

הפעיון

כתב עת מוצא לאור על ידי מוסד יצחק ברייער של פועלי אגודת ישראל

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org בתוכן:
ע"י חיים תשס"ט

- 1 עם הכרך העשירי
 - 3 מאימתי מותר להוציא אבר להשתלה ? / ד"ר יעקב לוי
 - 12 נטילת לולב בירושלים כל שבעה / הרב ח"ו גרוסברג
 - 18 ארבעים חסר אחת / הרב קלמן כהנא
 - 26 לבעזת הנתוח הקיסרי בבהמות / ד"ר י"מ לוינגר
 - 29 הסבר ברש"י יומא כא / הרב אברהם בנימין וולף המבורג זצ"ל
 - 30 נשים בברכת המזון / הרב אפרים גרינבלט
 - 31 מקור להסברו של הרב הירש / יונה עמנואל
 - 33 מה בין שאול לדוד (סוף) / הרב יהושע בכרך
- מכתבים למערכת
- 57 על הערות לערוך השלחן העתיד; בנינים בהר הבית
 - 59 מילואים ל, בעית חידוש הקרבנות / הרב דוד בלייך
- *
- קונטרס בנין בית המקדש קודם למלכות בית דוד /
 - 65 הרב חיים שרגא פייביל פרנק

במו"ד ירושלים תשרי תש"ל . כרך י' גליון א . המחיר — 2 ל"י
מנוי שנתי: — 6 ל"י
בחוץ לארץ — 3 §

עם הכרך העשירי

עם הגליון הזה מתחיל בס"ד הכרך העשירי של "המעין". שקלנו אם לציין מאורע זה ע"י גליון מוגדל, אך החלטנו לא להכין גליון יובל, אלא לדאוג להמשך קבוע ומסודר של הרבעון. גם חששנו מגליון גדול, שהרי בפרסומי יובל נשקפת הסכנה שהכמות תעלה על האיכות.

אבל אין כוונתנו להתעלם מהתחלת הכרך העשירי. לקראת סיום הכרך נכון תוכן מפורט של עשרה הכרכים שהופיעו בס"ד עד עכשיו. כמו כן נציין כעת את התחלת הכרך העשירי ע"י צירוף הקונטרס "בנין בית המקדש לפני מלכות בית דוד" מאת ידידנו הדגול הרה"ג הרב חיים שרגא פייבל פרנק שליט"א, חבר בית הדין לכל מקהלות האשכנזים בירושלים, מיסודו של הרב שמואל סלנט זצ"ל. מאמר זה משקף את דרישתם של חלק מגדולי ירושלים לעיון הלכתי ומעשי במכלול הבעיות הקשורות בבנין בית המקדש במהרה בימינו. ויפה מאמר על בנין בית המקדש בכרך העשירי של "המעין" וכדברי מהר"ל מפראג "שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה, לכך השכינה עם מספר זה" (דרך חיים, אבות פ"ה משנה א).

←

נא לגזור או להעתיק תלוש זה

לכבוד

מערכת המעין

רחוב צפניה 26

ירושלים

א. נ.

הריני חותם בזה על מנוי שנתי ל"המעין" ומצרף בזה דמי מנוי. בישראל — 6 ל"י

בחוץ-לארץ — \$ 3.

.....השם

.....הכתובת

.....התאריך

.....
(חתימה)

אתר דעת - מכללת הרצוג
וכאן ברצוננו להודות לכל אלה שעזרו לנו עד עכשיו, הן המחברים והסופרים, הרבנים ואנשי המדע, הן הקוראים המלויים אותנו בהערור-תיהם ומשלמים בקביעות את דמי המנוי, הן המוסדות התומכים בנו בתמיכה כספית, דהיינו המדור לתרבות תורנית במשרד החינוך והתרבות בישראל והועד הפועל של פועלי אגודת ישראל. בסיפוק אנו מציינים שההכנסות מדמי המנוי מהוות המקור הגדול ביותר למימון "המעין", ואף עולות על כל התמיכות הכספיות יחד.

לקראת ראש השנה תש"ל אנו שולחים את ברכותינו לכל עם ישראל, באשר הם שם, ובמיוחד למגיני ארצנו הקדושה, הן היושבים ולומדים במבצרי התורה, הן העומדים על המשמר בגבולות ארצנו, במרומי הרמה, בערבות הירדן ועל גדות התעלה, הן הזוכים לשלב לימוד תורה עם גיוס צבאי במסגרת "הסדר". יהי שלום בחילך, שלוח בארמנותיך.

המערכת

מאימתי מותר להוציא אבר להשתלה?

שני מקרים מהעתונות:

א. ילדה בת 3 נפגעה קשה ממכת חשמל. היא מובאת לבית חולים תל-אביבי מחוסרת הכרה, ללא רוח חיים — גופה קר, צבע גופה כחלחל, אין גשימה ואין פעילות לב. בדיקת האלקטרו-קרדיוגרם (א.ק.ג.) אינה מראה אלא פרפור חלש בחלקים אחדים של הלב. מצב זה משמעותו מות קליני — אבל ד"ר ג. אינו מתיאש. הוא משתמש בכל דרכי „ההחייאה“ החדישות. אחרי שהמצב הזה, מות קליני, נמשך 5–10 דקות, מצליח הרופא במאמציו. הילדה מתחילה לנשום, הלב שוב מתחיל לפעום, ואחרי טיפול של כמה ימים מתאוששת הילדה וחוזרת הביתה בריאה ושלמה.

ב. בבית חולים — אי שם בארץ — שוכב חולה לב במצב אנוש. לפי הערכת הרופאים ימיו ספורים. לדעתם הסיכוי היחיד להציל את חייו הוא בהשתלת לב בריא. והנה מביאים לביה"ח חולה אחר, הסובל מזנק חמור במוחו, שטף דם כתוצאה מתאונה. דעת הרופאים היא שמוחו אנו חי עוד, אבל לבו עדיין דופק. והרי לפניהם ההזדמנות להציל את חייו של החולה הראשון, והם מחליטים להוציא את הלב מגוף החולה השני ולהשתילו בגוף החולה הראשון. ההשתלה הצליחה, אבל כעבור שבועיים נפטר החולה — ולפי דברי הרופאים — כתוצאה מסיבות צדדיות.

שינוי הגדרת המושג „מות“ — לשם מה?

מקרים כאלה העלו בעיות עקרוניות בדבר קביעת המות. האם הסימנים הקלאסיים לקביעת המות אינם מתאימים יותר בתקופתנו, לאור התפתחות הרפואה החדשה? עד עכשיו קבע הרופא את המות. אם החולה לא הראה עוד סימנים בפעולת מרכזי העצבים (חוסר הכרה, חוסר תגובות), בפעולת מחזור הדם (חוסר דופק, חוסר קולות בלב) ובנשימה.

האם נוכל לומר שבמקרה הראשון שהזכרנו הכחישו העובדות את ערך הסימנים הקלאסיים של המוות? לפי סימנים אלה היה רשאי רופא ביה"ח לחתום על תעודת המוות, קמו אפוא רופאים הטוענים שכיום יש לשנות את ההגדרה של ה„מוות“. אין עוד חשיבות מכרעת לפעולת הלב, שעד עתה עמדה במרכז התענינות הרופא בקביעת המוות.

במבט ראשון נראית גישה זו משכנעת. אבל בעיון מעמיק יותר יתברר שאין כאן הוכחה שמחזור הדם אינו סימן חשוב לחיים ולמוות. אין אנו צריכים אלא להשתמש באבזורים החדשים ובדרכי הרפואה החדשה, ובכך לאפשר לרופא את הוכחת החיות בשלושת שטחי החיים שהזכרנו, ובפרט במחזור הדם. במקרה של ספק תראה הבדיקה של האלקטרו-קרדיוגרם אם קיימים עוד סימנים לזרם חשמלי. במקרה של „מוות“ פתאומי — הפוגה זמנית של פעולת הלב — ממציא לנו המדע החדש את האפשרות להוציא מן הכח אל הפועל את עקבות החיות

שעדיין טמונות בחולה ולתוכה יתחברת. רק אם המאמצים האלה — במשך הזמן הדרוש — יעלו בתוהו, ואין עוד תקווה שמצבו של החולה ישתנה לטובה, רק אז מותר לקבוע את המוות. כי אז הוכח שאין עוד סימני חיים במחזור דם, במערכת העצבים ובנשימה — כמקובל.

והנה נימוק נוסף למעט בערכה של פעולת הלב כהוכחה לחיים ולמוות. ידועה העובדה שגם במקרי מוות בטוחים אפשר להפעים את הלב באמצעות גירוי מלאכותי במשך כמה שעות, או אפילו כמה ימים. אבל החכם שעיניו בראשו יבחין בהבדל הבולט בין גירוי שריר הלב באופן מלאכותי, שכתוצאה ממנו פועל הלב באופן פסיבי, לבין הלב הדופק מכח עצמו באופן אקטיבי — ספונטני בתוך מנגנון החיים של האורגניזם כולו. ועל אורגניזם זה אנו דנים בקביעת החיים והמוות, ולא על „חיי אברים“ המגיבים לגירויים עוד זמן רב אחרי המוות כאשר אנו מושיטים להם חמצן באופן מלאכותי.

אין אפוא הכרח ביולוגי סביר המניע אותנו שלא לסמוך עוד על הסימן החשוב לחיים ולמוות: פעולת הלב. אין כל צורך להרוס את שלושת עמודי התווך בקביעת החיים, כאשר לכל אחד מהם חשיבותו, פעמים למוח, פעמים ללב ופעמים לנשימה. שלשתם ביחד הם המהווים את המנגנון האחיד הנותן חיים לאורגניזם הכללי של האדם החי. הם המושיטים לתאי הגוף את החמצן הדרוש לחיים הביולוגיים. האורגניזם קולט את החמצן מן האויר באמצעות הנשימה, מחזור הדם מחלקו לאברים, ובפרט למוח אשר תאיו רגישים ביותר להפסקת החמצן. אין צורך לסלק מהשלטון את ה„טריומוירט“ הזה כאשר בא הרופא לקבוע את החיים ואת המוות.

המוות המוחי

ואף על פי כן — זה שלוש שנים מבקשים הכירורגים לוותר על שנים מהעמודים האלה ולהושיב על כס המשפט כדן יחידי את המוח כמכריע לחיים ולמוות. הרימו את דגל הסיסמא: „מוות מוחי“. אמנם נכון הוא שלמות חשיבות יתרה לאורגניזם, פעולתו מסדירה הרבה תהליכי חיים — הוא עושה את האדם לאדם. אבל בלעדי פעולת הריאות והלב, המושיטים לו תמיד את החמצן הדרוש, ישותקו תאיו וימותו תוך דקות מספר. טובים לו שותפים לשלטונו. זאת ועוד. סימני המוות המוחי מסופקים הם — כפי שנראה — ואינם חד-משמעיים. ולכן גם ההגיון מחייב שההכרעה על החיים והמוות תהיה בידי בית דין של שלושה.

אם כן, מה הניע את הכירורגים לפסול את סימני פעולת הלב, ולסמוך רק על המוות המוחי? התשובה לכך נמצא כאשר נעיין בסיפור המקרה השני שבראש מאמרנו. לא חקירות ולא ידיעות ביולוגיות חדשות היו הכח המניע את הרופאים, אלא הרצון — הרצון להושיט עזרה לחולה האנוש, הרצון העז לקבל אבר חי להשתלה — הוא היה המוטיב המרכזי. המגמה המעשית היא שהולידה את המושג „מוות מוחי“. הנימוקים העיוניים צלעו אחריה, כפי שאנו רואים זאת גם בוועידת

1 המועצה הרפואית הארצית של קי"ח. „הארץ“ 18.4.69.

לונדון². הכירורגים רוצים לקבל אבר חי להשתלה, ולכן אינם נוטים לחכות עד שלב ה"תורם" חדל לפעום. הם מעדיפים לבצע את נסיונותיהם באנשים גוססים. הכירורג אלכסנדר הודה בוועידה הנ"ל שהוציא את הכליה מתשעה אנשים כאשר לבם עדיין פועם. כך נולד המושג "מוות מוחי" אשר הורתו ולידתו היו שלא בקדושה.

ההוכחה לחוסר פעילות תאי המוח היא די מסובכת, ועוד יותר קשה להוכיח שתאים אלה מתו בהחלט, ללא אפשרות של התאוששות. אלכסנדר הציע חמישה קריטריונים לחוסר פעולה של המוח. מאז פרסמו מומחים בוועידות שונות נוסחאות שונות במקצת. אבל כולם סומכים על האלקטרו־אנצפלוגרם (א.א.ג.) כעל עמוד התווך.

כבר בוועידת לונדון קם פרופ' פטריצ'ל מארה"ב נגד שיטת "המוות המוחי" באמרו, שאף אחד מצוות מנתחיו לא יסכים להוציא כליה מגופו של אדם שלבו פועם עדיין. פרופ' המבורגר (פריס) סיפר על שני מקרים שבהם הראה הא.א.ג. תוצאות שליליות במשך שעות מספר, והחולים הבריאו. כדאי, אפוא, לברר מה באמת טיבו של האלקטרו־אנצפלוגרם.

האלקטרו־אנצפלוגרם (א.א.ג.)

הא.א.ג. רושם את הזרם החשמלי שבתוך תאי המוח, כאשר תאי המוח אינם מקבלים את החמצן החיוני להם, באמצעות מחזור הדם, הם מתים. כתוצאה מכך לא נרשם זרם חשמלי בתרשים — הוא איזו־אלקטרי. אך אין לנו להפוך משפט זה ולומר: אם תרשים הא.א.ג. הוא איזו־אלקטרי, הרי הוכחה לפנינו שתאי המוח מתו. לכל הדעות אין לסמוך על הא.א.ג. לבדו להוכחת מוות המוח. וכמה נימוקים לכך:

א. הזרם החשמלי הנוצר בתוך תאי המוח צריך לחדור דרך כמה שכבות של הגולגולת עד שיגיע למכשיר הרשם (אנצפלוגרף). זרם חלש אין בכוחו לחדור עד הסוף, ולכן אינו נרשם. גם מכשירים משוכללים ביותר — שמשתמשים בהם במעבדות מיוחדות — אינם יכולים להוכיח הוכחה מחלטת שהתאים מתו באמת. הזרם החשמלי עלול להעלם, ואפילו בבדיקות חלוף־חמרים מקבילות לא תמיד ניכרות כמויות קטנות של חמרים כימיים. ונוסף על כך: ידוע שהא.א.ג. קולט בעיקר חלק שטחי של המוח, וקיימת האפשרות שבחלקים הפנימיים של המוח נמצאים עוד תאים חיים.

ב. א.א.ג. איזו־אלקטרי אינו מופיע רק במוות מוחי אלא גם בהפרעות אחרות של פעולות המוח, למשל במקרה של הפרעות חלוף־חמרים כלליות, במקרי הרעלות וכד'³. כעבור ההפרעות חוזר הא.א.ג. השלילי לאיתנו, והחולה מבריא. פירוש הדבר שתאי המוח עדיין לא גזוקו ללא תיקון, והם קבלו עדיין כמות

² Ethics in Medical Progress, Churchill, London 11966, p. 69

³ Jama 205: 337 1686, Adams, Schweiz, Medizinische Wochenschrift 1969, p. 65

ד"ר לביא, "הרפואה", כ"ח בטבת תשכ"ט.

אתר דעת - מכללת הרצוג
מספיקה של חמצן שהחוזיקים בחיים. אם מוח יכול לחיות אפילו בא.א.ג. שלילי —
ואפילו במידה מצומצמת של חמצן — בטלה אפוא ההוכחה החלטית למוות
המוחי עפ"י הא.א.ג.⁴.

ג. גם העובדות מתאימות לטעמים העיוניים האלה. בספרות הרפואית מובאים
עשרות דו"חים על אנשים, אשר אצלם הבדיקות הראו את כל הסימנים הקבועים
למוות מוחי, ואשר הבריאו לאחר מכן.⁵

ד. ב־73 בדיקות פתולוגיות של המוח אצל אנשים שהראו סימני מות מוחי
מצאו הפתולוגים 3 מקרים שבהם לא הראה המוח אלא נזקים קלים בלבד. אנשים
אלה יכלו לחיות עוד, לפחות זמן מסויים.⁶

מובן אפוא שכמעט בכל ההוראות המוצעות נדרש התנאי שבדיקות הא.א.ג.
הייבות להיות שליליות במשך 12—24 שעות (ע"ע עמוד 11). רק אחרי ההוכחות
הקליניות של המוות — הפסקת החיים הספונטניים — יכול הא.א.ג. להעיד את
עדוהו החשובה, ולאשר סופית את ההוכחות הנ"ל.

כך אנו מבינים גם שמומחים חשובים כמור⁷ מגבילים את קביעת המוות
עפ"י פעולת המוח לאותם המקרים שבהם רואה הרופא בעיניו — ללא מכשירים —
בשעת ניתוח את ההרס שבמוח.

