

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון י – תמוז ה'תשס"ה

בהוצאת

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

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 רענגערט

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**

מערכת:

הרב צבי שלוח

הרב יהודה שביב

ד"ר יוסף עופר

עריכה והתקנה:

יעקב יוטקוביץ

אורי מוגילבסקי

קהת רענן

הקלדה:

חגי רטיג

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

"צור ישועתי" (ע"ר)

כולל "בית הבחירה" על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' – 02-9961942 פקס' – 02-9961055

דואר אלקטרוני – malinbakodesh@walla.com

אתר – www.carmei-tzur.org.il

תוכן העניינים

7

הקדמה

המקדש והציפייה אליו

- | | | |
|----|-----------------------|--|
| 13 | פרופסור ישעיה נבנצל | מעלות העזרה |
| 25 | פרופסור דניאל מיכלסון | גבולות הר הבית ומקומו וכיוונו של בית המקדש |
| 41 | הלל בן שלמה | סיתות אבני המזבח |
| 45 | הרב ערן משה מרגלית | קירוב לעולם של מקדש וקרבנות |

קרבנות

- | | | |
|-----|-------------------|--|
| 73 | אריה כהן | שחזור לחם הפנים |
| 95 | הרב שלום אוחנה | הסולת למנחות |
| 101 | שמעוני גרטי | הקדשת חד-איבר |
| 109 | חובב יחיאלי | הפיס |
| 119 | אליעזר זאב הלפרין | אשם מצורע שלא ניתן מדמו על בהונות המצורע |

טהרות

- | | | |
|-----|-----------------|------------|
| 125 | הרב עזריה אריאל | כלי זכוכית |
|-----|-----------------|------------|

בשדה ספר

- | | | |
|-----|-------------------------------------|--|
| 161 | הרב ערן משה מרגלית
הרב דביר לוגר | מפתח הערך 'קרבנות' ב"שפת אמת" על התורה |
| 167 | שמעוני גרטי | שפת אמת על הש"ס – ביקורת ספרים;
סקירת ספרים |

תגובות

175	הרב זלמן מנחם קורן	דין מטוס הפורח לעניין חציצה בפני הטומאה ולהבאת טומאה
183	הרב דניאל וולף	תגובה לתגובה
185	פרופסור אשר ז' קאופמן	מקום המזבח לפי רבי אליעזר בן יעקב

מפתח לגיליונות א-י

191	מפתח מחברים
199	מפתח נושאים

בקשה לשולחי המאמרים:

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדוא"ל או בדואר על גבי תקליטון מחשב.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

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

- הרב שלום אוחנה** – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב עזריה אריאל** – ר"מ בישיבת 'בית הבחירה', ירושלים
- הלל בן שלמה** – כולל 'דביר אביה', פסגת זאב ירושלים
- שמעוני גרטי** – ישיבת הר-עציון, אלון שבות
- אליעזר זאב הלפרין** – ישיבת חברון, ירושלים
- הרב דניאל וולף** – ר"מ בישיבת הר-עציון, אלון שבות
- חובב יחיאלי** – בית ועד לתורה, עתניאל
- אריה כהן** – מהנדס מזון, חיפה
- הרב דביר לוגר** – המכון התורני אור עציון
- פרופסור דניאל מיכלסון** – המחלקה למדעי המחשב ומתמטיקה שימושית, מכון ויצמן
- הרב ערן משה מרגלית** – רב הישוב כרמי צור, המכון התורני אור עציון
- פרופסור ישעיה נבנצל** – מרצה בחוג לפיסיקה, אוניברסיטת בר-אילן
- פרופסור אשר ז' קאופמן** – המכללה האקדמית יהודה ושומרון; האוניברסיטה העברית ירושלים
- הרב זלמן מנחם קורן** – מחבר ספר 'חצרות בית ה' ' ומגיד שיעור בכולל 'בית הבחירה'

הקדמה

לְשִׁמְעַע בְּקוֹל תּוֹדָה וּלְסַפֵּר כָּל נִפְלְאוֹתַיךְ (תהלים כ"ו, ז).

'לשמיע בקול תודה' – אלו הקרבנות; 'ולספר כל נפלאותיך' – א"ר אבין זה הלל.

(ילקוט שמעוני תהלים רמז תש"ג)

נפתח בהלל ותודה לקב"ה שזיכנו להגיש בפני הקוראים את הגיליון העשירי העוסק, כקודמיו, בקרבנות ובמקדש. ואולם אף דבר נוסף בו על קודמיו, והוא – המפתח לעשרת הגיליונות של "מעלין בקודש" שהופיעו עד כה.

מה בין ביטאון לבין ספר?

"ביטאון" – כלי ביטוי הוא, מבטא הוא את דעתם של הכותבים – הגיגיהם ופרי עיונם. קורא הביטאון ישמח להיות מופתע בכל גיליון משמות הכותבים, ממגוון הנושאים ומהמאמרים השונים בסגנונם.

"ספר" – נושא מוגדר לו, ושם מחברו מתנוסס על הכריכה. הקורא יודע את אשר הוא מבקש, ומכוון עצמו בהתאם לכך לספר שרצוי לו.

המפתח מעניק לקורא את יתרונות הספר בביטאון.

בעשרת הגיליונות של "מעלין בקודש" 133 מאמרים, קרוב ל-2,000 עמודים. המעיין במפתח המצורף לגיליון זה, יוכל למצוא בו את מבוקשו בנושאים כגון: דרישת המקדש, הקרבנות, כלי המקדש. בשלושת הגיליונות האחרונים נוסף לכך גם עיסוק בהלכות טהרות.

אנו תפילה שהמפתח יסייע לכל דורשי ה' שהציפייה להשבת השכינה לציון ממלאת את ישותם ומשפיעה על תחומי לימודם, למצוא את אשר חשקה נפשם בגיליונות "מעלין בקודש".

* * *

כדרכנו, נסקור בקצרה את המאמרים המופיעים בגיליון הנוכחי:

המדור הפותח גיליון זה עוסק במקדש ובציפייה אליו. שני המאמרים הראשונים במדור מבררים בהרחבה את מבנהו של הר הבית והמקדש. מאמרו של פרופסור **ישעיה נבנצל** עוסק במשניות במסכת מידות המתארות את מבנה המעלות השונות אשר היו במקדש, ועל פיהן מברר הוא את מבניהן המדויק.

מעלין בקודש י – תמוז ה'תשס"ה

אחד הגורמים המשמעותיים לקביעת מקום המקדש הוא גודלה של האמה. **פרופסור דניאל מיכלסון** דן בנושא זה לאור מקורות רבים ומגוונים: חלוקת הארץ בספר יחזקאל, תיאור מסעות ישראל במדבר ועוד. במשך המאמר מגיע המחבר למסקנות מפתיעות בנוגע לייחודן של המידות בנות ימינו.

במאמר השלישי במדור עוסק **הלל בן שלמה** באחת מהדרישות הקשות לביצוע בבניין המקדש; כידוע, אבני המזבח צריכות להיות שלמות מחד, ומאיךך אסור להניף עליהן ברזל. כותב המאמר עוסק בפתרונות השונים להתמודדות עם שילוב שבין שתי דרישות אלו.

בעוד שעיקרו של המדור עוסק בדרך המעשית להקמת בית המקדש והקרבת הקרבנות, הרי **שהרב משה מרגלית** מתייחס, במאמר החותם את המדור, לשלב המקדים של קירוב תודעתי ונפשי לעולם של קרבנות ומקדש. בדבריו, המבוססים בעיקר על כתבי הראי"ה קוק, הוא עוסק במרכזיותו של המקדש עבור עם ישראל ובדרכים להבנה ראויה של עולם הקרבנות.

ומהעיסוק בהלכות "מקדש" עובר העלון לעסוק ב"קודשיו". בדומה למדור הראשון, גם במדור זה מודגש הצד המעשי. מאמרו של **אריה כהן** מברר מבחינה מדעית יישומית כיצד יש להכין את לחם הפנים בבית המקדש בצורה הטובה ביותר.

לאחר העיסוק בלחם הפנים, עובר מאמרו של **הרב שלום אוחנה** לדון בהכנת הסולת למנחות במקדש. בדבריו הוא מברר את הדרך שבה נעשה תהליך ההכנה, לאור דברי הגמרא והראשונים.

ומעולם המנחות לעולם הקרבנות – **שמעוני גרטי** מתייחס במאמרו לדין אדם שהקדיש חלק מבהמה. במאמר הוא מתמקד בשאלת הגמרא בנוגע להקדשת חלק מעוף, ומסביר את יסוד החילוק בין בהמה לעוף בעניין זה.

חובב יחיאלי עוסק במאמרו באחד מהתהליכים המרתקים בסדר היום במקדש, הפיס. עיקרו של המאמר הוא ניתוח המשניות במסכת תמיד המתארות את סדרם של ארבעת הפייסות. מסקנת המאמר היא כי לפייסות לא היה תפקיד אופרטיבי בלבד, כי אם משמעות חשובה לבניית סדר היום במקדש וכן ליצירת אווירה שוויונית בין הכהנים.

המדור נחתם במאמרו הלמדני של **אליעזר הלפרין** העוסק באשם מצורע. דין מיוחד לאשם מצורע הוא נתינת השמן על בהונות המצורע. המאמר סובב סביב

השאלה האם דין זה הוא חלק ממצוות הקרבן או שהוא חובה נפרדת המתלווה לקרבן מצורע.

כמו בגיליון הקודם של 'מעלין בקודש', את מדורי העיון מסיים המדור העוסק בטהרות. בגיליון זה מוקדש המדור כולו למאמרו רחב ההיקף של **הרב עזריה אריאל** הדין בטומאת כלי זכוכית. המאמר בא להוכיח כי טומאת כלי זכוכית דומה ביסודה לטומאת כלי מתכת, זאת בניגוד להבנה המקובלת, שטומאה זו דומה לטומאת כלי חרס. להבנה מחודשת זו ישנן כמובן נפקא מינות רבות, כאשר העיקרית שביניהן היא שלכלי זכוכית יש טהרה בטבילה במקווה בדומה לכלי מתכת.

ומכאן – למדורים הקבועים של הגיליון. המדור 'שדה ספר' כולל בגיליון זה מפתח לספר שפת אמת על התורה בנושא הקרבנות. זהו חלק מהמפעל החשוב שנעשה במכון התורני שעל יד ישיבת אור-עציון, העוסק בימים אלה בהכנת מפתח כולל ומקיף לשפת אמת על התורה.

בהמשך המדור מופיע פרק ביקורת הספרים מאת **שמעוני גרטי**. בגיליון זה עוסקת הביקורת בספר חידושיו של בעל ה'שפת אמת' על סדר קדשים, ובחשיבותו לשם לימוד סדר זה. בנוסף לכך ישנה התייחסות למספר ספרים חדשים העוסקים בנושא הקדשים, שיצאו לאור לאחרונה.

ולסיום – מדור התגובות. בגיליון הקודם עסק מאמרו של הרב **דני וולף** בשאלה ההלכתית האקטואלית של טיסת כוהנים מעל בתי קברות. בגיליון זה מובאת תגובתו של **הרב זלמן קורן**, אשר מתמקדת בעיקר בטענתו של הרב וולף כי למטוס יש מעמד של אוהל זרוק. כהמשך לתגובה מובאת גם תשובתו של הרב וולף.

בחלקו השני של המדור מובאת תגובתו של פרופסור **אשר ז' קאופמן** למאמרו של ידידיה כהנא בגיליון הקודם בנושא מיקום המזבח. טענתו העיקרית של המחבר היא כי בנושא זה יש לתת משקל מכריע לשיטתו של ר' אליעזר בן יעקב, אשר מהווה בר-סמכא בנוגע לצורת המקדש.

כאמור, בסוף הגיליון נדפס אינדקס של עשרת הגיליונות הראשונים של 'מעלין בקודש', מתוך תקווה כי הדבר ישפר בצורה משמעותית את הנגישות לביטאון.

ויהי רצון שנזכה לבניין בית המקדש במהרה!

המערכת

המקדש

והציפוייה אליו

מעלות העזרה

א.

בעזרה היו שתי מערכות של מעלות: האחת קישרה בין עזרת ישראל לבין עזרת הכוהנים, השנייה הובילה ממפלס המזבח אל ההיכל. נראה את תיאורן של המערכות הללו בשלושה מקורות. המקור הראשון הוא המשניות במסכת מידות:

הר הבית היה חמש-מאות אמה על חמש-מאות אמה... לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים... לפנים ממנו החיל, [רוחבו] עשר אמות.¹ ושתים עשרה מעלות היו שם [בכניסה מהחיל לעזרת נשים]. רום המעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה. כל המעלות שהיו שם רום מעלה חצי אמה ושלחה [=רוחבה] חצי אמה, חוץ משל אולם. כל הפתחים והשערים שהיו שם גבהן עשרים אמה ורחבן עשר אמות, חוץ משל אולם. ... כל הכתלים שהיו שם היו גבוהים, חוץ מכותל המזרחי [=הכותל המזרחי של הר הבית, מעל לשער המזרח], שהכהן השורף את הפרה עומד בראש הר המשחה ומתכוון ורואה בפתחו של היכל...

עזרת הנשים היתה אורך מאה ושלשים וחמש על רוחב מאה ושלשים וחמש... חמש עשרה מעלות עולות מתוכה לעזרת ישראל... לא היו טרוטות [=אליפטיות] אלא מוקפות כחצי גורן עגולה...

עזרת ישראל היתה אורך מאה ושלשים וחמש [מצפון לדרום] על רוחב אחת עשרה. וראשי פספסין מבדילים בין עזרת ישראל לעזרת הכהנים. רבי אליעזר בן יעקב אומר, מעלה היתה וגבוהה אמה, והדוכן [לשירת הלויים] נתון עליה, ובה שלוש מעלות של חצי אמה. נמצאת עזרת הכהנים גבוהה מעזרת ישראל שתי אמות ומחצה... (פרק ב')

בין האולם ולמזבח שתי ועשרים אמה. ושתים עשרה מעלות היו שם, רום מעלה חצי אמה ושלחה אמה. אמה אמה ורובד שלוש. ואמה אמה ורובד שלוש. והעליונה –

1 ההערות בסוגריים המרובעות הן שלי. את המילים "החיל עשר אמות" אפשר, לכאורה, להבין כמוסבות על גובהה של חומת החיל. אך מהמשך ברור שלא כך הוא, שהרי המשנה אומרת שכל השערים היו בגובה עשרים אמה. אילו לחיל הייתה חומה בגובה עשר אמות, למה לעשות בה שער בגובה עשרים אמות?! אלא (בשם אחי הרב אביגדור) הסורג שגובהו עשרה טפחים הוא חומת החיל.

אמה אמה ורובד ארבע [ראה ציור 1]... פתחו של אולם גבהו ארבעים אמה ורחבו עשרים אמה...
(פ"ג, משניות ו-ז).

ב.

עתה נראה את המשניות הללו, כפי שהן מובאות בסוגיית הגמרא ביומא (טז). הגמרא שם מביאה את המשניות על מנת להוכיח בעזרתן שסתם משנה במסכת מידות היא אליבא דרבי אליעזר בן יעקב:

אמר רב הונא, מאן תנא מידות – רבי אליעזר בן יעקב היא, דתנן: עזרת נשים היתה אורך מאה ושלושים וחמש על רוחב מאה ושלושים וחמש. וארבע לשכות היו בד' מקצועותיה... מערבית דרומית – אמר ר' אליעזר בן יעקב, שכחתי למה היתה משמשת [ומכאן הראיה שהתנא של מסכת מידות הוא רבי אליעזר בן יעקב].

הכי נמי מסתברא דר' אליעזר בן יעקב היא, דתנן: כל הכתלים שהיו שם היו גבוהין, חוץ מכותל מזרחי, שהכהן השורף את הפרה עומד בהר המשחה ומכוון ורואה כנגד פתחו של היכל;

ותנן: כל הפתחים שהיו שם גובהן עשרים אמה ורוחבן עשר אמות; ותנן: לפנים ממנו סורג, ותנן לפנים ממנו החיל עשר אמות ושתיים עשרה מעלות היו שם רום מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה. ט"ו מעלות עולות מתוכה, היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, רום מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה; ותנן בין האולם ולמזבח כ"ב אמה, ושתיים עשרה מעלות היו שם, רום מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה.

ותנן ר' אליעזר בן יעקב אומר מעלה היתה שם [בין עזרת ישראל לעזרת הכוהנים] וגבוה אמה, ודוכן נתון עליה ובו שלוש מעלות של חצי חצי אמה.

אם כן, הראיה השנייה של הגמרא שסתם משנה מידות היא אליבא דר' אליעזר בן יעקב היא כדלקמן: ישנה דרישה שהכוהן השורף את הפרה בהר הזיתים יוכל לראות תוך כדי כך את פתח ההיכל (האולם). אם נחשב את גובה מפתן האולם מעל שער המזרח, נקבל לפי תנא קמא: 6 אמות הפרש בין החיל לבין עזרת נשים + 7.5 אמות (בין עזרת נשים לבין עזרת ישראל) + 6 אמות (בין עזרת כוהנים לבין האולם), סך הכל 19.5 אמות. גבהו של שער המזרח הוא 20 אמה, מכאן שהכוהן יכול לראות את פתח ההיכל דרך השער.

לשיטת ר' אליעזר בן יעקב, לעומת זאת, קיימת מעלה נוספת בגובה של אמה אחת בין עזרת ישראל לעזרת כוהנים. לפיכך גובהו של מפתן האולם הוא 20.5 אמה ולא ניתן לראותו דרך השער. עובדה זו תואמת את דברי המשנה שהכותל המזרחי של הר

הבית היה נמוך על מנת לאפשר לכוהן לראות את פתח ההיכל, ממילא ניתן להסיק שמשנתנו היא כדעת ר' אליעזר בן יעקב.

קושיות רבות מתעוררות בגלל ההבדלים שקיימים בין נוסח המשנה לבין הנוסח המובא בגמרא. ניתן לראות שלאורך כל הסוגיה הגמרא מקדימה לציטוטים את המילה "תנן", כלומר אינה מצטטת ברייתא אלא את משנתנו.² לאור כך, עולה ביתר שאת הצורך ליישב את ההבדלים הללו. כעת נראה באופן פרטני את ההבדלים ואת האפשרויות השונות ליישבם:

הבדל א'

נוסח המשנה – "שהכהן ... עומד בראש הר המשחה" (פ"ב מ"ד).

נוסח הגמרא – "שהכהן ... עומד בהר המשחה".

ההבדל הנו עקרוני לסוגיית הגמרא. אם הגמרא הייתה מקבלת את הנוסח "בראש", היה קשה לה ממה נפשך: אם הר הזיתים נמוך מהר המוריה, מה יעזור להנמיך את החומה שמעל שער המזרח, הרי הכוהן לא יראה גם כך; אם הר הזיתים גבוה יותר,³ אז גם לדעת תנא קמא החולק על ר' אליעזר בן יעקב, הכוהן רואה את ההיכל מעל לשער המזרח ויש להנמיך את החומה שעליו, ונופלת ראיית הגמרא שמסכת מידות היא כר' אליעזר בן יעקב. לפיכך, נוסח הגמרא מוכרח להיות ללא המילה "בראש".

נוסח המשנה שהובא למעלה הוא על פי מהדורת קהתי. במשנה מהדורת קאופמן,⁴ המילה "בראש" אינה מופיעה בכל הנוסחאות שנבדקו על ידי קאופמן. במשנה עם פירוש הרמב"ם מהדורת הרב קאפח⁵ מוזכרות שתי נוסחאות, האחת שבה המילה "בראש" מופיעה ושנייה ללא המילה הזו. הנוסח המקובל על הגמרא הוא בהכרח זה שללא המילה "בראש". גם בדברי הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ו ה"ה) הנוסח הוא "העומד בהר המשחה", ללא המילה "בראש".

2 אכן בעל מסורת הש"ס מציין את המשנה כמקור היחידי האפשרי, וגם הוא מעיר על ההבדל האחרון שלא כך הוא נוסח המשנה שלפנינו.

3 במציאות בימינו גובה הר המוריה הוא 742 מ' וגובה הר הזיתים הוא 832 מ' (יואל גרושקו על פי אנציקלופדיה אריאל).

4 הוצאת 'בהר יראה', תשנ"א.

5 הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ז.

הבדל ב'

נוסח המשנה – " ר' אליעזר בן יעקב אומר מעלה הייתה שם וגבוה אמה, ודוכן נתון עליה, ובה שלוש מעלות של חצי חצי אמה" (פ"ב מ"ו).

נוסח הגמרא – "ר' אליעזר בן יעקב אומר מעלה הייתה שם וגבוה אמה, ודוכן נתון עליה ובו שלוש מעלות של חצי חצי אמה".

לכאורה זהו הבדל פעוט, שכן ללא ספק שתי המילים הללו יכולות להתחלף בקלות. ובכל זאת, הדבר חשוב לענייננו, שכן "בה" פירושו בעזרה, בין עזרת ישראל לבין עזרת הכוהנים; "בו", לעומת זאת, פירושו בדוכן. מכאן שלפי גרסת הגמרא, הדוכן היה מבנה נפרד בתוך עזרת הכוהנים שבו היו שלוש מעלות, כאשר בין העזרות הייתה רק אותה אמה.

בעקבות זאת, מוסבר ממילא הבדל נוסח מהותי בין המשנה לגמרא: במשנה מופיע המשפט "נמצאת עזרת הכוהנים גבוהה מעזרת ישראל שתי אמות ומחצה", שבגמרא איננו כלל. למעשה, מבחינת מטרתה של הסוגיה אין נפקא מינה בין שתי ההבנות. הגמרא אינה עוסקת כאן במידות העזרה אלא בראיה שאת מסכת מידות שנה ר' אליעזר בן יעקב. לשם כך הגמרא מנסה להוכיח שהמפתן (=התחתית) של שער ההיכל היה גבוה מהמשקוף (=הראש) של שער המזרח אך ורק לדעת ר' אליעזר בן יעקב. גם ללא אותן שלוש מעלות, יוצא שהפרש הגובה בין השערים הוא 20.5 אמות, וכך אמנם מפרש רש"י את הסוגיה. לעומת זאת הרמב"ם, כפי שניווכח בהמשך, ראה את העניין כעקרוני. במשנה תורה הוא אמנם פוסק כנוסח הגמרא, שהמעלות היו בדוכן, אולם הוא מוסיף, על פי המשנה, שהפרש הגובה בין עזרת ישראל לעזרת כוהנים הוא שתי אמות ומחצה. אם כן, לשיטתו יוצא שהפרש הגובה הוא 22 אמות, וכך הוא כותב גם בפירוש המשנה.

דברי ר' אליעזר בן יעקב, לפי הנוסח שבמשנה, מעוררים מספר קשיים:

1. מדוע יש צורך להוסיף ש"עזרת הכהנים גבוהה מעזרת ישראל שתי אמות ומחצה", הלוא בהתחשב במה שנאמר לפני כן, לגבי שלושת המעלות בנות חצי אמה כל אחת, זהו חשבון פשוט!?

2. לפי נוסח המשנה, הדוכן היה נמוך מקרקע המזבח אמה וחצי. אם כן, יוצא שהמשוררים והמנגנים היו נראים מהמזבח כשחלק מגופם מתחת לפני הקרקע. נראה לי שזו צורה לא נאה ללוות את הקרבן בשיר.

3. מדוע לא נאמר מה היה שלחה של המעלה בת האמה – הרי המשנה אומרת את שלחן של כל יתר המעלות?

4. לשיטת ר' אליעזר בן יעקב, מעזרת ישראל, שרוחבה הכולל הוא 11 אמות, יורדים אמה אחת, "שלחן" של שלוש מעלות (עבור העליונה לא צריך להוריד כי היא כבר בגובה עזרת הכוהנים) ועוד שלחה הבלתי ידוע של המעלה בת האמה שעליה ניצב הדוכן, כלומר מספר אמות נוספות. אם כן עזרת ישראל היא מצומצמת ביותר!

כל השאלות מתורצות בנוסח של הגמרא. לפי נוסח זה, הייתה מעלה יחידה בין העזרות (הפרש גובה המפלס בן אמה אחת), ולכן אין לה "שלחן". הדוכן היה מבנה מוגבה (אמה וחצי) בתוך עזרת כוהנים, והמשוררים והמנגנים היו רשאים לעלות אליו לצורך עבודתם, כשם שהשוחט קרבן רשאי לגשת לירך המזבח, גם אם אינו כוהן.

הבדל ג'

נוסח המשנה – "בין האולם ולמזבח 22 אמה, ושתיים עשרה מעלות היו שם, רום מעלה חצי אמה ושלחה אמה" (פ"ג מ"ו).

נוסח הגמרא – "בין האולם ולמזבח 22 אמה, ושתיים עשרה מעלות היו שם, רום מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה".

את ההבדל הנ"ל בין המובא בגמרא לבין נוסח המשנה אפשר להסביר בכמה דרכים:

1. הגמרא לקחה מהמשנה רק את מה שדרוש לה: גובה המעלות. לעומת זאת שילחן, אם הוא אמה או חצי אמה, לא חשוב לעניין גובה שער ההיכל. לפיכך הגמרא השתמשה בשגרת הלשון "רום מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה" שכבר הופיע פעמיים במשנה.

2. ייתכן שהנוסח המופיע בגמרא הוא נוסח נוסף ושונה של המשנה. אכן, לדעת פרופ' קאופמן יש לראות את הנוסח שנמצא בגמרא כאחד מתוך הרבה נוסחים של המשנה, אם כי נוסח מאוחר. כמו כן, ישנם כתבי-יד של המשנה, שבהם מופיע הנוסח שבגמרא.⁶

3. המילים "ושלחה אמה", "אמה אמה ורובד שלש" אינן כדעת ר' אליעזר בן יעקב (ראה להלן).

6 כן נאמר לי על ידי פרופ' קאופמן בשיחה בעל פה.

4. המלה "אמה" אינה מתייחסת למעלות, אלא ל"רבדים" המוזכרים במשפט הבא – "אמה אמה ורובד שלוש". אמנם, לפי הפירוש המקובל, גם משפט זה עוסק במעלות, וכוונתו שלאחר כל שתי מעלות ששלחן אמה הייתה מעלה נוספת ששלחה שלוש אמות [ראה ציור 1]. אולם הרמב"ם, בפירוש המשנה, מסביר אחרת את המילים הללו – לדבריו הן אינן מתייחסות למעלות, אלא למבנה כותל ההיכל. הקיר לא היה בנוי באופן אנכי, אלא בלטו ממנו מדפים, הם הרובדים, כאשר מטרתם הייתה למנוע מן הגנבים אפשרות לטפס על על הקיר מבחוץ. בפירושו למשנה, הרמב"ם מוסיף ציור. את הראיה שרובדים הם מדפים הבולטים מן הקיר הוא לקח, לדעתו, מן התיאור של לשכת בית המוקד במשנה:

בית המוקד כיפה, ובית גדול היה, ומוקף רובדין של אבן, וזקני בית-אב ישנים שם.
(מידות פ"א מ"ז)

ג.

נראה עתה את פסקי הרמב"ם בענייננו, בהלכות בית הבחירה (פרק ו'):

א. המקדש כולו לא היה במישור אלא במעלה ההר. כשארם נכנס בשער המזרחי של הר הבית מהלך עד סוף החיל בשווה. ועולה מן החיל לעזרת נשים בשתיים עשרה מעלות רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה.
ב ומהלך כל עזרת נשים בשווה. ועולה ממנה לעזרת ישראל... בחמש עשרה מעלות. רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה.
ג ומהלך כל עזרת ישראל בשווה ועולה ממנו לעזרת הכהנים במעלה גבוהה אמה ועליה דוכן, יש בו שלש מעלות, רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה. נמצאת עזרת כהנים גבוהה על של ישראל שתי אמות ומחצה.
ד ומהלך כל עזרת הכהנים והמזבח ובין האולם ולמזבח בשווה. ועולה משם לאולם בשתיים עשרה מעלות, רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה.
ה נמצא גובה קרקע ההיכל על קרקע שער המזרח של הר הבית שתיים ועשרים אמות. וגובה שער הר הבית עשרים אמות... ומפני זה עשו כותל שעל גבי שער זה נמוך, כדי שיהא כהן העומד בהר המשחה רואה פתח ההיכל...

כפי שכבר הזכרנו, פסקו של הרמב"ם בהל' ג' לגבי המעלות שבין עזרת ישראל לבין עזרת כוהנים מבוסס על נוסח הגמרא, לפיו שלוש המעלות היו חלק מהדוכן. אולם, בניגוד להבנת רש"י שהפרש הגובה בין עזרת ישראל לעזרת כוהנים היה אמה, הרמב"ם מפרש את דברי הגמרא על פי המשנה, שם נאמר שההפרש היה שתי אמות ומחצה.

לעומת זאת, בבואו לעסוק במעלות שבין האולם למזבח בהל' ד', הרמב"ם פוסק לכאורה נגד המשנה. לדבריו, גובהן של י"ב המעלות הללו הוא חצי אמה ושלחן חצי אמה. זאת כדברי הגמרא, ובניגוד לדברי המשנה, כפי שראינו לעיל (הבדל ג').

מדוע לא אומר הרמב"ם כפשט המשנה, שמעלות האולם שלחן אמה? פרופ' קאופמן העיר⁷ שאי אפשר ליישב את דברי משנתנו, לפי הנוסח שבדפוס, עם הנאמר במשנה שבמסכת סוכה:

מצות ערבה כיצד? ... בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת... ואותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים (פ"ד מ"ה).

מדובר כאן בהמוני אדם שבאו להשתתף בהקפות. כך עולה מהמשנה הקודמת:

מצות לולב כיצד? יום טוב ראשון של חג שחל להיות בשבת, מוליכין את לולביהן להר הבית [בערב שבת]... למחר משכימים ובאין והחזנים זורקין אותם לפניהם, והם מחטפים ומכין איש את חברו. וכשראו בית דין שבאים לידי סכנה, התקינו שיהא כל אחד נוטל בביתו.

אם כן, רבים נכחו בהקפות סביב המזבח. על פי הנוסח שלפנינו במשנה, המעבר בין מעלות האולם לבין המזבח הוא צר ביותר – אמה אחת בלבד (ר' ציור 1), וקשה להבין כיצד יכלו כל אותם האנשים לעבור שם. קושי זה אינו קיים בנוסח הגמרא, לפיו המעבר הוא רחב יותר.

מכל מקום, עדיין נשארים כמה קשיים על הרמב"ם:

1. המשנה אומרת "כל המעלות שהיו שם רום מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה, **חופ** משל אולם". אם כן מפורש, לכאורה, שלא כנוסח הגמרא (לפיו מעלות האולם שוות למעלות העזרה בכל). קושי זה מתיישב על פי דברי הירושלמי:

ר' חזקיה ר' אחא בשם רבי אבהו: מדות דר"א בן יעקב היא; א"ר יוסי בי ר' בון: ולא כולה, אלא מילין דצריכין לרבנן (יומא פ"ב ה"ב).

אם כן, הירושלמי, כמו הבבלי, מסיק שמסכת מידות היא אליבא דר' אליעזר בן יעקב, אך מוסיף הסתייגות – "לא כולה", כלומר יש בה גם סתם משנה כדעת חכמים.⁸ המשפט "כל המעלות שהיו שם רום מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה, חופ משל

7 כנ"ל, בשיחה בעל פה.

8 ראה במפרשים שם.

אולם" הוא ודאי לא כדעת ר' אליעזר בן יעקב, שהרי לדעתו, כפי שראינו, יש מעלה ברום אמה בין העזרות. הרמב"ם פסק בכל מסכת מידות כר' אליעזר בן יעקב, לפיכך הוא מתעלם ממשפט זה, בעקבות הגמרא.

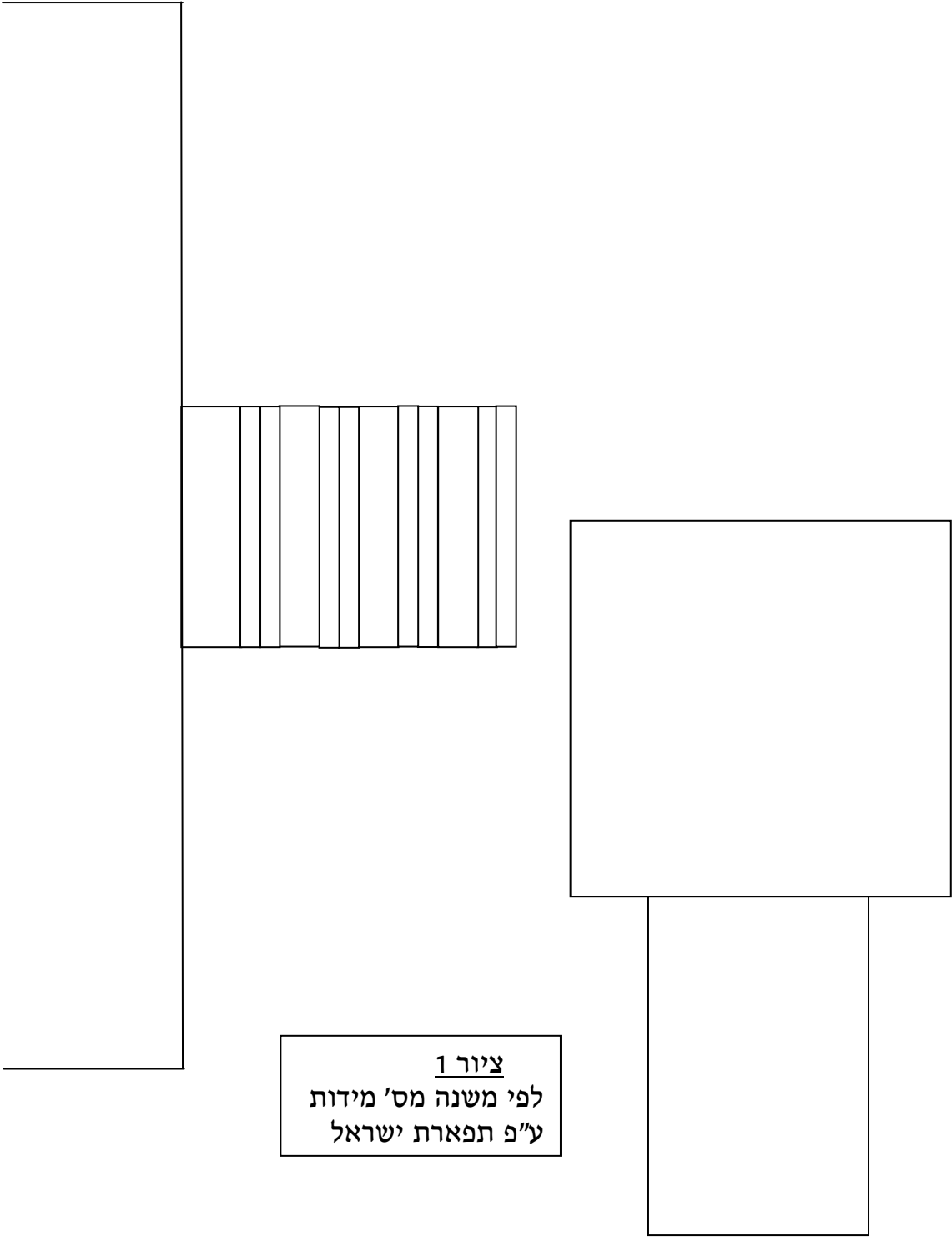
2. ראינו לעיל, שאת המילים "אמה אמה ורובד שלש" הרמב"ם פירש כמוסבות על מבנה הכותל. על פי הסבר זה⁹ בין "רובד" ל"רובד" היה הפרש של אמה. אם כן, לא ברור כיצד יש, לדעת הרמב"ם, להבין את לשון המשנה "אמה אמה ורובד שלש". לשון זו מתיישבת היטב עם ההסבר המקובל, לפיו הייתה מעלה ושלחה אמה, שוב מעלה ושלחה אמה, ומעלה שלישיית ששלחה (הנקרא כאן רובד) היה שלוש אמות. אולם לפירוש הרמב"ם הלשון "אמה אמה" היא קשה.

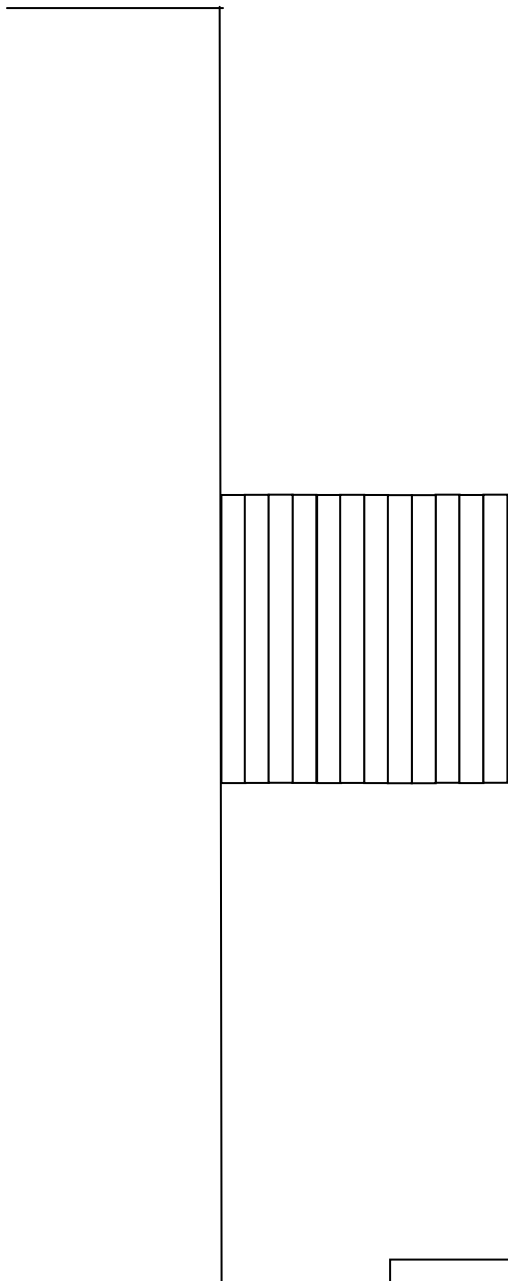
3. מצד אחד, בהל' ג' באשר למעלות שבין עזרת ישראל לבין עזרת הכהנים, הרמב"ם פוסק כנוסח המשנה: "נמצאת עזרת כהנים גבוהה על של ישראל שתי אמות ומחצה". מצד שני, בהמשך הוא מביא את נוסח הגמרא דווקא: "...דוכן יש בו שלש מעלות". מסתבר, אם כן, שלשיטת הרמב"ם ה"דוכן" הוא כינויים של שלוש המעלות שעליהן עומדים הלויים, ברוחב כל העזרה – 135 אמות.

ד.

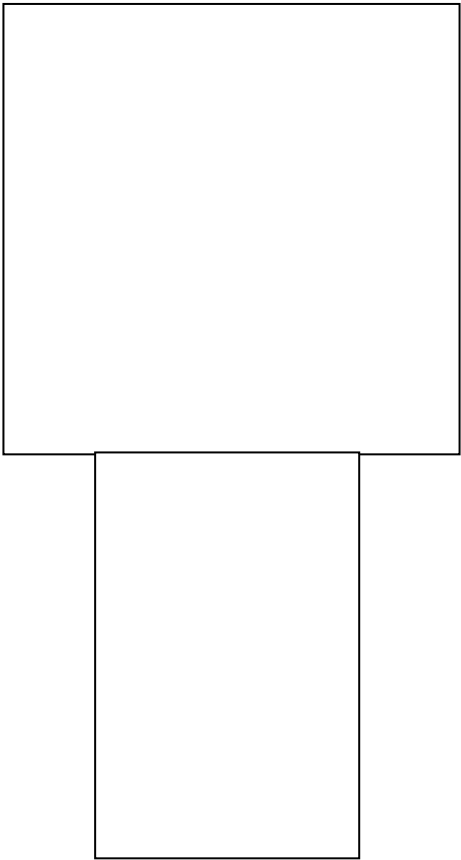
לסיום נעיר לגבי עניין נוסף הקשור למעלות ההיכל. אין אנו יודעים מה היה רוחבו של גרם מעלות זה. נראה לי שלא נאה שרוחבו יהיה מאה אמה כרוחב ההיכל, שכן אז ברובו הוא מוביל לקיר אטום. רוחב המעלה העליונה היה בודאי לפחות עשרים אמה, כרוחב הפתח, ואולי מעט יותר. אם המעלות שמתחתיה היו באותו רוחב, נוצרת בעיית נפילה מהצדדים. לפיכך, לענ"ד מסתבר שהמעלות הנמוכות יותר היו רחבות יותר, כפי שמוצג בצירור 4 ובצירור שבשער "מעלין בקודש".

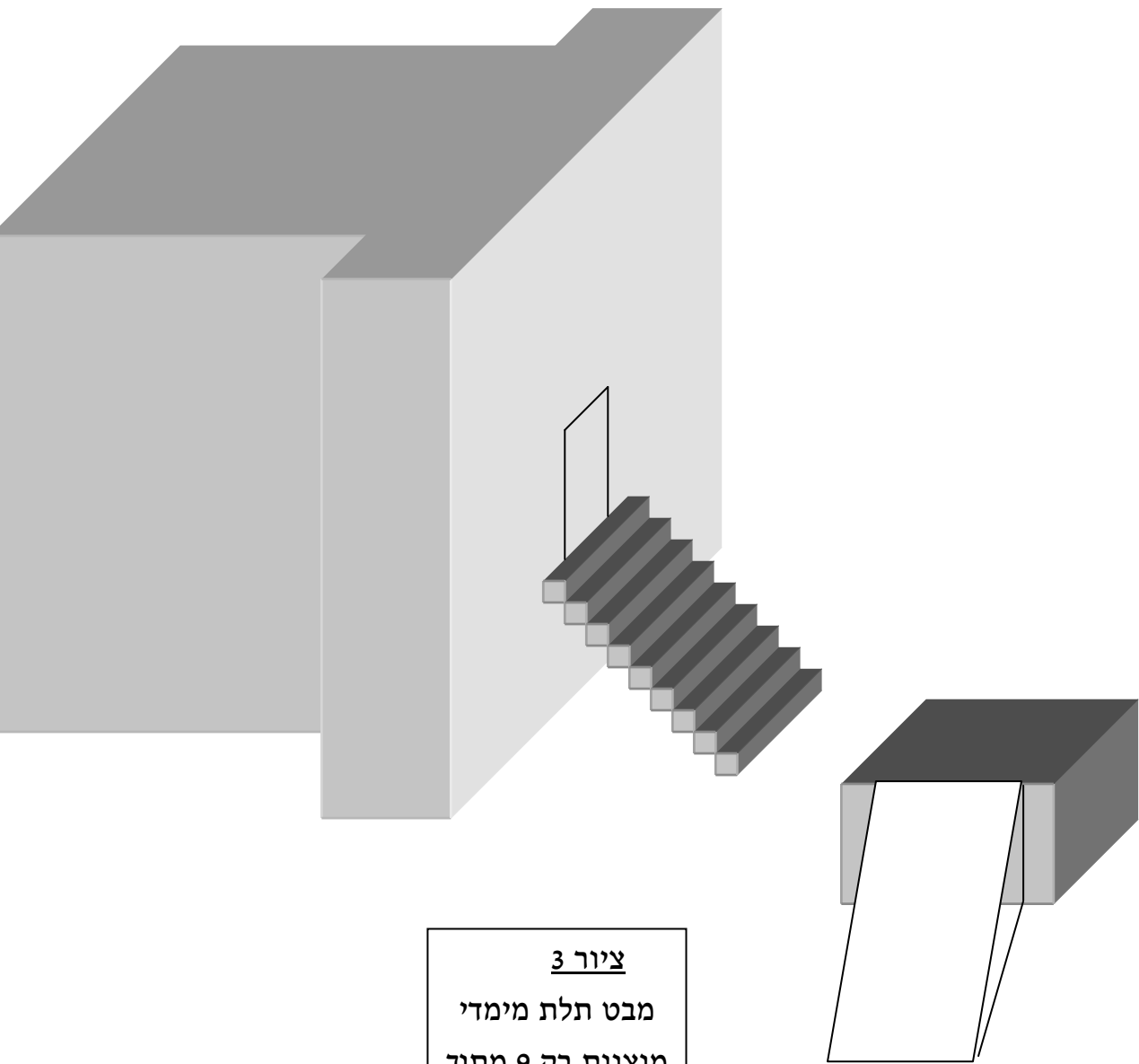
9 וכך גם בצירור שהרמב"ם הוסיף בפירושו למשנה.





ציור 2
לפי יומא ט"ז.

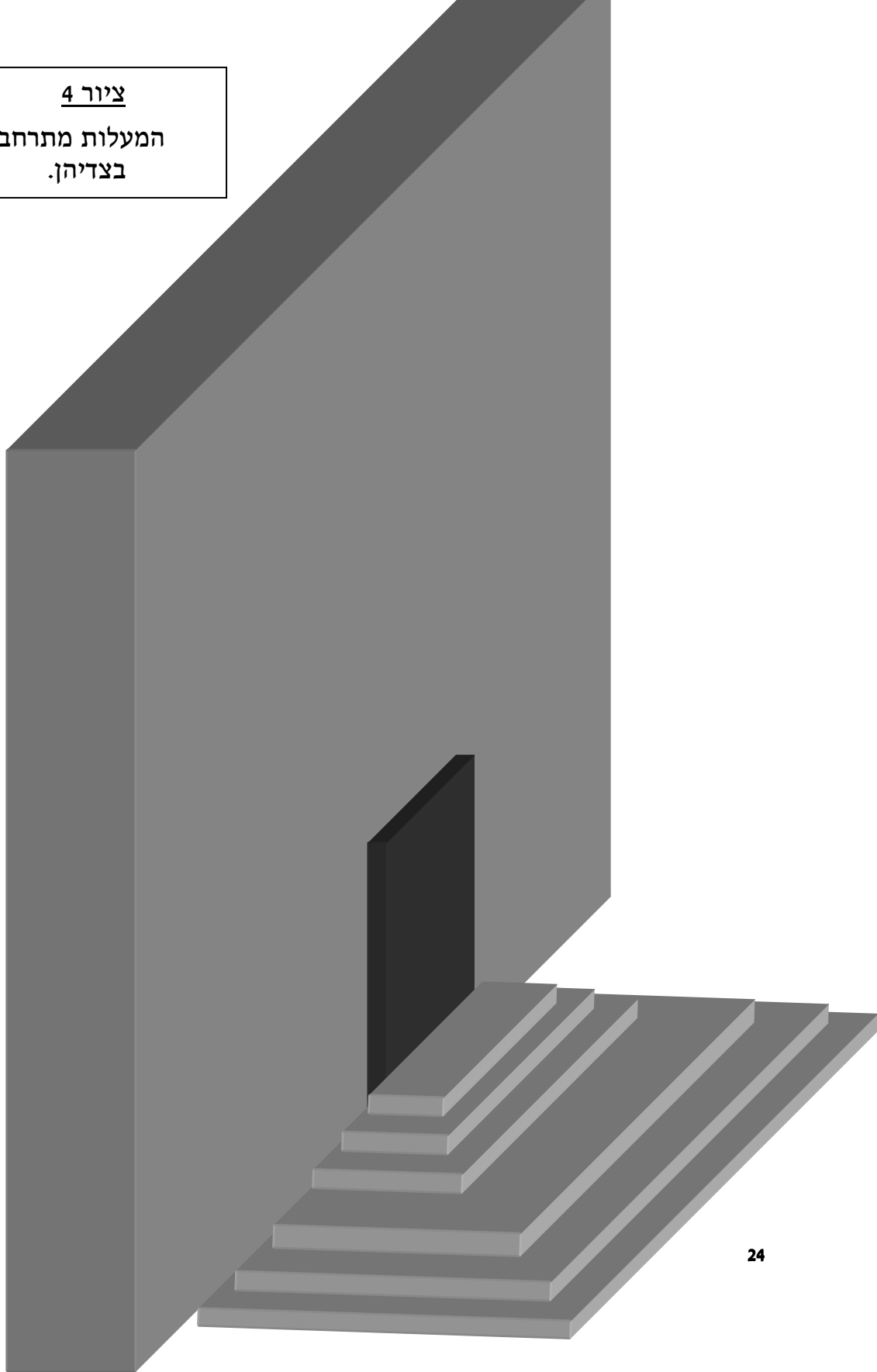




צ'ור 3
מבט תלת מימדי
מוצגות רק 9 מתוך
12 המעלות

ציור 4

המעלות מתרחבות
בצדיהן.



גבולות הר הבית ומקומו וכיוונו של בית המקדש

א. הקדמה

רבו הדעות והמחלוקות בעניין מקומו של בית המקדש. יש המעמידים את בית המקדש בדרום הר הבית (ט' שגיב' ו-ד' לבנוני²); יש המעמיד בצפון (פרופ' א' קאופמן³) והרוב מעמידים במרכז. בין האחרונים, יש המזהים את הסלע שבפסגת הר הבית כאבן השתיה (י' ז' הורוביץ,⁴ הרב י' טוקצ'ינסקי,⁵ הרב ז' קורן,⁶ ו-ל' ריטמאייר⁷), ויש שמזהים את הסלע כמקום המזבח או השיתין (הרב ש' גורן⁸). גם למזהים את הסלע כאבן השתיה, נותרת השאלה היכן בדיוק היה מרכז קודש הקודשים.

בעיה נוספת היא כיוון ציר בית המקדש, וגם בעניין זה יש כמה דעות: מזרח-מערב גיאוגרפי (הרב קורן), ניצב לכותל מזרחי (וטסון, ריטמאייר), או ניצב לכותל מערבי (קונדר, שיק, מומרט, דלמן, וינסנט, ר' הורוביץ).

סוגיית מקום בית המקדש קשורה לסוגיית גבולות הר הבית – 500 על 500 אמה. והנה, הר הבית שלפנינו איננו ריבוע כלל אלא דמוי מלבן, כאשר אורך הכותל הדרומי שלו כ-279 מ', המזרחי כ-465 מ', הצפוני כ-317 מ' והמערבי כ-487 מ'. פינות דרום-

* ניתן לראות חומר נוסף בנושא המאמר באתר www.truthofland.co.il.

1 ט' שגיב, 'המקדש נתון בדרום', **תחומין** י"ד, עמ' 437-473.

2 ד' לבנוני, **ספר המקדש**, עמ' 163.

3 א' ז' קאופמן, 'Where the Ancient Temple of Jerusalem Stood', **BAR** 1983, March/Apr.

4 י' ז' הורוביץ, **ירושלים בספרותנו**, 1964.

5 י' טוקצ'ינסקי, **עיר הקדש והמקדש**, 1969.

6 ז' קורן, **חצרות בית ה'**, 1977.

7 ל' ריטמאייר, **BAR** March/Apr 1992, Jan./Feb. 1996.

8 הרב ש' גורן, **ספר הר הבית**, 1983.

מערב וצפון-מזרח כמעט ישרות. להר הבית הזה אנו נקרא בשם "הר הבית המורחב", מבלי לדון כעת בשאלה מי ומתי בנו את כתליו. בחלקו נמצא הר הבית המקודש של 500 על 500 מוסכם על דעת כל החוקרים שהכותל המזרחי הוא של הר הבית המקודש, ואילו הכותל הצפוני הוא תוצאה של הרחבה מאוחרת. האוחזים בשיטה "מרכזית" או "צפונית" במיקום המקדש על ההר חייבים להסכים לכך, שגם הכותל הדרומי הוא תוצאה של הרחבה, שכן אחרת, קיים מרחק גדול מדי בין בית המקדש לבין הכותל הדרומי. לגבי הכותל המערבי, יש הסוברים (הורוביץ, ריטמאייר, קאופמן) שגם הוא לא של הר הבית המקודש, ויש הסוברים (הרב טוקצ'נסקי, הרב קורן, הרב גורן) שהוא של הר הבית המקודש. הדעה האחרונה מחייבת בחירת אמה גדולה, 56 ס"מ (הרב קורן), 58 ס"מ (הרב גורן) ו-60 ס"מ (הרב טוקצ'נסקי), כך שחמש מאות אמות ימלאו את המרחק שבין שני הכתלים. מאחר וקיימת זווית של כ-4.6 מעלות בין הכותל המזרחי למערבי, יוצא שהר הבית של 500 על 500 אמה איננו ריבוע. לפי מסכת מידות (פ"ב מ"א) "רובו [של הר הבית] מן הדרום, שני לו מן המזרח, שלישי לו מן הצפון, מעוטו מן המערב". על פי פירוש הרמב"ם, כוונת המשנה למרחקים בין העזרה (ללא עזרת נשים) לגבולות הר הבית.

אילווצים אלה מקשרים את מקום בית המקדש אל גבולות הר הבית. בנוסף לכך, קיים מגוון של נתונים מן המקרא, משנה וגמרא, עדויות היסטוריות וממצאים ארכיאולוגיים שמן ההכרח לשלב בפיתרון הסוגיה. עם זאת, מכל השיקולים, נראה כי העיקרי הוא גודל האמה. בהמשך דברינו נדון בע"ה בנושא זה, ונראה איך קביעת האמה מגדירה באופן חד משמעי את גבולות הר הבית ובית המקדש בשילוב עם חומות ירושלים, גבולות הארץ, מסעי האבות ומסעי בני ישראל במדבר.

ב. אמת יחזקאל

ביחזקאל פרק מ"ח נאמר שלעתיד לבוא הארץ תחולק ל-13 רצועות – שבע צפוניות ל"תרומה" (שם היה המקדש) וחמש דרומיות לה. התרומה עצמה היא ריבוע של 75 על 75 מיל. ומבואר ברש"י (שם, א; מ"ה, ז) וברד"ק (מ"ח, א) שכל הרצועות תהיינה ברוחב זהה מצפון לדרום – 75 מיל. השטח של שלושים המילין הצפוניים של ה"תרומה" יהיו לכהונים ו"מקדש ה' בתוכו" (שם מ"ח, י), כלומר באמצעיתו. על כן, המרחק מן המקדש לגבול הדרומי של התרומה שווה ל-60 מיל. נוסף לכך את 5 הרצועות של בנימין, שמעון, יששכר, זבולון וגד, סך הכל מן המקדש עד הגבול הדרומי של הארץ – 435 מיל. כנגד זה, המרחק בין מרכז כיפת הסלע עד הקצה הדרומי של

חצי האי סיני (לא כולל בליטת ראס מוחמד)⁹ – 443.1 ק"מ. מכאן ש-435 מיל=443.1 ק"מ, וממילא אמה שווה ל-50.93 ס"מ. מתוך שיקולים שונים עיגלנו אותה ל-51 ס"מ.¹⁰

נזכיר שמידת הארץ ביחזקאל ניתנה בקנים של שש אמות, כאשר כל אמה היא של ששה טפחים (ראה רש"י יחזקאל מ', ה). ובאותן האמות ניתנו גם מידות המזבח, פרט ליסוד, הסובב והקרנות (רש"י שם מ"ג, ג). אמות המזבח הן האמות של בית המקדש וקודש הקודשים, והן לא השתנו בין בית ראשון לבין הבית השני. כיוון שממסכת מידות עולה בבירור שבית המקדש והעזרות נמדדו באמה אחת, הרי שהוכחנו שאמת בית המקדש והעזרות היא 51 ס"מ. מאחר שמקור אמה זאת הוא במידת ארץ ישראל, קראנו לה "אמת הארץ", וסמכנו על הפסוק "אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף" (תהלים פ"ה, יב).

ג. אמת אדם, סאה ירושלמית וים של שלמה

מאיך גיסא, היום מקובלות להלכה שתי מידות עיקריות של אמה: אמת הגר"ח נאה של 48 ס"מ, ואמת ה"חזון איש" שהיא 57.6 ס"מ. לא נדון כאן במכלול השיקולים בקביעת מידות אלה. נזכיר רק שיקול אחד עיקרי והוא הקשר למידות האדם. אמת הגר"ח נאה שווה לאורך זרוע ממוצעת של אדם, מהמרפק עד קצה האמה, ואילו לפי החזו"א לאורך זה שווה אמה קטנה של 5 טפחים. רוחב האגודל הנמדד ברווח, שווה ל-24 מ"מ ומתאים לאמת חזו"א, ואילו רוחב האגודל כשנמדד בצמצום שווה ל-20 מ"מ, ומתאים לאמת הגר"ח נאה. גובהו של אדם (כולל הראש) קרוב לשלוש אמות של חזו"א (172.8 ס"מ), ואילו גובהו עד הכתפיים (עד תחילת צוארו) – קרוב לשלוש

9 הסברה נותנת ששבט גד לא יופלה לרעה לעומת שאר השבטים ולא ינחל בים, וגם סביר שלא יישאר חלק מדרום סיני למצרים. ועוד – רש"י בשמות (י', יט) כותב: "אומר אני שים סוף היה מקצתו במערב כנגד כל רוח דרומית וגם במזרח של א"י". נמצא, אם כן, שכל החלק שבין שתי לשונות הים הללו הוא בכלל ארץ ישראל. לפיכך נראה, כי הגבול הדרומי של גד יעבור בקצה הדרומי של סיני (ראה מפה 1).

10 אין כאן סתירה להגדרת הגבול הדרומי, מכיוון שניתן לצרף לנחלת גד עוד 600 מ' מה"צוואר" של ראס מוחמד או שוניות אלמוגים בסביבת החוף. אילו כללנו את ראס מוחמד ברוחב ה-75 מיל של גד, היינו מקבלים אמה בת 51.7 ס"מ. אך אין זה סביר שגד יפסיד כ-6.5 ק"מ בצפון נחלתו בכל רוחב סיני בגלל בליטה צרה בדרום. ברם, גד יזכה גם בראס מוחמד בתור "קדקד" מכוח ברכת משה – "טרף זרוע אף קדקד", ובזרוע של הנהר העתידי מתמר-יריחו דרך ים המלח, מפרץ אילת, מפרץ סואץ ותעלת סואץ עד הים הגדול – סך הכל 900 מיל כאורך 12 הרצועות. לכן גבול דרומי זה נזכר ביחזקאל (מ"ח, כח) כגבול הדרומי של גד.

אמות של הגר"ח נאה (אמנם בדורנו גובה אדם ממוצע עד הכתפים קרוב לשלוש אמות של 51 ס"מ, ועם הראש 3.5 אמות כאלו).

כיצד ניתן לקשר בין שתי אמות אלה לבין אמת הארץ? כתוב בפסוק:

ויעש את הים מוצק עשר באמה משפתו עד שפתו עגל סביב, וחמש באמה קומתו, וקוה שלשים באמה יסב אתו סביב... אלפים בת יכיל (מלכים א' ד', כג).

הגמרא (עירובין יד:) עושה חשבון, לפיו הים היה צריך להכיל 5000 סאה ולא אלפיים בת שהן 6000 סאה, ומתרצת הגמרא בשלוש האמות תחתונות היו מרובעות והשתים העליונות עגולות.

על דרך דרש נוכל לומר, ששלמה המלך ביקש לרמוז על "אמה של פשרה". הרי במידות הנפח ישנה 'סאה מדברית' ו'סאה ירושלמית', כאשר האחרונה גדולה מהראשונה פי 6/5, ואילו לגבי אורך לא מצאנו הגדלה מתאימה. אבל אם נעשה הים לפי אמה, שהיא גדולה פי שורש מעוקב של 6/5 משל מדברית, הרי הים אז יכיל 6000 סאה במקום 11.5000¹¹. היחס בין אמת חז"ל לאמת הגר"ח נאה הוא כיחס שבין סאה ירושלמית לסאה מדברית. ה"פשרה" של שלמה היא להכפיל את אמת הגר"ח נאה בשורש מעוקב של 6/5 (1.06), והתוצאה היא – 51.007 ס"מ, בערך כמו השיעור שקיבלנו לעיל! על כן נפרש את אמת הגר"ח נאה בתור ה'אמה מדברית', היא אמת משה, ונקרא לה "אמת אדם". היא הבסיס להגדרת סאה מדברית ויתר יחידות הנפח. כאשר באו לירושלים, ובנו את בית המקדש על סמך אמת הארץ, הגדילו את מידות הנפח בהתאם – פי 51/48 בחזקת שלוש (=1.1994), ועיגלו ל-1.2. משום כך אבד הקשר המוחלט בין סאה ירושלמית לאמת הארץ.

מטעם זה חז"ל לא הזכירו אמה ירושלמית. עם זאת, מצאנו רמז שבית המקדש נמדד באמה מיוחדת. כתוב בדברי הימים ב' (ג', ג):

11 החשבון בעירובין מבוסס על $\pi=3$. אבל אם נעשה חשבון מתמטי מדויק, הרי שהים של שלמה הוא: גליל בקוטר חיצוני של 10 אמות וגובה 5 אמות, ולו דופן בעובי טפח למטה ואפס למעלה בצורת חצי קשת כמו פרח שושן מבפנים; בשפתו העליונה "פקעים עשר באמה", דהיינו כדורים בקוטר 1/10 אמה כל אחד, 300 בהיקף השפה, וכן שורה אחרת של 300 כדורים מתחתיה והם בולטים מפני הגליל פנימה. כל המידות הללו הן באמת הארץ. נמצא, אם כן, שנפח הים שוה 6000 סאה פחות ביצה וחצי, כאשר סאה מחושבת על סמך אמת הגר"ח נאה. וזהו מופת של אמת.

ואלה הוסד שלמה לבנות את בית האלקים הארך אמות במדה הראשונה אמות ששים ורחב אמות ערים.

ובבראשית רבה (ל"א, י) דרשו חז"ל, שהמידה הראשונה היא אמת תיבת נוח והיא נקראת אמת תביקין.

לאחרונה נמצאה ראייה ארכיאולוגית חזקה לטענה שלנו. כתוב במדרש שיר השירים (פרשה ב' סדרא תנינא) על הפסוק "הנה זה עומד אחר כתלנו":

אחר כותל מערבי של בית המקדש. למה? שנשבע לו הקב"ה שאינו חרב לעולם. ושער הכהן ושער חולדה לא חרבו לעולם עד שיחדשם הקב"ה.

לגבי שער הכוהן יש ספק בזיהויו, אך שער חולדה המערבי השתמר בדמות שער כפול. רוחב הפתח המערבי בין שתי המזוזות המקוריות נמדד לאחרונה על ידי דורון חן (Muqarnans 18, p. 9), והוא שווה 510 ס"מ. לפי מסכת מידות פ"ב מ"ג, רחב כל השערים היה 10 אמות וגובה 20 אמה, ונמצא שרוחב האמה הוא 51 ס"מ. אמנם השער הכפול לפי הבנתנו איננו שער חולדה הפנימי אשר היה בתוך הכותל הדרומי של הר הבית המקודש, והמשנה לא בהכרח מתייחסת אליו. למשל, הגובה שלו אינו 20 אמה אלא בערך 14 אמה של 51 ס"מ. שער זה הוביל אל שער חולדה הפנימי, ומן ההבטחה ששער חולדה לא ייחרב לעולם, נלמד שהמידות שלו הן מזכרת למידות של שערי חולדה הפנימיים.

גם בכותל המערבי ישנה מזכרת מיוחדת לאמת המקדש. במנהרות הכותל מדרום לשער וורן ישנן ארבע אבנים ענקיות, שאין כדוגמתן בכל הכתלים של הר הבית. האורך הכללי של ארבע אבנים אלו הוא 32.64 מ' שהם 64 אמות של 51 ס"מ ו-68 אמות של 48 ס"מ. נדמה הדבר כאילו אבנים אלו הונחו במיוחד כדי לשמר בו-זמנית את אמת התורה של 48 ס"מ ואמת המקדש של 51 ס"מ!¹²

מהו פשרה של אמת החזו"א? נראה לנו שיסודה הוא ברוחב המשכן וביטול מחיצות (ראה פרק ה' לקמן), שהרי רוחב המשכן מבחוץ היה 12 אמות ומבפנים 10, ועל מנת להשוות מידות אלו יש למדוד מבחוץ באמות הגדולות פי 6/5 מהאמות

12 ישנה גם משמעות לאורכן של כל אחת מאבנים אלו ולמיקום של האבן הצפונית, אשר משמשת מזוזה דרומית של שער וורן. דרך מזוזה זו ניתן לחשב במדויק את המיקום של מרכז קדש הקדשים.

