

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון י"ז – אדא ה'תשס"ט

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 רעננערט

This volume is dedicated

in honor of individuals of great spirit,

energy and vision,

Generous benefactors

in thought, act and charity for the good of

the public and the individual,

People of good and mighty deeds for the

Torah of Israel

who have brought, and will continue to bring,

Honor to the People of God

and have been a beacon for all of Israel

Mr. Ira Leon and Mrs. Ingeborg

Rennert

מערכת:

הרב צבי שלוח

הרב יהודה שביב

פרופ' יוסף עופר

עריכה והתקנה:

יעקב עציון

יוסף קלמנוביץ'

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@gmail.com

אתר – www.elhamikdash.com

תוכן העניינים

הקדמה

7

בניית המקדש

- 11 הרב איתן שנדורפי נוב וגבעון – מקדש או משכן?
23 הרב יאיר רוזנפלד תורת מעשה הבניין

הכהנים ועבודתם

- 49 פרופ' זהר עמר לחם הפנים – היבטים היסטוריים וריאליים
85 גבריאל יצחק רוונה מודים, כורעים ומשתחוים

טהרות

- 95 הרב עזריה אריאל חרב הרי הוא כחלל (חלק שני)
152 הרב מרדכי רבינוביץ' בדין כל שאינו בא לכלל מגע אינו בא לכלל משא

בשדה ספר

- 163 דוד פוקס מהר שלם – עיוני תנ"ך ומקדש

תגובות

- 173 עמיחי אליאש תגובה למאמרו של הרב עזריה אריאל
183 הרב עזריה אריאל תגובה לתגובה
195 עמיחי אליאש תשובה שנייה
197 הרב הלל בן שלמה ציץ כהלכתו: תגובה בעניין חקיקת האותיות בציץ
203 הרב אוריאל בנר תגובה למאמרו של יובל דרך בעניין ניסוך המים

בקשה לשלוחי המאמרים:

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- מומלץ לשלוח מאמרים שאורכם (כולל ההערות) הוא עד 4,500 מילים.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדוא"ל.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

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

- עמיחי אליאש – כרמי צור
- הרב עזריה אריאל – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב הלל בן שלמה – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב אוריאל בנר – ר"מ בישיבת ההסדר בשדרות
- פרופ' זהר עמר – ראש המחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה באוניברסיטת בראיילן
- דוד פוקס – אלון שבות
- הרב מרדכי רבינוביץ – עורך במכון התלמוד הישראלי השלם
- גבריאל יצחק רוונה – באר שבע
- הרב יאיר רוזנפלד – רב קיבוץ עין הנצי"ב
- הרב איתן שנדורפי – 'ישיבת ירושלים לצעירים', ירושלים

הקדמה

טו"ב להודות לה'.

מתוך הודיה להשי"ת אנו מגישים בפניכם את הגיליון הי"ז של מעלין בקודש.

חלפו עשר שנים מצאתו לאור של הגיליון הראשון, ומאז הלכה והתעצמה בנו ההכרה בחשיבות העיסוק בהלכות המקדש וקודשיו.

בכל התורה כולה, אין כתחומי הקודש והטהרה מרחבים שבהם הניחו לנו רבותינו מקום להתגדר. הלכות אלו, שאינן נוהגות בפועל כאלפיים שנים, מחייבות התייחסויות רבות בעת התקרבותנו אל הקודש. המחקר שעשוי לאפשר את בניין המקדש ואת חידוש העבודה מתרחב והולך, וגם נושאים שאינם תלויי זמן ומקום מתעוררים מתרדמתם בעת הזו. ההתעניינות והחידושים בתחומים אלו יש בהם כדי לפרנס עוד גיליונות רבים של עלוננו.

בה בעת, מה משתוקקים אנו לזכות לפתוח את הגיליון הבא בפתיח נוסח:
"בעקבות השאלות שעוררו תנורי הפסחים החדשים..."

יהי רצון שעיסוקנו במקדש בלשון עתיד יקרב את היום שבו נוכל להתייחס אליו בלשון הווה, כמרכז העומד במוקד חיינו הלאומיים והאישיים.

* * *

נסקור בקצרה את המאמרים שבגיליון. מדור **בניית המקדש** פותח במאמרו של **הרב איתן שנדורפי**, הדן בדברי הרמב"ם המגדיר את המשכן שנבנה בנוב ובגבעון כמקדש. הכותב מביא קושיות ותירוצים על אודות הגדרה מחודשת זו, ומציע לה מקור חדש.

הרב יאיר רוזנפלד עוסק בסוגיית בניין הבית השלישי, ובפרט בשאלה האם ייבנה בידי אדם או בידי שמיים. הכותב מציג ניתוח שיטתי של הגישות השונות לנושא, החל מן המדרשים וכלה באחרוני זמננו, ועומד על השלכותיהן המחשבתיות.

במדור **הכהנים ועבודתם** מובא תחילה מאמרו של **פרופ' זהר עמר**, הפורש יריעה נרחבת ומקיפה בעניין הרקע ההיסטורי והריאלי של מעשה לחם הפנים בימי הבית השני. הכותב בוחן בין היתר את משמעות שמו של לחם הפנים, את דרכי הכנתו ואת מרכיביו השונים, וזאת תוך הישענות על מקורות תורניים וכלליים.

מעלין בקודש יז – אדר ה'תשס"ט

גבריאל יצחק רוונה מתחקה אחר גלגוליו ההיסטוריים של נוסח תפילת 'מודים דרבנן', ומתמקד בנוסח הנהוג בקהילת בני רומי. על פי דבריו, יסוד התפילה בהררי קודש – זכר להשתחויה שנהגו הכוהנים בהיכל בעת עבודת התמיד.

במדור **טהרות** מובא החלק השני של מאמרו הגדול של **הרב עזריה אריאל** בעניין דין "חרב כחלל". בחלק זה הוא מתמקד במחלוקות הראשונים בשאלה האם חל הדין בכלי מתכת או בכל כלי שטף, בגדרי טומאת משא ואוהל ביחס לדין זה, ועוד.

הרב מרדכי רבינוביץ' דן בכלל ידוע בהלכות טומאה, לפיו "כל שאינו בא לכלל מגע – אינו בא לכלל משא". הכותב בוחן קושיות המתעוררות בהקשר זה בשיטותיהם של כמה מן הראשונים, ומציע מספר הבנות מחודשות ביסוד הדין.

במדור **בשדה ספר סוקר דוד פוקס** את הספר 'מהר שלם – עיוני תנ"ך ומקדש', המלקט כארבעים עיונים במגוון נושאים מתוך כתביו של הרב שלמה מן-ההר ז"ל. הביקורת סוקרת בתמצית את עיקרי הדברים, ומצביעה על האופן שבו הם משקפים את דרכו של הרב בלימוד ואת עמדותיו בתחומים שונים. בין השאר מציין הכותב כי "במובן מסוים, ניתן לראות את הרב מן-ההר כחלוץ וכמבשר אשר הטרים את העבודה הרבה שהשקיעו חברי מכון המקדש בענייני המקדש".

במדור **התגובות** נמשך – זה הגיליון השלישי – הפולמוס בעקבות חידושו של **הרב עזריה אריאל** בדין "חרב כחלל". עמיחי אליאש דוחה את הראיות שהביא הרב עזריה בגיליון ט"ו ושולל את עמדתו העקרונית בעניין היחס לסוגיות הבבלי, והרב עזריה משיב להשגות ומפרט את שהביא אותו להכרעתו יוצאת הדופן.

הרב הלל בן שלמה שב לעסוק בעניין חקיקת המילים "קדש לה" בציון בעקבות המאמרים שפורסמו בגיליון הקודם, והרב **אוריאל בנר** מגיב למאמר בעניין מקורם של המים למצוות ניסוך המים בחג הסוכות.

עלה נעלה בקודש –

המערכת

בניית

המקדש

הרב איתן שנדורפי

לעילוי נשמת

אאמו"ר ר' ישעיה מרדכי ז"ל

שחינכני לאהבת התורה

נוב וגבעון – מקדש או משכן?

א. דברי הרמב"ם והקושיות עליו

ב. שיטות ראשונים נוספות

ג. יישוב שיטת הרמב"ם

א. דברי הרמב"ם והקושיות עליו

כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"א ה"א):

מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלוש פעמים בשנה, שנאמר: "ועשו לי מקדש". וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבנו, והיה לפי שעה, שנאמר: "כי לא באתם עד עתה" וגו'.

ובהלכה ב' שם כתב:

כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו, ומשם באו לשילה ובנו שם בית של אבנים, ופרשו יריעות המשכן עליו, ולא היתה שם תקרה, ושם"ט שנה עמד משכן שילה, וכשמת עלי חרב, ובאו לנוב, ובנו שם מקדש, וכשמת שמואל חרב, ובאו לגבעון, ובנו שם מקדש, ומגבעון באו לבית העולמים. וימי נוב וגבעון שבע וחמשים שנה.

מפורש בדברי הרמב"ם שבנוב ובגבעון נבנה מקדש. מה משמעות הדברים? המפרשים הבינו שכוונת הרמב"ם היא שבנו במקומות אלו בניין של אבנים,¹ אך הקשו עליו קושיות רבות.

ראשית, במשנה בזבחים מובא:

באו לשילה נאסרו הבמות ולא היה שם תקרה, אלא בית אבנים בלבד מלמטן והיריעות מלמעלן, והיא היתה מנוחה. קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים וקדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה. באו לנוב וגבעון² הותרו הבמות, קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים, קדשים קלים בכל ערי ישראל (פי"ד משניות ו-ז).

מפורש במשנה שבשילה היה בית אבנים, ומשמע שבנוב ובגבעון לא היה בניין אבנים כלל. כך אכן שואל רש"י (פסחים לח ע"ב):

תימה דבמשנה זבחים פרק בתרא איתא כן גבי שילה, ומפיק ליה מקרא בגמרא (דף קיח ע"א), אבל בנוב משמע שם דהיה אהל מועד שבמדבר. ולשון הרמב"ם בפ"א מהלכות בית הבחירה ה"ב, "ובאו לנוב, ובנו שם מקדש", גם כן צריך עיון.

שנית, בגמרא במסכת זבחים (קיח ע"ב) נאמר:

ת"ר: ימי אהל מועד שבמדבר ארבעים שנה חסר אחת. ימי אהל מועד שבגלגל ארבע עשרה, שבע שכבשו ושבע שחלקו. ימי אהל מועד שבנוב וגבעון חמשים ושבע. נשתירו לשילה שלוש מאות ושבעים חסר אחת.

ימי אהל מועד שבמדבר ארבעים חסר אחת מנלן? דאמר מר: שנה ראשונה עשה משה את המשכן, שנייה הוקם המשכן ושליש משה מרגלים.

1 הר המוריה אות ד, יריעות שלמה, מעשי למלך אות ב (שלושתם על הרמב"ם על אתר), ערוך השולחן העתיד הלכות בית המקדש סי' א סע' יז, ראש יוסף מגילה ט ע"ב, קרן אורה זבחים קטז ע"א, שפת אמת זבחים קיב ע"ב וקיח ע"א, רש"י פסחים לח ע"ב על רש"י ד"ה "זאת אומרת", קול הרמ"ז על זבחים פי"ד מ"ז, בית דוד שם מ"י, שושנים לדוד שם מ"ז, הרב זמבה באוצר הספרי לספרי זוטא סוף עמוד מ', הרב גרשוני בספרו קול צופיך עמ' לד סע' ב ועמ' סט שם, ועוד.

2 מדוע החשיבו את נוב וגבעון כאחד? עיין רש"י במסכת זבחים (סא ע"ב) שכתב: "נוב וגבעון – חד חשיב להו, דשניהם במה ואינן קדושים". יש להעיר שבאומרו "אינן קדושים" אין כוונת רש"י שלא שרתה בהם השכינה, שכן אמרו במסכת זבחים (קיח ע"ב): "בשלשה מקומות שרתה שכינה על ישראל: בשילה ונוב וגבעון ובית עולמים", אלא הכוונה היא שדרגת הקדושה בנוב ובגבעון היתה יותר נמוכה מאשר בשילה ובבית עולמים, וזאת מפני שלא שכן בהם הארון. וראה בהמשך.

שבגלגל ארבע עשרה, שבע שכבשו ושבע שחלקו, מנלן? דקאמר כלב: "בן ארבעים שנה אנכי בשלוח משה עבד ה' אותי מקדש ברנע לרגל את הארץ, ואשיב אותו דבר כאשר עם לבבי" (יהושע י"ד, ז), וכתוב: "ועתה הנה אנכי היום בן חמש ושמונים שנה". כי עבריה לירדן בר כמה הוי? בר שבעין ותמני, וקאמר: "בן חמש ושמונים שנה", הרי שבע שכבשו. ושבע שחלקו מנלן? איבעית אימא מדשבע שכבשו שבע נמי שחלקו, ואיבעית אימא מדלא משכחת לה "בארבע עשרה שנה אחר אשר הוכתה העיר" (יחזקאל מ', א).

אהל מועד שבנוב וגבעון חמשים ושבע מנא לן? דכתיב: "ויהי כהזכירו את ארון האלהים" (שמואל א' ד', יח), ותנא: כשמת עלי הכהן חרבה שילה ובאו לנוב, כשמת שמואל הרמתי חרבה נוב ובאו לגבעון, וכתוב: "ויהי מיום שבת הארון בקרית יערים וירבו הימים ויהיו עשרים שנה וינהו כל בית ישראל אחרי ה'" (שם ז', ב), הני עשרים שנה – עשר שנה שמלך שמואל בעצמו, ושנה שמלך שמואל ושאל, ושתיים שמלך שאל, ושבע דוד, דכתיב: "והימים אשר מלך דוד על ישראל ארבעים שנה בחרון מלך שבע שנים" [וגו'] (מלכים א' ב', יא), ובשלמה כתיב: "ויחל לבנותו בשנת ארבע למלכותו" (דברי הימים ב' ג', ב). נשתיירו לשילה שלש מאות ושבעים חסר אחת.

מפורש כאן בברייתא, גם בתחילתה וגם בסופה, שבנוב וגבעון היה אהל מועד, דהיינו משכן, ולא בית אבנים.³

שלישית, על דברי המשנה בזבחים שבנוב ובגבעון הותרו הבמות, נאמר בתוספתא בסוף זבחים (קרבנות):

איזוהי במה גדולה בשעת היתר הבמה? אהל מועד נטוי כדרכו, אין הארון נתון שם.⁴
איזוהי במה קטנה בשעת היתר הבמה? עושה אדם במה על פתח חצרו ועל פתח גינתו, מקריב עליה הוא ובנו ובתו ועבדו ושפחתו (פי"ג ה"ח).

וכתב בספר מעשי למלך: "מוכח דבעת היתר הבמות לא היה בית בנוי, רק אהל מועד נטוי".⁵

רביעית, בסדר עולם רבה פרק יג נאמר:

3 כך מקשה השפת אמת שם: "ימי אהל מועד שבנוב וגבעון – מכאן משמע דבנוב וגבעון היה האהל מועד... וצ"ע על מה שכתב (הרמב"ם) בהלכות בית הבחירה דבנו מקדש בנוב וגבעון".

4 עיין במלכים א' ג', ד ובמקבילה בדברי הימים ב' א', ג-ד, שם כמעט מפורשים דברי התוספתא. וראה מאמרי "האם המשכן בגלגל היה 'במה גדולה'?", שמעתין 172.

5 וכן הקשה בספר קרן אורה בזבחים קטז ע"ב, ד"ה "בשילה", וכן בקול צופיך עמ' לד סעיף ב.

בתחילת אלו העשרים שנה הביאו את אהל מועד לנוב. ואף על פי שהיה ארון ה' בקרית יערים, בנוב היו מקריבים כל י"ג שנה, ושבע שנים בגבעון.

וכן שם בפרק יד:

בברוח דוד מפני אבשלום... החזירו את הארון למקומו, אבל אהל מועד שעשה משה במדבר ומזבח הנחושת שעשה בצלאל ומנורה ושולחן ואש שירדה בימי משה היו בבמה בגבעון.

כן מובא גם בילקוט שמעוני (שמואל א פכ"ח רמז קלט) בשם הסדר עולם:

בתחילת עשרים שנה הביא שמואל הרואה את אהל מועד לנוב. ואף על פי שהיה ארון ד' בקרית יערים, בנוב היו מקריבים... בן שנה שאול במלכו... בו בפרק הכה נוב, והביא שמואל את אהל מועד לגבעון.⁶

הרי מוכח שבנוב ובגבעון הוקם אהל מועד ולא מקדש. וכך הקשה בספר קול הרמ"ז על המשנה (זבחים פי"ד מ"ז), אחר הביאו את דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה:

ותמיהני על רבנו ז"ל, הנראה דאישתמיטתיה מה שאמרו בסדר עולם, הובא בילקוט שמואל רמז קלט, ששם אמרו דבין בנוב ובין בגבעון היה אהל מועד, ורבנו כתב דבנו מקדש.

ובדומה הקשה גם בתפארת ישראל על משנת זבחים.⁷

חמישית, בשלושה מקומות בספר דברי הימים מפורש שבגבעון הוקם המשכן:

6 א. עיין בהערות הרד"ב ראטנער לסדר עולם רבה פי"ג הערות ו ר"ז, שהעיר על כך שגרסת הילקוט שונה מגרסתנו. יש לציין שכגרסת הילקוט מובא גם בפירוש ר"י קרא לשמואל א ז', ב ועיין בסמוך.

ב. בספר קול הרמ"ז (לר' משה זכות) על המשנה (זבחים פי"ד מ"ז) וכן בתפארת ישראל (שם אות מז) הקשו מדברי הילקוט כאן – "הביא שמואל את אהל מועד לגבעון" – על הרמב"ם שכתב: "וכשמת שמואל עברו לגבעון". ובעל בית דוד למשניות (שם מ"י) כתב: "אין ספק שגירסא אחרת היתה לו להרמב"ם שם בזה". ואכן, לפנינו בסדר עולם לא כתוב כמו בילקוט, וגם דברי הגמרא בזבחים קיח ע"ב דומים לסדר עולם שלפנינו, ולא לילקוט (ומה שצוין בתחתית הדף שם "סדר עולם פרק יא" הוא ט"ס, וצ"ל "פרק יג"). גם ברד"ק (שמואל א ז', ה) הגרסה היא כמו בסדר עולם שלפנינו. ואכן, בחזון נחום לזבחים (הובא ביד דוד לזבחים קיט ע"א) כתב שהרמב"ם כתב כנוסח שבבבלי ולא כנוסח שבילקוט.

7 וכן הקשה בקיצור בספר הר המוריה על הרמב"ם, וראה גם בדברי הרב זמבה באוצר הספרי לספרי זוטא סוף עמוד מ, ובדברי הרד"ב ראטנער במבוא לסדר עולם רבה עמ' 71 סעיף ד.

ואת צדוק הכהן ואחיו הכהנים לפני משכן ה' בכמה אשר בגבעון (דברי הימים א כ"א, כט).

ומשכן ה' אשר עשה משה במדבר ומזבח העולה בעת ההיא בכמה בגבעון (שם).

וילכו שלמה וכל הקהל עמו לבמה אשר בגבעון, כי שם היה אהל מועד האלהים אשר עשה משה עבד ה' במדבר. אבל ארון האלהים העלה דויד מקרית יערים בהכין לו דויד כי נטה לו אהל בירושלים.⁸ ומזבח הנחשת אשר עשה בצלאל בן אורי בן חור שם לפני משכן ה' וידרשהו שלמה והקהל. ויעל שלמה שם על מזבח הנחשת לפני ה' אשר לאהל מועד ויעל עליו עולות אלף (דבהי"ב א', ג-ו).

מפורש אם כן שבגבעון היה המשכן, אהל מועד, ולא מקדש.⁹

שישית, בפירוש המשניות למסכת זבחים פי"ד כתב הרמב"ם:

באו לגלגל – הגלגל לא היה בו בית בנוי, אלא היה המשכן עצמו שהיה במדבר... באו לשילה – נקרא שילה בית, וכך נאמר בכתוב: "בית ה' שילה" (שמואל א א', כד), וקראו משכן, והוא אמרו: "ויטוש משכן שילה" (תהילים ע"ח, ס), ודבר זה לפי שהיה כמו שאמרנו, ולפי שהיה שם בניין הרי הוא מנוחה... באו לנוב ולגבעון – כאשר חרב מקדש שילה בעוונות אבותינו הקימו אהל מועד שנעשה במדבר בנוב, ואחר כך הזידו על נוב והקימוהו בגבעון.

מפורש אפוא בדברי הרמב"ם עצמו שבנוב ובגבעון היה המשכן שנעשה במדבר ולא בניין אבנים.¹⁰

8 עיין במאמרי "מדוע לא החזירו בני ישראל את הארון למשכן בשובו משדה פלשתים?" בספרי הדר העולם, עמ' 415–384.

9 א. כן הקשו בקיצור בספר הר המוריה על הרמב"ם ובערוך השולחן העתיד הלכות בית המקדש סימן א סעיף יז, וכן בספר מעשי למלך על הרמב"ם ובספר קול צופיך לרב גרשוני, עמ' לד סעיף ב.

ב. עיין גם בדברי הימים א ו' יז ו-לג, ופרק ט פסוק כא, גם שם משמע שבגבעון היה משכן. ג. עיין עוד בספר הר המוריה שהקשה ממלכים א' ח', ד: "ויעלו את ארון ה' ואת אהל מועד, ואת כל כלי הקדש אשר באהל, ויעלו אותם הכהנים והלויים". עוד כתב בספר הר המוריה שם: "וכן משמע קצת מהא דסוטה (ט ע"א), דבשעה שנבנה הבית נגזז אהל מועד, קרסיו וקרשיו יעוין שם, וכן הוא שם בתוספתא פי"ג יעוין שם היטב, דמשמע שעד שלא נבנה הבית היה עומד המשכן בשלמות". ויש להעיר על דבריו שהרי בשילה היה המשכן בנוי מבניין של אבנים, כדברי המשנה, ולא היה בשלמותו.

קודם שננסה לתרץ את דברי הרמב"ם, נבחן שיטות ראשונים נוספות בעניין זה.

ב. שיטות ראשונים נוספות

1. שיטת הסמ"ג

הרב משה מקוצי, בעל ספר מצוות גדול, כתב בדומה לדברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה:

בפרק בתרא דזבחים (ק"ב ע"ב) אמרין: משנכנסו ישראל לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו. משם באו לשילה, ודורש שם רבי יוחנן: כתוב אחד אומר: 'ותביאהו בית ה' שילה', אלמא בית הוה, וכתוב אחד אומר: 'ויטש משכן שילה', אלמא משכן היה, הא כיצד? מלמד שלא היה שם תקרה, אלא בית אבנים מלמטה, ויריעות המשכן מלמעלה. ושלש מאות ושבעים שנה חסר אחת עמד משכן שילה. כשמת עלי חרב שילה, ובאו לנוב ובנו שם מקדש, וכשמת שמואל חרב נוב, ובאו לגבעון, ומגבעון באו לבית העולמים. מן היום ההוא נאסרו כל המקומות לבד בית הבחירה, וימי נוב וגבעון שבע וחמשים שנים (סוף מצוות עשה קסג).

10 א. כן הקשו גם בספר הר המוריה על הרמב"ם, בערוך השולחן העתיד הלכות בית המקדש סימן א סעיף יז, הרב זמבה באוצר הספרי לספרי זוטא סוף עמוד מ, חזון נחום לזבחים (הובא ביד דוד לזבחים ק"ט ע"א), ראש יוסף במגילה (ט ע"ב), ושפת אמת לזבחים (ק"ב ע"ב). ובשפת אמת שם הוסיף: "וכן משמע לשון הכתוב 'וארון האלהים יושב בתוך היריעה' (שמואל ב ז', ב) עיי"ש ברד"ק שנדחק בזה". וזו לשון הרד"ק שם: "יושב בתוך היריעה – לא היה דעתו על הארון הזה לבדו, אלא גם על המזבח ועל הארון האחר ועל כלי המשכן שהיו בגבעון באהל מועד, כי הכל יושב בתוך היריעה, וזכר הארון לפי שהוא נטה לו היריעה, ועוד שהוא עיקר הכל ונכבד מכל כלי המשכן. ואמר: לעצמי בניתי בית ארזים ולארון ה' נטיתי יריעה, לא יכשר, וצריך שאבנה לו בית".
מה שהעתקנו 'ועל הארון האחר' כן הוא ב"כלי יקר" בשם הרד"ק, ובמהדורת "הכתר" (הוצאת בר אילן תשנ"ג). ובנדפס: "האחד". וכוונת הרד"ק לשיטה שהיו שני ארונות, עיין בדבריו בשמואל א ד', ד ובשמואל ב ו', יז, ועיין במאמרי "ארון הברית" – אחד או שניים? בספרי הדר העולם עמ' 317–338.

הסמ"ג מביא שבנוב היה מקדש, אך לא כתב מה היה בגבעון. לכן, גם עליו קשות הקושיות שהובאו על הרמב"ם, מלבד הקושיה מהפסוקים בדברי הימים, שכן הם מתייחסים למשכן בגבעון.¹¹

2. שיטת רש"י

כך דברי רש"י במסכת פסחים:

...דתנן בפרק בתרא דזבחים (דף קיב ע"ב): באו לנוב וגבעון הותרו הבמות, קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים, קדשים קלים ומעשר שני בכל ערי ישראל. עד שלא הוקם המשכן היו במות מותרות ועבודה בבכורות, משהוקם המשכן עבודה בכהנים ונאסרו הבמות. עברו את הירדן והוקבעו בגלגל ז' שכיבשו וז' שחילקו היו הבמות מותרות, באו לשילה לאחר שחילקו והוקבע משכן שם נאסרו הבמות. וכולהו מפרש מקראי בפרק בתרא דזבחים. חרבה שילה בימי עלי כשנשבה הארון בארץ פלשתים באו להן לנוב, ולא היה שם משכן, אלא בית של אבנים היה, והוקבע שם מזבח הנחושת, אבל ארון לא היה שם, שכשהחזירוהו פלשתים עמד בקרית יערים עשרים שנה, עד שמלך דוד והביאו לציון, ובציון עמד עד שבנה שלמה בית המקדש, כדכתיב: "ויביאו הכהנים את ארון ברית ה' וגו'" (מלכים א' ה', ז), ומזבח הנחושת היה בנוב כל ימי שאול ושמואל, כדכתיב: "ויאמר אין לחם חול אל תחת ידי כי אם לחם קודש... המוסרים מלפני ה'" (שמואל א כ"א). חרבה נוב על דבר זה, שהרגם שאול מפני שנתנו לחם לדוד, ובאו להם לגבעון וניתן שם מזבח הנחושת עד שבנה שלמה הבית, כדכתיב בדברי הימים (לח ע"ב).

מפורש ברש"י שבנוב היה בניין של אבנים, אך אין התייחסות למבנה בגבעון. לפיכך, גם על רש"י קשות הקושיות שהובאו על הרמב"ם, מלבד הקושי מן הפסוקים המתייחסים לגבעון

כך אמנם מקשה רש"י ש (שם) על רש"י:

תימה דבמשנה זבחים פרק בתרא איתא כן גבי שילה, ומפיק ליה מקרא בגמרא (דף קיח), אבל בנוב משמע שם דהיה אהל מועד שבמדבר! שוב מצאתי בתוס' ישנים ביומא (מד ע"א) ד"ה שבשילה שתפסו עליו כזה על פירושו בסוטה (טו ע"ב).¹²

11 עיין בספר קדשי שעה לרב גרשון חנוך פישמן (ללא ציון שנת הדפוס ומקומו), פרק ה סעיף ב אות ט, שציין את העובדה שהסמ"ג כתב כן רק על נוב, ואולי בגלל הקושיה מהפסוקים בדברי הימים. וכן כתב אף לגבי שיטת רש"י, ראה כאן בסמוך.

3. שיטת התוס' ישנים

התוס' ישנים במסכת יומא (מד ע"א ד"ה "שילה") מביאים בפשטות: "נוב וגבעון היה ממש משכן, שלא מצינו שהיה לו בית של אבנים למטה".

4. שיטת הרמב"ן

בפירושו לתורה מביא הרמב"ן את דברי הספרי על הפסוק "והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם" (דברים כ"ו, ב) – "זה שילה ובית עולמים". וממשיך הרמב"ן:

ושמא יאמרו כי הבמות אסורות בשני הזמנים האלו, אבל גם בנוב וגבעון יקריבו הבכורים, אבל בכמת יחיד אינן קריבין, דמזבח כתיב. ואולי ממה שכתוב "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך" (שמות כ"ג, יט), לא קרבו באהל ובמשכן, אלא בשילה שהיה שם בית אבנים ובבית העולמים.

מפורש אם כן בדברי הרמב"ן שרק בשילה ובבית עולמים היה בית אבנים, מה שאין כן בנוב וגבעון.

5. שיטת רד"ק

במספר מקומות כתב רד"ק שבנוב וגבעון הוקם אהל מועד, ומשמע שהיה שם המשכן ולא בית אבנים. כך כתב בפירושו לפסוק "קבצו את כל ישראל המצפתה" (שמואל א' ז', ה):

בדרש: "אמר רבי סימון: וכי שילה היא המצפתה או המצפתה היא שילה? אלא כיפה יוצאה מתחומו של בנימין לתחומו של יוסף, ועליה בית המקדש של שילה נתון". ותמה אני מזה הדרש: וכי מה להם אצל שילה? והלא חרב משכן שילה מיום שגלה הארון, ומעת שבא הארון לקרית יערים הביאו אהל מועד אל נוב. וכן אמר בסדר עולם (פי"ג): "בתחילת כ' שנה הביאו את אהל מועד לנוב".

וכן כתב רד"ק בפירושו למלכים (א' ח', ד): "את ארון ה' ואת אהל מועד – את ארון ה' מציון, כמו שאמר (בפסוק א), ואת אהל מועד מגבעון, כי שם היה". וכן כתב רד"ק במקומות רבים.¹³

12 והמשיך שם הרש"ש (כפי שהבאנו בראש המאמר): "ולשון הרמב"ם בפ"א מהלכות בית הבחירה ה"ב, 'ובאו לנוב, ובנו שם מקדש', גם כן צריך עיון".

13 שמואל א' ז', טו; ט"ו, ד; ט"ז, ב; שמואל ב' ו', יז; מל"א ח', ט, סד; דברי הימים ב' א', יג; ה', ה. אמנם, בפירושו לדברי הימים א' כ"א, כט כתב: "בבמה בגבעון – כל הבית שהיה שם המשכן

6. שיטת רבנו עובדיה מברטנורא

רבנו עובדיה מברטנורא מביא בפירושו למשנה (זבחים פי"ד מ"י):

ואלו קדשים קרבים במשכן – כגון בזמן הגלגל ונוב וגבעון שהיה שם משכן והיו הבמות מותרות, אלו קדשים צריכין להקריבן במשכן ולא בבמה.

לסיכום, בעל הסמ"ג ורש"י כתבו שבנוב היה בית של אבנים, וקשות עליהם רוב הקושיות שהקשו על הרמב"ם, ואילו שאר הראשונים כתבו שבנוב וגבעון היה המשכן ולא בית אבנים, ולא קשה עליהם דבר.

ג. יישוב שיטת הרמב"ם

בפירוש בית דוד על המשניות¹⁴ (זבחים פי"ד מ"י) הביא את דברי ר' עובדיה מברטנורא שהובאו לעיל, שבנוב וגבעון הוקם משכן, וכתב:

וכן כתב הרמב"ם לעיל בפירושו במשנה ז'. ולכך פשיטא לי דהא דכתב בחיבורו בריש הלכות בית הבחירה "ובאו לנוב ובנו שם מקדש וכו', ובאו לגבעון ובנו שם מקדש" לאו מקדש דווקא קאמר, אלא דבנו בניין אבנים, ופרשו יריעות מלמעלה, וכמו שאמרו בשילה. ודלא כהרב 'קול הרמ"ז' שתמה עליו וכתב דאישתמיטתיה מה שאמרו בסדר עולם דבין בנוב ובין בגבעון היה אהל מועד. ואי אפשר לומר כן, דהא בהדיא כתבו בפירושו¹⁵.

והמזבח נקרא 'במה', לפי שהיתה שם הבמה והוא המזבח, וכן 'בטרם יעלה הבמתה לאכל' כי לא היו אוכלים במזבח, אלא בבתים שהיה בהם המזבח, והוא הבמה". מפירושו זה עולה שלפחות לגבי המשכן בגבעון, דעתו כנראה כרמב"ם, שהיה בנוי אבנים. וראה בהמשך בהסבר דעת הרמב"ם. ועיין בספר שלמי יוסף על מסכת זבחים קיח ע"ב (מהדורא תנינא, כולל פוניבז', תשס"ח, עמוד תתז).

¹⁴ לר' דוד קורניאלדי, אמסטורדם, תצ"ט.

¹⁵ כן כתב גם המלבי"ם בשמואל ב ז', י: "וזה היה הציור במשכן שילה ונוב וגבעון, שהגם שהיה בית מלמטה, היה תחת אהל מלמעלה". המלבי"ם לא התייחס לרמב"ם, אך נראה שדבריו הם על פיו (ועיין במלבי"ם בפרשת כי תבוא שכתב: "שילה נקרא 'בית ה', דכתיב: 'ותבאהו בית ה' שלו' (שמואל א א', כד), מפני שהיה בניין אבנים, ומה שנאמר 'ויטש משכן שילה' (תהילים ע"ח, ט) מפני שהגג היה מיריעות שעשה משה... אבל נוב וגבעון לא נקראו... 'בית ה' כי לא היו שם

יש לציין שעל פי הצעת בעל בית דוד מתורצות הקושיות שהבאנו לעיל, מלבד הקושיה מהמשנה בזבחים, שממנה עלה שבנוב ובגבעון לא היה בית אבנים כלל.

בשושנים לדוד¹⁶ הביא את תירוץ הבית דוד וכתב:

וזה אי אפשר לומר כלל, שרבנו דייק בלישניה, דבתחילה בגלגל כתב "העמידו המשכן", אבל אחר כך בנוב כתב "בנו", שמע מינה דרצונו לומר בניין ממש.

לעניות דעתי קושיית השושנים לדוד אינה קשה, שכן בגלגל כתב הרמב"ם "העמידו המשכן" לפי שהיה זה משכן ממש, גם הקרשים וגם היריעות, ואילו בנוב נקט "בנו" שכן היה זה בניין של אבנים, אמנם ללא תקרה, כבמשכן שילה.

ואין להקשות על תירוץ הבית דוד מהנוסח הנדפס ברמב"ם: "ושס"ט שנה עמד משכן שילה", המלמד לכאורה כי בניין אבנים שמעליו יריעות נקרא משכן ולא מקדש, שהרי במהדורות המדויקות¹⁷ הנוסח הוא: "ושס"ט שנה עמד מקדש שילה". סייעתא לכך ניתן להביא גם מפירוש המשניות בזבחים, שם נקט הרמב"ם: "כאשר חרב מקדש שילה"¹⁸.

מקור לכינויו של משכן שילה כ"מקדש" ניתן למצוא בדברי חז"ל במספר מקומות. ראשית, במסכת מגילה (יד ע"א) נאמר: "'ודבורה אשה נביאה אשת לפידות' (שופטים ד', ד). מאי 'אשת לפידות'? שהיתה עושה פתילות למקדש". ופירש רש"י שם: "פתילות למקדש – למשכן שילה".

שנית, במדרש שמואל פי"ג מובא:

רק הקרשים והיריעות מאהל מועד שהיה במדבר". ונראה שדבריו שם על פי הרמב"ן, שהסביר כך את הספרי על אתר).

גם בספר קדשי שעה (פרק ה סעיף ב אות יא) כתב שבנוב וגבעון היו היריעות, והוכיח גם מהפסוק בשמואל ב (ז', ו): "כי לא ישבתי בבית למיום העלתי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה, ואהיה מתהלך באהל ובמשכן".

¹⁶ לר' דוד פארדו (בעל החסדי דוד על התוספתא ועוד), ונציה, תקי"ב.

¹⁷ מהדורת הרב קאפח, מהדורת "אור וישועה", וכן בשינויי נוסחאות שברמב"ם פרנקל בשם רוב כתבי היד.

¹⁸ כן הוא גם בנדפס וגם בתרגום הרב קאפח.

"ויקבצו המצפתה וישאבו מים" (שמואל א ז', ו) – אמר רבי סימון: ולא שילה היא המצפתה ולא המצפתה היא שילה, אלא כמין אסקופה יוצאה מתוך תחומו של יהודה לתוך תחומו של בנימין, ועליה בית המקדש בנוי.

שלישית, בסדר עולם רבה פרק יא נאמר: **"בית הבחירה שבשילה היה בנוי בנין של אבנים מלמטן ויריעות מלמעלן"**.

מקור לדברי הרמב"ם

אם כן, על פי דברי בעל בית דוד, לדעת הרמב"ם המשכן בנוב ובגבעון היה כמו המשכן בשילה, אבנים מלמטה ויריעות מלמעלה. באשר לקושיה שהובאה לעיל מהמשנה בזבחים, ניתן לומר שהרמב"ם סבר שאותו סוג מבנה שהיה בשילה היה גם בנוב ובגבעון, והמשנה לא כתבה זאת בפירוש כיוון שהסתמכה על כך שצוינה עובדה זו לגבי שילה. אבל עדיין יש לשאול: מנין למד זאת הרמב"ם? הרי לגבי שילה למדו חז"ל מהפסוקים שקירות המשכן היו עשויים אבן, ואילו לגבי גבעון ונוב לא מצינו לימוד כזה?

נראה שהמקור הוא בפסוק בספר שמואל ב (י"ב, כ), שם נאמר: "ויקם דוד מהארץ וירחץ ויסך ויחלף שמלתיו ויבא בית ה' וישתחו". ותרגם יונתן: "ועל לבית מקדשא דה' וסגד". וקשה, שהרי דוד מלך בזמן שהמשכן היה בגבעון, ועדיין לא היה בית מקדש?

ונראה לומר שהכוונה היא למשכן בגבעון שנקרא מקדש, כמו שכתב הרמב"ם, והיה בנוי אבנים. וכיוון שבפסוקים אחרים נאמר על גבעון "אהל מועד" ו"משכן", הרי שזהים הדברים למה שאמרה הגמרא בזבחים (ק"ח ע"א) לגבי שילה:

מנא הני מילי (רש"י: דבית אבנים למטן ויריעות לגג)? אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כתוב אחד אומר: "ותביאהו בית ה' שילה" (שמואל א א', כד), וכתוב אחד אומר: "ויטש משכן שילה, אהל שכן באדם" (תהילים ע"ח, ס)... הא כיצד? לא היתה שם תקרה, אלא אבנים מלמטן ויריעות מלמעלן.

אם כן, כשם שבשילה היה בית של אבנים מלמטה ויריעות מלמעלה, כך היה גם בנוב ובגבעון, ורק בירושלים, בבית עולמים, נבנה בית גמור של אבנים מלמטה ותקרה מלמעלה.

נותר לברר כיצד יתרצו יתר הראשונים, הסוברים שבנוב ובגבעון לא הוקם מבנה אבן, את ההוכחה מהפסוק "ויבא בית ה'". נראה שיסבירו שהכוונה בפסוק היא לאוהל שבו היה הארון בירושלים, וכן פירש בדעת מקרא שם. וכבר מצאנו שהמקום שבו היה הארון נקרא מקדש. בספר יהושע (כ"ד, כו) נאמר: "ויכתב יהושע את הדברים האלה

בספר תורת אלהים, ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר **במקדש ה'**. ופירש רש"י שם: **"אשר במקדש ה'** – כלפי שהביאו שם את הארון, כמה שנאמר למעלה (פסוק א): **"ויתיצבו לפני האלהים"**. וכן כתב רד"ק שם: **"הבית שהיה שם הארון בשכם קראו מקדש, לקדושת הארון שהיה שם לשעה"**. אמנם, לפי זה צריך לחדש שגם האוהל שבו הונח הארון היה בית, כלומר שהיו לו קירות אבן, שמעליהם נפרסו היריעות שעל שמן נקרא אוהל.¹⁹

לסיכום, יש לברר מדוע אמנם לא בנו בשילה, בנוב ובגבעון בית אבנים שלם אלא בית שמכוסה ביריעות מלמעלה. כך כתב בספר עבודה תמה:

לא חפץ ה' שיבנו לו בית רק באהל דווקא, משום דדווקא בירושלים שנתקדש המקום, כמו שכתוב: **"זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אויתה"** (תהילים קל"ב, יד).²⁰

וכדברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה:

כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן, ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד, ובהר המוריה, שבה נאמר: **"ויאמר דויד: זה הוא בית ה' האלהים, וזה מזבח לעולה לישראל"** (דבהי"א כ"ב, א). ואומר: **"זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אויתה"** (פ"א ה"ג).

19 עיין עוד בביאור הגר"פ פערלא על ספר המצוות לרס"ג עשה פד"פה (ח"א דפים שד"שה), ובמה שציין בדעת מקרא בשמואל ב י"ב, כ: יהושע ו', כד; דברי הימים א ו', טז ו-לג; שם ט', כא-כג.

20 הובאו דבריו בספר מעשי למלך הלכות בית הבחירה פ"א ה"ב אות א. כעין זה כתב גם האזנים לתורה, דברים י"ב, ט, ועיין שם מה שהוסיף בזה.

הרב יאיר רוזנפלד

תורת מעשה הבניין לבירור אופן בניין בית המקדש השלישי

הקדמה

א. גישות המדרשים

ב. שיטות הראשונים והאחרונים

ג. שיטות השילוב השונות

ד. סברה מחודשת – היכל לעומת יתר הבית

סיכום

הקדמה

בית המקדש השלישי הוא הבית הנצחי שאליו הייתה תמיד מגמת פניהם של ישראל, וכדברי המדרש:

כל תפלתן של ישראל אינו אלא על בית המקדש, מרי יתבני בית מקדשא, מרי מתי יתבני בית מקדשא (בראשית רבה, פרשה יג, ב).

אף שני הבתים הראשונים היו רק הכשרה והכנה לבניית הבית השלישי,¹ כפי שמביא בית הלוי על התורה:

1 בזוהר (פקודי, דף רמ עמ' ב) מובא אף יותר מכך: הבתים הראשונים כלל לא חרבו, לא בגופם ולא ברוחם, אלא רק נגנזו, והם הם גופו של הבית השלישי. עיין עוד ברמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות, מאמר חקור דין, חלק א, פכ"ו), בחיד"א (מדבר קדמות מערכת מ, מג) ובשו"ת דברי יציב (ח"מ, סימנים פז רצ).

אבל הנראה לומר יותר, דודאי עיקר בית המקדש הניתן לישראל הוא הבית השלישי שיבנה בקרוב בימינו אמן... והבית הראשון וכן השני וכל מה שהיה לישראל, היו רק הכנה להשלישי, דעל ידיהם יזכו להשלישי (ריש תולדות).²

בזוהר (פינחס, דף רכא עמ' א) מבואר אף יותר מכך: המציאות האידיאלית – אשר יועדה להתקיים מלכתחילה – הייתה שִׁירד בית אחד בלבד משמים, והוא מכונה בלשון הזוהר "בניינא קדמאה". הבית הראשון והשני כלל לא היו צריכים להיבנות, לולא חטאי המדבר שגרמו לכך שנבנו בידי אדם, ומראש נגזר דינם להיחרב, שלא כבניין הבית השלישי שהוא מעשה שמים וקיומו לעד.

לאור דברים אלו, יש ערך סגולי מיוחד לדיון באופן בניין הבית השלישי. ודאי נכונים הדברים לאור תפיסת חז"ל, שהעוסק בענייני בניין הבית מעלה עליו הכתוב כאלו בנאו, וכלשון המדרש בויקרא רבה:

שמואל אמר...: אמר הקב"ה, הואיל ואתם מתעסקים בו כאלו אתם בונין אותו (פרשה ז, ג).³

בדיון שבו נבקש לעסוק, קיימות שתי גישות מרכזיות: בניין מעשה שמים או מעשה ידי אדם. נציין שלמחלוקת זו, מלבד הנפקא מינה המעשית ביחס לדרך בניית הבית השלישי, יש גם מימד כללי, ביחס למעורבות האדם בהתרחשות הגאולה העתידית. אף על פי שלכאורה מחלוקת זו היא מן המפורסמות בפי כל, כאשר עוסקים בנושא זה לעומקו מגלים שהוא אדיר מימדים ועתיר שיטות שונות. מטרת מאמר זה לערוך מערכה בגישות ובחילוקים השונים בסוגיה זו, ולהציג את שיטות האחרונים הרבות המשלבות בין הגישות השונות.

2 בספר פרי צדיק (פינחס, אות ט) מדגיש ר' צדוק הכהן מלובלין שאף חורבן הבתים מהווה חלק מהכנה זו.

3 רעיון זה חוזר במדרשים נוספים, דוגמת התנחומא (ורשא, פרשת צו, סימן יז) ופסיקתא דרב כהנא (פיסקא ו, ג).

א. גישות המדרשים

גישות שונות מצאנו במדרשי חז"ל⁴ בסוגיית בניין הבית השלישי. בנוסף על שתי הגישות הקלאסיות שאותן ציינו בפתיחת הדברים – מעשה שמים ומעשה אדם – קיימת גם גישה שלישית, שאותה יש לכנות "בנוי ומשוכלל", וכפי שנבאר לקמן.

1. מעשה שמים

הגישה הרווחת במדרשים הינה שבניין הבית השלישי ייעשה דווקא בידי שמים.⁵ עקב ריבוי המדרשים הנוקטים כך נציין כאן רק את העיקריים שבהם, ואילו לשאר נפנה בהערה:⁶

ובג' דברים הללו נבנה בית המקדש, שנא'... 'יִמְלֵא אֶת הַחֲכָמָה וְאֶת הַתְּבוּנָה וְאֶת הַדַּעַת'. וכן כשיעמוד הקב"ה לבנותו לעתיד לבא בג' דברים הללו נבנה, שנא' 'בְּחֲכָמָה יִבְנֶה בַּיִת וּבְתַבּוּנָה יִתְכַוֵּן' וכתוב 'ובדעת חדרים ימלאו' (שמות רבה מ"ח, ד).

וכי אין בית המקדש עתיד ליבנות, אלא אין נוטה עוד אהלי מכם ואין מקים יריעותי מכם, אלא מקדש ראשון שבנאו בשר ודם נפל ביד שונא, אבל מקדש אחרון שהקדוש ברוך הוא בונה אותו, שנאמר 'בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס', שוב לא יחרב, לכך נאמר 'אהלי שֹׁדֵד' וגו' (פסיקתא רבתי, כח).

שנאמר 'אין זה כי אם בית', אין זה בית שיעמוד לבני לדורי דורות, כי אם אותו בית א-להים שהוא בונה בידי. ואם אתה אומר הקב"ה יבנה לו בית המקדש בידי בשמים, כך בידי יבנה אותו בארץ שנאמר: 'מקדש ה' כוננו ידיך' (בראשית רבתי, ויצא).

4 לגישות אלו יש רמז גם בתלמודים, אלא שאין הדברים מבוררים די הצורך: עיין לדוגמה בבבלי בבבא קמא (ס ע"ב): "אני הצתי אש בציון... ואני עתיד לבנותה באש", ומאידך בירושלמי בפסחים (פ"ט ה"א): "ניתן לישראל לבנות בית הבחירה".

5 יתרה מזאת, במסכת שמחות (פ"ח ה"ד) מובא שאף הבית הראשון ראוי היה להיבנות בידי שמים, אלמלא הקדימו דוד ושלמה לבנותו.

6 מקורות נוספים: בראשית רבה (פרשה טג, ח; מובא בלשון זהה בויקרא רבה [פרשה ל, טז] ובפסיקתא דרב כהנא [פיסקא כז, י]), תנחומא בראשית (סימן יז), תנחומא פקודי (מהדורת ורשא, סימן יא), מדרש תהילים (צ', יט), ילקוט שמעוני תהילים (רמז תתמח), בתי מדרשות (ח"ב, מדרש שלושה וארבעה, פרק א) וזוהר (בראשית, דף כח עמ' א; פינחס, דף רכא עמ' א).

2. מעשה אדם

הגישה השנייה במדרשים היא שבניין הבית יתבצע בידי אדם (להלן, בביאור השיטות השונות, תבואר זהות האדם בונה הבית):

במה מקיים ר"א קרייה דרבי יוסי בן חנינא, 'עורי צפון ובואי תימן'... לכשיתעורר מלך המשיח שהוא נתון בצפון, יבא ויבנה את בית המקדש שהוא נתון בדרום (במדבר רבה י"ג, ב).⁷

אמר ר' הונא בשם ר' לוי: מלמד שיהיו ישראל מקובצין בגליל העליון, ויצפה עליהם שם משיח בן יוסף מתוך הגליל, והם עולים משם וכל ישראל עמו לירושלים... והוא עולה ובונה את בית המקדש ומקריב קרבנות, והאש יורדת מן השמים, והוא מוחץ כל הכנענים (פסיקתא זוטרותא במדבר, בלק, קכט ע"ב).

בשלב זה רק נעיר שממדרשים אלו עולה כי בונה הבית הוא מלך המשיח עצמו.

3. בנוי ומשוכלל

מדרשים רבים נקטו ביטוי מיוחד ביחס לבניין הבית השלישי, "בנוי ומשוכלל":

'חופף עליו כל היום', זה בנין ראשון, 'כל היום', זה בנין אחרון, ובין כתיפיו שכן, בנוי ומשוכלל לעתיד לבוא (ספרי דברים, שנב).

מלמד שהראה לו הקב"ה בית המקדש חרב ובנוי חרב ובנוי, שנא': 'שם המקום הוא ה' יראה', הרי בנוי, היך מה דאת אמר 'שלש פעמים בשנה יראה'; 'אשר יאמר היום בהר ה'', הרי חרב, שנאמר: 'על הר ציון ששמים'; 'ה' יראה', בנוי ומשוכלל לעתיד לבא, כענין שנאמר 'כי בנה ה' ציון נראה בכבודו' (בראשית רבה, נו).⁸

ביטוי זה, "בנוי ומשוכלל", מדגיש את מוכנות הבית בכוח, אך איננו מתייחס לשאלה מי יוציאה אל הפועל, אל המציאות הגשמית. נראה שמגמת המדרשים העושים שימוש בביטוי זה היא להדגיש שהפן של ה'בכוח' הרוחני שבבניין הבית מסודר אמנם בידי שמים, אולם ההוצאה לפועל – ייתכן שתהיה בידי אדם. מגמה זו תהווה בסיס לשיטות השונות שבהן נדון להלן, אשר משלבות בין מעשה שמים לבין מעשה אדם.

7 לשון דומה למדי מופיעה בעוד שני מדרשים: ויקרא רבה (פרשה ט, ו), ושיר השירים רבה (פרשה ד, ד"ה עורי).

8 לשון זו מובאת במדרשים רבים נוספים: מדרש תנאים (דברים ל"ג, יב), בראשית רבה (פרשה סט, ז) וילקוט שמעוני (וירא, רמז קב; ויצא, רמז קכ; תהילים, רמז תתנח).

ב. שיטות הראשונים והאחרונים

שיטות שונות חלוקות בשאלת בנינו של הבית השלישי: עיקרן בדברי הראשונים, ומיעוטן בדברי האחרונים.

יש להעיר כי אף על פי שנוטים לאפיין מחלוקת זו כמחלוקת ראשונים מובהקת, מקורה כבר בדברי הגאונים, וליתר דיוק – ברב סעדיה גאון, אשר מביא בכתביו את שתי הדעות המרכזיות:

ואז יחדש ה' יתרום ויתהדר את מקדשו כמו שתיארנו, כי בנה יי' ציון נראה בכבודו,
והתכנית וההיכל כמו שפירש יחזקאל (אמונות ודעות ח, ו).⁹

ומורא למקדש תקים (אזהרות, עשה יג).

מדבריו בספר אמונות ודעות עולה שהבית השלישי ייבנה על ידי הקב"ה. מאידך, מניסוחו בפיט האזהרות, בהתייחסו למצוות מורא מקדש, משתמע שבנין המקדש מוטל על האדם.¹⁰ כפילות זו מובאת במפורש גם בתשובת רב האי גאון.¹¹ אכן, בכתבי הראשונים מבואר העניין ביותר, ולכן עיקר העיסוק מתמקד דווקא בדבריהם.

1. בידי שמים

שיטת רש"י והראשונים

במספר סוגיות בגמרא מובא הביטוי "מהרה ייבנה בית המקדש", אשר אותו פירשו הראשונים כעדות לכך שבנין הבית השלישי ייעשה בידי שמים. כך, לדוגמא, כתב רש"י בשני מקומות (ראש השנה ל ע"א ד"ה לא צריכא; סוכה מא ע"א):

אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר מקדש
ה' כוננו ידיך.¹²

כן כתב רש"י גם בפירושו לתורה, ביחס לפסוק "מקדש ה' כוננו ידיך" (שמות ט"ו, יז):

9 על פי מהדורת הרב קאפח, וכן שאר ההפניות לספר זה בהמשך המאמר.
10 הערת מערכת: אמנם, נראה שיש לסייג שקשה להוציא מסקנות מרחיקות ממילה אחת, ובפרט כשמדובר בלשון פיוט.
11 אוצר הגאונים, סוכה, עמ' 74-75; סנהדרין, עמ' תצה.
12 רש"י ושאר הראשונים מביאים כמקור לשיטתם את מדרש תנחומא על פסוק זה. מדרש זה אינו נמצא לפנינו, כמו שהעיר בשו"ת דברי יציב (ח"מ, סימן פז). לדבריו הכוונה למדרש תנחומא בפרשת פקודי (סימן יא), המובא לעיל בהערה 6.

חביב בית המקדש, שהעולם נברא ביד אחת שנאמר: 'אף ידי יסדה ארץ', ומקדש בשתי ידיים. ואימתי יבנה בשתי ידיים, בזמן שה' ימלוך לעולם ועד, לעתיד לבא שכל המלוכה שלו.

כן כתבו גם התוספות (סוכה שם, ד"ה אי; שבועות טו ע"ב, ד"ה אין) והריטב"א (שם), וכך ראשונים ואחרונים רבים.¹³

בביאור דעה זו מדגיש היעב"ץ, בפירושו למשנה לחם שמים (בהקדמה למסכת מידות), שעל אף שירד המקדש משמים – יתגשם הוא באוויר העולם התחתון, ויהיה גשמי לחלוטין, כבתים הראשונים. ראייתו מלוחות הברית, שאף על פי שירדו משמים התגשמו באוויר העולם התחתון. בנוסף, בספר עבודה תמה (לרב חיים נתנזון, שער ז, עמ' סב) כתב שעל אף שיתגשם הבית – יהיה הוא בנוי מאבנים טובות, וכלשונו: "מאבני חפץ ואבני יקר אבנים טובות ומרגליות, שלא נמצאו דוגמתם בעולם".

האחרונים אף הצביעו על השלכות מעשיות הנובעות מתפיסה זו של בניין הבית השלישי. דוגמא אחת היא נוסח אמירת "יהי רצון" שאחר תפילת שמונה עשרה. הנוסח המופיע ברמ"א באו"ח (סימן קכג, א) הוא "יהי רצון שיבנה בית המקדש", וכן הכריע גם השערי תשובה (שם, ס"ק ג). לעומתו, החיד"א בברכי יוסף (ב) ובפתח הדביר (א), וכן כף החיים (ט) השיגו על נוסח זה, וכתבו שיש לתקנו ולומר "שתבנה בית המקדש", "כי הבית השלישי הוא מעשה ידי יוצר כוננו ידיו יתברך" (לשון החיד"א).

דוגמא נוספת נוגעת לעיסוק בצורת הבית ובמידותיו, וכן לעצם הצורך בכתיבת מסכת מידות: אם המקדש ירד מוכן משמים, מה טעם בכל אלו? בעל תפארת ישראל דן בשאלה זו בהקדמה למסכת מידות, והשיב שבזכות הלימוד, כשיבנה הבית בידי שמים נראה בעינינו את התקיימות דברי הנביא יחזקאל, ואת התגשמות תיאוריו בדבר הבית וצורתו. כיוון אחר הציע היעב"ץ (בפירושו לחם שמים), ולפיו העיסוק בתורת הבניין נחשב כאילו עוסקים בבניינו בפועל (וכדברי חז"ל הידועים, שאותם ציטטנו בפתח המאמר), וכן על ידי הלימוד מתחזקת ציפייתנו שישוּב ויבנה.

¹³ נמנה כאן כמה מהם: ראב"ן (ר"ה, ס' תנט), רבנו בחיי (תולדות כ"ו, יט; כד הקמח, סוף ערך פסח ב), שו"ת מהרלב"ח (קונטרס הסמיכה), האלשיך בתורת משה (בראשית כ"ח, יח), מהר"ל (גור אריה, שמות ט"ו, יז), היעב"ץ (לחם שמים, הקדמת מידות), הגר"א (יחזקאל מ"ג, יא), מנחת חינוך (מצווה קנב), פרי צדיק (עקב, אות ב), חתם סופר (סוכה מא ע"א), עבודה תמה (שער ז), ובית הלוי על התורה (ריש תולדות).

אמנם, הגישה האמורה, שהבית יֵרד משמים, מלווה במספר קשיים. ראשית, לכאורה, דעה זו סותרת פסוק מפורש ביחזקאל:

ואם נכלמו מכל אשר עשו צורת הבית ותכונתו ומוצאיו ומובאיו וכל צורתו ואת כל חקתיו וכל צורתיו וכל תורתיו הודע אותם וכתב לעיניהם, וישמרו את כל צורתו ואת כל חקתיו ועשו אותם (מ"ג, יא).

דעת רוב המפרשים היא שפסוק זה מתייחס לבית שלישי,¹⁴ ומבואר אם כן שהעם הוא שיבנה את הבית, ונסתרת הדעה הנ"ל. בכדי לתרץ את הדברים, ניתן להיעזר בפירושו של הגר"א ביחזקאל:

ועשו אותם – רצונו לומר בבית שני, ועשו עולי גולה מעין בית הראשון ומעין דברים המפורשים ביחזקאל.

לדעה זו, שמדובר בבית שני, בטל הקושי לשיטת רש"י והראשונים.¹⁵ אמנם יש לציין שזו דעה יחידאית, ואיננה כדעת רוב המפרשים.

קושי שני נוגע לפשטן של שתי סוגיות. כך נאמר בגמרא בסוכה:

יִירָאֵנִי ה' אַרְבַּעַת חֲרָשִׁים. מֵאֵן נִינְהוּ אַרְבַּעַת חֲרָשִׁים, אִמְר רַב חֲנַנְיָ בְרַ בִּיזְנָא אִמְר רַבִּי שְׁמַעוֹן חֲסִידָא: מְשִׁיחַ בֶּן דָּוִד, וּמְשִׁיחַ בֶּן יוֹסֵף, וְאַלְיָהוּ, וְכַהֵן צִדֵּק (נב ע"ב).

ומבאר רש"י:

חרשים – אומנים, משיחים שניהם חרשים לבנין בית המקדש...

מבואר, אם כן, ששני המשיחים הם האומנים הבונים את הבית,¹⁶ וזאת בסתירה לדעה שהמקדש משמים הוא.

הסוגיה השנייה מופיעה בכתובות:

¹⁴ עיין ברד"ק, במלבי"ם ובמצודות. הרב שלמה גורן בספר תורת המועדים (עמ' 315–316) דן באריכות בשאלה האם נבואות יחזקאל מתייחסות לבית השני או השלישי.

¹⁵ הגר"א נאמן בזה לשיטתו כדעת רש"י, וכמובא בפירושו לשיר השירים (ב', ז): "וכמ"ש בכמה מקומות, במה יתערין למשיח באורייתא, אלא שמושבעין שלא יצאו מאליהם לבנות בית המקדש, שושנה דלעילא, עד שיבוא".

¹⁶ מבואר שגם משיח בן יוסף יהיה שותף בבנין, וכבר הובאו לעיל דברי הפסיקתא, התולים את הבניין במשיח בן יוסף. כן ניתן להבין גם מדברי רס"ג באמונות ודעות (מאמר ח, ה), ומפירוש הרמב"ן לשיר השירים (ח', יב).

דרש בר קפרא: גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו במעשה שמים וארץ כתיב: 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב: 'מכון לשבתך פעלת ה' מקדש אדני כוננו ידיך' (ה ע"א).

ומבאר רש"י:

מקדש – מעשה ידי צדיקים הוא.

כן כתבו גם התוספות שם. הרי לפנינו שהבניין ייעשה בידי אדם, הצדיקים, ולא בידי שמים, וסותרים הדברים לדעה הנ"ל.¹⁷

קושי שלישי לדעה זו נוגע לאי קיום מצוות בנין בית הבחירה, "ועשו לי מקדש" (שמות כ"ה, ח), אם בניין הבית השלישי ייעשה בידי שמים. אכן יש מי שסובר שלדעת רש"י וסיעתו אין מצווה זו נוהגת לדורות ואינה מתקיימת בבית שלישי, שלא כדעת הרמב"ם הסובר שזו מצווה לדורות. כך כתב הרב שלמה גורן, בספרו תורת השבת והמועד (עמ' 501–503). אמנם, הדעת הרווחת היא שגם לרש"י וסיעתו קיימת מצווה זו לדורות.

לקושיה זו ניתן להציע שני תירוצים. הראשון על פי דברי הרב גורן בספרו תורת המועדים:

יתכן לומר הן לשיטת הרמב"ם והן לרש"י וסיעתו, שאין זה נוגע לנו, כי עלינו מוטלת המצווה לבנות את בית הבחירה בכל עת אשר יש לנו אפשרות לזאת. ואם לעתיד לבוא ירד מהשמים מה טוב, אבל אמונה זאת אינה פוטרת אותנו מקיום המצווה כל עוד שלא ירד הבית מן השמים, וקיימת אפשרות ממשית לבנייתו בידי אדם (עמ' 472).

ביאור הדברים הוא שעל עם ישראל מוטלת חובה תמידית להשתדל בבניין הבית, וזה עיקרה של מצוות בניין בית הבחירה. אמנם, בהתחדש הבניין בידי שמים בפתע פתאום – אזי נפטר העם מהיישום המעשי של מצווה זו.

תירוצ שני לקושי המוזכר הוא שאכן הבניין ירד משמים, אבל ישראל יעשו בו תיקון כל שהוא, ובזה יקיימו את מצוות הבניין. כך טען מהרי"ל דיסקין, כפי שהובא בשמו בסידור אשי ישראל, בפירוש שיח יצחק לתפילת שלוש רגלים:

¹⁷ יישוב כלשהו נמצא בדברי השיטה מקובצת שם, המבאר שמעשי הצדיקים הוא כינוי למעשי הקב"ה, או שמא הכוונה למעשי הקב"ה בשביל הצדיקים.

ולכאורה אחר שאנו מובטחים שירד המקדש של אש מן השמים, אם כן לאיזה מטרה נגנזו השערים. אך הטעם כי זולת זה היו ישראל נכלמים ולא היה שמחתם שלמה, כי נמנע מהם מצות עשה של "ועשו לי מקדש", על כן היה מחכמה העליונה שיגנזו השערים, וכשירד המקדש מן השמים אז יעמידו זקני ישראל את השערים הנגנזים, והמעמיד דלתות בבית כאילו בנאה... וזה שכתוב "והראנו בבנינו" – זה הבנין המשוכלל מלמעלה, "ושמחנו בתיקונו" – הוא העמדת השערים
(ד"ה והראנו בבנינו; וכן בנצוצי זוהר פינחס, רכא, ה).¹⁸

שיטת ר' צדוק הכהן מלובלין

רבי צדוק הכהן מלובלין, במספר רב של מקומות בכתביו, אוחז בדעת רש"י וסיעתו, ולפיה הבניין ייעשה בידי שמים. אמנם, לדבריו התנאי לכך הוא הופעתו של משיח. כך לדוגמא כתב בספרו פרי צדיק:

היינו שאז מופיע רוחו של משיח לנפש שהוא ראוי לכך. שבכל דור יש נפש הראוי להיות משיח אם יהיה הדור ראוי לכך, ואז תיכף ירד בית המקדש בנוי ומשוכלל משמים (דברים, חמשה עשר באב, אות ו).

בלשון דומה כתב גם בפרשת עקב (אות ב). מדברים אלו ניכרת התלות שבין ירידת הבית "בנוי ומשוכלל משמים" לבין הופעת המשיח. בהמשך לכך, בספר ויואל משה (לר' יואל טייטלבוים) מפליג עוד יותר:

וכמו כן במלך המשיח, שעל ידי דיבורו ותפילתו הקדושה בתכלית, יתעביד מעשה להוריד הבית הבנוי ומשוכלל, הוי הוא העושה מעשה בבנין ביהמ"ק וכל הצורך, אף אם בידים לא יעשה שום פעולה כלל וכלל לא (מאמר א, אות סה).

כלומר, לא די בהופעת המשיח בכדי שירד הבית משמים, אלא אף יש צורך בפעולתו הרוחנית של המשיח לשם כך.

2. בידי המשיח

הרמב"ם במספר מקומות בכתביו מכריע שהבית השלישי ייבנה בידי אדם, וליתר דיוק: בידי המשיח.¹⁹ כך לדוגמא כתב בהלכות מלכים:

¹⁸ דברים אלו מובאים גם בליקוטי שיחות לרבי מלובביץ' (חלק יא, עמ' 97-98, ושם בהערה 61). ומעין דברים אלו כתבו הרב שלמה מן ההר (בספרו מהר שלם, ענייני המקדש, עמ' שמח), והרב איסר יהודה אונטרמן (במאמרו המובא בספר כרם ציון, תרומות, קדושת ארץ ישראל, עמ' יא).

המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל (פי"א, ה"א).²⁰

גם בהקדמתו לפירוש המשנה, בהתייחסו לעניינה של מסכת מידות, מדגיש הרמב"ם שהבניין מעשה ידי אדם הוא:

והביא אחר תמיד מדות, ואין בו עניין אחר אלא סיפור שהוא זוכר מדת המקדש וצורתו ובנינו וכל ענינו, והתועלת שיש בעניין ההוא, כי כשייבנה במהרה בימינו, יש לשמר ולעשות התבנית ההיא והערך ההוא מפני שהוא ברוח הקדש (מהדורת מוסד הרב קוק).²¹

הרמב"ן בספר הוויכוח מצדד גם הוא בגישת הרמב"ם:

והמשיח יש לו לבנות בית המקדש בירושלים (כתבי רמב"ן, חלק א, עמ' שטו).²²

ובדומה לכך כותב האברבנאל בפירושו לשמואל א (ב, כד), בהתייחסו לעצם חיוב בניין הבית:

כי בנין הבית הוא למלך ישראל יתייחס ולא לעם... והוא ממה שיורה שהדבר תלוי בשופט או במלך ולא בעם.

חובה זו היא חובת המלך, ואינה חובת העם. ניתן להסיק מכאן לבניין הבית השלישי, שייעשה על ידי המלך, דהיינו המשיח. גם דעה זו קנתה לה שביתה בקרב רבים מהראשונים והאחרונים.²³

19 ויש להעיר שאף על פי שדעת הרמב"ם והחוננים עליו ברורה היא, שבונה הבית הוא משיח בן דוד, הרי שבפסיקתא לעיל מובא (וכן דעת רס"ג באמונות ודעות) שבונה הבית יהיה דווקא משיח בן יוסף.

20 כן כתב עוד שם בהלכה ד, וכן בהלכות מעשה הקרבנות (פ"ב הי"ד).

21 דברים דומים כתבו התוספות יו"ט וכן התפארת ישראל בהקדמתם למידות. בהתייחסו שם לדברי המדרשים, שמהם משמע שייבנה המקדש בידי שמים, כתב התפארת ישראל שאלו דברי אגדה ואין למדין מהם.

נציין גם שדברי הרמב"ם בפירושו למסכת עצמה, אשר מנוסחים בלשון מעשית, וכן השירטוטים הרבים שצירף לאורך המסכת, מעידים על כך שלדעתו הדברים מיועדים להיות מעשיים בידינו.

22 עיין גם בפירושו לבראשית כ"ו, כ.

ראוי להדגיש שגם לדעה זו ודאי לא יבנה המשיח את הבית לבדו, אלא בעזרת העם. כן מובא בשו"ת מנחת אלעזר (לאדמו"ר ממונקטש):

וגם פשוט כוונתו כנראה... לא שיבנהו מלך המשיח בעצמו בדרך נס, כי לאיש אחד בעצמו אי אפשר לבנות היכל גדול, רק על ידי בונים בני ישראל, וכמו שהיה בבית ראשון בימי שלמה המלך (ח"ה, ליקוטים, ס' יב).

לדעה זו, כמובן, תתקיים מצוות בנין בית הבחירה בבית שלישי. ואכן, הרמב"ם מונה מצווה זו כמצווה לדורות, הן בספר המצוות (עשה כ) והן במשנה תורה בהלכות בית הבחירה (פ"א ה"א).

לדעה זו יש קושי מסוים בהסבר המושג "מהרה ייבנה בית המקדש" המופיע במספר מקומות בש"ס: אם המקדש ייבנה בידי אדם, כיצד ייעשה הדבר במהרה ובפתאומיות? פתרון לקושי זה נמצא בדברי בעל מרכבת המשנה (הלכות ביאת המקדש פ"א ה"ז). לדבריו מושג זה מתייחס למזבח ולחידוש מעשה הקורבנות, ולא לבניין גוף הבית, אשר ייבנה בידי אדם בקצב אנושי.²⁴

3. בידי העם

דעה שלישית במחלוקת גורסת שאמנם בניין הבית ייעשה בידי אדם, אך לא בידי אדם ספציפי (דוגמת המשיח) – אלא על ידי כלל העם.²⁵ כך היא, לדוגמה, שיטת ספר החינוך:

ונוהגת מצווה זו בזמן שרוב ישראל על אדמתן, וזו מן המצוות שאינן מוטלות על היחיד כי אם על הצבור כולן, כשיבנה הבית במהרה בימינו יתקיים מצות עשה

²³ תרגום יונתן (ישעיהו נ"ג, ה), הרמב"ן (בראשית כ"ו, כ), רד"ק (יחזקאל מ"ג, י), מצודת דוד (זכריה ד', ט), תוספות יו"ט בהקדמה למידות, תפארת ישראל בהקדמה למידות, שו"ת תשובה מאהבה (ח"א, סימן ריא).