בקורת רצינית על ההחלטות לקביעת המוות עפ"י המוות המוחי באה לידי
ביטוי גם בספרות הרפואית שבריטניה.⁸ שם מודגש שהקריטריונים לקביעת המוות
אינם קובעים ואינם קולעים כדבעי (vagueness of the criteria), ולכן אין בכוחם
להסיר את החשש שפסק דין להשתלה עלול להינתן גם במקרים בהם אין הרופאים
בטוחים בהחלט שה"תורם" אינו עשוי להבריא. מתברר שהא.א.ג. השטוח — גם
אם הוא נמשך שעות מספר — חשיבותו כמורה דרך פחותה ממה שחשבו מקודם.
בקורת דומה הושמעה גם בכינוס העולמי של המומחים לאניסטיזיה בספטמבר
1968 בלונדון.⁹

בינתיים מתברר מהספרות הרפואית החדשה שגם מבין חסידי הרעיון של
„מוות מוחי“ בוקעת ועולה גישה חדשה, שאין לקבוע את המוות עפ"י סימני
(א.א.ג. ועוד) אלא במקרה של חולה הצמוד למכונת לב במשך זמן רב¹⁰. אצלם
יתכן לקבוע את המוות המוחי „אף על פי שהלב עדיין מגיב לגירויים מלאכותיים“.
כאן כבר לא מדובר כלל על ביטול הסימן של דפיקות הלב העצמאיות. במקרים
כאלה — לכל הדעות — עומדת במקומה חשיבותה של הא.א.ג. בהכרעת הרופא
על הפסקת פעולת המכונה.

4 ד"ר יעקב לוי, „הרפואה“ כ"ו באדר תשכ"ט.

5 דו"ח ועדת מומחים לאקדמיה האמריקאית לנוירולוגיה (עי, „הארץ“ 22.5.69).

6 Adams, Schweiz. Medizinische Wochenschr. 1969, p. 65

7 Moore, JAMA 206:384 1968

8 Brit. Medical Journal 28.8.68; Lancet 21.9.68, p. 671

9 JAMA 203:998 1968 10 Lancet 21.9.68; The Times 11.11.68

גם פה בארץ הושמעו לאחרונה קולות דומים. קראנו בעתונות¹¹ שניירר-כירורג מפורסם — ומומחים כאלה הם המוסמכים לכך — סירב בתוקף ליטול על עצמו קביעת „מוות מוחי“. גם הפרופ' אשכנזי, שהופיע בטלוויזיה של שידורי ישראל (כ"ב בסיון תשכ"ט), לא הסתיר את חוסר בטחונו ואת התלבטויותיו. „תרשים גלי המוח איננו בדוק ב-100 אחוז. עובדה שהיה נער אשר תרשים זה העיד כי מוחו מת, וכעבור זמן התאושש לחיים“. שאלו את הפרופ' אשכנזי: „האם מותר לנו לחשוש שיתכן שבין כל תורמי הלבבות שבעולם היו כאלה שהאבחנה לגבי מות מוחם היתה טעות, ואולי היה ניתן להצילו? האם קורה טעות כזאת?“ הוא ענה שבודאי עלולות לקרות כל מיני קטסטרופות. ולבסוף שאלו אותו: „הרי זהו ממש הרג!“ ותשובתו: „כן“.

גם בהחלטות ג'נבה בענין סימני ה„מוות המוחי“ לא מדובר על ביטול הסימנים עפ"י פעולת הלב. יש כאלה שרוצים להוכיח מהם שאין חשיבות בפעילות הלב לקביעת המוות¹². לדעה כזו יכול להגיע רק מי שאינו מתחשב בהוצאות המומחים באותה ועידה. המרצה הראשי יונחרס הדגיש שם במפורש¹³ שהתנאי הראשון לקביעת ה„מוות המוחי“ הוא „הפסקת כל פעולות חיים ספונטאניים“, ז. א. כל זמן שיש עוד נשימה ודפיקות לב ספונטאניות, אין לקבוע את המוות.

„קומה“ בלתי חליף¹⁴

אם יסודות האבחנה למוות מוחי כל כך רופפים, ולקביעתו דרוש זמן רב — הרי ערכו כבסיס להשתלת אברים מצומצם מאד. מובן אפוא שבספרות הרפואית מבצבצת ועולה שיטה חדשה לגמרי בקביעת התנאים להשתלת אברים. המוות אינו תנאי מוקדם להוציא את אברי האדם להשתלה¹⁵ אלא מצב קשה של חוסר הכרה, הקרוי „קומה בלתי חליף“¹⁶. חולה זה מראה את הסימנים הנזכרים הנזכרים לעיל ב„מוות המוחי“. לפי אומדן הרופאים יכולים אבריו — לרבות הלב — להמשיך לפעול תקופה מסוימת, ז. א. הגוסס הזה עשוי לחיות עוד זמן-מה¹⁷. אבל העיקר הוא שתאי מוחו לא יוכלו עוד לחזור לפעולה תקינה. לחולה הזה חסרה אישיותו כבן-אדם. מוחו אינו פועל עוד, והלא הוא הדבר המציין אותו כאינדיבידואום, כבעל שכל, כנפש סוציאלית. ולפי דעה זו אין ערך להשאירו עוד בחיים לזמן מה. הוא נחשב כמת¹⁸.

כבר ראינו בבקורתנו על שיטת „המוות המוחי“ שאי-אפשר לסמוך במאה אחוז על הסימנים הנזכרים כהוכחה שהחיים לא יחזרו לתיקנם. אבל כאן

11 „מעריב“, כ"ד בניסן תשכ"ט.

12 „הרפואה“, ט"ז בשבט תשכ"ט.

13 Joncheres. CIOMS Round Table, Geneva, June 1968, p. 38

14 Irreversible Coma

15 ראה הערה 6.

16 JAMA 205:337. 1968

17 ראה הערה 12.

18 Adams ראה הערה 6.

מתעוררת עוד שאלה עקרונית אחרת: לרצוי המשלחת האמריקאית בכנוס סידניי הבהיר ¹⁹: „ואין אנו מעוניינים בשימורם של תאים בודדים כי אם בגורלו של האדם. וכאן לא הייתה קביעת שעת המוות, אלא הודאות שאין לשנות עוד את המצב“.

גם לפי שיטת ועדת הרוורד ²⁰ בענין השתלת אברים יש להפרידו מן השאלה מתי הוא סוף חיי נפש האדם. „קובע הוא הרגע אשר בו ידוע שרקמות המוות נהרסו נזק בלתי חליף“.

המסקנה העולה מדעה זו היא שלשם השתלת אברים אין כלל צורך בקביעת המוות. דיה ההוכחה לפי הערכת הרופאים שמצבו האנוש של מוח הגוסס אינו הפיך, ואז אין על הרופא להתחשב עוד בחיי שעות מספר שאין להם ערך.

לפי המוסר הרפואי המקובל עלינו להצהיר: כירורג המוציא אברים — במצב זה של גסיסה — גורם למיתה, דבר הנחשב עד עכשיו — לפי הגדרת המושג „מוות“ — לרציחה. כאשר הרופאים רוצים כעת להחליף את המושג „מוות“ במושג „קומה בלתי חליף“, הרי הם מערערים בכך לא רק את יסודו של המושג „מוות“ אלא גם את יסודות המושג המשפטי „רציחה“. האם באמת מוסמכים הרופאים לקבוע שינוי זה?

חוגים בעלי השפעה באנגליה תובעים זה מכבר סידור חוקי בעניני השתלה ²¹. לא יתכן שהרופאים בעצמם יהיו המחוקקים בענין חשוב כזה, כמו שהם אינם מוסמכים לקבוע את המקרה שבו מותר להם לבצע הפלה מלאכותית או איתאנאזיה (קיצור החיים לטובת החולה). בדברים אלה כפופים הרופאים לחוקים שנחקקו ע"י המדינה. הסדר חוקי דומה דרוש גם לענין השתלה. יכולים אנו רק לברך את שר הבריאות הבריטי שהזמין להתיעצות בענין השתלה גם מומחים שאינם דוקא ממקצוע הרפואה ²².

סופרים רפואיים רציניים מודים, שבהחלטה על התנאים להשתלה יש להתחשב גם בבעיות אחרות, מלבד הבעיות הרפואיות גרידא. יש כאן גם נקודות מבט של מוסר, של איתקה, של דת ושל משפט (הרוורד) ²³.

ובכן, ניתנת רשות וחובת הדיבור לחכמי המדעים הללו. עליהם להשתתף בהגדרת המושגים „חיים“ ו„מוות“. ולפי מינוח זה על הרופאים לבסח את סימניהם הביולוגיים — ולקבוע את המוות.

עמדת ההלכה

אם כבר באומות העולם תובעים להתחשב בהשקפות הדת, על אחת כמה וכמה יש לתבוע זאת במדינת ישראל. לדעתנו הדת והלאום בעם ישראל קשורים יחד קשר בל ינתק. משפטי הדת קבועים עפ"י ההלכה. גם בחוגים שאינם דתיים רואים

19, ועידת סידניי. מכתב לחבר של ההסתדרות הרפואית. י"ז באלול תשכ"ח עמ' 18.

20 Adams כנ"ל. New Statesman, 6.6.69, p. 794

22 Brit. Med. Journal 11.1.69, p. 106

23 ראה הערה 16.

אנו נטיה לשלב את ההלכה במשפט המדינה. בענין שלנו — מושגי חיי אדם, הרג ורציחה — אין מנוס, לדעתי, מלהתאים לגמרי את משפט המדינה למשפט ההלכה. היות ובמשפט המדינה הקיים יש עדיין חלל ריק בענינים אלה, אפשר לשלב את ההלכה במשפט ללא קושי, עם רצון טוב, וכמו כן יהיה חוק כזה מוסכם על כל העם בכל התפוצות.

להלכה מושגים קבועים בענין יסודי זה, ועליה יהיו מיוסדות התוצאות המעשיות בעניננו: מאימתי מותר להשתיל אבר מאדם²⁴ ?

לפי השקפתנו תלויים חיי האדם בנשמה אשר בקרבו. יציאת הנשמה מהגוף היא המוות (רמב"ם)²⁵. הנשמה היא החלק האלוקי שבאדם. וכשם שאין באפשרותו של מדע הטבע להוכיח את מציאות הבורא, כך גם אין ביכולתם של מדעני הטבע וחכמי להוכיח את נוכחותה של הנשמה בגוף, ולכן גם לא את יציאת הנשמה. „וראית את אחוריי” — הרופא יכול להוכיח רק את תוצאות פעולת הנשמה, וכן במותו של האדם יקבע — עפ"י סימנים קבועים — את העדר תופעות פעולתה. אחד מגדולי הפוסקים האחרונים, ה„חתם סופר”²⁶, קבע — לפי המסורת — את הסימנים דלהלן. וז"ל: כל שמוטל כאבן דומם, ואין בו שום דפיקה, ואם אח"כ בטלה הנשימה, אין לנו אלא דברי תורתנו הקדושה שהוא מת. עכ"ל. ופירוש הדברים: „כאבן דומם” — בלי תנועות ותגובות = שתוק מערכת העצבים, „אין דפיקה” = הפסקת מחזור הדם, „ובטלה הנשימה” כמשמעו. רק בהעדר כל שלושת סימני היסוד מותר לקבוע את המות. עם התקדמות המדע בתקופתנו יתכן שפוסקי דורנו ידרשו במקרים מסויימים — מלבד הבדיקה השטחית הרגילה — בדיקות מעמיקות נוספות ומדוייקות יותר ע"מ לקבוע העדר פעולות המוח, הלב והריאות. למשל במקרים מסופקים לגבי הקבורה „ביום ההוא” או בבעיה שלפנינו, בנוגע להחלטה על אפשרות השתלת אברים יתכן וידרשו בדיקות אלקטרו-קרדיוגרם — שיהיו שליליות בכל חלקי הלב — או אלקטרו-אנצפלוגרם — תזוורות וגשונות אחרי זמן קצוב — ע"מ להוכיח אם קיימים עוד עקבות חיים בלב או במוח. אבל דבר אחד ברור למעלה מכל ספק: כל זמן שבאחד משלושת השטחים הנ"ל קיימים עדיין סימני חיים ניכרים — הרי אדם זה עדיין חי הוא. ולכן ברור כשמש שחולה גוסס — שיש לו נשימה או דפיקות לב — גם אם מוחו אינו מראה יותר סימני חיים — נחשב חי לפי ההלכה, והמוציא ממנו אבר להשתלה גורם למותו²⁷.

הסדר הוקי במדינת ישראל

מאמר זה אינו המקום לברר עפ"י יסודות הפילוסופיה המשפטית „מוות מוחי” — ז. א. מוות חלקי — דינו כמוות „חוקי” שדי בו להתיר לכירורג להוציא מ,מת” זה אברים להשתלה. כמו כן אין כאן המקום לברר אם „קומה בלתי חליף” הוא תחליף למוות בענין זה ולגבי דיני רציחה. אני רק מצטער — כאזרח פשוט וכרופא המודרך עפ"י האתיקה הרפואית — על האנדרולמוסיה השוררת בענין ה„מוות המוחי”, כאשר אני רואה שכל רופא קובע את המוות עפ"י השקפתו הפרטית. גם

24 על ענינים אלה הרחבתי את הדיבור במאמרי ב„נועם” חלק י"ב, תשכ"ט, עמ' רפט.

25 הלכות אבל, פ"ד ה"ה. 26 חתם סופר יו"ד שלה. 27 רמב"ם הנ"ל הערה 25.

החלטות של ועדות וכנסים רפואיים בארץ ובהו"ל אין בכוחם להביא לידי שינוי עקרוני בשטח זה. רק הסדר חוקי מצד מוסדות המדינה המוסמכים לחוקק חוקים יכול לגרום למפנה, וההסדר הזה צריך, כאמור, להיות מותאם למשפט ההלכה. עד אז חייב הרופא לנהוג, כמאז ועד עתה, ולהסתמך בקביעת המוות על ה"טריאס" — שלושת סימני המוות הקלאסיים המקובלים. אולי יתבעו ממנו היום — במקרים מיוחדים, כמו לשם השתלת אברים — הוכחות מדויקות יותר, לפי התקדמות המדע, למשל א.ק.ג. וגם א.א.ג.

בסקירתנו את הספרות הרפואית ראינו עד כמה עומדת תביעת הכירורגים לשינוי המושג "מוות" על בסיס רופף. ועוד יותר מדאיגה העובדה שחלק מהם כבר הגיעו למסקנה שמותר לגרום למוות במצב של גסיסה. לכן נראה לנו כצו השעה לקבוע באופן חוקי שמוות חלקי עדיין אינו מוות לפי החוק, ושהריגת גוסס עדיין נחשבת הריגה.

הסדר חוקי כזה לא ידכא ולא יבטל את התקדמות הרפואה ואת האפשרות להמשיך בניסויים בהשתלת אברים, ואפילו בהשתלת לב, אם אי-פעם יגיע זמנה לסיכויי הצלחה טובים. לשם זה אין צורך להוציא לב דופק, אלא רק לב חי אברים. חקירות חדישות הוכיחו (מור)²⁸ שהחיות בשריר הלב נמשכת עוד כחצי שעה אחרי הפסקת הפעימה גם בלי אספקת חמצן. מנתח הלב הידוע קולי²⁹ מדווח על שש השתלות לב מוצלחות. הוא חיכה עוד כמה שעות אחרי המוות המוחי ואחרי הפסקת הנשימה לפני שהוציא את לב ה"תורם". אפילו במקרה של חולים שהיו צמודים למכונת-לב הוא חיכה עד להפסקת פעימות הלב.

אם המוסדות המחקקים יחסו מלהסדיר את ההסדר החוקי, יתפשטו חוסר הבהירות וחוסר הבטחון במעשי הכירורגים. השעה דוחקת, כי עלינו למנוע שאיש בישראל יהיה מופקר לאהר תאונה קטלנית, ושלא ישתמשו בו כ"תורם" אפילו בשעה שהוא עדיין גוסס.

במקום ההסדר החוקי הדרוש הוציא משרד הבריאות לפני כמה שבועות הוראות לבתי חולים. הוראות אלה, הקובעות את הקריטריונים למותו של חולה, לא רק שלא ירסנו את הכירורגים הקיצוניים, אלא הן עלולות עוד להרבות את ההפקרות. הן נושאות חותמת של חד-צדדיות שאינה מוצדקת לפי הספרות הרפואית הבינלאומית. גם מינוי ועדה מדעית שעליה לבדוק סוגיה זו בדיקה נוספת לא תוכל לשמש התנצלות. להיפך, דבר זה מטיל האשמה של פזיזות יתרה.