שבפנים. לפי זה יוצא שאמת הגר"ח נאה היא מעין פשרה – מצד אחד היא אמה של 6 טפחים, ומצד שני אמה של 5 טפחים ביחס לאמת חזו"א.¹³

ד. אמות העולם ואמת הארץ

בפסחים (צד.) נאמר:

אמר רבא: שיתא אלפי פרסי הוי עלמא וסומכא דרקיעא אלפא פרסי; חדא גמרא וחדא סברא...

וראה כל הסוגיא שם. אמנם בהמשך רבא נשאר בתיובתא, אבל לא על הקבלה שלו (=גמרא) שהעולם הוא ששת אלפים פרסה, שהרי שיעור זה נלמד מרוחב סולם יעקב שהיה שמונת אלפים פרסאות (חולין צא:): ומדברי ר' ברכיה (בראשית רבה ס"ח, יב): "עולם ושליש עולם הראה לו וכו'", אלא שהגמרא הבינה שרבא התכוון למהלך השמש בשמים. ננסה להציע פירוש משלנו – שהכוונה היא לשיעור מהלך יומי של היטל השמש על כדור הארץ בקו המשווה מעמוד השחר עד צאת הכוכבים.¹⁴

13 נתייחס כאן בקצרה לאמת רמב"ם. לפי הרמב"ם, רביעית מים שוקלת כ-17.5 דינרים או 27 דרהם. על פי משקל המטבעות, אמת רמב"ם היא בערך 46 ס"מ. לפי דעתנו, אמה זאת נתקבלה ממסורת של סלע נירוני אשר היקפו טפח של 8 ס"מ וקוטרו 2.54648 ס"מ. יש שסברו שטפח הוא פי שלושה מקוטר סלע זה, על כן חישובו אמה של 45.84 ס"מ. מאידך קיים קשר בין שקל לרביעית, לפיו רביעית מים שוקלת 5 שקלים. משקל רביעית לפי אמת אדם הוא 86.4 גר', משקל שקל הוא 17.28 גר' ומשקל דינר הוא 4.32 גר'. אם נחשב רביעית של הרמב"ם לפי 17.5 דינרים אלו, נקבל אמת רמב"ם 45.91 ס"מ כמעט כמו לעיל. המסורת שרביעית שוקלת 17.5 דינרים נובעת מדברי הירושלמי (תרומות פ"י ה"ה), שלפיו משקל רביעית שוה ל-25 סלעים שבגליל, והגאונים סברו שסלעים אלו היינו זוזים בבליים ושהם 7/10 של דינרי תורה. ולא היא, סלעים אלו הם דינרים של בית שני של 192 פרוטות, 3.456 גר'. ואילו שקל של תורה הוא 480 גרגירי מן או 960 פרוטות (כל זה ניתן ללמוד מאדני המשכן, ואין כאן המקום להאריך). שקל זה פוחת ל-640 פרוטות כאשר באו לארץ. בבית שני גדל השיעור פי 6/5, ועוד הוסיפו עליו קילבון 1/48, והיה משקלו 14.112 גר'. לפיכך 25 סלעים של גליל הם 5 שקלים של תורה. מכאן שמידותיו של הרמב"ם אינן סותרות את המידות שלנו אלא מאשרות אותן!

14 אמנם רבא סבר שהשמש מהלכת 6000 פרסה תוך 12 שעות מהנץ עד השקיעה, ומעלות השחר עד הנץ ומשקיעה עד צאת הכוכבים עוברת את עובי הרקיע. אבל אם נטיל מהלך זה על פני כדור הארץ, אז עובי הרקיע יצטמצם לנקודה (כי הוא בכיוון רדיאלי). נמצא שהיטל השמש מהלך 6000 פרסה מעלות השחר עד צאת הכוכבים.

לגבי אורך היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים ישנה מחלוקת ראשונים. לפי רש"י בפסחים (שם) אורך היום הוא 15 שעות, ואילו לפי הרמב"ם (פיהמ"ש, ברכות פ"א מ"א)¹⁵ ותרומת הדשן (ח"א סי' קכ"ג) הוא 14.4 שעות. מאחר והיקף כדור הארץ הוא 40000 ק"מ (בערך), השמש מהלכת תוך 15 שעות 25000 ק"מ ותוך 14.4 שעות 24000 ק"מ.¹⁶ אם נשווה מרחקים אלו ל-6000 פרסה של 8000 אמה כל אחד, נקבל "אמת עולם" קטנה – של 50 ס"מ, וגדולה – של 52.083 ס"מ, ובהתאם למחלוקת הראשונים הנ"ל. את המספר האחרון נעגל ל-52 ס"מ. נמצא שאמת הארץ של 51 ס"מ ממצעת בין שתי אמות של העולם.

ה. רמז לאמות שונות מחצר המשכן

רוחב חצר המשכן הוא 50 אמה, אולם לא ברור האם הוא כולל עמודים של אמה משני הקצוות. אם לא, אז הרוחב החיצוני הוא 52 אמה. אם כן, אז הרוחב הפנימי הוא 48 אמה. לפי ברייתא דמלאכת המשכן, הרווח בין עמוד לעמוד הוא 4 אמות. ברוחב חצר המשכן 11 עמודים ו-10 רווחים, סך הכל 51 אמה מבחוץ ו-49 אמה מבפנים. קיבלנו, אם כן, מידות של 48,49,50,51,52. רוחב 52 הוא 50 אמות של 52 ס"מ שהם 52 אמות בינוניות של 50 ס"מ. רוחב 48 הוא 50 אמות של 48 ס"מ. רוחב 49 הוא 50 אמות של 49 ס"מ. רוחב 51 הוא 50 אמות של 51 ס"מ. נמצא שאין סתירות בין מידה פנימית לזו החיצונית.

אבל מניין לנו שמידות אלו הן בסנטימטרים? הרי אפשר היה לבחור במקומם כל יחידה בסיסית אחרת! התשובה לכך היא: אמת הגר"ח נאה היא 48 ס"מ והיא מידה הלכתית מחייבת (לפחות לחומרא), ואילו אמת יחזקאל, כפי שהוכח לעיל, היא 51 ס"מ. ואם ברצוננו לשלב שתי אמות אלה בתוך סדרה של חמש אמות שהיחסים ביניהן הן כנ"ל, אז בהכרח היחידה הבסיסית היא סנטימטר. והפלא הוא שגם שתי אמות העולם השתלבו בסדרה. ואילו שתי האמות שהיו בשושן הבירה (כלים י"ז, ט)

15 ראה ביאור הגר"א שו"ע או"ח סימן תנ"ט. אמנם בפסחים פ"ג מ"ב ובהלכות קרבן פסח פ"ה ה"ט הרמב"ם נקט בשיטת עולא.

16 ואכן העולם "הישן" מאיסלנד במערב עד ים הברינג במזרח תופס כ-216 מעלות שאותן עוברת השמש ב-14.4 שעות.

הן של 49 ו-50 ס"מ, כאשר אמת משה היא 48 ס"מ. יוצא שהקב"ה גלגל מתוך השגחתו ית' שאומות העולם לעת הקץ יבחרו במידה שהיא מכנה משותף לכל האמות.¹⁷

ו. אמת הארץ ומסעות בני ישראל

ראה מפה 1, שבה מסומנות כל החניות של בני ישראל במדבר. כל מסע הוא באורך 40 מיל לפי אמת הארץ (51 ס"מ) או 40.8 ק"מ, כמהלך אדם ביום (פרט למסע מרעמסס לסוכות של 120 מיל, מחורב לקברות התאוה 120 מיל ומחצרות לקדש ברנע 280 מיל). מכאן, ועל סמך נתונים נוספים הכתובים בתורה, מתקבלות באופן חד-משמעי כל החניות! אין אפשרות לקיים נתונים אלה אם נבחר אמה גדולה יותר, כגון 52 ס"מ או קטנה יותר, כגון 50 ס"מ.¹⁸

17 כבר הזכרנו לעיל שטפח של 8 ס"מ הוא היקף של סלע נירני. הקוטר של הסלע 2.546479... ס"מ השתמר בדמות אינץ' אנגלי. חוקר המקדש C. Warren (The ancient cubit, 1902) מקשר בין אינץ' אנגלי לבין אמה של הפירמידה הגדולה בגיזה באמצעות זהויות מתמטיות מסוימות. לפי קשר זה, אינץ' שווה 18/53 של טפח פירמידה, אשר שווה ל-1/14 של אמה כפולה של פירמידה, אשר שווה ל-1/220 של בסיס הפירמידה, אשר שווה ל-1/8 של אורך דקה בקשת של מרידיאן בקו רוחב 30 מעלות. המספר האחרון שווה ל-1847.5 מ'. מכאן שאינץ' תיאורטי צריך להיות 2.546480... ס"מ, קירוב מדהים לטפח חלקי π. מצד שני, הקוטר של הסלע שימש בסיס לחישוב טפח של הרמב"ם לפי קירוב של π על ידי 3 כפי שכתבנו לעיל. נציין גם שמימין לשער וורן, הוא שער הפרבר בכותל מערבי, השתמר פשפש מקורי ברוחב 10 טפחים וגובה 20 טפחים, והוא מרוחק 14 טפחים מן השער בטפחים של 8 ס"מ במדויק.

18 מפאת קוצר המקום לא נוכל להביא במאמר זה את כל הנימוקים והחשבונות של המסעות, אלא רק נתאר אותם בקצרה (מספור החניות הוא בהתאם למפה 1). בני ישראל יצאו מרעמסס (0) היא פוליסין (תל פרמה של היום) והלכו לאורך תעלה קדומה (היא יאור, נחל מצרים) לקנטרה ומשם לאורך תעלת סואץ עד סוכות (1) 120 מיל ביום אחד. המשיכו 40 מיל לאורך התעלה וחוף מפרץ סואץ עד איתם (2) (רס מיסלה של היום). משם חזרו דרך פתום (עיר סואץ של היום) עד פי החירות (3) (רס עדביה). באשמורת הבוקר חצו 10 מיל דרך ים סוף בחזרה אל איתם (2) (וחששו שמצרים ישיגו אותם בדרך החוף). משם בקו ישר שלושה ימים (120 מיל) עד מרה (4) ועוד יום בקו ישר (40 מיל) לאילם (5). משם סטו 40 מיל לים סוף (6) (על מנת לקנות את חוף סיני בתור גבול הארץ לעתיד לבוא) וחזרו 40 מיל למדבר סין (7) (שם ירד המן לראשונה). החניה הבאה היא דפקה (8) שנמצאת בג'בל צבע הוא הר סיני, והחניה שאחריה היא אלוש (9) 40 מיל מדפקה בקו ישר, על חוף ים סוף. חמש החניות 9,8,7,5,4,2 נמצאות על קו ישר אחד, כאשר מדבר סין נמצא בדיוק בין אילם לבין הר סיני (שמות ט"ז, א). מאילים נסעו 40 מיל לאורך החוף עד רפידים (10) מול הר סיני. ומשם עלו 40 מיל בנחל אל מרגלות הר סיני (11) מצד מזרח כדרך כניסה למקדש. מהר סיני (כעבור 49 שבועות) ירדו

ז. אמת הארץ וגבולות הארץ

ראה מפה 1. אחרי שהתברר שאמת יחזקאל שווה ל-51 ס"מ, ניתן לצייר את רצועות כל השבטים. מבית המקדש עד הגבול הצפוני של התרומה 15 מיל, ומשם ועד גבול הארץ הצפוני עוד 7 רצועות של 75 מיל או 540 מיל, ובסך הכל 550.8 ק"מ. מכאן ברור שהרי אמנון הם אלו המסומנים במפות בדרום טורקיה. לבוא חמת היא אנטיוכיא (ראה רש"י במדבר ל"ד, ח ותרגום ירושלמי שם). נחל/נהר מצרים נמצא במקום חיבור של זרוע פוליסין של נילוס עם תעלה קדומה מקנרטה לפוליסין, ליד פוליסין היא רעמסס. הר ההר לפי שיטה א' (של הרב טוקצ'נסקי) הוא כף חניזיר (ראה הר ההר א' במפה 1), ולפי שיטה ב' (של פרופ' גרינפילד¹⁹) הוא ג'בל מוסה (ראה הר ההר ב' במפה 1) ואחריו ג'בל אחמיר. גבול מערב עובר מנחל/נהר מצרים בקו ישר אל הר ההר. גבול

מערבה למפרץ סואץ והלכו לאורך החוף עד קברות התאווה (12) היא אלוש, סך הכל 120 מיל תוך יום אחד. משם יום אחד (אחרי חודש של אכילת בשר) אל חצרות (13) היא רפידים. ומשם לאורך החוף 160 מיל עד אילת ועוד 120 מיל בקו ישר אל קדש ברנע (14) סמוך לעין קדיס – דרך 7 ימים תוך יום אחד (כנגד שבוע שחיכו למרים). סך הכל דרך 11 יום מחורב עד קדש ברנע. י"ט שנה ישבו בקדש ברנע. לאחר מכן התחילו לחזור בדרך שבאו, 11 יום ב-11 מסעות (14-25), ומעשה קורח היה במקהלות (21) (תרגום יונתן לבמדבר ל"ג כ"ב), היא חצרות היא רפידים היא מוסרות (26), מקום ריב ומחלוקת. אלו הם מי מריבות קדש שדרכם יעבור הגבול לעתיד לבוא (יחזקאל מ"ח, כח). בחשמנה ישבו 19 שנה. משם נסעו מזרחה למוסרות (26) (שהרי הפעם עלו להר סיני ממערב) ועוד שש מסעות עד קדש צין (32). ומשם נסעו 40 מיל דרך האתרים להר רמון (33), שם מת אהרן. ושוב יצא נגדם עמלק, וברחו 7 מסעות למוסרות, שם נלחמו בהם בני לוי ועצרו בעדם, וחזרו 7 מסעות להר ההר. אחרי שבכו את אהרן חודש ימים בהר ההר, התחילו לסבוב את ארץ אדום דרך חניות קדש צין (34=32), צלמונה (35=31), פונון (36), אבות (37), וגבול מואב מעיי העברים (38) דרך דיבן גד (39) ועלמן דיבלתימה (40). שם, כנגד גבול דרומי של תרומה לעתיד לבוא, פנו צפונה, חצו את נחל ארנון וחנו בהרי העברים (41). קו 30-36-40-41 מסמן את הגבול המזרחי של הארץ לעתיד לבוא (לקיים "כל המקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם יהיה"). משם המשיכו צפונה עד כנגד צפון ים המלח ("מגבול על הים הקדמוני תמדו ואת פאת קדימה" – יחזקאל מ"ז, יח) ופנו קצת צפון-מזרחה לחשבון (בקו אשר המשכו מגיע לחובה ולחצר עינן). משם פנו מזרחה למרכז המחנה בערבות מואב (42).

19 ראה א' י' גרינפילד, 'גבולות ארץ-ישראל על פי המקורות', תחומין יא, תש"נ.

מזרח מאילת עד חשבון (חיסבן של היום) מוגדר על ידי מסעות בני ישראל. מחשבון הגבול עובר בקו ישר אל חצר עינן.²⁰

והנה חמישה מופתים:

1. סכום היקפי הגבולות של כל אחד מי"ב שבטים שוה ל-1600 פרסה (או 6400 מיל הארץ).

2. סכום שטחם של י"ב שבטים שוה ל-400 על 400 מיל. ויש בשטח זה בחינת "עומדים צפופים" (כל אחד בשטח אמה על אמה) "ומשתחיים רווחים" (כל אחד ב-4 על 4 אמות). לכן שטח זה מתרחב פי 16 ל-400 על 400 פרסה.

3. סכום שטחם של י"ב שבטים ללא הים התיכון (אבל כולל ימת ברדוויל המחוברת ליבשה על ידי רצועת יבשה) הוא בדיוק פי 50 משטח תרומת הקודש של הכהנים – 30 על 75 מיל, כשיעור הפרשת תרומה בעין בינונית.

4. רצועת משיח תקיף את כל כדור הארץ כמו סולם יעקב. אורכה 75 מיל כאורך התרומה (כנגד גוף יעקב מבאר שבע עד לוז), ורוחבה 32000 מיל כנגד רוחב הסולם (חולין צא:). אכן, רדיוס של עיגול קו הרוחב סביב כדור הארץ ברוחב אמצע רצועת ירושלים (31.5708 מעלות), שווה ל-5439.1 ק"מ. אם נחשב את היקף העיגול לפי $3=\pi$ כמו בים של שלמה, נקבל 32635 ק"מ או 31995 מיל.

5. מכאן ששטח כל הארץ עם רצועת המשיח שוה ל-400 על 400 מיל ועוד 75 על 32000 מיל, וזהו בדיוק 400 על 400 פרסה.

ח. הר הבית 500 אמה על 500 אמה

אחר שדנו בשיעור האמה, נחזור לנושא העיקרי של המאמר והוא הגבולות של הר הבית המקודש. שנינו במשנה:

²⁰ קיימות שתי שיטות לחישוב קו אורך חצר עינן. לפי שיטה א' המרחק בין גבול מזרח לגבול מערב של הארץ שוה פעמיים זמן הליכה של חצי מיל וטבילה במקוה לפי קצב מיל ב-18 דקות. לפי השיטה השנייה, ההפרש שווה לזמן הליכה של מיל וטבילה במקוה לפי קצב של מיל ב-22.5 דקות. חצר עינן א' נמצאת על נהר עפרין, חצר עינן ב' על נהר פרת. שילוב שתי השיטות מגדיר גבול מזרחי: לפי שיטה א' עד רצועת דן (בשפם) ומשם דן מדלג בקו ישר לחצר עינן ב' ("ידלג מן הבשן").

הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, רבו מן הדרום, שני לו מן המזרח, שלישי לו מן הצפון, מיעוטו מן המערב וכו' (מדות פ"ב מ"א).

כפי שהזכרנו בהקדמה, הר הבית איננו בצורת ריבוע ואף לא בצורה מלבנית. הכותל המערבי שלו בחלקו המרכזי פונה 10.55 מעלות מערבה מן הצפון.²¹ הכותל הדרומי פונה בממוצע 10.1 מעלות צפונה מן המזרח. הכותל המזרחי בחלקו המרכזי בממוצע פונה 5.97 מעלות מערבה מן הצפון.²²

מקובל על כל החוקרים שהכותל המזרחי (בחלקו המרכזי) הוא כותל מקורי, דהיינו, הבניה העותומאנית נעשתה על גבי יסוד שהיה קיים בזמן בית ראשון ושני. המרחק בין הכותל המערבי למזרחי (כולל עובי הכתלים) בדרום הוא 279.5 מ' (נמדד בגובה 718-720 מ'), כאשר בקו העובר דרך מרכז כיפת הסלע (וניצב לכותל מזרחי) המרחק הוא 297.3 מ' (נמדד בגובה של כ-730 מ'). לעומת זאת, 500 אמות הארץ שוות 255 מ', ואף באמת עולם הגדולה של 52 ס"מ נקבל 260 מ' בלבד. לכן, אם אנו מתבססים רק על אמות של 48-52 ס"מ, חייבים להניח שהכותל המערבי המקורי של הר הבית המקודש עבר פנימה (מזרחה) מהכותל הקיים. הקו הטבעי הוא הגבול המערבי של רחבת כיפת הסלע.

ריטמאייר זיהה מדרגה תחתונה בפינה הצפון-מערבית של הרחבה בתור שריד של כותל קדום. המרחק ממדרגה זאת (מהקצה המערבי שלה) עד הכותל המזרחי (כולל עוביו) הוא כ-263.5 מ' (נמדד במפה מנדטורית של 1:625). יש כאן בערך 500 אמה של 52 ס"מ ועוד עובי הכותל המזרחי.²³ בצפון ישנו גבול טבעי אשר מתחיל בפינה הצפון מזרחית של שער הרחמים ועובר על השפה הצפונית של רחבת כיפת הסלע (זוהי בעצם הצעת וורן). שפה זאת מכוונת 7.08 מעלות צפונה מן המזרח (מדידה על פי מפת צילום אוויר).

מן הסתם, הגבול המקורי היה ניצב לכותל מזרחי, דהיינו כיוון של 6.2-6.0 מעלות. בדרום ישנו קו טבעי שמתחיל בשער ברקלי ועובר בחזית של מסגד אל-אקצה.

21 החישובים הם על סמך מדידות שערכו "מודדי שומרון".

22 מאחר והכותל המזרחי איננו ישר ממש. לגבי קטעים מסוימים הזוויות שונות במקצת.

23 למעשה, הפינה המערבית של הקצה הדרומי של המדרגה שבה ישנו סיתות שולים, עומדת בדיוק על גבול מערבי של הר הבית המקודש. ראה "שריד כותל" במפת הר הבית (מפה 2).

המרחק בין הגבול צפוני לדרומי במערב הוא בערך 265 מ' או 500 אמה של 52 ס"מ ועוד עובי כתלים, ובמזרח 250 מ' או 500 אמה של 49 ס"מ ועובי כתלים.

השפה המערבית של הרמה מכוונת כ-11.5 מעלות מערבה מן הצפון. יש לשער שהגבול המקורי היה מקביל או כמעט מקביל לכותל המערבי החיצוני. אם כן, אורך הגבול הדרומי הוא 245 מ' או 500 אמות של 48 ס"מ ועובי הכתלים. מתוך נתונים אלה (ובמסגרת אמות של 48-52 ס"מ) נראה שהר הבית המקודש היה מרובע שבו פינה צפון-מזרחית ישרה וגבול צפוני ומערבי הנמדד ב-500 אמה של 52 ס"מ, דרומי שבו 500 אמה של 48 ס"מ ומזרחי שבו 500 אמה של 49 ס"מ. מכאן ניתן לחשב שהפינה הדרום-מערבית של הר הבית היא בת 91.1134 מעלות. מאידך, הזווית בין הכותל הדרומי והמערבי החיצוניים בפינה הדרום-מערבית של הר הבית היא ישרה (כדי דיוק מדידה).

נראה הגיוני שהכותל הדרומי החיצוני היה מקביל או כמעט מקביל לגבול הדרומי המקודש, לפיכך הזווית הדרום-מערבית של הר הבית המקודש הייתה ישרה. על מנת לקיים זווית זאת יש להעמיד את הגבול המזרחי על 500 אמה של 48 ס"מ. כתוצאה מכך, הפינה הדרום-מזרחית תזוז 5 מ' צפונה. ועדיין הגבול הדרומי עובר סמוך לחזית של אל-אקצה, כך שהמסגד המוסלמי נמצא כולו מחוץ לשטח המקודש.

אם כן, השערתנו היא שהר הבית המקודש נמדד בשתי אמות: הרוחות ה"פנימיות", דרומית ומזרחית, נמדדו באמת אדם היא אמת משה של 48 ס"מ, ואילו הרוחות החיצוניות – צפונית ומערבית, נמדדו באמת עולם של 52 ס"מ, כאשר פינות צפון-מזרח ודרום-מערב ישרות. לפיכך דברי המשנה שהר הבית הוא 500 אמה על 500 אמה מתקיימים לא רק מבחינת ההיקף אלא גם מבחינת השטח שהוא בדיוק 500 אמה של 52 ס"מ כפול 500 אמה של 48 ס"מ.²⁴

אמנם התאמנו את מידות הר הבית למציאות. אבל מלאכתנו לא תהיה שלמה אם לא נבין מהן הסיבות לכך שמציאות זו מתקיימת. מדוע שלמה המלך בנה את הר הבית לא בצורת ריבוע ועל פי שתי אמות שונות? הרי כל המידות של הר הבית ושל בית המקדש לכאורה נלמדות ממידות המשכן (ראה אור החיים, שמות כ"ה, ט), ובפרט מידת 500 אמה על 500 אמה של הר הבית נלמדת מן החצר שלפני המשכן, שהייתה 50

²⁴ כעת ניתן לחשב את הזווית בין הכותל המזרחי לבין הכותל המערבי. היא נתונה על ידי הנוסחה: $2 \arctan(52/48) - 90 = 4.581222$.

על 50 אמה (ראה רש"י דה"א כ"ח, יט), והרי חצר זו הייתה מרובעת! ויש לתרץ, כפי שכתבנו לעיל ברמז מחצר המשכן, שישנה מחלוקת בין מידות פנימיות וחיצוניות. לכן נבחרו מידות שהן קצוות של המחלוקת, המידה הפנימית הקטנה ביותר של 48 ס"מ והמידה החיצונית הגדולה ביותר של 52 ס"מ.²⁵

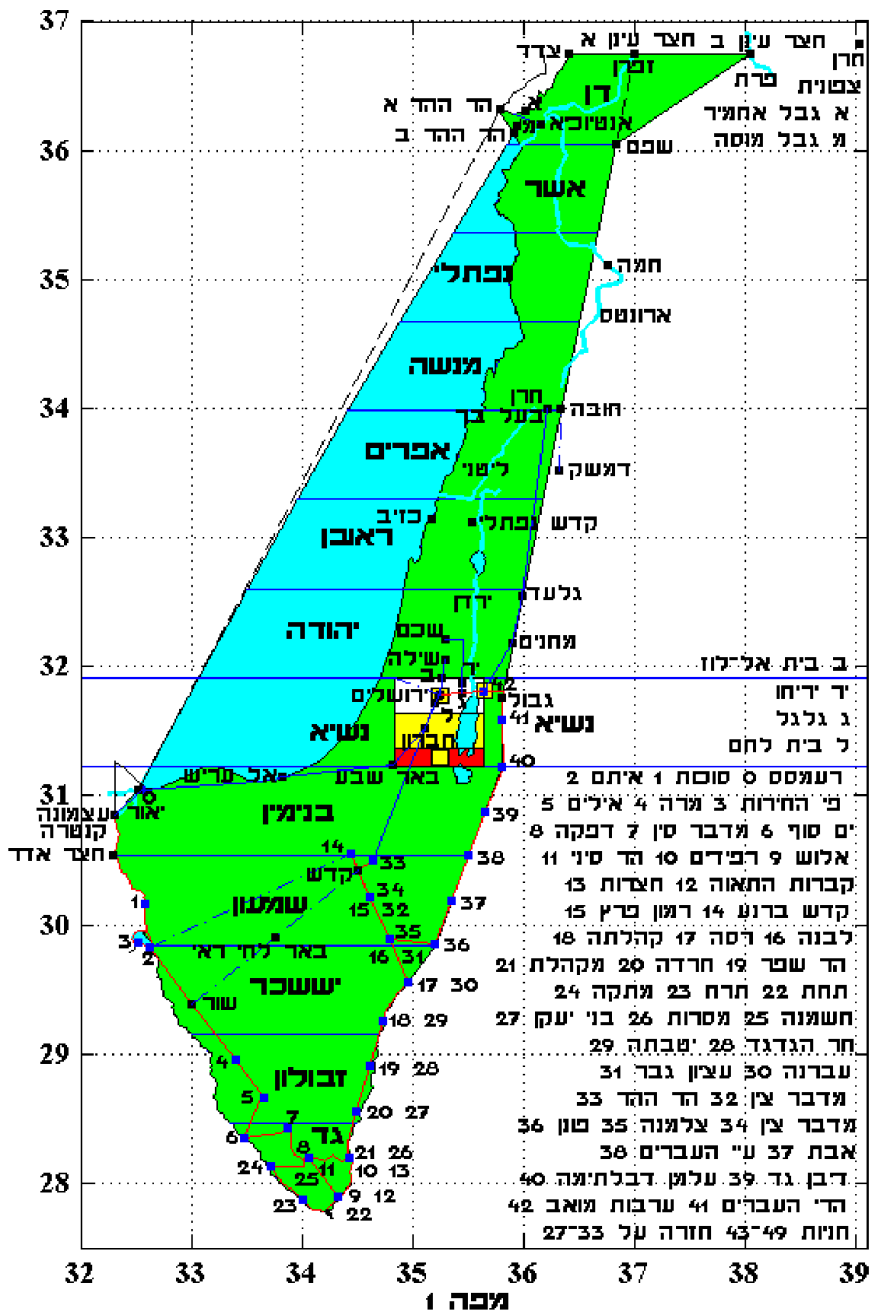
בתוך שטח זה של הר הבית נמצאת עזרת נשים בת 135 אמה על 135 אמה ועזרה של 135 על 187 אמה. מאחר ובהר הבית מצאנו מחלוקת של שתי אמות, הקטנה והגדולה, ראוי שבית המקדש ועזרות יהיו בנויים על אמה של פשרה שהיא אמה של ארץ ישראל בת 51 ס"מ. וכבר ראינו שאמה זאת היא גופא פשרה בין אמת הגר"ח נאה ואמת החזו"א וכן בין שתי אמות העולם.

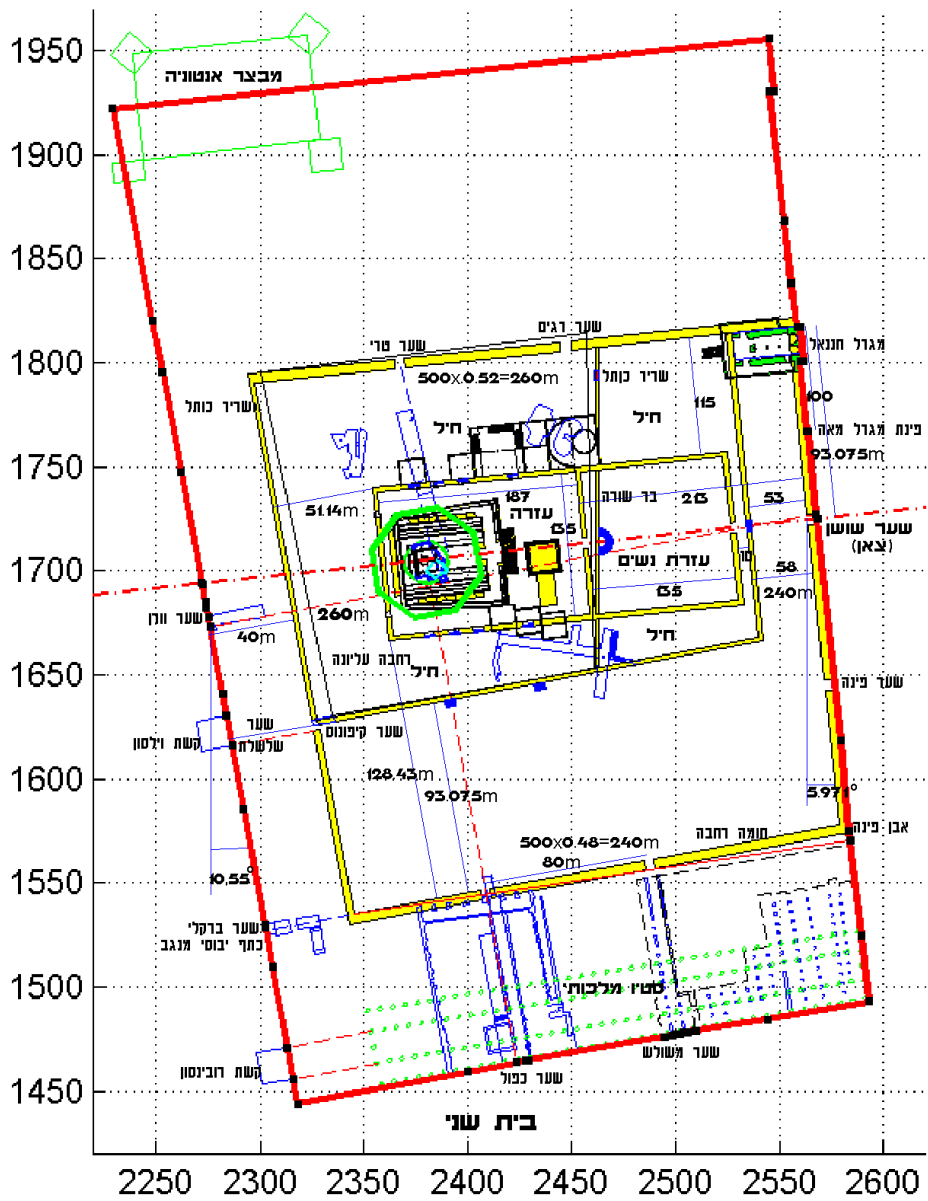
בהקשר זה נביא מופת חשבוני. נבנה ריבוע של 500 על 500 אמות עולם של 52 ס"מ וריבוע אחר של 500 על 500 אמות אדם של 48 ס"מ. הפרש שני השטחים שווה ל- $250000 \times 25/144$, היינו 43402.778 א"ר של אדם. לעומת זאת, השטח של העזרות שווה ל- $135 \times (135+187) = 43470$ אמות הארץ. קיבלנו כמעט שוויון מספרי. אורך העזרה 187 מתקבל כסכום של 11 אמה שאחורי בית הכפורת, 100 של בית המקדש, 22 בין הבית למזבח, 32 של מזבח, 11 של עזרת כוהנים ו-11 של עזרת ישראל. אבל רוחב היסוד (לרמב"ם), רוחב הסובב (אליבא דכולם) ורוחב הקרנות (לרש"י) היה אמה של 5 טפחים. מתוך כך ניתן לפרש שרוחב המזבח היה בערך 31.5 אמה²⁶ ואורך העזרה 186.5 אמה. אם כן, שטח שתי העזרות יהיה 43402.5 א"ר.²⁷ מהו מוסר ההשכל של שויון זה? ישנה מריבה בין מידת הפנים למידת החוץ – זאת אומרת כל הר הבית לפי מידה שלי וזאת אומרת כולה שלי. לקח הקב"ה את הפרש שביניהם ונתן לעזרות.

25 היחס 52/48 שווה ל 13/12 כאשר מספר 12 הוא "פנימי" – של 12 שבטים, ו-13 הוא "חיצוני", המשלים את הפנימי ומביאו לאחדות של "א-ח-ד"=1-4-8. מספרים אלה הם גם מספרי "פיתגורס" שיוצרים משולש ישר זווית בעל צלעות 5, 12, ו-13.

26 מידה זו מתקבלת מתוך פשרה במחלוקת רש"י והרמב"ם. אנו לא נדון כאן בסוגיא של מידות המזבח ונתייחס לחשבון רק בתור רמז.

27 את אי התאמה של 0.278 א"ר ניתן לאזן אם נוסיף לעזרה רצועה בחלל שער ניקנור שבה מצורעים היו מכניסים את בהונותיהם. עובי הבוהן ניתן להעמיד על 2/3 אצבע, רוחב השער 10 אמות. קיבלנו בדיוק את הפרש.





הלל בן שלמה

סיתות אבני המזבח

א. פתיחה

התורה בשני מקומות מפרטת מאלו אבנים ניתן לבנות את המזבח:

ואם מזבחה אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה (שמות כ', כב).

ובנית שם מזבחה לה' אלהיך מזבחה אבנים לא תניף עליהם ברזל: אבנים שלמות תבנה את מזבחה ה' אלהיך (דברים כ"ז, ה-ו).

משילוב שני מקורות אלו ניתן ללמוד את דברי המשנה, כי אבנים שאינן שלמות וכן אבנים שנגע בהן ברזל, פסולות לבניין המזבח:

אחד אבני הכבש ואחד אבני המזבחה מבקעת בית כרם. וחופרין למטה מהבתולה, ומביאים משם אבנים שלמות, שלא הונף עליהם ברזל, שהברזל פוסל בנגיעה. ובפגימה לכל דבר (מידות ג', ד).

רמת השלמות של האבן מתבארת בגמרא (חולין יח.); שם נאמר כי פגימה שאין בה כדי חגירת ציפורן אינה פוסלת.

ב. הסוגיה במסכת עבודה זרה

הגמרא במסכת ע"ז (נב:) מזכירה את הלשכה שבה גנזו החשמונאים את אבני המזבח שהיוונים שיקצו. היוונים השתמשו באבני המזבח לשם עבודה זרה, ולכן אי אפשר היה להשתמש יותר באבנים אלה. האם לא הייתה כלל אפשרות לבטל עבודה זרה זו, על ידי גוי שיפגע באבנים אלה, כמו כל עבודה זרה של גוי שאיסורה מתבטל בצורה כזו? לכך מתייחסת הגמרא שם:

אמרי: היכי נעביד? ניתברינהו? 'אבנים שלמות' אמר רחמנא. ננסרינהו? 'לא תניף עליהם ברזל' אמר רחמנא.

ישנן שתי אפשרויות להסביר מדוע האבנים השבורות אינן נחשבות שלמות:

1. כיוון שהן חסרות משלמותן המקורית, ואינן עוד כפי שהיו בזמן שנבראו.

2. כיוון שבעת השבירה נוצרו פגימות, והאבן כבר אינה חלקה.

מעלין בקודש י – תמוז ה'תשס"ה

אם נלך בעקבות ההסבר הראשון, יש לשאול על הגמרא – אם אבן שבורה פסולה, בוודאי שאבן מנוסרת פסולה. אם כך, שאלת הגמרא 'נינסרינהו' נראית כמיותרת, ואין צורך להזדקק לאיסור הנפת הברזל!

ובאמת, רש"י במקום הסביר כאפשרות השנייה. ואם כן, עולה מתוך הגמרא שאבני המזבח אינן חייבות להיות שלמות כפי שהיו בעת בריאתן, ואילו הדבר אפשרי, מותר לסתת אבנים חלקות שלא בכלי ברזל. גם מדברי התוספות (סוכה מט. ד"ה שכל) ותוספות ר"ד, שהעלו את השאלה מדוע לא סיתתו באמצעות שמיר,¹ עולה שמותר לסתת את האבנים בכל דבר שאינו מברזל. היתר זה מובא ברמב"ן על התורה (שמות כ', כב), וכן הסביר המלבי"ם את המכילתא בסוף פרשת יתרו.

ג. דעת הרמב"ם

הרמב"ם כותב:

כל אבן שנפגמה כדי שתחגור בה הציפורן, כסכין של שחיטה, הרי זו פסולה לכבש ולמזבח, שנאמר אבנים שלמות תבנה את מזבח ה'. ומהיכן היו מביאין אבני מזבח, מן בתולת הקרקע חופרין עד שמגיעין למקום הניכר שאינו מקום עבודה ובנין ומוציאין ממנו האבנים או מן הים הגדול, ובנין מהן. וכן אבני ההיכל והעזרות שלמות היו (הל' בית הבחירה פ"א הי"ד).

בעניין אבני המקדש, נאמר (מלכים א' ו', ז): "והבית בהיבנותו אבן שלמה מסע נבנה". בגמרא (סוטה מח.) מובאת מחלוקת בעניין אבני המקדש, שלדעת רבי יהודה האבנים סותתו באמצעות השמיר, ואילו לדעת רבי נחמיה האבנים סותתו על ידי כלי ברזל, אך מחוץ להר הבית.

מכל מקום, אבנים אלה אינן שלמות כפי שהיו במקורן, ובכל זאת הן נחשבות אבנים שלמות למקדש. הרמב"ם, המזכיר את שלמות אבני ההיכל והעזרות כהמשך לשלמות אבני המזבח, אינו מחלק ביניהם בעניין זה.² הוא כן מחלק ביניהם בעניין

1 התוספות תירצו שהשמיר אינו עושה את האבן חלקה מספיק. בתוספות ר"ד כתב שלא היה להם שמיר באותו זמן.

2 גם לפי התוספות וגם לפי הרמב"ן על התורה (שם), שיעור הפגימה באבני המקדש הוא כמו באבני המזבח, ולכאורה נראה שכך גם סובר הרמב"ם. אולם היו אחרונים שחילקו ביניהם, וסברו שהשיעור הפוסל במקדש גדול יותר (מהר"י קורקוס שם, ערוך השולחן העתיד פרק ד, משפט כהן סי' צג).

אבן שנגע בה ברזל (הל' טו), שהיא פסולה לכבש ולמזבח אך לא להיכל והעזרות. ועל כל פנים, נראה לכאורה שגם הרמב"ם יתיר לסתת אבנים שלא על ידי ברזל.

היעב"ץ (ב"לחם שמים" על הרמב"ם שם) מנסה לדייק מהרמב"ם, כי הוא אוסר את הסיתות, על פי דבריו בתחילת הל' טו:

ואבני היכל ועזרות שנפגמו או שנגממו פסולות, ואין להם פדיון אלא נגנזים.

משמעות המילה "שנגממו", לכאורה, היא שנחתכו בצורה ישרה ללא פגימה. משמע, אם כן, שלדעת הרמב"ם אבני המזבח צריכות להיות שלמות כשעת ברייתן. לדבריו, יש לדחוק בגמרא בע"ז, ולהסביר שאכן לא היה צורך בטעם של "לא תניף עליו ברזל", והגמרא הביאה זאת להראות שישנו טעם נוסף, משום "יגדיל תורה ויאדיר"³.

לדעת היעב"ץ, המחלוקת בין רבי יהודה לרבי נחמיה, היא אם האבן צריכה להיות שלמה כמו שהייתה מתחילתה, והשמיר רק שימש לחציבה ראשונית של הסלע (כדעת רבי יהודה); או שרק בתוך הר הבית היא צריכה להיות שלמה כפי שהיא מאז שהגיעה למקום (וזו דעת רבי נחמיה).

אך נראה שדיוקו של היעב"ץ אינו מוכרח כלל וכלל; שכן מקורו של הרמב"ם הוא בתוספתא (מגילה פ"ד ה"י). את התוספתא הזו הביא הרמב"ן (מלחמות ה' ע"ז כד. באלפס) אשר גרס בה כגרסת הרמב"ם (שגרס את המילים "או שנגממו"), ובכל זאת סבר שמותר לסתת את אבני המזבח. מכך מוכח שהרמב"ן לא הבין את משמעות הלשון "או שנגממו" כפי שהבינה יעב"ץ.

ונראה לכאורה שיש לומר להפך מדברי היעב"ץ: מעצם העובדה שהרמב"ם כתב דין זה לגבי אבני היכל והעזרות ולא על אבני המזבח, משמע שאבנים גמומות כשרות למזבח. לכן נצטרך לומר שאבנים גמומות הן, כפירוש הרדב"ז, אבנים שניטלה מהן חתיכה אך אין שם פגם. ונראה כי הסיבה לדעת הרמב"ם שאבנים אלו פסולות

³ גם החתם סופר (חי' חת"ס, חולין מה"ת יח. ד"ה וכמה פגימת מזבח) כותב כמו היעב"ץ, שאבן חסרה פסולה למזבח. את דבריו הוא מבסס על לשון הרמב"ן בפירושו על התורה (שמות כ"ה, ז) לגבי אבני החושן: "אבל ענין מלואים הוא, שתהיינה האבנים אבני שלמות שנבראו כך, ולא תהיינה אבני גזית שנכרתו ממחצב גדול או שנחצב מהן כלום, כי גם בתולדת ידוע שאין שלמות כחות האבנים היקרות והסגולות שבהן זולתי באבן, אשר היא כחלוקי אבנים מן הנחל". אלא שכבר כתבנו לעיל, שהרמב"ן עצמו כותב לגבי אבני המזבח שמותר לסתתן שלא על ידי ברזל, ואם כן דברי החת"ס צ"ע.

לבניין המקדש וההיכל היא, שהרמב"ם (שם ה"ח) פסק כר' נחמיה, שמותר לסתת אבנים אלו ברזל מחוץ להר הבית, ולכן אין קושי בהשגת אבנים מושלמות. לעומת זאת, אבני המזבח – מאחר שאסור שייגע בהם ברזל כלל, אפילו אם נגממו כשרות. ועיין בכסף משנה והמהר"י קורקוס (שם הי"ד) שהביאו את דברי התוספות, ונראה מדבריהם שהבינו בדעת הרמב"ם כדעת שאר הראשונים, שמותר לסתת את אבני המזבח שלא באמצעות ברזל.

קירוב לעולם של מקדש וקרבנות

א. פתיחה

העיסוק בלב – בקודש, בשאלת דרכי הקירוב אל המקדש והקרבנות ראויה היא לגדולי האומה. חרדה גדולה מלווה את המבקשים לעסוק בנושא זה, שהרי פגימה בקודש איננה דומה לפגימה בעולמות החול. המקדש הוא הלב, הוא השורש. פגם בקודש – תוצאתו הרת אסון ח"ו, וכל פגימה מקרינה על הענפים כולם.¹

הבירור בסוגיה זו – קירוב לעולם של מקדש וקרבנות – חייב לנבוע מן השורש העקרוני. עם שאנו מבקשים לגבש את דרכי הקירוב של האומה אל הקודש, עלינו לברר בראש ובראשונה את משמעות המקדש לאומה. כל חפץ ותשוקה נובע ותלוי בהכרה – הגלויה והפנימית – של ערך הדבר. לא ניתן להתקשר לעולם של מקדש וקרבנות, אם חסרה ההבנה של ערך המקדש, ובוודאי אם ח"ו המקדש ועבודת הקרבנות נתפסים כדבר השייך לעבר – לעולם של עבודת ה' שאין לה עוד מקום.

בדברים שלהלן, איננו באים רק לברר עד כמה חשוב המקדש לאומה. ברצוננו להבהיר את מקומו של המקדש ביחס למדרגת החיים ומציאותם, זאת בכל שלביה ההיסטוריים של האומה. ההבנה הנכונה מהו מקדש, היא עצמה הולכת ובונה בנו את ההבנה כיצד אנו קשורים אל המקדש וכיצד עלינו לגלות ולחשוף קשר זה.

החלק הראשון של המאמר עוסק בהבנת עניינו של המקדש לאומה, כפי שקיבלנו ולמדנו בדברי מרן הרב קוק זצ"ל. מתוך כך נוכל להגיע להבנת תהליך התחייה שבדורותינו ולהצביע על מספר עקרונות יסוד בדרך לקישור אל המקדש.

החלק השני של המאמר עוסק בעולם הקרבנות – הבנת חשיבותם בעבודת ה', הצדק והמוסריות שבהם, לכשיחודשו בעז"ה, והיחס לדברי חז"ל בדבר ביטולם לעתיד לבוא.

* עיקרי הדברים התלבנו בשיעור בכרמי צור בשנת ה'תשס"ב. הדברים משלימים ומעמיקים את המאמר 'המרחק המקרב – ליחסנו להר המוריה' שהתפרסם במעלין בקודש ב, תש"ס.

1 עיין אגרות הראי"ה ב, עמ' רפ"ה אגר' תרע"ז.

ב. מהו המקדש לאומה

בראשית הכל יש לברר מהו המקדש לאומה. הדבר חשוב בפרט בתקופה שבה נראה כאילו אין צורך במקדש. בתקופה שבה תהליך התחייה הוא ברובו חילוני ואיננו קשור בגלוי אל מגמת הקודש.

יש להקדים – כל אומה ואומה יש לה מגמת חיים, מגמה שהיא הנותנת את כל ערך החיים של אותה אומה. כל אומה יש לה "אומ" שאותו היא צריכה להביא לעולם והוא פסגת חייה, ובלא זה אין חייה חיים. בלי אותה מגמה ייחודית אין מה שידבק ויאחד את אותה האומה, חסר כוח החיים שדוחף אותה.

בישראל, עולם של מקדש הוא פסגת ומגמת חיי האומה. לפיכך נקרא המקדש "בית חיינו"². שם – כלומר במדרגת החיים של בית מקדש, מתגלה עוצמת החיים הישראליים, מתגלה ויוצא אל הפועל בשלמות ה"אומ" הישראלי. אם כן, כאשר אנו מדברים על המקדש, על ציפייה אל חזרת מקדש ועבודתו, אנו מדברים על מצב של שלמות החיים הישראליים.

במצב שלם זה, כל כוחות החיים של האומה יוצאים אל הפועל. זהו מצב שבו ישנם **ממלכה ומקדש, כהונה ונבואה**³. במצב שלם זה האומה מוציאה ומגלה את כל כוחות חייה הגשמיים והרוחניים – עוז וגבורה, קדושה וטהרה, התחדשות התורה וחידוש הסנהדרין ועוד. זהו המקום שבו מתגלה השכינה וגודל הקישור שבין ה' לעולמו. לכך אנו מתכוונים כשאנו מדברים על תקופת המקדש. זוהי מגמת האומה ולכך היא שואפת.

2 כן אנו אומרים במוסף של שבת ראש חדש: "...ולפי שחטאנו לפניך אנחנו ואבותינו. חרבה עירנו ושםם בית מקדשנו. וגלה יקרנו ונטל כבוד מבית חיינו. ואין אנחנו יכולים לעשות חובותינו בבית בחירתך בבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו. מפני ה' שנשתלחה במקדשך...". כך גם בתפילת "יהי רצון" שאחר קריאת התורה בשני וחמישי: "...לכונן את בית חיינו ולהשיב את שכינתנו במהרה בימינו אמן", וכן בברכות הפטרה: "**רחם על ציון כי היא בית חיינו**". וכן מופיע בדברי הרב במקומות הרבה. אמנם, יש להעיר שחלק מן הפרשנים הסבירו את הביטויים שהבאנו מן תפילה כמתייחסים לארץ ישראל, עיין אבודרהם לסידור התפילה ועוד.

3 על פי אורות התחיה פרק ה'. ועיין שם כל הפרק, ובעיקר עמ' נ"ט.

תפילת עם ישראל לכיוון ירושלים ובית מקדש, מבטאת את ההכרה הפנימית של האומה כי אנו מכוונים את דרכנו ומגמתנו לאותו מקום שמבטא את פסגת מגמת חיינו.

זהו בית מקדש, ולכן חיים בלי בית מקדש הם חרבן. זוהי מציאות שבה עיקר החיים חסרים.

בעת החרבן מכירה היא האומה שניטל צווארה,⁴ ש"ניטל כבוד מבית חייה" ושכל הייסורים והצרות הם תוצאה והשתלשלות של חורבן הבית.⁵ מצד העולם החיצוני ניתן לחשוב שהחיים הולכים ומתפתחים, אך בעומק מכירה היא האומה שהושבת הכוח הפנימי שבלעדיו אין התפתחות החיים אלא התקדמות חיצונית בלבד.

וכך אומר הרב בשמונה קבצים (ז', קמ"ו):

יודעת היא כנסת ישראל בידיעה פנימית ברורה, ומקובלת היא בקבלה של מסורת איתנה, המובעת מכל צדדי הוייתה, ומכל העולמים כולם הנוגעים בה בכל מין גזע, שכל מה שהעולם והאנושיות מתקדמים מעת אשר נפל נזרה, משעה שחרב בית קדשה ונטל כבוד מבית חייה, איננו כי אם התקדמות חיצונית טכנית, דבר שאין לו באמת עמדה, ולא יגיע את החיים ואת המציאות הרחבה לתכלית הוייתה. אותו הזוהר הפנימי, אותם החיים שהם מגמת הכל, שכל היש חי בו בנשמתו פנימה, אותו המאור האלקי של האותיות המאושרות של שם המפורש, הפועלות ומשפיעות בתכונתן האלוקית, הם במקורם עצורים...⁶

הכרה זו כי בית מקדש הוא מגמתנו, הוא המצב הישראלי השלם ובלעדיו אין לנו חיים, הוא המכריח להבין כי כל מה שנותן לנו חיים בעולם הוא הקישור והדבקות אל המקדש, אל מדרגת חיים שלמה זו. וכך כותב הרב:

4 כן אומר מדרש רבה (שיר השירים פר' ד פי' יב): "כמגדל דויד צוארך" – זה בית מקדש, ולמה מדמהו בצואר שכל ימים שהיה בית המקדש בנוי וקיים היו צוארן של ישראל פשוט בין אומות העולם, וכיון שחרב בית המקדש כביכול נכפף צוארן של ישראל, הה"ד: 'זשברתי את גאון עזכם' (ויקרא כ"ו) – זה בית המקדש; דבר אחר – מה צואר זה נתון בגבה של אדם כך בית המקדש נתון בגבה של עולם, ומה צואר זה רוב תכשיטין תלויין בו כך כהונה מבית המקדש, לוייה מבית המקדש, ומה צואר זה אם ניטל אין לאדם חיים כך משחרב בית המקדש אין חיים לשונאי ישראל'.

5 עיין עולת ראייה ח"א עמ' קכ"ז ד"ה ותבנה; אורות, עמ' ז"ז.

6 עי' עוד אורות הקודש ח"ג, עמ' קפט; עין א"ה ברכות חלק א' עמ' 6.

הכח המחיה את נשמת ישראל, היא העריגה הנפלאה לבנין בית המקדש, ולהחזרת כבודו בתכלית שלמותו אידיאלית המקווה, שרק צפיה זו מרוממת את רוח כל הדורות כולם, לדעת שיש תכלית נשגבה לחייהם והמשכם ההיסטורי.

ובנקודה עליונה זו קשור כל עז החיים של קישור האומה לארץ ישראל. וכל המצוות התלויות בארץ, באיזה מידה שנוהגות, הן שומרות את הלח של טל חיים זה היסודי.⁷

(שמונה קבצים א' תרמ"ח)

מהו הדבר המחיה אותנו כאומה, הנותן לנו כוח לכל מפעלינו? הווי אומר זהו העריגה אל המקדש ובניינו.

יש כאן שני שלבים: מציאות שעוד אין בה בית מקדש ועולם עם בית המקדש. כיצד תיתכן מציאות של חיים בשעה שהעיקר חסר? הווי אומר, על ידי העריגה אל המקדש. העריגה היא הכוח המכניס את המקדש אל עולמנו עוד לפני שנבנה. היא הנותנת תקווה וחיים לאומה על כל מפעליה, כאשר הולך ומתברר שכל מה שהאומה עושה ופועלת זהו להגיע למצב של עולם עם בית מקדש.⁸ הכרה ועמדה זו היא השלב הבסיסי והשורשי ביותר בשעה שאנו מבקשים לדון בסוגיית הקישור אל בית מקדש.

תחיית האומה היא מן הקודש

היות וכפי שבארנו כל אומה שואפת – ומוכרחת לשאוף – למגמתה, על כן ברור הוא כי שאיפת החיים שלנו כאומה היא לחזור לעולם של בית מקדש. **לכן יודעים אנו, שאף על פי שתחייתנו כלפי חוץ נראית חול, הרי בפנימיותה היא קודש וכל מה שדוחף אותה הוא השאיפה אל גילוי הקודש.**

מרן הרב קוק זצ"ל שנשמתו נשלחה להורות ולהאיר לנו את מהלכי גאולתנו, ביאר יסוד חשוב זה בבואו לעסוק בעניינה של ירושלים ובית מקדש:

לא החול הוא הנושא המקשר את נשמת הגוי כלו לארצו, לא החול הוא הפועל את כל מפלאות התחיה ורמשיה בעולם, בישראל ובאדם, רק הקדש הוא הפועל, הוא המכה את כל גלי-התנועה, של התחיה בפנימיותה הוא הכח האומר לה 'גדל'. אל מקדשנו

7 הדרך לחבר ולקשר בין עולמנו לעולם המקדש עוברת דרך המצוות התלויות בארץ. עיין בהרחבה באורות, "אורות התחיה" פר' ה'; שמונה קבצים א', ת"ט.

8 על הקשר שבין עולמנו, עולם בלי מקדש, לעולם שיש בו בית מקדש ר' להלן עמ' 58.

גאון עוני, מכוון בית חיינו ומשוש תפארתנו, אל כסא כבוד מרום מראשון מקום
מקדשנו אליו עיינו נושאות (אוצרות ראי"ה ד' עמ' 175-176).

דברים אלו נכתבו על ידי הרב לישיבת תורת כהנים שעסקה בלימוד ענייני מקדש
וקודשיו. הרב מבאר להם את חשיבות הלימוד בעניינים אלו מתוך הבנה של מקום
המקדש בתהליך התחייה.⁹

אמנם כלפי חוץ נראה כאילו מה שמוביל לתהליך התחייה אלו הם שאיפות
ומגמות של חול אך לא כן. מצד האמת הפנימית, כל שאיפת התחייה מראשיתה היא
מכוונת אל הקודש והוא הגורם ומניע את תהליך התחייה.

הצפיה הפנימית לראות כהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם, זהו היסוד
הנושא של כל התחיה כלה, לכל סעיפיה, הקרובים והרחוקים.

אם מבינים אנחנו או לא מבינים איך יתהוו הדברים הגדולים הללו – הכל אחד.
מאמינים אנחנו שדבר אלקינו יקום לעולם (שם).

הצפיה לחזרה לעולם של מקדש ועבודתו, מדרגת חיים המקיפה את כלל ישראל כולם
– כוהנים לויים וישראלים, כל אחד בעבודה המיוחדת לו – היא היסוד של כל
התחייה. יש לחיות ולהכיר באמת עליונה זו. כל השאלות והתמיהות כיצד יתהוו
הדברים לא פוגמים בה כי הוא זה. השאלה כיצד יתהוו הדבר, היא כבר שלב שני.
אנו מצדנו מכירים בכך שהכל מונע מתוך הקודש ומאמינים כי דבר אלקינו יקום.

תהליך התחייה של ישראל, הצורך לחזור למדרגת החיים של מקדש, איננה טובה
אישית או "אינטרס צר" שלנו כאומה, אלא גאולתנו היא גאולה של מעלה. אנו
עסוקים כאן בדבר ה' ההולך ומופיע. אנו עוסקים ב"עשה למען שמך" ולכן אנו
מאמינים בשלמות הגאולה.

וישראל הקם לתחיה, מלא כל הוא. מלא אור אמונה, גוי קדוש הוא. ולקודש קדשו
ולהדרת תפארתו הוא נושא את נפשו, ובית המקדש יבנה והיכל יוסד, וכהנים ישובו
לעבודתם ולוים לשרים ולזמרים, וישראל לנוהם (שם).

9 עיין גם אגרות ראי"ה א', קכ"ז. האיגרת עוסקת בדבר ישיבת תורת כהנים, ובחשיבות שראה
הרב בדברים שכתב להם והנידונים כאן.

הידיעה כי אנו מתקדמים אל המקדש, תובעת מאתנו להתכונן לכך, להיות מוכנים לאותם סדרי עבודת ה' הקיימים במדרגת החיים הזאת. לפיכך, ממשיך הרב, עלינו לעסוק וללמוד את ענייני המקדש וקודשיו.

כלפי חוץ אנו קולטים את הגאולה במובנה החומרי. זהו העולם הגלוי הרועש והסואן, אך אנו יודעים כי שורשו ויסודו הוא גאולת הקודש. זהו הנושא של התחייה. כל תהליך התחייה מכוון לכך.¹⁰

היה ניתן בטעות לחשוב כי כעת אנו עוסקים בגאולת החול המונע מחפצים ומגמות חילוניות ובע"ה בעתיד יופיע מהלך חדש ונוסף של תחיית וגאולת הקודש.

הבנה זו מבררת כי אין אנו עוסקים בשני עניינים נפרדים, כפי שאפשר היה לחשוב, אלא במהלך אחד כולל:

תחיית הקודש. אני שואל את עצמי, היתכן שתחייתנו הלאומית תהיה רק תחיה חילונית, והקודש יעמוד רק על המצב הגלותי, בלא התעוררות של חיים, בלא התחדשות של גאולה? היתכן להיות ככה?

לא ולא, תשיב כנסת ישראל כולה. יודעים אנו כולנו, שמקור חיינו הוא הקודש, והקודש מוכרח הוא להראות את כוחו המקורי. וסוף כל סוף יוכר לכל, שגם אותות התחיה של החול הקודש הוא הפועל אותם, וכחו הוא המחדש את הנפלאות הגדולות שעיינינו רואות... (מאמרי ראי"ה, עמ' 336 "תחית הקדש התחיה השלמה").

בתשובה לשאלה האם תהליך התחייה עוסק רק בגאולה של חול, הרב עונה בשתי רמות:

ראשית – אומה שמקור חייה הוא קודש איננה יכולה לאפשר מצב שבו הקודש יישאר נסתר ונעלם, יישאר "בגלות", ורק החול ייגאל. לכן מוכרח הדבר שהקודש יופיע במלוא כוחו, מוכרח הדבר שגם תחיית הקודש תופיע לעינינו.

שנית – אין כאן כלל שתי גאולות נפרדות ומנותקות אלא תהליך תחייה אחד, שכולו מראשית ועד אחרית יוצא מן הקודש. גם גאולת החול הגלויה לעינינו נפעלת

¹⁰ עיין עוד שם בהמשך האיגרת.

למעשה על ידי הקודש, וזוהי הסיבה היותר שורשית ופנימית להבנה וליחס של הרב לתהליך התחייה בדורותינו.¹¹

שאיפות התחייה החילונית הם רק לבושים למגמת הקודש

הרב מבאר כי אותם מניעים ומגמות של גאולה חילונית שהתגלו בעת שיבת האומה לארצה הם רק לבושים למגמה הראשית, ואל לנו לחשוב שאותם מניעים הם אלו שמחיים את האומה ומשיבים אותה לארצה. במגמות החילוניות הללו, אומר הרב, אין די כוח להחיות עם חי, קל וחומר להחיות את עמנו השב מן הגלות הארוכה. על מנת להוציא את העם מהגלות שהיא שינה ומיתה יש צורך בכוח חיים אדיר, ובוודאי המניעים הגלויים לא היו יכולים להחיות את האומה.

אם כן, כיצד בכל זאת האומה מתעוררת לגאולתה? אין זה, כי אם הנשמה התעוררה להכיר את הצד הפנימי שהוא – ולא הלבושים החיצוניים – הדוחף לתחייה.

אולם עדיין נשאלת השאלה – מדוע כך הם פני הדברים? מדוע יש הפסק, נתק ופער גדולים כל כך בין המניעים הפנימיים, מניע הקודש – המניע האידיאלי, לבין המניעים הגלויים? מדוע לא ניכר בגלוי ששאיפת התחייה היא שאיפה אל עולם של מקדש וקרבת?

הרב עוסק בשאלה זו במאמרו "ירושלים"¹². כפי שהוא אומר שם, מצב העם השב לתחייה הוא קשה. הגלות השפילה אותנו. אין אנו יכולים לתאר בנשמותינו הרצוצות את גודל מגמת חיינו. דומה הדבר לאדם חלש שאין לו ביטחון, שאתה מבקש להעמיד בפניו משימה. באם תאמר לו בראשית הדרך למה ולהיכן נדרש, יתייאש וכלל לא יתחיל. אך אם תלך אתו צעד אחר צעד, תציג לו בתחילה מגמת ביניים שיוכל לה ואחר כך תלך ותוסיף לו, הרי שלאט לאט יוכל להתקדם עד שלבסוף יגיע ליעד הסופי.

הצגת גודל המגמה לעם אחרי הגלות היא מסובכת. יש צורך בלבושים שהם בבחינת תחנות ביניים המקדמות אותנו אל המגמה הראשית, כאשר הנשמה בעומקה יודעת ומכירה בכך שהכל מכוון אל הופעת המגמה הראשית:

11 בעניין זה הרחיב הרב בעוסקו בעניין תנועת "דגל ירושלים", ושם מתבארת סוגיה זו בהרחבה. עיין בעיקר מאמרי ראי"ה עמ' 298-301 "ירושלים", ושם עמ' 333-334 "דגל ירושלים".

12 לעיל, הע' 11.

....הרגש החזק המפעם בקרבנו הוא הרבה יותר עז וטהור. הרבה יותר גדול ונשא מכל
ההסברים השונים, אשר אנו תמיד מתאמצים להסבירו. לבושים צואים אנחנו
מלבישים את בן המלך, **כי לא נוכל בנשמותינו הרצוצות לתאר את גדלו-גדלנו.**

(מאמרי ראי"ה, עמ' 289).

