני ישראל ביציאת מצרים. וכך כותב המהר"ל:

...שכאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו שנולד בגופו... לכך היה הקרבת עומר בט"ז ניסן מן השעורין, שהשעורין הם גופניים כי הם מאכל בהמה. וקרבת זה ביום ראשון של ספירה כי הגוף הוא מוכן לקבל מדרגת השכל... ולכך היום הראשון מן חמשים יש כאן הקרבת העומר מן השעורים, שהוא מאכל חמרי, כנגד נושא התורה שהוא התחלה לתורה. וביום חמשים שהוא עצרת ואז הקרבת שתי הלחם מן החטים, ומאכל חטים הוא ראוי לאדם השכלי (תפארת ישראל עמ' עז).

הדורשת ניפוי רב יותר, בניגוד ללחם הפנים, שהוא קרבן "תמיד", היכול לבוא גם מן התבואה הישנה. וכמובא ברמב"ם, לעיל סעיף א.

62 וראה עוד בגמרא בבא בתרא שם: "אמר רבי יצחק: הרוצה שיחכים - ידרים, ושיעשיר - יצפין. וסימנך: שלחן בצפון ומנורה בדרום".

63 המהר"ל בתפארת ישראל (עמ' צט) דורש את אותיות השורש של המילה "ברכה" - בר"כ - כמורות על ריבוי, הקשור לספרה 2: ב=2, ר=200, כ=20.

בדרך זו מבאר המהר"ל לא רק את משמעות התאריך של הקרבת העומר ואת משמעות הבאתו מן השעורים אלא אף את הדגשת תהליך ההכנה של המנחה, דבר המבטא, לדעתו, את היות מנחת העומר מסמלת את היווצרותו של גוף האומה, המשמש בשלב מאוחר יותר כלי לקבלת התורה.

רק לגבי הבאת העומר מתוארת ההכנה המרובה של הקצירה (סעיף 3 בטבלה):

מערב יום טוב יוצאין שלוחי בית דין ועושין אותו כריכות במחובר לקרקע כדי שיהיה נוח לקצור. וכל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות כדי שיהיה נקצר בעסק גדול...⁶⁴

בסעיף 4 מתוארת ההכנה של השעורים עד להפיכתן לסולת שעורים:

קצרוהו... וחבטו אותו, וזורין ובוררין ולוקחין את השעורין ומהבהבין אותו על האש באבוב מנוקב כדי שיהיה האור שולט בכולו, שני' אביב קלוי באש גרש כרמל... ואחר שקולין אותו שוטחין אותו בעזרה והרוח מנשבת בו ונותנין אותו לריחים של גרוסות... ומוציאין מן הכל עשרון שהוא מנופה בשלש עשרה נפה (שם ה"ב).

הר"י אברבנאל ביאר את הקשר בין שלבי הכנה אלו לבין התעוררות היצר הרע:

ולפי שבהתעוררות הדם יתעורר היצר הרע לפי שיתחמם הגוף, ולכן נצטוונו להקריב בזמן האביב מנחת בכורים לד', כי האביב רמז לזמן הבחורות שהוא זמן ביטול ושלמות גוף האדם... ובזמן ההוא יתחמם מאד ודומה כאילו הוא קלוי באש, ולכן תיקונו שישתדל אדם לכתת ולשבר היצר הרע... ולזה רמז באמרו 'גרש' שהוא לשון שבירה... ומה נכבד אמרו 'גרש', שהוא לשון קצת שבירה, ולא טחינה דקה, לרמזו שהיצה"ר אין ראוי לבטלו ולהמיתו לגמרי, שא"כ ייפסד ישובו של עולם וקיומו (עמ' כח).

דווקא העובדה שהעומר מסמל את מדרגת הגוף של ישראל היא שמצריכה זיכוך גדול יותר שלו - ניפוי על ידי שלוש עשרה נפות, שנועד להוציא בסוף התהליך עישרון אחד של סולת מתוך איפה שלמה, דהיינו עשירית בלבד מכמות הקמח שהייתה בהתחלה.

בסעיף 5 מובאת הלכה יוצאת דופן: "מצותו להקצר בלילה... בין בחול בין בשבת" (הלכות תמידין ומוספין פ"ז ה"ו).⁶⁵ הקצירה דוחה את השבת למרות שאין

64 הלכות תמידין ומוספין פ"ז ה"א, עיין שם בהרחבה.

65 ראה: הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מאמרי הראי"ה, ירושלים תש"ם, עמ' 179-180: "העם אשר הנושא שלו כולו הוא קדשי-קדשים... הרי גם חקלאותו כולה היא ספוגת קדש, והקדש הזה שביסוד החקלאי מובלט הוא עי"ז שחגיגת ראשית הקציר, העומר, עולה הוא למדרגת הקדש היותר עליונה".

היא אלא הכנה להבאת המנחה. מכל האמור לעיל עולה שהעומר מבטא שלב בהכנה לקראת מצב גבוה יותר, וכחומר המהר"ל לעיל. ואפשר שזוהי גם הסיבה שקציר העומר חייב להיות דווקא בלילה, שהוא זמן של הכנה לקראת היום, המהווה את עיקר זמן הפעילות.⁶⁶

"וכל המנחות סולת חטים חוץ ממנחת שוטה ועומר התנופה שהם מן השעורים" (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ב ה"ב): באשר למנחת שוטה כבר הסביר רבן גמליאל כי "כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה" (שוטה פ"ב מ"א) - דהיינו מן השעורים. ומכיוון שביציאת מצרים היו בני ישראל במדרגה בהמית בא גם קרבן העומר, המסמל מציאות זו, מן השעורים.

ישנה הלכה נוספת שבה שווים קרבן העומר ומנחת שוטה: "כל המנחות הקריבות לגבי המזבח טעונות הגשה... ואינן טעונות תנופה, חוץ ממנחת שוטה ועומר התנופה ששתיהן טעונות תנופה והגשה" (הלכות מעשה הקרבנות פ"ב ה"ו). ואפשר שזוהו ביטוי נוסף לרצונם של הנמצאים במדרגה הבהמית להתרומם למדרגה רוחנית גבוהה יותר, ולכן מקדימים להגשה תנופה, שאינה קיימת בשאר המנחות הקרבות.

אולם קיים גם חילוק הלכתי בין שני הקרבנות האלה, המבדיל אותם זה מזה: **"כל המנחות הקריבות לגבי המזבח טעונות שמן ולבונה... חוץ ממנחת קנאות ומנחת חוטא שנ' לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה"** (שם ה"ז), ואילו העומר "בוללין אותו בלוג שמן... ונותנין עליו קומץ לבונה כשאר המנחות" (הלכות תמידין ומוספין פ"ז ה"ב). כפי שכבר הסברנו לעיל פרק 5, הבלילה בשמן מסמלת את חדירת אור הדעת, ואם כן נוכל לבאר גם כאן כי הסוטה, שעשתה מעשה בהמה, סילקה מעצמה בכך את אור החכמה, ולכן "לא יצק עליו שמן" (במדבר ה', טו). אולם בני ישראל ביציאת מצרים, אף שהיו במדרגה בהמית, מכל מקום לא עברו עברות; מדרגתם הבהמית נבעה רק מכך שטרם קיבלו את התורה. ולכן אף שהעומר בא משעורים, מכל מקום בלול הוא בשמן וניתנת עליו לבונה, כדי להורות על כך שהגוף, שלעת עתה מסולק הוא משכל וממעשים טובים, נועד להיות כלי לתורה ולמעשים טובים.

ייתכן שזהו גם יסוד ההבדל בין הקרבנות באיכות המנחה: "מנחת העומר אף על פי שבאה מן השעורין היא היתה באה גרש [רש"י: בשעורים מובחר שבו מנופה ב"ג נפה כעין סולת חטים] וזו [מנחת שוטה] באה קמח [רש"י: הכל מעורב כמו

66 עובדה זו - שהיום הוא זמן הפעילות העיקרי - מתבטאת גם בכך שזמנו של רוב המצוות הוא ביום. עיין מגילה פ"ב משניות ה-ו. וראה עוד: הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **עולת ראיה**, ירושלים תש"ט, עמ' רסט, שם מבואר שהלילה הוא זמן ההכנה.

שנטחן] (סוטה פ"ב מ"א). קמח השעורים הקרב בקרבן העומר מנופה, בניגוד לקמח שמביאה הסוטה במנחתה, רמז למגמה של זיכוך גוף האומה והכשרתו לקבלת התורה.⁶⁷

ד. שתי הלחם של עצרת: שלמותם של ישראל

לחג השבועות לא נקבע תאריך בתורה; מועדו הוא "ביום חמשים מספירת העומר" (הלכות תמידין ומוספין פ"ח ה"א). מועד זה הוא ביטוי לעלייה הרוחנית של בני ישראל ממ"ט שערי טומאה למ"ט שערי בינה, עלייה המתבטאת בספירת מ"ט ימים. רק לאחר תהליך זה ניתן להגיע אל המדרגה הראויה לקבלת התורה.

שתי הלחם, שבניגוד לעומר באים הם חמץ,⁶⁸ מסמלים את עיצוב היצר הרע על ידי התורה, שניתנה בחג השבועות.

מן העומר מקריבים קומץ, ואילו שתי הלחם נאכלים לכוהנים ואין בהם כלל חלק שקרב למזבח, מכיוון שהם ביטוי לפניית התורה לעולם לזככו.⁶⁸ זיכוך זה בא לידי ביטוי באכילת שתי הלחם על ידי הכוהנים, ההופכים את הפעולה הגשמית של האכילה למעשה של קדושה.⁶⁹ זו גם הסיבה שאין צורך בניפוי רב כמו בקרבן העומר, ודי בשתיים עשרה נפה.

לכאורה ניתן להקשות על הקו שהצענו מן המשנה: "שתי הלחם, מנחת חוטא ומנחת קנאות [אין טעונות] לא שמן ולא לבונה" (מנחות פ"ה מ"ג) - אם שתי הלחם של עצרת מבטאים את השלמות הרוחנית של ישראל, מדוע הם באים בלא שמן ובלא לבונה? אלא שהיא הנותנת: במצב כה שלם, שבו כל החיים מתנהלים על פי התורה, אין צורך להתקרב אל ה' בצד הרוחני דווקא, וניתן לעבדו אף ביצר הרע,

67 ועיין עוד מנחות ט"ו. "כל המנחות טעונות שמן ולבונה ובאות מן החיטין ובאות סלת, מנחת חוטא אף על פי שאינה טעונה שמן ולבונה באה מן החיטין ובאה סלת, מנחת העומר אע"פ שהיא באה מן השעורין טעונה שמן ולבונה ובאה גרש, וזו [מנחת סוטה] אינה טעונה לא שמן ולא לבונה ובאה מן השעורין ובאה קמח".

אף שמנחת חוטא אינה טעונה שמן ולבונה - כמנחת קנאות - משום שאין אדם חוטא אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות, כלומר בהסתלק שכלו, מכל מקום חילוק יש ביניהן בכך שמנחת חוטא באה "מן החיטין ובאה סלת", ואילו מנחת קנאות "מן השעורין ובאה קמח". זאת מכיוון שחטאה של הסוטה קשור בעריות, שהן החטא החומרי ביותר. ועיין מהר"ל, דרך החיים, ירושלים תשל"ב, עמ' כו.

68 עיין לעיל בסעיף 78, שהחמץ הנו סמל ליצר הרע.

69 עיין רבי משה חיים לוצטו, מסילת ישרים, פרק כ"ו - בביאור מידת הקדושה: "והנה האיש המתקדש בקדושת בוראו, אפילו מעשיו הגשמיים חוזרים להיות ענייני קדושה ממש. וסימנך אכילת קדשים, שהיא עצמה מצות עשה, ואמרו ז"ל 'כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים'".

וכדברי חז"ל "בכל לבבך" - בשני יצריך: ביצר טוב וביצר רע" (ספרי דברים פסקא לב). זוהי גם הסיבה ששתי הלחם באים חמץ.⁶⁸ אמנם מכל מקום אין ביצר הרע עירוב של דעת, ולכן אין מערבין בו שמן.

בזה מובן גם מדוע דווקא שתי הלחם אינם עולים למזבח: אף שאפשר לעבוד את ה' ביצר הרע - שנאמר: "קרבן ראשית תקריבו אתם לה" (ב', יב) - מכל מקום אי אפשר לדבוק בו באמצעותו. מנחת העומר, אף שהיא באה מן השעורים, אין בה חמץ ושאר, ולכן קומץ ממנה מוקטר על גבי המזבח. קומץ זה הוא "ממקום שנתרבה שמנה" (הלכות מעשה הקרבנות פ"ג ה"ב): אף על פי שהעומר מבטא את המדרגה הגופנית של ישראל, מכל מקום מתייחס הוא לגוף הראוי להופעת נשמה מתוכו, ולכן החלק המובחר שבו - זה הספוג בשמן - הוא שמוקטר על גבי המזבח.

הן שתי הלחם והן לחם הפנים צורתם מרובעת, צורה המסמלת את השלטת השכל האלוהי על הטבע.⁷⁰ בשתי הלחם הדבר מבטא את פעולת התורה על טבעו החומרי של האדם.

שתי הלחם, "אופין אותן אחת אחת" (הלכות תמידין ומוספין פ"ח ה"ו), והם מתאחדים רק מאוחר יותר, בהנפה. וכך גם העולם הזה מתחיל בפירוד, ומגיע לבסוף לאחדות מכוח השפעת התורה. לחם הפנים, לעומת זאת, "אופין אותן שתיים שתיים" (שם פ"ה ה"ז), אך לבסוף הוא מתחלק לכהנים לפירורים רבים, משום שהלחם מייצג את השפע האלוהי בעולם, שכיוונו מהאחדות השמימית אל הריבוי של העולם הזה.⁷¹

70 ראה רש"ר הירש לשמות כ"ז, ח: "הריבוע הוא סימן ההיכר של חירות האדם השולטת בעולם החומר של הטהרה".

71 עיין: הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות הקודש**, ירושלים תשכ"ג, ח"א פרק י"א, עמ' טו: "שרי בפירודא וסיים בחיבורא", ובזוהר ח"ב סבא דמשפטים צ"ה ע"ב "שרי בחיבורא וסיים בפירודא". ועיין עוד במהר"ל, **תפארת ישראל** עמ' עח: "והיו [לחמי החמץ] שתיים, ועמהם שני כבשי עצרת וזבח שלמים, מפני כי יום הזה הקב"ה היה פונה אל עולם הזה, ולא נמצא בכל הקרבנות שלמי ציבור כי אם בעצרת. וזה מפני כי יום הזה יש **שלום** וחיבור לעליונים עם התחתונים".

מנחת חינוך - אחת או שתיים

א

הקב"ה ציווה:

זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אתו עשירת האֶפֶה סלת
מנחה תמיד מחציתה בבקר ומחציתה בערב (ויקרא ו', יג).

פשוטם של דברים מורה לכאורה על חובת הכוהנים להקריב מנחה ביום הימשחם; מנחה אחת לכוהנים כולם. אבל מסורת תורה שבעל פה מלמדת, כי על שני קרבנות שונים מצווים הכוהנים בזה, ואין הכוונה רק לקרבן חד-פעמי בעת הימשח הכוהנים במשכן, אלא גם לקרבן תמידי יומיומי.

וכך שנינו בספרא:¹

יכול יהו אהרן ובניו מביאים כאחד את הקרבן הזה - תלמוד לומר: 'בניו אשר יקריבו'. הא כיצד? אהרן מביא לעצמו ובניו מביאים לעצמם.

אבל אין חיוב ההבאה שווה באהרן ובבניו. אהרן חייב בקרבן זה בכל יום, כאמור בספרא: "ביום המשח - מיום שנמשח מביא עשירת האיפה עד עולם" (ספרא שם). ואילו בניו - שהם כוהנים הדיוטות - אין חייבים אלא ביום משיחתם, כאמור שם: "שאם היה כהן מתקרב תחילה לעבודה מביא עשירת האיפה משלו".

ענייננו במאמר זה הוא להבהיר את היחס שבין שני החיובים הללו, שנזדמנו לכתוב אחד ובאו בציווי אחד.

ב

ראש לכול יש להצביע על כך שאף מניסוח הכתוב ניתן ללמוד כי שתי מצוות כאן. הנה מחד אומר הכתוב "ביום המשח" ומאידך הוא אומר "סלת מנחה תמיד". אם 'ביום המשח' כיצד זה 'תמיד'? אולם אם שתי מצוות כאן הרי ההבחנה ברורה: מנחתו של כוהן הדיוט היא רק ביום הימשח אותו, ואילו הכוהן הגדול מצווה במנחה תמיד, בכל יום ויום. ולפי זה מתקבלת לנו בכתוב כמין הקבלה כיאסטית:

1 הפניות שתמיות לספרא במאמר זה מכוונות לספרא על פרשת מנחת חינוך (ויקרא ו', יב-טז), דיבורא דחובה פרשה ג עד פרק ה, מהד' ווייס לא ע"א - לב ע"א.

זה קרבן:



אשר יקריבו לה'

באמת כבר המילה 'ביום' מוליכה לשני הכיוונים. המשמעות הרגילה של המילה היא 'ביום זה (בלבד)', אולם לא תמיד ניתנת מילה זאת להתפרש כך. הנה להלן התורה כמסכמת: "זאת משחת אהרן ומשחת בניו מאשי ה' ביום הקריב אתם לכהן לה" (ז', לה). כלום חלקם של הכוהנים בקרבנות מוגבל רק ליום משיחתם? על כורחך תתפרש המילה 'ביום' כאילו נאמר 'מיום'. וכך אכן נתפרשה מילה זאת על ידי רס"ג וראב"ע בפסוק שלאחריו: "[אשר צוה ה' לתת להם] ביום משחו - מיום [משחו]". וכך הם גם מציעים - בעקבות הספרא - בפסוק שלנו - "ביום המשח אותו... ורבים אמרו כי זה ב"ת תחת מ"ם. והטעם, כי מיום המשח אותו הנה זה חייב להקריב תמיד מנחתו" (ראב"ע).²

מעתה אפשר לנו לומר כי המילה 'ביום' מתפרשת בשני אופנים שונים; אופן לכל סוג קרבן. כקרבן שבו חייבים אהרן ובניו הרי זה רק ביום משיחתם. אבל כקרבן שבו חייב אהרן לבדו, ככהן גדול, הרי זה מיום הימשח אתו.

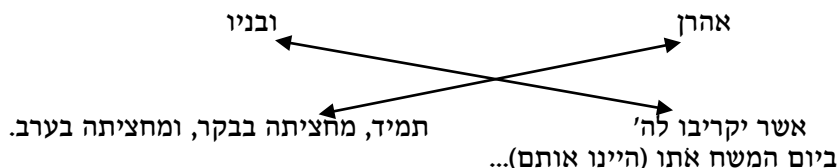
ג

נמצא כי שתי מנחות הן: זו שנעשית ביום הימשח הכוהנים היא מנחת חינוך, ואילו זאת של כוהן גדול - 'מנחת חביתין' הייתה נקראת (ראה רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ב ה"ד). והפרש אחד ודאי יש בין השתיים: מנחת כוהן גדול הייתה קרבה לחצאין - חצייה בבקר וחצייה בערב - בעוד שמנחת חינוך מוקרבת כולה כאחת (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד).

ניתן לראות גם הבדל זה בתוך הכתוב:

2 כיוצא בזה מתפרשת על ידי רס"ג המילה "וביום" במדבר ט', טו במשמע של 'ומיום'. וכך כנראה יש לפרש גם את האמור בפרשת משפטים "כן תעשה לשרך לצאנך, שבעת ימים יהיה עם אמו ביום השמיני תתנו ל" (כ"ב, כט). ונתבהר במכילתא (מובא שם ברש"י) כי מיום השמיני אתה רשאי להביאו, אך אינך חייב להביאו בשמיני. מסתבר אפוא כי 'ביום השמיני' היינו: מיום השמיני. דבר זה ניתן למצוא גם בלשון חכמים. נאמר במשנה: "חתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה" (ברכות פ"ב מ"ה). מסתבר שהכוונה 'מלילה ראשון'. אמנם ראה בתוספות יום טוב שם שלמד מהאמור 'בלילה' שהפטור הוא רק מקריאת שמע של ערבית, וכדעת רבנו מנוח בשם הראב"ד. אולם הרי לדעת הרמב"ם הפטור הוא גם בקריאת שמע של שחרית כל עוד לא עשה מעשה.

זה קרבן:



אמנם אפשר שהמילה **תמיד** מתייחסת גם לקרבן הראשון, ואז יהיה משמעה 'תמיד ביום הימשחם', אך אפשר לה להתייחס רק לקרבן אהרן, ואז משמעה יהיה 'כקרבן תמיד', היינו יום יום. וכיוון שכך אף דין מנחת אהרן יהיה כדין קרבן תמיד, היינו: "תמיד" - אף בטומאה, 'תמיד' - אף בשבת" (ספרא)³. בספרא מובא לימוד מיוחד למעט מנחת חינוך מלדחות שבת וטומאה - "יכול מה אהרן דוחה את השבת ואת הטומאה, אף בניו יהיו מביאים ודוחים את השבת ואת הטומאה, תלמוד לומר: 'זה'". משמע שהייתה כמין הווה אמינא להשוות דין מנחת חינוך לדין מנחת חביתין ולומר שאף היא תדחה את השבת ואת הטומאה.

ד

כוהן גדול שייך גם בקרבן הראשון, שכן גם הוא מצווה להביא מנחת חינוך ביום הימשח אותו ככוהן גדול, בנוסף לחובתו להקריב מנחת חביתין. ויש שהוא יהיה חייב בשלוש מנחות בו ביום, כמפורש ברמב"ם:

כהן שלא עבד עדיין מימיו, שמנו אותו כהן גדול, הרי זה מביא עשירית האיפה, ועובדה בידו תחלה כשאר חינוך כל כהן הדיוט, ואחר כך מקריב עשירית האיפה שנייה שהיא חינוך כהן גדול, ואחר כך מקריב עשירית האיפה שלישית שהיא יום (הלכות כלי המקדש והעובדים בו פ"ה ה"ז).

חביתין

ונמצא לפי זה שיעור הכתוב:

1. זה קרבן: 1. אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אתו...
2. תמיד מחציתה בבקר ומחציתה בערב.

ה

3 אף על פי שמנחה זו נחשבת קרבן יחיד - ראה דברי רבי מאיר בתמורה פ"ב מ"א שחביתין כוהן גדול קרבן יחיד הן, ובכל זאת דוחים שבת כיוון שזמנן קבוע.

"תמידיות" זו של מנחת כוהן גדול, הקרבה לחצאין - מחציתה בבוקר ומחציתה בערב - מוליכה למחשבה כי מנחה זו היא חלק ממערכת קרבנות הציבור הקבועה במקדש. כדרך שיש להקריב בכל יום קרבנות תמיד של שחר ותמיד של בין הערביים (המנחה אכן הייתה מוקרבת בסמוך לתמיד: מחציתה שבבוקר עם תמיד של בוקר, ומחציתה שבערב עם תמיד של בין הערביים - רמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"ג הי"ח), וכדרך שיש להקטיר בכל יום קטורת בשחר וקטורת בין הערביים (ואף הקטורת הייתה באה מנה ליום, מחציתו מוקטרת בשחר ומחציתו בין הערביים), כך צריך הכוהן הגדול להביא מדי יום מנחה, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב.

דבר זה עולה גם מדברי הירושלמי (שקלים פ"ז ה"ג): "רבי מנא בעי מימר: בו ביום שנתקרב תחילה לעבודה בו ביום נתמנה להיות כהן גדול [כלומר: אם נתמנה לכוהן גדול ביום שבו התחיל בכלל לעבוד] מביא שתיים: אחת לחינוכו ואחת לחובת היום". מנחת חביתין קרויה חובת היום; כמוה כתמיד, כקטורת וכנרות.

תפיסה זאת, שמנחת כוהן גדול מהווה קרבן קבוע, יומי, במקדש, תעלה יפה עם ההלכה האומרת שאם מת כוהן גדול חובת ההקרבה נשארת בתוקפה גם אם עדיין לא מינו כוהן גדול תחתיו. אלא שנחלקו תנאים על מי מוטל מימון הקרבן, האם על הציבור (כדעת רבי שמעון) או שמא על יורשי הנפטר (כדעת רבי יהודה), ראה מנחות פ"ד מ"ה.

אולם נראה ששונה מנחת התמיד משאר קרבנות התמיד, שאלו האחרונים אפשר להם להיעשות גם בכוהן הדיוט. ואף שלגבי הקטרת קטורת נאמר בכתוב שאהרן הוא המקטיר (שמות ל', ז-ח), אין זה לעיכובא, וכבר מפורש במשנה במסכת יומא (פ"ב מ"ד) שהיו מפייעין על עבודת הקטורת ומשתדלים לזכות בה כוהנים ככל שניתן, ולכך היו מכריזים "חדשים לקטורת בואו והפיסו", היינו: רק הכוהנים שעדיין לא הקטירו קרואים להשתתף בפיס לעבודה זו.

אמנם שם במשנה ג מפורש שהיו מפייעין גם על העלאת החביתין למזבח, ומזה למד, כנראה, המנחת חינוך במצווה קלו (ד"ה והנה בנאבד) ש"החביתין היתה עבודתן כשרה בכל הכהנים", אבל מהמשנה שמענו רק על העלאה, ולא על שאר העשיות שהיו במנחה זו. ומסתבר שאלו שייכות רק בכוהן גדול, שכן זו חובתו של הכוהן (או שמא די בכך שהוא המביאה משלו?).

1

ראינו עד כאן כמה חילוקים בין שתי המנחות: אהרן מביא מנחת חביתין בכל יום, ואילו הכוהנים מביאים מנחת חינוך רק ביום הימשחם; מנחת חביתין מוקרבת לחצאין, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב, ואילו מנחת חינוך מוקרבת כולה כאחת;

מנחת חביתין קרבה אף בשבת ואף בטומאה, ואילו מנחת חביתין אינה דוחה את השבת ואת הטומאה.

האם ישנם חילוקים נוספים? מדברי הרמב"ם בהלכות כלי המקדש פ"ה סוף הי"ז עולה שאין חילוק. לעומת זאת, מדברי הספרא עולים חילוקים נוספים: 1. רק מנחת חביתין של כוהן גדול נבללת בשלושה לוגין שמן. 2. רק היא באה רבוכה (וראה במשנה למלך שם).

מעתה יש להבין: מדוע באו שתי המנחות השונות כל כך בהלכותיהן, באופיין, בתכליתן ובמהותן, בכתוב אחד ובצוואה אחת?

ז

דרך אחת עולה מדברי ראשונים לפרשת שמיני. לאחר שמתו נדב ואביהוא במקדש לפני ה' קרא משה למישאל ולאצפן בני עוזיאל שיוציאו את הנפטרים מן הקודש, ולא הטיל זאת על מי שבאופן טבעי מצווה על כך, היינו הקרובים הראשונים: האב והאחים. כמו כן אסר משה על אהרן, אלעזר ואיתמר להתאבל: לפרוע את ראשם ולפרוס את בגדיהם (ויקרא י', ד-ו).

וזה לכאורה תמוה, שהרי מפורש בתורה בפרשת אמור כי רק הכוהן הגדול מנוע מלהתאבל על קרוביו, אבל כוהן הדיוט מצווה להיטמא לשבעת קרוביו.

שאלה זאת כבר נשאלה על ידי בעלי התוספות בפירושם לתורה שם (פרשת שמיני, ד"ה בקרובי אקדש):

אתמר בת"כ, מכאן שאין הכהנים מטמאין למתים, שהרי אלעזר ואיתמר לא נטמאו להם. ותימה... אלעזר ואיתמר כהנים הדיוטים היו, ולמה לא נטמאו לאחיהם?

ותשובתם:

דהא דקאמר 'מכאן שהכהנים אין מטמאין למתים', היינו כהנים הדיוטים ביום משחתם שאין מטמאין לקרובים, שיש להם דין כהנים גדולים.

יסוד זה הם מביאים בשם רבי יוסף בכור שור.⁴ ואף בפירוש הרשב"ם מצינו כן:

אעפ"י שכהנים הדיוטים אתם ואין אתם מצווים בפריעת ראש ובפרימת בגדים, כי ככהן גדול כן ולא בהדיוט, הרי אתם היום ככהן גדול לדורות. למה?

4 יסוד זה אכן מופיע בפירושו לויקרא י', ג, אלא שהוא מסביר באמצעותו רק את הביטוי "בקרובי אקדש", ולא את איסור בני אהרן להיטמא לאחיהם. גם ההוכחה שמובאת בשמו בפירוש ר' חיים פלטיאל המצוטט בסמוך אינה מופיעה לפנינו בפירושו.

כי שמן משחת ה' עליכם, אתם נמשחים מחדש עם אביכם, ובכהן גדול כתוב טעם זה... 'כי נזר שמן משחת אלהיו עליו'...

מהיכן שכוהנים הדיוטות ביום משיחתם הם ככהן גדול? למדו כן מן הפסוק האמור בראש פרשת מנחת חינוך! כך מובא בפירושי התורה לר' חיים פלטיאל⁵ בשם 'הבכור שור':

הרי אתם ככהנים גדולים. דהכי נמי כתיב 'זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אתו'. 'אותם' היה לו לומר, אלא להגיד לך שכל אחד ואחד ביום משיחתו הרי הוא כאהרן כהן גדול.⁶

ניתן לשמוע כן גם מדברי ראב"ע בספר במדבר: "[אלה שמות בני אהרן הכהנים] המשחים - בשמן המשחה, שהיו כהנים גדולים" (ג', ג).

על פי הדברים הללו תתפרש דעתו של רבי דוסא כי בגדי כהן גדול ביום הכיפורים (בגדי לבן) כשרין לכהן הדיוט (יומא כג ע"ב), וכבר תמה על כך רבי: "בגדים שנשתמשת בהן קדושה חמורה תשתמש בהן קדושה קלה?". אולם אם כל כהן הדיוט ביום משיחתו הרי הוא ככהן גדול, כבר אין כאן ממש הורדה לקדושה קלה. ואפשר שר' דוסא מתכוון לעיקרון שכל כהן הדיוט הוא בפוטנציאל כהן גדול, אבל בפועל יוכל להשתמש בבגדי הכהן הגדול ביום הכיפורים רק ביום משיחתו.

דבר זה יש בו אולי כדי להסביר את ההלכות שמדבר עליהן יחזקאל לגבי הכהנים לעתיד לבוא (מ"ד, טו-לא), שיש מהן המתאימות רק לכהן גדול, אבל יחזקאל מדבר לכאורה על כלל הכהנים, וכבר תמהו על כן. ושיער הרד"ק כי "אפשר שחידש דברים שהם לעתיד לתוספת קדושה" (שם, כא). אף היד רמ"ה לסנהדרין סוף פרק ב' כתב "דקרא לעתיד כתיב, שתהא תספורת של כהן הדיוט כתספורת של כהן גדול". מסתבר שכל מה שאצור בכוח אצל כהן הדיוט, יהיה לו ביטוי בפועל לעתיד לבוא.

על דרך זו תוסבר גם העובדה שבמניין המצוות מצינו רק מנחת חביתין של כהן גדול (ספר החינוך מצווה קלו), ואילו מנחת חינוך - שעליה מצווה כל כהן ביום חינוכו - כלולה במצווה זו ואינה נמנית בנפרד (כך כתב המנחת חינוך על החינוך שם).

5 מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשמ"א, עמ' 374.

6 לרמב"ן בפירושו שם הבנות אחרות: או שהייתה זאת הוראת שעה, או שנקבע דין בני אהרן כדין משוח מלחמה, שמחד אינו נטמא לקרוביו ואינו פורע ופורם, אבל מאידך אינו מקריב אונן.

ח

אבל ניתן לילך גם בכיוון הפוך. לא הגדרת מעמד הכוהן - גדול או הדיוט - היא שמטילה עליו את איסור ההיטמאות לקרובים. איסור ההיטמאות המוחלט הוא תולדה של תהליך ההתמנות: כל כוהן, בין כוהן גדול ובין כוהן הדיוט, אסור להיטמא ביום שנמשח, אלא שכוהן הדיוט נמשח רק ביומו הראשון, ולכן הוא אסור להיטמא לקרובים רק ביום זה, ואילו כוהן גדול הוא כנמשח מדי יום ביומו,⁷ ולכן הוא אסור תמיד להיטמא לקרובים.⁸

בדרך זו תוסבר גם השאלה שהצגנו בסוף פרק ו: שתי המנחות הן מנחות חינוך, המוקרבות על ידי הכוהן ביום משיחתו. אלא שהכוהן הגדול נמשח מדי יום, ולכן הוא גם חייב להביא מנחה בכל יום ויום.

ט

הקרבות שונות משמשות לחנוכת כלי המקדש השונים. ביום חנוכת המקדש חנכו את המזבח בכל הקרבנות האפשריים:

חנכו הנשיאים את המזבח בכל המינין הקרבים עליו, על כן הביאו מנחה
וקטורת ועולה וחסאת ושלמים. והקטורת והחסאת הוראת שעה, שאינם באים
בנדבה, אצל
כן...
(רמב"ן בפירושו לתורה, סוף פרשת נשא).

וכדרך שמצינו בחנוכת המקדש ככלל, כן מצינו בכלי המקדש שונים, שאין מחנכים אותם אלא בעבודה מסוימת האופיינית להם. כך שנינו במנחות פ"ד מ"ד:

אין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת הסמים (של בין הערביים); ולא
מזבח העולה אלא בתמיד של שחר; ולא את השולחן אלא בלחם הפנים
בשבת; ולא את המנורה אלא בשבעה נרותיה בין הערביים.

העובדה שמכל הקרבנות כולם לא נקבע לחינוכו של כוהן - בין הדיוט בין גדול - אלא קרבן מנחה, מלמדת שקרבן זה מאפיין ביותר את עבודת הכוהן.

7 יסוד זה עולה מהבחנתו של בעל הצפנת פענח בין משיחת מלך למשיחת כוהן גדול - "דגבי כהן גדול שמן המשחה שעליו מקדשו בכל רגע" (מהדורא תנינא עה ע"ב).

8 ר"י וועלץ במכתבו לריא"ה הרצוג (נדפס במהדורה החדשה של ספרו של הרב הרצוג, **תורת האהל**, ירושלים תשנ"ג, עמ' תקו-תקז) מביא סברת כמה אחרונים, שכל שהותרה טומאה בציבור זה לעבודת המקדש השוטפת, אבל תחילת ההקרבה והחינוך צריכים להיעשות בטהרה. לפי זה ניתן להסביר שאיסור ההיטמאות של כוהן גדול נובע מהיותו מתחנך בכל יום מחדש, ולכן צריכה עבודתו להיות בטהרה בכל עת.

שייכותו של הכוהן במנחה בייחוד מוצאת ביטוי בכך, שלעומת העבודה הראשונה בזבח - היינו השחיטה - שהיא כשרה בזר (משנה זבחים רפ"ג), הרי במנחה גם העבודה הראשונה (היינו קמיצה, המקבילה לשחיטה בזבח) צריכה כוהן ואסורה בזר (מנחות פ"א מ"ב).

מה בין קרבן מנחה לשאר קרבנות? עמדנו על כך במאמר מיוחד.⁹ לענייננו ראוי להאזין לדבריו של הראי"ה קוק בעולת ראייה (ח"א עמ' רצב):

וערבה לד' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות. בעלי החיים, הקרבים למזבח, חל בהם עצמם התיקון ע"י התעלותם להיות זבח לד', שכיון שאין בהם דעת אינם מגיעים להתעלות זו כי אם במעשה הנעשה בהם בהעלות לד' דמם וחלבם... אבל לעתיד לבוא שפע הדעת יתפשט ויחדור אפילו בבעלי החיים, 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה', וההקרבה שתהיה אז של מנחה, מהצומח, תערב לד' כימי עולם וכשנים קדמוניות.

נמצא שקרבן מנחה נצחי הוא לעומת קרבנות בעלי חיים, ולפיכך אין טוב ממנו מלחנך בו את הכוהנים ולמלא את ידם. שעבודה שהיא ראשית בעבודות הכוהן, היא זו שתישאר באחרונה.

9 'תורת המנחה', מורשה ג, קיץ תשל"ב, עמ' 95-103.

דין איטר

א. בגדר איטר בעבודה ובחליצה

הברייתא בבכורות פוסלת לעבודה כוהן שהוא איטר יד או איטר רגל: "ת"ר: איטר בין ביד בין ברגל - פסול" (בכורות מ"ה:). ובמשנה שם נחלקו תנאים לגבי מי ששולט בשתי ידיו במידה שווה: "...השולט בשתי ידיו - רבי פוסל וחכמים מכשירים" (שם פ"ז מ"ו). הגמרא מסבירה את מחלוקת התנאים כך: "מר [רבי] סבר כחישותא אתחלא בימין, ומר [חכמים] סבר בריותא אתחלא בשמאל".

הרמב"ם (הלכות ביאת מקדש פ"ח הלכות יא ויג) פוסק כי איטר יד ואיטר רגל פסולים, וכי השולט בשתי ידיו כשר. ובפ"ו ה"ו כותב הרמב"ם, שכל הפסולים שנמנו בפרק ח', שהם מיוחדים לאדם ואינם נוהגים בבהמה, העובד בהם לוקה אבל לא חילל עבודתו. וטעם הדבר, שפסולים אלה אין פסולם משום "מום", אלא משום ש"אינו שוה בזרעו של אהרן" (כמבואר בבכורות מ"ג-מ"ג:). נמצא שלפי הרמב"ם איטר שעבד לא חילל עבודתו.

והנה רש"י (מ"ה: ד"ה איטר) מפרש, שאיטר יד פסול מפני שהתורה אמרה "וטבל אצבעו"¹, וכל מקום שנאמר 'אצבע' ו'כהן' אינו אלא ימין (זבחים כ"ד.), ושאיטר רגל פסול מפני שנאמר "לעמד לשרת" (דברים י"ח, ה) - כדרך שאר עמידה, דעיקרו בימין. בהגדרת איטר רגל כותב רש"י (שם): "שכשמהלך עוקר רגל שמאל תחילה, מה שאין דרך בני אדם כך"².

1 הכוונה לפסוקים "וטבל הכהן את אצבעו בדם" (ויקרא ד', ו), "וטבל הכהן אצבעו מן הדם" (שם יז), הלמדים מן הפסוק "וטבל הכהן את אצבעו הימנית" (שם י"ד, טז). וראה מנחות י'. וברש"י שם.

2 עיין בשו"ת חתם סופר (אבן העזר ב סימן צ"א) שכתב: "אמנם חזי לאיצטרופי דברי הגאון מה' זלמן עמרין זצ"ל בספרו ששה זרעוני ערוגה, דכ' הכרחים גדולים שאין אטר ברגל במובן שעוקר רגל שמאל תחלה, דלא איכפת לן כלל בהא, רק אטור הוא לשון אוטם בכח האבר ההוא, כאטר יד שנחלשה ימינו, וה"נ נחלש כח רגל ימינו, ואינו יכול לפסוע כדרך הילוך בני אדם, שיש בין פסיעה לפסיעה כשיעור פסיעה, אבל הוא חלוש וגורר רגלו הימיני בתר השמאלי, כהילוך הזקנים ותשושי כח שמניח רגלו על הארץ ואח"כ מניע רגלו השני למקום הראשון...יע"ש, שהנראה שכיון האמת... דאפשר דכל הפוסקים ס"ל הכי...". וצריך להבין דבריו, שהרי כל הפוסקים שלפנינו, בסדר החליצה, תפסו בפשטות כרש"י.

מפירוש רש"י משמע שפסול האיטר נובע מכך שימינו היא היד הכהה, החלשה, ולכן אפילו אם הוא עובד בה נחשב הוא כאדם המשתמש בידו השמאלית. ולפי זה לכאורה יש לפסול את עבודתו, כדין העובד בשמאל שעבודתו פסולה.³

הרמב"ן בחידושי (חולין ריש צ"ב:) דן דרך אגב בשאלת חליצת איטר רגל, וזה לשונו:

...נחלקו רבים מחכמי הצרפתים לענין חליצה, דגמרינן 'רגל-רגל' ממצורע, מה להלן ימין אף כאן ימין. ואם יבם אטר, יש אומרינן: חולץ בשמאלו, שהוא ימינו, דבתר ידיה אזלינן, כתפילין. וי"א: תפילין שאני, משום דכתיב בה 'ידכה',⁴ וא"כ יחלוץ בשתייהן. ואף על פי כן יש לחוש, מדאמרינן במס' בכורות בענין מומי כהן: 'אטר בין ביד בין ברגל - פסול', ופירש"י ז"ל: משום דבעינן ימין, וזה אין לו ימין. והתם טעמא משום דגמר ממצורע, והכא נמי לענין חליצה גמרינן 'רגל-רגל' ממצורע, כדאמרינן בזבחים (כד, ב): 'ידיד' לקמיצה, 'רגל-רגל' לחליצה. וזה אין לו ימין. ויש דוחים, דאטר משום מום הוא נפסל, כדאמרינן בשולט בשתי ידיו, דפליגי התם, מר סבר בריותא הוא וכשר, ומר סבר חלישותא הוא. אבל באטר דכו"ע חלישותא הוא, ופסול משום מום. וזו אינה תורה, דא"כ ליתני' במתני' גבי אלו מומין, כדתיני שולט בשתי ידיו. אלא שמע מינה דלאו משום מום נפסל, אלא מפני שאין לו ימין. הילכך גבי חליצה נמי לא חליץ. כך שמעתי, וצ"ע.

האור שמח⁵ מביא את שיטת הרמב"ן, ומקשה עליו ממה שציינו לעיל, שכל המומים שאינם בבהמה, אין העובד בהם מחלל עבודתו: אם האיטר אין לו ימין, מדוע אינו מחלל עבודתו? הלא שמאל מחלל עבודה?

ועיין בקונטרס אחרון לשיטה מקובצת מנחות⁶ שתירץ שאמנם אין ידו הימנית נחשבת ימין, אבל גם אין היא נחשבת שמאל. וכעין מה שכתבו התוספות (חולין כ'). ד"ה לא למעוטי, בתירוצם השני) שהמולק והחולץ בשניו, אף על פי שלא עשה בימין, מכל מקום גם אינו נחשב שעשה בשמאל. וחדש בזה (שם אות ד) נפקא מינה להלכה, וזה לשונו:

3 עיין ברשב"א ובריטב"א לחולין צ"ב, שהבינו ברש"י שטעם פסולו 'משום שאין לו ימין'. ויש לומר שהיינו הך: הואיל וימינו היא 'שמאל', וגם שמאלו אינה נחשבת 'ימין', ממילא אין לו ימין.

4 בלשון הרמב"ן נוספו כאן כמה מילים הנראות מיותרות, עיין ברשב"א, והשמטנום.

5 הרב מאיר שמחה קלמן מדווינסק, אור שמח על הרמב"ם, הלכות ייבום פ"ד ה"ז.

6 הרב מרדכי אילן, קונטרס אחרון לשיטה מקובצת על מסכת מנחות, סימן ל"ב אות ג. נדפס בתוך: שיטה מקובצת על מסכת מנחות ב, המהדיר: יעקב דוד אילן, בני ברק תשמ"א.

ולאור הנ"ל דשמאל הוא הפוסל ולא חסרון ימין, ואטר אין פסולו מדין שמאל אלא מחסרון ימין, נ"ל נ"מ לדינא בזה, באטר וימין שעבדו יחד דיהיה כשר, דהנה בתוספתא פ"א זבחים ה"ה איתא קבל בימינו ובשמאלו כאחד פסול, היתה שמאל מסייעת את הימין הכל מודים שהוא כשר, וסיפא דהך תוספתא הובא בשבת צג: דכשר משום דמסייע אין בו ממש... והטעם דשמאל וימין שעבדו יחד פסול, משום דשמאל הוא פוסל... אמנם באטר וימין שעבדו יחד, דפסולו אינו מדין שמאל אלא מחסרון ימין לא יפסול את עבודת הימין דפסולו אינו חיובי אלא משום חסרון הימין.⁷

מקושיית האור שמח ומתירוץ הרב אילן למדנו שהם מפרשים בשיטת רש"י ורמב"ן שהאיטר מצד עצמו קל יותר מהשולט בשתי ידיו. שהרי לגבי השולט בשתי ידיו נחלקו תנאים אם הוא בעל מום אם לאו, ואילו לגבי האיטר לכולי עלמא אינו בעל מום, אלא שאינו יכול לעבוד, מפני שאין לו יד ימין לעבודה או רגל ימין לעמידה. ולכאורה קשה, דזה ממש בחינת 'ציבא בארעא וגירא בשמי שמיא'!?

וההסבר בזה נלענ"ד, שהאיטר ימינו כשמאל כל אדם ושמאלו כימין כל אדם, אבל סוף סוף יש לו יד ימין ויש לו יד שמאל כלכל אדם, ולא הגיע אפילו לדין 'אינו שווה בזרעו של אהרן', שהרי שתי ידיו בריאות ושלמות, ואינו דומה למי ששתי ידיו שוות, שבזה לחד מאן דאמר ימינו נחשבת כחושה. וכן מבואר בדברי הרשב"א בסוגיית החליצה (חולין שם): "...אלא ש"מ דלאו משום מום נפסל, דהא לית ליה כחישותא ובריותא טפי משאר אינשי".

אבל החזון איש⁸ כותב, שלרש"י עבודתו פסולה גם בדיעבד, ושכן גם דעת הרמב"ן. והוסיף שרבי, הפוסל שולט בשתי ידיו, פוסל גם בדיעבד. ולפי מה שכתבתי נראה לפרש בדעתו, שקרבן צריך ימין (כסברת תוספות חולין שם בתירוץ הראשון), וזה, שאין לו ימין, פוסל את עבודתו, כמי שעבד בשמאל. ובדרך אחרת אפשר לפרש בכוונתו, שלרש"י ולרמב"ן נחשב האיטר בעל מום גמור. דהיינו שהאיטר, ש"אין לו ימין", אינו שייך לקבוצת בעלי המומים הפסולים מצד ש'אינם שווים בזרעו של אהרן', אלא הרי הוא כמחוסר אבר, שפוסל עבודתו גם בדיעבד.