²⁴ גם הרב קלישר בספרו דרישת ציון (מאמר ג חלק ב, מאמר קדישין ט), ובעל מקדש דוד (סי' א ס"ק א) הולכים בדרך זו, ומפרשים שהמושג מופנה כלפי המזבח. במאמר מוסגר נעיר שיש מקום לדון האם המזבח הוא חלק מגוף המקדש או שהוא רק בגדר כלי, שהרי לכאורה המושג "מהרה ייבנה" מתייחס לגוף המקדש. עיין בהקשר זה בספר עבודה תמה (שער ז, עמ' סו) ובשו"ת בית יצחק (או"ח, ס' ג).

²⁵ אכן מצאנו מי שאינו מבדיל בין השיטות השונות בבניין בידי אדם, ורואה בכל שיטה אחת כוללת, החולקת על גישת בניין בידי שמים. דעה זו היא דעתו של הגר"י פערלא בחיבורו ספר המצוות לרס"ג (ח"א, עשה יג). הרב גורן בספרו הר הבית (פרק יד, עמ' קסח) משיג על הגר"י פ' שלא חילק בין השיטות השונות.

(מצווה זה).

בהקשר זה, הראי"ה קוק מדגיש את הקשר המיוחד של העם לבניין הבית, לא רק מצד פעולת הבניין אלא אף מצד מעמדו הלאומי כעם באותה עת:

על כן היה צריך בית המקדש שייבנה דווקא בהיות ישראל גם כן עומדים בתכלית מעלתם הפרטית בהצלחה גדולה היותר אפשרית... על כן היה ראוי לזה רק שלמה, שימים טובים בהצלחה וכבוד לאומי כימי שלמה הראשונים לא היו לישראל מעולם, ואי אפשר שיהיו עד ימי המשיח במהרה בימינו (עין איה שבת פ"ב, מ).

לדברי הרב קוק, בניין הבית יתאפשר רק כשהעם יהיה שלם במציאותו.

במאמר מוסגר נעיר, שאלביא דגישה זו מתעוררות שאלות הלכתיות רבות הנוגעות לעצם הבניין: בנייה על ידי נשים וקטנים, קטן שהגדיל, גר המתגייר, עכו"ם וכן הלאה.²⁶

אכן, גם בתוך גישה זו מצינו מחלוקת: האם התחלת הבנייה תלויה בביאת המשיח, או שמא אין תלות כזו, ופעולת הבנייה היא מלאכת העם בלבד.

דעת אונקלוס

כך כותב אונקלוס, בתרגומו לפסוקי הברכה ליהודה בסיום ספר בראשית:

לא יעדי עביד שולטן מדבית יהודה וספרא מבני בנוהי עד עלמא עד דייתי משיחא, דדיליה היא מלכותא וליה ישתמעון עממא. יסחר ישראל לקרתיה, עמא יבנון היכליה, יהון צדיקיא סחור סחור ליה (מט, י"א).

לדבריו הבניין הוא מלאכת העם, אולם הוא תלוי בביאת המשיח, וייעשה רק לאחריה.²⁷

גם האברבנאל, בפירושו ליחזקאל (מ"ג, י), הולך בדרך זו:

ושצוהו שימדדו את תבנית צורת הבית, לסימן כי עוד יעשו כן לעתיד, בבוא הגואל ותחיית המתים.

²⁶ עיין, לדוגמא, בדברי הרב פרנק בספרו מקדש מלך (פרק י, עמ' קכח-קמא).

²⁷ כך הבין גם המהר"ל בפירושו לתורה גור אריה בדברי אונקלוס. כך גם משתמע מלשון התרגום בשיר השירים (א', ח): "עד זמן דאשלח מלכא משיחא, ויהי מדבר יתהון בניח על משכניהון הוא בית מקדשא, דיבני להון דוד ושלמה רעיא דישראל".

אגב, חידוש חשוב ישנו בדברים אלו: על פי האברבנאל יחזקאל איננו מתנבא באופן מילולי בלבד בדבר צורת הבית ומידותיו, אלא גם מציג את הדברים בפני העם בצורה מוחשית. כן כותב גם בעל התוספות יו"ט, בהקדמה לספרו צורת הבית.

המהרש"א, בחידושו לאגדות במסכת מגילה, תמך אף הוא בגישה זו, וביקש למצוא לה סיוע מסוגיית הגמרא שם (העוסקת בסדר הברכות בתפילת שמונה עשרה):

וכיון שבא דוד באתה תפילה, שנאמר: "והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלת" – משמע ליה מהכא שבא דוד, כדאמרינן פרק כהן גדול: ג' מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות בית הבחירה. ומסיק להעמיד להם מלך מקודם, ואם כן לעתיד נמי ודאי יהיה כן, וכיון דכתיב והביאותים אל הר קדשי, דהיינו בנין בית הבחירה, על כרחך דבא דוד מקודם זה (יח ע"א).²⁸

ראיה נוספת לתלות של בניין הבית בביאת המשיח, מביא בשו"ת שאילת דוד (קונטרס דרישת ציון וירושלים, עמ' יד) מדברי הגמרא בבבא בתרא:

ואיבעית אימא: שאני בית המקדש, דאי לא מלכות לא מתבני (ד ע"א).

מפורש, אם כן, שמלכות היא התנאי לבניין הבית. מכאן ניכר שלגישת הבבלי ביאת המשיח קודמת לבניין הבית.²⁹

דעת העזרת כהנים

בניגוד לגישה שהוצגה עד כה, בעל פירוש עזרת כהנים למסכת מידות (הרב יהושע הכהן פיינברג) סובר שהבית ייבנה על ידי העם, ללא כל תלות בביאת המשיח:

הרי מבואר מכל הנ"ל שכתבנו, שאנחנו בעצמנו נבנו קודם ביאת משיחנו (מבוא המקדש, שער קריאת הבניין).

המקור לדעה זו הוא דברי הירושלמי במעשר שני:

אמר רבי אחא: זאת אומרת שבית המקדש עתיד להיבנות קודם למלכות בית דוד, דכתיב ודם ענב תשתה חמר (פ"ה ה"ב).

ייתכן שזהו גם פשר דברי הירושלמי במגילה:

28 ועיין בשפת אמת שם, החולק על המהרש"א בהבנת הגמרא.
29 ועיין גם בדברי הגר"מ שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (ח"ה, ס' שמט).

לכשיתעוררו הגליות שהן נתונות בצפון, ויבואו ויבנו בית המקדש שהוא נתון בדרום (פ"א הי"א).

לדברי הירושלמי הבניין הוא בידי העם המתקבצים מן הגלויות, ואין כל תזכורת לתלות בביאת המשיח.

מבואר, אפוא, שלגישת הירושלמי קודם הבניין לביאת המשיח, וזאת בניגוד לגישת הבבלי שהובאה לעיל, ולפיה קודמת ביאת המשיח לבניין הבית. אם כן, לפנינו מחלוקת התלמודים בשאלת תלות בניין הבית בביאת המשיח.

ראיה נוספת לדעת הירושלמי היא מדברי המדרש בבראשית רבה:

בימי רבי יהושע בן חנניה, גזרה מלכות הרשעה שייבנה בית המקדש. הושיבו פפוס ולוליאנוס טרפיזין מעכו עד אנטוכיא, והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם (פרשה סד).

ממדרש זה מתחדשת עובדה חשובה, ולפיה כבר נעשה ניסיון (שלבסוף לא צלח) להתחלת בניין הבית השלישי בפועל, בימי רבי יהושע בן חנניה (50-130 למניינם), לאחר שהתקבל אישור לכך מן המלכות. העם לא המתין לביאת המשיח, אלא החל מיד באיסוף כספים לצורך הבניין (ואכן, בעקבות מדרש זה כתב המנחת חינוך במצווה צ"ה: "וגם היום אפשר שאם יתנו המלכויות רשות לבנות בית המקדש, מצווה לבנות").

בהקשר למדרש זה, מציין המהר"ץ חיות בקונטרס עבודת המקדש (ספרי מהר"ץ חיות ח"ב, עמ' תתנג), שהיו לפחות עוד שני ניסיונות לבניין הבית השלישי: האחד בימי הקיסר טריאנוס (98-117 למניינם), והשני בזמן מרד בר כוכבא (132-136 למניינם).³⁰ כן כותב גם הרב אביגדור נבנצל בספרו ביצחק יקרא (ח"ב סי' לט), בשם החוקרים, ומוסיף שגם מאתיים שנה אחרי מרד בר כוכבא, בתקופת האמוראים, נעשה ניסיון לחדש את בניין המקדש ברישיון יוליאנוס הכופר (361-363 למניינם). ניסיונות אלו אמנם לא צלחו, אבל ודאי יש בעובדות אלו סיוע גדול לדעה המצדדת בבנייה בידי העם בלא תלות בביאת המשיח.

³⁰ בספר תורת המועדים להגר"ש גורן (474-481) מאריך בראיות מדברי חז"ל לעובדת ניסיון חידוש בניין הבית והעבודה בימי בר כוכבא.

4. בידי אומות העולם

דעה ייחודית הביע רבנו בחיי (ויקרא י"א, ד), בהתבסס על דברי המדרש:

ובמדרש תנחומא: למה נמשלה מלכות זו לחזיר... שעתיד להחזיר העטרה ליושנה. והעניין כי שני המקדשים נבנו על ידי ישראל... אבל הבית השלישי עתידה אומה זו לבנותה, וזהו שאמרו עתיד להחזיר העטרה ליושנה, לפי שהוא חריבו.³¹

על פי הבנתו, בית המקדש ייבנה על ידי אדום (רומא), כפיצוי על החרבת הבית בידיהם. בדרך זו הולך גם המדרש תלפיות (אות ת, ענף חזיר), הכותב:

כי ב' מקדשות נבנו ע"י ישראל... השלישי יהיה נבנה על ידי עשו ויחזיר עטרה ליושנה.

יש המבינים שאין מדובר לדעה זו על בנייה ממשית בידי אדום, אלא רק בסיוע לישראל, או במתן רישיון לעלות ולבנות את הבית. כן דעת הרמב"ן בפירושו לשיר השירים (ח', יג), וכן דעת התפארת ישראל בהקדמתו למידות. יש להוסיף שכך מוכח גם מדברי רס"ג באמונות ודעות (ח, ח), המדבר אף על סיוע ממשי בבניין: "שהאומות יבנו חומת בית המקדש, כאמרו: 'ובנו בני נכר חמתך'". ועיין גם ברד"ק בתהילים (קמ"ו, ג), הכותב: "וכן לעתיד יסבב גאולת ישראל על ידי מלכי הגוים, שיעיר את רוחם לשלחם".

ג. שיטות השילוב השונות

שיטות שונות קיימות באחרונים, המשלבות בין הגישות הנ"ל וכוללות במעשה הבית השלישי מעשה שמים וארץ יחדיו. שיטות אלו נובעות, ככל הנראה, מן הקושיות הקיימות על כל אחת מן השיטות הקיצוניות, וכפי שצינו בסעיפים הקודמים. ניתן גם להציע, שהבסיס לכלל שיטות השילוב השונות הוא הביטוי "בנוי ומשוכלל", אשר

³¹ מהדיר הפירוש של רבנו בחיי, הרב ח"ד שעוועל, מדגיש שמדרש זה לא נמצא לפנינו, אך ישנו בלשון דומה בוויקרא רבה (פרשה יג): "ולמה נקרא שמה חזיר, שמחזרת עטרה לבעליה".

מופיע במדרשים השונים, כשהדגש הוא על קיומו של בניין שמימי בכוח, בעוד הביצוע יכול להיות ארצי.³²

1. בניין גשמי מעשה ידי אדם, וירידת בית רוחני משמים

דעה ראשונה המשלבת בין הגישות גורסת שהבניין עצמו ייבנה בידי אדם, אבל לתוכו ירד משמים בניין רוחני של אש, אשר ייתן לבניין הגשמי עוצמה ותוקף רוחניים. כך לדוגמה כותב בעל ערוך לנר:

ולכן היה נלענ"ד, דודאי ביהמ"ק לעתיד לבא ייבנה בנין ממש בידי אדם, ומה שנאמר מקדש ד' כוננו ידיך שנדרש בתנחומא שירד למטה, הוא ביהמ"ק רוחני שיבוא לתוך ביהמ"ק הנבנה גשמי, כנשמה בתוך הגוף, וכמו שירד במשכן ובבית המקדש האש של מעלה תוך האש של הדיוט שנבער בעצים (סוכה מא ע"א).

בדרך זו הולך גם הרב צבי הירש קלישר, במסגרת התכתבותו עם בעל ערוך לנר, המופיעה בספרו דרישת ציון:

וכשיבוא משיח בן דוד ויבנה המקדש בשלימות, אז יבוא מקדש אש מלמעלה, ויראו כל בשר שיהיה אורו זרוח על מקדש שלמטה (מוסף ראשון לציון, ב).³³

בספר ויואל משה (מאמר א, סב) מחדש עוד יותר, שמעשה השמים אף יבטל בתוכו את מעשה האדם, "כביטול הנר בתוך האבוקה, ולא יהיה עוד במציאות אלא הנבנה ע"י הקב"ה".

2. גאולת אחישנה – מעשה שמים; בעתה – מעשה אדם

דעה שנייה גורסת שיש לחלק בין שני מצבים בגאולה העתידית, על פי דברי הגמרא בסנהדרין (צח ע"א):

אמר רבי אלכסנדר: רבי יהושע בן לוי רמי, כתיב 'בעתה', וכתיב 'אחישנה' ? זכו – אחישנה, לא זכו – בעתה.

³² אכן, רש"י ותוספות נוקטים הלשון "בנוי ומשוכלל", על אף שלשיטתם הבניין יהיה מעשה שמים.

³³ כך סוברים גם הרב שלמה קלוגר בספרו יריעות שלמה (ליקוטים לסדר התפילה, בתפילת שלוש רגלים, ד"ה בנה ביתך); בעל ערוך השולחן בפירושו ליל שימורים להגדה של פסח (ד"ה אדיר הוא), ובעל אם הבנים שמחה (פ"ג, אות פא, פב, פה).

בגאולה בדרך של "בעתה" יהיו ההתרחשויות כסדר המובא ברמב"ם בהלכות מלכים, הכולל בניין הבית בידי אדם. בגאולת "אחישנה", לעומת זאת, ייבנה הבית מהרה בידי שמים.

דעה זו היא דעת מהר"ם שיק:

ויותר נראה דזה עצמו תליא בב' קיצין הנ"ל, דאם יהיה קץ של בעתה יהיה הכל כסדר וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות מלכים הנ"ל. אבל אם יהיה קץ של אחישנה, אז יהא הכל במהירות ומהרה יבנה בית המקדש בידי שמים, ויבוא משיח צדקנו

(שו"ת, יו"ד, סי' ריג).³⁴

הרי"מ טיקוצ'ינסקי, בספרו עיר הקודש והמקדש (עמ' קלא-קלב), מביא סיוע לחילוק זה מהפסוק במלאכי (ג', א) – "ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים". מכאן נלמד שבגאולת אחישנה הבניין יהיה משמים.³⁵

הרב נבנצל, בספרו ביצחק יקרא, קיבל את החילוק בין שני סוגי הגאולות, אולם יישם זאת בצורה הפוכה:

הלכך גם בנוגע לצורת בנין הבית, יתכן שנוי בין מצב שזכו למצב שלא זכו. אם זכו ויש נחת רוח לקב"ה במעשה ידיהם יבנו בידיים של מטה, ואם לא זכו ואף על פי כן הגיע זמן הבית ליבנות, ייבנה בידיים של מעלה כביכול (ח"ב ס' לט).

בגאולת אחישנה יבנו העם את הבית בידיהם, ורק בהתעכב הגאולה עד מועד הקץ – ייעשה הדבר בדיעבד בידי שמים, ותימנע מהעם זכות בניין הבית.

³⁴ עיין גם בחידושו לסנהדרין (כב ע"ב), וכן בשו"ת בית שערים (או"ח סי' קמד) ובספר פרדס יוסף על התורה (וישלח, לב).

³⁵ בדבריו שם מוסיף הרב טיקוצ'ינסקי שבימינו כבר הוברר שלא זכינו לגאולת אחישנה, וממילא חובת הבנייה היא על העם. מקור דבריו אלו הם דברי מהר"ם שי"ק בסנהדרין שם: "אבל בקץ של זכו אחישנה אין לנו לחוש מן הדין, שהרי אנו רואין קלקול הדור בעונותינו הרבים, ואם לא ישנה השי"ת דבר מה בעולם לא נראה שישונו, וכל זמן שלא שבו אוקי אחזקתייהו".
אגב, בפירוש מצודת דוד למלאכי מבאר ש'האדון' הוא מלך המשיח, ובכך המשמעות הפוכה מהפירוש המוזכר. כך כתב גם רס"ג בספרו אמונות ודעות (מאמר ח, ו).

3. בניין בידי אדם וסיוע משמים

דעה שלישית גורסת שיתוף בבניין בין מעשה אדם ובין מעשה שמים. דעה זו היא דעת התפארת ישראל בתחילת מידות (פ"א מ"א), הכותב ש"הקב"ה יסייעם בדרך נס שיבנהו".

רעיון דומה מובא בזוהר ביחס לבית ראשון:

והבית בהבנותו, וכי לא הוה בני ליה שלמה וכלהו אומנין דהוו תמן? מהו בהבנותו, אלא כך הוא כמה דכתיב מקשה תעשה המנורה, אם היא מקשה מהו תעשה, אלא ודאי כלא באת וניסא אתעביד איהו מגרמיה (פרשת נח, עד ע"א).

הבית נמשל למנורה: אף על פי שמעשה אדם הם בתחילתם, נגמרו ונעשו בסיוע משמים. אמנם, וכפי שציינו, הזוהר מתייחס לבית ראשון, אך בעל הפירוש למשנה שושנים לדוד (ר' דוד פארדו) יישם זאת גם לגבי הבית השלישי:

וקרוב הדבר לומר דכל דברי חכמים קיימים. והיינו שיהיה כמו בניין שלמה דכתיב והבית בהבנותו ופ' בו רז"ל מאליו, אבל היה באמצעות ידי אדם... והשתא הכי נמי נימא שיהיה כן לימות המשיח, ומה שאמרו במדרש ר"ל שתהיה המלאכה מתברכת ביד הבונים, וכמעט רגע יבנה וישתכלל בסיוע א-להי (פתיחה למסכת מידות).

4. בניין ע"י משיח הוא מעשה שמים

דעה רביעית בשילוב בין הגישות גורסת שבניין הבית בידי אדם מיוחד ושמימי – כדוגמת המשיח ואלהו – הוא עצמו מעשה שמים, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. דעה זו היא דעת היעב"ץ בפירושו למשנה לחם שמים, בהקדמת מידות:

ואף אם תימצי לומר שייבנה על ידי אדם, הלא ודאי לא ייבנה אלא על ידי אליהו ז"ל ומשיח, כל שכן אחר שידענו שאין בנין בית שני דומה לשלישי רק בדברים מעטים, הא ודאי לא ייבנה ולא ייעשה הבניין נכון והנשא ההוא אלא על ידי רם ונשא וגבוה מאד.

יש להעיר, שדעה זו אינה עולה יפה עם השיטות הגורסות שבניין בידי אדם היינו בניין כלל העם, שאם כן אין בו המימד של בניין מעשה שמים.

5. בניין על ידי אדם ושכלול בידי שמים

דעה חמישית בשילוב בין הגישות גורסת שתחילה ייבנה הבית בידי אדם, על פי דגם הבית השני המובא במסכת מידות, אך אחר כך ישתנה הבית בידי שמים, על פי דגם

הבית השלישי המובא ביחזקאל. דעה זו מובאת בכמה מן האחרונים, ובצורה המפורשת ביותר בדברי בעל שו"ת מפענח נעלמים:³⁶

ואפשר לומר, דאין הכי נמי שיבנו את הבית כצורת וכתבנית הבניין המבואר במסכת מדות, בכדי לקיים מצות בניין בית המקדש. אולם לאחר מכן ישתנה עצם הבניין, וייבנה מן השמים כדמות ותבנית הבניין הכתוב בפסוקי הנבואה של יחזקאל הנביא, שלא נתבאר ולא נתפרש לנו עכשיו (סימן ב הערה כב).

כעין ראייה לדעתו מביא המחבר מן הפסוק בתהילים (קכ"ז, א) "אם ה' לא יבנה בית, שוא עמלו בוניו בו": מצד אחד – עמל הבונים, שהוא בידי אדם; ומצד שני – קיום הבית מכוח ה'. בדרך זו הלך גם ר' משה זכותא, בפירושו למשנה קול הרמ"ז למידות (פ"א מ"א), וכן מובא בפירוש עזרת כהנים למידות (מילואים פינות העזרה, ח"ג, עמ' 260).

בהקשר זה, בפירוש בית המידות לר' יוסף פרנקל מחדש שהשינוי כבניין יחזקאל יכול להיעשות אף בידי אדם ובהכוונה משמים:

ואם כן גם אנן נבנה אותה כמו שהיה בבית שני בלי שום שינוי כלל, ואחר כך יוסיף ד' שנית ידו לגאול אותנו גאולה שלימה, ויהיה לנו רשות להוסיף ולחדש על הבניין לפי מה שיגלה לנו ד' על ידי נביאיו... וגם אולי תהא הוספת הבניין ע"י נס מן השמים

(פתיחה, עמ' ב).³⁷

מקור לדעה זו ניתן אולי לראות בדברי רס"ג באמונות ודעות, המדבר בתחילה על בניין בידי אדם, ואחר כך על חידוש הבניין בידי שמים כבניין יחזקאל:

סבת הדבר תהיה, עמידת איש מזרע יוסף בהר הגליל ויתקבצו אליו שרידי אנשים מן האומה, ויהיו פניו אל הבית המקודש... ואז יחדש ה' יתרוםם ויתהדר את מקדשו כמו שתיארנו כי בנה יי' ציון נראה בכבודו, והתכנית וההיכל כמו שפירש יחזקאל (מאמר ח, ה-1).

כלומר, בתחילה הבית קיים אחר שנבנה בידי אדם, ורק בהמשך יתבצע חידושו משמים כבניין יחזקאל.

³⁶ לר' חנוך הניך טייטלבוים, בעל שו"ת יד חנוך וספר עיר חנוך על התורה, מקרובי משפחת אדמו"רי סאטמר.

³⁷ דברים דומים כתב גם בשו"ת דברי יציב (ח"מ סי' פז ס"ק ה).

לדעה זו באה על פתרונה שאלה מרכזית ביחס לבניין הבית השלישי: מדוע עסקו המשניות במידות, וכן הרמב"ם, בדגם בית שני, והלא דגם זה אינו רלוונטי לבית השלישי, אשר אמור להיבנות על פי הדגם המובא ביחזקאל? לקושיה זו מצטרפת קושיה נוספת על הדעה הסבורה שהבית הוא מעשה אדם: היאך ייבנה הבית, והרי צורת בניין יחזקאל אינה ידועה לנו די הצורך,³⁸ וכלשון הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א ה"ד): "וכן בנין העתיד להבנות אף על פי שהוא כתוב ביחזקאל, אינו מפורש ומבואר".³⁹ על פי הגישה שהצגנו, שתי הקושיות נפתרות כאחת: אכן ייבנה הבית בידי אדם, על פי הידוע לנו מבית שני, ובכך עסקו באריכות המשניות והרמב"ם. דא עקא, מעשה אדם זה איננו מספיק, ותידרש לכך השלמה משמים – כדי להפוך את הבית להיות כבניין יחזקאל.

6. בניין רוחני משמים הנבנה על ידי מעשי האדם בארץ

דעה שישית גורסת שהבית עצמו אמנם ירד משמים, אך מציאותו שם היא תוצר של מעשיהם של ישראל: כל מצווה הנעשית למטה מהווה אבן ונדבך בבניין הבית הרוחני של מעלה.

רעיון זה מובא בדבריהם של שניים מגדולי החסידות. רבי נפתלי מרופשיץ כותב בספרו זרע קודש על התורה:

ובנה אותה בקרוב בימינו בנין עולם, שבונה ירושלים ה', ובמה בונה אותה – בימינו, על ידי הימים שלנו, שבכל יום כשאדם עובד אותו ית' הכל לפי מעשיו בונה את ירושלים וביהמ"ק... ומצינו שאמרו רז"ל שלעתיד יהיה יורד משמים ביהמ"ק בנין בנוי בשלימות... ואי אפשר לשער גודל מעלת קדושת ירושלים וביהמ"ק שלעתיד שיהיה בלי שעור וערך, ומכל שורה ושורה של הבנין ומכל לבנה ולבנה, יתנוצץ ויאיר אור המצווה שנבנה על ידי זה (כי תצא, ד"ה "כי תבנה בית חדש").

דברים דומים כותב ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו פרי צדיק על התורה:

³⁸ לשתי השאלות ניתנו תירוצים נפרדים: עיין תוס' יו"ט (הקדמה למידות; יומא פ"ה מ"ה), מנחת חינוך (מצווה צה), ופירוש חזון נחום לסדר קודשים במידות (פ"א מ"א).

³⁹ בנקודה זו קיימת מחלוקת בין המפרשים. מדברי הרמב"ם שהבאנו, וכן מלשון רד"ק ביחזקאל (מ', יג), מתבאר שחוסר ידיעתנו בבנין יחזקאל נובע מאי יכולתנו להבין את הדברים. אכן, מדברי תוס' יו"ט ביומא (פ"ה מ"ה), הכותב "דבנין יחזקאל שלעתיד לא פירש [הרמב"ם] על פי חז"ל", מדויק שחוסר ידיעתנו נובע מכך שחז"ל העלימו מאיתנו את פירוש הדברים. כן כתב בספר ויואל משה (מאמר א, אות ס), והוסיף שטעם הדבר כיוון שהכריעו הם שאין בניין הבית קודם ביאת אליהו ומשיח – אין טעם בגילוי צורת הבית.

וכבר נבנה הבית המקדש על ידי מעשה צדיקים שקבלו עול מלכותו, וזה שנאמר כוננו ידך ולא כתיב יכוננו ידך... וזהו גם כן נצרך למעשי ידיהן של צדיקים, שבהכנתם יזכו שיורד בנוי ומשוכלל (ויקרא, אות ט).

גישה זו, אם כן, מסכימה ברובד המעשי עם הדעה שהבית מעשה שמים הוא, אולם ברובד הרוחני משלבת את הדעה שהבית יהיה מעשה ידי האדם.

ד. סברה מחודשת: היכל לעומת יתר הבית

ניתן להעלות בסוגיה זו סברה מחודשת, המפשרת בין הדעות: חלקו של הבית ייעשה בידי שמים, וחלקו האחר בידי אדם. ההיכל הוא החלק מעשה שמים, שכן הוא עיקר בית המקדש, ולעומתו שאר הבית – העזרות, הלשכות והחומה – ייבנו בידי אדם.

ההבחנה בין שני חלקי הבית מובאת – בהקשר אחר – בדברי הגמרא בסנהדרין, העוסקת בשריפת המקדש בידי נבזראדן רב טבחים:

נבזראדן שוור, דמטא זימנא דמקדשא חריב והיכלא מיקלי... הוה קטיל ואזל עד דמטא להיכלא, אדליק ביה נורא, גבה היכלא, דרכו ביה מן שמיא שנאמר: 'גת דרך ה' לבתולת בת יהודה' (צו ע"ב).

בשעת שריפת המקדש התנתק ההיכל, וביקש לעלות לשמים. אמנם, הקב"ה לא אפשר לו לעשות כן, והורידו חזרה לארץ, שם נשרף יחד עם שאר חלקי המקדש.⁴⁰ על פי דרכנו נבאר שדווקא ההיכל ביקש לעלות לשמים שכן שם מקור עשייתו, ומשם ירד לעתיד לבוא, לעומת שאר הבית שמקור עשייתו בידי אדם.

לחלוקה זו יש מקור נוסף, מתוך דיון הגמרא ביחס לחלוקת בית המקדש בין נחלות שבטי יהודה ובנימין:

דתניא: מה היה בחלקו של יהודה – הר הבית, הלשכות והעזרות; ומה היה בחלקו של בנימין – אולם, והיכל, ובית קדשי הקדשים (מגילה כו ע"א; יומא יב ע"א).

⁴⁰ בספר עשרה מאמרות להרמ"ע מפאנו (מאמר חקור דין, חלק א פכ"ו) מוכיח גם כן מהביטוי "גבה היכלא" שהבית עליון ושמימי הוא. רבנו בחיי על התורה (שמות ל"ו, ז) מבאר שהביטוי "היכל" מורה על שם ה', ואף שווה בגימטרייה לשם אדנות. דברים אלו מחזקים גם כן את הרעיון שהצגנו, ולפיו ההיכל הוא בבחינת חלק א-לוה ממעל.

בטעם ההבדל בין יהודה ובנימין, כותב הנצי"ב בפירושו הרחב דבר:

כך נתן הקב"ה דעת ורצון לשבט הגדול שהוא יהודה, להלוך בהליכות הטבע... ונתן דעת ורצון השבט הקטן שהוא בנימין, להתהלך בדרך גבוה ונעלה (דברים ל"ג, יב).

לאור דברים אלו, חלוקת הבית בין נחלות יהודה ובנימין זהה לחלוקה שהצענו בבנין הבית: ההיכל השמימי נמצא בחלקו של בנימין, שהוא שבט בעל מימד רוחני שמימי. שאר הבית, לעומת זאת, נמצא בחלקו של יהודה, אשר מייצג את הארציות. מכיון שכך, ההיכל השמימי הוא מעשה שמים, בעוד ששאר הבית הארצי – יהיה מעשה אדם.

האמת תורה דרכה. דרך זו שרצינו לחדשה מצאנוה בדברי הגר"א בחידושי הש"ס אמרי נועם לברכות (כט ע"א), ואין חדש תחת השמש:

וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתיקון היכלך, פ' שהעיר צריכה להבנות, אבל ההיכל כבר בנוי בשמים ואין צריך אלא לתקנו בארץ... דביתך קאי על הר הבית והעזרות והוא נבנה למטה והם בכלל עירך, רק ההיכל יורד מלמעלה.

סיכום

הגישות השונות בסוגיית בנין הבית השלישי מצביעות על תפיסות שונות ביחס למעורבות האדם בהתרחשות הגאולה העתידית. לדעות הגורסות שהבנין בידי שמים הוא, גאולה זו תהיה פסיבית מבחינת מעשה האדם. לעומתן, לדעות שהבנין מעשה ידי אדם הוא – גאולה זו תהיה אקטיבית, בשל שותפות האדם במעשה הגאולה.

לכלל הדעות, ודאי יש צורך וחובה בהשתדלות בקירוב הגאולה ובנין הבית, וכדברי הרב טיקוצ'נסקי ביחס לדעה שהבנין מעשה שמים: "אבל מלבד מה שלא אמרו זאת מצד ההלכה והדין, ולא שפטרנו מלהשתדל בזה" (עיר הקודש והמקדש, חלק ה, פרק א, עמ' ה).⁴¹ חובת ההשתדלות וההכנה משותפת היא לכל הדעות, ועליה להיות מרכזית בחיינו. וכדברי הראי"ה קוק:

הננו נקראים להיכון לקראת האור הגדול הזה, לדעת מה אנו ומה תפקידנו, מה נשמתנו בכל איתנותה דורשת מאתנו (אורות, עמ' סב; שמונה קבצים א, טז).

41 ועיין גם בספר מלכות בית דוד (סי' לח).

ודאי נכונים הדברים בדורנו אנו, שניצני גאולה נראו בארץ, וכלשון הרב טיקוצ'נסקי
שם בספרו:

ומכיון שכך, שניצני הגאולה נראו בארץ, עלינו להתכונן לקראת העתיד הקרוב ועל כל
פנים לא הרחוק, להפך באפשרות הגישה להקמת בית מקדשנו (שם, עמ' ט).

* * *

את העיסוק בנושא חשוב זה נחתום בלשונו של בעל תוספות יו"ט, מתוך פיוט
המופיע בפתחה לספרו צורת הבית:

ועלי להודות בשירי ידידות, שהשכילני חמודות, בבנייני עתידות.

הכורחנים

ועבודתם

פרופ' זהר עמר

לחם הפנים – היבטים היסטוריים וריאליים*

פתיחה

א. משמעות השם לחם הפנים

ב. צורת הלחם

ג. בית גרמו ואומני אלכסנדריה

ד. תכונותיו של לחם הפנים

ה. מעשה לחם הפנים

ו. מידות ומשקלות: היבטים כלכליים וריאליים

ז. במעשה לחם הפנים לא היה נס

ח. לחם מחמצת כגורם מבדיל בין ישראל לעמים

סיכום

פתיחה

הנחת לחם הפנים על שולחן הזהב נזכרה לראשונה בתורה: "וַנִּתֵּן עַל-הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנֵי תַמִּיד" (שמות כ"ה, ל). כמו כן, העניין נזכר בהקשר למשכן בנוב (שמואל א כ"א, ז) ולמקדש שבנה שלמה (מלכים א ז', מח; דברי הימים ב ד', יט). עם זאת, רוב המידע על לחם הפנים, תכונותיו והדינים הקשורים לעשייתו נזכרים בספרות מתקופת בית שני.

* ברצוני להודות למר אריה כהן, לר' הלל בן שלמה ולמר דוד פרידמן (פרידי), מנהל מחקר ופיתוח בחברת 'שטיבל', על הערותיהם למאמר.

נושא לחם הפנים נדון כבר בספרות ההלכתית ובמחקר המודרני.¹ במאמר זה ברצוננו להציג כמה היבטים היסטוריים וריאליים, העולים מתוך ניתוח המקורות הכתובים והארכיאולוגיים.

לחם הפנים כלל שתיים עשרה חלות עשויות סולת. החלות היו מונחות בשתי מערכות על שולחן הזהב במשכן ובמקדש. החלה הראשונה בכל מערכה הייתה מונחת על גבי השולחן עצמו, ושאר חמש החלות היו מונחות למעלה ממנה, על גבי קנים שיצאו מארבעה לוחות שתמכו בשולחן (סניפין). הקנים הפרידו בין החלות, במטרה למנוע מעיכה או שבירה של החלות התחתונות (כתוצאה מן הלחץ שהפעילו החלות העליונות), וכן כדי להחדיר אוויר (שימנע את עיפושן).

כל חלה נאפתה בצורת מלבן, שאורכו עשרה טפחים ורוחבו חמישה טפחים. מאחר שהחלה הונחה לרוחב השולחן, היה צורך לקפל את החלה בשוליה. התנאים נחלקו בשיעור הקיפול, בהתאם למחלוקת אחרת הנוגעת למידותיו של השולחן.²

בצדי המערכות הונחו על השולחן שני ביזיכי לבונה.³ את לחם הפנים החליפו בכל שבוע בשבת. הלחם הישן היה מחולק בין שתי משמרות הכהנים שהתחלפו באותה שבת (כאשר מחצית ניתנה לכוהן הגדול),⁴ והוא נאכל על ידם בקדושה לאחר שהלבונה הישנה היתה מוקטרת על גבי המזבח החיצון.⁵ הלחם נעשה ללא מחמצת והיה בעל כושר טריות גבוה, ולפיכך היו ממונים על עשייתו נחתומים אומנים שקיבלו שכר גבוה. שכר זה מומן מתרומת הציבור.

א. משמעות השם לחם הפנים

למשמעות השם 'פנים' ניתנו הסברים אחדים; נציג כאן כמה הסברים בעלי נופך פרשני חדש.

1 ראו למשל הרב י' שצ'יפנסקי, "מצות לחם הפנים – קידושו, צורתו, חלוקתו לכהנים ואכילתו", **אור המזרח** לח 197-214 (תש"ן); א' כהן, "שחזור לחם הפנים", **מעלין בקודש** י 73-100 (תשס"ה).
2 על שולחן לחם הפנים ראו הרב י' אריאל, "שולחן לחם הפנים", **מעלין בקודש** ב עמ' 108-126 (תש"ס).

3 ויקרא כ"ד, ה'; מנחות פ"א משניות ה"ז.

4 יומא יז ע"ב; רמב"ם, הלכות תמידין ומוספין פ"ד הי"ד.

5 סוכה פ"ה מ"ח; מנחות צט ע"ב.

בתרגום המיוחס ליונתן מכונה לחם הפנים "לחמא גוואה", כלומר הלחם הפנימי, שבתוך ההיכל (פָּנִים=פָּנִים).⁶ פירוש זה תואם את כינויו של מזבח הזהב 'מזבח הפנימי', על שום שעמד בהיכל.⁷ לפי זה ניתן להציע שלחם הפנים נקרא כך על שם שולחן הזהב, הוא "שֻׁלְחַן הַפָּנִים", שעליו הונח הלחם, כפי שנאמר מפורשות בפסוק: "וְעַל שֻׁלְחַן הַפָּנִים יִפְרְשׂוּ בָּגֶד תְּכֵלֶת... וְלֶחֶם הַתְּמִיד עָלָיו יִהְיֶה" (במדבר ד', ז). גם מדברי המשנה עולה הזיקה שבין השולחן ובין הלחם: "ו(שולחן) אחד של זהב מבפנים, שעליו לחם הפנים תמיד" (מנחות פי"א מ"ז). פירוש אחר, שקשור גם הוא למיקום הלחם, מזהה את מקור הביטוי בהימצאות הלחם לפני קודש הקודשים: "לְפָנַי תְּמִיד" (שמות כ"ה, ל).⁸ בהמשך נציע, על סמך פירוש זה, הסבר למשמעות שמם של בני משפחת 'גרמו', שהתמחו במעשה לחם הפנים.

רשב"ם הציע פירוש נוסף, העולה מהמקראות, ולפיו מדובר ב"לחם הראוי לפני שרים, לחם נאה", נבחר וחשוב. הרשב"ם למד זאת בין היתר מאלקנה, שהעניק לחנה אשתו "מנה אחת אפים" (שמואל א א', ה).

בהמשך לכך נוכל לפרש שהכוונה ללחם עבה, תפוח, כדברי הגמרא בפסחים: "וכמה פת עבה? א"ר הונא: טפת, שכן מצינו בלחם הפנים".⁹ המונח 'פנים' נקשר במקום אחר לשיעור פנים מינימלי של בן אדם: "ואין פנים פחות מטפח" (סוכה ה ע"א).

כיוון אחר של פרשנות הוא ששם הלחם נגזר ממראהו, כפי שנזכר בדרשתו של בן זומא (מנחות פי"א מ"ד): "שיהא לו פנים". לפי פירוש רש"י, הכוונה היא כנראה לדפנות ('קרנות') שהיו בצדדי הלחם. לפי הבנתו, פָּנִים מתפרש כנראה מלשון פָּנִים, כלומר: פינות, זוויות;¹⁰ "שיש לו פנים רואין לכאן ולכאן, לצדי הבית מזה ומזה".¹¹ לפי

6 שמות כ"ה, ל. והשוו לתרגום הארמי למל"א ו', כז.

7 למשל, יומא פ"ה מ"ה.

8 על פי רד"ק, ספר השרשים, שורש פנ"ה (ההתייחסות שם היא לפסוק במל"א ו', יז: "וארבעים באמה היה הבית הוא ההיכל לְפָנַי". לפי האבן עזרא (שמות כ"ה, ל), פירוש השם לחם הפנים הוא על שום שהלחם מונח לפני ה' תמיד.

9 לז ע"א, ורש"י שם: "ואין פנים פחותין מטפח".

10 רש"י מנחות צו ע"א, ד"ה שיהא לו פנים.

11 רש"י שמות כ"ה, כט, על פי הפירוש שצורת לחם הפנים כמין תיבה פרוצה (ראו מנחות צד ע"ב). מתוך סגנונו של רש"י, קשה להימנע מעריכת זיקה בין שתי פינות הלחם לבין תיאור מיקום שני הכרובים: "וְעֵשִׂיתָ שְׁנַיִם כְּרֻבִים זָהָב מְקֻשָּׁה תַעֲשֶׂה אֹתָם מְשֻׁנֵי קְצוֹת הַכַּפֹּרֶת; וַעֲשֶׂה

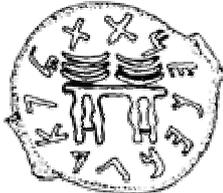
גרסת הרמב"ם, דרש בן זומא: "שיהא לו פנים הרבה", והכוונה היא לשש הדפנות של לחם הפנים כאשר הוא נתון בתוך תבנית האפייה.¹² הרמב"ם מדגיש שצורת הלחם הייתה מרובעת,¹³ בשונה מצורת הלחם הרגילה – שטוחה או מעוגלת.

ב. צורת הלחם

נחלקו האמוראים לגבי צורת לחם הפנים:

לחם הפנים, כיצד עושין אותו? רבי חנינא אמר: כמין תיבה פרוצה. ר' יוחנן אמר: כמין ספינה רוקדת (מנחות צד ע"ב).

תיבה פרוצה היא כמין האות חי"ת הפוכה, כלומר: בסיסה רחב ודפנותיה ישרות. ספינה רוקדת היא כמין האות V, כלומר: בסיסה צר וצלעותיה משופעות. שתי דעות



"מתתיה כהן גדול" שולחן לחם הפנים במטבע של מתתיהו אנטיגנוס (מתוך אוצר מטבעות היהודים, יעקב משורר)

אלה משקפות את האפשרויות הטכניות להנחתן של חלות לחם הפנים, שגודלן חרג מגודל שולחן הפנים, באמצעות שיטות קיפול שונות.¹⁴ הגמרא דנה בקשיים שמציבה כל אחת מפרשנויות אלה ובפתרונם, אך אינה מכריעה בדבר.

על רקע זה מעניין ממצא המטבעות מתקופת מתתיהו אנטיגנוס, המלך החשמונאי האחרון, שחי כמאה שנה לפני חורבן בית שני (40-37 לפנה"ס). על חלק מהמטבעות שטבע מלך זה מופיעים כלי המקדש שהיו ממוקמים בהיכל – השולחן והמנורה. על שניים מן המטבעות נראות מערכות לחם הפנים, וכן צורת הלחם כ"ספינה

12 קרוב אֶחָד מִקְצֵה מִזֶּה וְכְרוֹב־אֶחָד מִקְצֵה מִזֶּה מִן־הַכִּפֹּת תַּעֲשׂוּ אֶת־הַכִּרְבִּים עַל־שְׁנֵי קְצוֹתָיו; וְהָיוּ הַכִּרְבִּים פְּרָשִׁי כְּנָפִים לְמַעַלָּה סִכְכִּים בְּכַנְפֵיהֶם עַל־הַכִּפֹּת וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל־אָחִיו אֶל־הַכִּפֹּת יִהְיוּ פְּנֵי הַכִּרְבִּים" (שמות כ"ה, יח"כ).

13 ראו מהדורת הר"י קאפח לפירוש המשנה, שם.

14 רמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"ה ה"ט. בנו, רבנו אברהם, תיאר זאת בפירושו לתורה (שמות כ"ה, כט) כצורת לבנה.

15 ראו בהרחבה י' נבנצל, "צורתו של לחם הפנים", מעלין בקודש, ז (תשס"ג), עמ' 40-46.

רוקדת".¹⁵ בהנחה שהאיור משקף מציאות היסטורית מדויקת, הרי שלמעשה לבסיס החלות היה מתאר מעוגל ולא מְזוּת. זהו מבנה חזק יותר, ופחות שביר. לכאורה יש כאן הוכחה לשיטתו של ר' יוחנן, שצורת הלחם הייתה כספינה. הדבר גם עולה בקנה אחד עם התוספתא, הקודמת למחלוקת האמוראים הנזכרת לעיל:

ארבע סניפין של זהב דומין לדקרנין היו שם, שבהן היו סומכין את החלה, מפני שדומות לספינה, כדי שלא תהא רוקדת
(מנחות פי"א ה"ו, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 529)

גרסה קדומה זו פותרת גם את הקושי שמופיע בנוסח התלמודי, "כמין ספינה רוקדת", שהרי ספינה שבסיסה צר אינה 'רוקדת', והיא יותר יציבה במים מספינה שבסיסה רחב ושטוח. על פי התוספתא, מדובר על מתקן שתומך את החלה לא מפני שהיא "כמין ספינה רוקדת", אלא "כדי שלא תהא רוקדת".

אולם, דומה שאין להוציא מכלל אפשרות שבימי המקדש נהגו לאפות את לחם הפנים גם בצורת תיבה פרוצה, ואפשר שהסבר המשנה המתארת את עשיית לחם הפנים מיוסד על שיטה זו.¹⁶ ייתכן שבשל כך נטו הראשונים לפסוק כדעתו של ר' חנינא, שצורת לחם הפנים כמין תיבה פרוצה.¹⁷

במילים אחרות, עדות המטבעות מאשרת שצורת לחם הפנים בימי מתתיהו אנטיגונוס הייתה בצורת ספינה, אך אין בה כדי לשלול את האפשרות השנייה. ככל

¹⁵ ' משורר, אוצר מטבעות היהודים 54, 295, מטבעות מס' 41-42 (ירושלים תשנ"ה, להלן: משורר); ד' בר"ג, מטבע של מתתיהו אנטיגונוס וצורת לחם הפנים, קדמוניות כז 43-44 (תשנ"ד). יש המזהים את אחד הדגמים המופיעים במטבעות מלחמת בר כוכבא עם שולחן הפנים, ראו ד' בר"ג, שולחן לחם הפנים וחזית בית-המקדש על מטבעות מלחמת בר-כוכבא, קדמוניות כ 22-25 (תשמ"ז). על המשמעות של איור זה, ראו חילופי הדברים בין ד' בר"ג לא' גרוסברג, קדמוניות 56-57 (תשמ"ח). בעוד שהאיור ממטבעות מתתיהו אנטיגונוס הוא ברור, יש המסתפקים לגבי זיהוי זה בקשר למטבעות מתקופת בר-כוכבא. משורר (בעמ' 45, 128, 139) סבור שהמטבעות מהתקופה החשמונאית הם חריגים ויוצאי דופן, בשל האיסור לתאר את כלי המקדש בדייקנות (עבודה זרה מג ע"א), איסור שנשמר בימי בר-כוכבא. אולם דומה שמבחינה הלכתית אין ממש בדברים אלה, שהרי האיסור הוא רק ביצירת כלי המקדש, כדברי רש"י: "שאי אפשר לעשות כמותן ממש, אלא ציור דוגמתן מותר" (שם, ד"ה שאפשר לעשות כמותן).

¹⁶ מנחות פי"א מ"ד.

¹⁷ רש"י שמות כ"ה, כט; רמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"ה ה"ט, הפוסק שצורת הלחם מרובעת.

הנראה, בתקופות שונות נהגו לאפות את הלחם בצורות שונות, ובעקבות זאת נחלקו האמוראים.¹⁸

במאמר מוסגר נעיר שממצא המטבעות שהצגנו משקף את תרומתו של מדע הארכיאולוגיה לביאור סוגיות הלכתיות, אך גם מצביע על מגבלות הפרשנות שניתן ללמוד ממדע זה.¹⁹ באופן דומה, יש לנקוט אותה זהירות ביחס לפרשנות הנלמדת מאירוי פסיפסים עתיקים.²⁰

ג. בית גרמו ואומני אלכסנדריה

העבודה במקדש התנהלה על ידי משפחות כהונה שהתחלפו מדי שבוע, ועל ידי צוות קבוע משבט לוי (כוהנים ולויים) שפיקח על אותן משפחות והדריכן, ולמעשה ניהל את כל העבודה השוטפת. המשנה מונה רשימה של שמות ממונים, השייכים כנראה לדור האחרון של הבית או לדור שלפניו,²¹ ובין השאר מצוין: "בית גרמו – על מעשה לחם הפנים".²² מקובל להניח שבני גרמו היו כוהנים, אך על פי המדרש הם היו כנראה לויים;²³ חכמים הזכירו אותם לגנאי: "של בית גרמו – לא רצו ללמד על מעשה לחם

-
- 18 ואכן רש"י ביומא (לח ע"א ד"ה שהללו) הביא את שתי האפשרויות. נראה שכך יש להתייחס גם למחלוקת רש"י ור"ת בקשר לסדר הפרשיות בתפילין. מהתפילין שנמצאו בקומראן ובוואדי מורבעאת שבמדבר יהודה ניתן להסיק ששתי השיטות נהגו. ראו ' ידן, תפילין של ראש מקומראן, הערה 28 (ירושלים תשכ"ט); הרב שלמה גורן, תורת המועדים, עמ' 534-549 (ירושלים תשנ"ו).
- 19 ראו ' אדלר, "פסיקה הלכתית על סמך ממצאים ארכיאולוגיים", תחומין כד עמ' 495-504 (תשס"ד).
- 20 דוגמה לכך: פסיפס בית הכנסת מציפורי, שבו נראה שולחן הפנים עם כיכרות לחם, באופן שאיננו תואם את המתואר במקרא ובספרות חז"ל: הוא עגול, בעל שלוש רגליים ומכוסה במפה. הכיכרות עגולים, ואינם מסודרים בקומות בשתי מערכות. ראו ז' וייס וא' נצר, הבטחה וגאולה: פסיפס בית הכנסת מציפורי, מוזיאון ישראל 24 (ירושלים 1996). לעומת זאת, תיאור טנא הביכורים באותו פסיפס הוא מדויק – ראו ז' עמר, מסורת העוף, עמ' 211-212 (תל אביב תשס"ד).
- 21 ש' ספראי, 'עבודת האלוקים בבית המקדש השני', ספר ירושלים עמ' 373-374 (עורך: מ' אבי-יונה, ירושלים תשט"ז).
- 22 שקלים פ"ה מ"א.
- 23 מדרש הגדול לבמדבר ג, ו.

הפנים" ²⁴ מלאכת לחם הפנים דרשה מיומנות מקצועית, ובית גרמו שמרו אותה בסוד בחוג משפחתם, ולא הסכימו ללמדה ברבים. פרטים אחדים על אומנות זו אנו לומדים מן הקטע הבא:

בית גרמו היו בקיאים במעשה הלחם וברדייתו ולא רצו ללמד. שלחו אומנים מאלכסנדריאה והיו בקיאים במעשה לחם הפנים, וברדייתו לא היו בקיאים. בית גרמו מסיקין מבפנים ורודין מבחוץ, ולא היתה מתעפשת. ואילו היו מסיקין מבפנים ורודין מבפנים והיתה מתעפשת. וכיון שידעו חכמים בדבר אמרו: כל מה שברא הקב"ה לכבודו ברא. 'כל פעל ה' למעניהו'. שלחו אחריהם ולא רצו לבוא עד שכפלו להן שרן. שנים-עשר מנה היו נוטלין ונתנו להן עשרים וארבע. ר' יהודה אומר: עשרים וארבע היו נוטלין ונתנו להן ארבעים ושמונה. אמרו להן: מפני מה אין אתם רוצין ללמד. אמרו להן: מסורת היא בידינו מאבותינו שהבית הזה עתיד ליחרב, שלא ילמדו אחרים ויהיו עושין כן לפני עבודה זרה שלהן. בדברים הללו מזכירין אותן לשבח, שלא יצא ביד בניהם פת נקיה מעולם, שלא יהו אומרים: ממעשה לחם הפנים הן אוכלין. ²⁵

לקטע זה מן הירושלמי ישנן מקבילות בתוספתא ובבבלי, ובהן כמה שינויים סגנוניים בעלי חשיבות. להלן נציג כמה עניינים העולים מניתוח ההשוואה בין המקבילות.

טבלה מס' 1: חילופי גרסאות בתיאור מעשה לחם הפנים

המקור	בית גרמו	אומני אלכסנדריה
תוספתא	בקיעין במעשה לחם הפנים	היו אופין כיוצא בהן, אלא שאינן בקיעין לרדותם
ירושלמי	בקיאים במעשה הלחם וברדייתו	בקיאים במעשה לחם הפנים, וברדייתו לא היו בקיאים
בבלי	בקיאים במעשה לחם הפנים	היו יודעין לאפות כמותן ולא היו יודעים לרדות כמותן
תוספתא	מסיקין את התנור מבחוץ והיה נאפה ונרדה מבפנים	לא היו עושין כך

²⁴ יומא פ"ג מי"א.

²⁵ יומא פ"ג ה"ט. וראו מקבילות: תוספתא יומא פ"ב ה"ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 184-183), בבלי לח ע"א, ועוד.

מסיקין מבפנים ורודין מבחוץ	מסיקין מבפנים ורודין מבחוץ	ירושלמי
מסיקין מבחוץ ואופין מבחוץ	מסיקין מבפנים ואופין מבפנים	בבלי
ויש אומרים זו מעפשת		תוספתא
והיתה מתעפשת	ולא היתה מתעפשת	ירושלמי
פיתן מתעפשת	אין פיתן מתעפשת	בבלי

א. בית גרמו – מהמעשה המתואר לעיל נראה שמשפחת גרמו היתה משפחה מיוחסת שקיבלה את מעמדה בזכות מקצועה המיוחד. בניה עבדו כגורם פרטי וקיבלו את שכרם מתרומת הציבור.²⁶ נראה שיש להבין את הסיפור שהובא לאור הרקע ההיסטורי של אותה תקופה. במזרח נחשבו הנחתומים לבעלי מלאכה נכבדים ועצמאיים, ותחת השפעה זו התפתח מעמדם של האופים גם ברומא.²⁷ הם הקימו גילדות שזכויותיהן הובטחו על ידי המדינה,²⁸ ואף נבחרו למשרות עירוניות חשובות. השלטון העניק זכויות מיוחדות לאופים כאנשים החשובים ללאום.²⁹

הוראת השם "גרמו" איננה ברורה, אך אולי היא קשורה למלאכתם, בדומה לשם 'אבטינס' (כשמה של המשפחה שהייתה אחראית על ייצור הקטורת), שהוראתו ביוונית: 'שרף טוב'.³⁰ בהמשך לכך, ברצוני להציע שהשם 'גרמו' מקורו במילה

²⁶ שקלים פ"ד מ"א.

²⁷ אופים מקצועיים הגיעו לרומא רק במאה ה-2 לפנה"ס. ראו פליניוס, **תולדות הטבע** XIII 107.

²⁸ על התארגנויות הנחתומים וההסכמים ביניהם ניתן ללמוד גם מן התוספתא (בבא מציעא פ"א מכ"ה): "ורשאיין הנחתומין לעשות רגיעה ביניהן". מדובר בהסדרי עבודה שההלכה קיבלה אותם. ראו ג' אלון, **תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, כרך א עמ' 105 (תל אביב תשי"ט).

²⁹ ה"ע יעקב, **תולדות הלחם**, עמ' 97-98 (תל אביב תש"י, להלן: יעקב, תולדות הלחם). הנחתומים היו גורם משמעותי בתצרוכת המזון לציבור; הם עמדו תחת פיקוח שלטוני, וזה הכיר בחשיבותם: "משל למדינה שנצטרכה ללחם, צעקו הבריות אל השלטון, עמדו שני נחתומין והיו טוחנין כל הלילה. ביקשו לעשות עיסתן כבה הנר ולא היו רואין. מה עשו, בללו את העיסה ואפו אותה והוציאוה ומילאו את השוק. בא השלטון וראה הפת מעורבת קיבר. אמר להם: ראויין הייתם ליתן הקופיץ בצואריכם ולהחזיר אתכם בכל המדינה, אבל מה אעשה לכם שמלאתם את המדינה בשעת הזעף" (ילקוט שמעוני, פרשת דברים, רמז תתח).

³⁰ ז' עמר, **ספר הקטורת**, עמ' 42 (תל אביב תשס"ב, להלן: עמר, הקטורת).

הלטינית Gremium, הוא לשון חיק, ובהשאלה: פנימיות, תוך, קרביים.³¹ כלומר, "גרמו" פירושו האנשים שעוסקים בלחם ה"פנים", שהיה בתוך ההיכל פנימה. אנשים אלה עבדו בתוך העזרה, ודומה שהכינוי העברי ההולם אותם הוא כלשון הרמב"ם: "אנשי פנים".³²

אם אכן נכונה השערתנו שמדובר בשם לועזי, הרי שיש כאן עדות להשפעה ההלניסטית שחדרה לכמה מהמשפחות המיוחסות בירושלים בשלהי בית שני (או לכל הפחות להשפעת הלשון היוונית). א' כשר הציע שאולי בית גרמו הם למעשה אומנים שמוצאם הוא מבית 'חוניו' שבמצרים ההלניסטית,³³ אולם באותה סבירות ניתן להניח זאת דווקא לגבי אומני אלכסנדריה (ראו להלן). מכל מקום, לפי שיטתו מדובר באומנות שהידע שלה נרכש במצרים.

ב. אומני אלכסנדריה – באותה תקופה נחשבה אלכסנדריה מקום המסמל יותר מכל את ההתפתחות המדעית והטכנולוגית. נקודה זו עולה גם ממאמרי חז"ל, למשל בענייני וטרינריה ורפואה.³⁴ לכן, היה זה אך טבעי שחכמים פנו לאגודת הנחתומים היהודים של אלכסנדריה³⁵ בעניין לחם הפנים, כפי שפנו לאגודת הרוקחים לצורך פיטום הקטורת.³⁶ ההזדקקות למוצרים ולטכניקות מתקדמות מאלכסנדריה לצורכי המקדש הייתה דבר מקובל: שער ניקנור העשוי נחושת הובא מאלכסנדריה,³⁷ וכלי מקדש אחדים שנפגמו תוקנו על ידי חכמים אומנים שנשלחו מאלכסנדריה.³⁸

31 ש' גוראל, מילון לטיני-עברי, עמ' 172 (תשנ"א).

32 הלכות מעשה הקרבנות פי"ב הכ"א, ומוסב על אופי המנחות.

33 א' כשר, יהודי מצרים ההלניסטית והרומית במאבקם על זכויותיהם, עמ' 309 (תל אביב תשל"ט).

34 בכורות פ"ד מ"ד; יבמות פ ע"א. על הזיקה האמיצה של מדע הרפואה הארץ-ישראלי

לאלכסנדריה, ראו במיוחד מ' בר אילן, "הרפואה בארץ-ישראל במאות הראשונות לספירה",

קתדרה 91, עמ' 78-31 (תשנ"ט).

35 על הקשרים ההדוקים בין ירושלים לאלכסנדריה, שהארגון היהודי הקהילתי בה היה מאורגן

בהתאגדויות מקצועיות, ראו: כשר, עמ' 312-308.

36 עמר, הקטורת, עמ' 42-45.

37 תוספתא יומא פ"ב מ"ה; יומא לח ע"א. בגלוסקמה שנמצאה במערת קבורה בהר הצופים

מתקופת ימי הורדוס רשומה כתובת ביוונית, המציינת שבה נטמנו בני ניקנור: "העצמות של

אלה של נקנר איש אלכסנדריה שעשה את הדלתות"; ראו מ' שובה, "הכתובות היווניות של

ירושלים", ספר ירושלים, עמ' 367 (בעריכת מ' אבי-יונה, ירושלים תשט"ז).

38 תוספתא ערכין פ"ב הלכות ג"ד. ועוד ראו ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל, עמ' 283-282

(ירושלים תשמ"ד).

קיימות גם עדויות ארכיאולוגיות לזיקתם של אומני האפייה, הנחתומים, לאלכסנדריה. בבית הקברות היהודי ביפו נמצאו מצבות קבורה שעליהן כתובות יוונית, ובשתיים מהן נזכרו נחתומים: 'מקי הנחתום' ו'אבומרי בן אחא הלוי מבבלוס (Bables שבמצרים)',³⁹ הנחתום'. מתוך היוונית ניכרת ההשפעה ההלניסטית, ובפרט השפעתה של אלכסנדריה, הנזכרת שלוש פעמים לפחות במצבות אחרות.⁴⁰ על רקע זה מעניין הממצא של חותמת־אופים יהודית אלכסנדרונית שמזכיר ש' אפלבאום.⁴¹

יש להעיר, שהנחת לחם על שולחן במקדש הייתה דבר רגיל ומקובל בקרב הנוכרים במקומות ובזמנים שונים (למשל בבבל), אם כי לא במתכונת היהודית.⁴² לא מן הנמנע שחכמים סברו שטכניקה זו ידועה הייתה לאנשי אלכסנדריה מתוך הפולחן הפגאני שהיה מקובל במקומם.

יסוד לסברה זו ניתן למצוא בנימוק שהובא בפי בני גרמו, שביקשו למנוע את חשיפת מעשה לחם הפנים: "שלא ילמדו אחרים ויהיו עושין כן לפני עבודה זרה שלהן". למצרים אכן הייתה היסטוריה עשירה ומתקדמת של ייצור לחם – ועל כך נרחיב בהמשך.

ג. מעשה לחם הפנים – אפיית לחם משובח ומיוחד, דוגמת לחם הפנים, הייתה מלאכה שהצריכה ידע: בחירת מין הדגן המתאים, הכנת הקמח, הכנת העיסה, אפיית הלחם ורדייתו. לא ברור לגמרי מאיזה שלב היו גרמו מעורבים במעשה לחם הפנים. ממקורות חז"ל אחרים עולה שהאופים המומחים, הנחתומים, קיבלו מן הלקוח את החיטים ודאגו לכל שלבי הכנת הלחם, החל מהטחינה ועד לקבלת המוצר המוגמר.⁴³ אולם נראה שבמקרה של לחם הפנים היו הנחתומים אחראים בפועל רק

39 היא Heliopolit) Babylon. יש שהציעו שאף "ככרות של בבל שנושכות זו מזו" (פסחים מח ע"ב) מכוונות לכיכרות מעיר זו – ראו י' בראנד, **כלי החרס בספרות התלמוד**, עמ' תקצב (ירושלים תשי"ג, להלן: בראנד). תכונת התפיחה המיוחדת של הלחם המתואר כאן בהחלט אפיינה את אומנותם של הנחתומים ממצרים.

40 ראו ש' קליין, **ספר הישוב**, עמ' 82-83 (ירושלים תרצ"ט).

41 ראו ש' אפלבאום, "אוצר הפפירוסים היהודיים א", **תרביץ** כח, 419 (תשי"ט).

42 **אנציקלופדיה מקראית** כרך ד, עמ' 495 (ירושלים תשכ"ד); צ' וינברג, **הקרבן בישראל על פי המקרא והמנהגים של העמים השכנים**, עמ' 95, 99, 187 (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשל"א, להלן: וינברג). בדרך כלל היה מדובר בשנים עשר כיכרות.

43 תוספתא בבא קמא פ"י ה"ט; ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א.

משלב הכנת העיסה ואילך, בעוד השלבים הקודמים נעשו בידי אחרים. הנחתומים המומחים קיבלו מן הגזבר סולת מוכנה, לאחר שעברה בדיקת איכות.⁴⁴

מן המקבילות עולה שאומני אלכסנדריה היו בקיאים בהכנתו של לחם הפנים, כנראה על פי טכניקה שהייתה ידועה ומקובלת במקומם, אולם לא היו בקיאים בשלב אפיית הלחם והוצאתו מהתנור. ייתכן שמפאת צורתו המורכבת של הלחם (כמין תיבה פרוצה או כספינה) הוא נטה להישבר.⁴⁵ למעשה, קיים קושי רב בהבנת ההבדלים שהיו בדרך האפייה בין שיטת בית גרמו לזו של אומני אלכסנדריה, בעיקר לנוכח הגרסאות הסותרות שבין המקבילות השונות.

אפשר שהסיבה לחוסר הבהירות נעוצה בצורתו הייחודית של התנור ששימש לאפיית לחם הפנים. תנור זה עמד במקדש, והיה בשימושם הבלעדי של בית גרמו. אם נקבל את הגרסה הקדומה של התוספתא, הרי שבית גרמו הסיקו את התנור מבחוץ, בעוד הלחם היה נתון בתוך התנור ומשם הוצא החוצה. אומני אלכסנדריה, כאמור, חששו לשבירת הלחם, ועל כן השתמשו ככל הנראה בתנור שהוסק בתוכו, בעוד הלחם נאפה עליו מבחוץ. באופן זה הלחם לא נאפה בתנאים אחידים וטובים. כמו כן, לדברי התוספתא, טכניקה זו עשויה הייתה להביא להתעפשות מהירה של הלחם. לחלופין, אפשר שלחמם היה מתעפש הואיל והיו רגילים לתנאי הלחות של אלכסנדריה, ולא לאלו של ירושלים. גרסת הירושלמי קשה להסבר. לפי הבבלי, שיטת בית גרמו אכן הייתה מורכבת יותר לביצוע, לעומת זו של אנשי אלכסנדריה המתוארת כפשוטה יותר.

יש שהציעו דרך אחרת להבנת תהליך האפייה. ה'חוי' הוא החלק החיצוני של התבנית, וה'פנים' מהווה את החלל הפנימי של הלחם. בית גרמו הסיקו את האש ואפו את הלחם מן הצד הפנימי, ואילו אומני אלכסנדריה עשו זאת מבחוץ.⁴⁶

לפי פירוש אחר ניתן להסביר את חילופי הגרסאות בין הירושלמי והבבלי בבעייתיות של התעפשות הלחם. לפי הגרסה בירושלמי, הואיל ובית גרמו היו אופים ורודים 'מבחוץ', כלומר באופן שהחלות היו חשופות לאוויר, פיתם לא הייתה מתעפשת. לעומתם, אנשי אלכסנדריה לא היו בקיאים באפיית הלחם ורדייתו והיו רודים אותו מ'בפנים', במקום שאינו מאוורר, ולכן פיתם הייתה מתעפשת. לפי גרסת

44 תוספתא מנחות פ"ט ה"ג.

45 רש"י ביומא (לח ע"א, ד"ה שהללו) הביא את שתי האפשרויות.

46 כך הציע לי אריה כהן.

הבבלי, החידוש היה גדול יותר: בשל מומחיותם של בית גרמו, אף על פי שהיו אופים מבפנים, הפת לא הייתה מתעפשת; ואילו אנשי אלכסנדריה, על אף שהיו אופים מבחוץ – פיתם הייתה מתעפשת.⁴⁷

ד. תכונותיו של לחם הפנים

א. **גודלו:** אורכה של כל חלה היה עשרה טפחים, רוחבה חמישה טפחים, ו'קרנותיה' היו בשיעור שבע אצבעות.⁴⁸ לפי שיטת רש"י, הקרנות הן בליטות של בצק שהיו נתונות בכל אחת מזוויות החלה.⁴⁹ עובי כל חלה היה טפח.⁵⁰

ב. **טריות:** מן המחקר ההיסטורי עולה שאפיית לחם לשימוש היחיד הייתה נעשית פעם בשבוע, ולחם זה הספיק לשבוע. מכאן הסיק ג' סטטמן שכושר הטריות של הלחם העתיק היה גבוה. לחם זה היה שונה מן הלחם הרגיל הנמכר בימינו.⁵¹ כושר הטריות של לחם הפנים היה גבוה במיוחד. לחם הפנים נעשה בערב שבת ונאכל כרגיל לאחר תשעה ימים (ביום השבת שלאחר מכן), ולא יאוחר מאחד עשר יום,⁵² כשהוא נותר טרי.⁵³

במקורות הקדומים מובאים פרטים אחדים לגבי הדרכים שמנעו את קלקולו של הלחם ועיפושו לאחר אפייתו. כך למשל מוסבר שהקנים שהפרידו בין החלות נועדו לאפשר מעבר של אוויר ביניהן, על מנת שלא יתעפשו.⁵⁴ כך גם מוסברת שיטת ר' מאיר בסידור החלות על השולחן, לפיה קיים רווח בין שתי המערכות "כדי שתהא

47 כך הציע לי הרב הלל בן שלמה.

48 מנחות פי"א מ"ד.

49 רש"י מנחות צו ע"א, ד"ה וקרנותיה.

50 פסחים לז ע"א. קרובה לכך שיטת הרמב"ם, המסביר ש"קרנותיו שבע אצבעות" היינו עובי החלה: "ורומה שבע אצבעות" (הלכות תמידין ומוספין פ"ה ה"ט).

51 על סוגי התנורים ששימשו באותה תקופה ראו ג' סטטמן, מתקני בישול ואפיה בארץ ישראל ושכנותיה במאות הראשונות לספירה: מקומם, סוגיהם ושימושם על פי מקורות חז"ל ולאור הממצא הארכיאולוגי, עמ' 124 (עבודת גמר לקבל תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ג, להלן: סטטמן).

52 מנחות פי"א מ"ז; פסחים מז ע"א.

53 ירושלמי יומא פ"ג הי"א; ראו מקבילות: שם שקלים פ"ה ה"א; יומא לח ע"א, ועוד.

54 מנחות צו ע"א; רש"י שמות כ"ה, כט.

הרוח מנשבת ביניהן⁵⁵. המחקרים המודרניים שעסקו בשחזור הכנת לחם הפנים מאשרים את חשיבותו הרבה של אוורור הלחם, המעכב את התפתחות העובש.⁵⁶

עיפוש הלחם נגרם בדרך כלל על ידי פטריות מן המין עובש שחור (*Rhizopus nigricans*). זוהי פטריית רקב, אשר הלחם מהווה עבורה מצע מזון. היא בנויה מקורים מסועפים (תפטיר); הללו נושאים מנבגים כדוריים, המכילים אלפי נבגים שחורים. לאחר פיזור הנבגים מפתח כל נבג תפטיר חדש, וכך מתרחשת הרבייה האל-מינית של העובש. העובש השחור מתפתח יפה הן באזורים טרופיים והן באזורים קרים. העובש עשוי להופיע על הלחם כעבור שלושה ימים מיום אפייתו, ומשום כך שמירת טריותו של לחם הפנים למשך כשבוע וחצי חייבה, ללא ספק, מיומנות רבה, והייתה תלויה בראש ובראשונה בהכנת העיסה ובאפיית הלחם, ולא רק בתנאי שמירתו.

ראוי לציין, שאין כל ממש בהנחה שהלבונה (*Boswellia sp.*), אשר הייתה מונחת לצד לחם הפנים, עיכבה את התפתחות העובש בזכות החומרים האנטיספטיים שבה.⁵⁷ לשרף הלבונה עשויה להיות אפקטיביות רק על ידי הקטרתו או המסתו בתוך עיסת הלחם;⁵⁸ ואולם, כידוע, הלבונה הוקטרה במזבח החיצון רק לאחר הסרת לחם הפנים הישן מן השולחן. דיון זה מוביל אותנו להנחה שמניעת התעפשות הלחם הייתה קשורה גם לתוספים שהיו בלחם הפנים, בדומה לחומרים משמרים הקיימים במיני הלחם התעשייתיים בימינו – ועל כך נדון בהמשך.