הנשמה רצוצה ואיננה יכולה לתאר ולהסביר את המגמה האידיאלית בעצמותה כי אם
להלבישה בלבושים צואים. מצב זה איננו קל שהרי לא מתאים לבן המלך ללבוש
בגדים צואים, אך אלו הלבושים אינם פוגמים בנשמה. דוקא מפני קטנותן של
המחשבות מתברר שלא הן הדוחפות, כי אם הנשמה הפנימית שנשארה שלמה
בתומתה.

...וזהו העד היותר נאמן על שלמות נשמת אלהים חיים המפעמת במסחרים בתוך
תנועת התחיה שלנו, כי לא הגיוני לבב אנוש ולא רוח בשר חציר הגה את כל החזון
הגדול הזה של תחייתנו, כי אם דבר ד' הוא וזרם אור אל אלהי ישראל הוא המתגלה
בכל תנועותינו הקטנות עם הגדולות. **הוא ההולך לפנינו לישר הדורים והוא שוכן
עמנו גם בכל טומאותינו, מצמצם את כח גדלו לפי מדת כח גונו השבור ולפי חילה
של נשמתנו הרסוקה, ששניהם יחד שבים לתחיה בהדרגה אטית, הנה הוא מהלכה של
התנועה בעצמה ההולכת בהדרגה את מסלוליה הצרות** (שם עמ' 299).

אותו דבר ה', אותו זרם אלוקי המתגלה בתחייתנו, הולך עמנו בהתאם למצבנו. **יש
כאן חסד אלוקי. גונו ונשמתנו הושפלו מן הגלות ויש צורך להעלותם קמעא קמעא,
ובהתאם לכך מאיר האור.** זוהי הסיבה לצורך באותם לבושים צואים – הסברות
ומניעים גלויים של חול לתחייתנו – שאין בהם להחיותנו, ובאמת הרגש המפעם
בקרבנו הרבה יותר חזק מכל אותן הסברות.

ויש עוד להעמיק את הדברים. שהרי בעת הגלות הכמיהה לארץ ישראל הייתה
השאיפה אל הקודש – אל ירושלים, אל עולם של מקדש וקרבנות, אל "ותחזינה עינינו
בשובך לציון". זו הייתה שאיפה אל אידיאל הקודש. ורק כאשר מתקרבים למימוש, אל
ארץ ישראל הממשית, מתחיל ההפסק בין האידיאל העליון לממשות החיים.

ואף בראשית שלביה של הציונות, הקריאה הייתה קריאה של קודש. בראשית
הציונות כן הייתה גלויה המגמה הראשית. תלמידי הגר"א והבעל שם טוב, הרב קלישר
בספרו "דרישת ציון" ועוד, להם הייתה גלויה מגמת הקודש. רק אחר כך, בעת

שהתחילה התחייה הלאומית המעשית הרחבה, בעת הגשמת הרעיונות, נוצר אותו הפסק וכעת נראים אותם רעיונות "חילוניים".¹³

אם כן, תהליך זה נגרם בגלל המעבר מעולם של תפיסת ארץ ישראל כרעיון – כאידיאה, אל מימוש הרעיון. שכן, "הפסק מוכרח להיות בין תכן האידיאל המפושט... לבין המתגלה ממנו בהויה בפועל... אם לא ההבדל הדרגאי הזה היתה צורת המעשה כולה מטשטשת..." (אורות, זרעונים, נשמת הלאומיות וגופה). יש צורך במסך, בהפסק בין האידיאל המופשט לשלב שבו מבקשים לממשו בחיים. האומה, כששבה לארצה על מנת להגיע לבית מקדש, צריכה להגשים את כל אותו אידיאל בארץ, בממשות החיים. ישנו צורך במסך – באותם לבושים המתגלים כמניעים לאומיים חילוניים, על מנת לאפשר לאומה להתחיל מהמדרגה הנמוכה ביותר ולעלות אל הקודש.

לסיכום, נוכל לומר שבתהליכי הגאולה ישנם שלושה שלבים. השלב הראשון – הוא קודש, שכן הכל עוד מופשט. השלב השני – הגאולה נתפסת כמהלך חילוני, שכן אנו יורדים אל העולם המעשי. השלב השלישי – הקודש שבחול, הבירור שהכל יוצא ושב אל הקודש.

זוהי הסיבה העמוקה ל"שיכחת" האומה בגלוי את בית המקדש. במשמעות ובצורך לתהליך זה לא נוכל להרחיב כאן דברים.¹⁴

תביעת הקישור אל עולם של מקדש וקרבות

כשבאים לדון ברצון להתקשר למקדש, לעסוק בענייני המקדש, בפעולות מעשיות של קירוב אל המקדש, עלינו לבחון מהיכן התביעה נובעת.

לעתים נראה כי אם לא עושים פעולות מעשיות הקשורות אל הקודש הרי אנו לא מחוברים וקשורים אל המקדש. הרצון לפעולות המבטאות קישור אל המקדש נובע מתוך תחושה שאנו שוכחים את המקדש.

הדברים נובעים מתפיסה המנתקת בין גאולת החול לגאולת הקודש. תפיסה שבה יש תחיית חול ויש תחיית קודש, וכדי להיות קשורים אל הקודש מוכרחים לעבור לעסוק בבית מקדש.

13 עיין אורות התשובה – תוספות התשובה, עמ' ק"נ-קנ"א.

14 ועיין בהרחבה במאמר "נשמת הלאומיות וגופה" (אורות, "זרעונים"), שם סוגיה זו מתבארת. ועיין עוד באורות, "אורות התחייה" פ' ל"ב, ומאמרי רא"ה עמ' 412-413, לתחיית הקודש ג'.

אך עלינו להעמיק ולברר לעצמנו, על פי דברינו לעיל, כי כל מה שמחיה ודוחף אותנו בכל שלבי גאולתנו הוא הקודש פנימה. בשעה ששואלים אנו כיצד נתקשר אל הקודש, יש קודם כל לענות כך: אנו כבר מקושרים אל הקודש, שהרי לא מגמות החול הן המחיות אותנו אלא מגמות הקודש, וכעת יש לעמול לגלות, לחשוף ולהעמיק קשר זה.

לפי התפיסה הראשונה האדם מרגיש שרק אם הוא יעשה פעולות הנוגעות באופן ישיר אל המקדש הרי הוא מתקשר אל הקודש, ואילו על פי התפיסה השנייה הרי שהאדם והאומה קשורים אל הקודש בכל שלבי גאולתה ולא רק בסוף הדרך כשמגיעים אל בית המקדש. **כל בניין ובניין, כל פעולה מעשית הנם עיסוק בבית מקדש. אנו עוסקים כל הזמן בבית מקדש. המקדש הוא פסגת חייה של האומה וכל הפעולות וההתקדמויות, הן של האומה והן של היחיד, מכוונות הן לכך.**

הולך ומתברר שכל מה שדחף עד היום וידחוף בעתיד את האומה במהלכי חייה, גם אם הדברים לא ניכרים בעולם הגלוי, זהו הקודש – העולם של מקדש. לא שיש שלב ראשון של ארץ ישראל ויש שלב שני חדש ומנותק של בית מקדש, אלא כל בניין הארץ הוא מכוח בית מקדש והרצון לעסוק בקודש הוא בראש ובראשונה על מנת להאיר את תחיית החול, על מנת להבין שכולה מן הקודש ולמענו.

שאלת הקישור אל הקודש היא כיצד חושפים ומגלים זאת, ולא איך יוצרים ובונים משהו חדש לחלוטין שעוד לא קיים. אנו נדרשים להסיר את המכשולים ולסקלם וממילא יתגלה הקשר. המקדש הוא בית חיינו, תכלית חיינו, וכל מי שבריא באופן טבעי רוצה לחיות חיים מלאים.

בדרך זו, הרי הקישור אל עולם של מקדש מתחיל בתיקון המידות אצל כל אחד ואחד. מתחיל בקיום תורה ומצוות. מתחיל בבניין הארץ.

החינוך אל עולם של מקדש צריך להתמקד בכך שנדע ונרגיש עד כמה זהו מהלך אחד. כמשל האדם הנוסע ברכבת אל עבר היעד הסופי ובדרך עובר במספר מקומות ותחנות. אדם זה מרגיש בכל שלב ושלב שכל נסיעתו היא אל עבר היעד הסופי. לשם כך עלה על הרכבת וכל התקדמות היא למען ההגעה לשם.

הקישור אל המקדש לא נמדד על פי מספר הפעולות העוסקות רק במקדש עצמו במשמעות הממוקדת בו, אלא השאלה היא בעיקר עד כמה האדם, העם מבין שכל פעולותיו מכוונות לבניין הבית ולהתגלות האומר הישראלי במדרגה של עולם זה.

כאשר האדם והאומה ידעו זאת הרי שנוכל להיות קשורים בגלוי למקדש כבר במדרגות הבסיסיות, לא נמהר בהן ולא נרצה לדלג עליהן אלא נרצה לתקן ולהשלימן על הצד היותר שלם בהיותן אבני דרך בנתיב המוביל אל המקדש. בכל מעשינו אנו בונים את בית המקדש. וכשמגמה זו ברורה היא, אין חשש של רצון להישאר במדרגות הביניים שהרי כל ערכן הוא מצד המגמה העליונה התכליתית שוודאי אליה אנו חותרים.¹⁵

"נעשה ונשמע"

כשזאת היא העמדה וההבנה, ניתן לגשת ולגבש את דרכי הקישור העוסקים בקודש עצמו – במקדש ובעבודתו. יש, אם כן, צורך בתפילות, לימודים ופעולות שמרכזן הוא הבניין הרוחני ההולך ונבנה באדם הפרטי ובאומה ביחסה אל הקודש ובכך מכין את האומה לבניין המעשי. תפילות, לימודים ופעולות אלו יעזרו לגלות ולחשוף את הקשר אל הקודש ויקרבו אותנו אל בניינו הממשי.

הכוונה היא לאותן פעולות אשר על ידן "יוסיף אור רוח קודש ד' אשר בתוכיות נשמתנו להופיע ולהתלהב".¹⁶ פעולות שיבהירו לנו שאנו עומדים מול הקודש, שאנו מדברים ומתפללים, לומדים ועוסקים בענייני המקדש, ודבר זה עצמו פועל שהקודש מתעורר להזריח עלינו מאורו.

עלינו לבנות בנפשנו בית מקדש, ויודעים אנו שבניין זה תגבורת בניין של עוצמה וחיים יש בו יותר מהרבה בניינים של חול.¹⁷

בין עולם של מקדש לעולמו.

עוד יש להוסיף: עולם הקודש והמקדש זהו עולם שבו ישנה מערכת חוקים שונה מן המדינה ("גבולין"). מערכת הערכים והחוקים המתקיימת ביחס אל הקודש פנימה זוהי מערכת עצמאית ושונה מחוקי החיים אשר אנו מכירים בגבולין. כל נסיון לחבר את

15 בהכרה זו יש לעמוד על כך שאין בה טשטוש של ראיית ערכן של כל מדרגות הביניים. כל קומה יש לה את ערכה, יעודה ותפקידה. השמחה על החזרה לארץ ובניינה (וכן להיפך, חרבן הארץ ח'ו) היא מדרגה בפני עצמה. וכמו כן יש להרחיב דברים על היחס שבין ראיית כל המדרגות כמהלך אחד לבין ההכרח וערך של העמדת ההפסק והמסכים בין המדרגות, כפי שהזכרנו בדברנו על הסיבה ל"שיכחת" המקדש.

16 מאמרי ראייה עמ' 301, עיי"ש.

17 עיין גם שמונה קבצים א', קמ"ד; גנזי ראי"ה לחנוכה ("המקדש שלעתיד לבא").

האומה אל הקודש בלי להכיר זאת לא יצלח. לא נכון ולא ניתן לקחת את דרכי הקישור אל דבר שאנו מכירים מעולם החול ולהשליך אותם לעולם הקודש.

לרוב אנו רגילים לחשוב ובהתאם לכך לפעול, שהרי קישור אל דבר נבנה על ידי כמה שיותר פעולות **מעשיות** של התקשרות והתחברות עמו. אך לא כן הוא ביחס אל הקודש פנימה. **בקודש יחס החרדה, יחס המרחק – הוא עצמו מקרב ובונה את יחסי הקישור והחיבור**. זוהי קביעה עקרונית ושורשית, אשר בהתבסס עליה אנו באים אחר כך לדון בהשלכות המעשיות. העומד מבחוץ יכול לסבור בטעות שכאילו עזבנו ושכחנו את הקודש. אך לא כן הוא, אלא אדרבא, מרחק זה הולך ומקשר אותנו אל הקודש, הולך ובונה בנו את היחס הנכון אל הקודש ומאפשר לנו להתקרב אליו ולהיות ראויים אליו. אכן עמדה זו היא מורכבת ודורשת עלייה למערכת מושגים וחוקים גבוהה יותר. קל יותר לראות פעולות מעשיות המבטאות קשר, אך אל לנו שתפיסת חיי המדינה תבלבל אותנו ביחס אל הקודש.¹⁸

עתה, לאחר שערכנו בירור בדבר חשיבותו של המקדש לאומה, נעבור אל החלק השני – הבנת משמעותו של עולם הקרבנות.

ג. עולם קרבנות

לרוב, כשאנו מבקשים קשר לעולם של בית מקדש אנו "בורחים" מן העיסוק בסוגיית הקרבנות. "קשה" לנו להבין את עבודת הקרבנות ולענות על השאלות המתעוררות ביחס לבעלי חיים ולעצם עבודה זו הנראית כשייכת אל העבר, אל עולם "גס", ולא לעולמנו הנאור והמתקדם. אנו מעדיפים לדבר על בית המקדש כעל מקום השראת השכינה והתגלותה, אותו מקום שבו מתגלה האהבה האלוקית של הקב"ה לבניו, אותו בית תפילה העתיד להיות בית תפילה לכל העמים ועוד.

אכן יש מידה מרובה של צדק בדרך זו. ראשית כל – מכיוון שבדרכי ההסברה יש לעסוק באותם דברים שהם בבחינת "הנשמע", באותם דברים שקל לנו יותר לקלוט אותם בקרבנו. ומעבר לכך: לא נכון להתייחס במובן המצומצם אל בית המקדש – זה שאנו מדברים ומתפללים עליו, אבלים ומצפים לבניינו. אנו כמהים למצב שלם של האומה הכולל מלכות וגבורה, בית מקדש ובו כוהנים בעבודתם ומצב של נבואה. אנו מדברים על מלכות ישראל בגאון עוזה. אנו מדברים על התחדשות התורה, חזרת

18 בנושא זה הרחבנו דברים במאמר המוזכר לעיל, הע' 1. הדברים במאמר זה משלימים ומעמיקים את הנאמר שם.

הסנהדרין ועוד. רק במצב שלם זה של האומה במעלתה הרוחנית פועלים הקרבנות את תפקידם ומקבלים את ערכם, ואז הם יהיו מובנים לנו.

אך מידה חסרה יש בדרך זו, שהרי התפילה לחזרתו של בית המקדש היא ייחול לעולם שיש בו קרבנות, עולם של עבודת הקרבנות. לפיכך אי אפשר שלא לעסוק אף בקרבנות עצמם ולהבין את גודל המשמעות והמדרגה הגבוהה בעבודת ה' שמתגלה במקדש דווקא בהיותו כולל אף את עבודת הקרבנות.

וכך אומר הרב באגרות:

...ובענין הקרבנות, ג"כ יותר נכון להאמין שהכל ישוב על מכוננו, ונקיים בע"ה כשתבא הישועה, ונבואה ורוה"ק ישובו לישראל, כל האמור ביעודה כמאמרה.¹⁹ ולא נתפעל ביותר מהרעיונות של התרבות האירופית, כי דבר ד' אשר עמנו, הוא עתיד לרומם את יסודי התרבות כולם למדרגה יותר עליונה ממה שיוכל כל שיקול דעת אנושי לעשות. ואין ראוי לנו לחשוב שבקרבנות מונח הוא רק הרעיון הגס של העבודה המגושמה, אלא שיש בהם טבעיות קדושה פנימית, שאי אפשר שתתגלה ביפעתה כ"א בהגלות אור ד' על עמו, ותחיה מקודשת תשוב לישראל, – ואותה יכירו ג"כ כל העמים כולם (אגרות ראי"ה ד', עמ' כ"ד).

הרב מבאר כי החזרה לעולם של מקדש היא חזרה לעולם של קרבנות,²⁰ ומסביר כי הקושי בהבנת הקרבנות נובע מתוך השלכה מהמחשבה והתרבות העולמית לעולמנו הישראלי. אך לא כן הוא, שכן לא לא מה שמתאים לאומות מתאים לנו. לנו – לעם ישראל – יש את חוקי החיים שלנו. הקושי נובע ממבט של חוקי החיים של התרבות הכללית, אך אל לנו להתפעל מרעיונותיהם שכן לעם ישראל יש את חוקי החיים שלו. גם אם בתרבות הכללית נראה שעבודת הקרבנות היא משהו גס או פרימיטיבי, הרי שהדבר נובע מן העובדה שההתבוננות היא התבוננות של חול. במצב של קדושה, לעומת זאת, מתגלה הטבעיות הקדושה שבקרבנות.

אבל מסכים אני עם כת"ר, שא"א לנו לגשת למעשה הקרבנות בלא הופעה של רוח"ק גלויה בישראל. אמנם צפיה זו ג"כ לא נפלאה היא ולא רחוקה, ויוכל להיות שפתאום

19 ביחס ללשון הרב שממנו משתמע כאילו יש אפשרות שלא יחזרו הקרבנות, עיין להלן בדברינו בעניין הקרבנות לעתיד לבוא ובהערות שם.

20 עיין גם בדברי הרב ב'משפט כהן' עמ' קע"ט, שם עולה מתוך דבריו הקשר ההדוק בין בניין הבית לחזרה להקרבנות, עד שאין כלל מצוה לבניית בית שאין בו כלל עבודת הקרבנות.

יבוא אל היכלו האדון אשר אנו מבקשים ומלאך הברית אשר אנו חפצים, – ואז יבנה בהמ"ק ב"ב (שם).

ההכרה בכך כי עבודת הקרבנות עתידה לשוב, אינה אומרת כי מיד אנו ניגשים למעשה ההקרבה. הרב מבין שניתן לגשת אל מעשה הקרבנות רק בשעה שמצבו הרוחני של העם הוא מצב שלם יותר, מצב שבו רוח הקודש גלויה מופיעה בישראל. עבודת הקרבנות תלויה, אם כן, במצב העם, ולפיכך איננו ניגשים כבר כיום אל ההקרבה. יחד עם זאת, הרב אומר שאין כאן קביעה המרחקת אותנו מהקרבנות ומשחררת אותנו מהתמודדות עם שהרי "עוד חזון למועד". שהרי ייתכן ונזכה במהרה, בבחינת פתאום, אל אותה מדרגה רוחנית גבוהה אשר עמה גם שייכת ומחוייבת עבודת הקרבנות.²¹

ענוה – בין עולם בלי מקדש לעולם עם מקדש

קושיותינו בסוגיית הקרבנות נובעות מהעובדה שאנו נמצאים במדרגת חיים אחרת מזו שהייתה בזמן הבית.

העמידה מול עולם של מקדש וקרבנות דורשת מאתנו ענוה רבה. יש צורך במודעות לכך שעולמנו ועולם של מקדש וקרבנות הם שני עולמות שונים, ומכאן שהיכולת להעלות קושיות שמקורן בעולמנו שלנו על עולם המקדש היא מוגבלת. אין כאן פטור מבידור רוחני אך יש כאן הכרה בכך שעולם זה הנו עולם שונה, והקושיה סרה מאליה. אנו באים מתוך מציאות חיים מסויימת ולאורה ומתוכה מקשים על הצורך בקרבנות ועל הערך שבהקרבנותם. דומה שבדרך זו ניתן להבין בדברי התרגום למגילת איכה:

אמר ירמיהו נביא וכהנא רבא איכדין יתגזר על ירושלם ועל עמהא לאתדנא בתירוכין ולמספד עלויהון איכה היכמא דאתדנו אדם וחוה דאיתרכו מגינתא דעדן ואספיד מרי עלמא עלויהון...²² (תרגום יונתן על איכה א', א).

21 על דבר האפשרות שהדברים יבואו בבחינת "פתאום" עיין גם בהסכמות הרא"ה כ"ט, עמ' 33 (ההסכמה לספר "עבודת הקרבנות").

22 אמר ירמיהו נביא וכוהן גדול: איך ייגזר על ירושלם ועל עמה להידון בגירושין ולספוד עליהם "איכה", כמו שנידונו אדם וחוה שגורשו מגן עדן וספד ריבונו של עולם עליהם...

התרגום משווה בין חורבן הבית לגירוש אדם הראשון מגן עדן. כשם שעולמנו הוא עולם שונה מגן עדן ואין לנו כלל יכולת לצייר את גן העדן, כך גם ביחס למצבנו-עולמנו כאשר אנו מבקשים להשוותו למציאות שיש בה מקדש וקרבת.

הרב זצ"ל בפתיחתו לפרשיות הקרבנות בסידור עולת רא"ה עומד על עניין זה. לאחר שהוא מתאר את מצב האומה והעולם בעת שהיה לנו בית מקדש ועבודתו, ומסביר עד כמה פעולת הקרבנות והעבודה במקדש רוממו את המציאות כולה, הרב אומר כך:

כל זה היה לנו כוס ישועות, מלא חיים ועצמה, בעת אשר שלם היה צביונו... אבל אחרי החרבן הגדול אשר נחרבנו... **אי אפשר לנו גם לצייר את גדלם ואת עזם, את פארם וטהרתם, של תפקידי החיים האדירים, הטהורים והקדושים, הנאזרים בגוברת קודש, של עבודת הקודש והמקדש** (עולת רא"ה ח"א עמ' קי"ז-קי"ח).

תפיסה זו של שני עולמות – עולם של מקדש ועולם בלא מקדש, יכולה להיתפס כנתק מוחלט, כמציאות חיים המנותקת לגמרי מן העבר. האם יש קשר בין עולמנו כיום לעולם של מקדש? מהי משמעות העובדה שלא ניתן לצייר את אותה מציאות חיים? ממשיך הרב ומבאר:

ובכל זאת, כל הגיון רוחנו וכל עמדת הנשמה שלנו, הם מיוסדים וקיימים על ידי האור הזורם מני אז, מימי עולם ומשנים קדמוניות, וחיי התפילה שלנו המשיכה לתחיה את נשמתנו, הנדכאה בדכאון גלי הגלות והשפלות, הם כולם יונקים מלשד החיים, שנשארו לנו לפלטה עדי עד, עד אשר יבוא היום וישראל ירומם אף ינשא, וישוב אל אהלו כבתחילה בהדרת כבודו (שם).

יש קשר בין המציאות בהווה לבין העבר, ומתוכה הצמיחה לעתיד. אמנם נחרב הבית אך נשאר בנו לשד חיים – אותו אור הזורם ומחייה את נשמתנו. לשד החיים הזה הוא שמעמידנו והוא שעתיך להחזירנו למצב שהיה ואף ינשאנו למדרגת חיים גבוהה יותר. התפילה כולה אשר נסדרה כנגד תמידין, ובפרט פרשיית הקרבנות, יש בה הכוח להחיותנו.²³

23 עיין עוד בדברי הרב בעולת ראיה בסיום עניין הקרבנות (עולת רא"ה ח"א עמ' קפ"ה-קפ"ו, ד"ה והנה).

ולא רק קשורים אנו אל העבר ומקבלים ממנו בהווה אלא אף העתיד הנשגב, הוא עצמו מאיר ומזריח את ההווה ומחייהו. לפיכך יש לנו חיים, יש לנו קשר למקדש אף בהווה²⁴.

עמדנו כאן רק על העיקרון שיש להרחיבו – הצורך להכיר בהבדלי המדרגות, בחוסר היכולת לצייר את המציאות שהייתה אז ולהשליך מעולם לעולם בלי להבין את הבדלי המדרגות,²⁵ הצורך בענווה בעת שאנו מבקשים לברר סוגיות אלו.

מעשה הקרבנות כמגלה את עצמת הקשר והאהבה

יש שבדרכי הסברת עניינם של הקרבנות הדגישו את סוגיית אהבה – אהבה בין האדם/העם לאלוקיו. בית מקדש הוא המקום שבו מתגלה בשיאו גודל האהבה והיחוד בין ישראל לאלוקיו. מעשה הקרבנות הוא ביטוי לעוצמת הקשר. עם החורבן והגלות יורדת עצמת האהבה.²⁶ כאשר חסרה עוצמת רגש אהבה לא ניתן להבין את מעשי הקרבנות. כל הקושיות נובעות מכך, והדרך לפיתרון היא בהתגברות רגש האהבה על מנת להחזירו למצבו הקודם. גם כעת עצם ההכרה בכך מבארת את עניינם והאהבה האלוקית עצמה מתגברת בקרבנו על ידי עצם בירור הדברים.

והדברים וודאי נכונים ועדיין אינם שלמים. בדברינו הבאים, מבקשים אנו לעמוד על מספר עניינים מרכזיים נוספים בהבנת עניין הקרבנות, על מנת שנוכל להתקשר אליהם ולהבין את עולמם.

העמידה מול התוצאה מסירה כל קושיה

ריה"ל ב"כוזרי" עוסק בעניין המצוות והפעולות שאנו עושים, והוא מבקש לברר את ההבדל שבין פעולה הנעשית מתוך יוזמה אנושית לבין מעשה שאנו עושים מפני צווי של הקב"ה. במקרה האחרון, יש ואין אנו מבינים את המעשה. כיצד מתמודדים עם הדבר?

24 על פי אורות, "אורות התחיה" פר' ה'.

25 והדברים קשורים לדברינו לעיל ביחס לדרכי הקישור השונות בין עולם הגבולין-המדינה לבית המקדש.

26 בעניין היחלשות רגש האהבה, עיין בהרחבה באדר היקר עמ' ל"ל-א. יסודם של דברים על פי הגמרא ביומא סט: עניין ביטול יצרא דעבודה זרה אשר יצא "כגוריא דנורא מבית קדשי הקודשים", והגמרא בסנהדרין דף עה. – "מיום שחרב הבית ניטל טעם ביאה". עיין עוד שמונה קבצים ו', רע"ז ובספרו של הרב אלימלך בר שאול "מערכי לב" פרק ו', קרבנות מע' 66.

הכוזרי מדגיש בדבריו את "מבחן התוצאה":

...כי המצוות דומות למעשים טבעיים, אין אתה מבין את התנועות הקשורות בהן
**חושב אתה כי אין בהן מועיל עד שאתה רואה תוצאותן ואז אתה משבח את המצוך
עליהן ומדריכך בהן ואתה מכריז על אמונתך בו**

(ספר הכוזרי – מאמר שלישי אות נ"ג)²⁷

כל הקושיות על משמעות המעשים נעלמות כאשר האדם עומד מול תוצאת המעשה.
בהמשך דבריו, ריה"ל מביא משל לבירור דבריו:

כך למשל לולא שמעת מעולם על המשגל ולא ידעת תוצאותיו והיית מוצא עצמך
נוקק אל הפחות באברי האשה ורואה כמה פחותה קרבה זו ומה גרועה כניעה זו
לאשה היית משתומם ואומר אין תנועות אלה כי אם דברי הבל ושגעון אולם לאחר
שתראה יציר דומה לך נולד מן האשה תראה בזה פלא ותתחיל לחשב כי שתף אתה
ליצירה וכי היוצר כוון בזה כי תוסיף משלך לישוב העולם (שם).²⁸

מכאן, ריה"ל עובר לעולם הקרבנות:

כאלה הם גם מעשי המצוות ששעורם נתן מאת האלוה ית', אתה זוכה את הכבש
למשל ומתלכך בדמו ובהפשטת עורו ובשטיפת בני מעיו ובהדחתו בנתוחו לאברים
ובזריקת דמו בעריכת עצי המזבח ובהדלקת אשו ובסדור מערכתו ולולא היה כל זה
**במצות האלוה ית' היית בו לכל המעשים האלה והיית חושב כי מרחיקים הם מן
האלוה ית' לא מקרבים אליו** (שם).

אין כאן נסיון לטשטש את הקושי האנושי בעשיית הפעולות הללו ובראייתן. אך כפי
שאומר הכוזרי, הכרת ערכן הוא בהבנת התוצאה שלהן:

אולם אם אחרי אשר השלמת את המעשה כמצוה עליך נראתה לעיניך אש מן השמים
או מצאת בלבך רוח אחרת אשר לא היתה אתך עד הנה או חלומות צודקים נראו לך או

27 בתרגומו של יהודה אבן שמואל, תל-אביב תשל"ג.

28 לרוב, אנו משתמשים במשל זה להסברת עניין הקרבנות כביטוי למדרגת האהבה הגדולה בין
האדם לבין בוראו. כשם שמי שהוא "חמור לאהבה" לא יבין את מעשה המשגל, כך מי שהוא
"חמור לעבודת ה'" לא יבין את ערך הקרבן. הכוזרי בדבריו לא רואה בזה את עיקר העניין,
אלא מדגיש את "מבחן התוצאה". בהמשך דברינו, נדון בעז"ה עוד במשמעותו העמוקה יותר
של המשל הנ"ל.

אותות נפלאים, מיד תדע כי כל אלה נובעים מן המעשה אשר עשית ומן הענין העצום
ההוא אשר בו דבקת ואליו הגעת .. (שם).²⁹

אם כן, כשאנו מבקשים לברר את עניינם של הקרבנות, צריך בראש ובראשונה לדעת שבזמן הבית בעת שהאדם עמד וחווה את תוצאות הקרבן סרו כל הקושיות. קישור לעולם הקרבנות בעיקרו הוא בידיעה שמעשה הקרבנות פועל, כאשר הפעולה חלה על האדם עצמו ועל המציאות כולה. לפיכך, כאשר רואים את התוצאות הרי שכל הקושיות סרות. אכן קשה לעמוד מבחוץ ולדון בענייני הקרבנות בלי לראות את פעולתם, אך הכרה זו עצמה מרוממת אותנו ומחברת אותנו אל עולם הקרבנות.

הקרבנות – הכללת כל הכוחות בעבודת ה'

דומה שעיקר הקושי שלנו ביחס לקרבנות הוא בכך שנראה לנו שאלו פעולות הקשורות לצדדים הנמוכים של החיים. העיסוק בבעלי חיים, בדם וכו' לא נראה לנו גבוה כמו עניינים אחרים המגלים ביתר שאת את מדרגת האדם, כמו חכמה ודעת. נראה לנו שהקרבנות הם משהו שהתאים לעולם בראשיתו, ואיננו מתאים כעת, לאחר שהתקדמנו והשתכללנו. נראה לנו שלא מתאים לעבוד את בוראנו כך, במקום הקדוש ביותר. זוהי למעשה הקושיה המרכזית על כל ההסברים שלפיהם מעשה הקרבנות הוא ביטוי לאהבה. שהרי עדיין קשה: מדוע זהו הביטוי לאהבה? האם אין ביטויים אחרים גבוהים ועליונים יותר?

נראה שאדרבא, הדיון בשאלת הדרכים לביטוי האהבה, בו עצמו טמונה התשובה. לאהבה ישנם ביטויים רבים. יש באהבה צדדים רוחניים וצדדיים גשמיים. יש "זיווג נשיקין" – גילוי האהבה והאחדות בחלק העליון של הגוף, בראש שבו שוכן המת. זיווג זה מהווה גילוי אהבה רוחני, לעומת ה"זיווג הגופני" – גילוי האהבה והאחדות בחלק הנמוך של הגוף, בו האיחוד הוא איחוד החומר העובר מהאיש לאישה.

והנה דווקא ב"זיווג הגופני" מתגלה כוח עליון יותר. דווקא כתוצאה ממנו ניתן לזכות לתולדות. דווקא שם מתגלה הכוח היותר עליון של הנברא להיות בעצמו בורא.

אמנם, כדברי הכוזרי, כלפי חוץ מעשה איחוד זה "נראה כשגעון והבל", אך בעמך מול התוצאה הנשגבה שלו סרה כל קושיה. אם כן, עומק הסרת הקושיה במשל שהביא הכוזרי הוא ההבנה כי דווקא במה שנראה נמוך ושפל יותר, דווקא שם מתגלה כוח גדול יותר.

29 עיין עוד עין אי"ה שבת א' פ"ב אות קמ"ז עמ' 145.

כך גם בעבודת הקרבנות. בעולם שאין בו בית מקדש, יש לנו את עבודת התפילה – "תפילות כנגד תמידין תקנום" (ברכות כו:). זוהי עבודה שהיא בלב, עבודה רוחנית. לעומת זאת, החידוש של בית המקדש הוא בהיותו כולל לא רק את הלב, את הצדדים הרוחניים, אלא גם את הצדדים הגשמיים.

אם כן, בעבודת הקרבנות מתעלים כל כוחות החיים. עיקר החידוש של עבודת הקרבנות הוא בהכנסת והכללת כל כוחות החיים של האדם – גם אלה הנמוכים, אל תוך עבודת הקודש. ורק במקדש, במקום הקודש, הדבר אפשרי.

החידוש של עם ישראל הוא בכך שהקודש מרומם את כל המציאות כולה, "ודוקא בזה מונחת נקודת גובהה". זהו שיעור קומה שלם הכולל את כל המדרגות ומאחד את הדמיון עם השכל.

...להורות שאנו חייבים לעבוד את ד' בכל הכוחות הטבעיים הנתונים לנו מחסדו, ואם נעבדהו רק בכוחות העליונים ולא בהכוחות השפלים, לא נגיע אל מעלת השלמות.

(עין אי"ה ברכות ב' 72 אות ט', ועיין עוד שם).³⁰

עולם של עבודת המקדש כולל את מדרגות החיים כולן, ממדרגת הדומם עד האדם. לפיכך בא המזבח מיסוד הדומם, המנחות והנסכים – מיסוד הצומח, והקרבנות – מיסוד החי, כאשר האדם הוא הפועל.

אם כן, מה שנראה כנמוך בעבודת בית המקדש, זהו מפני היותו כולל יותר. זהו החידוש של בית המקדש. במדרגת החיים של בית המקדש כל כוחות החיים של האדם מראשית ועד אחרית עובדים את ה'. כל כוחות הרגש והדמיון עובדים את ה', וזוהי משמעותם של הקרבנות. אפשרות הכללת כל הכוחות בעבודת ה', גם הנמוכים ולא רק העליונים, היא זו שגורמת לכך כי בית המקדש יהיה מרכז לכל האנושות כולה. זהו "בית תפילה לכל העמים" – לא רק לעם ישראל, פסגת האנושות, עם חכם ונבון המלא דעת אלוקים, אלא מקום שבו כל העמים מגלים את קישורם לה'. כך אומר הרב ב"ערפילי טוהר":

³⁰ עיין עוד שמונה קבצים ו', צ"א: "המחשבה הא-לוהית בצורתה החיה המעשית, היא מחשבה המצורפת לעבודת המקדש, שאי אפשר לה להיות בתיקונה כי אם על ידי העבודה המעשית של הקרבנות, ודוקא על ידי כהנים בני אהרון. הם המסוגלים להחיות את המחשבה הא-לוהית באופן שחיה יהיו חיי כל, חיי כל יסוד ודומם, חיי כל צמח וחי, חיי כל אדם וגוי, חיי כל ישראל, וכל צבאי צבאות מרומים....". עי' גם אורות, "אורות התחיה" פר' ה'.

...עבודת אלהים על ידי קרבנות היא עבודה מתקבלת אל הדמיון ההמוני הגס, ודוקא בזה מונחת נקודת גובהה. הצפייה לבנין המקדש ולעבודת הקרבנות היא השאיפה היותר אצילית ויותר עליונה מכל מה שכל רוח עדין וכל נשמה שירית עליונה יכולה לצייר...
(ערפילי טוהר עמ' י'-י"א).³¹

וכן ביאר במאמרי ראי"ה:

...המצות הלאומיות כולן, הקשורות בארץ ישראל ובמרכז המקדש דוקא. וכן התרכזות הנטייה של עבודת אלהים מתוך האידיאלים היותר רחבים, נשאים ורוחניים, דוקא בתוך אותה המסגרת הפשוטה והטבעית, שגם הנפש הילדותית יכולה לסופגה. זאת היא אחת מהתכונות היותר קבועות לטבע התרכזות החיים השלמה, המחברת את הרום עם השפל שמרוממת ע"י זה את הרגשות השפלים ומעדנתם, ומנמכת את האידיאלים המרוממים שיהיו מעורבים עם החיים.

וזאת היא תכונת עבודת הקרבנות, שבשכלולה צריכה להתרכז דוקא במקום אחד מיוחד בכל האנושיות 'בהקבץ עמים יחדו וממלכות לעבוד את ד', עם כל רוממות התרבות צריך שישמר הטבע 'בריא אולם'. וכל חיי הילדות עם מראה שובבותם מוסיפים זר רענן על ראש הזקנה האנושית המלאה חכמת עולמים...³²

(מאמרי ראי"ה עמ' 25)

זבחי צדק

הקרבנות נקראים "זבחי צדק",³³ היינו הקרבנותם היא בבחינה של צדק, שלא כמו אלו הטוענים שאין זה מוסרי לשחטם. ויש לבאר את יסוד הדברים בשני מישורים – מצד האדם ומצד בעל החיים.

31 עיין שם בהרחבה כל הפסקה.

32 בדומה לכך שדוקא בתורה שבכתב – האידיאל העליון – אין עולם הבא. אין בה סודות ורזי תורה בגלוי אלא פשט הדברים בלבד, זאת דוקא מפני כלליותה שהרי היא צריכה להיות ברורה לכולם. סוגיה זו קשורה להכרת הערך של תקופת תום וטוהר הילדות. בשלב הבגרות איננו עוזבים ושוכחים את מה שנבנה בנו בתקופת הילדות. עיין מאמרי ראי"ה עמ' 230 ועמ' 32; עין אי"ה שבת פ"ב אות ו'; ערפילי טוהר עמ' קל"ו; שמונה קבצים ז', ר"ה; אורות הקדש ח"ג עמ' קמ"ד.

33 עיין דברים ל"ג, יט: "עמים הר יקראו שם זבחו זבחי צדק...", תהילים ד', ו: "זבחו זבחי צדק ובטחו אל ה' ", שם נ"א, כ-כא: "היטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים, אז תחפץ זבחי צדק עולה וכליל אז יעלו על מזבחת פרים".

מוסריות הזביחה מצד האדם

חיים אנו בעולם שבו הותרה לאדם אכילת בעלי חיים. הרב עומד בהרחבה על הצורך של האנושות ושל הבריאה כולה להיתר זה, היתר אשר בונה בעולם הבחנה ברורה בין מדרגת האדם למדרגת בעלי חיים. הבחנה זו דרושה לאדם לצורך הבנת אחריותו ולצורך התפתחותו המוסרית, התפתחות אשר בסופו של דבר הולכת ומרוממת את המציאות כולה.³⁴

במצב זה, כל עוד חיים אנו בעולם שבו האדם שוחט בעלי חיים לצורכי עצמו ורואה זאת כמוסרי, לא יעלה על הדעת שדווקא כאשר מדובר על שחיטת בעלי חיים לצורך הקרבתם לגבוה יופיע בו רגש החמלה. זוהי שפלות, שהרי אם רגשי מוסר בקרבו ראשית לכל היה צריך להרגיש כן ביחס לצורכי חיי הגשמיים הנמוכים ולא ביחס להקרבה על גבי המזבח, מעשה אשר מוציא לפועל את רגש הכרת התודה של האדם לקב"ה, הכרת טובת הבורא ואמיתת כבודו. לפיכך, כל עוד האדם אוכל בעלי חיים אין מקום לטעון כנגד הקרבתם.

על כן כל זמן שלא התרוממה האנושות עדנה, עד למידה זו, שתהיה ראויה להגדיל את ערך יחסה עם בעלי חיים במשקל המוסר הטהור – **עד אז, לא ויתור הוא כי אם זבחי צדק, זביחת בעלי חיים במקום הראוי, ובהקבץ עמים יחדיו, וממלכת לעבוד את ד', יביעו מעומק נפשם, ההודאה היותר עמוקה, היותר מרושמת לפי טבעו של אדם ורגשו...** (אפיקים בנגב)³⁵

וגם אם מופיעה באדם התעוררות מוסרית עליונה ביחס לחמלה על בעלי החיים מצד המדרגה העתידיה, וזהו רגש טוב ואמיתי, בכל אופן מפני הערך הגדול של הכרת תודה לה' והכרת טובו, שזהו הערך ההולך ונבנה בעת שהאדם מקריב קרבנות, עליו לדחות את אותה שאיפת צדק מפני היסוד הכללי. שהרי, יש ואנו דוחים ערכים נכונים אך פרטיים מפני הערך הכללי. גם אם ניאץ כביכול לוותר על אותם ערכים, הרי שהדבר נעשה מפני הערך הגדול היסודי שיש בו ברכה כללית ומעלה עליונה וכוללת יותר.

34 עיין בדברי הרב ב"אפיקים בנגב", ומשמם לוקטו הדברים ונערכו על ידי הרב הנזיר בחוברת "חזון הצמחונות".

35 הובא באוצרות ראי"ה ח"ב עמ' 754 ואילך. וכן הובאו הדברים בחלקם ב"משנת הרב" בפרק קרבנות פסקה י'.

בעבודת הקרבנות במקדש הולכת ונבנית באנושות הכרת כבוד ה' וטובו והכרת תודה אליו. זהו בניין שהוא העמוד היסודי לכל השכלול האנושי, לפיכך למען בניינו של ערך זה כדאי לנו לזבוח בעלי החיים אף אם נאלצים אנו "לוותר" ו"לשלם מחיר" ביחס לשאיפת הצדק. לא רק ששאיפת הצדק לא תיפגע בחשבון הכולל, כי אם בטוחים אנו שהערך הכללי שבהקרבת הקרבנות הוא עתיד לרומם את האנושות ולהביא לשיא מדרגתה הכוללת מוסריות וצדק גם ביחס לבעלי החיים.³⁶

מוסריות הזביחה מצד בעלי החיים

ראשית כל – עילוויו של האדם על ידי הקרבן יש בה תועלת לבעלי החיים. התרוממות האדם היא התרוממות המציאות כולה והשלמתו תביא את המציאות כולה למדרגה בה יתקיימו דברי הנבואה:

וּפְרָה נָדָב תִּרְעִינָה יַחֲדוּ יִרְבְּצוּ יִלְדִיֶּהָ וְאַרְיֵה בִּבְקָר יֵאָכֵל חֶבֶן: וְשֶׁשֶׁע יוֹנֵק עַל חֵר פֶּתֶן
וְעַל מְאוּרַת צִפְעוֹנֵי גְמוּל יָדוּ הָדָה: לֹא יִרְעוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ בְּכֹל הָר קִדְשֵׁי כִּי מְלֶאֶה
הָאָרֶץ דְּעָה אֶת ד' בְּמִים לָיִם מְכֻסִּים: (ישעיהו י"א, ז-ט).³⁷

שנית – זביחת בעלי החיים ועלייתם על גבי המזבח יש בה גם מבט של צדק באופן ישיר לבעלי החיים לפי ערך מדרגתם כיום. העלאתם של בעלי החיים על גבי המזבח איננה "סתם שחיטה", היא הולכת ומעלה ומתקנת את בעלי החיים. האדם כולל את כל הבריאה, לפיכך בידו לתקן ולרומם את המציאות כולה לדרגותיה השונות. במעשי הקרבן – בעליית דמם וחלבם לפני ה' על ידי האדם, הולכים בעלי החיים ונתקנים. שהרי בעלי החיים כשלעצמם, אין בהם את אותה מדרגת הדעת הקיימת באדם ומאפשרת לו לתקן ולהתרומם בתהליך פנימי בתוכו בלא צורך למעשה ההקרבה.

בעלי החיים, הקרבים למזבח, חל בהם עצמם התקון על ידי התעלותם להיות זבח לד', שכיון שאין בהם דעת אינם מגיעים להתעלות זו כי אם במעשה הנעשה בהם בהעלות לד' דמם וחלבם, שהם עיקר מכון הנפש (עולת ראיה ח"א עמ' רצ"ב).

³⁶ בעניין זה הרחיב דברים הרב במאמרו "אפיקים בנגב" – קחנו משם. בעניין העיקרון לפיו יש וערך פרטי נדחה למען ערך ומטרה כללית, עיין בהרחבה בעין א"ה שבת א' בסוגיית הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו – פרק א' אות יד' ואילך; וכן עיין "מידות ראיה" – צניעות.

³⁷ עיין חזון הצמחונות אות ל"ב.

תיקון זה של בעלי החיים הוא לתועלתם, ולכן הקרבנות הם "זבחי צדק". תיקון זה הוא יסוד תיקון "נפש הבהמה" הנמצא באדם עצמו והולך ומתעלה על ידי עבודת הקרבנות כפי שהבאנו לעיל בעניין הקרבנות.

קרבנות לעתיד לבוא

בסיום הדברים, אין אנו פטורים מלהתייחס למאמרי חז"ל ביחס למעמדם של הקרבנות לעתיד כפי שביאר את הדברים מרן הרב זצ"ל.

רבי פנחס ורבי לוי ורבי יוחנן בשם ר' מנחם דגליא לעתיד לבא כל הקרבנות בטלין...

(ויקרא רבה פרשה ט פסקה ז) ³⁸.

היות והקרבנות "זבחי צדק" הם ופעולתם תועלת מרובה יש בה, יש לבאר הכי צד בכלל תעלה על הדעת אפשרות לביטולם. אין זה כי אם הולכת המציאות ומתעלה למדרגת חיים אשר אין בה עוד צורך לפעולת הקרבן. ³⁹

כפי שבארנו לעיל, להקרבת בעלי החיים יש תפקיד וחשיבות מרובה במדרגת עולמנו, מצד העלאת האדם. אמנם העולם עתיד להתרומם למדרגת חיים כזאת שבה יופיעו החיבור והאהבה בין כל המדרגות בבריאה. במדרגה זו לא יהיה צורך עוד באכילת בעלי החיים. האדם יגיע למדרגה מוסרית כה גבוהה שלא יצטרך עוד להיתר אכילת הבשר.

אמנם בהגיע תור האנושיות לצעדים היותר רמים, בהרפא כליל המחץ של הנפילה המוסרית, שגרמה את הצורך של שימת איבה בין הגזעים... ותכונת המוסר תתרום כל כך, עד כדי הערת הצד החיובי של משפט בעלי החיים, ביחסו של האדם אליה, על העת ההיא, שהיא ראש פסגת הגעת הקולטורה הטהורה, אמרו חז"ל דברם הגדול, שהוא גדול ומפליא: 'כל הקרבנות בטלין לעתיד לבוא' (אפיקים בנגב).

כלומר, התקופה כיום שבה מותרים בעלי חיים באכילה והקרבה היא זאת שהולכת ובונה ומכשירה את המציאות למדרגה עליונה יותר, בה אין יותר צורך בכך. ומכיוון שלא יהיה יותר צורך בבניית ההבחנה בין המדרגות השונות בבריאה, ממילא הקרבנות מילאו את תפקידם וגם בהם אין יותר צורך, לפיכך יש מקום לדברי חז"ל לגבי ביטולם בעתיד.

38 הובא גם בויקרא רבה כ"ז, יב; תנחומא אמור י"ד; מדרש תהילים נ"ו; פסקתא ט', יב ועוד.

39 ואין כאן המקום לבאר כיצד תיתכן אפשרות לביטול הקרבנות מצד נצחיותה של התורה.

בנוסף לכך, מצד הקרבת בעלי החיים למען תיקונם ועילויים, הרי שבעלי החיים עתידים להתעלות למדרגה כה גבוהה עד שלא יצטרכו לפעולת השחיטה.

‘וערבה לד’ מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות’.

...אבל לעתיד לבא שפע הדעת יתפשט ויחדר אפילו בבעלי החיים ‘לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ד’, וההקרבה שתהיה אז של מנחה, מהצומח, תערב לד’ כימי עולם וכשנים קדמוניות

(סיום תפילת שמונה עשרה – עולת ראי”ה ח”א עמ’ רצ”ב).

המציאות של הקרבת בעלי החיים היא במדרגת חיים של עולם שבו בעלי החיים מתעלים על ידי הקרבתם. אולם במדרגה גבוהה יותר שבה לבעלי החיים עצמם יש דעת, העילוי יכול להיעשות באופן שונה. אין צורך להקריבם על גבי המזבח לצורך עליית דם וחלבם – עיקר משכן נפשם – לקב”ה, אלא העילוי ייעשה על ידיהם עצמם בעודם בחיים. במצב זה יתבטלו הקרבנות מן החי ותישארנה רק המנחות, עבודה מיסוד הצומח.⁴⁰

ד. לסיום

בדרכי ההסברה נקטנו בשיטה שלפיה כל הקושיות שלנו על עולם הקרבנות נובעות מכך שלנו הדבר נתפס כ”בית מטבחיים”. אשר על כן אנו באים ומקשים קושיות והתירוץ היסודי יבוא רק אם נשתחרר מתפיסה מוטעית זו ונבין את ערכם של הקרבנות.

יחד עם זאת יש מקום גם לומר בסיום הדברים שהשורש הפנימי לקושי זה שורשו בקודש, באותה מדרגה עתידית שבה אכן אין הקרבת קרבנות. אלא שאל לנו כיום להרחיב ולעסוק במדרגה זו ולהקדים את המאוחר.⁴¹ אנו מאמינים שעולם

⁴⁰ בעניין זה עיין עוד הגדה של פסח עמ’ רכ”ה; אפיקים בנגב (הובא באוצרות ראי”ה ח”ב עמ’ 754-757); חזון הצמחונות, הערה 59 של הרב הנזיר; קול הנבואה עמ’ רנ”ד-רנ”ה, הערה של”ח. ובדרך זו יש לומר על דברי חז”ל באשר לביטול הקרבנות כולם מלבד קרבן תודה, שהכוונה היא למנחת תודה.

⁴¹ על דרך שהביא הרמב”ם בהלכות מלכים פ”ב ה”ב: “אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכות בלבד... וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו שדברים סתומין הן אצל הנביאים גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן ולא ישימם עיקר שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי

הקרבת עתיד לחזור ולפעול את פעולתו, ורק מתוך כך נוכל בע"ה להגיע למדרגה העליונה שבה אין קרבנות. חיים אנו בעולם וצריכים להכיר את מדרגתו ודרכי ההתרוממות וההתעלות השייכות למדרגתנו, ולא לעסוק בדרגות שטרם הגענו אליהן. העליה בסולם היא שלב על גבי שלב, וכדי להגיע למדרגה עליונה זו צריכים אנו לחזור קודם כל לעולם של בית מקדש ועבודת הקרבנות.⁴²

ועד אותו הזמן הארוך הרחוק, שבו יהיו המצות והקרבת בטלים, עוד זמן גדול וארוך, שבו עולם גדול ומיושב, מלא הוד ויפעה, ימצא לנו, שנראה בו מלך ביופיו, ארמון על משפטו, שירות היכל הקודש במלא נועמם והוד קדשם, וסדר העבודה בכל משטריה ודיוקיה, לשמחת לב האומה ולרוממות קרנה...לא מתוך חרבן והתמוטטות הכח תבא תקופה עליונה ומזהירה, שבו יעמוד העולם ממעל לכל חוק ולכל מוסר קצוב, כי אם מתוך עולם מיושב מלא נעם, מוכתר בכל בניניו המעשיים והמוסריים, ממולא בכל נועמי שירי קודש ובכל עדני עדין עליון...

(אגרות ראי"ה ח"א אגר' ק"מ עמ', קע"ו-קע"ז).

אהבה וכן לא יחשב הקצין אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שבארנו".

לא בכדי עניין זה נרמז רק בסוף תפילת שמונה עשרה לאחר עקירת הרגליים ובסוף ה"יהי רצון". הוי אומר כל התפילה, המכוונת כנגד הקרבנות, היא מדרגת חיינו ורק בסוף בסוף אנו נרמזים שבעתיד תהיה מדרגה חיים עליונה שבה אין צורך בהקרבת בעלי החיים לצורך עילויים.

בעניין זה עיין "אורות המקדש" בהוצאת תפילין בית אל עמ' 73 הערה 2. ונביא מדבריהם בהערה 6, מהרב הנזיר, הרב דוד הכהן זצ"ל (הובא בחוברת "ילקוט מספר אור כפורים" במבוא, עמ' ד): "בליל יום הקדוש שהנני ער ועוסק במסכת יומא, בסדר העבודה כמנהגי, באשמורת, בנגינותי, והנה נפל עלי פחד וחרדה מרוממות קדושת העבודה במקדש והענין האלוקי. ואתיפח בבכי ממושך בלי להפסיק, ואחשוב ואבין, שאין לקצץ בעבודת הקרבנות לעתיד לבוא. כמו שהתחל על ידי להכתב במגילת סתרים, על יסוד דברי המורה ומאמרי חז"ל. סוד עמוק. כח עליון נשגב קדוש, היה בעבודת הקרבנות במקדש, וכל ארצו ומדינתו של ישראל היה קשור דבוק ומאוחד במקדש. וחורבן המקדש הוא חרבן כל מדינת ישראל. ובשיבת ציון ישוב ויבנה המקדש".

בעניין שיטת הרמב"ם בנושא הקרבנות, עיין שמונה קבצים ב', נ"ד. ובעניין האפשרות שכלל לא יחזרו הקרבנות, כפי שניתן להבין מדברי הרב באגרות ד' עמ' כ"ד שישנה הווא אמינא כזאת, יש לומר (וכך קבלתי מרבותי) שברור שעל פי הסדר הרגיל עתידים לחזור הקרבנות וכך גם אומר שם הרב, אך ישנה אפשרות של "דליגה" בשלבי הגאולה ואין אנו יודעים בדרך זו עד היכן תבוא הדליגה. ייתכן ואותה הנהגה בבחינת "דליגה" ר"פתאום" תרומם את המציאות באופן שיכלול אף רימום מדרגת בעלי החיים עד שתהיה בהם דעת וממילא לא יהיה צורך בהקרבתם לעילויים.

קרבות

שחזור לחם הפנים*

א. תקציר

מאמר זה עוסק בטכנולוגיה שהייתה ידועה לפני כאלפיים שנה, ומאז שחרב בית מקדשנו עברה ובטלה. סוד טכנולוגי זה עבר בירושה אצל משפחת בית גרמו.

המוצר – לחם הפנים; עוביו כעובי לחם, עמידותו – שבוע ומעלה, אמנם בתנאי לחות נמוכה. זאת למרות שאין בו שמרים או תוספים אחרים.

בעבודה זו אנו באים להתחקות אחר שיטות העבודה והאפייה של לחם הפנים, על פי מקורות תורניים; זאת, תוך מתן משמעות וביטוי למונחים לא מדעיים כדי להכניסם למסגרת מדעית.

התחום הוא התיישנות הלחם – נושא שנלמד ונחקר רבות, ומסתבר שהיה לו פיתרון בימים קדומים. פיתרון זה כנראה היה יקר לביצוע רב היקף באותם ימים, אך ייתכן שהיום ניתן לראות בו פיתרון בקנה מידה רחב ובעלות מועטת יחסית.

* יסודו של המאמר בהצעת מחקר שנכתבה בשנת תשנ"ב בהנחיית פרופסור שמעון מזרחי במסגרת הקורס 'מבוא לעבודות גמר', והוגשה לפקולטה להנדסת מזון וביוטכנולוגיה – הטכניון, מכון טכנולוגי לישראל, חיפה, טבת תשנ"ד.

תודתי נתונה לפרופסור שמעון מזרחי, שסייע לי רבות בניתוח המקורות לצורך יישומם, וכן לסילביה מזרחי עזר כנגדו. גם לפרופסור יהודה פליקס (בוטניקה של תקופת המקרא), פרופסור מרדכי כסלו (ארכיאולוגיה של תקופת המקרא) ודני רבינוביץ (מהנדס מזון וקונדיטור) אודה על עזרתם.

תודה מיוחדת לרב אליהו רחמים זייני, רב הטכניון וראש ישיבת "אור וישועה", חיפה, שמתורתו למדתי בטכניון ובהשראתו הכנתי עבודה זו (מאביו קיבלתי הסבר על אפיית מצות במרוקו, ואחיו הביא לי מצות מצרפת לדוגמה).

מרכיבי המחקר שנבדקו:

1. רמת הלחות בבצק

יש להתאים את רמת הלחות בבצק – מצד אחד על מנת שהלחם יהיה אכיל יותר מאשר מצה סטנדרטית, ומצד שני, לחות שלא תביא את הלחם להתיישנות מהירה. מסתבר שמזג האוויר לא היה גורם משפיע בתכנון רמת פעילות המים (aw), כיוון שבמשך שבוע הלחות והטמפרטורה יכולות להשתנות שינוי קיצוני ממזג אוויר שרבי לגשם עז. מכל מקום, המוצר צריך להתחיל מנקודת מוצא המתאימה יותר ליובש האופייני לאיזור ההר. יש צורך למצוא איזון בין אחוז נוזלים התחלתי בבצק לעומת המוצר הסופי.

2. עובי הלחם וחלקיו

נבדק מהו עובי הלחם הבסיסי ששימש בקודש; כמובן, לעובי יש חשיבות. גם לגבי מרכיביו – האם רובו היה 'קרום' או 'תוך' (קרום – crust; תוך הלחם או פנים הלחם – crumb) לעניין צורת אפייתו.

נחקרו התוספים ששימשו לייצור לחם הפנים, מבחינת מניעת עיפוש וסיוע לתפיחה. נשללו לשימוש תוספים שהיו אסורים לשימוש בבית המקדש לצורך לחם הפנים, כמו סוכר האסור מצד "דבש" ושמרים האסורים מצד היותם "שאור". לעניין התוספים, אם נמצא תוסף חדש המצוי בשימוש היום, אין מניעה מלהשתמש בו אם הוא עונה על קריטריונים הלכתיים של 'כשר לפסח'¹. נבדק גם סוג הקמח שהיה בשימוש, האם מדובר בקמח או בסולת.

3. אפייה בפועל

נעשו ניסיונות מקדימים באפייה לצורך הכרת החומר, רמת הלחות וצורת האפייה, וניתנו אפשרויות אפייה להמשך המחקר בתקווה למצוא את לחם הפנים העתידי שעליו נוכל לומר – 'כזה ראה וקדש'.

1 [הערת עורך – הנחת הכותב כי מותר להוסיף כל דבר ללחם הפנים, אף שאינו מפורש בתלמוד ובפוסקים, אינה פשוטה כלל ועיקר וצריכה עיון].

ב. מבוא

ננסה לסקור את המוצר כפי שהיה בעבר, על פי הספרות התורנית. תיאורים אלו אינם מדעיים, אולם אין בידינו תיאור טוב יותר. יש לציין שבגלל ייחודיות המוצר לא נמצאו ניסיונות מקבילים; התייחסנו גם למאמרים עדכניים ולפותרונות שהוצעו לבעיה הכללית של התיישנות לחם (Staling of bread).

כמו כן, נעשה בירור האם בוצע מחקר על אופיו של לחם הפנים לצורך יישום בעת החדשה, ומסתבר שמחקר זה הוא בעל זכות ראשונים. התחלתי את הסקירה מתוך הספרות התורנית על מנת שנבין מהו המוצר שאותו אנחנו מחפשים.

כתוב בתורה, בפרשת תרומה:

ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד (שמות כ"ה ל).

תיאור מפורט יותר מצינו בפרשת אמור:

ולקחת סלת ואפית אתה שתים עשרה חלות שני עשרנים יהיה החלה האחת, ושמת אותם שתים מערכות שש המערכת, על השלחן הטהור לפני ה'... ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ה' תמיד... (ויקרא כ"ד ה-ח).

ממקורות אלו עולות מספר נקודות:

א. לחם הפנים עשוי מסולת (משמעות הסולת המקראית תידון בהמשך).

ב. נפח החלה הוא שני עשרונים;² שתים עשרה חלות כאלה נאפו בכל ערב שבת. ממקורות נוספים אנו לומדים שהאפייה היא של שתי חלות בתנור בכל פעם.³ הכנתם הסתיימה בערב שבת, ואסור היה לאפות אותן בשבת.⁴

ג. מהמקורות עולה שהלחם היה נאכל אחת לשבוע על ידי הכוהנים העובדים במקדש, ביום השבת (שהרי לחם הפנים חייב להיות מונח על השולחן מיום שבת ליום השבת שלאחריו). כידוע, אסור לחמם ולבשל ביום השבת. בזמן עמידת הלחם משבת לשבת, חלים בו תהליכים של התיישנות ומעבר ממבנהו האמורפי הבלתי מסודר למבנה

2 דהיינו 4.2 ליטר לשיטת ה"חזון איש" ו-2.5 ליטר לשיטת הגר"ח נאה.

3 מנחות פ"ה מ"א-מ"ה.

4 משנה תורה לרמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות פ"ב ה"ג.

גבישי, לאחר ג'לטיניזציה⁵ (תופעה זו גורמת לכך שלחם מתקשה זמן-מה לאחר אפייתו, בתהליך הנקרא רטרוגרדציה [Retrogradation]).

אילו הייתה אפשרות לחמם את לחם הפנים בטרם אכילתו לטמפרטורות גבוהות מעל שישים מעלות, היה העמילן הגבישי שב לצורה האמורפית ומקבל מרקם רך טוב יותר, אך הדבר איננו מתאפשר בשבת. הטיפול היחיד שהלחם עובר בשבת לפני אכילתו היה מעבר משולחן פנימי לשולחן חיצוני, כך שאין לייחס את העדויות על טריות הלחם לשינוי במבנה מרכיביו אלא לגורם יסודי יותר.

עדות לכך שהלחם אכן נשאר טרי, מובאת בספר שמואל:

ויתן לו הכהן קדש כי לא היה שם לחם כי אם לחם הפנים המוסרים מלפני ה' לשום לחם חם כיום הלקחו (שמואל-א כ"א ז).

מדברי הפרשנים עולה, שהלחם היה טרי ביותר ביום שבו נאכל (יותר משבוע לאחר אפייתו). ההרגשה הייתה כאילו רק עכשיו יצא מן התנור. כדברי רבי יהושע בן לוי (כמאתיים וחמישים שנה לאחר חורבן הבית) – 'נס גדול נעשה בלחם הפנים, סילוקו כסידורו', וראיתו מהפסוק דלעיל.⁶

מהי משמעות הביטוי 'לחם חם'? אם משייכים זאת לנס, הרי שפירושו חם ממש.⁷ אך אפשר לפרש גם באופן שונה; נרצה לבאר ש'חם' פירושו טרי. נוכל להראות זאת מן המשנה הבאה:

הלוקח מן הנחתום, מעשר מן החמה על הצוננת ומן הצוננת על החמה (דמאי, פ"ה מ"ג).

ניתן להבין מכאן שחם היינו טרי, וכפי שמוסבר ב"שיטה מקובצת": "חם – לעניין שהיה רך". מכאן גם יסוד לדברינו, שיש באפיית לחם הפנים שיטה או חומר ששימשו בסיס למניעת התיישנות הלחם. שיטה זו היא אתגר גם בימינו, והלוואי ונצליח ליצור לחם שיישאר חם, דהיינו טרי, לאחר שבוע ימים.

5 סילביה מזרחי, תדפיס לעניין אפיית לחם.

6 גמרא חגיגה (כו.) וכן במנחות (צו.).

7 נעיר, שהפירוש הנסי מתאים לרבי יהושע בן לוי, שהרבה מימרות הקשורות לנסים נמסרו בשמו.

הרכב

בשם **לחם** הפנים יש הטעיה מסוימת. מדובר בלחם, אך התורה אוסרת על הקטרת חמץ.⁸ אם כן, אין זה לחם ממש אלא מה שאנו מגדירים היום מצה. נאסר חמץ – חומר התסיסה של הלחם על ידי תוספת שמרים, ונאסר שאור – היינו הכנת בצק, השהייתו לפעילות של שמרים לזמן ארוך והחזרתו לעיסה.