ההוראות הנ"ל מבוססות כנראה על החלטות ועידת ג'נבה. אבל העיון בהן יצביע על כך שהוציאו את ההחלטות ממסגרתן ומהנימוקים שהביעו המומחים בהרצאותיהם. אם אין מדייקים בניסוחן, עלולים לבוא לידי שגיאות חמורות. למשל³⁰: בהחלטות ג'נבה נאמר שהקריטריונים מוכיחים את "הפסקת פעולת המוח". לעומת זה נאמר בהוראות משרד הבריאות שהם קובעים "את מותו של החולה". ההבדל בולט! כידוע קיימת התנגדות חריפה בציבור וגם בספרות

28 ראה הערה 7.

30 ראה הערה 13. Cooley, JAMA 205:479. 1968 29

הרפואית הבינלאומית לזהות את מוות המוח עם מותו של כל האורגניזם של החולה. בנקודה 3 נאמרו התנאים: הפסקה „קומפלטיבית“ ובלתי הפיכה של פעולת המוח. יש פה שני תנאים: 1. קומפלטיבית, ז.א. שיחסר בעת הבדיקה כל סימן חיים במוח; 2. שתהיה הפסקה „בלתי הפיכה“. ע"מ לקבוע הנחה כזאת חשוב לציין כמה זמן נמשך המצב של שיתוק המוח. בויכוח בועדה הובעו דעות שונות (מקסימום: כמה ימים, מינימום: 8—10 שעות בקורת). בזמן האחרון התגבשה הדעה לתקופת בקורת של 12—24 שעות. דו"ח הרוורד³¹ קובע 24 שעות. אחד מרופאי צוות הרוורד³² כותב שקביעת 12—24 שעות עלול עוד להיות זמן קצר מדי. בהוראות משרד הבריאות אין זכר לשעות בקורת, הדרושות לכל הדעות.

ההוראות גם שותקות בתנאי הקודם למעשה, שבא לידי ביטוי בועידת ג'נבה ושהוכרזוהו לעיל: שקביעת המוות המוחי מותנית בהפסקת כל פעולות חיים ספונטאניים, ז.א. גם בלב.

יש להצטער על כך שבהוראות הצריכות להדריך את הרופאים, חסר העיקר מן הספר, ויש לתקן את הליקויים בהקדם האפשרי. תנאי השתלת האברים צריכים להיות על סדר היום של ויכוח ציבורי, בציבור הרופאים ובמוסדות המחוקקים של המדינה. ועד אז ימנעו הכירורגים מלהסתמך על הנחיות לקיוות³³.

מוסדות המדינה המחוקקים יגבו עדויות מפי הרופאים וועדותיהם, אבל גישתם כלפי עדויותיהם תהיה ביקרותית. כי בין הרופאים, ובפרט בין הכירורגים, יש הנוטים להקדים את השעה במינוח מושג ה„מוות“. מבחינה פסיכולוגית קל להבין זאת. ביודעין או שלא ביודעין מושפעים הם משאיפתם להשיג אברים טריים, ע"מ להקל על ניסוייהם פה בארץ. לכן יתחשבו המחוקקים גם בהשקפות רפואיות החולקים עליהם, כפי שהובעו בספרות הרפואית שבחו"ל, שהבאתיה במאמרי. כמו כן יתחשבו גם בדעת הפילוסופיה המשפטית ובדעת המוסר, וביותר בחכמי הדת. יש לקוות שיזהרו מלתת גושפנקא חוקית להוציא אברים מאדם שלפי הסימנים המקובלים הוא חי עדיין — דבר שהוא לפי ההלכה הברורה, הרג ורצח. ההסדר החוקי המוצע עשוי למנוע מהרופאים שלא יכשלו ח"ו באיסור החמור של נטילת נשמה בשעת ניתוח ההשתלה, שמצד עצמו כוונתו דוקא להציל נפשות. שארית ישראל לא יעשו עולה³⁴.

יש יסוד לתקוה שהזמן אינו רחוק והמדע הביולוגי-טכנולוגי יעמיד לרשות הרופאים אברים פלסטיים להשתלה, ואז תפוג חריפות בעיתנו.

31 JAMA 205:337. 1968 ראה לעיל אדמס.

33 במאמרי ב„הרפואה“ (כ"ו באדר תשכ"ט) הצעתי לכירורגים שיקבלו עליהם — תהיה עמדתם העיונית אשר תהיה — לבצע השתלת אברים מהמת אך ורק עם ההוכחה המחלטת למוות, לא רק עפ"י הסימנים, אלא גם ע"י ההוכחה — בדיקת א.ק.ג. שלילי בכל חלקי הלב — שהלב הפסיק את פעולתו העצמית, ושאינו עוד תקוה להחיותו. כן יש לדרוש מהם לחכות לפחות 24 שעות אחרי הופעת הקריטריונים הנ"ל עד הניתוח.

34 לא נגעתי במאמרי זה בענין השתלת אברים מבני אדם חיים ובריאים, וכן לא בכעית ניתוחי מתים בקשר להשתלות.

נטילת לולב בירושלים כל שבעה

בחמלת ה' על עמו ישראל נצחו בכ"ח אייר תשכ"ז אראלים — צבא הגנה לישראל שנלחמו כאריות — את מצוקים, ושחררו את ירושלים העתיקה המקדשת שהיתה כבושה בידי לגיונות וגרשו את הלגיונות עד מעבר לירדן מזרחה. ונתעוררה מחדש הכעיה הנושנה בענין נטילת לולב בירושלים כל שבעה. לכן אמרתי אעבור פרשתא דא אתנייה.

א. הדיון ההלכתי

הרמב"ם בפרק ז' מהלכות לולב הי"ג כתב: מצות לולב להנטל ביום ראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת, שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון, ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג, שנאמר ושמחתם לפני ה' אלקיכם וגו'.

והנה מפטות דברי הרמב"ם שכתב ובמקדש לבדו, נשמע דדוקא במקדש, אבל לא בירושלים. אולם בפירוש המשנה בסוכה פ"ג מ"ב על מה שאמרו שם בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, כתב, דמדינה הוא שאר ארץ ישראל חוץ מירושלים.

אולם דעת רש"י בדף מא, א במשנה שם, דבמדינה היינו בירושלים שאף הוא כגבולין, וב"שערי אביב" להרב הגאון רבי אליעזר ברגמן ז"ל שכתב דדברי רש"י כאן מוסבין על תקנת ריב"ז עיי"ש, לא נהירא, וגם נעלם ממנו דברי רש"י ריש פרק לולב וערבה עיי"ש. וכן הרע"ב במשנתנו כתב כרש"י, וכן כתב בתפא"י סקס"ט. וכמהלוקת כאן נמצא גם בראש השנה פ"ד מ"א, ושם הביא הרע"ב שני הפירושים, וכן התפא"י. מבואר דס"ל להרע"ב דיש לחלק מדין שופר בר"ה לדין נטילת לולב, וכנראה שהרמב"ם חזר בו בספר היד ממש"כ בפיהמ"ש בסוכה. וכבר כתב בשו"ת חתם סופר או"ח סימן קע"ג אל תרבה להקשות מפירוש המשנה לחיבור היד כי כמה וכמה פעמים חזר בו וזה מבואר בכל הפוסקים, וראה גם ביד מלאכי.

גם הרמב"ם בפיהמ"ש בסוכה ריש פרק ד' כתב דבמקדש דוקא, וכבר העיר על זה בהערות אמרי ברוך להגאון רבי ברוך פרענקל ז"ל בהערותיו על הטורי אבן בר"ה דף ל, ויובא להלן. ועוד תראה שיש שנוי לשון ממש"כ בסוכה למש"כ בר"ה דבסוכה כתב מדינה היא שאר א"י חוץ מירושלים, ובר"ה כתב כי מקדש גקראת ירושלים כולה ומדינה שאר א"י, מלשון זה יש ללמוד דמש"כ בסוכה אינו בא לומר דמקדש האמור שם הוא ירושלים, רק מזכיר דמדינה לפעמים אינה כוללת את ירושלים, וילמד שתום מן המפורש דבפ"ד כתב ונטילתו כל שבעה חובה במקדש לבדו, וכמו שכתב בהלכה, ואינו סותר למש"כ בפ"ג, וכן מבואר בריטב"א בר"ה דס"ל כן בדעת הרמב"ם והוא דאחר שהביא שם שיטת הרמב"ם דירושלים כמקדש לענין תקיעת שופר, כתב עליו ואינו נכון דהרי בלולב ניטל כל שבעה במקדש

דוקא, מבואר דס"ל דבלולב גם הרמב"ם סובר דבמקדש דוקא, דאם לא כן מאי קשיה ליה על הרמב"ם מהך דלולב, דלהרמב"ם הוא הדין ללולב, אלא ודאי דברור לו בשיטת הרמב"ם דבלולב במקדש דוקא, וס"ל דמש"כ הרמב"ם בסוכה פ"ג הוא לאו דוקא. וכן נראה דעת המגיד משנה בהל' שופר פ"ב ה"ח שאחר שהביא ב' השיטות בזה אם ירושלים כמקדש, כתב ולפי שאין זה מעלה ומוריד לנו דמאי דהוה הוה לא אאריך בזה. ולכאורה הא נ"מ בזה לענין לולב בזה"ו אם נאמר כהמפרשים דירושלים דינו כמקדש, א"ו דס"ל דאין הדין כן לענין לולב וכדעת הרע"ב הנז', אף להרמב"ם. וכן דעת הרשב"א בחדושיו לר"ה כרש"י, ובפסקי ר' ישעיה אחרון (הרי"א ז'), והריטב"א בסוכה מא, והר"ן בר"ה, ועוד.

אולם בספר המנוחה לרבינו מנוח הנדמ"ח כתב וז"ל כבר ביארנו דהאי במקדש בעי למימר אף - בירושלים, דלא נקט במקדש, אלא משום דסתם כל הנוטל לולב בירושלים, במקדש נוטלו, לפי ששם היו מתקבצין כל ישראל כו', וכתוב בירושלמי לפני ה"א בירושלים. וכ"כ בחדושי הש"ס להגאון אור שמח בר"ה כט, ב דמקורו של הרמב"ם, מירושלמי. וראה עוד להלן מהאור שמח.

ובהשלמות למשניות להרב ר"ח פרופ' אלבק סוכה פ"ג מי"ב ראיתי שכתב וז"ל: פירוש זה (דירושלים בכלל מקדש) מוכח גם מן הבבלי מג, א המפרש לולב שבעה לאחר שתקנו בזמן המקדש ליטלו בבית, הרי שגם בבית (בירושלים) נטלוהו ז' ימים. ולא אבין שיחתו דהא דנטלו בביתו, היינו ביום הראשון שחל בשבת, אבל בשאר הימים בזמן שבית המקדש היה קיים נטלוהו רק במקדש וצ"ע. וראיתי להריטב"א ד"ה והיינו, ובדין הוא דמצי פריך דשאר ימים נמי לידחי שבת במקדש שהוא מן התורה וליתקין ליה בביתו. וצ"ע דהא איהו ס"ל דבמקדש דוקא מה"ת כל ז' ולא בביתו בירושלים, אולם בטו"א ר"ה דף ל' גתעורר מזה לומר דאף בזמן המקדש תקנו רבנן ליטלו בירושלים כל ז', וכמו שיובא להלן.

ובטורי אבן ראש השנה דף ל, א בד"ה בראשונה, כתב והאי במקדש משמע לכאורה בעזרה דוקא, ולא בירושלים, דהא לפני ה' כתיב בהאי קרא דמשמע מקדש דוקא, אע"ג דלעיל פירשנו הא דתנן ר"ה שחל בשבת במקדש היו תוקעין, דירושלים נמי בכלל זה, הכא על כרחך מקדש דוקא וירושלים אינה בכלל. וכן כתב במנחת היגוך מצוה שכ"ד וז"ל: ונלענ"ד פשוט דהמצוה היא דוקא בעזרה דהיא מחנה שכינה, שייך שפיר לפני ה"א, אבל הר הבית לאו בכלל זה כו' כנלענ"ד פשוט. וראה בחתם סופר פרק לולב הגזול דל"ח א מה שכתב על הטו"א דהר הבית בכלל. והנה בהגהות הגאון בעל אמרי ברוך על הטו"א הנ"ל כתב וז"ל: מש"כ הטורי אבן אע"פ דפירשנו הא דתנן לעיל כוונתו על הרמב"ם, ואישתמיטתיה שהרמב"ם בעצמו מפרש במס' סוכה ששם שנויה ג"כ משנה זו דירושלים אינו בכלל מדינה גם לענין לולב. אך דמלשון הרמב"ם בהל' לולב שכתב מקדש לבדו, משמע לשלול גם ירושלים, וכן מבואר מדברי הרמב"ם בספר המצות מ"ע קס"ט, וכן הסמ"ג במ"ע מ"ד לא הזכיר כלל שיהיה בירושלים חיוב דאורייתא נטילת לולב כל שבעה כמו במקדש, וכן בקרבן אהרן לספרא כתב בזה"ל אבל בגבולין שאין מקדש ואפילו בירושלים יום אחד בלבד ולא ז' ימים. אמנם בירושלמי כאן ובמסכת סוכה איתא בזה"ל א"ר יונה ושמחתם לפני ה"א שבעת ימים בירושלים, ומפרש בקרבן

עדה בזה"ל: אפילו בירושלים לפני ה' הוא, דבמעשר שני כתוב ואכלת לפני ה' וגו' והיינו בירושלים עכ"ל. אם כן לכאורה צ"ע על הרמב"ם למה לא פסק כהירושלמי. וגם בדברי הרמב"ם בפיהמ"ש יש לכאורה סתירה דעל משנה דר"פ לולב וערבה כתב בזה"ל הלולב גטילתו חובה מן התורה ביום הראשון בכל העולם, ונטילתו חובה כל שבעת הימים במקדש בלבד, וכן הוא לשון התורה ושמתחם לפני ה' א שבעת ימים. ומדמדייק וכתב במקדש בלבד, משמע לאפוקי ירושלים, ואחרי שכתב ליישב סתירת דברי הרמב"ם דס"ל דאף דמדרכבנן היה גטילת שבעה גם בירושלים אף בזמן שבית המקדש קיים, והיה תועלת בתקנה זו למצוה דרבנן לאנשים טמאים שלא היו יכולים לבוא למקדש לקיים מצות לולב מדאורייתא, דאילו אנשים טהורים שהיו יכולים לבוא למקדש לקיים מצוה דאורייתא, לא נפטרו מה שנטלו הלולב חוץ למקדש, הביא מהריטב"א סוכה דמ"א א שכתב ג"כ דדין זה הוא בבית המקדש דוקא, וכן צ"ל לשיטת רש"י והתוס' והראב"ד דאין ירושלים בכלל מקדש, דע"כ קים להו לחז"ל מאיזה דרשא דה"א הכתוב גבי לולב פירוש בבית המקדש דוקא, אף דבמעשר שני מתפרש לפני ה' א בירושלים, והביא גם מהרע"ב הנ"ל שהשמיט במשנה דלולב שיטת הרמב"ם וביאר להדיא דאף בירושלים לא היה גטילת לולב רק יום אחד. והנה מה שהעיר מהך לפני ה' א הכתוב במעשר שני דהוא בירושלים, כבר כתב הגאון מלבי"ם בהתורה והמצוה לספרי דברים יב, יג שאמרו שם ואכלתם לפני ה' א, במחיצה, דלפני ה' א הנאמר בתורה אין מקומו שוה בכל מקום, ועל זה אמר שמה שכתוב לפני ה', במחיצה, כל אחד במחיצתו. ובתורה אור פר' צו סימן כו ביאר זה בארוכה דאין לפני ה' א האמור בתורה שוה בכל מקום עיי"ש. וכן מה שהקשה על הרמב"ם מירושלמי, הנה מלבד דהפני משה שם פירש דבריהם במקדש לבד. הנה ברור דשיטת הרמב"ם בירושלים בכלל מקדש, אינה ע"פ הירושלמי וכמ"ש האור שמח הנ"ל, אלא עיקר הסתמכותו הוא ע"פ המשנה דמעשר שני פ"ג מ"ד שאמרו שם מעות בירושלים ופירות במדינה, מזה מבואר דמדינה אינו כולל את ירושלים. ולשאר מפרשים רש"י ותוס' וראב"ד וריטב"א רשב"א ר"ן וריא"ז דעתם דאין ללמוד ממקום אחד על משנהו דהיכא דאתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר. וכמו בעירובין קג—קד דמבואר בירושלים בכלל מדינה. וגם להרמב"ם בסוכה רפ"ד צריך לומר כן וכאשר כתבנו לעיל. וראה עוד בגזיר מה, ב.

ב. הדין המעשי

עד כאן העלינו הדין ההלכתי בין הפוסקים בגדון זה. אולם גם להלכה למעשה נתעורר בזה הגאון בעל ערוך לגר בקצור בספרו על מסכת סוכה ובאריכות בבכורי יעקב על הלכות סוכה. בחידושי בדף מא כתב בתוס' חדשים הביא ראיות גדולות לשיטת רש"י, אמנם מה נעשה אחרי שהירושלמי קאמר בפירוש כהרמב"ם, ומזה קשה מאד על רש"י. [ועי' בבאה"ט סימן תקפ"ח סק"ג].