ג. מצה: ככל המנחות, לחם הפנים נעשה ללא שאור,⁵⁹ כלומר לחם המוגדר כ'מצה'⁶⁰, ואף על פי כן הוא היה לחם גבוה ובעל נפח, מה שחייב ידע וטכניקות ייצור מיוחדות לשם הכנתו.

55 מנחות פ"א מ"ה; שם, צו ע"א, רש"י ד"ה וטפחיים ריוח באמצע.

56 ראו א' כהן, "שחזור לחם הפנים", מעלין בקודש י, עמ' 91-92 (תשס"ה, להלן: כהן).

57 כהן, בעמ' 82.

58 ואכן, יש שנהגו להוסיף שרף של אלת המסטיק (*Pistacia lentiscus*) למצה, כדברי הרדב"ז: "אפילו במצה שאינה משומרת יראה לי שהמסטיכ"א אין בו שום חשש שהרי אינה מחממת

כלל אלא אדרבה קובצת ומעמדת הדבר כמות שהוא" (שו"ת רדב"ז, חלק ג סימן תקפב).

59 ויקרא ב, יא; תוספתא מנחות פ"ו מ"ח.

60 מנחות פ"ה מ"א-ב; יוסף בן מתתיהו קדמוניות היהודים ג, עמ' 255.

ה. מעשה לחם הפנים

כאמור לעיל, היה מעשה לחם הפנים סוד מקצועי שאותו לא הסכימו בית גרמו ללמד. ואם לבני התקופה הדברים לא היו נהירים, בוודאי שהם נותרו סתומים אלפיים שנה לאחר מכן.

למרות מגבלות אלו, נבקש להלן לנסות לשחזר מניתוח המקורות הקיימים את השלבים העיקריים בהכנת לחם הפנים, את מרכיביו, וכן את הבעיות הטכנולוגיות העיקריות שעמדו בפני האופים.⁶¹

השלבים הראשונים של מעשה הלחם נעשו, כנראה, בידי כוהני המשמר היוצא. עבודתם כללה בעיקר הבאה של החיטים הראויות למנחות, והכנת סולת משובחת מהן. בית גרמו היו אחראים על השלבים המאוחרים יותר – הכנת העיסה והאפייה.

בחירת מין החיטה

שלב ראשון והכרחי בעשיית הלחם הוא בחירת הדגן המתאים ביותר. לחם הפנים, ככל המנחות (חוץ מהעומר ומנחת הסוטה), נעשה מחיטים, שנחשבו משובחות יותר מן השעורים.⁶² זיהוין של החיטים עם הסוג *Triticum* אינו מוטל בספק. לגבי החיטה קיימת מסורת זיהוי רציפה וברורה, בשל היותה הצמח החשוב ביותר במזונו של האדם בכל התקופות ההיסטוריות.⁶³ זו כנראה גם הסיבה לכך שהיא מופיעה ראשונה בשבעת המינים (דברים ח', ח). השם חיטה דומה בכל הלשונות השמיות, למעט שינויים קלים. כך למשל בערבית היא נקראת 'קמח' ו'חנטה'. מוסכם על כל החוקרים

⁶¹ מאמר ראשוני וחיוב בנושא זה ראו כהן, עמ' 73-100.

⁶² ראו גם מה שכתב פליניוס (תולדות הטבע XVIII 85), שחי בשלהי הבית השני. לדבריו, מהחיטה הכינו את הקמח באיכות הטובה ביותר.

⁶³ מ' כסלו, "לזיהוי החטה והכוסמת", לשוננו לז', 83-95, 243-252 (תשל"ז, להלן: כסלו, החטה והכוסמת);

D. ZOHARY & M. HOPF, DOMESTICATION OF PLANTS IN THE OLD WORLD 19-59 (3rd Edition, Oxford 2000); J. SMART & N.W.SIMMONDS, EVOLUTION OF CROP PLANTS 39-191 (London 1995).

שמיני החיטים (החשופות) השכיחים ביותר בעולם העתיק מזהים עם חיטה קשה (*T. durum*) וחיטה רכה (*T. aestivum*).⁶⁴

החיטה הקשה הייתה הדגן העיקרי. הרוב המוחלט מכלל הממצא הבוטנור-ארכיאולוגי (שכולל מאות רבות של אתרים) הוא ממין זה, בעוד שבימינו המגמה התהפכה: תשעים אחוז מכלל ייצור החיטה בעולם כיום הוא מחיטה רכה (חיטת הלחם).⁶⁵ למעשה, עד שנות הארבעים של המאה העשרים רוב זני החיטה המקומיים השתייכו לחיטה הקשה. עם חדירת זנים חדשים של חיטה רכה מחו"ל, כבשה זו את הבכורה במשק החקלאי.⁶⁶

מין החיטה השלישי בשכיחותו בארץ ישראל בתקופה הקדומה היה חיטה עטויה, ממין החיטה הדורגירית (*T. dicoccum*), המזוהה עם ה'כוסמת', שאף היא נמנתה בהלכה עם מיני ה'חיטים'.⁶⁷ מכל מקום, באותה תקופה הייתה קיימת העדפה למיני החיטה החשופה, בעיקר באזורים היס-תיכוניים, על פני המינים העטויים; בעוד שבאזורים מדבריים צריכת השעורה והחיטה הדורגירית הייתה גדולה יותר באופן יחסי.

סביר להניח אפוא שלחם הפנים היה עשוי מחיטה קשה. חיטה זו היא גם המתאימה ביותר ליצירת לחם שיחזיק מעמד בטירותו, ולא יתקשה במהירות יתרה. לעומת זאת, הלחם הנאפה מחיטה רכה, לרבות הזנים הזגוגיים,⁶⁸ ממחר באופן יחסי לאבד את טריותו.⁶⁹ ייתכן שלצורך הכנת לחם הפנים הוסיפו גם קמח של חיטה רכה, שהוא בעל כושר תפיחות גבוה משל החיטה הקשה. מהערבוב ביניהם ביחס נכון מתקבל לחם משובח.⁷⁰ אין גם להוציא מכלל אפשרות, כדעת ד' עיטם, שלצורך ייצור

64 ' פליקס, **כלאי זרעים והרכבה**, עמ' 17-21 (תל אביב תשכ"ז); מ' כסלו, "לזיהוי שיבולת השועל", **מנחה לא"ש: ספר היובל לרב אברהם ישעיהו דולגין**, עמ' 158 (בעריכת א' ורהפטיג, ירושלים תשנ"א); ז' עמר, "לזיהוי ה'שיפון'", **בד"ד** 20, עמ' 83 (תשס"ח).

65 ZOHARY & M. HOPF, 51. על הממצא הבוטנור-ארכיאולוגי ומגבלותיו בקביעת מיני החיטה השכיחים בתקופה העתיקה, ראו כסלו, החטה והכוסמת, בעמ' 243-252.

66 ' קוסטרינסקי, **גידול תבואות**, א, עמ' 98 (תל אביב תש"ח, להלן: קוסטרינסקי).

67 פסחים לה ע"א; מנחות ע ע"א.

68 הכוונה לזני חיטה שבהם לגרר מרקם קשה דמוי 'זכוכית' ולא קמחי, המעיד על שיעור גבוה יחסית של חלבון.

69 קוסטרינסקי, עמ' 82; כהן, עמ' 80-81.

70 קוסטרינסקי, עמ' 101.

גריסים השתמשו גם בחיטת הכוסמת העטויה (*T.dicoccum*);⁷¹ הדבר עשוי להיתמך בהנחה שהסולת המובחרת הובאה, למשל, ממכמס (=מכמש), הנושקת לספר של צפון מדבר יהודה.

מכל מקום, ניתנה עדיפות לזני החיטה הזוגיים, שכן הללו בדרך כלל עשירים יותר בחלבונים מזני הבלתי-זוגיים, גורם המשפיע על כושר הדביקות (גמישות ומתיחות) של העיסה. טחינת החיטה הזוגית וניפויה קלים יותר, והקמח המתקבל ממנה הוא גריסי (לא דק), פזיר, בלתי מריח ובעל השתמרות גבוהה (סופח פחות לחות ועמיד בפני טמפרטורה גבוהה), אך בשעת לישת הבצק הוא סופג יותר מים ותפוקת הלחם גדולה יותר מן הקמח הדק. מיני החיטה הזוגיים מצטיינים גם בכושר אפייה גבוה משל הבלתי-זוגיים.⁷²

כאמור, מן החיטה היו מכינים את הסולת לאפיית לחם הפנים (ויקרא כ"ד, ה), וכמו כל המנחות רק מן המובחר שבה. היו אזורים שהיו ידועים בטיב הסולת שלהם, ובאופן עקרוני הסולת למנחות הובאה מחיטים שגדלו בשדות-בעל, על קרקעות פוריות ולא כחושות שעברו מחזור זרעים:

וכלן אינן באים אלא מן המובחר. ואיזהו מובחר? מכמס ומזוניחה⁷³ אלפא לסולת. שניה להם – חפרים בבקעה. כל הארצות היו כשרות, אלא מכאן היו מביאים.

אין מביאין לא מבית הזבלים ולא מבית השלחים ולא מבית אילן. ואם הביא – כשר. כיצד הוא עושה? נרה בשנה ראשונה, ובשניה זורעה קודם לפסח שבועים יום, והיא עושה סולת הרבה (מנחות פ"ח משניות א-ב).⁷⁴

71 ד' עיטם, "רחים של גרוסות" – מתקן לייצור גריסים מהתקופות הרומית והביזנטית בארץ-ישראל "מחקרי יהודה ושומרון, דברי הכנס השישי, עמ' 197-198 (תשנ"ו, להלן: עיטם).

72 קוסטרינסקי, בעמ' 87-89.

73 מכמס (מכמש) מזוהה כיום עם הכפר הערבי מח'מאס, בנחלת בנימין, בגבולה הצפוני של ירושלים. זוניחה (זנוחה, זנוח) שכנה כנראה בשפלת יהודה, ומזוהה בשם חורבת זנוע. שני מקומות אלה מוזכרים באונימסטיקון לאובסביוס (מס' 463, 695) כיישובים הנמצאים בגבול 'ירושלים', כינוי גיאוגרפי רחב המקביל ל'יהודה', ראו: ז' עמר וא' ששון, "הבאת מנחת העומר ולחם הפנים מבקעת לוד – לזיהוים של צריפין ועין סוכר", מחקרי יהודה ושומרון, דברי הכנס השישי, עמ' 185-186 (תשנ"ו). השאיפה אפוא הייתה להביא את החיטים מהאזורים הסמוכים לתחום ירושלים, אף שניתן היה להביאם ממקומות מרוחקים יותר. ראו: תוספתא שם פ"ט ה"ב; בבלי שם פה ע"א.

74 והשוו תוספתא שם פ"ט ה"ב.

ניתן לשפוך אור על הרישא של המשנה מן הממצא הארכיאולוגי. על חותם לחם עשוי מעץ מימי הבית השני חרותות שתי מנורות, ובצדי רגליהן נחרתו האותיות העבריות **שב**, האות היוונית A ואות נוספת לא מזוהה. אפשר שלפנינו קיצור של המילה "שביעית"⁷⁵. האות היוונית אלפא משמעותה 'סוג א'⁷⁶. אף שבוודאי לא מדובר בחותם הקשור ללחם הפנים, הוא מלמד על ההקפדה שהייתה על איכות הדגנים ועל מצוות השמיטה בימי הבית השני. חריתת שתי המנורות הייתה, אולי, מעין "תו כשרות" מוכר של נחתומים פרטיים, שמכרו לחם על פי הדרישות האיכותיות וההלכתיות שהיו מקובלות במקדש. קהל היעד היו, מן הסתם, ה'חברים', שהקפידו לאכול לחם בטהרה ובדרגת קדושה כשל לחם המנחות שבמקדש.

הכנת הקמח לסולת

לאחר שאותרו החיטים המשובחות להכנת הסולת, הן עברו תהליך ראשוני של ברירה מגופים זרים ומגרורים פגומים, הוצאת קליפות הגרורים, טחינה וניפוי. לאחר מכן עברו בדיקת איכות אצל גזבר בית המקדש. שלבים אלה, שתוארו בנוגע למנחת העומר, נכונים ברובם גם ללחם הפנים:

היו בוררין אותה, ולותתין⁷⁷ אותה, וטוחנין אותה, ומרקדין אותה ומוליכין אותה
אצל הגזבר (תוספתא מנחות פ"ט ה"ג).

להלן נרחיב על כמה מפעולות אלה.

בעת העתיקה, נחשב הלחם הלבן למשובח ומהודר (ואף בריא ביותר) משאר מיני הלחם. לצורך קבלת פת נקייה כמו זו של לחם הפנים⁷⁸ היה צורך להפריד את הקליפה מגרעין הדגן, וכך התקבל קמח לבן. פעולה זו ניתנה לעשות בנקל על ידי השריית גרגירי התבואה במים לשם ריכוכם לפני טחינתם: פעולה זו נקראת לתיתה. ייתכן שהלתיתה גם נועדה להעניק לסובין גמישות, כדי שלא יישברו במהלך הטחינה (או

75 הצעה זו מסתברת על רקע ממצא אחר של חותם לחם עשוי חרס מחורבת קסטרא (דרום חיפה), אשר מתוארך לתקופה הרומית, ועליו חרותה באותיות מרובעות המילה "שביעית".

76 ד' עמית, "חותמות לחם יהודיים", **לחם בקרב דתות ועדות בארץ**, עמ' 168-169 (בעריכת נ' בן-יוסף, מוזיאון ישראל, ירושלים תשס"ו).

77 פעולה זו נעשתה רק במנחת העומר, ראו להלן.

78 ירושלמי יומא פ"ג הי"א; וראו מקבילות: שם, שקלים פ"ה ה"א; השו"ת תוספתא יומא פ"ב מ"ה; יומא לח ע"א, ועוד.

הגריסה) לחתיכות קטנות, ובכך ניתן יהיה להפרידם בנקל משאר חלקי האנדוספרם (רקמת המזון שבגרגר).

בעת אפיית מצות התבצע תהליך זה באופן מבוקר על מנת להימנע מחימוץ, ודרש מיומנות רבה.⁷⁹ מדובר בתהליך הכרחי למי שמבקש לקבל קמח נקי, כמאמר התלמוד: "אי אפשר (פת) נקיה בלא לתיתה" (פסחים מ ע"א). נראה שדין לחם הפנים היה כשאר המנחות (מלבד מנחת העומר), שאין לותתים אותן מחשש להחמצה. הדבר נבע מכך שתהליך הטחינה היה מחוץ למקדש (והותר גם לזרים), ולא עמד תחת פיקוח קפדני.⁸⁰ כתחליף לכך עברו גרגרי החיטה תהליך ידני ממושך של שפשוף ובעיטה, על מנת להסיר את קליפותיהם: "כל המנחות טעונות שלש מאות שיפה וחמש מאות בעיטה",⁸¹ על פי הסדר והקצב הבא: "שף אחת בועט שתיים, שף שתיים בועט שלושה".⁸² לדעת רש"י השיפה נעשתה על ידי שפשוף בכף ידו, ואילו הבעיטה נעשתה באגרופו. לדעת הרמב"ם, שיפה משמעה שפשוף בידיים בכוח על מנת להסיר את האבק שעל החיטים, ואילו הבעיטה היא דריסה ברגל לצורך קילוף קליפת הגרגרים. ייתכן להסביר שבשלב השיפה התלחחו הגרעינים מהזיעה המופרשת מן היד, או מן החום שהופק מן הידיים, מה שגרם להתעבות הלחלוחית הנמצאת בגרגרים. כך נוצר, למעשה, אפקט הדומה ללתיתה. דבר זה נלמד מדברי המשנה:

האשה לא תשרה את המורסן שתוליך בידה למרחץ, אבל שפה היא בבשרה יבש

(פסחים פ"ב מ"ז).⁸³

על סמך זה הורו פוסקים אחדים שזיעה אינה מהווה גורם מחמיץ.⁸⁴

79 ראו רש"י לפסחים לו ע"א: "לתיתה – לשורן במים מעט ולכותשן במכתשת להסיר מורסן כדי שתהא סולתן נקיה". וכן ראה רש"י לסנהדרין ה ע"ב.
80 פסחים לו ע"א; רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ב ה"כ.
81 מנחות פ"ו מ"ה.
82 מנחות עו ע"א; רמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"ה ה"ו.
83 וכך הובא להלכה על ידי הרמב"ם, הלכות חמץ ומצה פ"ה הי"ט.
84 רא"ש פסחים לט ע"ב: "דלחלוחית הזיעה אינה מחמצת". וכן כתב רבנו מנוח (הלכות חמץ ומצה פ"ה הי"ט), שאף על פי שאישה מזיעה מחום המרחץ, אותה זיעה אינה מביאה לידי חימוץ, והוא בגדר סירחון (כמו מי פירות). כך גם פסק במשנה ברורה (סי' תסה, ס"ק ז). יש הסבורים שהנשים כיום אינן בקיאות בכך, ולפיכך יש למונען מלתת מורסן על בשרן אפילו שהוא יבש, אך הר"י קאפח כתב (הלכות חמץ ומצה פ"ה הי"ט, הערה לד) שחומר יתרה היא.

חלופה אחרת ללתייתה מבוססת על שיטת אמוראי ארץ-ישראל, דוגמת חנניא בריה דרבי הלל, שהחמירו ואסרו לתייתה במים. לדבריהם, יש לבצע טינון בעשבים, שהמוהל שברקמותיהם נחשב כמי פירות שאינם מחמיצים, וזאת בתנאי שאוספים אותם ביום שרב ולאחר שש שעות.⁸⁵ במסורת קדומה זו אחזו יהודי תימן, בעיקר מרכז תימן (צנעא), עד עלייתם לארץ-ישראל במחצית המאה העשרים.⁸⁶

לאחר תהליך השיפה טחנו את הגרגרים לסולת. נראה שטחינת גרגרי החיטה נעשתה, כמו במנחת העומר, "ברחיים של גרוסות";⁸⁷ כלומר, לא בטחינה למרכיבים דקים אלא לגריסים. עיטם הציע שמדובר במתקן העשוי משני חלקים: מתקן ריסוק של אבן דמוית גלגל, ואגן דמוי חבית.⁸⁸ אחרים רואים במתקן מעין זה בית בד (לפחות במערב השומרון), או מתקן דו-תכליתי.⁸⁹

סביר מאוד שהטחינה נעשתה דווקא ברחיים עגולים (המכונים "רחיים של חמור"),⁹⁰ בעלי שכב חרוטי קטן ורכב בעל צורת גליל חלול שהורכב על השכב. גם חלקו העליון של הרכב היה בדמות חרוט, ושימש כמשפך לגרעינים. אלו הוחדרו בתנועה סיבובית כלפי מטה, בין השכב לרכב, ושם נטחנו. הרחיים העגולים הונעו בידי בהמה או בכוח אדם. תפוקתן הייתה רבה מרחיים רגילים, והעבודה בהן פחות קשה. אולם, דומה שהיתרון העיקרי הוא באפשרות לשנות את המרווחים בין השכב לרכב, ולהתאים אותם לגריסת גרגרי החיטה לחלקיקים גסים, דהיינו לסולת הרצויה. "רחיים של חמור" נמצאו בחפירות ארכיאולוגיות שונות בעולם, כמו הרחיים

ועוד ראו בעניין זה: הרב ע' אלבה, **מצה עשירה**, עמ' 146-148 (קרית ארבע תשס"ג, להלן: אלבה).

85 ירושלמי פסחים פ"ג ה"א. המונח 'לטנן' פירושו ללחלח את החיטים במים. ראה מכשירין פ"ג מ"ה.

86 ראו בהרחבה ז' עמר, "מנהג הטינון בעשבים להכנת מצות במסורת תימן", **תימא ז**, עמ' 177-186 (תשס"א).

87 מנחות פ"י מ"ד. השוו': רחת של גרוסות', כלים פט"ו מ"ה.

88 עיטם, עמ' 191-202.

89 א' איילון, "בית-בד הקטור של מערב השומרון", **מחקרי יהודה ושומרון, דברי הכנס השמיני**, עמ' 115-126 (תשנ"ח).

90 תוספתא כלים בבא מציעא פ"ב מ"ד, ועוד. כך גם נקראים הרחיים בספרות הקלאסית (עיין בהערה הבאה).

המפורסמות מפומפי,⁹¹ וכן באתרים רבים בארץ-ישראל מתקופת המשנה והתלמוד – כפר נחום, גמלא, הר גריזים, חמת טבריה, חורבת סומקה (כרמל) ועין גדי.⁹²

את החיטה הגרוסה ניפו באחת עשרה נפות. לדעת ר' שמעון אין מספר הנפות מחייב, והעיקר הוא שהתוצאה תהיה ראויה: סולת מנופה היטב הראויה לאפייה.⁹³ מאחר שתצרוכת הסולת השנתית לצורך הכנת לחם הפנים הייתה גדולה ויקרה, התיירו לרכוש אותה מן הסוחרים שהתמחו בכך.⁹⁴

בניגוד למקובל בימינו, הסולת אינה הקמח הדק אלא דווקא הקמח הגס הנשאר בנפה, כפי שלמדנו במסכת אבות: "נפה – שמוציאה את הקמח וקולטת את הסלת" (פ"ה מט"ו), או בנוסח הירושלמי: "המרקד – קמח מלמטן וסולת מלמעלן" (שבת פ"ז ה"ב). התוספתא במנחות מסבירה את תהליך הניפוי:

בדקה ובגסה; בדקה שתהא קולטת את הסולת, ובגסה שתהא קולטת את הסובין. ר' שמעון בן אלעזר אומר שלוש עשרה⁹⁵ נפה היו זו על גב זו, תחתונה שבכולן בשויה⁹⁶ שתהא קולטת את הסולת.⁹⁷

לפי הפירוש הראשון, תהליך הניפוי נעשה בשתי נפות – דקה וגסה; בתחילה היו מנפים בנפה דקה (כלומר, בעלת רשת עם צפיפות קטנה), כך שהמרכיב הקמחי הלבן הראשוני נופה, ובנפה נותרו החלקיקים הגדולים של קליפות גרגרי החיטה (סובין) וגריסי החיטה. לאחר מכן נתנו אותם בנפה גסה, שהותירה עליה את הסובין, ואילו גריסי החיטה נופו. על התהליך חזרו אחת עשרה פעמים. לפי הפירוש השני, התהליך

L. A. MORRITZ, GRAIN-MILLS AND FLOUR IN CLASSICAL ANTIQUITY, 74-90 (Oxford 91
1958).

ש' אביצור, אדם ועמלו: אטלס לתולדות כלי עבודה ומתקני ייצור בארץ-ישראל, עמ' 75-78 92
(ירושלים 1976).

מנחות פ"ו מ"ז. 93

רש"י מנחות עו ע"ב, ד"ה לפי שחסה תורה על ממונם של ישראל. 94

הדברים נאמרו בקשר למנחת העומר, שנופתה בשלוש עשרה נפות ולא באחת עשרה, אך 95
רלוונטיים כנראה גם לשיטת הניפוי בשתי הלחם ובלחם הפנים.

לפי תוספות במנחות (עו ע"ב ד"ה בדקה בגסה) צ"ל: ועשויה. 96

תוספתא מנחות פ"ח מי"ד; בבלי שם עו ע"ב. 97

נעשה באמצעות אחת עשרה נפות בדרגות ניפוי שונות, שהונחו זו למעלה מזו. העליונה הייתה הגסה ביותר, והתחתונה היא שקלטה לבסוף את הסולת הנקייה.⁹⁸

אם כן, הסולת אינה קמח לבן דק, והיא עשויה בעיקר מגריסי החיטה, כלומר גרגרים כתושים באופן גס, ללא קליפותיהם. החלק העיקרי של הקמח מורכב מהנבט (2-3%), רקמת המזון שבגרגר (אנדוספרם), כ-75% פחמימות (החשוב שבהן הוא העמילן), 8-13% חלבונים, ו-13-14% לחות, מינרלים ושומנים. תהליך הניפוי גורם להגדלת הכמות היחסית של החלבון, ולהסרת חלק ניכר מן ההרכב העמילני הנראה כעפרורית לבנה. היתרון של קמח עשיר בחלבון (גלוטן) הוא ביצירת רשת גלוטנית חזקה ויציבה, היוצרת – בסיוע חומרים מתפיחים – כושר אפייה טוב: נפיחות ומתיחות רבה של הבצק, יחד עם חומר אמולסיפייר (מתחלב) הגורם לחיזוק דפנות הבועות שבעיסה, כדי שנפיחות הלחם לא תרד כשהוא מתקרר בתום האפייה.⁹⁹

כדי לוודא את איכותה של הסולת שיועדה למקדש, בוצעה כאמור בדיקת איכות על ידי הגזבר הממונה:

כיצד הוא בודק? הגזבר מכניס את ידו לתוכה, עלה בה אבק – פסולה, עד שינפנה.
ואם התליעה – פסולה (מנחות פ"ח מ"ב).

מטרת הבדיקה הייתה לוודא שאין רכיבי קמח בעלי גודל חלקיקים קטן (אבק הקמח), שכן, כאמור, סולת ראויה עשויה מחלקיקים גדולים ואינה מכילה קמח. לגודל החלקיקים יש משמעות לצורת העיבוד הנדרשת ולמרקמו של הלחם. בנוסף, הבדיקה וידאה שאין בסולת תולעים.

לישה, אפייה ורדייה

לגבי מיקום שלבי עשיית לחם הפנים אומרת המשנה:

אחד שתי הלחם ואחד לחם הפנים – לישתן ועריכתן בחוץ ואפיתן בפנים.¹⁰⁰

הרמב"ם פסק במקום אחד כדברי המשנה,¹⁰¹ ובמקום אחר כתב שכל המלאכות האלו נעשו בתחום העזרה.¹⁰² לדעת רש"י, אף האפייה לא נעשתה ממש בתוך העזרה.¹⁰³

98 על ההסברים השונים לשיטת ר' שמעון בן אלעזר ראו בהרחבה: הרב ש' אוחנה, "הסולת למנחות", מעלין בקודש י', 95-100 (תשס"ה).

99 כהן, עמ' 80.

100 מנחות פי"א מ"ב; תוספתא שם פי"א ה"א.

על הכנת העיסה ותפיחתה כותבת המשנה:

כל המנחות נלושות בפורשין, ומשמרן שלא יחמיצו.¹⁰⁴

מים פושרים מגבירים את פעילות השמרים, הגורמים לתסיסה והחמצה. למרות זאת לא חששו כאן לחימוץ, שכן הכוהנים שהתמחו בלישת הלחם ואפייתו היו זריזים במלאכתם. הרמב"ם לפי שיטתו מסביר: "הואיל ולישתן ואפייתן בפנים בעזרה, אנשי פנים זריזין הן".¹⁰⁵ נראה שאת הביטוי "אנשי פנים" טבע הרמב"ם, והכוונה היא לבני לוי שעבדו בתוך העזרה (בפנים), בלשכת לחם הפנים.¹⁰⁶ ייתכן שיש כאן רמיזה לאופן הכנת לחם הפנים, ולמעשה זהו שם נרדף לבני משפחת גרמו, כאמור לעיל.

התנורים שהיו במקדש היו, מן הסתם, תנורים גדולים של נחתומים, ולא קטנים כדוגמת אלה ששימשו את בעלי הבתים.¹⁰⁷ ההיקף הנרחב של צליית הבשר והאפייה חייב ממונה מיוחד עליהם, דוגמת "שמואל על התנורים".¹⁰⁸ התנור שבו אפו את לחם הפנים היה עשוי מתכת,¹⁰⁹ ואין ספק שבני גרמו השתמשו בתנור ייחודי וייעודי לצרכים המיוחדים של לחם הפנים, אשר היה שונה מהטיפוסים הרגילים.¹¹⁰ הנזכרים במקורות הכתובים, או מאלה שנמצאו עד כה בחפירות הארכיאולוגיות.¹¹¹

101 הלכות תמידין ומוספין פ"ח ה"ז. לגבי חלות קרבן תודה סבר הרמב"ם כדעת ר' יוחנן (מנחות ע"ב) שהן נאפו בבית פגי – מקום שהיה מחוץ להר הבית, אך התקדש משום קרבתו לעזרה (פירוש למשנה שם פ"ז מ"ג).

102 הלכות מעשה הקרבנות פ"ב הכ"א.

103 רש"י מנחות צה ע"ב, ד"ה במקום זריזים.

104 מנחות פ"ה מ"ב; פסחים לו ע"א.

105 הלכות מעשה הקרבנות פ"ב הכ"א. וכן כתב הרב ברוך אפשטיין בתורה תמימה לויקרא ב', הערה לג: "הנה בעלמא בעניני עבודות קדשים, בעניני זריזות אמרו כהנים זריזין הן, וכאן שינו לומר אנשי פנים זריזין הן, ומתבאר טעם השינוי הזה משום שעד עבודת הקמיצה מותרות כל העבודות להיות בזר, ולכן אמרו כי בכלל נחשב מקום פנים העזרה למקום זריזין, מפני שכהנים מצויין שם וישגחו על הזריזות של המתעסקים שם, ואפילו הזרים".

106 תמיד פ"ג מ"ג.

107 על סוגי התנורים ראו ג' סטטמן, עמ' 122.

108 תוספתא שקלים פ"ב הי"ד.

109 זבחים צה ע"ב – צו ע"א, והשוו: "תנור של מתכות", תוספתא כלים בבא קמא פ"ד מי"ח.

110 בראנד, עמ' תקעה.

111 על טיפוס התנורים ראו בראנד, עמ' תקמג-תקסז; סטטמן; ש' אביצור, פ' פורת וי' רות, מתקני אפייה וכליהם, אדם ועמלו (תל אביב 1971).

בגמרא מובא:

כמין כוורת היה לה בתנור, ודומה כמין טבלא מרובעת (מנחות צה ע"א).

לדעת רש"י, מדובר בדפוס שלתוכו הוכנס הלחם. לעומתו, מסתברת מאוד דעת בעלי התוספות לפיה מדובר ברשת מחוררת, דמוית כוורת, שעליה הונחו דפוסים החלות וכך התאפשרה אפייה בחום אחיד ("שישלוט האור בכולו").¹¹² דומה שפירוש זה עולה בקנה אחד עם תיאור ה"מזרת", מונח מקביל ל"כוורת", שהיה בתנור שבו אפו את לחם הפנים במקדש:

תנור היה לה כמין מזרת מרובע של שתי הלחם היה מחזיק אחת, ושל לחם הפנים היה מחזיק שתיים (תוספתא מנחות פי"א ה"ב).

נראה שתיאור זה מתאים לגרסה המובאת בתלמוד הבבלי, ולפיה בית גרמו היו "מסיקין מבפנים ואופין מבפנים".¹¹³ כלומר, מדובר בתנור שתא הבעירה ותא האפייה נמצאים בתוכו.

על פי הנתונים המועטים שבידינו, ניתן לשחזר אפוא את התנור לאפיית לחם הפנים כך: מדובר בתנור גדול, בעל מתאר רבוע, כפי שלומדים מצורת הכוורת ומצורת החלות (לפי השיטה שהן נראו בדמות תיבה פרוצה). חלקו התחתון של התנור שימש תא בעירה, דהיינו חלל שבו בערה האש באופן קבוע וממושך. בחלק זה היה פתח ששימש לאוורור, להכנסת חומרי ההסקה ולגריפת האפר. בתנאים כאלה החום היה גבוה יחסית, והתאים לאפיית לחם בעל נפח. מעל תא הבעירה, בערך באמצע חלל התנור, הייתה מונחת רשת מתכת,¹¹⁴ ששימשה כלוח שעליו הונחו דפוסים החלות. לא ברור האם הרשת היוותה לוח חוצץ שדרכו עבר החום לתא האפייה, או שמא מדובר בתנור בעל שתי קומות המובדלות במחיצה, ובין התאים היה פתח שאפשר את העברת החום. היתרון בתנור שאין בו קשר ישיר בין חומרי הבעירה ובין

112 ד"ה כמין כוורת היה לה בתנור. ניתן להציע הסבר המשלב בין פירושי רש"י ותוס', ולפיו על הכוורת המרובעת שחצתה את חלל התנור היה מונח באופן קבוע הדפוס השני, ולמעשה גם היא לא היתה קבועה, אלא היו משלשלים אותה מפי התנור; ראו תוספתא כלים בבא קמא פ"ו ה"ג.

113 מנחות לח ע"א.

114 נראה שהוא היה עשוי נחושת; ראו בהרחבה בראנד, עמ' תקנדיתקנה.

הבצק הוא בכך שנמנעת הצטברות פיח או אפר בלחם.¹¹⁵ מכל מקום, הרשת הייתה מונחת בעומק של למעלה משניים או שניים וחצי טפחים מן הפתח העליון של פי התנור, כגובה דפנות לחם הפנים שצורתו כתיבה פרוצה. בהנחה שצורת לחם הפנים הייתה כספינה, הרי שגובה הדפנות היה לפחות שלושה טפחים וחצי. סביר להניח שהותירו חלל ריק מעל חלקן העליון של החלות, כך שאם נחשב גם את עובי דפנות הדפוסים, נוכל לשער שהרשת הייתה ממוקמת בגובה של כארבעה-חמישה טפחים מפי התנור. נראה שהחלק העליון שבו התבצעה האפייה היה סגור בראשו במכסה,¹¹⁶ כנראה מנוקב (דרכו יצא העשן לאוויר), וכך נשמר החום ונוצרו תנאי אפייה אחידים. רדיית החלות התבצעה מהפתח שהיה בראש התנור.

מאחר שבכל פעם נאפו שתי חלות,¹¹⁷ הרי שרוחבו של התנור היה למעלה מעשרה טפחים, שכן רוחבה של כל חלה היה חמישה טפחים (כחצי מטר) לאחר קיפול דפנותיה. בהנחה שגובה חלל הבערה היה גם הוא בגובה של כחמישה טפחים, הרי בהתאם לנתונים אלה גובהו של התנור היה לפחות כשתי אמות (כ־1 מטר).

אין לנו נתונים ברורים לגבי שיטת האפייה של הלחם (ראו לעיל), אך מן המקורות עולה שהייתה דרושה מיומנות רבה ברדיית הלחם מן התנור. מפאת גודלו וצורתו המורכבת של לחם הפנים, נדרשה מומחיות כדי להוציאו מבלי לשבור אותו. למעשה עולה שלאומני אלכסנדריה היה ידע בהכנת הלחם עד לשלב הכנת העיסה, והם כשלו רק בתהליך האפייה והרדייה, שכן צורתו של לחם הפנים שבמקדש בירושלים הייתה ייחודית ולא עמד לפנייהם דגם שלו. המשנה מציינת שאת לחם הפנים אפו בתוך תבנית (דפוס).¹¹⁸ הברייתא מציינת שלמעשה היו שלוש תבניות: הראשונה, שבה הניחו את הבצק; השנייה, שהייתה קבועה בתוך התנור; והשלישית, שבה היו מניחים את הלחם לאחר שהוצא מן התנור "כדי שלא תתקלקל".¹¹⁹

115 מבנה זה מאפיין תנורים גדולים, וכדוגמתו נמצאו בחפירות ארכיאולוגיות במצרים ובפומפי. ראו סטטמן, עמ' 109-111.

116 השוו: "משלשלין את הפסח לתנור... נותן על גביו כיסוי" (תוספתא פסחים פ"ז ה"א). לעיתים לכיסוי הייתה ידית (בית"ד), ראו: תוספתא שבת פי"ד ה"ג.

117 מנחות פי"א מ"א.

118 שם.

119 מנחות צד ע"א.

התבניות, כמו התנור, היו עשויות מתכת: לפי רש"י אלו שאפו בהן בתנור היו מברזל והתבנית השלישית הייתה מזהב;¹²⁰ לפי הרמב"ם, כולן היו עשויות זהב.¹²¹

אחד המדדים לבדיקת כושר אפייה הוא צורת הלחם, גורם המותנה באיכות הדבקית של העיסה: במידה שהחלק העליון של הכיכר גבנוני יותר הלחם טוב יותר, ואם הוא שטוח הלחם נחשב פחות משובח. ניתן להתגבר על בעיית התפשטות העיסה באמצעות התבניות,¹²² שגם מאפשרות לקבל לחם בצורה הרצויה. כך גם פירש רש"י:

כעין שהיו עושין קדרות ללחם הפנים שיכניסו העיסא לתוך הקדרה והלחם נעשה בצורתה – כגון אלה קרי דפוס (סוכה לו ע"א ד"ה גידלו בדפוס).

כאמור, בתבנית הראשונה הניחו או הכינו את הבצק, ומשם הוא הועבר לתבנית שהייתה בתנור ושפגה חום רב. נראה שהתבנית השנייה, שהייתה קבועה בתנור, הייתה בגודל שאפשר להכניס לתוכה את התבנית הראשונה עם הבצק שבתוכה. ייתכן שהתבנית השנייה תפקדה בדומה לסיר פלא, ונועדה לפזר את החום, כך שהתקבלה אפייה אחידה בתוך הלחם ובשוליו. התבנית השלישית הייתה כנראה מותאמת יותר לשמירת הלחם שהוצא מהתנור. סביר שתפקידה היה להניח ללחם החם להתקרר באופן אחיד, ולא לאפשר את חריכתו בתוך התבנית החמה. פינני התבניות הראשונות אפשר להשתמש בהן לאפיית שאר החלות. את החלות הטרויות הניחו על שולחן שיש קודם שהניחו אותן על שולחן הזהב, לפי ש"מעלין בקודש";¹²³ לפי הסבר אחר, הסיבה היא טכנית: "מפני שהוא מרתיח". כלומר, כדי שהלחם יתקרר ולא יתעפש עד שיכניסו אותו להיכל.¹²⁴

תוספי אפייה

ההלכה אוסרת באופן מפורש שימוש בתוספים מסוימים ללחם הפנים, כגון שמן,¹²⁵ שאור ודבש, וכן כל מתיקות המופקת מפירות.¹²⁶

120 רש"י, שמות כ"ה, כט.

121 הלכות תמידין ומוספין פ"ה ה"ח.

122 קוסטרינסקי, עמ' 90-91.

123 מנחות פי"א מ"ז.

124 תמיד לא ע"ב.

125 מנחות פ"ה מ"ג.

126 ויקרא ב', יא, וראה בפירוש רש"י, אבן עזרא ורד"צ הופמן שם.

אין בספרות ההלכה התייחסות מפורשת לגבי נתינת מלח בעיסה של לחם הפנים, אך הדבר מתבקש מעצם הדרישה של התורה לתת מלח בכל המנחות: "וְכָל קֶרֶבֶן מִנְחָתְךָ בְּמֶלַח תִּמְלַח וְלֹא תִשְׁבֵּית מֶלַח בְּרִית אֲלֵהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתְךָ עַל כָּל קֶרֶבֶן תִּקְרִיב מֶלַח" (ויקרא ב', יג). התוספתא אינה מונה את לחם הפנים עם המנחות והקרבנות החייבים במליחה או הפטורים ממנה, ולכאורה נראה שאין מניעה מכך.¹²⁷

פילון האלכסנדרוני מציין שהניחו מלח ולבונה על שולחן הפנים (ולא כמרכיב בלחם).¹²⁸ כמו כן הוא מציין שהמלח כחומר משמר מסמל את קיומו המתמיד של היקום. מכאן ניתן ללמוד שלכאורה למלח היה גם תפקיד בשמירת טריות הלחם, כסופח לחות ומעכב את התפתחות העובש. ראוי להדגיש שבמקורות חז"ל אין שום ראייה להבאת מלח בצד לחם הפנים, וייתכן שהכוונה לתוספת המלח ללבונה לפני הקטרתה.¹²⁹

מכל מקום, אנו דנים בשאלת הוספת מלח לעיסה, ולא לצד הלחם לאחר אפייתו. לפי דברי הרמב"ם, העולים מפשט הפסוק, ניתן להסיק שכשם שחל איסור להקריב לחם שאור כדרך עובדי עבודה זרה, כך דווקא יש להוסיף מלח על כל הקרבנות:

ולפי שלא היו עובדי עבודה זרה מקריבים לחם כי אם חמץ, ומרבים בהקרבת דברים המתוקים ומורחים קרבנותיהם בדבש כפי שמפורסם בספרים שהזכרתי לך. וכן לא תמצא בשום דבר מקרבנותיהם מלח, לפיכך הזהיר יתעלה מלהקריב כל שאור וכל דבש, וציווה בתדירות המלח, על כל קרבנך תקריב מלח (מורה נבוכים חלק ג פמ"ו; מהדורת קאפח, עמ' שפב).

דיון זה קשור גם לסוגיה העקרונית בדבר תוספת תבלינים וזרעונים (השומשוּמין, הקצח וכיוצא בהן) לבצק שממנו נאפית מצת מצווה לפסח, לנוכח החשש מפני חימוץ. לדעת הרמב"ם, מותר להוסיף תבלינים לכתחילה (למעט היום הראשון שבו

127 תוספתא מנחות פ"ו מ"א, והשווה בבלי שם כא ע"א. יש לציין שבתרגום השבעים הוספה לאחר המילים "לבונה זכה" (ויקרא כ"ד, ז) המילה "ומלח" (και αλα).

128 ראו פילון האלכסנדרוני, **כתבים**, על חיי משה, ב, עמ' 104 (בעריכת ס' דניאל-נטף, ירושלים תשנ"א); שם, על החוקים לפרטיהם, א, עמ' 175.

129 מנחות כ ע"א; רמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"ד הי"ב.

צריכה המצה להיות לחם עוני);¹³⁰ לפי השו"ע לכתחילה אין לנהוג כך, אך בדיעבד המצה כשרה.¹³¹

הוספת המלח למצה לא נזכרה בתלמוד,¹³² בגאונים וברמב"ם. כבר בתקופת הראשונים התעוררה מחלוקת בעניין: חכמי אשכנז הקדמונים¹³³ אסרו¹³⁴ (אם כי כפי הנראה לא כולם קיבלו מנהג זה, כפי שמופיע בסידור צרפתי עתיק: "וצריך ליתן מלח על כלם [=ג' המצות], משום שנאמר: 'על כל קרבנך תקריב מלח'").¹³⁵ לעומת פוסקי אשכנז, חכמי ספרד התירו תוספת מלח למצה,¹³⁶ והיו אף שחיבו זאת – כפי שעולה מדברי אחד מתלמידי רבנו יונה שיצא בחריפות נגד מנהג אשכנז:

והמצה שאנחנו חייבין לברך עליה באלו השני לילות צריכה להיות מוטעמת, ר"ל שתהא במלח לישתה בכל העיסות שאנו אוכלין. והוצרכנו לומר זה, כדי להוציא מלב העם הדעות המשובשות שהם אומרים שצריכה שתהא בלא מלח משום לחם עוני, וזהו שבוש גדול ודברי שטות... אלא ודאי צריכה שתהא לישתה במלח, כדרך כל העיסות, וכן הורו הגאונים ז"ל.¹³⁷

130 הלכות חמץ ומצה פ"ה ה"כ, בעקבות התוספתא בפסחים (פ"א הל"ג): "יוצאין במצה המתובלת בין שתיבלה באילפס בין שתיבלה בקדירה"; ראב"ד, תשובות ופסקים (מהדורת ר"י קאפח), ירושלים תשכ"ד, סימן קט, עמ' קסה.

131 או"ח סי' תנה, ס"ו.

132 למעט מאכל שנעשה מקמח, שמן ומלח שמוותר באכילה ולא חששו בזה לחימוץ, בעוד שמאכל שנעשה במים ומלח אסור (בשל המים ולא בשל המלח); ראו פסחים לט ע"ב.

133 לסיכום המקורות ראו י' תא-שמע, **מנהג אשכנז הקדמון**, עמ' 249-259 (ירושלים תשנ"ב, להלן: תא-שמע).

134 ראו למשל: רא"ש פסחים פ"ב סכ"ג; טור או"ח סי' תנה; מרדכי פסחים, הוצאת מכון ירושלים תשס"ח, סי' תקצד; אור זרוע, ב, סי' רלט (זיטאמיר תרכ"ב); שבלי הלקט, סדר פסח, סימן ריא (מהדורת וילנה תרמ"ז).

135 תא-שמע, עמ' 251.

136 שו"ת הרשב"א, ח"א, סימן תנה; ר"ן על הרי"ף פסחים יב ע"א, ד"ה ומדאמרינן דהא; אברבנאל לויקרא ב. מאוחר יותר חששו לכך גם פוסקי ספרד, כנראה בהשפעת הפסיקה האשכנזית; ראו שו"ת הרדב"ז, ח"ג, סי' תקפב; שו"ע או"ח סי' תנה.

137 י' תא-שמע, "קובץ הלכות תפילה ומועדות לאחד מתלמידי רבנו יונה", **קובץ על יד יג**, עמ' 288-289 (תשנ"ו).

יהודי תימן (על פי הבנתם ברמב"ם)¹³⁸ נהגו כמנהג הקדמון להוסיף מלח בלישת המצות לכתחילה והדבר נחשב להידור מצווה.¹³⁹

הוספת מלח לעיסה מקנה לגלוטן קשיחות מסוימת, ומועילה לשיפור הנפח.¹⁴⁰ כמו כן, המלח יעיל כמעכב פעילות אינזימטית.¹⁴¹ במחקרו התורני על מצה עשירה כתב הרב אלבה על השפעת המלח על החימוץ בעקבות ניסויים שערך:

מלח שולחן כשהוא בפני עצמו אינו משפיע כלל. וכן כשהוא באחוזים נמוכים עם מים אין השפעתו ניכרת, אך כשהוא בריכוז גבוה הוא מעכב את החימוץ. השפעתו הכללית דומה להשפעת מי פירות.¹⁴²

מעבר לכך, ייתכן שבמונח 'מלח' נכללו מלחים אחרים שסייעו בהתפחת העיסה, דוגמת הנתר (סודה).

נתר כחומר מתפיח

הנתר הטבעי (נטרון, סודה), בערבית 'בִּנְרִק' (بورق), הוא תערובת של סודיום קרבונט, סודיום ביקרבונט, סודיום סולפט ומלחים נוספים ביחסים שונים. אחד ממקורותיו העיקריים הוא המלחות שבמצרים, שם הופק כבר בתקופות קדומות,¹⁴³ והיווה מקור

138 אף הראב"ד (הלכות חמץ ומצה פ"ה ה"כ) נטה להסכים שמותר להוסיף תבלין למצה במקדש: "ואני אומר אולי לא נאמר כן אלא בזרזים שהיו אופין אותה מיד".

139 ראו הרב י' קאפח, בפירושו לרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ה ה"א, הערה לו, עמ' שנח-שנט; הנ"ל, הליכות תימן 21 (ירושלים תשכ"ח); וראה הערות הר"י במהדורתו לראב"ד, תשובות ופסקים, סימן נא, עמ' קלד: "ואלמלי שאיני כדאי או דוקא משום שאיני כדאי הייתי אומר כי המנהג לאסרו אינו אלא תימה עצום, היתכן שאיסור חמור כזה לדבריהם בדבר הנהוג יום יום לא ייזכר במשנה ולא בתלמוד ולא בדברי גאונים: האין זאת פליאה? אלא נראה שלא נשמע איסור זה אצל תנאים ואמוראים. וכך היה נהוג בתימן מימות משה רבנו ועד עכשיו למלוח גם מצת מצוה בלי שום חשש, ויאכלו ענוים וישבעו ויהללו את ה'"; הרב י' רצאבי, שולחן ערוך המקוצר, ג, בני ברק תשנ"ו, סי' פז ס"ק ח. עוד ראו בהרחבה: הרב צ' ערוסי, "לישת עיסת המצה במלח", מסורה ליוסף, עמ' 143-152 (בעריכת י' פרחי, נתניה תשס"ח).

140 עדות להתפחת לחם באמצעות מלח בצרפת במאה ה-13 אנו מוצאים בדברי ר' שמואל מפלייש (פלייזא, Falaise). אמנם, לפי שיטת פוסקי אשכנז הדבר נאסר (אור זרוע, ב, הלכות פסחים, סימן רנו), בעוד שלפי שיטת פוסקי ספרד הראשונים התהליך מוגדר כסירחון ולא כחימוץ.

141 כהן, עמ' 81.

142 אלבה, עמ' 294.

143 STRABO, GEOGRAPHY XVII 1, 23 (H. L. Jones trans., London 1961); G. PLINIUS, NATURALIS HISTORIA, XXXI 41 (W.H.S. Jones trans., London).

כלכלי חשוב עד העת החדשה.¹⁴⁴ הנתר נזכר בספרות חז"ל בשם "נתר אלכסנדריה";¹⁴⁵ כפי הנראה משום שהמסחר במלח זה היה תחת המונופול של השלטון התלמי, שבירתו הייתה אלכסנדריה. בעת העתיקה היו לנתר שימושים רבים: ניקוי, צביעה, רחצה וטהרה, הכנת הקטורת, חניטה, רפואה ועוד. במצרים הקדומה היו משתמשים בו לאפייה, שכן הוא העניק ללחם רכות.¹⁴⁶ דומה שהמקור החשוב ביותר לענייננו מובא בגיאופניקה, אנציקלופדיה קדומה העוסקת בחקלאות,¹⁴⁷ שם נזכר במפורש השימוש בנתר להכנת הלחם: "אלו המכינים לחם ללא שאור מוסיפים נתר".¹⁴⁸ בספר שכתב אלקרשי (מת ב-1329) למען מפקחי השווקים (מִחְתָּסֵב) נאמר שלצורך הכנת לחם ללא השאור הקרוי "פִּטִיר" (בערבית: מצה) אין להוסיף מלח שולחן, ולא מלח-נטרון, אלא מעט "בִּנְרֵק".¹⁴⁹ היו מינים שונים של "בִּנְרֵק" – מלאכותי וטבעי: מין שמקורו מארמניה, ומין אחר שהובא ממצרים והיה מיוצא לספרד. אחד ממיני הנתר המצריים נקרא בימי הביניים (אמצע המאה ה-13) בשם 'נתר הלחם' (بورق الخبز), מפני שהאופים בקהיר היו ממיסים ומדללים אותו במים, ומורחים בו את הלחם מבחוץ, לפני האפייה, על מנת להבריק אותו.¹⁵⁰

למעשה יש בידינו עדות קדומה לשימוש בנתר כחומר מתפיח בלחם שאינו על בסיס של שאור. מקורו המצרי של הנתר, והזיקה לאלכסנדריה, מאפשרים להניח

1989)

- 144 נ' שפירא, "לתולדות הסודה ודרכי הפקתה", קורות ב, עמ' 230-244 (תשי"ט);
 R.J. FORBES, STUDIES IN ANCIENT TECHNOLOGY, III 181–185 (Leiden 1956).
 145 תוספתא נידה פ"ח מ"י.
 146 FORBES, 186; A. Lucas, *The Occurrence of Natron in Ancient Egypt*, 18 *Journal of Egyptian Archaeology* 62–66 (1932).
 147 הגיאופניקה נכתבה ביוונית והיא מבוססת על מקורות הלניסטיים קדומים. היא נערכה כנראה בתקופה הביזנטית או בראשית התקופה הערבית, ומאוחר יותר תורגמה גם לסורית ולערבית.
 148 GEOPONIKA: AGRICULTURAL PURSUITS XXX 33 (T. Owen trans., London 1806).
 149 אלקרשי, כתאב מעאלם אלקרבה פי אחכאם אלחסבה (מהדורת R. Levy), לונדון 1938, פרק 22, עמ' 112.
 150 MEYERHOF, M. & SOBHY, G. P., THE ABRIDGED VERSION OF "THE BOOK OF SIMPLE DRUGS" OF AHMAD IBN MUHAMMAD AL-GHAFIQI BY GREGORIUS ABUL-FARAG (Barhebraeus), IV 374 (Cairo 1937); אבן אלביטאר, אלג'אמע למפרדאת אלאזויה ואלאע'דיה, קהיר 1874, עמ' 125. על השימוש בנתר כאחד ממרכיבי הלחם בספרות הערבית, ראו: D. Wains, *Cereals, Bread and Society*, 30 *Journal of Economic and Social History of the Orient* 278–280 (1987).

שבית גרמו ונחתומי אלכסנדריה הכירו טכניקה זו וניצלו אותה לייצור לחם הפנים שהיה עבה וללא מחמצת.

פליניוס (79-23 לסה"נ) מוסיף שהנתר מאזור כְּאַלְסֶטְרָה שבמקדוניה "משמש כתחליף למלח בעשיית הלחם".¹⁵¹ יתרונו של הנתר בכך שהוא מוגדר כמין "מלח" (שכפי הנראה היה בשימוש במעשה לחם הפנים) בעולם המינרולוגי, וכך גם בעולם ההלכה. כך, למשל, מגדירו הרמב"ם: "בְּרֶקֶק – הוא מין של נטרון, אחד המלחים המצויים במצרים".¹⁵² בדומה לכך כתב ר' אברהם פורטלאונה, אגב העיסוק בסוגיית מליחת הקרבנות במקדש: "ועוד יש בכלל מיני המלח שבמחצב המלח ההוא הנקרא בלשונם סל ניטרו הבא ממצרים".¹⁵³

הנתר שימש בתפקיד מקביל לאבקת האפייה של ימינו: זו מכילה מלחים, שבהתמוססותם במים מתנהגים כבסיסים וכחומצות. כאשר באה התערובת במגע עם מים, החומצה והבסיס מגיבים ויוצרים פחמן דו-חמצני. גז זה יוצר בועות בבצק, ומסייע בתפיחתו. השימוש בנתר לאפייה בתקופה הקדומה לא היה שכיח, והיה ידוע רק בקרב הנחתומים המקצועיים. רק במאה ה-19 הפכה אבקת האפייה המודרנית למוצר נפוץ, ונכנסה לשימוש תעשייתי וביתי.

ו. מידות ומשקלות; משמעות כלכלית וריאלית

כמות הסולת שנדרשה לצורך אפיית לחם הפנים צוינה בתורה (ויקרא כ"ד, ה) ובמשנה: "לחם הפנים – עשרים וארבעה עשרונים מעשרים וארבעה סאין" (מנחות פ"ו מ"ו). על פי נתונים אלה (ראו טבלה מס' 2) הערכנו שלצורך אפיית לחם הפנים נרכשו מכספי המקדש בכל שנה כ-7-8 טון חיטים לפי שיטת החישוב הממעיטה (שיטת הרמב"ם ורא"ח נאה), וכפול מזה לפי השיטה המרחיבה (חזו"א). לכמות זו יש

151 פליניוס, XXXI 46.

152 ביאור שמות הרפואות (מהדורת ז' מונטנר), ירושלים תשמ"ז, מס' 51, עמ' 27.

153 ר' אברהם פורטלאונה, שלטי הגבורים, דפוס מנטובה (מהדורת צילום: ירושלים תש"ל), פרק עו, דף עז.

לצרף את כמות החיטים שנדרשה לשאר המנחות, כך שמדובר בתצרוכת שנתית שעלותה הכספית לאוצר המקדש היתה בוודאי גבוהה ביותר.¹⁵⁴

היבט אחר הוא משקלו של לחם הפנים. החלפת לחם הפנים נעשתה בידי שני כוהנים: כל אחד נשא מערכה אחת (סדר), דהיינו, שש חלות.¹⁵⁵ להערכתנו, לפי שיטת החישוב הממעיטה (שיטת הרמב"ם ורא"ח נאה), היה משקל כל חלה כ-3.5-4 ק"ג, וכל סדר כ-21-24 ק"ג. בתחשיב זה לא נכלל משקל המים ותוספים אחרים שאולי נכללו בעיסה (ומכאן שמשקל כל סדר עשוי להגיע ל-30 ק"ג), כך שללא ספק מדובר במשקל רב. משום כך, לצורך משימת החלפת לחם הפנים נדרשו כוהנים חזקים במיוחד שישאו את החלות מבלי לשבור אותן. לפי שיטת החישוב המרחיבה (חזו"א) משקל כל חלה הוא כ-7 ק"ג, וכ-42 ק"ג לכל סדר (עם מים ותוספים עשוי המשקל להגיע אף ל-50 ק"ג) – משקל גבוה במיוחד (ויש בכך להקשות על היתכנותה).

טבלה מס' 2: כמות החיטים והסולת להכנת לחם הפנים

חזו"א	רא"ח	רמב"ם	
14.4	8.3	7.2	סאה (במידות ליטר=סמ"ק) ¹⁵⁶
345.6	199.2	172.8	כמות החיטים הנדרשת לתצרוכת שבועית (24 סאין)
276.48 (לכל חלה כ-23 ק"ג)	159.36 (לכל חלה כ-13.3 ק"ג)	138.24 (לכל חלה כ-11.5 ק"ג)	משקל בק"ג ¹⁵⁷ לכמות החיטים הנדרשת לתצרוכת שבועית
19,971.2	10,358.4	8,985.5	כמות החיטים לתצרוכת השנתית במקדש ¹⁵⁸

¹⁵⁴ על הבעייתיות בתחשיב מדויק של מחיר החיטה בעבר לשער הכסף בימינו ראו: י' אדלר, "ערכם של המטבעות בתקופת המשנה", תחומין כג, עמ' 409-412 (תשס"ג, להלן: אדלר).

¹⁵⁵ מנחות פי"א מ"ז.

¹⁵⁶ החישוב נעשה לפי ח"פ בניש, מדות ושיעורי תורה, בני ברק תשמ"ז.

¹⁵⁷ החישוב הוא לפי 1 ק"ג גרגרי חיטה שלמים או טחונים שנפחם 1,250 סמ"ק, כלומר כל סמ"ק הוא 0.8 גרם. לפי שיטת חישוב אחרת סמ"ק הוא 0.78 גרם, ולפיכך משקלה של סאה הוא 5.61 ק"ג לפי הרמב"ם, 6.47 ק"ג לפי רא"ח, ו-11.23 ק"ג לפי חזו"א, ראו: אדלר, עמ' 406.

15,977	8,286	7,188	משקל מעוגל (ק"ג) לכמות החיטים לתצרוכת השנתית במקדש
8.64	4.98	4.32	2 עשרונים ¹⁵⁹ סולת לחלה אחת
7 ק"ג	4 ק"ג	3.5 ק"ג	הערכת משקל כל חלה (ק"ג)
103.68	59.76	51.84	24 עשרונים סולת לכל חלות לחם הפנים

ז. במעשה לחם הפנים לא היה נס

בספרות חז"ל נמנו כמה ניסים שנעשו בלחם הפנים. אחד מהם: "לא נמצא פסול... בלחם הפנים" (אבות פ"ה מ"ה). פסילת לחם הפנים היתה מותרת את השולחן ללא לחם, עד לאפייטו המחודשת בערב שבת. הנס היה בכך שלא אירעה שום תקלה, וכך התקיים הציווי שיהיה הלחם לפני ה' תמיד. כמו כן נאמר שבימי שמעון הצדיק הייתה הברכה שרויה בלחם הפנים, ואכילת שיעור קטן שחולק לכוהנים הייתה משביעה: "יש מהם שאוכלים ושביעים ויש מהם שהם מותירין".¹⁶⁰

בהמשך לכך, בשלוש הרגלים היו הכוהנים מראים לעם את השולחן ועליו לחם הפנים:

שמגבהין אותו ומראין בו לעולי הרגל לחם הפנים ואומרים להם: ראו חיבתכם לפני המקום, סילוקו כסידורו,¹⁶¹ דאמר ר' יהושע בן לוי: נס גדול נעשה בלחם הפנים, כסידורו כך סילוקו, שנאמר (שמואל א כ"א, ז): "לְשׁוֹם לֶחֶם חֵם בְּיִום הַלֶּקֶחַ".
(חגיגה כו ע"ב; מנחות צו ע"ב).

158 לפי 52 שבתות בשנה.

159 עישרון (עומר) הוא עשירית האיפה (שנפחה 3 סאים).

160 תוספתא סוטה פי"ג מ"ז; ירושלמי יומא פ"ו ה"ב; בבלי שם לט ע"א. עוד ראו: ש' רייסקין, "חטיפת מצוות בבית המקדש", מעלין בקודש יג (תשס"ז), עמ' 104-103.

161 ועל סמך זה יש מפרשים שהיו רואים את אדי החום היוצאים מהחלות.

עם זאת, ראוי לציין שלא נזכר בשום מקום בספרות חז"ל שמעשה לחם הפנים עצמו היה בדרך נס. גם השתמרות הלחם בטריותו מבלי שיתעפש הייתה בזכות מיומנותם המקצועית של בני גרמו, שפעלו בדרך הטבע (כמבואר, מדובר בלחם-מצה אכיל ולא בהכרח במובן של לחם רך). הנס מתייחס לכך שהלחם שנאפה תשעה ימים לפני כן נותר חם כאילו יצא מהתנור באותו היום. זו הייתה פרשנותו של ריב"ל, שאותה למד מן הפסוק בספר שמואל.¹⁶²

ה. לחם-מחמצת כגורם מבדיל בין ישראל לעמים

לחם כמזון בסיסי מדגנים וקטניות הוא מוצר קדום, שהיה ידוע בעולם העתיק ובתרבויות שונות. הדעה הרווחת (שאינה בהכרח נכונה מבחינה היסטורית) היא שאת המצאת האפייה יש לייחס למצרים העתיקה, שם התגלה לפני אלפי שנים השימוש בשאור ובמרכיבים מגוונים ליצירת מיני לחם ומשקאות תוססים שונים (כדוגמת הבירה). ידיעות על הלחם ודרכי הכנתו מופיעות בתעודות מצריות, ואף נמצאו כיכרות לחם מתקופות קדומות. בצירוי קיר מצריים עתיקים ניתן לראות את כל שלבי האפייה, החל משלב לישת הבצק ועד להוצאת כיכרות הלחם מהתנור. צורות הלחם הן רבות: לחמים עגולים, מרובעים בעלי כיפות או כאלו הדומים לקוביות, לחמים גבוהים, חרוטים, דמויי בעלי חיים ועוד.¹⁶³ הלחם נחשב מרכיב מזון עיקרי במצרים, ובראש המאפייה הממלכתית עמד "שר האופים" (בראשית מ', א"ב).

במידה רבה היה הלחם המוחמץ התפוח סמל מעמדי, שהבדיל את המצרים מעמים אחרים. בארץ-ישראל אפו כרגיל בתקופת המקרא לחם-מצות (בראשית י"ט, ג; שמואל א' כ"ח, כד), המוגדר 'לחם עוני', והוא אפיין את העברים. זוהי הסיבה, כפי הנראה, לכך שפוטפר היה מוכן שיוסף ינהל את כל ביתו מבלי שהוא עצמו יהיה מעורב בדבר, למעט "הלֶחֶם אֲשֶׁר הוּא אוֹכֵל" (בראשית ל"ט, ו).¹⁶⁴

¹⁶² יחד עם זאת, יש שביקשו לבאר את המילה "לֶחֶם חֵם", כלחם טרי ולא בהכרח חם. ראו כהן, עמ' 76, מהמשנה בדמאי פ"ה מ"ג, ואין זה נראה כפשט הדברים.

¹⁶³ יעקב, תולדות הלחם, בעמ' 30-46; wains, בעמ' 262.

¹⁶⁴ בהנחה שאין המדובר ב'לחם' כמונח מושאל, כנינוי כללי לאוכל.

מעמד זה נשמר בקפידה, גם כאשר יוסף היה משנה למלך: "וַיִּשְׁימוּ לוֹ לְבָדוֹ וְלָהֶם לְבָדָם וְלַמִּצְרִים הָאֲכָלִים אֹתוֹ לְבָדָם כִּי לֹא יוֹכְלוּן הַמִּצְרִים לֶאֱכֹל אֶת הָעֶבְרִים לֶחֶם כִּי תוֹעֵבָה הוּא לְמִצְרַיִם" (בראשית מ"ג, לב). כלומר, הלחם שימש גורם מעמדי ודתי מבדיל.

איסור אכילת מחמצת בפסח (שמות י"ב, טו, יט ועוד) הוא לזכר יציאתם החפוזה של ישראל ממצרים, בגינה לא הספיק בצקם להחמיץ (שמות י"ב, לב, לט). בד בבד, באיסור אכילת מחמצת בחג המצות עומד גם עניין עקרוני נוסף, והוא התביעה להיבדלות ולהשתחררות מן התרבות הרוחנית והחומרית של מצרים. באופן סמלי, אכילת המצה בחג הפסח מציינת את חזרת עם ישראל לכור מחצבתו. הלחם מהווה, אפוא, סממן המבדיל בין ישראל לעמים. במידה מסוימת ניתן אולי לראות באיסור אכילת מחמצת את היסוד לגזרה המאוחרת על איסור אכילת 'פת נוכרים'.

הרמב"ם כבר עמד על הטעם לאיסור הקרבת לחם-שאור ודבש על המזבח (ויקרא ב', יא), כנגד מנהגם של עובדי עבודה זרה,¹⁶⁵ כפי שאכן היה מקובל בפולחן המצרי.¹⁶⁶ זהו חלק מן האיסור הכללי להידמות לגויים ולעשות כמעשיהם: "כְּמַעֲשֵׂה אֲרָץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יִשְׁבַּתֶּם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ וְכַמַּעֲשֵׂה אֲרָץ כְּנָעַן אֲשֶׁר אָנִי מְבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ וּבְחַקְתֶּיהֶם לֹא תִלְכוּ" (ויקרא י"ח, ג).

סיכום

במאמר זה ביקשנו להתחקות אחרי הרקע ההיסטורי והריאלי של מעשה לחם הפנים בשלהי בית שני.

מדובר בלחם-מצה, שבניגוד למצות רגילות היה לחם גדול ועבה. התפתחו, בלא מחמצת, דרשה שימוש בטכנולוגיה מיוחדת. מדובר באומנות מיוחדת ונדירה, שרק יחידי סגולה היו בקיאים ברזיה. התמחו בה משפחות של נחתומים, שהושפעו מהידע שהיה בתקופה זו באלכסנדריה שבמצרים.

¹⁶⁵ מו"נ ח"ג פמ"ו (מהדורת קאפח, עמ' שפב). ראוי להדגיש שאמנם הרמב"ם הניח שהייתה הקבלה בין המנהגים הפולחניים של עמים אחרים לישראל, אלא שסבור היה שמדובר בדמיון צורני בלבד, ואילו במהותו הפנימית קיים ניגוד.

¹⁶⁶ וינברג, עמ' 186. בשומר היו מקריבים כיכרות לחם מתוק (לא חמץ); שם, עמ' 99.

על פי מקורות חיצוניים הצענו שבלחם הפנים הוכנסו תוספים שעמדו בקריטריונים ההלכתיים של יצירת לחם עבה ללא שאור ובעל טריות גבוהה. הפתרון המתאים ביותר היה כנראה הוספת מלח, אולי מלח הנתר הדומה במרכיביו לאבקת האפייה המודרנית. מלח זה יכול להיכלל בהגדרת 'מלח' הניתן על הקרבנות במקדש. אנו שותפים, אפוא, להנחה כי מותר היה להוסיף ללחם הפנים תוספים,¹⁶⁷ זאת בהתאם לשיטת הפסיקה של חכמי ספרד הראשונים ומנהג יהודי תימן הקדמון (בעניין תוספת מלח למצה בפסח), לפיה אין כל מניעה בכך, והדבר מוגדר כ'מַעֲשֵׂה אִפֶּה',¹⁶⁸ בדומה להנחיה המקצועית של פיטום הקטורת שתהיה "מַעֲשֵׂה רוֹקַח" (שמות ל', לה).

ראוי לשוב ולציין כאן את הערתו של הרב"ד, שעל אף התנגדותו לתוספת תבלין למצה העלה אפשרות שבמקדש הדבר היה מותר בשל המיומנות וההקפדה של עושי הלחם: "לא נאמר כן אלא בזריזים שהיו אופין אותה מיד".¹⁶⁹

מסתבר שלקדמונים היה ידע רב בכל הקשור לחומרי התפחה, והיה בידם גם פתרון לבעיית התיישנות הלחם, אך פתרון זה היה מוגבל למומחים לאפייה והיה כנראה יקר לביצוע רב היקף. לעומת זאת, בעידן המודרני, בעקבות ההתפתחות הטכנולוגיה של הלחם התעשייתי – פתרונות מעין אלה מקובלים גם בלחם האחיד, בקנה מידה רחב ובעלות מועטת יחסית.

167 ראו כהן, עמ' 74, בניגוד להערת עורך המאמר, שם, הערה 1.

168 מונח שאול מבראשית מ', יז.

169 הלכות חמץ ומצה פ"ה ה"כ.

גבריאל יצחק רוונה

מודים, כורעים ומשתחוים מקורה המקדשי של תפילת 'מודים דרבנן'

פתיחה

א. הכריעה היא העיקר

ב. זכר למקדש

ג. נוסח בני רומי ושאר הנוסחים

פתיחה

ברוב נוסחי התפילה המקובלים כיום נפתח הקטע הידוע בשם 'מודים דרבנן' באותן מילים שבהן נפתחת ברכת 'מודים' עצמה – 'מודים אנחנו לך'. שונה מהם מנהג התפילה האיטלקי, שבו נפתח 'מודים דרבנן' בצורה שונה: 'מודים כורעים ומשתחוים'.¹

בכוונתנו לנסות ולהציע הסבר להבדל זה תוך כדי ניסיון להבין את תפקידה ואת תולדותיה של אמירת 'מודים דרבנן'.

א. הכריעה היא העיקר

אזכור של השתחויה בברכת מודים מצוי כבר בנוסחים קדומים. לדוגמא, בין נוסחי 'מודים דרבנן' המובאים בירושלמי מוזכר גם הנוסח שבו נהג בר קפרא:

1 ראה: גולדשמידט דניאל, **מבוא למחזור בני רומא** (מיסודו של ש"ד"ל), הוצאת דביר ת"א 1966, עמ' 85.

לך כריעה לך כפיפה לך השתחוויה לך בריכה כי לך תכרע כל ברוך תשבע כל לשון לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש והעושר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל ובידך כח וגבורה ובידך לגדל ולחזק לכל ועתה א' מודים אנחנו לך ומהללים לשם תפארתך בכל לב ובכל נפש משתחוים כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך מציל עני מחזק ממנו ועני ואביון מגוזלו ברוך אתה ה' א-ל ההודאות (ברכות פ"א ה"ה).