7 עוד כתב (שם אות א) "דהנה יש למצא כמה נ"מ גם לפ"מ שתפס הא"ש דמשום ימין מחלל עבודה לבין סברת היש דוחים [שהובאה ברמב"ן] דהוא משום מום, בעבודות דכשר בהן שמאל, כגון בכף ומחתה דיוהכ"פ דכשר בשמאל, כמבואר ביומא מח... דאם פסולו משום חסרון ימין יהיה כשר, משא"כ אם פסולו מתורת מום נראה דיהיה פסול...". ולא הבנתי, שהרי כוהן גדול לא יוכל להיות איש איטר לכולי עלמא, מצד חיובו בשאר עבודות הצריכות ימין. וצ"ע.

8 הרב אברהם ישעיה קרליץ, חזון איש - קדשים, בני ברק תשל"א, בכורות סימן כ"ו אות יג.

ובשיטת הרמב"ם - המכליל איטר בפ"ח מהלכות ביאת מקדש, בהדי שאר פסולים שפסולם משום ש'אינם שווים בזרעו של אהרן' ואינם מחללים עבודתם - נראה לומר, שהאיטר הוא בגדר 'נחלשה ידו הימנית', ואסור לו לעבוד מפני ש'אינו שווה בזרעו של אהרן', ומכל מקום אינו מחלל עבודתו, שהרי יש לו ימין, ואינה בגדר שמאל כלל.

ובצפנת פענח⁹ כתב:

ובאמת כבר כתבתי דגבי הגדר דימין ושמאל, אם הפסול משום דשמאל פסול אי משום דצריך ימין. ועיין בתוספות חולין ד"כ ע"א גבי מליקה בד"ה לא דנסתפקו בזה. ובהך דבכורות דמ"ה ע"ב אטור יד ורגל ע"ש ברש"י דלא משום השינוי, רק משום דבעי ימין, בין הרגל ובין היד. וא"כ אמאי חשיב לי' בהדדי מומין דהוי רק משום שאינו שווה בזרעו של אהרן... וא"כ לא מחלל עבודה. ועמ"ש הר"ן ז"ל ריש פרק גיד הנשה (ד"ה ומקשו) גבי הך מחלוקת דבכורות שם, גבי שולט בשתי ידיו.

ונראה לכאורה, שכוונתו לפרש שלרש"י שמצריך ימין, וזה אין לו ימין, עבודתו באמת פסולה. ולזה הביא את הר"ן¹⁰ שכתב כן בשם הרמב"ן אליבא דרש"י. אבל לרמב"ם אין עבודתו מחוללת, מפני שכל החיסרון הוא במה שאינו שווה בזרעו של אהרן.

ב. מה בין ימין האיטר לשמאלו

כבר הזכרנו לעיל את דיון הרמב"ן בשאלה אם יחלצו לאיטר, ואם כן - באיזו רגל. להלכה נחלקו בזה הראשונים והפוסקים: ¹¹ לסמ"ג¹² ולסמ"ק חולץ בימינו כשאר כל אדם; לטור חולץ בשמאלו, שהיא 'ימין' דידיה, כדינו בהנחת תפילין; להרבה פוסקים חולץ מספק בשתייהן; לרש"י ולרמב"ן - אינו יכול לחלוץ כלל.

ובים של שלמה¹³ מוכיח שלשיטת הרמב"ם איטר חולץ בימינו ככל אדם. וראיתו מכך שהרמב"ם פוסל חליצת קיטע, ומדוע לא תהיה שמאלו כימין כל אדם?

9 הרב יוסף רוזין, **צפנת פענח על הרמב"ם**, הלכות ביאת מקדש פ"ח ה"א.

10 חולין דף ל'. מדפי האלפס ד"ה ומקשו.

11 עיין טור אבן העזר וב"י וב"ח סימן קס"ט; שר"ע ונושאי כלים שם סעיף כה; ושם בסדר חליצה סעיפים כו-כז.

12 הסמ"ג מנמק את שיטתו כך: "כתב מורי: אפילו הוא איטר חשוב בימין, מאחר שהצריכה תורה ימין בפ'. תדע, שהרי ב'אזן-אזן' לרציעה שאנו למדין ימין שם (יבמות קד, א) אין שייך לחלק, שהרי אין כח בזו יותר מבזו... " (רבי משה מקוצי, **ספר מצוות גדול**, ונציה ש"ז, קלו ע"ג).

13 הרב שלמה לוריא, **ים של שלמה**, יבמות פרק י"ב אות כב.

ע"כ שחליצה רק בימין, ולקיטע אין ימין, ולכן חליצתו פסולה; אבל איטר, שיש לו ימין, חולץ בימין.

ועיין בנודע ביהודה¹⁴ שכתב בפסול קיטע שהוא מפני שאינו עומד כהלכה, ולא מפני חסרון רגלו הימנית. ואם כן אין מכאן ראייה לדין איטר כלל, שהוא עומד כהלכה, רק שימינו אינה שווה לשאר אינשי.

ונראה שמה שהבאנו לעיל שלרמב"ם איטר אינו מחלל עבודה, היינו דווקא כשעובד בימינו, ככל אדם, אבל אם יעבוד בשמאלו - חילל עבודתו ככל מי שעבד בשמאל. אולם בחזון איש תופס לדבר פשוט מסתימת הרמב"ם, שרק אם יעבוד בימין שלו, שהיא שמאל כל אדם - בזה סובר הרמב"ם שאינו מחלל עבודה; אבל אם יעבוד בימין כל אדם - חילל עבודתו, כדין העובד בשמאל (בכורות שם).¹⁵ וכאן, בעבודה, אי אפשר לומר שיש בזה ספק, דאם כן עבודתו פסולה ממה נפשך.

ונראה לכאורה להביא ראייה לשיטת החזון איש מדברי הנודע ביהודה (בתשובה הנ"ל): הנודע ביהודה דן באדם שחלץ כדין, בימינו, ואחר כך שב וטען שהוא איטר וביקש לפסול את החליצה (ונתן אמתלא על מה הסתיר את עובדת איטרתו לפני החליצה). והוא מבקש להתיר את האישה, מפני שיש בזה ג' ספקות להיתר. אחד הספקות שהוא מביא הוא שיטת הרמב"ם, שחליצה בשמאל ספק כשרה. כלומר: לו יהי כן והאיש אכן איטר - מכל מקום חליצתו בימין כל אדם, שהיא שמאל האיטרים, הרי היא כשרה מספק. ולכאורה למדנו מכאן שלדעת הנודע ביהודה שיטת הרמב"ם היא שאיטר חולץ לכתחילה בימינו, שהיא שמאל כל אדם, וכדעת החזון איש.

אולם נלענ"ד דאין להביא ראייה מכאן, והנודע ביהודה לא ירד כלל למחלוקת הראשונים בדין 'ימין' דחליצת איטר. ואבאר שיחתי: הנה הרמב"ם אינו מזכיר בדין חליצה את דין האיטר. וסתימת לשונו מוכיחה לכאורה שכל היבמים, בין הימניים ובין האיטרים, יחלצו באותה רגל.¹⁶ ואם כנים דברינו, יקשה מאוד על הנודע ביהודה: למה הביא ממרחק לחמו, ולא קיצר וקבע שלפי הרמב"ם חליצת איטר

14 הרב יחזקאל סגל הלוי לנדא, שו"ת נודע ביהודה תניינא אבן העזר, סימן קנ"ו; ציון לנפש חיה ברכות כ'.

15 אמנם יש להעיר על דבריו שלכאורה מסתימת הלשון משמע איפכא, שהרי יש מקום ללמוד ממצורע - שהדם והשמן ניתנים לעולם על תנוך אוזנו הימנית, ואף אם הוא איטר (ראה הערה 12) - ש'ימין' הוא לעולם ימין, גם באיטר, ואם כן סתימת הלשון מורה דווקא שאין לחלק בין הכהנים הימניים לבין הכהנים האיטרים לעניין הבדיעבד, והיה הרמב"ם צריך לפרש שיש עדיפות באיטר לעבודה בשמאל.

16 ודלא כסברת החזון איש שהובאה לעיל. וראה בהערה 15.

בימין, ואין כל פגם במה שהיבם האיטר חלץ בימינו (ואפילו אם ספק לנו מה באמת דעת הרמב"ם, מכל מקום לפחות ספק יש לנו, וגם לנודע ביהודה די בספקו)? אבל זה אינו. שהרי הנודע ביהודה מחפש להרבות בספקות, ואחד מהספקות שהראה הוא המחלוקת בראשונים אם חולצים לאיטר בשמאל או בימין. וממילא אין מקום להוסיף את שיטת הרמב"ם, שהרי דבר זה נכלל כבר במחלוקת הנ"ל, והרמב"ם רק מצטרף למיימינים או למשמאילים, אבל אין בדבריו כדי ספק נוסף. כלומר: אין כאן עוד ספק אלא עוד שיטה. וכל מה שהביא הנודע ביהודה ספק נוסף מהרמב"ם הוא שאף אם חלץ ברגל הלא-נכונה, ותהא זו איזו רגל שתהא, חליצתו ספק כשרה.

העולה מדברינו שאין הוכחה לשיטת היט"ש, ועל פי מה שכתב הנודע ביהודה בטעם פסול קיטע, אבל אין גם ראיה מדברי הנודע ביהודה לאיך גיטא.

ג. בשיטת הרמב"ן

החתם סופר¹⁷ דן בשיטת הרמב"ן, וזה לשונו:

ויש לי עיון בדברי רמב"ן שכתב: 'איטר אינו חולץ כלל, כמו כהן איטר שאינו עובד כלל'. דאין נראה לו טעם משום מומא, דאין זה מום, דהרי יש לו שמאל וימין, ואם המה מהופכים אין זה מום. זהו תוכן כוונת הרמב"ן.¹⁸ ולכאורה, אי נניח כהסמ"ג, דלעולם אזלינן בתר ימין דעלמא, דומיא דאזן [שתמיד נותנים על תנוך אוזנו הימנית של מצורע, אף אם הוא איטר], א"כ י"ל שאני כהן ממ"נ: יעבוד עבודה בימין דיליה - הא בעינן ימין דעלמא, דומיא דמצורע דבעינן דומיא דאזן; ואי יעבוד בימין דעלמא שהוא שמאל דיליה - 'הקרבהו נא לפחתך', דשביק יד שבכח שעובד בה כל עבודת צרכיו, ועובד עבודת הקודש ביד חלושה וכהה, משום הכי פסול לעבודה. אבל חולץ - י"ל שפיר דיחלוץ בימין דעלמא. ומ"ט כתב רמב"ן שלא יחלוץ כלל? אלא מוכח דס"ל לרמב"ן נמי בפשיטות דלא כסמ"ג, אלא כטור, דלעולם אית לן למיזל בתר ידיה, דילפינן מתפילין, וא"כ היה ראוי שהכהן יעבוד בימין ידיה, ואפ"ה איטר פסול - ש"מ משום שאין לו ימין כלל. והה"נ שאינו חולץ. ושאיני תפילין דלא כתיב לא ימין ולא שמאל אלא יד כהה, אבל היכי דקפיד אשמא 'ימין' - איטר אין לו ימין. זהו נ"ל בדעת רמב"ן.

17 הרב משה שרייבר, שר"ת חתם סופר אבן העזר ב סימן עא. התשובה הובאה גם בשו"ת ר' עקיבא איגר סימן קכ"ב.

18 ובזה עלו דברי החתם סופר כפירוש הרשב"א ברמב"ן שהבאתי לעיל אות א.

ובענייני לא זכיתי להבין דבריו כלל:

א. הרי מפורש ברמב"ן שראייתו היא ממה שהמשנה לא כתבה דין איטר בין המומים הפוסלים בכוהנים, ומכאן שהאיטר אינו נחשב לבעל מום, ובכל זאת עבודתו פסולה גם בדיעבד, והיינו מפני שאין לו ימין, ומדוע מביא החתם סופר טעם אחר?

ב. מה שכתב החתם סופר בטעמו של הרמב"ן כי הוא סובר כשיטת הטור "דלעולם אית לן למיזל בתר דידיה, דילפינן מתפילין, וא"כ היה ראוי שהכהן יעבוד בימין דידיה, ואפ"ה איטר פסול", וע"כ מוכח דאין לו ימין כלל, קשה לענ"ד, דאדרבה, הרי יש לו ימין העושה חיל, אלא שהיא הפוכה משאר אחיו הכוהנים, וע"כ סיבת פסול העבודה היא בפשטות מצד מה שאינו שווה בזרעו של אהרן.

ג. נלענ"ד שהרמב"ן אינו סובר כשיטת הטור, שהרי הטור לומד מתפילין, והרמב"ן לומד 'די-ד' ממצורע (ורש"י לומד ממה שכל 'אצבע' ו'כהן' אינו אלא ימין).

על כורחנו כדפירשנו לעיל, שהרמב"ן מוכיח ממשנתנו שלאיטר אין יד כלל, ואינו סובר לא כסמ"ג ולא כטור (ורק בזה שווה הוא לסמ"ג, שמקורו ממצורע).

אך שמא נוכל להשתמש בסברת החתם סופר לבירור שיטת הרמב"ם, האם רמב"ם מחוללת עבודת האיטר בימינו או דווקא בשמאלו (לעיל אות א-ב): אם הרמב"ם סובר כסמ"ג, צריך לכאורה לפסול את עבודתו גם בדיעבד, בשתי ידיו, ממה נפשך, כדכתב החתם סופר. וע"כ צריך לומר שהרמב"ם סובר כטור, ואם יעבוד בימין דידיה לא חילל עבודתו, וכשיטת החזון איש.

אמנם מה שהחתם סופר תופס לדבר פשוט שעבודת האיטר בימינו היא בבחינת "הקריבהו נא לפחתך" (מלאכי א', ח) אינו מוכרח לענ"ד, מפני שהפסוק עוסק בחיסרון שנמצא בזבח, ולא בחיסרון שבזובח (וכן נראה בכל המקומות בש"ס שהפסוק מובא בהם). ואם כן אזלא לה גם הראיה הנ"ל לשיטת הרמב"ם.

ועיין עוד בנודע ביהודה תניינא (אבן העזר סימן קנ"ה) שדן בדברי הרמב"ן, וזה לשונו:

...הגם שעל עיקר דברי הרמב"ן יש לי לדון בקרקע לפני קדושת תורתו של הרמב"ן ולומר שגם לדבריו לא שייך חומרא זו אלא בנעשה אטר, אבל אטר מעודו - למה לא יחלוץ? ומ"ש הרמב"ן דזה אין לו ימין, והביא ראיה מבכורות מ"ה ע"ב 'אטר בין ביד ובין ברגל - פסול', אני אומר לדעת הרמב"ן שפסולו של אטר לעבודה אינו מטעם מום, רק מטעם שאין לו ימין, א"כ ערבך ערבא צריך, והרי אבוהון דכלהו, בין 'רגל' דחליצה ובין 'יד' ו'אצבע' דכהונה, ממצורע

ילפינן, והרי במצורע עצמו אם הוא גידם קודם שהוזקק לטומאה נותן על מקומו, וכמ"ש התוס' בסנהדרין דף מ"ה ע"ב ד"ה אין לו. הגם שתו"ט תמה על הרמב"ם שלא הזכיר בפ"ד ממח"כ חילוק זה, ומתוך כך רוצה התו"ט לחדש שהרמב"ם דחה סוגיא דנגמר הדין מהלכה, יעויין בתו"ט בפ' בתרא דנגעים, אבל לדעתי קושיא מעיקרא ליתא... ומעתה גם בחליצה אי אפשר להחמיר יותר ממצורע, ואם הוא אטר מעיקרא זה ימינו. וגם שם בבכורות נלע"ד הוכחה בזה דבנעשה אטר מיירי, שהרי שנינו שם: 'שולט בשתי ידיו: רבי פוסל וחכמים מכשירין. מ"ס כחישותא אתחלא בימין, ומ"ס בריותא אתחלא בשמאל'. והנה לשון 'אתחלא' קשה, וה"ל למימר 'מ"ס כחישותא אית ליה וכו' ומ"ס בריותא אית ליה' וכו', א"ו הוא הדבר אשר כתבתי, שאם נולד כן אפילו אטר כשר. ועם כ"ז אין דברי נחשבים למאומה נגד תורתו של הרמב"ם...

הרי למדנו שפשיטא לנודע ביהודה כי לשיטת הרמב"ם אין השמאל נחשבת לימין (ודלא כשיטת הטור), והשאלה אינה אלא אם הימין נחשבת לימינו (באיטר מלידה) בחליצה, כשם שמקום הימין נחשב לימינו (בקיטע מעיקרא) לעניין המצורע.

ונלענ"ד שאליבא דהרמב"ם - שהפסול לשיטתו הוא מצד מה שהאיטר אינו שווה בזרעו של אהרן - אין מקום לחלק בין איטר מלידה לבין מי שנעשה איטר, שסוף סוף אין הוא שווה לשאר אחיו הכוהנים.

המקדש

ונבנו

מי יבנה את בית המקדש השלישי (שאלה)

ב"ה, י"ג באלול תשנ"ג

לקדם רבנו הגדול

מרון הגאון, ראשון לציון

הרב מרדכי אליהו שליט"א

כתר"ה

קראתי בעיתון "הצופה" שכתר"ה אמר, שבית המקדש השלישי לא ייבנה בידי אדם, אלא ירד מן השמים. ואחר בקשת הורמנא מכתר"ה, ארשה לעצמי לדון בדבריו, כתלמיד הדין בפני רבו בקרקע.

עד כמה שידיעותי הדלות מגיעות, אני משער שמקור דבריו הוא בדברי רש"י בסוכה מ"א, ד"ה אי נמי, וז"ל: "אבל מקדש העתיד שאנו מצפין, בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים, שנאמר 'מקדש אדני כוננו ידיך' ע"כ. וכן הוא גם ברש"י לראש השנה ל', בד"ה אי נמי, בשינוי הלשון קצת, והובאו דבריו גם בתוספות לסוכה שם, בד"ה אי נמי, וגם בחידושיהם של הרשב"א והריטב"א ובתוספות הרא"ש לסוכה שם.

ויסוד הדברים הוא בסדר אליהו רבה פרק כ"ח שכתוב שם וז"ל: "כביכול אין בית המקדש נבנה בידי אדם אלא בידו בלבד, שנאמר 'מקדש אדני כוננו ידיך' ע"כ. וכן הוא גם בפסיקתא רבתי פרק כ"ח וז"ל: "מקדש ראשון, שבנאו בשר ודם, נפל בידי שונא, אבל מקדש אחרון, שהקב"ה בונה אותו, שנאמר 'בונה ירושלם ה' נדחי ישראל יכנס', שוב לא יחרב" ע"כ.

אלא שמדרשים אלו ניתנים גם לפירוש אחר. שכן זו היא דרך מליצת המקרא שרצון הקדוש ברוך הוא, גם כשהוא פועל דרך מעשי האדם, המקרא מייחסו להי"ת. למשל, "ידיך עשוני ויכוננוני" (תהילים קי"ט, עג), שבוודאי אדם נולד בדרך גופנית מסוימת, אלא שגם תהליך זה מתקיים רק ברצון הבורא ית"ש. ומה שנאמר לעיל בפסיקתא רבתי שמדובר שם על בית ראשון שנבנה על ידי בשר ודם, הכוונה שהרצון האלוהי לא היה אז שלם. ורמז לדבר ממה שהקדים סדר אליהו רבה, וכתב בתחילה "כביכול".

וכן מצינו שבכתובות ה'. אומרת הגמרא וז"ל: "הכי קאמר: מעשה ידיהם של צדיקים מי מגיד? הרקייע". ופירש שם רש"י בד"ה הכי קאמר וז"ל: "האי 'ומעשה ידיו' במעשה הצדיקים כתיב, שקרויין מעשה שלהן מעשה ידי הקב"ה" ע"כ.

אבל לגבי דברי רש"י הנ"ל במסכת סוכה, בוודאי שאין לפרשם כלשון מליצית בלבד. כי אם דבריו על מקדש שיבוא משמים היו רק דרך פיוט ומליצה, ואילו למעשה ייבנה על ידי בני אדם, אם כן במה תירץ רש"י את קושייתו ממסכת שבועות שאין בית המקדש נבנה בלילה או ביום טוב.

לעומת דעת רש"י פוסק הרמב"ם בהל' מלכים פ"א ה"א וז"ל: "ובונה [המלך המשיח] המקדש" ע"כ. ועוד כתב שם בה"ד וז"ל: "ובונה המקדש במקומו", ע"כ. ובהל' בית הבחירה פ"א ה"ד כתב וז"ל: "וכן בנין העתיד להבנות" ע"כ.

וכן משמע גם מלשון הסמ"ג עשין קס"ג וז"ל: "בימי עזרא כשבנו המקדש בנוהו מעין בנין שלמה וכו' ומעין דברים המפורשים בבנינו של יחזקאל, שנתנבא על בנין העתיד להבנות" ע"כ. ולא כתב: 'העתיד לבוא מן השמים'.

וכן הוא בספר החינוך, מצוות בניין בית הבחירה, מצווה צ"ה, המסיים דבריו באותה מצווה וז"ל: "וזו מן המצוות שאינן מוטלות על היחיד כי אם על הציבור כולן, כשיבנה הבית במהרה בימינו יתקיים מצוות עשה" ע"כ. ורק במעשה בני אדם שייך לומר "שיתקיים מצות עשה".

וגם המב"ט בקרית ספר שלו בהל' מלכים כתב כרמב"ם.

נראה שרמב"ם פסק כך לשיטתו, כדברי שמואל בסנהדרין צ"ט. ש"אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד" (הל' תשובה פ"ט סה"ב), ולא קיבל את דעת רב יוסף שאמר בנידה כ"א: "מצוות בטלות לעתיד לבוא", ע"כ. לכן כתב רמב"ם בהל' תשובה פ"ט ה"ב וז"ל: "ומפני זה נתאוו כל ישראל, נביאייהם וחכמייהם, לימות המשיח, כדי שינוחו ממלכויות שאינן מניחות להם לעסוק בתורה ובמצוות" ע"כ. ומצוות בניין המקדש (ספר המצוות לרמב"ם עשין כ') בכלל זה.

ויסוד נוסף לרמב"ם הוא הירושלמי למגילה פ"א ה"א וז"ל: "לכשיתעוררו הגלויות שהן נתונות בצפון ויבואו ויבנו בית הבחירה שהוא נתון בצפון" ע"כ. אמנם הקרבן העדה שם בד"ה שהן נתונות בצפון פירש וז"ל: "ועל גלות בבל נאמר, שבבל בצפון א"י" ע"כ. אם כן אין כאן ראיה לבית שלישי. אבל דרשה זו נמצאת בשינויים קלים גם בויקרא רבה צו פרשה טו, וכן במדבר רבה נשא יג, ושם הנוסח הוא: "והעליתך מירכתי צפון וכו' - המלך המשיח שנתון בצפון יבא ויבנה בית המקדש הנתון בדרום" ע"כ. והרד"ק בפירושו לויקרא רבה שם כתב שכך הייתה הגרסה גם בירושלמי הנ"ל.

וכאן מקום לשאול, מה טעם ראה רש"י להעדיף מדרשים מסוימים על הירושלמי ומדרשים אחרים. ומדוע לא קיבל את הדעה שהמשיח הוא שיבנה את המקדש. שהרי הלכה היא כשמואל שהיה רבו של רבו של רב יוסף. וכן זה הכלל במבוא התלמוד, המיוחס לר' שמואל הנגיד, ובספר הכללים יד מלאכי, שעד אביי ורבה אין הלכה כתלמיד במקום הרב, ומהם והלאה הלכה כבתראי (יד מלאכי כללי האלף פרק י"ז).

וכאן, אחר קבלת רשותו של מרן, אנסה לפרש את דברי רש"י שלא תהיה מחלוקת בינו לרמב"ם. שכן אפושי מחלוקת לא מפשינן, כמשתמע מדברי הלחם משנה, בהל' ממרים פ"א ה"ה וז"ל: "ומכל מקום קשה לי במה שפירש הרב בעל כ"מ וכו' דמנין לו לרבינו לאפושי במחלוקות" ע"כ.

ואקדים תחילה בכך, שבסוכה שם ובמקבילה שבמנחות ס"ח. ובס"ח: כשבאה הגמרא לפרש את תקנת רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור היא שואלת: "מאי טעמא?", ועל כך באו שתי תשובות: האחת משום "מהרה יבנה המקדש" וכו', והשנייה היא תשובת רב נחמן בר יצחק, שרבן יוחנן בן זכאי סבר שמדאורייתא כשאינן מקדש יום הנף כולו אסור. והנה לפי מה שכתב רש"י שם בסוכה בד"ה ושיהא יום הנף, גם לפי הלשון הראשונה, שהטעם משום ד"מהרה יבנה המקדש" וכו', כשאינן מקדש איסור חדש הוא מדאורייתא, מהפסוק "עד עצם היום הזה". אלא שהלשון הראשונה סוברת שעד ולא עד בכלל, ולכן האיסור הוא רק עד שיאיר המזרח של יום ט"ז בניסן, ואילו רב נחמן בר יצחק סובר שעד ועד בכלל ולכן כל יום הנף אסור מדאורייתא וכדר' יהודה.

והנה כלל נקוט בדברי רש"י שכשיש שתי לשונות החלוקות באיסור דאורייתא הלכה כלשון המחמירה. וכן כתבו התוספות בשבת מ"ב: בד"ה והיינו דרב נחמן, בשמו של רש"י. ובענייננו ההלכה היא כרב נחמן בר יצחק.

אלא שרש"י כפרשן רואה עצמו נזקק גם לפרש את הלשון הראשונה, שאינה להלכה. ולכן כשנתקל בקושיה שאין מקדש נבנה בלילה וביו"ט, הוא מתרץ את הקושיה אליבא דאותה לשון, אף על פי שגם לפי רש"י אין הלכה כמותה. אבל לפי רב נחמן בר יצחק שהלכה כמותו, אין מקום לא לקושיה ולא לתירוץ שבית המקדש יבוא מוכן מן השמים. ולגופה של מצוות בניית המקדש דעתו של רש"י כרמב"ם.

ואם כי לא מצאתי עדיין בספרי הפסק של רש"י, כספר הפרדס, האורה, סידור רש"י ומחזור ויטרי, שפסק כרב נחמן בר יצחק. אך הכרח הוא לומר כך, על פי דברי רש"י המובאים בשמו בתוספות בשבת הנ"ל.

וראיה לכך מצאתי בדעת הרא"ש. שהנה כתבתי לעיל שבתוספות הרא"ש לסוכה שם כתב הרא"ש כדברי רש"י שבית המקדש יבוא משמים, אבל הרא"ש לסוף מסכת

פסחים וז"ל: "ואסור לן למיכל חדש עד אורתא דשיבסר בניסן נגהי תמניסר וכו' ואמר רבינא וכו' סבר לה כר' יהודה דאמר והלא מן התורה הוא אסור וכו' וסבר עד ועד בכלל" ע"כ. הרי שגם הרא"ש בתוספותיו כשהוא מפרש את הלשון הראשונה הוא מפרשה כרש"י שבית המקדש יבוא מן השמים. אבל בחיבורו על מסכת פסחים, שהוא כולו ספר פסקים, הוא פוסק כרב נחמן בר יצחק, מפני שרבינא, שהוא סוף הוראה כדברי רב שרירא גאון באיגרתו (ח"ג פ"ד), והלכה כמותו, סובר כרב נחמן בר יצחק.

שטחתי דבריי לפני כתר"ה שליט"א, ואשמח מאוד אם יתקבלו על דעתו הרמה.

אסיים דבריי בברכה חמה לשנה טובה וכוח"ט לכתר"ה, לבני משפחתו ולכל ישראל, להרמת קרן התורה בב"א. ונזכה כולנו לראות מהרה בביאת גואל צדק ובבניין הבית השלישי.

תזכו לשנים רבות נעימות וטובות

אברהם רון

הרב מרדכי אליהו

מי יבנה את בית המקדש השלישי (תשובה)¹

כ"ו תשרי תדש"ן

לכבוד איש רב הפעלים לתורה ולתעודה,

מגדולי המחנכים בדור,

ר' אברהם רון הי"ו

השלום והברכה.

קיבלתי את מכתבך מיום י"ג באלול התשנ"ג. קראתי בו בעיון, ועתה התפנית להשיב.

ראשית עליי לציין את דבריך הנאים והיפים ואת היקף תוכנם. נכון, אמת ויציב שאמרתי שבית המקדש השלישי ירד בנוי ומשוכלל משמים, כדברי רש"י והתוספות בר"ה דף ל', ובסוכה מ"א, וכן בשבועות דף ט"ו: תוספות ד"ה אין בנין בית המקדש בלילה וכו'.

ומה שהכריח את רש"י - וכן הסכימו עמו התוספות - לפרש כן, מפני שכך משמע ממהלך הגמרא, שרבן יוחנן בן זכאי חשש שמא ייבנה בית המקדש ויאמרו "אשתקד" וכו'.² גם אם נפסוק כחולקים ונאמר שפשט הפסוק לא כדברי רש"י על המשנה יהיה קשה, כי רש"י על המשנה פירש שבזמן שבית המקדש קיים - "עד הביאתכם" (ויקרא כ"ג, יד), ומשחרב בית המקדש מותר מן התורה משהאיר המזרח. ולמעשה רש"י הסתמך על מסכת מנחות דף ס"ח, ששם מפרשת הגמרא כן את הפסוקים, ולא שאסור לאכול כל יום ט"ז בחורבן הבית.

וכן לשון המשנה "התקין ר' יוחנן" משמע תקנה שלו. אף על פי שהגמרא הסבירה אליבא דרב נחמן בר יצחק, והגמרא מקשה "והא התקין קאמר", היינו תקנה של רבן יוחנן בן זכאי ולא שאסור מהתורה, והגמרא מתרצת "מאי התקין - דרש והתקין" - היינו שלדעתו "עד עצם היום הזה" היינו עד סוף היום ולא משהאיר המזרח ו"עד - ועד בכלל", וכל מה שעשה רבן יוחנן בן זכאי הוא לא התקין תקנות, כמו שהתקין שייטלו לולב כל שבעה בכל העולם אף על פי שמהתורה אין חיוב רק ביום הראשון, ושבעת ימים רק בבית המקדש, וכאן הוא לא הוסיף דין או תקנה

1 כל ההערות הן של מערכת מעלין בקודש.

2 ומבארת הגמרא שהיינו דווקא אם ייבנה בט"ו בניסן או בלילה, ואילו בסוגיה בשבועות משמע שאין בניינו ביום טוב או בלילה.

אלא אמר להם שהוא סובר כסברת ר' יהודה (עיין רש"י, שהיה מתלמידי תלמידיו) שיום הנף כולו אסור מהתורה, והוא חיזק את ההלכה ולא תיקן תקנה חדשה, כנראה שלרש"י ולתוספות הוקשה, כי כל התקנות של רבן יוחנן בן זכאי היו תקנות חדשות, לא מהתורה, ואילו בעניין "יום הנף כולו אסור" היא יוצא דופן - לא תקנה אלא חיזוק.

נכון הוא שלפי פשט הרמב"ם פ"א מהלכות מלכים ה"א וה"ד משמע שמלך המשיח יבנה את בית המקדש השלישי, ולאורו הלך מנחת חינוך, וכן מפרשים אחרים שהזכרת. עם כל זה ייתכן ואם נדקדק בדברי הרמב"ם פ"ב ה"ב, הוא השאר כל עניין סדרי ביאת המשיח וכן הוויות הדברים ודקדוקם עד שיבוא המשיח ונראה כיצד יסודרו הדברים, וכן תירץ הרדב"ז שם בה"א את קושיית הראב"ד, שכל הפסוקים "בימי המשיח יודע למה הם רומזים". ואפשר לכלול בזה גם תפקידי המשיח הכוללים בניין בית המקדש מה הוא כולל, ועיין לפירושו של האדמו"ר מחב"ד על הלכות בית הבחירה,³ כיצד הוא מנסה להלביש את דברי הרמב"ם ופירושי רש"י שלא יהיו חלוקים.

ובאשר לתמיהתך מדוע זה הנחתי את דברי הרמב"ם ואני סובר כדעת רש"י ותוספות. ראשית משום שיותר נוח לנו לחיות עם סברת רש"י ולא נמתין זמן רב עד שייבנה, כי לשלמה לבנות בית קטן בזמנו לקח זמן רב, וכן בבית שני, ואנו מצפים שייבנה במהרה, ואי אפשר שייבנה מהר ממש רק על ידי שירד מוכן.

בנוסף לכך, כבודו הביא מדרשים נוספים שמסבירים כדעת רש"י, וכן עיין לאלשיך הקדוש שפירש לפי שיטת רש"י את הפסוק "מקדש אדני כוננו ידוך" (שמות ט"ו, יז) - עיי"ש.

ובזוהר הקדוש כתוב בצורה מפורשת במספר מקומות:

בזוהר בראשית כ"ח ע"א:

ובגין דא בטורא דא אתבני בי מקדשא על ידא דקודשא בריך הוא יהא קיימא לדרי דרין. ועליה אתמר (חגי ב', ט) 'גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון', דקדמא אתבני על ידא דבר נש והאי על ידא דקודשא בריך הוא, ובגין דא (תהילים קכ"ז, א) 'אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו'.

[ועל כן בהר הזה, שייבנה בו בית המקדש על ידי הקדוש ברוך הוא, יהיה קיים לדורי דורות, ועליו נאמר 'גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון', כי בית הראשון

3 הלכות בית הבחירה להרמב"ם עם חידושים ובאורים, ברוקלין התשמ"ו, סימן י"ט.

נבנה על ידי בן אדם, ובית זה האחרון נבנה על ידי הקדוש ברוך הוא, ועל כן 'אם ה'
לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו'.⁴

יוצא אפוא שלדעת הזוהר בניין שלישי, שייבנה על ידי הקדוש ברוך הוא, יהא קיים
לדורי דורות.

וכן מובא בזוהר שמות פרשת בשלח דף נ"ט ע"א משמו של רבי שמעון בר יוחאי:

אמר ר' שמעון: תא חזי: בקדמיתא, כד אתבני בי מקדשא לתתא, לא אתבני אלא
בדינא ורוגזא, כמה דכתיב (ירמיהו ל"ב, לא) 'כי על אפי ועל חמת' וגו', בגין דבאתר
דדינא שריא. לזמנא דאתי, זמין קודשא בריך הוא למבני ליה, ולא תקנא ליה בדרגא
אחרא עלאה דאקרי צדקה, דכתיב (ישעיהו נ"ד, א) 'בצדקה תכונני'. בגין כך
אתקיים...

[אמר רבי שמעון: בוא וראה: בתחילה, כשנבנה בית המקדש למטה, לא נבנה אלא
בדין ורוגז, כמו שכתוב 'כי על אפי ועל חמת', משום שהוא במקום שהדין שורה.
לעתיד לבוא, עתיד הקדוש ברוך הוא לבנות אותו, ולתקנו במדרגה אחרת עליונה,
הנקראת צדקה, שכתוב 'בצדקה תכונני', משום זה יתקיים...]

הרי שלדעת רבי שמעון בר יוחאי לא ניחא ליה לקדוש ברוך הוא שייבנה בית
המקדש השלישי אלא על ידו, ובחסד וצדקה שעושה עמנו שלא יחרב לעולם.

וכן מובא בפרשת משפטים דף ק"ח ע"א:

(תהילים נ"א, כ) 'היטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים' - מאי 'היטיבה'
אתחזי דהא טיבו אית בה, והשתא 'היטיבה' על ההוא טיבו? ודאי הכי הוא, דהא מן
יומא דקודשא בריך הוא אשתדל בבנין בי מקדשא לעילא עד כען, ההוא הטבה דרצון
לא שרייא על ההוא בנין, ועל דא לא אשתכלל. דהא בשעתא דרצון דלעילא יתער,
ייטיב וידליק נהורין דההוא בנין, וההוא עבידתא, דאפילו מלאכין דלעילא לא ייכלון
לאסתכלא בההוא בי מקדשא, ולא בההוא בנין. וכדין בי מקדשא, וכל עובדא
אשתכלל.

'תבנה חומות ירושלים' - וכי מן יומא דאשתדל בבנין בי מקדשא עד כען לא בנה לון?
אי חומות ירושלים עד כען לא בנה, בי מקדשא על אחת כמה וכמה? אלא קודשא
ברוך הוא, כל עובדוי לאו כעובדי דבני נשא. בני נשא כד בנו בי מקדשא לתתא,
בקדמיתא עבדו שורי קרתא ולבסוף עבדו בי מקדשא: שורי קרתא בקדמיתא בגין
לאגנא עלייהו, ולבתר בנינא דביתא. קודשא בריך הוא לאו הכי, אלא בני בי מקדשא
בקדמיתא, ולבסוף, כד יחית ליה משמיא ויותיב ליה על אתריה, כדין יבנה חומות
ירושלים דאנן שורין דקרתא. ועל דא אמר דוד עליו השלום: 'היטיבה ברצונך את
ציון' - בקדמיתא, ולבתר 'תבנה חומות ירושלים'.

4 התרגומים למובאות מן הזוהר נוספו על ידי המערכת על פי ביאור הסולם לרב יהודה ליב
אשלג.

מהו 'היטיבה'? הלא נראה שיש בה טוב, ועתה למה צריך להתפלל 'היטיבה' על הטוב ההוא? ודאי כן הוא, כי מיום שהקב"ה השתדל בבניין בית המקדש למעלה עד עתה, לא שרתה ההטבה של הרצון על הבניין ההוא, ועל כן לא הושלם. כי בשעה שהרצון של מעלה יתעורר, ייטיב וידליק האורות של הבניין ההוא ומעשה ההוא, עד שאפילו המלאכים של מעלה לא יוכלו להסתכל בבית המקדש ההוא ולא בבניין ההוא. ואז יושלם בית המקדש וכל מלאכתו.

'תבנה חומות ירושלים' - וכי מן היום שהשתדל בבניין בית המקדש ועד עתה לא בנה אותן? ואם חומות ירושלים לא בנה עד עתה, בית המקדש על אחת כמה וכמה? אלא הקב"ה, כל מעשיו אינם כמעשה בני אדם. בני אדם, כשבונים בית המקדש למטה, בתחילה עושים חומות העיר ולבסוף עושים את בית המקדש: חומות העיר בתחילה כדי להגן עליהם, ואחר כך בניין הבית. הקב"ה אינו כן, אלא בונה בית המקדש בתחילה, ולבסוף, כאשר יורידו מן השמים וישיבו על מקומו, אז יבנה חומות ירושלים, שהן חומות העיר. ועל זה אמר דוד עליו השלום: 'היטיבה ברצונך את ציון' - בתחילה, ואחר כך 'תבנה חומות ירושלים'.

וכן מובא בזהוהר במדבר פרשת פנחס דף רכ"א ע"א:

דכד נפקו ישראל ממצרים בעא קודשא בריך הוא למעבד לון בארעא כמלאכין קדישין לעילא, ובעא למבני לון ביתא קדישא, ולנחתא ליה מגו שמי רקיעין, ולנטעא לון לישראל נציבא קדישא, כגוונא דדיוקנא דלעילא. הדא הוא דכתיב (שמות ט"ו, יז) 'תבאמו ותטעמו בהר נחלתך'. באן אתר? ב'מכון לשבתך פעלת ה', בההוא דפעלת אנת ה' ולא אחרא. 'מכון לשבתך פעלת ה' - דא בית ראשון. 'מקדש אדני כוננו ידוך' - דא בית שני. ותררוייהו אומנותא דקודשא בריך הוא אינון.

ומדארגיזו קמיה במדברא מיתו, ואכנס לון קודשא בריך הוא לבנייהו בארעא. וביתא אתבני על ידא דבר נש, ובגין כך לא אתקיים. ושלמה הוה ידע דבגין דהאי עובדא דבר נש לא יתקיים, ועל דא אמר (תהילים קכ"ז, א) 'אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו', דהא לית ליה ביה קיומא. ביומיו דעזרא גרם חטאה, ואצטרכון אינון למבני, ולא הוה ביה קיומא. ולזמנא דאתי כתיב (שם קמ"ז) 'בונה ירושלים ה' - איהו ולא אחרא. ובניינא דא אנן מחכאן, ולא בניינא דבר נש, דלית ביה קיומא כלל.

בית ראשון ובית שני יחית לון קודשא בריך הוא כחדא מלעילא, בית ראשון באיתכסיא ובית שני באתגליא. ההוא בית להוי באתגליא, דאתקרי בית שני, דיתחזי לכל עלמא אומנותא דקודשא בריך הוא, חדוה שלים, ורעותא דלבא בכל קיומא. ההוא בית ראשון באתכסיא, אסתלק לעילא על גבוי דההוא דאתגליא. וכל עלמא יחמון ענני יקר דסחרון על גבי דההוא דאתגליא, ובגו דאינון עננין הוי בית ראשון בעובדא טמירא דסליק עד רום יקר שמייא, ובניינא דא אנן מחכאן.

ועד כען לא הוה בעלמא, דאפילו קרתא דירושלם לא ליהוי אומנותא דבר נש, דהא כתיב (זכריה ב', ט) 'ואני אהיה לה נאם ה' חומת אש סביב' וגו'. אי לקרתא כתיב הכי, כל שכן ביתא, דאיהו דירא דיליה. ועובדא דא הוי אתחזי למהוי ברישא, כד נפקו ישראל ממצרים, ואסתלק עד לסוף יומין, בפורקנא בתראה.

[שכשיצאו ישראל ממצרים, רצה הקב"ה לעשותם כמלאכים הקדושים למעלה, ורצה לבנות להם בית קדוש, ולהורידו משמי השמים, ולנטוע את ישראל נטע קדוש, כעין הצורה שלמעלה. זהו שכתוב 'תבאמו ותטעמו בהר נחלתך'. באיזה מקום? ב'מכון לשבתך פעלת ה', באותו מקום שפעלת אותו אתה ה' ולא אחר. 'מכון לשבתך פעלת ה' - זה בית ראשון. 'מקדש אדני כוננו ידיך' - זה בית שני. ושניהם מעשה הקב"ה הם.

ומשהכעיסו לפניו במדבר מתו, והכניס הקב"ה את בניהם בארץ. והבית נבנה על ידי אדם, ועל כן לא התקיים. ושלמה היה יודע שמשום שהוא מעשה אדם לא יתקיים, ועל זה אמר 'אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו', שהרי אין לו קיום. בימיו של עזרא גרם החטא, והצטרכו הם לבנות, ולא היה בו קיום. ועד עתה לא היה בעולם הבניין הראשון של הקב"ה. ולעתיד לבוא כתוב 'בונה ירושלם ה' - הוא ולא אחר. ולבנין זה אנו מחכים, ולא לבנין של בן אדם, שאין בו קיום כלל.

בית ראשון ובית שני, יורידם הקב"ה כאחד מן השמים, בית ראשון במכוסה, ובית שני בגלוי. הבית ההוא - שנקרא בית שני - יהיה בגלוי, כדי שתיראה לכל העולם אומנותו של הקב"ה. ואז תהיה שמחה שלמה, ורצון הלב בכל קיומו. הבית הראשון ההוא במכוסה, עולה למעלה על גביו של ההוא שנתגלה. וכל העולם יראו ענני כבוד המקיפים על גבי ההוא שנתגלה, ובתוך העננים האלו יהיה הבית הראשון בפעולה נסתרת, העולה עד רום יקר השמים, ולבנין זה אנו מחכים.

ועד עתה לא היה דבר זה בעולם, שאפילו העיר ירושלים לא תהיה אומנותו של בן אדם, כי כתוב 'ואני אהיה לה נאם ה' חומת אש סביב' וגו'. אם לעיר כתוב כך, כל שכן הבית, שהוא משכן שלו. ופעולה זו הייתה צריכה להיות בתחילה, כשיצאו ישראל ממצרים, ונתעכבה עד לאחרית הימים, בגאולה האחרונה].

עד כאן לשון הזוהר הקדוש. ואם כך מובא מפורשות בזוהר הקדוש, במספר מקומות, הרי שמזה למדו רש"י ותוספות לפרש את הפסוקים כמובא במדרש.

ויהי רצון שיראו עינינו וישמח לבנו במהרה בימינו אמן!

מרדכי אליהו

הראשון לציון

הרב הראשי לישראל לשעבר

הקדש בזמן הזה

'ולקחתם לכם ביום הראשון' וגו' (ויקרא כ"ג, מ) - זה שאמר הכתוב 'שמע בני וקח אמרי' (משלי ד', י). אמר הקב"ה: הרבה לקיחות צויתי אתכם בשביל לזכות אתכם... אמרתי לכם 'ויקחו לי תרומה' (שמות כ"ה, ב) בשביל שאדור ביניכם, שנאמר 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שם ח).¹

לכאורה איסוף התרומה, בכסף ובחומרי הבניין, הוא הצעד הראשון אשר עלינו לעשותו כהכנה לבניין המקדש, כמעשה אבותינו קודם בניין הבית הראשון:

הוא שלמות ואחיו על כל אצרות הקדשים אשר הקדיש דויד המלך וראשי האבות לשרי האלפים והמאות ושרי הצבא. מן המלחמות ומן השלל הקדישו לחזק לבית ה'. וכל ההקדיש שמואל הראה ושאול בן קיש ואבנר בן נר ויואב בן צרויה, כל המקדיש על יד שלמית ואחיו (דה"א כ"ו, כו-כח).