ובבכורי יעקב סימן תרנ"ח סק"א כתב דהרמב"ם בפיהמ"ש כתב בירושלים ש לא דין מקדש. ומדבריו בחיבורו אין הכרע, וילמד תומו מן המפורש, ותלוי בפלוגתת הראשונים אם קדושת העזרה וירושלים קדשה לעתיד לבוא, וכבר כתב המג"א

סימן תקס"א שרוב הפוסקים הסכימו עם הרמב"ם, ולפי זה יש לדון דלולב ניטל בירושלים גם בזמן הזה כל שבעה מן התורה חוץ משבת, ויש נפקותא לענין כמה דברים, לא בלבד לענין ספק כל היכא שמקילינן בשאר הימים מטעם ספיקא דרבנן לקולא, שאין להקל כן בירושלים, אלא לענין הפסולים שהוזכר בסימן תרמ"ט בשאר הימים, יש להחמיר כן בירושלים לפמש"כ הריטב"א ר"פ לולב הגזול בשם הרמב"ן שכולם נוהגים במקדש כל שבעה, וא"כ הוא הדין בירושלים, ולא ראיתי לאחד מהפוסקים ראשונים ואחרונים שהזכיר דבר זה אשר הוא ברור לפענ"ה, ומי שזוכה לדור בירושלים עיה"ק תובב"א יכוון לצאת מצות נטילת לולב כל ז' בספק אי מדאורייתא אי מדרבנן שלא יעבור על כל תגרע ובל תוסיף, עי' ברמב"ם פ"ב מהל' ממרים, ואפילו לענין לולב שאול יש נפקותא לפי מה שכתבנו בסוכה מדברי התוס' כט, ב ד"ה בעינן ומג, ב ד"ה והביא דס"ל בדמקדש בעינן כל ז' שלכם להוציא שאול, וכנגד דעת הריטב"א ר"פ לולב הגזול, אם כן הוא הדין לירושלים בזמן הזה למי שרוצה לצאת שיטת התוס'. ובודאי חכמי ירושלים אין צריכין לי ולהוראתי, מ"מ הנלענ"ד כתבתי להלכה.

והנה תראה שחלק מן הדברים שהבאנו נעלמו מעיני הגאון ז"ל. אולם למסקנתו שחכמי ירושלים אין צריכין להוראתו, הנה נתעורר לדון בדבריו הגאון הצדיק הירושלמי רבי יהושע צבי מיכל שפירא זצ"ל בספרו ציץ הקדש ח"א סימן מ"ו וכתב דיש לומר דאין גקרא לפני ה' רק בזמן דאיכא בית או מזבח, ומת"ט לא הזכיר הרמב"ם ז"ל בהל' לולב דבזמן הזה יהיה נטילת לולב כל ז' מן התורה בירושלים, והגם דבערוך לגר סוכה מא כתב דסמך על מה שכתב בהל' שופר, מ"מ בהגהות אמרי ברוך הג"ל חשב זה לראיה, דגם להרמב"ם ז"ל אינו מה"ת כל שבעה [ולפי זה גם מה שכתב הקרבן עדה דהגבול לפני ה' בלולב הוא כמו לפני ה' בדמעשר שני, ג"כ הכוונה לפי הדין דמעשר שני בתר ההיקש דבכור, ובזמן שהיה בית או מזבח היה החיוב בירושלים כל שבעה מן התורה], ועד"ז השיב להערוך לגר הרב הגאון ר"א ברגמן הג"ל. ובסוף כתב דלא יקשה מדברי הירושלמי וז"ל אפ"ל קצת לפי שיטת רש"י, דכוונת הירושלמי הוא דמצוה זו ליטול כל שבעה לולב במקדש מוטלת על יושבי ירושלים הסמוכים לו לבוא בבית המקדש וליטול שם את הלולב. וכ"כ מדברי הר"ח בסוכה דף מ"א, א עיי"ש. והנה כבר כתבנו מדברי הפני משה שמפרש הירושלמי דירושלים הכוונה במקדש דוקא.

שו"ר בחידושי אור שמח על הש"ס בסוכה שכי' ע"ד הבכורי יעקב: וזה שיבוש גדול והס מלהזכיר, דא"כ אמאי תיקן ריב"ז שיהא לולב ניטל שבעה זכר למקדש דבעי דרישה, כיון דמצות לולב כל שבעה נוהג אפילו בזמן הזה בירושלים מה"ת, ואמאי בעי זכר, כיון דעדיין המצוה בקיומה עומדת כו'. [וכן השיב לו הרב הגאון ר"א ברגמן ז"ל בשערי אביב הג"ל]. ועוד כהו עיניו מראות כל הסוגיא כו', ותלילה לא תהא הוראה כזאת בישראל.

והנה לדעתי יש עוד להוכיח כן מסוגית הגמרא בדף מ"ו, א שהקשו מהא דאמר רבב"ח א"ר יוחנן דאינו מברך על הלולב רק ביום ראשון בלבד, ובברייתא תניא דמברך כל שבעה, ומשני כאן בזמן שביית המקדש קיים מברך כל שבעה שהוא מדאורייתא, כאן בזמן שאין בית המקדש קיים מברך רק ביום ראשון בלבד,

ואמאי דחק להעמיד הביתא עומק סביבית המקדש היה קיים, ולמה לא תרצו אידן ואידי בזמן שאין בית המקדש קיים, כאן בירושלים מברך כל שבעה, וכאן בגבולין, וגם לא היה נסתר מהא דאמר רבין א"ר יוחנן דמברך כל שבעה, אלא על כרחך דירושלים דינה כגבולין, ועכ"פ בזמן הזה, וזהו דלא כהרב הג' רנ"צ פרידמן מב"ב שכותב [במכתבו אלי מתאריך י' בחשוון תשכ"ט] שאין לנו בבלי מפורש נגד הירושלמי.

והנה מכל זה מבואר דדעת הבכורי יעקב יחידאה היא ואינה להלכה. והנה בדברי הרב הנ"ל ב„הצפה“ תשרי תשכ"ט ובמכתבו אלי כותב בהחלט כדעת הרמב"ם לפי פירוש המשנה, ומוסיף לומר דגם אם כבר בירך חוץ לירושלים הוור ומברך בשניה כשבא לירושלים ליד הכותל המערבי. והר"א שטיינבערג העיר עליו מהרמ"א בסימן תרנ"ט דאין מברך רק פעם אחת, וזה אינו ממין הטענה, אולם מלבד שאין מקום לברך בשניה אחרי שדעת הרמב"ם יחידאה היא, וחלקו עליו רש"י ותוס' הראב"ד הרשב"א הריטב"א הר"ן והרי"ז, וגם יש לומר דגם להרמב"ם אינה להלכה, אולם אפילו אם נאמר דדעת הרמב"ם ברורה היא ובלי חולק, הנה כבר כתב המג"א בסימן רס"ז סק"ה בשם המרדכי פ"ב דמגילה דמי שבירך בזמן דרבנן אינו צריך לברך שוב אח"כ כשיגיע הזמן מן התורה. [וכן דעת רש"י ברכות מג, א והגר"עב"ץ בהלכות פסח וכמו שביארנו בארוכה במק"א]. והרה"ג הרנ"צ במכתבו אלי שכתב לחלק בין מחוסר זמן למחוסר מעשה כגדון דידן, הנה במרדכי המדובר שם מדין סומא שחייב רק מדרבנן ומוציא המחוייב מן התורה דהוי ג"כ מחוסר מעשה, ובכל זאת למד מדין קידוש בחוספת שבת שיוצא גם דין קידוש מן התורה, ובמקו"א הארכנו בזה.



עם קריאת המאמר הנ"ל מידידי הרה"ג הרב חנוך זונגל גרוסברג שליט"א רשמתי לי הערות אחדות, ובהסכמתו אוסיף אותן בשולי המאמר.

- א. פטוות הדברים מורה:
- בפיה"מ לרמב"ם סוכה פ"ג מ"י (ר"י קפאח, ולפנינו מ"ב): מדינה היא שאר אר"י חוץ מירושלים וכבר ביארנו זה במסכת מעשר שני.
- והנה במע"ש פ"ג מ"ד נאמר: פירות בירושלים ומעות במדינה ופירש הר"מ: מדינה נקרא כל מקום מערי אר"י חוץ מירושלים. ובר"ה פ"ד מ"ב: כבר ביארנו לך כמה פעמים כי מקדש נקראת ירושלים כולה ומדינה שאר אר"י. ו„כמה פעמים“ זה יכול להתיחס רק ל: שקלים א ג ...היו יושבין במדינה... היו יושבין במקדש ופירש הר"מ: ומדינה שם לשאר ערי אר"י מלבד ירושלים וכבר ביארנו את זה במסכת מעשר שני.
- וביאר זאת בעוד שני מקומות בסוכה ובמע"ש — ומקדש ומדינה הוזכר רק בסוכה ובשקלים — הרי כשהר"מ כותב בר"ה שביאר כמה פעמים שמקדש זה ירושלים ומדינה שאר אר"י מוכרת להתיחס לפירושיו בשקלים ובסוכה (שהרי במע"ש לא הוזכר המקדש כלל).
- הרי שאין הבדל בין פירושו בר"ה לפירושו בסוכה. ומש"כ בסוכה פ"ו מ"א: „ונטילתו

כל שבעה חובה במקדש בלבד" כוונתו במקדש לכל ירושלים וילמד סתום מן המפורש. — ואם כן הרי גם בה' לולב ובמקדש לבדו כוונתו לירושלים כולה — וכן פירש ר"ח העליר מקדש שבסה"מ. — וציין לידי אליהו לר' אליהו גאליפאפה (קושטנדינא תפ"ח) שפירש כן בדברי הר"מ ביד. וכמו בספר המנוחה. ובספר המנוחה כשציין לפירושו בפרק שני כוונתו לפרק ב' ד"ה ר"ה.

ב. הראי' מהריטב"א אינה הברחית. הריטב"א יכול להקשות לשיטתו דלפני ה' דלולב אינו אלא מקדש ממש ומתוך כך הקשה לרמב"ם. ולא נחות הריטב"א לברר לנו דוקא שיטת הרמב"ם אלא שטת עצמו דמקדש אינו אלא מקדש ולא ירושלים.

ג. מה שהביא ראיי' מהה"מ הרי הוא רק אם נאמר כערוך לגר דאף בזה"ז חייב לר"מ ירושלם כל שבעה. אך המ"מ יכול ללמוד דלהר"מ אף אי כל ירושלם שבעה אינו מן ההכרח שהיא' כן בזמן הזה.

ד. והנה קושית או"ש היא קושיא עצומה, אך אפשר עם הכל ליישב דברי ערול"ג. מי יומר לן דאם נוהג מה"ת בירושלם כל שבעה בזה"ז שאין מקום לתקנה זכר למקדש. עם החורבן שנתמעטו הבאים לימי הרגל לירושלים תיקן ריב"ז תקנה זכר למקדש אף אי ירושלים במקומה קיימת.

ה. יש במשנה מקדש ומדינה שמקדש נראה דוקא : סוטה ז' ו', תמיד ז' ב', מנחות י' ו'. נוסף לעירובין שהזכיר הרהמ"ח.

ק. ב.

... וכן נראה מרשב"א סוכה (דף מ"ג ע"א) בד"ה והיינו טעמא דשופר באמצע הדבור, וז"ל : ובדין הוא דמצוי פריך דשאר ימים נמי ליחדי שבת במקדש שהוא מן התורה וליתקן ליה בביתו עכ"ל. וקשה מאי קאמר יתקנו ליטלו בביתו בשאר ימים, הא בביתו אינו חיוב ולא מצוה רק במקדש גופא, אלא מוכח מדבריו דכל ירושלים קרוי מקדש וחיוב בלולב [שבעה ימים].

שו"ת התעוררות תשובה להרב שמעון סופר אב"ד ערלוי, סי' קפ"ד.

ארבעים חסר אחת

א.

בסוף הלכותיו בפסחים כותב הרא"ש: יש מקשין, כיון דקרא קאמר (ויקרא כג, טז), תספרו חמשים יום, למה אין אנו מונין אלא תשע וארבעים יום? ודוחקין לפרש הפסוק עד ממחרת השבת — שהוא יום חמשים תספרו; אי נמי, חמשים יום אוהקרבתם דבתרי קאי, והכי קאמר, עד ממחרת השבת תספרו ולא עד בכלל, חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'. — ולי נראה, שאין אנו צריכין לדחוקות הללו, כיון דכתב ביה בהדיא, שבעה שבעת תספר לך' (דברים טז, ט), אין לספור יותר משבעה שבועות, ומתספרו חמשים יום לא קשיא מדי, שכן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת מונה אותו בחשבון עשירית ואינו משגיח על חסרון האחד. כיוצא בו, כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים (בראשית מו, כז), ג, וכן, ארבעים יכנו' (דברים כה, ג).

על שלשה מקראות אלה, שקושיא אחת קשה בהן ותירוץ אחד ניתן לה על ידי הרא"ש ננסה לעמוד.

ב.

במנין בני יעקב שבאו מצרימה עוסקים הכתובים בראשית מו, ח—כו. המקרא מתחיל: ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו. לראשונה מונה הכתוב את בני לאה ומסכם: אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפרן ארם ואת דינה בתו; כל נפש בניו ובנותיו שלשים ושלש'.

וכאן מעיר רש"י: ובפרטן אי אתה מוצא אלא ל"ב.

הכתוב ממשיך למנות את בני זלפה ומסכמן במספר, שש עשרה נפש; את בני רחל: כל נפש ארבעה עשר; את בני בלהה: כל נפש שבעה'.

בפסוק כו נמצא סיכום, הנפש הבאה ליעקב מצרימה... ששים ושש'. ובפסוק כז יחד עם יוסף ובניו מסוכם: כל נפש הבאה ליעקב מצרימה שבעים נפש'.

בפרשה זו יש שני סוגי מנינים. אחד מלא ואחד חסר. בני לאה שלשים ושלש הוא מנין מלא, שבפרטן אי אתה מוצא אלא ל"ב. וכן הסיכום הסופי, שבעים נפש הוא מלא שבפרטן אתה מוצא שבעים חסר אחד (כלשון הגמרא בבא בתרא כג ע"א).

לעומת זאת הסיכום של ששים ושש נפש — של כל בני יעקב בלי יוסף ובניו — הנו סיכום חסר, שאכן נמנו כאן ששים ושש נפשות.

והנה ר' חמא בר חנינא בבבא בתרא כג ע"ב (מקבילות עיין יפה עינייך ותורה שלמה בראשית מו, כז) מסביר לנו את הסתירה, לכאורה, הזאת שבין הסיכום שבעים נפש ובין הפירוט של הנפשות בכך, שיש לכלול במנין שבעים

1 עיין להלן שלפסוק זה מובא פירוש זה כבר ע"י הראב"ע אשר דוחה אותו. והנה הראב"ע נפטר בשנה 4924, כמעט תשעים שנה לפני לידתו של הרא"ש.

את, „יוכבד שהורתה בדרך ולידהה בין החומות“. רש"י בפירושו לתורה (פסוק טו) מסביר ע"י צירופה של יוכבד גם את הסיכום של בני לאה שלשים ושלש, שבפרטן אי אתה מוצא אלא ל"ב.

ר' אברהם אבן עזרא בותר בדרך אחרת. „והנכון בעעניי שיעקב בהשבון“. לדעתו במנין שלשים ושלש ובמנין שבעים כלול יעקב. ובררך זו הנו מסביר אף את הכתוב בשמות (א, ה), ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש. ואף שאמר שם, יוצאי ירך יעקב, הכתוב לא השש — לדעתו — ליוצא מן הכלל כשלכלל מתאים הביטוי הזה. הראב"ע מביא ראיות נוספות, שאם תיאור מסויים מתאים לרובו של המתואר אין הכתוב מקפיד אם למיעוטו אין התיאור מתאים. הראב"ע בפירושו הולך בעקבות מדרש רבה (ב"ר צד) שם נאמר: שאומרים יעקב השלים עמהם את המנין. וכך מפורש גם בבעלי תוספות על התורה.

והנה כאן בראב"ע כבר מצאנו מרומז את פירושו של הרא"ש, באמרו: יש אומר, כי מספר שבעים בעבור שהוא סך השבון. הראב"ע כותב עליו: „וזה המפרש טעה בעבור שמצאנו כל נפש בניו ובנותיו שלשים ושלש“ — כלומר שכאן יש גם כן הפרש של מספר אחד אף שאין מדובר כאן ב„סכום עשירית“ כלשון הרא"ש. נבחון מה הם קשייו של כל פירוש משלשה פירושים אלה לכתובים בקשר למספר בני יעקב.