בנוסח פרס נפתחת ברכת מודים במילים אלו:

מודים אנחנו לך ומספרים את גדלך ומברכים את שמך כורעים ומשתחוים ומתפללים ומתחננים לפני כסא כבודך באמת (מהדורת שלמה טל, מכון בן צבי, ירושלים תשמ"א, עמ' 15).

בגניזה הקהירית נמצא קטע שלפיו אומרים בתוך ברכת מודים את הנוסח הבא:

כורעים ומשתחוים לפניך אבינו מלכנו צור חיינו ואדון שלומנו (יחזקאל לוגר, תפילת העמידה לחול לפי הגניזה הקהירית, הוצאת אורחות ירושלים תשס"א, עמ' 194).

עולה, אפוא, שהקשר ההדוק שבין פעולת ההשתחויה לבין תוכנה של ההודאה בא לידי ביטוי, לפחות לפי כמה נוסחים, גם במילותיה של ברכת ההודאה.²

ייתכן שנוסחאות אלה מבוססות על הביאור, המופיע בדברי כמה ראשונים,³ לפיו הודאה פירושה השתחויה, ואין כאן אלא כפל העניין במילים שונות, תופעה האופיינית לנוסחים הקשורים למנהג ארץ ישראל.⁴

2 על קשר זה ראה בהרחבה: אורי ארליך, **כל עצמותי תאמרנה**, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס ירושלים תשנ"ט, עמ' 59-61.

3 רבי יהודה בר יקר, **פירוש התפילות והברכות**, ירושלים תשל"ט, ח"א עמ' נט; **ספר המנהיג**, מהדורת יצחק רפאל, ירושלים תשל"ח, כרך א' עמ' פז רצו; **אבודרהם**, ירושלים תשכ"ג, עמ' צה וקב. וראה גם **דעת זקנים מבעלי התוספות**, דברים י', יב, ד"ה מה ה' אלהיך. יש להעיר שמצאנו גם להפך, שהשתחויה נתפסת כהודאה. כך, למשל, אומר המדרש על הפסוק "ויקם אברהם וישתחו לעם הארץ לבני חת" (בראשית כ"ג, ז) – "מכאן שמודים על בשורה טובה" (בראשית רבה נח, ז).

4 על תופעה זו ראה: ישראל משה תא שמע, **התפילה האשכנזית הקדומה**, ירושלים תשס"ג, עמ' 9. דוגמא בולטת לכך ניתן למצוא בחתימת קדושת היום של יום הכיפורים שחל בשבת לפי נוסח ארץ ישראל: "מקדש ישראל והשבת ויום הכיפורים ומועדי שמחה והזמנים ומקראי קודש".

ברם, עדיין עלינו לברר מפני מה ייחד הנוסח האיטלקי אזכור זה למודים דרבנן דווקא, בעוד שהשמיטו מברכת מודים הנאמרת בגוף התפילה. האם ישנה בכריעה של 'מודים דרבנן' חשיבות יתרה, הבאה בנוסח זה לידי ביטוי מילולי?

דומה כי התשובה לשאלתנו מצויה בדעה הרואה את עיקר עניינו של 'מודים דרבנן' בהשתחויה המשותפת של הציבור עם החזן, ולא באמירה הנלווית אליה. אמנם במפורש ניתן למצוא גישה שכזו רק אצל האחרונים, אולם הללו מסיקים זאת מתוך דברי הראשונים ומראים כי הייתה מקובלת בקרב בעלי התוספות.

בתוספות במסכת ברכות (כא ע"ב ד"ה עד) נאמר שלא מצינו לחיוב מודים דרבנן עיקר בגמרא. המהרש"א על אתר תמה על כך, שהרי הגמרא בסוטה (מ ע"א) דנה באמירת 'מודים דרבנן' ובנוסח המלא של הקטע. יש מהאחרונים המיישבים זאת בקביעה לפיה רק הכריעה היא הנדרשת מעיקר הדין, ואילו אמירת נוסח של מודים עם החזן אינה אלא מנהג.⁵

לאור תפיסה זו ניתן להבין מפני מה מודגש עניינה של הכריעה ב'מודים דרבנן' דווקא, וככל הנראה היא שעומדת מאחורי הנוסח האיטלקי. במילים אחרות, כל עיקרה של אמירת 'מודים דרבנן' לא באה אלא כתוספת לכריעה ובעבורה, וממילא מן הדין שתזכר בה זו כבר בפתיחתה.

אמנם, בדורות מאוחרים נוקט בעל שיבולי הלקט, הפוסק האיטלקי ר' צדקיה בן אברהם הרופא, בעמדה שונה.⁶ לפי דבריו (סימן ב, מהדורת בובר, עמ' 2), אמירת 'מודים דרבנן' הינה שוות ערך לקדיש ולקדושה. לשיטתו, לכאורה, עלינו למצוא הסבר אחר לאזכור הכריעה במודים דרבנן. אך ייתכן כי גם הוא מודה שלמרות חשיבות האמירה כשלעצמה ישנו מעמד מרכזי גם לכריעה המשותפת לחזן ולקהל, הבאה לידי ביטוי בנוסח התפילה. אפשרות זו יש להציע אף לשיטתם של אלו הסבורים שגם

5 ראה: הרב דוד יוסף, הלכה ברורה או"ח קט, בירור הלכה סק"ו (ירושלים תשסה כרך ו עמ' פא); אנציקלופדיה תלמודית, ערך הודאה, כ"ח, ירושלים תשי"ז, עמ' תא.

6 ייתכן שעמדתו הושפעה מגישתם של חכמי התוספות. עוד בנושא זה, ראה: ישראל משה תא שמע, שיבולי הלקט וכפיליו, בתוך: הנ"ל, כנסת מחקרים, ירושלים תשס"ו, חלק ג עמ' 63-75.

לדעת תוספות ישנה חובה הלכתית לומר מודים דרבנן, אלא שהכריעה עולה עליה בחשיבותה.⁷

ב. זכר למקדש

ייתכן שחשיבותה של כריעת הקהל בשעה שהש"ץ אומר מודים נובעת מהקשרה המקדשי של כריעה זו.⁸

החטיבה האחרונה של תפילת העמידה מבוססת על שני חלקים של עבודת היום במקדש: הראשון – תפילת הכוהנים אחרי שחיטת התמיד, לפני הטלת הפייסות הקובעים את חלוקת התפקידים בין הכוהנים; השני – ההשתחויה וברכת הכוהנים בתום עבודת התמיד.

תפילת הכוהנים מתוארת במשנה:

אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת, והן בירכו וקראו עשרת הדברים, 'שמע', 'זהיה
אם שמוע', 'ויאמר' ובירכו את העם שלוש ברכות: אמת ויציב, ועבודה, וברכת
כוהנים (תמיד ה א).

ברכת 'עבודה' הנזכרת כאן היא ברכת רצה, בנוסח שבו היא נאמרה בבית המקדש, ואליה הייתה נלווית – לדעת חלק מהראשונים⁹ – גם אמירת מודים.¹⁰ ברכת כוהנים שנאמרה בשלב זה כללה לכול היותר את קריאת הפסוקים ללא נשיאת כפיים, ויש אף הסוברים שבשלב זה נאמרה ברכת 'שים שלום' בלבד, והיא הנקראת כאן 'ברכת כוהנים'.¹¹

-
- 7 ראה: הרב עובדיה יוסף, יביע אומר, ו או"ח סימן ד (ירושלים תשמ"ו עמ' ח"ט). לדעתו ניתן לפרש כך את דברי התוספות, אמנם לכאורה אין משמע כך מלשונם. ואולי כוונתו לומר כי גם אם נסבור כך עדיין נוכל לקבל את מסקנתם בנוגע למוצא ציבור מתפלל, וצ"ע.
- 8 על זיקתה המקדשית של הכריעה במודים עמדו כבר בעבר, ראה: אורי ארליך, **כל עצמותי תאמרנה**, ירושלים תשס"ג, עמ' 60-61.
- 9 כך דעת הרמב"ם בפירוש המשניות (תמיד, ריש פרק ה), והרא"ה בברכות (לג ע"א).
- 10 לדעתם של אחרים נאמרה 'מודים' אחרי 'רצה' רק בידי הכהן הגדול לאחר קריאת התורה ביום כיפור. ראה: אנציקלופדיה תלמודית, שם, עמ' שצד.
- 11 סיכום הדעות השונות מופיע בפירושו של ר' פנחס קהתי למשנה שם.

בתום עבודת התמיד התקבצו הכוהנים להשתחויה משותפת ולנשיאת כפיים:

בזמן שכוהן גדול נכנס להשתחוות, שלושה אוחזין בו. אחד בימינו ואחד בשמאלו ואחד באבנים טובות. וכיון ששמע הממונה קול רגליו של כוהן גדול שהוא יוצא הגביה לו את הפרוכת והשתחויה ויצא ונכנסו אחיו הכוהנים והשתחו ויצאו. באו ועמדו על מעלות האולם. עמדו הראשונים לדרום ואחיהם הכוהנים, וחמישה כלים בידם: הטני ביד אחד, והכוז ביד אחד, והמחתה ביד אחד, והבונך ביד אחד, וכף וכסוייו ביד אחד. ובירכו את העם ברכה אחת, אלא שבמדינה אומרין אותה שלוש ברכות ובמקדש ברכה אחת ... (תמיד ז א–ב).

כלומר, לאחר הקרבת התמיד נכנסו הכוהנים להיכל והשתחו, כאשר הכהן הגדול, אם נכח במקדש, היה נכנס ראשון ומשתחויה לפני שאר הכוהנים. לאחר מכן התקבצו הכוהנים על מדרגות האולם, נשאו את כפיהם ובירכו את העם בצורה המקובלת במקדש (השונה בכמה פרטים מזו הנהוגה מחוצה לו).

בשלוש הברכות האחרונות של העמידה התמזגו שני חלקים אלה של עבודת התמיד: אומרים בה 'רצה' ו'שים שלום' כמו בתפילת הכוהנים אחר שחיתת התמיד, ונושאים בה כפיים כשם שעושים במקדש לאחר הקרבתו. הכריעה במודים לאחר ברכת רצה מקבילה, אם כן, לכריעה שלאחר הקרבת התמיד. אמנם במקדש לא הייתה כריעה זו צמודה לרצה, אך בתפילה – המצרפת, כאמור, את שני החלקים הללו של העבודה במקדש – היא משתלבת שם, מה גם שבכך היא נעשית סמוך לברכת כוהנים, כנהוג בבית המקדש.

על שיוכה המקדשי של הכריעה במודים אנו לומדים גם בפסיקתא דרב כהנא:

מניין לזה שהוא עובר לפני התיבה שהוא צריך להזכיר בניין בית המקדש וקורבנות ולשוח? מן הדא ברכתא, רצינו א' ושכון בציון העיר ויעבדוך בירושלים

(פסיקתא דרב כהנא, שובה, ה).¹²

בפשטות, הכריעה שעליה מדובר כאן אינה נעשית בשעת אמירת 'רצה', בה לא מצינו חובת כריעה, אלא בשעת אמירת 'מודים' שלאחריה.¹³ ברכת ה'הודאה' נתפסת

¹² מהדורת דב מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב, כרך ב' עמ' 353, וראה גם ויק"ר ז, ב.

¹³ זאת למרות הגרסה "ובירושלים נשתחויה לך" שישנה שם בפסיקתא (ראה מנדלבוים שם בהערה). על הקשר בין הכריעה ב'מודים' לבין ברכת 'רצה' שלפניה ראה גם בדברי רבי יהודה הלוי בכוזרי (ג, יט), אשר אפשר שמסתמכים על המדרש שלפנינו.

כהמשכה הישיר של ה'עבודה'¹⁴ ואין כל קושי בהסברת הכריעה בה על רקע הזכרת המקדש והקורבנות.

זיקת הכריעה למקדש בולטת בעיקר בחזרת הש"ץ. הכריעה המשותפת של הקהל עם הש"ץ דומה, במידת מה, לכריעת הכוהנים במקדש בעקבות הכהן הגדול. כמותה היא נושאת אופי ציבורי, והיא אף סמוכה כמוה לנשיאת כפיים. ואכן, הפסיקתא מדברת על שחיית העובר לפני התיבה, כלומר החזן האומר את התפילה בקול, ואינה מתייחסת לתפילה שבלחש. ייתכן, אם כן, שציונה המפורש של הכריעה ב'מודים דרבנן' דווקא בא להצביע על ערכה של כריעה זו כ'זכר למקדש'.

בירור הצביון המקדשי של 'מודים דרבנן' פותר בעיה נוספת: הבקשה לקיבוץ גלויות ולחידוש העבודה הכלולה בקטע, שראשיתה במנהגו של האמורא רב אחא בר יעקב (סוטה שם). בקשה זו נראית, במבט ראשון, כלא קשורה לאופיה ולעניינה של 'מודים דרבנן'. תחינה זו גם כוללת בתוכה, ברוב הנוסחים, את המילה 'לעבדך', ובכולם את המילים 'לעשות רצונך'. על פי הסברנו, הסיבה לכל זה היא ברורה: ביטוי זיקתה של תפילת 'מודים דרבנן' לעבודת המקדש והטעמת שיוכה לברכת 'רצה'.¹⁵

ג. נוסח בני רומי והנוסח המקובל

לאור הדברים שראינו עד כה ניתן לנסות ולשחזר את תולדותיה של אמירת 'מודים דרבנן'. בתחילה חייבו חכמים לכרוע עם החזן כאשר הוא אומר מודים, בדומה לכריעת הכוהנים עם הכוהן הגדול במקדש. במרוצת הזמן התפשט המנהג להוסיף לכריעה אמירות הדומות בתוכנן לברכת מודים שבעמידה. אמירות אלה הוגדרו, לפחות לפי חלק מהפרשנים, כ'פיוט'.¹⁶ צירוף כמה נוסחאות של אמירות כאלו יצר את

14 ראה מגילה יח ע"א: "עבודה והודאה חדא מילתא היא".

15 אמנם, דווקא בנוסח רומי בקשה זו מודגשת פחות מאשר בנוסחים אחרים: המילה 'לעבדך' אינה נזכרת בה, ונוסחה הוא "כן תחיינו ותחננו ותאסוף גליותינו מארבע כנפות הארץ ונשוב לשמור חוקיך ולעשות רצונך באמת ובלבב שלם". אולם נראה כי גם בנוסח זה מוסבת הבקשה 'לעשות רצונך' כלפי חידוש הקורבנות.

16 ראה ירושלמי ברכות פ"א ה"ה: "רבי זעירא סבר לקרובה כדי לשוח עמו תחילה וסוף", וכן בפני משה ובתולדות יצחק שם.

הקטע המוכר כ'מודים דרבנן'.¹⁷ אולי בתחילה התקיים המנהג להוסיף קטע מילולי אצל החכמים בלבד, ומכאן מקור שמו – מודים דרבנן, כלומר מודים של החכמים,¹⁸ ורק מאוחר יותר התפשט המנהג בשדרות הרחבות יותר של האומה.

עדות לתקופה שבה נהגו רבים לכרוע בלבד, בלא לצרף לכך אמירה כלשהי, ניתן למצוא בדברי הירושלמי:

ר' יסא כד סליק להכא חמתון גחנין ומלחשין. אמר לון מהו דין לחישה?

(ברכות פ"א ה"ה).

רבי יסא, כאשר עלה לארץ ישראל, תמה על מנהגם של החכמים ללחוש בשעת הכריעה ב'מודים'. בהמשך מפרט הירושלמי נוסחים של 'מודים דרבנן' שנאמרו בידי חכמים שונים, ומעיר כי דברים אלה לא היו ידועים לרבי יסא. מדובר כאן בשלב שבו התקבלה הכריעה עם החזן כמובנת מאליה, בעוד האמירה שנלוותה אליה נראתה כדבר חידוש הטעון שאלה וחקירה. לפיכך הביע רבי יסא פליאה כאשר נתקל בהרגל 'ללחוש' בעת הכריעה. רק בשלב מתקדם יותר הפך הדבר לנחלת הכלל ולמרכיב קבוע בתפילה.

הווה אומר, תקנת חז"ל, מעיקרה, חייבה לכרוע עם הש"ץ בשעה שהוא אומר מודים, הן כדי להצטרף בכך להודאתו והן כזכר למקדש. בחוגים מסוימים של חכמים נוצר המנהג ללוות כריעה זו באמירות שונות שדמו בתוכנן לתוכנה של ברכת מודים. בחלק מהאמירות אף הוזכרה הכריעה ששימשה עילה להן. חלקן גם הכילו בקשה לחידוש העבודה בבית המקדש והטעימו בכך את היסוד המקדשי שבכריעה.

מנהג זה לא רווח בכל המקומות, ואף עורר תמיהה בקרב אלה שלא הכירוהו, אולם, במרוצת הזמן, הוא התפשט והפך לחלק בלתי נפרד מהתנהגות הציבור בשעת חזרת הש"ץ. לדעת רוב הראשונים התקבעות המנהג הפכה אותו לחובה, אולם לדעת התוספות הוא נותר בגדר רשות והכריעה בלבד היא המחויבת.

תהליך זה חזר על עצמו, בזעיר אנפין, בנוסח בני רומי. בתקופת התגבשות הנוסח עדיין נתפסה הכריעה כעיקר, והאמירה כמלווה אותה. לפיכך, הנוסח שהתקבל הוא

17 תיאור דומה ראה: יצחק משה אלבוגן, **תפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית**, תל אביב תשל"ב, עמ' 46.

18 על מקור הכינוי 'מודים דרבנן' ראה בהרחבה: הרב מרדכי פוגלמן, מודים דרבנן, **בית הכנסת**, ב/א, ער"ה תש"ז, עמ' 20-21, וראה גם: זאב יעבץ, **מקור הברכות**, ירושלים תשכ"ו, עמ' 20.

"מודים, כורעים ומשתחוים". מאוחר יותר, כאשר כתב רבי צדקיה הרופא את שיבולי הלקט שלו, כבר היתה אמירת מודים דרבנן, לפחות בעיניו, שקולה לקדיש ולקדושה. עם זאת, נותר הנוסח "מודים כורעים ומשתחוים" המעיד על מעמדה הקדום של האמירה.

טהרות

חרב הרי הוא כחלל (חלק שני)

פרק ב: האם חרב כחלל בכל כלי שטף?

פרק ג: טומאת משא ואוהל בחרב

פרק ד: הזאה בחרב כחלל

סיכום כללי

פרק ב: האם חרב כחלל בכל כלי שטף?

1. מחלוקת הראשונים

הראשונים נחלקו בשאלה האם דין חרב כחלל נאמר בכלי מתכת בלבד, או בכל כלי שטף. שיטת הר"ש וסיעתו¹ שמדובר בכלי מתכת דווקא, ואילו הרמב"ם וסיעתו² סוברים שמדובר בכל הכלים.

1 נקטתי "הר"ש וסיעתו" אע"פ שר"ח ורש"י קדמו לו, משום שהוא מרחיב בבירור העניין ודן בקושיות על שיטה זו. אלו הראשונים הסוברים כך: ר"ח בפסחים יד ע"ב, רש"י שם ובכ"מ, ר"ת בספר הישר סי' רז, יראים בסי' שכב, ר"י ע"פ מש"כ בתוס' הרשב"א בפסחים יד ע"ב שרבו חלק על ר"י מסימפונט, עי"ש בארוכה ("רבי" סתם בתוס' הרשב"א הוא ר"י הזקן, ראה במבוא לתוס' הרשב"א, ירושלים תש"ז, עמ' טז). וכן הובא בריטב"א בשבת יז ע"א בשם "רבנו יצחק". סמ"ג במ"ע רלא, סמ"ק במ"ע פט, רז"ה בריש חולין, ראב"ד בהל' טו"מ פ"ה ה"ג, מהר"ם מרוטנבורג באהלות פ"ז מ"ב ופי"א מ"ח, רא"ש באהלות פ"א מ"ג, הרמב"ן בבמדבר ל"א, יט (יש בזה סתירות בדבריו; ראה בשבת יז ע"א, שכל כלי שטף נעשים כחלל, ושם קא ע"ב משמע ההיפך. בב"ב כ ע"א נטה לדעת הרמב"ם, אבל הקשה עליו מהירושלמי. מכל מקום, פירושו לתורה הוא משנה אחרונה, ראה במבואו של שעוועל, עמ' 8). הרשב"א בב"ב כ ע"א וחולין ב ע"ב (בשבת יז ע"א כתב תחילה שרק במתכת, ואח"כ הביא דעת הרמב"ן שם שבכל כלי שטף, ושם קא ע"ב כתב שרק במתכת). ריטב"א בשבת יז ע"א וב"ב כ ע"א, ור"ן בב"ב כ ע"א (ובשבת יז ע"א הביא שתי הדעות). לכשנעמוד למניין, נמצא שרוב הראשונים סוברים כר"ש.

נראה שהטעם להחמיר במיוחד במתכת הוא משום שדרך להרוג בה. אמנם הדין לא נאמר ב"חרב" דווקא,³ אך מכל מקום כל כלי מתכת הם הרחבה של חרב. כעין זה מצאנו בהלכות עשיית המזבח, שאסור לעשותו גזית, "כי חרבך הנפת עליה ותחללה" (שמות כ', כב), ואיסור ההנפה נאמר על כל כלי ברזל, ככתוב (דברים כ"ז, ה): "לא תניף עליהם ברזל", וכן שנינו במידות (פ"ג מ"ד): "לא היו סדין אותן בכפיס של ברזל... שהברזל נברא לקצר ימיו של אדם". נמצא, שהחרב משמשת בכתוב כדוגמא וכטעם לאיסור כל כלי ברזל, והוא הדין לעניין טומאתה.⁴

הגר"א בביאורו ליו"ד סי' שסט סק"ב כתב שהסוברים שרק במתכת אמרין חרב כחלל הם ר"ת והר"ש ורש"י והראב"ד, ולעומתם מנה את רבי יצחק מסימפונט ור"י והרמב"ם והרמב"ן ושאר פוסקים. איני יודע מנא ליה שדעת ר"י כרמב"ם, ושמה הבין כך מלשון תוס' בנזיר נד ע"ב: "וה"ר יצחק הביא ראיה מתוספתא דכלים", אבל כוונתו לר"י מסימפונט, עיי"ש לעיל מיניה, ואדרבה, ר"י הזקן דחה ראיה זו, ראה בתוס' הרשב"א הנ"ל. באשר לרמב"ן, דבריו כאמור סותרים זה לזה, ומשנתו האחרונה היא פירושו לתורה, שם כתב שרק במתכת. ואיני יודע מי הם "שאר פוסקים" (ומצאתי שהעיר בזה על הגר"א בדרכי שמואל אהלות פ"ק אות ג).

2 ריבמ"ץ המובא בר"ש בריש אהלות, אך אין הדברים ברורים בשיטתו, ראה במובא בשמו בספר הישר לר"ת סי' תשנח-תשנט, שם כתב כמה פעמים שדין חרב כחלל אינו אלא במתכת. וראה בהערה הקודמת על דעת הרמב"ן.

3 אם כי יש שסברו שאכן מדובר דווקא בכלי שהרג בו, ראה בפרק א של מאמר זה, מעלין בקודש ט"ו, עמ' 155 הערה 123.

4 אלא שלעניין המזבח האיסור נאמר לא בכל כלי מתכות אלא בברזל בלבד, כמשמעות הפסוק בדברים, וכן מפורש בתוספתא (ב"ק פ"ז, ה"ב): "וכי מה ראה הכתוב לפסול את הברזל יתר מכל מיני מתכות? מפני שהחרב נעשה ממנו", וכן משמע ברמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א הל' ט"ו-ט"ז), ומפורש ברמב"ן (שמות כ', כג) וברבנו בחיי (שמות כ', כב ובספרו כד הקמח ק"ג, ג). לעניין חרב כחלל, לא מצאתי לאחד מהראשונים שיחלק בין ברזל לשאר מתכות, והר"ש כותב בפירוש ש"וכבסתם בגדיכם" היינו תכשיטי כסף וזהב (אף על פי שאפשר היה להעמיד בקסדה, שריון וכדומה). כמו כן נאמר בספר הישר (סי' תשסא): "וכתיב 'אך את הזהב ואת הכסף ואת הנחשת ואת הברזל וגו', וכתוב בהו 'אך במי גדה יתחטא', ועל כרחק אלו הכלים מאדם מיטמאו, ובכולהו כתיב 'וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם'", ואם כן דין זה נאמר בכל המתכות. ראיה לכך שאין חילוק בין המתכות ישנה גם מן הגמרא בפסחים (יד ע"ב), הסותמת: "איזהו דבר שחלוקה טומאתו בין טומאת מת לשרץ? הוי אומר זה מתכת". כמו כן בחולין (עא ע"ב), על פי פירוש תוס' שם, נאמר שבטבעת אמרין חרב הרי הוא כחלל, והרי סתם טבעת (הראויה לבליעת אדם) היא של כסף וזהב.

הרמב"ן (במדבר ל"א, יט) כותב: "ואם בכלי ברזל כבר למדנו לחרב שהוא כחלל". כמו כן בחידושו בב"ב (כ ע"א) כתב בעניין הקושיה מ"וכבסתם בגדיכם", שמדובר ב"בגדים של מתכת כגון שריון", ולא נקט תכשיטים כמ"ש הר"ש. אולם בשאר מקומות נקט סתם "מתכת", וכך

נראה לומר, שסברה זו יש לה מקום רק אם דין חרב כחלל נאמר גם לאחר פרישתה מן המת, ונמצא שגדרה כטומאה חדשה (כעין קבר וגולל ודופק), ואז יש לומר שהתורה נתנה חומרה זו רק במתכת. אבל על פי מה שהתבאר בפרק א (מעלין בקודש ט"ו), שדין חרב כחלל נאמר בחיבורין דווקא, ואין זו טומאה חדשה אלא המשכת טומאת המת עצמו – לא מסתבר לחלק בין מתכת לבין שאר חומרי הכלים (פרט לכלי חרס, שאינו נעשה אב הטומאה כלל), כי מה לי חיבור בכלי זה ומה לי חיבור בכלי אחר?

בבירור נושא זה נניח תחילה כדעה המקובלת, שחרב נעשית כחלל גם לאחר פרישה מן המת, ולבסוף יידונו הראיות על פי האפשרות שהוצעה בפרק א, שדין חרב כחלל נאמר בחיבורין בלבד.

2. ראיות לשיטת הרמב"ם

א. המשניות בתחילת אהלות (פ"א משניות א"ד) העוסקות בדין חרב כחלל מזכירות כמה וכמה פעמים "כלים" סתם. כמו כן, בספרי בחוקת (לבמדבר י"ט, כב) נאמר סתם: "כלים ואדם", "כלים ואדם וכלים", וכדומה. 5 סתימת הלשון בכל המקומות הללו מורה ברורות כדעת הרמב"ם, שחרב כחלל נאמר בכל הכלים. אמנם הכרח להוציא מכלל זה את כלי החרס, שאינם נעשים אב הטומאה לעולם, אבל על כגון זה כבר כתב הרמב"ם בהקדמה לטהרות (מהדורת הרב קאפח, עמ' יב): "ואינם כוללים כלי חרס בכלל הכלים ברוב המקרים, מפני שיש לו דינים מיוחדים בפני עצמו". כלי חרס שונה בדינים רבים: בטומאת אווירו, בטהרת גבו, בכך שאין לו טהרה במקוה ובכך שאינו נעשה אב הטומאה במת או מדרס – ולפיכך מובן הדבר ששם "כלים" כולל בדרך כלל את כל מיני הכלים פרט לחרס; אבל תמוה מאוד לומר ששם "כלים" הסתמי מתייחס רק למין מסוים ממיני הכלים, כלי מתכת. ובשלמא את הספרי ייתכן לתרץ שסמך על כך שהלימוד מ"חרב" יבהיר שמדובר בכלי מתכת, אבל במשנה אין שום רמז המאפשר להבין במאי עסקינן.

ב. בתוספתא באהלות (פ"א ה"א) נאמר גם כן באופן סתמי: "כלים בכלים", "כלים ואדם וכלים" וכו'. ובהל' ב' נאמר: "הגוי והבהמה ובן שמונה וכלי חרס והאוכלין

מוכח מקושייתו על רש"י בחולין שם בעניין טבעת טמאה: "קשיא לי מאי דקאמר שאין טבעת טמאה מת מטמא במשא, שהרי חרב הרי הוא כחלל!", ולא תירץ בפשטות, שסתם טבעת הנבלעת של כסף או זהב היא.

5 וכן בספרי לפס' טז שם, ובספרי לבמדבר ל"א, כד, ובמקומות נוספים.

והמשקין הנוגעים במת – כלים הנוגעים בהן טהור". מכך שלא הוזכר דין אמצעי בין "כלים" לבין כלי חרס, שיש כלי הנעשה אב אבל אינו מטמא את הנוגע בו להיות אב, משמע שכל כלי שטף כלולים ב"כלים" שבהל' א'.

ג. בתוספתא באהלות (פט"ו ה"ח) לומדים בית הלל קל וחומר:

אדם הנוגע במת מטמא כלים, וכלים הנוגעים במת מטמאין אדם. אדם הנוגע במת מטמא כלי חרס, ואין כלי חרס הנוגעים במת מטמאין אדם. והלא דברים ק"ו: ומה אם אדם, שהוא מיטמא מן המת ומן הנוגע במת לטמא את הנוגע בו – מציל על מה שבתוכו; כלי חרס, שאינו מיטמא מן המת ומן הנוגע במת לטמא את הנוגע בו, אינו דין שיציל על מה שבתוכו?

כלי חרס הנטמא מן המת הרי מטמא אוכל ומשקה שנוגע בו מתוכו. אם כן, על כורחנו יש לפרש שמה שנאמר שכלי חרס אינו נטמא "לטמא את הנוגע בו" היינו שאינו נעשה אב לטמא כלים. ממילא, ברור מן התוספתא שכל כלי שטף שונים מחרס בעניין זה, כמשמעות סתימתה "כלים", שאם לא כן הרי יש לפרוך את הק"ו: "כלי עץ יוכיח, שאינו מיטמא מן הנוגע במת לטמא כלי הנוגע בו, ואף על פי כן אינו מציל על מה שבתוכו". אלא שאפשר ליישב שדין חרב כחלל נאמר אף בלא חיבורין, ובכלי מתכת דווקא, ואילו התוספתא עוסקת בדין חיבורין, שנאמר בכל כלי שטף.⁶

ד. הספרי (במדבר, פסקה קכז) לומד את דין כלים ואדם וכלים מהפסוק "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי" (במדבר ל"א, כד), שנאמר לנוגעים בחרב שנגעה בחלל. הר"ש בריש אהלות כותב שר"י מסימפונט הוכיח מטומאת הבגדים שדין חרב כחלל נאמר בכל כלי שטף, ושר"ת תירץ שאפשר להעמיד את ה"בגדים" בתכשיטי כסף וזהב, ודוגמא לכך מצאנו בפסוק "ואלה הבגדים אשר יעשו" (שמות כ"ח, ד), שבכללם הציץ.

תירוצו ר"ת מוקשה מכמה פנים: א. קושיית המגדל עוז (הלכות נזירות פ"ז ה"ח), שבפסוק נאמר: "ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד ומעיל וכתנת תשבץ מצנפת ואבנט", והציץ לא נמנה שם! ואולי כוונת ר"ת היא שאף על פי שלא נמנה הציץ

⁶ עיין בר"ש באהלות פט"ו מ"ט, המביא את התוספתא, ולא ברור מדבריו אם כוונתו לפרשה דווקא במתכת ולא בחיבורין, או בכל כלי שטף ובחיבורין. וראה בסוף פרק א (מעלין בקודש ט"ו, עמ' 151) על שיטת הר"ש בפירוש המשניות בריש אהלות. ולפי דרכנו למדנו שאם נוקטים שחרב כחלל נאמר רק בכלי מתכת – על כורחך צ"ל שטומאה בחיבורין נאמרה גם בנוגע שלישי, ולא כדעת הרמב"ן במדבר ל"א, יט, שנקט שרק במתכת אמרינן חרב כחלל, ומאידך הבין בסוגיה בנזיר מב ע"ב שאפילו נוגע שני אינו אלא מדרבנן.

הכוונה גם אליו, וצ"ע. ובשיטה מקובצת בנזיר (נד ע"ב) הביא את ראיית ר"ת מפסוק זה באופן אחר, ש"השביצים הם מזהב", וכוונתו, שבחושן יש זהב; אבל אין זו ראייה שכלי שכולו מתכת נקרא "בגד". ועוד, שגם אם תכשיט מתכת יכול להיכלל עם בגדים אחרים – ודאי אין ראוי לקרוא כך לתכשיטי מתכת בפני עצמם. ב. גם אם כלי מתכת עשויים להיקרא בגדים, לשון **כיבוס** אינה מתאימה לכך. ובתוס' הר"ש לפסחים (יד ע"ב) עמד בזה, וכתב ש"וכבסתם" הוא לשון טבילה (וכ"כ הסמ"ג במ"ע רלא); ואף זה קשה, כי לשון כיבוס במשמעות של טבילה נאמרה בתורה רק לגבי בגדים, ולגבי כלים אחרים נאמרה לשון רחיצה, או ביאה במים. ג. לשון הפסוק "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם" משמעה שטהרת הבאים מן המלחמה היתה מותנית בטהרת הבגדים, והדבר מתאים לבגדים שאי אפשר להסירם ולא לתכשיטים.

היה מקום לתרץ את הקושי מהפסוק באופן אחר, ולחלק בין שני דינים ב"חרב כחלל": הדין שהמת עצמו עושה את הכלי הנוגע בו כמת, שנלמד מ"כחלל חרב", נאמר רק בכלי מתכת. לעומת זאת, הדין שטמא מת מטמא את הכלי הנוגע בו ועושהו אב הטומאה, שנלמד מ"וכבסתם בגדיכם", אכן נאמר בכל כלי שטף.⁷ טעמו של חילוק זה הוא שהחידוש להיעשות כחלל עצמו ולטמא אדם וכלים להיות אב הטומאה הוא חומרה גדולה, שנאמרה רק במתכת, מין החרב; אבל החידוש להיעשות אב הטומאה גרידא כתוצאה ממגע באב הטומאה אפשרי בכל כלי שטף.

ברם, תירוץ זה מוליד כמה קשיים: א. מאי חזית לומר שהדוגמא של "חרב" היא בדווקא, ואילו הדוגמא של "בגדיכם" אינה בדווקא? הרי כשם שבבגדים יש לומר שדיבר הכתוב בהווה, שהכלי שנוגע בטמא מת הוא בגדו – כך במת יש לומר שהכלי שהמת נגע בו וגם החי נגע בו הוא החרב. ב. במשניות ובתוספתות ובספרי הנ"ל נאמר סתם "כלים", בין לעניין כלי הנטמא מהמת ובין לעניין כלי הנטמא מטמא מת, וקשה לומר ש"כלים מכלים שונים". ג. הגמרא מזכירה את המושג "חרב הרי הוא כחלל" לגבי כלי הנוגע בטמא מת,⁸ ועל כורחך הגמרא סוברת שדין אחד לכלים הנוגעים במת ולכלים הנוגעים בטמא מת.

ועדיין יש מקום לבעל הדין לחלוק ולתרץ את הפסוק "וכבסתם" באופן אחר: דין חרב כחלל אמנם אינו רק במתכת אלא גם בבגדים, אבל לא בשאר כלי שטף. אכן, מצאנו לרמב"ם בפירוש המשנה במהדורה קמא שסבר כך: בעדויות פ"ב מ"א כתב:

7 כך כתב הסדרי טהרה (אהלות פ"ב מ"א) בדעת ר"י מסימפונט, עיי"ש.

8 פסחים יד ע"ב; יט ע"ב; עט ע"א; חולין ג ע"א.

"ובא בקבלה חרב הרי הוא כחלל, וכן שאר כלי מתכות ובגדים דינן כדין החרב, ולא התנה שיהא כלי מתכות אלא לאפוקי כלי חרס", ובמהדורה קמא המשיך: "וכן גם כלי עץ וכלי עצם וכלי זכוכית – אין דינם כדין החרב". אך במהדורה בתרא תיקן: "וכן גם כלי עץ וכלי עצם דינן כדין החרב".⁹ וכן גם באהלות פ"א מ"ה, במהדו"ק: "הכלים המדובר עליהם בדינים אלו בטומאת מת דווקא הם כלי מתכות ובגדים, כפי שמתברר למעיין באותם הלשונות שנאמרו בספרי", ובמהדו"ב הוסיף: "וכן שאר כלי השטף" (ועיין גם בפירושו לעדויות פ"ו מ"ב, כלים פכ"א מ"א, אהלות פ"א משנה ב–ג, ופי"ב מ"ד). אם כן, הרמב"ם סבר בתחילה שדין חרב כחלל נאמר בכלי מתכת ובבגדים בלבד, ומקורו בפסוק "וכבסתם".¹⁰

ונראה שהר"ש וסיעתו לא ניחא להו בזה, משום שאם גם מתכת וגם בגדים נעשים כחלל – עלינו לומר שהתורה נקטה חרב והוא הדין לבגדים, ובגדים והוא הדין למתכת, וממילא מסתבר ללמוד מהם לכל הכלים. ועוד, שבמתכת יש טעם מיוחד להחמיר, משום שדרך להרוג בה, כנ"ל, מה שאין כן בבגדים.

ה. בספרי (במדבר י"ט, טו) נאמר:

9 ובדרך אגב שמע מינה, שגם לאחר שחזר בו וסבר שכל כלי שטף נעשים כחלל – מכל מקום זכוכית דינה כחרס, והסתפק בזה המי נפתוח (אמנה סב). בעניין זה כתבתי במעלין בקודש י (עמ' 146-147), וכעת ראיתי שקדמני בדיוק זה מפירוש המשניות בדרכי שמואל אהלות פ"ק אות כז.

10 ייתכן שיש מקור נוסף לכך מהגמרא בפסחים יז ע"א, שעל פי פירוש הרמב"ם (בהקדמה לטהרות, עמ' כב"כג במהדורת הרב קאפח) עולה ממנה שבבגד אמרין חרב הרי הוא כחלל, עיי"ש. ויש להעיר שבהקדמה לטהרות אין זכר לדעה זו שחרב כחלל איננה בכל כלי שטף: בעמ' י כתב סתם דין כלים הנוגעים במת ללא שום הגבלה, וגם כתב: "לפי שאם היה האהל של עץ או חרש או עצם אינו מתטמא, זולתי אם היה כלי עץ או כלי עצם מאהיל על המת שדינם כדין כלי שטף שנגעו במת". ושם עמ' יב: "וכל מקום שתשמעם אומרים מטמא כלים או מטמא בגדים דע שהוא מטמא כל המינים הללו חוץ מכלי חרש... ושאר כלים ובגדים הם אשר אם נגעו באדם שנטמא במת נעשים אב הטומאה, והם אשר אם נגע אחד מהן במת ונגע בהן אדם ונגעו באדם יהיו השלשה אבות כמו שהזכרנו". ועוד שם: "ויש בכלי מתכות בלבד דין שאינו בשאר הכלים", וביאר דין טומאה ישנה, ומשמע שאין שום הבדל נוסף בין כלי מתכת לשאר כלים. נראה מכל זה, שאת ההקדמה לטהרות כתב לאחר שפירש את הסדר כולו, אבל מלכתחילה תכנן לכתוב עניין זה בהקדמה, ולכן כתב בכלים פכ"א מ"א ובאהלות פ"א מ"ה שבהקדמה ביאר את החילוק בין כלי מתכת ובגדים לבין שאר כלי שטף.

"וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו" – בכלי חרס הכתוב מדבר. אתה אומר בכלי חרס, או אינו מדבר אלא בכל הכלים? הרי אתה דן: נאמר ארבעה כלים בשרץ [בויקרא י"א, לב: "מכל כלי עץ או בגד או עור או שק"], והוציא כלי אחד ["וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו"] להקל ולהחמיר עליו; ונאמר ארבעה כלים במת [בבמדבר ל"א, כ: "וכל בגד וכל כלי עור וכל מעשה עזים וכל כלי עץ תתחטאו"], והוציא כלי אחד ["וכל כלי פתוח"] להקל ולהחמיר עליו. מה להלן בכלי חרס הכתוב מדבר, אף כאן בכלי חרס הכתוב מדבר.

אם כלי מתכת היו שונים משאר כלי השטף בטומאת מת – היה הספרי צריך לדון באפשרות שזהו הכלי שיצא כאן מן הכלל, שהרי בטומאת מת עסקינן, ולא ללמוד מן היוצא מהכלל בטומאת שרץ!

ו. בתוספתא בכלים (ב"ק פ"ו ה"ז) נאמר:

החמת שהיא נתונה בתנור ופיה למעלה מן התנור, ועצם כשעורה כרוך בסיב או בנייר ונתון בתוכה – היא טהורה והתנור טהור. בא הטהור ואחז בו והעלהו – נטמא, וטימא את החמת, חזרה החמת וטימאה את התנור.¹¹

פירוש: החמת היא של עור, וכשהעצם אינה נוגעת בחמת, אלא בסיב או בנייר שאינם מקבלים טומאה, החמת טהורה, כי עצם כשעורה מטמאת במגע ובמשא ולא באוהל, והרי אינה נוגעת בעצם. ואף התנור אינו נטמא מהטומאה שבאווירו, משום דין "תוך תוכו" (עיין זבחים ג ע"ב). כשטהור אוחז בחמת – הוא נטמא משום שנשא את העצם, ומטמא את החמת במגעו, ונעשתה אב הטומאה, וטימאה את התנור משום שהיא באווירו. מכך שהחמת מטמאת את התנור הוכיח ר"י מסימפונט (המובא בר"ש ריש אהלות) שדין חרב הרי הוא כחלל נאמר בכל כלי שטף. הר"ש דוחה ראייה זו שכן זוהי טומאה בחיבורין, ובה הכל מודים שכל כלי שטף נטמאים.

ז. שנינו באהלות (פט"ו מ"ב):

טבליית של עץ שהן נוגעות זו בזו בקרנותיהם, והן גבוהות מן הארץ פותח טפח, טומאה תחת אחת מהן – הנוגע בשנייה טמא טומאת שבעה. כלים שתחת הראשונה – טמאים, ושתחת השנייה – טהורין.

מכך שהכלים תחת השנייה טהורים, מבואר שהמת אינו נחשב כמצוי תחתיה, ואין טומאתה אלא מחמת נגיעתה בטבלה הראשונה. אף על פי כן, הרי היא מטמאת את

11 כך גרסת הר"ש בכלים פ"ח מ"ה, ובאהלות פ"א מ"ב.

הנוגע בה טומאת שבעה, ומכאן שאף כלי עץ נטמאים מן המת לטמא את הנוגע בהם טומאת שבעה. ואף כאן תירץ הר"ש שמדובר בטומאה בחיבורין, כל עוד הטומאה תחת הטבלה הראשונה.

ח. בכמה מקומות במשנה ובתוספתא מצאנו דיון על כלים העשויים משני חומרים, איזה חלק מן הכלי הוא הקובע לעניין דיני הטומאה. כך למשל, בכלי המעורב מפשרטי כלי עץ ופשרטי כלי מתכת קיים דיון בשאלה מתי העץ מכריע לטהר ומתי המתכת מכריעה לטמא (כלים פי"ג מ"ו). כמו כן יש דיון על כלי המעורב מחרס ומתכת, לגבי החילוקים שביניהם (תוספתא כלים ב"ק פ"ד הי"ט). עוד מצאנו דיון על תערובת שתי מתכות, שאחת מהן טמאה בטומאה ישנה (כלים פי"א מ"ד; תוספתא כלים ב"מ פ"א הל' ג"ד). לעומת זאת, לא מצאנו דיון על כלים המקבלים שחלקם עץ וחלקם מתכת, איזה חלק מהם הוא הקובע לעניין טומאת מת; ומשמע, שאין כל חילוק ביניהם!

3. ראיות לשיטת הר"ש

א. הגמרא מזכירה את הלימוד "חרב הרי הוא כחלל" בכל מקום ביחס לכלי מתכת (שלשלת של ברזל בשבת קא ע"ב; נר של מתכת בפסחים יד ע"ב; מחט בפסחים יט ע"ב; סכין בפסחים עט ע"א ובחולין ב ע"ב). זו לשון הגמרא בפסחים יד ע"ב: "איזהו דבר שחלוקה טומאתו בין טומאת מת לשרץ? הוי אומר זה מתכת". ואמנם יש לומר ש"הוי אומר זה מתכת" היינו לאפוקי מחרס (מכיוון שגר יכול להיות מחרס או ממתכת), אבל פשוט הלשון שזהו דין מיוחד במתכת. ויש להוסיף, שבגמרא לא נזכר כלל הלימוד מ"וכבסתם בגדיכם", ובכל מקום מובא רק הלימוד מ"חרב", גם כשמדובר על טמא מת הנוגע בכלי.¹² נראה אם כן שחרב כחלל נאמר במתכת בלבד.

גם בגמרא בנדה כח ע"ב הוזכרו כלי מתכות כניגוד לכלי חרס בעניין טומאת מת, ועיין תוס' שם ד"ה הוה אמינא, המבאר זאת בדין המיוחד של כלי מתכת הנעשים כחלל.

ב. שנינו בכלים פי"ח מ"ז:

כרע שהיתה... טמאה טומאת שבעה, וחיברה למיטה – כולה טמאה טומאת שבעה.
פירשה – היא טמאה טומאת שבעה, והמיטה טמאה טומאת ערב.

¹² עיין במקורות בפרק א סעיף ה', עמ' 127 ואילך.

הר"ש מפרש שהכרע של עץ נגעה במת עצמו, ואף על פי כן כשפירשה המיטה טמאה מחמת מגעה בכרע טומאת ערב בלבד; ודבריו מתאימים לשיטתו, שרק כלי מתכת נעשים כחלל.

לשיטת הרמב"ם, שכל כלי שטף נעשים כחלל, צריך לומר שהכרע טמאה טומאת שבעה לא מחמת נגיעה במת עצמו, אלא מחמת נגיעה באדם או בכלים שנגעו במת, ולכן אינה מטמאת טומאת שבעה את הכלי הנוגע בה (ועיין בפירוש המשנה, בשתי מהדורותיו, שנראה שבא לרמוז לעניין זה, וכן כתב התוס' יו"ט).¹³ יש דוחק בפירוש זה, שהרי יכלה המשנה לדייק יותר ולומר "כרע שנגעה בטמא מת" ו"מטה שנגעה בטמא מת". ושמה המשנה מיאנה בלשון זו, משום שמהלשון "היתה טמאה טומאת שבעה... כולה טמאה טומאת שבעה" מובלט יותר החידוש שכל המיטה דינה ככרע (ולא שייך לנקוט לשון "נגעה בטמא מת... כולה נגעה בטמא מת").

במשנה אחרונה חידש שגם לדעת הרמב"ם אפשר שמדובר כאן בכרע שנטמאת במת עצמו, כי בפשוטי כלי עץ, המקבלים טומאה מדרבנן בלבד, לא נאמר דין חרב כחלל.¹⁴ ודימה זאת לדברי הרמב"ם שאין טומאת משא בחרב כחלל, כיוון שאינו מפורש בתורה (טומאת מת פ"ה הי"ג). לענ"ד אין כוונת הרמב"ם לומר שמה שאינו מפורש בתורה לא נאמר בחרב כחלל, אלא כוונתו לומר שמכיוון שמשא אינו מפורש בתורה, אלא נלמד בק"ו מאוהל,¹⁵ ממילא התמעט המשא מחרב כחלל כשם שהתמעט האוהל (ראה להלן פרק ג). אולם, כשגזרו חכמים טומאה על פשוטי כלי עץ – גזרו כעין דאורייתא, גם לעניין חרב כחלל. וגם מפירוש המשניות כאן נראה כך, שהרי הרמב"ם כותב בפירוש שהדין כאן שווה לדין כל כלי שטף שהתבאר בהקדמה. וכן מוכח מהתוספתא באהלות בבא מציעא פ"ט ה"ג ומפירוש המשניות בפ"ט מ"ה, ראה להלן בסמוך.

13 התפארת ישראל מסייע לאוקימתא זו מלשון המשנה שנקטה "טומאת שבעה" ולא "טומאת מת", אבל מצינו בכמה מקומות לשון "טומאת שבעה" גם על הנטמא מהמת עצמו (כלים פ"א מ"ד; אהלות פ"ה מ"ד). ככלל, נראה שלשון "טומאת שבעה" נאמרת כדי להבליט את חומרת הטומאה, ולרוב כניגוד לטומאת ערב שנזכרת בצידה.

14 וכן כתב גם במשנה הבאה, ראה להלן (ראיה ה). ויש להעיר על סתירה במשנה אחרונה בעניין זה, שבאהלות פט"ו מ"ב, בעניין טבילות של עץ, כתב שמכיוון שמקבלות טומאה רק מדרבנן אינן נעשות כחלל לטמא באוהל, אבל מטמאות במגע. והחסדי דוד (קונטרס תורת האהל סי"ב) כתב בעניין טבילות כדברי המשנה אחרונה כאן, שאין דין חרב כחלל בפשוטי כלי עץ.

15 עיין טומאת מת פ"א ה"ב.

אך גם לשיטת הר"ש אין המשנה מתיישבת יפה, שהרי היא מסיימת: "וכן שן של מעדר", שהוא כלי מתכת, ומשמע שאין חילוק בין עץ למתכת בזה. מדוע גם במעדר השן שפרשה מטמאת רק טומאת ערב?! ולדברינו בפרק א, שאין דין חרב כחלל אלא בחיבורין, המשנה מובנת היטב.

ג. ראייה זהה מכלים פי"ט מ"ה לגבי מטה ומזרן:

היתה טמאה טומאת שבעה וכרך לה מיזרן – כולה טמאה טומאת שבעה. פירשה – היא טמאה טומאת שבעה, והמיזרן טמא טומאת ערב.

גם כאן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות: "שהמטה הזו היא סוף מה שנטמא מן המת טומאת שבעה... וכיוון שהיתה המטה אב במת והיא אב אחרון – לא עשתה גם את הבגדים, שהוא המזרן הנוגע בה, אב אלא ראשון", ויש בזה דוחק, כנ"ל. ומכאן ראייה שלא כמשנה אחרונה לעיל, המחלק בדעת הרמב"ם בין פשוטי כלי עץ לבין שאר כלי שטף, שהרי מטה היא מפשוטי כלי עץ (הל' כלים פ"ד ה"א).¹⁶

ד. בכלים פי"ט מ"ו שנינו:

מטה שדרך לה מיזרן, ונגע בהן המת – טמאין טומאת שבעה, פרשו – טמאין טומאת שבעה. נגע בהן השרץ – טמאין טומאת ערב, פרשו – טמאין טומאת ערב.

כאן נאמר במפורש שמדובר כשנגע בהן המת עצמו, ואם כן יש לשאול: הרי מטרת המשנה לחדש שכאשר הטומאה באה על שני החלקים כשהם מחוברים – הם טמאים באותה מידה גם כשפרשו; אך המשנה המשתמשת בדוגמא של נגיעת המת אינה מבטאת בבירור את החידוש הזה, שכן גם אם נחשיב את החלקים כנפרדים – הם טמאים טומאת שבעה כשפרשו מדין חרב כחלל. לשיטת הרמב"ם היה ראוי למשנה

¹⁶ יש להעיר על לשון הרמב"ם בהל' כלים (פכ"א ה"ט): "מזרן שהוא כרוך על המטה והכניס קצתו לאהל המת או שנגע שרץ בקצתו... נטמאת המטה". הדוגמא של אוהל המת מוקשית, שכן איננה מבטאת את החידוש שהמזרן נחשב ככלי אחד עם המיטה, שהרי המיטה נטמאת מדין חרב כחלל גם אם אינה חיבור למזרן. וכיוצא בזה בהל' יב שם: "וכן אם היתה הכרע טמאה טומאת שבעה וחברה למטה – המטה כולה טמאה טומאת שבעה כאילו נגע המת בכרע שלה... ואם פרשה קודם הזיה – הכרע טמאה טומאת שבעה כשהיתה, והמטה טמאה טומאת ערב". אם הכרע נגעה במת עצמו, למה המיטה טמאה טומאת ערב ולא טומאת שבעה? ובשושנים לדוד (לכלים פי"ח מ"ז) כתב, ש"כאלו נגע המת" אינו בדווקא, אלא בטומאה המשתלשלת מן המת.

לומר: "ונגע בהן טמא מת", או "ונגע בהן המת... פרשו – מטמאין טומאת שבעה", ובאופנים אלו יש נפקא מינה אם המטה והמזרן נחשבים כדבר אחד או לא.¹⁷

אך קושיה זו אינה רק על הרמב"ם, שהרי גם הר"ש מודה בטומאה בחיבורין, שכלים בכלים טמאים טומאת שבעה בכל כלי שטף, והרי המשנה עוסקת בחיבורין! ויש ליישב, שהמשנה סמכה שדבריה יובנו במדויק על פי הדוגמא בסיפא בטומאת שרץ, שמורה שהכוונה ששני החלקים טמאים באותה מידה. ובתוספתא (כלים ב"מ פ"ט ה"ג) התבארו הדברים יותר, וז"ל: "מזרן שהוא מכרך בו את המטה והכניסו לבית שהמת בתוכו, אע"פ שאין באהל אלא כל שהוא – מטה טמאה ככלין הנוגעין במת". התוספתא לא הסתפקה ב"טמאה טומאת שבעה", אלא ציינה בפירוש "ככלים הנוגעין במת", כלומר כחומר "כלי ראשון"; וזה יכול להתפרש כרמב"ם, שהמיטה נעשית כחלל עצמו, או כר"ש, שהמיטה נטמאת מחמת החיבורין.

ה. בכלים פי"ח מ"ח שנינו:

תפילה [כלומר, תפילין] – ארבעה כלים. התיר קציצה הראשונה ותיקנה [והחליפה] – [עדדיין] טמאה טמא מת, וכן [כשהתיר] שנייה וכן שלישיה. התיר את הרביעית – [דינה ככלי חדש, ולכן] טהורה מטמא מת, אבל טמאה מגע טמא מת. חזר לראשונה התירה ותיקנה – טמאה במגע, וכן שנייה. התיר את השלישית – טהורה, שהרביעית במגע [אינה טמאה אלא מחמת מגע], ואין מגע עושה מגע.

משנה זו קשה מאוד לשיטת הרמב"ם, שהרי התפילה שנטמאה במת נעשית כחלל, ובשלב הבא התפילה צריכה להיות אב, ובשלב הבא ראשונה לטומאה, כדין כלים בכלים, שהשלישי טמא טומאת ערב, ואילו כאן נאמר שהתפילה בתחילה אב ואחר כך ראשון ואחר כך טהורה.

התפארת ישראל והמשנה אחרונה העמידו את המשנה שהתפילה לא נטמאה מהמת עצמו, אלא נגעה באדם או כלי שנגעו במת (ולא כר"ש שכתב שנטמאה במת, על פי שיטתו שרק מתכת נעשית כחלל). אבל אין זה מתיישב כלל בלשון "טמאה טמא מת", שמשמע שנטמאה מהמת עצמו. ועוד, שמכיוון שהמשנה באה להשמיע את הדרגות של טומאת התפילין, יכלה להשמיע דרגה נוספת כשנטמאו ממת עצמו. בנוסף, נראה לענ"ד שעצם השימוש במונח "מגע טמא מת" כביטוי לראשון לטומאה

17 וכן הקשה החזון איש (כלים סי' כה סק"ח).

הרי הוא קשה, שהרי לרמב"ם מגע טמא מת נעשה אב, חוץ מאדם. והרמב"ם עצמו (כלים פ"ז הי"ב) כתב "שנטמאת במת".¹⁸

ו. קושיה זהה מכלים פכ"ז מ"ח:

וכן בגד שארג בו שלש על שלש ונטמא טמא מת, והשלים עליו את כל הבגד, ואחר כך נטל חוט אחד מתחלתו – טהור מטמא מת, אבל טמא מגע טמא מת.

המשנה אחרונה שם תירץ כדלעיל, שמדובר כשנטמא מאדם הנוגע במת, וקשה כנ"ל, וגם שם כתב הרמב"ם (פכ"ג ה"ז) "ונטמא במת", וצ"ע. והיה מקום לתרץ משנה זו, ש"מגע טמא מת" אין פירושו ראשון לטומאה, אלא אב הטומאה כדין כלי שנגע באדם טמא מת. אבל משמעות לשון זו בכל מקום היא ראשון לטומאה, ולא אב.¹⁹

ז. בטהרות פ"ט מ"ז נאמר בעניין האפשרות לעסוק בזיתי בית הבד בטומאה: "רבי יוסי אומר: חופר בקרדומות של מתכת ומוליך לבית הבד בטומאה". כלומר, על מנת להבליט את דעתו שמותר לעשות את הזיתים בטומאה, משתמש ר' יוסי בדוגמא של כלי מתכת, ומשמע שלכלי מתכת ישנה טומאה חמורה יותר משאר כלים. אכן, כך כותב הרמב"ם בפירוש המשניות שם: "זמה שאמר קרדומות של מתכת רוצה לומר הטמאין, לפי שהם עלולין לקיבול טומאת מת יותר מאשר הכלים וכמו שבארנו בהקדמה", וזה כדעתו במהדור"ק כפי שהתבאר לעיל.²⁰

אולם בתפארת ישראל מפרש שאין מדובר כלל בקרדומות טמאים, אלא רבי יוסי מחדש שגם כשמעבירים את כל המעטן לבית הבד – אין זה גמר מלאכתן של הזיתים, ולכן אינם מוכשרים לטומאה (כמ"ש בתוספתא בטהרות פ"י ה"ח: "רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו: אע"פ שעקר את כל האם – הרי אלו טהורין"), וציון קרדומות

18 המשנה אחרונה כתב תירוצו נוסף, שהתפילה איננה מקבלת טומאה מדאורייתא, משום שהיא בית קיבול העשוי למלאות, וטומאתה רק מדרבנן משום פשוטי כלי עור, ולפיכך אינה נעשית כחלל, וכשיטתו הנ"ל שפשוטי כלי עץ אינם נעשים כחלל. והשיג על הר"ש בכלים פכ"ז מ"ב, שהוכיח ממשנתנו שבית קיבול העשוי למלאות שמה בית קיבול. יש לדון בדבריו מכמה צדדים, ואכמ"ל, וכבר הוכח לעיל שגם כלי המקבל טומאה מדרבנן נעשה כחלל, וגם הרמב"ם סובר כך. ובסדרי טהרות (קפ"ה, ב) פירש את המשנה לדעת הרמב"ם באופן אחר ודחוק מאוד, עיי"ש.

19 ראה כלים פ"ח מ"י, טהרות פ"ב מ"א, נדה פ"י מ"ו, כריתות יג ע"א.

20 וראה לעיל הערה 10, על ההקדמה לטהרות (ועיין בתוס' יו"ט, שפירש שכוונת הרמב"ם כאן לחומר כלי מתכת בטומאה ישנה, ואכמ"ל).

של מתכת משמעו קרדומות גדולים, שבהם דרך להוציא את כל המעטן. וסיוע גדול לפירושו מהמשנה בשביעית (פ"ה מ"ד): "לוף של ערב שביעית שנכנס לשביעית... ב"ש אומרים: עוקרין אותן במארופות של עץ, וב"ה אומרים: בקרדומות של מתכות". נמצא, שאין מכאן ראייה לענייננו.

ח. בחגיגה כג ע"ב אומרת הגמרא ששופרת שחתכה לחטאת (כלומר, להשתמש בה לאפר פרה אדומה) "עשאוה כטמא מת". וממשיכה הסוגיה: "אי הכי תיבעי הזאת שלישי ושביעי? אלמה תניא: חותכה ומטבילה טעון טבילה; טבילה אין, הזאת שלישי ושביעי לא! אלא עשאוה כטמא מת בשביעי שלו". הגמרא מקשה מדוע השופרת צריכה טבילה ולא הזאה, ומתמצת שעשאוה כטמא מת בשביעי שלו לאחר הזאתו, ולכן אין צורך להזות עליה, אבל החותכה ומטבילה טעון טבילה. מברייתא זו מתבאר שלא רק השופרת דיה בטבילה, אלא גם "החותכה... טעון טבילה" בלבד; והרי "עשאוה כטמא מת" משמעו שנטמא במת ממש, ואף על פי כן הנוגע בשופרת אינו טמא שבעה, ומכאן שבכלי עץ לא אמרינן חרב כחלל.²¹

והנה, במנחת חינוך (מצווה רסג) פירש שקושיית הגמרא "אי הכי תיבעי הזאת שלישי ושביעי" אינה מתייחסת לשופרת אלא לאדם החותך, מדוע הוא אינו טעון הזאה, ותשובת הגמרא היא שעשו את הנוגע בה כטמא מת בשביעי שלו (וכן משמע שפירש בעל תפארת ישראל, בהקדמתו לטהרות יבקש דעת אות ד). ועל פי פירוש זה הוכיח מכאן להיפך, שאמרינן חרב כחלל בכלי שטף. נראה שמה שהביאו לפירוש זה הוא הלשון "טעון טבילה; טבילה אין...", שמשמע שהדיוק מדין האדם ולא מדין השופרת. ועוד, שלגבי דין השופרת אין צורך להביא ברייתא ולדייק ממנה שאינה טעונה הזאה, שהרי הדבר מפורש במשנה בפרה (פ"ה מ"ד) שהובאה קודם לכן בגמרא שם: "שופרת שחתכה לחטאת, רבי אליעזר אומר: יטבול מיד, רבי יהושע אומר: יטמא ואחר כך יטבול" – מדובר על טבילה בלבד. ועוד, שהדיוק מן הברייתא לגבי השופרת, שלא נאמר "והמזה עליה", אינו ברור, כי מלשון הברייתא משמע יותר שבאה לחדש מה דין האדם העוסק בשופרת, ולא מה דין השופרת עצמה, ואם כן אין תימה שלא הזכירה שצריך להזות עליה, שכן המזה אינו טעון טבילה מחמת הזייתו, שהרי יכול הוא להזות על השופרת בלי לנגוע בה.

²¹ הרש"ש שם הקשה כך, וחידש שבחרב כחלל הנטמא עולה לרגלו של המטמא, ומכיוון שהשופרת אינה טעונה הזאה – כך גם הנטמא מחמתה, וראה לעיל (פרק א סעיף ז) מה שכתב בסתירת דבריו.

ומכל מקום, פירוש המנחת חינוך לגמרא תמוה, כי לשון הנקבה ("תיבעי", "עשאוה") מתאימה לשפופרת, ואם באדם עסקינן היה צ"ל "ליבעי", "עשאוהו". ועוד, שהרי בוודאי המילים בתחילת הסוגיה "עשאוה כטמא מת" מוסבות על השפופרת עצמה, ואם כן מדוע הגמרא מתקשה רק בכך שהאדם הנוגע בה אין צריך הזיה, ולא מקשה יותר מזה (מברייתא זו עצמה או מהמשנה בפרה הנ"ל), למה השפופרת עצמה אינה צריכה הזיה? ועוד, שאם הקושיה על האדם, אין צורך להמציא גדר חדש ש"עשו את האדם הנוגע בה כטמא מת בשביעי שלו", ואפשר לומר בפשטות שעשו את השפופרת ככלי שנגע בכלי שנגע במת, ולכן האדם הנוגע בה טמא טומאת ערב! ועוד, שמכיוון ש"עשאוה" בתחילה בוודאי מוסב על השפופרת, לא היתה הגמרא צריכה לומר בהמשך "אלא", אלא אם כן גם ההמשך מוסב עליה. אם כן מוכרחים אנו לפרש שהקושיה היא על השפופרת, כיצד מצד אחד היא אב הטומאה ומצד שני אינה צריכה הזאה, ואלה מתייחס התירוץ (וכן פירשו כמה אחרונים, עיין יוסף דעת שם).

ושמעתי מאחי הרב שמואל שליט"א, שאת הקשיים בפירוש הראשון יש ליישב על פי גרסת ר"ח: "וטעון טבילה", ולפי זה הברייתא לא באה רק לומר מה דין האדם העוסק בשפופרת, אלא תכליתה לפרט את תהליך עשייתה וטהרתה של השפופרת, ובדרך אגב היא אומרת גם שהאדם צריך טבילה. ואולי לכן לא נאמר: "החותכה והמטבילה טעון טבילה"²² אם כן, הדיוק מכך שלא נזכרה הזאה לגבי השפופרת הוא דיוק נכון, וגם עדיף מהדיוק במשנה, כי בברייתא נאמר ביתר פירוט מה צריך לעשות: לחתוך ולטבול ותו לא.

ט. בירושלמי בפסחים פ"א ה"ז נאמר:

אית תניי תני [במשנה שם, על הדלקת שמן פסול בנר טמא]: טמא מת, אית תניי תני: בטמא מת. מאן דאמר טמא מת – בכלי שטף. מאן דאמר בטמא מת – בכלי מתכות.

²² בירושלמי בחגיגה פ"ב ה"ז הנוסח הוא: "החותכה והמטבילה טעון טבילה". אך הירושלמי גורס בברייתא "החותך שפופרת של קודש החותכה והמטבילה טעון טבילה", ופירש אותה באופן אחר לגמרי, שמדובר על אדם טהור לתרומה, המכין כלי לצורך קודש, ועליו נאמר שהוא צריך לטבול לפני עשיית הכלי, שאם לא כן יטמא את הכלי במגעו, עיי"ש. אם כן הירושלמי, על פי גרסתו, מעמיד את עיקר החידוש בברייתא על דינו של האדם העוסק בשפופרת, אבל הבלב, שפירש את הברייתא על שפופרת של חטאת, גורס כנראה "ומטבילה", ולדעתו עיקר החידוש הוא מה צריך לעשות בשפופרת, בניגוד לדעת רבי יהושע, שצריך לטמאה ואחר כך להטבילה, עיי"ש בסוגיה (ויש לשאול על הבנת הירושלמי, מה עניין "חותכה", ומה הצורך בשפופרת לעניין קודש?).

מה טעמא? "וכל כלי פתוח וגו' טמא הוא" (במדבר י"ט, טו), הוא טמא, ואינו נעשה
אב הטומאה לטמא.

פירוש: על פי שתי הגרסאות מדובר בנר שהוא אב הטומאה, העושה את השמן
ראשון. לפיכך, הגורס "בטמא מת", שמובנו – נגע בטמא מת, חייב לפרש שמדובר בנר
של מתכת דווקא, שבו נאמר 'חרב הרי הוא כחלל', ונמצא, שהנר אב הטומאה ממגעו
בטמא מת, ועושה את השמן ראשון. והגורס "טמא מת", שמובנו – הנר עצמו טמא
מת, מעמיד את המשנה בשאר כלי שטף, שנעשים אב הטומאה כשנוגעים במת, אבל
אם נגעו רק בטמא מת – הרי הם ראשון.

משפט הסיום, "מה טעמא וכל כלי פתוח וכו'" צריך ביאור, שהרי הדבר ידוע
שפסוק זה על צמיד פתיל נאמר על כלי חרס, שאינם נעשים אב הטומאה כלל, ומה
עניינו לכלי שטף? בקרבן העדה פירש שזהו מקור לכך שרק בכלי מתכת נאמר 'חרב
הרי הוא כחלל'. ופירושו קשה, שהרי גם שאר כלי שטף נעשים אב הטומאה, ואיך
ייתכן שפסוק זה משמש מקור להבחנה בין כלי מתכת לשאר כלי שטף? ובפני משה
פירש אחרת, ש"מה טעמא" הוא נימוק לכך שעל פי שתי הדעות לא העמידוהו בסתם
נר, שהוא של חרס. כך פירשו כבר כמה ראשונים.²³

על כל פנים מוכח מן הירושלמי שדין חרב כחלל נאמר רק בכלי מתכות, וכמו
שכתב הרמב"ן (בב"ב שם), וכן הוא בר"ש²⁴ וברא"ש באהלות פ"א מ"ג.

אך באור שמח (בחיודו לירושלמי) הציע להגיה: "מאן דאמר בטמא מת – בכלי
חרס" (וכן בספר ניר, וכעין זה בדרכי שמואל לר"ש אורבך שליט"א, אהלות פ"ק אות
ו). ולשון האור שמח: "הרגיל בירושלמי ויודע דרכו דרך הקודש ואינו מתעקש מוכרח
דטעות סופר נפל". על פי גרסה זו הפירוש כך: למאן דאמר "טמא מת" הנר עצמו
נעשה אב הטומאה כשנוגע במת, והיינו בכלי שטף (אף בלא דין "חרב כחלל"), ואילו

²³ רמב"ן בב"ב כ ע"א; שטמ"ק ב"ק כה ע"ב בשם הרי"ד בשם רבו; מהר"ם חלאוה פסחים יד ע"ב.
²⁴ בר"ש הנדפס בגמרות לא הוזכרה סוגיית הירושלמי, ויש שהסיקו מכך שהר"ש גורס בה אחרת,
כהגהת האור שמח להלן, שהרי לא ייתכן שהר"ש, "שהיה בקי בירושלמי יותר מכל אשר
שמענו" (יש"ש יבמות פ"ח סי' ח), לא הביאו להוכיח ממנו בדיונו הארוך על דין חרב כחלל
בכלי שטף. ברם, בתורת כהנים מהדורת פרידמן (ח"ב עמ' צח) התפרסם קטע מכתב יד של
פירוש הר"ש לאהלות (העומד לצאת לאור במהדורת 'מפעל פירוש הר"ש השלם'), ובו מובא
הירושלמי בגרסה שלפנינו, והר"ש אכן מוכיח ממנו ש"חרב כחלל" נאמר בכלי מתכת בלבד. ויש
להעיר, שבתוספותיו לפסחים (יד ע"ב) הר"ש נדרש שוב לסוגיה זו, ושם לא הביא את
הירושלמי.

למאן דאמר "בטמא מת" הנר נטמא על ידי טמא מת, אך לא נעשה בעצמו טמא מת, אלא ראשון, והיינו בכלי חרס. ואם כנים הדברים, אין ראייה מהירושלמי לענייננו.