ללחם זה כמובן לא הוכנס סוכר, אשר אסור לשימוש במקדש, כפי שכבר נכתב לעיל.

אי מציאות פעילות שמרים יוצרת בעיה; מכיוון שאין פעילות אנזימטית של α -Glucosidase אין שיפור נפח על-ידי גז CO_2 , כך שצריך למצוא מרכיב או גורם אחר לשיפור הנפח הסגולי.

המצה כיום מורכבת משני גורמים עיקריים: קמח לבן ומים פושרים.¹⁰ המים הפושרים באים לסייע על מנת שלא להחמיץ את העיסה (השפעה הפוכה מזו שאנו מעוניינים בה בלחם. גם בשיטת האפייה הקיימת כיום שמקורה באנגליה, שיטת ה-chorlywood מוסיפים מים פושרים, אך זאת על מנת להגיע לטמפרטורה אופטימלית לפעילות השמרים שהיא כשלושים מעלות, ואילו כאן באפיית מצה אנו מעוניינים להגביל את פעילות שמרים).¹¹ לא ידוע על מרכיבים נוספים. עקרונית, לא שללנו שימוש בתוספים אחרים שהיו קיימים בתקופה ההיא.

תוספים נוספים אפשריים

א. שמן – השמן שהיה בשימוש במקדש הוא שמן הזית. עם זאת, לא נזכר בתורה ובהלכה שהיה שמן בלחם הפנים, אף שבמנחות אחרות מפורש בתורה שהיה שמן. שמן היה יכול לסייע כמעכב התיישנות ובשמירה על מצב הבצק. השמן יכסה שטחים דקים של חלבון החיטה – הגלוטן, ובכך הוא יעכב את מעברי המים בתוך הלחם ואת

8 ויקרא ב', יא.

9 הרב שאר ישוב כהן, 'חומצת לימון, גלוקוזה וגלוטן בפסח', תחומין א, תש"מ, עמ' 82-93, 97-102.

10 כפי שמופיע במשנה, ונפסק ברמב"ם: "כל המנחות נילושות בפושרין ומשמרן שלא יחמיצו" (הלכות מעשה הקרבנות פ"ב ה"ג).

11 סילביה מזרחי (לעיל הערה 5).

בריחתם אל מחוץ ללחם. אמנם חלק מתהליך ההתיישנות קשור בשינוי בפעילות המים בין תוך הלחם לקרום הלחם, והשמן עשוי לעכב זאת, אך כאמור, לא נראה שהיה שמן בלחם הפנים.

ב. משפרי אפייה – לא ידוע על שימוש במשפרי אפייה, אך ייתכן שהיה שימוש בסיד כמשפר נפח סגולי של הלחם. לא הגבלתי את עצמי בשימוש במשפרי אפייה, כפי שאומרת הגמרא – "כל מה שברא הקב"ה לכבודו ברא"¹².

לצורך כך, ראוי להקדיש מחקר חדש לגבי תוספת חומרים חדשים העונים לדרישות ההלכה מבחינת כשרות (ובפרט – כשרים לפסח), שרצוי ואפשר להשתמש בהם (במחקר עצמו ניתן להשתמש גם בתוספים שאינם כשרים, ובלבד שנוכל למצוא להם תחליפים כשרים).

סוג הקמח

בימינו מגדלים בארץ חיטים מזנים שונים. מדובר בעיקר בשני מינים של חיטה רכה *Triticum durum* וחיטה קשה *Triticum durum*. גם בזמן המשנה ידעו על ההבדלים בין סוגי החיטה, ובמדרש נמסר על חמש מאות מיני חיטה שהיו ידועים לחז"ל. לבית המקדש העדיפו אספקת חיטה מאזורים מסויימים כפי שנאמר – 'מכמס ומזוניחה אלפא לסולת' (מנחות פ"ח מ"א). אלפא פירושו סוג א', אבל לא ידוע לנו מהם יתרונותיה של החיטה ממקומות אלו.

על פי מחקרים של פרופסור יהודה פליקס¹³ ופרופסור מרדכי כסלו,¹⁴ החיטה המסורתית בארץ ישראל בתקופה העתיקה היא החיטה הקשה. יתרון חיטה זו הוא בכך שהיא עשירה בגלוטן, ולחוזק המכני יש פוטנציאל גבוה יותר. עקב כך, יצירת הרשת הגלוטנית חזקה יותר.

לאחר ו' בסיוון, השתמשו למנחות, ובכללן לחם הפנים, רק בחיטה החדשה. חיטה חדשה פירושה שהקמח הוא קמח טרי, קמח שלא עבר קישוש (Aging), ולכן המבנה הרשתי של הגלוטן חלש יותר (למרות היתרון הבסיסי הנובע מהיותו מיוצר מחיטה

12 יומא לח.

13 יהודה פליקס, **עולם הצומח המקראי**, ת"א תשי"ז, עמ' 143-145, 260-262.

14 מרדכי כסלו, "לזיהוי 'חטה שחמתית' וחטה לבנה בדברי חז"ל", סיני פד, תשל"ט.

קשה). מכאן שלא יהיה לבצק שייווצר מקמח זה חוזק מכני, ולא יהיה החזק גז¹⁵ במקרה של שימוש באבקת אפייה¹⁶ (ניתן להניח שלא הוסיפו מלחים מחמצנים לצורך זירוז הקישוש).

מתוך גישה זו של אי אחידות הקמח במשך השנה, וידיעה על מרחב האפשרויות בסוג הקמח, לא חקרנו מיקרו-חלקיקים שייתכן והיו בחיטה ואינם בחיטים שלנו היום, והם שסייעו לאי-התיישנות הלחם. כמו כן, לא בחרנו בכיוון מחקר של סוג הקמח וההשפעות הנובעות ממנו לעניין ההתיישנות הלחם.

יש בעייתיות בקמח המשווק לעניין ניסוי זה, כיוון שקמח זה עובר טיפול השרייה לפני הטחינה, טיפול המקטין את הפגיעה בגרנולה; ואילו הקמח שאנחנו צריכים הוא קמח למצות (בקמח זה יש פגיעה גבוהה יותר בגרנולה – הוא סופח יותר מים בלישה אך אינו מחזיק את המים והלחם מתכווץ, וזהו עמילן ניזוק [Damaged starch]).¹⁷

שני גורמים אלו: החיטה הטרייה והקמח שספג פגיעה מכנית בטחינה, מביאים למסקנה שהקמח היה קמח חלש. נקודה זו מכבידה עלינו קצת בכיוון המחקר, כיוון שכשאופים לחם מקמח חלש מתקבל בצק בעל חוזק מכני נמוך, ספיגת המים שלו נמוכה והנפח הסגולי נמוך. אנו מעדיפים מוצר בעל נפח סגולי גבוה, אף על פי שהוא מצה.

משמעות הסולת

מהי הסולת: האם קמח או סולת כפי הידוע לנו היום? במילון אבן שושן בערך 'סולת' מבואר: "סולת – קמח חיטה שנתקבל לאחר ניפוי בכמה נפות, קמח לבן מובחר". דבריו מבוססים על המשנה שאומרת: "לחם הפנים היה מנופה באחת עשרה נפה" (מנחות פ"ה מ"א-מ"ה).

על פי זה הבנתי שהסולת מתקבלת לאחר הנפה האחת עשרה, והיא הקמח המובחר, דק ונקי מכל סובין וגרגירים שלא נטחנו היטב. על בסיס זה נערכו הניסויים הראשונים. יתרון הקמח – טחינה דקה ומשובחת. זהו הקמח השימושי כיום לאפיית

15 החזק הגז הוא המאפשר לחם לתפוח וגז ה- CO_2 הנוצר מפליטת הפעילות האנזימטית יכלא וישאר בלחם.

16 סילביה מזרחי (לעיל הערה 5).

17 סילביה מזרחי (לעיל הערה 5); הרב שאר ישוב כהן (לעיל הערה 9).

לחם, וסביר שכך היה גם בתקופת המקרא. הקמח מאפשר את יצירת הרשת הגלוטנינית ואפשרות קשירת (אחזקת) מים.

לאחר שיחה עם פרופסור יהודה פליקס ופרופסור מרדכי כסלו, אמרו שניהם בפשטות, שהסולת היא פחות או יותר הסולת של היום דהיינו: 'קמח חיטה גרוסה'¹⁸. כך גם מסביר פרופסור חנוך אלבק בפירושו למשניות (1953). כך כותב גם ר' עובדיה מברטנורה (1500):

סלת – לאחר שמוציאים את הסובין ואת המורסן (=הפסולת הגסה של הקמח) מן הקמח הנטחן, נשאר הקמח הדק עם הסלת הגסה, והוא החשוב, מעבירין אותו בנפה דקה מאוד ויורד ממנו כל אותו קמח הדק שהוא כעין עפרורית לבנה, ונשאר הסולת הגסה החשוב (פירוש הרע"ב, אבות פ"ה מ"ח).

לחם הפנים עשוי מסולת. יתרון הסולת – כנראה בטעמה, והיא שימשה גם במנחות אחרות – 'סולת בלולה בשמן למנחה', הקוסקוס. הסולת מהווה את החלק הטוב שבקמח, בגלל שהיא מכילה יותר גלוטן; ועל פי זה נבין את דברי המשנה: "לחם הפנים היה בו עשרים וארבעה עשרונים מעשרים וארבעה סאין" (עיין במנחות פ"ה מ"א-מ"ה), ומשמעות השימוש "באחת עשרה נפה" – הסולת היא לא מה שמתקבל בתחתית הנפה אלא היא מתקבלת בשלבי ניפוי מסוימים על הנפה.

הרכב החיטה: 14%-16% סובין (קליפה), 81%-84% החלק עיקרי של הקמח – אנדוספרם, 2%-3% נבט. הרכב האנדוספרם: כ-75% פחמימות (החשוב שביניהם הוא עמילן). 8%-13% חלבונים, לחות 13%-14%, מינרלים ושומנים.¹⁹

כפי הנראה, החיטה היא חיטה קשה. אחוז החלבון גבוה יחסית, ולאחר גריסה וניפוי אף נשאר אחוז גבוה יותר של חלבונים. מתוך רצון להגדיל את אחוז החלבון באו לתהליך הניפוי של אחת עשרה נפות להורדת העפרוריות הלבנה, שהיא החלק העמילני. כך משיגים סולת באחוז גבוה של גלוטן על הנפה האחת עשרה.

הצורך להגיע לרמה גבוהה של חלבון, בא לידי ביטוי בניפוי והפרדה עד שמגיעים לסולת מנופה שמהווה עשרה אחוזים מן הכמות ההתחלתית (אין בכוונתי להגיד

18 יהודה פליקס (לעיל הערה 13). ועיין עוד במאמרו של הרב שלום אוחנה בגיליון זה.

19 סילביה מזרחי (לעיל הערה 5).

שנשאר רק גלוטן, אלא שיחסית לחיטה ההתחלתית נשאר אחוז חלבון גבוה יותר. גם חלבון מבודד של חיטה מגיע רק ל-75%-80%.

בבדיקת הניפוי, ניפיתי סולת מסחרית בנפה 60 mech. נמצא שעם הניפוי יורדים גרגרים לבנים עמילניים, והסולת נשארת על הנפה (סולת מסחרית מכילה גם אחוז מסוים של הקליפה).

היתרון של קמח עשיר בגלוטן הוא בכך שיש התפתחות של הרשת הגלוטנית, שבסיוע חומרים מתפיחים יתקבל נפח גבוה תוך שמירה על יציבות ממושכת (יתרון חלבון החיטה שנשאר יציב לאחר מתיחה). מחקרים מצביעים על הגלוטן כמרכיב חשוב ביותר לכושר אפייה טוב.²⁰ גלוטן משמש כאמולסיפיר, ונראה שבמקרה שלנו יקשור מים ובכך יקטין את תהליכי ההתיישנות (כיון שאין מרכיב שומני). עמילן, לעומת זאת, סופח מים אך מאבד אותם כאשר הוא חוזר למבנה הגבישי (ולא היה שימוש בעמילן מעובד). נמצא באופן ברור, שבקמח עשיר בגלוטן תהליכי ההתיישנות איטיים יותר.²¹

הוספת מלח

הוספת מלח ללחם נעשית בעיקר למטרות טעם. במקדש יש ציווי – "ולא תשבית מלח ברית א-להיך מעל מנחתך", וגם לחם הפנים נחשב מנחה. בכל אופן, בפסוק לא מצאנו התייחסות מפורשת להוספת מלח ללחם הפנים. אף על פי שבתורה לא הוזכר מלח בקשר ללחם, בתרגום השבעים הזכירו 'הוספת מלח' ללחם.²² הוספת מלח מקנה לגלוטן קשיחות מסוימת, ומועילה לשיפור הנפח, לכן לא שללתי שימוש במלח. הוספה זו יעילה גם לצורך המצה כמערכת פעילות אנזימטית.²³

הוספת חומרים למניעת התפתחות מיקרואורגניזמים

בשלב זה אין צורך בהוספת חומרים אלו של קלציום פרופיונט למניעת עובשים, או הורדת pH על-ידי חומצה לקטית או חומצה ציטרית למניעת התפתחות ספורות של

20 ש.ם.

21 Karel Kulp, 1979, Staling of Bread, J. Technical Bulletin, Vol 1, No. 8

22 תרגום השבעים לויקרא כ"ד, ז.

23 ערך 'לחם הפנים', אנציקלופדיה מקראית ד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 493-495.

*Bacillus Mesentericus*²⁴. המוצר המתוכנן הוא בעל רמת פעילות מים (water activity) נמוכה, המהווה גורם עיכוב חשוב בפני עצמו. כמו כן, המוצר פתוח לאוויר מכל הכיוונים (התפתחות עובש מצויה יותר בלחם ארוז), כך שאין מוקדי התפתחות לעובש.

המשנה במסכת אבות²⁵ מזכירה כאחד מעשרת הניסים שנעשו בבית המקדש, שמעולם לא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם (לא מפורט הנס שהזכיר רבי יהושע בן לוי, שהלחם נשאר טרי לאחר שבוע; וייתכן שהמשנה כלל לא דנה בטריות הלחם).

ניתן להבין בדברי המשנה שלא נמצאו תולעים בקמח, ואין הדבר שייך להתפתחות מיקרוביאלית בלחם לאחר האפייה, שהרי דבר זה אינו פוסל את הלחם. אפילו אם תימצא בעיה של מחלת המשיכה – ropy, הנגרמת על-ידי זיהום מספורות של החיידק *bacillus mesentericus*, דבר זה אינו פוסל מבחינה הלכתית (הדבר פשוט שחיידקים כשרים לאכילה).

עם זאת, נראה שהסבירות לחיידקים אלו נמוכה, כיוון שהם מופיעים בעיקר בלחם המכיל סובין, כיוון שחיידקים אלו הם חיידקים שמגיעים מן האדמה; ואילו כאן עברה הסולת ניפוי של אחת עשרה נפה.

לבונה

ליד לחם הפנים היו שמים לבונה, כפי שנאמר:

ונתת על המערכת לבונה זכה והיתה ללחם לאזכרה (ויקרא, כ"ד ז).

הלבונה מופקת מ-*Boswellia Carteri*. תפקידה של הלבונה הוא להיות תוספת למנחה. ממחקרים שנעשו על התפתחות חיידקים בצלחת פטרי, שהוסיפו להם לבונה, נמצא שיש בה חומר אנטיביוטי מקבוצת הטרפנים.

בעולם העתיק היו מוסיפים לבונה זכה ליין של מוצאים להורג, בגלל ההשפעה המשכרת שהייתה לה. ייתכן שגם רז זה, שימש ביסוד ציווי התורה לשימת לבונה לפני לחם הפנים למניעת עיפוש.²⁶

24. Aron, Water Activity, Water content and the microbial spoilage of some food

25. פ"ה מ"ח.

26. יהודה פליקס (לעיל הערה 13).

ג. המקורות בחז"ל

התלמוד מעשיר אותנו בידע רב על אפיית הלחם ועל סגולותיו. לקטע שנצטט להלן, יש מספר מקבילות (בבבלי, בירושלמי, ועוד). נראה שבגלל ריחוק הזמן והצורך המעשי, רבו הגירסאות בעניין זה.

אומרת המשנה:

ואלו מזכירים אותם לגנאי – של בית גרמו לא רצו ללמד על מעשה לחם הפנים...

ומרחיבה הגמרא:

בית גרמו היו בקיאים במעשה לחם הפנים, ולא רצו ללמד. שלחו חכמים והביאו אומנין מאלכסנדריה של מצרים,²⁷ והיו יודעין לאפות כמותן ולא היו יודעין לרדות כמותן. שהללו (=אומני אלכסנדריה) מסיקין מבחוץ ואופין מבחוץ והללו (=בית גרמו) מסיקין מבפנים ואופין מבפנים, הללו (=אנשי אלכסנדריה) פיתן מתעפשת והללו (=בית גרמו) אין פיתן מתעפשת. כששמעו חכמים בדבר, אמרו – 'כל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו'... וחזרו בית גרמו למקומן; שלחו להם חכמים ולא באו כפלו להם שכרם ובאו, בכל יום היו נוטלין שנים עשר מנה והיום עשרים וארבעה... ועל דבר זה מזכירין אותם לשבח: מעולם לא נמצאה פת נקיה ביד בניהם, שלא יאמרו ממעשה לחם הפנים זה ניזונים, לקיים מה שנאמר: 'והייתם נקיים מה' ומישראל' (יומא לח.).

ממקור זה, וממקורות נוספים, ניתן ללמוד מספר דברים:

1. יש אומנות מיוחדת ברדיית הלחם.

האומנות המיוחדת נדרשת משלוש סיבות:

א. בגלל ממדי הלחם; שטח הבצק הוא כמטר על חצי מטר, וסביר שבשעת הרדייה הלחם יישבר (מומחיות מיוחדת נדרשה גם בגלל צורתו של הלחם 'זקרנותיו').

ב. נחוצה רדייה בשעה המתאימה, כאשר פנים הלחם אפוי היטב, וקרומ הלחם לא שרוף אלא אפוי.

27 אולי היו אלו כוהנים ממקדש חונוי, מקדש שהוקם במצרים בידי כוהן גדול שאחיו דחה אותו מן הכהונה; העבודה בו הייתה דומה לעבודה בבית המקדש.

ג. כדי ליצור לחם ללא בקעים. כיום, על מנת ליצור קרום נאה, אופים בתנור עם לחות יחסית גבוהה; במקדש היה שטח לחם הפנים גדול, ויש חשש להיווצרות בקעים, לכן יכול להיות שהשתמשו באחת משתי שיטות: עשיית חריצים בלחם, או מריחת פני הלחם במים ליצירת לחות גבוהה על פני הלחם ואחידות פני הלחם.

2. אומנות מיוחדת נדרשה גם בזמן הרדייה: הלחם מונח במקום פתוח לאוויר, כך שרמת הרטיבות צריכה להיות אופטימלית למניעת התפתחות עובשים. ייתכן שנקודה קריטית זו של water activity הייתה ידועה לבית גרמו ולא הייתה ידועה לאופים של אלכסנדריה, ולכן הפת של בית גרמו לא הייתה מתעפשת לעומת אופי אלכסנדריה שפיתן מתעפשת.

3. השכר ששולם למשפחת בית גרמו היה שכר עצום באותם ימים – שנים עשר מנה לשבוע! (לשם השוואה, כתובת אישה היא שני מנים, מתוך הערכה שסכום זה מספיק למזונות לשנה). ניתן, אם כך, להסיק שההוצאות על קמח ותוספי לוואי היו קטנות יחסית; ומכאן שאין 'הגבלת עלויות' מבחינת החומרים שיכלו להשתמש בהם ללחם הפנים באותם זמנים.

4. מעולם לא נמצאה פת נקייה ביד בניהם. משמע שלחם הפנים היה 'לחם לבן', ועל מנת שיהיו נקיים מחשד, השתמשו לצורכי המשפחה ב'לחם שחור'. לחם קודש היה עשוי, אם כך, מקמח או סולת נקיים מכל סובין.

5. 'שלחו חכמים והביאו אומנים מאלכסנדריה'. בניגוד לדעת רבי יהושע בן לוי, חכמים ראו באפייה מיוחדת זו אומנות טכנולוגית ולא נס, ולכן הביאו את אופי אלכסנדריה ממצרים על מנת שיאפו לחם הפנים לצורכי בית המקדש.

מימדי הלחם

אומרת המשנה:

לחם הפנים ארכן עשרה ורחבן חמישה וקרנותיו שבע אצבעות (מנחות, פי"א מ"ד).

לפי המשנה (וכן כתב הרמב"ם)²⁸ מידות הלחם הן עשרה טפחים אורך וחמישה טפחים רוחב ובגובה שבע אצבעות. כפולת שלושת המידות יוצרת נפח של כ-45000 סמ"ק (המידות, כאן ובהמשך, הן על פי שיטת הגרא"ח נאה).

28 הלכות תמידין ומוספין, פ"ה ה"ח-ה"ט.

שיעור זה גדול בהרבה מנפח המרכיבים של הלחם. שהרי נפח המרכיבים הוא 5000 סמ"ק + 2100 סמ"ק מים + 600 (אבקת אפייה), שמשותוים בערך ל-7700 סמ"ק. המשמעות היא, שנפח הלחם גדול פי חמישה עד ששה מנפח חומרי הגלם.

נקודה זו הטרידה את רבי יוסף קארו ואת הרלב"ג. לכן, הם פירשו שרק עובי הדפנות היה טפח, אך עוביו של גוף הלחם היה אצבע. על פי חישוב זה, יוצא שהנפח הכולל הוא כ-17000 סמ"ק. על פי הסברו של רבי יוסף קארו, נוצרת אי-אחידות גבוהה מאוד בעובי הלחם. במקום אחד עובי הלחם הוא כ-2 ס"מ, במקום שני – 10 ס"מ ושניהם מוכנסים יחד לתנור. הפרשי העובי הם בשיעור של פי חמש בערך, ובעקבות כך גם הפרשי החום שבהם ייאפה הלחם.

לפיכך העדפתי את דרכו של הרמב"ם, אך עדיין יש לפתור את בעיית היחס בין נפחם של חומרי הגלם לבין נפח הלחם המתקבל. אני החלטתי להישאר צמוד לנפח הקמח הראשוני, ללא ידיעה מהו הנפח הסופי שיתקבל, כיוון שהנפח הראשוני ידוע והנפח הסופי אינו ברור. מאחר שללחם זה יש עובי של מצה, חיפשתי בתחום המצות כיום: מצה סטנדרטית בארץ עוביה כ-0.2 ס"מ. עובייה של מצה שיובאה מצרפת במיוחד לצורך מחקר זה, הוא חצי סנטימטר. כמו כן, ידוע שבבבל ובמרוקו היו נוהגים לאפות מצות לפסח עד עובי של 1.5 ס"מ.

בתלמוד הבבלי נאמר שמצה כשרה עד עובי טפח. עובי טפח הוא עובי מקסימלי,²⁹ דבר המביא אותי לומר שעובי זה שהתירו במצה נלמד מכך שהיה נהוג באופן זה בלחם הפנים שהיה מצה. לא נראה שהתירו מצה כל כך עבה לצרכי האדם הפרטי, אך כיוון שנהוג כך בקודש – אמרה הגמרא באופן כללי שאפשר להכשיר בכך. זהו גם העובי המקסימלי שאליו נרשה לעצמנו להגיע בניסוי.

אפייה בתבנית

לחם הפנים היה נאפה בתבנית, וכפי שאומרת הגמרא:

שלשה דפוסין הם: נותנה לדפוס ועדיין היא בצק וכמין דפוס היה לה בתנור וכשהוא רודה נותנה בדפוס – כדי שלא תתקלקל (מנחות צד.).

האפייה בדפוס, היינו בתבנית, נותנת ללחם את צורתו. אך נראה שתבנית שלישית נועדה רק כדי לשמור על הצורה עד שהלחם מתקרר. כלומר, הלחם לא נשאר בתוך

²⁹ עיין פסחים פח.

התבנית. כך גם עולה מנסיונות אפיית המוצר ולא כפי שמתאר בעל הספר 'מלאכת המשכן'³⁰ את מבנה השולחן (נספח 1). הוא מתאר את התבניות על השולחן, אך לדעתי התבניות שימשו רק עד הגעת הלחם לשולחן, לצורך עיצוב וכיוון תפיחה קיים כלפי מעלה ולא לצדדים.

נחלקו רש"י והרמב"ם בשאלה האם התבנית שבה היו אופים הייתה עשויה מזהב או מברזל: לדעת רש"י – מברזל, לדעת הרמב"ם – מזהב. טמפרטורת ההיתוך של זהב היא 1337° מעלות צלזיוס, וזהו אם כך חום התנור המקסימלי שאפשר להגיע אליו לפי דעת הרמב"ם. יש לציין שאפיית לחם כיום מתבצעת ב 200° מעלות צלזיוס.

לחות יחסית

נראה, שלחם הפנים אמור להתאים, מבחינת לחות המוצר, ללחות היחסית השוררת בירושלים. על פי בדיקות הלחות היחסית (Relative humidity) בירושלים, ניתן לראות שינויים גדולים בלחות בטווחים של עשרה ימים – לפעמים הפרשים של 50% ומעלה. לכן נראה שאופי לחם הפנים לא התאימו את רמת לחות המוצר לרמת הלחות של האוויר, אלא השתדלו להוציא מוצר בעל רמת לחות נמוכה, וייתכן שהשיייתו באוויר הפתוח גרמה לספיחת אדי מים או איוד מים מפני שטח הלחם. אמנם, כיוון שהלחם היה מצה, הייתה לכך השפעה קטנה על ההתיישנות (אבל הייתה לדבר השפעה על הפריכות).

ד. מחקרים חדשים

נחקרה השפעת חומרים המעכבים את יצירת הקומפלקס עמילוז ליפיד על-ידי Diacetyl tartaric acid ester of monoglyceride, ולאחר שבוע התברר שהייתה האטה של Retrogradation³¹.

נבחנה השפעת חומרים פעילי שטח, כאשר האחוזים שבהם השתמשו הם -0.3% 0.6% בטווח של שבוע. ניתן לראות שבשלושת הימים הראשונים היה קצב התיישנות מהיר יותר מאשר בימים האחרונים. ניתן להסביר זאת בכך שהתהליכים לא הגיעו לידי איזון, ורק לאחר יומיים-שלושה מגיעה המערכת לשיווי משקל, תהליכי

30 משה לוין, מלאכת המשכן, ת"א, 1968.

31 N. Krogo, K. Olesen, H. Toernaes, and T. Joenssan, 1989, Retrogradation of the starch fraction in wheat bread, J. CFW, Vol 34, No. 3.

ההתיישנות נעשים איטיים יותר, והשפעת המשפרים בהאטת הפעילות מתאזנת יותר מאשר בימים הראשונים.³²

תיאוריה נוספת תולה את ההתיישנות במעבר נוזלים בין קרום הלחם לפנים הלחם. לקרום החשוף לחום התנור, יש כשנים עשר אחוזי רטיבות ואילו פנים הלחם נשאר עדיין בארבעים וחמישה אחוזי רטיבות, ולאחר ארבעה ימים בטמפרטורה של עשרים ואחת מעלות, מכיל הקרום עשרים ושמונה אחוזי רטיבות על חשבון לחות פנים הלחם.³³

בלחם הפנים שבו גם פנים הלחם 'מצה', הלחות הפנימית מאוזנת עם החיצונית. לכן, גם תהליכי ההתיישנות יבואו פחות לידי ביטוי, ואולי זהו ייחודה של מצה זו. מעבר החום אל תוך הלחם על מנת שתתקבל אחידות בלחות בכל חתך הלחם, מונע אף הוא שינויים עם הזמן.

הגורם המרכזי שמוערך להתיישנות³⁴ הוא הקריסטליזציה של העמילן, וגורם שולי הוא סוג הקמח. בגישה זו נקטתי גם אני, אף שקמח עשיר בחלבון יותר טוב לעיכוב ההתיישנות מאשר קמח דל בחלבון.

ה. מטרת המחקר וחשיבותו

ייחודו של המוצר ללא שמרים וללא תוספים, ובפרט ייחודה של המצה שמצויה כמעט אך ורק בשוק היהודי, יצרו בעיה בסקר הספרות המקצועית שעוסקת בלחם על כל ההשפעות הקורות בו. לפיכך, במחקר מוצר חדש-ישן זה, יש ראשוניות ושחזור העבר כאחד. למטרות המחקר בחלקן יש השפעה מיידית, וחלקן יכולות לבוא לידי ביטוי בטווח הקרוב; אסקור אותן באופן כללי.

Torben J, Aelle T, 1987, The effect of selected Surfactants on Bread crumb softness and its measurement, J, CFW, Vol 32, No. 7. 32

N. Pidesookbunterng and B.L. D'appolina, 1983, Bread Stating Studies, I. Effect of Surfactants of masture Migration from Crumb to Crust and Firmness of Bread Crumb, J, Cereal Chenistry, Vol 60, No. 4. 33

(לעיל הערה 21). Karel Kulp 34

1. שחזור לחם הפנים לבית המקדש השלישי.

כמאמינים בני מאמינים, עלינו להתכונן לבניין בית המקדש השלישי; וכשנזכה לחידוש העבודה ככל הכתוב בתורה, הרי שעבודת לחם הפנים עומדת במרכז הקודש, וכפי שנאמר בימי הכהנים ששמרו טכנולוגיה זו בסוד ונאלצו להחזיר אותם לעבודתם – 'כל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו'. ניתן לרתום את כל המחקרים הטכנולוגיים של היום, למציאת פיתרון לחידת לחם הפנים, על מנת שיוכל לחזור ולשמש בעבודת בית המקדש.

2. מציאת שיטה עתיקת יומין לעיכוב התיישנות לחם.

התיישנות מוצרי מאפה הנה בעיה מבחינה אורגונומלפטית ומבחינה כלכלית. מעריכים את החזרת לחם למאפיות בכשלושה אחוזים,³⁵ ואת הלחם הנזרק בגלל התיישנות בכעשרים אחוזים; וזאת, ללא חישובי עלות נוספים של הפסדי אי-קנייה והצורך באספקה שוטפת.

במחקר להבנת שיטות האפייה בעבר, יש התקדמות גדולה להבנת הגורמים המשפיעים על ההתיישנות, והחידוש בניסוי זה הוא הניסיון למצוא פיתרון ללא תוספים אלא בעיקר בצורת העיבוד של הבצק, ושיטת אפייתו.

3. פיתוח סוג חדש של המוצר.

מוצר זה הנו מצה מבחינה הלכתית, אך יש לו תכונות הקרובות ללחם. המרקם של מוצר זה שונה ממצה, וקרוב ללחם מבחינת עוביו. אופיו של המוצר אמור לנוע על הגבול הדק בין מצה ללחם; אינו בעל כושר עמידה לזמן ארוך כמצה, אך עמיד יותר זמן מלחם. פיתוח מוצר חדש בתחום המצות יכול להתקבל בשוק הצרכני, ובמיוחד עם מרקם פרוזיבי וטעים יותר מאשר המצה הסטנדרטית.

4. גישה חדשה בחקר העבודה שנעשתה במקדש.

בבית המקדש היו מוצרי מאפה רבים: מנחת פיתים, מנחת מחבת, מנחת מרחשת, מנחת כוהן, מנחת כוהן גדול, עומר, שתי הלחם ועוד. מחקר זה, הבא להתמודד בצורה מעשית עם הכנת הלחם, יכול להוות קרש קפיצה ראשוני למחקר מקיף בתחום המנחות ושאר מוצרי המאפה ששימשו בבית המקדש.

שם. 35

ו. שיטות העבודה

לחות המוצר

נעשתה עבודה מקדימה לצורך מיקוד כיוון המחקר, נבדק מרקם של מוצרי מאפה לאחר אחסנה של שבוע בדיסקטור (הדיסקטור מאפשר שמירה על לחות קבועה למשך תקופה) בלחות שונות. הלחות נקבעה על-ידי מלחים במצב רוויה, בטמפרטורת אחסון כפי שיש לשער שהייתה בבית המקדש – טמפרטורה משוערת של חמש-עשרה מעלות (נזכור שמדובר בבניין כמעט ללא חלונות, בגובה חמישים מטר על שלושים וחמישה מטר, ויש לשער שנשמרה בו קרירות גם בימי הקיץ). טמפרטורה זו נחשבת לממוצעת (נמוכה מהשיעור של 21-35 מעלות, וגבוהה מן השיעור של 7-10 מעלות), לעניין הפער בין קצב התיישנות מהיר ובין קצב התיישנות איטי יותר.³⁶

מחקרי ההתיישנות נערכו בטמפרטורות של עשרים מעלות³⁷ וחמש עשרה מעלות.³⁸ נמדדת רמת לחות נמוכה של aw-0.55, aw-0.75 של אוויר בדיסקטור. נתקבלה הטבלה הבאה:³⁹

מלח	טמפרטורה	Aw
Magnesium nitrate	חמש-עשרה מעלות	55.87 +/- 0.27
Sodium chloride	חמש-עשרה מעלות	74.13 +/- 0.06

נבדקו פיתה ולחמנייה, שני מוצרים השונים מבחינת המרקם שלהם.

ש.ם. 36

N. Krogo, K. Olesen, H. Toernaes, and T. Joenssan (לעיל הערה 31). 37

Torben J, Aelle T (לעיל הערה 32). 38

Lewis Greenspan, Humidity fixed point of Binary saturated aqueous solutions, 1977, J. of Research of the national Bureau of standards, Vol 81A, No. 1 39

לאחר שבוע:

לחות 0.55	לחות 0.75	המוצר
קשה	קשה	פיתה
קשה	מרקם רך	לחמנייה

לאחר שלושה שבועות:

לחות 0.55	לחות 0.75	המוצר
קשה ושבירה	קשה	פיתה
קשה, המרקם נותן רכות מסוימת	מרקם רך (לא טרי אבל לא קשה)	לחמנייה

מבדיקה מקדימה זו הסתבר שלמרקם יש חשיבות רבה, ולו רק בשביל אפשרות האכילה, וכן רמת הלחות בה נמצא המוצר. לחמניה, שהיא פורוזיבית יותר (ויש בה יותר משפרי אפייה), הייתה נגיסה יותר מאשר פיתה. תוצאות אלו, בנוסף לתוצאות האפייה, מראות שהכיוון של המוצר הנדרש הוא מוצר פורוזיבי בעל רמת לחות מינימלית אופטימלית.

אפיית המוצר

נעשו מספר ניסויי אפייה, על מנת לבדוק בדיקה ראשונית של אפיית קמח ומים ללא תוספות. הניסויים נערכו עם כמות קמח של חצי קילוגרם, מתוך מטרה להגיע לעובי וגובה של לחם סטנדרטי.

ניסוי	טמפרטורה (מעלות צלזיוס)	זמן אפייה (דקות)	משקל קמח (גרמים)	מים (מ"ל)	צבע המאפה	אפשרות אכילה	הערות
1	117-110	150	500	400	בהיר מאוד	לא ניתן לאכילה מחמת הקושי	העלה עובש ופטטריות בחלק המונח על המגש, נקי בחלק החשוף לאוויר
2	120	150	500	250	בהיר מאוד	לא נאפה טוב בחלק הפנימי	גובה 8 ס"מ
3	210	60	500	250	שחום, בקעים בקרום	קשה	עובש בבקעים
4	210	60	500	300	שחום	קשה	עובש בבקעים (פחות מניסוי 3)

ניסיון זוטא זה העלה מספר מסקנות לצורך המשך העבודה:

1. במסה של בצק שאין בה חללים של אוויר, מתרחש מעבר חום איטי מאוד, ויש קושי באפיית פנים הלחם. קרום הלחם מתקשה, ובשלב זה יש בעיה קשה באפיית תוך הלחם. יש ליצור מבנה פרוזיבי יותר, ולשפר את מעבר החום (ניסוי 2, 3).
2. מראה פני הלחם צריך להיות אחיד ורצוף ללא בקעים. הבקעים יוצרים נקודות עומק קשות בפנים הלחם, ואפשרות התפתחות של עובשים (ניסוי 3, 4).
3. עובשים ופטטריות – על מנת לשמור על הלחם מפני מיקרואורגניזמים, יש להשאיר אותו חשוף לאוויר על מנת שהלחם ישתוו ל-aw של האוויר (אוויר ירושלמי

יבש) המגדיל את התפתחות העובשים. לעומת זאת, אם הוא מונח על גבי משטח, נוצרת אפשרות לפינוח לחות המסייעות להתפתחות עובשים.

מסקנה זו (ראה בניסוי 1, 3, 4), מתאשרת ממבנה שולחן הפנים. כפי שאומרת התורה⁴⁰ – "ועשית... וקשותיו ומנקיותו", והסבירו הפרשנים ורש"י על אתר:

שהן כמין חצאי קנים חלולים הנסדקים לארכן, דוגמתן עושה זהב, ומסדר ג' על ראש כל לחם, שישב כל לחם על גבי אותן קנים, ומבדילים בין לחם ללחם כדי שתכנס הרוח ביניהם ולא יתעפשו

4. צמיגות הבצק. מראה לחם הפנים היה בצורת אות ח הפוכה, כזה: | _ | . מכאן גם שמו, שיש לו פנים לכאן ולכאן. לצורך כך, היה הכרח להרים את שוליו. בעיסה רכה, יהיה קשה לעצב זאת (בבעיה זו נתקלתי בניסוי מספר 1).

מסקנות: על פי ניסויים אלו, אין עדיין אפשרות לקבוע ספציפיקציות לגבי רמת החום הרצויה, זמן האפייה ויחס הקמח למים. ניתן לומר שיש אפשרות אפייה בתבנית או בלעדיה, אך על פי הדרישה המסורתית יש צורך בתבנית. כמו כן, יש להשתמש בחומרים שיאפשרו יותר פורוזיביות של הלחם.

המשך העבודה

1. בשלב זה יש להמשיך לפעול בשיטות אפייה סטנדרטיות, בתנור אפייה ביתי או בתנור אפייה חרושתי. בכך נוכל לזהות ביתר בהירות את אפשרויות האפייה.
2. יש למצוא את האיזון בין הקמח ובין כמות נוזלים המוספת לקמח, ליצירת בלילה הניתנת לעיצוב. נרצה להשיג רמת לחות נמוכה, והקטנת אפשרויות ההתיישנות בגלל מעבר נוזלים מפנים הלחם אל הקרום.
3. יש להשתמש במשפרי אפייה, שיסייעו ליצירת מרקם פורוזיבי; משפרים מסוג אבקת אפייה, פוטציום ברומט, ופוטציום סורבט (שמאפשרים לבצק לאחסן כמות חמצן מקסימלית בעת לישת הבצק).
4. בשלב מאוחר יותר ניתן להשתמש במשפרים שומניים, וליצור מרקמי בצק אחרים (למשל, בצק עלים, כרגע לא בחרנו בכיוון זה מאחר שכפי שעולה מהמקורות לחם הפנים הכיל שמן רק בכמות מועטה).

40 שמות כ"ה, כט.

5. ייתכן שניתן ליצור עיסה עם צמיגות נמוכה מאוד, אך במצב זה נצטרך לומר שעיצוב המוצר נעשה לאחר האפייה, ובשלב ראשוני לא פנינו לכיוון זה.
6. על פי הגישה שלפיה לחם הפנים היה עשוי מסולת, גישה ששינתה את התפיסה היסודית שלי, יש לערוך מספר ניסויים בסולת, על פי מתכון לעוגת סולת: מערבבים: 4 ק"ג סולת, 110 גרם אבקת אפייה, 400 גרם קמח. ממיסים: 1 ליטר חלב, 1 ק"ג מרגרינה, קורט מלח. שופכים לתבנית משומנת, ומכניסים לתנור בטמפרטורה של מאתיים ושלושים מעלות, עד שזה מוכן (במתכון המקורי מוסיפים סוכר מומס לאחר האפייה).
- על בסיס מתכון זה, ניתן לנסות לעשות 'לחם' בצורות שונות העולות מן המתכון: סולת, אבקת אפייה, מים (במקום חלב) עם או בלי מרגרינה. לאחר הכרת העבודה עם הסולת ניתן להמשיך במחקר.
7. נראה שתבנית האפייה לא הייתה כתבנית של היום שמכניסים לתוכה בצק, אלא



דבר זה מאפשר את יצירת הלחם, ואת המבנה המיוחד של לחם הפנים, וכך כאשר מוציאים את הלחם מן התבנית, הרי קרנותיו נשמרות על פי צורת התבנית.

תוצאות צפויות

אנו מצפים למציאת מוצר חדש, שיוגדר כמצה מבחינה הלכתית ויהיה קרוב ללחם מבחינה מסויימת (עובי, פריכות, נוחות אכילה), בגלל פורוזיביות רבה יותר או בגלל רמת לחות גבוהה יותר. ייתכן שנצליח להגיע לייצור מוצר כשר לפסח, ואף בעלות סבירה והגיונית.

מבחינת לחם הפנים, קשה להעריך שנגיע למוצר שנוכל לומר עליו 'כזה ראה וקדש', כלומר – כך היה לחם הפנים בזמן שבית המקדש היה קיים. אך נראה שנוכל להגיע למצב שעליו נוכל לומר – כזה ניתן לעשות בבית המקדש השלישי.

תוצאות מחקר זה יביאו לפתיחת כיווני מחקר נוספים, בעזרת משפרי תפיחה כשרים לפסח, מציאת רמת לחות אופטימלית, דרגת חימום וצורת אפייה. ייתכן גם שהפועל היוצא מן הניסויים יהיה בהתקדמות המחקר המעשי בעבודת בית המקדש לסוגיו – אפיית סוגי המנחות, צורת ההקרבה, וכן הלאה. אני תקווה ותפילה שלאור מחקר זה ירבו הדעות ויגדל העניין בדברים אלו, שאף על פי שהם רחוקים כרגע מאתנו, בידינו להופכם למעשים שבכל יום.

בציפייה לבניית בית המקדש בימינו, אמן!

הסולת למנחות

א. הסולת

כל המנחות במקדש היו באות סולת חיטים. מנחת העומר באה סולת שעורים, ורק מנחת סוטה באה מקמח שעורים. הוצאת הסולת מתוך גרגירי החיטים היא תהליך מורכב מאוד,¹ שאותו נתאר במאמר זה.²

לפי מה שאנו רגילים היום, הקמח המשובח הוא הקמח המנופה ניפוי רב והוא דק ולבן, נקי מכל פסולת של סובין ומורסן. ואמנם כך משמע במצודות-דוד המפרש על "לחם שלמה" (מלכים א' ה', ב): " 'סולת' – קמח נקי ביותר". וכן משמע לכאורה גם מהרמב"ן בבאורו על דברי אברהם לשרה, "מהרי שלש סאים קמח סולת" (בראשית י"ח, ו): "והנה הוציאה מכל השלש סאין סלת נקיה מעט". אלא שממקורות אחרים העוסקים במנחות לא משמע כן.

המשנה במנחות (פ"ח, מ"ב) מתארת את בדיקת הסולת על ידי גזבר המקדש אם היא מנופה כל צרכה:

כיצד הוא בודק? הגזבר מכניס את ידו לתוכה עלה אבק פסולה, עד שינפנה.

1 בגלל מורכבות התהליך והבעיות ההלכתיות הכרוכות בו, לא כל אדם הכין לעצמו את הסולת, אלא היו סוחרים מומחים שהכינוה, והיחיד וכן גזבר המקדש קנו מהם. רק לצורך לחם הפנים שיש בו כמות גדולה של סולת ובא מידי שבוע, התירו חכמים שהגזבר יקנה חיטים ויבצע את התהליך באופן עצמאי. היתר זה נובע מטעמי חיסכון, כיון שהסולת למנחות הנמכרת הייתה יקרה מאוד (ראה רש"י במנחות עו: ד"ה לפי שחסה, וכן בכתובות קיב.).

2 מה שכתבנו הוא על פי העולה מן המקורות. עם זאת, יש מקום לבדוק כיצד הדברים מתיישבים עם הידע הבוטאני שקיים היום על מבנה החיטה ועל תהליך הטחינה של הגרעין והפרדת הסולת משאר חלקי החיטה. לצערי, אין לי הידע הנדרש כדי להשיב על שאלות אלו. יבואו אחרים ויחכימו אותנו!

הברטנורא במקום מסביר:

'אבק' – קמח דק וגרוע הוא ;

'עד שיניפנה' – בנפה לעבור האבק הדק שנשאר בה.

לפי זה משמע שהסולת אינה דקה בכלל, אחרת הגזבר לא היה יכול לבדוק אותה אם יש בה "אבק דק", וכן הניפוי הנוסף לא היה בו כדי להפריד בין הסולת לאבק הדק, כי אם הסולת עצמה היא קמח דק הכל היה עובר בנפה.

גם מהמשנה באבות (פ"ה, מט"ו) על התלמיד המשובח הנמשל לנפה המוציאה את הקמח וקולטת את הסולת, עולה שהסולת המשובחת אינה דקה, והקמח הדק הוא החלק הגרוע.

אכן מצינו שכן מפרש רש"י על הגמ' במנחות:

(עו: ד"ה בדקה בגסה).

והגרוסות כעין קרטין שממנו הסלת נעשה

במקומות אחרים מתבאר ש"קרטין" הם כעין גרגרים.³ כמו כן מצינו במנחת העומר שהייתה באה סולת והייתה נטחנת בריחים מיוחדים, "ברחים של גרוסות" (מנחות סו.). גם כאן משמע שהסולת הייתה גסה.

כדי להבין את העניין לאשורו נעזר בהסברו של הרב קוסובסקי-שחור בספרו על מסכת סוטה "דבר שאול". שם בסימן י"ט מבאר הרב את מבנה החיטה ותהליך טחינתה לסולת ולקמח.⁴ נביא כאן את תמצית הדברים.

לחיטה גרעין פנימי שאותו עוטפות שתי קליפות – הסובין והמורסן. בתוך הגרעין עצמו יש גרגירי סולת מעורבים עם קמח דק הנחשב לחלק הגרוע. כדי להפריד את שתי הקליפות הללו מהגרעין נוהגים בדרך כלל להשרות את החטים לזמן-מה במים ואחר כך טוחנים את החיטה טחינה גסה. מהתערובת שמתקבלת בטחינה מפרידים את הסולת בתהליך מורכב של ניפויים, שחלקם מוציאים את חלקיקי הסובין והמורסן וחלקם מוציאים את הקמח הדק ומותירים את גרגרי הסולת בנפה.

3 כך עולה מפירוש המילה ברש"י חולין מט: ד"ה חטי כרכשא.

4 דבריו מובאים בהרחבה בספר "מבואי הקדשים" לרב משה דב סלובה, עמ' קמ"א ובהערה 18 שם.

רש"י במנחות (עו. ד"ה בדקה בגסה) מוסיף עוד שלב שאינו מופיע במשנה. לפי דבריו, אחרי קבלת הסולת הנקייה כשהיא במצב של גרגרים ("קרטיין"), טוחנים אותה שוב ברחים לקמח דק. עם זאת, מתוך דברי רש"י לא ברור האם שלב זה הוא לעיכובא בדיני מנחות, או שהוא רק כדי לקבל קמח נוח יותר ללישה.⁵

ב. תהליך הניפוי

כדי לקבל סולת היה מתבצע במקדש תהליך ניפוי מיוחד ומורכב שהגיע עד שלוש עשרה ניפויים בנפות עם צפיפות רשת משתנה. לדעת רש"י תהליך זה הוא הלכה למשה מסיני, וממילא לעיכובא, אך הרמב"ם פוסק שהוא רק לכתחילה. מכל מקום יש צורך להבין את ההיגיון שבתהליך זה.

על המשנה במנחות (עו:) האומרת ש"העומר היה מנופה בשלוש עשרה נפה, שתי הלחם בשתיים עשרה ולחם הפנים באחת עשרה", מביאה הגמרא ברייתא:

ת"ר: בדקה בגסה בדקה בגסה.

ר' שמעון בן אלעזר אומר: שלש עשרה נפות היו במקדש, זו למעלה מזו וזו למעלה מזו עליונה קולטת סובין תחתונה קולטת סולת.

דעת חכמים, כפי שמוסברת ברש"י שם, היא הגיונית ופשוטה: נפה גסה מוציאה את הסובין, הדקה מוציאה את הקמח הדק, וכך נשארת הסולת שהיא אינה גסה כמו הסובין ואינה דקה כמו הקמח.

קשה יותר להבנה היא שיטת ר' שמעון בן אלעזר. בסדר הניפויים הנדרש אליבא דר' שמעון בן אלעזר, הכולל שלוש עשרה נפות, יש שיטות אחדות:

1. **רש"י** – "ג נפות, הראשונה גסה קולטת את הסובין, האחרות כולן דקות ומוציאות קמח.

2. **תוספות** – "ב נפות גסות בהדרגה להוצאת הסובין ואחרונה דקה להוצאת הקמח.⁶

5 יש להעיר, שלפי דברי רש"י אלו מתקבלת הבנה מדוייקת בדברי אברהם אבינו לשרה כשאמר לה "קמח סלת". לפי דבריו, הוא ביקש ממנה שתכין לאורחים כעין הסולת הכשרה למנחות, ואחרי שתברור את הסולת תטחן אותה לקמח וממנו תאפה את העוגות.

6 השיטה מקובצת על הדף מוסיף ששלוש עשרה הנפות, כל אחת דקה מחברתה, מותקנות במבנה קבוע. התעריבת מוכנסת אל הנפה העליונה, ומה שנשאר בנפה התחתונה הוא הסולת

3. רבנו גרשום – עליונה קולטת את הסובין, תחתונה קולטת את הסולת ומוציאה את הקמח. אפשר לפרש את דבריו או כרש"י או כתוספות.

4. ברש"י כתב יד מובאות שתי גרסאות. לפי הגרסה הראשונה, ר' שמעון בן אלעזר אינו בא לחלוק על חכמים, אלא רק מבאר את שיטתם. לפי ביאור זה, היו י"ג נפות, כאשר סדר הניפוי היה בנפה גסה ואחר כך בדקה וחוזר חלילה. כל נפה הייתה מנפה יותר מחברתה, דהיינו הנפות הגסות הפכו לדקות יותר ויותר, ואילו הדקות הפכו לגסות יותר ויותר. הגרסה הנוספת שמובאת שם קשה להבנה, מכיוון שמשמע ממנה שלוקח למנחה מהקמח הדק שאינו אבק דק. ולא מצאנו לגרסה זו חבר.

בעל "דבר שאול" מסביר את הצורך בניפויים החוזרים בכך שהחיכוך של גרגרי הסולת ברשת הדקה של הנפות בעלות הצפיפות המשתנה גורם לגירוד גרגרי הסולת מהקמח הדבוק בהן, ועל ידי כך מתקבלת סולת נקיה יותר ויותר. הסבר זה יכול לענות על הצורך בריבוי הנפות לפי פירוש רש"י, אך לשיטת התוספות, שרק האחרונה דקה, וכן לפי שיטת רש"י כתב-יד שהניפוי היה לסירוגין, עדיין לא ברור מה הצורך בניפויים החוזרים ונשנים בנפות גסות ודקות בהדרגה.

נראה להציע הסבר נוסף: בתערובת המתקבלת אחרי הטחינה ברחיים של גרוסות מעורבים חלקים בגדלים שונים של סובין ומורסן. לפיכך, לדעת התוספות, הם אינם יוצאים בניפוי אחד, ובכל ניפוי נשארים בנפה חלקיקי סובין יותר ויותר קטנים. מאידך, לדעתם חלקיקי הקמח הם בגודל אחיד ובניפוי האחרון יוצא כל הקמח ונשארת הסולת. לפי פירוש רש"י מכת"י, גם גרגרי הקמח הדק אינם אחידים ויש להפריד אותם בהדרגה, כאשר שם התהליך הוא הפוך: מוציאים תחילה את האבק הדק ביותר ובשלב הבאים נפלט מהנפה הקמח שהוא פחות דק.

לפי זה, לכאורה, עדיין היינו יכולים להסתפק בשתי נפות: הדקה שבגסות תוציא את כל הסובין, והגסה שבדקות תוציא את כל הקמח, ואין צורך בניפויים נוספים.

על כן, לענ"ד נראה לומר שהכמות הרבה של סובין בגדלים שונים עלולה לאטום את החורים בנפה הדקה שבגסות. מצב זה יגרום לניפוי ממושך מאוד וגם עלול למנוע מחלק מגרגרי הסולת לצאת והם יישארו בנפה. כך עלול להיגרם הפסד גדול, שכן חלק הסולת מהווה אחוז קטן בלבד (10%-20%) מכלל הקמח. ולגבי הוצאת הקמח בנפה

המנופה כאשר הקמח נופל החוצה. מדבריו משמע לכאורה כמו התוספות, שרק הנפה האחרונה הייתה מיועדת להוצאת הקמח.

הגסה שבדקות ניעזר שוב בהסברו של ה"דבר שאול" שהחיוך ברשתות המשתנות "מגרד" מגרגרי הסולת את הקמח. כך אנו מקבלים סולת נקיה לחלוטין (במצב גרגרים), אותה טוחנים, לדעת רש"י, ל"קמח סולת".

להשלמת תיאור תהליך הכנת הסולת, נתייחס עתה לשלב מוקדם יותר, המובא גם הוא במשנה. זהו שלב השיפה והבעיטה.

ג. שיפה ובעיטה

בתהליך ייצור הסולת בעולם הקדום (וגם בימינו), תחילה משרים את החיטים במים כדי שהקליפות של החיטה יפרשו מהגרעין בטחינה, מה שמוגדר בהלכה בשם "לתיתה". בהכנת סולת למנחות אין אפשרות להשתמש בתהליך זה, כיון שרוב המנחות "באות מצה". לפיכך בסולת למנחות היה תהליך נוסף שקדם לטחינה. תהליך זה נועד לרכך את קליפת החיטה כדי שהיא תרד בקלות בטחינה. המשנה (מנחות פ"ו מ"ה) אומרת שהחיטים למנחות טעונות "שלוש מאות שיפה וחמש מאות בעיטה". ומבאר רש"י (עו.):

'שיפה' – שמשפשף בידו שמוליך ומביא בפיסת ידו עליהן;

'בעיטה' – שבוטט בהן בגבות אצבעותיו באגרופו;

'בחיטין' – כדי שישרו קליפתם.

הברטנורא מסביר שהשיפה היא בין ביד ובין בכלי, ואילו הבעיטה היא בעובי אגרופו. הרמב"ם בפירוש המשניות כותב שהשיפה היא הכאה בידיים על החיטה ואילו הבעיטה היא ברגל על מנת לשבר את החיטה. הגמרא שם מביאה ברייתא, לפיה "שף אחת בועט שתיים, שף שתיים בועט שלש". על פעולה זאת חוזרים מאה פעמים, וכך יש לנו שלוש מאות שיפה וחמש מאות בעיטה (תפארת ישראל).⁷

לפי העולה מפירוש רש"י למשנה, מהלך השיפה והבעיטה הוא כדלהלן:

מניח חיטים על שולחן, או על כלי אחר. מניח עליהם את כף ידו ומשפשף אותם תוך תנועה קדימה ואחורה, ואחר סוגר את ידו ומכה על החיטים בגב אצבעותיו שתי מכות, ושוב משפשף שתי פעמים וחוזר ומכה בגב אצבעותיו שלוש פעמים, וחוזר

7 הגמ' מעלה ספק בשיפה, האם התנועה קדימה ואחורה נחשבת לתנועה אחת או לשתי תנועות ונשארת בתיקו, והרמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ז ה"ה) פוסק לחומרה שהתנועה בשני הכיוונים נחשבת לאחת.

חלילה על הסדרה הזאת מאה פעמים. וכך הוא עושה לכל החיטים המיועדות לטחינה לצורך המנחות.

על פי המשנה במנחות (פ"ח, מ"א), את הסולת למנחות היו מפיקים מחיטים מובחרות שגדלו באיזורים מסויימים בארץ ישראל, בתהליך עיבוד מיוחד. כל זה למצוה ואינו לעיכובא, ומכל מקום צריך עיון – האם הגידול המיוחד הנ"ל נעשה רק על מנת להגיע לכמות גדולה יותר של סולת בחיטה, או שמא כתוצאה ממנו הושג גם שיפור בטעמה של הסולת.

ד. סיכום

כפי שראינו, תהליך הכנת הסולת למנחות כלל כמה שלבים, מהם כאלה שעמדנו עליהם בהרחבה ומהם שנזכרים במקורות אבל לא הארכנו בהם כאן. השלבים הם כדלהלן:

1. תהליך של שלוש מאות שיפה וחמש מאות בעיטה שנעשה בגרגרי החיטה ונועד להקל על הפרדת הקליפות של הסובין והמורסן מהחיטה בשעת הטחינה.
 2. טחינה בריחים מיוחדות הנקראים "ריחים של גרוסות" המאפשרים טחינה גסה, כך שגרגרי הסולת לא ייטחנו אף הם עד דק.
 3. תהליך ניפוי מיוחד ומורכב כדי לבודד את גרגרי הסולת מהסובין והמורסן מחד ומהקמח הדק מאידך.
 4. בדיקת הסולת על ידי הגזבר, אם לא נותר בה קמח דק.
 5. טחינת גרגרי הסולת לקמח, הוא "קמח סולת".
- יהי רצון שנזכה להקריב את הקרבנות כולם, ובכללם את קרבן המנחה שהוא הקרבן העממי שיד כולם משגת ועליו נאמר "נפש כי תקריב"!

הקדשת חד-איבר

א. פתיחה

פרשיות ערכין ותמורה, מופיעות בפרק החותם את ספר ויקרא. לאחר הפרשיה של ערכי אדם, מובאת הפרשיה שכוללת את דיני התמורה. הפסוק שפותח את הפרשיה, אומר בזו הלשון:

ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה' כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש.

(ויקרא כ"ז, ט)

במהותו של פסוק זה, נחלקו התנאים. לכל הדעות מדובר על אדם שמקדיש איבר בודד של בהמה. לפי ר' מאיר ור' יהודה, ההקדש חל בדיוק כמצופה – רק האיבר שהוקדש נתפס בקדושה:

מי לא תניא – האומר 'רגלה של זו עולה', יכול תהא כולה עולה? תלמוד לומר 'כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש' – ממנו קדש, ולא כולה קודש... דברי ר"מ ור' יהודה... (ערכין ד:-ה).

כמובן – יש לבאר מה עושים עם בהמה שכזו. שהרי לא מדובר בקדושת דמים, אלא בקדושת הגוף; ומה ניתן לעשות עם בהמה שרק אחת מרגליה קדושה בקדושת קרבן עולה? בברייתא מבואר שמוכרים את הבהמה למישהו שחייב עולה, אבל הוא משלם רק כדמי הבהמה לבד מרגלה. עתה, הבהמה כולה הופכת לקרבן עולה, וניתן להקריב אותה.

ר' יוסי ור' שמעון חלוקים על דעת ר' מאיר ור' יהודה:

... רבי יוסי ור"ש אומרים – מניין לאומר 'רגלה של זו עולה' שכולה עולה? תלמוד לומר 'כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש' – לרבות את כולה... (שם ה:).

לדעת ר' יוסי ור' שמעון – הקדושה מתפשטת. האדם אמנם מקדיש את הרגל, אך אין מושג חצוי של קדושת הגוף, שיחול על איבר אחד בלבד. לפיכך, הקדושה הולכת ומתפשטת, וכל הבהמה כולה הופכת להיות עולה.

בהמשך מבארת הגמרא, שגם ר' מאיר ור' יהודה מודים בתופעת התפשטות הקדושה במקרה של אדם שמקדיש איבר שהנשמה תלויה בו. מכל מקום, באיבר שאין הנשמה תלויה בו, יש לפנינו מחלוקת בין זוגות זוגות של תנאים.

ב. בעוף מהו?

מחלוקת התנאים שציטטנו לעיל, מופיעה גם בגמרא בתמורה. הגמרא דנה בהגדרה המדוייקת של איברים שבהם מודה ר' יהודה לר' יוסי ור' שמעון, ולאחר מכן מובאת שרשרת איבעיות של רבא. אנו נתמקד בראשונה שבהן:

בעי רבא – בעוף מהו? 'בהמה' אמר רחמנא, והא לאו בהמה היא; או דלמא 'קרבן' אמר רחמנא, והאי נמי קרבן הוא; תיקו (תמורה יא:).

רש"י על אתר מבאר:

בעוף מהו. לר' יוסי קא בעי לה, הקדיש רגל עוף דתור או בן יונה – מי פשטה קדושה בכוליה, או לא (תמורה יא: רש"י ד"ה בעוף מהו).

לדעת רש"י, איבעייתו של רבא מוסבת על הדין של התפשטות הקדושה, דינם של ר' יוסי ור' שמעון. השאלה היא האם דין זה תקף גם בעוף, או שמא בבהמה בלבד. אנו נעלה שלוש קושיות על עמדתו של רש"י:

קושייה ראשונה – מצד הסברה.

קושייה שנייה – מצד הגמרא.

קושייה שלישית – מצד הרמב"ם.

הקושייה שבה נפתח, היא הקושייה הרופפת ביותר מבין השלוש. רופפת, משום שתמיד ניתן למצוא סברה, וגם להבנת רש"י באיבעיא אפשר להעמיד הסבר סברתי. יתר על כן, אולי ננסה בסוף הדברים להציע הסבר שכזה. אף על פי כן, נראה שקצת קשה למצוא הסבר טוב לשני צדדי האיבעיא, לפי פירוש רש"י.

כמובן – אפשר לטעון שהאיבעיא מוסבת על חקירתו הטכנית של הפסוק. בפסוק מתואר, לפי ר' יוסי ור' שמעון, דין התפשטות הקדושה. בלשון הפסוק יש שני מוקדים לדין זה – בהמה או קרבן. ממילא, באופן טבעי, יש לשאול לגבי עוף.

הסבר זה מניח שעצם דין התפשטות הקדושה נובע מגזירת הכתוב, ואנו מתחילים לחקור מכאן והלאה. בהינתן אותה גזירת כתוב, יש לעיין האם היא מהווה דין בבהמה או דין בקרבן.

אך אנו נוטים להימנע מהסברים שכאלו, ומהסתמכות על 'גזירות כתוב' מסתוריות. אנו מעדיפים הסבר הגיוני לשתי האפשרויות – להכללת עוף בדין של התפשטות הקדושה, או להדחתו מדין זה. אשר על כן, יש להקשות – מהי הסברה שעומדת מאחורי שני צדדי האיבעיא?

הקושייה השנייה, מצד הגמרא, מהווה קושייה ממוסדת יותר. שורשה בסוגייה בקידושין, והאחרונים מצטטים אותה בשם ה'אבני מילואים'. הרקע לדברים הוא בדינו של רבא:

אמר רבא... חצייך מקודשת לי – אינה מקודשת (קידושין ז.).

מספר שורות לאחר מכן, מופיעה הקושייה הבאה:

... אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא – וניפשו לה קידושי בכולה! מי לא תניא – האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה? ואפי' למ"ד אין כולה עולה, ה"מ היכא דמקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו, אבל מקדיש דבר שהנשמה תלויה בו – היא כולה עולה...

מר זוטרא בריה דרב מרי, מציע שהקדשת חצי אישה תועיל, וכולה תהיה מקודשת. הטעם נעוץ בדין הגמרא בתמורה יא, הדין של התפשטות הקדושה. ואם תאמר – דין זה תקף רק לר' יוסי ור' שמעון, יש לומר – גם ר' יהודה ור' מאיר מודים בדין העקרוני כאשר האיבר שמקדישים הוא איבר שהנשמה תלויה בו. חצי אישה ודאי מהווה חלק שהנשמה תלויה בו, לפיכך היסוד של התפשטות הקדושה אמור לפעול לכולי עלמא, והאישה אמורה להתקדש.