מפרשים גמנעו מלפרש כפירוש רש"י ע"פ הגמרא, כנראה מהסיבה העיקרית, שלא הוזכר שמה של יוכבד כלל בין השמות המפורטים, אשר סיכומם מגיע לשלשים ושלש ולשבעים.

הראב"ע מוסיף עוד להקשות באמרו שאם יוכבד נולדה בין החומות, הרי שהיתה בת 130 שנה בעת שילדה את משה, והרי גם זה גדול מגיסה של שרה — ולעומת זאת לא בא לו כל זכר בכתובים. הרמב"ן בפירושו, במקום, סותר דבריו אלה של הראב"ע בחריפות והנו מפתח שיטה שלימה אלה נסים יש להם מקום להיזכר בתורה ועל אלה מאורעות עברה התורה מבלי להדגישם.

גם פירושו של הראב"ע יש בו מקום להקשות. שהרי במנין כל בני יעקב שהוזכר ללא יוסף ובניו מדובר על ששים וששה. למה במנין בני לאה ובמנין הכולל כולם נכלל יעקב ובמנין כולל זה לא הוכלל? אמנם כבר הסביר הטור בפירושו שבכתוב זה מדובר על „יוצאי ירך יעקב“. אך דוקא לראב"ע אין זה קובע, כפי המבואר לעיל בקשר לכתוב בריש שמות.

הקושיא על פירושו של הרא"ש כבר הקשה הראב"ע. ומן ההכרח עלינו לתרץ שבמנין הראשון של שלשים ושלש עלינו לכלול לדעת הרא"ש — כנראה — גם את יעקב. סמך לזה יש לראות בפסוק המקדים ואומר, ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו. למה לא כלל לפי זה הרא"ש את יעקב גם במנין שבעים אפשר להסביר בכך, שבספר שמות הוזכר המספר שבעים בקשר ל„יוצאי ירך יעקב“ והרא"ש ביכר — מתוך הקבלה למקראות שהזכיר — את פירושו, על הכללת יעקב במספר השבעים².

2 עיין הטור בפירושו לתורה שהביא עוד כמה פירושים (ע"פ מדרשים — עיין ב„תורה שלמה“). ראוי לציין שלמרות פירושו של אביו הרא"ש אומר בנו ר' יעקב בעל הטורים: „שלמה“.

בפרשת אמור (ויקרא כג, טו—טז) כתוב: וספרתם לכם ממחרת השבת... שבע שבתות תמימות תהיינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום.

נוסף לזה הכתוב בפרשת ראה (דברים טז, ט): שבעה שבועות תספר לך. רש"י במקום מסביר שתירה — לכאורה — זו, שפעם מדובר על ספירת שבעה שבועות שהם ארבעים ותשעה יום ופעם כאילו על ספירת חמשים יום, בשתי הדרכים שאותם דחה הרא"ש וחשבם לדוחק. מפרש רש"י: עד ממחרת השבת השביעית תספרו — ולא עד בכלל, והן ארבעים ותשעה יום. חמשים יום והקרבנות מנחה חדשה לך' — ביום החמשים תקריבו. ומוסיף על כך בפירושו רש"י לפנינו: ואומר אני זה מדרשו. אבל פשוטו: עד ממחרת השבת השביעית שהוא יום חמשים תספרו. ומקרא מסורס הוא.³

הרמב"ן לעומת זאת מפרש שתספרו חמשים יום פירושו, שע"י ספירת שבעה השבועות תגיעו עד ליום חמשים ותקדשו אותו. יום החמשים הנו, "נספר" על ידי ספירת ארבעים ותשעה יום.⁴

פירושו של הרא"ש מתאים במיוחד לכתוב שלפנינו. אם מקבלים אותו ככלל אין מתעוררות כל בעיות — והרי בקשר לכתוב שלפנינו נאמר. לעומת זאת הפירושים האחרים קשייהם אחם. הפירוש הראשון ברש"י הקושף

מה צורך לאלו הפרושים, וכי כעורה זו שדרשו רבותינו זכרונם לברכה: זו יוכבד שגולדה בין החומות?

3 פירושים אלה מובאים בספר פענח רוא בשם ר' שמואל אביו של ר' יהודה החסיד, שנולד בערך 75 שנה אחרי לידתו של רש"י. כן הם מובאים בתוס' ד"ה כתוב מנחות ס"ה ע"ב, מבלי להזכיר שמו של רש"י עליהם. וכן מובאים באורח סתמי בשו"ת מהר"ם ב"ב (דפוס פראג) ס' שא. ועיין ברש"י מהדורת ר"א ברלינר (הראשונה, ברלין תרכ"ז) שבכ"י שונים מ, ואומר אני" עד סוף הפסוק חסר בהם ויש כ"י שמצויין שזו תוספת, כלומר לא מרש"י אלא ממפרש אחר. ועיין מה שהערתי בקשר לכך ב, "חקר ועיון" ח"א עמ' עט. גם מניסוח הדברים משתמע שהפירוש השני אינו אלא תוספת, שהרי הפירוש הראשון תואר כ, "מדרשו" ואילו היה זה מרש"י היה צריך להמצא לפירוש זה מקור בחז"ל.

4 עיין פירושו של רד"צ הופמן שלדעתו ספירה בפה של ארבעים ותשע יום הוא מפי הקבלה בעל פה. והכתוב, "וספרתם" אינו מורה על ספירה בפה אלא חישוב בחשבון. וכמוכן שבפירוש הזה הוסרה הסתירה, שהרי ספירה בפה של 49 יום מביאה לחישוב בחשבון של יום החמשים. אך מאחר ומצוות הספירה בפה נמנית בין תרי"ג המצוות קשה לנתקה מהכתוב. ונראה שלא לדרך פירושו של הרמב"ן התכוון, שהרי הרמב"ם לא חילק בין ציווי שבתורה שבכתב לזה שבתורה שבעל פה. ודאי כוננת של הרמב"ן לאמר שספירה בפה ישנה רק ארבעים ותשעה יום ויום החמשים הוא פועל יוצא מחשבון של ספירה זו ואין יום החמשים בכלל הספירה בפה. ואולי לזה אף כוננת הראב"ע בפירושו. ומקורו של הרמב"ן בפירושו הוא בתורת כהנים פרק יב פי' ח.

חמשים יום עם והקרבתם שלאחריו דוחקו גלוי. הפירוש השני המובא ברש"י לפנינו צריך לסרס המקרא ולדרשו. בפירושו של הרמב"ן, "תספרו" של חמשים יום אינו יזה במובנו עם, "וספרתם לכם".

ד.

בכתובים בהם דנו עד עתה התעוררה הבעיא הפרשנית מתוך המקראות עצמם. נתגלתה שם סתירה לכאורה והיה צריך ליישבה. הפרשנים נתנו הסבריהם לסתירה לכאורה זו. לא כן הדבר בכתוב השלישי, ארבעים יכנו' (דברים כב, ג) איננו מעורר בעצם בעיות מצד עצמו. ואכן ר' יהודה (מכות כב, א; ספרי) מפרש שהנו לוקה ארבעים שלמות. לא כן חכמים (ת"ק במשנה). לדעתם לוקה, "מנין סמוך לארבעים", כלומר ארבעים חסר אחת. ואף שלשון הספרי הוא: "יכול ארבעים שלמות? תלמוד לומר: במספר ארבעים — מנין סמוך לארבעים", אין להגיה שבגלל ה"קושי" שבסמיכות המלה מספר (שבה מסתיים פסוק) למלה ארבעים (בה מתחיל פסוק חדש) הוצרכו חכמים לקבוע שמספר המלקות הוא ארבעים חסר אחת. וכבר העיר הריטב"א — בפירושו למכות — שדרשת, "במספר ארבעים" אינה אלא רמו.

והנה לרש"י יסוד הדרשה הוא בכך שכתוב, "במספר" בשוא והרי הוא כאילו נסמך למלת ארבעים, שהרי לולא זאת היה מתבקש ניקוד פתח תחת הבית. אחרוני המפרשים ניסו אף הם להסביר היאך פשט הכתוב מורה על כך שמדובר בארבעים חסר אחת. לדעת רש"י הירש המלים, ארבעים יכנו לא יוסיף פירושם הפשוט — בהתאם לטעמי המקרא — אינו אלא: לא יוסיף יכנו ארבעים. — המלבי"ם סבור ש, ארבעים יכנו פירושו עד ארבעים, ומכיון ולא ברור אם עד ולא עד בכלל או עד ועד בכלל, העמידוהו חז"ל על ארבעים חסר אחת. וזהו במספר — שימנה — ויהי מונה עד ארבעים. הכתב והקבלה מפרש ארבעים — מספר הסידורי ארבעים — יכנו — יגרע ויחסר ממנו, מלשון, אולי אוכל נכה בו' — שפירושו רש"י, אולי אוכל לחסר מהם מעט⁵.

כבר מתוך פירושים אלה נוכחנו לדעת, שבעצם לא קושי במקרא הביאנו לפרש ארבעים — ארבעים חסר אחת, שהרי מאמץ מיוחד נחוץ, כדי לאמר, שאין "ארבעים" הכתוב בתורה מתנגד לפירוש חז"ל שהכוונה לארבעים חסר אחת. פירושו של הרא"ש מסיר כל הקשיים. כן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת מונה אותו על חשבון העשירית. אמנם יכולה להתעורר השאלה: מנין לנו שהכוונה לחסר אחת, אולי הכוונה לארבעים ממש. לזה התשובה פשוטה: כבר הוזכר הדבר אצל ר' סעדיה גאון שקבלו חז"ל שהם שלשים ותשע. ואז צריך לפרש המספר ארבעים כדרך שפירושו. או נוכח לאמר כדרכו של המלבי"ם. מכיון שמספר ארבעים סובל שני פירושים עלינו לתפוס מועט במלקות ולא מרובה בו.

לעומת זאת הריטב"א אומר: ופשיטא דמילתא דהא הלכתא גמירי לה דמלקות

5 בתרגום פירושו של רדצ"ה לעברית כפי שנדפס נקראים הדברים כאילו זהה פירושו של הכתב והקבלה עם פירושו של רש"י הירש. ולא היא.

ארבעים חסר אחת הם שהם ראויים להשתלש אלא שיש לו רמז במקרא... ור' יהודה לא גמיר להו ונקיט קרא כפשטיה.

הרי שפשטיה דקרא מורה לדידיה כר' יהודה, אלא שהיתה הלכה מקובלת בסכום המלקות אינו אלא ארבעים חסר אחת.

צויין על ידנו, שבכתובים האחרים שהיתה בהם סתירה לכאורה בין הכתובים ניסו המפרשים לפתור סתירה זו בדרך מהדרכים הפרשניות. והנה גם כאן כשיש סתירה לכאורה בין התורה שבכתב והתורה שבעל פה אין לנו אלא לנקוט בדרך פרשנית, כדי לפתור סתירה לכאורה זו — ואכן כך נעשה הדבר.

דברים כעין אלה נאמרו על ידי ר' דוד צבי הופמן ב„קדם-הערות כלליות“ שהקדים לפירושו לספר ויקרא. מובא על ידו שם הסברו של הראב"ד למדה „וכן שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם“. וכך אומר הראב"ד: „וזו מדה נוהגת בתורה שיש כתובים המכחישים זה את זה, כלומר שהם נראים מכחישים זה את זה — עד שיבא הכתוב השלישי ומתרץ אותם. הלכך מכאן יש לנו ללמוד ולתרוץ כל שני כתובים שהן קשין זה על זה ולא שנדחה אחד מהם, ולא שנחזיק את התורה בשיבוש“.

רדצ"ה מוסיף ואומר, שבדרך זו עלינו לנהוג גם כשיש סתירה לכאורה בין דברי התורה שבכתב ודברי התורה שבעל פה. אחר שניתנה בהלכה מקובלת ההוראה, כי העובר על לאו לוקה ארבעים חסר אחת הסתפקה התורה בכתב באמירה מקוצרת, ארבעים יכנו' — ואין ארבעים יכנו' סותר להוראת התושבע"פ ארבעים חסר אחת, כשם שאין, תספרו חמשים יום' סותר להוראה שבכתב, שבעה שבועות תספר לך'.

ה.

בדרך אחרת נקט הרמב"ם. בהלכות סנהדרין פ"ז ה"א נאמר: כיצד מלקין את המחוייב מלקות? כפי כחו, שנאמר, כדי רשעתו במספר. וזה שנאמר, ארבעים, שאין מוסיפין על הארבעים אפילו היה חזק ובריא כשמשון, אבל פוחתין לחלש, שאם יכה לחלש מכה רבה בודאי הוא מת. לפיכך אמרו חכמים, שאפילו הבריא ביותר מכין אותו שלשים ותשע, שאם יוסיף לו אחת נמצאת שלא הכהו אלא ארבעים הראויות לו.

הכסף משנה בפירושו השני לדברי הרמב"ם (אשר כתב עליו שהוא נראה לו יותר) אומר, שחכמים קבלו ממש רבנו ע"ה דרשה זו ומטעם זה. אכן, אם כן, מה היא ההנמקה שאם יוסיף לו אחת נמצאת שלא הכהו אלא ארבעים הראויות לו — מהיכן הן ראויות? ⁶.

6 אכן יש למצוא אסמכתא גם לסברא זו. עיין מאמרו המאלף של הג"ר אברהם קליין זצ"ל: הרמב"ם והמימוני, בספר היובל לר"י רוזנהיים זצ"ל, ובמיוחד בעמ' 217/8 בו הנו מסביר, שהמורה נקט בשיטה, כי הכתוב בא לבטא את הרעיון היסודי של המצוה ובמקום אשר ההלכה עוזבת את הפירוש הפשוט של הכתוב לא נכתב פשוטו של מקרא בכדי, אלא הוא מבטא את הרעיון היסודי של המצוה. כך יש להסביר, עיין תחת עין' באופן מילולי מול „עין תחת עין — ממוח“. אפשר לאמר שבדברי הכ"מ יש חיזוק

נוסף לכך מתעוררת שאלה: אם הדרשה היא מקובלת היאך חולק ר' יהודה עליה. הרי כללא כיל לן הרמב"ם שאין מחלוקת בפירושים המקובלים. ואם כי כבר העירו אחרונים שבפרטי המצווה אפשרית מחלוקת גם בפירוש מקובל⁷, אבל הרי כאן המחלוקת היא ביסוד הדרשה המקובלת.

יורשה לנו על כן לבכר את הסברו הראשון של הכ"מ לענין. לדעתו זו אין מחלוקת בין חכמים ור' יהודה בקשר למנין המלקות מן התורה. לשניהם הם ארבעים. אלא שלדעת תנא קמא העמידו חכמים בתקנתם את מספר המלקות על ארבעים חסר אחת.

ובקשר לדרשה ד, במספר ארבעים" נפרש אותה על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשנה — כפי שהוא מונח לפנינו כעת — וכך לשונו בפירוש המשנה מכות פ"ג מ"א: אילו אמר „ארבעים במספר" היה צריך שיהו שלמים, וכיון שהקדים במספר רצה בזה שלא ילקה אכסרה (= בלי חשבון) אלא במספר כפי יכולת סבלו, כמו שאמר „כדי רשתו". ואמרו אחר כך, ארבעים, רוצה לומר שתכלית (=סוף) ההלקאה ארבעים, כפי שנאמר בקבלה. חכמים אומרים, כיון שהמלקות אינה אלא לפי יכולת סבלו ולא יותר על ארבעים, לא נלקהו ארבעים, ונשאר את המכה הזו האחת סייג, כמו שיתבאר, שחובה לנקוט בסייג (=בזהירות) במיעוט המכות, עכ"ל. נוסף לזה עוד הסברו של החוקוני בפירושו לתורה. לפיו „לא יסיף" בא ללמדנו, שאין רשאים להוסיף, אבל לגרוע רשות בידי חכמים, שאם לא כן היה הכתוב מסתפק בציווי הכללי, לא תוסיפו ולא תגרעו.

לפי זה יתבאר דברי הרמב"ם כך. התורה ציוותה על ארבעים מכות לכל היתור. אבל לא חייבה להלקות דוקא ארבעים. דבר זה נלמד מכך שלא נאמר „ארבעים במספר"; משלשה נתונים מורכב מספר המכות: „במספר" פירושו שלא יכה בלי חשבון; „כדי רשתו" פירושו שיכה רק לפי כח הסבל; „ארבעים" בא להורות על „הגבול" שאין לעבור במספר המלקות. ומתוך כך שאיפשרה התורה לחכמים להפחית מספר המכות העמידו חז"ל — לדעת חכמים — את מספר המלקות על ארבעים חסר אחת. לדעת ר' יהודה, לעומת זאת אין כאן תקנת חכמים⁸.

להסבר מעין זה. אף שקשה להניח שדוקא כאן ביד החזקה נקט הרמב"ם בהסבר זה והוא אין מקומו אלא במורה נבוכים הבא לפרש טעמי המצוות ופשוטו של מקרא. והנה „סטיה" כעין זו אפשר למצוא אף בדברי הטור יו"ד קפא — עיין מה שהערנו על כך ב„חקר ועיון" ח"ב עמ' סט.