הגהה זו מסתברת מכמה טעמים:

1. לפי הגרסה שלפנינו, משפט הסיום "מה טעמא" וכו' דחוק, שפירושו, כאמור, שהירושלמי מסביר מדוע לא נאמרה אוקימתא של חרס, שלא הוזכרה כלל.
2. הלשון "כלי שטף" נוחה יותר כניגוד לכלי חרס, אבל אם היא נאמרת כניגוד לכלי מתכות, כגרסה שלפנינו, ראוי היה לומר "שאר כלי שטף" או "כל כלי שטף".
3. בדרך כלל נר הוא של חרס, ומצינו גם נר של מתכת (ראה שבת מד ע"א), אבל לא שייך לעשות נר מעץ או בגד או עצם.²⁵ גם בנר זכוכית לא מדובר,²⁶ שהרי הירושלמי אומר בתחילת ההלכה: "בא להוסיף פסול תורה עם טומאת תורה", ואילו נר זכוכית טומאתו מדרבנן. אם כן נראה שהברירות היחידות העומדות לדיון הן מתכת או חרס, ולא שאר כלי שטף.
4. על פי הגרסה שלפנינו, הירושלמי מניח בוודאות שהנר הוא אב הטומאה, ועושה את השמן ראשון, ולכן הגרסה "בטמא מת" מתפרשת על כלי מתכת. ברם, בתחילת ההלכה אומר הירושלמי: "על דעתיה דרבי יוחנן, תמן שורפין טומאת תורה עם טומאת תורה, ובא להוסיף פסול תורה עם טומאת תורה". משמע, שהתוספת בדברי ר' עקיבא היא שהותר להפוך פסול לטמא, כפי שמציע הבבלי (יד ע"ב) "ואילו הכא פסול וטמא", ולא התחדש בדברי ר' עקיבא שהשלישי נעשה ראשון. ועוד: הירושלמי מקשה: "על דעתיה דבר קפרא, תמן שורפין טומאת דבריהן עם טומאת תורה, והכא פסול תורה עם טומאת תורה, לא בא [רבי עקיבא] אלא לפחות!", ומה החידוש בדבריו?! והנה, אם ברור לירושלמי שמדובר בנר שהוא אב, הרי יש בדברי רבי עקיבא תוספת חידוש, שלא רק הותר להפוך פסול לטמא, אלא גם לעשות את

25 כך משמע בתורה (במדבר ל"א, כ-כג), שכלי עצם אינם ראויים לשימוש באש, וכן שמעתי מפרופ' אדן-ביוביץ, מומחה לכלים עתיקים.

26 אף על פי שכלי זכוכית נעשים אב הטומאה, על פי מה שביררנו בעז"ה במעלין בקודש י, עמ' 146-147.

השלישי ראשון! אבל לפי הגרסה "בכלי חרס" הרי זה מיושב, שהשלישי נעשה שני.

5. בסמ"ג (מ"ע רלא) משמע שגרס כהגהת האור שמח, שכן הוא כותב: "ולמדנו שכלי חרס אינו נעשה אב הטומאה לטמא אדם וכלים, מדגרסינן בירושלמי דפסחים: הוא טמא ואינו נעשה אב הטומאה לטמא אדם וכלים". אם לא היה מפורש בגרסתו שמדובר בכלי חרס, היה לו להוסיף "ובכלי חרס מיירי, כדמוכח..." וכיו"ב. ובסמוך (ד"ה פירש רבינו יעקב) האריך לדון בשאלה אם רק כלי מתכת כחלל או גם שאר הכלים, ולא הוכיח מן הירושלמי. כמו כן בעל מלאכת שלמה (שהשתמש גם בכת"י של הירושלמי, ראה במבוא ל'ירושלמי כפשוטו' עמ' כז) בפסחים פ"א מ"ז מביא בתחילת פירושו את מחלוקת הראשונים אם חרב כחלל בכל כלי שטף או רק בכלי מתכות, ובסוף פירושו מעתיק את המשפט הראשון בירושלמי "אית תניי תני טמא מת, אית תניי תני בטמא מת", ותמוה שלא הוכיח מן הירושלמי במחלוקת שהזכיר קודם.

בהקדמת הרמב"ם לטהרות (מהדורת הרב קאפח, עמ' יב) כתב:

אבל כלי חרש בכל אופן שיטמא במת יהיה ראשון לטומאה... אמר יתעלה
'וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא', אמרו 'הוא טמא
ואינו נעשה אב הטומאה לטמא', וכבר נתבאר בספרי, שבכלי חרש הכתוב
מדבר.

המשפט "הוא טמא" וכו' לקוח מהירושלמי, וממה שכתב "וכבר נתבאר בספרי" ולא "ואמרו שם שבכלי חרש הכתוב מדבר", משמע שגרס כמו שכתוב לפנינו; אבל ייתכן שציין לספרי ולא למפורש בירושלמי, משום שהספרי הוא מקור קדום ומוסמך יותר.

6. שיטת הירושלמי נוטה שכל עניין חרב כחלל נאמר רק בחיבורין, כמ"ש בפרק א שנתפרסם במעלין בקודש טו.

4. סיכום הפרק ומסקנות

בבואנו לסכם את הראיות לכאן ולכאן לכאורה המבוכה גדולה, שכן יש לפנינו מצד אחד ראיות גדולות לשיטת הרמב"ם, מלשון המשניות בתחילת אהלות, ממדרשי ההלכה ועוד, ומצד שני כמה משניות בכלים המוכיחות כדעת הר"ש. אך על פי מה שהתבאר בפרק הקודם אין כאן כל סתירה: המקורות המוכיחים שאמרינן חרב כחלל

בכל כלי שטף עוסקים בחיבורין, כפי שמשמע בבירור מלשונם (וכפי שביארנו בתחילת פרק א), ואילו המקורות המוכיחים שלא אמרין חרב כחלל, במיטה ובתפילין ובבגד, עוסקים בשעת פרישה מן המת. ומכאן חיזוק גדול לדברינו בפרק א, שלא נאמר דין חרב כחלל אלא בחיבורין.

לעומת זאת, סוגיות הגמרא בעניין "חרב כחלל" מטות לדעת הר"ש. הדבר מתבאר בפשטות מעצם הסברה המשתמעת מהן, שדין חרב כחלל נאמר גם לאחר פרישה מהמת, וממילא מובן הדבר שחידוש זה, שהחרב נעשית כחלל ממש, נאמר במתכת בלבד, ולא כדין חיבורין בכל התורה, שנאמר בכל כלי שטף. אלא שכאמור בפרק א סעיף ה, הריבמ"ץ (המובא בר"ש בריש אהלות) והגר"א (יו"ד סי' שסט סק"ב) הגיהו בבבלי בכל הסוגיות הללו, ומחקו את המשפט על "חרב כחלל" (על מנת ליישב את שיטתם, שחרב כחלל נאמר בכל כלי שטף. וכך מסתבר לענ"ד, שמשפטים אלו הם מרבנן סבוראי וכיו"ב, ויש למוחקם על מנת להתאים את הגמרא למה שמוכח מכל המשניות ומדרשי ההלכה, שאין "חרב כחלל" אלא בחיבורין; ולא מטעמים של הריבמ"ץ והגר"א).

עלה בידינו, שדין חרב כחלל, במשמעו המקורי של טומאה בחיבורין, נאמר בכל כלי שטף.

פרק ג: טומאת משא ואוהל בחרב

1. מחלוקת הראשונים

נחלקו הראשונים בדין משא ואוהל בחרב, ויש להפריד בין השאלה מהו האופן שבו החרב נטמאת מן המת ונעשית כחלל, לבין השאלה מהו האופן שבו היא מטמאת את האדם או את הכלי הנוגע בה. רוב מניין ובניין מרבתינו הראשונים סוברים שחרב נטמאת ונעשית כחלל בין אם נגעה במת ובין אם נטמאה באוהלו²⁷ (אבל לא במשאו, משום שכלים אינם נטמאים במשא כלל). ושיטת מקצת ראשונים, שחרב שנטמאת

²⁷ רש"י בשבת קא ע"ב ד"ה בדבר המעמידה, הרמב"ם בהל' טו"מ פ"ה ה"ג, ר"ש (אהלות פ"א מ"ג, פט"ז מ"א, ועוד), תוס' שבת יז ע"א ד"ה ועל, הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן בב"ב כ ע"א, ועוד.

באוהל אינה נעשית כחלל.²⁸ לעומת זאת, באשר לאופן שבו החרב מטמאת קיימת מחלוקת גדולה בין גדולי הראשונים, ושלוש שיטות בדבר: שיטת הרמב"ם שמתמאת רק במגע;²⁹ שיטת הרמב"ן שמתמאת גם במשא;³⁰ ושיטת ר"ת וסיעתו³¹ שמתמאת גם באוהל.³²

נראה שמחלוקת זו קשורה למחלוקת שנדונה בפרק הקודם, בשאלה אלו כלים נעשים כחלל: הרמב"ם, לשיטתו המרחיבה את דין החרב לכל כלי שטף – צמצם את הדין למגע בלבד. טעמו של דבר, שצירוף שני הדינים יחדיו, שכל כלי שטף ייעשו כחלל ממש לטמא אף באוהל, יוצר חומרה עצומה, שמבחינה מעשית קשה מאוד להתמודד איתה: כל אדם ההולך לבית הקברות ולובש בגדי שטף יטמא אחר כך את כל הכלים בבתים שייכנס אליהם עד טהרתו. וכך כותב הרמב"ן (ב"ב כ ע"א):

28 המאורות וההשלמה בברכות יט ע"ב (מובאים ב'גנזי ראשונים' לברכות עמ' ריב) ובשבת טז ע"ב, והריב"מ"ץ המובא להלן סעיף 3, א.

29 הל' טו"מ פ"ה הי"ג, וכ"כ רש"י בחולין עא ע"ב, והרי"ד בב"ב ב ע"א.

30 בפירושו לתורה במדבר י"ט, טז, וכן דעת הראב"ד בכתוב שם בפסחים יט ע"ב, והובאה דעתו בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תעו. ובספר ההשלמה בברכות יט ע"ב (בגנז"ר לברכות עמ' ריב) הביא דעת הראב"ד שחרב אינה מטמאת באוהל, ולא כתב את דעתו במשא. בר"ן יש סתירות בדבר: בב"ב כ ע"א נקט בפשטות שמתמאת במשא, ומשמע שמצדד שאינה מטמאת באוהל. לעומת זאת, בשבת יז ע"א משמע מלשונו ("מדין נוגע", עיי"ש) שאינו מטמא במשא, וכ"כ בחולין עא ע"ב (אם כי אפשר שכוונתו שם רק ליישב שיטת רש"י, עיי"ש).

31 דעת ר"ת מובאת בתוס' בשבת יז ע"א ד"ה ועל ובנזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש, וכן דעת רבנו חיים כהן ורבנו פרץ שם. וכן דעת ר"י בתוס' בב"ב כ ע"א ד"ה בחבית, היראים בס"י שכב, הסמ"ג במ"ע רלא, הר"ש והרא"ש באהלות פ"א מ"ג, המהר"ם מרוטנבורג באהלות פי"א מ"ח, רבנו יונה בב"ב כ ע"א, הרשב"א שם (בשבת יז ע"א כתב כרמב"ן, ואילו בשבת קא ע"ב כתב כר"ת, אך בשני המקומות כתב דברים בשם אומרם, ובב"ב כדעת עצמו), והריטב"א בשבת יז ע"א.

32 הנצי"ב בהעמק דבר (במדבר י"ט, טז) כתב: "ואע"ג שדעת הרמב"ן וכמה רבותינו התוס' ז"ל ס"ל דחרב אינו מטמא באהל, היינו באהל המשכה, אבל אהל מגע שהאדם מאהיל עליו ודאי מטמא". כוונתו להבדיל בין חרב הנמצאת מעל האדם ממש ("אהל מגע"), שוודאי מטמאתו לכולי עלמא, לבין חרב הנמצאת עמו תחת אותה קורת גג ("אהל המשכה"), שבה נחלקו הראשונים. יש להעיר על דבריו בתרתי: א. מה שתלה את הסברה שחרב אינה מטמאת באוהל בכמה מרבתינו בעלי התוס' תמוה, ולא מצאנו בבעלי התוס' חולק בזה, וגם ר"ח כהן ערער רק על כך שנזיר מגלח על טומאה זו, ולא על עצם טומאת אוהל בחרב. ב. חילוק בין סוגי האוהל תמוה, שהרי הרמב"ם (פ"ה הי"ג) אומר בפירושו: "הנושא בגדים שנגעו במת... וכן המאהיל עליהן או שהאהילו עליו או שהיו עמו באהל הרי זה טהור". וכן מבואר ברשב"א ובר"ן בשבת יז ע"א בעניין המרדע, שגם אוהל מגע אינו מטמא, וכן מוכח מכמה ראיות להלן.

כיון דבכל הכלים קאמרינן הכי [שיש דין חרב כחלל] – ודאי לאו לטמויי באהל קאמרינן, שהרי אי אפשר לומר כן.

עם זאת, מצאנו לרע"ב שצירף את שני הדינים: בכמה מקומות כתב כרמב"ם, שכל כלי שטף נעשים כחלל,³³ ומאיך דעתו (אהלות פי"א מ"ח) שהכלי שנעשה כחלל מטמא אף באוהל.³⁴

מחלוקת זו מתייחסת לכלים שנטמאו מהמת עצמו, אבל כלי שנטמא מטמא מת בוודאי איננו נעשה אב אלא אם נגע בטמא מת, שהרי טמא מת אינו מטמא באוהל. כמו כן, ברור שכלי זה אינו מטמא אלא במגע, ולא במשא ובאוהל, משום שלא יהיה הכלי הנטמא חמור מהאדם המטמא, וטמא מת אינו מטמא אפילו במשא (כלים פ"א מ"א).

2. יסוד המחלוקת

הפסוק "וְכָל אֲשֶׁר יִגַע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה" (במדבר י"ט, טז), כאשר הוא מתפרש שהחרב היא טומאה בפני עצמה, עוסק על פי פשוטו בנוגע בחרב שנגעה במת. מכל מקום, מסברה לא מובן מה פשר החילוק, לדעת הסוברים כן, בין חרב שנטמאה במגע לבין חרב שנטמאה באוהל. ושם יש לומר שהדבר נלמד מהדוגמא של חרב, כלומר שהסברה שביסוד הדין היא שהחרב ההורגת חשובה כחלל, ודין כלי מתכת בכלל הוא הרחבה של חרב ההורגת,³⁵ ולפיכך דוקא המגע, שהוא אופן ההריגה, מטמא את הכלי כחלל.

באשר לאופן שבו החרב מטמאת, קיימא לן שאין היקש למחצה, ואם כן בפשטות ההיקש ממת לחרב הוא לכל עניין, וצריך ראייה על מנת להפקיע את האוהל והמשא

³³ פסחים פ"א מ"ו; עדויות פ"ב מ"א; אהלות פ"א מ"ב.

³⁴ חידוש נוסף ברע"ב בפסחים שם, שכלי הנטמא מחמת אדם או כלי שהם ראשון לטומאה מחמת טומאת מת (כגון שנגעו בכלי שנגע בכלי שנגע במת) – נעשה אף הוא ראשון לטומאה. והרשב"א (חולין ב ע"ב) מאריך לדחות סברה זו.

³⁵ ראה לעיל פרק ב סעיף 1 בעניין זה. ובמאורות בשבת טז ע"ב מבואר באמת שדעת רבי אשר, הסובר שחרב אינה נטמאת באוהל, שרק בכלי מתכת מדובר (אם כי לא כתב שיש קשר בין הדברים). וכן הריב"ם, שסובר גם כן שחרב שנטמאת באוהל אינה כחלל, מצאנו לו בפירוש סברה זו שרק חרב שהרג בה בפועל מטמאת (בר"ש באהלות פ"א מ"ב), ואם כן נראה שגם לפי פירושו האחרים, עיי"ש, זוהי הסברה שביסוד הדין.

מן ההיקש. אכן, הרמב"ם הרגיש בכך והביא מקור לשיטתו, וזו לשונו בהל' טו"מ פ"ה הי"ג:

בגדים הנוגעים במת... אינן כמת לטמא באהל ובמשא, שהמשא למת עצמו אינו מפורש כמו שביארנו, ובטומאת אהל הוא אומר אדם כי ימות באהל.

כלומר, הרמב"ם מדייק מהכתוב שרק המת מטמא באוהל ולא כלים, וממילא הוא הדין למשא, שהרי טומאת משא במת אינה מפורשת, אלא נלמדת בקל וחומר מאוהלו (הל' טו"מ פ"א ה"ב), וכשם שחרב התמעטה מאוהל – כך גם ממשא.³⁶

לימוד זה למעט חרב מאוהל אינו מופיע בדברי חז"ל,³⁷ וזו לשון הרמב"ן (במדבר י"ט, טז): "שמא מצאו בו מיעוט מן הכתוב באהל 'אדם כי ימות באהל', שאינו [אלא] רק על האדם עצמו. ואם היה החרב שנטמא במת מטמא באהל היו הכהנים אסורים בכל הבתים, שבכולן החרב טמא ויהיה מטמא אותם באהל". כלומר, מסברה לא ייתכן שהתורה תאמר שחרב מטמאת באוהל.³⁸ אך יש לשאול על הרמב"ם והרמב"ן, הרי

36 כך ביאר את הרמב"ם במקדש דוד (טהרות סי' מט סק"א). יש להאריך בביאור דברי הרמב"ם שם, שמצד אחד לומד את המשא מק"ו מטומאת נבלה, ומאידיך מק"ו מאוהל המת. נראה שהרמב"ם לשיטתו בספר המצוות, בשורש השני, שמה שנלמד בי"ג מידות גדרו כדברי סופרים, ולכן לא די בק"ו מנבלה, אלא יש צורך לבאר כיצד המשא כלול בפשט הכתוב, ששתק הכתוב מלהזכירו כי הדבר נלמד בק"ו מאוהל (בדומה לדוגמאות שהרמב"ם מאריך להביא: איסור בתו ואכילת בשר בחלב). ברם, אם המשא היה נלמד רק מהק"ו מנבלה, היה מקום שגם חרב טמא במשא, על פי ק"ו זה. אולם הרמב"ן (ב"ב כ ע"א), הר"ן והמאירי (חולין עא ע"א) הבינו אחרת ברמב"ם, שהמשא נלמד בעיקרו מק"ו מנבלה, ואעפ"כ חרב אינה מטמאת במשא. הרמב"ן כתב על כך "וזה צריך עיון", ואילו הר"ן והמאירי מבארים שדיו לבא מן הדין להיות כנדון, שרק הנבלה עצמה מטמאת במשא, ולא הנוגע בה.

37 במדרש הגדול לפסוק זה נאמר ש'אדם' לאפוקי כלים הנוגעים במת, אבל ידוע שיש בו מדרשים מאוחרים בעקבות הרמב"ם, ולא להיפך. ובספרי זוטא (פיסקא יט, יד) נאמר: "אם לומר אדם פרט לנבלה, כבר למד. הא מה אני מקיים אדם? לרבות דבר אחר שיטמא כמת שלם. את מה אני מרבה? השדרה והגולגולת וחצי לוג דם... ואלו מטמאים במגע ובמשא ואין מטמאים באהל: עצם כשעורה וארץ העמים...", וכלים הנוגעים במת לא הוזכרו כלל. הדבר מובן היטב ע"פ מה שהתבאר בפרק א, שכלים הנוגעים במת אינם אלא בחיבורין, ובחיבורין פשיטא שאין טומאת אוהל, ראה להלן.

38 הרמב"ן רומז כאן כנראה למש"כ תוס' בנזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש, שרבונו חיים כהן הקשה על ר"ת, הסובר שחרב כחלל מטמאת באוהל ונזיר מגלח עליה וכהן מוזהר עליה, "איזה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי". רוב הראשונים שדנים בעניין נוקטים שכהן אינו מוזהר על חרב כחלל, ודברי הרמב"ן כאן נראים כסותרים מיניה וביה, שכתב תחילה: "ואם היה החרב שנטמא

מצינו שלא רק אדם מטמא באוהל אלא גם קבר וגולל ודופק, ואין על כך לימוד מיוחד, אלא מכיוון שהתרבו לטומאה מ"על פני השדה" – ממילא מטמאים גם באוהל.³⁹

לגבי המשא, שלרמב"ם אינו קיים בחרב ולרמב"ן כן, נראה שמחלוקתם נובעת משיטתם השונה בפירוש הפסוק "כל הַרְג נֶפֶשׁ" (במדבר ל"א, יט) והספרי שעליו: הרמב"ן מפרש שמדובר במי שמסיט את המת, ופסוק זה מהווה מקור לטומאת משא במת. לעומתו, הרמב"ם (טו"מ פ"ה ה"ג) מפרש שמדובר על דין "חרב כחלל", ולא על היסט (ראה להלן פרק ד סעיף 3). אם כן, לדעת הרמב"ן אין מקום לומר כדברי הרמב"ם, שמכיוון שאין טומאת אוהל בחרב – גם אין טומאת משא (אם כי יש מקום לדייק גם מפסוק זה, "כל הורג נפש", שדווקא המסיט את הנפש נטמא, ולא המסיט את הכלי הנוגע בה, כעין דיוקו של הרמב"ם לגבי אוהל).

כל הדיון נצרך על פי הדעה המקובלת, שחרב מטמאת כחלל גם לאחר פרישה. אך לפי דברינו בפרק א, שחרב מטמאת רק בחיבורין, יש להניח בפשטות שחרב אמנם נטמאת באוהל, אבל מטמאת רק במגע ולא במשא ובאוהל. טעמו של דבר, שכך מצאנו בכל טומאת חיבורין האמורה בתורה, שהטמא המחובר אל מקור הטומאה נטמא בכל אופן שטומאה זו מטמאת, אבל אינו מטמא בחיבורין אלא במגע. כך

במת מטמא באהל היו הכהנים אסורים בכל הבתים", ובסמוך כתב: "ואין הנזיר מגלח עליו ואין הכהן מוזהר ממגעו כלל". נראה שאין כוונתו ברישא שאסורים ממש משום איסור טומאת כהנים, אלא שבפועל הם נטמאים ואי אפשר להם לאכול תרומה ולעבוד עבודה. וראה לשונו בב"ב כ ע"א שהובאה לעיל "אי אפשר לומר כן". ובאמת מה שהשיבו רוב הראשונים לקושיית ר"ח כהן אינו מספיק אלא לעניין איסורו של הכהן להיטמא, אבל אין בכך להסביר איך למעשה יכולים להתקיים חיים בטהרה. הרי לפי זה אסור לחבר להיכנס לבית עם הארץ, או לבית הכנסת שיש בו ע"ה, שהרי מצוי מאוד שמי שאינו נזהר בטהרות נטמא פעם למת ולא טיהר את גופו וכליו, והוא נושא עמו כלי מתכת כלשהו כגון מחט או טבעת. ומה ששינוי בדמאי פ"ב מ"ג: "המקבל עליו להיות חבר... אינו מתארח אצל עם הארץ" היינו שאינו אוכל אצלו, אבל מותר להיכנס לביתו, ויגיד עליו רעו, במ"ב שם: "המקבל עליו להיות נאמן [למעשרות בלבד, ולא לעניין טהרה]... אינו מתארח אצל ע"ה". וכן המאהיל על כלי זרוק ברחוב יהיה טמא טומאת שבעה, משום ספק כלים הנמצאים (בהנחה שבספק כלים הנמצאים חששו גם שנטמאו במת, אך ראה בפרק א הערה 38). כמוכן, ע"פ מש"כ בפרק א שחרב כחלל אינו אלא בחיבורין אין בדין זה שום קושי מעשי, ואין מקום לסברת הרמב"ן.

³⁹ חולין עב ע"א, לדעת רבי ישמעאל. אך ראה בראב"ד בהל' טו"מ פ"ב הט"ו, שפירש שהלימוד "על פני השדה" אינו ראיה רק לעצם טומאת גולל ודופק, אלא זהו מקור מפורש להרחבת הטומאה אף לאוהל.

למשל, הנושא את הזב נטמא אף על פי שאינו נוגע בו, אבל מטמא בחיבורין רק את הכלים שהוא נוגע בהם.⁴⁰

3. ראיות שחרב נטמאת באוהל

א. כבר הובאה בפרק א המשנה באהלות פ"א מ"ג:

אמר ר"ע יש לי חמישי: השפורד התחוב באהל; האהל, והשפורד, ואדם הנוגע בשפורד, וכלים באדם – טמאין טומאת שבעה, החמישי, בין אדם בין כלים – טמא טומאת ערב. אמרו לו: אין האהל מתחשב.

הפירוש המקובל למשנה זו (ר"ש, רא"ש ורע"ב בפירושים הראשון) הוא שהשיפורד נטמא עקב היותו באוהל המת,⁴¹ ומכך שהוא מטמא את האדם הנוגע בו טומאת שבעה מוכח שחרב נטמאת כחלל על ידי אוהל, וכן הוכיחו כמה ראשונים.⁴² ואף חכמים, האומרים "אין האהל מתחשב", אינם חולקים בעצם הדין, אלא נחלקו לעניין המניין, שר' עקיבא מונה את האוהל והשיפורד בנפרד, וחכמים מונים אותם כאחד, מפני שהשיפורד נטמא ישירות מן המת על ידי האוהל.

40 זבים פ"ה מ"א. יש לפקפק בהשוואה זו, שכן ייתכן לומר שהטעם שהנושא את הזב אינו מטמא כלים במשא אינו משום שיש הגבלה על היטמאות הכלים, שאינם נטמאים במשא כלל (ובטומאה בחיבורין משום שיש הגבלה על היטמאות הכלים, שאינם נטמאים במשא כלל (ובטומאה בחיבורין בעלמא אין טומאה אלא לכלי שטף, ולא לאדם). ממילא יש מקום לומר שבנדון דידן, שגם האדם נטמא בחיבורין, יוכל אולי להיטמא גם בנשיאת הכלים המחוברים למת! אך מצאנו בבולע נבלת עוף טהור, שמטמא בגדים במגע אף על פי שנבלת עוף טהור עצמה איננה מטמאת במגע אלא באכילה. כמו כן העוסקים בשעיר המשתלח ובפרים ושעירים הנשרפים ובפרה אדומה מטמאים בגדים, אע"פ שבעלי חיים אלה אינם מטמאים את הנוגע בהם, אלא את העוסק בהם. דוגמאות אלה מלמדות שדין חיבורין בעלמא איננו העתקת אופני הטומאה של מקור הטומאה אל האדם הנטמא מחמתו, אלא דין הוא שהנטמא מטמא במגע בשעת היטמאותו וחיבורו לטומאה. אם כן מסתבר שהוא הדין בנדון דידן.

41 אמנם הוא גם נוגע באוהל, כמשתמע מלשון "תחוב" (ועיין פיה"מ לרמב"ם), אבל חומרותו לטמא טומאת שבעה את האדם והכלים הנוגעים בו נובעת מכך שהוא נטמא ישירות מן המת בטומאת אוהל, שאם לא כן הרי כלים וכלים ואדם אין לאדם אלא טומאת ערב.

42 תוס' בבכורות כז ע"א ד"ה וכי הזאה, רמב"ן בב"ב כ ע"א ועוד. ויש להעיר, שהראיה נובעת מהנחה שמשנה זו עוסקת בחרב כחלל, אבל לדעת הראב"ד (שהתבארה בסוף פרק א בגיליון טו) המשנה מדברת בחיבורין ואין לזה קשר לדין חרב כחלל שבגמרא, ועל דינא דגמרא עדיין יש להסתפק אם חרב נעשית כחלל ע"י אוהל.

בספר הישר (סי' תשנח) מובאת שיטת ריבמ"ץ, הסובר שחרב אינה נטמאת באוהל, וז"ל: "זה פירוש הרב ר' יצחק מסימפונט [הריבמ"ץ] ממסכת אהלות... אבל פי' שאין האהל מתחשב פירש שיבוש, שפירש שמחמת אהל אין חרב כחלל". כלומר, דעת ריבמ"ץ שחכמים חולקים על ר"ע משום שלדעתם חרב אינה נעשית כחלל ע"י אוהל, וזהו "אין האהל מתחשב",⁴³ והכותב בספר הישר⁴⁴ סובר שפירוש זה משובש, ואין מחלוקתם אלא לעניין המניין, כאמור. וכן מוכיחה לשון התוספתא (פ"א ה"א): "אמרו לו: האהל והשפוד שם אחד הן", שממנה עולה גם כן שלא נחלקו על הדין אלא על המניין, וכן הוכיח מהתוספתא בספר הישר סוף סי' תשסא.

יש מקום לדחות את הראיה מהמשנה בדרך אחרת, על פי דברי הר"ש (בפירושו השני), שהשיפוד אינו מצוי בתוך האוהל אלא נוגע בו מבחוץ, ובכל זאת השיפוד נעשה אבי אבות, מפני שבאוהל המת יש חידוש מיוחד, שנעשה כמת עצמו.⁴⁵ ואף

43 המהדיר בספר הישר (הערה 7) כתב שכדעת הריבמ"ץ כתב גם הרמב"ן על התורה במדבר י"ט, טו. ולא דק, כי שם הרמב"ן כותב שחרב שנעשית כחלל איננה מטמאת באוהל, אבל מודה שנטמאת באוהל, כמ"ש בפירוש בחידושיו לב"ב כ ע"א על פי משנה זו.

44 לא ברור מיהו, שכן בסוף סי' תשמז כתוב: "עד כאן שמועות של רבינו יעקב ב"ר מאיר נ"ע, ומכאן ואילך איש על דגלו בשאלותיו ותשובותיו". נוסף על כך, ישנה אי בהירות לגבי מקור הדברים בספר הישר סי' תשנח-תשסא: סי' תשנח-תשסא הם המשך אחד, פירוש רצוף למשניות באהלות פ"א משניות א"ד, ובתחילת סי' תשנח כתוב: "זה פירוש הרב ר' יצחק מסימפונט ממסכת אהלות". אולם בהמשך מופיע (בהערה על הגיליון) המשפט: "אבל פי' שאין האהל מתחשב פירש שיבוש... וליתא ופרשי' לה בשילהי פיר", כלומר, המעתיק את פירוש ריבמ"ץ כתב בסוף פירוש אחר ל"אין האהל מתחשב". ובסוף סי' תשנח (וגם בסוף סי' תשסא) אכן מופיע פירוש אחר למילים אלו, ונראה מזה שסי' תשנח-תשסא אינו מריבמ"ץ. כמו כן, לאורך כל הפירוש נכתב שדין חרב כחלל נאמר רק בכלי מתכת, ומשמע בבירור גם שכל המשנה איננה בחיבורין, ולא כפי שהביא הר"ש באהלות את הריבמ"ץ, וראה בסוף פרק א במעלין בקודש טו. פרופ' אורבך (בעלי התוספות עמ' 95 הערה *12) משער שמהמילים "כלפי שראיתי" בסי' תשנח ואילך הם דברי ר"ת ולא המשך פירוש ריבמ"ץ. אבל לפ"ז לא הובא כאן כלום מהריבמ"ץ, אלא רק העתקת המשניות. ועוד, ש"שאלתי על זה לחכמי רומא" מתאים לריבמ"ץ האיטלקי ולא לר"ת הצרפתי. העניין צ"ע, ועכ"פ נראה בבירור שדעת ריבמ"ץ כנ"ל, שחכמים חולקים לדינא על ר"ע בשאלה אם חרב נטמאת כחלל ע"י אוהל.

45 הר"ש שולל את הפירוש הקודם משני טעמים: האחד, שפשיטא שאין האוהל מתחשב אם השיפוד נטמא באוהל ישירות על ידי המת. והשני, שאם ר"ע מחשיב את האוהל – הרי יכול היה להוסיף שישי, כגון שהשיפוד יעבור לאוהל אחר ושם יטמא אדם באוהל. וקושייתו השנייה אין לה מקום על פי שיטת הרמב"ם והרמב"ן, שחרב כחלל איננה מטמאת באוהל, וכפי שיוכח להלן.

חכמים סוברים כן, אלא שאינם מונים את האוהל משום שהוא נעשה כמת ממש. לפי דרכו אין ראייה מהמשנה שחרב נעשית כחלל על ידי אוהל, כי אמנם אוהל המת עצמו נעשה כחלל, אבל אין זה מדין "חרב הרי הוא כחלל" (והרי לדעת הר"ש לא אמרינן חרב כחלל אלא בכלי מתכות, ואילו האוהל עשוי פשתן, כמ"ש הר"ש), אלא דין מיוחד הוא באוהל שנחשב כמת עצמו, והשיפוד שנוגע בו כנוגע במת.

אכמ"ל בחידוש זה, שהאוהל נחשב כמת עצמו, אך פירושו במשנה מוקשה: למה נדרש שהשיפוד יהיה תחוב באוהל? הרי די בנגיעה! ויותר קשה מהתוספתא הנ"ל: "השפוד התחוב באהל הכנוס בו, אמרו לו האהל והשפוד שם אחד הן". הלשון "כנוס בו" סותרת במפורש לר"ש, האומר שהשיפוד נוגע בו מבחוץ, וגם לשון חכמים "האהל והשפוד שם אחד הן" אינה הולמת את הסבר הר"ש לטענתם, שהאוהל אינו נמנה משום שהוא כמת עצמו, וכאילו הוא המת והמניין מתחיל מן השיפוד.⁴⁶

יש לסייע לפירוש המקובל מן הספרי זוטא (פיסקא ו, ז), שם נאמר: "לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם – פרט לנוגע בשפוד". וכן עוד שם (יב):

והימים הראשונים יפלו – מפיל הוא לאחר [כלומר, לעכב את נזירותו אך לא לסתור את הימים הקודמים] בדם רביעית, לאחר ברובע עצמות, על מגע שפוד, ועל ימי חלוטו של מצורע. יכול שהוא סותר בכל אלו? ת"ל 'כי טמא נזיר', טומאה סותרת, אין כל אלו סותרים.

נראה בבירור, שהמושג "מגע שפוד" מקביל למשנה בנזיר (פ"ז מ"ג) על כלים הנוגעים במת, שאין הנזיר מגלח על מגעו בהם. ומסתבר, שמקור המושג "שפוד" כדוגמא ידועה לטומאה הוא המשנה באהלות על השיפוד התחוב באוהל. מכאן, שהשיפוד המדובר באהלות נטמא ככלים הנוגעים במת, כלומר שטומאתו מחמת המת עצמו עקב היותו באוהל המת, והדבר שקול כמגע, ולא כדברי הר"ש שטומאת השיפוד היא עניין מיוחד של נגיעה באוהל המת החשוב כמת. עוד משתמע מכאן שגדר טומאתו של השיפוד מוסכם וידוע, ולא כדעת ריבמ"ץ שחכמים חולקים בדבר.

ב. על פי מה שהתבאר בפרק א על הזהות בין דין חרב כחלל לדין חיבורין, יש להוכיח שחרב נטמאת באוהל גם מאהלות פט"ו מ"י: "המאהיל על המת ונוגע בכלים

⁴⁶ וכן הקשה הסדרי טהרות (ט"ו, א), ונדחק ליישב את הקושיה הראשונה, ואכמ"ל. ברמב"ם ובגר"א ישנם פירושים אחרים למשנה, השונים בנקודות מסוימות מפירושו הראשון של הר"ש, כל אחד כדרכו. מכל מקום, נראה שגם לפירושם מוכח מכאן שחרב נטמאת באוהל, כמבואר למעין.

– טמאין" (טומאת שבעה, כמוכח מן הסיפא, "אם יש בידו פותח טפח"). וכן מפט"ז מ"א: "שהאיכר עובר והמרדע על כתפו, והאהיל צדו אחד על הקבר, וטמאוהו משום כלים המאהילים על המת". כלומר, שהאיכר טמא שבעה משום מגעו (ראה להלן) בכלים המאהילים. ראיה לכך שמדובר בטומאת שבעה, מן הלשון "משום כלים המאהילים על המת", ולא "משום שנגע בכלי שהאהיל", כלומר, מדובר על מושג הלכתי, המקביל למושג "כלים הנוגעים במת" שנזכר כמה פעמים. וכך נראה גם מהמשך המשנה, ששמע השומע וטעה לחשוב שטימאוהו משום אוהל (כמ"ש תוס' בשבת יז ע"א ד"ה ששמע). אכן, הר"ש מוכיח משתי משניות אלו שאדם או כלי הנטמאים באהל המת מטמאים בחיבורין, אך לדעתו אין זה דין חרב כחלל, כמבואר בפרק א סעיף י', 2.

4. ראיה שחרב מטמאת במשא

בחולין (עא ע"א) אומר רבה שטומאה הבלועה בגוף האדם אינה מטמאת, וכן טהרה הבלועה בגופו אינה מיטמאת. רבא תמה מה החידוש בכך (עא ע"ב):

תריייהו תננה... טומאה בלועה דתנן [מקוואות פ"י מ"ח]: בלע טבעת טמאה – טובל ואוכל בתרומתו, הקיאה – טמאה וטמאתו; טהרה בלועה תנינא, דתנן: בלע טבעת טהורה, ונכנס לאהל המת, והיזה ושנה וטבל והקיאה – הרי היא כמה שהיתה! – כי קאמר רבה כגון שבלע שתי טבעות... [והחידוש בדבריו] דלא מטמיא לה טמאה לטהורה.

נחלקו הראשונים בביאור מהלך הסוגיה, ובשאלה מה החידוש בשתי טבעות מוסיף על המפורש במשנה. רש"י מפרש שראיית רבא מהמשנה לדין טומאה בלועה היא מכך שהטבעת הטמאה לא מטמאת את האדם במגע, והראיה לדין טהרה בלועה היא מכך שהאדם הטמא לא מטמא במגע את הטבעת שבתוכו. הגמרא דוחה את ראיית רבא, שכן אפשר שטעם הדבר איננו משום שטומאה בלועה אינה מטמאת, אלא שדין הוא בטומאת מגע, שמגע בית הסתרים (מגע בחלק נסתר שבגוף האדם) אינו נחשב מגע. ואמנם האדם נושא את הטבעת, ובטומאת משא אין חילוק בין בית הסתרים למקום חיצוני, אך "גבי טבעת ליכא למימר תטמא את האדם במשא, שאין משא אלא למי שהטומאה יוצאה ממנו, כגון מת ונבלה... אבל טמא מת... אין לו משא" (רש"י ד"ה כי; וזאת, למרות שהטבעת נעשתה כחלל, לפרש"י לעיל מיניה ד"ה טמאה). וזהו חידושו של רבה בשתי טבעות, שאע"פ שהמגע ביניהן אינו מגע בית הסתרים (שהרי הצד החיצוני שבכל טבעת הוא הנוגע בחברתה), בכל זאת אין הטמאה מטמאת את הטהורה, כי טומאה בלועה אינה מטמאת כלל, וכן טהרה בלועה אינה מיטמאת.

תוס' שם (ד"ה כי) תמה על רש"י, מתוך הנחה שחרב מטמאת גם במשא, ואפילו באוהל, כיוון שהשוותה לחלל. עוד מקשה תוס' מעניין טהרה בלועה: כיצד ניתן בהווה-אמינא להסביר את טהרת הטבעת מכוח דין "בית הסתרים" גרידא? בשלמא אם הטבעת יכולה להיטמא רק מן האדם, הרי נגיעתו בה היא מגע בית הסתרים; אבל הרי האדם נכנס לאוהל המת, והטבעת אמורה להיטמא ישירות מן המת, אלמלא דין טהרה בלועה!⁴⁷ לכן תוס' מפרש (והסכימו עמו הרמב"ן והרשב"א והר"ן) שראיית רבא "תננה" לדין טומאה בלועה היא מכך שהטבעת איננה מטמאת את האדם במשא, וראייתו מוכרחת. הגמרא בתירוץ איננה דוחה את הראיה, אלא אומרת שרבה הוסיף חידוש בדין טומאה בלועה, שאפילו כשהטומאה והטהרה בלועות יחד – אין הטומאה מטמאת.

כבר התבאר לעיל (פרק א סעיף ד, 4), שפשט המשנה "הקיא טמאה וטמאתו" מורה שהטבעת אינה מטמאת את האדם טומאת שבעה, משום שפירשה מן המת. אולם ע"פ תוס' ברור שהגמרא לא הבינה כך, שהרי היא סוברת שהטבעת ראויה לטמא במשא, ורק מדין טומאה בלועה אינה מטמאתו בהיותה במעיו. וכ"כ תוס' (בסוף הדיבור), שהבולע את הטבעת טעון הזאה שלישי ושביעי. לעומת זאת, ע"פ דרכו של רש"י אין הכרח בסוגיה שהגמרא פירשה את המשנה שלא כפשטה (אע"פ שרש"י עצמו פירש שהטבעת נעשתה כחלל).

47 הרמב"ן מבאר בדעת רש"י שפשיטא שהטבעת אינה נטמאת מן המת, שכן האדם מהווה כעין צמיד פתיל, וכל החידוש הוא בכך שאינה נטמאת במגע מן האדם עצמו. ההשוואה לצמיד פתיל מוקשית, לכאורה: גדר עניין צמיד פתיל, שמכיוון שהכלי טהור ואף אינו מקבל טומאה מגבו – הוא חוצץ בפני הטומאה, וכך נשמר מה שבתוכו מלהיטמא. וסברה זו לא שייכת באדם, שנטמא מגבו, ואינו ככלי חרס! ומה שאדם מציל בטהרה בלועה, הוא משום שמחשיב אותה כאינה קיימת כלל, ולכן מועיל אף שטומאה בלועה לא תטמא, בניגוד לצמיד פתיל, שאינו מציל על הטומאה שבתוכו מלטמא. ובהווה-אמינא, שטהרה בלועה עשויה להיטמא, לכאורה אין טעם שהאדם יציל על הטבעת! אך לשון הרמב"ן: "שהוא ככלי מוקף צמיד פתיל, שאינו עומד באהל". כלומר, שישנה סברה נוספת בצמיד פתיל (עכ"פ בהווה-אמינא), שהמצוי בתוכו נחשב כנמצא באוהל אחר, וסברה זו ניתנת להיאמר גם על המצוי בגוף האדם, שהוא רשות בפני עצמה. לפיכך יש מקום שאדם יציל על הטבעת שבתוכו מלהיטמא מהמת שמחוצה לו, אך לא מלהיטמא מטבעת אחרת שבצידה, הנמצאת עמה באותה רשות. וזהו החידוש בדברי רבה על טהרה בלועה, שאינו מובן מאליו מן המשנה.

5. ראיות שחרב מטמאת באוהל

א. הסוגיה בשבת

הגמרא בשבת (קא ע"ב) דנה על ההיתר לטלטל מספינה לספינה הקשורה לה, וזו לשונה:

דתנן: קשרה בדבר המעמידה – מביא לה טומאה, בדבר שאין מעמידה – אין מביא לה טומאה, ואמר שמואל: והוא שקשורה בשלשלת של ברזל. לעניין טומאה הוא דכתיב 'בחלל חרב', חרב הרי הוא כחלל, אין, אבל לעניין שבת, כיון דיכול להעמידה – אפילו בחוט הסרבל.

נחלקו הראשונים בעניינה של טומאה זו: כיצד הדבר המעמיד מביא את הטומאה, מה תפקידה של השלשלת, ומה שייכות "בחלל חרב" כאן. ושלושה פירושים נאמרו בסוגיה:

1. רש"י – השלשלת מחוברת מן המת אל הספינה, ומכיוון שהשלשלת נעשית כחלל – אף הספינה נעשית אב הטומאה (ומדובר בספינה המקבלת טומאה, כגון ספינת הירדן, עיין שבת פג ע"ב).

הראשונים הקשו על רש"י כמה קושיות, ועיקרן שבמקור הדברים במשנה באהלות (פ"ח מ"ה) מבואר שלא מדובר על טומאת הספינה עצמה, אלא על היותה אוהל להמשיך את הטומאה לכל מה שתחתיה. במשנה שם נאמר שספינה שטה אינה מהווה אוהל, מפני שהיא ניידת, ואם קשרה בדבר המעמידה – הרי היא אוהל. אם כן יש לשאול מדוע זקוקים אנו לדין "חרב כחלל", הרי גם קשירת הספינה בשרשרת טהורה וחזקה הופכת אותה לאוהל קבע!

2. הרשב"ם מגיה בגמרא, ומוחק את המשפט על חרב כחלל. לדעתו השלשלת איננה מטמאת כלל, אלא רק עושה את הספינה לאוהל מעל טומאה אחרת (ואף הציע משפט חלופי: "הני מילי לעניין טומאה, דכתיב 'כל הבא אל האהל', אבל לעניין שבת, כיוון דיכול להעמידו אפילו בחוט הסרבל").⁴⁸

⁴⁸ והסכימו עמו כמה ראשונים (בעל המאור, רי"ד, ר"ן, מאירי, והר"ש באהלות שם). על פי המתבאר בפרק א סעיף ה בעניין הגהת הריב"מ"ץ והגר"א, שמחקו את המשפט "חרב הרי הוא כחלל" בכל מקום בבבלי, מסתבר שגם בסוגיה כאן משפט זה הוכנס במקביל לשילובו בסוגיות האחרות בבבלי.

3. ר"ת, שמיאן בהגהה זו (וזו דוגמא להבדל בדרכי לימודם, ראה בהקדמת ר"ת לספר הישר), מפרש שהשלשלת נעשתה כחלל, ומטמאת באוהל, וכשהיא קשורה לספינה הרי היא גם הופכת את הספינה לאוהל קבע, וממילא היא מטמאת את כל מה שתחת הספינה.

לענייננו, מפירוש ר"ת יוצא שחרב הנעשית כחלל מטמאת באוהל, ואילו לפירוש רש"י ורשב"ם אין ראייה לכך מהסוגיה.

ב. הסוגיה בנזיר

הגמרא בנזיר (נג ע"ב) מביאה שתי ברייתות, וז"ל:

תניא: 'וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת'. על פני השדה – זה המאהיל על פני המת. בחלל – זה אבר מן החי ויש בו להעלות ארוכה. חרב – הרי זו כחלל. או במת – זה אבר הנחלל מן המת. או בעצם אדם – זה רובע עצמות. או בקבר – זה קבר סתום. ואילו גבי נגיעה אמר רב יהודה, תניא: 'ועל הנוגע בעצם או בחלל'. בעצם – זה עצם כשעורה. או בחלל – זה אבר הנחלל מן החי ואין בו להעלות ארוכה. או במת – זה אבר הנחלל מן המת. או בקבר – אמר ריש לקיש: זה קבר שלפני הדיבור.

שני הפסוקים (הראשון על הטומאה, והשני על ההזאה) מדברים על נגיעה בטומאה, ומכל מקום הברייתא הראשונה מונה את המטמאים באוהל: המת, אבר מן החי שיש בו להעלות ארוכה, רובע עצמות וקבר, ואף החרב נמנית עמהם, ומשמע שאף היא מטמאת באוהל. הברייתא השנייה, לעומת זאת, מונה את אלו שאינם מטמאים באוהל: עצם כשעורה, אבר מן החי שאין בו להעלות ארוכה, קבר שלפני הדיבור (עין במפרשים בענייננו; ושם בגמ' דיון על "אבר הנחלל מן המת" בברייתא השנייה). גם לשון הגמרא על הברייתא השנייה, "ואילו גבי נגיעה תניא", משמעה שכל הנמנים לעיל מטמאים באוהל. מכאן הוכיחו הראשונים (ר"ש באהלות פ"א מ"ג, תוס' בשבת יז ע"א וב"ב כ ע"א, ועוד), שחרב הנעשית כחלל מטמאת באוהל.

הרמב"ן (ב"ב שם) דחה ראייה זו: הכללת החרב בפסוק הראשון אינה מלמדת על כך שהיא מטמאת באוהל. הטעם שלא הוכללה בפסוק השני הוא, שאם היקש ממת לחרב היה נכלל בפסוק העוסק בהזאה, היה אפשר לטעות ולהבין שכשם שלמת עצמו אין הזאה מועילה כך גם לחרב.⁴⁹

49 מקור הדברים בראב"ד, ראה בגנזי ראשונים לברכות, עמ' ריב.

נראה לבאר את דרשת הברייתות בדרך נוספת: הפסוקים עוסקים במפורש בנגיעה בלבד, כאמור, והמקור לכך שאבר מן החי וכו' מטמאים באוהל הוא מכפילות הפסוקים. רק משום ששנה עליהם הכתוב בפסוק השני, יודעים אנו שיש שני סוגי אבר, של עצם ושל קבר – האחד שנחשב כמת ממש, לטמא אף באוהל, והשני שאינו כמת ממש, ומטמא במגע ומשא בלבד. וזהו המקור לחלק בין יש בו בשר כדי להעלות ארוכה או לא, ובין יש בו רובע עצמות או לא, ובין קבר שלפני הדיבור ואחריו. אבל החרב, שלא שנה עליה הכתוב בפסוק השני – אין ראייה שמטמאת באוהל! ולשון הגמרא "ואילו גבי נגיעה" פירושה, שבברייתא הקודמת נמנו בעיקר המטמאים באוהל, ובשנייה רק המטמאים במגע.

6. ראיות שחרב איננה מטמאת במשא

א. שנינו בכלים פ"א מ"א: "אבות הטומאות: השרץ ושכבת זרע וטמא מת... הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע... ואינם מטמאים במשא". ה"ש והרא"ש מפרשים שמדובר באדם טמא מת, אבל הכלים מטמאים גם במשא. ברם, מצינו פעמים רבות לשון "טמא מת" גם לגבי כלים, ואם כן המשנה נוחה יותר לשיטת הרמב"ם, שאין משא בחרב.⁵⁰ וראיה זו גם לעניין אוהל, שכן במשנה ד' שם נאמר: "חמור מכולם המת, שהוא מטמא באהל מה שאין כולן מטמאין".⁵¹ אבל לפי מה שהתבאר בפרק א סעיף ד, 1, שפשוט משנה זו שטמא מת אינו מטמא טומאת שבעה כלל בלא חיבורין, אין להוכיח מכאן שטמא מת המחובר למת אינו מטמא במשא.

ב. מובא בתורת כהנים (אמור פרק ד, ג): "והנוגע בכל טמא נפש – אין טמא נפש אלא במגע". כלומר, טמא מת אינו מטמא אלא במגע. הכסף משנה (טו"מ פ"ה הי"ג) מוכיח מכאן כדעת הרמב"ם, ונראה שלדעתו אין לפרש שמדובר רק באדם טמא מת, משום שנאמר "בכל טמא נפש", בין אדם ובין כלים. ועוד, שלגבי אדם טמא מת מצינו לימוד נפרד בספרי (במדבר י"ט, כב). אולם בפירוש המיוחס לר"ש משאנץ לספרא באמור משמע שאלו שני לימודים לאותו עניין עצמו. גם לפירוש הכסף משנה אין מכאן ראייה לחרב בחיבורין, שהרי אפשר שהכתוב מדבר על הנוגע בטמא נפש אחר פרישתו מן המת.

ג. באהלות פ"א מ"ד שנינו: "אדם וכלים מטמאין במת. חומר באדם ובכלים ובכלים מבאדם, שהכלים שלושה והאדם שניים...". אם כלים מטמאים במשא

50 וכן ביאר הרי"ד בב"ק ב ע"א את המשנה, שאין משא בחרב.

51 וכן הוכיח הכס"מ בפ"ה הי"ג, והאליהו רבא והמשא"ח.

ובאוהל, הרי זה חומר נוסף לעומת אדם טמא מת, שמטמא במגע בלבד! על פי הדעה המקובלת במפרשים, שהמשניות בריש אהלות עוסקות בטומאה ללא חיבורין, הרי ראייה זו לעניין חרב בלא חיבורין; ואילו על פי מה שהסקנו בפרק א סעיף א, משנה זו עוסקת בחיבורין.

ד. באהלות פ"ב מ"א שנינו: "אלו מטמאין באהל: המת וכזית מן המת..." ובמשנה ג: "אלו מטמאין במגע ובמשא ואינן מטמאין באהל: עצם כשעורה וארץ העמים...". הכלים הנוגעים במת לא נזכרו לא כאן ולא כאן, וחסרון זה בולט יותר בהשוואה למשניות בנזיר פרק ז (משניות ב"ג), שם נזכרה כל הרשימה כאן בתוספת כלים הנוגעים במת,⁵² ושמע מינה שאינם מטמאים במשא ובאוהל. היה ראוי אמנם לכתוב בבא נוספת: "אלו מטמאין במגע ואינן מטמאין במשא ובאהל: כלים הנוגעים במת", אבל העדר פסקה מעין זו מוסבר היטב על פי מש"כ בפרק א, שאין זו טומאה עצמית כלל, אלא בחיבורין.

ה. שנינו בפרה פ"י מ"א:

כל הראוי ליטמא מדרס – מדף לחטאת, בין טמא בין טהור, ואדם כיוצא בו. כל הראוי ליטמא טמא מת, בין טמא בין טהור, ר"א אומר: אינו מדף, רבי יהושע אומר: מדף, וחכמים אומרים: הטמא מדף, והטהור אינו מדף.

פירוש: כל כלי הראוי להיטמא מדרס, שאז יטמא במשא, הרי הוא 'מדף' לחטאת, כלומר מטמא לחטאת את האדם הטהור שמסיט את הכלי, בין אם נטמא בפועל במדרס ובין אם לאו. לעומת זאת, בכלי שאינן ראוי לטומאת מדרס אלא לטומאת מת בלבד, נחלקו תנאים: ר"א מטהר את האדם המסיטו, אפילו אם כלי זה טמא בפועל, מפני שאינו ראוי לטמא במשא; ר' יהושע מטמאו, אפילו אם הכלי טהור בפועל; וחכמים מחלקים בין כלי טמא לכלי טהור. ומשמע מלשון המשנה שהמחלוקת מוסבת גם על כלי שנטמא בפועל בטומאת מת, ומכאן, שכלי זה אינו מטמא במשא, ורק לטהרת פרה אדומה החמירו ר' יהושע וחכמים להחשיבו כמטמא במשא.

וכן מבואר בתוספתא שם (פ"י ה"ב):

⁵² אולם ר"ת פירש שם שהכלים הנוגעים במת הם כלי שטף (שלדעתו אינם כחלל), וראה להלן פרק ד סעיף 1.

אמר רבי אליעזר [ראיה לשיטתו במשנה]: מעשה בשמעיה איש כפר עותני, שהיה בידו לגין מלא מי חטאת, והגיף את הדלת שמפתח טמא טמא מת תלוי בה, ובא ושאל את רבן יוחנן בן זכאי, ואמר לו: שמעיה, צא והזה את מימיך.

פשטות הדברים שהמפתח נטמא במת עצמו, ובכל זאת אינו מטמא במשא.⁵³

במקדש דוד (טהרות סי' מט סק"א) הוכיח מן המשנה מכיוון אחר: הרי טעמו של ר"א שהראוי לטמא מת אינו מטמא במשא הוא משום שלא חידשו בפרה טומאה שאינה יכולה להיות, ולכן בכלים הראויים למדרס גם הוא מודה שמטמאים במשא אפילו אם הם טהורים, כמבואר במשנה. אם כן מוכח מהמשנה, שכלים שאינם ראויים למדרס – אינם ראויים לטומאת משא בשום אופן, וכן כתב הר"ש שם: "וכל הראוי לטמא טמא מת, כגון כלים דלאו בני מדרס, **דלא מטמו במשא בשום ענין**". ולפי דרך זו מוכח שאפילו בחיבורין אין טומאת משא לכלים.

ו. בספרי זוטא (פיסקא יט, טז) נאמר במפורש: "הגולל והדופק, **הבגד של מת, מטמאין במגע ואינן מטמאין במשא**". "בגד של מת" משמעו בחיבורין, וכפי שהתבאר בפרקים א"ב, שהספרי זוטא סובר שכל כלי שטף נעשים כחלל ובחיבורין דווקא. וכאן מפורש שחרב כחלל אינו מטמא במשא.

53 יש לדחות ראיה זו, לפי מש"כ הרמב"ם בפיה"מ בפ"י מ"א ובהל' פרה אדומה פי"ג ה"ז, שבטהרת חטאת התחדש חידוש נוסף, שאפי' נדנדו קל, שבגדרים המקובלים אינו חשוב היסט, מטמא את הטהור לחטאת. ופירש לפ"ז גם את המעשה במפתח, שמדובר בהנדה קלה, וכ"כ בהלכה שם (פי"ג ה"ח): "הואיל והניד את המפתח הטמא נטמא". ממילא אי אפשר ללמוד מכאן שמפתח שנטמא במת אינו מטמא במשא, כי אפשר שמטמא במשא, וכאן לא טימא לדעת ר"א משום שלא היה כאן היסט אלא הנדה קלה. אך יש להקשות על הרמב"ם מלשון התוספתא בהמשך: "הטהור לחטאת **שהסיט** את המפתח שהוא טהור לתרומה מהו", וכן בהמשך "טהור לחטאת **שהסיט** את רוקו ואת מימי רגליו של טהור לתרומה", ולא די בהנדה (והר"ש והראב"ד חולקים על הרמב"ם).

עכ"פ את ראיית המקדש דוד (כאן בסמוך) אי אפשר לדחות באופן זה, כי גם לדעת הרמב"ם, שרבי יהושע החמיר אפילו בהנדה שאינה היסט, ר' אליעזר המיקל מיקל גם בהיסט גמור. וכן חכמים שהקלו בכלי טהור שאינו ראוי למדרס, הקלו אפי' בהיסט גמור. וכך מפורש ברמב"ם בפ"ג ה"ז: "אבל כלי שאינו ראוי למדרס אינו מטמא את הטהור לחטאת אלא אם כן נגע בו". הוי אומר: מעצם דינו של ר"א אפשר להוכיח שאין משא בכלים טמאי מת, אבל מראייתו מהמעשה במפתח אין כל כך ראיה, אם נאמר שבאותו מעשה היתה הנדה בלבד.

7. ראיות שחרב איננה מטמאת באוהל

א. ככלל, טומאת אוהל היא חידוש גדול יותר מטומאת משא, ולפיכך מסתבר שאם החרב אינה מטמאת במשא – ממילא גם אינה מטמאת באוהל. מצאנו אמנם שגולל ודופק מטמאים באוהל ולא במשא (אהלות פ"ב מ"ד), אבל נראה שיסוד הדבר מפני קביעותם בקרקע, והזזתם ממקומם הרי היא כמבטלת אותם מלהיות גולל ודופק,⁵⁴ מה שאין כן בכלים הנוגעים במת. מלבד סברה כללית זו, ארבע הראיות הראשונות בסעיף הקודם על העדר טומאת משא מוכיחות גם על העדר טומאת אוהל, דוק ותשכח.

ב. שנינו באהלות פ"ו מ"ב:

קופה מלאה תבן וחבית מלאה גרוגרות המונחים בחלון [שבין בית לבית, ומת באחד הבתים], רואין: כל שאילו ינטלו [הקופה והחבית, שכשלעצמם אינם ראויים לחצוץ בפני הטומאה, שכן דבר המקבל טומאה אינו חוצץ], ויכולין תבן וגרוגרות לעמוד בפני עצמן – חוצצין, ואם לאו – אין חוצצין.

משנה זו מובאת בגמרא בב"ב (יט ע"ב), והגמרא שואלת: מדוע אנו זקוקים לחציצת התבן והגרוגרות ואין החבית עצמה חוצצת כשגבה כנגד הטומאה? הרי כלי חרס אינו נטמא מגבו! הגמרא (כ ע"א) משיבה שמדובר במקרה שפי החבית פונה פנימה, ונמצא שנטמאת, או שמדובר בחבית של מתכת, הנטמאת מגבה. תוס' (ד"ה בחבית) מקשים על כך: אם בחבית של מתכת עסקינן, מה מועילה חציצת הגרוגרות שבחבית בפני המת? הרי החבית נעשית כחלל ומטמאת באוהל! תוס' מביאים שני תירוצים, שלענ"ד אינם מתיישבים יפה, ולפיכך יש להוכיח מן הגמרא שחרב אינה מטמאת באוהל.

האחד הוא תירוץ ר"ת, ולפיו מדובר שהגרוגרות יוצאות מחוץ לחבית ומכסות את החבית (ולכן נקטה המשנה גרוגרות, הנדבקות זו לזו, ולא סתם פירות), וכך הן חוצצות גם בפניה. תירוץ זה דחוק מבחינה מציאותית: המהרש"א כתב שאין כוונת ר"ת שהחבית מונחת על צדה ופיה וסביבותיו עטופים גרוגרות, "דזה הוא רחוק מן השכל", אלא שהחבית עומדת על שוליה ופיה למעלה ופתוח בחלקו בצד שבבית

⁵⁴ סברה זו עולה בבירור מהספרי זוטא (יט, טז): "משום מגע הגולל מטמא, ואינו מטמא משום משא, דברי ר' יהושע. ר' אליעזר אומר: הגולל מטמא משום משא, מק"ו מנבלה. אמר לו: לא, אם אמרת בנבלה, שהיא מטמאה במשא לאחר פרישה, תאמר בגולל, שאינו מטמא במשא לאחר פרישה?". דהיינו, כשם שאם הגולל פרש מן המת אינו מטמא, כך לא מסתבר שיטמא בהזתו על מקומו.

הטהור (וזהו "פומא לבר"), ורק פה החבית מכוסה בגרוגרות. אך לא מובן מה התועלת בכך למניעת הטומאה, ופשוט שאין להסתפק בפחות ממחיצה שלמה של גרוגרות, הנדבקת לדופן החבית ואוטמת את כל החלון.⁵⁵

השני הוא תירוץ ר"י, ולפיו החבית איננה בולטת מחוץ לכותל, "דהשתא דרך החלון לא יבוא טומאה לבית, דטומאה רצוצה בוקעת ועולה ואינה מתפשטת לצדדין, שהרי אין בו פותח טפח". אין כוונתו שהחלון פחות מטפח, שהרי אז אין צורך כלל בגרוגרות לחצוץ בפני הטומאה, אלא שהחבית ממעטת את החלון מטפח, ומכיוון שגם אינה בולטת החוצה – אין הטומאה עוברת. ונראה שכוונתו שהגרוגרות מצטרפות לחבית למעט מטפח על טפח, שאם לא כן הרי גם אם אין בין החבית לבין משקוף החלון טפח – הרי יש טפח בחלל החבית.⁵⁶ אך יש להקשות, שבגמ' משמע שהגרוגרות אינן נצרכות כדי לעשות את הטומאה לרצוצה.⁵⁷

על פי מה שהתבאר לעיל בפרק ב, שכל כלי שטף נעשים כחלל, הקושיה איננה רק מחבית של מתכת, אלא גם מקופה של תבן, שהיא כלי שטף,⁵⁸ מדוע איננה מטמאת באוהל את הבית השני? וכאן קשים יותר תירוציהם של ר"ת ור"י: של ר"ת, משום

55 אם מהצד הטמא, ובכך גם החבית ניצולת מטומאה, ואם מהצד הטהור, ואז החבית נטמאת ולא מטמאת. ובעטיפת החבית לבדה לא סגי, שהרי זה כאוכלין שגיבלן בטיט, כפי שהעיר הרש"ש באהלות פ"ג מ"ז, ורק בצירוף הגרוגרות למחיצת הבית הרי הן מועילות לחצוץ. ובחזון איש אהלות סי' יח סק"ה תמה על המהרש"א, ופירש כוונת ר"ת כאמור. ועיין ספר הישר לר"ת סי' רעו, בנוסח המובא בהערת המהדיר מס' 10, שם כתב: "והגרוגרות בולטות חוץ לפי חבית כל סביבותיו, וליכא פותח טפח למעלה מן החבית", וצ"ב.

56 עיין חזו"א אהלות סי' יח סק"ו, ובמנחת אברהם למו"ר הגר"א שפירא זצ"ל, סי' לא.

57 הגמרא בבבא בתרא שם דנה לעניין חלון שבין בית טמא לטהור, האם חפץ המונח בו ממעט מטפח דוקא כשביטלו שם או לא, אבל לעניין אוהל שעל גבי הטומאה ודאי שאין הטומאה רצוצה אלא אם כן ביטל את הגרוגרות (עיין סוכה ד ע"א). אם כן יש לשאול: היאך מקשה הגמרא בב"ב "גרוגרות הא חזו ליה", כקושיה על החידוש של שמואל שגם בחלון בעינן ביטול? והיתה הגמרא צ"ל "ולטעמיה", שבלאו הכי צריך להעמיד בגרוגרות שלא חזו ליה וביטולן, על מנת שהחבית תהיה טומאה רצוצה!

58 הקופה עשויה בגד, כפי שמוכח בכמה מקומות (כלאים פ"ט מ"י; מקוואות פ"ו מ"ה; כלים פכ"ד מט"ז). וכך מוכח מהסוגיה כאן, שלא הקשתה על הקופה למה לא תחוץ, והרי שהיא כלי שטף.

שהתבן אינו נדבק כמו גרוגרות, ולא מסתבר שהוא מכסה לגמרי את הקופה; ושל ר"י, משום שקופה היא דבר גדול,⁵⁹ ודוחק להעמיד שאיננה בולטת מן הכותל החוצה.

ג. באהלות פי"א מ"ח שנינו:

החדות שבכית ומנורה בתוכה, והפרח שלה יוצא וכפישה נתונה עליו, שאם תנטל המנורה וכפישה עומדת על פי החדות, ב"ש אומרים: החדות טהור ומנורה טמאה. ב"ה אומרים: אף המנורה טהורה.

פירוש: בבית שיש בו טומאה קיים בור ובתוכו מנורה, שחלק ממנה יוצא החוצה אל הבית, אלא שהכפישה – כלי שאינו מקבל טומאה⁶⁰ – מכסה את הבור, ונשענת על המנורה. ב"ש מטהרים את הנמצא בבור, משום שהכפישה חוצצת, פרט למנורה, שחלק ממנה מחוץ לבור; וב"ה סוברים שהכפישה מצילה גם על מה שיוצא החוצה.

הר"ש על אתר מקשה על שיטת ב"ש, הרי המנורה היא של מתכת,⁶¹ ונעשית כחלל, ועליה לטמא את כל מה שבחדות! ונדחק לתרץ שמדובר שאין בבית מת, אלא חרב כחלל המטמאת באוהל, ואין חרב עושה חרב כיוצא בה.

המהר"ם כותב שפירוש הר"ש דחוק, ופירש אחרת: המנורה עשויה חוליות, שמדאורייתא אינן נחשבות כמחוברות זו לזו.⁶² מדאורייתא רק הפרח נטמא, וב"ש מחמירים שכלל המנורה נטמאת, ומכל מקום אינה נעשית כחלל.⁶³ ואף בית הלל מודים שהפרח טמא, וטיהרו את המנורה ולא החשיבו את הפרח כיד לה, משום שלא גזרו חכמים בכהאי גוונא שהמנורה במקום נפרד.

59 ראה בתוספתא בטהרות פ"ז ה"ב: "קופה ברה"ר גבוהה עשרה טפחים". ומכיוון שמדובר בקופה של תבן (וכן מצינו בכמה מקומות, שבקופה יש תבן) מסתבר שהיא גדולה, כי התבן קל, ואפשר לשאתו בכמות גדולה בבת אחת.

60 לדעת הרע"ב באהלות פ"ה מ"ו זהו סל עץ, וטהרתו משום שהוא מקבל ארבעים סאה, ואילו לדעת הרמב"ם בהל' טבוי" פ"ב מ"ד זהו כלי אבן.

61 כפי שמוכיח הר"ש מהתוספתא שם, ובעלמא סתם מנורה היא של מתכת (כלים פי"ז מ"ז, ועוד).

62 נראה שהמהר"ם מדמה את המנורה למספורת של פרקים (שבת מח ע"ב), שמדאורייתא בשעת מלאכה היא חיבור בין לטומאה ובין להזאה, ושלא בשעת מלאכה אינה חיבור לא לטומאה ולא להזאה. ומסתבר שכאן עסקינן במנורה שלא בשעת מלאכה, ולכן אין חלקיה חיבור זה לזה מדאורייתא.

63 נראה שר"ל שהפרח מטמא את המנורה במגע ולכן אינה מטמאת באוהל.

נראה שהמהר"ם מפרש שיציאת הפרח איננה רק לגובה, שהוא עומד בין הכפישה המכסה את הבור לבין הבור, אלא גם לרוחב, שהוא יוצא מגבולות הכפישה ונמצא בחלל הבית, ולכן הפרח בוודאי טמא, והמחלוקת על שאר חלקי המנורה. לפי זה תמוה באמת מדוע ב"ה מטהרים את המנורה, ויש צורך לבאר כדבריו שהיא של פרקים. אבל הרמב"ם (הל' טו"מ פכ"א ה"ז) כותב: "והפרח שלה יוצא ומכסה פי החדות", ובהמשך: "ואף המנורה טהורה אע"פ ששפת הפרח נראה בין הכיסוי והחדות". נראה מלשונו שהפרח אינו יוצא לחלל הבית, ולדעת ב"ה אף הפרח ניצל בכלל המנורה (וכ"כ התפארת ישראל). ונראה שכך פירש גם הר"ש, אע"פ שאין זה מפורש בדבריו, ולפי זה סרה קושיית המהר"ם על בית הלל.⁶⁴

לענ"ד אף פירוש המהר"ם מוקשה מכמה צדדים: א. לדבריו גם ב"ש וגם ב"ה נוקטים כאן חילוקים מחודשים: לב"ש הפרח מטמא את המנורה משום שמדרבנן נחשב מחובר לה, אך לא לעשותה כחלל. ולב"ה לא אמרינן חיבור מדרבנן כשחלק מהכלי נמצא ברשות אחרת. ב. אם הפרח נטמא כחלל – עליו לטמא במגע את המנורה, גם אם אינו חיבור לה, ועליה להיטמא שבעה אף לדעת ב"ה, ככלים בכלים. ג. מסתבר שאי אפשר לצמצם, שחוליה מסוימת תהיה כולה בחוץ וחוליה אחרת תהיה כולה בפנים, ואם כן החלק הגבולי אמור להיטמא כחלל ולטמא את כל מה שבפנים.

לפיכך נראה ללמוד מכאן שחרב כחלל איננה מטמאת באוהל.

ד. באהלות פי"ב מ"ד שנינו: "סנדל של עריסה שפחתו בתוך הבית, אם יש בו פותח טפח – הכל טמא, ואם לאו – מונין בו כדרך שמונין במת". פירוש: העריסה נמצאת בעלייה והכיסוי העוטף את רגלה פחת את התקרה ונכנס לבית, שהמת בתוכו. אם נוצר בתקרה חלל טפח – הטומאה שבבית עוברת לעלייה, ואם לאו – הסנדל טמא, ומטמא את העריסה וכן הלאה, כדרך שמונין במת.