וכפי שנעשה גם ערב ייסודו של הבית השני:

ומראשי האבות, בבואם לבית ה' אשר בירושלם, התנדבו לבית האלהים להעמידו על מכונו. ככחם נתנו לאוצר המלאכה, זהב דרכמונים שש רבאות ואלף, וכסף מנים חמשת אלפים, וכתנת כהנים מאה (עזרא ב', סח-סט).

דא עקא, חזקים עלינו דברי חכמים בברייתא:

אין מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין ולא מגביהין תרומות ומעשרות בזמן הזה, ואם הקדיש או העריך או החרים או הגביה - הכסות תישרף; הבהמה תיעקר, כיצד? נועל בפניה הדלת והיא מתה מאליה; והמעות ילכו לים המלח.²

מבואר שם שהסיבה לגזרה זו היא החשש שמא בתקופה זו, שאין מקדש, וההקדש יישאר אצל האדם שהקדישו, ייהנו הוא או אחרים מן ההקדש בטעות, ויעברו על איסור מעילה.

לאחרונה קמו אנשים בעלי חזון במטרה להקים את אוצר המקדש - קרן ציבורית לאיסוף כספים לבניין המקדש - כעמותה רשומה בפקוח ממשלתי. הקרן לא תסחור בכסף שיייתרם על ידי השקעה בבורסה וכדומה, אלא תרכוש בו מטילי זהב. כמובן, כל כסף שייכנס וכל זהב שייקנה יירשם כדת וכדין, באופן שלכאורה לא יהיה חשש למעילה בטעות. האם במקרה זה לא תחול גזרת חז"ל שאין מקדישין בזמן הזה?

1 תנחומא (בובר) אמור כד, עמ' 98.

2 שקלים פ"ח ה"ד ויומא ס"ו..

בבואנו לדון בעניין זה עלינו להתחשב בכך שגזרת חז"ל שאין להקדיש נגזרה לאחר חורבן הבית, כשבניין הבית השלישי לא נראה באופק. אנו, לעומת זאת, חיים בתקופה שבה ההתעוררות לבניין המקדש הולכת וגדלה, אם כי בכל זאת אין אתנו יודע עד מה. על רקע זה נכתבים הדברים דלהלן.

שנינו:

שאינ בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה
ובמנין (עדויות פ"א מ"ה).

כן פסק הרמב"ם, ואף הוסיף כי:

אפילו בטל טעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו, אין האחרונים יכולין
לבטל עד שיהיו גדולים מהם (הלכות ממרים פ"ב ה"ב).

הראב"ד במקום השיג על דבריו:

עיטור שוקי ירושלים בפירות קשיא עליה, שהראשונים תקנוהו, ורבן יוחנן בן
זכאי בטלה אחר חרבן מפני שנתבטל הטעם של ראשונים, ולא היה גדול
כראשונים.

הראב"ד מקשה מביטול תקנת עיטור שוקי ירושלים בפירות: מן התורה מותר לפדות מעשר שני בכל מקום שהוא מחוץ לירושלים, ואפילו סמוך אליה. אולם חכמים תיקנו שבני האזורים הסמוכים לירושלים יעלו את הפירות לירושלים ולא יפדו אותם (מעשר שני פ"ה ה"ב), כדי "לעטר שוקי ירושלים בפירות" (ביצה ה'). לאחר החורבן, כשבטל טעם התקנה, בטלה אף התקנה, וכך פסק גם הרמב"ם (הלכות מעשר שני פ"ט ה"ה). הגמרא אומרת כי מי שביטל את התקנה היה רבן יוחנן בן זכאי (ביצה ה'), שלטענת הראב"ד לא היה גדול כמתקני התקנה.

נחלקו נושאי כלי הרמב"ם בתירוץ קושיית הראב"ד. הכסף משנה טוען כי ייתכן שרבן יוחנן בן זכאי אכן היה גדול מן הראשונים. אולם הרדב"ז אומר כי הדין תלוי בגדר הגזרה, ואם הגזרה נתלתה במפורש בטעם מסוים, בטלה היא בהיבטל אותו טעם:

דלא אמרינן אע"פ שנתבטל הטעם לא נתבטלה התקנה אלא היכא דתקנו סתם, אבל אם תלו תקנתם בהדיא משום דבר פלוני, אם נתבטל הדבר ההוא נתבטלה התקנה.

עניין ביטול תקנת עיטור שוקי ירושלים שהזכיר הראב"ד, עולה כבר בגמרא בהקשר של ביטול דברי בית דין קודם, אלא ששם הדין מנוסח באופן שונה:

כי אימני אעדות, אביצה לא אימני - ואם תאמר: מהכא משמע דאילו אימני אביצה הוה שריא, והא קיימא לן שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין? ויש לומר דשאני הכא שבטל הטעם, ושורת הדין שיתבטל מאליו, אלא שהצריך הכתוב היתר בית דין, ולפיכך בכל בית דין חשוב סגי, ואף על פי שאין גדול כראשון, שאין זה חשוב בטול, כדאמר גבי כרם רבעי דר' אליעזר.⁵

הריטב"א סובר, אם כן, כי הצורך בבית דין הגדול בחכמה ובמנין הוא דווקא כאשר טעם התקנה לא בטל, אבל אם טעם התקנה בטל די ב"מנין אחר", כלומר "בכל בית דין חשוב... ואף על פי שאין גדול כראשון". וכדברים האלה כתב גם בשו"ת זרע אמת.⁶

עולה מן הדברים, שקיימות שתי דעות בפירוש "מניין אחר": לדעת הרמב"ם⁷ והרא"ש הכוונה לבית דין העומד בתנאים שפורשו במסכת עדויות - גדול בחכמה ובמנין, ואילו לדעת הראב"ד (בהשגתו על הרמב"ם) והריטב"א "מניין אחר" כפשוטו - בית דין אחר כלשהוא, ללא צורך בתנאים הנ"ל.

בעל המאור הרחיק לכת אף יותר, ואלה דבריו:

מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין - נראה ממשנתנו שמחצות ולמעלה אינו תלוי במנהג אלא אסור הוא בכל מקום. ופי' בירושלמי: אינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב, לכך אסרו לעשות מלאכה. ומכאן אנו למדים שבזמן הזה, שאין קרבן, דינו כשאר ערבי שבתות ושאר ערבי ימים טובים, במקום שנהגו לעשות עושין, לפי המנהג.⁸

העולה מדבריו, שאם בטל הטעם בטלה הגזרה אף בלא בית דין. וזוהי כנראה גם דעת רשב"ם בפירושו לפרק ערבי פסחים. שכן על המשנה "ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך" (פסחים פ"י מ"א) שאלה הגמרא:

איבעיא להו: סמוך למנחה גדולה תנן, או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן: סמוך למנחה גדולה תנן, ומשום פסח, דילמא אתי למימשך ואתי לאימונעי מלמיעבד פסחא, או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן, ומשום מצה, דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה? (שם ק"ז-ק"ח:)

5 דברי הריטב"א הובאו בשיטה מקובצת ביצה ה': ד"ה כי אימני.

6 רבי ישמעאל ב"ר אברהם יצחק הכהן מודינה, שו"ת זרע אמת ב, ליוורנו תקנ"ו, סימן מ"א.
7 בדעת הרמב"ם, שפסק כי יש צורך בבית דין הגדול בחכמה ובמנין, ייתכנו למעשה שתי אפשרויות: האחת - שהוא סובר כי המושגים "מניין אחר" ו"בית דין הגדול בחכמה ובמנין" אכן חופפים, וכדעת הרא"ש, והאחרת - כי הוא סובר שהמשנה בעדויות והסוגיה בביצה חלוקות, ופוסק כמשנה בעדויות.

8 בעל המאור, פסחים דף ט"ז: מדפי האלפס ד"ה מקום.

וּכְתַב עַל כֵּךְ הַרְשָׁבִים:

...אי נמי רבותא קאמר, והכי קאמר: או דילמא סמוך למנחה קטנה, ואפילו בזמן דליכא פסח, וליכא למיחש לעשייתו ולא לאכילתו, משום אכילת מצה מיהא איכא...⁹

משמע מדבריו, שאם איסור האכילה בערבי פסחים הוא רק משום פסח, אין הוא קיים בזמן הזה, ואין צורך בביטול מפורש על ידי בית דין.¹⁰

אמנם בשו"ת נושא האפוד¹¹ מפרש כי דברי הרז"ה והרשב"ם נאמרו דווקא לגבי תקנות שלא נאסרו במניין - היינו: במושב בית דין - אלא שאמרן חכם בבית המדרש והסכימו חבריו החכמים עמו. ובדומה לכך כתב גם המלבי"ם בספר ארצות החיים:

...ולפי זה צריך לומר דלא אמרו דצריך מנין אחר להתירו, רק היכא שידעינן שסנהדרי גדולה גזרו הדבר במנין, אבל דינים אחרים אע"פ שהחזיקו בהם כל שלא ידענו שנגזרו במנין, אין צריך מנין להתירם.¹²

דברי המלבי"ם הובאו על ידי הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר,¹³ והוא מעיר כי מדברי הרמב"ם ועוד ראשונים לא משמע כן. ובאמת, הרא"ש (בתשובתו שהובאה לעיל) חילק אחרת וכתב כי אם טעמו של האיסור ידוע לכול ובטל הטעם, בטלה הגזרה מאליה.

כלל נוסף מחדש בעל ברית אברהם:

ועוד אני אומר דאפשר לומר כלל מחדש דהא דבדבר שבמנין צריך מ"א להתירו, היינו אם מתחילה היה רק היתר ונאסר באיסורו עומד אבל אם מתחלה היה מצוה בדבר אך דאסרו הדבר לבטל המצוה מחמת איזה טעם או גדר וסייג, וממילא כשבטל הטעם למה נבטל המצוה מבלי שום טעם...¹⁴

על פי דבריו, אם התקנה הייתה לבטל מצווה מסיבות אלו או אחרות, היא בטלה אוטומטית - גם בלא מניין אחר - בהיבטל טעמה. וההקדש, מצווה הוא גם לאחר תקופת המדבר, שכן שנינו: "ואלו הן משום מצוה: לא מקדישין ולא מעריכין ולא

9 פירוש רשב"ם לפרק ערבי פסחים, דף ק"ז: סוף ד"ה או דילמא.

10 הבנה זו בדעת הרשב"ם העלה רבי אהרן הלוי מירושלים בספרו **מטה אהרן**, סלוניקי תקע"ט, כללי הדלת אות לד, ערך דבר שנאסר במנין אי צריך מנין אחר להתירו.

11 רבי דוד פיפאנו, **שו"ת נושא האפוד**, סופיה תרצ"ד, סימן י"א אות ו. בתשובה זו סוקר המחבר את הדעות השונות בנושא "דבר שבמנין", ונעזרתי בה רבות בכתובת המאמר.

12 הרב מאיר ליבוש ב"ר יחיאל מיכל וייסר, **ארצות החיים**, ורשה תר"כ, המאיר לארץ סימן ט' אות מא (בסופה).

13 **שו"ת יביע אומר** חלק ג, ירושלים תש"ך, חלק חושן משפט סימן ז' אות א.

14 הרב אברהם צבי הירש בן אלעזר, **שו"ת ברית אברהם**, למברג תרנ"ח, סימן מ"א אות ד.

מחרימין... " (ביצה פ"ה מ"ב). תשובת הברית אברהם הובאה בכמה אחרונים,¹⁵ והיו שאף סמכו עליה להלכה.

ניתן לסכם כי ראינו כאן כמה וכמה דעות שעל פיהן ניתן לכאורה לחדש את ההקדש:

א. שיטת הרמב"ם: לפי הסבר הכסף משנה אכן לא ניתן לחדש את ההקדש כל עוד לא נבנה המקדש. אמנם לפי הסבר הרדב"ז ניתן לומר שתלו תקנתם בהדיא בחשש מפני תקלה, כמו שכתבו בירושלמי: "מהו מפני התקלה? כהדה דתני אין מקדישין ולא מעריכין...". (שקלים פ"ח ה"ד). ובבבלי: "אמר רבא: גזירה משום תקלה. דתניא אין מקדישין ואין מעריכין...". (יומא ס"ו). וכיוון שנתבטל הטעם - התקלה - בטלה גם התקנה.

ב. הרא"ש: באיסור שטעמו ידוע לכול, אם בטל הטעם בטלה הגזרה מאליה.

ג. הרד"ה והרשב"ם (על פי פירושו של בעל נושא האפוד) והמלבי"ם: כל שלא ידענו שנגזרו במניין, אין צריך מניין אחר להתירם.

ד. ברית אברהם: בדבר מצווה מותר אף בלא מניין אחר היכא דבטל הטעם.

ה. הראב"ד והריטב"א: לביטול תקנה שבטל טעמה די במניין כלשהו. כדי לצאת ידי שיטתם, כדאי יהיה לכנס מספר רבנים המקובלים על הציבור, שיתירו את ההקדש במניין ויגדירו באילו תנאים הוא מותר.

הרחמן הוא יתיר ספקותינו לחדש הקדשנו ויהי נועמו עלינו בבניין מקדשנו במהרה בימינו, אמן.

המאמר נכתב לבירור הדברים בלבד, ולא להלכה. וראה את תגובתו של הרב דוב ליאור שליט"א, שאליו שלחתי את המאמר, המובאת להלן.

15 ראה: הרב יצחק אלחנן ספקטור, **ש"ת עין יצחק** חלק ב, וילנה תרנ"ה, אבן העזר סימן י"ט אות כג (ד"ה אך); הרב שלום מרדכי שבדרון, **ש"ת מהרש"ם** חלק ו, ירושלים תשכ"ח, סימן קס"ד; הרב עובדיה יוסף, **ש"ת יביע אומר** חלק ד, ירושלים תשכ"ד, חלק אבן העזר סימן י"ב.

ביקורת ספרים הרב אליקים קרומביין

קנ"ג עיונים על זבחים ומנחות

הרב משה יוסף בוצ'קובסקי, ידי משה - זבחים ומנחות, בני ברק תשנ"ו, קפח עמ' ומפתחות. ספר זה חובק את מסכת זבחים כולה ואת תחילתה של מסכת מנחות (עד דף כב). כמה סגולות הופכות אותו לספר חשוב ומועיל ללומד הרציני.

ראשית יש לציין את היקפו. מסכת זבחים מטופלת בקנ"ג סימנים, הווי אומר שבממוצע זוכה כל דף במסכת ליותר מדיון אחד (זהו, כמובן, רק ממוצע, וישנם דפים במסכת שאינם מיוצגים כאן).

אולם יתרה מזאת: מטרת המחבר היא להגדיר את הנושאים היסודיים שבמסכת, ועל כן הזרקור מופנה בו למרכז העניינים ולא לשוליים. תכונה זו מגדילה את ערכו של הספר כליווי ללימוד הרצוף.

תכונה נוספת המאפיינת את הספר היא הבאת דברי האחרונים וניתוחם. המחבר רגיל לשאת ולתת בעקבות הפרשנות הקיימת בענייני קודשים, והוא מביא מדברי ר' חיים מבריסק, בנו הגר"ז, חזון איש, שפת אמת ועוד. בכך מופנית תשומת לבו של הלומד למקורות חשובים שייתכן שלא היה מודע להם, וכן ניתנת לו ההזדמנות להשוות את הבנתו לזו של המחבר. בדרך כלל רצוי לראות את הדברים במקור ולא להסתמך על המובאות בספר, שאינן מתימרות להיות מלאות ומדויקות.

סגולה אחרונה שיש לציין בספר שלפנינו היא המקוריות. המחבר אינו חושש להעלות הבנות חדשות ומעניינות, שבהחלט מפרות את הלימוד, גם אם יש מקום לדון אחריהן. ניתן דוגמה אחת (סימן יא): הגמרא אומרת "מה לשלמים שכן טעונים נסכים! עולה תוכיח" (זבחים ה'). הדברים תמוהים ביותר, כפי שציין ר' עקיבא איגר על המקום, שכן גם עולה טעונה נסכים. המחבר מציע הבדל בין עולה לשלמים: המחייב של נסכי שלמים הוא "שם שלמים", דהיינו שלמים הם סוג קרבן המחייב נסכים, בעוד שעולה אינה מחייבת נסכים כעולה, אלא משום שכל קרבן המובא כנדר או כנדבה טעון נסכים. הבדל זה מבסס המחבר על הבחנה אחרת, גם היא חדשה, שמטרת נסכים היא "ריח ניחוח", ודבר זה נחוץ רק בשלמים, שכן בעולה כבר נאמר "ריח ניחוח" בתורה ביחס לקרבן עצמו.

במקביל לכרך הנוכחי פרסם המחבר את "ידי משה" על ספרי עבודה וקרבנות במשנה תורה (יצא לאור: בני ברק תשנ"ו), הדומה במתכונתו ובהיקפו לספר

שסקרנו כאן. נציין כאן ספר מועיל נוסף שהוציא המחבר לאור בעבר - עבודה
מקיפה וחלוצית על מסכת מכשירין בשם "הלכות טומאת אוכלין" (יצא לאור: בני
ברק תש"ם).

פרה אדומה ובניין המקדש - מעגל קסמים?

במשך הדור הזה, מאז איחוד ירושלים בשנת ה'תשכ"ז, התפרסמו מאמרים רבים על הפרה האדומה, שעל ידה ניתן להיטהר מטומאת מת. רבה הייתה ההתרגשות בציבור בעקבות ההודעה בעיתונות בשנת ה'תשנ"ז על לידתה של פרה אדומה. ברם, אין שחיטת הפרה והכנת אפרה אלא כשיעמוד המקדש על תלו.¹ היום המקדש אינו קיים, ולכאורה כדי לבנותו יש להיטהר במי חטאת שהוכנו מאפר הפרה. הרי לפנינו מעגל קסמים. מטרת המאמר היא להראות את הפתרון שנמצא בהלכה לבעיה זו.

א. עשיית הפרה האדומה

ונתתם אתה אל אלעזר הכהן, והוציא אתה אל מחוץ למחנה, ושחט אתה לפניו. ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו, והזה אל נכח פני אהל מועד מדמה שבע פעמים
(במדבר י"ט, ג-ד).

בזמן המקדש הראשון לא נעשתה פרה אדומה. מלבד הפרה הראשונה, שאותה עשה משה, נעשו כל יתר הפרות בימי המקדש השני (פרה פ"ג מ"ה). תיאור הטכס בעידן המקדש נשנה במשנה מידות פ"ב מ"ד:

כל הכתלין שהיו שם היו גבוהין, חוץ מכותל המזרחי, שהכהן השורף את הפרה עומד בהר המשחה, ומתכוון וראה פתחו שלהיכל בשעת הזית הדם.²

ממשנה זו ברור שאין לשחוט את הפרה אלא כשהמקדש עומד במקומו.³ וכן כתב רש"י:

ופרשת פרה אדומה - לפי שביום המחרת [להקמת המשכן] נשרפה הפרה להיות נטהרין לפסחיהן, וקודם לכן לא יכלו לעשותה, דבעינן ו'הזה אל נכח פני אהל מועד'.⁴

- 1 ראה: הנקין יהודה, 'בהלת הפרה', **הצפה**, כ"ב באדר ה'תשנ"ח. במאמר זה מנסה הכותב לצנן את ההתלהבות ואת ההתרגשות שהוזכרו למעלה, ולטעון כי בגלל עובדה זו - שכדי להכין אפר פרה אדומה צריך המקדש לעמוד על תלו - אין טעם בכל ההכנות (אם יש כאלה) לכך.
- 2 הנוסח על פי מהדורת: א"ז קאופמן, **המקדש בירושלם א מסכת מדות**, ירושלם התשנ"א 1991, עמ' 45.
- 3 [הערת המערכת: אמנם נראה שעדיין יש לדון האם הלכה זו אמורה בהכרח גם בשעה שאין הבית קיים (כמובן, לשיטת רש"י שהובאה למעלה ברור שכן הדברים). כך, למשל, פוסק הרמב"ם כי 'שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל פסולין, שנאמר 'פתח אהל מועד' - בזמן שפתוח" (הלכות מעשה הקרבנות פ"ה ה"ה), ואף על פי כן הוא פוסק כי "מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי" (הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ו). צ"ש.]
- 4 רש"י גטין ס': ד"ה ופרשת פרה אדומה. תודתי לרב בן-ציון נדב, שהפנה אותי לגמרא שם.

וכן פסק רמב"ם במשנה תורה:

אם

וכן
פסולה

(הלכות פרה אדומה פ"ד ה"ה).

ב. הפתרון

הפתרון לבעיה נמצא במדרש:

בראש חדש ניסן הוקם המשכן, בשני נשרפה פרה אדומה, בשלשי הזה ממנו
על הלויים (במדבר רבה במדבר פרשה יב טו).⁵

בעלי המדרש הבינו שהמשכן הוקם בטומאה, וזה תואם את הנאמר בתוספתא:

- הכל נכנסים לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה. מצוה בכהנים, אין כהנים -
- נכנסין לויים, אין לויים - נכנסים ישראלים. מצוה בטהורים, אין טהורים -
- נכנסים טמאין.⁶

וכן פסק רמב"ם במשנה תורה, הלכות בית הבחירה פ"ז הכ"ג.⁷

ג. תמיכה בדברי התוספתא

ניתן להביא דוגמות נוספות בחז"ל התומכות בדברי התוספתא הנ"ל:

1. "אמר ר' אלעזר בר' צדוק: ראשי כלונסאות היו בהר הבית שעליהן אומנין
יושבין ושפין את האבנים, ולא חשו להם חכמים משום טומאה".⁸ מברייתא

5 הנוסח לפי כתב יד מינכן, 2, 97 דף 308 ימין, משנת 1418. תצלום נמצא במכון לתצלומי
כתבי-היד העבריים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים, ס' 1618. מקבילה
לברייתא יש בירושלמי מגילה פ"ג ה"ו (כתב יד ליידין 3): "ר' לוי בשם ר' חמא בר חנינה:
בדין הוא שתקדום החודש לפרה, שבאחד בניסן הוקם המשכן, ובשיני נשרפה הפרה".

6 תוספתא כלים בבא קמא פ"א ה"א, מהד' צוקרמנדל עמ' 570. מקבילות בתורת כוהנים
אמור פרק ג יא, ובבבלי עירובין ק"ה..

7 [הערת המערכת: היקף היישוב של העיקרון כי טומאה הותרה (או לפחות דחוייה) בציבור
לגבי בניין המקדש ובניין המזבח, שהוא שנשנה למעשה בברייתא המובאת כאן, נידון
בפוסקים במשך הדורות, ויש בו דעות לכאן ולכאן. ראה לדוגמה: הרב צבי פסח פרנק,
מקדש מלך, ירושלים תשכ"ח, עמ' קלט-קמז, וכן: הרב יצחק יעקב וייס, **שור"ת מנחת יצחק**,
ירושלים תשל"ו, חלק ו סימן קל"ג. שניהם דנים בנושא ומביאים מקורות מוקדמים יותר
העוסקים בו. סקירה כללית על הנושא ניתן למצוא אצל: הרב ישראל אריאל, **מחזור
המקדש - מחזור לחג הפסח**, ירושלים 1997, עמ' 142-148. צ"ש].

זאת ניתן לראות כי אומנים עמי הארץ, שהיו בחזקת טמאים, אכן עבדו בבניין ובתיקונים בהר הבית.

2. "ר" שמעון אומר: גדולה מלאכה, שאפלו כהן גדול נכנס ביום הכפורים שלא בשעת עבודה חייב מיתה, ובשעת עבודה טמאין ובעלי מומין מותרין להיכנס".⁹

3. נוסח "על הנסים" לחנוכה אינו מזכיר כוהנים או לוויים אלא אומר סתם "באו בניך לדביר ביתך" (וזאת על פי נוסח כל העדות). עובדה זו תומכת בשיטת התוספתא הנ"ל לגבי היתר כניסת זרים "לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה".

בהקשר זה מעניין להביא גם את ההערה הבאה:

בתוספתא נאמר: 'הכל נכנסין...'. 'נכנסין' משמע למקום גדור מכבר (השווה תוספות סוכה ל"ו: ד"ה בשבת, וטורי זהב לאורח חיים סי' ל"ג סעיף ה'). המדובר כאן הוא, איפוא, בתיקון בנין שכבר קיים. לעומת זאת לא נאמר בשום מקום כי לבניה חדשה של המקדש יש להעדיף כהנים על אחרים, או שבכלל קיים הדירוג הנזכר... שכן חובה היא על כל יהודי לקיים מצות עשה לבנות את בית המקדש, בין לפי הרמב"ם (ספר המצות, מצוה כ' וביד החזקה ריש הל' בית הבחירה) המסתמך על הפסוק שמות כ"ה ח', ובין לפי ר' משה מקוצי (סמ"ג, עשין מצוה קס"ג), המביא את דברי חז"ל בסנהדרין כ' ב', אשר לומדים את המצוה מן הפסוקים דברים י"ב וכו'.¹⁰

ד. תהליך ההיטהרות למעשה

הרי התהליך בקווים כלליים: כשהתנאים מאפשרים זאת, יש לערוך חפירה ארכיאולוגית בחצר המקדש כדי לנקות את השטח ולמצוא פריטים בעלי חשיבות ביחס לתיאור המקדש (זוהי עבודה שתימשך שנים). אחר כך יש לבנות את המקדש על תלו.¹¹ לבסוף ייתכנו שתי אפשרויות: א. למצוא פרה אדומה ולקיים את הטקס המתואר במשנה מסכת פרה. ב. למצוא חלק מאפר הפרה שנשתמר זה כאלפיים שנה:

8 תוספתא כלים בבא בתרא פ"ב ה"ב, מהדורת צוקרמנדל עמ' 591.

9 מכילתא דרשב"י יתרו כ' ט, מהדורת אפשטיין-מלמד עמ' 149.

10 ע' הילדסהיימר, **מידות בית המקדש של הורדוס**, ירושלים התשל"ד, עמ' 101. תרגום עברי על ידי נכדו, ע' הילדסהיימר, מן המקור הגרמני, ברלין התרל"ז 1876-77.

11 לדעתי מקום המקדש הנו מצפון לכיפת הסלע. ראה מאמרי 'למיקום אבן השתיה ובית המקדש', **אריאל (כתב עת לידיעת ארץ-ישראל)** 64-65, התשמ"ט 1989, עמ' 179-181.

מיכן אמרו: חולקים אותו [את האפר] לשלשה חלקים: אחד נותן בחיל, ואחד
נותן בהר המשחה [הזיתים]...¹²

12 ספרי במדבר חקת פיסקא קכד, מהדורת הורוויץ עמ' 158.

הרב ישראל אריאל

שולחן לחם הפנים

- א. מבוא - השולחן ולחם הפנים
- ב. מידות השולחן - אורכו, רוחבו וגובהו
- ג. מקום בזיכי הלבונה
- ד. רגלי השולחן וצורתן
- ה. המסגרת
- ו. זר זהב: אחד או שניים?
- ז. בדי השולחן והטבעות
- ח. לחם הפנים
- ט. הסניפים והפיצולים
- י. הקנים
- יא. פירוק והרכבה של הסניפים והקנים
- יב. ציפוי הזהב
- יג. הדיוק במידות השולחן ובצורתו - מצווה לכתחילה

לפני כמה חודשים נשלמה במכון המקדש עשיית שולחן לחם הפנים. להלן המקורות שהנחו את האומנים בעשיית השולחן לפרטיו ולהלכותיו.

א. מבוא - השולחן ולחם הפנים

כמבוא למאמר ועל מנת להקל על הקורא, הבאנו כאן - נוסף על הכתובים בעניין השולחן ובעניין לחם הפנים - כמה מן ההלכות העיקריות ברמב"ם בנושאים אלו בתוספת הסבר קצר.

מעשה השולחן בכתובים

- ועשית שלחן עצי שטים אמתים ארכו ואמה רחבו ואמה וחצי קמתו.
- וְצִפִּית אֹתוֹ זָהָב טָהוֹר וְעִשִּׂית לוֹ זָר זָהָב סָבִיב.
- וְעִשִּׂית לוֹ מִסְגֶּרֶת טָפַח סָבִיב.
- וְעִשִּׂית זָר זָהָב לְמִסְגֶּרְתּוֹ סָבִיב.
- וְעִשִּׂית לוֹ אַרְבַּע טְבֵּעוֹת זָהָב.
- וְנָתַת אֶת הַטְּבֵּעוֹת עַל אַרְבַּע הַפְּאֵת אֲשֶׁר לְאַרְבַּע רַגְלָיו...
- וְעִשִּׂית קַעֲרֹתָיו וְכַפְתָּיו וְקִשּׁוֹתָיו וּמִנְקֵיתָיו אֲשֶׁר יִסֵּךְ בָּהֶן - זָהָב טָהוֹר תַּעֲשֶׂה אֹתָם.

ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד.¹

מבנה השולחן ומידותיו

השלחן היה ארכו שנים עשר טפח ורחבו ששה טפחים...
ארבעה סניפין של זהב היו לשלחן - מפוצלין בראשיהן - שהיו סומכים בהן שתי המערכות של לחם הפנים, שנים מסדר זה ושנים מסדר זה [כלשון המשנה מ"ו], והם הנאמרים בתורה - 'וקשותיו' [כמין יתדות זהב עומדים בארץ וגבוהים מעל השולחן הרבה (דהיינו עמודים מצדי השולחן - י"א) כנגד גובה מערכת הלחם - רש"י לשמות].

ועשרים ושמונה קנים של זהב, כל אחד מהן כחצי קנה חלול היו לו [כמדף בין חלה לחברתה] - ארבעה עשר לסדר זה וארבעה עשר לסדר זה - והם הנקראים 'מנקיתיו'. ושני הבזיכין שמניחין בהן הלבונה [שהייתה מוקטרת מדי שבת לזכרון הלחם לפני ה' (ראה רש"י ויקרא כ"ד, ז), ומקומם הוא] על השולחן בצד המערכות, הן הנקראים 'כפתיו'. והדפוסין [ראה בהמשך] שעושים בהם לחם הפנים, הם הנקראים 'קערתי'. אלו הארבעה עשר קנים, נותן החלה הראשונה על עצמו של שולחן [=על משטח השולחן], ונותן בין [חלה] ראשונה ושנייה שלשה קנים, וכן בין כל חלה וחלה שלשה קנים. ובין ששית וחמישית - שני קנים בלבד. לפי שאין על הששית [חלה] אחרת. נמצאו ארבעה עשר [קנים] בכל מערכה ומערכה (הלכות בית הבחירה פ"ג הלכות יב-טו).

מעשה לחם הפנים בכתובים

ולקחת סלת ואפית אתה שתיים עשרה חלות, שני עשרים יהיה החלה האחת. ושמת אותם שתיים מערכות שש המערכת על השלחן הטהר לפני ה'. ונתת על המערכת לבנה זכה, והיתה ללחם לאזכרה אשה לה'.

ביום	השבת	ביום
		עולם

(ויקרא כ"ד, ה-ח).

סידור לחם הפנים על השולחן

1 שמות כ"ה, כג-ל. מראי מקומות סתמיים לפסוקים במאמר זה מכוונים לספר שמות; הפניות סתמיות לדברי המפרשים על התורה מכוונות לדבריהם על הפסוקים הנ"ל (כ"ה, כג-ל); הפניות סתמיות למשנה, לגמרא ולתוספתא מכוונות לפרק י"א ממסכת מנחות.

מצות עשה לסדר לחם הפנים בכל יום שבת על השולחן לפני ה' בהיכל שנאמר: 'ביום השבת ביום השבת יערכנו הכהן' וגו'. ודבר ברור בתורה שהוא שתיים עשרה חלות, כל חלה שני עשרונים. ועורכין אותו [על השולחן] שני סדרים, שש חלות בכל סדר, חלה על גבי חלה. ובין כל שתי חלות [מניחים] שלשה קנים של זהב כדי שתהיה הרוח מנשבת בו [בין חלה לחלה]. וסומך כל מערכה בשתי קשוות [דהיינו בעמודים שמן הצדדים]. ונותנין בצד כל מערכה כלי שיש בו קומץ לבונה, שנאמר: 'ונתתה על המערכת לבנה זכה'. וכלי זה הוא הנקרא 'בזך'. נמצאו שני קומצי לבונה בשני הבזיכין. ושוליים [תחתית רחבה]

היו

השולחן

(הלכות תמידין ומוספין פ"ה הלכות א-ב).

מעשה לחם הפנים

בהמשך מתאר הרמב"ם את סדר האפייה ואת צורת החלות, וזו לשונו:

כיצד מעשה לחם הפנים? מביא ארבע ועשרים סאים חטים הראויין למנחות, ושפין אותם ובוועטין בהן כשאר חיטי מנחות. וטוחנין אותן ומנפין מהן באחת עשרה נפה... ועושין מהם שתיים עשרה חלות מצות... ושלשה דפוסין [תבניות] של זהב היו להם, אחד - שנותנין בו החלה והיא בצק, והשני - שאופין אותה בו, והשלישי - שנותנין אותה בו כשרודה אותה מן התנור כדי שלא תתקלקל. כל חלה מהן מרובעת,² שנאמר: 'לחם פנים' - שיהיו לו פנים רבים. אורך כל חלה מהן עשרה טפחים, ורחבה - חמשה טפחים, ורומה - שבע אצבעות. והשולחן - אורכו שנים עשר טפח ורחבו ששה טפחים. נותן אורך החלה [עשרה טפחים] על רוחב השולחן [שישה טפחים] - נמצאת החלה יוצאת שני טפחים מכאן ושני טפחים מכאן, וכופל את היוצא מכאן ומכאן, וישאר בין שני הקצוות [לאחר שכפל את החלה כלפי פנים] רווח באמצע. וכן מניח חלה על גבי חלה עד שעורך שש חלות, וכן עושה בצד המערכה שנייה שש חלות... לא סדור הקנים ולא נטילתן דוחה את השבת, אלא מערב שבת נכנס ושומטן, ונותנין לאורך החלות

השולחן.

(שם הלכות ו-יא).

ב. מידות השולחן - אורכו, רוחבו וגובהו

2 ראה צ"ד: "לחם הפנים כיצד עושין אותו? רבי חנינא אמר: כמין תיבה פרוצה [ארגז מלבני בלא מכסה]. רבי יוחנן אמר: כמין ספינה רוקדת [כספינה שתחתיתה צרה, והיא הולכת ומתרחבת כלפי מעלה]". והרמב"ם פסק כאן כרבי חנינא.

בתורה נאמר כי אורך השולחן אמתיים וכי רוחבו אמה, אולם גודל האמה המדויק לא נתבאר בכתוב. ונחלקו בכך חכמים במשנה:

השלחן - ארכו עשרה [טפחים] ורחבו חמשה [טפחים]... דברי רבי יהודה.
רבי מאיר אומר: השלחן - ארכו שנים עשר ורחבו ששה, ולחם הפנים - ארכו עשרה ורחבו חמישה (מ"ה).

מחלוקת זו היא סעיף של מחלוקת כללית יותר בין ר' מאיר ור' יהודה בנוגע למידת האמה בכלל: "ר' מאיר אומר: כל האמות היו בינוניות... רבי יהודה אומר: אמת הבנין ששה טפחים, ושל כלים - חמשה" (כלים פ"ז מ"י). והרמב"ם, שפסק בעניין זה כרבי מאיר,³ קובע בהתאם לכך כי "השלחן היה ארכו שנים עשר טפח ורחבו ששה טפחים" (הלכות בית הבחירה פ"ג ה"ב).

מפסק זה עולה גם כי גובה השולחן - "ואמה וחצי קמתו" - היה תשעה טפחים. רש"י על התורה מסביר כי מידה זו של "אמה וחצי" כוללת את גובה הרגליים ואת "עובי השולחן" - כלומר משטח השולחן - שעל גביהן. כדי להגיע לגובה הכולל של השולחן יש להוסיף את גובה הסניפים, דהיינו שנים עשר טפחים, ובסך הכול הגענו לגובה כולל של עשרים ואחד טפחים.⁴

ג. מקום ביזיכי הלבונה

במשנה הנ"ל במנחות נדון גם המקום בשולחן שבו עמדו שני ביזיכי הלבונה:

השלחן - ארכו עשרה ורחבו חמשה, לחם הפנים - ארכו עשרה ורחבו חמשה, נותן ארכו כנגד רחבו של שלחן... נמצא ארכו ממלא כל רחבו של שלחן. דברי רבי יהודה.

רבי מאיר אומר: השלחן - ארכו שנים עשר ורחבו ששה, לחם הפנים - ארכו עשרה ורחבו חמשה, נותן ארכו כנגד רחבו של שלחן... וטפחיים ריוח באמצע, כדי שתהא הרוח מנשבת ביניהן. אבא שאול אומר: שם היו נותנין שני ביזיכי לבונה של לחם הפנים. אמרו לו: והלא כבר נאמר 'ונתת על המערכת לבנה זכה' [כלומר: הלבונה ניתנת על גבי מערכת הלחם, למעלה]? אמר להן: והלא כבר נאמר: 'ועליו מטה מנשה' (במדבר ב', כ) [כלומר: פעמים שהמילה 'על' - מובנה הוא 'על יד', וכך גם כאן]!

לדעת אבא שאול היו ביזיכי הלבונה מונחים אפוא ברווח שהיה בין שתי מערכות הלחם לפי שיטת רבי מאיר.

ד. רגלי השולחן וצורתן

3 ראה דבריו בפירושו למשניות הנ"ל בכלים ובמנחות ובהלכות בית הבחירה פ"ב ה"ו.

4 כך חישוב בעל מנחת חינוך (מצווה צז).

עובי הרגליים וצורתן לא נתפרשו בכתובים, ואף לא בדברי חז"ל. דומה אפוא שרשאי האומן לעשות כהבנתו, תוך תשומת לב לחוזק הרגליים והשולחן, הצריכים לעמוד במשא הלחם היומיומי במשכן ובמקדש ובמסעות ישראל במדבר. כן נראה שרשאי האומן לעצב את צורת הרגליים כהבנתו - כגון עגולות או מרובעות - וכך גם באשר לעיטורים שעליהן.

ה. המסגרת

תפקיד המסגרת ומקומה בשולחן לא נתבררו. יש מן הפרשנים הסבורים שהמסגרת נועדה לסגור על הלחם סביב. אולם מן הדעות השונות בעניין מקומה של המסגרת בשולחן נראה כי היא נועדה לחזק את השולחן ולחשקו מסביב.

הגמרא מביאה ברייתא ובה מחלוקת בעניין זה:

רבי יוסי אומר: לא היה שם סניפין, אלא מסגרתו של שלחן מעמדת את הלחם [כלומר: המסגרת הייתה למעלה]. אמרו לו: מסגרתו - למטה [=מתחת למשטח העץ של השולחן] היתה (צ"ו:).

החזקוני מפרש כדברי רבי יוסי, כי המסגרת היא "דבר סוגר ומקיף" בגובה "טפח סביב על שפתו של שולחן, שלא יפול הלחם". רש"י שם מביא את המחלוקת, אך אינו מכריע בדבר:

יש אומרים למעלה היתה, סביב לשלחן, כמו לבזבזין שבשפת שלחן שרים. ויש אומרים למטה היתה, תקועה מרגל לרגל בארבע רוחות השלחן, ודף השלחן שוכב על אותה מסגרת.⁵

לדעת התוספות (צ"ו: ד"ה לדברי) המסגרת הייתה למטה, וראיתם מן הגמרא בסוכה ש"מסגרתו למטה היתה" (סוכה ה'). וזה לשונם: "ובפ"ק דסוכה מוכח דברגלים היתה המסגרת, ולא בשולחן".

5 במנחות שם מוסיף רש"י שדף השולחן היה "כעין כסוי, כשרוצה נוטלו משם, שלא היה קבוע עליהם [על הרגליים]". ונראה שלפי פירושו תפקיד המסגרת - לדעה שהמסגרת הייתה למעלה - היה לחזק במלבן את המשטח העליון של השולחן. ויש לתמוה על קביעתו שדף השולחן היה מתפרק ומיטלטל: מהיכן למד זאת? ועוד קשה על כך: אם כן, כיצד נטלו את הלחם בעת המסעות במדבר (כמובא במנחות צ"ד., וראה רש"י שם ד"ה נפסל במסעות) - הרי בעת המשא על הכתף יחליק דף השולחן עם הלחם שעליו והכול ייפול ארצה? קושי נוסף הוא, שבמקדש הקפידו שיהיה על השולחן לחם פנים תמיד, באופן קבוע ובלא הפסק של רגע (ראה על כך להלן), ואם כן דברי רש"י כי הדף לא היה קבוע ומחוזק בשולחן וכי "כשרוצה נוטלו" - תמוהים.

מפשט הפסוקים נראה שהמסגרת הייתה כחישוק לרגליים, ונועדה לחזק את השולחן בעת נשיאתו במדבר, ככתוב: "ועשית לו ארבע טבעת זהב... לעמת המסגרת תהיין הטבעת, לבתים לבדים - לשאת את השלחן" - התורה קושרת בין הטבעות - הקבועות ברגליים והסמוכות למסגרת המקיפה סביב - לבין נשיאת השולחן. דומה שבכך באה התורה לומר, שנשיאת השולחן במדבר תיתכן רק אם תהיה לשולחן מסגרת עץ חזקה, שתחזיק את השולחן בטלטולי המסעות הארוכים. וכך מוצאים אנו, למעשה, בדברי התוספתא, שהמסגרת הייתה קבועה - לדעת **חכמים - ברגלי השולחן:**

רבי יוסי אומר: לא היו שם סניפין, אלא גובה היה לשולחן - טפח, שנאמר		
ועשית	לו	מסגרת
הרגלים		

(ה"ג, מהדורת צוקרמנדל עמ' 529).

מאחר שאנו פוסקים כי בשולחן היו קבועים סניפים, שתמכו את הלחם וסגרו עליו מן הצדדים, נראה, כאמור, שתפקיד המסגרת היה לחשק את רגלי השולחן, כנ"ל.

ו. זר זהב: אחד או שניים?

פעמיים - פסוק אחר פסוק - מצינו בפסוקים העוסקים בעשיית השולחן את הביטוי "ועשית לו זר זהב סביב". לדעת רש"י הפסוקים מדברים באותו זר עצמו, וכפי שכתב: "ועשית לו זר זהב" - הוא הזר האמור למעלה". רש"י אף נותן טעם וסימן לכך שמדובר בזר אחד: "זר זהב - סימן לכתר מלכות, שהשלחן - שם עושר וגדולה, כמו שאומרים: שלחן מלכים". הוזה אומר: הזר שבשולחן נועד לסמל את כתר המלוכה בישראל. מכאן גם ניתן להוכיח כי מקומו של הזר הוא למעלה, סביב טבלת השולחן, כדרכו של כתר, שהוא למעלה - על הראש. עם זאת, לשיטת רש"י יש בפסוקים כפילות בולטת לעין: מדוע נזכר עניין הזר פעמיים, בשני פסוקים הבאים בזה אחר זה, בלא צורך?

ואכן, ספורנו ופרשנים אחרים אומרים שהיו שני זרים: זר אחד סביב הטבלה שעל השולחן, וזר נוסף על המסגרת שמתחתיו. כך כותב גם החזקוני, והוא מביא ראיה מן הפסוקים בפרשת ויקהל המתארים את עשיית השולחן: "ויצף אתו זהב טהור ויעש לו זר זהב סביב. ויעש לו מסגרת טפח סביב ויעש זר זהב למסגרתו סביב" (ל"ז, יא-יב).⁶

6 אמנם חז"ל אמרו: "שלשה זירים הן: של מזבח ושל ארון ושל שלחן" (יומא ע"ב); וראה גם אבות פ"ד מ"ג, ומוכח לכאורה שהיה בשולחן רק זר אחד, שכן אם היו בשולחן שני זרים

ז. בדי השולחן והטבעות

יש מקום לומר, שלאחר שנקבע השולחן בירושלים לא הסירו את הטבעות מן השולחן אלא השאירו אותן במקומן (לאחר הסרת הבדים) לעת הצורך, כגון כשירצו להראות לציבור את השולחן, כמובא בחגיגה (כ"ו:): "מגביהין אותו [את השולחן] ומראין בו לעולי רגלים לחם הפנים, ואומרים להם: ראו חיבתכם לפני המקום [והשראת השכינה בישראל, שכן] סילוקו [של הלחם] כסידורו [שנשאר חם וטרי כשהיה]". מגמרא זו מוכח שגם בזמן הבית היה לטבעות שימוש בנשיאת השולחן כדי להראותו לציבור.

עם זאת, דומה שכשעושים שולחן חדש, כגון בראשית ימי בית שני או בימי החשמונאים, אין חובה לעשות לו בדים וטבעות, שכן רק בארון הברית נאמר: "בטבעת הארן יהיו הבדים לא יסרו ממנו" (כ"ה, טו), ואין איסור להסיר את הבדים בכלים אחרים. על כל פנים, נראה שאין הטבעות פרט חיוני לכלי, שהעדרו 'מעכב' ופוסל את השולחן.

ח. לחם הפנים

כשעוסקים במעשה השולחן יש לתת את הדעת על המושג 'לחם הפנים' ועל צורתו.

משמעות המושג

המשנה מביאה את דעת בן זומא כי פירוש הפסוק "ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד" הוא: "שיהא לו פנים" (מ"ד). הפרשנים פירשו מושג זה בצורות שונות, כגון: "שיהיו לו פנים רבים" (רמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"ה ה"ט), כלומר: לחם מרובע שיש לו שישה צדדים, ולא לחם עגול או שטוח; "שיש לו פנים רואין לכאן ולכאן [לצפון ולדרום] - לצדי הבית מזה ומזה" (רש"י לשמות); "לחם פנים - לחם הראוי לפני שרים, לחם נאה. כתיב 'וישא משאת מאת פניו' (בראשית מ"ג, לד)" (רשב"ם שם).⁷

צורתו של לחם הפנים

היה צריך לומר: 'ארבעה זרים הם'. אך דומה שאין בכך קושיה, שהרי חז"ל לא נתכוונו במאמר זה אלא למשמעות הסמלית של הכלים, ומכיוון שהשולחן מסמל את העושר ואת המלכות, יש ב'זר השולחן' כדי להביא לידי ביטוי את התוכן של מלכות בישראל, בין אם יש בשולחן זר אחד ובין אם יש בו שני זרים.