7 עיין מה שהארכנו בענין זה ב„חקר ועיון" ח"א בראשו.

8 יורשה לי בשוליים להציע דרך נוספת לפתרון הסתירה, על פי דרכו של רד"צ הופמן שהזכרה לעיל בהסתמך על פי' הראב"ד למדה של „שני כתובים". הנה כתוב מצד אחד, ארבעים יכנו. מצד שני יש לנו פירוש מקובל המפרש, והכהו לפניו כדי רשתו במספר — מלקין אותו שליש מלפניו ושתי ידות מלאהריו (מכות כג ע"א). מזה משמע שמספר המכות צריך להיות ראוי להיחלק לשלשה. על כן ראו חכמים לפרש ארבעים — ארבעים חסר אחת. ור' יהודה פירש שמכה יתירה זו מלקין אותו בין כתפיו, כי גם הוא קבל הפירוש המקובל שצריכות להיות מלקות ראויות להשתלש. ואין כאן מחלוקת על פירוש מקובל.

אם כי הבאנו הפירוש שדרך הכתוב לעגל מספר לעשיריות, אם חסר מספר אחד להשלמת העשיריה בשם הרא"ש, הרי, כפי שכבר ראינו בעצם, קדמו לרא"ש המפרשים מקראות בדרך זו. פירוש זה מובא גם ע"י ר' אברהם בן הרמב"ם — כנראה בשם זקנו הרב מימון בפירושו לתורה לבראשית מו, כו. בכתב היד הערבי ממנו פורסם פירוש זה ואף תורגם ללה"ק ע"י רא"י ויוזברג (לונדון תשי"ח) מובא פירוש זה להסבר מספר שבעים בקשר לבני יעקב, ומספר המשים לימים שבין העומר וחג השבועות. בגליון אותו כתב די ישנה הוספה (אשר המהדיר הכליל אותה בגוף הפירוש) המסבירה כך גם את מספר ארבעים המלקות, וכן זמן שנתעכבו בני ישראל במדבר"ר שבו אמר הכתוב, וינעם במדבר ארבעים שנה' והוא היה רק שלשים ותשע, כמו שמוכח זה מחשבון השנים למי שיבא להתבונן בו"י.⁹

ואמרנו כבר שכנראה התכוון גם הראב"ע (ויקרא כג, טז) להסביר כך מספר חמשים יום.

הראב"ע ור' מימון היו בערך באותה תקופה — בסוף המאה התשיעית ובהתחלת המאה העשירית של האלף הקודם.

כמאתיים שנה לפני כן מוצאים אנו הסבר זה גם בספר אמונות ודעות לר' סעדיה גאון (מאמר שביעי), בו הוא מסביר גם מספר ארבעים המלקות וגם עונש ארבעים שנה שהוטל על ישראל לשהות במדבר ומזכיר בקשר לכך את הכתוב, במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום יום לשנה' (במדבר יד, לד) אף ש, השנה הראשונה כבר עברה בלא הענש ההוא". קושייתו אינה זהה עם קושיית ר' אברהם בן הרמב"ם. ר' אברהם הקשה מכך, ססך הכל לא היו ארבעים שנה במדבר. לעומת זאת ר' סעדיה גאון הקשה מכך שהעונש לא היה של ארבעים שנה מאחר ושנה ראשונה של שהותם במדבר עברה כבר לפני שהוטל העונש.

ז.

יש מהאחרונים שהקשו על פירושו של הרא"ש. הגמרא (ב"ב קכג) מעוררת את השאלה שבפרטן של בני יעקב אי אתה מוצא אלא שבעים חסר אחת. מקשה על פי זה „קרוב נתנאל" למה אין הגמרא מתרצה כתירוצו של הרא"ש. ועיי"ש שמיישב בדוחק. ונראה פשוט לאמר, שוודאי לא נעלמה מהרא"ש חלילה גמרא זו, אלא שהרא"ש בדעה שאפשר לפרש מקרא כפשוטו לאו דוקא על פי דרשת הגמרא וכמו שמצאנו כן למאות ולאלפים פירושי מקראות אצל הראשונים. אך אם יש מקום להקשות יש להקשות אם קיים כלל זה כפי שכללו הרא"ש היאך מקשה הגמרא על אי דיוק במספר. ואכן בקשר למספר בני יעקב, מחוץ כן שלא רק במספר הקרוב לעשיריות חסר לנו אחד, אלא גם במספר שלשים ושלש דבני לאה, יש מקום להקשות על אי הדיוק לכאורה. אך בקשר לאמור בקדושין לח ע"א — לכתוב, ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה' (שמות טז, לה) — מתעוררת שאלה. בגמרא שם הקשו, וכי ארבעים שנה אכלו והלא ארבעים שנה חסר שלשים יום אכלו — והגמרא מתרצת שטעמו טעם מן בעוגות שהוציאו מצרים והשלימו

9 למספר ארבעים זה נחזור א"י"ה עוד בהמשך הדברים.

ע"י כן ארבעים שנה. על זה מקשה בבאר היטב (לשו"ע או"ח סי' תפט ס"ק כ, על פי יד אהרן, ציין עליו בגליון מהרש"א לרא"ש שלפנינו ולקדושין לח) מאי בעי... והלא לפי כללו של הרא"ש מעגיל הכתוב את המספרים בהתקרבו לעשיריות. ויעויין בתורה תמימה לבראשית מו אות טו, ולויקרא כג אות נו, שהעיר מהך דקדושין והוסיף להעיר מתענית כט ע"א. שם קובעת הגמרא שבתשעה באב תמו ארבעים יום דמרגלים. מקשה הגמרא שמיום שלוח המרגלים, כ"ט בסיון, עד ט' באב היו רק ארבעים פחות אחד. ומתרצת הגמרא שהיו ארבעים שלמים ותמוז של אותה שנה היה חדש מלא של שלשים יום.

והנה מהעובדה שהגמרא מקשה היאך אומר שאכלו ארבעים שנה מן אם חסרו מהן שלשים יום — שאפשר היה לתרץ בנקל שחושב שנה כמעט שלמה לשנה, וזהו גם הפירוש שניתן בלקח טוב ומפרש כן ר' יוסף בכור שור ור' בחיי, נראה שיש מקום בפירושי המקראות עוד לפרש בדרך אחרת ואין מקום אף להקשות מדרך פירוש אחת על משניה. וזו היא כנראה דעת היעב"ץ שהעיר לדברי הרא"ש בפסחים שעל פי הכלל שכלל אפשר לתרץ גם ענין של ארבעים שנה דמן¹⁰.

10 ועיין עוד בתורה תמימה שהקשה גם מסנהדרין קז ע"ב בקשר לשנות מלכותו של דוד. אלא שמשם אין סתירה, שהרי שם היה צריך לעגל המספר למטה, ומוזה לא דבר הרא"ש.

נאמר בשמ"ע דימי הדין "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם", ולא נאמר "ויאגדו כולם כאחד", לאמר שהי' אגודם באופן שיתאימו החלקים, וכולם נעשים מכונה אחת של קדוש השם, מכונה מדוקדקת מאד בסדר חלקיה ובזה תהיה עשית רצונו ית' ע"י כולם בשלמות.

מכתב מאליהו, חלק א' עמ' 250.

לבעית הנתוח הקיסרי בבהמות

הנתוח הקיסרי הוא הניתוח המבוצע בבהמה המקשה ללדת ומטרתו להוציא את העובר דרך פתח בלתי טבעי. וולד זה נקרא בהלכה בשם יוצא דופן. נתוח זה מבוצע כיום בקנה מידה גדול, ובהמות רבות חוזרות ומתעברות אחרי הנתוח. נשאלת השאלה, האם בצוע נתוח זה מותר לפי ההלכה או, האם הוא גורם להטרפת הבהמה, ולכן יהיה אסור לעשותו לכתחילה, ע"מ להשהות הבהמה אח"כ.

מבחינה היסטורית, תואר נתוח קיסרי לראשונה בהצלחה רק בתחילת המאה השש עשרה אבל מאד ייתכן שדווקא היהודים נתחו נתוח קיסרי בהצלחה בתקופה מוקדמת, בעוד שחכמי הגויים לא הצליחו בכך¹. במשנה (בכורות י"ט), ישנו דיון בענין יוצא דופן והנולד אחריו (הוולד הנולד מאותה אם מאוחר יותר) האם הם קדושים קדושת רחם או לא. דיון זה, המתייחס לאדם ולבהמה, מרמז שאכן נעשה נתוח זה בהצלחה ושאחריו שוב היתה האם מסוגלת ללדת או להמליט. אילך היתה הבהמה טריפה עקב יציאת עובריה דרך הדופן, יתעוררו בעיות שונות: כיצד מותר להחזיקה אחר כך? אם אפילו נאמר שמותר להחזיקה, הרי כאן, וולד טריפה², ווולד טריפה לא יקרב לגבי מזבח³ (זבחים ע"ד). יתר על כן, מתכונות הטריפה שאינה מתעברת וכאן אנו סהדי שנתעברה שוב. נצטרך להסיק מכאן שאולי באופן מעשי נעשית הבהמה טריפה, אך אין הדבר נכון ומוחלט לכל מקרה.

אנסה בזאת להציג את הדברים ולהציע שיטה בה ייתכן לבצע את הנתוח הקיסרי ללא הטרפת הבהמה — להכרעת מורי ההוראה. הגורמים העיקריים העלולים לגרום להטרפה הם:

- א. נקרע הבשר החופה את רוב הכרס.
- ב. ניקבה האם.
- ג. מחט שנמצאת בחלל הגוף.
- ד. נהפכו בני המעיים.

ומכאן לגופן של הבעיות:

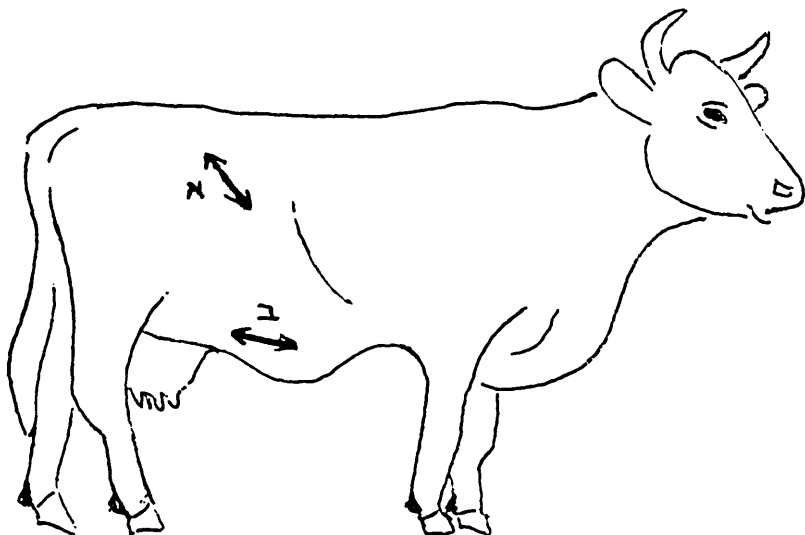
א. הכרס הפנימית שניקבה או שנקרע רוב החיצונה — בין הדעות המובאות בגמרא (חולין ג'): נמצא, אמרי במערבא משמיה דר' יוסי בר' חנינא כל הכרס כולו זו היא כרס הפנימית ואיזהו כרס החיצון — בשר החופה את רוב הכרס. רבה בר רב הונא אמר מפרעתה. מאי מפרעתה? היכא דפרעי טבחי דנהרדעא⁴. אם נפרש את הדברים האמורים, נמצא בין הטריפות המנויות במשנה: כרס הפנימית שניקבה או שנקרע רוב החיצונה ר"י אומר הגדולה טפח והקטנה ברובה. קיימת מחלוקת האם כרס הפנימית היא חלק מסוים מכרס הבהמה, ורק באותו איזון

1. Preuss J. Biblisch-tamudische Medizin, Verlag S. Korggen, Berlin, 1911 1

(שהוא מצד הבטן) הטרפת הבהמה ייעשה בלילה בלילה, בעוד שבאיזורים אחרים של הכרס ההטרפה היא רק אם נקב כשעור הקטן שבשני הבאים: קרע באורך רוב הכרס או קרע באורך טפח. לשיטה השנייה נקב בכרס מטריף בכל שהוא, כיון שהכרס כולו נחשב לכרס הפנימית, בעוד שככרס חיצון נחשב הבשר החופה את רוב הכרס. בשר החופה את רוב הכרס הוא בשר הבטן מכל צד שאם ייקרע הבשר יצא הכרס החוצה. למעשה מדובר מצדו התחתון של הבטן ואף גם מהצד השמאלי.

את הנתוח הקיסרי נתן לבצע בצורות שונות. יש הפותחים את הבטן מצדו התחתון, ויש הפותחים מצד ימין (ראה תמונה). בכבשים ובעזים מקובל לפתוח רק מהצד. פתיחה מהצד התחתון של הבטן תהיה אסורה לדעה האומרת שבשר החופה את רוב הכרס הוא בגדר כרס חיצונה. פתיחת הבהמה מהצד הימני במקום שהוא מעבר למקום הכרס יהיה מותר מבחינה זו לכל הדעות. לגבי הפתיחה הצדדית נמוך יותר יש ללבן את הבעיה יותר.

ב. ניקבה האם (הרחם) — המשנה (חולין ג"ד). מונה בין הכשרות בבהמה ניטלה האם. כן פסק הרמב"ם (פ"ח מהל' שחיטה הל' כ') וכן המחבר בשו"ע (יר"ד מ"ה א'). הרמ"א (שם) כתב, „וכל שכן ניקב דכשר ויש מחמירין לאסור בניקב או נימוק, ויש להחמיר אם לא במקום הפסד מרובה". אם כי לעניינינו ודאי שיש הפסד מרובה אם לא ייעשה הנתוח, יתכן והדבר הוא רק להיתר בדיעבד. על כל פנים כל האיסור לחומרא יכול להיות רק במקום שניקב או נימוק בחולי אבל לא בנתחך



מקומות בצד הנתוח הקיסרי

א. מצד ימין — החתך מבוצע (בשקע הכסלים) מצד ימין עפ"ר מלמעלה למטה או באלכסון בכתמונה. ב. מצד הבטן — החתך מבוצע סמוך לאמצע הבטן לארכה. שנוי בזווית החתך כנראה אינו בעל משמעות מבחינה הלכתית.

בסכין). שהרי נמצא בפירוט נגמרא (סנהדרין ל"ג.) „מעשה בפרה של בית מנחם שניטלה האם שלה, והאכילה ר' טרפון לכלבים ובא מעשה לפני חכמים ביבנה והתירוה, שאמר תודוס הרופא: אין פרה וחזירה יוצאת מאלכסנדריה של מצרים אלא אם כן חותכין האם שלה כדי שלא תלד וכו”.

מכאן משמע שחיתוך האם אינו מטריף. המדובר בעניינינו אף הוא בחיתוך האם ולא בנקיבתה בתנאים האחרים. ההבדל היחידי הוא שתופרים את האם ולא מוציאים אותה. הבדל זה אינו מובא כטריפה בשום אבר מאברי הגוף.

ג. מהגז בחלל הגוף — נקיבת חלל הגוף על-ידי מחט או קוץ מטריפה מצד עצמה שמא פגעה באיברים המטריפים. בפתחת חלל הבטן למטרות נתוח קיסרי קיימת בקורת על מהלך הסכין, החותכת רק מעל האם עצמה. אי לזאת גורם הטרפה זה אינו חייב להוות משקל בשעת בצוע הנתוח הקיסרי.

ד. נתהפכו בני מעיים — ייתכן שבשעת הנתוח יצאו חלק מבני המעיים והתהפכו. זו אחת הטריפות. בעיה זו מובאת לגבי סרוס תרנגולים (אשכיהם נמצאים בחלל הגוף) הובא בתשובה שהיות וזה נעשה בידי מומחה אין לחשוש לכך (עיין דרכי תשובה, יו”ד מ”ו מ”ז). בעניינינו: הנתוח הקיסרי מבוצע על-ידי רופא שהוא מומחה ולכן אין צורך לחשוש לכך.

לאור האמור לעיל נראה שמותר לרופא מומחה לבצע לכתחילה את הנתוח הקיסרי מצד ימין. בצוע הנתוח מצד הבטן לכתחילה וכן דין חלבה של הבהמה, באם בוצע הנתוח (בדרך האחת או האחרת), תוך י”ב חודש או לפני התעברות נוספת של הבהמה, טעון בירור נוסף.

ראיתי חרדים לדבר ה' שמדקדקים לפרוע כל מה שחייבים לחבריהם קודם יום הכפורים, אפילו אם לא תבעו אותו מעולם, כדי שלא ימצא המקטרג אחריהם מאומה.
יוסף אומץ סי' התקפג.