בתוספתא בפ"ג ה"ג מוסבר מהו "מונין בו כדרך שמונין במת", וז"ל: "מלבן שהוא מלושב בפיקות – תינוק טמא טומאת שבעה. מסורג בחבלים – תינוק טמא טומאת ערב". פירוש: אם המלבן, המסגרת התומכת בעריסה, מורכב על הפיקות – כעין כפתורים (עיי' פרה פי"ב מ"ח) – הרי הם חשובים ככלי אחד, ולכן התינוק הנוגע במלבן הוא אדם הנוגע בכלים, וטמא שבעה. אולם אם המלבן אינו מורכב בפיקות

⁶⁴ וכן כתב הסדרי טהרות קנח, ב ד"ה והפרח.

אלא העריסה מסורגת בחבלים – המלבן והסירוג חשובים ככלים נפרדים, והרי זה כלים וכלים ואדם.

מן המשנה והתוספתא מבואר שהסנדל והמלבן לא מטמאים באוהל את כל מה שבעלייה. על פי הרמב"ם הרי זה פשוט, שאע"פ שהסנדל הוא כלי שטף ונעשה כחלל – אינו מטמא באוהל. ולשיטת תוס' וסיעתו צריך לומר שהסנדל אינו ממתכת, אלא מעור או עץ, ומונין בו כדרך שמונין במת מדין "יקרב בדיקרב".⁶⁵ ולפי מה שהתבאר בפרק ב שכל כלי שטף נעשים כחלל בחיבורין, מוכח מכאן שחרב איננה מטמאת באוהל.

ה. באהלות פט"ז מ"א שנינו:

כל המיטלטלין מביאין את הטומאה בעובי המרדע [שהחמירו במיטלטלין להיחשב כאהל ולהעביר את הטומאה אל כל מה שמתחתיהם אף בפחות מרוחב טפח]. אמר רבי טרפון: אקפח את בני שזו הלכה מקופחת, ששמע השומע וטעה, שהאיכר עובר והמרדע על כתפו, והאהיל צדו אחד על הקבר, וטמאהו משום [שנגע ב]כלים המאהילים על המת [ולא משום שיש דין שהמיטלטלין נחשבים כאוהל להעברת הטומאה אל כל מה שמתחתיהם]. אמר רבי עקיבא: אני אתקן שיהיו דברי חכמים קיימים, שיהו כל המיטלטלין מביאין את הטומאה על אדם הנושאן [בלבד] בעובי המרדע, ועל עצמן בכל שהן, ועל שאר אדם וכלים בפותח טפח.

הר"ש באהלות מעלה שתי אפשרויות להבין את טומאת האיכר ע"פ רבי טרפון: משום טומאה בחיבורין, שדינה בכל כלי שטף, או משום חרב כחלל, משום שהמרדע הוא עץ המשמש את המתכת, ודינו כמתכת. אבל הקשה על האפשרות השנייה, שאם כן ראוי שהמרדע יטמא באוהל לכל הדעות: אמנם לדעת ר' טרפון המרדע אינו מהווה "אוהל המשכה", הממשיך את הטומאה מן המת אל האדם, אך הרי המרדע עצמו כמת, ויחשב כ"אוהל מגע"! ומלשונו של ר' טרפון משתמע שלא טימאהו משום אוהל המשכה ולא משום אוהל מגע, אלא מחמת נגיעה בכלי שנטמא באוהל. ועוד, מדוע ר"ע תולה את המעשה בגזרת חכמים, ובתנאי של עובי המרדע דווקא? הרי בכלי מתכת יש לטמא מדאורייתא, ואפילו בכל שהן! ולפיכך תירץ שהמרדע המדובר היה

⁶⁵ אמנם הר"ש פירש שהסנדל עשוי מתכת או עור, אלא שהר"ש כותב שהסנדל מצוי בחצי התחתון של המעזיבה, ורק משום כך הוא נטמא מהטומאה שבבית (ראה אהלות פ"ו מ"ד). וצ"ל לדבריו שהסנדל אינו נמצא כלל בחצי העליון, ולכן אינו מטמא באוהל את העלייה, אלא רק את הכלי שנוגע בו. ובתפא"י (בועז, סוף אות ו) כותב שזה דוחק, ויש ללמוד ממשנתנו שחרב אינה מטמאת באוהל.

ללא חלקי המתכת שבקצותיו – הדרבן והחרחור (ראה במשנה בכלים להלן) – וטמא משום כלי עץ המקבל ולא משום כלי מתכת, ולכן אינו נעשה כחלל.⁶⁶

על פי שיטת הרמב"ם, שחרב כחלל נאמר בכל כלי שטף, אין תועלת בתירוץ, ומוכח מכאן שחרב כחלל אינה מטמאת באוהל. וע"פ מה שהתבאר בפרק א, אין מקום להפרדה בין דין חיבורין לדין חרב כחלל, אלא "כלים המאהילים על המת" הוא דין חרב כחלל בחיבורין, ומוכח אם כן שאיננה מטמאת באוהל.

אולם גם אם נניח שחרב כחלל נאמר רק במתכת, וזהו דין שונה מדין חיבורין, קשה להבין את תירוץ של הר"ש: סתם מרדע ודאי יש בו דרבן, והיות שהדוגמא שעליה מדבר רבי טרפון – "האיכר עובר ומרדעו על כתפו" – נועדה לתת תיאור מציאותי ומוכר (וכן הוא בתוספתא באהלות פט"ו ה"י: "המרדע שנתנו על גבי בהמה... טהורין, ולא אמרו אלא אדם הנושא בלבד"), קשה לומר שמדובר כאן כשאין ברזל במרדע.

גם החידוש ההלכתי בדברי הר"ש, שמרדע בלא דרבן נחשב בית קיבול, ומקבל טומאה מדין כלי עץ המקבל, קשה מאוד לענ"ד. תוס' בשבת הנ"ל מוכיח זאת מהמשנה בכלים פכ"ה מ"ב: "המרדע יש לו אחורים ותוך" (לעניין טומאת משקין, שכאשר האחוריים נטמאים אין התוך נטמא), והרי שיש לו חלל ודפנות.⁶⁷ וראייתו תמוהה, שהרי נאמר שם: "המרדע יש לו אחורים ותוך משבעה לחרחור, מארבעה לדרבן, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: אין להם, לא הוזכרו ארבעה ושבעה אלא

⁶⁶ וכ"כ תוס' בשבת יז ע"א ד"ה על.

⁶⁷ הרש"ש פירש שאין כוונת תוס' להוכיח משם שהמרדע הוא בית קיבול, אלא להוכיח שהמרדע מקבל טומאה. ותמה על דבריהם, שמא מדובר שהדרבן בתוכו, והמלמד טמא משום שהוא יד לדרבן ולא משום שהוא כלי קיבול? ותירץ על פי המשנה בכלים פכ"ה מ"ו: "כני כלים... וידות הכלים המקבלים שנפלו עליהן משקין – מנגבן והן טהורין", כלומר, שבידות לא גזרו כלל דין משקים טמאים, ושמע מינה שהמרדע האמור בדין אחוריים ותוך (לעניין טומאת משקין) אינו יד. אבל לשון תוס' "וכן מוכח במסכת כלים דחשיב בית קיבול", ולא "דמקבל טומאה", מלמדת שבאו להוכיח מדין אחוריים ותוך שיש למרדע תוך ובית קיבול. גם לא מסתבר שתוס' יעמיד את המשנה בכלים במרדע שאין לו דרבן, כי בשלמא במשנה באהלות יש לומר 'מעשה שהיה כך היה', אבל המשנה בכלים מדברת על סתם מרדע. ובעניין קושיית הרש"ש למה במרדע אין דין ידות שמנגבן והן טהורין, כבר עמדו על כך המשנה למלך בהל' כלים פכ"ח ה"א (ד"ה נפלו) והחסדי דוד (עמ' קמח-קמט), והסבירו שלפיכך דייקה המשנה לומר: "ידות הכלים המקבלים", עיי"ש בר"ש ובפיה"מ ואכמ"ל, ועכ"פ לא מצאתי לאחד מהמפרשים שיאמר כרש"ש, שהמשנה בכלים עוסקת במרדע ללא דרבן.

לשיריים". אם כן, לדעת רבי מאיר אין למרדע כלל אחוריים ותוך, וגם לרבי יהודה ה'תוך' אינו חלל כלשהו המשמש ככלי קיבול, לעומת ה'אחוריים' שהוא הדפנות מבחוץ, אלא ה'תוך' הוא החלק שבו משתמשים בפועל, וה'אחוריים' הוא החלק שבו לא משתמשים. ור"מ ור"י הולכים לשיטתם במשנה א' שם: "השלחן והדולפקי יש להן אחורים ותוך, דברי רבי יהודה. ר"מ אומר: אין להם אחורים, וכן טבלא שאין לה לזבז". אם כן, לדעת רבי יהודה דין אחוריים ותוך נאמר בכל כלי שיש לו חלק שמשתמשים בו וחלק שלא משתמשים בו, ולדעת ר"מ דין אחוריים ותוך נאמר רק במה שיש לו חלל לקיבול. נמצא שראיית תוס' היא ראייה לסתור, כי מר"מ מוכח שלמרדע אין חלל המקבל (ולא אמר שהקצה הוא תוך וכל המוט אחוריים), ורבי יהודה אינו חולק עליו בנקודה זו.

תוס' מקשה על עצמו מכלים פ"ט מ"ו:

כוש שבלע את הצנורא, מלמד שבלע את הדרבן, לבנה שבלעה את הטבעת והן טהורין, נכנסו לאהל המת נטמאו... נגע בהן ככר של תרומה טהור.

פירוש: בליעת הדרבן במלמד איננה מונעת מן הדרבן להיטמא באוהל (שכן "טומאה בלועה" אינה אלא באדם ובעלי חיים), אבל אינו מטמא את הכיכר, משום שאינו נוגע בו; ושמע מינה, שהמלמד כשלעצמו ללא הדרבן אינו מקבל טומאה.⁶⁸ ומתרץ תוס' שהמשנה בכלים עוסקת במקרה שאי אפשר להוציא את הדרבן אלא על ידי שבירת

68 תוס' מנסח את הקושייה אחרת, למה המלמד לא קיבל טומאה מן הדרבן. נראה שכוונתו לומר שייטכן להעמיד שגם המלמד נטמא באוהל המת אבל הזה עליו, וההזאה לא עולה לדרבן הבלוע בו, אבל לא מובן מדוע הדרבן אינו חוזר ומטמא את המלמד. ויש להעיר, שהרמב"ם בפיה"מ בכלים שם מסביר את הסיפא בעניין כיכר של תרומה: "שאין אנו עושין את העץ הזה שבלע את הברזל הטמא כמו ראשון לטומאה ולא שני, ואע"פ שהברזלים הללו אב הטומאה, כיון שהן מחופין כמו שתיאר. אבל טימאו את התנור מפני שהוא מיטמא מאוורו, ואפילו היתה הטומאה מחופה". משמע מדבריו שהכוש והמלמד אכן מקבלים טומאה, אבל אינם נטמאים מחמת הדרבן משום שהדרבן מכוסה, ומגעו הוא מגע בית הסתרים. ונראה שתוס' והרמב"ם לשיטתם, שלדעת תוס' חרב כחלל מטמאת באוהל, והרי טומאת אוהל קיימת גם בבית הסתרים, ואם כן הדרבן היה צריך לטמא את המלמד, ועל כורחנו יש להסיק שמלמד זה אינו מקבל טומאה כלל; אבל הרמב"ם סובר שחרב אינה מטמאת באוהל, ולכן יש לדון כאן רק על מגע, והרי זה מגע בית הסתרים. אבל בהל' כלים (פי"ד ה"ג) כתב הרמב"ם: "מחט טמאה שהיתה מובלעת בתוך העץ ונפלו לאויר כלי חרס נטמא, אע"פ שאם נגע ככר תרומה בעץ זה... טהור", וכן בהל' מטמאי מו"מ (פ"ח ה"ג): "מחט שהיתה בלועה בתוך העץ", ולא כתב "כלי עץ", ונראה שחזר בו, ופירש שהמלמד אינו מקבל טומאה בהיעדר הדרבן.

בית הקיבול, ולכן אין המלמד מקבל טומאה. ולא הבנתי דבריו: הרי מוכח מהמשנה שהדרבן בלוע לגמרי ואינו נראה מבחוץ כלל, שאם לא כן אין שום חידוש בכך שנטמא באוהל; ומכיוון שהדרבן אינו נראה החוצה – נמצא שבית הקיבול ריק ויכול לשמש לדרבן אחר, ומה בכך שאי אפשר להוציא את הדרבן ללא שבירת בית הקיבול? על כל פנים אוקימתא זו דחוקה מאוד. ועוד קשה, שממשהו זה מבוואר שהמוט ללא הדרבן אינו קרוי "מרדע" אלא "מלמד", ואם כן המשנה והתוספתא באהלות הנ"ל, שנוקטות "מרדע", ודאי עוסקות בשיש בו דרבן.

הרמב"ן והרשב"א מיישבים את קושיית הר"ש באופן אחר.⁶⁹ לדבריהם מדובר אמנם במרדע שיש בו דרבן כדרכו, ואף על פי כן הוא בטל לעץ, כמ"ש בכלים פי"ג מ"ו, שמתכת המשמשת את העץ טהורה.⁷⁰ וזה תמוה מאוד, הרי עיקרו של המרדע הוא הדרבן, והעץ אינו אלא יד לו (וכ"כ בתוס' הרא"ש). והריטב"א כתב שאמנם עיקר הכלי הוא הדרבן, אבל אינו קבוע שם ודרך להוציאו ולהחזירו,⁷¹ ולכן מקבל טומאה בתור כלי עץ המקבל.

יש לתמוה על תירוצם מהמשנה בכלים פי"ג מ"ג: "חרחור שנפגם טמא עד שינטל רובו". החרחור הוא הצד השני של המרדע (כמ"ש במשנה בכלים פכ"ה מ"ב הנ"ל, ועיי"ש בר"ש), ומשנה זו מצויה בפרקים העוסקים בכלי מתכת (פרקים יא"ד), ומכאן שהמרדע נחשב לכלי מתכת. יש גם ללמוד מהמשנה שכשניטל החרחור המרדע טהור, ואינו טמא משום כלי עץ המקבל, וזו קושיה גם על תוס'. וכן קשה מהתוספתא בב"מ

69 כן כתב הרמב"ן ביישוב דעת תוס'. ובהמשך כתב אחרת, שכל כלי שטף נעשים כחלל ומטמאים במשא ובאוהל, ומכל מקום יש נפקא מינה בגזרה זו על הנושא מיטלטלין כעובי המרדע, שצריך להזות שלישי ושביעי. דבריו מתאימים לשיטתו (ב"ב כ ע"א ובפירושו לבמדבר י"ט, טז), שבחבר כחלל אין צורך בהזאה, ויתבאר להלן בפרק ד. וקצת קשה, אם כן למה טעה השומע וסבר שהאיכר טמא שבעה משום אוהל? הרי באוהל פשיטא שצריך הזאה, כמפורש בתורה, ואילו האיכר נטמא שבעה ללא הזאה!

70 כוונתם לומר, ששם החפץ טהור משום שהעץ הוא פשוט, אבל כאן העץ הוא כלי קיבול, ומקבל טומאה. ויש להעיר שבספר הישר לר"ת סי' רז כתב: "ואי קשיא, והלא מרדע פשוטי כלי עץ הוא? וי"ל כי רגילין היו להוציא הברזל מן המרדע ולהשתמש בו לדברים אחרים וכשצריכין מכניסין אותו בקתו והוא ליה העץ מקבל שבכלי עץ". מבוואר מקושייתו שהניח שאע"פ שהדרבן נמצא במרדע הרי הוא כלי עץ, כדעת הרמב"ן, ולא כמ"ש תוס' (ומשמע מדבריהם שזוהי גם דעת ר"ת) שכאשר הדרבן במרדע הרי זה כלי מתכת.

71 ע"פ הגמ' בחגיגה ג ע"א, ועיין גם בתוס' הרא"ש.

פ"ג ה"ה: "מרדע שניטל חרחור – טמא מפני הדרבן, ניטל הדרבן – טמא מפני החרחור",⁷² וברור שבהעדר שניהם הרי הוא טהור ואינו כלי קיבול.

עלה בידינו, שקשה מאוד להבין את דעת תוס' שהמרדע אינו כלי מתכת ולכן אינו מטמא באוהל. ועוד קשה, שמסתימת המשנה – "כל המטלטלין מביאין את הטומאה על אדם הנושאן בעובי המרדע, ועל עצמן בכל שהן, ועל שאר אדם וכלים בפותח טפח" – נראה בבירור שמדובר גם על כלי מתכת, וגם הם אינם מביאים את הטומאה על שאר אדם וכלים אלא בפותח טפח, ועל אדם הנושאן רק בעובי המרדע (וכן משמע ממשנה ב', המביאה כדוגמא ל"על עצמן בכל שהן" – "כיצד? כוש שהוא תחוב בכותל", וכוש הוא כלי מתכת). נמצא, שגם אם ננקוט שחרב כחלל אינו אלא במתכת – יש ללמוד ממשנתנו שחרב כחלל אינה מטמאת באוהל, וגם לא במשא.⁷³

המאירי (שבת טז ע"ב) מיישב את עניין המרדע באופן מחודש, שדין "חרב כחלל" נאמר במת, ולא בקבר. לדיון בשיטתו ראה בהערה.⁷⁴

72 כך מעתיקים הר"ש והרא"ש בפ"ג מ"ג, ולפנינו הושמט מחמת הדומות (תוספת ראשונים). ואין זה סותר למשנה האומרת שבנטילת החרחור די לטהר, כי היא מדברת במרדע שנחלק לשניים, עיי"ש בר"ש.

73 יש להעיר על ראייה דומה מהמשנה הבאה באהלות פט"ז מ"ב: "הקדר שהוא עובר והסל על כתפו, והאהיל צדו אחת על הקבר – הכלים שבצד השני טהורים. אם יש בסל פותח טפח – טמאים". גרסת הרמב"ם "אסל", וכן פירשו הר"ש והרא"ש והרע"ב, וזהו מוט שקושר בו כלים משני הצדדים (ראה פרה פ"ז מ"ה). התפא"י מפרש שהמוט והאדם נטמאו משום שלאסל יש ווי ברזל, וגם אם לא, הרי שנינו בכלים פ"ז מ"ו: "האסל שיש בו בית קיבול מעות... הרי אלו טמאים", אם כן הרי הוא כלי קיבול. ולפי פירושו מוכח מכאן שחרב כחלל אינה מטמאת באוהל (בכלי מתכת, ועל כל פנים בכלי עץ, על פי האפשרות שטומאתו משום כלי קיבול), ולכן האסל הטמא אינו מטמא את הכלים שבצד השני. אך יש לדחות ראיית התפא"י מהמשנה בכלים, משום שניתן להבין ממנה להיפך, שסתם אסל אין בו בית קיבול, וכן משמע שאין באסל ווי ברזל (או שישנם, והם נחשבים כמשמשים לעץ). ואם כן האסל אינו מקבל טומאה כלל, וכן כתב התפא"י עצמו (פרה פ"י מ"ד), ונמצא שאין מפה ראייה לענייננו, וכן כתב המשא"ח.

74 א. בירור כוונת המאירי: זו לשונו: "ואני חוכך לומר, שלא לומר דין חרב כחלל אלא בחרב שנתאהל עם המת או עליו דוקא, אבל לא בקבר וכיוצא בו, ושמועה זו בשנתאהל על הקבר. אלא שאין הדבר ברור בידי". צ"ב מהו "בקבר וכיוצא בו": האם "המת" היינו מת שלם דוקא, וכל הטומאות הפורשות מן המת הן בכלל "קבר וכיוצא בו"; או שמא "המת" כולל את הטומאות הפורשות ממנו, ו"וכיוצא בו" היינו גולל ודופק בלבד, הדומים לקבר. אם כוונתו כאפשרות הראשונה, יש ליישב על פי דבריו לא רק את הראיה ממרדע, אלא גם את הראיה

ו. בתוספתא באהלות פ"ד ה"ג: "קולית המת שעשאו יד לסכין הרי זה אינו חיבור, [שאינו חיבור] אדם חיבור".⁷⁵ הנפקא מינה הפשוטה בכך שאינו חיבור היא שאם יכניס את להב הסכין לאוהל – לא ייטמא האוהל כאילו הקולית בתוכו, וכן כתב הר"ש שם: "שעשאו יד לסכין והכניס הסכין לבית אינו חיבור להיות הבית טמא כאילו הכניס הקולית". ומוכח מכאן שהסכין אינה נעשית כחלל לטמא באוהל.⁷⁶

בתפארת ישראל (אהלות פ"א בועז ג) התקשה בזה, ותירץ שאף על פי שהסכין מטמאת באוהל יש נפקא מינה בהגדרת חיבורה לעניין חומר הטומאה, שאם הקולית

מקולית המת שעשאו יד לסכין (להלן אות ו). ולפי זה הכרח לפרש את התוספתא לגבי עצם כשעורה בתוך חמת (הובאה בפרק ב סעיף 2 אות ו) שהיא מדין חיבורין ולא מדין חרב כחלל. ב. שיטת שאר הראשונים בזה: כל הראשונים שדנו בסוגיית מרדע מצד חרב כחלל אינם סוברים כמותו. הרמב"ם בהל' טו"מ פ"ה ה"א כתב: "אדם או כלים שנטמאו במגע ארץ העמים ובית הפרס או במשאן או במגע דם תבוסה וגולל ודופק או באהלם... הרי אלו כולם וכל כיוצא בהם אבות טומאות של דברי סופרים, וכן בגדים המתטמאין מחמת אלו טומאת שבעה כלן אבות הטומאות של דברי סופרים". יש להסתפק בכוונתו במשפט האחרון, האם "מחמת אלו" היינו מחמת ארץ העמים ובית הפרס, ותנא כלים והדר תני בגדים, או ש"מחמת אלו" מוסב על תחילת המשפט, האדם והכלים שנטמאו בארץ העמים וכו', ואם כן יוצא מדבריו, שגם גולל ודופק עושים חרב כחלל, ולא כמאירי. ובהקדמה לטהרות (עמ' יג) כתב הרמב"ם: "טומאת מת הרי אנו מוצאים בה אחד עשר אב הטומאה מדרבנן", ומנה ביניהם את עצם כשעורה וארץ העמים ובית הפרס ודם תבוסה, ובהמשך כתב: "והאדם המתטמא באחד מארבעה אלו, וכלים שנגעו בו, וכן כלים שנטמאו בהן... כל אחד מהן אב מדברי סופרים". כאן לא הזכיר את גולל ודופק (נראה שסבר שטומאתם מדאורייתא בכלל קבר, ואכמ"ל), אבל נראה ללמוד מכאן שהפירוש הנכון לדבריו בהל' טו"מ הוא הפירוש השני. ולשון 'בגדים' משמשת לרמב"ם בדין חרב כחלל, כמו בהל' יג: "בגדים הנוגעים במת" (וזה ע"פ שיטתו הנ"ל בפרק ב, שכל כלי שטף כחלל, ולמד זאת מ"וכבסתם בגדיכם"). וכך נראה גם מלשונו בהלכה "המתטמאין מחמת אלו טומאת שבעה", כלומר, על פי החילוקים שהתבארו בהל' ג' וד' על שלושה טמאים במת וארבעה טמאים במת (וכן פירש המקדש דוד בסי' מט סק"א ד"ה והנה חרב).

ג. קושיות על המאירי מדברי חז"ל: התוספתא באהלות (פ"ו ה"י) דנה בעניין המרדע "וראשו אחד נתון על גבי המת", ולא כדבריו, שזהו דין מיוחד בקבר. ועל פי מה שהתבאר בפרק א, שדין חרב כחלל ודין חיבורין אחד הוא, מוכח שלא כמאירי הן מהמשנה לגבי מרדע, שרבי טרפון אומר "טמאוהו משום כלים המאהילים על המת", ומשמע שכוונתו למושג זהה ל"כלים הנוגעים במת", והן מהתוספתא הנ"ל לגבי חמת, המוכיחה שעצם כשעורה מטמאת בחיבורין.

⁷⁵ כן הוא בר"ש באהלות פ"ג מ"ד, וכך הגיהו החסדי דוד והגר"א.

⁷⁶ המשנה אחרונה באהלות פ"ד מ"ד (בסוף) הקשה כן, וכתב שבכמה דוכתי מוכח כשיטת הרמב"ם שחרב כחלל איננה מטמאת באוהל.

עצמה מטמאת – הכלים שבאוהל נעשים כחלל ממש, ואם הסכין מטמאת מדין כלים הנוגעים במת – הכלים שבאוהל אינם כחלל ממש, אלא נעשים אב ותו לא.⁷⁷ ובחסדי דוד (עמ' קצב) העלה נפקא מינה נוספת, שנזיר הנטמא מלהב הסכין אינו מגלח על טומאה זו, וכן הנטמא ממנה אינו חייב על ביאת מקדש, עיי"ש. אבל פשטות הדברים שיש נפקא מינה לעניין עצם הטומאה, כדברי הר"ש.

וראיתי בספר מנחת אברהם (למו"ר הגר"א שפירא זצ"ל, סי' לא ס"ק כד) שהתקשה בזה, וחידש שאין דין ידות בחרב כחלל, ומכיוון שהקולית כשלעצמה איננה ראויה לטמא באוהל, אלא במגע ובמשא בלבד (עיין אהליות פ"ב מ"א ומ"ג), וטומאת האוהל אינה אלא מחמת היותה יד לבשר שבתוכה (עיין חולין קכה ע"א) – אין הסכין נעשה כחלל.⁷⁸

אחר העיון, נראה לענ"ד שיש להוכיח מכמה מקומות שלא כן, ודין חרב כחלל נאמר גם בידות: א. המהר"ם באהליות פי"א מ"ח הנ"ל הגדיר את הפרח כיד למנורה, וכתב שאין המנורה נעשית כחלל, משום שהיא של פרקים, ומדאורייתא אינו חיבור, עיי"ש. ושמע מינה שבכלי המחובר מדאורייתא יד הכלי מביאה עליו טומאה לעשותו כחלל. ב. תוס' בשבת יז ע"א נדחק להעמיד את המרדע בשאין בו דרבן וחרחור, שאם לא כן נעשה כחלל; והרי אפשר היה להעמיד ביתר פשטות ש"האהיל צדו אחד על הקבר" היינו שהמלמד האהיל ולא הדרבן, והמלמד אינו אלא יד, ולכן המרדע לא נעשה כחלל, ומשמע שתוס' אינו מחלק בכך.⁷⁹ ג. בתוספתא בכלים ב"מ פ"ט ה"ג (הנ"ל בפרק ב סעיף 3 אות ד): "מזרן שהוא מכרך בו את המטה, והכניסו לבית שהמת בתוכו, אע"פ שאין באהל אלא כל שהוא – מטה טמאה ככלין הנוגעין במת", ולשיטת הרמב"ם הרי זה משום חרב כחלל, ולא משום חיבורין (ולפי מה שכתבנו בפרק א היינו

77 התפארת ישראל כותב זאת כמסתפק "וצ"ל דאפילו להך דעה... עכ"פ אינו כמת ממש", ולא הבנתי למה הסתפק בזה, הרי מפורש במשנה שכלים בכלים השני טמא טומאת שבעה והשלישי טמא טומאת ערב, ולר"ת וסיעתו מדובר בכלי מתכת.

78 יש לדון על ידות בחרב בשלושה אופנים: 1. האם יד הטומאה מוציאה טומאה ועושה את החרב כחלל (כגון בנידון זה, שהקולית תטמא את הסכין כחלל)? 2. האם יד הכלי מכניסה לו טומאה לעשותו כחלל? 3. האם יד הכלי הנטמא כחלל מוציאה טומאה כחלל? הרב שפירא שם נוקט שמסתבר שבאופן השלישי ודאי יש חרב כחלל על ידי ידות, ורק בשני האופנים הראשונים אין ידות.

79 עוד יוצא מסוגיה זו, שהאיכר הנוגע במלמד בלבד נטמא כנוגע בחרב כחלל; אך זו אינה פרכה לדברי הרב שפירא, אלא רק היטמאות המרדע על ידי המלמד, ראה בהערה הקודמת.

הך). והרי המזרן הוא יד למיטה, ושמע מינה שיד הכלי מכניסה לו טומאה לעשותו כחלל. נראה אם כן שאין חילוק בדין ידות בין חרב לבין המת עצמו.

ז. בתוספתא באהלות (פט"ו ה"ב): "טומאה תחת השלחן... האוהל כנגד הריבוע טמא, שלא כנגד הריבוע טהור... כלים שכנגד הריבוע טמאין, שלא כנגד הריבוע טהורין". פירוש: השולחן עומד על גבי ריבוע של ארבע דפנות, ואם טומאה בתוכן – המאהיל על גביו טמא, גם אם אינו ממש כנגד הטומאה, כי כל מה שבתוך הדפנות נעשה אוהל המת, והשולחן עצמו אינו חוצץ. אבל שלא כנגד הריבוע טהור, כי השולחן אמנם טמא, אבל אינו מטמא באוהל. מכאן, שכלי שטף אינם נעשים כחלל לטמא באוהל (ולא כדעת הרע"ב).

ח. באהלות פ"ג מ"ב: "רביעית דם... נבלעה בכסות, אם מתכבסת ויוצא ממנה רביעית דם – טמאה, ואם לאו – טהורה". הסיפא קשה, שהרי גם אם הרביעית אינה יכולה לצאת ובטלה, הרי מתחילה טימאה את הכסות טומאת מת. כמה ראשונים מפרשים שאמנם הכסות טמאה, אך טהורה מלטמא את הבית כמת.⁸⁰ ומכאן, שכלי שטף שנטמאו במת אינם מטמאים באוהל.⁸¹

ט. באהלות פי"א מ"ד:

היה משקיף בעד החלון והאהיל על קוברי המת, בית שמאי אומרים: אינו מביא את הטומאה, ובית הלל אומרים: מביא את הטומאה. ומודים, שאם היה לבוש בכליו, או שהיו שניים זה על גבי זה, שהם מביאין את הטומאה.

ב"ש וב"ה חלוקים לשיטתם (במשנה הקודמת) האם בגוף האדם יש חלל טפח, וצידו העליון נחשב אוהל המביא את הטומאה. ומשמע שהודאתם של בית שמאי בלבוש בכליו היא משום שהצד העליון של הבגד נחשב כאוהל, ומעביר את הטומאה אל תוך הבית, וכמו בשניים זה על גבי זה. ומשתמע, שהבגד שנטמא כשלעצמו אינו מטמא באוהל (ועיין משנה אחרונה). מכאן, שכלי שטף אינם נעשים כחלל לטמא באוהל.

י. עד כאן הובאו ראיות העוסקות בחיבורין, על פי מה שהתבאר בפרק א שחרב כחלל היינו בחיבורין דווקא, ושמע מינה שאפילו בחיבורין אין החרב מטמאת באוהל. ולענין חרב שלא בחיבורין ישנן ראיות נוספות שאינה מטמאת באוהל:

⁸⁰ רש"י ב"ק קא ע"ב ד"ה ואם; תוס' שם ד"ה רואין; תוס' הרא"ש נדה סב ע"ב ד"ה ואם לאו.
⁸¹ וראה בתוס' הרא"ש שם פירוש נוסף, ש"טהורה" לאחר שיטהרנה, ופירוש שלישי בתוס' שם ד"ה ואם לאו, שמעמיד את המשנה באוקימתא מיוחדת.

שנינו בכלים פ"ט מ"א:

מחט או טבעת שנמצאו בנחשתו של תנור, נראין אבל לא יוצאים, אם אופה את הבצק והוא נוגע בהן – טמא. באיזה בצק אמרו? בבצק הבינוני.

פירוש: המחט או הטבעת מצויות בקרקעית התנור, ואם בצק שסמיכותו בינונית עשוי לנגוע בהן הן חשובות כבתוך התנור, ומטמאות את התנור (אם הדיון הוא על טומאת הבצק לא מובן המשפט "באיזה בצק אמרו", שהרי עלינו לבדוק אם בפועל הבצק נגע או לא; ומכאן שהדיון על התנור, והאומדן הוא אילו היה בו בצק). מכך שהן מטמאות את התנור מבואר שהן אב הטומאה, כלומר שנטמאו במת (שהרי אין כלי נעשה אב הטומאה אלא במת או במדרס, ומחט וטבעת אינן ראויות למדרס), ומצד שני מוכח שאינן מטמאות באוהל, וכן הוכיח התפארת ישראל. אבל יש לדחות, שמדובר בכלים שנגעו בכלים או באדם טמא מת, שהם אב הטומאה אבל לא כמת עצמו, ולכן אינם מטמאים באוהל.

יא. במשנה בכלים פ"ט מ"ו (הנ"ל אות ה') נאמר שלבנה שבלעה את הטבעת ונכנסה לאוהל המת – הטבעת טמאה, ואף על פי כן אם נגע כיכר של תרומה בלבנה – הרי היא טהורה, כי לא נגע בטבעת. מסתימת המשנה משתמע שגם כאשר הנגיעה היתה מעל גבי הטבעת, או בתוך בית, גם כן הכיכר טהורה, והטבעת אינה מטמאת באוהל.

יב. בברייתא בנדה (נו ע"ב) מובא:

בית הטמאות של כותים מטמאין באהל, מפני שהם קוברין שם את הנפלים. רבי יהודה אומר: לא היו קוברין אלא משליכין וחייה גוררתו.

כוונת ר' יהודה לומר שמשום כך הבית טהור. וכן בתוספתא בנדה פ"ו ה"ט:

בית המרחץ של כותים מטמא באהל, מפני שקוברין שם את הנפלים. רבי יהודה מטהר, מפני שחולדה וברדלס גוררין אותם מיד.

בכך שהטומאה נגררה לא די, שהרי ודאי נותרו בבית הטמאות ובבית המרחץ כלי מתכת שנטמאו באוהל וחוזרים ומטמאים!

יג. הרמב"ן (ב"ב כ ע"א) הקשה על ר"ת מברייתא בחולין (קכג ע"א):

לגיון העובר ממקום למקום ונכנס לבית – הבית טמא, שאין לך כל לגיון ולגיון שאין לו כמה קרקפלין [גולגלות]. ואל תתמה, שהרי קרקפלו של רבי ישמעאל מונח בראש מלכים.

אם חרב כחלל מטמאת באוהל, מדוע יש צורך בחשש הקרקפלין כדי לטמא? תיפוק ליה משום חרבותיהם! ותירץ הרמב"ן: "ואיכא למימר, חרבות דברים הנראין הן אם יש להן אם לאו, אבל קרקפלין אין ידוע".

התירוץ דחוק לענ"ד: וכי הלגיון נכנס לבית בלא חרבותיו וכידונו ושריונו וקסדותיו, ורק את הקרקפלי הביא עמו? וכי רק הקרקפלי אינם נראים, וכל כלי מתכת שעם הלגיון נראים? אדרבה, דרך לשאת את הקרקפלי בגלוי לאות ניצחון, ככתוב בברייתא: "קרקפלו של רבי ישמעאל מונח בראש מלכים"⁸². ועוד, לו יהא אפילו ספק בדבר אם יש עמם כלי מתכת, הרי ספק טומאה ברשות היחיד טמא, ועדיף היה לנקוט ספק כלי מתכת מאשר ודאי עור, שהרי עור האדם המעובד טמא רק מדרבנן (חולין קכב ע"א), והקרקפלי הם עור המעובד.⁸³ והר"ן הביא קושיית הרמב"ן ללא תירוצו, ודחה שיטת ר"ת מכוח ראייה זו.⁸⁴

וגם לפי תירוץ הרמב"ן, על כל פנים מוכח מכאן שאי אפשר לומר גם שכל כלי שטף כמתכת וגם שמטמאים באוהל, כי ודאי הלגיון נכנס עם כלי שטף כלשהם.

יד. בברייתא בנדה מובא (כו ע"א):

שליא בבית – הבית טמא, לא שהשליא ולד, אלא שאין שליא שאין ולד עמה, דברי ר"מ. רבי יוסי ורבי יהודה ור"ש מטהרין. אמרו לו לר"מ: אי אתה מודה שאם הוציא והוה בספל לבית החיצון שהוא טהור? אמר להן: אבל [כלומר, אכן כן]. ולמה? לפי שאינו [שכבר נמוק הוולד בספל]. אמרו לו: כשם שאינו בבית החיצון, כך אינו בבית הפנימי.

82 וראה ע"ז יא ע"ב.

83 תוספתא חולין פ"ח ה"ו: "וכולן שעבדן או שהילך בהן כדי עבודה טהורין... חוץ מעור האדם מפני שמטמאתו לעולם. מכאן אמרו: לגיון עובר ממקום למקום המאהיל עליו טמא, אין לך לגיון שאין בו קרקפלין".

84 יש מקום ליישב באופן אחר, שאף הוא לא נמלט מדוחק: אין כוונת הברייתא שבטוחים אנו שנכנסו קרקפלי לבית וטימאוהו באוהל, אלא שמכיוון שדרך לגיון לשאת עמו קרקפלי – על כרחך כלי המתכת שעם הלגיון נטמאו מהקרקפלי במשך הזמן ונעשו כחלל. כלומר, מעצם המלחמה אין הכרח שכולם התעסקו בחללים, אבל מכיוון שדרכם לשמור כמה קרקפלי – ברור שבמשך הזמן נטמאו כל כליהם באוהל ונעשו כחלל, ומטמאים את הבית באוהל.

נראה שסתם ספל הוא של מתכת,⁸⁵ ואם כן מדוע מודה ר' מאיר שהבית החיצון טהור? הרי הספל נעשה כחלל ומטמא באוהל!

טו. בתוספתא בפרה (פ"י ה"ג) מובא:

מודה ר' עקיבא שאם עברה (ליה) [נראה שצ"ל 'לה'] הזאה על גבי משכב ומושב ועל גבי כלי חרס הטמא שהיא טהורה, חוץ מכזית מן המת ומן המאהילין [לרבות אבן המנוגעת, גמרא זבחים צג ע"א] שהן טמאין מלמעלה כלמטה.

אם הזאה העוברת מעל דבר המטמא באוהל אינה מטהרת, אי אפשר להזות על כלי מתכת הנטמא מן המת אלא אם ההזאה תגיע מצידו, ולא תעבור מעליו; וכן אי אפשר להזות על כלי מתכת הנמצא בתוך בית, אלא כשעומד באוויר (כן כתב בטל תורה זבחים צג ע"א), ולא שמענו כזאת.

ומפורש בתוספתא בפרה (פי"ב ה"ו):

מזין... על הכלים בין מתוכן ובין מאחוריהם, חוץ ממוסף היורה של שולקי זיתים, שהוא מטמא את ההזאה באוויר כנגד המוסף, שמזין עליו מאחוריו.

פירוש: אין מניעה להזות על כל הכלים גם אם המים יגעו בהם רק בתוכם, פרט ליורה של שולקי זיתים שעליה מוסף, שדינו ככלי חרס על גבי כלי מתכת (תוספתא כלים ב"ק פ"ד ה"ג), ולפיכך אם המים יגיעו לכלי מתוכו – הם יטמאו מאוויר כלי החרס העליון לפני נגיעתם בכלי המתכת התחתון. מבואר מכאן, שבשאר כלי מתכת אין כל חשש במעבר ההזאה מעליהם (וכך עולה גם מהמשנה בפרה פי"ב מ"ח, שהמזה על כיסוי שעל גבי המיחם – הכיסוי נטהר אף על פי שהמיחם טמא).

טז. בספרי זוטא (פיסקא יט, יא, הובא לעיל פרק א סעיף ד, 8) נאמר:

אמרו, בנה של שונמית, כשמת – כל שהיה עמו בבית טמא היה טומאת שבעה, וכשחיה – היה טהור לקודש, חזרו ונגעו בו – טמאוהו הם. הרי זה אומר: מטמאין לא טמאוני, ואתה טימאתני.

⁸⁵ תוספתא בכלים ב"מ פ"ד ה"א: "כלי מתכות שנתרועעו... המיחם כדי להחם בו לשתות, והקיתון כדי לשמש בו את האורחין, ספל כדי להדיח בו אחת מרגליו". אמנם מצאנו גם ספל של חרס, בתוספתא בכלים ב"ק פ"ג ה"ד: "המביא ארונות ותנורין ספלין וכלי חרס מחוצה לארץ עד שלא הוסקו טמאין משום ארץ העמים וטהורין משום כלי חרס"; ומכל מקום, ראוי היה לומר בפירוש "ספל של חרס" (על סגנונה של מסכת כלים בכגון זה עמדתי בהרחבה במעלין בקודש י, עמ' 136, הערה 22).

מכך שכשחיה הרי הוא טהור, ורק בנגיעתם נטמא שוב, מוכח בבירור שחרב שפרשה מן המת (דהיינו, כלי המתכת שבבית לאחר שְחִיחַה) אינה מטמאת באוהל.

יז. בתוספתא בטהרות (פ"ה ה"ד) נאמר:

עריבה שהיא טמאה טמא מת, ככר תרומה כרוך בסיב או בנייר כרוך בתוכה... ספק נגע בצדי עריבה ספק לא נגע – ספקו טהור.

אף כאן מוכח שכלי שטף (כעריבה, שהיא כלי עץ) אינם נעשים כחלל לטמא באוהל.

8. סיכום הפרק ומסקנות

א. כמעט כל הראשונים סוברים שחרב נעשית כחלל על ידי אוהל, וכך מוכח במשנה באהלות פ"א מ"ג ושם פט"ו מ"י.

ב. לגבי האופן שבו החרב מטמאת נחלקו הדעות: דעת הרמב"ם וסיעתו שרק במגע, דעת הרמב"ן וסיעתו שגם במשא, ודעת ר"ת וסיעתו שגם באוהל.

ג. נראה שהדבר תלוי בהבנת עניין חרב כחלל: אם זהו דין בחיבורין – אזי הדין צריך להיות כמו בחיבורין בעלמא, שמקבלים טומאה בכל אופן שהמת מטמא, אבל מטמאים במגע בלבד. אבל אם זוהי טומאה חדשה במת, אזי בפשטות ההיקש הוא לכל עניין, אלא אם כן יש גילוי מפורש ההיפך. אכן, הרמב"ם והרמב"ן חתרו לדייק כשיטתם מהפסוקים.

ד. בסוגיה בחולין (עא ע"ב), לפירוש תוס', מוכח שחרב מטמאת במשא. הסוגיה בשבת (קא ע"ב), לפירוש ר"ת, מוכיחה שחרב מטמאת באוהל, וכן הסוגיה בנזיר (נג ע"ב), לפירוש כמה ראשונים. לעומת זאת, ישנן ראיות רבות שכלים הנוגעים במת אינם מטמאים במשא ובאהל.

ה. כמה חילוקים הועלו במפרשים על מנת ליישב את הסוגיות המוכיחות שחרב מטמאת באוהל: 1. אין חרב כחלל בקבר וכיו"ב (מאירי). 2. אין חרב כחלל בטומאה דרבנן (משנה אחרונה). 3. אין חרב כחלל בידות (מנחת אברהם). חילוקים אלה מוקשים, ואין בהם כדי ליישב את רוב הסתירות לשיטה זו.

ו. לפיכך נראה להכריע שאין משא ואוהל בחרב, והסוגיות האמורות צריכות להתפרש כשיטות הראשונים שלפיהן אין מהסוגיות ראייה לנדון דידן.

פרק ד: הזאה בחרב כחלל

לשיטת הרמב"ן התורה לימדה שהחרב תיחשב כחלל לעניין טומאת שבעה, אך לא לעניין הזאה ממי הפרה האדומה בשלישי ובשביעי.⁸⁶ פרק זה מוקדש לעיון בחידושו.

1. המקור בסוגיה בנזיר

המשנה בנזיר (פ"ז מ"ג) מונה את הטומאות שאם הנזיר נטמא בהן אינו מגלח שערו, אלא נטהר וחוזר להמשך ימי נזירותו:

אבל הסככות והפרעות, ובית הפרס, וארץ העמים, והגולל והדופק, ורביעית דם, ואהל ורובע עצמות, וכלים הנוגעים במת, ובימי ספרו ובימי גמרו – על אלו אין הנזיר מגלח, ומזה בשלישי ובשביעי, ואינו סותר את הקודמים.

הגמרא (נד ע"ב) דנה על טומאת ארץ העמים, ומעלה אפשרות שלא גזרו עליה הזאה, ומה שנאמר "ומזה בשלישי ובשביעי" מתייחס לשאר הפרטים במשנה. ומוסיפה הגמרא: "הכי נמי מסתברא, מדקתני וכלים הנוגעים במת. הני כלים בני הזאה אינון?! אלא שמע מינה אשאר".

הראשונים נחלקו בביאור משפט זה – מה טיבם של הכלים שאין בהם הזאה, ומה מקורה של קולא זו – וארבע שיטות בדבר:

א. תוס' רי"ד: "נראה לי דטעות הוא בספרים, והכי גרסינן: מדקתני וימי ספרו וימי גמרו, שעל אלו ודאי אינו צריך הזאה". לדבריו ראיית הגמרא הינה מימי ספירתו של המצורע, שבוודאי אין בהם הזאת מי חטאת.⁸⁷ על פי הגהתו, אין כל ראייה מהגמרא לקולא כלשהי בכלים הנוגעים במת.

⁸⁶ ב"ב כ ע"א; במדבר י"ט, טז.

⁸⁷ בתוס' (ד"ה ת"ש) העלה אפשרות שהראיה היא מהמשך, "ובימי ספרו ובימי גמרו" של מצורע, וחסר כאן "וכו" (ומצאנו כך בכמה מקומות, ראה בגיליון הש"ס שם ובשבת קכג ע"א תוד"ה אסובי ובגיליון הש"ס שם), אך כתב שזה דחוק. ההוא אמינא תמוהה לפי גרסתנו, שהרי הגמ' איננה אומרת רק "מדקתני כלים הנוגעים במת", שעל זה אפשר לומר "וכו", אלא מוסיפה "הני כלים בני הזאה אינון?". וייתכן שהמילה "כלים" לא היתה לפני תוס' (אמנם, תוס' כותב זאת בשם רבנו פרץ (מהרפ"ש), ובתוס' רבנו פרץ הנוסח כמו לפנינו).

ב. תוס' (ד"ה ת"ש) ורא"ש: מדובר בכלי שטף פרט למתכת. כלים אלו אינם נעשים כחלל, ולפיכך הנזיר הנוגע בהם אינו טעון הזאה, ואף אינו טמא שבעה.⁸⁸ ונחלקו ר"ת ורבנו חיים כהן בשאלה מדוע הגמרא לא מעמידה את המשנה בכלי מתכת, שנגיעתם מחייבת הזאה: ר"ת סובר שבכלי מתכת הנעשים כחלל הנזיר אכן מגלח, ולכן אי אפשר להעמיד את המשנה, שאומרת שאינו מגלח, בכלים אלו. רבנו חיים כהן הקשה על ר"ת מהתוספתא באהלות (פ"א ה"ב), האומרת שאין הנזיר מגלח על כלים הנוגעים במת, ופירש שהגמרא לא מעמידה בכלי מתכות משום שישנה הוכחה נוספת במשנה שלא בכל הפרטים הכלולים בה צריך הזאה, שהרי נאמר בהמשך "בימי ספרו ובימי גמרו" של מצורע, שבוודאי אינם טעונים הזאה ממי אפר הפרה. מכוח פירוש זה, בין של ר"ת ובין של ר' חיים כהן, הוכיח תוס' שחבר כחלל נאמר רק בכלי מתכת.

יש להקשות על פירוש זה: הלשון "כלים הנוגעים במת" מופיעה בכמה וכמה מקומות בהקשר של חרב כחלל,⁸⁹ וקשה לומר שכאן המובן הפוך, דווקא הכלים שאינם כחלל. ועוד, שאם הנזיר שנוגע בהם נעשה ראשון לטומאה בלבד, לא מובן כלל למה כלים אלו הוזכרו במשנה, ומה עניינם אצל כל הטומאות האחרות שבמשנה? ולמה לא נאמר בפשטות, שנגע בטמא מת? מלבד זאת, יש קושי נפרד בפירוש ר"ת ובפירוש ר' חיים – לדברי ר"ת היה ראוי למנות במשנה הקודמת, המונה את הטומאות שהנזיר מגלח עליהן, גם כלי מתכת; ולדברי ר' חיים, קשה למה הגמרא מוכיחה הוכחה שאינה מוכרחת מכלים, על סמך הוכחה ברורה יותר מהמשך המשנה, ולא מוכיחה ישירות מימי ספרו וימי גמרו?!

ג. הרמב"ם (הל' נזירות פ"ז ה"ח) פוסק:

נגע באהל המת, או בכלים הנוגעים במת – אינו מזה בשלישי ובשביעי. ויראה לי שזה דין המיוחד בנזיר, אבל כל אדם שנטמא בכלים טומאת שבעה – יזה בשלישי ובשביעי, כמו שיתבאר בהלכות טומאת מת. וכן יראה לי, שזה שאינו מזה בשלישי ובשביעי אם נגע בכלים, כדי שיעלו לו ימי טומאתו בכלים ממנין ימי נזירותו.⁹⁰

88 וכן דעת הראב"ד בהל' נזירות פ"ז ה"ח, שהמשנה מדברת בכלים שגורמים לנזיר טומאת ערב בלבד.

89 ראה באהלות פ"א מ"ב ובתוספתא שם פ"א ה"א ובמדרשי ההלכה שהובאו בפרק א.

90 הכסף משנה הקשה מסברה מדוע הנזיר קל משאר בני אדם, ונראה שכוונתו להקשות שוודאי הטעם "כדי שיעלו לו ימי טומאתו" אינו מסביר מדוע התורה הקלה בנזיר. אבל אפשר שכוונת הרמב"ם שחכמים הקלו עליו משום שטומאה זו מדברי סופרים, כמ"ש בהל' טו"מ פ"ה ה"ה (ויש להאריך בגדר "דברי סופרים" האמור בעניין זה).

הרמב"ם סובר שכל כלי שטף נעשים כחלל, ולפיכך אינו יכול לפרש כר"ת, ושיטתו היא שאמנם בעלמא כלים הנעשים כחלל מחייבים את הנוגע בהם הזאה, אבל חידוש הוא בנזיר, שטמא שבעה ואינו טעון הזאה.

הרמב"ן (ב"ב שם) הקשה על הרמב"ם:

שאינן צורת הגמ' כן, שאם דין מיוחד הוא זה בנזיר אם כן צריך הוא שיהא הלכה למשה מסיני, ולא הזכירו כן בגמ' אלא סתם הקשו ומאן דנגע בכלים בר הזאה הוא. ועוד דהוה להו למימר ונזיר דנגע בכלים בר הזאה הוא.⁹¹

יש להקשות עוד על הרמב"ם מהספרי זוטא:

והימים הראשונים יפלו – מפיל הוא לאחר [כלומר, לעכב את נזירותו] בדם רביעית, לאחר ברובע עצמות, על מגע שפוד, ועל ימי חלוטו של מצורע. יכול שהוא סותר בכל אלו? ת"ל 'כי טמא נזרו', טומאה סותרת, אין כל אלו סותרים (פיסקא ו, יב).

"מגע שפוד" היינו נגיעה בכלים הנוגעים במת (ראה לעיל פרק ג סעיף 3 אות א). לא נאמר כאן במפורש שהנוגע טעון הזאה, אך מפורש שמגע זה אכן מעכב את הנזירות, אלא שאינו סותר את הימים הקודמים, ולא כדברי הרמב"ם "שיעלו לו ימי טומאתו".

ד. הרמב"ן (ב"ב שם) מסביר את הגמרא שאמנם כלים הנוגעים במת נעשים כחלל, אבל אינם צריכים הזאה. מבחינת פשט הגמרא בנזיר פירוש זה נוח יותר, אך גם הוא לא נמלט מקשיים: הלשון "הני כלים בני הזאה ניהו?" אינה נוחה, שהרי עסקינן באדם הנוגע בהם. אלא שהרמב"ן בב"ב מעתיק: "דאי ס"ד אכולהו, מאן דנגע בכלים בר הזאה הוא?"⁹² ועוד, שגם לפי הרמב"ן הגמרא נוקטת בפשטות הנחה שאיננה ידועה וברורה ממקום אחר (אף על פי שהיא מובנת יותר מסברת הרמב"ם), והגמרא לא טורחת להוכיח אותה.

⁹¹ הרדב"ז (בהל' נזירות שם) הוכיח מהתוספתא באהלות כדעת הרמב"ם, וכ"כ המאירי בנזיר שם: "אנו מפרשים משנתנו אף בכלי מתכות, ואעפ"כ לענין נזיר מיהא אינו בר הזאה... שכל סדר אותם הטמאות על ידי חרב הרי הוא כחלל אמורות ושנו עליה בתוספתא דוקא לתרומה וקדשים אבל לענין נזיר אין הנזיר מגלח אלא על טומאת מת". ותמוה, שאמנם נאמר שהנזיר אינו מגלח, אבל מנין שאינו מזה?!

⁹² וכן בשבת יז ע"א, וברשב"א ובר"ן שם. אמנם, הנוסח שלפנינו מופיע במפרש ובתוס' וברא"ש ובר"ד, בתוס' רבנו פרץ ובמאירי.

2. יסוד שיטת הרמב"ן

נראה שגם שאלה זו תלויה בהבנת יסוד דין חרב כחלל. אם חרב כחלל נאמר רק בחיבורין, כפי שהסקנו לעיל, הרי שהתורה מחדשת שהנטמא בכלים הנוגעים במת מקבל את טומאתו מן המת עצמו, וממילא אין סיבה שלא להצריך הזאה, ככל טומאת מת. ברם, אם חרב כחלל נאמר שלא בחיבורין, כלומר שהתחדשה כאן טומאה חדשה, יש מקום לומר שבטומאה זו לא התחדשה הזאה.⁹³

הרמב"ן (בב"ב ובפירושו לתורה) מביא מקור לשיטתו מלשון הכתובים:

וְכָל אֲשֶׁר יִגַע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּחָלָל חָרֵב אוּ בְעֶצֶם אָדָם אוּ בְקָבֵר יִטְמָא שְׂבָעַת יָמִים. וְלִקְחוּ לְטִמְאָה מֵעֵפֶר שְׂרֵפֶת הַחֲטָאת וְנָתַן עָלָיו מִיַּם חַיִּים אֶל כְּלִי. וְלִקַּח אֶזוֹב וְטָבַל בְּמֵי־אֵשׁ טְהוֹר וְהִזָּה עַל הָאֵהָל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנִּפְשׁוֹת אֲשֶׁר הִיוּ שָׁם וְעַל הַנֶּגַע בְּעֶצֶם אוּ בְחָלָל אוּ בְקָבֵר (במדבר י"ט טז-יח).

בפסוק שבו נאמר "בחלל חרב" כתוב רק "יטמא שבעת ימים", ואילו בפסוק על ההזאה לא הוזכרה החרב. וכן בספרי שם: "ועל הנוגע בעצם וכו' – מגיד הכתוב שכשם שהביא כולן לעניין טומאה – כך הביא כולן לעניין הזאה". אם כן, רק מה שנאמר בפסוק השני זקוק להזאה. וראיה נוספת מהפסוק בפרשת מטות (במדבר ל"א, כד): "וְכִבְשֹׁתֶם בְּיָדְכֶם בְּיֹם הַשְּׂבִיעִי וְטִהַרְתֶּם", ולא הוזכרה הזאה.

יש לדחות ראייתו, שהטעם שלא הוזכרה ההזאה הוא משום שדרך האדם לבוא להזאה עם בגדו, ולכן לא הוצרכה התורה לציין את ההזאה, אבל אין אדם טובל עם בגדו, ולכן התורה מדגישה את כיבוס הבגדים כתנאי לטהרת האדם שילבש אותם אחרי טבילתו.

⁹³ ברמב"ן בשבת יז ע"א מבואר שחידוש זה, שיש טומאת שבעה בלא הזאה, נאמר גם בחיבורין, אבל זאת משום שלדעתו שם אין חילוק בין חיבורין ללא חיבורין. הראשונים הסוברים שבכלי שטף יש טומאה בחיבורין (כגון תוס' בשבת יז ע"א) הוצרכו לומר זאת בגלל שמצאו טומאה בחיבורין בכלי שטף חוץ ממתכת, מצד אחד; ומאידך לדעתם חרב כחלל אינו אלא במתכת, ועל כרחו יש שני דינים: חרב כחלל במתכת, וחיבורין בכל כלי שטף. אבל הרמב"ן שם נקט שבכל כלי שטף אמרין חרב כחלל, וממילא אין שום עניין מיוחד של חיבורין למת, וגם כשהכלי מחובר אין כאן המשך לטומאת המת אלא טומאה חדשה.

כדברי הרמב"ן כתב גם בעל המאור בחולין (עא ע"ב; כד ע"ב ברי"ף): "ואע"ג דקי"ל חרב הרי הוא כחלל – אין מגעו טעון הזיה שלישי ושביעי".⁹⁴ הרז"ה אינו מביא מקור לדבריו, אלא שבזה הוא מסביר את המשנה במקוואות (פ"י מ"ח, ראה לעיל פרק א סעיף ד 4), האומרת על הנוגע בטבעת שנטמאה במת "טובל ואוכל בתרומתו". אולם, הראשונים רובם ככולם חולקים על הרמב"ן, וסוברים שאף הנטמא בחרב טעון הזאה.⁹⁵

3. הרווח בשיטת הרמב"ן

שיטה זו מקילה במקצת את הקושי המעשי הנובע מהדעה המקובלת, שחרב מטמאת כחלל אף לאחר פרישתה מן המת (ראה לעיל פרק א סעיף ו). אדם שנטמא עם בגדו יכול לקבל הזאה בשלישי ובשביעי עם בגדו, והטומאה החדשה שהאדם והבגד גורמים זה לזה אינה מצריכה הזאה חדשה, אבל עדיין יצטרך להמתין שבעה ימים אחרי היום השביעי ולטבול אחר כך. כמו כן, בכלים המחוברים זה לזה, אין קושי מן המשנה האומרת שהזאה על אחד מהם מועילה לו, כי באמת החיבור לכלי השני אינו מזיק הזאה נוספת, אלא רק שבוע נוסף של טומאה. עוד מוסברת לשיטה זו הברייתא בחגיגה (כג ע"ב, ראה לעיל פרק ב סעיף 3 אות ח) על השפופרת שעשאוה כטמא מת בשביעי שלו, ומכל מקום האדם החותכה טעון טבילה בלבד.⁹⁶

מאידך, הקושיה מפרה פ"ב מ"ה בעניין הקרדום (פרק א סעיף ד 3) נעשית חמורה יותר על פי שיטה זו: מכיוון שהקרדום טעון הזאה, על כורחנו מדובר בקרדום שנטמא במת עצמו, ולא כתירוץ הרמב"ם שם. אם כן יקשה, מדוע האדם האוחז בו בכנפו וגם נושא אותו טהור?

⁹⁴ החשק שלמה שם הבין שכוונת הרז"ה שחרב אינה מטמאת טומאת שבעה כלל, והקשה עליו מהמשנה באהלות שאדם בכלים טמא שבעה, אבל משמעות לשון הרז"ה שהאדם טמא שבעה אבל אינו צריך הזאה.

⁹⁵ ר"ת ורבנו חיים כהן בנזיר שם; תוס' ורשב"א בחולין עב ע"א; ר"ש בחלה פ"ד מ"ח; רמב"ם בהל' נזירות הנ"ל, וכן משמעות דבריו בהל' טו"מ פ"ה ה"ג; רי"ד בנזיר נו ע"ב; רא"ש בחולין פ"ח סי' ד; ספר התרומה ריש הל' ארץ ישראל; ראבי"ה סי' תתקפה; אור זרוע הל' חלה סי' רנא.

⁹⁶ התפארת ישראל (בהקדמתו לטהרות יבקש דעת, אות ד) הבין מהגמרא בחגיגה להיפך, שהאדם החותך טעון הזאה, והקשה משם על הרמב"ן, עיי"ש. וראה לעיל פרק ב סעיף 3 אות ח.

4. ראיות כנגד שיטה זו

א. מסתימת המשניות בריש אהלות משמע שלא כרמב"ן: "שניים טמאים טומאת שבעה"; "שלושה טמאים טומאת שבעה" – ומשמע שדין כולם זהה, ולא שהראשון טעון הזאה והשאר לא. וכן משמע באהלות פט"ו מ"י: "הנוגע במת והנוגע בכלים, המאהיל על המת והנוגע בכלים – טמאין. מאהיל על המת ומאהיל על הכלים... אם יש בידו פותח טפח – טמאים". ה"טמאים" שבסיפא ודאי כולל הזאה, ומשמע שגם ברישא כך. ובכל מסכת אהלות במשנה ובתוספתא לא הוזכר כלל עניין ההזאה, ופשטות הדברים שכל טומאת שבעה כוללת הזאה.

ב. מפורש בירושלמי בנזיר פ"ז ה"ד (הובא לעיל פרק א סעיף ג): "התיבון, הרי אדם הנוגע בכלים ונוגעין במת טעון חיטוי והוא שני". הרמב"ן עצמו (ב"ב שם) הביא את הירושלמי וכתב: "זו גמרא ירושלמית וחולקת על שלנו, שהיא סבורה דמאן דנגע בכלים בר הזאה הוא, כפשטא דמתניתין דנזירות".⁹⁷

ג. פשוט לשון הספרי שהביא הרמב"ן, "שכשם שהביא כולן לעניין טומאה כך הביא כולן לעניין הזאה", משמעו שגם הנטמא בחרב כחלל צריך הזאה, אף על פי שלא הוזכר בפסוק השני (או שגם הוא כלול ב"ועל כל הכלים" כמ"ש בספרי זוטא להלן).

ד. מובא בספרי זוטא (פיסקא יט, יח): "ועל כל הכלים – ריבה אדם נוגע בכלים נוגעים במת שיגעו בכלים אחרים". המדרש לומד את דין כלים ואדם וכלים מהפסוק "וזה על האהל ועל כל הכלים" (במדבר י"ט, יח), ועל כורחך התרבו גם להזאה.

ה. באותו פרק בספרי זוטא (יט, יא) נאמר:

וכל אשר יגע בחלל חרב – פרט לאשה שהמת בתוך מעיה. ומנין חכמה ששלחה ידה בתוך מעיה שהיא טמאה? ת"ל הנוגע. יכול כל הימים שהחכמה טמאה אף האשה טמאה? אמרת הוא יתחטא פרט לזה.

מוכח שיש תלות בין משך הטומאה, שבעה ימים, לבין ההזאה, שאם לא כן אין ראייה ממיעוט "הוא יתחטא פרט לזה" שהאישה אינה טמאה "כל הימים שהחכמה טמאה", ואפשר שתהא טמאה שבעה בלא הזאה, כדין הנוגע בחרב.

⁹⁷ הסדרי טהרה (אהלות יג, א ד"ה טעון) נדחק מאוד ליישב את הירושלמי בהתאם לשיטת הרמב"ן.

ו. כיוצא בזה יש להוכיח מהגמרא בנזיר (סא ע"ב), המביאה מקור לכך שגוי אינו מקבל טומאת מת:

מנלן דלית להו טומאה? דאמר קרא "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל", במי שיש לו קהל, יצא זה שאין לו קהל. ממאי, דלמא כרת הוא דלא מיחייב, אבל איטמויי מיטמו? אמר קרא "והזה הטהור על הטמא", כל שיש לו טהרה – יש לו טומאה, וכל שאין לו טהרה – אין לו טומאה. ואימא טהרה הוא דלא הויא ליה, טומאה הויא ליה? אמר קרא "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא".

הגוי התמעט מחיטוי, הזאה, ומכך מסיקה הגמרא שאין לו טומאה גם כן; ולדעת הרמב"ן, הרי ייתכן שיש לו טומאת שבעה בלא הזאה, על כל פנים כשיגע בחרב!

ז. בספרי (לבמדבר י"ט, טז) נאמר:

רבי מאיר אומר: בהרגו בדבר שמקבל טומאה הכתוב מדבר. או אפילו זרק בו החץ והרגו? ת"ל (במדבר ל"א, יט): "כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תתחטאו", מקיש הורג לנוגע: מה נוגע על ידי חיבורו, אף הורג על ידי חיבורו.

פירוש: הפסוק "כל הורג נפש" עוסק באדם הנטמא מכלי המחובר למת,⁹⁸ או בכלי שנגע במת ופרש.⁹⁹ והרי בפסוק זה מפורש "תתחטאו ביום השלישי וביום השביעי", ומכאן, שהנוגע בחרב טעון הזאה.

אלא שהרמב"ן (במדבר ל"א, יט) גורס אחרת בספרי: "בהרגו בדבר שמקבל טומאה הכתוב מדבר, שמטמא בהיסט" (וכן הנוסח המצוי בידינו, ובילק"ש רמז תשסג), ופירש, שאין כוונת ר"מ לדין חיבורין, אלא בא ללמוד על טומאת משא במת (והדברים מתאימים להקשר בספרי שם, שלעיל מיניה למדו על טומאת משא במת מק"ו מנבלה). ונדחק לפרש ש"בהרגו בדבר שמקבל טומאה" היינו דבר המביא את האדם לידי טומאה, בכך שמסיט בעזרתו את המת.

ח. הגמרא בבבא קמא (כה ע"ב) לומדת שכלים הראויים למדרס נטמאים טומאת שבעה (ולא טומאת ערב גרידא, כפי שניתן להבין מהגזרה שווה לטומאת שרץ) מן הפסוק "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי" – "כל טומאות שאתם מטמאין במת לא יהו פחותין משבעה". אם "וכבסתם בגדיכם" מדבר על טומאת שבעה בלא הזאה, נמצא שאין לנו מקור להצריך הזאה בכלים אלו!

⁹⁸ רש"י לבמדבר ל"א, יט; סמ"ג מ"ע רלא, סוף ד"ה פירש רבנו יעקב.

⁹⁹ רמב"ם הל' טו"מ פ"ה ה"ג.

נראה, אם כן, שהגהת הרי"ד בגמרא בנזיר, אף על פי שהיא מנוגדת לגרסת כל הראשונים, מסתברת. בפרט שגרסת רוב הראשונים "הני כלים בני הזאה נינהו?" בעייתית מצד עצמה, כי ודאי הכלים בני הזאה, והדיון הוא רק האם האדם הנוגע בהם טעון הזאה. גם לא מובן, כאמור, מדוע באמת אין הגמרא מוכיחה בצורה פשוטה מימי גמרו וימי ספרו של מצורע.

5. סיכום הפרק ומסקנות

הרמב"ן והרז"ה סוברים שהנטמא מחרב שנעשית כחלל אינו טעון הזאה, אף על פי שטמא טומאת שבעה. היסוד לכך הוא הגמרא בנזיר (נד ע"ב), האומרת על כלים שנגעו במת "הני כלים בני הזאה אינון?", ופירושה שהאדם הנוגע בהם אין צריך הזאה.

מסתימת המשניות משמע ההיפך, שאין טומאת שבעה ללא הזאה, וכן מפורש בירושלמי ובספרי, ומשתמע בכמה מקומות בגמרא. רוב הראשונים חולקים על שיטת הרמב"ן, ופירשו את הסוגיה בנזיר בדרכים אחרות. והמחזור שכולן היא הגהת הרי"ד, המשמיט את המילה "כלים", ומפרש שהדברים מוסבים על מצורע, שמוזכר בהמשך המשנה.

סיכום כללי

א. מפשטות מקורות התנאים והירושלמי עולה שדין "בחלל חרב" נאמר בחיבורין בלבד, ואדם וכלים שפרשו מן המת – אינם מטמאים את הנוגע בהם טומאת שבעה.

ב. בסוגיית הבבלי בבבא קמא נראה כשיטה זו (עיין מעלין בקודש טז עמ' 206). לעומת זאת, בכמה מקומות בבבלי נראה אחרת, שכלי הנוגע במת נעשה אבי אבות הטומאה גם לאחר פרישתו מן המת, וכן כלי שנגע באדם טמא מת נעשה אב הטומאה, וכך נקטו כל הראשונים והפוסקים.

ג. על מנת ליישב את הסתירות הללו, יש מקום לפרש את הסוגיות הללו בדוחק בהתאמה למשניות (עיין בפרק א' על הסוגיות בפסחים, ומעלין בקודש שם עמ' 205 על הסוגיה בחולין). אפשרות אחרת היא להגיה בכל הסוגיות הללו (כפי שהגיהו הריב"מ"ץ והגר"א, מטעם אחר).

- ד. אדם הנוגע באדם המחובר למת – בגמרא נראה שהוא טמא טומאת שבעה, מדאורייתא או מדרבנן. אולם במשניות ובירושלמי משמע שאינו טמא אלא טומאת ערב, ויש מקום להבין כך גם בבבלי, על פי גרסת המאירי (השלמה בעניין סעיף זה ראה להלן בתגובתי להשגות ר' עמיחי אליאש, עמ' 183).
- ה. נחלקו הראשונים האם דין חרב כחלל נאמר רק בכלי מתכת, או בכל כלי שטף. יש ראיות רבות לכך שדין חרב כחלל בחיבורין נאמר בכל כלי שטף. כל המשניות שמהן יש ללמוד על העדר דין חרב כחלל בשאר כלי שטף אינן מהוות קושיה, שכן הן עוסקות בחרב שלא בחיבורין, ובה אפילו כלי מתכת אינו נטמא כחלל, כאמור.
- ו. דעת רוב הראשונים שחרב הנטמאת באוהל המת נעשית כחלל, ומקצת ראשונים חולקים בדבר. כמו כן, דעת רוב הראשונים שחרב הנטמאת כחלל מטמאת גם במשא ובאוהל, ויש סוברים שאינה מטמאת באוהל (רמב"ן), ויש סוברים שאף לא במשא (רמב"ם). יש ראיות רבות לשיטת הרמב"ם, שחרב אמנם נעשית כחלל על ידי אוהל אבל אינה מטמאת במשא ובאוהל.
- ז. שיטת הרמב"ן היא שחרב כחלל מטמאת טומאת שבעה, אך טומאה זו אינה מחייבת הזאה. רוב הראשונים חולקים בדבר, ונראה כדבריהם.