7 ויש פירושים נוספים, כגון: לחם שכופלים אותו כלפי פנים, לחם הרואה את פני השכינה, ועוד.

צורת החלות היא אחד הגורמים המשפיעים על גובה השולחן והסניפים הצמודים לו, שכן גובה הסניפים תלוי בשאלה האם הלחם נעשה כ'תיבה פרוצה' או כ'ספינה רוקדת'⁸.

הרמב"ם, כאמור, פוסק שהחלה הייתה מרובעת, דהיינו כ'תיבה פרוצה', וזה לשונו:

כל חלה מהן מרובעת, שנאמר: 'לחם פנים' - שיהיו לו פנים רבים [בריבוע].
אורך כל חלה מהן עשרה טפחים, ורחבה חמשה טפחים, ורומה שבע אצבעות.
והשלחן - ארכו שנים עשר טפח, ורחבו ששה טפחים. נותן אורך החלה על רוחב השלחן, נמצאת החלה יוצאת שני טפחים מכאן ושני טפחים מכאן, וכופל את היוצא מכאן ומכאן וישאר בין שני הקצוות רוח באמצע. וכן מניח חלה על גבי חלה עד שעורך שש חלות. וכן עושה בצדה מערכה שנייה שש חלות (הלכות תמידין ומוספין פ"ה ה"ט).⁹

גם רש"י בפירושו על התורה כותב כי "הלחם היה עשוי כמין תיבה פרוצה משתת רוחותיה... ולכך קרוי לחם הפנים". הווה אומר: מבין הצורות השונות הנזכרות בגמרא מקובל על הפרשנים ועל הפוסקים להלכה שצורת הלחם היא כ'תיבה פרוצה', וממילא מצורה זו נגזר גם גובה הסניפים שבצדי השלחן.

ט. הסניפים והפיצולים

צורת הסניפים

מדברי חז"ל בגמרא נראה שהסניפים היו כמין עמודים או צינורות העומדים מצדי מערכות הלחם שעל השולחן. בעמודים אלה נקבעו פיצולים - כמין הסתעפויות לצדדים, שנועדו לתמוך את הלחם על מנת שלא יישבר.

וזה לשון הגמרא במנחות:

דתניא: ארבעה סניפין של זהב היו שם, מפוצלין מראשיהן כמין דקרנין היו, שסומכין בהן את הלחם (צ"ה.).

נראה שפירוש המילה 'דקרנין' הוא כמין דקר מוארך, שממנו יוצאים דקרים נוספים לצדדים. כך גם עולה מלשון התוספתא: "ארבע סניפין של זהב דומין לדקרנין היו

8 ראה הערה 2. ונראה שגם לדעת אבא שאול במשנה שהבאנו לעיל - כי בזיכי הלבונה היו מונחים ברווח שבין שתי המערכות - היה הלחם עשוי כמין תיבה פרוצה, ראה צ"ד:, "בשלמא למאן דאמר כמין תיבה פרוצה - היינו דהווי יתבי בזיכין, אלא למאן דאמר כמין ספינה רוקדת - היכי הווי יתבי בזיכין? מקום עביד להו".

9 ראה בכסף משנה על אתר שהרמב"ם פסק שהלחם היה עשוי כ'תיבה פרוצה', כדעת רבי חנינא בסוגיה דף צ"ד:.

שם, שבהן היו סומכין את החלה, מפני שדומות לספינה, כדי שלא תהא רוקדת" (ה"ג, מהדורת צוקרמנדל עמ' 529).

כעין זה נראה גם מדברי רש"י על התורה:

'ומנקיתיו' - תרגומו: 'זמכילתיה', הן סניפים - כמין יתדות זהב עומדין בארץ, וגבוהים עד למעלה מן השלחן הרבה, כנגד גובה מערכת הלחם. ומפוצלים ששה פצולים זה למעלה מזה, וראשי הקנים שבין לחם ללחם סמוכין על אותן פצולין כדי שלא יכבד משא הלחם העליונים על התחתונים וישברו... אבל לשון 'מנקיות' איני יודע איך נופל על סניפין. (ויש מחכמי ישראל אומרים (מנחות צ"ז): 'קשותיו' - אלו סניפים, שמקשין אותו ומחזקין אותו [את הלחם] שלא ישבר, 'ומנקיתיו' - אלו הקנים, שמנקין אותו שלא יתעפש).

יש מן האחרונים שניסו לצייר את הסניפים לדעת רש"י, והם ציירו אותם כשני קירות של ארון עץ העומדים בצדי השולחן. דומה שהציורים אינם משקפים את כוונתו של רש"י, שכן רש"י מדבר על 'יתדות' ולא על 'קירות' או 'לוחות'. כמו כן, מדובר על יתדות מזהב, ככתוב: "ועשית קערותיו וכפתיו וקשותיו ומנקיתיו אשר יִסַךְ בהן - זהב טהור תעשה אתם", ואילו לדבריהם מדובר בלוחות עץ גדולים מצופים זהב, והיכן מצאו רמז לכך בכתובים ובדברי רש"י? ויתרה מזאת: כל עניין העמדת היתדות - היינו הסניפים והקנים - מטרתו "שתהא הרוח מנשבת ביניהם [בין כיכרות הלחם]" ולא יתעפשו, ואם הסניפים אכן היו כמין קרשים רחבים בצדדים, הרי מתקן כזה יוצר מצב הפוך: הוא חוסם את הרוח בפני החלות והן ממחרות להתעפש!

אף מדברי הרשב"ם שם נראה שהסניפים אינם 'קירות' אלא מעין צינורות, שכן הרשב"ם מכנה את הסניפים בשם 'מזלגות', דהיינו כמין מתכת מוארכת:

'מנקיות' - הן מזלגות מכאן ומכאן לשולחן. ו'קשות' - כחצאי קנים [המונחים] ממזלג למזלג, והלחם על הקשות.¹⁰

מטרת הסניפים - שמירה על שלמות הלחם

נוסף על שמירת טריות הלחם, נועדו הסניפים גם לשמור על כך שלא יישבר:

בשלמא למאן דאמר כמין ספינה רוקדת - היינו דבעינן סניפין [רש"י: שאין שולי הלחם רחבים ואינו יושב], אלא למאן דאמר כמין תיבה פרוצה - סניפין

10 הרשב"ם מבין, אם כן, כי הסניפים הם 'המנקיות' והקנים הם 'הקשות'. הוא מסתמך בדבריו על הפסוק: "ואת הזהב משקל לשלחנות המערכת... והמזלגות והמזרקות והקשות" (דה"א כ"ח, טז).

למה לי [הלוא לדעה זו יש ללחם תחתית רחבה, שהכירות יכולים לעמוד עליה בלא תמיכה]?

אגב יוקרא דלחם, תלח [רש"י: נשבר]¹¹ (צ"ד:).

הווה אומר: הסניפים נועדו לתמוך בחלות מן הצד, כדי שהחלות התחתונות לא יימעכו ויתבקעו לחלקים ולשברים מכובד הלחם שמעליהן.

צורת הפיצולים

לאור כל האמור מובנים דברי רש"י כי הסניפים היו "כמין קנים שיש בהן ענפים הרבה, דהיינו מפוצלין" (רש"י צ"ה. ד"ה כמין דוקרנין). ומדבריו יש ללמוד שלושה דברים:

- א. שהסניפים היו מוטות דקים ולא 'לוחות', וכלשונו: "כמין קנים".
- ב. שהפיצולים הם כמין ענפים היוצאים מן הקנה לצדדים.
- ג. שאין מדובר בפיצול אחד בחלק העליון של הסניף כי אם בפיצולים אחדים - פיצול כנגד כל חלה. זאת בניגוד להבנתם של כמה פרשנים כי פירוש הביטוי "מפוצלים מראשיהם" הוא שבקצה הסניף ובראשו יש פיצול אחד ותו לא. פירוש זה היה נכון לו היה כתוב 'מפוצלים בראשיהם', אולם בגמרא נאמר "מפוצלים מראשיהם", כלומר שהסניפים מפוצלים החל מראשיהם כלפי מטה בפיצולים אחדים לימין ולשמאל.

מעין דברי רש"י באשר לצורת הפיצול כתב גם הרמב"ם בפירוש המשניות: "מפוצלין מראשיהם - כצורה זו [והוא מוסיף ציור כצורת האות Y - י"א] (פירוש המשניות מ"ו).¹²

גובה הסניפים

גובה הסניפים - תלוי הוא בצורת קיפול הלחם בעת האפייה, שכן כחלק ממחלוקתם בעניין מידות השולחן נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה גם בנושא זה, התלוי אף הוא במידת רוחב השולחן:

השלחן - ארכו עשרה ורחבו חמשה, לחם הפנים - ארכו עשרה ורחבו חמשה, נותן ארכו כנגד רחבו של שלחן, וכופל טפחיים ומחצה מכאן וטפחיים ומחצה מכאן... דברי רבי יהודה.

11 ראה חולין נ"ג: "נפלה תילחי תילחי", וברש"י שם. וראה עוד תרגום ירושלמי לפסוק "ושסע אתו" (ויקרא א', יז) - "ויתלע יתיה".

12 עיין שם בפירוש, וראה גם בהלכות בית הבחירה פ"ג הי"ג. ועיין עוד בפירוש החזקוני, שכתב אף הוא כעין דברי רש"י.

רבי מאיר אומר: השלחן - ארכו שנים עשר ורחבו ששה, לחם הפנים - ארכו עשרה ורחבו חמשה, נותן ארכו כנגד רחבו של שלחן, **וכופל טפחיים מכאן וטפחיים מכאן.**

וזה לשון הגמרא:

א"ר יוחנן: לדברי האומר: **טפחיים ומחצה** כופל - שולחן מקדש [את האוויר שבתוכו, ככל כלי במקדש] **חמשה עשר טפחים** למעלה [רש"י: ב' טפחים ומחצה לכל לחם. והם שש חלות זו על גב זו, נמצא שולחן מקדש ט"ו]; לדברי האומר: **טפחיים** כופל - נמצא שלחן מקדש **י"ב טפחים** למעלה...
והאיכא קנים [שבין כל לחם ולחם, וגובה הקנים אף הוא תופס מקום]?
קנים שקועי משקע להו [רש"י: פגימות עושה בלחם בעוד שהיה בצק, והקנים היו משוקעים בהם ואינו מגביה הלחם]!
(צ"ו.)

החזקוני אכן כתב כי "כל פיצול ופיצול **גבהו טפחיים** ורחבו חמשה, במדה גובה ורוחב כל דופן לחם ולחם", ונמצא שלדעתו גובה הסניף הוא שנים עשר טפחים, כשיטת רבי מאיר. אולם בדברי רש"י ופרשנים אחרים לא מצינו קביעה ברורה באשר לגובה הסניפים. וכך כתב רש"י:

'ומנקיתיו' - תרגומו ומכילתיה, הן סניפים, כמין יתדות זהב עומדין בארץ וגבוהים עד למעלה מן השלחן הרבה כנגד גובה מערכת הלחם.

בציור ניתן לראות את המסגרת שסביב השולחן, את הסניפים שמשני צדי החלות, ואת צורת החלות כשיטת הרמב"ם, דהיינו כ'תיבה פרוצה' - כמין ארגז. הכוהנים מחזיקים בידיהם את מערכת החלות שיש להניח על השולחן ואת בזיכי הלבונה. בין שתי מערכות לחם הפנים נראה קצהו של אחד מבזיכי הלבונה המונחים על השולחן. (אין לראות בציור תיאור מדויק, שכן בגלל אילוצים שונים צוירו פרטים שאינם תואמים את המציאות המדויקת על פי ההלכה.)

רש"י לא קבע אפוא את הגובה המדויק של הסניפים, על אף שבגמרא ציינו כי גובהם הוא שנים עשר טפחים או חמישה עשר טפחים. גם הרמב"ם, שפסק בפירוש כרבי מאיר באשר למידות השולחן, אינו מזכיר את גובה הסניפים (הגם שהוא מדבר על תפקידם בתארו את השולחן [הלכות בית הבחירה פ"ג הי"ג]).

ואפשר שגובה הסניפים לא נזכר מכיוון שעובי הלחם עשוי להיות שונה באפיות שונות, ופעמים שהלחם תופח ופעמים שהוא מצטמק (שכן גובה הלחם נאמר כמצווה לכתחילה, אך לא מצינו שהוא מעכב). משום כך לא ציינו הפרשנים והפוסקים את גובה הסניפים והפיצולים, שהרי הם מותאמים לגובה הלחם המשתנה.

ואולי ניתן להסיק מכאן מסקנה מעשית באשר לעשייה נכונה של הפיצולים בשולחן: מן הראוי לעשות את הפיצולים באופן שהם יוכלו לנוע לאורך הסניף, ולדאוג לכך שתהיה אפשרות להדק את הפיצול במקום המתאים לגובה הלחם.

י. הקנים

צורת הקנים

מדברי חז"ל והפרשנים נראה שצורת הקנים היא כדמיון **חצי קנה** חלול. עם זאת, בחלק מן המקורות נזכר **'קנה חלול'**, כלומר: קנה עגול שלם, ולא חצי קנה. כך, למשל, נאמר במשנה במנחות "ועשרים ושמנה קנים - כחצי קנה חלול..." (מ"ו), ואילו בתוספתא נזכר קנה שלם: "עשרים ושמנה קנים של זהב..." (ה"ד, מהדורת צוקרמנדל עמ' 530).

שיטת רש"י: הקנים מונחים בפיצולים

דעת רש"י היא שהקנים שימשו כמדפים המונחים על פיצולי הסניפים להנחת הלחם עליהם:

'וקשותיו' - הן כמין חצאי קנים חלולים הנסדקין לארכן, דוגמתן עושה של זהב ומסדר שלש על ראש כל לחם, שישב לחם האחד על גבי אותן הקנים, ומבדילין בין לחם ללחם כדי שתכנס הרוח ביניהם ולא יתעפשו...

סניפים - כמין יתדות זהב עומדים בארץ... ומפוצלים ששה פצולים זה למעלה מזה. **וראשי הקנים** שבין לחם ללחם **סמוכין על אותן פצולין**, כדי שלא יכבד משא הלחם העליונים על התחתונים וישברו.

וכך היא גם דעת רשב"ם:

ו'קשוות' - שהיו כחצאי קנים [המונחים] ממזלג למזלג [מסניף לסניף] והלחם על הקשוות... ולפיכך נקראים במקום אחר 'קשות הנסך' (במדבר ד', ז) - שמסכין על הלחם.

מדברי החזקוני עולה שהקנים לא היו מונחים על הפיצולים באופן חופשי אלא תקועים כיתדות בתוך נקבים מיוחדים שהיו בפיצולים:

ועורך שלשה חצאי קנים חלולים בין כל לחם ולחם, ושנים תחת [הלחם] העליון, לפי שאין עליו אחר. ומעמיד שני סניפין בקרקע אצל השולחן מזה ומזה ארוכין וגבוהים עד הלחם העליון, כל אחד ואחד מפוצל ששה פצולים **מכוונים להכניס בהם הקנים** שבין לחם ללחם, לסמוך בהן כובד הלחם ודפנותיו שלא ישתברו.

מן הלשון משתמע שהיו בפיצולים נקבים שבהם היו מכניסים את הקנים, כדי שהללו לא יישטמו ממקומם ויישבר הלחם.

שיטת הרמב"ם: הקנים מונחים על גבי הלחם גופו

בניגוד לשיטת הפרשנים הנ"ל, שהסניפים והקנים שימשו כמין ארון ובו מדפים להנחת החלות, מפרש הרמב"ם בפירוש המשנה כי לא היה כל קשר בין הסניפים לבין הקנים. לדעתו הסניפים והפיצולים המסתעפים מהם נועדו לתמוך את הלחם מן הצדדים, ואילו הקנים נועדו ליצור מרווח של אוויר בין לחם אחד למשנהו, והם לא נשענו על הפיצולים אלא הונחו על הלחם גופו. באופן זה נשא הלחם התחתון על גביו את חמשת הכיכרות שמעליו:

וזה שהם ארבעה עשר לכל סדר - [צורת הסידור] כפי שאבאר: נתן החלה האחת על [משטח] השלחן כפי האופן שקדם. ואחר כך יהיה עליה שלשה קנים מאותם הקנים, ועל הקנים חלה שניה... ועליהם חלה חמישית, ואחר כך שני קנים על החלה החמישית, ועל שני הקנים החלה הששית. ונותנים שני קנים

[החלה]	בין	בלבד
		בלבד

(פירוש המשניות מ"ו).

וכך פסק הרמב"ם גם במשנה תורה:

ועשרים ושמונה קנים של זהב, כל אחד מהן כחצי קנה חלול היו לו, ארבעה עשר לסדר זה וארבעה עשר לסדר זה, והן הנקראין 'מנקיתיו'... אלו הארבעה עשר קנים, נותן החלה הראשונה על עצמו של שלחן ונותן בין ראשונה ושנייה שלשה קנים. וכן **בין כל חלה וחלה שלשה קנים**. ובין ששית וחמישית שני קנים
בלבד,
מערכה

(הלכות בית הבחירה פ"ג הלכות יד-טו).

לשיטת הרמב"ם יש סימוכין בדברי הגמרא "קנים - שקועי משקע להו [רש"י]: פגימות עושה בלחם בעוד שהיה בצק והקנים היו משוקעים בהם ואינו מגביה הלחם]" (צ"ו.), שמהם משמע שהקנים היו מונחים על החלות עצמן. לעומת זאת, הדבר אינו מתיישב עם פירוש רש"י שהובא לעיל, שהקנים היו מונחים כמדפים על הפיצולים.

ואכן, התוספות תמהים על פירוש רש"י:

פי' בקונטרס שראשי הקנים של כל לחם ולחם מונחין באותן פיצולים. ותימה... [ד]אין מזכיר [בגמרא] בשום מקום כלל נתינת ראשי הקנים [בפיצולים] (צ"ד: תוד"ה דסמכי ליה).

כדברי הרמב"ם והתוספות משתמע גם בתוספתא:

כיצד מסדרין את הקנים? אחר שבת היה [הכהן] נכנס, מגביה ראשה של חלה ונותן קנה תחתיה, ומגביה ראשה של שנייה [=את הראש השני] ונותן קנה תחתיה, ואחד [נותן] באמצע [החלה]. ושלשה תחת כל חלה וחלה. ושנים תחת העליונה
שאין

(ה"י, מהדורת צוקרמנדל עמ' 530).

מן הלשון "מגביה ראשה של חלה..." משתמע כשיטת הרמב"ם והתוספות - שנתנו את הקנים בין חלה לחלה. דברי התוספתא אינם מתיישבים עם פירוש רש"י, רשב"ם וחזקוני, שהקנים היו מונחים על הפיצולים או "ממזלג למזלג", שאם כן הייתה התוספתא צריכה לומר 'מניח את הקנים על גבי הפיצולים ומניח עליהם את החלה', שהרי לשיטתם עיקר העבודה הוא הנחת הקנים על גבי הפיצולים (או הכנסת הקנים לנקבים שבפיצולים - לשיטת החזקוני). מקור קדום זה בתוספתא מוכיח אפוא כשיטת הרמב"ם ובעלי התוספות, שהקנים היו על גבי גופה של החלה ולא על גבי הפיצולים.

יא. פירוק והרכבה של הסניפים והקנים

נראה שמתיאורו של הרמב"ם את הבאת לחם הפנים בשבת להיכל - שלפיו ביום שישי פירקו את הקנים מבין החלות - יש להסיק שפירקו גם את הסניפים מנקודת החיבור שלהם בשולחן, ובכך אפשרו את הנחת החלות במקומן באופן חופשי.

וכך כתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין:

מצות עשה לסדר לחם הפנים בכל יום שבת על השלחן לפני ה' בהיכל... ועורכין אותו שני סדרים, שש חלות בכל סדר, חלה על גבי חלה, ובין כל שתי חלות שלשה קנים של זהב כדי שתהיה הרוח מנשבת בו. וסומך כל מערכה בשתי קשוות...

וכיצד מסדרין את הלחם? ארבעה כהנים נכנסים: שנים בידם שני סדרים ושנים בידם שני בזיכין. וארבעה מקדימין לפניהם: שנים ליטול שני סדרים, ושנים ליטול שני בזיכין שהיו שם על השלחן. הנכנסין עומדין בצפון ופניהם לדרום, והיוצאין עומדין בדרום ופניהם לצפון, אלו מושכין ואלו מניחים, וטפחו של זה [=נושא החלות] בתוך טפחו של זה [=מוציא החלות], שנאמר: **'לפני תמיד'** (הלכות תמידין ומוספין פ"ה הלכות א-ד).

לכאורה תיאור זה ברמב"ם בעייתי מבחינה מציאותית: מצד צפון ומצד דרום של השולחן עמדו הסניפים, ואם כן הסניפים הצפוניים חסמו את הדרך בפני הכוהן נושא החלות ומנעו אותו מלהניח במקומן על משטח השולחן, והסניפים הדרומיים מנעו את הגישה בפני הכוהנים שצריכים היו לפנות את החלות הישנות. אולם לאור האמור - שביום שישי פירקו לא רק את הקנים אלא גם את הסניפים - מתיישב התיאור המובא ברמב"ם: לאחר פירוק הסניפים התאפשר לכוהן שנשא על שתי ידיו שש חלות לעמוד בצפון ולהניח את כולן יחד על משטח השולחן, וגם הכוהן שכנגדו, מצד דרום, יכול ליטול ללא הפרעה את ששת החלות שעל השולחן בבת אחת ולהוציאן החוצה. בלא פירוק הסניפים והקנים, היה כנראה המוציא את החלות צריך לעמוד במזרח (או במערב) ולהוציאן, ורק אחר כך יכול כוהן אחר להביא - גם כן ממזרח - את החלות החדשות; ועל כל פנים, התיאור של הוצאת החלות הישנות והחדשות בעת ובעונה אחת - "טפחו של זה בצד טפחו של זה" - ודאי אינו אפשרי אלא אם פירקו את הסניפים.

בהמשך שם כותב הרמב"ם: "ולא סדור הקנים ולא נטילתן דוחה את השבת, אלא מערב שבת נכנס ושומטין ונותנין לאורך השלחן, ובאחד בשבת¹³ נכנס ומכניס

13 בפירוש המשנה (מ"ו) מדייק הרמב"ם יותר בדבריו באשר לזמן הרכבת הקנים: "והקנים הללו אפשר להסירם בערב שבת ולהחזירם בליל יום ראשון". ההדגשה של הכנסת הקנים במוצאי

את הקנים בין החלות" (ה"א). הרמב"ם אמנם מציין רק את פירוק הקנים, ואינו מזכיר את פירוק הסניפים, אך לאור האמור יש לומר שהכוונה היא לפירוק המערכת כולה.

מדיוננו מתבקשת מסקנה מעשית באשר לעשיית השולחן: הסניפים צריכים להתחבר לשולחן בחיבור שניתן לפירוק ולהרכבה, כדי שיוכלו לפרקם מדי יום שישי ולהחזירם מדי מוצאי שבת.

לאור האמור עשויה להתבאר מימרא סתומה של רב אשי במסכת פסחים - "שלחן של מקדש - של פרקים היה" (פסחים ק"ט:ט) - כלומר: היו בשולחן חלקים מתפרקים. המאמר מצד עצמו תמוה: אילו חלקים בשולחן היו מתפרקים (וראה שם במפרשים: רש"י, רשב"ם ובעלי התוספות)? ועוד קשה: כיצד נישא השולחן במסעות ישראל במדבר אם כולו היה מפורק? מבלי להיכנס ליישוב הסוגיה בפסחים - המותירה במסקנתה את המימרא חסרת-משמעות - דומה שהמימרא מצד עצמה אמת; נראה שעיקר כוונת חז"ל במאמר זה היא למערכת הסניפים והקנים הצמודה לשולחן, שהייתה מפורקת מדי יום שישי ומורכבת מחדש במוצאי שבת, כדלעיל.

שבת הכרחית, שכן יש חשש שאם יהיו את החלות בלא קנים מיום שבת עד למחרת, ביום ראשון - ולא יניחו קנים לאוורור מוקדם ככל האפשר - יתעפש הלחם.

בעת הנחת לחם הפנים בשבת היה השולחן בלא סניפים ובלא קנים, שכן הללו פורקו והונחו בצדי השולחן כבר ביום שישי.

יב. ציפוי הזהב

"וּצְפִית אֶתְּוֹ זָהָב טָהוֹר" - מה עוביו של ציפוי השולחן? בעל מנחת חינוך (מצווה צז) מצדד שעובי הציפוי היה חצי אצבע או שליש אצבע. מאידך גיסא, בדברו על ציפוי ארון הברית, שנאמר בו: "וּצְפִית אֶתְּוֹ זָהָב טָהוֹר מִבֵּית וּמִחוּץ תִּצְפְּנוּ" (כ"ה, יא), כתב:

אך אפשר דהזהב הן מפנימי [ארון הזהב הפנימי] או מחיצון - היה דק ביותר, ורק כל העובי [של הארון] היה באמצעי [שהיה עשוי עץ], וזה לא נתברר אצלנו.

ושם בהמשך כתב:

אם כן, חזינן דהציפוי בהשוליים [של הארון] לא היה אלא 'משהו'. אם כן, למה נאמר בכתלים [של הארון] למעלה היה עובי יותר? [אלא] ודאי כל הציפוי, היינו עובי הארון החיצון, לא היה אלא 'משהו'... אם כן, כל הציפוי היה עביו משהו, כך נראה בעיני (מצווה צה).

מדבריו אלה נראה שדי לארון - וממילא גם לשולחן - בציפוי זהב דק, ושכך מתקיימת המצווה "וּצְפִית אֶתְּוֹ זָהָב טָהוֹר".

וראה עוד במנחת חינוך (מצווה צז), שציפוי הזהב אינו נכלל במידות השולחן: מידות אלו - אמתיים אורכו ואמה רוחבו - אינן מתייחסות אלא למידות העץ של השולחן, והזהב מוסיף על שיעור זה עובי כפי הצורך.

עוד יש לברר אם הציפוי נעשה בצד החיצוני של השולחן בלבד או גם בתחתיתו. הפרשנים נחלקו בדבר זה, ואין ראיה מפורשת לכאן או לכאן. כך גם באשר לשאלת ציפוי המסגרת: יש מי שאומר שהמסגרת לא הייתה מצופה כולה זהב, אלא הייתה עשויה עץ בלבד, ורק בראשה היה קבוע זר זהב. על כל פנים, נראה שהעדר ציפוי בחלקי השולחן המסופקים אינו מעכב.

יג. הדיוק במידות השולחן ובצורתו - מצווה לכתחילה

בעת עשיית השולחן יש לדייק במידותיו על פי האמור בכתובים ובהתאם לפרטים השונים שנדונו לעיל. עם זאת, יש מקום לחשש שמא בעת עשיית השולחן - כמו גם

בעת עשיית הכלים האחרים - ייפול אי-דיוק במהלך העבודה, כגון שיוסיפו משהו על מידות השולחן או יגרעו מהן מעט, וכפי שקורה לפעמים שהאומנים חורגים מעט מן השיעור שנקבע להם. וכאן יש מקום לשאול: מה דינו של שולחן שמידותיו אינן מדויקות? האם צריך לעשות שולחן חדש, עד שיגיעו האומנים לדיוק מוחלט? ומה הדין כשמתעורר ספק בצורתם של פרטים שונים בשולחן - כגון בקנים, בסניפים, בפיצולים וכד' - והנושא שנוי במחלוקת: האם אומן שנקט כדעה מסוימת פסל את השולחן?

בעניין זה ראוי להביא את דברי חז"ל במסכת בכורות (ז"ז:). הגמרא שם דנה בשאלה האם "אפשר לצמצם", כלומר: האם אפשר לעשות דבר בדיוק נמרץ, או שמא אין בני אנוש מסוגלים להגיע לדיוק מוחלט, ואף על פי כן ציוותה התורה לקיים את המצווה, למרות אי-הדיוקים. הגמרא שם מנסה להביא ראיה מכלי המקדש: "תא שמע [רש"י: דאפשר לצמצם ולדייק במדות] - ממדת כלים [רש"י: דאמר רחמנא 'ועשית שלחן', אלמא צמצמו יפה ועשאוהו באמותיו מצומצמות]!". והיא דוחה את הראיה: "שאני התם, דרחמנא אמר: עביד! ובכל היכי דמצית למיעבד ניחא ליה [רש"י: ולעולם לא צמצמו יפה]". כלומר: כשהתורה אומרת "ועשית", עיקר הציווי הוא שהכלי ייעשה, בין אם הוא נעשה במדויק ובין אם נפלו שגיאות בעשייתו, שכן בכל מה שתוכל לעשות נוח לו לנותן התורה.

ויתרה מזו: אף הדברים המפורשים בתורה באשר לצורת הכלים לא נאמרו אלא כמצווה לכתחילה, אך אם מסיבה כל שהיא הם לא נעשו, אין הכלי נפסל. וראה במנחת חינוך (מצווה צז) שאפשר לעשות שולחן מכל מתכת שהיא, ולא דווקא מזהב, וכי אפילו עשו שולחן שכולו מתכת ולא עשו אותו מעצי שיטים כמפורש בתורה - השולחן כשר:

ומכל מקום נראה לי דאין כל הדברים הללו מעכבין, וגם שאר הדברים הנאמרים בשלחן... נראה דבמקום דלא גילתה התורה [במפורש] עיכובא - אינו מעכב... וכל הדברים אינם אלא למצוה לכתחילה.





מזבח האדמה ומזבח האבנים - הלכה ומחשבה

א. המזבח החיצון - שמותיו ועניינו

המזבח החיצון הוא המזבח שעמד בחצר המשכן, ובתקופת הבית - בעזרה, היא חצר המקדש.

עיקר תפקידו של המזבח מבוטא בשמו: הקטרת זבחים - קרבנות מן החי - על גביו. עבודת הקרבנות על גבי המזבח הנה העבודה העיקרית המתבצעת בבית ה', ומבטא זאת היטב הרמב"ם בריש הלכות בית הבחירה: "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות" (הלכות בית הבחירה פ"א ה"א). עם זאת, נעשו על גבי המזבח גם עבודות אחרות, נוסף על הקרבת אברי קרבנות מן החי: הקטרת מנחות וניסוך נסכים - כלומר הקרבת קרבנות מן הצומח. בכך מקבלים דברי הנביא מלאכי "ובכל מקום מקטר מגש לשמי" (א', יא) את ביטויים המעשי: המציאות כולה, מן החי ומן הצומח, מוקטרת לשם הבורא יתברך מעל גבי המזבח.

כמה שמות לו למזבח, ונפתח בשמות המופיעים בתורה:

1. **מזבח העולה** (שמות ל', כח) - שכן הקרבן העיקרי הקרב על גביו הנו קרבן העולה.
2. **מזבח הנחושת** (שמות ל"ח, ל) - שכן המזבח היה מצופה נחושת בתקופת המשכן.
3. **מזבח אדמה** (שמות כ', כ) - על שום מילוי המזבח - שהיה בתקופת המשכן חלול - באדמה.
4. **מזבח אבנים** (שם, כא) - חז"ל מבארים שזהו המזבח שנבנה בתקופת הבית, שהיה צריך להיות בנוי מאבנים.

בדברי חז"ל נקרא המזבח גם בשם '**מזבח החיצון**', על מנת להבדילו ממזבח הזהב שניצב בהיכל בית ה' פנימה הנקרא 'מזבח הפנימי'.

עניינם של שמות אלו ומשמעותם יבוארו א"ה באופן מפורט לקמן.

הציווי על עשיית המזבח החיצון ופירוט מבנהו ומידותיו כתובים בסוף פרשת תרומה, שבה מצוים בני ישראל על עשיית כלי המשכן. המזבח הנו אחרון הכלים המופיעים בפרשה זו, ולפניו מופיעים הארון, השולחן, המנורה, יריעות המשכן וקרשי המשכן. מזבח הקטורת, שעליו מצווה התורה בסוף פרשת תצוה, הנו הכלי

היחיד המופיע אחרי המזבח החיצון. בביאורו לפרשת תצוה מבאר בעל צרור המור¹ כי מזבח הזהב חותם את רשימת הכלים בשל חשיבותו, ונראה שעל דרך זו ניתן להסביר גם את הופעתו של המזבח החיצון בסוף רשימת הכלים שבפרשת תרומה: מפאת חשיבותו - שעיקר עבודת המשכן מתרכזת בו - חותם הוא את פרשת הכלים.

ב. מזבח האדמה

מזבח האדמה - המזבח אשר במשכן

מתן תורה היה פסגת ההתגלות האלוהית לעם ישראל. במעמד זה זכו בני ישראל לגילוי שכינה ולשמיעת דברי אלוהים חיים. הייתה זו התעלות נשמות ישראל למדרגה נשגבה ועליונה, שעליה אומרת התורה בסוף פרשת יתרו: "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם" (שמות כ', יח). אולם מיד בסמוך מצווה התורה: "מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עלתיך..." (שם, כ). אל מול ההתגלות האלוהית מרום שמי מעלה ניצבת עבודת האדם - העבודה הנעשית בעולם הארצי - והיא המשלימה את ההתגלות האלוהית השמימית. הקרבת הקרבנות על גבי מזבח המחובר לאדמה מבטאת את עבודת האלוהים של האדם בעולם הגשמי, וסמיכות הציווי על עשיית המזבח למתן תורה מלמדת אותנו כי כדי שנוכל להתחבר לאותה התגלות אלוהית שמימית עלינו לעבוד את בוראנו מתוך המציאות הארצית, מתוך 'מזבח האדמה'.

המזבח - תיקון לאדם הנברא מן האדמה

ואלו דברי חז"ל במדרש:

מזבח אדמה תעשה לי - למה מן אדמה? לפי שהאדם ברייתו מן האדמה, ונקרא שמו אדם על שלוקח מן האדמה, ומעלים העולות והקרבנות על המזבח
שהיא
האדמה

מן

עשויה

(תנחומא צו יד).

האדם, נזר הבריאה, הנו בבחינת 'סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה'. הנשמה האלוהית שוכנת בתוך גוף ארצי, והחיבור ביניהם הנו פלא הבריאה.² בריאה זו מן האדמה שתי בחינות לה: מחד, היא בבחינת מנוף לחיבור בין העולם הגשמי-התחתון לבין העולם הרוחני-העליון; אולם מאידך, יסוד האדמה שבאדם מושכו אל עולם החומר. וכך אמרו חז"ל על הפסוק "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב

1 רבי אברהם סבע, צרור המור, בני ברק תש"ן, עמ' תסא.

2 הרמ"א (שולחן ערוך אורח חיים סימן ו' סעיף א) מסביר כי המילים "מפליא לעשות" שבחתימת ברכת "אשר יצר" מכוונות אל פלא החיבור בין הגוף הגשמי לנשמה הרוחנית.

מאד (בראשית א', לא) - "זה יצר הרע".³ ה'יצר' הוא החומריות המוטבעת באדם מלידתו, שעליה אומרת התורה "יצר לב האדם רע מנעריו" (בראשית ח', כא). האדם המתמודד עם יצרו יכול לתקן את המציאות הגשמית ולחבר את העולם התחתון אל העולם העליון, אולם מכיוון שהמציאות החומרית טבועה באדם, ו"אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", ניתנה לאדם דרך כפרה עוד מראשית בריאתו: "ממקום כפרתו נברא אדם הראשון... אמר הקב"ה: הריני בוראו ממקום כפרתו והלווי **יעמוד**".⁴ עפרו של האדם נלקח מן המקום שבו נבנה המזבח בבית המקדש, כדי לתת לאדם כבר ברגע בריאתו את היכולת לתקן את בחינת האדמה המצויה במהותו.

היבט נוסף של עניין זה מופיע בספר פנים יפות (לבעל ההפלאה), המבאר בסוף פרשת יתרו כדברים הבאים:

מזבח אדמה תעשה לי, שהוא רמז על נמיכת רוח האדם, והקרבת שמעלה עליו כאילו השלים נפשו אל ה', ויחשב הקרב' שלמי' ועולה כאילו הקריב את נפשו בענין קרבן עולה ושלמים.⁵

כל עניינם של הקרבנות הוא להביא את האדם למצב של 'לב נשבר', לחוש כאילו הקריב את עצמו לה'. המזבח הנו כביכול הכלי להקרבת נפשו, ועל כן עליו להיות "מזבח אדמה" - רמז לנמיכות קומה ולשפלות, שבלעדיהם אין האדם יכול להתבטל לפני קונו ולהקריב לו את נפשו.

שלוש שיטות לגבי מהות 'מזבח האדמה'

על הפסוק "מזבח אדמה תעשה לי" מפרש רש"י:

מחובר באדמה, שלא יבנו על גבי עמודים או על גבי בסיס. דבר אחר: שיהא ממלא את חלל מזבח הנחושת אדמה בשעת חנייתו.

יש בדבריו של רש"י שני הסברים לשם 'מזבח אדמה': א. מזבח המחובר ישירות לאדמה. ב. מזבח שממלאים את תוכו באדמה.

מהו המקור לשתי שיטות אלו ומהו ההבדל ביניהן?

כדי לענות על שאלות אלו נעיין בציווי התורה על אופן בנייתו של המזבח: "ועשית את המזבח עצי שטים... וצפית אתו נחשת... נבוב לַחַת תעשה אתו כאשר הראה אתך בהר כן יעשו" (שמות כ"ז, א-ח). את הביטוי "נבוב לַחַת" מבאר רש"י

3 בראשית רבה פרשה ט ז, מהדורת תאודור-אלבק עמ' 72.

4 בראשית רבה פרשה יד ח, מהדורת תאודור-אלבק עמ' 132.

5 הרב פינחס הלוי הורוויץ, פנים יפות שמות, קליינורדיין תרצ"ז, דף נ ע"א.

(שם ח) כך: "לוחות עצי שיטים מכל צד והחלל באמצע", כלומר: המזבח היה חלול בתוכו.

ביאורו של רש"י מבוסס על דברי חז"ל במכילתא:

'מזבח אדמה תעשה לי'...

רבי ישמעאל אומר: מזבח מחובר באדמה תעשה לי - שלא תבנהו על גבי כיפים ולא על גבי עמודים.

רבי נתן אומר: מזבח חלול באדמה תעשה לי, שנא': 'נבוב לַחַת תעשה אתו'.
איסי בן עקיבא אומר: מזבח נחושת מלא אדמה תעשה לי, שנא': 'כי מזבח הנחשת אשר לפני ה' קטן מהכיל את העלה' (מל"א ח', סד).⁶

לכאורה יש במכילתא שלוש שיטות בהבנת משמעות המושג 'מזבח אדמה':

א. דעת רבי ישמעאל - על המזבח להיות **מחובר לקרקע**, ומטרתו של מילוי האדמה שבתוך חלל המזבח היא לחברו לאדמה. לשיטתו, **עיקר כפרת המזבח בא מתוך חיבורו לאדמה**, שהרי האדם - "ממקום כפרתו נברא", והלוחות משמשים רק כדפנות למילוי האדמה.

ב. דעת רבי נתן - האדמה הנה **מילוי** ללוחות, שכן עיקר ציווי התורה הוא **שהמזבח יהא חלול**. ונראה שלשיטה זו ניתן להחליף את האדמה שבתוך המזבח בין המסעות, שהרי היא משמשת כמילוי בלבד. לשיטתו **לוחות השיטים הם עיקר המזבח**, כדברי חז"ל במדרש: "הם עשו שטות והכעיסוני בעגל, **יבואו עצי שטים ויכפרו על שטותן**" (תנחומא תרומה י').

ג. דעת איסי בן עקיבא - על המזבח להיות **מלא באדמה**, אולם עיקר עניינו הוא **ציפוי הנחושת** אשר לו. לשיטתו מילוי האדמה הנו חלק בלתי-נפרד מהמזבח, ולכאורה אין מחליפים את מילוי האדמה לאחר כל מסע לפי שיטה זו. יחד עם זאת, גם לשיטתו אין חובה לחבר את המזבח באופן ישיר וקבוע לאדמה. ביאור שיטתו נמצא בדברי אבן עזרא (שמות כ', כ): "וקדמונינו אמרו כי הטעם [לשם 'מזבח אדמה'] לשום אדמה במזבח הנחשת. ואמת אמרו, כי כן עשו. רק זה הפסוק לזכר ולאסמכתא. ואין זה פשוטו, כי האדמה ששימו בו מקרה, כי הוא לא יקרא רק מזבח הנחשת, **כי מנחשת נעשה**". דהיינו: עיקר עניינו של המזבח הוא עובדת היותו עשוי מנחושת, כשם שהדבר המיוחד והמגדיר את מזבח הקטורת הוא ציפוי הזהב אשר לו. ואפשר שטעם שיטתו הוא כי מכיון שהמזבח הוא כלי עליו להיות מצופה מתכת, וציפוי זה הוא שמגדירו ככלי.

האש שעל גבי מזבח האדמה

6 מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה יא, מהדורת הורוויץ-רבין עמ' 242.

כפי שהתבאר לעיל, מזבח האדמה היה בתקופת המשכן מזבח 'ארעי', המלא באדמה, והתנאים נחלקו בשאלה מה היה החלק העיקרי שלו. אולם ארעיותו אינה רק במישור הארצי של 'האדמה', אלא גם במישור הנעלה יותר, המאופיין על ידי האש שרבעה על גבי המזבח. אש זו ירדה על המזבח בזמן חנוכת המשכן, ולפי דעה אחת אותה אש לא נסתלקה עד זמנו של שלמה המלך. חז"ל נחלקו בפירוש הפסוק "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה" (ויקרא ו', ו):

'לא תכבה' - אף במסעות. מה עושים לה? כופים עליה פסכת. דברי רבי יהודה. ר' שמעון אומר: אף בשבת. ו[ב]מסעות מדשנים אותה, שנאמר 'ודשנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן' (תורת כוהנים צו פרק ב' י').

נראה שלדעת רבי יהודה, שהאש רבעה על גבי המזבח גם בזמן המסע, היה המזבח מלא באדמה גם בזמן המסע, ואילו לדעת רבי שמעון, שהאש כבתה בזמן המסעות, היה המזבח חלול בזמן המסע, ורק בעת החניה היו מחברים אותו לקרקע באמצעות מילוי האדמה.

מחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון נוגעת להבנת מהות המזבח ככלי לכפרה על עוונות ישראל: אם החיבור לאדמה הוא העיקר בכפרת המזבח, הרי שהמזבח הנו כלי המקבל את משמעותו רק בזמן החניה; אולם אם עיקר הכפרה מתבצע מכוחו של המזבח עצמו ככלי, הרי שאז יש לו משמעות גם בזמן המסע. מכאן מבואר שלשיטת רבי יהודה יש למזבח תפקיד עצמאי, ולכן הוא מלא באדמה אף בזמן המסעות והאש רבוצה עליו גם אז, ואילו לדעת רבי שמעון כל עניינו של מזבח האדמה במשכן הוא להוות חיבור לקרקע, ולכן בזמן המסע האש מכובה, ואין צורך שהמזבח יהיה מלא באדמה.

ג. מבנה המזבח שבמשכן

הבה נעקוב אחר תיאור התורה בפרשת תרומה (שמות כ"ז, א-ח), על מנת ללמוד ממנו על מבנהו המפורט של המזבח החיצון.

"ועשית את המזבח עצי שטים" - בגמרא (ראש השנה כ"ג.) מ זוהה עץ השיטה כ'תורניתא', הוא עץ האורן. עם זאת, יש מן החוקרים המזהים את עץ השיטה המקראי עם העץ הקרוי בשם זה כיום, עץ שאכן מצוי בכמויות גדולות בנחלי מדבר סיני. מקור לכך נמצא אף בדברי מדרש הגדול⁷ כי השיטה היא "שוניטא", מילה המזכירה את שם העץ במצרית 'שנדט'.⁸ על מקורם של עצים אלו מסופר במדרש:

7 תרומה כה י, הוצאת מוסד הרב קוק עמ' תקעה.

8 ראה: 'פליקס, עצי בשמים, יער ונוף, ירושלים תשנ"ז, עמ' 236-241.

יעקב אבינו נטע אותם בשעה שירד למצרים. אמר לבניו: בני, עתידים אתם להגאל מכאן, והקב"ה עתיד לומר לכם משאתם נגאלין שתעשו לו את המשכן. אלא עמדו ונטעו ארזים מעכשיו, שבשעה שיאמר לכם לעשות לו את המשכן יהיו הארזים כן...

(תנחומא תרומה ט)

בהמשך דבריו מבאר המדרש כי השיטה נבחרה מבין עשרים וארבעה מיני ארזים. ומדוע זכתה לכך? על כך אומרים חז"ל: "הם עשו שטות והכעסוני בעגל, **יבואו עצי שטים ויכפרו על שטותן**" (תנחומא תרומה י). ומסביר בעל כלי יקר כי חטאם של ישראל נבע מ'רוח שטות', ועצי השיטים הם תיקון לרוח שטות זו.⁹

"חמש אמות ארך וחמש אמות רחב ושלוש אמות קמתו" - לפי פשט הפסוק מידותיו של המזבח החיצון הן חמש אמות אורך על חמש אמות רוחב. אולם חז"ל נחלקו בעניין, ואלו דבריהם:

...דתניא: 'חמש אמות ארך וחמש אמות רחב' - **דברים ככתבן**, דברי ר' יוסי. ר' יהודה אומר: נאמר כאן 'רבוע' ונאמר להלן 'רבוע' (יחזקאל מ"ג, טז), מה להלן מאמצעיתו היה מודד, אף כאן מאמצעיתו היה מודד (זבחים נ"ט:).