הסבר ברש"י יומא כא ע"ב :

...עוד שאל אותי ע"ד רש"י ביומא דף [כא] ע"ב ורה"ק ל"ה⁴ בנביאים משנת [שתיים] לדריוש ואילך וצע"ג דכתיב ב[זכריה]⁵ בשנת ארבע לדריוש⁶ הי [דבר ה'] אל זכריה. ובאמת בס' צמח ד[וד]⁷ מצאתי שכתב: ט"ס ברש"י וצ"ל ד' במקום] שתיים⁸. ואני אומר בדברי רש"י [מדוייקים] דדייק בנביאים שלא הי [רה"ק שורה] שוב על הנביאים אחרים רק [אותו נביא] כיון ששורה עליו רה"ק שוב לא [פסקה ממנו] נבואה וכה"ג אמרינו... בפ"ג דמו"ק דף כ"ה דאין שכינה] שורה בח"ל ופריך מיח[זקאל] דהי דבר ה' אליו [בארץ כשדים] ומשני מאי הי שהי [כבר באר"י] ששרתה עליו רה"ק וה"ג... נחסרו מקדושה של רה"ק... נביא לכך אבל במי ש[שרתה עליו] כבר קדושתו עליו [כל חייו] דלא גרע מח"ל דשורה עליו רה"ק. וז"פ וא"צ⁹ להגיה] בדברי רש"י¹⁰.

הביא לדפוס והעיר: ק. ב.

1 חתם כרגיל: אוה"ב. יליד פירט (גרמני) שנת תק"ל. נפטר ד' סיון תר"י. רבו: ר' משולם זלמן כהן, רבה של פירט, מחבר שו"ת מהרו"ך, בגדי כהונה ועוד. אחרי פטירת רבו מורה צדק בפירט, וכבר בחייו ממלא מקומו כראש הישיבה. נרדף קשות על ידי אנשי הריפורמה, אשר גירשו כח המשטרה יותר ממאה מתלמידי ישיבתו מפירט ומנעו ממנו הרבצת תורה ברבים. מחבר ספר שער זקנים (שני חלקים: הספדים ודרשות, ושו"ת). שמלת בנימין (כנ"ל). ועוד. עיין שבחו בשו"ת חת"ס יו"ד רי"ד ואה"ע פ"ב. מתלמידיו: ר' יצחק דב במברגר, רבה של ווירצבורג. פרטים נוספים עליו עיין בשנתון הפרנקפורטי כרך ששי ע' 209 ולהלן במאמרו של הרב ד"ר ל. לוונשטיין.

2 נמצא בידי ספר „שער זקנים" ח"ב (וולצבך, תק"צ) לר' אוה"ב, אשר הי' תחת ידי הגהמ"ח ובו הערות מכי"ק. בדף קי"ח ע"ב בסוף תשובתו לתלמידו ר' נתן שנאטיך כתובה בגליון ההערה המודפסת בזה. לצערי חתך הכורך בכרכו הספר חלק מהגליון והשלמנו הדברים בסוגריים.

3 הכוונה לתלמידו רנ"ש הנ"ל בהערה הקודמת. 4 = ורוח הקדש לא היתה.

5 צ"ל: ז'. 6 צריך להשלים כאן: המלך.

7 לשנת תמ"ה לאלף הרביעי.

8 עיין רש"י שכן העיר כבר במאור עינים פרק כ"ז. אמנם שם כתב, שאולי זאת טעות סופר ואולי מסתמך על סדר עולם סוף פרק כ' (עיין על כך בהערה 10). גם ר"י פיק — ברלין ציין על הגליון שיש כאן ט"ס. וכן הגיה בדברי רש"י בסדר הדורות (ג"א תמ"ב). וכן ר' דב רטנר במהדורת ס"ע שלו הגיה גם בסדר עולם. ועיין ר"ש בלוך בתולדות רש"י לציוץ בהערות, שהגיה ברש"י ובמגלה טו ובס"ע — בכל המקומות ד' במקום ב'.

9 = וזה פשוט ואין צורך.

10 תיווק לדברי הגאון האוה"ב הוא שכן מצאנו בסדר עולם רבה סוף פרק כ': מרדכי היהודי, חגי, זכריה ומלאכי כלם נתנבאו בשנת ב' לדריוש. וכן מפורש במגלה טו ע"א. והכוונה להתחלת נבואתם שהזכרה בחגי ב' ובזכרי' ב' בשנה ב' לדריוש.

נשים בברכת המזון

רבינו עקיבא איגר ז"ל בתשובה סימן א' כתב בנשים דשכחו להזכיר של חג בברכת המזון אינן חוזרות לברך מטעם דאכילה ביום טוב הו"ל מ"ע שהז"ג ונשים פטורות, וז"ל : „וא"כ לא תהא מצוה זו עדיפא מכל מ"ע שהז"ג שנשים פטורות". ואף דמשמע דנסתפק בזה. אבל עיין בשדה חמד באסיפת דינים מערכת ברכות סימן ד' אות ב' שכתב „אף דכתב בלשון מו"מ, המעיין בד"ק בגופן שלהן ובהשמטות לסם ישפוט בצדק שכן הוא דעתו ז"ל, עכ"ל. ועיין בסימן ט"ז שנסתפק אי נשים חייבות לאכול בערב יוה"כ דאפשר דהן פטורות מכל מ"ע שהז"ג. ועיין מ"ש בזה בנועם חלק ח' עמוד קע"ה.

והנה כ"ז הוא רק לחייבן, אבל בודאי דנשים דאוכלות בעיוה"כ מקיימות מצוה משום דיש להן רשות להכניס עצמן בדין כאנשים. ובשור"ת כתב סופר אור"ח סימן קי"ב כתב דנשים חייבות באכילת עיוה"כ.

ועוד כתב שם הרע"א ז"ל דנשים חייבות לבצוע על שתי ככרות שאף הן היו בנס דמן. ועיין שו"ת האלף לך שלמה אור"ח סימן קי"ד דביאר למה לא נהגו נשים בלחם משנה, ועיין בספר המנהיג בהלכות שבת סימן ג"ה דכתב דנשים חייבות לבצוע על שתי ככרות. ובביאור הלכה סו"ס רצ"א כתב וגם חייבות במצות לחם משנה.

וסברת הרע"א צ"ל אף דאנשים ששכחו של חג מחויבים לחזור, היינו משום דכל זמן שלא הזכירו של חג עדיין לא ברכו כדינם ומשום כך צריכים לחזור מה שאין כן בנשים לפי סברתו הלא פטורות מלהזכיר של חג ואם לא הזכיר אם כן ברכו כבר כדינם, ואם יברכו טוב הו"ל ברכה לבטלה. ואצל איש מה שחוזרים משום דעדיין לא יצאו ידי ברכת המזון, או יש לומר דעצם ברהמ"ז כבר יצאו אלא חוזרין בשביל ההזכרה וזה שייך רק באנשים דחייבים בהזכרה, אבל לא נשים. וראיה נראה דיצאו כבר ידי ברהמ"ז מהמבואר בסימן קפ"ח בג' שאכלו בשבת ויום טוב ושכחו להזכיר מעין המאורע והם צריכים לחזור לראש ברהמ"ז יברך כ"א בפני עצמו כי מידי זימון כבר יצאו, משמע דגוף ברהמ"ז כבר יצאו דאל"כ איך יצאו ידי זימון הרי לא שייך זימון בלי ברהמ"ז, אלא משמע דיצאו ידי ברהמ"ז אלא חוזרין בשביל ההזכרה. וזה שייך רק באנשים אבל לא בנשים דהן פטורות וממילא אם יחזרו הו"ל ברכה לבטלה וזאת היא סברת הרע"א דנשים אינן חוזרות הברהמ"ז בשכחו להזכיר של חג ופשוט. אלא מה שהן אומרות של חג הוא משום דשויה עליהו חובה וא"כ זה שייך רק שהן יכולות להזכיר של חג. אבל בשכחו איך יכולות לברך טוב ברהמ"ז משום קבלתן כיון שכבר יצאו ידי ברהמ"ז ואי יחזרו ויברכו הו"ל ברכה לבטלה וא"כ א"א לחייבן לחזור.

והא דאין צריכין לחזור לזימון משום דזימון היא ברכה בפני עצמה ובוזה יצאו כבר ואין צריכין לחזור, משא"כ ברכת המזון, היות שלא הזכירו מעין המאורע לא (סוף בעמד הבא)

מקור להסברו של הרב ש"ר הירש

בפירושו לפרשת חוקת דן הרב הירש זצ"ל בשאלה למה אסור לקחת שכר עבור עשיית מצוות אחדות, ואילו במצוות אחרות מותר לקחת שכר מהזולת. הרב הירש כותב בפירושו לבמדבר יט, יז: במשנה בבכורות (כט ע"א) למדנו „הנוטל שכרו לדון, דיניו בטילין, להעיד עדותיו בטילין, להוות ולקדש מימיו מי מערה אפרו אפר מקלה". לפי רש"י (שם וקידושין נח ע"ב) מותר לקחת שכר בשביל הבאת האפר ומילוי המים, שהרי „טרחה היא ורחמנא לא רמי עליה ושרי למשקל אגרא". אצל קידוש והזאה יש רק קיום המצוה בלי טרחה וכמו שרש"י מסביר (קידושין שם), „שכר לימוד מצוה הוא נוטל והתורה אמרה 'ראה למדתי אתכם' וגו' מה אני בחנם אף אתם בחנם". יש עוד צורך להסבר בהבחנה בין הפסול בלקיחת שכר אצל קידוש והזיה ובין ההכשר בלקיחת שכר אצל טבילת כלי, שחיטה, כתיבת סת"ם, הטלת ציצית בבגד, קביעת מזוזה וכו'. עיין בתוספות כתובות קה ע"א ד"ה גזורי. אולי שייכים קידוש והזיה במיוחד למושג „תורה" אשר עליה נאמר בעיקר „מה אני בחנם וגו'", ואולי רמו לכך דברי הפסוק בפרשה זו, „זאת התורה" (יט, ט). ומוסיף הרב הירש (בלשון הקודש): וצריך עיון בצאן קדשים לבכורות כט ע"א דמשמע דס"ל דהזיה וקידוש רמיא רחמנא על האי כהן דשייך בעבודה, משום הכי אסור לקחת אפילו אגר בטלה דמוכח עכ"ל, וצ"ע מאי קאמר. ועי' בריטב"א קידושין נח ע"ב דס"ל דהא דדיניו בטילין קנסא דרבנן הוא וס"ל דשכר טבחים ובודקים שהוא מותר דהנהו פועלים גינהו ולא שכר הוראה הוא אלא שכר פעולה ועדיף משכר הבאה ומלוי, וצ"ע, עכ"ל.

בשולי הגליון של המהדורה הראשונה (פרנקפורט תרל"ז) מצאו הוספה מאת הרב הירש בכתב ידו וז"ל: „אפשר לע"ד לחלק בין קידוש והזיה לשאר מצות. כל שאר מצות יש ביד המחויב לעשות המצוה ואינו מוטל על אחרים לעשות המצוה בעדו, לכתוב לו סת"ם, לשחוט לו בהמה וכיוצא, אכן קידוש והזיה אי אפשר לטמא לעשות, ויהוה הטהור על הטמא קאמר רחמנא ומצוה היא על חברו לעשות ודומה ללימוד תורה, עדות ודין שאי אפשר בלי אחר, ודוק".

בסוף פירושו לספר דברים הוסיף הרב הירש תקונים ומלואים אחדים לפירושו לתורה. על הבעיה הנ"ל כתב הרב הירש: אולי אפשר למצוא את ההבדל בין קידוש והזיה, עדות ודין ותלמוד לבין מצוות אחרות בהסבר זה: קיום מצות קידוש והזיה

(סוף מעמוד הקודם)

יצאו ורק בזה צריכין לחזור. וכאשר רוצין לחזור ולזמן, האם יכולין? — הגה מלשון הב"י שהביא דברי הכל בו שכתב „ואינם צריכים" משמע לכאורה דאם רוצים יכולים, אבל הלבוש כתב „ולא יחזרו לזימון דהא ידי זימון יצאו כבר", משמע דאין יכולין, ובדאי זה ג"כ כונת הב"י בלשונו „ואינם צריכים", כלומר דאינם יכולים.

הוא לטובת הזולת, ולקחת לטובה את המצוה על התורה. גם דין ועדות הם פעולות לטובת אחרים וגם תלמוד תורה שבעל פה תלוי בעיקרו בלימוד מפי אחרים. במצוות אלו דורשת התורה לקיים את המצוה בלי קבלת שכר. פעולות אלו כלפי אחרים שייכים לגמרי לעצם המצוה וכך החיוב. אך ביכולתו של כל אחד לקיים באופן עצמאי מצוות אחרות כגון כתיבת סת"ם, שחיטה וכו'. העזרה לאחרים בקיום המצוה אינה קשורה בעצם המצוה ולכן מותר לקחת שכר תמורת עזרה זו, עכ"ל (במהדורה השניה הוכנסו דברי המלואים במקומם בפרשת חוקת).

לפי הסברו של הרב הירש יש להבחין בין אותן המצוות שעזרת הזולת הכרחית לקיום המצוה (דין, עדות, תלמוד תורה, הזיה ועוד) לבין מצוות שעזרת הזולת איננה הכרחית לקיום המצוה. במקרה הראשון אסור לקחת שכר, ואילו במקרה השני מותר הדבר. דומני שהרב הירש נתן כאן הסבר ברור, שבו טמון רעיון מוסרי חשוב שיש חוב לעזור לזולת ללא שום תמורה באותן המצוות שקיומן מותנה בעזרתו של אחר.

כעת מצאתי בס"ד מקור להסבר זה בתשב"ץ, חלק ג' סימן יג.

בתשובה זו דן הרשב"ץ בשאלה על מי חלה מצות קבורה ומסביר שמצוה זו מוטלת רק על קרובי המת ולכן מותר לאנשי החבורה לקחת שכר כאשר הם מוכנים לקבור כל מת. בהמשך התשובה כותב הרשב"ץ בענין נטילת שכר עבור חפירת הקבר, אשר עליה ערער אחד מאנשי העיר, וז"ל: ואפילו היתה חפירת הקבר מצוה בכלל מצות הקבורה דהוי כשכר הזאה וקדוש, וכ"ש שיראה שאינו אלא כהבאה ומלוי שהם טורח בהכשר מצוה, שאין מצות הקבורה אלא להכניסו לקברו והחפירה הכשר מצוה היא שהרי האדם בחייו יכול להצוב לו קבר כמו שכתוב מה לך פה ומי לך פה כי הצבת לך פה קבר חוצבי מרום קברו (ישעי' כב, טז), וכן בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען שמה תקברני (בראשית ג, ה), לפי מה שנראה מדרך הפשט, וכן נראה בגמרא בפרק נגמר הדין ובמסכת משקין שהמערות וכוכין והמהמורות מוכנות לקבור שם הארונות... וכיון שהאדם יכול לחצוב קבר בחייו ואין מוטל על הרבים אלא להכניסו בקבר שאי אפשר זה אלא על ידי אחרים, אם רוצה להטיל טורח החפירה על ההיים רשאיין ליטול מממונו כמו שהתנו.

בדברי הרשב"ץ יש מקור נאמן להסברו של הרב הירש.

אגב, ב"קול סופר" על מסכת כלים פרק א משנה ז, מביא הרב חיים סופר זצ"ל את דברי הרשב"ץ הנ"ל בקיצור ומגדיר אותם כ"דבר גדול" ו"ענין נפלא", אך מסיים בהערה בזה"ל: "רק הראי' שהביא מיעקב 'בקברי אשר כריתי' יעו"ש פלא, שם הפי' שקנה המקום מעשו", — אך לפענ"ד אין מקום להשגה זו, שהרי גם רש"י מפרש, "אשר כריתי לי — בפשוטו כמו כי יכרה איש", ורק אחר כך מביא "ומדרשו... כמו אשר קניתי" (בראשית ג, ה). לכן דייק הרשב"ץ וכתב, "וכן בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען שמה תקברני לפי מה שנראה מדרך הפשט", ופלא על הגאון בעל "קול סופר" שלא הרגיש בכוונת הרשב"ץ במלים האחרונות האלו.