ה'אבני מילואים', מקשה קושייה חמורה על היקשו של מר זוטרא:

וקשה – נהי דה"ל כמו הקדש, הא בתמורה שם בעי רבא בעוף מהו, מי אמרינן בהמה אמר רחמנא, או דלמא קרבן אמר רחמנא... וכיון דאפי' בעוף, דודאי קדושת הגוף היא, ואפ"ה מספקא בהקדיש רגלה ומשום דקרא בבהמה מיירי וגלי בבהמה אבל בעוף לא, ומכ"ש בקידושין – דאינו ראוי לומר פשטה קידושי בכולה.

(אבני מילואים סימן ל"א סקי"ח)

קושייתנו חדה ובהירה – הרי הגמרא בתמורה יא: מצמצמת בעליל את הדין של התפשטות הקדושה, ומגבילה אותו באופן ברור ביותר. ההגבלה החריפה יותר קובעת שדין זה נאמר בבהמה בלבד, ההרחבה המועטת האפשרית היא לכל קרבן, לרבות עוף. אך ברור לחלוטין מדברי הגמרא, שאין לחרוג בהלכה זו של התפשטות הקדושה אל

מעבר לעולם הקרבנות. כיצד, אם כן, מנסה הגמרא בקידושין ז. ליישם את התפשטות הקדושה באישה?

הקושייה השלישית נוגעת לפסקי הרמב"ם, והיא מהווה בעצם את הצעד החשוב הראשון לקראת הפיתרון שנרצה להציע לקושיות הללו. הרמב"ם פוסק, מצד אחד, כדעת ר' מאיר ור' יהודה:

האומר – ידה של זו עולה, או רגלה של זו עולה, תמכר לחייבי עולות, ודמיה חולין, חוץ מדמי אותו אבר... (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פט"ו ה"ב).

אף על פי כן, מביא הרמב"ם גם את האיבעיא של רבא:

... הקדיש אבר אחד מן העוף, הרי זה ספק אם נתקדש כולו או לא נתקדש (שם).

קושייה מיידית עולה מכאן על שיטת רש"י. שהרי רש"י הסביר שכל האיבעיא נולדה במסגרת דברי ר' יוסי ור' שמעון. כיצד, אם כן, אוחז הרמב"ם את החבל בשני קצותיו – פוסק כר' מאיר ור' יהודה, ומביא איבעיא שלא נשאלה במסגרת שיטתם?

האמת היא, שגם מהרמב"ם נראה שהאיבעיא קשורה לדעתם של ר' יוסי ור' שמעון. שהרי הרמב"ם מדבר מפורשות על הדין של התפשטות הקדושה, ובודק האם העוף נתקדש כולו או שמא לא נתקדש. זהו פשט דברי הרמב"ם, אך פשט זה קשה מאוד לאור פסיקתו.

סוף סוף, לפי ר' מאיר ור' יהודה – אין דין של התפשטות קדושה אפילו במקדיש רגל של בהמה. מדוע, אם כן, שיחול דין שכזה במקדיש רגל של עוף? הדברים מתמיהים, ותובעים יישוב.

ג. הלחם משנה והמהר"י קורקוס

אם לא נרצה להישאר במבוכה מול פסיקת הרמב"ם, אנו מוכרחים להבקיע דרך בהבנת הסוגייה, ולפיה האיבעיא נוגעת גם לר' מאיר ולר' יהודה. להלן נתאר הבנה פשוטה במסגרת זו, אולם קודם כל נדון בדברי הרמב"ם.

ההצעה המיידית שאפשר להעלות, נוגעת להבדל שבין סוגי איברים. כפי שראינו לעיל, גם ר' מאיר ור' יהודה מודים לר' יוסי ור' שמעון באיבר שהנשמה תלויה בו. באיבר שכזה, גם לדידם יש הלכה של התפשטות קדושה. ניתן, אם כן, לומר שכל האיבעיא של רבא – לפחות כפי שהיא מובאת להלכה ברמב"ם – נאמרה דווקא במקדיש איבר של עוף שהנשמה תלויה בו. זוהי עמדת הכסף משנה:

... ולכן נראה לומר, שרבינו מפרש דבאבר שהנשמה תלויה בו מיבעיא ליה, אי קדש
כולו כמו כבהמה או לא (כסף משנה, הלכות מעשה הקרבנות פט"ו ה"ב).

להלן נראה פירוש קצת יותר מורכב בדעת הרמב"ם, פירוש שהעלו הלחם משנה
והמהר"י קורקוס, והחזיקו בו אחרונים רבים.¹ גם לפי פירוש זה, יש משחק מסויים
בין איבר שהנשמה תלויה בו לבין איבר שאין הנשמה תלויה בו. אך בפשט לשון
הרמב"ם, קשה על הפתרונות מן הסוג הזה, וכפי שמציין המהר"י קורקוס:

... ואפשר דאדסמיך ליה קאי, דהיינו מקדיש אבר שהנשמה תלויה בו... ואתיא בעיין
לר' יהודה על הדרך שפירשה רש"י לר' יוסי, **אלא שרבינו היה לו לפרש יותר.**
(מהר"י קורקוס, הלכות מעשה הקרבנות פט"ו ה"ב)

הפירוש המורכב שבונה הלחם משנה, יוצא מתוך הנחה מעניינת. לדעת הלחם משנה,
עקרונית – היינו נוטים לומר שהקדושה מתפשטת, אלמלא היו פסוקים שדנים בנושא
ומגבילים זאת.

הלחם משנה, ואחרונים נוספים, מדייקים זאת מלשון הברייתא. פתיחתה של
הברייתא היא בשאלה של 'כול האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה', כלומר
ברירת המחדל היא שהמקדיש איבר אחד יהפוך את כל הבהמה לקרבן. רק לאחר מכן
מובא הפסוק, ולפי ר' מאיר ור' יהודה מטרותו **לצמצם** את הרושם האינטואיטיבי
שהיינו עשויים לקבל.

במילים אחרות – מסברה היינו אומרים שהקדושה מתפשטת. הפסוק מלמד
אותנו שאם האדם מקדיש רק איבר צדדי כבהמה, הרי שהקדושה איננה מצליחה
להתפשט. רק אם האדם מקדיש איבר שהנשמה תלויה בו, חוזרים לסברה הבסיסית
של התפשטות הקדושה:

... משמע, דאי לאו קרא, הסברא מבחוץ הוי דהיכא דאמר רגלה עולה דליהוי כולה
עולה, אלא דקרא מעטיה... (לחם משנה, הלכות ערכין וחרמין פ"ה הי"ד).

לאור זאת מוסברת איבעיית הגמרא ומבוארים דברי הרמב"ם להיפוך. השאלה לגבי
העוף היא כדלהלן – נקודת המוצא הסברתית היא שהקדושה מתפשטת בעוף.
השאלה היא האם עוף נכלל בפסוק הממעט הלזה. אם כן, הרי שדינו כבהמה, וגם בו

1 עיין, למשל, בשפת אמת בתמורה יא: ד"ה בעוף מהו.

מתקדש רק האיבר שהאדם הקדיש. אך אם העוף איננו נכלל בפסוק, הרי שחוזרים בו לסברה הבסיסית, ומסיקים שכולו קדוש גם בהקדשת חד איבר:

...ולכך בעי – דילמא כי מייעט קרא בבהמה דווקא... או דילמא קרבן אמר רחמנא,
והא נמי קרבן, ומיעט קרא נמי עוף... (שם).

במסגרת לשון הרמב"ם, הסברו של הלחם משנה הוא הסבר מבריק ויפה. כמובן, יש באחרונים תירוצים נוספים,² אולם נראה שהסברו של הלחם משנה כבש נתח מכובד מתוכם. ראוי לציין שהסבר זה מבאר גם את הגמרא בקידושין ז, ביחס לקידושי חצי אישה. שהרי עתה ברור שכל מה שלא נכלל בפסוק, למשל – אישה, חוזר לסברה הראשונית של התפשטות הקדושה.

אלא שעל רקע דברי הלחם משנה, נוכל ללכת צעד אחד נוסף. לא ננסה לשנות את הסברו המצויין לדברי הרמב"ם, אולם נבדוק האם ניתן לחדד מעט את הקו שהוא מציע, במסגרת סוגיית הגמרא.

ד. מקדיש חד-איבר

האחרונים דנו בסיבה שהניעה את רש"י להעמיד את האיבעיות של רבא אליבא דר' יוסי ור' שמעון. כפי שראינו לעיל, מדברי הרמב"ם ברור שאין זה כך; שהרי הרמב"ם פוסק כר' מאיר ור' יהודה, ובכל זאת מביא את האיבעיות הללו להלכה. ברור, אם כן, שלדעתו האיבעיות נאמרו גם לר' מאיר ור' יהודה.

ברמב"ם, העניין מסתבך מעט. לפחות לגבי האיבעיא של עוף, הרמב"ם מביא אותה לאחר הפסיקה כר' מאיר ור' יהודה, אבל מנסח אותה בצורה קוהרנטית להבנת רש"י, כאילו היא נשאלה במסגרת שיטת ר' יוסי ור' שמעון. לשם יישוב עניין זה, נדרש מהלך מפולפל כמו המהלך של הלחם משנה.

אך השתא דאתינן להכי, נוכל לומר במסגרת פשט הגמרא הסבר פשוט ביותר. אכן, האיבעיא היא לדעת ר' מאיר ור' יהודה, והיא לא נוגעת כלל וכלל ליסוד של התפשטות הקדושה. האיבעיא נוגעת לעצם דינם הבסיסי של ר' מאיר ור' יהודה.

2 עיין, לדוגמה, במהלך של הקהלות יעקב בתמורה סימן ו'.

לפי ר' מאיר ור' יהודה – המקדיש איבר אחד בבהמה, מצליח לקדש איבר אחד בקדושת עולה. זוהי הקביעה העקרונית שנלמדת מן הפסוק. שאלת הגמרא היא, האם היכולת לקדש איבר בודד בקדושת קרבן, קיימת גם בעופות.

אם הפסוק מתמקד בבהמה, ובבהמה דווקא, הרי שאין יכולת להקדיש איבר אחד של עוף. לפי צד זה נאמר שפעולת ההקדש לא הצליחה, והעוף נשאר חולין. אם הפסוק מרבה כל קרבן לדין של הקדשת חד איבר, הרי שפעולת הקדשה של רגל תור תצליח לחול, ונקבל עוף שרק רגלו קדושה. ניהוגי הקדושה שבו יתאימו לשיטתם הכללית של ר' מאיר ור' יהודה – נצטרך למכור אותו לחייבי עולת עוף, חוץ מדמי הרגל הקדושה שלו.

היתרונות של הבנה פשוטה זו ניכרים לעין. ראשית, כפי שכבר ציינו האחרונים ביחס לפירושו של הלחם משנה ברמב"ם, האיבעיא נשאלת אליבא דהלכתא. אנו פוסקים כר' מאיר ור' יהודה, והספק של רבא עולה במסגרת עמדה זו.

שנית, הסברה שעומדת מאחורי האיבעיא ניתנת להסבר הגיוני. הרעיון הוא שקרבן העוף הוא קרבן קטן ומצומצם. רגל של תור או בן יונה, היא דבר מועט ביותר. לא ברור שאפשר להקדיש, בקדושת קרבן, דבר כה מועט.

לפיכך אנו מתלבטים – האם דין הקדשת חד איבר הוא דין דווקא ב'גדול', דווקא בבהמה; ולפי צד זה של הספק נאמר שלא קיים דין מקביל בעוף. או שמא מדובר בדין כללי בקרבנות, ואז גם העוף שייך בו.³

כדאי לציין, שלפי סברה זו ניתן לחזור ולהבין גם את שיטת רש"י. כלומר, גם לר' יוסי ור' שמעון – יסוד האיבעיא נעוץ באותה נקודה סברתית. הדבר נעוץ באחת מהבנות היסוד שאפשר להעלות בעמדת ר' יוסי ור' שמעון.

ניתן להבין שחרף התפשטות הקדושה, בסופו של דבר, בבהמה כולה (או בעוף כולו), התחלת התהליך נעוצה בהקדשת איבר אחד. החידוש של ר' יוסי ור' שמעון

3 יתר על כן; הגמרא בכריתות ט. קובעת שהגר מביא שתי עולות מן העוף, למרות שהוא זקוק רק להרצאת דמים ועקרונית היה יכול להביא עולת עוף בודדת. אלא שאין מביאים פרידה בודדת בקרבנות חובה הבאים מן העוף. כלומר, בתרחישים מסויימים מתברר שאפילו גוזל בודד מהווה כמות מועטה מדי, ותובעים קן שלם, למרות שמבחינת הנחיצות היה ניתן להסתפק בפרידה אחת. לפיכך, יש היגיון רב בקביעה שלא ניתן לפצל גוזל אחד ליחידות קדושה קטנות כמו איבר של עוף.

ממוקד בכך שההקדשה לא נעצרת באותו איבר, אלא ממשיכה ומתפשטת. אבל ברמה הקונספטואלית, תחילת התהליך מזכירה את הבנתם של ר' מאיר ור' יהודה.

ממילא, גם ההתלבטות ביחס לעוף יכולה לנוע בקווים המגנטיים המקבילים. אם אפשר להקדיש, ברמה העקרונית, איבר בודד של עוף, אזי ניתן גם לדבר על המשך תהליך ההתפשטות שמניב קדושה בעוף כולו. אך אם איבר בודד של עוף הוא משהו 'קטן' מדי, לא תחול בו קדושה, וממילא גם המשך תהליך ההתפשטות של הקדושה לא יושג.

לפי אפשרות זו, נוכל לומר בפשט הגמרא שהאיבעיא של רבא נשאלה ביחס לשתי השיטות. הן ביחס לזוג האמוראים שמדברים על הקדשת חד איבר, והן בנוגע לזוג שדן בהתפשטות הקדושה.

כך או כך, ודאי שיישום האיבעיא במסגרת דעת ר' מאיר ור' יהודה עדיף טפי, בין אם מושכים לכאן גם את ר' יוסי ור' שמעון, ובין אם לאו. יתר על כן, בכוח יישום זה לבאר בצורה חלקה גם את דברי הגמרא בקידושין.

ניזכר – האבני מילואים הקשה כיצד מיישמים את הדין של התפשטות הקדושה באישה אם בגמרא מתלבטים בעצם קיומו של הדין בעוף. אך עתה ברור שאין שום התלבטות בדין זה ביחס לעוף.

כלומר – ברור לגמרא שקדושה מתפשטת, בבהמה בעוף ובכל מקום. ספק הגמרא נוגע לנקודה שונה לחלוטין, לנקודה של הקדשת חד איבר. בנקודה זו דנים לגבי עוף; אבל עצם היסוד של התפשטות הקדושה, לפחות במקרים של איבר שהנשמה תלויה בו לפי ר' יהודה ור' מאיר, מקובל גם מחוץ לעולם הקרבנות. ובכך מיושרת קושיית האבני מילואים.

חובב יחיאלי

לעילוי נשמת אביחי בן יחיאל וחווה לוי
שנרצח בדמי ימיו, והקדיש חייו
לפייס א-לוקים ואדם

הפיס

א. פתיחה

הפייסות היו חלק בלתי נפרד מעבודות המקדש. לפי המתואר במסכת תמיד, המפרטת את סדר העבודה היומי בבית המקדש, הפייסות קבעו את חלוקת העבודה בין הכוהנים. במסגרת מאמר זה ננסה לדון בפרטי תהליך הפייסות ובמשמעותו.

ב. מקור הפיס

בפסוקי התורה מצינו פיס בהקשר של מקדש, בשעירי יום הכיפורים:

ולקח את שני השעירים והעמיד אתם לפני ה' פתח אוהל מועד. ונתן אהרן על שני השעירים גרלות, גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל (ויקרא ט"ז, ד'-ח').

"גורל" זה איננו רק "סידור עבודה" של השעירים, גלומה בו משמעות הקשורה לעצם הפעולה, כפי שכותב הספורנו על אתר:

כי הגורל, בפרט על ידי איש חסידו, הוא כאשר ישאל איש בדבר האלהים, כאמרו (משלי ט"ז, לג): 'בחיק יוטל את הגורל, ומה' כל משפטו (ד"ה גורלות).

הגורל, מטרתו להפקיד את הבחירה בידי ה', ללא משוא הפנים של האדם. בהקשר של יום הכיפורים, ה' הוא הבוחר איזה מן השעירים ילך לעזאזל, בניגוד לשאר הקרבנות שאותם בוחר האדם.

ייתכן כי גורל זה הוא אב-הטיפוס של הפייסות, וצורת חלוקת העבודה בין הכוהנים היא תולדה שלו. גם אם נקבל קביעה זו, עלינו לבחון האם מדובר ב"שיתוף השם" בלבד, או שיש כאן קשר משמעותי. במילים אחרות, השאלה היא האם חלוקת

* המאמר הוא פרי לימוד משותף עם חברי הלל מאלי בין כתלי ישיבת עתניאל.

העבודות על ידי פיס קשורה לבחירת השעירים רק באופן הטכני של הבחירה, או שיש קשר גם באופי הבחירה ומשמעותה.

ג. מיקום הפייסות בסדר היום

ארבעת הפייסות המתוארים במשניות במסכתות תמיד ויומא התרחשו בתחילת יום העבודה במקדש. לגבי הפיס הרביעי – העלאת האיברים מן הכבש ולמזבח – מצינו מחלוקת במסכת תמיד:

חדשים עם ישנים בואו והפיסו מי מעלה איברים מן הכבש ולמזבח.

ר' אליעזר בן יעקב אומר: המעלה איברים לכבש הוא מעלה למזבח.

(פ"ה, מ"ג)

לדברי ר' אליעזר בן יעקב היו במקדש רק שלושה פייסות. גם לדעת חכמים, ארבעת הפייסות מתרחשים בשלושה זמנים – בעוד הפיס הראשון והשני נעשו בהפרישי זמן (פ"א מ"ב, פ"ג מ"ב), הרי שהפיס השלישי והרביעי נעשו בזה אחר זה (פ"ה, מ"ב-מ"ג).

שלושת אירועי הפייסות מחלקים את הבוקר במקדש לשלושה חלקים. חלוקה זו מקבלת ביטוי בחלוקת 6 הפרקים¹ של מסכת תמיד לשלוש חטיבות, כאשר כל אחת מהן נפתחת על ידי פיס (פ"א מ"ב, פ"ג מ"א, פ"ה מ"ב).

1 על פי הנוסח הנדפס והמצוי לפנינו, במסכת תמיד ישנם 7 פרקים, אך בכל כתבי היד מחוברים הפרק השישי והשביעי. נראה שיש לתמוך בחלוקה זו, כיוון שההפרדה בין הפרק השישי לשביעי (בנדפס) נעשית באמצע משנה. את הקטרת הקטורת והשתחויות הכוהנים (פ"ו מ"ג) – פ"ז מ"א) יש לקרוא כתיאורים מקבילים – כאשר כוהן רגיל מבצע את העבודה, וכאשר עושה זאת כוהן גדול:

לא היה המקטיר מקטיר עד שהממונה אומר לו הקטר.

אם היה כהן גדול, הממונה אומר: אישי כהן גדול, הקטר.

פרשו כל העם והקטיר והשתחוה ויצא.

בזמן שכהן גדול נכנס להשתחוות...

נכנסו אחיו הכהנים והשתחוו ויצאו.

הצגה כזו של המשנה מראה כי החלוקה לפרקים, כך שהמשפט "בזמן שכהן גדול..." מתחיל פרק חדש, איננה מתאימה לפשט המשנה, והיא הופכת משנה אורגנית לחצויה בין שני פרקים.

אם נעייין בפתיחות ובסיומות של הפרקים, החלוקה לחטיבות תהיה בולטת לעין:

סיומת פרק ד + פתיחת פרק ה	סיומת פרק ב + פתיחת פרק ג
הלכו ונתנום מחצי הכבש ולמטה במערבו, ומלחום, וירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע. אמר להם הממונה...	הציתו שתי המערכות באש, וירדו ובאו להם ללשכת הגזית. אמר להם הממונה...

השימוש הכפול באותו משפט מחלק את ששת הפרקים של המסכת לשלוש חטיבות, כאשר כל אחת מהן מורכבת משני פרקים, ובפתיחת כל חטיבה נערך פיס על העבודות שמתבצעות באותה חטיבה.

חלוקת המסכת לשלושה חלקים איננה טכנית בלבד. היא מחלקת את יום העבודה לשלושה שלבים עקרוניים: בפרקים א-ב עיקר העבודה היא תרומת הדשן והצתת המזבח, כפעולות **סיום** ליום האתמול.² בפרקים ג-ד מתמקדת העבודה **בהכנות**:³ ניתוח קרבן התמיד ודישון כלי ההיכל. פרקים ה-ו מתארים את ביצוע העבודות של **היום החדש**: הקטרת הקטורת, הקרבת התמיד, השתחויות וברכת הכוהנים.

אם כן, מעבר לחלוקת העבודה בין הכוהנים, משמשים הפייסות גם לחלוקת היום.

ד. מקום עריכת הפייסות

הפיס הראשון, הפותח את יום העבודה במקדש, התרחש במקום שבו ישנו הכוהנים – בבית המוקד. על פי המתואר במסכת מידות, בית המוקד הוא מן הלשכות הנמצאות

² בתרומת הדשן מרימים את חלקי הקרבנות של אמש "המעוכלות היטב" (כך בכת"י קויפמן). בפרק ב ניתן לראות "חתימה מעין פתיחה" באמצעות הביטוי "האברים והפדרים שלא נתעכלו **מבערב**", וכך מודגש כי הם המוקד המרכזי של פרקים אלו.

³ הדבר בא לידי ביטוי בכך שהפעולות בפרקים אלו נעצרות באמצעיתן – הנחת האיברים עד מחצית הכבש והשאת כלי הדישון בהיכל. הפעולות מגיעות לידי השלמה בפרקים האחרונים של המסכת.

על הצלע הצפונית של העזרה. הפיס השני, וכן השלישי והרביעי, התקיימו בלשכת הגזית, שגם היא נמצאת על צלעות העזרה.⁴

אף לא אחד מן הפייסות התרחש בעזרה, למרות שהעבודות שעליהן נעשה הפיס נעשו בעזרה ובהיכל. בפיס השני הדבר מודגש במיוחד, שכן הכוהנים נמצאים בעזרה, נכנסים אל לשכת הגזית כדי לערוך את הפיס, ויוצאים משם כדי לבדוק אם הגיע זמן השחיטה. יציאתם מן העזרה נועדה רק כדי לערוך את הפיס.

נראה שיש ניגוד מהותי בין מקום הפיס ובין מקום העבודה, ולכן הפיס חייב להיעשות מחוץ למתחם העזרה. זאת בניגוד להפלת הגורל על השעירים, המתרחשת "לפני ה'". את הסיבה לכך ננסה להבין מתוך עיון במאפיינים נוספים של הפייסות.

ה. משתתפי הפייסות

בשלושה מתוך ארבעת הפייסות, מזכיר הממונה את קהל היעד של הפיס: בפיס הראשון – "מי שטבל יבוא ופיס", בפיס השלישי – "חדשים לקטורת בואו והפיס", ובפיס הרביעי – "חדשים עם ישנים מי מעלה איברים מן הכבש למזבח". נראה שבפיס השני לא הייתה הגבלה על ההשתתפות, ולכן לא היה הממונה צריך לומר דבר.⁵

לפי הגבלת המשתתפים ניתן לראות כי קיימת הקבלה מסוימת בין הפיס הראשון והשני אל מול הפיס השלישי והרביעי. בפיס הראשון בכל קבוצה (היינו הראשון והשלישי) ראויים להשתתף רק חלק מן הכוהנים, ואילו בפיס השני בכל קבוצה (כלומר השני הרביעי) משתתפים כל הכוהנים. בנוסף לכך, בפיס הראשון והשלישי מספר הזוכים מועט – אחד או שנים,⁶ ואילו בפיס השני והרביעי מספר הזוכים רב.

הקבלה זו מקבלת חיזוק בבואנו להשוות את הפעולות שעליהן מפיסים. בפיס השני והרביעי מפיסים על עבודות קרבן התמיד, והקריאה דומה – "מי מעלה

4 מקומה של לשכת הגזית מוזכר במסכת מידות (פרק ה'). מנוסח הדפוס עולה כי היא הייתה בצפון העזרה, אך בכל כתבי היד של המשנה כתוב כי היא הייתה בדרום.

5 אף בפיס הרביעי אין הגבלה על ההשתתפות, אך למרות זאת פורט הדבר כניגוד לפיס השלישי. הפיס הראשון הגביל רק את אלו שלא טבלו, אך עד שנעשה הפיס השני הם כבר הספיקו לטבול, ולכן אין צורך לומר כי הם כלולים בפיס.

6 בפיס הראשון זכה אדם אחד בלבד, ואילו לגבי הפיס השלישי יש מחלוקת תנאים האם זכו בו אחד או שנים (תוספתא יומא פ"א ה"א).

איברים...". במובן מסוים, הפיס הרביעי משלים את הפעולה של הפיס השני, שכן בשני העלו את האיברים לכבש ואילו ברביעי מעלים אותם מהכבש אל המזבח. בפיס הראשון והשלישי מפיסים על עבודות שאינן קשורות ישירות לקרבן, ומתוארות בצורה דומה:

פיס ראשון – תרומת הדשן	פיס שלישי – עבודת הקטורת
מי שזכה לתרום את המזבח... נטל מחתת הכסף ועלה לראש המזבח, ופנה את הגחלים היילך והילך, חתה מן המאוכלות הפנימיות וירד. (פרק א משנה ד)	מי שזכה במחתה, נטל מחתת הכסף ועלה לראש המזבח, ופנה את הגחלים היילך והילך, וחתה מן המאוכלות הפנימיות, ⁷ ירד וערן לתוך של זהב. (פרק ה משנה ה)

נראה, אפוא, שלפנינו שתי מערכות, שבכל אחת מהן שני פייסות. הפיס הראשון בכל מערכת ממוקד מאוד – זוכה יחיד ועבודה יחידאית (לא חלק מתהליך), ואילו הפיס השני בכל מערכת רחב מאוד – זוכים רבים ועבודה מתמשכת.

אם כן, במהלך הפייסות אנו עוברים תהליך כפול של צמצום והרחבה – מצד העבודות ומצד הזוכים.

1. בין הפיס לעבודה

תופעה חוזרת בתיאור הפייסות במסכת תמיד, היא המרחק בין הפיס לביצוע העבודה על ידי הכוהן שזכה בפיס. במסגרת זו נתייחס רק לשלושת הפייסות הראשונים, כיוון שבפיס הרביעי לא מתואר ביצוע הפעולה על ידי הזוכים בפיס:⁸

פיס 1 – 'מי שטבל יבוא ויפיס'. הפיסו, זכה מי שזכה. (פרק א, משנה ב)

מי שזכה לתרום את המזבח הוא יתרום את המזבח... (פרק א, משנה ד)

פיס 2 – 'בואו והפיסו...! הפיסו, זכה מי שזכה. (פרק ג, משנה א)

7 כך הגרסה בכתב יד קויפמן.

8 העלאת האיברים מן הכבש למזבח, שעליה מפיסים בפיס הרביעי, מתוארת במסכת תמיד כאשר עושה אותה הכוהן הגדול, ולא הזוכים בפיס.

מי שזכה בתמיד מושכו והולך לבית המטבחים... (פרק ג, משנה ה)

פיס 3 – '...לקטרת בואו והפיסו'. הפיסו, זכה מי שזכה. (פרק ה, משנה ב)

מי שזכה בקטרת היה נוטל את הכף... (פרק ה, משנה ד)

אם כן, על אף שטבעי היה כי כל עבודה תתבצע מיד לאחר הפיס על אותה עבודה, בכל אחד מן הפייסות יש הפרדה של משנה אחת לפחות (=פעולה אחת לפחות) בין הפיס והעבודה. סגנון המשנה מדגיש זאת על ידי חיבור לשוני בין סיום הפיס – "זכה מי שזכה", לתחילת העבודה – "מי שזכה...". חיבור זה יוצר המשך ישיר, שמעצים את גודל ה'הפרעה' במשניות הנמצאות בין הפיס והפעולה.

כדי להבין את טעם ה'הפרעה', נעיין בחלק מן המשניות ה'מפריעות':

פיס ראשון:

נכנסו אחריו ושתי אבוקות של אור בידם. נחלקו לשתי כיתות, אלו הולכים באכסדרא מכאן, ואלו הולכים באכסדרא מכאן. היו בודקין והולכין, עד שמגיעין למקום בית עושי חביתים. הגיעו אלו ואלו, אמרו: 'שלום?' – 'הכל שלום!'. (פרק א, משנה ג)

פיס שני:

נכנסו ללשכת הכלים, והוציאו משם תשעים ושלשה כלי כסף וזהב, השקו את התמיד בכוס של זהב. אף על פי שהוא מבוקר מבערב, מבקרים אותו לאור האבוקות.

(פרק ג, משנה ד)

פיס שלישי:

מסרום לחזנים, היו מפשיטין אותם את בגדיהם, ולא היו מניחים עליהם אלא מכנסים בלבד. וחלונות היו שם, וכתוב עליהן תשמישי הכלים. (פרק ה, משנה ג)

מעבר לקשרים לשוניים בין המשניות (אבוקות של אור/לאור אבוקות, לשכת הכלים/תשמישי הכלים), כולן מתארות פעולה משותפת של כלל הכוהנים. כלומר, בין בחירת היחיד לביצוע העבודה על ידי היחיד, מפרידה תמיד פעולה משותפת של אלו שעלו בגורל עם אלו שלא עלו בגורל. הרעיון העקרוני העולה מכאן ברור – בחירת היחיד על פני השאר איננה מבטלת את מקומם של אלו שלא נבחרו. אין הם צריכים לחכות להזדמנות נוספת, שכן עוד לפני שיממש היחיד את זכיותו, יפעלו כולם כאחד ויאפשרו לו לבצע את העבודה. היחיד אינו נבחר על חשבון אחיו הכוהנים, אלא מתוך אחיו הכוהנים!

כדי להוכיח זאת, נעיין בפעולות המתרחשות מיד לאחר ביצוע הזכיה על ידי היחיד-

פיס ראשון:

ראוהו אחיו שירד והם רצו ובאו. מהרו וקדשו ידיהן ורגליהן מן הכיור, נטלו את המגרפות ואת הצינורות ועלו לראש המזבח... החלו מעלין באפר על גבי התפוח... החלו מעלין בגזירין... בררו משם עצי תאנה... הציתו שתי המערכות באש, וירדו ובאו להם ללשכת הגזית (פרק ב, משניות א-ה).

פיס שני:

הלכו ונתנום מחצי הכבש ולמטה... אמר להם הממונה: 'ברכו ברכה אחת', והן ברכו. קראו עשרת הדברים... ברכו את העם שלש ברכות: אמת ויציב, ועבודה, וברכת כהנים... (פרק ד, משנה ג – פרק ה, משנה א).

פיס שלישי:

פרשו העם והקטיר והשתחוה ויצא... נכנסו אחיו הכהנים והשתחוה ויצאו... באו ועמדו על מעלות האולם... וברכו את העם ברכה אחת... (פרק ו, משנה ג – פרק ז, משנה ב).

לאחר ביצוע כל אחת מן העבודות על ידי הכוהן שזכה בה, מתרחשת פעולה משותפת של כלל הכוהנים. אם כן, הרעיון העקרוני שאותו תארנו חוזר גם לאחר העבודות, כדי לשוב ולהדגיש כי בחירת כוהן מסוים לביצוע עבודה אינו מפקיע את מקומם של אחיו הכוהנים, גם אלה שאינם זוכים, בסדר יום העבודה.

ז. אופן עריכת הפייסות

המשנה אינה מזכירה במפורש את הדרך שבה נעשה הפיס בפועל, אך תיאור כזה מצוי בתוספתא שנראה להלן. לעומת זאת, בשני מקרים אחרים של הכרעה שלא על ידי בחירה, המשנה מפרטת כיצד נעשו:

וקלפי היתה שם ובה שני גורלות... טרף בקלפי והעלה שני גורלות, אחד כתוב עליו 'לשם', ואחד כתוב עליו 'לעזאזל' (יומא, פרק ג משנה ט – פרק ד, משנה א).

ואם היו שניהם שווים, הממונה אומר להם: 'הצביעו!'. ומה הן מוציאינן? אחת או שתיים, ואין מוציאינן אגדל במקדש (שם, פרק ב, משנה א).

בשני המקרים המטרה היא להכריע בין שני 'מתמודדים'. התיאור הראשון מוכר וידוע, ועניינו בחירה לא-מודעת על ידי פתקים המוסתרים מעין הבוחר. לגבי הדרך השנייה,

הוכיח שמואל כהן? כי מדובר בשיטת ההכרעה הקרויה כיום 'פרד או זוג', כלומר, שני המתמודדים מוציאים את אצבעותיהם, ועל פי מספר האצבעות נקבע הזוכה.

ההבדל בין שיטות ההכרעה רב מאוד, וניתן לראות זאת כפועל יוצא של המניע להכרעה. כבר ראינו לעיל כי הגורל ביום הכיפורים נועד לבטא את בחירתו של ה', ולכן הוא נעשה על ידי שליחו – הכוהן הגדול. בהכרעה השנייה, בין שני המתמודדים על תרומת הדשן, מדובר בצורך אנושי בלבד, ולכן הוא נעשה בהשתתפות שני הצדדים.

לאור ההבדל בין שיטות הכרעה אלו, נעיין בתוספתא המתארת את דרך עריכת הפיס היומימי:

כיצד מפיס? נכנסין ללשכת הגזית ומקיפין ועומדין בכלאים,¹⁰ הממונה בא ונוטל מצנפתו של אחד מהן, ויודעין שממנו פיס מתחיל. לא היו מוציאין שתיים שתיים אלא אחת אחת. היחידים¹¹ שבהן מוציאין שתיים שתיים, ולא היו מונין את היתירה.

(תוספתא כפורים פרק א, הלכה י)

בבואם לפיס עמדו הכוהנים בצורה הקרובה למעגל, והממונה קבע מספר כלשהו ונקודת התחלה לספירה, ומי שעליו הצביע הממונה בהגיעו למספר שנקבע היה הזוכה.

שיטת פיס זו קרובה יותר לפיס האנושי – היא נעשית בידי אנשים בלבד, ויחידות הספירה הן בני אדם. אך התוספתא מדגישה את ההבדל בין שתי הפייסות: לעומת הפיס שבמשנה שבו "הן מוציאים אחת או שתיים", בפיס שבתוספתא "לא היו מוציאין שתיים שתיים אלא אחת אחת", ומי שהוציא שתי אצבעות – "לא היו מונין לו את היתירה". כלומר, כאשר ההכרעה הייתה בין שני כוהנים, השפיע הכוהן עצמו על

9 במאמרו 'זוג או פרד', נטועים ז, תש"ס, עמ' 95-98.

10 הר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 733) כותב: "מתוך המקורות ברור שהכוונה לעיגול המתעקם לתוכו, כעיגול בתוך עיגול, כצורת פיתולי החילזון, cochlearium, וצ"ל לפנינו: [כ]ככליאס".

11 הר"ש ליברמן (שם) מביא בשם הגאונים: "מאן יחידים? רבנן", ונראה כי שאלו זאת מהביטוי "יחידים" המופיע במשנה ובתוספתא בפרק ראשון בתענית. בכרך הנוסח, פירש ר"ש ליברמן: "היחידים וכו'. כלומר החלשים", ומתוך ענותו הכפיף עצמו לפירוש הגאונים והוסיף: "ומאן קצירי ומריעי, רבנן".

הבחירה, בהחלטתו להוציא אצבע אחת או שתיים, אך בפיס של כל הכוהנים, כל אחד מן הכוהנים הוא יחידה אחת, ואין לפעולה של אחד מהם כל השפעה על בחירת הזוכה בפיס.

אם כן, עריכת הפיס נעשתה בדרך אנושית, אך אין לאדם יכולת להשפיע על התוצאות. תיאור זה יכול לקרב את שיטת הפיס לגורל הא-לוהי, מה שיעורר את התחושה שהזוכה נבחר בשם ה'. אך מקום עריכת הפיס, שהיה, כפי שציינו לעיל, מחוץ לעזרה, אינו מותיר ספקות – אין כאן גורל "לפני ה'", כי אם בחירה אנושית. לסיכום ניתן לומר שהשיטה שבה נערך הפיס משלבת בין שתי השיטות האחרות, ויוצרת מרקם עדין בין הגורם האנושי והגורם הלא-אנושי.

עניין נוסף בשיטת פיס זו היא בחירת הכוהן הזוכה מתוך שאר הכוהנים. בפיס המתואר במשנה התמודדו שני כוהנים ביניהם על הזכיה, ושיטת הפיס, כמו גם תוצאתו, הייתה 'או זה או זה'. לעומת זאת, בפיס המתואר בתוספתא הכוהן נבחר בזכות מספר הכוהנים שעמדו לפניו, ואם חסר אחד מהם, הזוכה היה הכוהן שאחריו. הכוהן לא מקבל את העבודה בזכות מספר האצבעות שהחליט להוציא, אלא בזכות מספר הכוהנים שהפרידו בינו לבין נקודת ההתחלה. רעיון זה תואם את הרעיון שהראנו לעיל, בדבר היחס בין הכוהן הזוכה לאחיו שלא זכו.

ח. סיכום

ראינו כי כל פיס מתחיל תהליך בן ארבעה שלבים:

בחירת היחיד (פיס) ← פעולת רבים ← עבודת היחיד ← פעולת רבים

דרך שלבי הפיס אנו רואים התמודדות עם תוצאה אפשרית של הפיס – העדפה של כוהן זה או אחר על פני אחיו. שילוב עבודת כלל-הכוהנים בין הפיס לפעולה ולאחר הפעולה, מכוון מסר כלפי הכוהן שנבחר "לבלתי רום לבבו מאחיו"¹², ומסר נוסף כלפי שאר הכוהנים, לבל יאמרו "העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו"¹³.

מערכת ארבעת השלבים מתאימה גם להקבלה שהראנו בארבעת הפייסות:

זוכה יחיד ← זוכים רבים ← זוכה יחיד ← זוכים רבים

12 על פי דברים י"ז, כ.

13 על פי בראשית ל"א, יד.

אם כן, גם בסדר הכללי של הפייסות, וגם בתוך כל פיס, נשמר האיזון בין היחיד והיחד.

לאור הבנה זו הסברנו מדוע נבחרה דווקא שיטה זו לעריכת הפיס, לעומת שיטות אחרות המוזכרות במשנה. מן התוספתא למדנו כי הזוכה בפיס לא נבחר בזכות החלטה שלו, ואין לו כל השפעה על תוצאות ההצבעה. יתר על כן, זכייתו התאפשרה הודות למספר הכוהנים שעמדו לפניו, והוא נבחר מתוך מעגל הכוהנים, בהתאם לרעיון העקרוני שהצענו. אך בחירה לא-אנושית זו עלולה להוביל לתחושה של בחירה בידי שמים, ועל מנת להוציא מידי תפיסה זו הודגשה במשנה הוצאת הפיס אל מחוץ לעזרה.

מעבר לעיון בתוכן הפייסות, ראינו כיצד מיקום הפייסות בסדר היום, נותן להם תפקיד נוסף – לא רק חלוקת עבודה, אלא גם חלוקת היום לשלביו השונים.

יהי רצון שנתפייס עם יוצרנו, וישובו כוהנים לעבודתם ולפייסם!

אליעזר זאב הלפרין

אשם מצורע שלא ניתן מדמו על בהונות המצורע

א. פתיחה

דין מיוחד יש באשם מצורע, המצריך לאחר שחיטת האשם לתת מדמו על בוהן ידו הימנית ובוהן רגלו הימנית של מצורע (ויקרא י"ד, יד). דין זה מעכב, ואם הקריבו את האשם בלא מתן בהונות, צריך להביא אשם אחר. כך מבואר בבבליא המובאת בגמרא במנחות:

מיתבי: אשם מצורע שנשחט שלא לשמו או שלא ניתן מדמו על גבי בהונות, הרי זה עולה לגבי מזבח וטעון נסכים, וצריך אשם אחר להכשירו (ה.).

ב. הספק בגדר מצות מתן בהונות

הגרי"ז הלוי סולוביצ'יק בחידושו על מסכת מנחות (דף ה.) הסתפק:

ויש לחקור היכא דלא נתן מדמו ע"ג בהונות, אי האשם אינו עולה כלל בתורת חובת המצורע כיון דלא נתן ממנו ע"ג בהונות, וצריך אשם אחר ג"כ לחובת האשם. או אפשר דחובת האשם כבר יצא המצורע כיון דנשחט לשמו בכל הדינים, אלא דצריך אשם אחר למצות וחובת בהונות לבד.

כלומר, הגרי"ז הסתפק האם מתן בהונות הוא חלק מדיני הקרבת אשם מצורע, ואם חיסר דין זה הוא כמו חיסור שאר דיני הקרבן, המעכבים את כפרת קרבן האשם, או שמא דין עצמאי הוא בסדר טהרת המצורע, שצריך ליתן על גבי בהונות מדם אשם, ואם לא ניתן מדמו יצא ידי חובת האשם, אבל צריך להביא אשם אחר כדי ליתן מדמו על בהונות המצורע.

תנן במשנה במסכת נגעים:

מצורע שהביא קרבנו עני והעשיר, או עשיר והעני, הכל הולך אחר החטאת, דברי רבי שמעון. רבי יהודה אומר אחר האשם (פי"ד, מי"א).

פירוש: על המצורע להביא שני קרבנות – קרבן אשם, שבין עני ובין עשיר מביאים אותו כבש, וקרבן חטאת אשר משתנה בין עני לעשיר. ר' שמעון ור' יהודה נחלקו מהו הזמן שבו בודקים אם עני הוא או עשיר. דעת ר' שמעון היא שבודקים בזמן שמביא

את קרבן החטאת. אך דעת ר' יהודה היא שבזמן הבאת האשם נקבע אם עני הוא או עשיר, להבאת קרבן החטאת.

מכאן הביא הגר"ז נפקא מינה לספיקו:

והנפק"מ נראה, למאן דאמר דאשם קבע, דצריך להביא החטאת ממין אשמו, ונראה דקבע הוא רק האשם שבו יצא חובת אשם ולא אותו דבא לחובת בהונות לבד.

דהיינו, שאם נאמר שאשם קובע דווקא אם הוא האשם שיוצא בו ידי חובת אשם מצורע, הרי שבמקרה שהביא אשם, ולא ניתן מדמו על בהונותיו, והביא אחר כך עוד אשם, יש נפקא מינא לדעת ר' יהודה שהאשם קובע, בזמן איזה אשם נקבע אם עני או עשיר היה בזמן הבאתו – אם נאמר שיצא ידי חובת אשם בראשון, אם כן נקבע בראשון, ואם נאמר שלא יצא ידי חובת אשם בראשון, נקבע באשם השני.

ג. שיטת האבי עזרי

הרב שך זצ"ל באבי עזרי (הלכות מחוסרי כפרה פ"ה ה"ז), נקט באופן פשוט שמצנת מתן בהונות אינה מעבודות הקרבן, אלא מצווה נפרדת. והביא ראיה מהברייתא דמנחות המובאת לעיל, שאשם מצורע שלא ניתן מדמו על גבי בהונות עולה לגבי מזבח:

ואם כן מדוע כאן באשם מצורע שלא נתנו מדמו על גבי בהונות הלכה פסוקה שעולה למזבח, ועל כרחק משום שאין מתן הבהונות מעבודות האשם מצורע.

דהיינו, אם מתן בהונות הוא דין המעכב את האשם, אם כן היאך עולה על גבי המזבח, והרי הוא אשם פסול? אלא מוכח שנתנית הדם על גבי בהונות היא מצווה בפני עצמה, ולכן האשם עולה על גבי המזבח, ואינו נפסל.¹ אפשר לכאורה לדחות את ראיית האבי עזרי ולומר שאף על פי שמתן בהונות הוא חלק מדיני האשם, בכל זאת עולה על גבי המזבח, משום שהחיסרון במתן בהונות איננו פוסל את האשם, אך מעכב שלא יצא המצורע ידי חובה למרות שהקרבן כשר.

1 בתוספתא בנגעים הגרסה שבידינו "ועלה לגבי המזבח". אמנם הגר"א שם תיקן "עולה לגבי המזבח".

ד. המקור בתוספתא

לדברינו נראה להביא שתי ראיות, הראשונה מהתוספתא והשנייה מהתוספות. הברייתא שהובאה בגמרא במסכת מנחות (ה.), מקורה בתוספתא במסכת נגעים (תחילת פרק ט), ושם הגרסה קצת שונה:

אשם מצורע שנשחט שלא לשמו או שלא נתן מדמו על גבי בהונות, הרי זה עולה לגבי מזבח וטעון נסכיו, **אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה** וצריך להביא אשם אחר להכשירו.

הרי מפורש בתוספתא, שבלא מתן בהונות האשם כשר אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה. מכאן למדנו שני דברים: האחד, שמצוות מתן בהונות היא חלק בלתי נפרד מדיני אשם מצורע. והשני, שהיעדר מתן בהונות אינו פוסל את הקרבן אלא רק מונע את עלייתו לבעלים לשם חובה.

ה. דברי התוספות

תנן במסכת שקלים (ז', ד):

בהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר וכמדתה לכל רוח, זכרים עולות, נקבות זבחי שלמים.

הגמרא במסכת קידושין (נה:): מוסיפה שבזכרים יש להסתפק שמא קרבן תודה הוא. וממשיכה הגמרא להקשות "ודילמא אשם מצורע הוא, אשם נזיר הוא?", ומתרצת דלא שכיחי ולכן אין לחוש לכך. והקשו בתוספות שם (ד"ה ודילמא אשם נזיר):

ואם תאמר אשם מצורע מיהא יתנה בשלמים, שהרי שוין הם בנסכים. ויש לומר דעיקר קושיא מאשם נזיר, ואשם מצורע נקט אגב אשם נזיר. עוד י"ל דבאשם מצורע איכא חששא אחרינא שצריך ליתן מדמו על בהונות מצורע והכא ליכא מצורע.

התוספות מקשים מדוע שואלת הגמרא "ודילמא אשם מצורע", ולכן הרוצה לתקנו צריך להביא מספק גם זכר נוסף לאשם, הרי דיני הקרבתו זהים לדיני הקרבת שלמים שהרי שווים הם בנסכים, ואם כן ניתן להסתפק בהקרבה אחת שיתנה עליה אם אשם אם שלמים.

בתשובתם השנייה, התוספות מבארים שלא ניתן להתנות על השלמים שאם הקרבן הוא אשם מצורע יהיה אשם מצורע, שכן צריך ליתן מדמו על בהונות המצורע. לפי תשובה זו ברור שהתוספות נקטו שמתן דם על גבי בהונות הוא דין בקרבן אשם ואינו דין נפרד העומד בפני עצמו. עם זאת, לפי התשובה הראשונה של התוספות ניתן לומר שניתנת דם על גבי בהונות אינה דין בקרבן אשם אלא דין בפני עצמו.

טהרות

הרב עזריה אריאל

כלי זכוכית

בירור פרטי הגזירה על טומאת כלי זכוכית

א. הסוגיה במסכת שבת

הגמרא בשבת (יד-טז): דנה בגזירה על כלי זכוכית שיקבלו טומאה, וז"ל:

יוסי בן יעזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית...
כלי זכוכית מאי טעמא גזור בהו רבנן טומאה? אמר ריש לקיש: ¹ הואיל ותחילת ברייתן מן החול שוינהו רבנן ככלי חרס.
אלא מעתה לא תהא להן טהרה במקוה, אלמה תנן: ואלו חוצצין בכלים הזפת והמור בכלי זכוכית? הכא במאי עסקינן, כגון שניקבו והטיף לתוכן אבר, ורבי מאיר היא דאמר הכל הולך אחר המעמיד...
אלא מעתה לא ליטמו מגבן, אלמה תנן: כלי חרס וכלי נתר טומאתן שוה, מיטמאין ומטמאין מאוריהן ומיטמאין מאחוריהן ואין מיטמאין מגביהן ושברתן מטהרתן. כלי נתר וכלי חרס הוא דטומאתן שוה, אבל מידי אחרינא לא!
אמרי: כיון דכי נשתברו יש להם תקנה שוינהו ככלי מתכות.
אלא מעתה יחזרו לטומאתן ישנה ככלי מתכות... ואילו גבי כלי זכוכית תנן... חזר ועשה מהן כלים מקבלים טומאה מכאן ולהבא...
בטומאה דרבנן לא אחיתו לה רבנן טומאה.
פשוטיהן מיהא ליטמא, דהא פשוטי כלי מתכות דאורייתא נינהו?
עבדו בהו רבנן היכרא כי היכי דלא לשרוף עלייהו תרומה וקדשים.²
רב אשי אמר: לעולם לכלי חרס דמו, ודקא קשיא לך לא ליטמו מגבן, הואיל ונראה תוכו כברו.

1 כצ"ל, עיין ר"ח, שו"ת הרשב"א ח"א ס' תקמז, וכן בכ"י מינכן, ובמסורת הש"ס בשם דפוסים ישנים.

2 יש להעיר, שבירושלמי בפסחים (פ"א ה"ו) נחלקו אמוראים האם שורפים תרומה על כלי זכוכית.

בירור התירוץ "שוינהו ככלי מתכות"

את תירוץ הגמ' "אמרי כיון דכי נשתברו יש להם תקנה שוינהו ככלי מתכות" ניתן להבין בצורות שונות:

א. הגמ' בשלב זה חוזרת מכל הנאמר לעיל, דוחה את דברי ריש לקיש וסוברת שכלי זכוכית הרי הם ככלי מתכות, ולכן יש להם טהרה במקווה, כפשט המשנה במקוואות, וגם נטמאים מגבם.

ב. באופן בסיסי הסברה היא כר"ל, שהטומאה היא משום הדמיון לכלי חרס, ורק בפרט זה של טומאה מגבו דימו אותם חכמים לכלי מתכת.

לפי הגרסה שלפנינו בגמ' "אמרי", ולא "אלא", משמע כפירוש השני,³ שאין הגמ' חוזרת בה מהדרך הראשונה, אבל התוס' ד"ה אלא מביא גרסה "אלא" (ודוחה אותה, כדלהלן). לעומת זאת, מלשונו של רב אשי "לעולם לכלי חרס דמו" משמע כפירוש הראשון, שעד לדבריו סברנו שכלי זכוכית אינם דומים לכלי חרס כלל. לפירוש השני נצטרך לדחוק, שכוונתו היא שלעולם לכלי חרס בלבד דמו.

מרש"י נראה שהלך בדרך הראשונה, שכן כתב:

אם נטמאו וניקבו וטהרו וחזרו ועשה מהן כלים יחזרו לטומאתן **להטעינן טבילה** הואיל וככלי מתכות ניהו (ד"ה לטומאתן ישנה).

כלומר, על פי שלב זה בגמ' יש טבילה לכלי זכוכית.⁴ גם לשונו בסיום "הואיל וככלי מתכות ניהו" כללית, ולפירוש השני היה ראוי לומר "הואיל ולחומרא שוינהו ככלי מתכות". וכן משמע ממש"כ בד"ה לעולם לכלי חרס דמו "הואיל וברייתן מן החול", שמפורש בגמ' לעיל, ומשמע שכעת טעם זה חוזר וניעור, לאחר שנדחה בשלב שבו הגמ' דימתה כלי זכוכית לכלי מתכות.

אבל התוס' הולך במפורש בדרך השנייה:

3 לא זו בלבד שהעדר "אלא" מלמד שאין כאן חזרה מדלעיל, אלא שגם הלשון "אמרי" משמעה הרגיל הוא תירוץ שמיישב את הסברה שנאמרה לפני כן, ולא דוחה אותה (ראה ברכות ד; יא; כא:). בכ"מ המילה "אמרי" חסרה, ומיד מתחיל התירוץ "כיון...".

4 ובדוחק י"ל שמה שכתב "להטעינן טבילה" היינו משום שאי אפשר להחמיר שתי חומרות סותרות – גם טומאה ישנה, המיוחדת לכלי מתכות וגם שלא תהיה טהרה במקווה לאותה טומאה ישנה כדין כלי חרס, ולכן אם אכן קיימת טומאה ישנה צריך שתהיה לה טהרה במקווה, מה שאין כן לטומאה חדשה.

אלא כיון דכי נשברו יש להם תקנה. לא גרסינן אלא, דלא הדר ביה ממאי דאמר שוינהו רבנן ככלי חרס. דמשום טעם דנשברו יש להם תקנה אין סברא להוריד להם טומאה, אלא משום דלכלי חרס דמי לגמרי, וכיון דכבר הורידו להם טומאה משום דדמו לכלי חרס, משום כיון דנשברו יש להם תקנה שוינהו רבנן כמתכות לעניין טומאת גבן.

כלומר, הדמיון לכלי חרס הוא עיקרי, והדמיון לכלי מתכת הוא שולי. לכן ביסודו של דבר דינם ככלי חרס, ובדין מסוים גם כמתכת.

לפי זה התוס' (ד"ה עבדי, ו-טו: ד"ה אתו) גם מפרש את דברי הגמ' שלא שורפים תרומה על כלי זכוכית דהיינו דווקא בטומאת גבן, שהיא משום הדמיון לכלי מתכת, אבל על שאר הטומאות, שהן משום הדמיון לכלי חרס, שורפים את התרומה. ואף זה מוסבר מאותו טעם:

דדווקא בטומאת גבן אמר לקמן דאין שורפין תרומה וקדשים, דאינו טמא אלא משום דמדמי להו לכלי מתכות, אבל שאר טומאות המטמאין מתורת כלי חרס שפיר שורפים תרומה וקדשים, דהא דמו לגמרי לכלי חרס (ד"ה אתו).⁵

נראה שרש"י חולק על הסברה היסודית בתוס', ודעתו היא שהדמיון לכלי מתכות "הואיל וכי נשתברו יש להם תקנה" אינו עניין צדדי אלא מהותי.⁶ ההגדרה של כלי מתכת היא שהם ניתכים, ו"נשתברו יש להם תקנה" היינו בהתכה, כפרש"י, וזהו רק סימן לכך שהם ניתכים. וגדולה מזו כתב רש"י במקום אחר:

טומאת כלי זכוכית דרבנן, שאין כלי מתכות טמאין דאורייתא אלא המנויין בפרשה: 'הזהב והכסף והנחשת והברזל וגו' (ר"ה יט: ד"ה וחכמים מטהרין).

כלומר, הזכוכית נחשבת כמתכת ממש, ולפיכך הוצרך להסביר שכלי זכוכית טהורים מדאורייתא משום שרק מתכות המנויות בפרשה טמאות.⁷

5 ראה גם ביתר ביאור בתוס' הרא"ש (ד"ה לא לישרוף וד"ה רב אשי), והמקור בספר הישר לר"ת (חלק השו"ת סי' סג אות ז).

6 כדעת רש"י פירש גם הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תקמז), וכך משמע מרבנו חננאל, שמפרש על "עבדו בהו רבנן היכרא" – "עבדו בהו רבנן היכרא ללמד כי אינן ככלי מתכות לכל מיד" (ולא רק ללמד שטומאתם מדרבנן). משמע שלפי מהלך זה כלי זכוכית ככלי מתכות אף לעניין טבילה במקווה, ולכן פשוטיהן טהורים על מנת להראות שאינם ככלי מתכת.

7 בנקודה זו דבריו מוקשים, ומכמה מקומות נראה שזכוכית אינה בכלל מתכת ממש, עיין מנחות כח: לגבי החומרים הכשרים לעשיית כלי שרת.

נראה שיש נפקא מינה במחלוקת זו לגבי אוויר כלי זכוכית. התוס' (ד"ה אלא מעתה וד"ה עבדי) נוקט שאוויר כלי זכוכית טמא,⁸ בניגוד למשתמע בפשטות מהמשנה בכלים (פ"ב מ"א): "כלי חרס וכלי נתר טומאתן שוה מיתטמאין ומטמאין באויר", ואחר כך כתבה בכלי זכוכית דינים אחרים, ומשמע שהדינים הנ"ל אינם קיימים בכלי זכוכית, והתוס' נדחק בזה, עיי"ש. נראה שהתוס' מוכרח לדחוק זה לשיטתו בביאור התירוץ "שוינהו ככלי מתכות".

ביאור הדבר, שיש להקשות על התוס', אם לפי תירוץ זה כלי זכוכית הם דין משותף, מקצתו כחרס ומקצתו כמתכת, מדוע הגמ' מקשה על טומאה ישנה וטומאת פשוטיהן ומניחה בפשטות שבפרטים אלו יהיה הדין כמתכת? הרי אפשר שבאלו דינים כחרס כשם שאין לכלי זכוכית טהרה במקווה! ועל כן צריך לומר לדעת התוס', שהשיתוף בין חרס ומתכת מוליד את חומרות שני הצדדים, מחד אין טהרה במקווה ומאידך מקבלים טומאה מגבן, ולכן הגמ' סוברת שהוא הדין לטומאה ישנה וטומאת פשוטיהן. ממילא התוס' מוכרח לומר שגם החומרה בכלי חרס שמקבלים טומאה מאווירן קיימת בכלי זכוכית. זאת, בניגוד לרמב"ם והראב"ד (הל' כלים פ"א ה"ה), שסוברים שכלי זכוכית אינם נטמאים מאווירם.

סיוע לשיטת רש"י וסיעתו יש להביא מקושיית הגמ' "אלא מעתה יחזרו לטומאה ישנה ככלי מתכות". נראה תמוה לגזור טומאה ישנה בכלי שאין לו טהרה במקווה, שהרי טעם טומאה ישנה התבאר בגמ' להלן (טז:), שהוא לרשב"ג משום גדר מי חטאת, דהיינו שלא ירתכו את הכלים ויתקנום מחדש במקום לטהרם במי חטאת, וכן מחשש שיאמרו שטבילה בת יומא עולה לה, דהיינו שיחשבו שכפי שטהרת הכלי בהתכה אינה מצריכה הערב שמש, הוא הדין לטבילה, לרבא אליבא דרבנן. שני

8 מלשון התוס' (ד"ה אלא מעתה) "וכי משני דהא דמיטמאו מגבן מפני שנראה תוכן כבדן, לא מצי למפרך אכתי ליטמאו מאווירן, דאיכא למימר אה"נ..." ניתן להבין שלתירוץ הראשון בגמ', ששוינהו ככלי מתכת, באמת הדין הוא שאינם מיטמאים מאווירם, וכ"כ המהרש"א. אבל השפת אמת שם והחזו"א (כלים סי' ג סק"ט) חולקים על המהרש"א, ודעתם שהתוס' נקט בלשונו את המסקנה לרווחא דמילתא, וכ"כ בשו"ת רעק"א סי' רי. וכך משמע לענ"ד מלשון התוס' בדף טו: ד"ה אתו: "דדוקא בטומאת גבן אמר לקמן דאין שורפין... אבל שאר טומאות המטמאין מתורת כלי חרס שפיר שורפין". ומה הם "שאר טומאות המטמאין מתורת כלי חרס" אם לא אוויר?

הטעמים לא מתאימים לדבר שאין לו טהרה בטבילה והזאה.⁹ נראה אם כן שההווא
אמינא לגזור טומאה ישנה בנויה על כך שלכלי זכוכית יש טהרה במקווה.¹⁰

מסקנת הסוגיה

דברי רב אשי בסוף הסוגיה "לעולם לכלי חרס דמו" סותרים לכאורה לדבריו בע"ז עה:
לגבי טבילת כלים הנקנים מגוי: "אמר רב אשי: הני כלי זכוכית הואיל וכי נשתברו יש
להן תקנה ככלי מתכות דמו". הראשונים עסקו בשאלה זו, ורובם חילקו בין טומאה
לטבילת כלי גויים באופנים שונים, ועל כל פנים קיימו את מה שנראה כמסקנת
הסוגיה בשבת, שכלי זכוכית דומים לכלי חרס, ואין להם טהרה במקווה.¹¹

9 טעמו של אביי שם, שמא לא יקבנו בכדי טהרתו, שייך גם בדבר שאין לו טבילה, אך בכלי
זכוכית לא מסתבר לחוש לכך, כי אי אפשר להשלים נקב כזה על ידי הלחמה (ראה כעין זה
ברש"י ב"טז: ד"ה דרציפניהו). וע"ע במי נפתוח (פרפר לג אות ג).

10 ראה זו תלויה בבירור דעת התוס' לגבי טהרה במקווה בטומאת גבו. רעק"א (בתוספותיו
למשנה במקוואות פ"ט מ"ה) מחדש שעל פי התירוץ "שוינהו ככלי מתכות", וכפי שמסביר
התוס' שמשמעות התירוץ היא דין מורכב מחרס ומתכת, יש לכלי זכוכית טהרה במקווה
כשנטמאים מגבם. טעמו של דבר, שמכיוון שטומאת גבם אינה אלא מצד הדמיון למתכת, אי
אפשר שיהיו תרתי דסתרי, שיטמא מגבו ולא תהיה טהרה במקווה לטומאה זו. לפי דברי
רעק"א אפשר שהמו"מ על טומאה ישנה הוא על טומאת גבו דווקא, שיש בה טהרה במקווה
(וכ"כ השפת אמת על רש"י ד"ה לטומאתן). אך לענ"ד מהתוס' לא משמע כדברי רעק"א, שהרי
מחק את המילה "אלא", ואילו לדברי רעק"א אפשר לקיים את הגרסה "אלא" ולפרש שהגמ'
חוזרת בה מהאוקימתא הדחוקה למשנה במקוואות, ומבארת שעניין הטבילה והחציצה מוזכר
בקשר לטומאת גבו! נראה אם כן שכוונת התוס' היא שלפי תירוץ זה כל דיניו ככלי חרס, אלא
שגם נטמא מגבו.

11 כך כתב הרמב"ם בהל' כלים (פ"א ה"ה) ובהל' מקוואות (פ"א ה"ג), אף על פי שפסק (הל'
מאכ"א פ"ז ה"ג) שכלי זכוכית הנקנים מגויים טעונים טבילה. כך כתבו גם התוספות ושר'
בשבת, רבינו תם (ספר הישר חלק השו"ת סי' סז, ג) ועוד ראשונים רבים. וכך משמע מרש"י
(ר"ה יט). בעניין כלי זכוכית שנקבו והטיף לתוכן אבר, שמפרש "כלי זכוכית שנקבו" –
שנטמאו ונקבו לטהרן מטומאתן", ומשמע שסובר שאין להם טהרה במקווה, ולכן בעל הכלי
נאלץ לנקבו על מנת לטהרו.

בדעת הרמב"ם יש להעיר, שלמרות שפסק שכלי זכוכית ככלי חרס כתב (פי"ב ה"י) שאין להם
טומאה ישנה "לפי שעיקר טומאתן מדברי סופרים", וקשה, הרי טעם זה נצרך רק לסברה שהם
כמתכת (והתקשו בזה האחרונים, עי"ש במפתח שבמהד' ש' פרנקל). ונראה שהרמב"ם סובר
שהטעם שחילקו בין כלי מתכת לשאר הכלים לעניין טומאה ישנה הוא משום שכלי מתכת
ינתינים לתיקון על ידי התכה (וכע"ז בר"ש בכלים פ"ב מ"א). מכיוון שכך, כלי זכוכית ראויים

אבל מצינו כמה ראשונים, שסתירה זו לגמ' בע"ז הביאה אותם לדחות את מסקנת הגמ' בשבת, או לצמצם את משמעותה:

א. רבנו חננאל בשבת כותב כי למסקנת הגמ' בשבת, יש לכלי זכוכית טהרה במקווה בדומה לכלי מתכות, ודברי רב אשי בסוף הסוגיא כי "לעולם לכלי חרס דמו" נועדו רק להסביר את הקולא, שאין פשוטי כלי זכוכית מקבלים טומאה.¹²

ב. הראב"ד בחידושו לע"ז שם כתב: "והא דאמר רב אשי גבי כלי זכוכית לענין טומאה לעולם ככלי חרס דמו... ההוא שינויא בעלמא הוא ולא סמיכין". כלומר, כוונת רב אשי רק לומר שהקושיה על טומאת גבן איננה מכריחה לומר שככלי מתכות דמו, ועדיין אפשר להסביר שהם ככלי חרס ובכל זאת גזרו טומאה מגבן; אבל אליבא דאמת דעתו שכלי זכוכית ככלי מתכת, כדבריו בע"ז.¹³

לטומאה ישנה מצד עצמם, ולא דווקא מצד הדמיון לכלי מתכת, שהרי גם הם ניתכים. וקושיית הגמ' "אלא מעתה יחזרו לטומאתן ישנה ככלי מתכות" פירושה כנראה לדעת הרמב"ם "אלא מעתה שנחשבים כיש להם תקנה", ולא "אלא מעתה שהם ככלי מתכות", ולכן קושיה זו והתירוץ עליה נצרכים גם לדברי רב אשי "לעולם ככלי חרס דמו".