בניגוד לרבי יוסי, הסובר ש"דברים ככתבן", שיטת רבי יהודה היא כי "מאמצעיתו היה מודד", כלומר שהמידות שהכתוב מציין נמדדות ממרכז המזבח, ולמעשה שטח המזבח החיצון היה בן ארבעה ריבועים שמידות כל אחד מהם חמש אמות על חמש אמות, דהיינו **עשר אמות אורך על עשר אמות רוחב** בסך הכול.

רבי מני מסביר כי מידה זו של המזבח החיצון (חמש אמות על חמש אמות) הנה **המידה המינימלית** לגודלו, והמזבח אינו יכול להיות קטן ממידה זו: "א"ר מני: ובלבד שלא יפחתנו ממזבח שעשה משה" (שם ס"ב). ואפשר שסיבת הדבר היא שכאשר גודל המזבח הוא חמש על חמש, מידתה של המערכה - שעליה מוקטרים אברי הקרבנות - היא **אמה על אמה**,¹⁰ השטח המינימלי הדרוש לשרפת האברים.¹¹

הסבר אחר למידות אלה מביא מדרש הגדול, ואלו דבריו:

9 הוא מצרף לדרשה זו גם את העובדה שהמזבח היה נבוב לוחות, רמז לחוטא שדעתו מסתלקת הימנו.

10 שכן יש לנכות מכל צד אמה אחת עבור קרנות המזבח ואמה אחת עבור מקום הילוך הכהנים.

11 בגמרא אין מפורש שזוהי הסיבה, אולם כך משתמע מהמשך הדיון שם, עיין שם.

כנגד חמש הרגשות שבאדם: עין ואוזן ואף וטעם ומישוש. ד"א: למה חמש אמות? כנגד מה שברא הקב"ה בברית העולם, ביום החמישי ברא מן המים דגין ועופות ושרצים וכל חיות שבים, ויש בהן חמש הרגשות.¹²

על פי מדרש זה המזבח מהווה תיקון לחמשת חושי האדם. חושים אלו הם כלי התקשורת בין עולמו הפנימי של האדם לבין המציאות החיצונית, והם הגורמים לכל חטא ולכל קלקול. מטרתו של המזבח היא לתקן את הפגמים בחושים. השיטה השנייה במדרש מרחיקה לכת אף יותר ואומרת כי המזבח הוא תיקון וכפרה לעולם החי כולו.

"רבוץ יהיה המזבח" - ממילים אלו לומדים חז"ל (זבחים ס"ב.) כי אחד הדברים המעכבים במזבח הוא היותו בצורת ריבוע.

בפירושו לתורה¹³ מוסיף הנצי"ב עוד דבר שנלמד מפסוק זה: המילים "יהיה המזבח" המופיעות בפסוק מיותרות לכאורה, והראיה - בתיאור בניית המזבח נאמר רק "רבוץ", ללא כל תוספת מילולית. מילים נוספות אלו באות ללמדנו את מה שנאמר בתלמוד הירושלמי (עירובין פ"ה ה"א), כי הנביאים הראשונים (הם דוד ושמואל) יגעו קשות על מנת לכוון את צלעות המזבח לארבע רוחות השמים באופן מדויק (בעוד שבמדבר "הארון היה מכוון להם את הרוחות"). הווה אומר: על המזבח להיות ממוקם בהתאם לארבע רוחות השמים באופן מדויק.¹⁴

"ושלש אמות קמתו" - גם במידת גובהו של המזבח נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי (זבחים נ"ט:). לדעת רבי יהודה גובהו של המזבח היה שלוש אמות, כלשון הכתוב. רבי יוסי, לעומתו, סובר כי למדים מצורת מזבח הזהב על צורת מזבח החיצון: מה מזבח הזהב גובהו כפליים מאורכו (גובהו שתי אמות ואורכו אמה), אף מזבח החיצון גובהו כפליים מאורכו. לשיטתו של רבי יוסי גובה המזבח הוא אפוא עשר אמות. אם כן, מדוע נאמר בתורה כי גובה המזבח שלוש אמות? מסביר הרמב"ם: "וזה הכתוב בתורה 'ושלש אמות קמתו' - מקום המערכה בלבד" (הלכות בית הבחירה פ"ב ה"ה). כלומר: החלק העליון של המזבח החיצון - מן הסובב ולמעלה - גובהו שלוש אמות;¹⁵ בחלק עליון זה, נעשה המזבח צר יותר, ולכן ניתן להתייחס אליו כאל יחידה בפני עצמה, שהיא זו שאליה מתכוונת התורה במידת הגובה שהיא

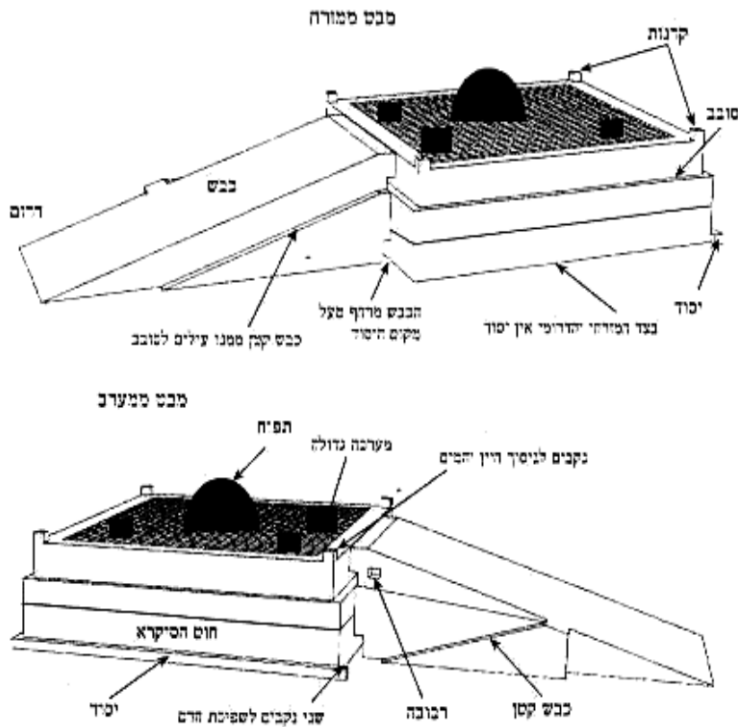
12 כל המובאות ממדרש הגדול שמכאן ואילך הן מתרומה כז א, הוצאת מוסד הרב קוק עמ' תקצח.

13 הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, העמק דבר על התורה, שמות כ"ז, א.

14 מדרש הגדול אומר דבר זה באופן מפורש.

15 עיין בשרטוט המזבח המצורף בזה. המקור לנושא הוא במשנה מידות פ"ג מ"א.

מציינת.¹⁶ הרלב"ג (כ"ז, א) מוסיף כי זהו גובהו המינימלי של המזבח, שכן שיעור זה הנו כשיעור קומת אדם, והכוהן המזה היה עומד על הסובב.



המשך חכמה¹⁷ מדייק מסמיכות המילים "רבוע יהיה" לתיאור גובה המזבח, שרק על אזור זה הקפידה התורה בציווי "רבוע". וכן מבאר גם בעל הכתב והקבלה שם, ומוסיף:

ונראה לפי"ז שאין לפרש מילת 'קמתו' על גבהו... אבל 'קמתו' כאן על היותו זקוף למעלה בשווי בלא כפיפה... כי המזבח לא היה זקוף בקו שוה ממטה עד

16 כדברי הרמב"ם מבאר גם המאירי, בית הבחירה עירובין ב', הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם עמ' טו.

17 לרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, שמות כ"ז, א.

למעלה, כי אחר שעלה שש אמות גובה עשה בו את הכרכב... ובתרגום יונתן בן עוזיאל מבואר שהכרכב היה בולט ויוצא מדופן המזבח לקבל דבר הנופל עליו.¹⁸

דהיינו: למטה ממקום המערכה לא עלה המזבח בקו ישר כלפי מעלה. ומכאן ראייה שעיקר דין ריבוע הנו בחלק העליון של המזבח, כלומר מהסובב ולמעלה.

בספרות המדרש והמחשבה מופיעים כמה הסברים לצורך בשלושת האמות. מדרש תנחומא (תרומה י') מבאר כי הן כנגד שלושת הגואלים במדבר - משה, אהרן ומרים. במדרש הגדול יש כמה דרשות הקושרות גובה זה לשלושה חלקים באדם, כגון בשלושת האמות הן כנגד הראש, הלב והבטן וכד', ומכל מקום נראה שכוונתו היא כי המזבח עומד לכפרה כנגד האדם כולו, במלוא קומתו. גם האלשיך מבאר "כי שלש אמות שהם נפש רוח ונשמה הם קומתו שהם עיקר הקומה והרוממות".¹⁹ והוא מוסיף ומבאר כי בעשיית תשובה שלמה מזדכך גם הגוף, שהפינה הרביעית מארבעת פינות המזבח היא כנגדו.

ד. המזבח החיצון בבית ראשון

בסוף פרשת משפטים מזכירה התורה שני סוגי מזבחות: "מזבח אדמה תעשה לי... ואם מזבח אבנים תעשה לי..." (שמות כ', כ-כא). עד עתה עסקנו במזבח האדמה, שהיה קיים בתקופת המשכן.

לגבי מזבח האבנים אומרת התורה: "ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית". רש"י שם מביא את דברי המכילתא, וזו לשונו:

...הרי 'אם' זה משמש בלשון 'כאשר' - כאשר תעשה לי מזבח אבנים לא תבנה אתהן גזית. שהרי חובה עליך לבנות מזבח אבנים, שנאמר 'אבנים שלמות תבנה' (דברים כ"ז, ו).

הרמב"ן שם מוסיף כי מצוות בניין מזבח האבנים חלה בעת שיזכו ישראל לרשת את הארץ ולבנות מזבח בבית הבחירה. כלומר: הפסוק "ואם מזבח אבנים תעשה לי", אין משמעותו שיש באפשרותנו לבנות מזבח מאבנים, אלא שחובה עלינו לבנות מזבח מאבנים במקום המקדש בהר המוריה.

בגמרא (זבחים נ"ד.) מתואר אופן בניין מזבח האבנים:

18 הרב יעקב צבי מקלנבורג, **הכתב והקבלה**, נירנברג תרפ"ד, עמ' 62.

19 רבי משה אלשיך, **תורת משה**, שמות כ"ז, א.

מביאין מלבן שהוא שלושים ושתים על שלושים ושתים וגובהו אמה, ומביא חלוקי אבנים מפולמות [רש"י: לחות], בין גדולות בין קטנות, ומביא סיד וקוניא זפת וממחה ושופק, וזהו מקום יסוד.

הרמב"ם מוסיף כי "כשבניין המזבח בונין אותו כולו אטום כמין עמוד, ואין עושין בו חלל כלל" (הלכות בית הבחירה פ"ב הט"ז). ומקור דבריו בגמרא (זבחים ס"א:): "ומאי מזבח אדמה? שהוא מחובר באדמה, שלא יבנו על גבי כיפיים ולא על גבי מחילות". כלומר: מזבח זה נבנה במחובר לאדמה, שכן מהותו היא החיבור לקרקע ארץ ישראל.

הבדל זה בין שני סוגי המזבחות מבואר על פי דברי הרמב"ם בריש הלכות בית הבחירה כי יש במקדש שתי בחינות: האחת - בית לה', והאחרת - מקום הקרבת קרבנות. בהר המוריה מתקיים חיבור שלם בין שתי בחינות אלו, ולכן יש למזבח דין של קביעות, של בית.

בתקופת הביניים בארץ ישראל, קודם בניין בית המקדש, שכן המשכן בשילה, ואחר כך בנוב ובגבעון. איזה מזבח היה במשכן בתקופות אלה? האם היה זה מזבח הנחושת, כפי שהיה בתקופת המדבר? חז"ל דנים בעניין זה (זבחים ס"א:), ולפי אחת הדעות המזבח שם היה אמנם עשוי נחושת, אך היה מלא באבנים במקום באדמה. זוהי מדרגת ביניים בין ארעיות המזבח בתקופת המשכן לבין קביעותו במקדש.

כיצד נראה המזבח בזמן הבית הראשון? בספר דברי הימים נאמר כך: "ויעש מזבח נחשת עשרים אמה ארכו ועשרים אמה רחבו ועשר אמות קומתו" (דה"ב ד', א). בעל המצודות במקום מבאר שהכינוי 'מזבח הנחושת', אין כוונתו שהמזבח היה עשוי נחושת, כי אם שהמזבח שבנה שלמה בא במקום מזבח הנחושת של משה רבנו שנגזז. אלא שהמינוח 'מזבח הנחושת' מופיע ביחס למזבח שבבית ראשון במקומות נוספים בנ"ך. בתיאור חנוכת מקדש שלמה נאמר "ביום ההוא קדש המלך את החצר אשר לפני בית ה'... כי מזבח הנחשת אשר לפני ה' קטן מהכיל את העלה..." (מל"א ח', סד). רש"י במקום מבאר אף הוא שאין מדובר במזבח נחושת כפשוטו:

משום דקאי [=שעומד] במקום מזבח הנחשת וחילופו הוא קרי ליה [=קורא לו] מזבח הנחשת.

הרלב"ג שם, לעומתו, מבין פסוק זה כפשוטו:

...והנה קרא אותו מזבח הנחשת לפי שהיה מצופה נחשת, אבל תחתיו היה של אבנים שלמות.

לפי הבנה זו המזבח אכן היה בנוי מאבנים בתקופת הבית הראשון, אולם הוא צופה נחושת.

גם אצל אחז מופיע תיאור דומה של המזבח - "ואת המזבח הנחשת אשר לפני ה' ויקרב מאת פני הבית...". (מל"ב ט"ז, יד) - ומביאוריהם של רש"י ורד"ק לפסוק זה משמע כי הם נחלקים אם יש להבין כינוי זה כפשוטו.

בעיה זו נידונה בספר שלטי הגיבורים,²⁰ והוא בביאורו שם מצדד כי בתקופת הבית הראשון המזבח אכן היה מצופה נחושת. כראיה לדבריו הוא מביא את הפסוק ביחזקאל "ויבאו ויעמדו אצל מזבח הנחשת" (ט', ב) - העובדה שגם יחזקאל הנביא משתמש במינוח 'מזבח הנחושת', יש בה כדי ללמד כי כינוי זה הוא כינוי מהותי. ומסכם בעל שלטי הגיבורים כך: "והנה כל עוד שלא יהיה המזבח הזה של נחשת, שלא רצתה התורה להטריח על ישראל שיעשוהו בנחשת, מצוה היא מן המובחר וחוב' עלינו לבנות אותו באבנים שלמות". כלומר: מצווה מן המובחר לצפות את המזבח בנחושת, וכך עשה שלמה בבית ראשון; אולם אם אין ביכולת הציבור - אין זו חובה. בספר עזרת כהנים דן המחבר בנושא זה,²¹ והוא מקשה על בעל שלטי הגיבורים ואינו מקבל את דבריו כלל. בין שאר קושיותיו הוא מקשה כך: אם ציפוי הנחושת הוא אכן מצווה מהותית לכתחילה בבניין המזבח, מדוע לא ציפהו הורדוס - שאמצעים לפאר את הבית כהלכתו ובמתכונתו לא חסרו לו?

אפשר שיסודה של מחלוקת זו הוא בשאלה האם למזבח שבמקדש יש דין של כלי, או שמא הוא חלק ממבנה המקדש ואין לו דין של כלי רגיל.²² אם נאמר שלמזבח יש דין כלי הרי ברור שיש מקום לצפותו בנחושת, כפי שהיה בזמן המשכן. אולם מדין מבנה הריהו כמו מבנה ההיכל, ואין סברה לצפותו בנחושת.

ה. עניינו של ציפוי הנחושת שעל גבי מזבח האדמה

לאחר שראינו את הדין לגבי ציפוי המזבח בנחושת, מן הראוי לבאר את מהותה של הנחושת, ומדוע ציווה בורא עולם לצפות את המזבח דווקא בה.

בציווי התורה על בניית מזבח העולה נאמר: "ועשית קרנתיו על ארבע פנתיו ממנו תהיין קרנתיו, וצפית אתו נחשת" (שמות כ"ז, ב). מהו עניינה של הנחושת, שדווקא היא נבחרה כדי לצפות את מזבח העולה? רש"י במקום מבאר: "לכפר על

20 לר' אברהם בן דוד פורטלאונה, מנטובה שע"ב, פרק כ"ו.

21 הרב יהושע יוסף פינברג, עזרת כהנים ב, ורשה תרל"ג, ב ע"ב - ג ע"א.

22 שאלה דומה עולה במפרשים לגבי המזבח הפנימי, מזבח הקטורת. עיין מל"א ו', כ "ויצף מזבח ארז", ובמפרשים שם.

עזות מצח, שנאמר 'ומצחך נחושה' (ישעיהו מ"ח, ד)". ובמדרש הגדול שם: "ולמה נחשת? לומר לך: מה נחשת זו אע"פ שמעלית חלודה היא מתמרקת, כך ישראל אע"פ שהן חוטאין אם עושין תשובה מתכפר להן".

מביאורים אלו עולה כי עניינו של ציפוי הנחושת הוא כפרה, שכן לנחושת יש סגולה מיוחדת של מירוק. רעיון זה אכן בולט בהבדל שבין הכלים הנמצאים בהיכל בית ה' לבין הכלים הנמצאים בעזרה. הכלים שבהיכל (הארון, המנורה, השולחן ומזבח הזהב) היו עשויים זהב או מצופים בו. לעומת זאת, הכלים שניצבו בעזרה (מזבח העולה והכיור) היו עשויים - או מצופים - נחושת. וכך ביאר מדרש הגדול הבדל זה:

תנו רבנן: שני מזבחות הן, אחד זהב ואחד נחשת. מזבח הזהב נמשל בנפשו שלאדם, ומזבח הנחושת בגופו שלאדם. מזבח הזהב היה מונח בפנים שלקדש ומזבח הנחשת היה מונח בחצר שלקדש. מזבח הזהב לא היה נראה לעם ומזבח הנחשת היה נראה. מזבח הזהב היה יקר ממזבח הנחשת, מזבח הזהב היו מקטירין עליו קטרת סמים ומזבח הנחשת היו מקריבין עליו בשר שלבהמות. כשם שהזהב יקר מן הנחשת כך הנפש יקרה מן הגוף, וכשם שהיו מקריבין בכל יום ויום קרבן לפני הקב"ה על מזבח הנחשת, כך צריך אדם להתודות ולבקר מעשיו בכל יום ויום לפני אדון העולמים תמיד ולעבוד אותו בנפשו וגופו.

בעל כלי יקר (שמות ל', א) מבאר כי הקרבנות הם כפרה על הגוף ואילו הקטורת - כפרה על הנשמה. כהמשך לרעיונות אלה ניתן לומר כי הנחושת היא תיקון לחטא הנחש הקדמוני, שבעטיו סולק אדם הראשון מגן עדן. בגלל חטא זה נתגשם העולם וניתן תוקף לבהמיות האדם. הן מזבח העולה והן הכיור עניינם כפרה, טהרת הגוף, וציפוי הנחושת שלהם עניינו תיקון הבחינה הבהמית שבאדם. זהו מעין תיקון לחטא עץ הדעת. הזהב, לעומת הנחושת, עניינו כנאמר בתורה "וזהב הארץ הוא טוב" (בראשית ב', יב) - הזהב מבטא שלמות, תיקון הנשמה. כלי הזהב שבהיכל הם כנגד מדרגת הנשמה, שאותה לא יכול הנחש לפגום, וזו היא בחינת עץ החיים.

ניתן להוכיח רעיון זה מפרשת נחש הנחושת, שאותו שם משה על נס לאחר שהעם נענש על תלונותיו על המן:

וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים וינשכו את העם... ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף ושים אתו על נס, והיה כל הנשוך וראה אתו וחי. ויעש משה נחש נחשת וישמהו על הנס (במדבר כ"א, ו-י).

אף על פי שהקב"ה לא אמר לו זאת, משה רבנו הבין מעצמו כי כוונת ה' בציווי על עשיית השרף היא לעשותו מנחושת, וכך אכן מסביר ספורנו (שם ט):

אחר שהבין כוונת קונו הסכים לעשותו של נחשת ולא של זהב, כדי שיזכיר להם עוונם מצד מראה החומר ושמם ותבניתו, שעשו מעשה הנחש בהבל פיהם בדברם נגד ה' ונגד פעלו ונגד עבדו.

הדבר מבואר גם בפרשת המראות הצובאות, המראות שתרמו הנשים לצורך ציפוי כיור הנחושת. נאמר בתורה: "ויעש את הכיור נחשת ואת כנו נחשת במראת הצבאת אשר צבאו פתח אהל מועד" (שמות ל"ח, ח). ואלו דברי רש"י:

בנות ישראל היו בידן מראות שרואות בהן כשהן מתקשטות, ואף אותן לא עכבו מלהביא לנדבת המשכן, והיה מואס משה בהן מפני שעשויים ליצר הרע. אמר לו הקב"ה: קבל, כי אלו חביבין עלי מן הכל, שעל ידיהם העמידו הנשים צבאות רבות במצרים.

זהו התיקון המתבטא על ידי הנחושת, שעניינה תיקון הגשמיות.

בשדה

ספר

נוסח חלופי מימי הגאונים למנחות פרק י"ג

רבות הן מסכתות הש"ס שכבר נמצאו להן נוסחות עתיקות השונות בהרבה מהנוסח המצוי בידינו מאז הדפוס. נוסחות חלופיות שרדו בעיקר בכתבי יד מארצות המזרח, מספרד ומתימן, אשר נעתקו - הם עצמם או "אבותיהם" בימי קדם - בטרם נתגבש הנוסח למצבו היציב והסופי, ובעת שעיקר מסירתו עוד הייתה בעל פה. ענפים אלה התפתחו והתגלגלו בנפרד מהענפים של מסורת בני אשכנז וצרפת, שכתבי היד המייצגים אותם זכו להגיע לדפוס ובכך נקבעו לנוסח המצוי.

ברוב סדר קודשים אין בידינו נוסח חלופי ששרד בכתב יד שלם, אך נרשמו שינויי נוסח ולישנאות אחרונות רבות בהגותו של רבי בצלאל אשכנזי, בעל השיטה מקובצת, שנדפסו בגליונות הש"ס שלנו. אולם בפרק האחרון של מנחות, פרק 'הרי עלי עשרון', רב"א כמעט ואינו מגיה את לשון הגמרא, כי אם את לשון רש"י ותוספות בלבד. ושם בפרק זה יבש המעיין שממנו שאב את הנוסחות החלופיות שלו. שני כתבי היד השלמים שבידינו, מינכן ווטיקן, הם מתלמודם של בני אשכנז, ונוסחם קרוב לנוסח המצוי בדפוס.¹ לנוסחות חלופיות שמוצאן מן המזרח נודעת חשיבות מיוחדת בסדר קדשים, כיוון שאין בו פוסק ומכריע להלכה מבני אשכנז, ואין לנו אלא אורו של הרמב"ם. קרוב לוודאי שהנשר הגדול ניזון מנוסח שהוא קרוב יותר לנוסחות ספרד והמזרח מאשר לנוסח המוצג לפנינו בתלמוד המודפס.

קעת זכינו למה שלא זכה רב"א, למצוא באוספים של הגניזה הקהירית דפים וזוגות דפים ממסכת מנחות, שהם שרידים מכתב יד אחד, בהיר ומהודר במראהו ובתוכנו. דפים ששרדו מפרק ג הגיעו לאוקספורד לפני מאה ועשר שנה, וסימנם בקטלוג קאולי 2661 דפים 84-85. לאחר מכן הגיעו לאוסף טיילור-שכטר שבקמברידג' דפים נוספים, וסימנם שם 47, F2(1) ו-F1(1). ושם זוג דפים נוסף מפרקנו, 38, F1(1), ועוד דף בודד, האחרון שבספר, סימנו 155, F2(1). זוג דפים נוסף מפרקנו נמצא בספריית אוניברסיטת קולומביה בניו-יורק, וסימנו 2.X893 InZ6.

כתב היד כתוב על קלף בכתב מרובע יפה, כסגנון המוכר מתעודות מתוארכות

- 1 תודתי למכון התלמוד הישראלי השלם, שבעזרת מחברות רישום שינויי הנוסחות שלו ערכת את השוואת הנוסחות.
- 2 אין בידינו מידע כיצד הגיע קטע זה לשם, שכן לא נודע לנו על כל חומר גניזה אחר בספרייה זו. קטע זה אינו מופיע ברשימת נכסי כתבי היד העבריים של קולומביה שערך יצחק מנדלסון בשנת 1906.

למאה השמינית לאלף הד',³ היינו מימיהם של הגאונים רב סעדיה גאון ורב שרירא גאון. כתב היד משורטט היטב, וסרגלו השמאלי מיושר והושלם בעזרת הסימן א. בכל עמוד 24 שורות. יש מעט הגהות בגליונות, גם הן בכתב מרובע, אולי של אותו סופר.

המעתיק נוהג לציין "מתני" בכל פסקאות המשנה המפוזרות בין קטעי הגמרא, אך אינו מציין את תחילת הגמרא בסימן "גמ" המוכר מכתבי יד מאוחרים יותר. סימון כזה מוכר לנו בכל שלושת העותקים של ספר המתיבות ששרדו בכתבי יד, שהוא, ככל הידוע לנו, חיבור מאותה תקופה.

לבני דורנו, הרגילים לכתוב התלמודי האחיד, המצוי כבר אלף שנים, סגנון הכתיב שבכתב יד זה הוא יוצא דופן. יש חילוף עקבי באותיות ה/א (כגון "כמא") ו-ע/א (כגון "באנף"), ואף נמצא חילוף של ט/ת ("קרתגני") וס/ז ("זגיא"). ישנן גם אותיות מובלעות שנעלמות בכתיב כגון "מיבי ליה" ("מיבעי ליה"), וזאת אפילו באותיות שאינן נשמטות בדרך כלל, כמו "לשיין אל" ("לשיתין אזל"). הרכבת מאפיינים אלה יוצרת דפוסי לשון מיוחדים כגון "אמא" במקום "אמר", ו"אבא" במקום "עבד". מצויה מאוד כתיבת א' לסמן פתח, כגון בשמות "פאפא" ו"ראבה", וכתיבת י' במקום צירי או חיריק, כגון אילא, מיזיד, מישום, חיסדא, כאומיר. כמו כן, צירופי מילים המוכרים לנו בצורתם המקוצרת מופיעים כאן בנפרד, כמו "כי דתניא" "זה הוא". מאפיינים אלה מוכרים לנו מחיבורים אחרים מהתקופה הקדומה, כגון השאילתות והלכות פסוקות.

כצפוי, רוב שינויי הנוסח כאן הם בחיסור, ייתור וחילוף של לשונות הקישור בין מימראות התנאים והאמוראים, דהיינו ב"חומר" שבין ה"לבנים". בתקופה של מסירה בעל פה היה הנוסח בקטעים אלה פחות יצוק וקבוע,⁴ ועשוי היה להשתנות בין בית מדרש לבית מדרש, בהתאם ללשון הרגיל בפיו, כגון החילוף הלשוני "אי הכי/אלא מעתה", וכגון החיסור והייתור של תיבות כמו "אמא". הרגיל בפירושיהם של הגאונים ושל רבנו חננאל לש"ס מכיר היטב את הוספות מילות "קישור" אלה לצורך הלשון השוטפת של הסוגיה.

ברם, בהיותו נוסח קדום ביותר, מיוחד הוא כתב יד זה בשינויים עקרוניים בגופן של המימראות ובדברי הפרשנות החסרים. שני משפטים שיוחסו בפי הראשונים ל"פירוש מרבנן סבוראי" ול"פירושא דספרים", חסרים בכתב יד זה.⁵

3 תודתי לד"ר עדנה אנגל מהמכון לפליאוגרפיה עברית שליד הספרייה הלאומית בירושלים, שבדקה את צילום כתב היד שברשות המכון לתצלומי כתבי יד עבריים.

4 ראה דברי רבנו תם בהקדמה לספר הישר.

5 ראה הערות 13, 15, ואפשר שגם 44 הוא חיסור של מימרא סבוראית. וראה גם הע' 94.

הנוסח שבכתב היד למדרש האגדה שבסוף הפרק, קרוב יותר למקור שבמדרש ההלכה מאשר הנוסח המצוי.⁶ גם במקומות אחרים הנוסח משקף את המצב הפשוט של המקור, קודם שהותאם לתפקידו בסוגיה.⁷ ואכן, נמצאים מקומות שניתן לומר כי הרמב"ם קרוב בהם יותר לנוסח שבכתב היד הזה מאשר לנוסחות האשכנזיות המצויות.⁸ כמה משינויי הנוסחות כאן היו לפני תלמידי רבנו גרשום מאור הגולה,⁹ ויש מקומות שבהם ניתן לחוש כי קדמוני אשכנז הכירו את הנוסח הנמצא כאן ודחו אותו,¹⁰ ואולי יש בכך הסבר מדוע נעלמו לשונות אלה מספרי הש"ס שנעתקו באשכנז. נמצאים מקומות שבהם הנוסח כאן משקף את הניסוח במשניות עתיקות, שקדמו לחכמי אשכנז,¹¹ ולעתים גם בנוסחות שנשמרו בליקוטי האגדות של יהודי ספרד.¹²

מאמר זה אינו בא במקום 'דקדוקי סופרים' שלם, ולפיכך לא העתקתי את כל שינויי הנוסח, אלא רק את מה שנראה בעיניי חשוב מן הבחינות והמאפיינים שהזכרתי. רשמתי את דברי הש"ס שאין בהם שינויים כדי להקל על הלומד, והם באותיות מוקטנות. לשון הש"ס המצוי, החסר בכתב היד או שהוחלף בו, בא בסוגריים מעוגלים באותיות מר"ם. הלשון המיוחד שבכתב היד שאינו בנוסח המצוי בא בסוגריים מרובעים באותיות וילנא. כתבי היד האחרים של מנחות, מינכן ווטיקן - שניהם, כאמור, מבני אשכנז - מסכימים עם הנוסח המצוי, פרט למקומות שהערתי על כך בהערות. ציטוטים מן המקרא ציינתי באות מוטה.

קה,א

לא יביא, (מביא) **[מיתי]** שתי מנחות משני מינין.

מתני פירשתי ואיני יודע מה פירשתי - יביא חמשתן. מאן תנא אמר רבי ירמיה: דלא כרבי שמעון, דאי רבי שמעון, כיון דאמר: מחצה חלות ומחצה רקיין יביא, אי נמי סבר לה כר יהודה דאמר: כל המנחות באות עשר, איכא לספוקה בארבע עשרה מנחות. אביי אמר: אפילו תימא רבי שמעון, שמעינן ליה לרבי שמעון דאמר: מייתי ומתני; דתניא, רבי שמעון אומר: למחרת מביא אשמו ולוגו

6 ראה הע' 92.

7 ראה הערות 14, 19, 22, 26, 38, 57, 60, 70.

8 ראה הערות 38, 87.

9 ראה הערות 24, 66, 67, 69, 72.

10 ראה הע' 38, וכן בהגהת התוספות, ראה 42. וביחס להגהת הש"ס ביד קדמוני אשכנז, ראה כאן הע' 73. ואולי גם רש"י נשמר מנוסח הנמצא כאן, ראה הע' 92.

11 ראה הע' 42, 43 (השווה בסדר חלוקת המשניות), 87.

12 בעין יעקב - הע' 75, 77, 81, 89. בלקט הגדות התלמוד (קושטה רע"א) הע' 87.

קה,ב

עמו, ואומר: אם מצורע הוא - (זהו) **[זה הוא]** אשמו זה לוגו ואם לאו - אשם זה יהא שלמי נדבה, ואותו אשם טעון שחיטה בצפון, ומתן בהונות וסמיכה, ונסכים ותנופת חזה ושוק, ונאכל לזכרי כהונה ליום ולילה; (ואף על גב דקא מפריק מר בשחיטת קדשים: אימר דאמר רבי שמעון מיייתי ומתני, לכתחילה לתקוני גברא, אבל בעלמא דיעבד אין, לכתחילה לא. הני מילי גבי שלמים דקא ממעט באכילתן, דהוו להו קדשים לבית הפסול, אבל מנחות אפילו לכתחילה)¹³ אמר ליה רב פפא לאביי, (רבי שמעון דאמר: מחצה חלות ומחצה ריקין יביא)¹⁴, הא קא מיייתי עשרון אחד משני עשרון ולוג אחד משני לוגין שמעינן ליה לר"ש דאמר: אם הביא עשרון אחד משני עשרונות ולוג אחד משני לוגין¹⁵ - יצא. ומיקמץ היכי קמץ דמתני ואמר: (אי חלות לחודייהו וריקין לחודייהו) **[דאי מחצה חלות ומחצה ריקין]** אמרי, דקא קמיצנא מחלות ליהוי אחלות, **[והאיי]** דקא קמיצנא מריקין ליהוי אריקין, (אי מחצה ריקין ומחצה חלות) **[ואי כוליה חלות וכוליה ריקין]**¹⁶ אמרי, דקא קמיצנא מחלות ליהוי (אמחצה) חלות ו(מחצה) ריקין, ודקא קמיצנא מריקין ליהו א(מחצה) ריקין ו(מחצה) חלות. והא בעי¹⁷ (מיקמץ)¹⁸ חד קומץ מחלות

ק,א

ומריקין, וקא קמיץ מחלות אריקין ומריקין אחלות שמעינן ליה לרבי שמעון דאמר: אם קמץ ועלה בידו מאחד על שניהם - יצא. והא איכא מותר שמן, דאי מחצה חלות ומחצה ריקין אמר - מותר השמן מחזירו לחלות, אי כולהו ריקין אמר - מותר השמן נאכל לכהנים כרבי שמעון בן יהודה; דתניא, רבי שמעון בן יהודה אומר משום ר שמעון: מושחן כמין כי, (ומותר) **[ושאר]**¹⁹ השמן נאכל לכהנים. אמר ליה (רב כהנא) **[ראבינא]**²⁰ לרב אשי: והא איכא לספוקה במנחת

13 חסר. ראה בהגהות שטמ"ק שכתב: "זהו פי' מרבנן סבוראי". ובפירוש לתלמידי רגמ"ה: "האי פירוש דספרי הכי גרסינן...". גם בכ"י האשכנזיים, מינכן ווטיקן, חסר, אך בשניהם רק עד "לבית הפסול", משם ואילך איכא.

14 חסר. ראה בפ"י רגמ"ה שנמצא.

15 ראה בשטמ"ק, שרשם גם כאן תוספת פירוש מרבנן סבוראי, שאכן נמצאת בכ"י מינכן ווטיקן, בכ"י זה חסר.

16 "כוליה" = "כולהו" בלשון התלמוד המצוי (כך מוחלף לקמן ק"ו. 6).

17 בכ"י מוחלף בכל מקום (בעי) [באנן]. וכן ק"ו. 38, ק"י. 46, הנובע מהחלפת ע-א. השווה ללשון המצוי בהלכות פסוקות "איביי להו".

18 השלמה לשונית לצורך בהירות המשפט, וייתכן שנוסף בעריכה אחרי כתב היד.

19 כך בכל כתבי היד, גם האשכנזיים. והוחלף בעריכת הדפוס כדי לדמות ללשון סוגיית הגמרא הסמוך לפניו.

20 רבינא הוא הבר-פלוגתא המצוי של רב אשי. בשקלא וטריא בין רב כהנא ורב אשי כמעט תמיד רב אשי הוא במעמד של התלמיד, הפותח בשאלה (פרט לברכות כ"ד). הכתיב המלא כאן, עם א' במקום פתח, מצוי בכ"י עתיקים, ונמצא כאן באופן עקבי, כדוגמת הלכות פסוקות ושאלתות שבכ"י. דוגמות להלן שורה 11 ר[א]בא, 35 והאכא, ק"ט. 17 האכי, ק"ז. 6. פאפא.

ת"ר: הרי עלי למזבח - יביא לבונה, שאין לך דבר שקרב לגבי מזבח אלא לבונה, פירשתי ואיני יודע מה פירשתי - יביא מכל דבר שקרב למזבח. ותו ליכא והא איכא עולה איכא עורה לכהנים. והא איכא עולת העוף איכא

קז,א

מוראה ונוצה. והאיכא נסכים, [נסכין] (לשיתין אזלי) [לשיין אלי] ³³. והאיכא מנחת נסכים כיון דאיכא מנחה דאכלי כהנים מינה, לא פסיקא ליה.

[מתני'] הרי עלי זהב - לא יפחות מדינר זהב. [כסף לא יפחות מדינר כסף. נחשת לא פחות מימעה כסף, פירשתי ואיני יודע מה פירשתי יביא עד שיאמר לא לכך ניתכונתי].

ודלמא נסכא אמר ר' אלעזר: דאמר מטבע. ודלמא (פריטי) [פרוטה] אמר רב פ[א]פא: (פריטי דדהבא לא עבדי אינשי) [באתרא דלא עבדי פריטי דדהבא] ³⁴.

[מתני'] כסף - לא יפחות מדינר. ודלמא נסכא א"ר אלעזר: דאמר מטבע. ודלמא (פריטי) [פרוטה] אמר רב (ששת) [פאפא]: באתרא דלא (סגו) [עבדי] ³⁵ פריטי דכספא.

[מתני'] נחושת - לא יפחות ממעה כסף.

תניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר: לא יפחות מצינורא קטנה של [ש] נחשת. למאי חזיא אמר אביי: ש(מ) חטטין בה פתילות, ומקנחין בה נרות.

ברזל - (תניא), אחרים ³⁶ אומרים: לא יפחות מכליה עורב. וכמה אמר רב יוסף: אמה על אמה. [נ]איכא דאמרי [אחרין אמרין]: לא יפחות מאמה על אמה. למאי חזיא אמר רב יוסף: [אמה] כליה עורב.

מתני'. הרי עלי יין - לא יפחות משלשה לוגין; שמן - לא יפחות מ[ן] ה[ל] לוג ³⁷, רבי אומר: שלשה לוגין. פירשתי ואיני יודע מה פירשתי - יביא כיום מרובה.

(גמ') ת"ר: אזרח - מלמד שמתנדבין (יין) [נסכין] ³⁸; וכמה שלשה לוגין. (ו)מנין שאם רצה

33 מתוקן בגיליון 'לשפין' וקשה. וייתכן שהכתיב כאן משקף את השמע הארמי לגרסה המצויה, שכן נבלעה הז' מתיבת 'אזלי'.

34 בדפוס ובכ"י אשכנז מתרץ רב פפא מתוך חזקה. בכ"י הוא מעמיד אוקימתא, כדוגמת הסוגיה הבאה לגבי כסף.

35 כנ"ל, היינו אותה סוגיה דלעיל לגבי זהב מועתקת לכאן לגבי כסף.

36 בכ"י הוא כתוב "אחורין".

37 בכ"י הלשון שווה לזו שבסיפא (שמן).

38 כלשון הברייתא דלעיל ק"ד., דמיירי גם בנדבת שמן. נוסח זה אינו מאפשר את הפירוש שבתלמידי רגמ"ה, שדייקו שהמדרש כאן מוסב רק ארישא דמתניתין, דאיירי דווקא בין,

להוסיף יוסיף תלמוד לומר: יהיה; יכול יפחות תלמוד לומר: ככה.

[מתני'] שמן - לא יפחות מן הלוג, רבי אומר: שלשה לוגין.

במאי קא מיפלגי אמרוה רבנן קמיה דרב פפא: בדון מינה ומינה, (בדון) [ודון] מינה ואוקי(ס) באתרה קא מיפלגי, רבנן סברי: דון מינה ומינה, מה מנחה מתנדבין אף שמן (נמי) מתנדבין, ומינה, מה מנחה בלוג אף שמן [נמי] (ב)לוג; ורבי סבר: דון מינה ואוקי באתרה, מה מנחה מתנדבין אף שמן (נמי) מתנדבין, ואוקי באתרה, כנסכים, מה נסכים שלשת לוגין אף שמן נמי שלשת לוגין. אמר (להו) [ליה]³⁹ רב פפא: אי ממנחה גמר לה רבי, דכולי עלמא (לא פליגי) דון מינה ומינה, אלא רבי מאזרח גמיר לה. אמר ליה רב הונא בריה דרב נתן לרב פפא: (ומי מצית אמרת הכי והתניא) [והא לא תנא הכי]: קרבן - מלמד שמתנדבין (שמן) [נסכים]⁴⁰, וכמה שלשת לוגין; מאן שמעת ליה דאמר שלשת לוגין רבי, וקא (מייתי) [נסיב] לה מקרבן א"ל: אי תניא תניא.

[מתני'] פירשתי ואיני יודע מה פירשתי - יביא כיום מרובה.

תנא: כיום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת.

מתני'. הרי עלי עולה - יביא כבש, ר' אלעזר בן עזריה אומר: או תור או בן יונה. פירשתי מן הבקר ואיני יודע מה פירשתי - יביא פר ועגל; מן הבהמה ואיני יודע מה פירשתי - יביא פר ועגל, איל, (שעיר)⁴¹, גדי וטלה; פירשתי ואיני יודע מה פירשתי -

קז,ב

מוסיף עליהן תור ובן יונה.⁴² (הרי עלי תודה ושלמים - יביא כבש. פירשתי מן בקר ואיני יודע מה פירשתי - יביא פר ופרה, עגל ועגלה; מן הבהמה ואיני יודע מה פירשתי - יביא פר ופרה, עגל ועגלה, איל ורחלה, שעיר ושעירה, גדי וגדייה, טלה וטלייה. הרי עלי שור - יביא הוא ונסכיו במנה, עגל - יביא הוא ונסכיו בחמש, איל - יביא הוא ונסכיו בשתיים, כבש - יביא הוא ונסכיו בסלע. שור במנה - יביא במנה חוץ מנסכיו, עגל בחמש - יביא בחמש חוץ מנסכיו, איל בשתיים - יביא בשתיים חוץ מנסכיו, כבש בסלע - יביא

"מלמד שמתנדבין יין לחוד... יין ולא שמן... אבל בשמן לחוד בלא מנחה לא משתעי כלל", זאת כדי שלפחות רישא דמתניתין יועמד אליבא דר' עקיבא (משנה ספ"ב), דסבר אין נדבת שמן. ונראה לפי גירסת כ"י, שהדרשה שבברייתא כאן זהה לדרשה שבברייתא המובאת בסוגיה הבאה הנלמדת מ'קרבן' - מלמד שמתנדבין (שמן) [נסכים], ואם כן שתי הברייתות על דעת רבי הן. ולפי זה אין כל שיטה בסוגייתנו דסברא כר' עקיבא שם. וראה בספרא, דיבורא דנדבה פרשה ח ה ז: "ומנין שהיחיד מתנדב יין... ומנין שהיחיד מתנדב שמן", וראה בדברי מהר"י קורקוס בכסף משנה להל' מעשה הקרבנות ריש פ"ד.

39 כצ"ל, כמענה ל"אמרוה רבנן" דלעיל.

40 כמו בסוגיה הקודמת.

41 חסר בכ"י, ונוסח זה מוכר לבעלי התוספות ונשמרו ממנו, שכן כתבו "ויש ספרים דלא כתיב שעיר, ועל כרחין גרסי' ליה, כדקתני גבי שלמים [כלומר בבבא הבא של משנתנו] - 'שעירה'". ואכן כך הדבר במשנה כ"י קויפמן, חסר בבבא "עולה", וישנו בבבא "שלמים".

42 בכה"י כאן הופסק רצף המשנה (כבמשנה כ"י קויפמן, שם המשניות מחולקות וספורות), ולפי זה הגמרא: "תנו רבנן" וכו' מוסבת על בבא ד"עולה" בלבד. ושלא בכ"י מינכן, שם הסוגיה מוסבת על דברי ר' אלעזר בן עזריה מהרישא.

בסלע חוץ מנסכיו. שור במנה והביא שנים במנה - לא יצא, ואפילו זה במנה חסר דינר וזה במנה חסר דינר. שחור והביא לבן, לבן והביא שחור, גדול והביא קטן - לא יצא; קטן והביא גדול - יצא, רבי אומר: לא יצא).

גמ'. (ולא פליגי, מר כי אתריה ומר כי אתריה).⁴³

תנו רבנן: הרי עלי עולה בסלע למזבח - יביא כבש, שאין לך דבר שקרב בסלע לגבי מזבח אלא כבש; שקרב בסלע. פירשתי ואיני יודע מה פירשתי - יביא מכל דבר שקרב בסלע לגבי מזבח.

[מתני'] פירשתי מן הבקר ואיני יודע מה פירשתי - יביא פר ועגל.⁴⁴

(אמאי)⁴⁵ וליתי פר ממה נפשך הא מני רבי היא, דאמר: קטן והביא גדול - לא יצא. (אי רבי), אימא סיפא: (שור במנה והביא שנים במנה - לא יצא, ואפי' זה במנה חסר דינר וזה במנה חסר דינר; שחור והביא לבן, לבן והביא שחור, גדול והביא קטן - לא יצא; קטן והביא גדול - יצא, רבי אומר: לא יצא) [הרי עלי תודה או שלמים יביא כבש פירשתי...]⁴⁶;

קטא,

מתני. הרי עלי עולה - יקריבנה במקדש, ואם הקריבה בבית חונוי - לא יצא. הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חונוי - יקריבנה במקדש, ואם הקריבה בבית חונוי - יצא; רבי שמעון אומר: אין זו עולה. הריני נזיר - יגלח במקדש, ואם גלח בבית חונוי - לא יצא. הריני נזיר שאגלח בבית חונוי - יגלח במקדש, ואם גלח בבית חונוי - יצא; ר שמעון אומר: אין זה נזיר. [כהנים ששימשו וכו'... נאמר בעולת הבהמה וכו'... בלבד שיכוון אדם את דעתו לשמים].⁴⁷

גמ. יצא (הא) [ואמאי] מקטל קטלה אמר רב המנונא: נעשה כאומר הרי עלי עולה ע"מ שלא אתחייב באחריותה. אמר ליה (רבא) [ראבה]: (אלא מעתה) [אי האכי] סיפא דקתני: הריני נזיר שאגלח בבית חונוי - יגלח במקדש, ואם גילח בבית חונוי - יצא, הכי נמי (דנעשה כאומר)

43 בכ"י משפט פרשני זה אינו קיים! ונראה שהיה לפני הרמב"ם, לפי מה שכתב בפירושו למשנתנו.