בריך רחמנא דסייען

הרב מרדכי רבינוביץ'

בדין כל שאינו בא לכלל מגע אינו בא לכלל משא

הקדמה

א. דעת רש"י ותוס'

ב. הנוגע והנושא

ג. קושיית הנודע ביהודה

ד. ביאור חדש בשיטת רש"י

ה. היסט כלי המוקף בצמיד פתיל

סיכום

הקדמה

בגמרא בחולין (קכד ע"ב) התחדש הכלל 'כל שאינו בא לכלל מגע – אינו בא לכלל משא והיסט'. משמעותו הפשוטה של כלל זה הינה שאם דבר מסוים אינו יכול להיטמא במגע – הוא גם אינו יכול להיטמא במשא או בהיסט. במאמר זה נבקש לבחון את יסודות הדין, ולהעלות מספר ביאורים מחודשים.

נקדים ונבאר שטומאת מגע משמעה שאדם, כלים, אוכלים או משקים נטמאים אם נגע בהם דבר שמטמא. טומאת משא עניינה שאדם הנושא נבלה או דברים אחרים המטמאים במשא – נטמא. טומאת היסט מתייחסת לאדם טהור שהסיט נבלה, כלומר הזיזה בידיו או על ידי דבר אחר, אז נטמא המסיט.

א. דעת רש"י ותוס'

בגמרא בביצה (לב ע"א) מובאת המשנה מעדיות (פ"ב מ"ה):

מעלין בקודש יז – אדר ה'תשס"ט

אלפסין חרניות טהורות באהל המת וטמאות במשא הזב.

ופירש רש"י:

אלפסין חרניות – מפרש לקמן קערות של בני עיירות שאינן בני כרכים גדולים ואין מקפידים על כלים נאים, ומשנפשטה הקערה של חרס אוכלין בה בשר ואין ממתנין עד שתחזק ותצרף בכבשן.

טהורות באהל המת – דלגבי אהל המת בעינין תוך לכלי חרס דכתיב (במדבר י"ט, טו) 'כֹּל כְּלֵי פְתוּחִים מִשְׁמַע שִׁישׁ לוֹ פֶּתַח, וְכֵן לְכָל טוֹמְאוֹת מִגֵּעַ.

וטמאות במשא הזב – שהזב מטמא כלי חרס בהסט, דנפקא ליה בתורת כהנים מ'וּקְלֵי חֶרֶשׁ אֲשֶׁר יֵצֵעַ בּוֹ הַזָּב וְכוּ' (ויקרא ט"ו, יב), ודרשינן התם זה היסטו, וכיון דמטמי ליה היסט מאבראי לא בעי תוך, וקסבר תנא קמא כלי נינהו הואיל ומשתמשין בהן כמות שהן, הלכך מקבלין טומאה בדבר הראוי לטמאן.

ובתוספות תמהו על פירושו:

דהואיל דאין להם תוך היכי מטמא בהיסט, הא אמרינן 'כל שאינו בא לכלל מגע אינו בא לכלל היסט' (ד"ה אלפסין).

כלומר, דין 'כל שאינו בא לכלל מגע אינו בא לכלל היסט' (להלן: 'כל שאינו') מלמדנו שכלים שאינם נטמאים במגע – אינם נטמאים בהיסט. ומאחר שאלפסין חרניות אינן נטמאות במגע, שהרי אין להן תוך, ממילא אינן יכולות להיטמא בהיסט. כיצד, אם כן, כתב רש"י שהאלפסין טמאות היסט?

בספר מגיני שלמה יצא לתרץ שיטת רש"י על פי המתבאר מדברי הרמב"ם:

שכל שאינו מטמא מן הנבלה במגע אינו מטמא במשא

(הל' שאר אבות הטומאות, פ"א הי"ב).¹

משמע, שרק בנבלה ישנו הדין 'כל שאינו', אבל גבי טומאת זב אין דין כזה, וממילא אין מקום לקושיית התוספות.

בטעם הדבר כתב המגיני שלמה דדוקא גבי טומאת נבלה, שנאמר בה 'הַנְּגַע... וְהַנְּשֵׂא' (ויקרא י"א, לט-מ), דרש ר' עקיבא את הכלל של 'כל שאינו' (עיין חולין קכד ע"ב), אבל בזב ובשאר טומאות אין לנו מקור לכך.

1 וראה עוד שם, פ"ב הי"א.

ואמנם, סברת המגיני שלמה לצמצם את היקף הדין 'כל שאינו' כבר הוזכרה על ידי המאירי, אלא שלפי דבריו הדין חל אף בטומאת זב:

ואם תאמר נבלה שאני דכתיב בה נוגע ונושא ואיכא למדרש בה את שבא לכלל מגע וכו', אבל כל דלא כתיבי תרוייהו לא דרשינן הכי... והרי בזב מיהא כתיב נוגע ונושא... (נידה ה ע"ב).

וכפי הנראה כוונתו לפסוק בויקרא:

וְכֹל הַנִּגְעַבְכָּל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעֶרְב, וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יִכָּבֵס בְּגָדָיו וְרַחַץ בַּמַּיִם וְיִטְמָא עַד הָעֶרְב (ט"ו, י').

הרי שנאמר במפורש גם לגבי זב 'נוגע' ו'נושא', ואם כן דברי המגיני שלמה תמוהים, והדרא קושיית התוספות לדוכתה.

ב. הנוגע והנושא

ולפי עניות דעתי נראה לקיים את דברי המגיני שלמה, על פי האמור במסכת נידה:

עליונו של זב מנלן, דכתיב (ויקרא ט"ו, י'): "וְכֹל הַנִּגְעַבְכָּל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא". מאי תחתיו, אילימא תחתיו דזב, מ'איש אֲשֶׁר יִגַע בְּמִשְׁכָּבו' (שם ה) נפקא, אלא הנוגע בכל אשר יהיה הזב תחתיו, ומאי ניהו, עליונו של זב... נתקו הכתוב מטומאה חמורה והביאו לידי טומאה קלה (לב ע"ב).

והנה, לפי פירוש רש"י שם יוצא שראש הפסוק ("וְכֹל הַנִּגְעַבְכָּל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו") עוסק בעליונו של זב, ואילו סוף הפסוק ("וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם") עוסק במשכב ומושב של זב. אולם, לפי מה שהביאו הראשונים מתשובת רש"י (עיין תוספות ד"ה עליונו, וכן בתוספות הרא"ש וברמב"ן) יש לפרש הסוגיה באופן אחר, שכל הפסוק עוסק במרכב, ועליונו של זב נלמד ממה שכתוב 'הנשא' בכתוב חסר במקום הנושא.²

ומעתה, עיין רש"י בחולין:

קראי גבי הדדי כתיבי, בההיא נבלה דכתיב בה הנוגע יטמא, אההיא קאי והנושא יטמא (קכד ע"ב, ד"ה והנוגע והנושא).

2 ואמנם בנוסח שלפנינו אינו כן, וכבר העירו הראשונים על כך.

ונראה מדבריו, שדווקא משום שה'נוגע' וה'נושא' הכתובים אצל נבלה שניהם מתייחסים לאותה נבלה, משום הכי דרשינן 'כל שאינו'. אבל אילו היה 'הנוגע' מוסב על דבר אחד, ו'הנושא' על דבר אחר, אין מקום לדרוש כן.

ולפי זה, רק אם ה'נוגע' וה'נושא' שכתובים אצל זב שניהם דנים באותו עניין יש לדרוש לגבי זב 'כל שאינו'. אם כן, ראוי הדבר להיות תלוי בשני פירושי רש"י הנ"ל. לפי מה שכתב בתשובה, ה'נוגע' וה'נושא' שניהם עוסקים במרכב הזב, ואם כן שפיר יש לדרוש 'כל שאינו', וכדברי המאירי; אמנם, לפי מה שכתב רש"י בפירושו לגמרא, ה'נוגע' עוסק בעליונו של זב ואילו ה'נושא' עוסק במשכב הזב, ושוב אין לדרוש כאן 'כל שאינו', וכרש"י בחולין הנ"ל, ושפיר יש לקיים דברי המגיני שלמה.

ג. קושיית הנודע ביהודה

ואם כנים הדברים, יש ליישב לפי זה מה שתמה בנודע ביהודה (תניינא, אורח חיים, סי' קל"ז) על דברי הרמב"ם בעניין היסט הזב.

נקדים ונבאר, שהיסט הזב היינו שהזב מטמא אדם, כלים, אוכלין ומשקין על ידי היסט. בכל התורה כולה רק הטהור שהסיט את הטמא נטמא, ואילו בזב הטמא (כלומר, הזב) שהסיט את הטהור – טימא.

בהלכות מטמאי משכב ומושב (פ"ח ה"ב) כתב הרמב"ם:

והזב שהסיט את הטהור בין אדם בין כלים אפילו כלי חרס טמאין.

והקשה עליו הנודע ביהודה, מדוע לא חילק בין פכים קטנים לשאר כלי חרס הטמאין, והרי פכים קטנים אינם באים לכלל מגע, ואם כן ראוי שיהיו טהורים בהיסט, וכן מבואר בש"ס (שבת פד ע"ב, ובבא קמא כה ע"ב)³

ואולם לפי הנאמר לעיל אתי שפיר, שהרי הרמב"ם סבירא ליה שדין 'כל שאינו' נאמר רק לגבי נבלה, שם 'הנוגע' וה'נושא' עוסקים באותו עניין, ואילו אצל זב לא

3 ועיין מה שכתב בזה בחידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, הל' משכב ומושב פ"ח ה"ד.

נאמר דין זה כלל⁴ וממילא, אף שפכים קטנים אינם באים לכלל מגע, מכל מקום טמאים הם בהיסט.

ואין להקשות שהרי מפורש בשבת (פד ע"ב) שפכים קטנים טהורים בהיסט, לפי שהרמב"ם יפרש כשיטת הגאונים (הובאה בראשונים בשבת ובבבא קמא שם)⁵ שהמדובר הוא אפילו בפכים קטנים של עץ, וכוונת הגמרא היא שאינם מיטמאין במדרס מכיוון שאינם ראויים למדרס. וראה בפירוש המשנה לרמב"ם בכלים (פכ"ד מ"י) שהעתיק סוגיית הגמרא הנ"ל, וכתב:

ומה פכים קטנים שטהורים בזב, כלומר טהורים ממשכב הזב שאין ראויין למשכב...

הרי להדיא שפירש כשיטת הגאונים, ולא כרש"י ז"ל.

נסכם, אם כן, את שיטת הרמב"ם. אין מקום לטהר פכים קטנים של חרס בהיסט הזב משום 'כל שאינו', שהרי לדעת הרמב"ם דין זה נאמר רק לגבי טומאת נבלה. בנוסף, אין לטהרם מכוח הגמרות הנ"ל בשבת ובבבא קמא, שהרי לפי פירוש הגאונים והרמב"ם לא הוזכר כלל בסוגיה זו שפכים קטנים טהורים בהיסט הזב. וממילא שפיר סבירא ליה לרמב"ם שפכים קטנים של חרס נטמאים בהיסט הזב, ובזה מתורצת קושיית הנודע ביהודה.

ד. ביאור חדש בשיטת רש"י

אמנם, אף שדברי המגיני שלמה יש להם מקום בשיטת הרמב"ם, וכפי שנתבאר, מכל מקום בשיטת רש"י קשה לומר שדין 'כל שאינו' מיוחד לטומאת נבלה, שהרי רש"י בשבת (שם) כתב במפורש שדין זה נאמר גם לגבי זב:

4 יש להוסיף עוד, שלפי המתבאר מן הגמרא בחולין (קכ"ד ע"ב) והרמב"ם הנ"ל בהלכות שאר הטומאות, נראה ש'כל שאינו' נאמר לגבי האפשרות לטמא אחרים, אבל לא מצאנו בשום מקום דין כזה לגבי קבלת טומאה. ואף שרש"י ותוספות יישמו כלל זה גם לגבי קבלת טומאה (ראה רש"י שבת פד ע"ב ותוספות שם; ביצה לב ע"א ד"ה אלפסין; חולין עא ע"ב ד"ה אטו, ועוד), אבל אין כן דעת הרמב"ם. לשיטתו יש לומר שכלל זה נשנה לעניין יכולת נבלה לטמא אחרים בלבד, ואין לו עניין לגבי קבלת טומאה של כלי חרס.

5 ראה רמב"ן בשבת (פד ע"ב סד"ה ואמאי), חידושים המיוחסים לריטב"א (והם להר"ן) בשבת שם (סד"ה ומה), ראב"ד בבבא קמא (כ"ה ע"ב ד"ה מה) ורשב"א שם. וראה גם תוספות רי"ד בשבת שם (ד"ה ומה).

ומה פכים קטנים – של חרס שטהורין בזב שאינן מיטמאין על ידו בשום טומאה...
ובהיסט לא... דכל שאינו מטמא במגע אינו מטמא בהיסט, ובהעור והרוטב אמר נמי
הכי לגבי טומאת משא וכו' (ד"ה ודין הוא).

ואם כן קשה קושיית התוס' בביצה, דהיאך ייטמאו אלפסין חרניות בהיסט, הרי אין להם תוך, וממילא אינם נטמאים במגע, וכל שאינו בא לכלל מגע אינו בא לכלל היסט?

ולולא דמסתפינא היה נראה לפי עניות דעתי, שרש"י מפרש הכלל הזה ד'כל שאינו' באופן אחר, והוא שאין הכוונה כל שאינו בא לידי טומאת מגע, אלא כל שאינו בא לכלל נגיעה – אינו מיטמא במשא.⁶ וביאור הדברים, שאם אי אפשר לנגוע במקום השימוש של הכלי הרי אין לו חשיבות, וממילא אינו בר קבלת טומאת משא. ואם כן פכים קטנים, מכיוון שאי אפשר לנגוע בתוכם, אינם מיטמאים במשא. אולם אלפסין חרניות, אף שאין להם תוך ואינם מיטמאין במגע, מכל מקום ניתן לנגוע בכל הכלי ובמקום התשמיש שלו, וכמו שכתב רש"י שבני העיירות משתמשין בהן כמו שהן (ועיין רש"י בכורות לח ע"א ד"ה אין לו). ממילא, אין להתייחס אליהם ככלים שאינם באים לכלל מגע, ואם כן מיטמאין במשא ואתיא שפיר קושיית התוספות.

ומפורשים הדברים במהרש"א בחולין:

ואת שאינו בא לכלל מגע אינו בא לכלל משא – פירוש אינו בא לכלל מגע כהך דפכים קטנים וכהך קולית דפרק העור והרוטב, שאינן באין כלל לידי מגע, אבל דבר שבא לידי מגע אלא שאינו בא לידי טומאת מגע שפיר בא לכלל משא, כמו בית הסתרים (עא ע"ב, ד"ה בא"ד).

ביאור דבריו, דבמסכת נדה (מב ע"ב) מובא שבית הסתרים נטמאים במשא אף שאינם נטמאים במגע. וקשה, שהרי 'כל שאינו בא לכלל מגע אינו בא לכלל משא'? מבאר המהרש"א שכל שבא לידי מגע, אף שאינו בא לידי טומאת מגע, שפיר קרוי בא לכלל מגע. וממילא יש לומר שגם רש"י בביצה סבור כך.

⁶ ואף שרש"י בשבת הנ"ל כתב "כל שאינו מטמא במגע", היינו משום ששם גבי פכים אילו היו באים לכלל נגיעה היו נטמאים גם כן. אולם עיין רש"י בבבא קמא (כ"ה ע"ב ד"ה פכין), דכל שאין ראוי לטמא במגעו אינו מטמא בהיסטו.

ה. היסט כלי מוקף בצמיד פתיל

רש"י בסוגיה בשבת (שם, ד"ה מי לא עסקינן) הביא שכלי חרס מוקף צמיד פתיל אינו נטמא בהיסט, משום שאי אפשר לנגוע בתוכו בגלל המכסה שעליו, וכל שאינו בא לכלל מגע אינו בא לכלל משא'. ותמהו עליו שם התוספות מכמה סוגיות, שמהן משתמע שכלי חרס מוקף צמיד פתיל מיטמא בהיסט,⁷ ומתוך כך הסיקו בתוספות שכלי המוקף צמיד פתיל אינו נחשב 'אינו בא לכלל מגע', הואיל וכאשר יוסר המכסה כן יבוא הכלי לכלל מגע, ולכן סבורים תוספות שכלי חרס מוקף צמיד פתיל נטמא בהיסט, הואיל ונחשב בא לכלל מגע לעתיד.

עמדתו של רש"י בסוגיה היא קשה, שהרי מהסוגיות שהביאו תוס' אכן מוכח להדיא שכלי חרס מוקף צמיד פתיל מיטמא בהיסט, ודברי רש"י צריכים עיון.

בחידושי הרמב"ן (שבת שם ד"ה מי) הציע יישוב לקושיות אלו:

ויש אומרים לעולם הכלי עצמו טהור... אבל מה שבתוכו טמא בהיסט שהרי ניסט.

אלא שהשיג על זה הרמב"ן עצמו:

ואינו נכון בטעם, לפי שאם בא לכלל מגע איקרית ליה מפני שעתיד ליפתח שניהן טמאין, ואם לאו שניהן אינן באים לכלל היסט.

כלומר, אי אפשר לחלק בין הכלי לבין מה שבתוכו. אם דנים את הכלי כבא לכלל מגע בגלל שעתיד להיפתח (וכסברת התוספות הנ"ל), אם כן גם מה שבתוכו עתיד לבוא לכלל מגע וראוי שאף הוא ייטמא בהיסט; ואם דנים את הכלי כאינו בא לכלל מגע, הואיל וכעת אי אפשר לנגוע בתוכו, וכסברת רש"י, אם כן גם מה שבתוכו ראוי להיחשב כמה שאינו בא לכלל מגע, שהרי כעת אי אפשר לנגוע בו. ואם כן אין לחלק בין הכלי עצמו לבין מה שבתוכו, וחזרה קושיית תוספות על רש"י למקומה.

ונראה לעניות דעתי ליישב את קושייתם, אך יש להקדים לכך כמה דברים. הראשונים כבר העירו על כך שמצאנו כמה פסוקים בתורה שמהם נלמד דין היסט הזב. עיין לדוגמא בריטב"א בנדה (לב ע"ב) וברמב"ן שם (לג ע"א), שהאריכו לבאר את הצורך בכל לימוד.

וברש"י בשבת (פג ע"א ד"ה כרע הזב) כתב:

7 עיין בפרק קמא דנדה (ה ע"ב) דאמרינן שצמיד פתיל אינו ניצול במעת לעת שבנדה, וכן משמע בפרק הניזקין (גיטין סא ע"ב).

והיסטו של זב כי האי גוונא כתיב בין בכלים בין באדם בין באוכלין ומשקין: בכלים כתיב (ויקרא ט"ו, יב) 'וכלי חרש אשר יגע בו הזב', ותניא בתורת כהנים... זה היסטו, וגבי אדם נמי (ויקרא ט"ו, יא) 'וכל אשר יגע בו הזב' וכו', וגבי אוכלין ומשקין תנא 'וכל כלי עץ ישטף במים' (ויקרא ט"ו, יב) וכו' להביא אוכלין ומשקין וכלים הנישאים על גבי הזב.

ומבואר מדבריו שדין היסט הזב בכלי חרש נלמד מהכתוב 'וכלי חרש אשר יגע בו הזב', וכן כתב רש"י בביצה (לב ע"א).

והנה, רש"י בשבת (פד ע"ב), בעניין פכים קטנים, כתב שהדין של 'כל שאינו' נלמד מדאפיקה רחמנא להיסט בלשון נגיעה, ולא כתב שנלמד מהנוגע והנושא, ונראה שהולך לשיטתו שאין ללמוד מהנוגע והנושא שכתובים אצל זב, לפי ששניהם אינם בעניין אחד.

אמנם יש לברר לאיזה מקרא מתכוון רש"י כשכותב שדין זה נלמד מדאפיקה רחמנא בלשון נגיעה – האם כוונתו ללימוד של היסט בכלי חרס או להיסט של אדם, שהרי גם בו נאמרה לשון נגיעה: "וכל אשר יגע בו הזב"?

אולם עיין נדה (מ"ג ע"א):

וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים, זהו היסטו של זב שלא מצינו לו טומאה בכל התורה כולה, ואפיקה רחמנא בלשון נגיעה למימרא דהיסט ונגיעה כידיו, מה התם מאבראי אף הכא מאבראי.

ומבואר אם כן שלגבי אדם – מה דאפיקה רחמנא להיסט הזב בלשון נגיעה היינו ללמד דאין מגע בית הסתרים מטמא, ואם כן על כורחך שמה שכתב רש"י בשבת, שמדאפיקה רחמנא בלשון נגיעה נלמד 'כל שאינו' – כוונתו רק ללימוד שלגבי כלי חרס, כלומר לפסוק 'וכלי חרש אשר יגע בו הזב' (וכן הוא להדיא ברש"י בבבא קמא כ"ה ע"ב, ד"ה פכין קטנים).

ומעתה, נראה לעניות דעתי שדווקא גבי היסט כלי חרס נאמר דין 'כל שאינו', אבל גבי אוכלין ומשקין, שטומאתן בהיסט נלמדה מ'וכל כלי עץ ישטף במים' ולא מצאנו

לגביהם דאפקיה רחמנא להיסט בלשון נגיעה, יש לומר שלא שייך בהם דין 'כל שאינו'⁸.

ולפי זה שפיר יש להעמיד שיטת ה'יש אומרים' שדחאה הרמב"ן. ניתן לומר שכלי החרס המוקף צמיד פתיל טהור מהיסט הזב משום שאינו בא לכלל מגע, וכשיטת רש"י, אולם אוכלין שבתוכו, אף שאינם באים לכלל מגע, מכל מקום נטמאין בהיסט, שהרי לגבי אוכלין לא מצאנו 'כל שאינו' לפי שהתורה לא כינתה את היסטם בלשון נגיעה. ובזאת מיושבות קושיות תוספות על רש"י.

ואמנם, המאירי בשבת שם הביא את דעת ה'יש אומרים' שברמב"ן, וגרס בה "טהרו אוכלין שבתוכו" (ולא כלשון הרמב"ן: "מה שבתוכו"), והוא מדוקדק לפי דרכנו.

סיכום

במאמר זה הבאנו את שיטת המגיני שלמה, אשר סבר שדרשת 'הנוגע' ו'הנושא' – המקור לדין 'כל שאינו' – שייכת רק לגבי נבלה. הצענו להסביר בשיטתו שדרשה זו שייכת רק במקום שבו שתי המילים – 'הנוגע' ו'הנושא' – עוסקות באותו עניין, ולפי זה תירצנו את קושיית הנודע ביהודה על שיטת הרמב"ם, אשר מטמא פכים קטנים בהיסט הזב.

בנוסף, הצענו ביאור מחודש בשיטת רש"י בדין 'כל שאינו', ובאמצעותו תירצנו את קושיות הראשונים עליו.

לבסוף, עסקנו בקושיות הראשונים על רש"י בעניין טומאת היסט בכלי חרס מוקף צמיד פתיל. דנו בלימודים השונים להיסט הזב, והצענו שאוכלין בתוך כלי חרס מוקף צמיד פתיל נטמאים בהיסט גם אם הכלי עצמו אינו נטמא.

⁸ ממוצא דברינו יראה, שמכיוון שהעובדה שנתכנה ההיסט בלשון נגיעה באה ללמד על מגע בית הסתרים שאינו מטמא, אם כן לגבי אדם אין דין 'כל שאינו', ותתיישב לפי זה קושיית המהרש"א בחולין (לעיל), דבית הסתרים של אדם נטמאים במשא אף שאינם נטמאים במגע.

בשדה ספר

מהר שלם – עיוני תנ"ך ומקדש

הרב שלמה מן-ההר*

לא כל אדם זוכה לשני שולחנות. יש שאוחזים בתלמוד, ומניחים ידם מההוראה למעשה; יש המורים לרבים, אך אינם מסוגלים להעלות על הכתב את חידושיהם; יש שידיהם רב להם בלימוד ש"ס ופוסקים, אך לא בתנ"ך ומחשבה – וכמובן, לכל מקרה מהאמורים לעיל קיים זה שכנגדו.

הרב שלמה מן-ההר ז"ל היה מהיחידים שזכו לשולחנות רבים: גם רב קהילה, גם מורה בחסד לציבור מגוון ברמות שונות, גם פוסק הלכה נודע בשערים. תוך שהוא מרביץ תורה עסק גם בצורכי הציבור, ואף נתן את דעתו על בעיות ההוראה והחינוך של הדור.

שניים מהמאפיינים הייחודיים של גאון רבגוני זה היו עיסוקו בתנ"ך, וציפייתו לישועה. כמי שציפה לזכות לראות את המקדש בנוי בחייו, הרבה לעסוק בדיני מקדש וקודשיו, והאיץ באחרים לעשות כן.

שנתיים לפני פטירתו, הוציאו תלמידיו – הרב יששכר גואלמן, הרב נריה גוטל והרב יגאל שפרן – את הספר 'מהר שלם', הכולל ארבעים עיוני תנ"ך ועיוני מקדש שלוקטו מכתביו. בשנה זו נמלא עשור להוצאת הספר, ומן הראוי שיכיר אותו כל מי שלימוד ענייני המקדש קרוב לליבו.

הספר עצמו נאה למראה. לשונו של הרב מן-ההר קלה ובהירה, והרצאת הדברים נעימה לקריאה. אולי משום כך, בפתיח לספר המערכת מעידה שלא התערבה כלל בדברי הרב, פרט להוספת כותרות ו"זעיר פה זעיר שם בניסוח". כמו כן, המערכת מודה בתחילה לכל העורכים והמקלידים, אך הם נשארים באלמוניותם, ומתעורר חשש שלא היה לספר עורך אחד שהיה אחראי לכולו. למרות זאת, המאמרים ערוכים היטב, ובצורה כמעט אחידה. מסקירה חטופה, יש מעט טעויות באופן יחסי בהפניות

* הוצאת מרחבים, מרכז תורני ליהדות וחינוך, ירושלים תשנ"ט. 423 עמ'.

למראי מקום, אם כי במקום אחד חסרה הפניה למקור עיקרי. גם מפתח למראי מקום חסר.

מה שחסר לי במיוחד הוא הרחבה כלשהי באשר למקורות שמהם נלקחו העיונים השונים – האם מדובר בסיכום שיעור או במאמר בכתב, ומתי נאמרו הדברים (במקומות ספורים יש ציון העונה על שאלות אלו, אך אין בכך עקביות). גם לא ברור מדוע העיונים השונים סודרו כפי שסודרו. אך דברים אלה חסרים יותר למי שבא לחקור את דמותו ואופיו של הרב מן־ההר ז"ל; הלומד הממוצע יקרא את הספר וייהנה ממנו.

עיוני תנ"ך

גישתו הייחודית של הרב מן־ההר באה לידי ביטוי מובהק בעיוני התנ"ך שלו. אין זה נדיר למצוא מחברים המרשים לעצמם להשתמש בניתוח ספרותי של הפרקים, להעלות השערות המתבססות על היכרותם את נפש האדם (כלאורך העיון "ספר שמואל – ספר הולדת המלוכה"), להניח שלמספרים במפקד בני ישראל משמעות סמלית ושאינם מדויקים (אם כי הרב מן־ההר מוצא אילן גדול להיתלות בו – הרא"ש בסוף ערבי פסחים), או אפילו כאלה המתבלים את כתיבתם במילים לועזיות; אך דמותו של הרב מן־ההר ייחודית בנטייתו לקבל את דברי חז"ל כפשוטם, כמעט בכל מקום.

שני העיונים הראשונים מוקדשים להסבריו ביחס לדרכו בלימוד: המקום המרכזי שהוא נותן לדברי חז"ל והראשונים, תפיסתו את התנ"ך כעולם הלכתי, יחסו לזיהויים הרבים שעושים חז"ל בין דמויות שונות (כדוגמא, הוא מביא את הזיהוי בסנהדרין לח ע"א בין זרובבל ונחמיה), וקבלת פירושים שעברו מדור לדור כ"סוגיא דעלמא" בעלת מעמד שקול להכרעת השולחן ערוך בתחום ההלכה. הנושא מפותח בעיון נוסף, 'היחס אל דברי חז"ל בהלכה ובאגדה'.

העיון הנזכר לעיל מתמקד במגילת אסתר, ובו מתגלים עוד שני מאפיינים של דרכו של הרב מן־ההר: הראשון הוא הכבוד הרב שהוא רוחש למלוכה. הוא דן ברצינות גמורה (עמ' כח"ל) בשאלת מעמדם ההלכתי של מרדכי ואסתר, ובסמכותם לתקן תקנות – וזאת סביב השאלה האם כוחו הפוליטי של המשנה למלך גדול או קטן משל

מלכה.¹ באופן דומה, הוא מסביר את עדיפותו של דוד על שאול בכך ששאול טרח להתיעץ עם שריו ועבדיו, בניגוד לדוד שמשל באופן אבסולוטי (עמ' פד"צ, ועמ' צד). גם כאשר דוד מגלה חולשה, ובמקום להוציא להורג את יואב שהמרה את פיו והרג את אבשלום הוא ממתין לשעת הכושר ומצווה את שלמה שיעשה זאת – הרב רואה זאת כשבח לדוד, העומד בתוקף על כבוד המלוכה, ונוקם ונוטר כנחש.²

מאפיין נוסף, שאינו כה ייחודי לרב, הוא האמונה התמימה בגדולתם של אנשי התנ"ך ובסמכותם המוסרית. הוא מלמד זכות על שמשון, מעבר למה שמתחייב מדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה, וכן על דוד ובת שבע, ומגיע לשיא בפרק ארוך שכולו לימוד זכות על שלמה המלך, והצדקת העברות שהמקרא ייחס לו. באופן מפתיע, דווקא בדניאל הוא מוצא נקודת חובה שחז"ל והראשונים לא עמדו עליה – יחסו החיובי בתחילה לנבוכדנאצר.

כמדומה, בתיאורו את דניאל מנסה הרב מן-ההר לתאר את בני דורו, אשר קודם תקומת המדינה חשו הזדהות ואף הערצה כלפי מלכי הגויים, ולבסוף הגיעו לתשועה, כפי שהוא הגיע לנבואה, וזו תרום ותגבה עד לקץ הפלאות.³

מנגד, יחס ההערצה של הרב לשלמה המלך נשען על מפעלו הגדול – בניין בית המקדש. בשורת העיונים המוקדשים לספר שמואל, הרב מן-ההר עסק במידה רבה בתולדות המלוכה בישראל כתהליך הכנה לבניין המקדש, כאשר שלמה הוא שמוציא את התהליך לפועל. שלמה הוא ידיד ה' ומשיחו, המגלם בגופו את מלכות הקב"ה; והוא שבנה את הבית. מפעל זה, די שיצדיק חיפוש כל טצדקי של זכות לשלמה, גם במקום שבו המקרא שופך עליו קיתונות של ביקורת – כיוון שכבודו של המלך הוא כבוד המקדש, ולמעשה גם כבוד שמיים. הרב מפלפל באיסורים "לא ירבה לו נשים"

1 הרב מתאר את המלכה כדמות רבת עוצמה בחצר המלכות, בניגוד לשרים. לענ"ד, התמונה העולה ממגילת אסתר שונה בתכלית.

2 אמנם, בעמ' שעד הרב נדרש לעניין זה שוב, ושואל האם לאחר ביאת גואל צדק יהיה מלך המשיח שליט יחיד כדוד, או שמא יהא מלך הכפוף לשלטון העם, כבדמוקרטיית אירופיות. הרב נשאר בצ"ע, ומציין שכבר יחזקאל התלבט בזה, בפרק ל"ד ובפרק ל"ז.

3 אך יש לראות זאת לעומת העיון בדברי עמוס, והביקורת החריפה שהרב מטיח שם בבני הדור (קצא-קצב); כאן מתגלה החיסרון בכך שהמערכת לא צירפה לספר הסבר כלשהו בדבר המאמרים השונים.

ו"לא ירבה לו סוסים", ומאריך להוכיח שאת כל הכסף והזהב ששלמה הרבה – הוציא על בניין הבית ואוצרותיו, שלא צבר חלילה עושר לעצמו, ולבבו לא רם מאחיו.⁴

עיוני מקדש

חלקו השני של הספר מוקדש לעיוני מקדש, נושאים השייכים יותר לתחומי עיסוקו של מעלין בקודש. ההפרדה מלאכותית מעט, כיוון שלא מעט מהעיונים בשני החלקים עוסקים בתחומים דומים או משיקים, ומשתמשים באותה מערכת מקורות ורעיונות. בדרך כלל, מן הקורא נדרשת רמה גבוהה של היכרות עם יסודות העבודה והלכותיה.

נראה, שיפה עשו העורכים כאשר ערכו את הספר באופן זה: לאחר שפתחנו בלימוד התנ"ך, שאמור להיות יסוד היסודות, והבהרנו את היסודות הרוחניים של בחירת ישראל ושל השראת השכינה בו – אנו עולים ברמת הידע וברמה הרוחנית, ועוסקים כעת בקודש עצמו.

תשעה עשר עיונים יש בחלק זה של הספר, ודי בהסתכלות בתוכן העניינים כדי לגלות את רוחב אופקיו של הרב מן-ההר, ואת עיסוקו בתורה בשלושה רבדים: התחום הפרטני-טכני, העיון ההלכתי, וההשקפה הכללית על היסודות הרוחניים.

שישה עיונים⁵ – 'קדושת ארץ ישראל והמקדש', 'הכהונה והקרבות לפני הקמת המשכן', 'למה לא נחוגה חנוכת הבית בשילה?', 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', 'הנבואה, מקום הנבואה ואנשי הנבואה' ו'בורא עולמות ומחריבם – מקדש ראשון, שני ושלישי' – הם ביסודם סקירה של התפתחות רעיון המקדש לאורך הדורות, החל מבריאת העולם. בעיונים אלה, הרב מן-ההר מרחיב את משמעות ההתפתחות ההדרגתית של ההיסטוריה, מתוך תפיסה פוזיטיביסטית של התקדמות לקראת תיקון העולם, וציפייה לישועה.

ארבעה עיונים – 'מהלכות הר הבית' (העוסק בדברי הרמב"ם שכל הר הבית היה מקורָה, ובזיהוי החיל), 'הלשכות בבית המקדש', 'שערי העזרה' ו'בית המקדש – גשמיותו ורוחניותו' (העוסק בעיקר במצווה להשתתף בבניית הבית) – דנים בבניין הבית, ובירידה לפרטי הפרטים הטכניים של תהליך הבנייה.

4 שעל פי שיטת החינוך (מצווה תקב), הוא טעם האיסור להרבות ממון.

5 החלוקה המוצגת כאן היא על פי מיון הפרקים השונים, ואיננה משקפת את הסדר שבספר.

שבעה עיונים – 'סדרי עבודת שבט לוי במקדש', 'הכוונה הנדרשת בעשיית בגדי כהונה, ומצוות אחרות', 'פיטום הקטורת', 'בית המקדש והר המוריה' (העוסק במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדבר כניסה להר הבית בזמן הזה), 'עזרת נשים בבית הכנסת ובבית המקדש', 'קדושת לוייה וקדושת כהונה' ו'בדין כהן קטן' הם ביסודם דיונים למדניים-הלכתיים, חלקם נקודתיים וחלקם רחבים יותר.

בסוף הספר, מובאים שני מאמרים שהם בעצם ליקוטי הערות קצרות – 'עיוני משכן ומקדש' ו'עיוני קרבנות – רש"י ורמב"ם'. גם אלה הערות בעלות אופי של עיון הלכתי, לו ציבור הלומדים רגיל יותר.

הקבוצה הראשונה ממשיכה את עיוני התנ"ך שנזכרו לעיל, הן בתוכנם והן בסגנונם.⁶ מאחר שהספר הוא אסופת מאמרים מזמנים שונים, ישנן לא מעט חזרות. המדרש המספר שהקב"ה היה בורא עולמות ומחריבם (בראשית רבה ג, ז) נזכר פעמיים, יחד עם הבנת הרב את שלושת בתי המקדש כהמשך להם; וכמוהו החזרה על חשיבות המספר עשר, בהמשך לשיטתו המחפשת אחר משמעות סמלית למספרים הנזכרים בתורה, במיוחד אלו שלהם משמעות הלכתית. בהקשר זה הוא חוזר ומדגיש את חשיבות המספר עשר: עשרת הדיברות, עשר הרמות בקדושת המקום (על פי המשנה בכלים פ"א משניות ו"ט), עשרת הניסים שהיו במקדש (אבות פ"ה מ"ה), עשר הפעמים שבהן התקדש המקדש,⁷ עשר הפעמים שנקראו ישראל כלה (שיר השירים רבה ז, כא), ועשר שירות שנאמרו בעולם הזה (תרגום לשיר השירים א', א).

6 לדוגמה, בשני חלקי הספר ישנם דיונים הנוגעים למהות הנבואה ולאופיים של הנביאים – ואפשר שהעיון 'הנבואה, מקום הנבואה ואנשי הנבואה' זכה להיכנס לחלק זה של הספר רק בגלל שני העמודים הראשונים שבו, בהם הרב מן-ההר מבאר שקול הנבואה יצא מבית קודשי הקודשים. אך עיקרו של המאמר עוסק בקשר בין הנבואה לארץ ישראל, והדיון הארוך בדבר הנבואה והתפילה מקביל לדיון במאמר העוסק בנבואתו של יואל.

7 מניין זה הרב חידש מדעתו, ויש בו כדי להפתיע – כיוון שהוא מונה את קדושת המקום בהר המוריה (על ידי אדם הראשון, נוח והאבות), עובר משם לאהל מועד ולשילה, וחוזר לבית הראשון, השני והשלישי. לכאורה, מדוע לחבר את קדושת המקום עם השראת השכינה באוהל מועד ובשילה, שלא היו בירושלים? ואף אם ניתן ליישב זאת, מדוע לא נמנה את השראת השכינה בסיני? אפשר אולי ליישב על פי הרמב"ן בשמות כ"ה, א, אך תירוץ מעין זה טעון ביאור.

הרב מן-ההר הציע גם חידוש מרחיק לכת יותר – תיאור עשרה שלבים בגאולה, כפי שאלה באים לידי ביטוי בימינו. ומעניין הדבר, שבעמ' שמג הוא מזכיר את שמונת המקומות שבהם

הדיון במעמד נוב וגבעון ואיסור הבמות חוזר אף הוא מספר פעמים, אם כי בהבדלים מסוימים. במקום אחד הרב אף טוען שבנוב השכינה לא שרתה בישראל כלל, ושדברי הגמרא (זבחים ק"ח ע"ב) "בשלשה מקומות שרתה שכינה על ישראל: בשילה, ונוב וגבעון, ובית עולמים" – מתייחסים רק לגבעון, והצירוף "נוב וגבעון" אינו אלא מטבע לשון. גם הדיון בעניין שילה (שלו הוקדש מאמר מיוחד, שהוא למעשה תשובת הרב מן-ההר לשאלה שנשאל) מפתיע בהמעטתו בערך המשכן שהיה שם.

בארבעת העיונים הטכניים-לכאורה בדבר בניין הבית (למעשה חמישה; המאמר 'מהלכות הר הבית' מקיף שני נושאים), מתגלה רוחב היכרותו של הרב מן-ההר עם מקורות הראשונים והאחרונים, יחד עם סבלנותו הרבה לרדת לפרטי פרטים.

הרב פורש בפנינו יריעה רחבה, ומציג סקירה מקיפה של המקורות במשנה ובגמרא, שבצידה מיפוי שיטות הראשונים השונות. יש להתפעל מעוצמת המאמר בדבר הלשכות, המונה בצד הראשונים הקלאסיים והמצויים לעין כל גם את הריב"ן (במסכת שקלים), הראבי"ה (הובאו דבריו בתוי"ט במידות), רבנו יהונתן (בעירובין) והמאירי (ביומא). באותה מידה יש להעריך את הדיון הארוך על אודות מיקומה המדויק של כל לשכה ולשכה. במובן מסוים, ניתן לראות את הרב מן-ההר כחלוץ וכמבשר, אשר הטרים את העבודה הרבה שהשקיעו חברי מכון המקדש בעניינים אלה. נקודה נוספת המייחדת את הדיון כאן הינה הודאתו המפורשת של הרב מן-ההר כי אין בידו לקבוע את המספר המדויק של הלשכות.

המאמר בדבר שערי העזרה דומה באופיו ובהיקפו למאמר העוסק בלשכות; גם בעניין זה ישנן דעות רבות בגמרא, ומבוכה כיצד להכריע. הרב מן-ההר מציע דרך ליישב את רוב השיטות יחד (עם תיקוני גרסה קלים בחלק מהמקורות), ומסיים בדיון במשמעותם הרוחנית של המספרים השונים שהוצעו – שוב, כדרכו גם במאמרים אחרים.

המאמר 'בית המקדש – גשמיותו ורוחניותו' הוא מאמר הלכתי בדבר החיוב לבנות את המקדש. במהרה עובר המאמר למישור המחשבת-רוחני, שאופייני יותר לקבוצת המאמרים הקודמת שתיארנו. והדבר אך מתבקש: השתתפותו של הפרט

שרתה שכינה (עפ"י דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א) – ואילו הזכיר את מעמד הר סיני הראשון והשני, היה מגיע לעשר גם כאן!

במעשה הבנייה איננה רק מעשה פיזי, כי אם גם עלייה והתעלות של היחיד, אשר בונה בית לקב"ה ובכך גם את עצמו ואת ביתו־שלו. עניין זה בא לידי ביטוי בלקט 'עיוני משכן ומקדש' בסוף הספר, שבהם הרב מבאר את שלוש התרומות שעליהן נצטוו ישראל, את כלי המקדש (שאותם הוא רואה, בעקבות פירוש רש"י לפרשת תרומה, כמייצגים את כתרי התורה, הכהונה והמלכות), ואת מחלוקת הרמב"ם (ריש הלכות בית הבחירה) והסמ"ג (עשה קסג) האם המקדש נבנה לצורך עבודת הקרבנות, או שמדובר במצווה עצמאית לבנות בית לשם ה'.⁸

יתר המאמרים בחלק זה של הספר שבים ומוכיחים שרגליו של הרב מן־ההר היו נטועות בעומק קרקע עולם הישיבות. אך גם בתחום הלמדני, הוא השכיל להשתמש בסגנונות שונים.

המאמר 'בית המקדש והר המוריה', המבוסס על שיעור שהרב העביר בישיבת 'עטרת כהנים', הוא מאמר מפתח בתחום זה. הרב התחיל בדברי אגדה המושכים את הלב, עבר לדיון הלכתי בדבר מקום המקדש והשאלה כיצד הוא מתקדש, וחזר ושילב את השניים יחד. לאחר מכן דן במחלוקת האם קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, וביאר את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בעניין. משם יצא לעסוק בכללי הפסיקה, ובחידושו של הראי"ה⁹ שגם לדעת הראב"ד יש איסור עשה בכניסה להר, אך אין כרת. מתוך כך דן הרב בהכרעה על פי 'סוגיה דעלמא', כלומר על פי הדעה המקובלת בציבור תופסי התורה, גם במקום שאין הכרעה ברורה בשולחן ערוך. וכשם שבתחילת הספר טען הרב שכך יש לנהוג ביחס לדברי אגדה, כך הכריע גם בשאלות הלכתיות.¹⁰ הדבר המעניין ביותר בשיטה שאותה הרצה כאן הינו שלאחר שהכריעו האחרונים שלא

8 בעולם הישיבות מקובל יותר להעמיד מול שיטת הרמב"ם את דברי הרמב"ן בריש פרשת תרומה, שהסביר את סוד המקדש בהשראת השכינה בתוך ישראל, אך הצבת הסמ"ג מול הרמב"ם מחדדת יותר את הדיון בדבר חובת האדם (שהרי שניהם עוסקים בחובת הגברא, או חובת הכלל, לבנות את המקדש, ולא בצורך גבוה אותו מזכיר הרמב"ן). הסמ"ג גם מדגיש את ייחוד המקדש בניגוד לבמות, שגם בהן ניתן לכאורה להקריב קרבנות. ומן הראוי להאריך בנושא זה לעומקו.

9 משפט כהן צו, ו. ויש להעיר, שלמקור זה, שהוא הציר המרכזי עליו נסב הדיון – אין כלל מראה מקום!

10 מעט מפתיע שהרב נזקק לדייק כך מדברי הראי"ה, כאשר עומד לרשותו ירושלמי מפורסם: "כל הלכה שהיא רופפת בבית דין, ואין אתה יודע מה טיבה, צא וראה מה הציבור נוהג ונהוג" (פאה פ"ז ה"ה; מעשר שני פ"ה ה"ב; יבמות פ"ז ה"ג). וראה שו"ת גינת ורדים אבהע"ז ח"א, י.

כשיטת הראב"ד – דווקא אז יש לדעתו לרדת ליסודות שיטתו ולהבינה, אחר שאין לזה נפקא מינה לדינא כלל!

במספר מאמרים הלכתיים הרב מן־ההר מתחיל את ליבון השאלה בפירושי רש"י והרמב"ן על התורה, ומדבריהם הנוגעים למקדש ולעבודה הוא מפליג לעניינים אחרים – קבלת שבת, כוונה בעשיית מצוות ודין כהן שעבד עבודתו של בן לוי. פרט לזאת, הוא דן בתיקון הגדול שנזכר בסוכה נא ע"ב, וטוען שדווקא הוא מעיד על כך שנשים כלל לא נהגו להגיע למקדש – ומחדש שהדבר היה מתקנות אנשי הכנסת הגדולה. יש בדברים אלה כדי להתמיה: כדי להצדיק את המנהג דהיום ('סוגיה דעלמא' בלשוננו), הוא מוכן להעביר ביקורת חריפה כל כך על דורם של דוד ושלמה!

פרט לחריגים ספורים, מדובר במאמרים כמיטב המסורת הלמדנית. המאמר השלם האחרון אף קרוי בשם הקלאסי 'בדין כהן קטן', וכשמו כן הוא. גם המאמר החותם את הספר, 'עיוני קרבנות', כולל עיונים בדברי רש"י על התורה והגמרא, והערות קצרות בדברי הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות. הערות אלו דומות בסגנון להגהות על היד החזקה, וכוללות ביאורים קצרים, ולעתים אף קושיה הנשארת בצ"ע. ההערה הקצרה שבסוף הספר מהווה סיכום יפה: דיון בזכותו של בית המקדש להציל את ישראל מיד צר, וראיה לגבי הקשר בין קדושת המקדש וקדושת ארץ ישראל.¹¹ הספר מסתיים בשאלה על אודות זר שהקטיר בבמת ציבור, ונשאר בצ"ע, כאומר: יש עוד הרבה ללמוד וללמד, לשמור ולעשות.

11 הרב מן־ההר לא ביאר למה כוונתו בקדושת ארץ ישראל. ויעוין במשנה בכלים פ"א מ"ו, ובמחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכות תרומות פ"א הכ"ו – ואפשר שכוונתו דווקא לקדושת ארץ ישראל על ידי כיבוש, כפי שהיה בבית ראשון. וצ"ע.

תגובות

עמיחי אליאש

תגובה למאמרו של הרב עזריה אריאל (גיליון ט"ו)

"אמר לו ר' יהודה בן בתירא: אלמד בו?
אמר לו: אם לקיים דברי חכמים – הן...
אמר לו: חכם גדול אתה, שקיימת דברי חכמים"
(נגעים פ"ט מ"ג)

א. הסוגיה בעבודה זרה

ב. הגמרא בנזיר

ג. הקושיות על דין טומאת אדם בחיבורין

סיכום

במאמרו בנושא "חרב כחלל" (מעלין בקודש ט"ו) דן הרב עזריה אריאל גם בנושא טומאת אדם בחיבורין. הדין המקובל הוא שאדם הנוגע בטמא מת בעודו מחובר למת נטמא טומאת שבעה כאילו נגע במת עצמו. דין זה מוסכם על כל רבותינו הראשונים, ולא נחלקו אלא האם הוא מדאורייתא או מדרבנן. ר' עזריה במאמרו רצה לטעון שהנוגע בטמא מת המחובר למת טמא טומאת ערב בלבד, כנוגע בטמא מת שלא בחיבורין. על כן באתי במאמר זה לקיים דברי חכמים, ולהוכיח שדין טומאת שבעה באדם באדם בחיבורין הוא ודאי ומוכרח בדברי הגמרא.

א. הסוגיה בעבודה זרה

במס' ע"ז (ל"ז ע"ב) מוצאים אנו לימוד מן התורה לטומאת אדם באדם בחיבורין, בדברי רבנן קמיה דרבא משמיה דמר זוטרא בריה דרב נחמן משמיה דרב נחמן. רבנן באים לבאר מהי הוראתו של ר' יוסי בן יועזר בטומאת מת, שבעבורה נקרא "יוסף שריא" (יוסף המתיר), ולדבריהם יש שלושה שלבים:

שלב א': מדאורייתא, הנוגע בטמא מת בחיבורין (כשהוא מחובר למת) טמא שבעה, כאילו נגע ישירות במת, והנוגע בטמא מת שלא בחיבורין – טמא טומאת ערב. דין זה נלמד מהפסוק המדבר על טומאת טמא מת: "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא והנפש הנוגעת תטמא עד הערב" (ויקרא י"ט, כב). בפסוק זה ישנה כפילות (היה אפשר לומר בקיצור 'וכל אשר יגע בו הטמא יטמא עד הערב'), ולכן לומדים רבנן שברישיא של הפסוק – "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא" – מדובר על טומאת שבעה (רש"י: "יטמא משמע שבעת ימים כסתם טומאת מת"), בנוגע בטמא בעודו מחובר במת; ואילו בסיפא של הפסוק – "והנפש הנוגעת תטמא עד הערב" – מדובר על הנוגע בטמא לאחר שפרש מן המת.

שלב ב': חכמים גזרו שגם שלא בחיבורין טמא שבעה. ונחלקו הראשונים בביאור הדבר: לרש"י פירושו כפשוטו, שגזרו שגם הנוגע בטמא מת לאחר שפרש מן המת נטמא טומאת שבעה, אך לשיטת התוספות,¹ מדובר על השלישי – הנוגע בנוגע בנוגע במת בחיבורין, וקראוהו "שלא בחיבורין" כיוון שאינו מחובר למת ישירות על ידי חברו, שהרי השני מפסיק באמצע. לפי דברי תוס' השני – הנוגע בנוגע במת – טמא שבעה מן התורה, וחכמים גזרו שגם השלישי נטמא טומאת שבעה.

שלב ג': ר' יוסי בן יועזר חזר והעמיד את דין התורה, שבחיבורין טמא שבעה, ושלא בחיבורין טמא טומאת ערב בלבד, ולכן נקרא "יוסף שריא".

רבא דוחה את דברי רבנן משמיה דמר זוטרא משמיה דרב נחמן בחריפות – "לאו אמינא לכו לא תתלו ביה בוקי סריקי ברב נחמן?". אך את מה מדבריהם הוא דוחה? מצינו בזה שלוש שיטות בדברי הראשונים:

שיטה א': שיטת התוס' בע"ז (ד"ה דיקרב) ובניזיר, לפיה רבא דוחה את השלב השלישי שבדבריהם, כלומר מה שאמרו שר"י בן יועזר ביטל את גזרת חכמים שהשלישי בחיבורין – הנוגע בנוגע בנוגע במת – טמא טומאת שבעה, ולפי זה למסקנת רבא השני בחיבורין טמא שבעה מן התורה, והשלישי טמא שבעה מדרבנן, וחרירות דבריו נגד רבנן נובעת מכך שהם טעו בהלכה בדין השלישי.

שיטה ב': שיטת הרמב"ן בחידושיו בע"ז, לפיה רבא דוחה את השלב השני שבדבריהם, שאמרו שחכמים גזרו שגם שלא בחיבורין השני טמא שבעה, שהוא דבר מופרז מאוד, ולכן רבא דוחה סברא זו בחריפות, וכלשון הרמב"ן: "וקאמר מר זוטרא

¹ ניזיר מ"ב ע"ב ד"ה בחיבורי אדם.

השתא דרבנן גזרו שלא בחיבורין נמי... וזה אין לו עיקר בשום מקום, ולהכי א"ל רבא דבוקי סריקי נינהו". אך על מה שאמרו שטומאת אדם באדם בחיבורין מדאורייתא לא חלק רבא כלל.

שיטה ג': הסבר הרמב"ן אליבא דהרמב"ם, וכן שיטת תוספות רי"ד כאן, שרבא דוחה את כל דברי רבנן משמיה דמר זוטרא, וסובר שטומאת אדם באדם בחיבורין דרבנן היא ולא דאורייתא.

המשנה למלך (הל' טומאת מת פ"ה ה"ב) כותב שהסבר זה בדברי רבא הוא דחוק, אך הרמב"ם נאלץ להסביר כך כיוון שמהגמרא בנזיר משמע שטומאה בחיבורין היא מדרבנן. בגמרא בנזיר נעסוק להלן, אך מהו הדוחק בהסבר זה בדברי רבא?

נראה לבאר זאת כך: רבא אומר: "לא אמינא לכו לא תתלו ביה בוקי סריקי ברב נחמן, הכי אמר ר"נ – ספק טומאה ברה"ר התיר להן". משמע שרבא חולק עליהם במה שאמרו על ר' יוסי בן יועזר, ואם כן או שסובר רבא שגזרת חכמים נשארה ולא ביטלה ר' יוסי בן יועזר – כשיטת התוספות, או שסובר שלא הייתה מעולם הגזרה שהם אומרים שר' יוסי בן יועזר ביטלה – כשיטת הרמב"ן; אבל אם נאמר שרבא חולק גם על יסוד דבריהם, שטומאת אדם באדם בחיבורין דאורייתא – היה לו לפרש גם זאת ולסתור דבריהם, ובפרט שהביאו לימוד ערוך מהפסוקים.

והנה, ר' עזריה רוצה לומר שרבא דוחה את דין טומאת אדם באדם בחיבורין לגמרי, ואין הנוגע בטמא מת המחובר במת נטמא שבעה לא מדאורייתא ולא מדרבנן. אך הסבר זה דחוק כל כך עד שכמעט אי אפשר לאומרו.

ראשית, מה שכתבתי לעיל לגבי הסברו של הרמב"ם מתעצם כאן עוד יותר: אם רבא חולק על רבנן משמיה דמר זוטרא בעצם דין טומאת אדם באדם בחיבורין העומד ביסוד דבריהם – היה לו לדחות זאת במפורש ולומר שאינו טמא אלא טומאת ערב, אך רבא כלל אינו מגיב ביחס לדין הטומאה בחיבורין, אלא רק ביחס להוראת ר' יוסי בן יועזר, ואם כן ברור שעל דין טומאת אדם באדם בחיבורין שאמרו אין הוא חולק.

שנית, אם דין טומאת שבעה באדם באדם בחיבורין לא היה ברור ומושרש, מה הניע את רבנן משמיה דמר זוטרא להפליג ולומר שהוא דין דאורייתא, ושחכמים גזרו טומאת שבעה אף שלא בחיבורין ור"י בן יועזר ביטלה – הלא יכלו לומר שגזרת חכמים היא שבחיבורין טמא שבעה, ור"י בן יועזר ביטלה. על כרחך צריך לומר שעצם דין טומאת אדם באדם בחיבורין היה ידוע ומושרש, ולא יכלו לומר שר"י בן יועזר ביטלו, ולכן אמרו שהגזרה שביטל הייתה על הנוגע בטמא מת שלא בחיבורין.

לסיכום, פשט הגמרא בע"ז הוא שדין טומאת שבעה באדם באדם בחיבורין הוא מדאורייתא, כדברי רבנן משמיה דמר זוטרא, שהרי דבריהם אלו לא נדחו על ידי רבא, וגם הביאו לימוד ערוך מהפסוק שלא נמצא לו חולק כלל בשום מקום. כך אכן פוסקים תוס' והרמב"ן, אך הרמב"ם ותוספות רי"ד חולקים וסוברים שרבא דוחה את רבנן משמיה דמר זוטרא גם בזה, וסובר שדין טומאת אדם באדם בחיבורין הוא מדרבנן בלבד. ואילו דברי ר' עזריה, שרבא סובר שאין כלל טומאת שבעה באדם באדם בחיבורין, אינם מסתברים כלל.

ב. הגמרא בנזיר

הגמרא בנזיר (מ"ב ע"ב) מביאה שנזיר שנטמא במת, ותוך כדי חיבורו למת נגע במת נוסף – פטור ממלקות על מגע זה, שכן הוא כבר מחולל ועומד; ואילו נזיר שנטמא במת ופרש ממנו ושב ונגע במת – חייב מלקות אף על הנגיעה השנייה. ומבינה הגמ' שחילוק זה מיוסד על דין טומאת אדם באדם בחיבורין.

נחלקו הראשונים בביאור הדבר: לדעת המפרש הנזיר חייב על כל מגע ומגע, אלא שכשנוגע במת השני בעודו מחובר במת הראשון מתחברים הם על ידו להיות כאחד, ולכן פטור על השני, ומבינה הגמ' שחיבור שני המתים לאחד על ידו מקביל לדין טומאה בחיבורין, שהנוגע בטמא מת המחובר למת – מתחבר על ידו למת כאילו נגע בו ישירות.

לדעת התוס' לעומת זאת אין הנזיר חייב אלא על מגע שמוסיף טומאה על טומאתו, ולכן כשנגע במת השני בעודו מחובר למת הראשון פטור, שהרי לא נוספה טומאה על טומאתו, ואילו כשפרש מן המת ושב ונטמא הריהו חייב, שכן כשפרש מן המת הריהו מטמא את הנוגע בו טומאת ערב בלבד, וכששב ונגע במת הריהו מטמא את הנוגע בו בזמן שהוא מחובר למת טומאת שבעה, ונמצא שהוסיף טומאה על טומאתו.

ומקשה הגמרא:

וטומאה בחיבורין דאורייתא, והא אמר ר' יצחק בר יוסף א"ר ינאי: לא אמרו טומאה בחיבורין אלא לתרומה וקדשים, אבל לנזיר ועושה פסח לא, ואי אמרת דאורייתא מאי שנא ?

כלומר, הגמ' מוכיחה מדברי ר"י בר יוסף שטומאת אדם באדם בחיבורין היא רק מדרבנן, והם הקלו שלא להחילה על נזיר ועושה פסח, שהרי בטומאה דאורייתא אין חילוק אם הנטמא רוצה לאכול תרומה וקדשים או שהוא נזיר שהטומאה סותרת את נזירותו או אדם הצריך לעשות פסחו. וכיוון שטומאה בחיבורין דרבנן, איך היא יכולה להיות יסוד לדין דאורייתא של פטור נזיר הנוגע במת בעודו מחובר במת אחר (לפירוש המפרש), או חיוב נזיר שפרש מן המת ושב ונטמא (לפירוש התוס')?

ועונה הגמרא: "כאן בחיבורי אדם באדם, כאן בחיבורי אדם במת". ונחלקו הראשונים בביאור הדברים: לדעת המפרש, מסקנת הגמרא היא שאכן טומאת אדם באדם בחיבורין היא מדרבנן בלבד, כד"י בר יוסף, ומדאורייתא אין הטמא מחבר את המת לנוגע בו, ואף על פי כן נזיר שנגע במת בעודו מחובר למת אחר פטור, שכן הוא מחובר לשני המתים יחד והרי הם לו כמת אחד.

ואילו לדעת התוס' מסקנת הגמרא היא שדברי ר"י בר יוסף שלפיהם טומאה בחיבורין מדרבנן מוסבים על האדם השלישי, כלומר הנוגע באדם שמחובר בטמא מת שמחובר במת, שהוא טמא שבעה מדרבנן (וזהו "אדם באדם", שנוגע באדם שמחובר לאדם), אך השני – הנוגע בטמא מת המחובר במת – טמא שבעה מדאורייתא, כמשמעות הגמרא בע"ז (וזהו "אדם במת", שנוגע באדם שמחובר למת). לכן, נזיר שפרש מן המת ושב ונגע בו חייב, שמוסיף טומאה על טומאתו, שעכשיו כשהוא מחובר למת הריהו מטמא את הנוגע בו טומאת שבעה.

נמצא, שעצם דין טומאת אדם באדם בחיבורין – מדאורייתא או מדרבנן – מבואר בסוגיא זו להדיא בלי חולק.

כנגד זה מביא ר' עזריה מהירושלמי בניזיר מימרא של ר' יוחנן בשם ר' ינאי, שמתייחס למשניות בתחילת אהלות העוסקות בדין חרב כחלל ואומר עליהן: "וכולהו תורה הן אצל תרומה, אבל על ביאת מקדש אינו חייב אלא על שני שנגע בראשון" (כלומר, רק מי שנגע באדם או בכלים שנטמאו במת, שטמא גם בלא דין חרב כחלל – חייב על ביאת מקדש, ולא מי שנטמא מעבר לזה על ידי דין חרב כחלל). ר' עזריה טוען ש"נראה בבירור" שהמימרא של ר"י בר יוסף בשם ר' ינאי בבבלי והמימרא של ר' יוחנן בשם ר' ינאי בירושלמי מימרא אחת הן, שמובנה המקורי הוא כבירושלמי ביחס לדין דאורייתא של העברת הטומאה על ידי כלים, ובבבלי השתבשה והועברה לעניין אדם באדם בחיבורין והובנה כטומאה דרבנן. על כן טוען הוא שלפי הירושלמי אין שום מקור לטומאת אדם באדם בחיבורין, שהרי ר' ינאי לא דיבר על כך, ומתוך כך הוא מכריע שאין טומאת שבעה לאדם באדם בחיבורין, אף לא מדרבנן.

דברים אלו תמוהים מאוד.

ראשית, מוזר מאוד להמציא מחלוקת בין הבבלי והירושלמי במימרא דר' ינאי, ולהכריע שהירושלמי צודק והבבלי טועה בשמועתו, וכל זה בלי שום הכרח ודחק,² רק מפני דמיון קלוש בין המימרות (הדמיון לשיטת ר' עזריה הוא שבירושלמי מחלק ר' ינאי בין תרומה וקודשים לבין ביאת מקדש, ובבבלי הוא מחלק בין תרומה וקודשים לבין נזיר, שדינו שווה לביאת מקדש, כמו שכתוב במשנת נזיר פ"ז מ"ד. אך בבבלי מוזכר גם עושה פסח, שדינו אינו שווה כלל לביאת מקדש). הרבה יותר מסתבר לומר שיש כאן שתי מימרות שונות בשני נושאים שונים – בירושלמי מדובר על דין חרב כחלל דאורייתא, שעל פי לימוד מהפסוק למדו שאין בו חיוב על ביאת מקדש (ועל נזיר), ובבבלי מדובר על טומאת אדם באדם בחיבורין מדרבנן, שהקלו בה חכמים בנזיר ובעושה פסח, וכפי שאכן פסק הרמב"ם את שתי המימרות להלכה בלי קושי.³

שנית, דבר פשוט הוא שגם אם בירושלמי אין אזכור של טומאת אדם באדם בחיבורין (ולדעת הרמב"ן בחידושו לע"ז בהחלט יש לה אזכור בירושלמי, כפי שציין ר' עזריה עצמו) – אין זה אומר שטומאה זו אינה קיימת. אלא שר' עזריה סובר שהמקור המפורש בבבלי לטומאת אדם באדם בחיבורין הוא המימרא של ר"י בר יוסף בשם ר' ינאי, וממילא אם מתברר שר' ינאי דיבר באמת על חרב כחלל ולא על טומאת אדם באדם בחיבורין, כשיטתו – נמצא שאין שום מקור לטומאת אדם באדם בחיבורין. אך האמת היא הפוכה. לו היה כדברי ר' עזריה, שדברי ר' ינאי מוסבים על חרב כחלל ולא על טומאת אדם באדם בחיבורין – היה דין טומאה בחיבורין רק מתחזק עוד יותר, שהרי הגמרא בנזיר מבינה בתחילה שטומאת אדם באדם בחיבורין היא מדאורייתא, והיא יסוד הדין שנזיר שפרש מן המת וחזר ונגע בו – חייב (לפירוש התוס'), או יסוד הדין שנזיר שנגע במת בעודו נוגע במת אחר – פטור (לפירוש המפרש), ועל כך מקשה הגמרא מדברי ר"י בר יוסף המוכיחים שטומאה בחיבורין היא מדרבנן, ואם כן אי אפשר לייסד עליה דין נזיר דאורייתא. נמצא שאם כשיטת ר' עזריה דברי ר"י בר יוסף אינם מוסבים על טומאת אדם באדם – נשאר ההבנה הראשונית של הגמרא, שטומאת אדם באדם בחיבורין היא מדאורייתא (ונזכיר שלשיטת תוס' זו מסקנת הגמרא גם אחרי הקושיה מר"י בר יוסף).

² אמנם לר' עזריה יש בכך הכרח, ברצותו לפרש שהמשנה באהלות מדברת בחיבורין, אך בסוגיה בנזיר ובמימרא של ר"י בר יוסף עצמה אין שום קושי ודחק שיכריח לבטלה מפני איזה דמיון למימרא בירושלמי.

³ הלכות טומאת מת פ"ה ה"ב וה"ה.

וכך גם ברמב"ם. הסיבה שהרמב"ם פסק שטומאת אדם באדם בחיבורין היא מדרבנן, בניגוד ללימוד ערוך מהפסוק ולפשוט הסוגיה בע"ז, היא רק מפני מסקנת הגמרא בנזיר על פי דברי ר"י בר יוסף, שטומאה בחיבורין דרבנן ואינה חלה בנזיר ובעושה פסח. כך כותב המשנה למלך (הל' טומאת מת פ"ה ה"ב):

ומיהו אפ"ל שמה שדחקו לרבנו לומר שרבא סתר כל מה שאמרו תחילה משמיה דר"נ הוא מהכרח הסוגיא דפרק שלשה מינים, דמוכח מהתם דטומאה בחיבורים דאדם באדם לאו דאורייתא.

וכך מבואר גם בתוספות רי"ד (בע"ז), שמוכיח מהגמ' בנזיר המביאה את ר"י בר יוסף שטומאת אדם באדם בחיבורין היא מדרבנן, ומתוך הכרח זה הוא מפרש בגמ' בע"ז שרבא חולק על הלימוד של רבנן משמיה דמ"ז.

נמצא שלו כטענת ר' עזריה דברי ר"י בר יוסף אינם נוגעים לטומאה בחיבורין – היו הגמ' בנזיר והראשונים כולם פוסקים שטומאת אדם באדם בחיבורין היא מדאורייתא, כהבנת הגמ' הראשונית, כפשוט הגמרא בע"ז וכלימוד מהפסוק "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא".

ר' עזריה מביא גם גרסה המופיעה במאירי, הגורסת במסקנת הגמרא בנזיר: "כאן בחיבורי אדם בכלים (כלומר, בזה דיבר ר"י בר יוסף, והיא טומאה מדרבנן), כאן בחיבורי אדם במת (כלומר, נזיר שנגע במת בעודו מחובר במת אחר – שניהם מחוברים לו ונחשבים לו כאחד, ופטור ממלקות מדאורייתא)". ורוצה ר' עזריה להסיק שעל פי גרסה זו דווקא אדם שנגע בכלים המחברים במת נטמא שבעה מדרבנן, ועל זה דיבר ר"י בר יוסף, ואילו אדם שנגע באדם המחובר במת טמא טומאת ערב בלבד. אך דבריו אינם מסתברים כלל, שהרי כמו שכתבנו לעיל הגמרא סברה בתחילה שטומאת אדם באדם בחיבורין היא מדאורייתא, והקשתה על כך מדברי ר"י בר יוסף המוכיחים שהיא מדרבנן. ואם כן קשה מאוד לומר שלפתע מסיקה הגמ' – בלי שום הכרח נוסף – שאין טומאת אדם באדם בחיבורין כלל, ואף לא אומרת זאת בפירוש אלא מכללא: מכך שמעמידים את ר"י בר יוסף בחיבורי אדם בכלים, עליך להבין לבד שחיבורי אדם באדם אינם מוסיפים טומאה כלל.

המאירי עצמו לא הסביר גרסה זו כר' עזריה, על אדם שנגע בכלים המחברים במת, אלא להיפך – על כלים שנגעו באדם המחובר המת, וממילא הוא הדין לאדם שנגע באדם המחובר במת, שכן ר"י בר יוסף מדבר על נזיר ועושה פסח השייכים

באדם בלבד ולא בכלים. אך גם אם נסביר כר' עזריה נראה ברור שאין גרסה זו משנה שינוי מהותי במהלך הגמ', הבנוי כולו על טומאת אדם באדם בחיבורין, וכדלעיל.

לסיכום, דין טומאת שבעה באדם באדם בחיבורין מושרש ומבואר בגמרא בנזיר הן בהווא אמינא, הן בדברי ר"י בר יוסף, והן במסקנת הגמרא. וחלילה לדחות דברים המפורשים בתלמוד על סמך איזה דמיון למימרא בירושלמי, "שאין לכל חכמים שלאחר התלמוד רשות לומר דבר נגד התלמוד, והאומר דבר לסתור קוצו של יו"ד מדברי התלמוד לא יחשב בכלל חכמי ישראל" (נודע ביהודה תניינא אה"ע סי' ע"ט).

ג. הקושיות על דין טומאת אדם באדם בחיבורין

ר' עזריה מקשה שתי קושיות על דין טומאת אדם באדם בחיבורין:

1. המשנה באהלות

המשנה באהלות (פי"ח מ"ו) עוסקת בדיני בית הפרס, שהמהלך בו טמא מחשש שמא הסיט עצם כשעורה. מלמדת המשנה: "המהלך בבית הפרס... על האדם ועל הבהמה שכוחן יפה – טהור (כיוון שכוחן יפה, אין ההיסט שהם מסיטים נובע מכובדו של המהלך על גביהם)... על האדם ועל הבהמה שכוחן רע – טמא (כיון שההיסט שהם מסיטים מושפע מכובדו שלו, והרי זה כאילו הסיט העצם בעצמו)". והקשו התוס' (ב"מ ק"ה ע"ב) מדוע המהלך על האדם שכוחו יפה טהור, הרי התחתון נטמא מחשש שמא הסיט עצם כשעורה, ואם כן העליון צריך להיטמא גם כן מדין טומאה בחיבורין – שהרי נגע בתחתון בזמן שהסיט את העצם? ותירצו שני תירוצים: אפשרות אחת היא שמדובר במקרה שהתחתון נכרי, שאינו מקבל טומאה, ועל כן אינו מעביר טומאה בחיבורין. אפשרות שנייה היא שמדובר במקרה שהיו לבושים בכמה בגדים, והבגדים מפסיקים ביניהם.