12 מכאן סיוע למה שדייקתי לעיל מדברי הר"ח שהתירוץ "שוניהו ככלי מתכות" מתפרש כרש"י. על פי ביאורו למסקנת הסוגיה שגם לדעת רב אשי יש להם טהרה במקווה נמצא ש"לעולם לכלי חרס דמו" אין הכוונה שלכלי חרס בלבד דמו, אלא שגם לכלי חרס דמו. לפי זה צריך לפרש שבשלב "שוניהו ככלי מתכות" הפירוש הוא שככלי מתכות בלבד דמו, כפרש"י. ולא רק מצד הלשון כך, אלא גם מצד העניין: הרי מגמת דברי רב אשי להשוות זכוכית לחרס, ואיך אפשר לומר בדעתו שיש טהרה במקווה כאשר הגמ' לעיל מיניה, אפילו בתירוץ המשווה לכלי מתכת, אינה סוברת כך?! אך עיין בביאור הגר"א (יו"ד סי' קכ סק"ט), שנראה שפירש באמת שבתירוץ המשווה לכלי מתכת אין טהרה במקווה, ולתירוץ רב אשי יש טהרה, וצ"ע.

13 נראה שאין כוונתו שיש סתירה בין הסוגיות ולכן דוחים אחת מפני חברתה, אלא בגלל סתירת הסוגיות צריך לפרש שכוונת רב אשי לדיחויא בעלמא. בפירוש הראב"ד לתורת כהנים (שמיני פרשתא ו ה"י) העתיק מהתוספתא (כלים ב"מ פ"ז ה"ב): "כלי זכוכית ראויים לטהרה וטימאום, לכשתמצא להן עילה יהו טהורים" (לפינו בתוספתא חסר משפט זה). ופרש "והעילה הזאת לא ידענו מה היא, ואיפשר שאמר על מה שהקלו בהם שיהיו פשוטיהן טהורים ושלא יחזרו לטומאתם ישנה". אף כאן משמע שנקט לעיקר את הדמיון לכלי מתכות, ולכן טהרת פשוטיהם והעדר טומאה ישנה נחשבים לקולא חריגה. לעומת זאת בהשגת הראב"ד (הל' כלים פ"א ה"ה) דן בהסברה "הואיל ונראה תוכו כבר" בסיום הסוגיה, ומשמע שמסכים עם הרמב"ם שכך הכרעת הסוגיה, וגם לא השיגו במה שפסק שאין לכלי זכוכית טהרה במקווה, וצ"ע.

ג. הר"ש (כלים פ"ל מ"ד) כתב במפורש שלכלי זכוכית יש טהרה במקווה. עוד מצאנו לר"ש¹⁴ בתוס' (ראש השנה יט. ד"ה יהודה), שהביא את דברי ריב"א "דכלי זכוכית ככלי חרס דמו", ודחה "דהא לא קיימא מסקנא הכי בפ"ק דשבת, דמסקינן הואיל ונשברו יש להם תקנה ככלי מתכות דמו". אם כן דעתו כראב"ד, שלתירוח "ככלי מתכות" זהו הנימוק הבלעדי לטומאת כלי זכוכית, ותירוח זה קיים גם למסקנה.¹⁵

ד. הרשב"א בתשובתו (ח"א סי' תקמז), נשאל אודות כלי חרס מצופה עופרת, האם דינו לטומאה כחרס או מתכת. תשובתו היא, שמדברי הגמ' שלכלי זכוכית יש טהרה במקווה שכן "כיון דכי נשברו יש להן תקנה שוינהו רבנן ככלי מתכות", מוכח שכל כלי שיש לו טהרה במקווה נידון ככלי מתכות, ולכן גם כלים אלו שיש להם טהרה במקווה נידונים ככלי מתכות. ברור אם כן, שהרשב"א מסיק מהגמ' בע"ז שהתירוח "שוינהו ככלי מתכות" הוא עיקר להלכה, ומשמעו שלכלי זכוכית ככלי מתכת לכל דבר.

אם כן מצאנו חבל ראשונים שסוברים, שלמסקנת הסוגיה יש לכלי זכוכית טהרה במקווה: דעת ר"ח שזו כוונת רב אשי בתירוץ. ודעת הראב"ד שלפי תירוח רב אשי כלי זכוכית ככלי חרס לגמרי, אבל תירוח זה נאמר כדיחוי בעלמא, והעיקר שלכלי זכוכית ככלי מתכת, וכן דעת הרשב"א וכן נראה בדעת הר"ש על פי התוס' בר"ה.

נראה שיש נפקא מינה בין השיטות הללו לגבי חילוקים אחרים בין מתכת לחרס, שאינם מוזכרים בסוגיה, כגון האם כלי זכוכית שנטמא במת נעשה אב הטומאה. אם בעיקרו הוא כחרס פרט לעניין טבילה, כדעת ר"ח, הרי שאינו נעשה אב הטומאה. אבל אם דינו כמתכת, הרי הוא נעשה אב הטומאה.

14 הר"ש אינו מוזכר בתוס', אבל א' א' אורבך (בעלי התוספות, עמ' 613-614) הוכיח שבעל התוס' שלנו למסכת ר"ה הוא הר"ש, וכן נאמר בדיבור זה עצמו "כמו שפירש בפ"ב דכלים", והוגה בשולי הגיליון "שפירשת". אך יש להעיר, שהרשב"א לא זיהה את התוס' בר"ה עם רבינו שמשון (ראה בחידושו לר"ה יד. מהדורת מוסד הרב קוק והערה 778).

15 כך הבינו בדעת הר"ש בעל החסדי דוד על התוספתא (כלים ב"ב פ"ז ה"ב), החז"א (כלים סי' ג סק"ח) בביאורו הראשון, וכך כתב גם ביביע אומר (ח"ד חיר"ד סי' ח). בשו"ת רעק"א סי' רי פרש בר"ש בכלים אחרת, שכוונתו שיש טהרה במקווה כשהכלי נטמא מגבו (ורעק"א בזה לשיטתו הנ"ל הערה 10). החז"א (שם, בביאורו השני) פירש שאמנם אין לכלי זכוכית טהרה במקווה, אבל "יש במינו טהרה במקוה", ובזה די לעניין טומאת מדרס, שעליה דן הר"ש שם (עיין להלן פרק ג, 6). מלבד הדוחק בביאורים אלו, נראה שדברי הר"ש בתוס' בר"ה מוכיחים על כוונתו בכלים (והאחרונים לא עמדו על הקשר בין התוס' בר"ה לבין הר"ש).

סיוע לשיטת ראשונים זו, שאינה מחלקת בין טבילה מטומאה לבין טבילת כלי גויים, יש להביא מתחילת הסוגיה: "אלא מעתה לא תהא להן טהרה במקווה, אלמה תנן ואלו חוצצין בכלים הזפת והמור בכלי זכוכית? הב"ע כגון שניקבו...". מה ראתה הגמ' להידחק כך, ולמה לא העמידה את המשנה בטבילת כלי גויים? התוס' (טו: ד"ה אלמה) עמדו על כך, ותירצו שאי אפשר להסביר כך את המשנה, משום הסיפא "על השלחן ועל הטבלה ועל הדרגש חוצצין", שהם כלי עץ וגם אינם כלי אוכל, ולכן הכרח להעמיד את כל המשנה בטבילה מטומאה. ולא הבנתי מה ההכרח בזה, נימא הא כדאיתיה והא כדאיתיה, והרי אין המשנה מדברת על חיוב הטבילה אלא על דיני חציצה! אלא על כורחנו נאמר שאין חילוק בין טבילה לטהרה לבין טבילה לכלים הנקנים מן הגויים.

להלכה, דעת הרבה אחרונים כדעת רוב הראשונים, שלכלי זכוכית אין טהרה במקווה. אולם הגר"א (בביאורו לשר"ע, י"ד סי' קכ סקי"ט) אוחז בשיטת רבנו חננאל (ולא הזכירו, כי עדיין לא נדפס בימיו), שלעניין הטהרה דימו כלי זכוכית למתכת, וז"ל:

צ"ע לדינא, דרב אשי גופא ס"ל בע"ז טעמא דכי נשתברו כו'... וקשה לחלק בזה בין טבילה דהכא לטבילה דהתם. ולולי דבריהם [של התוס'] היה נראה... בטומאה דמינהו לכלי חרס הואיל ותחילת כו' אבל בטבילה בין חדשים בין לטהרה דלית להו לכלי חרס טבילה דמינהו לכלי מתכות ואתי מתניתין הג"ל [במקואות] כרבנן.¹⁶

ב. ראיות שלזכוכית יש טהרה במקווה

1. משניות, תוספות ומדרשי הלכה

א. כלים פ"ב מ"א:

כלי עץ וכלי עור וכלי עצם וכלי זכוכית פשוטיהן טהורים ומקבליהן טמאים. נשברו – טהרו... כלי חרס וכלי נתר טומאתן שוה... ואינן מיטמאין מגביהן ושבירתן היא טהרתן.

בשינוי הלשון "נשברו טהרו" לגבי כלי זכוכית לעומת "שבירתן היא טהרתן" לגבי כלי חרס, נרמז דין נוסף שמויחד בכלי חרס, שרק שבירתו מטהרתו ואין לו טהרה במקווה,¹⁷ ומשמע שלכלי זכוכית שברישא יש טהרה במקווה. אמנם הגמרא בשבת

¹⁶ ההערות בסוגריים המרובעות הן שלי.

¹⁷ כן כתבו כל המפרשים, אלא שהרמב"ם, לשיטתו שאין טבילה לכלי זכוכית, מציין שהוא הדין לכלי זכוכית, ולדעתו צ"ל שהמשנה לא דקדקה בזה.

הנ"ל מדקדקת מהסיפא שכלי זכוכית נטמאים מגבם, ובכל זאת אינה מוכיחה מכאן שיש להם טהרה במקווה, כלומר שלא ראתה את שינוי הלשון כדיוק מוכרת. אך יש להעיר שבנוסח המשנה שמופיע בגמרא כתוב "ושבירתן מטהרתן" במקום "ושבירתן היא טהרתן",¹⁸ ולפי גרסה זו באמת אין מקום לדייק שרק שבירתן מטהרתן בניגוד לרישא.¹⁹

ב. פשטות המשנה במקוואות שמובאת בגמ' "הזפת והמור ככלי זכוכית" מורה שיש טבילה לכלי זכוכית. אמנם האוקימתא שמדובר במקרה שניקבו והטיף לתוכן אבר אינה קשה כל כך, כי סוף סוף המשנה צריכה להשמיענו מה דין כלי זכוכית באופן המסוים שבו צריך להטבילם, ולא טרחה לציין מהו האופן שבו יש להם טבילה. מכל מקום פשטות הדברים שיש טהרה לסתם כלי זכוכית, ולפי"ז גם א"צ להעמיד כר"מ.²⁰

ג. תמוה מאוד שלא נאמר בשום מקום במשנה ותוספתא שאין טבילה לכלי זכוכית.²¹

18 בדקדוקי סופרים מציין שבכת"י אוקספורד הנוסח הוא "ושבירתן זו טהרתן".

19 יש להעיר, שהרבה מאוד משניות בטהרות מובאות בגמרא בשינוי לשון מהנוסח שלפנינו, וכבר עמדו על כך הראשונים (ראה תוס' סוכה ד. ד"ה בית; תוס' בכורות כז: ד"ה וכי; רמב"ן ב"מ מח: ד"ה ר' יהודה, ועוד). יש דרכים שונות להסביר זאת, ואעיר רק שדרכו של רבנו חננאל בכל כהאי גוונא להעתיק את המשנה כפי שהיא לפנינו במשניות, ועוד חזון למועד אי"ה.

20 כמובן אין זו ראייה העומדת בפני עצמה, שהרי הגמ' העמידה כך למרות כל הקשיים בדבר, אבל בבירור מהי מסקנת הסוגיה יש משקל לשאלה האם באחת הדרכים שהציעה הגמ' היה צורך לדחוק בפשטי המשניות (ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם כלל לג, אנצ' תלמודית ערך הלכה עמ' שלא ציון 321). בתוספות רעק"א במקוואות שם מסביר את המשנה באופן אחר, על פי התירוץ בגמ' ששוניהו ככלי מתכות, ודעת רעק"א שלפי תירוץ זה יש טהרה לטומאת גבו, ועל זה המשנה מדברת, וראה לעיל הערה 10.

21 אמנם גם על כלי נתר לא נאמר אלא ברמיזה "ושבירתן היא טהרתן" (כלים פ"ב מ"א), אבל מכיוון שנאמר "כלי חרס וכלי נתר טומאתן שוה", וכן בתוספתא בכלים ב"ק פ"ב ה"א "כלי נתר הרי הן ככלי חרש לכל דבר", ממילא אין צורך להזכירם שוב, אלא זהו מין חרס, וכשם שא"צ לומר שגם העופרת בכלל כלי מתכת. מאידך, הזכוכית איננה ממש מין חרס, וגם דיניה שונים לכולי עלמא, אם מעט ואם הרבה, ואי אפשר להניח שהדבר יובן מאליו שכשם שלחרס אין טבילה כך גם לזכוכית.

ד. תוספתא כלים ב"ב פ"ז ה"ג:

כלי זכוכית מדברי סופרים טומאתן שוה... השירה והתיבה והמגדל של זכוכית הבאים במידה טהורין, ושאר כל כלי זכוכית אע"פ שבאין במידה טמאים, וזה חומר בכלי זכוכית מכלי עץ.

משמע שפרט לזה כלי זכוכית ככלי עץ, וכשם שכלי עץ יש להם טהרה במקווה, הוא הדין לכלי זכוכית.

ה. בכמה מקומות משמע שמכל הכלים רק כלי חרס אינו נטהר במקווה. שנינו (עדויות פ"א מ"ד, ובדומה לכך בכלים פ"י מ"א ואהלות פ"ה מ"ג): "כלי חרס...אינו מציל אלא על האוכלין ועל המשקין ועל כלי חרס". והטעם שמציל על כלי חרס מפני שאין להם טהרה במקווה, ולכן לא יסמכו בהם על עם הארץ (עין חגיגה כב:). ומשמע שאינו מציל על כלי זכוכית, משום שיש להם טהרה במקווה.

ו. בכמה מקומות משמע שכלי שמיטמא מגבו נקרא "כלי שטף", כלומר שיש לו טהרה במקווה. כך למשל בתוספתא (כלים ב"ק פ"ו ה"ה): "כלי שטף שהוא מוקף צמיד פתיל ונתון לתוך התנור הרי זה טמא, שכל שאינו מציל באהל המת אינו מציל באהל השרץ". "כלי שטף" משמש כאן ככינוי לכלי שנטמא מגבו ולכן אינו מציל באהל המת. וכן בתוספתא (זבים פ"ג ה"ב): "ומטמאין כלי שטף במגע וכלי חרס בהיסט". וכן בתוספתא (טב"י פ"א ה"ג): "ולטמא אוכלין ומשקין וכלי שטף מאחוריו וכלי חרס מאויר". מכיוון שכלי זכוכית נטמא מגבו, כמפורש בסוגיה בשבת על פי המשנה בכלים ה"ל, משמע שאף הוא בכלל "כלי שטף", דהיינו כלי שנטהר בטבילה.

ז. בספרי זוטא (פיסקה לא, כ) על הפסוק "וכל בגד וכל עור וכל מעשה עזים וכל כלי עץ תתחטאו" נאמר: "מכל כלי עץ" – [לרבות] כלי עור כלי עצם כלי זכוכית". מסתבר שזוהי אסמכתא, וכן כתבו מפרשי הספרי זוטא, ומכל מקום יש ללמוד מכאן שגם על כלי זכוכית נכון לומר "תתחטאו" בהזאה.

2. טבילת צלוחית כוס ולגין

מצאנו במקומות רבים בחז"ל כי לצלוחית, כוס ולגין יש טהרה במקווה. כפי שיוכח, כלים אלו הם כלי זכוכית, ומכך מוכח שלכלי זכוכית יש טהרה במקווה.

צלוחית

בכמה מקומות מפורש כי לצלוחית יש טהרה במקווה:

א. מקוואות פ"י מ"א: "כלי שהטבילו דרך פיו כאילו לא טבל... צלוחית שפיה שוקע אינה טהורה עד שינקבנה מצדה".

ב. תוספתא מקוואות פ"ז ה"ב: "זפת שבכוס ושבצלוחית מתוכן חוצצת ומאחוריו אינו חוצצת...".

ג. שם, ה"ה: "צלוחית ששפתה שופעת לאחוריה מורידה דרך פיה והופכה ומטביל ומעלה אותה דרך שוליה דברי רבי עקיבא...".

והנה מצאנו בכמה מקומות שצלוחית היא חפץ שבי:

א. ב"ב פ"ה מ"ט: "השולח את בנו אצל חנוני... שבר את הצלוחית... רבי יהודה פוטר שעל מנת כן שלחו". ובתוספתא שם (פ"ה ה"ב): "ור' יהודה פוטר שעל מנת כן שלח בנו אצל חנוני על מנת שיאבד את האיסור וישבר את הצלוחית", כלומר שהשבירה צפויה.

ב. תוספתא ב"ק פ"ב ה"ד: "נשברה כדו וצלוחיתו ברשות הרבים".

ג. ערובין צח: "מאי נותנין עליו דקתני – כלים הנשברים. תנ"ה זיז שלפני החלון היוצא לרשות הרבים נותנין עליו קערות וכוסות קיתוניות וצלוחיות".

כלים שבירים הם כלי חרס או זכוכית, וכמה שכתב רש"י בערובין שם: "כלים הנשברים" – כלי חרס וזכוכית, וכן מפורש ברמב"ם (הל' שבת פט"ו ה"ז). לפיכך כשאנו מוצאים שלצלוחית יש טהרה במקווה, והרי בודאי לא מדובר בשל חרס, ע"כ יש להעמיד בצלוחית של זכוכית, וללמוד מכאן שיש לה טהרה במקווה. ולא מסתבר כלל להעמיד את כל המקורות על טבילת צלוחית בצלוחית שניקבה והטיף לתוכה אבר (ולהעמיד את כל אלו כר"מ דווקא).

נוסף על כך יש להוכיח מכמה ראיות שסתם צלוחית היא של זכוכית:

א. כלים פ"ל מ"ד: "צלוחית קטנה שניטל פיה טמאה וגדולה שניטל פיה טהורה. של פליטון שניטל פיה טהורה מפני שהיא סורחת את היד". פרק ל' בכלים עוסק כולו

בכלי זכוכית, ואילו כלי חרס נשנו בפרקים ב-י, כלי מתכת בפרקים יא-יד, וכלי עץ ועצם בפרקים טו-יט. צלוחית אינה מוזכרת במסכת בשום מקום פרט לפרק זה²²

ב. תוספתא (כלים ב"ב פ"ז ה"ד): "הכוס והצלוחית שניקבו...". ועוד שם "צלוחית של יין ושל שמן שניטל...". הסדר בתוספתא תואם למשנה, ופרק ז בתוספתא כלים בבא

22 יש צורך להסביר ולבסס את הדברים, כי הם שורש להבנת הרבה משניות. מסכת כלים מונה מאות כלים, ועל פי רוב לא מוזכר מהו החומר שממנו הם עשויים, מפני שהדבר ידוע לכל שהם עשויים מחומר מסוים. המשנה טורחת לציין שהכלי עשוי מחומר מסוים רק כאשר מקובל לעשותו (רק או גם) מחומר אחר. נביא לכך כמה דוגמות: א. כלים פ"ב מ"ג: "המטה והכסא והספסל והשלחן והספינה והמנורה של חרס". כלים אלו סתמם של עץ, פרט למנורה שסתמה של מתכת, ולכן כאן נאמר עליהם "של חרס". ב. כלים פכ"ד מ"א: "שלש חמתות ושלש תורמלין הן: המקבלים כשעור טמאין מדרס... ושל עור הדג טהור מכלום". סתם חמת ותורמל הם מעורר בהמה, ולכן צוין החומר רק במקרה החריג "של עור הדג".

נמצא שיש בידינו אפשרות ללמוד מהכלי הסתמי על הכלי שבמשנה מסוימת, או ממשנה מסוימת על הכלי הסתמי. מהכלי הסתמי על משנה מסוימת כיצד? כאשר ידוע לנו שכלי כלשהו הוא בדרך כלל מחומר מסוים, כגון חבית, שידוע שבדרך כלל היא מחרס, יש לקבוע שבכל מקום שמוזכרת חבית סתם מדובר בחבית של חרס, והדינים שנאמרים באותו מקור מתייחסים (גם או רק) לכלי חרס (וראה ב"ב כ., שהגמ' מבינה בפשטות שהחבית המדוברת היא של חרס, ואחר כך נאלצת להעמיד בשל מתכת). וממשנה מסוימת על הכלי הסתמי כיצד? כאשר ידוע לנו על פי ההקשר שמשנה כלשהי עוסקת בכלים מחומר מסוים (שהרי מסכת כלים מסודרת באופן כללי על פי חומרי הכלים), ומוזכר בה כלי באופן סתמי, ללא ציון החומר שממנו הוא עשוי, יש להסיק שכלי זה עשוי בדרך כלל מהחומר שהמשניות הללו עוסקות בו. וכן להפך, כאשר מוזכר החומר שממנו הכלי עשוי, יש להניח שאין זה החומר שממנו הוא עשוי בדרך כלל.

פרק ל במס' כלים, והתוספתא המקבילה בכלים ב"ב פ"ז ה"ג ואילך, עוסקים בכלי זכוכית, כפי שמוכח מהכותרת לפרק: "כלי זכוכית פשוטיהן טהורים ומקבליהן טמאין". לגבי רוב הכלים שמוזכרים במשנה ובתוספתא שם נאמר בפירוש "של זכוכית". לעומת זאת נזכרו כמה כלים באופן סתמי: אספקלריא, תמחוי שעשאו אספקלריא, תרווד, כוס, צלוחית, ולגין. וע"כ צריך להסביר זאת כאמור, שכלים שסתמם אינו מזכוכית יש צורך לומר עליהם "של זכוכית", ואלו שלא נאמר בהם "של זכוכית" סתמם כך הוא. לגבי אספקלריא הדבר ברור שסתמה מזכוכית. לגבי תמחוי, מכמה מקומות נראה שהוא של עץ, וכנראה כאן המשנה סמכה שיובן מעצמו ש"תמחוי שעשאו אספקלריא" הוא מזכוכית (ואולי מדובר על תמחוי של עץ שקבע בו אספקלריא של זכוכית, ואכמ"ל). לגבי תרווד לא מצאתי ראיה אם סתמו של זכוכית או לא, ומה שמצאנו שעושים תרווד מעצמות (שבת פ"ח מ"ו; ידים פ"ד מ"ו) אינו מלמד על כך שסתם תרווד הוא של עצם, אלא שסתם עצם שמשתמשים בה עושים ממנה תרווד, כי אי אפשר לעשות ממנה כלי אלא על ידי חקיקתה כמות שהיא. וכפי הנראה מכאן אכן סתמו של זכוכית.

בתרא (מהל' ג עד הסוף) עוסק בכלי זכוכית, ואילו כלי חרס נשנו בתוספתא כלים בבא קמא.

ג. תוספתא שבת (פ"ט ה"ב): "בולמס לעשות הימנו צלוחית קטנה של פליטון. סכוכית – אחרים אומרים: כדי לפצע בה שתי נימין כאחת".²³ במקום "בולמס" צ"ל "בולוס", והוא גוש זכוכית שממנו עושים את הכלים, בניגוד ל"סכוכית" שבסיפא, שהוא שבר זכוכית.²⁴

ד. מסכת שמחות (פ"ח ה"ב): "עושין חופות לחתנים ולכלות... אלו דברים שתולין בהן... ולגינין וצלוחיות של שמן המר. ואלו דברים שאין תולין בהן... ולגינין וצלוחיות של שמן מתוק". מכך שהלגינין והצלוחיות תלויים לנוי (ולא להרחה, שהרי השמן מר), שמע מינה שהצלוחיות שקופות.²⁵

ה. ברייתא בע"ז (עה:): "הלוקח כלי תשיש מן העובדי כוכבים... דברים שנשתמש בהן על ידי צונן כגון כוסות וקיתוניות וצלוחיות מדיחן ומטבילן והם טהורין". מוכח מכאן שצלוחית אינה של חרס, שהרי כלי חרס הניקחים מגוי אינם צריכים טבילה. משמע גם שלצלוחית יש טהרה במקווה, כי אם ה"טהורין" הוא רק לענין חיוב טבילת כלי גויים, והצלוחית נשארת בטומאתה, לא היה לברייתא לסתום "והם טהורין".

על אף ראיות רבות אלו, כמה ראשונים סברו שסתם צלוחית היא של חרס.²⁶ לעומת זאת, בתוס' בנדה (ד. ד"ה שאני אומר) משמע שלצלוחית יש טהרה במקווה (וכן בספר הישר לר"ת חלק החידושים סימן קסה). היעב"ץ בהגהותיו בנדה שם הקשה באמת על התוס' מהמשנה בב"ב פ"ה מ"ט הנ"ל, שמוכח שצלוחית היא שבירה, והסיק

23 כך הנוסח בדפוסים, אבל במהדורת ליברמן בתוספתא בשבת (פ"ח הכ"א): "בילס כדי לעשות ממנו צגירה קטנה", ולפי"ז אין ראייה לענייננו.

24 ראה במדבר רבה (ב', יג): "מה דרכו של חול אדם מכניסו לאור ומוציאו בולים ועושין הימנו כלי זכוכית". וראה: 'כלי זכוכית בספרות התלמוד' פרק תשיעי, ושם הערה 1.

25 וראה רש"י סוכה י. לגבי סוכה שתלה בה יינות שמנים וסלתות: "נותנין בכוסות של זכוכית לנו".

26 תוס' חגיגה כג. ד"ה שפופרת; תוס' ישנים יומא ב. ד"ה שכל מעשיה; ריטב"א שם. וכך משמע מפרש"י (שמות ט"ז, לג) שכתב: "צנצנת" – צלוחית של חרס, כתרגומי, ואונקלוס תרגם "צלוחיתא" ותו לא (ועיי"ש בתרגום יונתן ומכילתא והגהות הגר"א, ואכמ"ל). וכן בפסחים כז. (ד"ה הני קערות כוסות וצלוחיות) פרש"י: "של חרס". וכך משמע ברמב"ן נדה ד. ד"ה שאני אומר, ובאור זרוע הל' ערובין סי' רא.

ממנה שהצלוחית היא של חרס ואין לה טהרה במקווה. אך כאמור, מפורש בהרבה מקומות שיש לצלוחית טהרה במקווה, וההוכחה שהיא שבירה מלמדת שהיא מזכוכית.²⁷

היה מקום לפרש שכל המקורות בעניין טבילת צלוחית עוסקים בטבילת כלים שנקנו מנכרי, אבל נראה שברוב המקורות אי אפשר לפרש כך.²⁸

27 ראיתי להעיר על דברי ד"ר יהושע בראנד בספרו "כלי חרס בספרות התלמוד" בענין זה, מאחר שהוא נחשב לבר סמכא בזיהוי כלים האמורים בחז"ל. בערך צלוחית כתב שסתם צלוחית היא של חרס, ואלו ראיותיו: א. בפסחים כז. נאמר שצלוחית נעשית בכבשן (ואכן רש"י שם כתב שהצלוחית היא מחרס). אבל אינה ראייה לאפוקי מזכוכית, שגם כן נעשית בכבשן! ב. בירושלמי תרומות פ"ח ה"ג, בענין גילוי, נאמר: "רבי חנינא בר פפא הוות בידה צלוחית דדבש, מיגלייה ולא אספיק משאל עד דמפעפעת בידה". ופרש בראנד, שארס הנחש פעפע דרך דופן הכלי לתוך ידו, וזה מתאים לכלי חרס. פירושו תמוה, ולדבריו יש לאסור משום גילוי גם בכלי חרס סגור, ובהמשך הירושלמי מפורש שאין לחוש למעבר הארס דרך כלי. וראה במפרשי הירושלמי, שפירשו את הסיפור בדרכים אחרות. ג. בירו' בתרומות שם "מעשה בחסיד אחד שהיה מלגלג בגילוי יין, פעם אחת לקה בדלקת וראו אותו יושב ודורש ביה"כ וצלוחית של מים בידו", כלומר שהחזיק צלוחית על מנת להצטנן (כך כתב הפני משה שם, ואינו ברור לענ"ד, ושמא לשתות משום פיקוח נפש), וזה מתאים לחרס. אך הרי גם כלי זכוכית ובו מים קרים יכול לצנן. ואדרבה, משמע מכך שראו שיש מים בצלוחיתו שהצלוחית שקופה. ד. תרגום יונתן שמות (ט"ז, לג): "צלוחיתא דפחר (חרס)". אמנם ניתן אולי להסיק מזה את ההפך, שסתם צלוחית אינה של חרס.

28 נפרט בקצרה, לגבי הראיות כאן על טבילת צלוחית ולגבי הראיות שיובאו להלן על טבילת כוס ולגין: ברוב המקורות המובאים לעיל כתוב בפירוש שמדובר על טבילה לשם טהרה או שמדובר על טבילה מטומאה. אמנם מצאנו לשון זו גם בע"ז עה: לגבי טבילת כלי גויים "מטבילן והן טהורין", אבל נראה שגם שם לשון זו נאמרת משום שהטבילה מטהרת מטומאה, שהרי הכלי נטמא במגע הגוי.

במקורות מהתוספתא לגבי טבילת צלוחית מדובר על אפשרות של כלי הבא "מבית בעל הבית", וכן על "לכלוכי שמרים", וזה לא מתאים לנלקח מגוי, שהרי אם הגוי השתמש בו צריך הדחה קודם הטבילה, כמ"ש בע"ז עה: "מדיחן ומטבילן". אך נחלקו הראשונים אם הסדר שהדחה קודם טבילה הוא לעיכובא (עי"ש תוד"ה מגעילן). וראיתי בחסדי דוד על מקוואות (עמ' נ) שעמד על כך שסתם כוס וצלוחית הם של זכוכית שאין בהם טבילה, וכתב שאפשר אמנם להעמיד בנלקח מגויים, אבל מכיוון שבתוספתא נזכרו גם תמחוי וקערה, שדרכם להיעשות מחרס, ע"כ צריך לומר שמדובר כאן בכלים שלא נעשו מהחומר הרגיל שבו הם נעשים, ואם כן יש לומר שהכוס והצלוחית האמורים כאן הם ממתכת או עץ. לענ"ד ראיתו

ישנם כמה מקורות המורים על כך שיש לכוס טבילה:

א. תוספתא ביצה פ"ב ה"ו: "כלים שנטמאו באב הטומאה אין מטבילין אותן ביום טוב... אבל ממלא הוא כוס... לשותות וחושב עליהן ומטבילין".

ב. תוספתא חגיגה פ"ג ה"ב: "...מטבילין כלים בתוך כלים כוסות בתוך כוסות..."

ג. תוספתא מקוואות פ"ז ה"ב: "זפת שבכוס ושבצלוחית מתוכן חוצצת ומאחוריו אינו חוצצת..."

ואלו הן הראיות לכך שסתם כוס היא מזכוכית:

א. כלים פ"ל מ"ג: "כוס שנפגם רובו טהור". כאמור לעיל, זהו הפרק העוסק בכלי זכוכית. הכוס אינה נזכרת לפני כן במסכת, פרט לפ"ה בעניין אחוריים ותוך, שאינו מתייחס למין מסוים אלא לכל כלי השטף.

ב. תוספתא כלים ב"ב פ"ז ה"ד: "הכוס והצלוחית שניקבו...". יש ללמוד מן המיקום בפרק האחרון במסכת שמדובר בזכוכית.

ג. פסחים נה: "מביאים כלים מבית האומן, כגון... והכוס מבית הזגג".

ד. ברייתא בנדה (כ): "כשהוא בודקן [למראות הדמים, בהשוואה למימי אדמה והמזוג וכו'] אין בודקן אלא בכוס". ברור שבדיקה טובה אפשרית רק בכוס זכוכית שקופה, וכן פרש"י שם.

אמנם בכמה מקומות (פסחים פ"ה מ"ח ועוד) מצאנו ש'כוס' משמשת לזריקת דם הקרבנות, וע"כ צ"ל שמדובר בכוס של מתכת, שהרי כלי שרת מזכוכית פסול (רמב"ם הל' בה"ב פ"א ה"ח). אך אין זו סתם כוס האמורה במשנה, ורק בעניין זריקת הדם ניתן השם "כוס" לכלי מתכת.²⁹

אינה נכונה, כי סתם קערה ותמחוי הם של עץ, ראה למשל כלים פט"ז מ"א ותוספתא כלים ב"מ פ"ה ה"ח, ואם כן אין יסוד לומר שמדובר כאן בכלים שנעשו שלא כדרךם.

ברור גם שהשם "כוס" בסתמא התייחד לכלי שתייה קטן (וכן מוכח בשבת פ"ח מ"א: "המוציא יין – כדי מזיגת הכוס", הרי ששיעור היין הנחוץ למזיגת כוס ידוע לכל, וראה ברש"י בסוטה ד. ד"ה כדי מזיגת כוס: "וסתם כוס רביעית"), ואילו הכלי שבו התקבל דם הקרבנות בודאי גדול הרבה יותר, וע"כ הכינוי "כוס" לכלי זה הוא שם מושאל.

בראשונים מצאנו דיון על זיהויה של 'כוס' סתם בהקשר לשתי הלכות: דין אחוריים ותוך, שמוזכר גם לגבי כוס (כלים פכ"ה מ"ז-ח וגמ' ברכות נב.), שהראשונים דנו האם דין זה קיים גם בכלי חרס,³⁰ ודין הכשר כוס יין ששתה ממנה גוי (ע"ז לג:), שטעונה הדחה ג' פעמים, האם זה נאמר דווקא בכלי חרס או גם בחומרים אחרים. מדברי רש"י בכמה מקומות נראה שדעתו שסתם כוס במשנה היא מחרס.³¹ לעומתו, הריטב"א (ברכות נב.) כתב "דסתם כוס אינו של חרס". ובתוס' (ע"ז לג: ד"ה כסי) כתב: "ודוקא בכוסות של חרס, אבל של עץ או של מתכת וזכוכית א"צ להדיח רק פעם אחת. מיהו בהרבה מקומות בתלמוד מצינו כוסות סתם שהם של מתכות וזכוכית ונכון להדיח שלוש פעמים בכל הכלים". אם כן לדעתו סתם כוס היא של חרס, אבל מצינו בתלמוד גם כוסות מתכת וזכוכית. ולענ"ד סתם כוס במשנה וברייתא היא של זכוכית,³² כאמור, אך כוס שבגמ' היא בדרך כלל מחרס או מתכת.³³

ויש לציין שבגמרא כלי זה נקרא 'מזרק', ובמשנה ישנה תופעה מעניינת, שבמסכתות יומא ושקלים נאמר כמה פעמים 'מזרק', ולא 'כוס', ובשאר המסכתות בענייני קדשים נאמר 'כוס' ולא 'מזרק'. ייתכן שזה קשור לשינויים שחלו בשימוש בכוסות. להלן יתבאר שהשימוש הרווח בכוסות זכוכית ככלי שתייה התאפשר בעקבות הוזלת מחיר הזכוכית, עם המעבר בתעשיית הזכוכית לשיטת הניפוח, מעבר שהחל כמאה שנים לפני החורבן. יתכן שהכינוי 'כוס' לכלי שמקבל את דם הקרבנות היה נהוג בתקופה שהזכוכית הייתה יקרה, ואז הכוס הביתית להמון העם הייתה ממתכת ולא מזכוכית. כאשר הציבור הרחב התחיל להשתמש בכוס זכוכית ככלי שתייה, הפסיקו לכנות את כלי הקיבול לדם הקרבנות בשם 'כוס', ומעתה הוא נקרא 'מזרק', וכך המשיך הדבר בימי הגמרא. הדברים מתאימים לאמור ביומא יד: "מאן תנא סדר יומא רבי שמעון איש המצפה הוא", ולפי מה שבאר בעל 'דורות הראשונים' (פרק מח) שסידורה של מסכת זו מאוחר באופן יחסי.

30 ראה רמב"ם וראב"ד (הל' שאר אבות הטומאות פ"ז ה"ג).

31 ראה ערובין צח: ד"ה קערות; חגיגה כה: ד"ה מן המודיעים.

32 בראנד (שם, ערך כוס) מוכיח מפסחים נה: לגבי "כוס מבית הזגג" שסתם כוס היא של זכוכית, אבל סבר שאין טבילה לכלי זכוכית, ולכן ייחס את המקורות על טבילת כוס לכוס של כסף או נחושת, על פי כמה מקורות בגמ' שמוזכרת כסא דכספא (ועל מציאות כוס נחושת לא הביא ראיה מחז"ל). ולדעתי לא מסתבר שהמשנה תאמר סתם "כוס" כשאינן הכוונה לכוס הרגילה, היינו של זכוכית.

33 ראה ביומא עח. שהגמ' דנה על הצטננות ביום הכיפורים בעזרת כוס, ותנאי ההיתר בכוס כסף וכוס חרס, וזכוכית לא מוזכרת. וכן בב"מ כט: "כסא דחרשין... ולא אמרן אלא בכלי מתכות, אבל בכלי חרש לית לן בה", וזכוכית לא הוזכרה. נראה שגם בתנ"ך סתם כוס היא של חרס, כמשתמע מיחזקאל (כ"ג, ג-לד): "כוס אחותך... ושתית אותה ומצית ואת חרשיה תגרמי".

בכמה מקומות מפורש שללגין יש טהרה בטבילה ובהזאה:

א. אהלות פ"ה מ"ד: "לגין שהוא מלא משקין טהורין הלגין טמא טומאת שבעה".

ב. משנה טב"י פ"ד מ"ד: "לגין שהוא טבול יום".

ג. תוספתא מקואות פ"ז ה"א: "לגין שהוא מלא מים...והטבילן טהור". וכן עוד שם בהמשך בה"ה.

המפרשים כתבו שלגין הוא כלי מתכת (רמב"ם בפי"ה"מ אהלות שם) או עץ (ר"ש שם). אך נלע"ד להוכיח מכמה ראיות שהלגין הוא כלי זכוכית:

א. כלים פ"ל מ"ד: "לגינין גדולים שניטל פיהן טמאין מפני שהוא מתקנן לכבשין". פרק ל' עוסק בזכוכית, כנ"ל, ודין הלגין לא נזכר במסכת לפני כן (פרט לבית הלגינין בפ"ז מ"ב שהוא כלי עץ המחזיק את הלגינין). ועוד, שדין הלגינים שניטל פיהם נאמר בניגוד לדין הקודם "של פלייטון שניטל פיה טהורה מפני שהיא סורחת את היד". כלומר, צלוחית ניטלת ביד, ולכן כשהיא שבורה שבר הזכוכית פוצע את היד, אבל הלגינים הגדולים שנשברו אינם מיטלטלין אלא עשויים לכבישה ממושכת, ולכן אין שבר הזכוכית מונע את השימוש בהם (פי"ה"מ לרמב"ם). הרי שהלגין עשוי זכוכית, שעלולה לפצוע.

ב. מסכת שמחות פ"ח ה"ב הנ"ל (לגבי צלוחית), שאומרת שתולים שמן לנוי בלגינין.

³⁴ ראוי לבאר בקצרה את תפקיד הלגין, לעומת החבית והכוס. הלגין הוא כלי קיבול למשקים בכלל, וליין בפרט (ע"ז פ"ה מ"ה). החבית גדולה מן הלגין, והלגין גדול מן הכוס (שבת פ"כ מ"ב). היין נשמר בחביות מעלייתו מן הבור ועד השתייה (תרומות פ"ח מ"ט). כשרוצים לשתות מהיין, מעבירים מהחבית ללגין, והלגין מוגש לשולחן (ע"ז שם). מן הלגין שופכים לכוס מעט יין כעין תרכיז, ואחר כך מוסיפים מים חמים לכוס (מן הקיתון), וזוהי ה"מזיגה" בלשון חז"ל. מכיוון שהחבית איננה מובאת לשולחן ראוי שתהיה מחרס, שהוא זול יותר וגם חזק יותר מזכוכית. לעומת זאת הלגין מוגש לשולחן, ולכן ראוי שיהיה מהזכוכית היפה ולא מהחרס.

על פי זה מתפרשת כמין חומר התוספתא (ע"ז פ"ח ה"ה): "ישראל החשוד שותין ממרתיפו ואין שותין מלגיננו", שהתחבטו בה המפרשים. "מרתפו" היינו בחביות, ו"לגיננו" היינו על שולחנו. ישראל זה חשוד לארח בביתו גויים שישתו עמו, ולכן אסור לשתות מלגיננו, אבל ממרתפו לא שתו.

ג. מקצת ראייה שהלגין שביר ניתן להביא מהמשנה בטבול יום ה"ל "לגין שהוא טבול יום ומלאהו מן החבית מעשר טבל... נשברה החבית הלגין בטבלו, נשבר הלגין החבית בטבלה". אם הלגין הוא של עץ או מתכת, היה ראוי למשנה לומר "נשפך הלגין".³⁵ ואם הוא שביר ודאי הוא מזכוכית ולא מחרס, שהרי מדובר בלגין טבול יום.

ד. ראייה נוספת מצירוף דברי חז"ל בעניין המנהג להביא יין לבית האבל. במו"ק כז. איתא:

ת"ר: בראשונה היו משקין בבית האבל עשירים בזכוכית לבנה (כלומר, שקופה) ועניים בזכוכית צבועה, והיו עניים מתביישין. התקינו שיהו הכל משקין בזכוכית צבועה, מפני כבודן של עניים.

ובחולין צד. מצינו: "ת"ר לא ילך אדם לבית האבל ובידו לגין המתקשקש ולא ימלאנו מים מפני שמתעהו", כי כשנותן מים בלגין הוא גונב דעת הבריות לחשוב שהביא יין.³⁶ ובירושלמי (דמאי פ"ד ה"ג): "אין מוליכין לבית האבל בכלי זכוכית צבועה מפני שהוא טוענו טענת חנם", ונראה שהוא ט"ס, וצ"ל "אין מוליכין מים", כדלעיל. הרי, שמה שנאמר בבבלי על לגין נאמר בירושלמי על זכוכית צבועה, והדברים מוכיחים על עצמם שכל זה היינו הך, כלומר שההולכה בלגין היא קיום המנהג להביא בכלי זכוכית צבועה, ובזכוכית כזו יש חשש לגנבת דעת, שיחשבו שהמים הם יין. אם כן הלגין הוא כלי זכוכית.³⁷

35 אמנם גם כלי מתכת או עץ עלולים להישבר, ומצאנו הרבה פעמים שהמשנה דנה על כליים כאלו שנשברו, אבל זה בודאי אינו דבר מצוי. המשניות דנות על כלי עץ ומתכת שנשברו כדי ללמד מה דינם אם נשברו, אבל בתיאור מקרה שאינו מיועד ללמד את דין הכלי כשנשבר, דרך המשנה להדגים בהווה.

36 וראה בירושלמי שביעית פ"ד ה"ב "כגון לולינוס ופפוס אחיו שנתנו להן מים בכלי זכוכית צבועה ולא קיבלו מהן", כלומר שנתנו להם לשתות מים באופן שיחשבו ששותים יין נסך.

37 בערך לגין כתב בראנד (שם) שכל המקורות על טהרתו בהזאה או במקווה עוסקים בלגין של מתכת, אבל סתמו של חרס. ולמד זאת מהתוספתא בפרה פ"י ה"ד "קלל של חטאת ולגין של תרומה שנגעו זה בזה... בד"א בשל אבן, אבל בשל חרס הכל מודים בשל חטאת שהוא טהור". אך כאן טעה בפשט, ש"במה דברים אמורים" מתייחס לקלל, ולא ללגין, עי"ש היטב. עוד הוכיח מתרגום יונתן לאיכה (ד', ב) שתרגם "נבלי חרש" – "לגינין דחסף". ואינה ראייה, כי "נבל" הוא הכלי הרגיל בתנ"ך לטלטול יין לשתיה מיידית, ומקבילו בחז"ל הוא הלגין, ולכן נקט התרגום 'לגין', ומכיוון שבפסוק נאמר "חרש" הוצרך לומר "דחסף".

3. מחיר הזכויות

הזכויות נזכרת בהרבה מקומות כמצרך יקר מאוד ומבוקש.³⁸ מכיוון שכך, נראה תמוה לגזור על כלי זכויות טומאה שאין לה טהרה במקווה. כלי החרס, מלבד שהיו זולים מאוד, יש להם גם יתרון משמעותי בכך שאינם מקבלים טומאה מגבם, וזה מקל מאוד על הזהירות מלטמא אותם. לעומת זאת, כלי זכויות הרי לכל הדעות נטמאים מגבם, ואם כן אין אפשרות להשתמש בהם בטהרה לאורך ימים, וזו גזירה שיש בה איבוד ממון רב, או לחילופין מניעת השימוש בהם.³⁹

אמנם בתקופה מאוחרת יותר הייתה ירידה תלולה במחיר הזכויות,⁴⁰ ירידה שמתועדת גם במקורות חיצוניים מהמאה הראשונה למנינים.⁴¹ החוקרים מייחסים זאת להתפשטות שיטת הייצור על ידי ניפוח, שהחלה למעלה ממאה שנה לפני החורבן,⁴² והחליפה את הייצור על ידי יציקה לדפוס, או גילוף בגוש זכוכית. כך התאפשר ייצור המוני, שהפך את כלי הזכויות למוצר השווה לכל נפש, וזה מסביר את המקורות הנ"ל על כך שסתם כוס וצלוחית ולגין ביתיים הם מזכוכית. עם זאת,

38 איוב כ"ח, יז; ירמיהו כ"ח, לד וברש"י; ספרי, וזאת הברכה, על הפסוק "ושפוני טמוני חול"; משנה, כלים פ"א מ"ח; שם פכ"ט מ"ו על מכירת הזכויות במשקל; תוספתא, מכות פ"ב ה"ג.

39 אכן, במחקר ההיסטורי רווחת הדעה שהגזירה על כלי זכויות נועדה למנוע את השימוש בהם. הסבר זה הוא חלק ממגמה ידועה לקשור את דברי התורה שבכתב ושבע"פ למניעים פוליטיים, חברתיים וכלכליים. לענ"ד בכל מה שכתבנו עד כאן יש די כדי להוכיח שלכלי זכויות יש טהרה במקווה, וזה מבטל לגמרי את השערת החוקרים, שהרי גם אחרי הגזירה אפשר היה להשתמש בטהרה בכלי זכויות, והגזירה רק ביטלה את העדיפות שהייתה להם בהיותם טהורים לגמרי. מכל מקום, מי שאין חלקו ב'הסברים' מסוג זה, צריך להניח שחז"ל לא גזרו גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה, ואם כן זהו שיקול שמצטרף להוכחה שיש לכלים אלו טהרה במקווה.

40 בתוספתא פאה (פ"ד ה"א) נאמר שכלי זכויות זולים מכלי נחושת, ובגמ' (מנחות כח:) נאמר שזכויות איננה "דבר חשוב", בניגוד לנחושת וברזל. ניתן לקבל מושג על הירידה במחיר הזכויות מן ההשוואה בין המדרש (שמות רבה ל', כד): "כלי זכויות... שתיים בסלע ושלוש בסלע", לעומת התוספתא בקידושין פ"ב ה"ג "התקדשי לי בכוס זה אם יש בו ובמה שבתוכו שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת", שמשמע שאפשר שכוס תהיה שווה פחות מפרוטה, שהיא 1/768 מסלע (קידושין יב.).

41 מקורות רבים בנושא נמצאים אצל ציונה גרוסמרק, **תעשיית הזכויות היהודית בארץ ישראל בשלהי ימי בית שני וביומי המשנה והתלמוד** (דיסרטציה), אוני' חיפה, תשמ"ט, עמ' 139-146.

42 ראה אצל גרוסמרק, שם.

הגזירה על כלי זכוכית הייתה בתקופה שבה הזכוכית עדיין הייתה יקרה מאוד, שהרי בשבת טו. נאמר שיוסי בן יועזר, מה'זוג' הראשון, שחי למעלה מ-200 שנה לפני החורבן, הוא שגזר על ארץ העמים ועל כלי זכוכית.⁴³ לפיכך עומד בתוקפו שיקול ההפסד המרובה, שמלמד על כך שיש לזכוכית טהרה במקווה.

4. ייצור וייבוא כלי זכוכית

אם כלי הזכוכית אינם נטהרים במקווה, קיים הכרח לייצר אותם על ידי חברים על מנת להשתמש בהם בטהרה, ואי אפשר להשתמש בכלי שיוצר על ידי גוי או עם הארץ, וכן אי אפשר להשתמש בכלים שיוצרו בארץ העמים. וכן כתב במפורש אחד מהראשונים, ר"י קלונימוס:

ונ"ל לפי מאי דמסקינן דכלי זכוכית אין לו טהרה במקווה, לאותן שאוכלין חולין בטהרה שאסור ליקח כלי זכוכית מגוי, דגזרו עליהם שיהיו כזבין לכל דבריהן...וכן של עמי הארץ (ערכי תנאים ואמוראים, ח"א עמ' קמז).⁴⁴

בעיה זהה קיימת בכלי חרס, ומצאנו בחז"ל שלושה פתרונות לנושא:

- א. פיקוח של חבר על הוצאת הכלים מהכבשן (פרה פ"ה מ"א).
- ב. ייצור כלים בלתי מוגמרים בחו"ל, הבאתם לארץ וצירופם בכבשן בארץ (תוספתא כלים ב"ק פ"ג ה"ד).
- ג. חכמים הקלו הקלות שונות בירושלים וסביבותיה לגבי נאמנות הקדרים עמי הארץ על טהרת כלי חרס (חגיגה כה:-כו.).

לא מצאנו בחז"ל התייחסות לבעיה זו בכלי זכוכית, והפתרון של יבוא כלי בלתי גמור אינו יפה לענייננו – כלי אדמה שלא נצרף בכבשן הוא כלי מגובש, שאפשר

⁴³ אמנם בהמשך שם נאמר אחרת: "שמונים שנה עד שלא חרב הבית גזרו טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית", אך רוב הראשונים (רמב"ן, ריטב"א, ר"ן והר"ה בתירוץ הראשון) מחקו במשפט זה את המילים "על כלי זכוכית", מכיוון שהגמ' דנה בסתירה ביחס לארץ העמים, ולא דנה בסתירה ביחס לכלי זכוכית. התוס' ר"ד אמנם העדיף להגיה להפך, ולהשמיט "כלי זכוכית" מהברייתא על יוסי בן יועזר, אבל הנוסח שמייחס את הגזירה ליוסי בן יועזר, מאושר על ידי הירושלמי (כתובות פ"ח ה"א ופסחים פ"א ה"ו), שם מיוחסת ראשית הגזירה ליוסי בן יועזר, והמשכה לשמעון בן שטח, שאף הוא חי לפחות מאה שנה לפני החורבן (וכן הוכיח בסדרי טהרה כלים עד. ד"ה יוסי).

⁴⁴ על פי מהדורת ניו יורק תשנ"ד.

להעבירו בצורה זו ממקום למקום ולהשתמש בו. לכן ניתן להכין את הכלי בחו"ל ורק את הצירוף לעשות בא". בזכוכית התהליך הפוך: בתחילה מתיכים את החומר בכבשן כדי שיהיה צמיג, אחר כך הזג מעצב את הכלי, ולבסוף מניחו להצטנן. נמצא שאין כלי זכוכית שהוא גם מעוצב וגם לא גמור. גם פיקוח של חבר על הוצאת הכלים מהכבשן אינו מספיק, משום שכלי חרס אינו מיטמא מגבו, ולכן עם הארץ יכול להוציאו מהכבשן לעיני החבר ולתת אותו לחבר, מה שאין כן כלי זכוכית, שמיטמאים מגבם, והחבר יצטרך לקחתם בעצמו מן הכבשן. היעדר הדיון בחו"ל בפרטי הדברים הללו מוכיח שהבעיה איננה קיימת, כי ניתן לטהר בהזאה וטבילה.

מלבד העובדה שאין בחז"ל התייחסות לבעיה זו, ישנם סימנים בחז"ל לשימוש בטהרה בכלי זכוכית מיובאים מחו"ל. כך נראה מהמשנה (כלים פ"ד מ"ג) על "שולי קוסים הצידוניים", בהשוואה לתוספתא בכלים ב"ב פ"ז ה"ד "הכוסות הצידוניים (כצ"ל, עיין 'תוספת ראשונים') החתוכין טהורין מפני שסורחין את הפה". מהתוספתא משמע, מן ההקשר ומן העובדה "שסורחין את הפה", שמדובר על כלי זכוכית. לעומת זאת המשנה נמצאת בפרקים על כלי חרס, אך י"ל ש"שולי הקוסים", התחתיות שתחת הכוסות, הן מחרס (כך בפירוש הגאונים, ואכמ"ל), ואילו הקוסים עצמם מזכוכית. והרי צידון טמאה בטומאת ארץ העמים.⁴⁵

עוד יש להעיר על הברייתא במנחות כח: "גביעים (שבמנורה) למה הם דומים? לכוסות אלכסנדריים". נראה שמדובר בכוסות של זכוכית,⁴⁶ כסתם כוס, וגם במקורות חיצוניים ישנן עדויות מימי בית שני על גביעי זכוכית מיוחדים שנעשו באלכסנדריה.⁴⁷ לפיכך יש ללמוד מכאן שכוסות זכוכית מחו"ל יובאו לארץ והיו מוכרים בבית המדרש. נוסף על כך, ישנם ממצאים ארכאולוגיים שמעידים על שימוש בטהרה בכלי זכוכית מיובאים מחו"ל.⁴⁸

45 אפילו לצור, הדרומית יותר, אסור לכוהן לצאת, ראה ירושלמי שביעית פ"ו ה"א. ובבבלי (גטין ח:) משמע שכל מה שמצפון לכזיב נחשב ארץ העמים לגמרי.

46 ראה ברש"י בשמות כה, לא: "גביעיה" – הן כמין כוסות שעושין מזכוכית". ובפירוש ר' אברהם בן הרמב"ם לבראשית (מ"ד, ב) דימה את גביעי המנורה ל"כוסות זכוכית מארץ ישראל".

47 ראה אצל גרוסמרק (לעיל הערה 40), עמ' 122.

48 בספר 'העיר העליונה של ירושלים' מאת פרופ' נ' אביגד (עמ' 107-108) מסופר שבחפירות הרובע ההרודיאני נמצא כלי שתייה מהודר במיוחד מזכוכית, שטבועה בו חותמת ביוונית "אניון עשה". אניון היה יוצר כלי זכוכית מפורסם מצידון, ועשרות כלים עם הטבעה זהה

ג. פרטי דינים בכלי זכויות

בגמ' נאמרו במפורש כמה פרטי דינים בכלי זכויות: פשוטיהם טהורים, מקבלים טומאה מגבם, אין בהם טומאה ישנה, ודין טבילתם שנוי במחלוקת, כדלעיל. להלן יתבררו בעז"ה פרטי דינים נוספים, שנוגעים גם לשאלת יסוד טומאת כלי זכויות, האם כחרס או כמתכת.

1. האם נעשה אב הטומאה

יש להסתפק האם כלי זכויות נעשים אב הטומאה בטומאת מת (דין אב הטומאה במדרס הזב' ידון בהמשך), או שדינם בזה ככלי חרס, שאינו נעשה אב הטומאה, ודנו בזה האחרונים.⁴⁹

ואת ספק האחרונים יש לכאורה לברר מהרמב"ם בפירוש המשניות (עדויות פ"ב מ"א), עם הערות הרב קאפח. במהדורה קמא כתב הרמב"ם:

ובא בקבלה חרב הרי הוא כחלל, וכן שאר כלי מתכות ובגדים דינן כדין החרב, ולא התנה שיהא כלי מתכות אלא לאפוקי כלי חרס שאינן נעשין אב הטומאה כמו שיתבאר בזבים, וכן גם כלי עץ וכלי עצם וכלי זכויות אין דינם כדין החרב.

ובמהדורה בתרא תיקן: "וכן גם כלי עץ וכלי עצם דינן כדין החרב". פירוש: במהדורה קמא סבר הרמב"ם כשיטת הראשונים שדין חרב כחלל אינו אלא בכלי מתכת (ובגדים, ואכמ"ל), והוציא מכלל זה את כלי החרס והעץ והעצם והזכויות. לעומת זאת,

נמצאו בעולם, בפרט באזור צידון (ראה אודותיו בספר 'כלי זכויות בספרות התלמוד' עמ' 46, 50). נראה שמדובר בגוי, ועל כל פנים צידון היא ארץ העמים, כאמור, ואי אפשר לעשות בה כלי בטהרה. לפיכך קשה להבין מה מקומו של כלי כזה בירושלים עיר הקודש, אשר חפירות הרובע ההרודיאני מוכיחות כמאה עדים על חיי הטהרה בה. אכן אם יש טבילה לכלי כזה, אין שום קושי בדבר.

בראנד ('כלי זכויות בספרות התלמוד' עמ' 46-65) אשר הניח שאין טהרה לכלי זכויות, מאריך להתפלפל ומסביר שאניון וחבריו היוצרים הצידוניים היו יהודים חברים, שסימנו את שמם בצורה בולטת על גבי הכלים כעין תעודת כשרות שהם טהורים, והכלים הועברו לא"י דרך שפת הים (על פי אהלות פ"ח מ"ו). וכל דבריו דחוקים מאוד, כמבואר למעין.

49 המי נפתח (אמנה סד) הסתפק בזה. הסדרי טהרות (כלים רסג): נקט בפשטות שאינם נעשים אב הטומאה, ואף הפליג לומר שמה שכתב הרמב"ם שטמאים מדרס מדבריהן היינו כראשון לטומאה, ואינו במשמע כלל. לעומת זאת בכללים שבראש הספר (דיני כלי זכויות, כלל ו) הסתפק בזה. והחז"א (כלים סי' ג סק"ט) כתב שאינם נעשים אב הטומאה.

במהדורה בתרא הוא חזר בו וסבר שדין חרב כחלל אמור בכל כלי שטף, וכמה שכתב בהל' טומאת מת פ"ה ה"ג, ולכן הוסיף את כלי העץ והעצם, אבל את הזכוכית השמיט. כלומר, שגם לפי מה שחזר בו לא שייך בה דין חרב כחלל, משום שאינה נעשית אב הטומאה.

בדומה לדעת הרמב"ם כתב גם המאירי (סוטה כט. ד"ה האוכלין) כי כלי זכוכית אינם נעשים אב הטומאה. וכן משמע מההקדמה לפירוש טהרות המיוחס לרב האי גאון.

כל הראשונים הללו נקטו כך על פי הדעה המקובלת שכלי זכוכית ככלי חרס. אבל לשיטה שכלי זכוכית ככלי מתכת (לא רק לעניין טבילה אלא בכלל, דהיינו שיטת הראב"ד, הר"ש והרשב"א) מסתבר שהוא נעשה אב הטומאה. וכן מוכח לענ"ד מכמה ראיות:

א. הספרי זוטא הנ"ל, שאומר שיש הזאה לכלי זכוכית, מלמד שהוא אב הטומאה של טמא מת.

ב. המשנה באהלות פ"ה מ"ד הנ"ל: "הלגין טמא טומאת שבעה" (וכן בתוספתא באהלות פ"ה ה"י) מלמדת שכלי זכוכית נטמא טומאת שבעה, על פי מה שהוכח לעיל שהלגין הוא כלי זכוכית. ובאותו אופן יש להוכיח מפרה פ"י מ"ו, שלגין של תרומה וקודש מטמא לגין של מי חטאת.⁵⁰

ג. כך משמע בתוספתא (אהלות פ"א ה"ב): "הגוי והבהמה וכלי חרס והאוכלין והמשקין הנוגעין במת, כלים הנוגעין בהן טהורים", ולא הוזכרו כלי זכוכית.

ולפי"ז עלה בדינו שלא די לנו לומר כדעת ר"ח הנ"ל, שכלי זכוכית בעיקרם ככלי חרס ובכל זאת יש להם טהרה במקווה, אלא הכרח לומר שעיקרם ככלי מתכת ואף לעניינים אחרים.

50 פירוש: במסכת פרה פ"י משניות א-ד מתבאר, שחידשו בדיני פרה אדומה, שכל כלי שראוי להיות אב הטומאה נדון כאילו הוא אב הטומאה, אפילו אם הוא טהור לקודש. אבל כלי שאינו ראוי להיות אב הטומאה, וממילא אינו מסוגל לטמא אדם וכלים, וכן אוכל, אינם מטמאים אדם וכלים לעניין חטאת. ולפי"ז מוכח מכך שהלגין של קדש מטמא את הלגין של חטאת, שהלגין נעשה אב הטומאה. אבל לרמב"ם (הל' פרה אדומה פ"ג ה"ו, ועוד) כנראה שיטה אחרת בזה, עי"ש.

2. טומאה בחיבורין

מפורש במשנה (זבים פ"ה מ"א) שמשום דין טומאה בחיבורין (כגון הנושא נבלה, שנאמר בו כבוס בגדים) האדם מטמא כל כלי שנוגע בו בשעת חיבורו לטומאה, פרט לכלי חרס. ויש להסתפק בדין כלי זכוכית בזה, לאור השוואתו לכלי חרס (והסתפק בזה המי נפתוח, אמנה סד). אך לפי דברינו שהעיקר לדינא שכלי זכוכית הם ככלי מתכת, ממילא פשוט שהוא הדין בנדון דידן. ויש להוסיף לכך שתי ראיות:

א. על סמך ההנחה שהלגין הוא כלי זכוכית, יש ללמוד זאת מן המשנה בפרה פ"י מ"ו הנ"ל:

לגין של חטאת שנגע בשל קדש ושל תרומה...שניהן בשני ידיו – שניהן טמאין. שניהן בשתי ניירות – שניהם טהורים.

כששניהם בשני ידיו הלגין של תרומה נטמא בחיבורין, וכשיש נייר חוצץ אין חיבורין.

ב. בתורת כהנים (מצורע פרק זבים, סוף פרשתא ב): "ומטמא שאר כלים כבגדים ואינו מטמא לא אדם ולא כלי חרס", משמע שכך הדין בכל הכלים פרט לחרס. ובכמה מקומות הוזכר שכלי חרס לא נטמא בחיבורין (משניות זבים פ"ה מ"א; תוספתא כלים ב"ק פ"ו ה"א, ועוד), ולא נאמר בשום מקום שגם בכלי זכוכית הדין כך.

3. טומאת אוויר

כבר הובאה לעיל מחלוקת הראשונים בעניין טומאת אוויר כלי זכוכית, ושיש מהראשונים שסבורים שאין להם טהרה במקווה, ובכל זאת סברו שכלי זכוכית אינם מקבלים טומאה מאווירם. הרמב"ם (הל' כלים פ"א ה"ה) נימק זאת כך:

ומפני שתוכן כברן לא גזרו עליהן שיטמאו מאוירן, אלא עד שתיגע הטומאה בהן בין מתוכן בין מגבן ככלי מתכות.