44 ראה לעיל. בנוסח המצוי, פסקא זו ממשנתנו יכולה להיות מבבא ד"שלמים" או מהרישא, בבא ד"עולה". לפי חלוקת המשניות שבכ"י ולפי נוסח הקושיה בסוגיית הגמרא כאן ברור שמדובר רק ברישא, בבא ד"עולה". ראה להלן בסמוך.

45 תוספת לשון השקלא וטריא חסרה בכה"י, ואיתא בפירוש תלמידי רגמ"ה.

46 הקושיה מן הסיפא. בכ"י אינה מן הסיפא של המשנה כולה (כפי שמופיעה בנוסח המצוי - עד "לא יצא"), אלא מן הבבא הסמוך אחריו (היינו סיפא לו). ואפשר שזו נובעת משינוי בחלוקת המשנה. מכל מקום קשה מה הראיה מבבא זו. וכאן מסתיים הדף ואין בידינו הדף הסמוך אחריו. ואולי צ"ל שמכאן נעתקה המשנה כולה עד סופה, והראיה מן הסיפא כבנוסח המצוי. וחבל על דאבדין.

47 כאן נעתקה כל המשנה עד סוף הפרק, ללא חלוקה.

[דאמ'] הריני נזיר על מנת שלא אתחייב באחריות קרבנותיו, (נזיר כמה דלא מיייתי קרבנותיו לא מתכשר)⁴⁸ [מידי מששא⁴⁹ הוא נזיר כל כמא⁵⁰ דלא קרבי קורבנות דידי מישתרי⁵¹]. אלא אמר רבא: אדם זה לדורון נתכוין, אמר: אי סגיא⁵² בבית חוניו טרחנא, טפי לא מצינא (לאיצטעורדי) [טרחנא], (נזיר נמי) האי גברא לצעורי נפשיה קא מיכוין, אמר: אי סגיא בבית חוניו (טרחנא) [מצטערנא נפשי] ⁵³ טפי לא מצינא (לאיצטעורדי) [דאיצטעיר נפשי]. ורב המנונא (אמר לך: נזיר)⁵⁴ - כדקאמרת, עולה - על מנת שלא אתחייב באחריותה קאמר. ואף רבי יוחנן סבר לה להא דרב המנונא, דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הרי עלי עולה שאקריבנה (בבית) [במקדש]⁵⁵ חוניו, והקריבה בארץ ישראל - יצא וענוש כרת. תניא נמי הכי: הרי עלי עולה שאקריבנה במדבר, והקריבה בעבר הירדן - יצא וענוש כרת.

מתני. הכהנים ששמשו בבית חוניו לא ישמשו במקדש שבירושלים, ואין צריך לומר לדבר אחר, שנאמר: אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה בירושלים (כי אם אכלו מצות בתוך אחיהם), הרי (אלו) [הן] כבעלי מומין, חולקין ואוכלין ולא מקריבין.

גמ. אמר רב יהודה: כהן ששחט לעבודת כוכבים, קרבנו ריח ניחוח. אמר רב יצחק בר אבדימי: מאי קראה יען אשר ישרתו אותם לפני גילוליהם והיו לבית ישראל למכשול עון על כן נשאתי ידי עליהם נאום ה אלהים ונשאו עונם, וכתוב בתריה: ולא יגשו אלי לכהן לי, (אי עבד שירות אין, שחטיטה לאו שירות הוא)⁵⁶ [אי דאבא⁵⁷ שירות הוא דלא יגש,⁵⁸ הא לא אבא שירות יגש]⁵⁹. איתמר: שגג בזריקה - רב נחמן אמר: קרבנו ריח ניחוח, רב ששת אמר: אין קרבנו ריח ניחוח. אמר רב ששת: מנא אמינא לה דכתיב: והיו לבית ישראל למכשול עון, מאי

- 48 קרוב ללשון זה נמצא בפירוש תלמידי רגמ"ה.
 49 כנראה הפירוש לביטוי נזיר זה הוא "אין בו ממש" (ראה פסחים ד'.), אך לא מצאתי בש"ס כדוגמתה כאן, בתפקיד של תחילת קושיה.
 50 כך נכתב "כמה" בכ"י זה בכל מקום. כמו כן ק"ז: 25 "ממא נפשך".
 51 לשון זה מעט הולם יותר את כוונת המשפט, שהרי הקרבן אינו מכשיר את הנזיר, אלא מתיר אותו בין ובטומאה. וכך נרגש בפי' רגמ"ה: "לא מתכשר בין וליטמא".
 52 בכ"י: זגיא. והוא חילוף כתיב המצוי בהלכות פסוקות.
 53 לפי זה שתי בבות של המימרא יוצאות שקולות בלשונן. ואילו הנוסח המצוי יוצר שוויון לשוני בין שני הרישאות לשני הסיפאות.
 54 נוסף להבהרת לשון השקלא וטריא, וחסר בכ"י, וגם בכ"י מינכן.
 55 לשון המימרא בנוסח המצוי דבק יותר ללשון המשנה.
 56 בנוסח זה הדרשה כבר הוסבה לדברי רב יהודה "כהן ששחט", כהכנה למחלוקת דלהלן (בסוף העמוד) בין רב נחמן ורב ששת אי נעשה משרת לעבודה זרה בשחטיה.
 57 בכל מקום בסוגיה הוחלף בכ"י עבד/אבא. וכן דרכו להחליף אמר/אמא בכל מקום.
 58 נוסח זה דבק יותר ללשון המקרא הנדרשת.
 59 נראה שזו לשון הדרשה הפשוטה של המקרא, ללא עיבודה לצורך שיבוצה בסוגיה, כראיה לרב יהודה.

לאו או מכשול או עון, ומכשול - שוגג, ועון - מזיד. ורב נחמן [אמ' לך לא] מכשול דעון. אמר רב נחמן: מנא אמינא לה (דתניא)⁶⁰ [דכתי']⁶¹ וכפר הכהן על הנפש השוגגת בחטאה בשוגג [לפני ה' לכפר עליו]⁶² מלמד שכהן מתכפר על ידי עצמו; במאי אילימא בשחיטה, מאי איריא⁶³ שוגג אפילו מזיד נמי אלא לאו בזריקה. ורב ששת אמר לך: לעולם בשחיטה, ובמזיד לא נעשה משרת לעבודת כוכבים. ואזדו לטעמייהו, דאתמר: הזיד בשחיטה - רב נחמן אמר: קרבנו ריח ניחוח, ורב ששת אמר: אין קרבנו ריח ניחוח. רב נחמן אמר קרבנו ריח ניחוח, דלא עבד שירות; רב ששת אמר אין קרבנו ריח ניחוח,

קטב,

נעשה (משרת)⁶⁴ [כומר]⁶⁵ לעבודת כוכבים. אמר רב נחמן: מנא אמינא לה דתניא: כהן שעבד עבודת כוכבים ושב, קרבנו ריח ניחוח; במאי אילימא בשוגג, (מאי ושב), שב ועומד הוא, אלא (פשיטא)⁶⁶ במזיד, ואי בזריקה, (כי שב מאי הוי)⁶⁷ הא עבד לה שירות, אלא לאו בשחיטה. ורב ששת אמר לך: לעולם (בשוגג)⁶⁸ [בזריקה]⁶⁹, והכי קאמר: אם שב מעיקרו, דכי עבד בשוגג עבד - קרבנו ריח ניחוח, ואם לאו - (אין קרבנו ריח ניחוח) [נעשה {כומר} לעבודה זרה].⁷⁰

...אמר לו רבי יהודה: לא כך היה מעשה, אלא לא קיבל עליו חונוי, שהיה שמעי אחיו גדול ממנו

60 וכן נעתק בילקוט שמעוני סי' תשמ"ח. ראה לעיל ע"ד. הדרשה מופיעה בתוך מדרש תנאים בברייתא.

61 משמע, אינה מובאת מדרשות התנאים או מברייתא, אלא חלק מהמימרא של רב נחמן.

62 השלמת הפסוק הנדרש. ואולי דווקא מהריבוי כאן נלמד שהכוהן מתכפר על ידי עצמו, שכן "הנפש השוגגת" כבר נדרש בהוריות ז': ללמד על הנשיא, או בספרי זוטא טו ללמד על היחידים שלא חטאו, שניהם על פי ההקשר של המקרא. ראה רש"י כאן, כנוסח המצוי.

63 הכתיב בכ"י: "אריה".

64 כלשון הסמוך לפניו אליבא דרב נחמן, ובהתאם ללשון המקרא ביחזקאל מ"ד שבתחילת הסוגיה.

65 כך גם בשאר כ"י, ובפירוש תלמידי רגמ"ה. ושמה הוחלף בדפוס מאימת הצנזורה.

66 תיבה זו בדרך כלל אין במשמעה "שמע מינה" כדהכא. והוא בלשון פירוש תלמידי רגמ"ה כאן.

67 שתי הוספות אלו משלימות את לשון השקלא וטריא.

68 כלומר בשחיטה בשוגג, וכך הוא בפירוש תלמידי רגמ"ה.

69 משמע, דווקא הזיד בשחיטה נעשה כומר, ואין קרבנו ריח ניחוח, אבל הזיד בזריקה לא. בכך חוזר השקלא וטריא למחלוקת המקורית בתחילת הסוגיה, בעניין אם מתכפר על מעשה שחיטה או זריקה, ולא על ה"איתמר", שהסב את מוקד המחלוקת על ציר שחיטה בשוגג או במזיד.

70 חסר חלק מהתיבה הראשונה מחמת הפגימה בתחתית הדף. השלמתי בסוגריים מסולסלות על פי לשון הסוגיה. בנוסח המצוי יש משפט שקול. הלישנא אחרינא שבכ"י משקף את שני צדדי השיקול בלשון דלעיל בסוגיה אליבא דרב ששת.

חסר בין F1, 38 לדף השני שבקולומביה דף אחד, המכיל ק"ט: 12-38 דף אחד.

שתי שנים ומחצה, ואף על פי כן נתקנא בו חוניו בשמעו אחיו, אמר לו: בא ואלמדך סדר עבודה, והלבישו באונקלי וחגרו בצילצול והעמידו אצל המזבח. אמר להם לאחיו הכהנים: ראו מה נדר זה וקיים לאהובתו, אותו היום שישתמש בכהונה גדולה אלבוש באונקלי שליכי ואחגור בצילצול שליכי. בקשו אחיו הכהנים להרגו, סח להם כל [אותו] המאורע, בקשו להרוג את חוניו, רץ מפניהם ורצו אחריו, רץ לבית המלך ורצו אחריו, כל הרואה אותו אומר: זה הוא (זה הווא), הלך לאלכסנדריא של מצרים ובנה (שם) מזבח והעלה עליו לשם שמים, שנאמר ביום ההוא יהיה מזבח לה' (בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה לה'), (ו) כששמעו חכמים בדבר, אמרו: ומה זה שברח ממנה כך, המבקש לירד לה על אחת כמה וכמה. תניא, אמר ר' יהושע בן פרחיה: בתחלה (כל) האומר (עלה לה), [לו רד לה] אני כופתו ונותנו לפני (ה)ארי, (ענתה כל) [עכשו] ⁷¹ האומר לי (לירד) [עלה] ממנה, ⁷² אני מטיל עליו (קומקום) [קוממוס] של חמין, (שהרי שאול ברח ממנה, וכשעלה בקש להרוג את דוד) ⁷³. אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא (לאביי) [לרב אשי] ⁷⁴ ר מאיר האי קרא דרבי יהודה מאי עביד ליה, [מיבי ליה] ⁷⁵ לכדתניא: לאחר מפתו של סנחריב, יצא חזקיה ומצא בני מלכים (היו) יושבין בקרונות של זהב, הדין שלא לעבוד עבודת כוכבים, שנאמר: ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען

קיא,

ונשבעות לה צבאות, [עיר ההרס יאמר לאחת] הלכו לאלכסנדריא של מצרים ובנו מזבח והעלו עליו לשם שמים, שנאמר: ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים [ומצבה אצל גבולה ליי]. (עיר ההרס יאמר לאחת) מאי עיר ההרס יאמר לאחת, כדמתרגם רב יוסף: קרתא (ד) בית שמש ד[היא] עתיד למיחרב (א) יתאמר דהיא חדא מנהון. (וממאי דעיר) [מאי מש] (מע) קאיי ⁷⁶ ההרס לישנא דשימשא היא דכתיב: האומר לחרס ולא יזרח. הביאי בני מרחוק ובנותי מקצה הארץ, הביאי בני מרחוק - אמר רב הונא ⁷⁷: אלו גליות של בבל שדעתן מיושבת עליהן כבנים, ובנותי מקצה הארץ - אלו גליות (של שאר) [שבשאר] ארצות שאין דעתן מיושבת עליהן כבנות.

71 כך גם בפירושי תלמידי רגמ"ה ורש"י.

72 היפוך הלשון שבכ"י נמצא גם בדפוס ונציה. כבנוסח המצוי מופיע בתלמידי רגמ"ה וברש"י בשם "לישנא אחרינא". בתוספות ייחסו אותו להגהת ר' קלונימוס בשעת פטירתו, כנראה על פי אבות דר' נתן סוף פ"י. והלישנא קמא שם וברש"י ותוספות שונה משניהם.

73 תוספת זו, המבוססת על המשך המאמר באבות דר' נתן שם, חסרה בכל כ"י.

74 וכן הוא בעין יעקב. ואכן, 188- מקומות בש"ס נמצאים מימראות מרב קשישא לרב אשי, רובם בנשים ונזיקין, אך אין דוגמה אחרת בכל הש"ס של מימרא מרב קשישא לאביי.

75 כך הכתיב בכ"י ל"מיבעי ליה" שבלשון המצויה. וכן לקמן ק"י. שורה 32. והוא כסגנון הכתיב שבהלכות פסוקות. תפקידו כאן כהשלמה לשטף השקלא וטריא. וכן התיבה הבאה כתובה בכ"י "כי דתניא" כסגנון העתיק.

76 השלמת לשון זו נמצאת גם בעין יעקב.

77 כאן, ולקמן שורה 46, הכתיב בכ"י: "חונא", כפי שמצוי בהלכות פסוקות.

אמר (רבי אבא) [ראבה]⁷⁸ בר רב יצחק אמר רב⁷⁹ (חטא), [ואמרי לה אמ' רב כהנא אמ' רב], ואמרי לה אמר רב יהודה אמר רב: מצור ועד קרטיגני⁸⁰ [היו] מכירין את ישראל ואת אביהם שבשמים, (1) מצור כלפי מערב ומקרטיגני כלפי מזרח (א"ר) [לא היו] מכירין את ישראל ולא את אביהן שבשמים. איתיביה רב שימי בר חייה לרב: ממזרח שמש ועד מבוא גדול שמי בגוים (ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה) אמר ליה: שימי, את דקרו (ליה) אלהא דאלהא, בכל מקום מוקטר מוגש לשמי [ומנחה טהורה] בכל מקום סלקא דעתך אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בכל מקום, מעלה (אני עליהן) [עליהן הכתוב] כאילו מקטירין ומגישין לשמי; ומנחה טהורה - [אמ' רב חוניא]⁸¹ זה הלומד תורה בטהרה, נושא אשה ואחר כך לומד תורה.

שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות - מאי בלילות א"ר יוחנן: אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילה, מעלה עליהן הכתוב כאילו עוסקים בעבודה. לעולם זאת על ישדאל - א"ר גידל⁸² אמר רב: זה מזבח בני ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו (קרבן)⁸³ [בכל יום]; ורבי יוחנן אמר: אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם. אמר ריש לקיש, מאי⁸⁴ דכתיב: זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם. אמר רבא: [אי האכי] האי לעולה (למנחה), עולה ומנחה מיבעי ליה אלא אמר רבא: כל העוסק בתורה, אינו צריך לא עולה ולא מנחה [ולא חטאת] ולא אשם. אמר רבי יצחק, מאי דכתיב: זאת תורת החטאת, וזאת תורת האשם כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת (1) כל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם.

מתני. נאמר בעולת בהמה אשה ריח ניחות, ובעולת עוף אשה ריח ניחות, ובמנחה אשה ריח ניחות, לומר לך: אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין (לבן)⁸⁵ [אדם את דעתו]⁸⁶

78 וכן בשאר כ"י: רבא.

79 השוה יבמות ע"א..

80 בכ"י כתוב: "קרתגני", וכן בעין יעקב. החלפת ט/ת מצויה בהלכות פסוקות במילים זרות, כגון "קתיגור".

81 בנוסח שבדפוס הוא ההמשך של דרשת ר' יונתן. ובשאר כתבי היד: "א"ר נחוניא". ואכן, ביומא ע"ב. ר' חנינא דורש אותה דרשה, אך ממקרא אחר, תהילים י"ט, י.

82 בכ"י שמו כתוב "רב גדול". ומצוי בכ"י כתוב ששמו "רב גדל".

83 כך גם במדרש תהילים קלד.

84 כאן ממשך כה"י בדף בודד שבקמברידג' T-S F2(1), 155. והוא הדף האחרון של הספר, שכן צדו השני ריק.

85 וכן בנוסח המצוי בברכות ה'; ;"ז.; שבועות ט"ו..

86 כך בכל נוסחות שבמשניות שבכ"י ובפירוש הרמב"ם, ובמלאכת שלמה, עיי"ש. בכ"י גרס כן גם להלן בגמרא במאמר של ר' שמעון בן עזאי. וכן גרס שם בלקט הגדות התלמוד (קושטה רע"א).

לשמים.

(גמ'.) אמר ר' זירא⁸⁷: מאי קראה מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל. רב אדא בר (אהבה) [אבא] אמר, מהכא: ברבות הטובה רבו אוכליה ומה כשרון לבעליו [כי אם ראות עיניו]⁸⁸. תניא, אמר רבי שמעון בן עזאי: בוא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות, שלא נאמר בהן לא אל ולא אלהים [לא אלהיך]⁸⁹ אלא ה', שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק, (ו)נאמר בשור הגס אשה ריח ניחוח, ובעוף הדק אשה ריח ניחוח, ובמנחה אשה ריח ניחוח, לומר לך: אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין [אדם] את (לבבו) [דעתו] לשמים. ושמא (תאמר) [יאמר אדם]: לאכילה הוא⁹⁰ צריך, ת"ל: אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה, ונאמר: כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה, לא אמרתי אליכם: זבחו (כדי שתאמר אעשה רצונו ויעשה רצוני) [אילא כדי שאומר ויעשה רצוני. דבר אחר]⁹¹ לא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם (אתם זובחים), שנאמר: לרצונכם תזבחו(ה)ו⁹². (דבר אחר: לרצונכם תזבחוהו - לרצונכם זבחו, לדעתכם זבחו)⁹³ כדבעא מיניה שמואל מרב הונא: מנין למתעסק בקדשים שהוא פסול שנאמר: ושחט את בן הבקר, (שתהא שחיטה לשם בן בקר)⁹⁴, אמר לו: זו בידינו הוא, לעכב מנין ת"ל: לרצונכם תזבחו(ה)ו, לדעתכם זבחו.

הדרן עלך הרי עלי עשרון וסליקא לה מסכת מנחות.

87 בכ"י כתוב: "ר' זורא", כפי שמצוי בכ"י עתיקים.

88 הפסוק הושלם גם בעין יעקב. וייתכן שמכאן עיקר הדרשה.

89 וכן במקור הדרשה, ספרי פנחס סוף פסוק יב (מהד' הורוויץ עמ' 191-192).

90 בכ"י יש במקום תיבה זו תיבה אחרת, המתחילה באות א', וכל השאר חסר מחמת פגימת הדף.

91 קרוב יותר ללשון הדרשה שבספרי, הן בתוכן הדברים "אמרתי לך זבח לי בשביל לעשות רצונך", והן בסדר ה"דבר אחר" כאן. וכן בפירוש הרמב"ן לויקרא א', ט גרס כב"י. אולם בעין יעקב ובלקט אגדות התלמוד גרסו גם בני ספרד כנוסח המצוי. וכן ברש"י כאן ובילקוט שמעוני קדושים רמז תרד.

92 בנוסח המצוי נדרש מויקרא י"ט, ה. בנוסח שבכ"י נדרש משם כ"ב, כט. בספרי שם יש עדי נוסח לכאן ולכאן.

93 כל המימרא חסרה בכ"י, ואפשר שהוא טעות העתקה על פי הדומות.

94 בכ"י חסרה מסקנת הדרש. והיא נמצאת במימרא המקבילה בזבחים מ"ז; חולין י"ג.. ובירושלמי קידושין פ"א ה"ה "לרצונכם" - פרט למתעסק". ושמא גם כאן חסר בטעות על פי הדומות.

שלטי הגיבורים - הוצאה חדשה

בחודשים האחרונים אנו שוקדים בכולל בית הבחירה בכרמי צור על הוצאה לאור מחדש של הספר שלטי הגיבורים מאת ר' אברהם הרופא (פורטלאונה), שהודפס פעם יחידה על ידי המחבר ב1612- (ה' שע"ב) במנטובה, איטליה.

רקע

מאז ומעולם התפרסמו הקהילות היהודיות באיטליה באיכותן ובעושרן הרוחני. הן הוציאו מתוכן דמויות בולטות, שתרמו תרומה חשובה ביותר לעולם התרבותי הכללי ולאוצרות הרוח היהודיים.

המאות ה15-16- ידועות כתקופת הרנסאנס. בתקופה זו התפתחו תחומי המחקר והאומנות לכל סוגיהם, והיהודים נטלו בהתפתחות זו חלק חשוב. הקהילות היהודיות, שמנו בסך הכול בין חמישים למאה אלף נפש, הוציאו מתוכן מלומדים ויוצרים כמעט בכל תחום.

בספרי המחקר של יהדות איטליה מנויות רשימות של אישים בולטים כאלו. קיימות אף משפחות שהעבירו את עיסוקן בירושה מדור לדור. שילוב לימודי התורה למקצועותיהם עם הלימודים ההומניסטיים כגון פילוסופיה, שפות קלאסיות, רפואה ומדע, התפתח הן ברומא, שהיא הקהילה היהודית העתיקה ביותר, והן בערי המדינה הרחוקות יותר בדרום איטליה ובצפונה.

החוקרים מציינים את התעניינותה הגדולה של הכנסייה בעולם היהודי בתקופה זו, מה שהביא להקמת קתדראות ללימוד השפה העברית ומקצועות היהדות עצמם באוניברסיטות. מאידך, ידועה תקופה זו גם ברדיפות הדת היהודית, לא רק באינקוויזיציה בספרד ובשרפת התלמוד בפריז, אלא גם באיטליה: שרפת התלמוד ברומא ב1555-, תליית יהודים בכמה ערים ועוד.

בתוך המכלול החברתי הזה קמו ישיבות מפורסמות סביב אישים שונים, שנזכיר כאן רק אחדים מהם:

1. רבי עובדיה מברטנורה, שכתב באיטליה את פירושו הידוע למשנה, והשלימו בארץ ישראל.
2. הרב יהודה מינץ ובנו הרב אברהם, שניהלו ישיבה גדולה בפדואה.
3. הרב אליהו דילמדיגו ובנו הרב יוסף שלמה (יש"ר) שפעלו בכרתים.
4. הרב שלמה מולכו, שנדד מפורטוגל והועלה על המוקד באיטליה (1532).

5. רבי מאיר מפדואה (המהר"ם) ובנו רבי שמואל (מהרש"ק).

6. רבי משה פרובינציאלי, מרבני מנטובה.

7. רבי עובדיה ספורנו, הידוע מפירושו לתורה.

8. רבי מנחם מפאנו, מחבר ספרים בהלכה וקבלה.

9. הרב יהודה מוסקאטו, הידוע מכתביו המוזיקליים.

אלו שמות מעטים מבין עשרות רבנים שלמדו, כתבו ספרים ושתי"ם והנהיגו את קהילותיהם.

מבין מכלול הנושאים שבהם עסקו רבני תקופה מפוארת זו בולט מחקר נושאי המקדש. הרב אברהם סופר כותב בהקדמתו לפירוש מסכת מידות של הרב משה קאזיס: "הגיעו אלינו יותר חיבורים וספרים על ענינים אלה מרבני איטליה מאשר מכל חכמי התורה שבמדינות אחרות". ייתכן שגישת ההומניזם, ששמה במרכזה את האדם, הביאה כמשקל נגד את עיסוקם הרב של חכמי איטליה דווקא בנושאי הקודש והמקדש, שבו הקב"ה הוא המרכז והיהודי הוא העובדו שם.

הספר

הספר שלטי הגיבורים מתאר את הר הבית והמקדש ואת כל נוהגי העבודה בו. הוא מבוסס על המקרא ועל פירושי חז"ל לגבי הבית הראשון, ועל תיאורי המשנה, פרשנות חז"ל, הלכות הרמב"ם ודברי רבותינו הראשונים לגבי הבית השני. בסדר ובתמציתיות מרכז המחבר 909- פרקי הספר את הדעות השונות הנוגעות למקדש, להלכותיו, ולסדרי העבודה בו בחול ובחג. הוא מביע את דעתו בנושאים השנויים במחלוקת, לא כפוסק אלא על פי הגיונו וידיעותיו התורניות והכלליות.

בכל מקום שההלכה נוגעת בתחום מדעי הוא מרחיב ומפרט, והרי כמה דוגמות:

א. הוא עוסק בזיהוי בוטני של צמחי הקטורת ושמן המשחה, ומביא את כל הידע שהיה קיים בתקופתו במסורות יהודיות, נוצריות ומוסלמיות באשר לזיהוים.

ב. הוא כותב פרקים שלמים בתחום המוזיקה מתוך הבנתו ששירת הלוויים ונגינתם במקדש הייתה בהרכבים מוזיקליים שאין דומה להם בעולם כולו.

ג. הוא אוסף את כל הידוע למן העת העתיקה ועד זמנו על זיהוין של אבני החושן ועל סגולותיהן.

כל המילים הלועזיות שחדרו לעברית זוכות לפרשנות ולניתוח מדוקדק. הוא מנצל לשם כך את שליטתו בעשר שפות אירופאיות ושמיות, ובמיוחד ביוונית ובלטינית.

זהו אפוא ספר יחיד במינו, בתקופתו, ואולי עד ימינו אלה, המנסה להקיף את מכלול הנושאים התורניים והמדעיים הקשורים במקדש.

על המחבר

ר' אברהם הרופא פורטלאונה נולד ב-1542 (ה' ש"ב) באיטליה למשפחה מפורסמת, שכבר היו בה ארבעה דורות של רופאים. הוא למד תורה בצעירותו בבית אביו ומפי רבותיו המהר"ם מפדואה ויוסף זרקא. אחר כך המשיך ללמוד תורה בישיבת בולוניה ובישיבת מנטובה אצל הרב יהודה פרובינציאלי, עד הסמכתו לרבנות. בשנים אלו החל לרכוש גם השכלה כללית באוניברסיטה היהודית במנטובה, ובהיותו בן 24 (1566 ה' שכ"ו) קיבל תואר דוקטור לרפואה.

למרות רדיפות הכנסייה התמנה ב-1573 (ה' של"ג) לרופא חצר הדוכס. במקביל שימש גם כמוהל, ובפנקסו המפורט רשומים שמות 360 ילדים שמל: לגבי כל אחד מהם מצוין תאריך המילה, שם הילד, ונושא הדרשה...

את רוב חייו הקדיש לעיסוקו ברפואה ובמדעים כלליים, ואף חיבר ספרים בנושאים אלה.

ב-1602 (ה' שס"ב) חלה בשיתוק חלקי. הוא הרהר במצבו והגיע למסקנה שמייעט לעסוק בתורה בחייו. כתיקון לאשר קלקל החליט לכתוב לבניו ספר הדרכה בתורה ובתפילה לפי סדר יומיומי, וכמבוא לספר כתב את "שלטי הגיבורים". בהבנת מבנה המקדש והעבודה הסדירה בו הוא ראה רקע מתאים לסדרי התפילה שלנו, הבאים במקום העיקר שחסר.

הערכת הספר

פרשני המשנה העוסקים בנושאי המקדש מתייחסים אל פירושו של ה"שליט". תוספות יום טוב ותפארת ישראל מביאים את פירושו, לעתים מקבלים אותם ולעתים דוחים אותם. הפרשנים האחרונים, עד ימינו, מרבים לצטטו, שכן יש תחומים רבים שבהם פירושו הוא פירוש מקורי והפירוש יחיד הדן בהיבטים הריאליים של הנושא.

שמענו כי הרב כהנמן (ראש ישיבת פוניבז') פגש בספר הנדיר הזה באקראי, ובמשך לילה שלם לא עצם עין ולמד בו. מאז לא מש הספר מעל שולחנו.

עבודתנו

כאמור, הספר יצא לאור ב-1612, מודפס באותיות רש"י צפופות. גוף הספר תופס 206 עמודים, והתוספות לספר משתרעות על פני 164 עמודים נוספים, שבהם מתוארים סדרי לימוד לכל ימות השנה. לאחר הדפסה מקורית זו נדפסו כמה הוצאות צילום מהמקור, האחרונה שבהן בירושלים 1970 (ה' תשל"ל).

אנו מקווים להוציא את הספר בצורה חדשה: מודפס באותיות מרובעות, עם חלוקה לפסקות ובתוספת כותרות ומפתחות רבים.

בהערותינו לנוסח אנו מביאים את מקורותיו של המחבר תוך תיקון שגיאות קלות וביקורת.

מאיך אנו מעדכנים את הספר בהערות מספרים תורניים מאוחרים יותר וממחקרים כלליים בארכיאולוגיה, בבוטניקה, בגימולוגיה (תורת האבנים הטובות), בזואולוגיה ובעוד תחומים, שנעשו עד ימינו אלה.

ברכתו של הרב מרדכי אליהו שליט"א מלווה אותנו. אנו מקווים שספר זה, כשיושלם, יוסיף לידע של העם ולכיסופיו לבניין המקדש ולחידוש העבודה בו.

בעמודים הבאים הבאנו טיוטה ראשונה של הפרק הראשון של הספר.

פרק ראשון

"עשר קדושות" או אחת עשרה קדושות

בפרקא קמא דמסכת כלים ממשנה ששית עד סוף הפרק אמרו רבותינו ז"ל שקדושות ארץ ישראל הם עשרה במספר זו למעלה מזו. אמנם אנחנו אם נרצה למנות אותן בהחלט ככתוב במשנה יהיו על כל פנים אחת עשר ולא יגרעו מהן.¹ על כן אתם בני דעו כי יש מהגאונים שאמרו² שאין מונין קדושת ארץ ישראל בכלל שאר קדושות שבה, מפני שמארץ ישראל בסתם אין משלחין משום כבוד וקדושת המקום שום טומאה מהטומאות כמו שמשלחין אותן משאר המקומות והחלקים שלה הנזכרים במסכתא ההיא. והואיל כי טבע קדושת הארץ בכלל הוא משונה מטבע שאר הקדושות בפרט, ראוי הוא שלא נמנה קדושתה הכללית עם יתר קדושות חלקיה הפרטיות. ובגלל הדבר הזה האמנתי כי רבינו ז"ל בהלכות בית הבחירה פרק ז' פסקא י"ג השמיט אותה מכל וכל ולא זכרה עם שאר הקדושות לכונת מכוין.³ עם כל זה גם כי לא תגיע מדרגת קדושתה למדרגת קדושת שאר החלקים ממנה כאשר אמרו הגאונים, מכל מקום קדושה היא מצד עצמה כנראה בהבאת הבכורים והעומר ושתי הלחם שלא יוכשרו שאר הארצות בהן. על כן אם אומר בפרק זה שקדושות הארץ הן אחת עשר, לא תאשימו אותי, כי בהגדלת ערך קדושתה לא יהיה בי 'עון אשר חטא'.⁴

הקדושה הראשונה (ארץ ישראל)

הקדושה הראשונה, עם כי אינה כמדרגת שאר הקדושות כאשר אמרתי, היא לערך⁵ שאר הארצות. כי ארץ ישראל היא קדושה מכלן, וקדושתה היא שמביאין ממנה העומר, כדכתיב "וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר" וגו' (ויקרא כ"ג, י). אמרו רבותינו ז"ל:⁶ "קצירה ולא קציר חוצה לה", וגם מביאים ממנה הבכורים, דכתיב "ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך" וגו' (דברים כ"ו, ב), וגם שתי הלחם הן כקדושת הבכורים בתנאי זה, מה שאין מביאים כן מכל שאר הארצות.⁷

- 1 בעיה זו הועלתה כבר על ידי קודמיו, עיין למשל ברטנורה בפירושו לסוף פ"א מכלים וכן מהר"י קורקוס על הרמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ז ה"ב.
- 2 רב האי גאון, הביאוהו מהר"י קורקוס הנ"ל (כפי שראה בערוך ערך "עשר") ואחרים (ראה הערוך השלם).
- 3 הרמב"ם כתב קדושת ארץ ישראל בהלכה י"ב, ועשר קדושות בארץ ישראל בהלכה י"ג.
- 4 על פי הושע י"ב, ט.
- 5 בהשוואה ל...
6 לא מצאנו את המקור לדרשה זו.
- 7 כלים פ"א מ"ו, דכתיב (ויקרא כ"ג, יז) "ממושבתים תביאו לחם... - ברטנורה שם.

הקדושה השנייה (עיירות מוקפות חומה)

הקדושה השנית - הן העיירות המוקפות חומה מימות יהושע, שהן מוקדשות משאר ערי הפרזי אשר אין להן חומה סביב, וקדושתן היא 'שמשלחין מתוכן המצורעים' דכתיב "מחוץ למחנה מושבו" (ויקרא י"ג, מו) היינו חוץ למחנה ישראל. וכשכבש יהושע את הארץ קדש העיירות שהיו מוקפות חומה בימיו, וצוה שיהיו כמחנה ישראל להשתלח משם המצורעים.⁸ 'ומסבבין לתוכן מת עד שירצו', היינו טובי העיר או כל בני העיר. הרב מברטאנורה ז"ל פירש⁹ שמותר לשאת המת בעיר ממקום למקום עד המקום שירצו טובי העיר לקבורו שם. ופירושו זה הוא מכוון לדעת הראב"ד ז"ל¹⁰ שנראה מדבריהם שמותר לשאת המת בעיר דרך העברה להרבות ההספד אם ירצו טובי העיר או כל בני העיר להביא אותו שם בתנאי שיקברו אותו אחרי כן חוץ לעיר ולא לקבורו בעיר. ופירושו זה עולה יפה לפי לשון המשנה שאמרה "ומסבבין לתוכן מת עד שירצו". אמנם גרסת הרמב"ם היא "ומשכיבין לתוכן מת".¹¹ היינו אם יתרצו טובי העיר שיקברוהו בתוכה, עד כי לדעת רבינו הרשות הוא לקבור את המת בעיר ולא להעביר אותו שם בלבד כאשר אמרו הראב"ד והברטאנורה ז"ל. יצא המת מן העיר לקבור אותו חוצה לה כדעת החכמים האלו, או יצא מן העיר להרמב"ם ז"ל, היינו שסלקו את המת או עצמותיו מקברו שהיה בראשונה בעיר, אין מחזירין אותו לתוכה אף-על-פי שירצו טובי העיר או כל בני העיר להחזירו, דכיון שיצאה טומאה מן העיר שוב אין מחזירין אותה לתוכה.¹² והרמב"ם ז"ל הוסיף תנאים אחרים במשפטי פנוי הקברות שהעתיק מפרק י"ד מאבל רבתי ומהירושלמי דנזיר,¹³ ואני לא אכתבם כאן להיותם חוץ מכונת פרקי אלו אשר שמתו לפניכם.

הקדושה השלישית (ירושלים)

הקדושה השלישית היא לפנים מהחומה, היינו לפנים מחומת ירושלים, שהוא מקום יותר קדוש ממה שהם העיירות המוקפות חומה הואיל כי בה ולא בהם 'אוכלים קדשים קלים' דכתיב "לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה במקום אשר יבחר ה' אלקיך בו" (דברים ט"ו, כ), וגם אוכלים בה, ולא בעיירות, ה'מעשר שני', דכתיב

8 ברטנורה כלים פ"א מ"ז.

9 ברטנורה שם.

10 בהשגתו על הרמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז ה"ג.

11 הרב קאפח מציין במהדורתו כי על פי כתבי היד גם לרמב"ם הייתה (במשנתנו) הגרסה "ומסבבין לתוכן מת" ולא "ומשכיבין" כדעת המחבר. אבל בכסף משנה (הלכות בית הבחירה שם) גורס "ומשכיבין".

12 ברטנורה שם.

13 שמחות פ"ד הלכות טי-; תוספתא בבא בתרא פ"א ה"ז; ירושלמי נזיר פ"ט ה"ג.

"ונתתה הכסף בכל אשר תאווה נפשך וגו' ואכלת שם" וגו' (דברים י"ד, כו).¹⁴ והרמב"ם ז"ל בפרק שביעי מהלכות בית הבחירה פסקה י"ד הוסיף שאר הדברים שנאמרו בירושלם שהעתיקם מפרק מרובה הוא פרק שביעי מקמא¹⁵ ומתוספתא דפרק גופה של בהרת שהוא ששי דמסכת נגעים¹⁶ ומפרק שבעת ימים קודם יום הכפורים הוא פרקא קמא דיומא¹⁷ ומפרק בני העיר שהוא שלישי דמגילה¹⁸ ומתוספתא דפרק השותפין שרצו שהוא פרקא קמא דבתרא,¹⁹ קראו אותם בהרמב"ם אם יערבו לכם.

הקדושה הרביעית (הר הבית)

הקדושה הרביעית היא בהר הבית שהוא מקודש ממה שהיא ירושלם עצמה. דעו בני כי כשם שהיו במדבר שלשה מחנות, היינו מחנה שכניה, ומחנה לוי, ומחנה ישראל, כך היו בירושלם. כי מפתח ירושלם עד פתח הר הבית הנקרא שער שושן²⁰ הוא מחנה ישראל, ומהשער הזה עד שער נקנור הוא מחנה לוי, ומשער נקנור ולפנים הוא מחנה שכניה. והנה בהר הבית, המקודש ממה שהוא ירושלם, 'הזבים והזבות הנדות והיולדות אין נכנסין שם'. אמר הכתוב "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש" (במדבר ה', ב), ולכאורה היה עולה בדעתנו ששלשתן, היינו מצרוע, זב, וטמא לנפש, יורחקו למקום אחד שוה לכלן, לולי שמצאנו שנאמר במצורע "בדד ישב" (ויקרא י"ג, מו), שהרחיקו הכתוב יותר משאר הטמאים. וכאשר מצאנו שלמצרוע שהוא יותר חזק הטומאה מהזב לפי שהוא מטמא בביאה²¹ כבר הפרידה לו התורה מקום והרחיקו יותר משאר הטמאים, ידענו גם כן שכל מי שהוא חזק בטומאתו יהיה מקומו יותר רחוק, והוא אמרם ז"ל: "שומע אני שלשתן במקום אחד - תלמוד לומר במצרוע 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו' (שם), מצרוע

14 ציטט פסוקים מפרשיות הדנות בקודשים קלים ובמעשר שני, כפי שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה, ולא את הפסוקים שציטט הברטנורה מפרשה העוסקת בירושלים, ועיין תו"ט על המשנה שם מ"ח.

15 בבא קמא פ"ב:.

16 הלכות א-ב.

17 י"ב.

18 כ"ו, ואצלנו פרק בני העיר הוא פרק רביעי במגילה.

19 בבא בתרא פ"א ה"ז (ה"א במהדורת ליברמן), וכן באבות דר' נתן פרק ל"ה.

20 במידות פ"א מ"ג: "שני שערי חולדה מן הדרום משמשיין כניסה ויציאה", ושער שושן שימש להוצאת פרה אדומה (וצ"ע למה כתב כאן המחבר שער שושן, וגם הר"ם קזיס בפירושו על המשנה כתב שבו "נכנסים רוב העם").

21 "חומרה יתירה יש במצרוע שהוא מטמא בביאתו לבית". ועיין רמב"ם הל' טומאת צרעת פ"י ה"ב.

22 על פי ספרי במדבר נשא פסקא א.

היה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על הכלל, מה מצורע שטומאתו חמורה וחמור שלוחו משלוח חבירו, אף כל שטומאתו חמורה, חמור שלוחו משלוח חבירו". ועל פי ההקשר הזה נרחיק המצורע חוץ לג' מחנות ויצא מירושלם, והזב והזבה והיולדת נרחיק אותם חוץ ממחנה שכינה ולויה ויצאו מהר הבית, ולא נרחיק טמא מת ואפילו המת עצמו אלא ממחנה שכינה, לפי שטומאת מת לא יטמא באבן מסמא,²³ כאשר ידעתם בפרק זה²⁴ דכלים משנה שליטת.²⁵

הקדושה החמישית (החל)

הקדושה החמישית היא החל, שהוא מקודש מהר הבית. ופתרון המלה הזאת חל אכתוב אותו בסמוך בעה"ו²⁶ כפי דעת הרמב"ם וכפי דעת החכם מבריטאנורה.²⁷ ושם משום קדושתו 'הגוי עכו"ם וטמא מת', הוסיף עליהם הרמב"ם²⁸ ובוועל נדה 'אין נכנסין שם', 'ואף על גב דרבנן גזור על גוי עכו"ם שיהיה כזב לכל דבריהם, עם כל זה לענין שלוח מחנות לא גזור עלייהו אלא כטמאי מתים. דהאי דטמאי מתים אין נכנסים מן החל ולפנים היינו מדרבנן, דמדאורייתא אפילו בעזרת הנשים שר".²⁹

הקדושה הששית (עזרת נשים)

הקדושה הששית היא עזרת הנשים המקודשת מהחל 'שאין טבול יום נכנס לשם'. והנה יהושפט ובית דינו גזרו על טבול יום שלא יכנס בעזרת הנשים דכתיב "ויעמד יהושפט בקהל יהודה... לפני החצר החדשה" (דה"ב כ', ה), ואמרו בגמרא³⁰ "מאי החצר החדשה? שחדשו בה דברים ואמרו טבול יום לא יכנס במחנה לויה", ולא בכל מחנה לויה גזרו אלא בעזרת הנשים בלבד, וגזרו על טבול יום ולא גזרו על מחוסר כפורים, לפי שטבול יום אסור בתרומה ומחוסר כפורים מותר בתרומה, וכל שטומאתו חמורה מחבירו חמור שלוחו משלוח חבירו.³¹ וטמא מת שנכנס לעזרת נשים אינו חייב חטאת.³²

23 "אבן מסמא" היא כעין משקולת ששמים על חפצים. להלכה אין היא חוצצת בהעברת טומאה מזב וכיוצא בו למרכב, מה שאין כן לגבי טמא מת, שאבן כזו תחצוץ בהעברת הטומאה ממנו.

24 פ"א.

25 כל דבריו בעניין "קדושה רביעית" הם על פי פירוש הרמב"ם למשנה, כלים פ"א מ"ח.

26 בעזרת ה' וישועתו.

27 להלן פרק ב'.

28 הל' בית הבחירה פ"ז הט"ז. ובמשנה שם לא הובא "בוועל נדה".

29 ברטנורה שם.

30 יבמות ז':. ועיין בתוספות שם ד"ה שחדשו שכתבו כי במילה 'חצר' הכוונה לעזרת נשים.

31 ברטנורה כלים פ"א מ"ח.

32 רמב"ם בית הבחירה פ"ז ה"ז, על פי המשנה שם.

הקדושה השביעית (עזרת ישראל)

הקדושה השביעית היא עזרת ישראל, הקדושה מעזרת נשים, 'שאין מחוסר כפורים נכנס לשם', והוא הדין הוה מצי למתני שאין טהור נכנס לעזרה עד שיטבול,³³ והטמאים שנכנסו בה בשגגה 'חייבים עליה חטאת'³⁴ כפי מה שנתבאר בשבועות.³⁵ ותני עליה בתוספתא דכלים³⁶ שחייבים על זדונה כרת.³⁷

הקדושה השמינית (עזרת כוהנים)

הקדושה השמינית היא עזרת כהנים המקודשת מעזרת ישראל, 'שאין ישראל נכנסים לשם אלא בשעת צרכיהם: לסמיכה, לשחיטה, ולתנופה'. לסמיכה - לסמוך ידו על ראש קרבנו, ואי אפשר אלא בבעלים דכתיב "וסמך ידו" (ויקרא א', ד) - ידו, ולא יד שלוחו. לשחיטה - שהשחיטה כשרה בזר, ואף על פי שאפשר בכהנים, ואפשר נמי לזר לשחוט בעזרת ישראל, אפילו הכי לא (גזרו והתירו) [אסרו] לישראל ליכנס בעזרת כהנים לשחוט הקרבן. ולתנופה - דכהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף.³⁸

הקדושה התשיעית (בין האולם ולמזבח)

הקדושה התשיעית היא בין האולם והמזבח, המקודש מן עזרת כהנים 'שאין בעלי מומים ופרועי ראש נכנסין לשם'. הרב מבירטאנורה האמין עם רבותיו ז"ל דכל הני מדרבנן הן, ואסמכוה למה שאמרו בגמרא בפרק הקומץ רבה.³⁹ אמנם הרמב"ם ז"ל סבירא ליה⁴⁰ דכלהו מדאוריתא נינהו. והכתוב והתוספתא⁴¹ גם יחד מסייעין לו. כי בבעלי מומין כתיב "כל איש אשר בו מום לא יקרב" (ויקרא כ"א, יח), ובפרועי ראש אמר רחמנא לאהרן ולבניו שהיו במשכן "ראשיכם אל תפרעו" (ויקרא י', ו). הוסיף הרמב"ם ז"ל בהלכות בית הבחירה⁴² הקרועי בגדים שאין נכנסים שם. ואפשר

33 עיין יומא ל'.