ר' עזריה טוען שאוקימתות אלה דחוקות מבחינה מצויאותית. מלבד העובדה שאוקימתות כאלה מצויות בש"ס לעשרות ולמאות (ואכמ"ל בהסברת ההיגיון שבשיטת האוקימתות כולה), הנה במקרה זה בפרט אין באוקימתות אלה שום דוחק, שהרי מסתבר שהסיבה שהאדם מהלך על גבי חברו היא רצונו שלא להיטמא בטומאת בית הפרס, וממילא הגיוני מאוד שידאג שלא להיטמא בטומאה בחיבורין – או על ידי הליכה על גבי נכרי, או על ידי הפסק בגדים בינו לבין מי שהוא הולך על גביו, ואין זה מעניינה של המשנה העוסקת בשאלה האם הוא נטמא מחמת עצמו.

2. המשנה בחולין

המשנה בחולין (פ"ד מ"ג) מלמדת: "האשה שמת ולדה בתוך מעיה, ופשטה חיה את ידה ונגעה בו – החיה טמאה טומאת שבעה, והאשה טהורה עד שיצא הולד".

ר' עזריה טוען: "כאשר העובר במעי האשה, לא ייתכן כלל לנגוע בו מבלי לנגוע באישה עצמה גם כן, ומדוע האישה אינה נטמאת בחיבורין?".

אך צ"ל שאכן אפשר שהחיה תיגע בעובר בלי שתיגע בגוף האישה מבחוץ, אלא רק בבית הסתרים, ומגע בית הסתרים אינו מטמא (נדה מ"ב ע"ב). ונראה שכך הוא, מדלא מצינו לאף אחד מהראשונים ומהאחרונים שהקשה ממשנה זו על דין טומאה בחיבורין, כמו שהקשו בתוס' על המשנה באהלות דלעיל.⁴

סיכום

היוצא מכל הנ"ל הוא שדין טומאת שבעה באדם באדם בחיבורין מבוסס, מפורש, פשוט וברור בדברי הגמרא, הן בע"ז והן בנזיר. פשטות הסוגיה בע"ז מורה שזהו דין דאורייתא, ולעומת זאת הגמרא בנזיר הבינה בתחילה שהוא מדאורייתא, אך לכאורה מסקנתה היא שזהו דין מדרבנן. נחלקו הראשונים ביישוב הסוגיות, ומתוך כך נחלקו להלכה האם זהו דין דאורייתא או דרבנן, אך על עצם הדין – המפורש בגמרא כדין ברור ללא עוררין – אי אפשר לחלוק כלל, ונצדקו דברי הראשונים קודש.

ויהי רצון שנזכה להתחבר לטהורים ולהיטהר, ויקוים בנו במהרה: "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם".

⁴ ר' עזריה טוען שהצל"ח הקשה קושיה זו, ותירץ רק על פי שיטת ר' ישמעאל ולא על פי שיטת ר' עקיבא. אך המעיין בצל"ח יראה שקושייתו היא אחרת לגמרי. הצל"ח מקשה דווקא לשיטת ר' ישמעאל שמדאורייתא אין העובר מטמא במעי אמו, וטומאת החיה היא רק מגזרה דרבנן שמא הוציא העובר את ראשו ללא שהרגישה בכך, ועל היולדת לא גזרו כיוון שהיא מרגישה כשהוולד מוציא את ראשו. והקשה הצל"ח מדוע לא תטמא החיה גם כשהיא נוגעת ביולדת ולא בעובר, שמא הוציא העובר את ראשו ונטמאה היולדת, וטמאה את החיה על ידי טומאה בחיבורין. וע"ש מה שתירץ וכל אריכות דבריו ביחס לדין טומאה בחיבורין בסוגיה כולה. ואדרבה, רואים אנו שלמרות שעסק הרבה בדין טומאה בחיבורין במקרה זה לכל צדדיו – לא חש כלל להקשות את קושיית ר' עזריה. על כרחך שהיה פשוט לו שאפשר שתיגע החיה בעובר בלי שתיגע ביולדת מחוץ לבית הסתרים (ואכן בתוך דבריו הוא מעיר בדרך אגב שלשיטת ר' ישמעאל לא צריך לומר שלא נגעה החיה ביולדת).

תגובה לתגובה

ברצוני להודות לידידי ר' עמיחי אליאש על השגותיו, שחייבו אותי לבחינה מחודשת של הדברים. בפרטים מסוימים נוכחתי שאכן טעיתי (ראה סעיף 4 והערה 1), ובנושאים המרכזיים בסוגיה אינני מסכים עמו, והערותיו הביאוני לבסס יותר את הדברים.

1. ראשית, ברצוני להכניס את הדיון על טומאה בחיבורין של אדם באדם להקשרו הראוי. עיקר חידושי הוא בדין חרב כחלל, ובענייני טענתי שדין זה לא נאמר אלא בחיבורין, וזהו הנושא במשנה באהלות ובספרי בחוקת. על כך יש להקשות, כפי שהקשו הראשונים, מהסיפא של המשנה באהלות, לפיה אדם באדם טמא טומאת ערב בלבד, בניגוד לגמרא, לפיה אדם באדם בחיבורין טמא טומאת שבעה, ולפיכך הסיקו שהמשנה עוסקת בשעת פרישה מן המת. ובנקודה זו כתבתי חידוש נוסף, ששיטת המשנה והספרי שאדם באדם אינו טמא שבעה אפילו בחיבורין.

החידוש הנוסף אינו חיוני לגמרי להצדקת החידוש הראשון. הראב"ד (ע"ז לז ע"ב), שאת דבריו הבאתי במאמר, פירש את המשנה והספרי על שעת חיבורין, על אף שגם הוא הבין מהגמרא שיש טומאה בחיבורין באדם באדם. אלא שלדעתו טומאת אדם באדם אינה אלא מדרבנן, ועל פי זה יישב את המשנה, שהיא נאמרה קודם שנגזרה גזירה זו, או שנאמרה גם לאחר הגזירה, אבל לנזיר ועושה פסח בלבד, שעליהם לא נאמרה הגזירה. תירוצים אלה אינם נמלטים מן הדוחק, אבל הם אפשריים (בפרט בתחילת מסכת שבה לעיתים מצינו משניות קדומות), ודי בהם לקיים את דברי. למרות זאת, כתבתי שאליבא דאמת נלע"ד שעל פי פשטי המשניות ושיטת הירושלמי אין טומאה בחיבורין כלל לאדם באדם, אף לא מדרבנן, והוספתי שיש מקום להסביר כך גם את הבבלי, על פי גרסה מסוימת בו.

2. **פשט המשניות (סעיף ג בהערות ר' עמיחי)** – ראיתי לנכון להקדים נושא זה, ולא כמנהג החכם המשיב על ראשון ראשון, מפני שבעיני זהו הבסיס לכל הדיון בגמרות.

ככל שידוע לי, במשנה ובתוספתא ובמדרשי ההלכה אין זכר כלל לטומאת שבעה באדם באדם בחיבורין. המקורות שהובאו בראשונים לדין זה הם מהגמרא בלבד,

והדיון במפרשים הוא כיצד ליישב את המשניות הנראות כסותרות לכך (במשנה בריש אהלות ובסופה על המהלך על אדם בבית הפרס), ולא ראיתי שהביאו מקור במשנה לעצם הדיון. הכיצד נפקד מקומו של דין חשוב זה?! הדבר בולט במשנה בנזיר (פ"ז מ"ג), המונה את הדברים שהנזיר מגלח או אינו מגלח עליהם, ובהם "כלים הנוגעים במת". מדוע לא נדונה גם הדוגמא של אדם באדם? וכיצד בזה במקורות אחרים שבהם נפרטו מיני טומאת מת (כגון בפט"ו מ"י).

לא זו בלבד, אלא שבמשנה בריש אהלות ובספרי בחוקת, שאומרת שאדם באדם טמא טומאת ערב, משמע שאין בו טומאת שבעה אפילו בחיבורין. אפשר להתווכח האם לשון המשנה "הנוגעים" מכריחה שמדובר דווקא בשעת חיבור, כפי שטענתי (להוכחת שיטתי בחרב כחלל), או שאפשר לפרשה גם על שעת פרישה; אבל אי אפשר להתווכח שפשט הלשון מורה שמדובר לפחות גם על שעת חיבור, ואם כן, מדוע לא הסבירה המשנה את דבריה, שבמקרים מסוימים האדם השני אף טמא שבעה? כמו כן קשה מאוד ההשוואה במשנה בין טומאת מת לזב, שנאמרה באופן מפורש יותר בתוספתא (אהלות פ"א ה"א): "אדם באדם – שניים במת [כלומר, האחד טמא שבעה והשני טומאת ערב, כלשון המשנה] ואחד בזב [שאדם הנוגע בזב אינו מטמא אדם]... כלים ואדם וכלים – ארבעה במת ושלושה בזב". בזב הרי מדובר דווקא על שעת החיבור, וכיצד התוספתא משווה ביניהם אם במת מדובר דווקא בשעת הפרישה!?

על הראיה שהבאתי מאהלות פי"ח, במהלך על אדם בבית הפרס, אין לי מה להוסיף, והבוחר יבחר. באשר לראיתי מהמשנה בחולין, על המיילדת הנוגעת בעובר מת במעי אמו, והיולדת טהורה – ר' עמיחי מציע שהחיה אינה נוגעת בגוף האישה מבחוץ אלא רק בבית הסתרים. לדעתי הדברים מופרכים לגמרי במציאות. עיין נדה מא ע"ב, שכל מקום שמתגלה ונראה בשעה שהתינוקת יושבת הרי הוא כגלוי ולא כבית הסתרים, ולא שייך כלל לשלוח יד למעי אישה ולנגוע בוולד בעודו ברחם (ועל זה מדובר; עיין היטב בסוגיה שם ובמקבילה בנדה מב ע"ב ורש"י ד"ה כגון שהוציא וד"ה דאמר רב אושעיא) בלא לנגוע במקום שדינו כגלוי.¹ אם היה מדובר בדיון

1 הפניתי את השאלה לרופאת הנשים ד"ר חנה קטן הי"ו, והיא אישרה את דברי, שכאשר העובר ברחם לא ייתכן לנגוע בו בלי לנגוע במקום גלוי שבאישה. אמנם הצל"ח שהבאתי אכן סובר שהדבר ייתכן, וטעיתי בהבנת קושייתו ותירוצו, והערת ר' עמיחי (מס' 4) בנקודה זו נכונה. מאידך, במרכבת המשנה (הל' טומאת מת פכ"ה הי"א) הניח בפשטות שהחיה אכן נוגעת באישה, וכתב כדברי שהאישה טמאה טומאת ערב מחמת זה, ולא הזכיר דין חיבורין, וצ"ע. כעין זה כתב הראב"ד בהל' טו"מ שם, שוולד בצאתו מרחם אמו מוכרח לנגוע בה במקום הגלוי

דאורייתא בלבד – היה מקום לומר שהמשנה עוסקת בדין היפותטי שבא לבטא את היסוד שעובר מת אינו מטמא את אמו, והדבר הומחש בציור שבו המיילדת טמאה והאישה טהורה, הגם שאין לו אחיזה ממשית במציאות; אבל בגמרא (חולין עב ע"א) מבואר שלדעת ר' ישמעאל המיילדת טמאה מדרבנן, מגזירה מיוחדת שגזרו עליה במקרה זה, ואם כן אין ספק שמדובר באירוע ממשי שבו האישה טהורה והמיילדת טמאה.

3. **הסוגיה בעבודה זרה (סעיף א בהשגתו)** – ר' עמיחי סובר שמכיוון שמר זוטרא בריה דר"נ² נוקט שטומאה בחיבורין דאורייתא, ומביא פסוק המלמד כך – יש דוחק לתלות בדברי רבא "בוקי סריקי" שהוא חולק על כך, וכל שכן לומר יתרה מזו, שהוא חולק על דין טומאה בחיבורין בכלל.

ברם, המשנה למלך (טומאת מת פ"ה ה"ב) שעליו מסתמך ר' עמיחי אינו כותב שזה דוחק, אלא רק שואל "מה דחקו" לרמב"ם לפרש כך. כלומר: אם אנו רואים הנחות יסוד מסוימות בדברי מר זוטרא, ואיננו יודעים מהי סברת רבא החולק עליו, אין לנו סיבה לסתור את הנחות היסוד הללו בלא כל הוכחה, ולפיכך הוא שואל מהם

שבה ונטמא מחמתה, ומכוח הנחה זו הקשה על הרמב"ם, עיי"ש (אם כי ניתן לטעון שהוולד רחב יותר מידה של המיילדת).

2 לשון הגמ': "אמרוהו רבנן קמיה דרבא משמיה דמר זוטרא בריה דרב נחמן דאמר משמיה דרב נחמן... אמר להו רבא: לאו אמינא לכו לא תתלו ביה בוקי סריקי ברב נחמן? הכי אמר רב נחמן...". ר' עמיחי מציג את השיטה כדעת "רבנן", ורבא חולק עליהם. וזה חיזוק מסוים לראייתו שמדובר בשיטה מבוססת, וכלשונו: "מה הניע את רבנן משמיה דמר זוטרא להפליג ולומר שהוא דין דאורייתא... על כרחך צריך לומר שעצם דין טומאת אדם באדם בחיבורין היה ידוע ומושרש". אבל נראה שרבא לא מכחיש את שמועתם של הרבים בשם מר זוטרא, אלא את שמועת היחיד של מר זוטרא בשם אביו רב נחמן, וכוונתו באומרו "לא תתלו ביה" שלא תסכימו לקבל שמועות כאלו בשם רב נחמן, אפילו אם תשמעו מבנו. כך הבין זאת הרמב"ן שם, הכותב: "וקאמר מר זוטרא השתא דרבנן גזרו... וזה אין לו עיקר בשום מקום, ולהכי קאמר להו רבא דבוקי סריקי ניהו... ולפ"ז מר זוטרא בריה דרב נחמן בוקי סריקי קאמר בכולה מילתא". ברור שמר זוטרא אכן אמר זאת, ועליו מוסבת תגובת רבא. וכן כתב הראב"ד שם, לאחר ביאורו לתגובת רבא: "ומר זוטרא בריה דרב נחמן שמא לא היה בקי במשנה זו דאהלות", ולא "ורבנן". כיוצא בזה ממש מופיע גם בבבא בתרא ז ע"א (וקנא ע"ב): "אמרו רבנן קמיה (דרבה) [ס"א: רבא] משמיה דמר זוטרא בריה דרב נחמן דאמר משמיה דר"נ... אמר להו (רבה) [רבא] לאו אמינא לכו...", ופירש רבנו גרשום: "לא תיתלו בוקי סריקי – כלומר לא תאמינו בדברים רקים הללו, מעולם לא אמרן רב נחמן".

ההוכחה והאילוץ שהביאו את הרמב"ם לכך, ותשובתו שהגמ' בנוזיר, שעל פי פשטה טומאה בחיבורין דרבנן, היא המכרחת. אין כוונת המשנה למלך לומר שמדברי רבא עצמם יש ראייה שמחלוקתו עם מר זוטרא מצומצמת (כפי שהבין ר' עמיחי; ואם זו היתה קושיית המשנה למלך – הרי הבאת הסוגיה בנוזיר אינה מתרצת אותה. ובדברי המפרשים בסוגיה לא מצאתי שדקדקו מלשון תגובת רבא כהבנת ר' עמיחי, ואדרבה, בזרע יצחק כתב: "וכן משמע פשט הלשון, שאם הדין דין אמת דטומאה דחיבורין דאורייתא אמאי אמר רבא לא תתלו ביה בוקי סריקי, ר"ל דברים בלא טעם והן ריק והבל, היה לו לומר לא אמרה רב נחמן", אלא שדבריו סתומים ואיננו יכולים להרחיב מדעתנו את המחלוקת בלא ראייה, והסוגיה בנוזיר היא הראייה. ממילא, על פי אותו כיוון מחשבה – אם חפצים אנו ליישב את הסוגיה עם מה שעולה מפשטי המשניות, כאמור, עדיף לכלול בתגובת רבא "בוקי סריקי" את שלילת דין טומאה בחיבורין בכללו.

טענה שנייה בפי ר' עמיחי, שעצם סברתו של מר זוטרא בריה דרב נחמן נובעת מהנחה קדומה ופשוטה שהיתה בידו, "דין ידוע ומושרש", שיש טומאת שבעה בחיבורין באדם באדם, ואם לא כן – היה לו לומר שזהו הדין שבא יוסי בן יועזר להתיר.

מעיון מחודש בסוגיה בע"ז שם נראה להשיב כך: מר זוטרא דן בחדא מחתא על טומאה בחיבורין בין באדם ובין בכלים, ועל כולם אמר שמדאורייתא בחיבורין טומאת שבעה ושלא בחיבורין טומאת ערב (וגזרו אפילו שלא בחיבורין טומאת שבעה ויוסי בן יועזר ביטל גזירה זו). ראייה לדבר מהדרשה שהביא כמקור לדבריו: "וכתיב וכל אשר יגע בו הטמא יטמא וכתוב והנפש הנוגעת תטמא עד הערב, הא כיצד? כאן בחיבורין כאן שלא בחיבורין". אם נקבל ש"טמא" ברישא פירושו שבעת ימים, ובכך נוצרת סתירה בין הרישא של הפסוק לבין טומאת הערב שבסיפא, הרי לכאורה התירוץ הפשוט הוא שהרישא עוסקת בכלים, הטמאים שבעה בחיבורם לאדם הנוגע במת, והסיפא באדם! וכך פשט הכתוב, כמו שכתב החזקוני שם, ובתרגום יונתן: "וכל מדעם [דבר, חפץ] דיקרב ביה מסאבא... ובר נש דכי דיקרב ביה....", ולכן ברישא הנגיעה מיוחסת לטמא, שהוא היוזם, ובסיפא לנטמא. משתמע, אם כן, שמר זוטרא סובר שאין מקום לחלק בין אדם לכלים, וממילא מתברר שעל כולם אמר מר זוטרא שמדאורייתא הם נטמאים טומאת שבעה בחיבורין בלבד, ומדרבנן אף שלא בחיבורין עד שביטלה יוסי בן יועזר.

יש לציין שהמילה "אדם" לא מופיעה כלל בסוגיה, והביטוי "דיקרב במיתא" – "אשר יגע במת" – יכול להתייחס גם לכלים (כמו המושג "כלים הנוגעים במת". כשמדובר על נגיעה של חפץ באדם חי – הנגיעה תיוחס בדרך כלל לאדם, אבל כשמדובר על נגיעה במת – הנגיעה יכולה להתייחס גם לחפץ). וכך משמע להדיא בפירוש רבנו חננאל: "מן התורה טומאה בחיבורין שבעה ימים פירוש כגון אדם ידו אחת נוגעת במת ועודנה במת נגע **דברים אחרים** הכל טמאין טומאת שבעה...". ברור מלשונו שמדובר (גם) על כלים, ועליהם אמר מר זוטרא שאין זה אלא בחיבורין.³ בנקודה זו דברי מר זוטרא עולים בקנה אחד עם מה שביארתי במשנה בריש אהליות, שאינה אלא בחיבורין (אם נשנתה לאחר שיוסי בן יועזר ביטל את החומרא שלא בחיבורין).

אם כן, הרי מונח לפנינו היסוד לדברי מר זוטרא: ידוע היה לו שיש טומאה בחיבורין מדאורייתא בכלים, והוא הקיש מזה גם לאדם (בניגוד למשנה באהליות, ועל כך נצטרך לומר כדברי הראב"ד על אתר, שאולי לא היה בקי בה). ולא יכול היה לומר כהצעת ר' עמיחי, שיוסי בן יועזר ביטל את דין טומאה בחיבורין לגמרי, כי אם כן היה עליו לבטל גם בכלים (שלדעתו הא בהא תליא, כאמור), וזה אכן "דין ידוע ומושרש". ואפשר שבדיוק בזה נעוצה תגובת רבא "בוקי סריקי": לדעתו גם הסיפא של הפסוק עוסקת בחיבורין, ודין האדם שונה מן הכלים.

4. **שיטת הרמב"ן בסוגיה בע"ז** – ר' עמיחי כותב בצדק ששיטתו שטומאה בחיבורין באדם היא מדאורייתא, וטעיתי במה שכללתי אותו (בפרק א הערה 89) בשיטת הראשונים הסוברת שהיא מדרבנן. הרמב"ן אמנם צידד כך בתחילה, כדעת הרמב"ם, אבל בסוף דבריו הסיק שהיא מדאורייתא, וכך נקט בפשטות להלכה בתורת האדם (מהדור' מוסד הרב קוק עמ' קלה-קלו).

5. **הקישור בין מימרא דר' ינאי בבבלי ובירושלמי בנזיר (סעיף ב בהשגתו)** – בבבלי נזיר מב ע"ב נאמר: "אמר ר' יצחק בר יוסף א"ר ינאי: לא אמרו טומאה בחיבורין אלא לתרומה וקדשים, אבל לנזיר ועושה פסח לא", ואילו בירושלמי בנזיר (פ"ז ה"ד): "ר' "

³ מרש"י מבואר שפירש את כל הסוגיה באדם דווקא, שהרי כתב: "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא... כל מי שיגע בו"; "בחיבורין... בא חברו ונגע בו", וכנראה הוכרח לכך מכוח דברי רבא שסתר את דברי מר זוטרא, והרי לגבי כלים דינו נכון שיש טומאה בחיבורין, כפי שידוע לנו מסוגיות אחרות, ומכאן שכל חידושו של מר זוטרא לא היה אלא באדם. אבל פשט הלימוד מ"וכל אשר יגע בו הטמא יטמא" נוטה לענ"ד לפירוש ר"ח.

יוחנן בשם ר' ינאי: וכולהון [כל האמורים במשנה בריש אהלות] תורה הן אצל תרומה, אבל על ביאת מקדש – אינו חייב אלא על שני שנגע בראשון". טענתי שהמאמרים מקבילים, ויש ללמוד מהירושלמי שגם מימרת רב יצחק בר יוסף נאמרה על חיבורי אדם בכלים, ולא על חיבורי אדם באדם. ר' עמיחי מערער על עצם הקישור בין המאמרים (לדעתו, וכפי שאכן פירש הרמב"ם, הירושלמי מדבר בלא חיבורין, ואין שום ויכוח ומחלוקת בין המימרות), וגם על המסקנה ממנו.

הדמיון בין המאמרים איננו רק בכך שר' ינאי מחלק בין תרומה וקודשים לבין משהו אחר (בירושלמי – ביאת מקדש, ובבבלי – נזיר ועושה פסח). הירושלמי, על פי מה שהסברתי (מעלין בקודש ט"ו, עמ' 119), מביא את המשנה באהלות ומפרש אותה על חיבורין, כלשונו: "הרי אדם הנוגע בכלים ונוגעין במת", ועליה אומר ר' יוחנן את דבריו. אם כן שני מאמרי ר' ינאי עוסקים בחיבורין!

חיזוק נוסף לפירוש זה, שהירושלמי עוסק בחיבורין, מכך שהוא מקשה על דברי ר' ינאי, ש"שני שנגע בראשון" פטור מביאת מקדש, מברייתא: "כלי שחציו מן (האדמה) [פני משה, ונוסח הר"ש בריש אהלות: החלמה] וחציו מן הגללים אין חייבין עליו על ביאת המקדש... אבל אם היה כולו מן (האדמה) [החלמה] – חייב! מנו חייב, לא הנוגע? לא שני שנגע בראשון הוא?!". ומכוח קושיה זו נדחק הירושלמי להעמיד את החיוב המדובר בברייתא על הכנסת הכלי הטמא למקדש, שאין בו כרת אלא מלקות. ולכאורה ניתן היה להעמיד ברייתא זו בחיוב כרת לאדם הנוגע בכלי זה בהיותו מחובר למת! אלא שפשוט היה לירושלמי שר' ינאי פוטר גם בכהאי גוונא, ואף זה הוא "שני שנגע בראשון" שעליו דיבר.⁴

⁴ גם בהמשך סוגיית הירושלמי, בראייתה מהמשפט "כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין חייבין עליה על ביאת מקדש", ודחייתה שאולי משפט זה בא להוציא רק טומאות הפורשות מן המת כגון רביעית דם וכו', משתמע שברור לירושלמי שעל פי ר' ינאי אין חיוב אפילו בחיבורין, ולכן לא חילקו שדבריו רק בכלי מתכת בלא חיבורין ואילו הברייתא הפוטר עוסקת בכל כלי שטף ובחיבורין. מקור נוסף לכך הוא הירושלמי בנזיר פ"ז ה"ג: "אמר רבי יוחנן: המת והנזיר תחת כרעי המיטה, תחת מעי הגמל... אין הנזיר מגלח ולא כל דבר שנראה להגן. שמע חזקיה ואמר: טהרו מתים!". נקודת החידוש המרכזית כאן היא בהגדרה שהמיטה איננה אוהל (כיו"ב בבבלי סוכה כא ע"ב), אבל בפשטות "תחת כרעי המטה" (ולא "תחת המטה") מובנו שרגלי המיטה מונחות עליהם והמת והנזיר נוגעים בה, ובא ר' יוחנן לקפל בזה חידוש נוסף, שאף על פי שיש פה גם טומאה בחיבורין אינו מגלח.

ואם כנים הדברים, הרי המחלוקת בין התלמודים מזדקרת לעינינו כבר בשאלת הבבלי "ואי אמרת דאורייתא מאי שנא" (נזיר ועושה פסח מתרומה וקדשים", המפרש), ממנה משתמע שבחיבורין דאורייתא הנזיר מגלח (כפי שדייק בקרן אורה שם ד"ה אבל לנזיר), ואילו בירושלמי מבואר להיפך: "וכלהון תורה הן אצל תרומה", ובכל זאת "אבל על ביאת מקדש אינו חייב", וכן הנזיר אינו מגלח! וכדברי הירושלמי נאמר גם בתוספתא באהלות (פ"א ה"א), על פי מה שביארתי שבחיבורין עסקינן: "במה דברים אמורים? בתרומה וקדשים, אבל אין הנזיר מגלח אלא על המת בלבד, ואין חייבים על טומאת מקדש וקדשיו אלא על המת בלבד". וגם אם נפרש שהתוספתא אינה עוסקת בחיבורין דווקא, פשטות הלשון "אלא על המת בלבד" שאפילו בחיבורין אין הנזיר מגלח (קרן אורה נזיר נד ע"ב ד"ה ונראה).

כיוצא בזה מצאנו בסככות ופרעות. במשנה בנזיר (פ"ז מ"ג) נאמר שהנזיר אינו מגלח עליהן. בירושלמי בנזיר (שם) נאמר על כך: "אמר רבי יוחנן: סככות ופרעות תורה הן אצל תרומה ואין הנזיר מגלח" (ובירושלמי בשבועות פ"ב ה"א ר' יוחנן אומר זאת בשם ר' ינאי, בדומה למאמרו בנדון דידן). לעומת זאת בבבלי (נדה סח ע"ב) נאמר על הסככות: "מדאורייתא אהל מעליא בעינן, ורבנן הוא דגזור"⁵. וכך גם בטומאה בחיבורין: הבבלי סובר שהחילוק מלמד שעיקרה מדרבנן, והירושלמי סובר שהחילוק אפשרי גם בדאורייתא.

גם אזכור "עושה פסח" בבבלי, שחסר במימרא המקבילה בירושלמי, אינו מוכיח שמדובר במימרות שונות. ר' עמיחי טוען שדינו אינו דומה כלל לביאת מקדש, ואכן, זוהי כנראה דעת הבבלי כאן, ולכן הוכיח מהקולא בו שמדובר בטומאה דרבנן, אבל סברה זו אינה מוכרחת: מצינו בטומאת התהום (פסחים פא ע"ב) שיש הלכה למשה מסיני להקל בה לנזיר ועושה פסח, וכן בשיעור דם ועצמות המטמאים (נזיר נג ע"א), וכן נאמר בירושלמי לגבי ספק טומאה ברשות היחיד.⁶ אם כן, לא ייפלא שאף קולא זו

5 אולם בבבלייתא שם, שעליה מוסבים דברי הגמ', משמע כשיטת הירושלמי, עיין שם. וכן במשנה באהלות פ"ח מ"ב, שהסככות מהוות אוהל גם לקולא לחצוץ, ובספרא ויקרא חובה פרק י"ב, ג סובר ר' יהודה שיש חיוב קרבן על סככות ופרעות; ויש שחילקו בזה בין שני מיני סככות, עיין ר"ש באהלות שם, ואכמ"ל.

6 כך דעת ר' יוחנן בירושלמי (פסחים פ"ח ה"ח ונזיר פ"ח ה"א), שנזיר שנטמא בספק רשות היחיד אינו מגלח, וכך גם עושה פסח שנטמא בספק רשות היחיד עדיין חייב בפסח מדאורייתא, ומשלחין אותו לדרך רחוקה מפני הטומאה. והנה, מצאנו ששורפים תרומה על ספק טומאה ברשות היחיד (כך שיטת רוב הראשונים, עיין טהרות פ"ד מ"ה ור"ש ד"ה על ספק בית הפרס;

בטומאת מת בנזיר – דין טומאה בחיבורין באדם בכלים, שהיא מדאורייתא – קיימת גם בעושה פסח.⁷ עוד יש לומר, שהקולא בעושה פסח אין פירושה שיהא טמא טומאת ערב בלבד, אלא שעל כל פנים אינה כטומאת מת ממש, והנפקא מינה בזה לגבי טמא מת בשביעי שלו, שבטומאת מת שהנזיר מגלח עליה – אין שוחטין וזורקין עליו, ובטומאת מת שאין הנזיר מגלח עליה – שוחטין וזורקין עליו, כפי שכתב הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ו ה"ב). הרי לנו קולא בעושה פסח באותן טומאות שבהן הקלה תורה בביאת מקדש ובנזיר. ובמרכבת המשנה שם כתב שהמקור לדבריו הוא מאמרו של ר' ינאי!⁸

עד כאן ביססנו את ההבנה שהירושלמי עוסק בחיבורין וממילא מאמרי ר' ינאי בבבלי ובירושלמי זהים, אלא ששני התלמודים חלוקים בפירוש מימרא זו, האם

תוס' חולין ט ע"ב ד"ה התם; נדה יז ע"ב ד"ה ואין שורפין עליו את התרומה; שם יח ע"א ד"ה שליא; שם ג ע"א ברמב"ן, רשב"א ור"ן), ואם כן מסתבר שגם ר' יוחנן מודה שספק זה טמא כוודאי מדאורייתא, אבל רק לתרומה וקודשים ולא לנזיר ועושה פסח. ר' הושעיה שם חולק ומחשיב בשניהם את הספק כוודאי.

7 ומצאתי בשו"ת באר משה (דאנושבסקי, וילנא תרס"ה, חיו"ד סי' נד) שעמד בזה, מה פשר קושיית הגמרא "מאי שנא", הרי מצאנו קולות דאורייתא בנזיר ועושה פסח! (ואכמ"ל בתירוץ).

אמנם לא כל קולא בנזיר שייכת גם בפסח, כגון גולל ודופק, שנזיר אינו מגלח עליו ואילו הנטמא מגולל אינו עושה פסח, כמבואר בתוספתא באהלות פ"ג ה"ד: "מעשה בבית דגן ביהודה... וקשרו את החבל בגולל, משכו... ועשו פסחיהן לערב", ומעשה זה מובא להוכיח שגולל אינו מטמא במשא. ואולי זה מדרבנן, וכדין הנטמא בבית הפרס, שמדרבנן אינו עושה פסח אלא משולח לדרך רחוקה (ירושלמי פסחים פ"ח ה"ח; ובבבלי פסחים צב ע"ב נאמר שהקלו בו בבדיקת בית הפרס, אבל אם לא בדק ונטמא אינו עושה פסח).

8 הדבר מוסבר יותר על פי גרסת המאירי להלן: "כאן בחיבורי אדם בכלים", ולפיה אכן מתבאר שכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה, אפילו זו שנלמדה בספרי מפסוקים, לא נאמרה לעושה פסח. אבל לפי הגרסה שלפנינו "בחיבורי אדם באדם" נראה שהגמרא מעמידה קולא זו רק בטומאה דרבנן. ויש להקשות על בעל מרכבת המשנה, שהרי הרמב"ם בהל' טו"מ פ"ה ה"ב כתב את דין הגמרא כאן לעניין חיבורי אדם באדם, ופירשם שהקולא בנזיר ועושה פסח שבחיבור זה טמאים טומאת ערב בלבד. כיצד, אם כן, יכול היה הרמב"ם ללמוד מגמרא זו שני מיני קולא בנזיר ועושה פסח: אחת בחיבורי אדם באדם בלבד, לעניין שאינו טמא אלא טומאת ערב, והשנייה לאדם בכלים, לעניין טמא מת בשביעי שלו? מכל מקום, פירוש המרכבת המשנה אפשרי בהבנת המימרא של ר' ינאי עצמה.

החילוק בין תרומה לביאת מקדש הוא מדאורייתא או מדרבנן.⁹ וכעת נוסף להראות ששיטת הירושלמי שאין טומאה בחיבורין באדם באדם. ותחילה נזכיר את שכבר אמרנו, שעצם העובדה שהירושלמי מפרש את המשנה בריש אהלות על חיבורין מהווה קושי על דין טומאה בחיבורין באדם באדם, שכן במשנה זו נאמר להדיא שאדם באדם טמא טומאת ערב. אלא שיש מקום לומר שהמשנה מדברת מדאורייתא, ויש דין מדרבנן שלא הובא במשנה (וכפי שהסביר הראב"ד בע"ז הנ"ל).

לשון הירושלמי בסוגיה זו:

רבי יוחנן בשם רבי ינאי: וכולהון תורה הן אצל תרומה אבל על ביאת המקדש אינו חייב אלא על שני שנגע בראשון. מה טעם? "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא". הטעון חיטוי – חייב על ביאת מקדש, ושאינן טעון חיטוי – אינו חייב על ביאת המקדש. התיבון: הרי אדם הנוגע בכלים ונוגעין במת טעון חיטוי והוא שני! אמר רבי אבין בר חייה: בטומאת איש באיש, לא בטומאת איש בכלים.

פירוש: אמנם איש הנוגע בכלים טעון חיטוי, אבל בביאת מקדש הושווה דינו לטומאת איש הנוגע באיש הנוגע במת, ומכיוון שרק האיש הראשון טעון חיטוי – אף האיש הנוגע בכלים פטור מביאת מקדש.¹⁰ דברי הירושלמי הללו מורים בעליל שאדם באדם אינו טעון חיטוי אפילו בחיבורין, על כל פנים מדאורייתא.¹¹ וראה עוד להלן בדיון על הבבלי בנזיר, ומה שניתן ללמוד ממנו על שיטת הירושלמי.

9 ובנקודה זו יש עדיפות לשיטת הירושלמי, מפני שבו מופיעה מסורת מפורשת לפיה ר' ינאי אמר "וכולהון תורה הן אצל תרומה", בעוד שבציטוט דבריו בבבלי לא נאמר במפורש אחרת, אלא הגמרא היא שהסיקה מדבריו שהחילוק מדרבנן.

10 כך פירש בפני משה, וכן בר"ש בריש אהלות: "מאחר דאדם באדם השני פטור – אדם בכלים נמי פטור אע"ג דבעי חיטוי, כיון שהוא שני". וברמב"ן בבבא בתרא כ ע"א גירסה נוחה יותר לפירוש זה: "כטומאת איש באיש ולא כטומאת אדם בכלים... מאחר שאילו אדם באדם היה אינו חייב אלא על הראשון בלבד – והכא אינו חייב אלא על הראשון בלבד". בקרבן העדה פירוש שונה, ש"איש באיש" היינו איש הנוגע במת, וכן פירש בתוס' ר"ד בנזיר נו ע"ב.

11 נבהיר יותר את הראיה: גם אם הירושלמי מפרש את המשנה באהלות שלא בחיבורין, כהבנה המקובלת, הרי ברור מכל מהלכו שהנפקא מינה בחידושו של ר' ינאי היא גם לגבי חיבורין, כפי שהתבאר, וכפי שמשמע גם בתוספתא בריש אהלות. ומכיוון שהבסיס לסברת ר' ינאי הוא הדוגמא של אדם באדם, הרי אם נניח שאדם באדם בחיבורין טמא שבעה מדאורייתא – היה עלינו לחייב על ביאת מקדש באדם בכלים על כל פנים בחיבורין, שהרי בכהאי גוונא גם באדם יש 'חיטוי'!

6. **ביאור סוגיית הבבלי בנזיר** – ר' עמיחי טוען שלא הרווחתי דבר מן הקישור לירושלמי המדבר על טומאת אדם בכלים, שכן על כל פנים יוצא מסוגיית הבבלי בנזיר שיש טומאה בחיבורין באדם באדם, ואדרבה, הגמרא הבינה תחילה שהיא מדאורייתא ודברי ר' ינאי הובאו בסוגיה רק כדי לסייג זאת.

אינני מכחיש שפשט הגמרא בנזיר, על פי נוסחה לפנינו, שיש טומאה בחיבורין באדם באדם. אבל סבורני שפשט המשנה אינו כן, ושאינן זו שיטת הירושלמי, ולכן טענתי שגם ר' ינאי המובא בבבלי – לא על כך דיבר.

באשר לשיטת הסוגיה טרם הבאת המימרא של ר' ינאי, אין כל הוכחה ממנה שיש טומאה בחיבורין באדם באדם. אפשר בהחלט ש"טומאה בחיבורין דאורייתא" בתחילת הסוגיה, בעניין הנזיר שמתחייב מלקות על חיבורו המחודש למת, הרי זה מפני שכעת הוא מטמא כלים טומאת שבעה (אמנם תוס' והרא"ש תלו זאת בטומאת אדם, מפני שהיה פשוט להם שהוא טמא שבעה על פי דברי מר זוטרא בעבודה זרה, אבל ברור שגם לדעתם טומאת הכלים דיה כדי להצדיק את חיובו של הנזיר). ורק דברי ר' ינאי, שהגמרא מבינה מהם שישנה טומאה בחיבורין מדרבנן, מכריחים אותה לחדש שמלבד הטומאה בחיבורין בכלים, שהיא מדאורייתא כמבואר בדרשות הספרי, ישנה טומאה נוספת מדרבנן באדם באדם. בפרט נוח לפרש כך על פי גרסה המופיעה במאירי: "כאן בחיבורי אדם באדם, כאן בחיבורי אדם בכלים".¹²

אם נניח כדברי, שרק דברי ר' ינאי הכריחו את הבבלי לחדש את המושג של חיבורין באדם באדם – ברור שהירושלמי לשיטתו הנ"ל, שהחילוק בין תרומה לנזיר הוא מדאורייתא, אינו זקוק לחידוש זה, ואין סיבה שיסכים לו כנגד פשט המשניות.

השלכה נוספת מכך היא מה שכתבתי במאמר (עמ' 147), שעל פי הגרסה הנוספת המופיעה במאירי: "כאן בחיבורי אדם בכלים, כאן בחיבורי אדם במת", גם בתירוץ הגמרא לא מדובר כלל על טומאה בחיבורין של אדם באדם. הבבלי מסיק מדברי ר' ינאי שכל המשנה בריש אהלות על חיבורין בכלים היא מדרבנן (ולא כירושלמי "וכולהון תורה הן אצל תרומה"), ודרשות הספרי אינן אלא אסמכתא. ובכל זאת הנזיר שנוגע שוב במת מתחייב מלקות, ויש בכך חילול נוסף הגם שאין בו נפקא מינה

¹² זוהי הגרסה הישנה בגמ', וכנראה עמדה לפני הראב"ד, ורש"י מחקה וכתב "ה"ג כאן... בחיבורי אדם במת" (מרכבת המשנה הל' טו"מ פ"ה ה"ה).

לתוספת טומאה דאורייתא (וכך הסבירו הראשונים שסוברים שטומאה בחיבורין דרבנן), וזהו "חיבורי אדם במת".

7. **היחס הכללי לדברי התלמוד הבבלי** – ר' עמיחי מצטט את דברי הנודע ביהודה: "שאינ לכל חכמים שלאחר התלמוד רשות לומר דבר נגד התלמוד, והאומר דבר לסתור קוצו של יו"ד מדברי התלמוד לא יחשב בכלל חכמי ישראל". אחר בקשת המחילה מידי ר' עמיחי, דברים אלו הוצאו מהקשרם: מדובר שם בחידוש דין נגד דברים המוסכמים בחז"ל (הנדון הוא צוואת ר' יהודה החסיד), ולא על אמירה כנגד דברי התלמוד הבבלי מכוח מקורות אחרים בחז"ל. בפרט שבנקודה זו של טומאה בחיבורין באדם באדם לא אמרתי את דברי לעניין הלכה כלל, אלא נקטתי כדברי הראב"ד שהמשנה באהלות השמיטה גזרה מאוחרת, וברור שהגזרה המאוחרת המוזכרת בגמרא מחייבת אותנו, והמשך דברי לא בא אלא לבירור המשניות על פי הנראה לענ"ד נכון יותר לפשטם של דברים, לא להלכה ולא למעשה.

8. **תמצית הברירות הפרשניות בסוגיה וההכרעה ביניהן** – בסיכומה של סוגיה זו של חרב כחלל וטומאה בחיבורין, לכאורה היה פשוט יותר ללכת בדרך אחרת בביאור כל העניין, ולומר שיש לפנינו מחלוקת בין שני התלמודים על כלל המשניות בריש אהלות: הירושלמי פירש אותן בחיבורין, כמשתמע ממנו, וכפי שפירש הראב"ד, ולדידו אין טומאה בחיבורין של אדם באדם כלל, כי המשנה באהלות סותרת זאת. ואילו הבבלי פירש אותן בלא חיבורין, כדעת רוב הראשונים, ומכאן נולד דין "חרב כחלל" כהבנתו המקובלת. ולפיכך יכול היה הבבלי לחדש דין טומאת אדם באדם בחיבורין, שעל פי הבנתו במשנה באהלות אינו נסתר מחמתה. ואם כך הוא, אין צורך לחדש פירושים או גרסאות בבבלי.

אפשרות זו טרדה את מנוחתי והתלבטתי בה זמן רב, והגעתי לכלל מסקנה שאין לקבלה, מהטעמים הבאים:

ראשית, לענ"ד הראיות מהמשניות להבנת הירושלמי רבות ועצומות, וקשה בעיני לתלות בשיטת הבבלי תירוצים דחוקים ורבים על שורה של מקורות.

שנית, דין חרב כחלל כהבנתו המקובלת קשה מאוד עד בלתי אפשרי לגמרי ליישום.

שלישית, סוגיות הבבלי על חרב כחלל מוקשות מצד עצמן, כפי שכתבו כבר ראשונים ואחרונים, וגם הסוגיה בבבא קמא נוטה להבנת הירושלמי (כפי שכתבתי בתשובתי לרב קורן, **מעלין בקודש ט"ז עמ' 206**).

רביעית, מכיוון שבארץ ישראל נהגו דיני טהרות למעשה במשך תקופה ארוכה אחרי החורבן, עד זמן תלמידי ר' יוחנן (עיי' חגיגה כה ע"א וחולין קו ע"ב), שהיה להם קשר רצוף עם חכמי בבל, לא מסתבר שתהיה מחלוקת קוטבית בדין חרב כחלל שיש לה השלכות עצומות כל כך למעשה ולא יהיה לה ביטוי מפורש בתלמוד (זאת בניגוד לדין טומאה בחיבורין של אדם באדם, שאינו שכיח, ובדרך כלל מי שנוגע בנוגע במת, כגון בשעת הלוויה, גם נטמא ישירות במשא המת או אוהלו).

לפיכך העדפתי לעשות כל טצדקי שאפשר לפרש את הבבלי כך שגם הוא יודה לדין הירושלמי, ועל כל פנים לומר שגם אם אמנם יש מחלוקת בין התלמודים בעניין טומאה בחיבורין באדם באדם – לא נחלקו בעניין חרב כחלל (והבבלי יפרש את המשנה באהלות כראב"ד, שהיא עוסקת בחיבורין והשמיטה דין טומאת אדם באדם שהוא מדרבנן).

תשובה שנייה

הרבה יש להשיב על דברי ר' עזריה, אך יארכו הדברים וילאו הקוראים, ולפיכך אשיב בעיקר על גישתו העקרונית של ר' עזריה לתלמוד הבבלי.

ר' עזריה מודה שהגמרא בנזיר סוברת שיש טומאה בחיבורין לאדם באדם, אך הוא דוחה את דבריה (אמנם "לא להלכה ולא למעשה") מפני סברתו בירושלמי ופשטי המשניות, המורים לדעתו שאין טומאת שבעה לאדם בחיבורין.

על דברי הנודע ביהודה שהבאתי – "שאיין לכל חכמים שלאחר התלמוד רשות לומר דבר נגד התלמוד, והאומר דבר לסתור קוצו של יו"ד מדברי התלמוד לא יחשב בכלל חכמי ישראל" – טוען ר' עזריה שכוונת הנודע ביהודה על "חידוש דין נגד דברים המוסכמים בחז"ל, ולא על אמירה כנגד התלמוד הבבלי מכוח מקורות אחרים בחז"ל". אך לא לחינם כתב הנודע ביהודה דווקא "האומר דבר לסתור קוצו של יו"ד מדברי התלמוד", ולא באופן כללי "מדברי חז"ל", כיון ששיטת רבותינו הראשונים והאחרונים היא שהתלמוד הבבלי הוא המסקנה האחרונה והשלמה של דברי חז"ל. כך למשל כותב הרא"ש (חולין פ"ב אות ו'):

דמסתבר טפי למימר שלא רצה בעל הש"ס להביא הברייתא השנויה בתוספתא... משום דקים ליה דלא מתניא בר' היא ור' אושעיא, והלכך אין לסמוך עליה, ממה שנאמר שלא ידע בעל הש"ס. ומסתבר שכל תוספתא שלא נתפשטה עד אחר סידור הש"ס לאו דסמכא היא, דמסתמא כיון שרצו חכמי ישראל לעשות חיבור קיים אמת-חקרו וחזרו לידע כל הספרים שנכתבו על דברי חכמים, וביררו אותם שהם בר סמכא, ועל ידם חיברו הש"ס, הלכך אין לסמוך על תוספתא זו כיון שאין בעל הש"ס מסכים עליה.

ולכן אני חוזר ואומר, אחר בקשת המחילה מידידי ר' עזריה, ששיטת לימוד כזו, לדחות דברים המפורשים בגמרא בלי מחלוקת מפני סברות בירושלמי ופשטי המשניות – חורגת מכל דרך לימודם של רבותינו הראשונים והאחרונים שלאורם בלבד נסע ונלך.

תגובת הרב עזריה אריאל:

אינני חושב שיש מישהו מחכמי ישראל שיסבור שלאור מסקנת הבבלי בנושא כלשהו אסור לומר: פשט לשון המשנה אינו משמע כן, וזו שיטת הירושלמי. לא ארחיב בדיון זה ובדוגמאות מראשונים ואחרונים, כי אין זו דרך לימודי, ולענ"ד מדובר בסוגיה חריגה במיוחד.

הרב הלל בן שלמה

ציץ כהלכתו – תגובה לשני המאמרים שהתפרסמו במעלין בקודש ט"ז

בגיליון הקודם התפרסמו שני מאמרים העוסקים בנושא חקיקת האותיות 'קדש לה' בציץ, ואפשרות תיקונו כאשר הוא נעשה שלא כהלכה ('פיתוחי חותם' מאת חברי הרב איתי אליצור ו'חקיקת האותיות בציץ' מאת החתום מעלה). לכתחילה אין ספק שאותיות אלו צריכות להיות חקוקות בציץ, אולם הנידון שלפנינו הוא בדיעבד, כאשר הציץ נעשה שלא כהלכתו.

בהקדמת המערכת נאמר שמסקנתי דומה למסקנתו של הרב איתי אליצור באשר לחובת חקיקת האותיות, אך מנימוקים אחרים. ברם, למרות הקרבה בין שני המאמרים, ישנו מרחק רב בין הדעות בכל הנוגע להשלכות ההלכתיות, כפי שיבואר. בנוסף, לצערי נפלו מספר שיבושים במאמרי כפי שנתפרסם, וברצוני להבהיר כמה נקודות.

א. האם ניתן לתקן ציץ שנעשה שלא כהלכתו?

עצם העיסוק בשאלה של תיקון הציץ מעלה שאלה: האם בכלל יש מקום לתיקון כלים במקדש? אחד הכללים הנוהגים במקדש הוא "אין עניות במקום עשירות". מסיבה זו לא מתקנים כלים שנפגמו, אלא משתמשים רק בכלים חדשים.¹ אמנם מצאנו בגמרא שהיו כלים שנזקקו לבצע בהם תיקונים, אך יש לנהוג כך רק בדיעבד, כשאינן אפשרות עדיפה.²

לענייננו, במקרה שקיים ציץ כשר ומהודר ללא צד של פקפוק, אין ספק שיהיה עדיף להשתמש בו ולא בציץ שנעשו תקלות בדרך הכנתו. אולם, במצב שבו

1 זבחים פח ע"א וע"ב.

2 ערכין י ע"ב. וראה שיטה מקובצת שם אות יב בשם הרא"ש, וראה בתוספות שבועות יא ע"א ד"ה מכל.

האפשרויות העומדות לרשותנו מוגבלות, עלינו לסקור את הפתרונות האפשריים ולבחון את מידת התאמתם לדרישות ההלכה.

ב. האם ציץ יכול להיות כשר ללא הכיתוב "קדש להשם"?

בתקופת בית המקדש השני נעשו דברים רבים במקדש בדוחק ומתוך עניות, מתוך תקווה שיוכלו בעתיד לשנות את הדברים.³ בין השאר אנו מוצאים דעת ראשונים, שלפיה לא חקקו על אבני החושן את שמות השבטים כיוון שלא יכלו לעשות זאת בהעדר השמיר.⁴ לגבי הכתב שעל גבי הציץ לא מצאנו אמירה מפורשת שלפיה הכתב מעכב, ואולי ניתן מסברא לומר שדינו של כתב זה כדין אבני החושן, אולם אין ראייה מוחלטת לדבר.

בניגוד לשאר בגדי הכהונה הציץ מוגדר כתכשיט (ראה שבת סג ע"ב וסוכה ה ע"א), ויש הכותבים כי כל מהותו של שם ה' שעל הציץ היא לשם נוי קדושה.⁵ בדברי האחרונים מצאנו מי שסובר לגבי פעמוני המעיל ורימוניו כי המעיל כשר בלעדיהם.⁶ מכל מקום, מדברי הרמב"ם (כלי המקדש פ"ט ה"א), "ואם כתבו בשיטה אחת כשר", משמע שאם לא נכתב דבר יהיה הציץ פסול.

ג. האמנם הדבקות אותיות אינה נחשבת לכתיבה?

הרב איתי אליצור טוען במאמרו כי אין כל אפשרות לתקן ציץ שאותיותיו הולחמו מבחוך, הואיל ובציץ יש צורך בכתיבה, והדבקות אותיות אינה נחשבת כתיבה. לדבריו, טעם זה "היה ברור ופשוט לראשונים", ועל כן אף אחד מהם לא העלה את האפשרות של כתיבה בציץ על ידי אותיות המחוברות מבחוך.

3 ראה בהרחבה בעניין זה בשו"ת התעוררות תשובה סימן רפב.

4 מאירי קידושין לא ע"א; אמנם, דברים אלו מנוגדים לתוספתא במנחות פ"ו ה"ו, האומרת כי הכתב שעל גבי האבנים מעכב.

5 ראה ערוך לנר סוכה ה ע"א.

6 צפנת פענח תניינא סז, ד ובשו"ת סימן קנה.

הרב אליצור נסמך על דברי רש"י בגיטין (כ ע"א, ד"ה אנדוכתרי), כי אותיות הרקומות בחוט אינן כתב. אולם רש"י עצמו שם מסביר שטעם הדבר הוא "לפי שאינו כתוב וקבוע", ומשמע שאם מדובר בחיבור קבוע, כמו באותיות מודבקות, הרי הדבר נחשב לכתב. וכך כתב בשו"ת משאת בנימין (סימן צט) ביחס לדברים אלו של רש"י: "הא אם היה כתוב ודבוק הוה כתב מעליא".

הסיבה שהראשונים לא הציעו להדביק אותיות או לחברן בדרך אחרת היא שונה: התורה ציוותה שהאותיות ייעשו "פיתוחי חותם" (שמות כ"ו, לו), ומשמעות הדבר שייחקקו, ולא ייכתבו בצורה אחרת (וראה סוטה מח ע"ב).

בהמשך מביא הרב אליצור ראיות מדברי אחרונים בהלכות שבת,⁷ לפיהם הדבקות אותיות אינה נחשבת לכתובה, בניגוד לדעת המגן אברהם (או"ח שמ סק"י). אולם, מעיון בדברי האחרונים שאליהם הוא מתייחס מתברר שהם עוסקים דווקא באותיות שכבר היו מוכנות לפני השבת, ועל כן המדביקן בשבת אינו מחדש כל כתיבה. ברם, אם האדם יוצר את האותיות בשבת עצמה ומדביקן, אין כל ספק שאחרונים אלו יודו שהוא מתחייב בדבר.

ד. ההבדל בין כתיבה על גבי הציץ לכתובת סת"ם

על פי המתבאר בגיליון הקודם, מסקנת הסוגיות והראשונים היא שכתב עליון השונה מהכתב שתחתיו נחשב לכתב מן התורה (פרט לגיטין, בהם יש ספק). לפיכך, אף לעניין הציץ – חקיקה השונה מהכתב שעל גבה, וניכרת מבחוצ, תיחשב לכתובה.

אמנם בעניין כתיבת סת"ם יש מהפוסקים הנסמכים על שיטת רש"י בגיטין (יט ע"א), לפיה כתיבה מסוג אחר על גבי הכתב הראשון דינה ספק לא רק לגיטין אלא אף לשבת;⁸ אולם גם בהלכות סת"ם יש מי שנוטה להקל בדבר,⁹ ואף אם להלכה לא

7 נשמת אדם; היכל יצחק; אגרות משה. ראה במאמרו את המקורות המדויקים.
8 חת"ם סופר יו"ד סימן רנו, מביאים דבריו הפתחי תשובה יו"ד רעא סק"ח והביאור הלכה או"ח לב, ג ד"ה הרי וד"ה עפרות.
9 פרי מגדים סי' לב מש"ז סקט"ו.

נוקטים כמותו, נראה שמדובר בדין ייחודי להלכות סת"ם, שם יש סברה נוספת להחמיר שכן הכתב התחתון מהווה חציצה בין הקלף לדיו.¹⁰

גם מהחומרה בענייני גיטין אין ללמוד לענייננו. דיני הכתיבה בגט, אף אם הם מדרבנן בלבד, יכולים להשליך על כשרות הגט, הואיל ו"כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש", ומספר פעמים אומרת הגמרא לגבי גט שניתן שלא כדין "אפקעינהו רבנן לקידושין מינייהו" (ראה לדוגמא גיטין לג ע"א). אף בעניין כתיבה עליונה השונה מהכתיבה שתחתיה, פשטות הדברים היא שאף שמחמירים בדבר – אין כאן אלא ספק האם זהו גט,¹¹ אך אין זו קביעה מוחלטת שהכתיבה אינה כתיבה.

על כל פנים, בניגוד לגיטין, בכתיבה שעל הציץ לא מצאנו כל הגבלת חכמים היכולה לגרום פסול לחקיקה קיימת.

ה. תיקון שם ה' הנכתב שלא כדין

עניין נוסף שיש לבחון בנידון שלפנינו הוא אם קיים חשש של מחיקת שם ה' בשעת תיקון הציץ. הבית יוסף כותב בשם ר"י אסכנדרני שאף מחיקת שם ה' הנעשית לצורך תיקונו אסורה;¹² אולם אף לשיטתו הדבר מותר במקרה שאין אפשרות לחדש את העבודה ללא תיקון זה, כמו באבני המזבח ששיקצו היוונים (ע"ז נב ע"ב).

ייתכן לומר שגם במקרה שלפנינו, אם העדר הציץ הכשר מעכב את חידוש העבודה אין לנו לחשוש לאיסור מחיקה (אמנם, ניתן לחלק בין המזבח, שאין כל אפשרות לחידוש העבודה בלעדיו ואין אפשרות לבנותו במקום אחר, לבין הציץ, שניתן לגונזו ולהכין אחר במקומו).

רבים מהפוסקים חולקים על ר"י אסכנדרני, ונוקטים כי אין כל איסור בדבר כל עוד המחיקה נעשית לצורך תיקון, ורק דרך השחתה אסור;¹³ אולם מדברי הרמב"ם

10 דעת קדושים ומקדש מעט אר"ח לב שם.

11 מאירי גיטין יט ע"א; בית יוסף אבן העזר קל.

12 יו"ד סוף סימן רעו.

13 רדב"ז חלק ב סימן תקצו; חתם סופר חלק ו סימן ח; עין יצחק א אר"ח ו-z; נודע ביהודה תניינא יו"ד קפא – ולא כנכתב בשמו בגיליון הקודם.

(יסודי התורה פ"ו ה"א) נראה להבין כי איבוד שם ה' אסור אף שלא בדרך השחתה,¹⁴ ועל כן נראה שאין להקל בדבר.

כאמור, הדרך להכשיר ציץ שאותיותיו נכתבו שלא כדין היא באמצעות חקיקה חדשה מאחורי הכתיבה הקיימת, באופן שהחקיקה תהיה ניכרת. נראה שהחקיקה שיש לבצע צריכה להיות כמסגרת סביב האותיות הראשונות. יש לדמות מקרה זה לכתיבה של שם ה' בצבע אחד, שמסביבו מסגרת בצבע אחר. במקרה כזה שני השמות נחשבים שם ה', ואסור מן התורה למחוק כל אחד מהם.

ו. סדר המילים "קדש לה"

על הציץ צריך לפתח את המילים "קדש לה" (שמות כ"ח, לו), ונאמרו בזה שיטות שונות. על פי הבבלי בשבת (סג ע"ב) ובסוכה (ה ע"א), והירושלמי ביומא (פ"ד ה"א) ובמגילה (יב ע"ב), יש לכתוב "קודש ל" בשורה התחתונה, ושם ה' מלמעלה.¹⁵

הרב אליצור במאמרו נותן משקל רב לדעותיהם של התוספות (בשבת שם, ד"ה "וכתוב שם") והרמב"ם, אולם לענ"ד בבואנו להכריע להלכה, ישנן ראיות כבדות משקל כנגד שיטות אלו, ויש להעדיף אפשרויות אחרות, כפי שיבואר.

רבי אלעזר ברבי יוסי (בשבת ובסוכה שם) מספר כי ראה את הציץ ברומי, והמילים היו כתובות בשורה אחת – ויש מקום רב להכריע להלכה כדעתו, הואיל וזו עדות ראייה (אם כי ראה דברי המאירי בשבת שם). גם הרמב"ם (כלי המקדש פ"ט ה"א), הפוסק שיש לכתוב את הציץ בשתי שורות (כדעת חכמים), מציין כי לפעמים היו כותבים אותו בשורה אחת.

בעל אור החיים כותב כי בכל מציאות שבה ייכתבו מילים אלו הציץ כשר,¹⁶ ובחתם סופר הביא כי בבית שני כתבו בשורה אחת, בניגוד לבית ראשון, אז היו המילים כתובות בשתי שורות.¹⁷

14 ראה בשו"ת דעת כהן סימן קעה.

15 בזוהר פרשת פנחס (דף רנ) נאמר כי על הציץ נכתב שם בן מ"ב אותיות, אך נראה שאין להבין את דבריו כפשוטם להלכה.

16 בפירושו לתורה (שמות כ"ח, לו), ובספרו ראשון לציון על סוכה ה ע"א.

17 הובאו דבריו בחידושיו לשבת סג ע"ב.

גם אם נחליט לפסוק כדעת חכמים, שיש לכתוב בשתי שורות, הרי שפשט הדברים הוא שהמילים נכתבו זו על גבי זו, כפי שכותבים הר"ן והריטב"א, וכך הם פשטות דברי רש"י והרמב"ם.

על דברי התוספות, שיש להקפיד על דרך הקריאה והכתיבה, ועל כן האותיות "קדש ל" צריכות להיות בתחילת השורה, כבר העירו הראשונים כי השם נכתב על גבי הציץ לא לשם קריאה. כמו כן, לשון "מלך היושב על גבי קתדרין שלו" המוזכרת בירושלמי ביומא אינה מתיישבת עם שיטת התוספות.

בנוסף, דעת הרמב"ם שהאות ל' צריכה להיות מחוברת עם השם מנוגדת לדברי הירושלמי במגילה, הלומד מהציץ שאות הקודמת לשם אינה נחשבת לחלק ממנו, והיא חול וניתן למוחקה. דברי הרמב"ם גם מנוגדים לגרסאות הגמרא בבבלי כפי שהן מופיעות לפנינו, וגם כל הראשונים הנזכרים לא הבינו כמותו.

להלן טבלת השיטות שנאמרו בעניין זה. מהסיבות הנזכרות, למרות שהציץ כשר להלכה בכל אופן, כמבואר, נראה כי שתי האפשרויות הראשונות בטבלה זו (או לחילופין אפשרות מס' 6, כדעת האדר"ת בקובץ נטעי נעמנים, וכפי שעשו במכון המקדש), הן העדיפות:

השיטה	בעל השיטה	
קדש להשם	רבי אלעזר ברבי יוסי	1
השם קדש ל	ר"ן וריטב"א	2
השם קדש ל	תוספות	3
קדש ל השם	רשב"א	4
להשם קדש	רמב"ם	5
קדש ל השם	אדר"ת	6

תגובה למאמר "ניסוך המים – ממי מעיין דווקא?" מאת יובל דרך, גיליון ט"ז

.א.

במאמר הובאו דברי בעל חשק שלמה, אשר מחזק את דעת הרמב"ם המכשיר גם מים שאינם ממעיין, על פי חילופי הקרי והכתיב בפסוק בשמואל ב (כ"ג, טז): "וישאבו מים מבאר בית לחם... ויסך אותם לה". וסיים שם החשק שלמה: "אבל לדעת התוספות קשה".

בספרו בניין שלמה (סימן נ') האריך יותר בעניין זה, והמשיך כך:

אולי דמשום זה אמרין (בב"ק ס ע"ב) דטמון באש קמבעיא ליה, ומאי ויסך אותם לה, דאמרניהו משמיא דגמרא, והיינו דדריש מהקרי דבור דאי אפשר לפרש על ניסוך המים, על כורחנו דבא לדרשא אחריתא.

כלומר, בסופו של דבר, אחרי דרשת חז"ל לא קשה על תוספות. אולם, הבנין שלמה לא מסתפק באמירה זו אלא מקדים: "אולי דמשום זה אמרין". המהרש"א שם הסביר מדוע לא פירשו את הפסוק כפשוטו ממש, וז"ל:

דלפי פשוטו דחוק שדקדק לשתות מים דווקא מבור בית לחם אשר בשער, ועוד, בתחילה מאי סבור, שהרי ידע שהיה שם מצב פלשתים כמפורש בקרא, ואף על פי כן אמר מי ישקני מים וכו', לבסוף מאי סבר דלא אבה לשתותם? ולפי הדרשות ניחא, שהרי הסנהדרין אסרו הדבר לאחרים אלא למלך משום דפורץ והוא החמיר על עצמו.

אם כן, ייתכן שכוונתו של בעל בניין שלמה היא כזו: גם אם לא נפרש את הפסוק כפשוטו, מדוע יש ללכת לדרשה רחוקה? עדיף לפרש שהוא מדבר בעניין ניסוך המים, ואז יתפרש הביטוי "ויסך אותם לה" כפשוטו. על כך ניתן לענות לדעת תוס', שאי אפשר לנסך מים כאלה על המזבח, ואין לנו אלא לדרוש כפי שפירשו חז"ל.

ב.

לגופו של עניין, במאמר נכתב שלדעת הרמב"ם מי מעיין אינם לעיכובא, שהרי אם היה זה לעיכובא היה על הרמב"ם לפסוק כך באופן מפורש, כשם שהוא מביא בהלכות אחרות שיש צורך במי מעיין דווקא.

יש להעיר שבבנין שלמה הוכיח שזו היא דעת הרמב"ם באופן אחר:

שפסק... דמי מקוה כשרים למי כיור ואף על פי כן פסק... דאם נשפך המים שמלאוהו לניסוך המים היה ממלאו מן הכיור. מוכח בהדיא דסבירא ליה דניסוך המים לא בעי מים חיים.

וכן כתב בשערי מועדים לרבי מלובביץ' (סוכות סימן נ').

ראיה זו שהזכיר הבנין שלמה מהוה גורם בעל משקל גם בעיני המנחת חינוך (מצווה ש"כ), הכותב על חובת השאיבה ממעיין השילוח "נראה לי דוודאי לא לעיכובא הוא" מהסיבה הנ"ל.¹ אלא שהקשה על דעת תוס' בבבא בתרא (ס ע"ב) שמשמע מהם שמי בורות פסולים, והשיב: "צ"ל לדבריהם דמתניתין מיירי שהיה בכיור מי מעיין ודוחק". ההבדל בין דברים אלו לבין ההצעה שהובאה במאמר בדעת הריטב"א, לפיה הכיור היה מלא במי מעיין, הוא שלדעת המנחת חינוך אין לומר שבאופן קבוע היה הכיור מתמלא ממי מעיין, אלא שמדובר במצב חריג בו היו בכיור מים חיים. אמנם, וכפי שהוא מסיים, דחוק לבאר כך את המשנה בסוכה שאינה רומזת לכך, וצ"ב.

ג.

עוד יש לציין שלדעת הרבי מלובביץ', שיטה זו של הרמב"ם, שלאור האמור לעיל היא הפשוטה יותר, מהווה בסיס לשיטתו בעניין מצוות השמחה היתרה בסוכות, שאינה קשורה לניסוך המים אלא למצוות "ושמחתם לפני ה' אֵלֵיכֶם שבעת ימים" (ראה הלכות לולב פ"ח הי"ב). שיטתו זו מעוררת שאלה, שכן מפשטות המשנה והגמרא משמע שהשמחה קשורה לניסוך המים, כפי שנלמד מהפסוק "ושאבתם מים בששון ממעיני השועה".

מסביר הרבי מלובביץ':

1 ומוסיף: "וגם נראה דדין השילוח אפשר אף מצווה לכתחילה ליכא, רק מעיין... רק בררו שם מאיזה טעם ואפשר להרבות השמחה", ועיי"ש בהערה ח במהדורת מכון ירושלים.

הרמב"ם אזיל לשיטתיה... היינו כשם שרצונו לומר ש'ממעני הישועה' אינה לעיכובא, כמו כן סבירא ליה ששאיבת המים בשמחה אינה לעיכובא אלא זהו הידור המצווה, [וממילא] לא יכול לומר שהמצוות עשה דשמחתם לפני ה'... קשורה עם השמחה... בעת שאיבת המים... כי אינם לעיכובא ואילו... ושמחתם לפני ה'... זו מצוות עשה מן התורה.

לכן, לדעתו, לא הביא הרמב"ם את כל הפרטים של סדר השמחה שהיתה קשורה עם שאיבת המים: מאחר ששאיבת המים ממעיין השילוח בשמחה היא רק הידור מצווה ואינה לעיכובא, אין הרמב"ם מביא זאת בספרו בתור פסק דין להלכה.

אלא שיש בזה דוחק מסוים, שכן מן המשנה ומסוגיית הגמרא ששאלה "מנא הני מילי" והשיבה "ושאבתם מים", מובן שיש כאן הלכה ומקור. מסתבר שאין הגמרא מתפרשת לדעת הרמב"ם כדברי הריטב"א:

מנא הני מילי – אכולהו קאי – דאיכא ניסוך המים, ושיהא מן השילוח שהוא מעין, ושיהא שם שמחה, ומהדרינן אכולהו מדכתיב... מים ומעיין וששון.

לדברי הרמב"ם, שרק הניסוך הוא חובה, צריך לומר שהשאלה מוסבת על השמחה בלבד או על חובת המעיין בלבד, או על שניהם, ובכל אופן אין זה לעיכובא. על כל פנים, אם הגמרא רואה כאן דין ומקורו – מדוע לא ראוי דבר זה להיכתב בהלכה אף אם אינו מעכב?

בנקודה זו יש עדיפות לפירושו של הגרי"ד סולובייצ'ק (חידושי הגר"מ והגרי"ד, הלכות לולב), המסביר:

דמלבד הדין של שמחת יו"ט במקדש, עוד איכא חלות דין של שמחה דנאמרה על הקרבן של ניסוך המים, דקרבן זה הוי מחייב של שמחה... לפי זה הרי ניחא דברי הרמב"ם... דאיכא דינים מיוחדים של קיום מצוות שמחה כמו בכל הרגלים ובחג הסוכות נאמר קיום מיוחד... וזהו שפסק הרמב"ם בפ"ח מה' לולב... וע"ז הביא הקרא דושמחתם, מה שאין כן הגמ' בסוכה דקאי אדין קיום שירה של ניסוך המים, דהוא מחלות דיני שירה על הקורבן ואינו קיום שמחת יו"ט, וזהו מבואר בקרא של ושאתם מים, ודין זה פסק הרמב"ם בפ"י מה' תמידין ומוספין.

לפי דבריו הגמרא בסוכה עוסקת בדין שהוא הכרחי, ומביאה לו מקור (בדומה לרש"י שביאר ששאלת "מנא הני מילי" מוסבת על עניין התקיעה והתרועה בזמן שאיבת המים), ואינה עוסקת בעניין לכתחילה בלבד. על פי דרך זו, אין שיטת הרמב"ם בעניין השמחה המיוחדת בחג קשורה בהכרח לדעתו בעניין מי מעיין לניסוך המים.

לעילוי נשמת

מר אליעזר לרנר ז"ל

נלב"ע י"א באייר תשל"ו

גב' ציפורה לרנר ז"ל

נלב"ע כ"ט באדר א' תשס"ג

מר נתן נהוראי ז"ל

נלב"ע ו' בתשרי תשמ"ב

ת נ צ ב "ה

תרומת אליעזר לרנר לזכרם