והראב"ד תמה על כך, שהטעם "תוכן כברן" נאמר בגמ' רק כטעם לכך שמקבלים טומאה מגבן. נראה שהרמב"ם סובר שיש קשר מהותי בין דין אוויר לדין גב, שכלי חרס עיקרם לקיבול, ולכן התורה קבעה שנטמאים בכניסת טומאה ל"תוכן" דווקא. ולכן מהטעם שכלי זכוכית מקבלים טומאה מגבם, הופקעו מקבלת טומאה מאווירם.

כל זאת לשיטה שהם ככלי חרס, אבל לשיטה שקי"ל שטומאתם כדין כלי מתכת פשוט שאין להם טומאת אוויר. ונראה להוכיח זאת מברייתא מפורשת (חולין כה:): "ת"ר: אויר כלי חרש טמא וגבו טהור, אויר כל הכלים טהור וגבו טמא" – מפורש שאוויר כל הכלים טהור חוץ מכלי חרס (וכך כתב הרש"ש בכלים פ"ב מ"א). ואין

להידחק ולומר שהכוונה לחרס וכיוצא בו, שהרי לגבי טומאת גבו אי אפשר לפרש כך, ולכולי עלמא כלי זכוכית מיטמא מגבו. ולדעת התוס' צריך לומר שהמשנה מדברת רק על הכלים המקבלים טומאה מדאורייתא, ודוחק.

4. פשוטי הכלים

שנינו בכלים (פ"ב מ"א) שפשוטי כלי זכוכית טהורים, והגמ' (שבת טז.) מסבירה שזה משום שדמו לכלי חרס. לצד שהם ככלי מתכת מסבירה הגמרא שעשו בהם "היכרא כי היכי דלא לשרוף עלייהו תרומה וקדשים". ייתכן שיש נפקא מינה בין הטעמים הללו, כדלהלן:

בכלי עץ מצאנו במשנה (כלים פט"ז מ"ז) חילוק בין פשוטי כלים המשמשים את האדם ואת משמשיו, שמקבלים טומאה, לבין פשוטי כלים שאינם משמשים את האדם או את משמשיו, שאינם מקבלים טומאה. לעומת זאת, בכלי חרס כל הפשוטים טהורים, משום שבעינין 'תוך', וזהו ששנינו בכלים (פכ"ז מ"א): "טבלה שאין לה לזביז – בכלי עץ טמאה, ובכלי חרס טהורה".

והנה, אם פשוטי כלי זכוכית טהורים משום השוואתם לכלי חרס, אזי גם הכלים משמשים אדם ומשמשיו טהורים. ואם פשוטיהם טהורים מדין היכר, אולי די בהיכר שאינם כמתכת, וכמה שכתב הר"ח בשבת שם "עבדו בהו רבנן היכירא ללמד כי אינן ככלי מתכות לכל מידי". אך מצאנו מפורש בכלים (פ"ל מ"א): "הטבלא והאסקוטלא של זכוכית טהורין, אם יש להן לזביז טמאים". כלומר, שאפילו כלי זכוכית המשמשים אדם ומשמשיו טהורים, ככלי חרס, וכך כתב הגר"א שם "שכלי זכוכית צריך תוך ככלי חרס".

5. כלי שטהר שעה אחת

קיימא לן כרבנן דר"מ (תוספתא כלים ב"ק פ"ז ה"י) הסבורים כי: "כלי חרס שטהר שעה אחת אין לו טומאה עולמית". כלומר, שאם נשבר כלי חרס ותיקנו אותו, אין הוא מקבל טומאה מכאן ולהבא. בתוס' (ר"ה יט. ד"ה יהודה בן שמוע) נחלקו הראשונים האם כלל זה קיים גם בכלי זכוכית: דעת ריב"א שכלי זכוכית שווה בזה לחרס, והתוס' (שהוא הר"ש, כאמור לעיל) דוחה, שלדעתו מסקנת הגמ' בשבת שכלי זכוכית ככלי מתכת, ולכן אין לדמותם לכלי חרס בזה.

דברי התוס' צ"ע, שקשה כיצד אפשר לומר שכך הדין בכלי זכוכית אפילו לפי ההווא אמינא שככלי חרס דמו. הרי מפורש במשנה (כלים פ"ב מ"א, פט"ו מ"א ופ"ל מ"א): "כלי זכוכית... נשברו טהרו, חזר ועשה מהם כלים מקבלים טומאה מכאן

ולהבא", ולא אמרינן שכיון שטהרו שעה אחת אין להם טומאה עולמית! ושמה התוס' מפרש (על כל פנים בהווא אמינא, ולדעת ריב"א גם למסקנה) ש"חזר ועשה מהם כלים" היינו שהתיך את הזכוכית ועשה ממנה כלי חדש לגמרי, ובכה"ג ש"פנים חדשות באו לכאן" בוודאי הכלי מקבל טומאה, ואין חסרון בכך שהכלי נטהר שעה אחת אלא כאשר משתמש בשברי הכלי על ידי שיפוץ קל (וכן הקשה ותירץ להדיא בחידושים המיוחסים לר"ן בשבת שם). לפי זה החידוש ב"מקבלים טומאה מכאן ולהבא" איננו חידוש לחומרא, לאפוקי מדין כלי חרס שכיון שנטהר שעה אחת אין לו טומאה עולמית, אלא חידוש לקולא, שלא חזרה הטומאה הישנה כדין כלי מתכות.

אך יש להוכיח שבכלי זכוכית לא אמרינן "כיון שטהר" וכו' מהמשנה (כלים פ"ל מ"א): "שולי קערה ושולי אסקוטלא של זכוכית שהתקינן לתשמיש טהורין, קרטסן או שפן בשופין טמאין" (וראה כע"ז בתוספתא כלים ב"ק פ"ג ה"ו). וזה בניגוד לנאמר על כלי חרס בתוספתא (שם פ"ז ה"י): "שולי המחצין ושולי הפחתין... קירדסן שפן ועשאן כלים... מקבלין טומאה מכאן ולהבא, דברי ר"מ, וחכ"א כל כלי חרס שטהר שעה אחת אין לו טומאה לעולם". כלומר, בכלי חרס נחלקו בזה ר"מ וחכמים, ועל אותו מקרה גופו בכלי זכוכית המשנה בפ"ל והתוספתא בפ"ג סותמים לטמא, ומן הסתם משניות אלו כדעת רבנן.

החזו"א (כלים סי' ג סק"ח) כתב להפך, שבכלי זכוכית לכולי עלמא אמרינן "כיון שטהר" וכו', ולמד זאת מהמשנה בכלים פ"ל מ"ג: "ניקב (כוס של זכוכית) ועשאו בין בבעץ בין בזפת טהור. רבי יוסי אומר בבעץ טמא ובזפת טהור". ופירש החזו"א, שת"ק מטהר משום שטהר שעה אחת ואין לו טומאה עולמית,⁵¹ ורבי יוסי מטמא משום שהולך אחר המעמיד, ולכן דינו ככלי מתכת. אך יש מקום לפרש אחרת, שלת"ק טהור משום שהסתימה אינה טובה לדעתו (ועי"ש בר"ש בדעת רבי יוסי).

ונראה להסביר באופן אחר, שהוא מסתבר מאוד לענ"ד. נראה שהדין בכלי חרס שכיון שטהר שעה אחת אין לו טומאה עולמית, יסודו בכך שכלי חרס אינם חשובים, וכשהם נשברים אין אדם מקפיד עליהם, ואם חוזר ומתקנם בטלה דעתו.⁵² וזה דווקא

51 מדברי החזו"א עולה שבכלי זכוכית אומרים "כיון שטהר" וכו' אפילו יותר מכלי חרס, כי בכלי חרס הכלל נאמר בכלי שנשבר לגמרי ותיקנו, ולא בכלי שניקב וסתמו בזפת, וכפי שמוכיח הר"ש (כלים פ"ב מ"ב).

52 בספר מקדש דוד (קונטרס מענייני טהרות סוף אות ב ד"ה ונראה) מסביר באופן אחר את הדין שכלי חרס שטהר שעה אחת שוב אין לו טומאה עולמית, שהטעם הוא שבעיני היסק אחר

בנשברו לגמרי, ולא כשניקבו בלבד, וכפי שהוכיח הר"ש (כלים פ"ב מ"ב). לעומת זאת כלי זכוכית הם חשובים ויקרים, ודרך בני אדם להקפיד עליהם, אבל תקנתם היא קלקלתם, שמפני חשיבותם לא מקובל להשתמש בהם כשהם מכוערים.⁵³ לפיכך, כלי זכוכית שניקב אין סתימתו מועילה לקבל טומאה (לדעת ת"ק דרבי יוסי), משום שהסתימה ניכרת והוא מכוער, ואינו מתאים לשימוש המכובד לשתיה. מאידך, אם לא מדובר על נקב שנסתם בחומר אחר, אלא על דפנות שנשברו והאדם משייף אותם ומשווה להם מראה מחודש של כלי קטן חדש ויפה, הרי זה מקבל טומאה, וגם דרך בני אדם (בזמן המשנה, כמובן) לעשות כך בכלי זכוכית במידת האפשר, במקום לזרוקם.

לפיכך, אין מקום לומר בעיקרון בכלי זכוכית "כיון שטהר שעה אחת" וכו' (ואפילו אם טומאתם היא מחמת הדמיון לכלי חרס, לגבי דין זה שתלוי בקפידה לא מסתבר כלל לדמותם לכלי חרס). ומכל מקום, כלי זכוכית נקוב שנסתם בחומר אחר אין לו טומאה, מפני שמקפידים עליו במיוחד.⁵⁴

שנעשה כלי. ולפי זה אם עושה כלי מחדש וצורפו מחדש בכבשן אכן יקבל טומאה, וכמה שכתב הר"ש (כלים פ"ג מ"ד) שהלוקח שברי חבית ומדביקם ועושה תנור וצורפו בכבשן הרי זה מקבל טומאה. ויש להשיב על ראייתו, שהרמב"ם (הל' כלים פט"ז ה"ז) מביא את הדין שממנו מוכיח המקד"ד וכותב: "המביא שברי כלי חרש ודבקן זה בזה ועשאן תנור ועשה לו טפילה מבפנים ומבחוץ והסיקו ה"ז מק"ט". ובהל' ח כתב: "שכלי חרש שטהר אין לו טומאה לעולם, אלא אם כן עשהו תנור ועשה לו טפילה מבפנים ומבחוץ". משמע שלא ההיסק המחודש הוא הגורם לכך שלא אמרינן "כיון שטהר" וכו', אלא הטפילה היא שגורמת לכך, ונראה שהטעם משום שאין שבריו ניכרים. ויש להקשות על המקדש דוד מנר שפחתו ומאלפסין עירניות (ראה ביצה לב.), שהם כלים שנצרפו ועדיין אינם בגדר כלי, עד שיעשה בהם פעולה נוספת ואז יקבלו טומאה, אף על פי שנעשו כלי אחר ההיסק. וראה עוד ברמב"ם (הל' כלים פ"ח ה"ב) ובראב"ד. החזו"א (כלים סי' ג סק"ו) אומר במפורש הפך סברת המקדש דוד, ודעתו שהמצרף גוש אדמה ועושה ממנו גוש חרס ואחר כך חוקק בו כלי הרי זה מקבל טומאה. והסתפק שם בטעם דין "כיון שטהר", והעלה אפשרות כעין מש"כ, ע"ש.

53 ומצאתי שכך כתב החזו"א (כלים סי' לד סק"ד) בהקשר אחר, וז"ל: "בכלי זכוכית ליכא דין גסטרויות השנויות בכ"ח... דדעת בני אדם לקוץ בכלי זכוכית שבורין ולהרחיקן להיות בשלימותן מיוחדים לתשימש אהוב ומכובד יותר מכ"ח".

54 למעשה יוצא הבדל בין כלים רחבים לצרים; כלי צר כגון כוס שנפגם או ניקב, אי אפשר לשייפו ולהשתמש בחלקו התחתון ככלי הגשה, ולכן אין לו תקנה. ואילו כלי רחב שניקב או נפגם, אפשר לשייפו ולעשותו נמוך יותר ולהשתמש בו באופן אחר. לכן המשנה (פ"ל מ"ג) שמטהרת עוסקת בכוס, ואילו משנה א שם שמטמאת מדברת על טבלה ואסקוטלא, וכן התוספתא עוסקת בפחתין ומחצין, שהם כלים רחבים.

6. טומאת מדרס

בתוספתא (כלים ב"ב פ"ז ה"ד) נאמר: "המטה... ועריסה של זכוכית וכל מדרס כלי זכוכית טהורין". זוהי הגרסה בדפוסים וכת"י שבידינו, וזו הייתה גרסת הפירוש המיוחס לרב האי גאון, כמה שכתב בהקדמתו לטהרות הנ"ל. אמנם הר"ש (כלים פ"ל מ"ד) כתב שיש נוסחאות שונות בתוספתא, האם טמאים או טהורים. וגרסת הרמב"ם "טמאים", שכן פסק (הל' כלים פ"א ה"י): "וכן כלי זכוכית העשוי למשכב מתטמא מדרס מדבריהם", וכך כתב הסמ"ג (מ"ע רמו).

בגמ' בשבת (פד.) נאמר שקבלת טומאת מדרס (בכל הכלים) תלויה באפשרות הטהרה במקווה, שרק מה שיש לו טהרה במקווה מקבל טומאת מדרס. לפי זה, על פי מה שהתבאר לעיל שיש לכלי זכוכית טהרה במקווה היה ראוי שתהיה בכלי זכוכית הראויים למדרס טומאת מדרס. אך כאן אנו מוצאים חריגה מעקרון זה: הרמב"ם פסק, כאמור, שיש מדרס לכלי זכוכית, אף על פי שלדעתו אין להם טהרה במקווה;⁵⁵ ומאידך, הר"ש מביא גרסה שטהורים מדרס, אף על פי שלדעתו יש להם טהרה במקווה. אך הר"ש הסביר זאת, שמכיוון שטומאתם מדרבנן לא גזרו עליהם טומאת מדרס.

שיטת רש"י (עירובין קד: ד"ה לא, ועוד מקומות), שהעיקרון הקובע בקבלת טומאת מדרס איננו הטהרה במקווה, אלא כל חומר שנאמר בתורה שהוא מקבל טומאה יכול לקבל גם טומאת מדרס, אלא אם כן הוא שביר ואינו ראוי למדרס, ולכן אין מדרס בכלי חרס. לפי זה ברור שכלי זכוכית דינם ככלי חרס לעניין זה, וכך כתב במשנה אחרונה בכלים סוף פכ"ד.

במקדש דוד (סי' נב סק"א ד"ה אמרינן) העלה אפשרות שלמרות שטומאת כלי זכוכית היא מדרבנן, תהיה בהם טומאת מדרס מן התורה. זאת על פי התוס' (שבת פד. ד"ה מפץ), שסובר שיש טומאת מדרס מדאורייתא גם לכלים מחומרים שאינם כתובים

⁵⁵ והתקשו בזה האחרונים (ראה במקורות שצוינו במהדורת פרנקל בספר המפתח בהל' כלים פ"א ה"י). ואין לומר שזה מדין "יש במינו טהרה במקווה" משום הדמיון לכלי מתכת (כסברת המקדש דוד, ראה להלן); חדא, שלדעת הרמב"ם אין מושג של "יש במינו" לגבי כלים שעשויים מחומר שאינו כתוב בתורה, ראה פירושו לכלים (פכ"ד מ"י) לגבי מפץ. עוד הקשה ר' יצחק הוטנר ('קובץ הערות' על פירוש רבינו הלל לתורת כהנים, עמ' נג ד"ה כל כלי מיוחד) מהמשנה (נדה מט.): "כל המיטמא מדרס טמא טמא מת", והרי לרמב"ם כלי זכוכית טמא מדרס ואינו נעשה אב הטומאה בטומאת מת.

בתורה. דברי המקדש דוד תמוהים לענ"ד, שכן בגמ' בשבת שם נאמר שרק מה שנטהר במקווה או ש"ש במינו טהרה במקווה" מטמא מדרס, ולא כדבריו שכל הכלים הראויים למדרס מקבלים טומאת מדרס פרט לכלי חרס וכו' שהתמעטו בפירוש. רש"י והתוס' שם נחלקו בביאור "יש במינו טהרה במקווה": לדעת רש"י הפירוש הוא שבאותו מין ממש יש טהרה במקווה, כגון בכלי עץ, שפשוטיהם טמאים מדרס משום שבמקבליהם יש טהרה במקווה. לעומת זאת, התוס' מרחיב את היריעה, שגם כלים העשויים מחומר שאין לו טהרה במקווה טמאים מדרס, אם החומר דומה לחומר אחר שיש לו טהרה במקווה. הדוגמה לכך בתוס' היא מחצלת העשויה מצמחים רכים, שלדעת התוס' אינם בגדר 'עץ' אבל הם דומים לכלי עץ, ולכן המחצלת טמאה מדרס מדאורייתא. אם כן לא נכון לקבוע בפשטות שלדעת התוס' מדרס כלי זכוכית טמא מדאורייתא, אלא יש לבחון האם לדעת התוס' הזכוכית מוגדרת "יש במינו טהרה במקווה", בגלל דמיונה למתכת.

והנה, הר"ש עצמו סובר כתוס' בשבת בעניין הטעם לטומאת מדרס במחצלת,⁵⁶ והוא כותב כאן שגזרו על כלי זכוכית משום הדמיון לכלי מתכת, ואף על פי כן כתב שטומאת מדרס בהם היא רק מדרבנן! נמצא, שלדעתו הדמיון בין זכוכית למתכת אינו מספיק לגדרי "יש במינו טהרה במקווה".⁵⁷

מקצת ראייה שאין מדרס בזכוכית, מהמשנה:

הבגר מטמא משום חמשה שמות, השק משום ארבעה, העור משום שלשה, העץ משום שנים, וכלי חרס משום אחד. כלי חרס מטמא משום כלי קיבול...מוסף עליו העץ, שהוא מטמא משום מושב, וכן טבלה שאין לה לזבזב בכלי עץ טמאה ובכלי חרס טהורה (כלים פכ"ז מ"א).

56 ראה בר"ש בכלים פי"ז מ"ז.

57 שלא כדברי החזו"א (כלים סי' ג, סק"ח) והאג"מ (חלק קדשים וטהרות סי' לג) שזכוכית נחשבת "יש במינו" למתכת. החזו"א, בהתאם לתפיסתו המרחיבה את "יש במינו", נוקט בדעת התוס' שגם עור הדג מקבל טומאת מדרס (חזו"א כלים סי' כג סק"ח). אבל דבריו נסתרים לכאורה ממשנה מפורשת (בכלים פכ"ד מ"א, ע"ש). ונראה יותר שהחידוש של התוס' בענין "יש במינו" מוגבל אך ורק לצמחים רכים, שדומים לעץ (ודעת הרמב"ם בהל' כלים פ"א ה"ג שהם בגדר עץ ממש), ותו לא. לנושא זה חשיבות רבה לגבי חומרים מלאכותיים בימינו, כגון ניילון, גומי ועוד, האם ניתן לומר שהם מקבלים טומאת מדרס מדאורייתא משום דמיונם לחומרים אחרים האמורים בתורה.

מכיון שמטרת המשנה לדרג את הכלים לטומאותיהם, הייתה יכולה להוסיף את הזכוכית בין כלי החרס לעץ, ולשנות: "מוספת עליו הזכוכית, שהיא מטמאה משום מושב. מוסף עליה העץ, שטבלה שאין לה לזביז בכלי עץ טמאה ובכלי זכוכית טהורה", כמו ששינונו בפ"ל מ"א שטבלה של זכוכית טהורה. ומכך שהמשנה לא אומרת זאת משמע שהזכוכית כחרס, שמדרסה טהור.

אם כנים דברינו, אולי אפשר לפרש לפי זה את המשנה:

שלוש מיטות הן: העשויה לשכיבה – טמאה מדרס, ושל זגגין – טמאה טמא מת, ושל סרגין – טהורה מכלום (שם פכ"ד מ"ח).

המפרשים כתבו שהמיטה של זגגין נועדה להניח עליה כלי זכוכית, אך אולי מדובר במיטה העשויה זכוכית,⁵⁸ וטהורה ממדרס משום שמדרס כלי זכוכית טהור, וטמאה טמא מת כפי שהוכח לעיל שכלי זכוכית נעשים אב הטומאה במת.

7. כלי הבא במידה

כלי הבא במידה (שמכיל ארבעים סאה, ואינו מיטלטל כשהוא מלא), אם הוא מעץ אינו מקבל טומאה (כלים פט"ו מ"א), כי כלי עץ הוקשו לשק, שמיטלטל אף כשהוא מלא. מאידך, כלי חרס ומתכת לא הוקשו לשק, ומיטמאים אף כשהם גדולים (גמ' שבת פג: בחרס; חגיגה כו: במתכת).

לגבי כלי זכוכית נאמר בתוספתא (כלים ב"ב פ"ז ה"ג), כי כלי זכוכית הבאים מקבלים טומאה, מלבד שידה תיבה ומגדל, וכך פירש הרמב"ם (הל' כלים פ"ג ה"ג). טעם החילוק בין שידה תיבה ומגדל לבין שאר כלי זכוכית צריך ביאור, והראב"ד (שם) מסביר אותו באופן טכני: "ואולי מפני שמלאכתן עבה והן עשויים לנחת, אבל שאר כלים מלאכתן דקה ועשויין להטלטל במלואן". הוי אומר, בעקרון הדין כמו בכלי עץ, שכלי העשוי לנחת אינו מקבל טומאה, וזה טעם הדין בשידה תיבה ומגדל, אבל שאר כלי זכוכית אף על פי שבאים במידה אינם עשויים לנחת.⁵⁹

58 בתוספתא המקבילה (כלים ב"ב פ"ב ה"ד) איתא: "שלוש מיטות הן: העשויה לשכיבה טמאה מדרס, שמוכרים עליה כלים טמאה טמא מת, ושל מלבני בני לוי טהורה מכלום". אך מכיוון ש"של סרגין" בודאי אינו מקביל ל"מלבני בני לוי", ממילא אין להוכיח ש"של זגגין" היינו שמוכרים עליה את הכלים.

59 בסדרי טהרה (כלים רסג:) ובערוך השולחן העתיד (סי' קפח ס"א) הסבירו את החילוק בין שידה תיבה ומגדל לבין שאר הכלים בכיוון אחר, ע"ש.

יש לשאול, בין אם גזרו על כלי זכוכית משום מתכת ובין אם גזרו עליהם משום חרס, הרי כלי מתכת וחרס הבאים במידה טמאים, מדוע, אם כן, כלי זכוכית הבא במידה טהור? (ותמה על כך החזו"א בכלים סי' ד סק"ז), וראה עוד לקמן.

8. טומאת משקין לכלים

חז"ל גזרו שמשקים טמאים מטמאים כלים, אף על פי שהמשקים הם ולד הטומאה (שבת יד:). במשנה אחרונה (כלים פ"ל מ"א) הסתפק האם גזרו כך גם בכלי זכוכית, או שכשם שלא גזרו בזכוכית על טומאה ישנה, אפילו לדעה שהם כמתכת, כך לא גזרו על טומאת משקים ושאר טומאות דרבנן. לפי מה שהתבאר, שכוס ולגין הם כלי זכוכית, יש להוכיח שכלי זכוכית נטמאים בטומאת משקין ממשניות העוסקות בטומאת משקין בכלים אלו.⁶⁰

ד. יסוד גזרת כלי זכוכית

ממהלך הדברים עד עתה עולה מסקנה ברורה, שכלי זכוכית אינם דומים כלל לכלי חרס: יש להם טהרה במקווה, הם נעשים אב הטומאה, נטמאים בחיבורין, אין להם טומאת אוויר, וכלי זכוכית הבא במידה טהור. ניתן להסיק מזה שהכיוון המסתבר בביאור הסוגיה הוא שהתירוץ "שוינהו ככלי מתכת" הוא תירוץ העומד בפני עצמו ומחליף את התירוץ "שוינהו ככלי חרס", כפירוש רש"י וסיעתו, ותירוץ זה עומד גם למסקנה, כאשר דברי רב אשי הם דיחויא בעלמא, כדברי הראב"ד.

אך למעשה מתקבל כאן דין שדומה יותר לכלי עץ ועור ועצם מאשר לכלי מתכת. הרי הנפקא מינה בין כלי עץ ועור ועצם לבין כלי מתכת הם לגבי טומאת פשוטי הכלים ולגבי טומאה ישנה, שדינים אלו קיימים רק במתכת,⁶¹ ולגבי שני הדינים הללו הגמ' אומרת בפירוש שאינם קיימים בכלי זכוכית, משום היכרא ומשום שטומאה ישנה דרבנן. גם בדין כלי הבא במידה, כלי זכוכית דומים יותר לעץ מאשר למתכת, כאמור. יוצא אם כן שיסוד הטומאה הוא דמיון לכלי מתכת, אבל עצם הדין הוא דמיון לכלי עץ.

60 כלים פכ"ה מ"ז בכוס; פרה פ"ב מ"ח בלגין, ע"ש היטב, שהחומרה המיוחדת בפרה אדומה מתבססת על דין דומה בחולין.

61 יש נפקא מינה נוספת לעניין חרב כחלל, לדעת הראשונים שרק במתכת אמרין חרב כחלל.

השוואה כללית לכלי עץ משתמעת מהמשניות בכלים (פ"ב מ"א ופט"ו מ"א): "כלי עץ וכלי עור וכלי עצם וכלי זכוכית פשוטיהן טהורים..." ובייחוד מהתוספתא (כלים ב"ב פ"ז ה"ג הנ"ל: "כלי זכוכית מדברי סופרים טומאתן שוה... השידה והתיבה והמגדל של זכוכית הבאים במידה טהורין, ושאר כל כלי זכוכית אף על פי שבאין במידה טמאים, וזה חומר בכלי זכוכית מכלי עץ". ויש להוסיף, שלשון התוספתא "טומאתן שוה" אין לה מובן לכאורה, למה שוה הטומאה?⁶² ונראה שהתוספתא מוסבת על המשנה "כלי עץ...וכלי זכוכית", ובאה לומר שטומאת כלי זכוכית שווה לכלי עץ, אלא שהיא מדברי סופרים.

מאליה עולה השאלה, מה פשר ההשוואה לכלי עץ? הרי הזכוכית אינה דומה כלל לעץ! נראה להסביר זאת כך: אילו הגזירה על כלי זכוכית הייתה "גזירה אטו מתכת", דהיינו שמא יטעו לטהר כלי מתכת, היה מקום להצמיד לגמרי את דיני כלי זכוכית לדיני כלי מתכת. אבל לא מסתבר שחששו לכך, וגם לשון הגמרא "שוניהו רבנן ככלי חרס", "שוניהו ככלי מתכות", משמעה עקרוני, ולא חשש החלפה וטעות. מסתבר, שהגזירה על כלי זכוכית נובעת מתפיסת העיקרון הכללי בטומאה, שככל שהדבר מפותח ומשוכלל יותר כך הוא ראוי יותר לקבל טומאה. לכן כלי אבנים וגללים ואדמה טהורים,⁶³ ואילו המתכת והחרס והבגדים טמאים, וכן העץ, שאיננו חומר מעשה ידי אדם, אך יש בעיבודו לכלי חכמה ושכלול. לכן ראו חכמים לנכון לטמא כלי זכוכית, וההשוואה בגמרא לחרס או למתכת נועדה רק להדגים שמצאנו טומאה בחומר כעין זה, ולכן יש מקום לגזור גם על זכוכית.⁶⁴ מכיוון שכך, אין צורך להתאים לגמרי את

62 השווה פ"ב מ"א: "כלי חרס וכלי נתר טומאתן שוה". ובחסדי דוד התחבט בזה, ובסדרי טהרות (כלים רסג ע"ב) פרש שלעולם אינם אלא ראשון לטומאה, וכבר הוכחנו שאינו נכון.

63 ומצאנו דבר מחודש בתוס' ר"ד ריש יומא, שאפילו כלי אבנים ש"מלאכתן דקה ונאה הן חשובין ומקבלין טומאה", ועי"ש עוד לגבי כלי אדמה. הדברים אינם מוסכמים, ומכל מקום משתמע מהם עיקרון שטומאת הכלי תלויה בחשיבותו.

64 כך משמע ברמב"ם (כלים פ"א ה"ה), וז"ל: "כלי זכוכית אינן מקבלין טומאה מד"ת וחכמים גזרו עליהן שיהיו מקבלין טומאה. הואיל ותחילת ברייתן מן החול ככלי חרש הרי הן ככלי חרש, ומפני שתוכן נראה כברן לא גזרו עליהן שיטמאו מאוירן". נראה שהמשפט הראשון מסתיים במלים "שיהיו מקבלין טומאה", ו"הואיל" וכו' הוא משפט חדש, שאינו טעם לדלעיל אלא לסיפא "הרי הן ככלי חרש", שאם לא כן המילים "הרי הן ככלי חרש" מיותרות (ובאמת במקצת כתי"י השמיטו את המילים הללו, ראה שינו"ס במהדרת פרנקל בסוף הספר, כנראה מתוך שהבינו ש"הואיל" הוא טעם לדלעיל). אם כנים הדברים, הגזירה על כלי זכוכית איננה תלויה בדמיון לכלי חרס.

פרטי הדין לכללי טומאת מתכת. כללי הגזירה הותאמו לכלי עץ דווקא, משום שהדינים שלהם הם הדינים הרגילים בטומאת כלים, בניגוד לכלי חרס ומתכת, שהם בעלי דינים חריגים (בכלי חרס בפרטים רבים, ובכלי מתכת לעניין פשוטי כלים).

הגמרא אמנם חותרת לכך שההשוואה לחרס או למתכת תוליד דינים זהים להם, אבל על פי המהלך שכלי זכוכית ככלי מתכת מתבאר בגמ' שחז"ל הקלו דווקא בפרטים המיוחדים במתכת, טומאת פשוטיהן וטומאה ישנה, ונראה שהבחירה להקל דווקא בפרטים אלו נובעת מהיותם חריגים. לעניין טומאה ישנה הגמ' אומרת שמכיוון שהיא דרבנן לא גזרו עליה בזכוכית. אך טעם זה כשלעצמו אינו מספיק, שהרי מצאנו שמשקים מטמאים כלי זכוכית, כאמור, אף על פי שמשקים מטמאים כלים מדרבנן. לפי דברינו, כוונת הגמ' היא, שמכיוון שטומאה ישנה היא טומאה דרבנן והיא חריגה, לא קבעוה בכלי זכוכית.

כיוצא בזה כתב הראב"ד בהשגתו בהל' כלים פ"א ה"ה, שהטעם שלא גזרו על אוויר כלי זכוכית (אף על פי שלדעתו שם עיקרו ככלי חרס) כי טומאת אוויר היא חידוש. וכך משמעות דברי הראב"ד בפרושו לתורת כהנים (שמיני פרשתא ו, הלכה י) על התוספתא בכלים ב"מ פ"ז ה"ב "כלי זכוכית ראויים לטהרה וטמאום, לכשתמצא להן עילה יהו טהורים":

והעילה הזאת לא ידענו מה היא, ואיפשר שאמר על מה שהקלו בהם שיהיו פשוטיהן טהורים ושלא יחזרו לטומאתם ישנה.

כלומר, כדי לטהר את פשוטיהן או לטהר מטומאה ישנה די לנו בעילה קלושה, כנראה משום שבכך כלים אלו חוזרים לדין טומאה רגילה.⁶⁵

65 בעניין "ראויים לטהרה וטימאום" פירש הראב"ד ש"כלי זכוכית אינו אלא מן הרוח ואין מקבלים כל תשיש, וטמאו אותם מן הגזרה", זאת אומרת שמצד איכות החומר אין הצדקה לטומאה בכלי זכוכית, כי הם עדינים מדי לצורך כמה שימושים, ולכן נטמאו רק מגזירה. ולענ"ד יש מקום לומר להפך, שמצד איכותם והתחכום בעשייתם הם ראויים לטומאה, כאמור, ו"ראויים לטהרה" מצד שלא נזכרו בתורה.

הסבר אפשרי נוסף בעניין טהרת פשוטיהם הוא, שירדו חז"ל לסוף דעתה של התורה, שטיהרה פשוטי כלי חרס וטימאה פשוטי כלי מתכת. נראה שיסוד הדבר בכך שהחרס הוא שביר ואינו טוב ככלי עבודה, ואין כוחו יפה אלא ככלי קיבול, ולכן טומאתו תלויה ב"תוך" (וזו הסיבה שנטמא מאוירו ולא מגבו). לעומתו המתכת יתרונה בחוזקה, ולכן היא טובה ככלי עבודה, ולא הקיבול עיקר בה (עץ מבחינה זו ממוצע בין החרס למתכת). הזכוכית שבירה כמו החרס, ולכן שימושה העיקרי הוא ככלי קיבול ולא ככלי עבודה, ומטעם זה פשוטי כלי זכוכית טהורים.

בשדה

ספר

הרב ערן משה מרגלית
הרב דביר לוגר
המכון התורני אור עציון

מפתח הערך 'קרבנות' ב"שפת אמת" על התורה

ערך 'קרבנות' הינו חלק ממפתח הערכים השלם לדברי קודשו של רבינו הרב יהודא אריה ליב זצוק"ל מגור בעל ה'שפת אמת'. מפתח זה עתיד בעז"ה לצאת לאור כהשלמה למפעל הוצאת ספרי ה'שפת אמת' לאור במהדורה חדשה על ידי המכון התורני 'אור עציון'.

ה'שפת אמת' עסק רבות בספריו בנושא בית מקדש, משכן וקרבנות. במפתח שלהלן ההפניות הן לנושאים הקשורים לקרבנות בלבד. להשלמת הנושא יש צורך לעיין בערכים הקרובים לנושא, כגון בית מקדש; כוהן; לוי; משכן; נגעים; טהרת המצורע; תפילה.

יהי רצון שנזכה במהרה לברך על המוגמר ושלא תצא מכשלה מתחת ידינו!

* * *

ההפניות לעמוד ודבור המתחיל הן לפי ספרי ה'שפת אמת' שבהוצאת המכון התורני 'אור עציון', החומשים סומנו לפי סדרם – א בראשית ב שמות וכן הלאה.

לדוגמה: "ג 178 בפס" מפנה לספר ויקרא, עמ' 178, ד"ה בפס'.

תתי הנושאים סודרו על פי הא'-ב' לתועלת ולנוחות המשתמש.

המפתח כולל את חמשת חומשי תורה, מלבד המועדים.

* תודתינו לנדיבי הלב והרוח ר' צבי רייזמן ורעייתו על התרומה להפצת והנחלת דברי קודשו של רבינו ה'שפת אמת'. יהי רצון שזכות רבינו תעמוד להם ולמשפחתם עד עולם!

מעלין בקודש י – תמוז ה'תשס"ה

קרבנות, מטרתם פעולתם ותכליתם

ברור התחדשות

ג 178 בפס'

דבקות חיות בה'

ה 10 ידע

דבקות/המשכות/העלאה/קרוב
לשורש/לעליונים

א 226 בפסוק; 327 בענין

ב 364 במדרש

ג 10 א"ז (א); 27 במד'; 205 במד'

ד 99 במדרש (ב); 171 במדרש; 187 ויקח;
213 בפסוק; 225 בפס'; 266 את; 271 בפסוק
(ב); 276 בפרשת; 291 צו; 293 בפרשת; 333
כתיב

דרך התיקון אחר החטא

ג 17 במד' ברכו; 22 בפס'; 26 ויקרא; 45
במד' זאת

הלימוד והתועלת למקריב

ג 31 זאת

הם/ענינים בחינת עשיה

ב 27 במדרש (א)

העלאת דצח"מ/עולמות/שמות

ג 16 ונפש

ד 267 באבות; 270 הנני; 295 המשך

התקרבות ודבקות בה'// קרוב ה'
לתחתונים

א 14 בספר

ג 9 אדם; 10 א"ז (א); 34 וביער; 36 בפס';
41 במד'; 42 בפר'; 45 במד' זאת; 178 במד'

ד 72 בענין; 267 באבות; 271 בפסוק (ב)

התקרבות מצד האדם/אתערותא
לדתא/בחינת לחם מן הארץ

ד 274 על; 276 בפרשת; 291 צו; 292 בפסוק

התקשרות מעשים לה'

ד 274 על

זכותן

ג 37 במצות

כפרה

ב 299 במדרש (ב)

ג 22 בפס'; 39 במד'; 44 אין; 44 במד'

לעורר אהבה

ג 44 במד'; 46 במד' על

מצדם התעלות הזמן למדרגת יום
טוב/תיקון הזמנים

ד 274 על; 276 בפרשת

ה 49 במד'

עבודתם אינה בכח אנושי רק מצד
תשוקה וסיעתא דשמיא

ד 276 בפרשת

עבודתם תלויה במדרגת עבודת
ישראל

ד 276 בפרשת

עיקרם מחשבה ורצון

ג 16 בשם

על ידם קרוב וחיבור תחתונים
לשורש/לעליונים

עיין לעיל בתוך

דבקות/המשכות/העלאה/קרוב לשורש

ענינים בחינת חיי שעה/אפשרות
בטולם

ב 298 במדרש

ד 108 במדרש

לשם ה'//לשם קרוב לה' ולא לשם
קבלת שפע, עבודה צורך גבוה

ד 280 בפרשת; 284 בפסוק

פתיחת הפנימיית

ה 229 במד' (ג)

ריח ניהוח/וקבלת ברכה

א 195 ובהינת

ב 339 עוד

ד 72 בענין

שפע/המשכת שפע/על ידם השפע
בזכות מעשינו

ב 339 עור

ד 268 בשם; 280 בפרשת; 283 בפסוק; 292
בפסוק

ואהרן

ג 42 איתא; 44 אין; 205 במד'

ד 213 בפסוק

ומילה-המילה בקרבן

א 99 בפסוק (ב); 133 במדרש (א)

ומשה

באם היה העבודה ע"י משה/באם
היינו נמשכים אחריו לא היה נפסק

ב 298 במדרש

סדרם לפני מותו

ד 292 בפסוק

ועקידת יצחק

א 138 בענין

ג 10 א"ז (ב); 16 בשם

ותורה/ היחס בין ענין
ופעולת קרבנות לתורה

ג 44 במד'; 45 במד' זאת

ד 276 בפרשת; 292 בפסוק

לימוד כמעשה/העוסק בתורת
עולה כאילו הקריב עולה/קה"ת
בענינם נחשב כהקרבה

ג 31 זאת; 36 בפס'

ד 52 באבות; 275 קבעו; 276 בפרשת; 315
בענין

ה 123 בפס'; 189 במד'

לשון תורת העולה תורת המנחה
וכו'

ג 42 איתא; 42 בפר'; 45 במד' זאת

קרבנות,

ענינים

שונים

באור "אדם כי יקריב מכם"

ג 9 אדם; 10 א"ז (ב); 16 בשם; 25
במד' (ב)

באור "אחד המרבה ואחד
הממעט"

ג 10 א"ז (א); 11 במשנה; 16 ונפש;
125 במד' כשושנה

באור "לחמי לאשי ריח
נחוחי תשמרו"

ד 280 בפרשת; 283 בפסוק

הבאתם מבעלי חיים

התעלותם

ג 16 ונפש; 200 במד'

התר הקרבנות

ג 10 ברש"י

כיצד הבהמה במקום האדם

ג 10 ברש"י; 16 בשם

ד 130 בענין; 280 בפרשת

הקשר בין עבודת הקרבנות

להר סיני/מתן תורה-ביאור

"העשויה בהר סיני"

עיינן בתוך סוגי הקרבנות ועבודתם-

קרבן התמיד

ד 133 במדרש
הקרבת ע' פרים לאומות בסוכות

ד 237 וירא; 249 איתא
זמן אכילתן

ג 125 במד' כשושנה
מנחה

ג 10 א"ז (א); 16 ונפש; 37 במנחת; 193
בפר'

ד 130 בענין; 133 במדרש; 134 ובמדרש;
140 בפרשת

מדוע נצטוו בכניסה לארץ
עיין להלן בתוך נסכים

מנחת חביתין

ג 46 במד' זה

מתן דמים

ג 17 במד' גבורי

נסכים

ענינים/אמירת שירה על הנסכים/סמיכות
נסכים למרגלים-מדוע נצטוו בכניסה
לארץ

ד 130 בענין; 133 במדרש; 134 ובמדרש;
136 במדרש; 139 במדרש; 139 בספר; 140
בפרשת

סמיכה

ג 16 בשם

קטורת

ב 280 ובמדרש

ג 182 בענין (ב); 196 המשך

קרבת חטאת

ג 17 במד' גבורי

קרבת מוסף/היחס בין קרבן התמיד
לקרבן מוסף(–באור לשון "על
עולת התמיד")/ימי המעשה ושבת

א 327 בענין; 364 איתא; 426 בפסוק

ג 10 א"ז (ב); 46 במד' זה

ד 74 המשך; 188 איתא; 266 את; 274 על;
276 בפרשת; 277 בפסוק (א); 283 בפסוק;
284 בפסוק; 291 צו; 295 המשך

ה 49 במד'

ותפילה/תפילות במקום תמידין/ונשלמה שפתינו'

א 195 ובהינת

ג 16 בשם; 25 במדרש (א); 35 במד' על; 184
בפס' ונקדשתי

ד 88 במדרש; 136 במדרש; 218 במדרש (ב);
292 בפסוק; 302 במדרש (א); 315 בענין

ה 49 במד'; 55 בענין; 123 בפס'; 207 בענין;
229 במד' (ג)

הזכרתם בתפילה

ד 41 במד'

תיקונם ע"י תפילה

ד 315 בענין

ישראל לעומת בן נח

ג 41 במד'; 42 בפר'; 45 במד' זאת;
135 במד'

מצות ראייה ברגל כמו הקרבה

ג 178 בענין

פרשת תמידים ומוספים

סמיכותה לפרשת נדרים ושבעות

ד 315 בענין

קריאה בבין המצרים

ד 275 קבעו

קרבת הבל וקין

א 14 בספר

סוגי קרבנות, הקרבנות ועבודתם

בשבת ויום טוב/קרבת מוסף

עיין להלן קרבן מוסף

היחס בין הקרבן שמבע"ח למנחה
ונסכים שבאין מכח תקון האדם

ענין הבאת שני כבשים

ד 295 המשך

ענין זמנו בחצות

ד 188 איתא

קרבן עולה

ג 16 ונפש; 17 במד' גבורי; 32 זאת (א); 43 במד'; 44 אין; 46 במד' על

קרבן פסח(ענינו/היחס בינו ליצי"מ)

ב 104 ברש"י; 105 בענין; 111 בענין

איסור כל בן נכר לא יאכל בו/מדוע המצרים לא השתתפו באכילתו

ב 108 במדרש

מצודה ראשונה

ב 97 בפסוק; 104 ברש"י; 111 בענין; 123 ובמצודה; 124 יצאו

נקרא חקה/היחס בין חקת הפסח לחקת הפרה

ב 120 במדרש

ענינו יחד עם מצות סיפור יצ"מ (תקון הפה)

ב 117 החודש

קרבן צבור

א 364 איתא

ד 194 במדרש

קרבן שלמים/שלמי ציבור

ג 34 וביער; 41 במד'; 42 בפר'; 45 במד' וזאת

ה 205 במד'

קרבן תודה

ג 40 במד'

קרבן תמיד

א 426 בפסוק

ב 288 בפסוק (ב); 364 במדרש

ג 16 בשם; 44 אין

ד 274 על; 276 בפרשת

ה 10 ידע; 49 במד'

ביאור "העשויה בהר סיני"/נתנו בקבלת תורה

(ביאור הקשר בין עניין הקרבן ופעולתו להר סיני/מתן תורה).

היכלת לעלות/להתקרב מצד מעלתנו

(בזמן מתן תורה)

ב 182 הקדמת; 314 בפסוק

ג 36 בפס'; 45 במד' זאת

ד 52 באבות ; 130 בענין; 267 באבות; 268 בשם; 270 בפסוק; 271 בפסוק (ב); 274 על ;

276 בפרשת; 277 בפסוק (א); 280 בפרשת; 291 צו; 292 בפסוק; 293 בפרשת; 295 המשך

ביטולו

ד 291 צו

הכנה ותשוקה (במשך כל היום) להקרבנו

ד 280 בפרשת

והיחס לקרבן מוסף

עיין בתוך קרבן מוסף

עניינו ותכליתו

עיין באופן כללי בתוך- מטרתם פעולתם ותכליתם

ענין בשחר ובבין הערבים

ד 188 איתא

קרבנות הנשיאים

א 364 איתא

ג 37 ובמד'; 46 במד' זה

שחוטי חוץ

ג 121 ובמד'

שחיטה בצפון

ג 10 א"ז (ב); 16 בשם

שתי הלחם

ג 174 במד'; 186 בפר'; 193 בפס'

תרומת הדשן

ג 32 זאת (א); 32 זאת (ב); 33 מצות; 35 זאת; 37 במצות;

37 בפס'

שפת אמת על הש"ס

שפת אמת על הש"ס, סדר קדשים, מאת מרן יהודה אריה ליב מגור; הוצאה מחודשת עם מפתחות ירושלים תשנ"ו, מכון הוצאת ספרים מיר.

חידושו של האדמו"ר מגור לא נכתבו ולא נערכו על ידו, במגמה להוציאם לאור. את חידושו כתב בשולי הספרים אשר למד. בני המחבר וחתניו, הם אלו שקיבצו את החידושים וערכו אותם; ואף זאת, רק מפאת החשש שמא יאבדו:

...דרכו בקודש היה לחדש בכל יום בלימודו, כאשר נמצא כן בספרי קודש... הגיעו ימי בהלות ופזור אשר סבבנו, ובאותם הימים נגנבו כמה מכתבי קודש... זאת האליצונו להוציא לאור מחידושו למען לא יבוזו זרים יגיעו... (מתוך ההקדמה)

בני המחבר מבארים גם במה נתייחד סדר קדשים:

... והקדמנו להדפיס על סדר קדשים, יען כי בסדר קדשים למד עמנו בסוף שנותיו. גם כמ"ש הרבי זצ"ל מלובלין בהסכמתו לספר צאן קדשים, גודל תשוקתו לחבר ספר על סדר קדשים כדי שילמדו העולם בזה הסדר... (מתוך ההקדמה)

כדאי להעיר, שבנוסף לסדר קדשים יצאו לאור גם חידושו בסדר מועד. בדברים שלהלן ננסה לאפיין את ייחודיותם של חידושי השפת אמת, וננסה למקד את אופני התועלת שניתן להפיק ממנו.

כידוע, מיעטו הראשונים לכתוב חידושים על סדרי המסכתות של סדר קדשים. הדבר אמור, בוודאי, כלפי ראשוני ספרד ופרובאנס שהתמקדו בדרך כלל במסכתות 'הלכתיות' יותר; אך גם נפח החידושים של בעלי התוספות דל יותר בסדר קדשים.

וכך, למעט התוספות שלנו שמודפסים על הדף, קשה למצוא מגוון של קבצי תוספות מהסוג שנפוץ בסדרים אחרים. אין לנו 'תוספות רא"ש', או 'תוספות רבינו פרץ' באופן מלא, ובאופן כללי יש מעט חומר מתקופת הראשונים.

יש, כמובן, חריגים לדבר. על מסכת קינים זכינו לפירושיהם של הראב"ד ובעל המאור. על מסכת חולין זכינו להתייחסות 'ראשונית' עניפה. אולם במסכתות ה'רגילות' העוסקות בענייני קדשים מובהקים (לאפוקי קינים שאין עליה גמרא, לאפוקי תמיד ומדות ולאפוקי חולין שאיננה מסכת קדשים מובהקת), מורגש החיסרון הזה באופן משמעותי.

גם קובצי ראשונים עלומים שיצאו לאור (כתב יד שהציא הרב אברהם סופר על מסכת תמורה, או שני פירושים קדמונים על מעילה), לא נפוצו בין הלומדים והשימוש שנעשה בהם מועט למדי.

מצב הפוך, במידת מה, שורר בתחום האחרונים. די לעיין, מקופיא, בעוביו של ספר המפתח לכרך העבודה במהדורת הרמב"ם של שבתי פרנקל. אחרונים רבים כתבו על ענייני קודשים, הן סביב פסקי הרמב"ם והן ביחס לסוגיות הגמרא. אך נראה שהכתיבה האופיינית לאחרונים אינה ממלאת את הצורך שמספקים הראשונים.

טענתנו היא, שחידושי השפת אמת על הש"ס מסוגלים – לפחות במידת מה – למלא אחר הצורך הזה. ננסה, בקצרה, לבאר מדוע; ואגב כך, נסקור ונדגום מספר קטן של חידושים המבטאים זאת.

ככלל, מתאפיינת ספרות האחרונים במספר סוגות. יש אחרונים המנתחים סוגיות מסויימות, מתוך השתקפותן בכל מרחבי הש"ס. יש אחרונים הכותבים חידושים על סדר הדף. השפת אמת שייך, באופן מובהק, לסוגה זו של כתיבה למדנית.

והנה, כתיבת חידושים מן הסוג הראשון איננה משרתת את הלומד שרוצה להתקדם באופן רציף. זוהי כתיבה חשובה ומועילה למי שמעוניין להתעמק בנושא מסויים; אך למי שלומד מסכת, דף אחרי דף, נחוץ גם משהו שונה.

הרבה פעמים מחפש הלומד חידושים קצרים, הערות ורעיונות, שילוו את לימודו השוטף. חיבורי אחרונים מסוג זה נפוצים במידה פחותה מאוד בסדר קודשים. במובן זה ממלא השפת אמת חלל אדיר.

מחד, אין כמעט דף במסכתות של קודשים (למעט מסכת חולין; אך זו, כאמור לעיל, שונה בטיבה ובאופן לימודה, וכן בספרות המצויה כלפיה) שהשפת אמת לא כתב עליו. מאידך, כמעט כל חידושי קצרים ומקומיים, ממוקדים בצורה קולעת בסוגייה כשלעצמה.

כמעט לא נמצא שהשפת אמת 'שופך סוללה', כדברי הש"ך. רובם המוחלט של חידושי תופסים מספר קצר של שורות, עד פסקאות בודדות. אין לפנינו מהלכים רחבי היקף, אלא תרומה שוטפת ללימוד הסדיר של גמרא, רש"י, תוספות ורמב"ם.

מבחינה זו אפשר לראות בשפת אמת כמעט תחליף לשתיקת הראשונים. ניתן ללומדו בצמוד לדף, ממש כפי שלומדים את התוספות, או כפי שלומדים את הרשב"א

במסכת כלשהי. אופיו הספרותי של השפת אמת, מגשר על הפער שבין הראשונים והאחרונים.

גם נקודות נוספות בחידושי השפת אמת מזכירות את כתיבתם של הראשונים. השאלות שבהן הוא נוגע מהוות לעתים קרובות שאלות בסיסיות בסוגייה. שוב, העובדה שראשונים כמעט לא כתבו במסכתות הללו, מותירה הרבה מן השאלות הבסיסיות והראשוניות לקולמוסם של אחרונים מסוגו של השפת אמת.

נקודה חשובה נוספת שמושכת את הלב בדבריו של השפת אמת, היא צניעותו וישרותו האינטלקטואלית. פעמים רבות מקשה השפת אמת קושייה, לעתים – קושייה בסיסית מאוד, ונשאר בצריך עיון. אין הוא מתרץ 'בכל מחיר', ומעדיף להישאר בקושייה על פני פלפול רחוק.

במקביל, אין הוא נרתע מהעלאת פירושים שנובעים מן הפשט הנקודתי בסוגייה. פירושים כאלה נמנעים הרבה פעמים ממי שמכיר את הנושא לעומקו ומטפל בו בנושא מקיף, ובכך משועבד להנחות הנובעות משאר הסוגיות שבהן נידון הנושא.

חתירתו של השפת אמת להבנה 'ישרה', משתקפת גם בסוג השאלות שאותן הוא מעלה. למשל, הגמרא בתמורה ט. דנה בכפל האיסורים 'לא יחליפנו, ולא ימיר אותו'. אחת ההצעות קובעת שההחלפה מתייחסת למי שרוצה לחלל בהמת קודש חלף הקדשתה של בהמת חולין, ואילו ההמרה מוסבת על מי שמקדיש את שתיהן. מקשה השפת אמת:

לכאורה אין מובן, דאי לא אמר זו תחת זו אינו תמורה רק הקדש בעלמא, ואמאי לקי?...

אין זו קושייה למדנית מפולפלת, עמוסת סברות או גמרות. זוהי שאלה פשוטה ועמוקה, שכל לומד אמור לשאול אותה, כבר ברמת לימוד הפשט – מהי הכוונה בהצעת הגמרא שהממיר מעונין להקדיש את שתי הבהמות? מדוע ירצה אדם לעשות כך?

גם בתירוץ של השפת אמת לקושייה, נשמר האופי המיוחד של פירושו. התירוץ אינו מעקם את הפשט, וחבויה בו תובנה פסיכולוגית מעניינת המתארת את טיפוס האדם שנוטה להמיר בקרבן שלו.

דוגמה נוספת – הגמרא בערכין יט: קובעת ששומת קרקעות ואדם שהוקדשו נעשית בעשרה, תשעה ישראלים וכוהן אחד.

רבינו אלחנן מקשה על המספר עשרה, משום שאין בו הכרע. הוא מראה שיש לשומה מעמד של דין, מזכיר לנו שאסור לבית דין להיות שקול, והתוספות שמביאים את דבריו נשארים בקושייה.

השפת אמת על אתר, מעלה תירוץ מעניין:

אפשר לתרץ, דבט' וכהן – אם ה' יאמרו כך, ויהיה הכהן בתוך אותן החמשה, חשובן כרוב לגבי ה' הנשארים דלית ביניהם כהן

כמעט כל המאפיינים שמנינו לעיל, מצויים בדברים הללו. ראשית, הלומד את הגמרא והתוספות באופן רציף, אכן מוטרד מקושיית התוספות שנותרת בלא מענה. עוד לפני העיון הלמדני בדיני שומה, רצונו להבין כיצד אפשר ליישב את התוספות. השפת אמת, בדבריו הקצרים, מציע תירוץ קצר וקולע.

שנית, אין השפת אמת נזקק לעיוות הפשט לשם תירוץ. אין הוא בונה מהלך מפולפל ומורכב. הוא מקבל את נתוני הגמרא כפשטם, וקושר שני פרטים יחדיו – הצורך בכוהן והמניין הזוגי, על מנת ליישב באופן פשוט ומתבקש את הקושייה.

בנוסף, אפשר לטעון את תירוץ של השפת אמת במהלך למדני ומחשבתי מסועף. למעשה, על בסיס דברים אלה של השפת אמת, ניתן לפתח דיון מקיף באשר למשמעות מעמדו של הכוהן בתחומים רבים בהלכה.

אך השפת אמת לא נגרר לכך. במשפט בודד הוא טומן מרגלית ביני חיטי, ומותיר את מלאכת הפיתוח הרעיוני ללומד עצמו. בכך יש דמיון רב, כפי שהוזכר לעיל, לאופי הכתיבה הלמדנית של חכמי ימי הביניים, הראשונים.

לסיום דוגמה זו נציין, שהשפת אמת מוסיף עוד הצעה לתירוץ קושייתו, בכיוון שונה. כאן, לדעתי, באה לידי ביטוי צניעותו – אין הוא רואה בתירוץ הראשון שלו חידוש אדיר שיש להבליטו ולהגן עליו. הוא רושם אותו כתירוץ אפשרי, אך מותיר בקורא את ההרגשה שאין כאן 'סוף הוראה'.

כדאי לציין נקודה נוספת. המעיין בשפת אמת מגלה שכותב הספר הוא תלמיד חכם מהזן הקלאסי של המאות שעברו. הוא בקי במשניות עם פירוש רע"ב והתוספות יום טוב; הוא שולט במה שמצוי על הדף; והוא לומד את הסוגיא בצמידות לרמב"ם.

כך, למשל, מובאת בפתח מסכת מעילה מחלוקת רבה ורב יוסף. הסוגיא מסתיימת במימרא של רבי אלעזר, איבעיא הקשורה למחלוקתם של רבה ורב יוסף. הרמב"ם משמיט לחלוטין את האיבעיא הזו, והשפת אמת מעמיד אותנו על כך:

... והרמב"ם לא הביא כל דין זה כלל, וצ"ע .

אין כאן תגלית מדהימה, אך הלומד השגרת עשוי להחמיץ הערה חשובה שכזו, אם רק דף הגמרא מונח לפניו. השפת אמת גם לא מנמק את השמטת הרמב"ם, וייתכן שאין פה משהו החורג מעבר לכללי פסיקה בסיסיים. עם זאת, גם הערה מסוג זה מלמדת על התועלת הרבה שעשוי השפת אמת להביא, למי שלומד אותו על הסדר.

אסיים בנקודה טכנית, אך רבת חשיבות לענ"ד. בהוצאה החדשה של מכון מיר, נוספו לספר מפתחות מלאים לש"ס ולרמב"ם. כמו כן, כרכי הספר נסרקו ושולבו בפרוקייט השו"ת של אונברסיטת בר-אילן, כך שאפשר להפעיל עליהם את תוכנות החיפוש.

כמובן, השימוש במפתחות ככלי עזר לימודי, תלוי גם בטעם האישי של הלומד. אולם למי שנעזר בכלים מסוג זה, בשטף לימודו, יש מידה רבה של ברכה בקיומם של כלי העזר הללו.

סקירת ספרים

מנחת אברהם, מסכת מנחות, הגאון ר' אברהם נח גרבוז שליט"א.

ספר שיעורים במסכת מנחות, שנאמרו מפיו של הרב אברהם נח גרבוז בשנת תשנ"ה, ככולל של ישיבת פוניבז'. השיעורים נכתבו ונערכו בידי בנו, הרב איתמר גרבוז. מעבר לגדלותו של הרב אברהם נח גרבוז במכמני התורה ובסדר קדשים, משוקעות בספר מסורות חשובות רבות של גדולי הדור הקודם – הגר"ד סולובייצ'ק, מרן הגרי"ז ור' יחזקאל אברמסקי. השיעורים אינם ארוכים, והם מקיפים את רוב הנושאים המרכזיים במסכת מנחות.

יאיר נתיבות על מסכת תמיד, ובשדה אפרים בעניין שמירת המקדש.

הספר העיקרי בכרך זה, הוא הספר יאיר נתיבות על מסכת תמיד. מצורף אליו, בסופו, קונטרס בעניין שמירת המקדש, המחולק לסימנים קצרים. מסכת תמיד, שהעיסוק בה הוגדר בידי רבי יהודה החסיד כטיפול ב'מת מצווה', זוכה לעיון למדני מעמיק ומפורט בספר שלפנינו. הדיון בסוגיות נשען על דפי הגמרא הבודדים שמתלווים למסכת, ועל האחרונים שפירשו אותה, כדוגמת הבאר שבע. החידושים, ברובם, קצרים, בסגנון המקובל בספרות האחרונים. ספר מקיף ומועיל לכל מי שמעוניין בלימוד יסודי ועיוני במסכת תמיד.

תמונת

דין מטוס הפורח לעניין חציצה בפני הטומאה ולהבאת טומאה

א.

מאמרו של הרב דניאל וולף שהתפרסם בגיליון הקודם של מעלין בקודש,¹ עוסק בדין טיסת כוהן מעל בית קברות. כותב המאמר התייחס לצדדים שונים של הבעיה, אשר חלק משמעותי שלהם נוגע לאפשרות שגופו של המטוס יחצוץ בפני הטומאה, כדין אוהל החוצץ בפני הטומאה.

לשם הצגת היתר מסוג זה הוצרך הכותב לקבוע תחילה, כי להלכה אוהל זרוק נחשב לאוהל החוצץ בפני הטומאה (על כל פנים מדאורייתא). קבלת הנחה זו תתיר את טיסת הכוהן, מפני שהמטוס יוגדר במקרה זה כאוהל החוצץ בפני הטומאה (אם תונח ההנחה הנוספת אשר דן בה המאמר הנזכר, שמטוס אינו מקבל טומאה ולכן חוצץ בפני הטומאה).

בתחילת הפרק שבו ביקש לנתח את השאלה, האם להלכה אוהל זרוק שמיה אוהל אם לאו (והאם דין זה הוא מדאורייתא או מדרבנן), הציג הכותב סתירה בין המשנה באוהלות פ"ח מ"ה, אשר ממנה משמע שאוהל זרוק לא שמיה אוהל, לבין המשנה במסכת פרה פ"ג מ"ב, אשר ממנה משמע שאוהל זרוק שמיה אוהל.

הצגת הדברים בצורה זו היא תמוהה מאוד, מפני שלדבריהם של ראשונים רבים, כל הנזכרים במשנה באוהלות שם ברשימה של דברים שמביאים את הטומאה ואינם חוצצים (עוף הפורח, ספינה השטה על פני המים וטלית המנפנפת), אינם נוגעים כלל לדין אוהל זרוק, וגם רבי יוסי ברבי יהודה, שסובר שאוהל זרוק שמיה אוהל, לא אמר כן אלא בשידה תיבה ומגדל שנושאים עומדים על גבי הקרקע, ואינם מרחפים באוויר. מובן כי על פי זה, אין כל מקום לדיון בשאלת דינו של אוהל זרוק, שכן אף אם אוהל זרוק שמיה אוהל, מטוס לא ייחשב כאוהל ודינו יהיה כדין הנזכרים במשנה באוהלות, אשר אינם חוצצים בפני הטומאה.

1 הרב ד' וולף, 'טיסת כוהנים מעל קברים', מעלין בקודש ט, מרחשוון ה'תשס"ה, עמ' 117-141.

ב.

לאמתו של דבר, גם עצם קיומה של מחלוקת תנאים בנושא זה, איננו פשוט כל כך. שכן, למעשה לא קיימת שום ברייתא שבה מפורש כי לדעת רבי יוסי ברבי יהודה אוהל זרוק שמיה אוהל, וכל קיומה של מחלוקת בעניין הוא אוקימתא של הגמרא, אשר ייתכן ואינה קיימת לפי המסקנה באחת הסוגיות, וכפי שיתבאר.

המחלוקת בין רבי לבין רבי יוסי ברבי יהודה מפורשת בברייתא הנוגעת לנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל, שלדעת רבי הוא טמא, ולדעת רבי יוסי ברבי יהודה טהור. ברייתא זו נזכרת בתלמוד ארבע פעמים (עירובין ל:; חגיגה כה:; נזיר נה:; גיטין ח:). בשתיים מן הסוגיות (עירובין וחגיגה) מפורש, כי שורש המחלוקת בין רבי לרבי יוסי ברבי יהודה הוא השאלה האם אוהל זרוק שמיה אוהל. בסוגיה שבמסכת גיטין לא נזכר אוהל זרוק, ומפורש בגמרא שם כי המחלוקת בין רבי יוסי ברבי יהודה ורבי היא בשאלה האם גזרו טומאה על אוויר ארץ העמים, או שמא גזרו רק על גושי עפר של ארץ העמים. בסוגיה במסכת נזיר הועלו שתי האפשרויות, וההכרעה ההלכתית בין שתי האפשרויות תלויה בגרסה ובביאורי הראשונים את מהלך הסוגיה שם.²

בסוגיה בנזיר שם, אחרי שהובאה הברייתא ובה המחלוקת בין רבי לרבי יוסי ברבי יהודה, נאמר תחילה:

מאי לאו רבי סבר: משום אירא, ור' יוסי בר' יהודה סבר: משום גושא? לא! דכולי עלמא משום גושא – מר סבר: אהל זרוק שמיה אהל, ומר סבר: לא שמיה אהל.