34 כל זה על פי פירוש הברטנורה שם.

35 "ד:..

36 כלים (בבא קמא) פ"א ה"ח (במהדורת צוקרמנדל ה"י).

37 וכן במנחות כ"ז:, וברמב"ם שם ה"ח.

38 ברטנורה שם.

39 מנחות כ"ז:.. ועיין בתו"ט שמקשה על הברטנורה שם מ"ט.

40 בפירושו למשנה שם.

41 כלים (בבא קמא) פ"א ה"ו.

42 שם ה"כ.

דטעמו הוא כאשר כתב הר"י קורקוס ז"ל מדכתיב "ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו" (שם), כי הוקשו קרועי בגדים לפרועי ראש.⁴³

הקדושה העשירית (היכל)

הקדושה העשירית היא ההיכל, המקודש מבין האולם והמזבח שאין נכנס לשם אלא 'רחוץ ידים ורגלים'. והאי דלא חשיב תנא קמא שתויי יין ושלא רחוץ ידים ורגלים בהדי בעלי מומין ופרועי ראש לאוסרם ליכנס בין האולם והמזבח כדקא חשיב רבי יוסי בסיפא,⁴⁴ משום דבעלי מומין ופרועי ראש פסולין בגופן, הילכך שילוחן חמור. אבל שתויי יין ושלא רחוץ ידים ורגלים, פסולן מחמת דבר אחר, הילכך לא החמיר בשילוחן כל כך.⁴⁵

הקדושה האחת עשרה (קודש הקודשים)

הקדושה הגדולה האחרונה שאין למעלה הימנה במקדש היא קדש הקדשים, שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכפורים בשעת העבודה' דכתיב "ואל יבא בכל עת אל הקדש" וגו' (ויקרא ט"ז, ב). וארבעה פעמים נכנס שם כהן גדול ביום הכפורים. ראשונה להקטיר קטרת, שנית להזיית דם הפר, שלישית להזיית דם השעיר, רביעית להוציא הכף והמחתה, ואם נכנס חמשה פעמים חייב מיתה.⁴⁶ ופורשין מבין האולם והמזבח בשעת הקטרת, ⁴⁷ בין בשעה שמקטירין קטרת במזבח הזהב שבהיכל, בין בשעה שכהן גדול מקטיר קטרת לפני ולפנים, כל העם פורשין מבין האולם והמזבח ואין צריך לומר מן ההיכל. ותנא קמא פליג אדרבי יוסי דסבר דבשעה שמקטירין קטרת בהיכל הוא דפרשי מבין האולם והמזבח, אבל כשמקטיר קטרת לפני ולפנים אין העם פורשים אלא מן ההיכל בלבד ולא מבין האולם והמזבח. והלכה כתנא קמא.⁴⁸ וכמו שבבית קדש הקדשים לא יכנס הכהן הגדול שם אלא ביום הכפורים בלבד, כן בכל שבוע של שנים נכנסים הבנאים לבנות ולתקן בהיכל או להוציא משם הטומאה⁴⁹ בתנאים ההם ובאופן ההוא בעצמו שכתבו

43 הביא ההסבר השני שבמהר"י קורקוס. והרמב"ם עצמו השווה להלכה דין קרועי בגדים ופרועי ראש בהלכות ביאת המקדש פ"א ה"ד.

44 כלים פ"א מ"ט.

45 ברטנורה שם. והרמב"ם אוסר גם שתויי יין (ביאת מקדש פ"א ה"ו). ועיין בחזון איש והר המוריה הלכות בית הבחירה פ"ז ה"כ אות מג להבנת שיטתו.

46 ברטנורה שם.

47 דברי ר' יוסי במשנה.

48 ברטנורה שם.

49 ראה רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ז ה"ג.

רבותינו במסכת מדות פרק רביעי משנה ה' ובתוספתא דפרק קמא דכלים בשלם
שבפנים.⁵⁰

50 כלים בבא קמא פ"א ה"ט (במהדורת צוקרמנדל הי"א) וברמב"ם שם.

בניין אריאל - בסוד יחד שבטי ישראל

שני דברים בתורה הונחו לפנינו סתומים, כלשון חידה הטעונה פתרון בעתיד, ושניהם בלשון אחד נאמרו. איזהו המקום הראוי להשראת שכינה? התורה סותמת ואינה מגלה, אלא שאומרת היא פעמים הרבה (בייחוד בפרשת ראה) שיהא זה "המקום אשר יבחר ה'". כיוצא בו בעניין המלך: מי הוא יהיה, מאיזו משפחה יבוא וממי מן השבטים? - לא נתגלה הדבר, אלא נצטוו ישראל: "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בר" (דברים י"ז, טו).

שתי החידות האלו נפתרות כאחת במעמד הנשגב של תפילת שלמה, החונך את בניין המקדש, כאשר יורד כבוד ה' בענן המלא את הבית.

הנה אלה הדברים בספר דברי הימים:

ויאמר: ברוך ה' אלהי ישראל, אשר דבר בפיו את דויד אבי ובידיו מלא לאמר: מן היום אשר הוצאתי את עמי מארץ מצרים לא בחרתי בעיר מכל שבטי ישראל לבנות בית להיות שמי שם, ולא בחרתי באיש [מכל שבטי ישראל - י"ע] להיות נגיד על עמי ישראל [משמע: נגיד על העם כולו. ועתה, כיום הזה:]
ואבחר
ישראל
(דה"ב ו', ד-ו).

ובכן, מהו הדבר הנפלא אשר מתרחש עתה, בחנוכת הבית, ואשר לא קרה מיום יציאת מצרים ועד הנה? הווה אומר: אחדות השבטים ובניין המהות הלאומית של "כל ישראל"¹ או "כל קהל ישראל"², שמלך אחד על כולם.

* המאמר נכתב כתשובה לשאלה, מדוע מציין המקרא כי מקדש שלמה יוסד בארבע מאות ושמונים שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים (מל"א ו', א) - דרך ספירה נדירה למדי, שאיננה נזכרת ביחס לאירועים נוספים בתקופת המלוכה. התשובה הסדורה לשאלה חייבה את הרחבת היריעה, כדלקמן.

1 למעט שני אזכורים שלו (בפרשיות יתרו וקורח), משמש הביטוי "כל ישראל" פעמים רבות ככינוי לאומה. הוא מופיע לראשונה בהוראה זו בראשית ספר דברים (א', א), שתוכנו הוא נאומי משה אל הכלל ערב הכניסה אל הארץ וכהכנה לחיים הממלכתיים. בהמשך מופיע הביטוי גם בספר יהושע, אך הוא נעלם בספר שופטים (למעט שני אזכורים: האחד לשלילה - כאשר סירב גדעון למשול בישראל, אך 'התרים' את העם מזהב שלל מדין לעשות אפוד בעפרה, "ויזנו כל ישראל אחריו שם ויהי לגדעון ולביתו למוקש" - ח', כז; האזכור השני יידון להלן בהערה 3).

אכן, משה ויהושע - מלכים היו על כל שבטי ישראל, אך בימיהם היה העם נודד במדבר, ואחר כך מכבש ומחלק את הארץ, ולא באה עדיין עת המנוחה. בכל ישותם ובכל מפעלם שאפו השניים לכך שכאשר ייתמו הנדודים והמלחמות ישב העם בטח בארצו, מאוחד ומלוכד סביב מקדש האלוהים, ובית המלכות הנאמן יובילנו, מדור לדור, באור פני ה'.

הנה, מראש ומקדם - מיד עם יציאת מצרים וקריעת הים - שרו משה ובני ישראל את השירה הזאת לה':

נחית בחסדך עם זו גאלת, נהלת בעוזך אל נוה קדשך... תבאמו ותטעמו בהר
נחלתך, מכון לשבתך
ועד
(שמות ט"ו, יג, יז-יח).

הביטוי חוזר וניעור בספר שמואל, במלחמה שבה נשבה הארון, והשימוש בו ממשיך עם מלך שאול ובמלחמותיו, לרבות המלחמה בגלבוע אשר בה נפל. ואולם, השימוש בביטוי הזה על מלך מלך נאמר לראשונה אצל דוד: "וימלך דוד על כל ישראל, והי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו" (שמ"ב ח', טו). לאחר מכן חוזר הוא אצל דוד פעמים הרבה, והוא עובר גם אל מלכות שלמה: "וימלך שלמה בירושלם על כל ישראל ארבעים שנה" (דה"ב ט', ל).

2 ואלה הופעותיו של הביטוי "כל קהל ישראל", מלבד הופעתו בתיאור כפרת הכוהן הגדול על כל קהל ישראל בפרשת אחרי מות:

פעם אחת - בקריאת משה את שירת האזינו (ויש מפרשים: את התורה כולה) באוזני כל הקהל (דברים ל"א, ל); פעם שנייה - בקריאת יהושע את התורה בהר עיבל (יהושע ח', לה); פעם שלישית - כאשר נענים כל הקהל לדוד להעלות את הארון לירושלם, מיד עם המלכתו על ישראל כולו, כאמרו:

"ויאמר דויד לכל קהל ישראל: אם עליכם טוב, ומן ה' אלהינו נפרצה, נשלחה על אחינו... ויקבצו אלינו. ונסבה את ארון אלהינו אלינו, כי לא דרשנהו בימי שאול. ויאמרו כל הקהל לעשות כן, כי ישר הדבר בעיני כל העם. ויקהל דויד את כל ישראל, מן שיחור מצרים ועד לבוא חמת, להביא את ארון האלהים מקרית יערים" (דה"א י"ג, ב-ה).

בפעם הרביעית נזכר הביטוי כאן - בתפילת שלמה עם חנוכת המקדש, ביום שהובא הארון אל מקום מנוחתו. וליתר דיוק: סך כל הופעותיו של ביטוי זה בתפילת שלמה במלכים ובדברי הימים עולה לשמונה הופעות. לדוגמה: "ויעמד ויברך את כל קהל ישראל, קול גדול לאמר: ברוך ה' אשר נתן מנוחה לעמו ישראל ככל אשר דבר, לא נפל דבר אחד מכל דברו הטוב אשר דבר ביד משה עבדו" (מל"א ח', נה-נו). עניין המנוחה שבדבריו, שהוא מהותי ביותר, עוד יוסבר להלן.

לאחר תפילתו זו של שלמה כמעט שאין הביטוי נזכר עוד בכל המקרא (למעט הופעתו בדרישת העם - בראשות ירבעם בן נבט - מרחבעם, כי יקל מעליהם את עולו הקשה, מל"א י"ב, ג).

ואולם, השאיפה הזאת - שיהיו המסע אל הארץ, ההינטעות בה ובניין המקדש כולם ברצף אחד - לא צלחה. באו ימי השופטים - תקופה של כארבע מאות שנה אשר התאפיינו בעליות ומורדות, הן ברוח והן במצב המדיני. בכל פעם אשר קם שופט משבט אחד הוא הצליח לסחוף את העם לשעה ולהביא לתשועה, אך מעולם לא התייצב מצב העם עד כדי הקמת בית מלוכה נאמן והעברת מרכז הכובד מן השבטים ושופטיהם אל הכלל כולו.³ גם המשכן שעמד בשילה - זמן ארוך מאוד אמנם - לא הוכר כ'מקום אשר נבחר', וברוב התקופה עמד, ככל הנראה, בירכתי התודעה הלאומית.⁴

אף הניסיון להמליך את שאול על העם כולו לא צלח. שאול אמנם הצליח לגייס את העם כולו להילחם באויבים, אך הוא לא הצליח לרכזם סביב מחנה השכינה. הוא נענה לאתגר החיצוני, השלילי, אשר הציבו כנגדו הצרים את ישראל, אך לא הגביה את קומת רוחו להיות ראוי לאתגר החיובי, הפנימי - לעצב את דמות ישראל וחייו עם שכינת אל בלבבו.

ניתן לומר, בדיעבד, שבני ישראל באו אל שמואל על מנת לקיים "שום תשים עליך מלך" - והקב"ה נענה לשעה, אף שאמר לשמואל: "כי אתי מאסר" (שמ"א ח', ז) - אך הוכיח סופו של שאול על תחילתו, שלא היה ראוי לכך שייקרא עליו "אשר

3 הפעולה הבולטת בספר שופטים שאליה נחלצו כל שבטי ישראל יחד הייתה מלחמתם נגד צעיר אחיהם, שבט בנימין, אשר בקרבו נעשתה הנבלה של 'פילגש בגבעה' (שופטים י"ט-כ). זהו אפוא היוצא מן הכלל המעיד על הכלל, ואין פלא אם כך שדווקא כאן נוקט המקרא שוב בביטוי הלאומי הכולל "כל ישראל" (כ', לד).

4 ראה תהילים ע"ח, ס-ע: "ויטש משכן שלו, אהל שכן באדם... וימאס באהל יוסף, ובשבט אפרים לא בחר. ויבחר את שבט יהודה, את הר ציון אשר אהב... ויבחר בדוד עבדו, ויקחהו ממכלאת צאן".

מפעלו של אלקנה, המדריך את ישראל לעלות לרגל, הוא היוצא מן הכלל המעיד על הכלל, וקרוב הוא לסוף תקופת משכן שילה. הנה כך מספר המדרש על מעשהו: "ועלה האיש ההוא" (שמ"א א', ג)... אלקנה ואשתו בניו ואחיותיו וכל קרוביו היה מעלה עמו לרגל, ובאים ולנים ברחובה של עיר, והיתה המדינה מרגשת והיו שואלין אותן: 'להיכן תלכו?'; ואומרים: 'לבית ה' שבשילה, שמשם תצא תורה ומצות, ואתם למה לא תבואו עמנו ונלך יחד?'. מיד עיניהם משגרות דמעות. אומרים להם: 'נלך עמכם?'; ואומרים להם 'הן', עד לשנה הבאה חמשה בתים, לשנה אחרת עשרה בתים, עד שהיו כלם עולים. ובדרך שהיה עולה שנה זו - לא היה עולה שנה אחרת, עד שהיו כלם עולים. אמר לו הקב"ה: 'אלקנה! אתה הכרעת את ישראל לכף זכות, וחנכתם במצות, וזכו רבים על ידך, אני אוציא בן ממך שיכריע את ישראל לכף זכות ויחנך אותם במצות'. הא למדת שבשכר אלקנה שמואל" (ילקוט שמעוני שמואל רמז עז).

יבחר ה' אלהיך בו".⁵ על כן כלל לא הגיעו הדברים לידי חיפוש האתר הנבחר לשכינת ה' על ידו ובימיו, וקל וחומר שלא לבניין בית עולמים.

ואז בא דוד.

שלא כבהמלכת שאול, כאן קדמה הבחירה בידי ה' לבחירה בידי העם. שמואל הרואה, שפעל כשליח העם בבחירת שאול, פועל כשליח ה' בלכתו אל בית לחם, למשפחת ישי, ובמשחו את דוד הקטן בקרב אחיו.⁶

5 רואים אנו את 'התגושות' שני היסודות האלו - הנאמנות לה' מול הנאמנות לעם - בעימות בין שאול ושמואל לאחר המלחמה בעמלק (שמ"א ט"ו). תחילה מכריז שאול: "הקימתי את דבר ה'" (יג); אך לאחר תוכחת שמואל הוא מודה: "חטאתי, כי עברתי את פי ה' ואת דבריך, כי יראתי את העם ואשמע בקולם" (כד); ואמנם, על כן נחרץ דינו: "ויאמר שמואל אל שאול: לא אשוב עמך, כי מאסתה את דבר ה' וימאסך ה' מהיות מלך על ישראל" (כו).

6 כל עצמה של הפנייה אל שמואל "שימה לנו מלך" (שמ"א ח', ה) באה מן העם, וכהוגן שאלו, אלמלא הוסיפו "ככל הגוים" וקלקלו באחת, שהרי בדיוק את היסוד הזה שללה התורה באמרה (חרישית): לא כי! לא ככל הגוים בית ישראל, אלא דווקא "מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו" הוא הראוי לישראל.

לעומת יזמת העם במלכות שאול נולד דוד - כאנטיתזה - בחיק ה', בסוד השכינה, כדבר ה' לשמואל: "עד מתי אתה מתאבל אל שאול, ואני מאסתיו ממלך על ישראל - מלא קרנך שמן, ולך אשלחך אל ישי בית הלחמי כי ראיתי בבניו לי מלך" (שם ט"ז, א). ומעניין להשוות גם את הגילוי האישי - היאך נתגלה שאול לשמואל, והיאך נתגלה לו דוד. בשאול הוא אומר: "וה' גלה את און שמואל... כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימן ומשחתו לנגיד על עמי ישראל והושיע את עמי מיד פלשתים כי ראיתי את עמי כי באה צעקתו אלי. ושמואל ראה את שאול, וה' ענהו: הנה האיש אשר אמרתי אליך זה יעצר בעמי" (שם ט', טו-יז).

אפילו כאשר מכריז שמואל במצפה, במעמד כל העם, כי נפל הגורל על משפחת המטרי וכי 'נלכד' שאול, הריהו תולה את בחירת ה' בו בהיותו הטוב שבעם: "ויאמר שמואל אל כל העם: הראיתם אשר בחר בו ה', כי אין כמה בכל העם" (שם י', כד). ולעומתו, בדוד:

"...ומשחת לי את אשר אמר אליך... וירא את אליאב ויאמר: אך נגד ה' משיחו! ויאמר ה' אל שמואל: אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיהו [-] וזכור היטב כי שאול גבה קומה היה [-]... כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב. ויקרא ישי אל אבינדב... ויאמר: גם בזה לא בחר ה'. ויעבר ישי שמה, ויאמר: גם בזה לא בחר ה'. ויעבר ישי שבעת בניו לפני שמואל, ויאמר שמואל אל ישי: לא בחר ה' באלה. ויאמר שמואל אל ישי: התמו הנערים?! ויאמר: עוד שאר הקטן, והנה רעה בצאן, ויאמר שמואל אל ישי: שלחה וקחוני, כי לא נסב עד באו פה! וישלח ויביאהו, והוא אדמוני עם יפה עינים וטוב לאי. ויאמר ה': קום משחוני, כי זה הוא!" (שם ט"ז, ג-ב).

ואולם, לא מיד הצטרפו שני האדנים, שני יסודות המלכות המלאה בישראל: בחירת ה' במלך ושימתו בידי העם. לאחר נדודיו בהיותו נרדף על צוואר, ולאחר שכבר החל לפעול למען העם, מלך דוד, אך הוא מלך תחילה רק על שבט יהודה. הווה אומר: נאמנותו של דוד לה' הייתה מלכתחילה, מיום משיחתו, אך כל עוד לא נקרא למלוך בידי העם כולו - לשבטיו - לא באה עדיין העת שיעשה לבניין הקבע של השכנת השכינה. בתקופת מלכותו של דוד נמצאת אפוא נקודת המעבר בין מלכות שבטית (שגם אם נאמנת היא לה' הרי היא פגומה, והקב"ה לא יענה לה באש שכינתו) לבין מלכות לאומית כוללת ונאמנה לבחירת ה'.

זוהי המלכות הממלאת את תנאי הנאמנות הכפול - לה' ולישראל עמו.⁷ רק מלכות זו ראויה היא לייסד את מקדש אלוהים, שהוא גם 'הבית העליון' של כנסת ישראל, הגוי כולו, ומוקד ההיוועדות שבין קודשא בריך הוא ועמו: הדום רגלי אלוהים בארץ, ועטרת תפארת לראש ישראל.

אשר על כן, פותח דוד במאמץ החתירה אל השלמות הזאת, אשר מקדש ושכינה הם כתר. עתה, לאחר ייסוד עיר דוד - בירת כל ישראל בירושלים - באה העת להעלות את הארון לציון, וזה נעשה, כמובן, על ידי כל העם יחדיו, ככתוב: "ודוד וכל בית ישראל מעלים את ארון ה' בתרועה ובקול שופר" (שמ"ב ו', טו).

אך עדיין שוכן ארון האלוהים "בתוך היריעה". המקום האחד-אין-בלתו - המקום אשר יבחר - עוד לא נתגלה; הבית - טרם נבנה.

בספר שמואל קוראים אנו על הדו-שיח שבין דוד לנתן הנביא בעניין:

ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל איביו. ויאמר המלך אל נתן הנביא: ראה נא, אנכי יושב בבית ארזים - וארון האלהים ישב בתוך היריעה!... ויהי דבר ה' אל נתן לאמר: לך ואמרת אל עבדי אל דוד: כה אמר ה': האתה תבנה לי בית לשבתי? כי לא ישבתי בבית למיום העלתי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה, ואהיה מתהלך באהל ובמשכן (שם ז', א-ו).

ניתן ללמוד אפוא שדוד אמנם הבין שרק עת המנוחה היא הראויה לבניין. אלא שהוא סבר שכבר באה עת, שהרי "ה' הניח לו מסביב מכל איביו", ואילו נתן הנביא, בדבר ה', מעמידו על כך שעדיין - עד עתה ואף עתה - לא תם שלב 'העקירה' של יציאת מצרים, ועוד טרם באנו לשלב 'ההנחה'. דוד עצמו, המסיים את העידן הזה, עדיין הוא בבחינת "ויהי בנסע הארץ", כמוהו ככל השופטים שקדמוהו - ועל כן עוד

7 במלכות זו גם מתקיימות הנאמנות ההפוכה - בין הקב"ה למלך ובין העם למלך - והנאמנות ההדדית הישירה בין הקב"ה וישראל, שהמלך הוא כשושבין בה, אלא שאכמ"ל.

הארון באוהל ובמשכן, כבמדבר - ועל כן דוד איננו האיש המתאים לעידן "ובנחה
יאמר"...

הנה אמורים הדברים בפי נתן כמעט במפורש:

בכל אשר התהלכתי בכל בני ישראל, הדבר דברתי את אחד שבטי ישראל⁸
אשר צויתי לרעות את עמי את ישראל, לאמר: למה לא בניתם לי בית ארזים?
ועתה, כה תאמר לעבדי לדוד: כה אמר ה' צבאות: אני לקחתיך מן הנוה, מאחר
הצאן, להיות נגיד על עמי על ישראל [כלומר מלך העם כולו, ולא עוד שופט-
שובט או ראש שבט]... ולמן היום אשר צויתי שפטים על עמי ישראל, והניחתי
לך מכל איביך, והגיד לך ה' [=עשה אותך לנגיד], כי בית יעשה לך ה' [משמע:
בית מלוכה, אשר תוריש את כתרך לבניך] (שם ז-יא).

דוד הנו אפוא הנגיד הראשון על כל ישראל, אך כביכול, הוא גם השופט האחרון...
עדיין טבוע על תקופתו חותם ימי השופטים, מנהיגי השבטים, חותם הנדודים,
המלחמות, השכינה באוהל והארון הנוסע לפני העם.

כפי שעוד נרחיב בהמשך, יש לקבוע כי אין הקולר תלוי אך ורק בו, בדוד; העם
עצמו - כל שנים עשר השבטים - חייב "להשתחרר" מנטלית מן השבטיות, ולעבור
לדפוסי חשיבה של התנהגות לאומית מאוחדת. אין זה קל להתעלות מן
האינטרסים ומן התחרויות, המושכים כל העת כלפי מטה. כאשר כל שבט טרוד
בענייניו החלקיים, אין לה לשכינה, כביכול, לאן להיכנס, שהרי ממהותה של שכינה,
ששורה היא בלב מחנה ישראל האחד, החובק אותה כשיר, הסדור ועטור מסביבה
לדגליו.

והמלכות היא תמונת הראי למצבו של העם. כלליות - פירושה יציבות, אורך
נשימה, סיום מצבי התזזית של מסעי מלחמה ושל יזמות הצלה דחופות. כאשר
עוברת המלכות אל הדור הבא - לראשונה בדברי ימי העם - אות הוא כי אמנם באה
עת המנוחה, ורק זהו המפנה הממשי מעידן היציאה ממצרים לעידן הנחלה והמנוחה
בארץ, שבו כס מלכות בגבעה ומקדש אלוהים על ההר.

על כן מובנת הודאתו הנרגשת של דוד, על אף שנתבשר כי לא הוא שיזכה
לבנות את הבית אלא רק בנו היוצא ממעיו:

ויבוא המלך דוד וישב לפני ה' ויאמר: מי אנכי אדני אלהים, ומי ביתי, כי
הבאתני עד הלם?...? ותדבר גם אל בית עבדך למרחוק... ומי כעמך כישראל גוי
אחד בארץ אשר הלכו אלהים לפדות לו לעם, ולשום לו שם, ולעשות לכם
הגדולה ונראות

לארץ

8 ובמקבילה בדה"א י"ז, ו: "את אחד שפטי ישראל", והיינו הך.

(שם יח-כג).

הווה אומר: מלכות בית דוד, היות העם אחד - יחד שבטי ישראל - ושלמות פדיון העם ממצרים המושגת עתה, בארץ - הכול עניין אחד. כל זאת הבין דוד דווקא מן התשובה השלילית שקיבל הוא אישית. כעת נודע לו שהוא בן לדור אחרון ליציאת מצרים - אשר באופן נפשי ומדיני נמשכה זמן כה רב גם בארץ - ובנו, הראשון לבית המלכות, יהא גם הדור הראשון למנוחה, שהיא המנוחה הראויה - ההכרחית - גם לבית השכינה.⁹

הנה כך מסביר זאת דוד לשלמה (ומאלף הדבר שכך הבין דוד, שהרי לא כך נאמר לו מילולית):

ויאמר דוד לשלמה: בנו [בני קרי!]¹⁰ אני היה עם לבבי לבנות בית לשם ה' אלהי. ויהי עלי דבר ה' לאמר: דם לרב שפכת, ומלחמות גדלות עשית, לא תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת ארצה לפני. הנה בן נולד לך, הוא יהיה איש מנוחה והניחותי לו מכל אויביו מסביב, כי שלמה יהיה שמו - ושלוש ושקט אתן על ישראל בימיו. הוא יבנה בית לשמי, והוא יהיה לי לבן ואני לו לאב, והכינותי כסא מלכותו על ישראל עד עולם (דה"א כ"ב, ז-י).

ושלמה אכן בנה את הבית על גבי הבסיס שהכין לו אביו: עם מאוחד, והרצון והכוח לבנות ולהיות ראויים שתשרה שכינה במעשי ידינו.

היטב יודע שלמה שבבניין הבית תמה תקופה, ומתחיל עידן חדש לגמרי; ממשכן למקדש. הנה תמה תקופת נדודי הארון - כל ימי יציאת מצרים - ומגיעה עת נוחו של הארון במקום הקבע, בזכותו של דוד האב.

והנה כך קורא זאת איש המנוחה:

ויעלו את ארון ה' ואת אהל מועד, ואת כל כלי הקדש... אין בארון רק שני לחות האבנים אשר הנח שם משה בחרב אשר כרת ה' עם בני ישראל בצאתם מארץ מצרים...

ויהי עם לבב דוד אבי לבנות בית לשם ה' אלהי ישראל... ויאמר ה' אל דוד אבי: ...אתה לא תבנה הבית, כי אם בנך היצא מחלצין הוא יבנה הבית לשמי. ויקם ה' את דברו... ואבנה הבית לשם ה' אלהי ישראל. ואשם שם מקום לארון

ברית	שם	אשר
		מצרים
		(מל"א ח', ד-כא).

9 וראה אף ביתר חדות במקבילה בדה"א י"ז, כא-כז.

ועתה קומה ה' אלהים לנוחך, אתה וארון עֶזְךָ... אל תשב פני משיחך, זכרה
לחסדי דויד עבדך (דה"ב ו', מא-מב).

וקיום זה של ברית חורב, אשר נכרתה עם העם כולו, לא היה אפשרי אלא בירושלים, שלא נתחלקה לשבטים, ולא היה אפשרי אלא ביד בן דוד, היורש וממשיך את מלכות ישראל כולו, גוי אחד בארץ, ולא היה אפשרי אלא ביד איש שכולו מנוחה, שלא נזרק בו ערב של נדודים ומלחמות.

וכאיש - כן העם. רק עתה הוא בגר והבשיל לחיי ממלכה מאוחדת. רק עתה נתעלה מן השבטיות ונמצא ראוי שתשרה בו שכינה.

על כן ברור עתה מדוע חשוב למכתב הקודש (מל"א ו', א) לציין כי הבית יוסד בארבע מאות ושמונים שנה לצאת בני ישראל ממצרים. **כי זהו כל זמנה של יציאת מצרים** (אם נבליע את ארבע שנות תחילת מלכות שלמה): ארבעים שנות מדבר, ארבע מאות שנות שבטים ושופטים ושמואל ושאוול, וארבעים שנות דוד.

ומהו מדרשו העמוק של המספר הזה?

אמור מעתה: כל העם עבר ארבעים שנות מדבר, עד שערי יריחו. היוצאים לא היו הבאים. דור הבנים הדורך עתה במים - חוצי ירדן, עולים בהר - הנם כבר עם לוחם, הבא בברית בשכם. ואולם, כאמור, משנחלו השבטים את חבלי גורלם, הבחינו בהם חז"ל שהיה "כל אחד ואחד רץ לכרמו ולזיתיו, ואומר: שלום עלי נפשי! שלא להרבות הטורח".¹⁰ משום כך - וזה דוויי - לא נמצא מקום לשכינה... וזאת גם פשוטו כמשמעו, וגם במובן הקוצקאי העמוק שהקב"ה שוכן רק היכן שנותנים לו להיכנס...

על כן נמשכה יציאת מצרים גם בארץ מבחינת נדודי הארון - על כל המשמעות המקופלת בכך לדמותו ולרמתו של העם. כביכול היה כל שבט ושבט צריך להיטהר מטומאת מצרים ולעבור ארבעים שנות מדבר משלו: ארבעים שנים שבהן תיעקר מצרים מהווייתו (כיוצאי מצרים שנפלו במדבר) עד שיתקבע בארץ ישראל; ארבעים שנה שבהן יתעלה כל שבט משבטיותו הנפרדת להיות אבר מן החי האחד, היודע את מקומו ואת תפקידו ומסייע לכלל בהרמוניה. או אז, יחד עם כל אחיו, יזכה לעלות מיריחו לירושלים, אל תחת חופת השכינה.

ובכן, רק כאשר תוכפלנה ארבעים שנות מדבר בשנים עשר שבטים - ארבע מאות ושמונים שנה - נדע אל נכון כי תמו נדודי המדבר, ולא עוד תהלך השכינה

10 ילקוט שמעוני שופטים רמז סח, הוצ' מוסד הרב קוק עמ' 150.

באוהל ובמשכן, שכבר באה עת להציב את הארון אל מקום מנוחתו, בקרב לב כל קהל ישראל.¹¹

ומעתה מתחיל אתגר חדש: שלא תהא מנוחת הארון למנוחת הכלל, כרביצה פסיבית ומנוונת של שביעות רצון, אלא שתהא קימה וקוממיות - דינמיות מתמדת - בתוך המנוחה, כתפילת שלמה (שהבאנו כאן לעיל) וכשירת דוד: "קומה ה' למנוחתך, אתה וארון עֶזְרָא!" (תהילים קל"ב, ח).

אלא שאתגר זה - כבר יש לטפחו במאמר אחר...

11 על דרך רמז כתבתי שארבעים שנה ראשונות של המסע נסתיימו ביריחו, וארבע מאות ושמונים שנות יציאת מצרים נסתיימו בירושלים.

ואמנם, הכנה לשכינה נעשתה כבר בתום ארבעים השנה, הכנה שהייתה נחוצה דווקא מפני שעדיין לא הוברר אז בנחלתו של איזה שבט ייבחר המקום לשכינה. ברור היה מראש שהמקום אשר ייבחר ראוי הוא להיות משל כל ישראל, שאם לא כן עלול השבט האחד להתפאר על אחיו כי 'תרם' משלו, כביכול, את מקום השכינה אשר נגרע מנחלתו. מה עשו? עמדו והפרישו מלכתחילה חלק מובחר, שיהא שמור כפיקדון ביד בני הקיני צאצאי יתרו חותן משה. הנה זאת לשון הספרי:

"כשהיו ישראל מחלקים את הארץ, הניחו דושנה של יריחו - חמש מאות אמה על חמש מאות אמה. אמרו: כל מי שיבנה בית הבחירה בחלקו - יטול דושנה של יריחו. נתנוהו [בינתיים] ליונדב בן רכב [שמבני יתרו היה] חלק בראש, והיו אוכלים אותו ארבע מאות שנה וארבעים שנה. שנאמר: 'זיהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים' (מל"א ו', א) - צא מהם ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, נמצאו אוכלים אותו ארבע מאות וארבעים שנה. וכיון ששרת שכינה בחלקו של בנימין, באו בני בנימין ליטול חלקם; עמדו [בני הקיני] ופינו אותנו מפניהם, שנאמר: 'ובני קיני חתן משה [עלו מעיר התמרים] (שופטים א', טז)" (ספרי במדבר בהעלותך פסקא פא, מהדורת הורוויץ עמ' 77).

אמור מעתה: לאחר ארבעים שנה נעשתה ההכנה הראשונה - בתחום המקום - אך נחוצות היו עוד ארבע מאות וארבעים שנה של הכנה בתחום הזמן.

פיקדון המקום, דושנה של יריחו, היה עבור השבט האחד, הכמוס עד שיוברר, ובינתיים הריהו בשם כל שבטי ישראל. ומשך הריון הזמן - עד עת בוא הארון לתעודתו - הריהו בבחינת הכנת הופעת שכינה בישראל ובישולה. מעין משל מסופר כאן ברמיזה: כאילו היה המשכן סובב והולך בכל פלגי הארץ ובכל פלחי העם - ונח לשעה, כחניית ביניים, בכל שבט ושבט - עד שהוברר מקום מנוחת הקבע, כראש בין כתפיים, בלב ירושלים.

מכל מקום, מעניין להיווכח כי כמה מ'לבני הבניין' של תקופת השופטים עשויות אף הן ארבעים שנות מנהיגות או ארבעים שנה שבהן 'שקטה הארץ'. כך ימי עתניאל בן קנז (שופטים ג', יא), כך ימי דבורה (ה', לא), כך ימי גדעון (ח', כח) וכך ימי עלי (שמ"א ד', יח). ארבעים שנות דוד - שבחלקן הוא עדיין רק מלך יהודה - 'סוגרות' אפוא את המהלך הזה של שופטים ושבטים, ורק אז באות ארבעים שנות שלמה, אשר בכולן מולך הוא על כל ישראל (דה"ב ט', ל).

*

מוסף: בעתה אחישנה

הקורא את הדברים אשר כתבתי עד כאן, יכול הוא שייפול אל פחת של טעות, והריני חש מחויב כלפיו, שכבר נצטוונו ב"ולפני עור לא תתן מכשל"...

כי דיברנו על כך שצריך היה להבשיל תהליך שלם של מעין 'גמילה', שתיעקר השבטיות מן העם ושלא יהא עוד כיוצא ממצרים - מהלך מתחנה זו אל חניה אחרת - אלא יהא לאום חי וקבוע במקומו, בארץ, סביב המקום בה"א הידיעה, הוא המקום אשר יבחר ה'. ותהליך זה ארך זמן: ארבע מאות ושמונים שנה.

ויאמר האומר: הנה לנו ראייה לכך שאי אפשר לזרז תהליכים, שהגאולה - בעתה היא באה, והיו נחוצות אותן ת"פ שנים, ואחרת אי אפשר היה. ומכאן ההיקש לדורותינו: שלא לדחוק את הקץ, וקמעא קמעא מהלך לו משיח בדרך, נשרך עם חמורו, עד שירצוהו כולם, וייכשר דרא, ויהא טולא דכופתא לאור יקרות וגו'.

אבל האמת אינה כן, שהרי אין לך דבר שהוא בבחינת "אי אפשר".

כל המדרש דלעיל מבוסס על ארבעים שנות מדבר המוכפלות בשנים עשר שבטים. ובכן, צא ולמד מארבעים שנים ראשונות על כל אותן ארבע מאות ושמונים.

גם שם, בהילוכו של העם במדבר סיני, ניתן לומר שהיה זה תהליך הכרחי של הבשלת העם ושל דעיכת היסוד של האבות - יוצאי מצרים - עד שייגבר יסוד הבנים, באי הארץ. בדיעבד - הדבר אף נכון. אלא שאל לנו לשכוח לרגע את שהיה מתוכנן מלכתחילה! מלכתחילה אמור היה העם להיכנס אל הארץ לאחר שנתיים (וגם זאת רק משום שלא נחם אלוהים דרך ארץ פלשתים הקרובה עוד יותר, כי חרד היה פן לא ידבקו במטרה בראותם מלחמה).

מה גרם לארבעים שנות מדבר? התרים את הארץ גרמו, וכל העדה אשר בכו עמהם בלילה ההוא, הארור, לאמור: "לא נוכל לעלות" (במדבר י"ג, לא), ולאמור: "כי חזק הוא ממנו" (גם מאתנו וגם ממנו העליון, כביכול), ולאמור: "נתנה ראש ונשובה מצרימה" (שם י"ד, ד).

ובכן, החטא גרם, וגרר את העונש של ל"ח שנים נוספות, ויצר את האשליה הגלוית שייטכנו כביכול חיי מדבר, חיים 'כשרים' של 'תורה ומצוות' שלא בארץ ישראל, בלא מלכות ומקדש. והאשליה הזאת עיצבה את כל הכשל הנורא - את

הנורמטיביות המדומה של הגלות ושל הגולים - כשל שהביאנו עד שערי אושוויץ ועד בכלל, ועדיין איננו מרפה מאתנו גם עד עצם היום הזה.

ומעין חטא המרגלים - העדפת ההרגל, החיים שמיום ליום, הדאגות הקטנות למשפחה, לשדה ולכרם - הוא החטא שנמשך גם בארץ, כאמור לעיל, גם לאחר שכיבשו ולאחר שחילקו ודווקא אז. החטא הזה - המחשבה לחיות ב'סתם', בלא חותם השכינה - הוא שגרם לעיכוב של ארבע מאות ושמונים השנים.

גם כאן ניתן, אם כן, לדבר על תהליך של הבשלה רק בדיעבד. ואולם, מבט של 'דיעבד' הוא מבט של סופרים ושל חוקרים ושל מסקרים. מבטנו שלנו, החייבים לשאת באחריות ולהוביל, צריך שיהא מבט ביקורתי ואף 'מעין שיפוטי' - שכולו 'לכתחילה' - וזהו כמובן מבט אחר לגמרי, שאיננו משלים עם הפגם ומחפש לו צידוקים והמתקות.

ולכשישאל השואל היכן הוא העונש שנענשו ישראל על האיחור והעיכוב שבארץ, הרי תשובתו כבר מונחת, כשטר ושוברו בצדו:

במהלך הרצאת הדברים לעיל דילגתי על שלב חשוב ביותר והבלעתי אותו בנעימה. כוונתי היא לגילוי המקום שנבחר.

כי אמנם לא זכה דוד לבנות בית, אבל תחינתו לגילוי מקומה של שכינה - גורן כינוס שבטי יה בראש הר המוריה - נענתה בהחלט, באש אשר ירדה מן השמים כדי לקבל את קרבן עולתו.

הנה אלה היו כיסופיו, כפי שחקק אותם בסלע פרקי התהילים:

שיר המעלות, זכור ה' לדוד את כל עֲנֹתָיו. אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב:
אם אבא באהל ביתי, אם אעלה על ערש יצועי. אם אתן שנת לעיני, לעפעפי
תנומה. עד אמצא מקום לה', משכנות לאביר יעקב (תהילים קל"ב, א-ה).

לא רק קושי היה לו לדוד על שדר הוא תחת קורת ארז וארון ה' ביריעה - כפי שהביע באוזני נתן - אלא עינוי ממש של הדרת שינה, ושבועה וקונם שלא יכנס אל ביתו עד שיימצא המקום.

ובהמשך - באה שמחת הגילוי:

כי בחר ה' בציון, אָהָה למושב לו. זאת מנוחתי עדי עד, פה אשב כי אֲוֹתִיָּהּ!...
שם אצמיח קרן
נזרו
(שם יג-יח).

אלא ששמחה זו על גילוי המקום לא הייתה שמחה שלמה כלל וכלל.

הגילוי בא בשיאה של מגפת אימים, שאכלה בעם שבעים אלף נפש בשל חטאו של דוד, שהחליט למנות את ישראל. באותה שעה כבר היה המלאך מניף את חרבו על ירושלים לשחתה (דה"א כ"א, טז), ואז הורה גד החוזה לדוד: "עלה הקם לה' מזבח בגרן ארניה [אַרְנֶה קרי] היבסי" (שמ"ב כ"ד, יח).

שאלתו-זעקתו של דוד - "הנה אנכי חטאתי ואנכי העויתי [במפקד העם] ואלה הצאן מה עשו?" (שם יז) - נותרת כתלויה באוויר, ומלאך ה' עומד בין הארץ ובין השמים...

אבל מה שמכסה מאתנו המקרא - מדוע נפרע הקב"ה מן העם באלפיו ולא מדוד עצמו - מגלים לנו חז"ל:

למה דוד דומה באותה שעה? לאחד שהיה מכה את בנו ואינו יודע למה מכה; באחרונה אמר ליה: על מקמתא פלוני מחיתך [=על עניין זה הכיתך]. כך כל אותם אוכלוסין שנפלו, על ידי [=מפני] שלא תבעו את בניין בית המקדש [נפלו].

והלוא דברים קל וחומר: ומה אלו [=דורו של דוד] שלא ראו את בית המקדש כך, אנו על אחת כמה וכמה, לכך התקינו נביאים הראשונים [נוסח אחר, והוא הנכון: חסידים ראשונים] שיהיו ישראל מתפללין בכל יום שלושה פעמים: 'אנא השב שכינתך לציון' (ילקוט שמעוני שמואל רמז קסה).

מעניין הדבר שאת המדרש הזה לא הכיר כנראה הרמב"ן, שכן הוא קובע אותו הדבר עצמו מסברתו הוא כאשר הוא מתלבט בשאלה מדוע הוענש כל העם ולא רק דוד לבדו. ואלה דבריו בפירושו לפרשת קורח:

ואני אומר בדרך סברא, שהיה עונש על ישראל בהתאחר בנין בית הבחירה, שהיה הארון הולך מאהל אל אהל כגר בארץ ואין השבטים מתעוררים לאמור: נדרוש את ה' ונבנה הבית לשמו, כענין שנאמר 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' (דברים י"ב, ה), עד שנתעורר דוד לדבר מימים רבים ולזמן ארוך... ואילו היו ישראל חפצים בדבר ונתעוררו בו מתחילה, היה נעשה בימי אחד מהשופטים או בימי שאול... ועל כן נתאחר הבנין כל ימי דוד בפשיעת ישראל, ועל כן היה הקצף עליהם. ועל כן היה 'המקום אשר יבחר ה' לשום שמו שם' נודע בעונשם ובמגפתם (פירוש רמב"ן על התורה, במדבר ט"ז, כא).

הנה אפוא כל המורא של עונש העיכוב, והנה תקנתו ביד מתקני התפילה, שקבעו כי נתבע יום יום, שלוש פעמים ביום, את בניין המקדש. האם העלו המתקנים הללו בדעתם שתהא זו תביעה של צפצוף הזרזר ודיבור התוכי, ושלאחר שנות אלפיים

היא לא תרתיח את נפשם של המתפללים בוורשה ובברוקלין לאמור: 'ובכן, מה אנו עוד עושים כאן בכלל'...?

מכל מקום, כאשר קונה דוד את המקום ממלך היבוסים, הריהו מקפיד לעשות זאת בשם כל ישראל, וכך רואים אנו את עקרון אחדות ישראל שאמרנו נטוע כבר כאן, שהרי מקדש הוא מפעלו של הכלל, וכך גם קניין מקומו. חז"ל עמדו על כך נוכח הסתירה בין הכתובים:

תני רבי שמעון בן יוחאי: כתוב אחד אומר: 'ויקן דוד את הגרן ואת הבקר בכסף שקלים חמשים' (שמ"ב כ"ד, כד), וכתוב אחד אומר: 'ויתן דויד לארנן במקום שקלי זהב משקל שש מאות' (דה"א כ"א, כה). אלא, אמור מעתה: חמשים שקלים מכל שבט ושבט, הרי שש מאות שקלים.¹²

לענייננו, עלינו לנסח אפוא מחדש את טיבו של התהליך אשר גיבש את העם משבטים נפרדים לכלל אחד, מהותך ומוצק.

אכן נחוץ לכך זמן, ולא ביום אחד יתגבש הדבק. והקב"ה במרומיו קובע לו קו של סוד - כשורט שריטה בכותל - אשר לעולם לא נדענו מראש, והוא הקו של בוא עת מועד, של הגאולה בעתה. כאשר היא תבוא, וכאשר סוף סוף שמחים כל ישראל בבניין שלמה, נוכל לומר שהתהליך הבשיל, ואכן באה עת.

ואולם, בד בבד ובלא תנאי, עומדת התביעה מישראל שיתבעו את השכנת השכינה בתוכם - ושיעשו לשם כך את כל אשר לאל ידם; שלא ישלימו עם החלקיות ועם השבטיות ועם האינטרסים הצרים, שהם - לגבי שכינה - כ'ציצים המעכבים' את מילת הלב.

התביעה לאחדות הכלל - כדי שיכשר כל העם לפעול יחד, באופן ממלכתי - והדרישה להשראת השכינה, אינן אפוא אלא אותו הדבר עצמו בשתי הופעות משלימות, כשני צדי מטבע. והתביעה הזאת נכונה תמיד! אין לעכבה ואין לשהותה בשה"י פה"י, אף כי תמיד ימצאו לכך תירוצים זמינים, הנראים לכאורה כסבירים.

ובכן, לא המחיר והעונש הם שצריכים לזרזנו. זירוז שכזה הוא בבחינת 'תשובה מיראה', ואילו אנו - הרי את האהבה אנו מבקשים, ואת מקום אפריון הכלולות שבינינו לבין דודנו (לפי שבחינת 'הדוד' כוללת גם אב וגם אח וגם בן זוג). ואולם, מה שלא ייעשה מבעוד מועד, בחשק וברצון - באהבה, בבחינת 'אחישה' - ייעשה בדרך אחרת, בבחינת 'בעיתה', שהיא תמיד מאוחרת מדי, ופעמים שכתובה היא בדם, בטי"ת במקום בטי"ו...

12 מדרש שמואל פרשה לב א, מהדורת בובר עמ' ע.

והעדות לכך מתוחה מימי דוד - כאשר נפלו רבבות מישראל עד שלא נתגלה כי "זה הוא בית ה' האלהים וזה מזבח לעולה לישראל" (דה"א כ"ב, א)¹³ - ועד ימינו שלנו, כאשר נלכד אחד משלושה מכל ישראל, המאחרים לברוח מקללת המוות של הגלות אל ארץ החיים, בין להבי החרב המתהפכת של צלב הקרס. באמת - חי ה' - אין אנו זקוקים להוכחה נוספת...

ייתן נא בנו אלוהי ישראל - הבוחר בירושלים - חין בינה:
שלא נמעל בבחירתו, ושלא נמעט באהבתו,
ושברוך ובחסד ישיבנו אליו - כרעייתו -
ואל נא יראנו במורא יראתו.

13 אמרנו לעיל ששואל, הוכיח סופו על תחילתו לשלילה. ועתה נחתום בכך שדוד, הוכיח סופו על תחילתו לחיוב.

כי צופה ה' אחרית מראשית, וסוף מעשה - במחשבה תחילה. ובכן, אמור מעתה כי בשכר זה שאזר דוד עוז להכריז "זה הוא בית ה' האלהים, וזה מזבח לעלה לישראל" (דה"א כ"ב, א), זכה שישמע שמואל כאשר ראהו קול עליון מרעים עליו בחצר בית ישי בבית לחם: "ויאמר ה': "קום משחהו כי זה הוא!" (שמ"א ט"ז, יב).

עד כמה שיישמע הדבר מפתיע, הרי כביטוי של קריאת הצבעה - 'זה הוא' - שתי ההופעות הללו הן זוג יחיד בכל המקרא.

על

הפרק

המרחק המקרב - ליחסנו להר המוריה*

שאלת העלייה להר הבית בכלל, ובימינו בפרט, איננה שאלה צרה וממוקדת; זוהי שאלה הנוגעת בעניינים שבשורש - בלב האומה. על מנת לדון בנושא עלינו להתרומם ולעלות בהבנת ענייניו של "ההר", ורק מתוך מבט כללי לשוב ולעיין בשאלה. ויהי רצון שדבריני יהיו בבחינת פתיחה ושער לדרך ההתבוננות והעיון בנושא.

ברוך ה', זוכים אנו בדורנו לעסוק בשאלות אלו - בשאלות של עם חי - וחשוב לזכור שהדעות השונות הנשמעות בקרב מחננו אינן דעות אישיות. חלילה לנו שהרצון לעלות להר ולהתחבר אליו יבוא מתוך רצונות ושאיפות אישיים - מבקשים אנו להתחבר לדבר ה' ולרצונו, ואל לנו לתת למחלוקת הדעות בנושא להוביל לפירודים ולפגום באחדות. ואנו תפילה שאכן מחלוקות לשם שמים לפנינו.

בבואנו לעסוק בהר הבית עלינו לזכור ולהבין ראש לכול כי "הר הבית" הוא "ההר של הבית". עיסוק בענייני הר הבית הוא בעצם עיסוק בענייני מקדש. הכמיהה והציפייה להר באות מכוח היותו "ההר של הבית", מקום משכנו של בית המקדש, ועל כן עיסוק בענייניו חייב להיעשות על פי אמות מידה של מקדש ובשפה המיוחדת הקיימת בקודש פנימה.

עוסקים אנו בשאלה כללית, שאלה הנוגעת בלב האומה. אין זו שאלה הלכתית חמורה גרידא. גדולי ישראל לא חששו לעסוק בשאלות חמורות רבות ולהכריע בהן, אך כיום, כשאנו עוסקים בשורש, במרכז, ולא בשאלה פרטית, על אחת כמה וכמה שהעיסוק צריך לבוא מתוך ענווה רבה, ומתוך ידיעה שבשאלה מרכזית כל כך נדרשים אנו לשמוע את דעתם של גדולי הדור, וכי מערכת השיקולים בעניין נובעת מהיבטים רחבים ביותר. כשם שבדיני כיבוש אין מקום ליחיד לקבל החלטה פרטית, אלא זוהי החלטה מדינית כללית, כן הדברים, ואף למעלה מכן, במפגש עם השורש, עם הלב - מוכרח הוא לבוא מתוך התייחסות של גדולי הדור, ולא כהתגנבות יחידים, ומתוך מגע של האברים כולם - של העם כולו - עם ההר.

א. הציפייה למקדש

קודם שמתחילים לעסוק בעניינים הקשורים למקדש, עלינו להבין מהי המשמעות של הציפייה לבית המקדש ולהדגיש זאת לעצמנו.

* המאמר הוא סיכום של שיעור שניתן בחורף ה'תש"ס בכרמי צור.

הכח המחיה את נשמת ישראל, היא העריגה הנפלאה לבנין בית המקדש, ולהחזרת כבודו בתכלית שלמותו האידיאלית המקווה, שרק צפיה זו מרוממת את רוח כל הדורות כולם, לדעת שיש תכלית נשגבה לחייהם והמשכם ההיסטורי.

ובנקודה עליונה זו גנוז כל עז החיים של קישור האומה לארץ ישראל. וכל המצוות התלויות בארץ, באיזו מידה שהן נוהגות, הן שומרות את הלח של טל חיים זה היסודי.¹

הצפייה לבנין המקדש ולעבודת הקרבנות היא השאיפה היותר אצילית ויותר עליונה מכל מה שכל רוח עדין וכל נשמה שירית עליונה יכולה לצייר...²

כל עיסוק בקודשים ובטהרות מוסיף חיים לאומה, ובפרט כאשר הוא נעשה בארץ ישראל. בגלות - עת היינו רקב עצמות, בהנמכת חיים, בגלות - שבאוירה הטמא והרעיל כל התעצמות של חיים היא סכנה, עשה עמנו הקדוש ברוך הוא חסד, ולא גילינו חיות אלא במידה המוכרחת להבטחת המשך קיומנו. אך כאן, בארץ ישראל, במקום חיותנו, אנו הולכים ומרבים חיים, וכל עיסוק בענייני המקדש מוסיף חיים, מחבר אותנו למגמת חיינו ומחיה את נשמת האומה. בית המקדש הוא חיינו, ואליו נשואות עינינו.

חילול הקודש הנורא בהר, ששועלים הילכו בו, אך הולך ומעמיק את הערגה למקדש ואת הציפייה אליו.

ב. הבהרת מושגים: יסודות האיסור בעלייה לקודש

איסור כניסה בטומאה למקדש

שלושה מחנות היו במדבר - מחנה ישראל, מחנה לווייה ומחנה שכינה, וכנגדם היו שלושה מחנות בירושלים:

וכשם שהיו במדבר שלש מחנות - מחנה שכינה, מחנה לויה, מחנה ישראל - כך היו בירושלים: מפתח ירושלים ועד פתח הר הבית - מחנה ישראל; מפתח הר הבית ועד שערי ניקנור - מחנה לויה; משערי נקנר ולפנים - מחנה שכינה, והן הן קלעים שבמדבר.³

התורה מצווה על שילוח טמאים מן המחנות:

- 1 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **שמונה קבצים** א, ירושלים תשנ"ט, קובץ א סימן תרמ"ח, עמ' רז.
- 2 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ערפלי טוהר, ירושלים תשמ"ג, עמ' י, עיין שם.
- 3 תוספתא כלים בבא קמא פ"א ה"ב, מהדורת צוקרמנדל עמ' 570. ועיין עוד: ספרי במדבר נשא פיסקא א; זבחים קט"ז; רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז ה"א.

וידבר ה' אל משה לאמר: צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש. מזכר עד נקבה תשלחו אל מחוץ למחנה תשלחום ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שכן בתוכם. ויעשו כן בני ישראל וישלחו אותם אל מחוץ למחנה... (במדבר ה', א-ד)

חז"ל דרשו⁴ מאיזה מחנה משתלח כל טמא וטמא, וסיכם את הדברים רש"י על התורה שם:

שלוש מחנות היו שם בשעת חנייתן... הצרוע נשתלח חוץ לכולן, הזב מותר במחנה ישראל ומשולח מן השתיים, וטמא לנפש מותר אף בשל לוייה ואינו משולח אלא משל שכינה...

איסור זה של כניסת טמא מת למחנה שכינה, למקדש, הוא חמור ביותר:

טמא שנכנס למקדש במזיד ענוש כרת שנ' 'ואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ ונשא עונו'. בשוגג מביא קרבן עולה ויורד... ואין חייבין כרת או קרבן אלא מעזרת ישראל ולפנים... (רמב"ם הלכות ביאת המקדש פ"ג ה"ב)

למקום המקדש עצמו ברור, אם כן, שאיננו יכולים להיכנס, שכן כולנו היום בחזקת טמאי מתים.⁵ הדיון אינו עוסק אלא בעלייה להר הבית עצמו - למחנה לווייה - שכניסת טמא מת אליו אמנם לא נאסרה מדאורייתא, אך חכמים גזרו עליה מהחיל ולפנים.⁶ יש לציין שחלק מהחששות בעניין עלייה להר הבית קשור בשאלת זיהוי אזוריו השונים, מחשש כניסה למקום המקדש.

דין זה של שלוש מחנות הולך ומתפרט במשניות בריש מסכת כלים בעניין "עשר קדושות":

עשר קדושות הן: ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות... עיירות המוקפות חומה מקודשות ממנה... לפנים מן החומה מקודש מהם... הר הבית מקודש ממנו, שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם. החיל מקודש ממנו, שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם. עזרת נשים מקודשת ממנו, שאין טבול יום נכנס לשם...

4 עיין פסחים ס"ו-ס"ז, ורמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ג.

5 ראה מחלוקת רמב"ם וראב"ד בעניין קדושת המקדש בזמן הזה, רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ו הל' י"ד-ט"ז, שלדעת ראב"ד כניסה למקדש בזמן הזה אינה בכרת. ועיין בתשובתו הארוכה של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **משפט כהן**, ירושלים תשכ"ו (להלן משפט כהן), סימן צ"ו, שאף לדעת הראב"ד איסור בזמן הזה מיהא איכא, ומה שכתב הוא רק לעניין כרת, עיין שם בעיקר עמ' קצט-ר, ואכמ"ל.

6 עיין בדברי המשנה במסכת כלים המובאים להלן, ואכמ"ל.

עזרת ישראל מקודשת ממנה... עזרת הכהנים מקודשת ממנה... בין האולם
ולמזבח מקודש ממנה... ההיכל מקודש ממנו... קדש הקדשים מקודש מהם,
שאינ
העבודה
נכנס

(כלים פ"א משניות ו-ט).⁷

מצוות מורא מקדש

מלבד מצוות שילוח טמאים מוטלת עלינו גם מצוות מורא מקדש:⁸ "את שבתתי
תשמרו ומקדשי תיראו אני ה'" (ויקרא י"ט, ל). מצווה זו נוהגת אף בזמן הזה: "ואין
לי אלא בזמן שבהמ"ק קיים, בזמן שאין בהמ"ק קיים מניין? ת"ל 'את שבתתי תשמרו
ומקדשי תיראו' - מה שמירה האמורה בשבת לעולם, אף מורא האמורה במקדש
לעולם" (יבמות ו').⁹

דין מורא מקדש נפסק ופורט ברמב"ם, פ"ז מהל' בית הבחירה:

מצות עשה ליראה מן המקדש שנ' 'ומקדשי תיראו'. ולא מן המקדש אתה ירא
אלא ממי שצוה על יראתו.

ואי זו היא יראתו? שלא יכנס 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, שיכנס מפתח זו ויצא מפתח שכנגדה כדי לקצר הדרך,
אלא יקיפו מבחוץ. ולא יכנס לו אלא לדבר מצוה...

אע"פ שהמקדש היום חרב בעונותינו חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בו
בבניינו... (הלכות בית הבחירה פ"ז הלכות א-ב וז)

נמצאנו למדים שדין מורא מקדש נוהג בכל שטח הר הבית¹⁰ ואף בזמן הזה,¹¹ וכי
הכניסה אליו לא הותרה אף לטהורים כי אם לדבר מצווה ובהגבלות ידועות.

7 יש לדון בכמה נושאים בהקשר של משניות אלו: פרטי ההלכות המנויים בהן אינם מעור
אחד - יש פרטים שהם דאורייתא ויש פרטים שהם דרבנן; מה מעמדו של החלק שניתוסף
להר הבית - האם נתקדש בקדושת הר הבית; דין כניסת בעל קרי להר הבית לא נזכר
במשניות; ואכמ"ל.

8 עיין: רמב"ם, ספר המצוות, מצוות עשה כ"א; סמ"ג, עשין קס"ד; ספר החינוך מצווה רכ"ד;
ברכות פ"ט מ"ה ובסוגיה שם נ"ד. וס"ב:..

9 ועיין עוד מגילה כ"ח. וברכות ס"ב; וברמב"ם המובא בהמשך דברינו.

10 מקורו של הרמב"ם בעניין זה הוא המשנה בברכות פ"ט מ"ה, שדיברה על ההר כולו. ויש
לדון האם מורא בכל שטח ההר הוא דאורייתא או דרבנן, ואכמ"ל.

11 יש לעיין האם הוא נוהג כיום מדאורייתא או מדרבנן לשיטות השונות, ואכמ"ל.

סיכום: בפתח המאמר - שמגמתו לעסוק בשאלה העקרונית של יחסנו להר, ולא בפרטי ההלכות - הרחבנו מעט בהכרת יסודות האיסור ובהבנת גודלו.

בפרטי ההלכה ישנם למעשה שני תחומי דיון עיקריים: א. מי רשאי להיכנס להר הבית באותם חלקים שאליהם הותרה כניסה, לאילו מטרות הותרה הכניסה, ומה הן ההכנות הנדרשות לה. ב. שאלת הזיהוי: היכן נמצאים אותם אזורים אשר מותר להיכנס אליהם.

ג. גישת האוסרים - חשש מכשלה

המוקד המרכזי של דיוני הפוסקים בשאלת העלייה להר הוא למעשה חשש מכשלה, אם מצד טעות בזיהוי אזורי ההר ואם מצד כניסה באופנים האסורים על פי ההלכה.

לגבי שאלת הזיהוי: זהו נושא שעסקו בו רבות, שכן כל טעות בו, ולו הקטנה ביותר, עלולה לגרום לאדם להיכשל ח"ו בכניסה למחנה שכינה. דומה שכיום, לאחר המחקרים והמדידות שנעשו בשטח ההר, יש לנו די כלים להגדיר לפחות אזורים הקדושים בוודאות רק בקדושת הר הבית, ואשר על כן לא נעסוק בחשש זה.

השאלה המסובכת יותר היא אפוא שאלת מכשלת הרבים - היש לנו בכלל אפשרות - מעבר ליצירת המודעות - להבטיח שהעולים יעשו זאת על פי ההלכה.

חשש המכשלה הגדול הוא בכמה מישורים: האחד - האם בכלל ירצו העולים לשמוע לדעת ההלכה; השני - קיום כל פרטי ההלכה הקשורים לעלייה להר על ידי כל המון העם הוא דבר שקשה מאוד להבטיחו; השלישי - הקושי בהגדרת דעת ההלכה: אנשים עלולים לטעון - על פי מקורות שונים - כי הם סוברים שהתנאים והסייגים לעלייה שונים ולהקל בהם. ויתרה מזאת: האם אנו בטוחים שלא יבואו אנשים ויטענו כי הם סוברים כגישת הראב"ד, וכי אין כיום כלל איסור להיכנס למקום המקדש?

וכך סיכם הרב עובדיה יוסף שליט"א את דבריו בתשובתו בעניין:

ולכן בודאי שיש להתרחק ולהשמר שלא להכנס להר הבית אפילו לאחר טבילה ולצורך מצוה, כי יבאו ההמון לפרוץ ולהכנס בטומאה לשטח העזרות וההיכל, דילפי אינשי מקלקלתא ולא מתקנתא. (וכמ"ש בירושלמי פ"ב דמ"ק ה"ב.) וקעת כבר נמנו וגזרו והסכימו גדולי הדור בכל תוקף לגדור גדר ולהזהיר באזהרה חמורה לבל יהיו שום אדם להכנס לשטח הר הבית, עד כי יבוא שילה, שאז יקויים בנו: וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם, ושומע לנו ישכון בטח.

והשי"ת יחיש לגאלינו גאולה שלמה נכון יהיה בית ה' בראש הרים ואפריון על
מכוננו ישב. וישראל נושע בה' תשועת עולמים. אמן.¹²

וכן הביא גם בשו"ת ציץ אליעזר בשם הרב מאיר אורבך מקאליש (בעל אמרי בינה):

ולדעתנו צדקה עשה הקב"ה עם עמו, אשר גדר דרכינו בגזית מבלי תת להלוך
על מקום הר הבית מן החומה ולפנים, כי בעוה"ר בדור היתום הלזה מי יסגור
דלתים בפני החפצים להלוך שם וטומאתם בשוליהם וטמאים לנפש אדם, ומי
יעצור ברוח האומר שמכריע כדעת האומר שבטלה קדושת המקום - בפרט
כאשר יתקבצו אנשי' ממחוזות שונות לעלות הר הקדש ודעות נפרדות וכוזבות
ועשתונות שונות, את אשר זה ירחק זה יקרב בזרוע - וירושלים עיה"ק עדיין
מחלאתה לא הוטהרה, ואחת מסבות חורבנה גילו חז"ל בשביל שהשוו בה
קטון וגדול והיה כעם ככהן וכפירוש המהרש"א מס' שבת, ובעינינו כן בקדש
חיזנו זאת... ותורת כל א' בידו לעשות כחפצו ורצונו, עכ"ד הגאון מקאליש
בעל אמרי בינה ז"ל.¹³

נימוקים אלו ומבט כללי זה של גדולי הדור מתרחבים הרבה מעבר לפרטי ההלכה -
יש כאן שיקול דעת מקיף מתוך קבלת אחריות כלל-ישראלית כבדה, ומתוך כך גזרו
הם שלא לעלות.

מדוע יש לחשוש כל כך

כנגד חשש המכשלה מעלים המחייבים את העלייה טיעונים בדבר חשיבותה. אך
קודם שנתייחס לגישה זו, ראוי להרחיב את הדיבור בשאלה מדוע כשאנו עוסקים
בקודש הולכת הזהירות ומתעצמת. וכך כתב רבנו הרב קוק זצ"ל באיגרותיו:

...פגימה אחת בקדושת מקום בית חיינו, עולה לנו על כל מליונים של ישובים
מעשיים...¹⁴

הרב קוק, שראה בפיתוח הארץ ובבניינה את התקיימות חזון הגאולה ועודד ודחף
לקידום המפעל המעשי בארץ, מעמידנו כאן על גודל המשמעות של פגימה בקודש.
הר הבית ומקום המקדש הם הלב, השורש, וכל פגימה בקודש מתפשטת היא
לאברים כולם.

פגימה בקודש

- 12 הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר ה, ירושלים תשכ"ט, חלק יורה דעה סימן כ"ו.
- 13 את הדברים הביא הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר טו, ירושלים תשמ"ה (הוצאה
שנייה), סימן ל"ג עמ' פד.
- 14 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות הרא"ה ב, עמ' רפה איגרת תרע"ז. ועיין שם ברקע
לדברים.

במה עסק עיקר עבודת יום הכיפורים? היום הגדול והנורא שהוקבע לסליחה ומחילה מבליט לעינינו את היסוד השורשי שבו נגענו זה עתה: אנחנו רגילים לראות בגנבות, ברצח ובדומיהם פשעים ועברות מהסוג הנורא ביותר, ואילו בעברה כמו כניסה בשוגג בטומאה למקדש אנו רואים עברה פעוטה - בעינינו זוהי 'עברה של צדיקים'. אך לא כך נראים הדברים באספקלריה של עבודת יום הכיפורים: עיקרה של עבודה זו - עבודת הכוהן הגדול בקודש הקודשים - איננו עוסק בעברות של חיי המעש. עבודה זו, עוסקת היא בעברות הקשורות לשורש, לקודש:

ועל זדון טומאת מקדש וקדשיו שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים מכפרין.
ועל שאר עבירות שבתורה, הקלות והחמורות, הזדונות והשגגות, הודע ולא

ולא

עשה

הודע,

מכפר

(שבועות פ"א מ"ו).¹⁵

עם כל עברות שבתורה מסוגל שעיר המשתלח - הנעשה בחוץ - להתמודד. עיקר עבודת יום הכיפורים - היום היחיד בשנה שבו נכנס הכוהן הגדול לקודש הקודשים - הוא בהתמודדות עם טומאת מקדש, עם הפגיעה בקודש; אתם מסוגלים להתמודד רק שעיר הנעשה בפנים ויום הכיפורים. הפגיעה הקטנה ביותר בקודש היא בעלת משמעות לאין ערוך מכל פגימה בחיים החיצוניים.

כך הדברים גם ביחס לעלייה להר הבית: אל לנו לטעות ולחשוב שניתן להפעיל ביחס לקודש אותה מערכת שיקולים ואותם קריטריונים שאנו מפעילים בנושאים רגילים - כאן עלינו להיזהר כפל כפליים.

חשש המכשלה איננו מצטמצם בשמירת פרטי ההלכה

עד עתה עסקנו בחשש המכשלה בתחום ההלכתי. אך עלינו לשאול גם זאת: האם יכול מי שמקפיד על כל פרטי ההלכה להיות בטוח שלא ייכשל? האם המכשלה שמפניה אנו חוששים היא רק עלייה למקום אסור, או שמא עלינו גם לשאול את עצמנו האם אנו בטוחים שנעלה כשאנו בדרגה הרוחנית המתאימה ובמצב הרוחני הנכון? האם הדרישות הנתבעות מאתנו על מנת שנוכל לעלות הן טכניות בלבד, או שמא עלינו לעסוק כאן אף בדברים שבלב ובדרישות הקשורות למעמד הנפשי הפנימי וליחס הנכון למקום?

אין חולק על כך שתפילה בהר הבית - דבר גדול היא. אך האם בתפילה בבית הכנסת אנו מכוונים ברטט, בקדושה ובטהרה, עד כדי כך שאנו מסוגלים כבר לעלות

להר ולהיות בטוחים שלא נפגום, חלילה, באותו מקום שבו "פגימה אחת... עולה לנו על כל מיליונים של ישובים מעשיים"!

ד. המרחק המקרב

מן הנימוק החיצוני אל הנימוק הפנימי

חשש המכשלה הוא חשש חיצוני: אין הוא מתייחס לשאלה העקרונית של יחסנו להר ושל שאיפתנו ביחס אליו. אדרבה: אם נסבור כי עלינו לעלות להר, הלוא נעשה כל מאמץ להתמודד עם המכשלות?! מסיבה זו קשה לנו לקבל את הגישה האוסרת בגלל חשש מכשלה גרידא. ואכן, גישת המתירים לעלות אל ההר ניסתה להתמודד עם החששות, ובכך העמיקה בנו את הבנת יחסנו להר, הכריחה אותנו להבין שאי-העלייה אינה נעוצה רק בחשש המכשלה הגדול אלא בנקודה שורשית הרבה יותר - ביחס הנכון כיום להר, וזיכתה אותנו בהבנה עליונה יותר של משמעות ההר. כל דעה מנגדת, הרי היא הולכת ומרוממת ומזקקת את הדעה שכנגדה, וכן הדברים אף כאן. ברוך ה', הולכים אנו כיום ומתרוממים מן הנימוק החיצוני - שוודאי שאף כיום יש לו מקום - אל הנימוק הפנימי-השורשי, הנימוק שהוא על דרך החיוב: מהו היחס הנכון להר, מהי הדרך שתקרב אותנו ביותר אל ההר.

התרוממות אל אמות המידה שבקודש:

מן המעש אל העצירה, מן המפעל הגלוי אל המפעל הפנימי

לאושרנו, אנו חיים בתקופה של גאולה ושל רצון לפעול ולהתקדם. רצונות ושאיופות אלו מתפשטים באופן טבעי אף אל הקודש, אל ההר, ויש המדגישים את חשיבות העלייה לנוכח חילול הקודש הנורא המתרחש בהר, שמקומם אותנו ומעורר אותנו לקום ולפעול.

אך עלינו לזכור: הר הבית איננו גבעה שכובשים על ידי הצבת קרוונים, ולא מכוח העובדה שהגויים עולים ומחללים את מקום בית חיינו צריכים אנחנו בהכרח לקום ולעלות.¹⁶ עלינו לחשוב מה נכון עבורנו, עבור האומה הישראלית, מה יקרב

16 ואלה דברי הרב צבי יהודה הכהן קוק, **לנתיבות ישראל ב**, ירושלים תשל"ט, עמ' קיח: "בירור דברים בענין הר הבית"

כל החומרה הגדולה ההלכתית, של איסור הכניסה אליו, מפני היותנו עוד, ע"פ ההלכה, במצב של טומאה, איננה נוגעת, פוגעת וגורעת במשהו בערך הבעלות הקנינית שלנו על שטח המקום הקדוש הנאדר בקודש הזה. זכה כבוד הרמטכ"ל שלנו מר מרדכי גור, ואתו ועליו כבוד מורנו ורבנו הגאון רב שלמה גורן, ראש רבני ישראל, ועל-ידם שוחרר מקום הזה משלטונות הגויים, והנהו גם הוא, ככל שטחי מקומות ארץ חיי קדשנו, ברשותנו ובעלותנו. ברשותנו ובעלותנו הם מסדרים להם שם סדרי תפילותיהם ביום השישי.

אותנו יותר להר. אל ההר נגיע מתוך בשלות פנימית נשמית, ולא כתגובה למאורעות חיצוניים. אחיזתם של הגויים בהר תתרוּפֵף ממילא ככל שנתקרב אנו אליו.

מערכת המושגים המפעלית, הגלויה, זו של 'קום עשה', הקיימת במפעל הארצי, איננה מערכת המושגים המתאימה להר - לקודש. שם המפעל הוא פנימי ושורשי הרבה יותר. **עניינו וקדושתו של ההר - של הבית - הולכים ונבנים דווקא בהתבוננות הפנימית-הוראתית - לא ב"מה עושים" כי אם ב"מה אין עושים".**

והדברים הולכים ומתבארים במשניות במסכת כלים שהבאנו לעיל: המשניות העוסקות בקודש מגדירות את הקדושות השונות תוך הבלטה של מה שאין עושים בהן - בהבלטת הריחוק: "הר הבית מקודש ממנו, שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם. החיל מקודש ממנו, שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם", וכן הלאה. וכי אין דברים שעושים בהר הבית? בוודאי שישנם, אלא שעניינו המיוחד של ההר הוא דווקא בשמירת המרחק, ביראה, ולא במפעל הגלוי.

כל עניינה של מצוות מורא מקדש הוא להעמיד אותנו על היסוד הזה, שכן זוהי משמעותו של המורא - המרחק, העצירה. האהבה - עניינה המפעל והמעש, ואילו היראה - עניינה ה"לא תעשה"¹⁷.

שוב פעם אחת היו עולין לירושלים. כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם. כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל יוצא מבית קדשי הקדשים. התחילו הן בוכין ור"ע מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק? אמר להם: מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: **מקום שכתוב בו 'זהר הקרב יומת'**, ועכשיו 'שועלים הלכו בו', ולא נבכה? אמר להן: לכך אני מצחק, דכתיב 'ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריהו בן יברכיהו'... בלשון הזה אמרו לו: עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו (מכות כ"ד:).

חבריו של ר' עקיבא יכלו להגדיר את המקדש כ'מקום שקרבנות קרבו בו', 'מקום שכוהנים הילכו בו', אך הם בחרו לכנותו "מקום שכתוב בו 'זהר הקרב יומת'". זוהי

קבוצת חיילינו, הנמצאים שם שומרים ומשגיחים עליהם בפקודת שלטונותינו. גם אם אנחנו נזהרים בכניסה שמה, כפי מדת ההלכה, גם בתוך כך קבועה וקיימת בכל תקפה בעלותנו על כל שטח המקום הזה, ורשותנו למציאותם זאת של הגויים שם, שאינם בשום אופן בעלי המקום הזה. במלוא צפייתנו תוחלתנו וכל ישועתנו השלימה.

ז' שבט התשל"ד.

17 עיין רמב"ן שמות כ', ת.

הגדרת המקום - דווקא הדגשת המרחק מן המקום היא המגדירה אותו ביותר והיא המקרבת אותנו אליו ביותר.¹⁸

הר המוריה - הר היראה

הפגישה עם ההר - עם שמו - מבררת לנו את מהותו: "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה, אשר יאמר היום בהר ה' יראה" (בראשית כ"ב, יד). הר הבית, עניינו היראה, והיראה הזאת היא שהוציאה את ההר מן הכוח אל הפועל:

והיאך נראה מרחוק? מלמד שמתחלה היה מקום עמוק. כיון שאמר הקב"ה לשרות שכינתו עליו ולעשות מקדש, אמר: אין דרך מלך לשכון בעמק, אלא במקום גבוה ומעלה ומיופה ונראה לכל. מיד רמז הקב"ה יתברך לסביבות העמק שיתקבצו ההרים למקום אחד לעשות מקום השכינה. **לפיכך נקרא הר המוריה - שמירתו של הקב"ה יתברך נעשה הר** (תנחומא וירא כב).

ואברהם הולך וקורא להר בשמו - מתוך הכרת מהותו:

אברהם קרא אותו **יראה** - 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה'; שם קרא אתו שלם - 'ומלכי צדק מלך שלם'. אמר הקב"ה: אם קורא אני אתו יראה, כשם שקרא אותו אברהם, שם אדם צדיק מתרעם; ואם קורא אני אותו שלם, כשם שקרא אותו שם, אברהם אדם צדיק מתרעם; אלא הריני קוראו כמו שקראו אותו שניהם: ירושלם - יראה שלם.¹⁹

המפגש הראשון של האומה הישראלית עם הר הבית הוא בעקדת יצחק. הר הבית קשור ליצחק, והיראה קשורה היא למידתו של יצחק - "פחד יצחק" (שם ל"א, מב). וכן כתב בהרחבה רבנו בחיי:

ואמרו במדרש כי יצחק ראה דמות אריה על גבי המזבח. וענין האריה הוא פחד יצחק, ואולי הוא אריא דבי עלאה שהזכירו רז"ל במסכת חולין (נ"ט:). והנה הוא נרמז בכתוב הזה, שנאמר 'בהר ה' יראה', כי נראה לו דמות אריה בהר.²⁰

"מוריה" לשון 'יראה' - זהו עניינו של ההר ובזאת מעלתו, שנגלתה לאברהם אבינו, ראש האומה הישראלית, המסוגלת להכיר במעלתה של היראה ובתפקידה.

המרחק המקרב

18 להדגשה זו בדברי הברייתא העירני ר' עמיחי עליאש.

19 בראשית רבה וירא פרשה נו, מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 607.

20 פירוש רבנו בחיי על התורה, בראשית כ"ב, יד, הוצאת מוסד הרב קוק עמ' קצט.

לא התקרבות ועלייה נצרכות כעת, כי אם התרחקות מקרבת, בניית יחס אל הקדושה והתקרבות אליה דווקא על ידי ההרחקה ושלילת הקירוב.

אכן חוץ מהטעם הפשוט הזה, דמהרה יבנה המקדש, והיו מורגלים להכנס לשם בטומאה, "ל שראו חז"ל לקיים קדושת המקדש, כדי שתמיד בנו היראה העליונה של מורא מקדש, ולא מן המקדש אתה מתירא אלא ממי שהזהיר על המקדש, כיבמות ו' א'. וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וכשם שהתורה הרחיקה את האדם ברוב הפעמים מן המקדש, ודוקא ע"י הרחוק יכנס הגודל והמורא בלב, וכמ"ש הרמב"ם במ"נ באריכות דבריו בפמ"ז משלישי, וכן החנוך במצוה קפ"ד בענין ל"ת ד'ואל יבא בכל עת אל הקדש'. **ומצינו יחס הקדושה והכבוד ע"י הרחקה ושלילת קירוב...** ועכ"פ אין אנו אומרים שתהי' היראה ע"י התקרבות הזכירה, להזכיר את ד' בתדירות, אלא ע"י הזהירות מלהזכירו לבטלה. וכ"כ גדול הוא כח הזכרון של הכבוד והמורא של הקדושה, שבא דוקא ע"י שלילת הקירוב וע"י ההרחקה, שמתוך יראת הרוממות והכבוד, עד שאת השם הקדוש בעצמו, שם העצם, הרי אסור לנו להזכיר כלל חוץ למקדש... וא"כ כל יסוד המורא משתרש בלבבנו דוקא ע"י ההתרחקות ואי-ההזכרה, שזה מורה לנו שאין אנו מוכשרים למעלה עליונה זו של הזכרת השם הקדוש, וה"נ ע"י מה שאנו נזהרים מלהתקרב בהיותנו טמאים אל המקום הקדוש הרינו מקיימים מצות מורא מקדש, והוא יותר יקר מאותה

היראה

לו

(משפט כהן סימן צ"ו עמ' רג).

המקדש הוא מקום גילוי שכינה, מקום המפגש עם ה'. וכפי שאין אנו מזכירים את השם כלל מחוץ למקדש מתוך גודל עוצם קדושתו, כך אין אנו עולים אל ההר ואין אנו מתקרבים אל הקודש עד שנהיה מוכשרים לכך. וכשם שדווקא בהבנת גודל אי-השגתנו את ה' אנו הולכים ומתקרבים אליו, כך אנו מתקרבים גם אל ההר - דווקא בהתרחקות ממנו מתוך הבנת גודל קדושתו.

ודוקא ע"י זה אנו קונים את יראת השמים והיא חלה עלינו, כשאין אנו זכאים למקדש בעוננו כדי שנוכל להזכיר את השם ככתבו, כמו שהיו עושים במקדש כדאיתא בסוטה ל"ח ע"א, ה"נ אין פלא אם תחת להתנהג עם המקום הקדוש בדרך גסות וכניסה של טומאה, שהי' בלא ספק מתנהג כך אם לא הי' איסור להכנס בו בטומאה כבזה"ז, הרחיקו אותנו חז"ל מלהתקרב אליו, אפי' לשם רנה ותפלה, שאין הריוח הזה כלום לגבי ההפסד של גסות הלב במקום המקודש הזה, והננו עומדים ביראה מרחוק ומצפים לחסד ד' שישבו ירחמנו ויאר לנו באור גאולה שלמה, שנזכה על ידה לטהרה גמורה, באופן שנוכל להתקרב לבית תפארתנו בכל מדת הקדושה הראוי' לו

(שם עמ' רד).

זהו היסוד לכל דברינו: ההתקרבות להר תבוא מתוך הכבוד, מתוך המרחק, מתוך גודל הזהירות פן נעלה להר באופן הפוגם בקודש, "שאין הריח הזה כלום לגבי ההפסד של גסות הלב במקום המקודש הזה".

"תקופת האירוסין" עם ההר

לפני החתונה באה תקופה חשובה מאוד - תקופת האירוסין. בתקופה זו אין הארוס מותר בנגיעה בארוסתו, ודווקא מתוך הקשר האידיאלי המופשט העליון הזה, הבנוי על שמירת מרחק, הולך הקשר ומעמיק, הולך הוא ונבנה בהמשך. זוהי תקופה מכינה לתקופת הנישואין!

עם חורבן הבית והגלות התרחקנו מן הקודש וממושגיו. כעת, עם חזרתנו לארצנו, עלינו לשוב אל הקודש, ולשם כך נצרכת תקופה אשר תעמיק ותגלה מחדש בנשמתנו את מושגי המקדש וקודשיו. דווקא בעת חזרתנו לארץ והשבת בעלותנו על מקום הקודש, דווקא בשעה שאנו יכולים לעלות להר, דווקא אז מתברר יחסנו אליו באי-עלייתנו. בריחוקנו הולכים ומעמיקים אנו יחס זה לקראת השלב הבא, שבו נעלה בהר.

ברור שהציפייה היא למצב השלם - שבו עלה נעלה בהר - אך אל לנו לדלג על תקופת האירוסין ולוותר עליה.

ה. ארץ ישראל והר הבית - שתי קומות

דרישת היראה בהר, החששות והחומרות, מבררים לנו את היסוד הגדול שארץ ישראל והר הבית הם שתי קומות נפרדות.

ביחס לארץ ישראל עלינו לקום ולפעול, להירתם למפעל הארצי, לא להירתע מן המתנגדים לו, ולשתף פעולה גם עם אלה מבוני הארץ שעדיין אינם מכירים ביד ה' אשר פועלת כל זאת. בארץ אנו בונים בניין של חול, שעוד עתיד הוא להתקדש. אך אל לנו להשליך מכאן באשר ליחסנו להר - לקודש. בהר פועלים חוקים אחרים: ההר הוא מדרגה חדשה. וכה השיב הרב קוק זצ"ל בעמדו לפני ועדת שאו (תרפ"ט):

שאלה: נאמר כאן כי ליהודים יש שאיפות בנוגע למקומות הקדושים... רוצה אני שכבודו יבאר לועדה, מה הוא יחסה של הדת היהודית להקמת בית-המקדש בירושלים?

הרב: את הדברים הקשורים בתקוות ישראל לגאולת הארץ שהובטחה על ידי נביאינו הקדושים יש לחלק לשני סוגים. הסוג הראשון מטפל בעיקר בעניני שמים. דברים אלה דומים ביסודם לכל הניסים שעשה ד' ליהודים בשעה שהוציא אותם ממצרים, ואלה הם ענינים שאין לאדם שליטה בהם. הגאולה הזאת שהובטחה תהיה דומה לימי היצירה עצמה.

שאלה: האם מותר לעם היהודי עד ימות המשיח לעשות אלו צעדים גשמיים להקמת בית המקדש?

הרב: צווי התורה הוא, שעד בוא יום התחיה, אין אנו רשאים אפילו להכנס לחצר בית המקדש. אני רגיל בימי החגים היהודיים, בשעה שהרבה יהודים באים העירה, לשלוח להם אזהרה שלא יכנסו למקום הקדוש הזה, מכיון שאין אנו ראויים לכך עד שיבוא יום הגאולה שאז ייעשה הדבר על ידי ד' בלבד, בלי שאנו נעשה איזו פעולה לדחוק את הקץ.

שאלה: האמרת את כל מה שהיה ברצונך להגיד על הצד הרוחני של הענין, ומה יש לך עכשיו להגיד על הצד השני?

הרב: צווי מוחלט הוא לישראל שיהיה מקושר בקשר תמידי עם הארץ הקדושה. זוהי מחובתו של עם ישראל להתאמץ, במה שהדבר הוא בגדר כוחותינו, אם יש אלו חורבות ומקומות שממה בארץ הקדושה, ואם אפשר לעשות את הדבר בצדק, ליישב את האדמה השוממה - עלינו מוטלת החובה לסייע לארץ קדושה זו שממנה יצאה האמת לכל העולם, להפוך אותה למרכז התרבות ולמקור תהילה. עלינו לעשות כל מה שבידנו, בכל הזדמנות, בהתאמצות של שלום, כדי להגשים את הדבר בשלום ובכבוד בשבילנו ובשביל שכנינו.²¹

הרב קוק זצ"ל והרב צבי יהודה זצ"ל דחפו ופעלו רבות להתפתחות היישוב בארץ, ואף על פי כן לא מצאנו שעוררו לעלייה בהר. נהפוך הוא: מצאנו במפורש בדברי הרב צבי יהודה שלא בעובדת עלייתנו מוגדרת בעלותנו בהר, וכי לא על פיה היא נבחנת.²² שכן שתי מדרגות שונות לפנינו: ביחס לארץ אנחנו פועלים מלמטה למעלה, ואילו ביחס לקודש אנו מצפים להארה שתבוא מלמעלה למטה.

ו. המפגש עם הלב

הדיון בהר מפגיש אותנו עם מדרגת החיים שבבית המקדש. בקודש העיקר הוא המפעל הסגולי-הפנימי, ולא האקטיביות המפעלית שכוחה יפה בחוץ. כך, למשל, אין נכנסים לקודש הקודשים אלא "אחת בשנה", וגם את זה עושה רק הכוהן הגדול!

21 דברי הרב בפני הוועדה הובאו על ידי הרב ש"ח אבינר, **שלהבתיה**, ירושלים תשמ"ט, עמ' 24. ועיין שם עמ' 25 בדברי הרב אבינר כי אין כלל מקום לטענה שהרב שיקר לגויים על מנת לרצותם.

22 עיין לעיל הערה 16.

ביחס למקדש העיקר הוא הפנימיות; ההוויה הפנימית היא המרכז. רק לגבי קודשים אנו נוהגים לומר כי הלימוד הרי הוא כמעשה.²³ כמובן, התכלית היא המעשה, אך עצם המפגש עם השורש - שהוא עולם אידאי-רוחני בעל מדרגה שונה בתכלית - יש לו השפעה סגולית.

כשאנו נפגשים עם הלב, צריך הדבר להיעשות מתוך אידאל ולא מתוך הכרח - כל מה שנעשה ונפעל חייב לבוא מתוך מבט אידאי, ולא, חלילה, מתוך מבט חיצוני.

כשאנו נפגשים עם הלב אנו נפגשים עם מרכז חיינו - עם מרכז חיי האומה - ועל כן הדברים נוגעים לכל האומה. עלייתנו להר צריכה לבוא מתוך מוכנות והכשרה כללית של העם.

עיקר תפקידנו הוא לבנות יחס נכון לקודש: **לבנות בית מקדש בתוכנו - לבנות בית מקדש בלבבות**, וזאת לא כמהלך פרטי אלא כמהלך כולל. ומתוך כך נזכה בקרוב בימינו לעלות להר ביראה הראויה.

ז. חפץ ההתקדמות

הרצון והתשוקה לעלות להר נובעים מתוך חפץ התרוממות החיים להמשך גאולתנו - מתוך רצון פנימי עמוק שלא לעצור במקום אלא להמשיך ולטפס בשלבי הגאולה. גישת המתירים מעוררת אותנו לחשבון נפש: היכן אנו עומדים היום? האם אנו אכן מבקשים להתקדם? הלוא כל עצירה - נפילה היא! העם מוכרח להרגיש כל הזמן שהוא הולך ובונה, הולך ומגשים את האידאלים האלוהיים. אך יחד עם זאת, יש להיזהר שלא למהר ולקפוץ מדרגות: האם היסודות שהקמנו כבר חזקים דיים כדי לפנות אל ההר?!

מידתו של יצחק - חפירת הבארות

23 ראה: מנחות ק"י. "בכל מקום מקטר מגש לשמי' - בכל מקום סלקא דעתך? אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בכל מקום, מעלה אני עליהן כאילו מקטירין ומגישין לשמי... 'לעולם זאת על ישראל'... אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם... אמר רבי יצחק: מאי דכתיב 'זאת תורת החטאת' 'זאת תורת האשם'? כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם"; תענית כ"ז: "... אמר [אברהם אבינו] לפניו: רבש"ע, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות - בזמן שקוראים בהן לפני, מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני ואני מוחל להם על כל עונותיהם"; בבא מציעא ק"ד:; רש"י ד"ה בארבעה לא מצינא; זוהר חלק א, מדרש הנעלם, ק ע"א. וראה עוד: הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות הקודש** ג, ירושלים תשכ"ג, עמ' רפח "בחוף לארץ אין מתגלה כי אם הערך של המעשה, ובארץ ישראל הערך של הדבור, ובבית המקדש הערך של המחשבה...".

גדולתו של יצחק אבינו היא בכך שהוא פועל לאחר אברהם אבינו. אברהם אבינו היה ראשון האבות, וגדולתו של יצחק היא בכך שהוא הלך ופיתח את מפעלו של אברהם, בכך שהלך והעמיק את אשר החל בו אביו. גדולתו מתבטאת דווקא בכך ששב וחפר את הבארות שחפר אביו (בראשית כ"ו, יח, עיין שם).

יש לנו עוד הרבה מה לפעול ולהעמיק בתוך מדרגת ארץ ישראל קודם שנתרומם למדרגת הקודש, ואסור שמרכז הכובד יעבור לבית המקדש כל עוד נותרו המדרגות התחתונות כשדה אשר לא נעבד דיו.

אשרינו שגישת המתירים מעוררת אותנו להבין את הכרח הצורך בעלייה ובהתקדמות, וכמה עוד רבה המלאכה במדרגות שאנו כבר פועלים בתוכן.

אשרינו שזוכים אנו לעסוק בעניינים אלו, שאלות של עם חי. אשרינו שזוכים אנו להיות מאורסים עם הר המוריה, ולבנות בית מקדש בלבנו לקראת בניין בית מקדשנו במהרה בימינו.

ועד אז כל ישראל חברים יתאגדו לאגודה אחת לכיין את לבם לאביהם שבשמים, בלא פרץ ובלא יוצאת, בלא שום הריסות גדר ובלא שום חשש איסור של חלול הקודש וטומאת מקדש וקדשיו, כי אם ביראת ד' טהורה ובאמונת אומן בדבר ד' הנאמן לעד, וברוח קדושה וטהרה ובחיי נועם ושלווה רב לכל עם ד' הגוי כולו, העומד להושע בקרוב, בימין ד' רוממה העושה חיל, תשועת עולמים (משפט כהן, סוף סימן צ"ו, עמ' רכז).