נמצא כי מסקנת שלב זה של הסוגיה היא, ששורש המחלוקת בין רבי לרבי יוסי ברבי יהודה אינו תלוי אלא בשאלה, האם אוהל זרוק נחשב לאוהל לעניין טומאת מת, או שמא אין הוא נחשב לאוהל. אולם, אחר הדברים האלה, נאמר בגמרא (על פי הגרסה המצויה בספרים שבידינו):

והתניא, רבי יוסי ברבי יהודה אומר: תיבה שהיא מלאה כלים וזרקה על פני המת באהל – טמאה, ואם היתה מונחת – טהורה! אלא, דכולי עלמא משום אירא, ומר סבר: כיון דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן, ומר סבר: אע"ג דלא שכיחא גזרו ביה רבנן.

² למען הדיוק יש לציין, כי כפי שמפורש בתוספות (גיטין שם ד"ה אלא בארץ העמים), המושגים של גזירה משום גושא וגזירה משום אירא שבסוגיה בגיטין אינם זהים למושגי גושא ואירא שבסוגיה בנזיר.

לפי פשוטם של דברים, כוונת הגמרא להקשות על המסקנה הקודמת, ולהוכיח מבריייתא זו, שרבי יוסי ברבי יהודה עצמו סובר שאוהל זרוק אינו נקרא אוהל, שהרי לדעתו, התיבה שנזרקה מעל גבי המת איננה חוצצת בפני הטומאה. משום כך הגיעה הגמרא למסקנה, שגם לדעת רבי יוסי אוהל זרוק אינו נחשב לאוהל, והטעם שבגללו התיר רבי יוסי ברבי יהודה את הכניסה לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל, הוא מפני שלא גזרו מלכתחילה טומאה על אוויר ארץ העמים, כי אין זה שכיח שייכנסו לשם בשידה תיבה ומגדל. ולפי זה, למסקנה כלל לא קיימת דעה המחשיבה אוהל זרוק לאוהל. ביאור כזה לסוגיה, מובא בתוספות בחגיגה (ד"ה אהל זרוק לאו שמיה אהל) בשם "יש מפרשים", ובתוספות בנזיר שם (ד"ה והתניא), כתבו כך בסתם, ובריטב"א בעירובין שם (ד"ה במאי פליגי) בשם "איכא מרבנן ז"ל". מובן כי על פי דרך זו, אין כל מקום להתיר את טיסת הכוהנים לאור החשבת מטוס לאוהל זרוק, שכן למסקנת הגמרא בנזיר, אוהל זרוק לאו שמיה אוהל לכולי עלמא. אלא שהראשונים ציינו כי יש קשיים בפירוש זה, וכדלהלן.

ג.

בתוספות בחגיגה שם, מובא שרבי אלחנן התקשה בעניין, כי דוחק היה בעיניו שהסוגיה בחגיגה והסוגיה בעירובין מעמידות באופן סתמי את מחלוקת רבי ורבי יוסי ברבי יהודה באוהל זרוק, כאשר על פי המסקנה, כלל אין אפשרות להבין בדרך זו את דעת רבי יוסי ברבי יהודה, שטימא את הכלים שבתיבה שנזרקה מעל גבי המת. והריטב"א שם הוסיף על קושיא זו, שאם באמת המסקנה במסכת נזיר היא שלכולי עלמא אוהל זרוק אינו נחשב אוהל, שהרי רבי יוסי ברבי יהודה טימא את הכלים שבתיבה שנזרקה מעל פני המת, אם כן הייתה צריכה הגמרא להקשות מכוח ברייתא זו גם בסוגיות במסכתות עירובין וחגיגה. ועיי"ש עוד שהקשו גם מדקדוק לשון הסוגיה.³

מכוח קושיות אלה, הסיקו בעלי התוספות והריטב"א, שהברייתא שבה הובאו דברי רבי יוסי ברבי יהודה בדין זרוק תיבה מעל המת, איננה בגדר של קושיא על האוקימתא, ויש לקרוא אותה בניחותא, משום שהיא מהווה סייעתא לאותה

³ ואכן, הרשב"א בעירובין שם, בביאור שיטת רש"י והראב"ד, טען במפורש שלפי שיטת אלה, הסוגיות בעירובין ובחגיגה אינן כהלכה, כי בעלי הסוגיות לא ידעו את הברייתא שבה רבי יוסי ברבי יהודה מטמא את הכלים שבתיבה הזרוקה.

אוקימתא. לדעת הראשונים הללו, ברייתא זו אינה סותרת כלל את ההבנה שאוהל זרוק שמייה אוהל לרבי יוסי ברבי יהודה, כי הוא אמר כן דווקא ביחס לשידה תיבה ומגדל, הנישאים על ידי בני אדם או בהמות המהלכות על גבי הארץ, ולא ביחס לדבר הנזרק באוויר. דין תיבה הנזרקה מעל גבי המת, הוא כדין המשנה באוהלות לגבי עוף הפורח וספינה השטה על פני המים, שלכולי עלמא אינם נחשבים לאוהל. הראיה שמביאה הגמרא היא מסופה של הברייתא ("ואם היתה מונחת – טהורה"), אשר מסייעת לאוקימתא וכפי שביארו התוספות בחגיגה שם:

ותירץ ר"י דלעולם אמת הוא דפליגי באהל זרוק שמייה אהל, ודוקא כגון שידה תיבה ומגדל שהולכים, אבל זרק תיבה לא הוי אהל. וכן משמע במסכת אהלות (פ"ח מ"ה) עוף הפורח או הקופץ וספינה המטרפת לא הויא אהל. ומייתי סיעתא מזורק תיבה מלאה ספרים, מדקאמר ואם היתה מונחת טהורה, והיינו שהולכת בנחת והיינו אהל זרוק, וזרק דרישא לא השיב אהל זרוק דומיא דעוף הפורח.

ובתוספות בנזיר הובא הדבר בסגנון דומה בשם ר"ח, וכן כתב הריטב"א בעירובין שם בשם ר"ת. לפי פירושים אלו, המילים "ואם היתה מונחת – טהורה" שנאמרו על ידי רבי יוסי ברבי יהודה, מתפרשות שלא כפשוטן,⁴ וכוונתן שתיבה של כלים שנזרקה באוויר מעל פני המת דינה כדין טלית המתנפנת ועוף הפורח, שאינם נחשבים כלל לאוהל, אפילו לשיטת רבי יוסי ברבי יהודה. רק בסוג מסוים של מנוחה (מגע בארץ או שמא אף קצב הילוך איטי, ראה בהערה לעיל), סבר רבי יוסי ברבי יהודה שאוהל זרוק שמייה אוהל.

בניגוד לתוספות בנזיר, הרשב"א בעירובין שם הביא פירוש אחר משמו של ר"ח, ולפי דבריו, דווקא אם התיבה נחה בארץ ממש, מטהר רבי יוסי ברבי יהודה את הכלים שבה. רבי, לעומת זאת, החמיר גם בזה, משום שלדעתו אוהל זרוק אינו נחשב אוהל אפילו בשעה שהוא נח בגלל הארעיות של מנוחת התיבה. לפי דבריו של ר"ח, אין מי שמטהר באוהל זרוק כשהוא מהלך ממש, וכל המחלוקת אודות אוהל זרוק אינה אלא באוהל זרוק כשהוא במצב מנוחה. ולפי זה, רבי יוסי ברבי יהודה הניח לטמא להיכנס לארץ העמים על גבי תיבות שמניחים בדרכו (כעין גשר מודולארי)

4 בתוספות בנזיר הוגדר הדבר במילים: "ואם היתה מונחת על גבי בהמה או אדם הנושאים אותה טהורה, דאהל זרוק כה"ג דרגלי הנושאים נוגעים בארץ שמייה אהל לחוץ בפני הטומאה". ואילו בתוספות בחגיגה הוגדר הדבר במילים: "ואם היתה מונחת טהורה והיינו שהולכת בנחת והיינו אהל זרוק". בלשון זו יש איזו אי-בהירות, וייתכן שיש איזו נפקא מינה להלכה בין שיטתם לבין שיטת התוספות בנזיר.

והוא מהלך על גביהן ממקום למקום כאשר הן נחות, ואילו רבי התנגד לאמצעים כאלה, ולא התיר כניסה לארץ העמים על גבי מתקנים ארעיים.

ד.

נמצא כי לפי כל שיטות הראשונים, לא קיימת כלל דעה של איזה תנא, שעל פיה דבר המרחף באוויר חוצץ בפני הטומאה, שהרי רבי יוסי ברבי יהודה שייתכן שהקל באוהל זרוק, טימא במפורש את הכלים שבתוך התיבה הנזרקת מעל גבי מת. אלא שנחלקו הראשונים בשאלה, מה היא המסקנה ההלכתית (אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה), הנובעת מדברי הברייתא העוסקת בתיבה הנזרקת; יש ראשונים שסוברים כי מכוח סוגיה זו הסיקה הגמרא, שאין כלל מי שסובר שאוהל זרוק שמיה אוהל, ומחלוקת רבי יוסי ברבי יהודה אינה אלא בשאלה האם גזרו על אווירה של ארץ העמים. יש מי שפירשו שדווקא בתיבה הנזרקת באוויר החמיר רבי יוסי, אבל בתיבה הנגררת על הארץ או הנישאת על גבי בהמה, הוא מקל.⁵ ויש מי שאומר שאף בתיבה הנגררת על הארץ לא הקל רבי יוסי ברבי יהודה, אלא כאשר היא נחה ממש, ורבנן החמירו גם בזה, משום ארעיות האוהל.⁶

תימה אם כן על כותב המאמר הנזכר, אשר כתב כדבר מובן מאליו שלרבי יוסי ברבי יהודה יש למטוס דין של אוהל זרוק, בעוד אשר על פי האמת, קיומה של שיטה שכזו כלל אינו ידוע, ועל פי כל הגרסאות שהגיעו לידינו גם בלתי אפשרי, בהיותו סותר את דברי רבי יוסי בר"י עצמו שטימא את הכלים שבתביבה הנזרקת. ברור גם, כי דברי הפני יהושע המובאים במאמר הנזכר, אשר על פיו מדאורייתא לכולי עלמא אוהל זרוק שמיה אוהל, נאמרו אך ורק לגבי אוהל זרוק כהגדרת בעלי התוספות, שדרכו של הפני יהושע לעסוק בדבריהם, דהיינו אוהל הנע על גבי הקרקע, ולא לגבי אוהל מרחף.

5 אם כי יש מן האחרונים אשר חילקו בין תביבה הנגררת על גבי הארץ ובין הנישאת על גבי בהמה.

6 ועיין בזה עוד במאמרם של הרב מתתיהו הכהן הלבפשטט והרב אברהם יעקב בתחומין כ"א עמ' 505-506, שעמדו בקיצור על נקודה זו, ושם בהערות 5-6 האריכו בהזכרת דברי ראשונים שכתבו את הדבר במפורש, ופלא על כותב המאמר ב"מעלין בקודש", שהתעלם מדברים אלה.

בדרך דומה יש להתייחס גם לדעות אשר על פיהן פסק הרשב"א כרבי יוסי ברבי יהודה.⁷ הרי הרשב"א הכיר היטב את שיטת בעלי התוספות, ואף את שיטת ר"ח, שלכולי עלמא אין האוהל חוצץ בשעה שהוא במצב תנועה, והרשב"א בעירובין שם גם התייחס לאפשרויות השונות בהבנת הסוגיה בניזיר, ובמסקנות העולות (לפי גישות שונות) מן הברייתא אודות זורק תיבה על פני המת. ואם כן, פשוט שאף אם פסק הרשב"א במפורש שהלכה כרבי יוסי ברבי יהודה, עדיין אין שום יסוד להניח שהוא אמר את דבריו גם ביחס לאוהל מרחף.

ה.

בשולי הדברים אני מוצא לנכון להתייחס לשתי נקודות נוספות. צדק הכותב בכך שקבע, שגם אם לפי שיטות מסוימות מדאורייתא מותר לכוהנים לדלג מעל הקברים המצויים כיום, מכל מקום ברור שמדרבנן הדבר אסור. אלא שלדעתי, בעניין זה עצמו יש להרחיב מעט, כי לא כל דיני רבנן שווים בזה בהלכותיהם. דין דרבנן אחד שנזכר במקומות שונים בתלמוד הוא דין של "בית הפרס", שהוא שדה שאבד בה קבר. בשדה כזו קיימות כמה קולות, כך למשל, בגמרא בברכות (יט:): מבואר שמותר לכוהן להיכנס לבית הפרס במקום שיש בדבר משום כבוד הבריות. בגמרא שם נתבאר גם איסור דרבנן אחר, שגם בו הקלו בתנאים מסוימים, והוא האיסור שיש לדלג מעל גבי ארונות, במקום שברובם יש פותח טפח, שדבר זה מותר מדאורייתא ואסור מדרבנן, אך כאמור בנסיבות מסוימות הקלו בו רבנן.

ואולם, קיים סוג נוסף של שדה שהוא לכאורה דומה לבית הפרס, ולעתים אף נקרא כך בהשאלה (אוהלות פ"ח מ"ג), אך דינו שונה מדין בית הפרס. שדה זו היא שדה שאבד בה קבר, ודינה חמור מדין שדה שנחרש בה קבר, וכפי שצוין בר"ש באוהלות שם, ובדברי הראשונים בכמה סוגיות, ואכמ"ל. בנידון דידן ביקש כותב המאמר לטעון שלפי שיטות מסוימות אין הקברים מטמאים מדאורייתא, ואם כן, לכאורה, לאותן שיטות דין הכניסה לבית הקברות הוא כדין דילוג על גבי ארונות הנזכר בברכות שם.

⁷ קביעה שכזו אמנם מפורשת בשבות יעקב, על פי מה שהבין מדבריו של הרשב"א בספר עבודת הקודש, והיא סותרת לגמרי את דברי הרשב"א בסוגיה בעירובין שם, אשר כתב שבשאלה זו, דבר פשוט הוא לפסוק כרבים נגד יחיד, ואין הלכה כרבי יוסי ברבי יהודה.

אבל כאשר נעיין בדבר היטב, נראה שאין כן הדברים. הסוגיה בברכות עוסקת באופן סתמי בדילוג על גבי ארונות שאין לנו באמת שום ידיעה ודאית אפילו על אחד מהם שאין בו פותח טפח, וכל ידיעתנו אינה אלא על סמך הערכה סטטיסטית. אבל בנידון דידן, קיימת ידיעה ודאית שקיימים קברים שאין בהם פותח טפח, וזאת משום שקיימות עדות בישראל שבהן מקובל למלא את הקברים בחול על פני המת, וגם הן משתמשות בבית הקברות בחולון אשר הטיסות עוברות מעליו.⁸ אם כן, מדובר בשדה שאבד בה קבר שהחמירו בה רבנן יותר משאר ספיקות.⁹

1.

נקודה נוספת שאני מוצא לנכון להעיר עליה, נוגעת לדין צמיד פתיל במטוס. כותב המאמר הנזכר הציג לקראת סיום המאמר, כי ייתכן שהכוהנים שבמטוס אינם מקבלים טומאה משום שהמטוס הוא אטום לגמרי ומציל עליהם מדין צמיד פתיל. בהקשר זה עסק הכותב רק בדין הדלתות, אך נעלם ממנו (וגם מאחרים שעסקו בעניין), שאי אפשר כלל לדון בשאלה זו, מבלי לברר תחילה את דרכי הכנסת האוויר למטוס.

הכל יודעים כי לחץ האוויר בתוך המטוס גבוה מן הלחץ שמחוץ לו, וחללו מבודד מן האטמוספירה שבסביבתו. אולם, אין הכל יודעים כי במציאות, אוויר חדש נכנס למטוס כל הזמן באמצעות משאבה (זאת כדי שהנוסעים יקבלו חמצן כראוי ולא ייחנקו), ומשאבה זו שומרת על הלחץ הגבוה שבתוך המטוס. שאלת מבנה המשאבות צריכה אם כן לעמוד לנגד עינינו, בהקשר ליישום דין צמיד פתיל לגבי מטוס.

המשאבות מתחלקות לכמה סוגים; קיימות משאבות המבוססות על בוכנה שנעה בתוך גליל דוגמה למשאבה שכזו היא משאבת האופניים. במשאבה שכזו קיימים שני שסתומים שתמיד אחד מהם סגור. באופניים, למשל, שסתום אחד הוא בין אוויר העולם לבין גליל המשאבה, ושסתום אחר הוא בין גליל המשאבה לבין הצמיג של

8 הדבר צוין במאמר הנ"ל בתחומין, בעמ' 504, וכפי שבדקתי, נתון זה נמסר על ידי אנשי חברה קדישא בתל אביב, ובהקשר הנידון.

9 למעשה מצב שכזה אינו נחשב על פי ההלכה למצב שבו קיים רוב להקל, כי במצב כזה האיסור הוא קבוע, וכידוע, כל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ברור שאין זה המצב שנזכר במסכת ברכות שם ביחס לדילוג על גבי ארונות, כי שם בפירוש הסתמכו על דין רוב. ואמנם מדאורייתא יש אולי מקום להקל אף בספק קבוע, כאשר מדובר בספק טומאה ברשות הרבים, אך מדרבנן החמירו בדין זה יותר מאשר בדין שדה שנחרש בה קבר, וכפי שצוין לעיל.

האופניים. כך, כאשר מרימים את ידית המשאבה, והגליל מתמלא אוויר מבחוץ, סתום השסתום שבין המשאבה לצמיג של האופניים, וזאת כדי למנוע יציאה של אוויר מן הצמיג אל המשאבה. אך כאשר מורידים את ידית המשאבה ודוחסים את האוויר שבגליל, נסתם השסתום שבין המשאבה לבין האוויר החיצוני, ולעומתו נפתח השסתום שבין הגליל לבין הצמיג, כדי למלא את הצמיג באוויר.

סוג אחר של משאבה היא המשאבה הצנטריפוגלית. משאבה כזו נמצאת במכונת הכביסה והיא מרוקנת את דוד המכונה בתהליכי שטיפת הכביסה ובסוף תהליך הכביסה. משאבה כזו בנויה ממכל עגול קטן, שבמרכזו גלגל שיש על גביו כנפיים. גלגל זה מסתובב במהירות גדולה, וכך הכנפיים שקבועות בו "משליכות" את המים אל עבר הדופן של מיכל המשאבה. בדופן המיכל נמצא פתח, שדרכו מוזרמים המים החוצה, לאחר שנזרקו לשם על ידי הגלגל. מים חדשים נכנסים למשאבה דרך פתח, הנמצא במרכז המיכל שלה בסמוך לציר של הגלגל בעל הכנפיים.

סוג שלישי של משאבה מבוסס על טורבינת אוויר. משאבה שכזו מבוססת גם היא על פעולת הסיבוב של גלגל בעל כנפיים, אלא שבניגוד למשאבה הצנטריפוגלית, שבה הכנפיים ניצבות לציר וזורקות את המים אל עבר דופן המיכל, בטורבינת האוויר הכנפיים הן אלכסוניות. למעשה, כל מאוורר בנוי בצורה שכזו והוא מזרים אוויר מעברו האחד אל העבר השני.

מובן כי המשאבה בעלת הבוכנה יכולה לשמש גם במקום שבו נצרך איטום צמיד פתיל, שהרי במשאבה שכזו לעולם אין החלל שבצדה האחד מחובר באופן ישיר עם החלל שבצדה השני. לעומת זאת, גם במשאבה הצנטריפוגלית וגם בטורבינת האוויר אין כלל ניתוק בין האוויר שבצדן האחד לאוויר שבצד השני, אף על פי שבהחלט ייתכן הפרש לחץ גדול בין החלל שמן הצד האחד לבין החלל שמן הצד האחר. לפיכך, שאלת הגדרתו של המטוס ככלי סגור "צמיד פתיל", איננה יכולה להיות נידונה, מבלי שמבררים תחילה את המציאות הנוגעת למשאבות האוויר.

כפי שנתברר לי, כיום המצב הוא שבכל מטוסי הנוסעים, האוויר המוזרם לתוך חלל המטוס הוא אוויר שמקורו במשאבת האוויר הראשית של המנוע, המבוססת כמובן על סיבוב טורבינה. גם המשאבות האחרות הקשורות למערכות מיזוג האוויר, כולן מבוססות על משאבות סיבוביות, ואין אחת מהן שמבוססת על מדחס בוכנה. אין זו המסגרת להיכנס לפרטי המשאבות, אך די אם אומר כי מבלי לדון בפרטי המשאבות, אין מקום לדיון בשאלה, האם גופו של המטוס יכול להציל על הטומאה מדין צמיד פתיל.

הרב דניאל וולף

תגובה לתגובה

הרב זלמן קורן (להלן: רז"ק) בתגובתו השיג כמה השגות לגבי המאמר אשר התפרסם ב'מעלין בקודש' ט', בנוגע לטיסת כוהנים מעל בית קברות. אנסה להתייחס בקצרה לעיקרי השגותיו.

א.

השגתו העיקרית של רז"ק היא בנוגע להגדרת מטוס כאוהל זרוק. בדבריו הזכיר הוא את שיטת התוספות בכמה מקומות, כי רק כאשר רגלי המוליכים את האוהל נמצאות על הקרקע, מוגדר האוהל כאוהל זרוק, אשר לגביו נחלקו אי שמיה אוהל, אך כאשר האוהל נזרק באוויר ללא שום נגיעה בקרקע, לכולי עלמא לאו שמיה אוהל. על כך יש להעיר, שמלשון הרמב"ם משמע שלא הבין כן, שכן הוא פוסק:

הנכנס לארץ העכו"ם בשידה תיבה ומגדל הפורחין באויר – טמא, שאהל זרוק אינו קרוי אהל (הל' טומאת מת פי"א ה"ה).

מלשונו של הרמב"ם משמע בעליל, כי מחלוקת התנאים בנוגע לאוהל זרוק נאמרה גם לגבי דברים "הפורחין באויר", ושלא כדעת התוספות. גם מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה (אהלות פ"ח מ"ה) לא משמע שקיבל חילוק זה, שכן שם הוא מסביר כי ההבדל בין "קופץ" ל"דולג" הוא שה"קופץ" קופץ בשתי רגליו בבת אחת, בעוד שהדולג דולג על רגל אחת כשהשנייה עדיין מונחת על גבי הקרקע. לפי שיטת התוספות הרי רק במקרה שבו האדם מרחף באויר נחשב הוא כאוהל זרוק, ומכך שהרמב"ם לא חילק בין המקרים, משמע שלא קיבל את שיטתם.

יש להוסיף עוד, כי בניגוד לתוספות שחילקו בין אוהל שנוגע בקרקע לבין אוהל שאינו נוגע בקרקע, הרי שרבנו תם בספר הישר חילק באופן אחר:

קשיא ליה: מה בין מרדע לספינה שאינה קשורה לקופץ ודולג ולטלית המנפנפת וכיוצא בהן שאין מביאין טומאה? תירץ: כיון שהזכירו קופץ ודולג שאינן אוהל, הא עובר הוי אוהל, לפי שביד אדם לעכב את עצמו לעמוד ולפוש (סימן כז).

אם כי יש להודות, שגם לפי חילוקו של רבנו תם, מטוס לכאורה לא יוגדר כאוהל זרוק, שכן לא נראה שניתן להגדירו כדבר שביד אדם לעכבו לעמוד לפוש.

לגבי גוף השאלה האם מטוס מוגדר כאוהל זרוק, יש להעיר כי הרב אפשטיין¹ הביא כמה דעות של אחרונים (ארץ הצבי סי' צ"ג; חלקת יעקב יו"ד, סי' כט; אגרות משה ח"ב, סי' קסג) שכתבו בפירוש, כי מטוס הוא אוהל זרוק. אמנם, הגרצ"פ פרנק (הר צבי יו"ד, סי' רפ ד"ה אולם) העלה את הטענה, כי על פי התוספות יש לחלק בין מטוס לבין אוהל זרוק.

בנוגע לפסיקת הרשב"א שאוהל זרוק שמיה אוהל, נכונה הערתו של רז"ק, כי ייתכן שדבריו אמורים רק כשהאוהל נוגע בקרקע וכשיטת התוספות.

ב.

בהמשך התגובה הביא רז"ק את שיטת הר"ח (כפי שהיא מובאת ברשב"א) כי השיטה שאוהל זרוק שמיה אוהל אמרה כן רק כאשר האוהל עומד במקום, אך כאשר אוהל זרוק נע, לכולי עלמא לאו שמיה אוהל. בנוגע לכך יש להעיר כי מתשובות האחרונים בנוגע לנסיעה ברכב ליריחו דרך הר הזיתים נראה שלרוב לא חששו לדעת הר"ח, והיא נחשבת לחומרה.

ג.

במאמרי הצעתי כי מטוס ייחשב לכלי הסתום בצמיד פתיל, ולכן יציל על הכוהנים אף אם אינו מוגדר כאוהל. רז"ק בתגובתו טען כי מאחר שלמטוס יש פתחי אוורור, אין המטוס נחשב כסתום בצמיד פתיל. על טענה זו יש להשיב, כי בגמרא (שבת צה:): מבואר, שסתימת צמיד פתיל נצרכת רק לגבי פתח הכלי, אך אם יש בכלי נקבים אחרים, אין הם מצריכים אטימה של צמיד פתיל. לכן נראה שדי בכך שפתחי המטוס יהיו אטומים, ופתחים אחרים לא יביאו את הטומאה למטוס.

1 במאמרו בתחומין כ"ב, עמ' 499 הע' 12.

פרופסור אשר ז' קאופמן

מקום המזבח לפי רבי אליעזר בן יעקב

מר ידידיה כהנא במאמרו המלומד "שיטת הרמב"ם במקום המזבח" (מעלין בקודש, גיליון ט, עמ' 95-114), עמד על שאלת מיקומו של המזבח בבית המקדש, וכן ניסה "להבין את מערכת הפסקים של הרמב"ם בעניין".

סביר להניח שככל שמקור חז"ל קרוב יותר לתקופה שבה המקדש היה קיים, כך עדותו היא נאמנה יותר. על סמך כלל זה, אין לך מקור יותר נאמן מאשר דברי ר' אליעזר בן יעקב. ר' אליעזר בן יעקב היה עד ראיה למתרחש במקדש, לפי הנשנה במידות (א', ב):

אמר רבי אליעזר בן יעקב פעם אחת מצאו את אחי אמה ישן ושרפו את כסותו.¹

נאמנות עדותו של ר' אליעזר בן יעקב מפורשת בבבלי (יבמות מט: ובמקבילות שם): "משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי". כלומר, משנתו מועטה אבל נאמנה.

מר כהנא הביא את דברי ר' אליעזר בן יעקב על מקום המזבח שנמסרו בספרא דבי רב (דיבורא דנדבה, פרשה ה, פרק ז). הנוסח הנכון של דברים אלה מובא בכתב-יד וטיקן עברי 31 שהעתקתו נגמרה בשנת התתל"ג (1072-1073):²

צפונה לפני י"י שהצפון כולו פנוי

דב' ר' ליעזר בן יעקב

המזבח מכוון כנגד חצי פתחו שלהיכל

וכנגד אחת מן הדלתות ומשוך כלפי הדרום

האיור המצורף מראה מבט מלמעלה של המקדש השני, ללא הלשכות סביב העזרה ועזרת הנשים. מתברר שבמידות העזרה האורך היסודי 11 אמות חוזר פעמים רבות.

1 הנוסח על פי מהדורת: א"ז קאופמן, המקדש בירושלם א מסכת מדות, ירושלם התשנ"א 1991, עמ' 41. נוסח ארץ-ישראלי "אמה", לעומת נוסח בבלי בדפוסים "אמא".

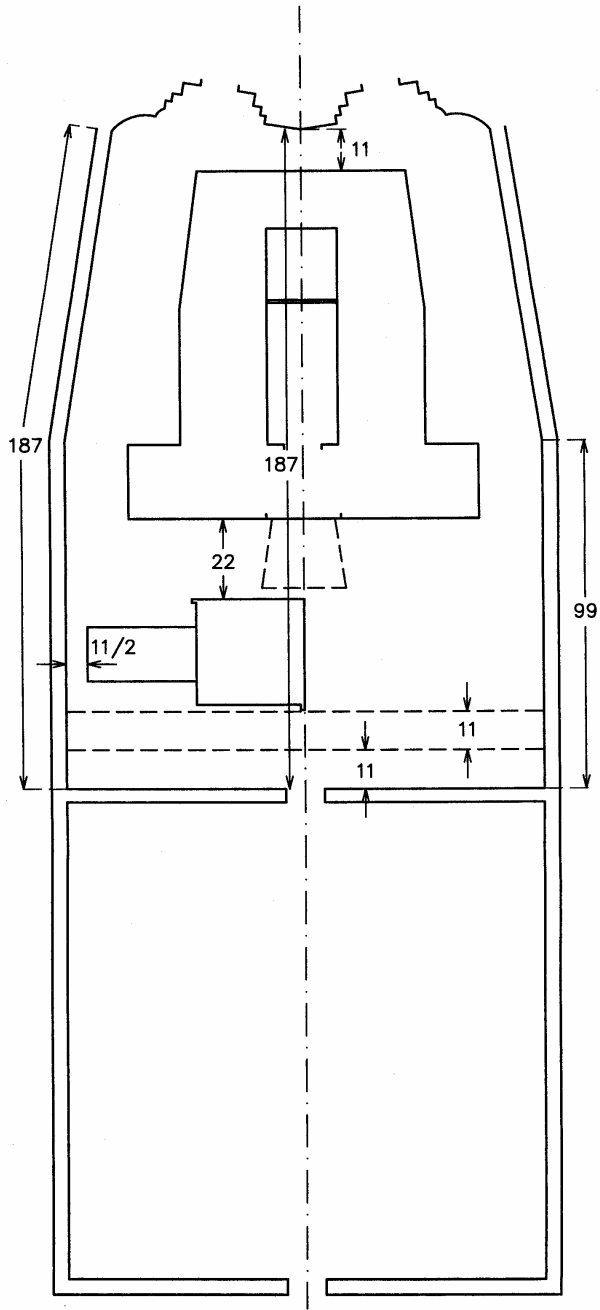
2 בכתב-יד 31 הסימן למקום הוא פרשתה ו' פרק ב'. לפעמים בכתב-יד של דברי חז"ל השם אליעזר מוקצר בצורת ליעזר. לפקסימיליה של כתב-היד: הוצאת מקור, ירושלים התשל"ב 1972, עמ' 12.

כלומר, המידות נקבעו לפי יחידה של 11 אמות.³ לדוגמה, לכאורה אורך העזרה, שהוא 187 אמה, נראה חריג. אולם המידה 187 אמה מורכבת מ-17 יחידות של 11 אמות.

האיור מראה את המזבח לפי קביעת ר' אליעזר בן יעקב שקירו הצפוני של המזבח מתלכד עם ציר המקדש, הקו הדמיוני המחלק את העזרה לשני חלקים שווים. אורך המזבח והכבש ביחד הוא 62 אמה (מידות ה', ב), וחצי-רוחב העזרה הוא 67 1/2 אמה (שם). לכן המרחק בין הכבש לכותל העזרה הוא חמש וחצי אמות, שהם חצי יחידה של 11 אמות. אין זאת הוכחה שצודקת שיטת ר' אליעזר בן יעקב, אבל מידה זו של חצי יחידה מוסיפה להתאמה (הרמוניה) הפנימית של מידות העזרה.

לסיום יש להעיר, כי תמוה שבמסכת מידות עצמה המיקום הרוחבי של המזבח בלת-ברור הוא, ולדבר זה אין לי הסבר.

³ א"ז קאופמן, 'זיהוי יחידת המדידה ששימשה במקדש השני', **מחקרי יהודה ושומרון** קובץ יד (העורך י' אשל), אריאל התשס"ה 2005 (עמ' 89-96).



מפתח

א - י

רשימת הגליונות:

גליון א' – סיוון תשנ"ט

גליון ב' – סיוון תש"ס

גליון ג' – סיוון תשס"א

גליון ד' – כסלו תשס"ב

גליון ה' – אב תשס"ב

גליון ו' – שבט תשס"ג

גליון ז' – אב תשס"ג

גליון ח' – אדר תשס"ד

גליון ט' – חשוון תשס"ה

גליון י' – תמוז תשס"ה

מפתח מחברים*

אדלר יונתן

ד תגובה למתיירי הכניסה להר הבית בזמן הזה
ד תגובה למכתבו של הרב זלמן קורן

אודס הרב משה

ב המנחות ומשמעותן
ג הצדדים האנושיים והא-לוהיים במזבח הנחושת
ז לטעמי דיני החטאת והאשם
ח החטאת והאשם – חלק ב'

אוחנה הרב שלום

י הסולת למנחות

אימס יצחק

א דין פתיחת דלתות היכל
ב שלטי הגיבורים – הוצאה חדשה

אלבום הרב שמשון

ג מצוות פרה אדומה והכנותיה בימינו

אלדד הרב גד

ה למקומה של ההשתחויה במקדש

אליהו הרב מרדכי

ב מי יבנה את בית המקדש השלישי – תשובה

אמדדי אליהו

א התפוח

אנגל הרב פינחס

ב הקדש בזמן הזה

אריאל הרב ישראל

א מנורת המקדש
ב שולחן לחם הפנים
ג מקדש – לא בשמים!
ד כוהנים בתפילתם
ה בגדי שרד לכוהנים וללויים
ו האפורד – סינר או מעיל?
ט תרומת נזירים למקדש וכליו

אריאל הרב עזריה

י כלי זכוכית

בן שלמה הלל

י סיתות אבני המזבח

בק הרב אהרן

* מפתח המחברים ומפתח הנושאים הוכנו על ידי אוריאל כהן ובסיועו של יונתן סלע.

מעלין בקודש י – תמוז ה'תשס"ה

ז	איזהו מקומן של זבחים?
א	ברלין דניאל עירוב חצרות בחצרות בית ה'
א	בונדר דב תרומת הדשן
ח	ברקוביץ הרב מאיר קדושת אדם בפרשת ערכין
א	גולדברג הרב זלמן נחמיה מצוות בניין בית המקדש
ב	האוכל חלב בזמן הזה
ז	הקרבת קרבנות על ידי כהנים שאינם מיוחסים
ט	גורדין הרב עמיחי שיטת מו"ר הר"א ליכטנשטיין בטבול יום
ז	גורן הרב שלמה פרה אדומה בזמן הזה
ח	בעניין צמחיית הכותל המערבי
ט	בעניין מחילה שנחשפה מתחת לשטח הר הבית
	גינזבורג גדליה "אין עניות במקום עשירות" מול "התורה חסה על ממונם של ישראל"
א	– דיון בערכים מנוגדים
ב	שלטי הגיבורים – הוצאה חדשה
ג	אחיו הכהנים
ד	גרטי שמעוני עורות קודשים
ה	דין מקום בטומאה ובטהרה
ו	שחיטה בקודשים
ח	האנשה בסדר טהרות
י	הקדשת חד-איבר
י	שפת אמת על הש"ס (ביקורת ספרים)
י	סקירת ספרים
	דרך יובל הכנסת חולין לעזרה
ח	הכהן הרב רא"ם הציפייה למקדש בימינו
ו	הלפרין אליעזר זאב אשם מצורע שלא ניתן מדמו על בהונות המצורע
י	וולף הרב דניאל טיסת כוהנים מעל קברים
ט	תגובה לרב קורן
י	וולף שלמה הנאה מבגדי כהונה
א	וונדר הרב מאיר ספרים וציורים בגליציה בנושא המקדש
ה	

וינר הרב דוד הלל

קדושת אדם בפרשת ערכין
תגובה לרב מאיר ברקוביץ

ולדמן ידעאל

כהוננה ולוייה – קדושה והבדלה

וסרמן הרב אברהם

כיוון שהגיע שער למדבר

זולדן הרב יהודה

ביטול עבודת המקדש לקריאת מגילה
זכר למקדש – דרשה ודרישה לציין
בחצוצרות ובקול שופר במקדש

זשוראוועל כתריאל

טומאת ביאה במצורע

ח"ש

"רצו עבדיך את מקדשך" – שירים

יחיאלי חובב

הפיס

כהן הרב אורי

דין איטר

כהן אריה

שחזור לחם הפנים

כהן הרב דוד

כפרת שער המשתלח

הרובדין במקדש

הסיבה באכילת קרבן פסח

כהן הרב כרמיאל

פרטי הקרבנות בביאור הרלב"ג לתורה

כהן הרב עוזיאל

אכילת קטן בקודשי קודשים

כהן הרב שאר ישוב

מי יעלה בהר ה' – יום עיון בנושא זיקתנו להר הבית

כהנא ידידיה

שיטת הרמב"ם במקום המזבח

כנרתי עמיחי

תגובה למאמר בנושא הביכורים

לוצקי מיכאל

מועל אחר מועל

ליאור הרב דב

תגובה לפינחס אנגל

ליכטנשטיין הרב אהרן

יציאה לחולין ע"י מעילה

ז
ח

ז

ט

ג

ו

ח

ט

ג

י

ב

י

ה

ו

ז

ז

ז

ח

ט

ו

ח

ב

ד

ה	סמיכה בקודשים
ו	דין נזיקין בהקדשות
ח	טבול יום ומחוסר כיפורים
	לרנר אליעזר
ט	בעניין קיום המצוות במקדש
	מיכלסון פרופ' דניאל
י	גבולות הר הבית ומקומו וכיוונו של בית המקדש
	מקובר הרב מנחם
א	המערכה לקיום האש והדלקת אש המערכה
ב	מזבח האדמה ומזבח האבנים – הלכה ומחשבה
ד	קרבנות העוף
ז	הכירור ומצוות קידוש ידיים ורגליים – מחשבה ומעשה
ט	ברית מלח – מליחת הקרבנות
	מרגלית הרב ערן משה
ב	המרחק המקרב – ליחסנו להר המוריה
י	קירוב לעולם של מקדש וקרבנות
	נבנצל הרב אביגדור
ה	תגובה למדור 'על הפרק'
	נבנצל פרופ' ישעיה
ז	צורתו של לחם הפנים
ח	בדין חלת תודה שנפסלה
י	מעלות העזרה
	סבתו הרב חיים
ד	תגובה לרב משה אודס
	עמיטל הרב יהודה
ג	אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני
	עמר זהר
ד	קרבן העוף – ביאור ריאלי בשולי גופי הלכות
	עציון יהודה
ב	בניין אריאל – בסוד יחד שבטי ישראל
	פלאי הרב יוסף
ו	השומרים והשוערים
	צוריאל הרב משה
ג	גדרי מצוות מורא מקדש
	צחור צבי משה
א	הפסכתר
	קאופמן פרופ' אשר ז'
ב	פרה אדומה ובניין המקדש – מעגל קסמים?
ה	תגובה לרב זלמן מנחם קורן
ט	בעניין ראיית פתח ההיכל בזמן הזיית דם פרה אדומה
י	מקום המזבח לפי ר' אליעזר בן יעקב

קורן הרב זלמן מנחם

בעניין זיהוי הצכרה עם אבן השתייה – תגובה ליונתן אדלר
תגובה לאשר ז' קאופמן
תגובה לרב אביגדור נבנצל
על כשרותם של הכוהנים שבזמן הזה לעבודת המקדש
דין מטוס הפורח לעניין חציצה בפני הטומאה ולהבאת טומאה

קראוס הרב משה אברהם

תגובה לרב משה צוריאל

קרומביין הרב אליקים

”פריצת דרך” בתחומי קודשים וטהרות
קנ”ג עיונים על זבחים ומנחות
חידושי הגר”מ והגר”ד – ביקורת ספרים
הדר העולם – ביקורת ספרים
טקס העלאת הביכורים לירושלים וטעמו
מקדש מלך – ביקורת ספרים
אל הר המור – ביקורת ספרים
דרישת ציון – ביקורת ספרים; סקירת ספרים
קומו ונעלה – ביקורת ספרים; סקירת ספרים
כנסת הראשונים – ביקורת ספרים; סקירת ספרים

רוזנסון ד”ר ישראל

נבואה שעריך
מי יעלה בהר ה’ – יום עיון בנושא זיקתנו להר הבית

רון אברהם

מי יבנה את בית המקדש השלישי – שאלה

רפפורט הרב שבתי א’ הכהן

מעמד החיל ועזרת נשים בזמן הזה

שבט ד”ר עזרא

נוסח חלופי מימי הגאונים למנחות פרק י”ג

שביב הרב יהודה

הקבוע והמתחלף בעבודת המקדש
מנחת חינוך – אחת או שתיים
המקדש והמים
פירוש ר’ יוסף חיון לספר יחזקאל
מהותו של מקדש
מקדש – ראשית ותכלית
תקפות המצוות במקדש

שורץ הרב יואל

השפעת המקדש על לימוד התורה

שילת הרב יצחק

בית ה’ נלך

שלוח הרב צבי

העומר שלושה שמות יש לו
כיצד מהלכים בבית המקדש
זאת תורת המקדש

ד
ה
ה
ח
י

ד

א

ב

ג

ד

ה

ה

ו

ז

ח

ט

ג

ח

ב

א

ב

א

ב

ג

ה

ו

ז

ח

ג

ד

א

ג

ח

ה	שמעוני שמואל קדושת הגוף וייעוד למזבח
ג	שנדורפי הרב איתן כיסויי כלי המשכן – המשותף והמיוחד
ד	מי מביא קרבן תודה?
ו	כפרה בקרבנות הנדבה
ט	פרשת קרבן חטאת
ז	שניאורסון הרב מנחם מנדל בעניין ה'אפור בד'
ג	שניידר ישראל יהודה נוב וגבעון – משכן או מקדש
א	שפיגלמן הרב מאיר דרגות הלכתיות בטהרה
ט	שילוח טמאים וקדושת המחנה
ב	שפירא הרב אברהם א' כהנא דיחוי בדברים המתעכבים שלא מחמת עצמם
ו	שרלו הרב יובל הציפייה לחידוש הקרבנות
א	תורג'מן יעקב הוצאת הדשן

סקירת ספרים

ב	גינזבורג גדליה ואימס יצחק שלטי הגיבורים – הוצאה חדשה / ר' אברהם הרופא
י	גרטי שמעוני יאיר נתיבות על מסכת תמיד, ובשדה אפרים בעניין שמירת המקדש
י	מנחת אברהם / הרב אברהם נח גרבוז
ה	וונדר הרב מאיר ספרים וציורים בגליציה בנושא המקדש
ח	קרומביין הרב אליקים אורו של מקדש – עולם המחשבה של המקדש / הרב מנחם מקובר
ו	אל הר המור / הרב יצחק שפירא הרב יוסף פלאי
ח	אמרות שמואל – הערות וביאורי סוגיות בענייני קודשים / הרב שמואל הכהן רוזובסקי
ז	בחסד יבנה / הרב דוד הלל וינר
ז	ביאור הרלב"ג לתורה – ויקרא חלק א'
ח	בניין אריאל יאיר – ענייני מקדש וקודשיו / הרב נתנאל אריה
ז	דרישת ציון / הרב צבי הירש קלישר
ד	הדר העולם / הרב איתן שנדורפי
ג	חידושי הגר"מ והגרי"ד
ב	ידי משה – זבחים ומנחות / הרב משה יוסף בוצ'קובסקי

ט יסוד המזבח, לביאור מונחים בענייני המקדש והקורבנות / הרב איתאל בר-לוי
ט כנסת הראשונים / הרב מרדכי אילן
ה מקדש מלך / הרב צבי פסח פראנק
ז משנת תורה, פירוש הלכתי על פרשיות התורה על פי שיטת הרמב"ם ומקורותיו,
ז ויקרא-צו / הרב רפאל מנחם שלמה זלמן שלנגר
ז ספר חנוכת הבית, בענייני המקדש וקדשיו הנוהגים בפני הבית / הרב אברהם חנן קוטנר
ח עבד המלך – מאמר בענייני ציצית ותכלת / הרב יהודה ראק
ז קדשי יהושע / הרב אליהו יהושע געלדצעלהר
ח קומו ונעלה / הרב יהודה שביב
א שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין טהרות / הרב אהרן ליכטנשטיין
ז שיעורי עיון התלמוד, קדשים חלק א' / הרב אבא ברמן
ח שערי דעת, כללים ויסודות בסדר טהרות ע"פ דברי הראשונים והאחרונים / הרב שלמה פלדמן

שבת ד"ר עזרא

ב נוסח חלופי מימי הגאונים למנחות פרק י"ג

שביב הרב יהודה

ה פירוש ר' יוסף חיון לספר יחזקאל

מפתח נושאים

אשם: ראה – קרבנות – חטאת ואשם בגדי הכהנים והלוויים

א	וולף שלמה	הנאה מבגדי כהונה
ה	אריאל הרב ישראל	בגדי שרד לכהנים וללוויים
ז	שניאורסון הרב מנחם מגדל	בעניין ה'אפור בד'
		אפור
ו	אריאל הרב ישראל	האפור – סינר או מעיל?
		מעיל
ד	אריאל הרב ישראל	כהנים בתפילתם

ביכורים: ראה – מתנות כהונה ולווייה בניין המקדש

א	גולדברג הרב זלמן נחמיה	מצוות בניין בית המקדש
ב	רון אברהם	מי יבנה את בית המקדש השלישי – שאלה
ב	אליהו הרב מרדכי	מי יבנה את בית המקדש השלישי – תשובה
ב	קאופמן פרופ' אשר ז'	פרה אדומה ובניין המקדש – מעגל קסמים?
ג	אריאל הרב ישראל	מקדש – לא בשמים!
ג	רוזנסון ד"ר ישראל	נבואה שעריך – הערות על שערי מקדש יחזקאל
ז	שביב הרב יהודה	מקדש – ראשית ותכלית

דרישת מקדש

ב	עציון יהודה	בניין אריאל – בסוד יחד שבטי ישראל
ד	קורן הרב זלמן מנחם	בעניין זיהוי הצנורה עם אבן השתייה – תגובה ליונתן אדלר
ד	אדלר יונתן	תגובה למכתבו של הרב זלמן קורן
ה	קאופמן פרופ' אשר ז'	תגובה לרב זלמן מנחם קורן
ה	קורן הרב זלמן מנחם	תגובה לאשר ז' קאופמן
ו	שרלו הרב יובל	הציפייה לחידוש הקרבנות
ו	הכהן הרב רא"ם	הציפייה למקדש בימינו
ו	זולדן הרב יהודה	זכר למקדש – דרשה ודרישה לציון
י	מרגלית הרב ערן משה	קירוב לעולם של מקדש וקרבנות

הקדש

		"אין עניות במקום עשירות" מול
א	גינזבורג גדליה	"התורה חסה על ממונם של ישראל" – דיון בערכים מנוגדים
א	וולף שלמה	הנאה מבגדי כהונה
ב	אנגל הרב פינחס	הקדש בזמן הזה
ב	ליאור הרב דב	תגובה לפינחס אנגל
ד	ליכטנשטיין הרב אהרן	יציאה לחולין ע"י מעילה
ה	שמעוני שמואל	קדושת הגוף וייעוד למזבח
ו	ליכטנשטיין הרב אהרן	דין נזיקין בהקדשות
ז	וינר הרב דוד הלל	קדושת אדם בפרשת ערכין
ח	ברקוביץ הרב מאיר	קדושת אדם בפרשת ערכין – תגובה
ח	וינר הרב הלל דוד	תגובה לרב מאיר ברקוביץ – תגובה לתגובה

מעלין בקודש י – תמוז ה'תשס"ה

ח	לוצקי מיכאל	מועל אחר מועל
ט	אריאל הרב ישראל	תרומת נוכרים למקדש וכליו
י	גרטי שמעוני	הקדשת חד-איבר

המקדש לדורותיו

משכן

ג	שנדורפי הרב איתן	כיסויי כלי המשכן – המשותף והמיוחד
ג	שניידר ישראל יהודה	נוב וגבעון – משכן או מקדש
ו	שביב הרב יהודה	מהותו של מקדש

בית המקדש הראשון

ב	עציון יהודה	בניין אריאל – בסוד יחד שבטי ישראל
---	-------------	-----------------------------------

בית המקדש השני

א	גולדברג הרב זלמן נחמיה	מבנות בניין בית המקדש
ג	זולדן הרב יהודה	ביטול עבודת המקדש לקריאת מגילה
ו	הכהן הרב רא"ם	הציפייה למקדש בימינו

מקדש יחזקאל

ג	רוזנסון ד"ר ישראל	נבואה שעריך – הערות על שערי מקדש יחזקאל
ה	שביב הרב יהודה	פירוש ר' יוסף חיון לספר יחזקאל

בית המקדש השלישי: ראה גם – בניין המקדש

הר הבית

א	רפפורט הרב שבתי א' הכהן	מעמד החיל ועזרת נשים בזמן הזה
ג	עמיטל הרב יהודה	אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני
ח	גורן הרב שלמה	בעניין צמחיית הכותל המערבי
ט	גורן הרב שלמה	בעניין מחילה שנחשפה מתחת לשטח הר הבית
י	מיכלסון פרופ' דניאל	גבולות הר הבית ומקומו וכיוונו של בית המקדש

עלייה אליו

ב	מרגלית הרב ערן משה	המרחק המקרב – ליחסנו להר המוריה
ד	אדלר יונתן	תגובה למתירי הכניסה להר הבית בזמן הזה
ד	קורן הרב זלמן מנחם	בעניין זיהוי הצכרה עם אבן השתייה – תגובה ליונתן אדלר
ד	אדלר יונתן	תגובה למכתבו של הרב זלמן קורן
ד	שילת הרב יצחק	בית ה' נלך
ה	נבנצל הרב אביגדור	תגובה למדור 'על הפרק' (תגובה לשלושת המאמרים לעיל)
ה	קורן הרב זלמן מנחם	תגובה לרב אביגדור נבנצל
ו	קרומביין הרב אליקים	אל הר המור
ח	כהן הרב שאר ישוב	מי יעלה בהר ה' – יום עיון בנושא זיקתנו להר הבית
ח	רוזנסון ד"ר ישראל	מי יעלה בהר ה' – יום עיון בנושא זיקתנו להר הבית
ח	קרומביין הרב אליקים	קומו ונעלה
ט	גורן הרב שלמה	בעניין מחילה שנחשפה מתחת לשטח הר הבית

זמנים

ו	זולדן הרב יהודה	זכר למקדש – דרשה ודרשה לציון
ח	זולדן הרב יהודה	בחצוצרות ובקול שופר במקדש

יום כיפור

א	שפיגלמן הרב מאיר	דרגות הלכתיות בטהרה
ה	כהן הרב דוד	כפרת שעיר המשתלח
ו	הכהן הרב רא"ם	הציפייה למקדש בימינו

ט	וסרמן הרב אברהם	כיוון שהגיע שער למדבר
		פורים
ג	זולדן הרב יהודה	ביטול עבודת המקדש לקריאת מגילה
		פסח
א	שלוח הרב צבי	העומר שלושה שמות יש לו
ז	כהן הרב דוד	הסיבה באכילת קרבן פסח
		שבועות
ה	קרומביין הרב אליקים	טקס העלאת הביכורים לירושלים וטעמו

חטאת: ראה – קרבנות – חטאת ואשם חנוכת המקדש

ג	זולדן הרב יהודה	ביטול עבודת המקדש לקריאת מגילה
---	-----------------	--------------------------------

טומאה וטהרה

א	קרומביין הרב אליקים	"פריצת דרך" בתחומי קודשים וטהרות
א	שפיגלמן הרב מאיר	דרגות הלכתיות בטהרה
ה	גרטי שמעוני	דין מקום טומאה ובטהרה
ח	גרטי שמעוני	האנשה בסדר טהרות
ח	ליכטנשטיין הרב אהרן	טבול יום ומחוסר כיפורים
ט	גורדין הרב עמיחי	שיטת מו"ר הר"א ליכטנשטיין בטבול יום
ט	שפיגלמן הרב מאיר	שילוח טמאים וקדושת המחנה
ט	זשוראוועל כתריאל	טומאת ביאה במצורע
ט	וולף הרב דניאל	טיסת כוהנים מעל קברים
		דין מטוס הפורח לעניין חציצה בפני הטומאה
י	קורן הרב זלמן מנחם	ולהבאת טומאה
י	וולף הרב דניאל	תגובה לרב קורן
י	אריאל הרב עזריה	כלי זכויות

פרה אדומה

א	שפיגלמן הרב מאיר	דרגות הלכתיות בטהרה
ב	קאופמן פרופ' אשר ז'	פרה אדומה ובניין המקדש – מעגל קסמים?
ג	אלבום הרב שמשון	מצוות פרה אדומה והכנותיה בימינו
ז	גורן הרב שלמה	פרה אדומה בזמן הזה
ט	קאופמן פרופ' אשר ז'	בעניין ראיית פתח ההיכל בזמן הזיית דם פרה אדומה

יום כיפור: ראה – זמנים – יום כיפור

כבוד המקדש

ב	מרגלית הרב ערן משה	המרחק המקרב – ליחסנו להר המוריה
ג	צוריאל הרב משה	גדרי מצוות מורא מקדש
ד	קראוס הרב אברהם משה	תגובה לרב משה צוריאל
ג	שלוח הרב צבי	כיצד מהלכים בבית המקדש
ו	פלאי הרב יוסף	השומרים והשוערים
ח	דרך יובל	הכנסת חולין לעזרה

כוהנים ולוויים

ד	אריאל הרב ישראל	כוהנים בתפילתם
ה	אריאל הרב ישראל	בגדי שרד לכוהנים וללוויים

ו	פלאי הרב יוסף	השומרים והשוערים
ז	ולדמן ידעאל	כהונה ולוייה – קדושה והבדלה
		כהנים
ב	כהן הרב אורי	דין איטר
ג	גינזבורג גדליה	אחיו הכהנים
ז	גולדברג הרב זלמן נחמיה	הקרבנות על ידי כהנים שאינם מיוחסים
ז	ולדמן ידעאל	כהונה ולוייה – קדושה והבדלה
ח	קורן הרב זלמן מנחם	על כשרותם של הכהנים שבזמן הזה לעבודת המקדש
ט	וולף הרב דניאל	טיסת כהנים מעל קברים

כלי המקדש

א	צחור צבי משה	הפסכתר
ח	זולדן הרב יהודה	בחצוצרות ובקול שופר במקדש
		כיוור
ז	מקובר הרב מנחם	הכיוור ומצוות קידוש ידיים ורגליים – מחשבה ומעשה
		מזבח
א	אמדרי אליהו	התפוח
ב	מקובר הרב מנחם	מזבח האדמה ומזבח האבנים – הלכה ומחשבה
ג	אודס הרב משה	הצדדים האנושיים והא-לוהיים במזבח הנחושת
ד	סבתו הרב חיים	תגובה לרב משה אודס
ט	כהנא ידידיה	שיטת הרמב"ם במקום המזבח
י	קאופמן פרופ' אשר ז'	מקום המזבח לפי ר' אליעזר בן יעקב
י	בן שלמה הלל	סיבות אבני המזבח
		מנורה
א	אריאל הרב ישראל	מנורת המקדש
		שולחן
ב	אריאל הרב ישראל	שולחן לחם הפנים

לוויים: ראה – כהנים ולוויים

לימוד תורה: ראה – תורה

מבנה המקדש

ג	רוזנסון ד"ר ישראל	נבואה שערין – הערות על שערי מקדש יחזקאל
ג	שנדורפי הרב איתן	כיסויי כלי המשכן – המשותף והמיוחד
ו	כהן הרב דוד	הרובדין במקדש
ט	כהנא ידידיה	שיטת הרמב"ם במקום המזבח
י	קאופמן פרופ' אשר ז'	מקום המזבח לפי ר' אליעזר בן יעקב
י	בן שלמה הלל	סיבות אבני המזבח
י	מיכלסון פרופ' דניאל	גבולות הר הבית ומקומו וכיוונו של בית המקדש
י	נבנצל פרופ' ישעיה	מעלות העזרה

מורא מקדש: ראה – כבוד מקדש

מזבח: ראה – כלי המקדש – מזבח

מיקום המקדש

ד	אדלר יונתן	תגובה למתירי הכניסה להר הבית בזמן הזה
ד	קורן הרב זלמן מנחם	בעניין זיהוי הצכרה עם אבן השתייה – תגובה ליונתן אדלר

ד	אדלר יונתן	תגובה למכתבו של הרב זלמן קורן
ה	קאופמן פרופ' אשר ז'	תגובה לרב זלמן מנחם קורן
ה	קורן הרב זלמן מנחם	תגובה לאשר ז' קאופמן
ד	שילת הרב יצחק	בית ה' נלך
ה	נבנצל הרב אביגדור	תגובה למדור 'על הפרק' (תגובה לשלושת המאמרים לעיל)
ה	קורן ז הרב למן מנחם	תגובה לרב אביגדור נבנצל
ו	קרומביין הרב אליקים	אל הר המור
ח	כהן הרב שאר ישוב	מי יעלה בהר ה' – יום עיון בנושא זיקתנו להר הבית
ח	קרומביין הרב אליקים	קומו ונעלה
ט	כהנא ידידיה	שיטת הרמב"ם במקום המזבח
י	קאופמן פרופ' אשר ז'	מקום המזבח לפי ר' אליעזר בן יעקב
י	מיכלסון פרופ' דניאל	גבולות הר הבית ומקומו וכיוונו של בית המקדש

מנורה: ראה – כלי המקדש – מנורה

מנחות: ראה – קרבנות – מנחות

מעילה

א	וולף שלמה	הנאה מבגדי כהונה
ד	ליכטנשטיין הרב אהרן	יציאה לחולין ע"י מעילה
ח	לוצקי מיכאל	מועל אחר מועל

מעשרות: ראה – מתנות כהונה וליייה

מצוות במקדש

ג	זולדן הרב יהודה	ביטול עבודת המקדש לקריאת מגילה
ד	אריאל הרב ישראל	כהנים בתפילתם
ח	זולדן הרב יהודה	בחצוצרות ובקול שופר במקדש
ח	שביב הרב יהודה	תקפות המצוות במקדש
ח	שלוה הרב צבי	זאת תורת המקדש
ט	לרנר אליעזר	בעניין קיום המצוות במקדש

מתנות כהונה וליייה

ד	גרטי שמעוני	עורות קודשים
ה	קרומביין הרב אליקים	טקס העלאת הביכורים לירושלים וטעמו
ו	כנרתי עמיחי	תגובה למאמר בנושא הביכורים
ז	ולדמן ידעאל	כהונה וליייה – קדושה והבדלה

נדרים

ז	ינר הרב דוד הלל	קדושת אדם בפרשת ערכין
ח	ברקוביץ הרב מאיר	קדושת אדם בפרשת ערכין – תגובה
ח	ינר הרב הלל דוד	קדושת אדם בפרשת ערכין – תגובה לתגובה

עבודת המקדש

א	אריאל הרב ישראל	מנורת המקדש
א	ברנרד דב	תרומת הדשן
א	מקובר הרב מנחם	המערכה לקיום האש והדלקת אש המערכה
א	תורג'מן יעקב	הוצאת הדשן

א	שביב הרב יהודה	הקבוע והמתחלף בעבודת המקדש
ה	אלדר הרב גד	למקומה של ההשתחויה במקדש
ז	מקובר הרב מנחם	הכיר ומצוות קידוש ידיים ורגליים – מחשבה ומעשה
ט	מקובר הרב מנחם	ברית מלח – מליחת הקרבנות
י	יחיאלי חובב	הפיס

עולה : ראה – קרבנות עלייה להר הבית : ראה – הר הבית – עלייה אליו עם ישראל והמקדש

א	גינזבורג גדליה	“אין עניות במקום עשירות” מול “התורה חסה על ממונם של ישראל” – דיון בערכים מנוגדים
ב	עציון יהודה	בניין אריאל – בסוד יחד שבטי ישראל
ג	עמיטל הרב יהודה	אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני
ג	רוזנסון ד”ר ישראל	נבואה שעריך – הערות על שערי מקדש יחזקאל
ג	שורץ הרב יואל	השפעת המקדש על לימוד התורה
ט	אריאל הרב ישראל	תרומת נזכרים למקדש וכליו
ט	שפיגלמן הרב מאיר	שילוח טמאים וקדושת המחנה
י	מרגלית הרב ערן משה	קירוב לעולם של מקדש וקרבנות

ערכין

ז	וינר הרב דוד הלל	קדושת אדם בפרשת ערכין
ח	ברקוביץ הרב מאיר	קדושת אדם בפרשת ערכין – תגובה
ח	וינר הרב הלל דוד	קדושת אדם בפרשת ערכין – תגובה לתגובה

פורים : ראה – זמנים – פורים

פסח : ראה – זמנים – פסח

פרה אדומה : ראה – טומאה וטהרה – פרה אדומה

קרבנות

א	אימס יצחק	דין פתיחת דלתות היכל
ב	שפירא הרב אברהם א' כהנא	דיחוי בדברים המתעכבים שלא מחמת עצמם
ב	גולדברג הרב זלמן נחמיה	האוכל חלב בזמן הזה
ד	גרטי שמעוני	עורות קודשים
ה	ליכטנשטיין הרב אהרן	סמיכה בקודשים
ה	שמעוני שמואל	קדושת הגוף וייעוד למזבח
ו	גרטי שמעוני	שחיטה בקודשים
ו	שנדורפי הרב איתן	כפרה בקרבנות הנדבה
ו	שרלו הרב יובל	הציפייה להידוש הקרבנות
ז	בק הרב אהרן	איזהו מקומן של זבחים?
ז	כהן הרב דוד	הסיבה באכילת קרבן פסח
ז	כהן הרב כרמיאל	פרטי הקרבנות בביאור הרלב”ג לתורה
ז	כהן הרב עזריאל	אכילת קטן בקודשי קודשים
ט	מקובר הרב מנחם	ברית מלח – מליחת הקרבנות
י	מרגלית הרב ערן משה	קירוב לעולם של מקדש וקרבנות

הטאת ואשם

ז	אודס הרב משה	לטעמי דיני החטאת והאשם
---	--------------	------------------------

ח	אודס הרב משה	החטאת והאשם – חלק ב'
ט	שנדורפי הרב איתן	פרשת קרבן חטאת
י	הלפרין אליעזר זאב	אשם מצורע שלא ניתן מדמו על בהונות המצורע
		מנחות
א	שלוח הרב צבי	העומר שלושה שמוות יש לו
ב	אודס הרב משה	המנחות ומשמעותן
ב	שבט ד"ר עזרא	נוסח חלופי מימי הגאונים למנחות פרק י"ג
ב	שביב הרב יהודה	מנחת חינוך – אחת או שתיים
י	אוחנה הרב שלום	הסולת למנחות
		לחם הפנים
א	ברלין דניאל	עירוב חצרות בחצרות בית ה'
ב	אריאל הרב ישראל	שולחן לחם הפנים
ז	נבנצל הרב ישעיה	צורתו של לחם הפנים
י	כהן אריה	שחזור לחם הפנים
		קרבנות עוף
ד	מקובר הרב מנחם	קרבנות העוף
ד	עמר זהר	קרבן העוף – ביאור ריאלי בשולי גופי הלכות
		שעיר המשתלח
ה	כהן הרב דוד	כפרת שעיר המשתלח
ט	וסרמן הרב אברהם	כיוון שהגיע שעיר למדבר
		תודה
ד	שנדורפי הרב איתן	מי מביא קרבן תודה?
ח	נבנצל פרופ' ישעיה	בדין חלת תודה שנפסלה

שבועות: ראה – זמנים – שבועות שולחן: ראה – כלי המקדש – שולחן שונות

ג	ח"ש	"רצו עבדיך את מקדשך" – שירים
ג	שביב הרב יהודה	המקדש והמים
ז	שביב הרב יהודה	מקדש – ראשית ותכלית

שלמים: ראה – קרבנות תורה

א		מכתבים מרבני דורנו בעניין לימוד סדר קודשים
א		מדברי קדמונינו על לימוד קודשים
ג	שורץ הרב יואל	השפעת המקדש על לימוד התורה

תרומות: ראה – מתנות כהונה ולוייה