מה בין שאול לדוד

כשהלך שמואל למשוח את דוד, היו מלאכי השרת
מקטרגין אותו לפני הקדוש־ברוך־הוא, ואמרו:
רבונו של עולם, מפני מה נטלת המלכות משאול
ונתת לדוד?
אמר להם: אני אומר לכם מה בין שאול
לדוד וכו'.
פס"ר פ"ה, שוח"ט תהלים כז

יג. יסוד ומלכות

(פרק סיום)

- א. איך אלך
ב. עגלת בקר
ג. וירב בנחל
ד. חטאת קסם
ה. בעין דור
על מיתתו של צדיק / ויתחפש שאול / למה רמיתני? / למה הרגזתני? / מה אעשה? / מלוא קומתו / ענל מרבק.
ו. מלכות שעה
מלך ומקדש / מתנות ארוכות וקצרות / ראש למשיחים / זאת קומתו / נסיון אחר נסיון.
ז. קשה כשאול קנאה
ח. לרעך הטוב ממך
ט. אהבה בצד קנאה
י. בריה שבראתי בעולמי
יא. מלחמת עמלק
ויפקדם בטלאים / ויחמול שאול והעם / לא תחמול / חסד הקיני / ערב רב / נחמתי כי המלכתי את שאול / כי יד על כס יה / וישלחך ד' בדרך / הלא אם קטן אתה בעיניך / ושוב עמי.
יב. ראש שבטי ישראל
ושם הקטנה רחל / כי מכרנו / ותגנוב רחל את התרפים / בן אוני / עלוב בן עלובה / בנימין זאב יטרף.
יג. יסוד ומלכות

(פרק סיום)

השאלה שהעמדנו לפנינו בפתיחת המסכת הזאת, „מה בין שאל לדרך” היא שהדריכה את לימודינו בכל הפרקים האלה, באשר יגענו למצוא את סוד מעשיו וסוד יפיו של שאל, בחיר ד', ראשון למלכות ישראל.

שגיון לדרך אשר לך על דברי כוש בן ימיני —
(תהלים ז')

וכי כושי היה, והלא כתיב (ש"א ט. ב.) ולו היה בן ושמו שאל בחור טוב וכו'. אלא שהיה משונה במעשיו וביופיו ככושי, שהוא משונה בעורו. (שו"ט שם)

ועד סוד חטאו ומותו המשוניים גם הם.

מלמד שהראהו הקב"ה למשה דור דור ושופטיו, דור דור ומלכיו, וכו' והראהו שאל ובניו נופלים בחרב. אמר לפניו: מלך ראשון שיעמוד על בניך ידקר בחרב? (ויק"ר פכ"ו. ז.)

וכיון שארכו הדברים, וידותיהם השתרבבו גם מעבר השאלה הזאת, ראוי כי נקדיש עוד פרק אחד, לסיכום ולהשלמה.
גם עליו כמו על קודמיו נמליץ ונאמר: תם ולא נשלם, השבח לא-ל בורא עולם.

*

ייסדנו עון השאלה מפני התלמידים, אשר לבם היה על שאל, הבחור והטוב, שכך עלתה לו להעשות פתאום למלך בזכות הענוה ולמהר להכשל בגללה.
(ראה בפרק ג' וירב בנחל ובפרק ו' מלכות שעה)

ומפי חכמינו ז"ל אשר גם הם תמהו ופסקו: שאל (חטא) באחת ועלתה לו (וניטלה המלכות ממנו). ודוד (חטא) בשתיים ולא עלתה לו. (יומא כב:)
(פרק י' — ראו בריה שבראתי בעולם מי)

ומלבו של שמואל הנביא אשר אהב את שאל וחמל עליו כעל נטיעתו הראשונה, ואשר התאבל עליו, כי ד' מאסו. שמענו את שאלתו בלכתו אל ישי בית הלחמי, בשליחות ד' למשות לו מלך, בעוד מלכותו של שאל קיימת.
وهוא הלך בעל כורחו כמביא עגלה ערופה על המריבה שהוא מטיל בין שני משיחיו, האחד רודף והשני גרדף. (פרק א' — איך אלך? ופרק ב' — עגלת בקר)

ומפי מלאכי השרת שהיו מקטרגים לפני הקדוש-ברוך-הוא ואמרו: רבונו של עולם, מפני מה בטלת המלכות משאל ונתת לדרך?

*

בסך הכל, שאלה אחת היא, אולם שתי פנים לה. הראשונה, היא הידיעה הקודמת, כי שאל לא היה משבטו של יהודה שנתברך במלכות עולם, אלא משבטו של בנימין — אם כן למה נבחר?

והפנים האחרות של השאלה, היא הכרזת נרצח את שאלו, מעדות הכתוב עליו: בחור וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו וכו' (ט. ב) ומפי שמואל במצפה ביום הלכדו בגורל. ויאמר שמואל אל כל העם: הראיתם אשר בחר בו ד' כי אין כמוהו בכל העם. (י. כד).

ומתביעתו של הקב"ה בימי דוד, שתבע מהם על ידי הרעב, הספדו של שאלו, שלא נספד כהלכה (יבמות עח) ובת קול יצאה לסתום דבריהם הרעים של הגבעונים ואמרה עליו: בחיר ד'. (ש"ב כא. ו. ברכות יב:)

ואם כן למה נדחה שאלו כל כך, ולמה נמאס על חטא אחד שחטא ?

ב

קשה היא דעת הרמב"ן, בענין זה, בפרשו את הכתוב: לא יסור שבט מיהודה. (ויחי מט:)

וענין שאלו היה, כי בעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקדוש-ברוך-הוא, לא רצה להמליך עליהם מן השבט אשר לו המלכות, שלא יסור ממנו לעולמים ונתן להם מלכות שעה, ולזה רמו הכתוב (הושע יג. יא) אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי. שנתנו לו שלא ברצונו, ולכן לקחו בעברתו, שנהרג הוא ובניו ונפסקה ממנו המלכות.

לא פחות קשים הם דברי הזוהר:

תא חוי: שאלו מלכא נטל מלכו. (אמאי ?) בגין דעד לא מטא זימניה דדוד להאי (משום שלא הגיע זמנו של דוד לזה) דהא מלכו הוה ודאי דדוד, ואתא שאלו ונטל ליה. כיון דמטא זימניה דדוד למירת דיליה, כדיון (כיון שהגיע זמנו של דוד לרשת שלו כדיון) אתער צדק (מלכותא דלעילא) וכניש ליה לשאלו בחוביו (התעורר צדק, ונתפס שאלו בחטאו), ואתדחי מקמיה דדוד, ואתא דוד ונטל דיליה.

בדרך דומה הלך אחד הראשונים, רבי מגחם ב"ר שלמה המאירי, בעל „בית הבחירה“, אף הוא הכביד עוד את דעתו על שאלו, ואמר כי בכלל לא הגיע למלכות אלא היה כממונה או כאפוטרופוס עד שבא דוד.

אמר נעים זמירות ישראל: אז דברת לחסידיך ותאמר שויתי עזר על גבור הרימותי בחור מעם: מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו. (תהלים פט. כ"א)

ומפרשי המקראות הניחו הענין על דוד עצמו —

והענין כלומר: שכלכותי לא נודמן במקרה, שכבר נתייעד בנבואה לאב הנבחר, ר"ל יעקב אבינו ע"ה והוא חזיון לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו.

והענין שרמו מלכות שאלו, שלא היתה כוונת הא"ל ובחירתו עליו.

הוכחה לזה ממה שכתוב (ט) ומשחתו לנגיד, — ולא כתוב למלך. וכן קרא לו גם שמואל במשחו אותו: ויאמר הלא כי משחך ד' על נחלתו לנגיד. ולפי זה הוא מבין, מדוע לא נסלח לו לשאול על חטאו האחד, ולדוד נסלחו גם השנים.

ויראה לי גם כן שזהו ענין שארו"ל: אמר לו הקב"ה לדוד: על מפלתו של שאול אתה אומר שירה, אלמלא אתה שאול והוא דוד, אבדתי כמה שאול מפניו. — שאילו היה הוא מורע המיוחד למלוכה כמורך, או היית אתה ממונה לבד כמוהו, אבדתי כמה דוד מפניו. אבל אתה אצל המלכות יורש גמור והיורש אם חוטא, לפעמים מכסים אותו, ואין מדקדקים אחריו כל כך, אבל מי שאינו אלא כממונה או כאפטרופוס, מדקדקים אחריו אף בקלה שבקלות. (המאירי, בהקדמה לפירושו על ס' תהילים)

*

על כן בחרנו ללכת בדרך האחרת, וגם היא בעקבות חז"ל, משם חזו עיינינו את שאול מלך ביופיו, אשר נבחר מאת ד' בזכות עצמו, בזכות הענוה והטוב שבו המופלא, ואין איש מישראל טוב ממנו. וראינו את שיעור קומתו הרוחנית, גבוה מכל העם. (ראה פרק ו. מאמר: שיעור קומתו)

ולא משום שדחק העם את השעה, נבחר שאול לשעה, אלא לתפקיד מושיע ישראל הוא נמשח לנגיד על עמי ישראל. בלשון התפקיד שנמסר למשה בראשונה, בעמדו לפני ד' בסנה. (ראה שמות ג. ז).

וְהוֹשִׁיעַ אֶת עַמִּי מִיַּד פְּלִשְׁתִּים כִּי רָאִיתִי אֶת-עַמִּי
כִּי בָּאָה צָעֲקָתוֹ אֵלַי:

(ש"א ט. טז)

ושמן המשחה שיצק שמואל הנביא על ראשו, כדין היה גם הוא, בזכותו עצמו, ולא כממלא מקום, כדעת המאירי. כי על כן הוא נקרא בפי שמואל ובפי דוד משיח ד'. והוא ראש לנמשחים (פתי' אס"ר י), וכדברי ה', כסף משנה" על הרמב"ם הלכות מלכים א. ט. (ראה שם בפיו, מאמר: ראש למשיחים)

ולתפקיד מלכותי ראשון בישראל נבחר שאול, וראשון הוא במעלה לקראת בנין בית הבחירה.

כי שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתם לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה. (סנהדרין כ:)

וממלכותו של שאול מוכיח הרמב"ם את סדר המצוות האלה, אף כי הגמרא לומדת זאת ממקור אחר.

מינוי מלך קודם למלחמת עמלק. שנאמר: אותי שלח ד' למשחך למלך, עתה לך והכית את עמלק.

והכרתת זרע עמלק קודם לבנין הבית. (הל' מלכים א. ב)

הפירוש שנתן רבינו המאירי על מאמרם של חז"ל, אף הוא קשה להתקבל, משום חריפות משפטו על שאלו. ושהרי כל עיקרו של המאמר הזה בא לתוכחתו של דוד, להודיע לו, כי שאל צדיק ממנו.

וַיִּבְרַךְ דָּוִד לְדֵי אֶת־דָּבָרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת
בַּיּוֹם הַצֵּיל דָּ, אֹתוֹ מִפֶּן כָּזֵי־אִיבֵיו וּמִפֶּן שְׂאוֹל:

(ש"ב כב — תהלים יח)

אמר לו הקב"ה לדוד: שירה אתה אומר על מפלתו, של שאל?

אלמלא אתה שאל והוא דוד, איבדתי כמה דוד מפניו.

(מר"ק טז):

רש"י: שהוא צדיק ממך.

שָׁזֵיוֹן לְדָוִד אֶשְׁרֶ־שֶׁר לְדֵי עַל־דָּבָרֵי־כּוֹשׁ בְּן־יָמֵי־י:

(תהלים ז).

אמר הקב"ה לדוד: למה אתה מקלל למשיחי? לא כך אמרת

יבושו ויבהלו מאד כל אויבי (שם ו. יא) והלא שאל קראת אויב שנאמר

(שם יח) ביום הציל ד' אותו מכף כל אויביו מיד שאלו.

שאל מפקיר נכסיו למלחמת ישראל, שנא' (יא. ז) ויקח צמד בקר וינתחחה.

ואתה מדמה עצמך לשאל?

שאלו, מנשרים קלו מאריות גברו (ש"ב א. כג) ר' לוי אמר

ששים מילין היה שאלו הולך ביום אחד. ר' סימון אמר מאה ועשרים מילין.

ורבנו אמרי: מאה ושמונים מילין. אימתי? כשגשבה הארון. הדא הוא

דכתיב: (ש"א ד. יב) וירץ איש בנימין מהמערכה — זה שאלו (שחטף את

הלוחות שבארון מיד גלית, והביאן לשילה. ולכן היה מוכרח להיות גם

המבשר לעלי).

ואתה מדמה עצמך לשאל?

אדם הולך לבית המשתה, ואינו מוליך בניו עמו מפני מראית העין. ושאלו

יצא למלחמה והוליד בניו עמו והיה יודע, שמדת הדין פגעה בו —

ולך אמרו אנשיך (ש"ב כא. יז): לא תצא עוד אתנו למלחמה וכו'.

ואתה מדמה עצמך לשאל?

שאלו היה אוכל חולין בטהרה, שנאמר (ט. כד) וירם הטבח את השוק והעליה.

ואתה מדמה עצמך לשאל?

שאלו שומע בוינו ושותק, שנאמר (שם כו) ובני בליעל אמרו מה יושיענו זה,

ויבווהו ולא הביאו לו מנחה, ויהי כמחריש.

ואתה מדמה עצמך לשאל?

באותה שעה אמר דוד לפני הקדוש־ברוך־הוא: רבוננו של עולם, זדונות

אתה מעלה עלי, שגגות חשובותן לי. (כי לא הייתי רק שוגג בדברי)

(שר"ט תהלים ז)

ודוד הכיר בשגגתו, כי הוא ידע והכיר טגול לחלף שפי שאול.

הן לשם כך זימנו הקב"ה אצל שאול, להיות עמו ולנגן לפניו. ולא רק כדי להרגיז את שאול ביסורים של קנאה הופיע דוד ללחום מלחמות ד', ולהיות לכל דרכיו משכיל ד' עמו.

(ראה פרק ח – לרעך הטוב ממך. ובפרק ט – אהבה בצד קנאה)

שם ניסינו להסביר זאת כעונשו של שאול, שהיה עליו להתייטר ביסורים האלה, לשם תשובת המשקל. אבל דוד מה חטא? ולמה היה עליו לסבול ייסורים של נרדף ונחשד כמורד במלכות?

בודאי שכל זה היה מכוון להכנתו למלכות, להודיעו שגם היא נקנית בייסורים, ככל הערכים הגדולים והיקרים. אבל היה בזה גם הרצון, שיכיר דוד את שאול מקרוב וילמד ממידותיו הרמות, אשר הפליאו אותו לטוב מכל איש ישראל. ולמען ילמד ממנו גיגוני מלכות אשר התקין לו שאול בראשונותו, ועשה לו אשר מצאה ידו. (ש"א י.ח. לפי ת"י).

(ראה ש"א י.ח. לפי התרגום שם.)

(בפרק ו – מלכות שעה מאמר: זאת קומתו)

גם בתקופה ההיא, שלאחר החטא, שרבים קוראים לה תקופת השפל של שאול, גם בה, היה לו לדוד ללמוד הרבה מהליכות מלכות בקודש, אשר לשאול; ממאכל שולחנו ומושב עבדיו, זה שולחן המלך ביום החודש; בשבת המלך על הלחם לאכל (כ. כה) – ומשם ראייה, שהיה אוכל חולין בטהרה. (פס"ר טו. ג.)

ומפגישתו האחרונה עם שמואל, כאשר בא שאול ברגליו אליו בניות ברמה; כשהוא נכנע בחרדת קודש לפני נביא האלקים: ותהי עליו גם הוא רוח אלקים, וילך הלוך ויתנבא עד בואו בניות ברמה; ויפשט גם הוא בגדיו – רש"י: בגדי מלכות, ללבוש בגדי התלמידים; ויפול ערום כל היום ההוא וכל הלילה – ת"י: ונפל ערטילאי.

ודוד ראה את צניעותו והזירה של שאול, בהיותו עמו במערה במדבר עין גדי. ועד כדי כך התפעל ממנה, עד שבזכותה הצילו מדין רודף. (ראה ברכות סב:)

לא לחנם נכתבה אהבה רבה בין שאול ודוד בפסוק אחד המתכוון לשניהם, הוא הפסוק המתאר פגישתם הראשונה: ויבא דוד אל שאול ויעמוד לפניו, ויאהבהו מאוד, ויהי לו נשא כלים (טז. כא). ואהבה זאת נמשכה עליהם גם כאשר שיחקה האיבה ביניהם בזדונות כשגגות.

ועד שהגיעו לדברי האהבה האחרונים, בהפגשם במדבריות, פעמיים. שם קרא דוד לשאול: אבי! ושאול קרא לו: בני דוד! —

בנות ישראל אל-שאל בקינה
המלבשקם שני עם-עדנים המעלה עדי זהב על לבושקן: (ש"ב א.)

ר' יהודה ור' נחמיה.

ר' יהודה אומר: בנות ישראל, ממש. על שאל בכינה, שבשעה שהיך בעליהן יוצאים למלחמה היה זנו ומפרנסן ומלבישן שני עם עדנים. מכאן שאין תכשיט נאה, אלא על גוף מעודן.

ר' נחמיה אומר: בנות ישראל — בניו של ישראל, אלו סנהדרין של ישראל — שהיה ראה כת חברים, ומאכילן ומשקן. ומה תלמוד לומר, המעלה עדי זהב על לבושקן? — שהיה שומע הלכה מפי חכם ומקלסו. ג"א: היה עומד ונושקו על פיו.

(ירושלמי גדרים ספ"ט אגדת שמאל כה.
וראה גם ברמב"ם הלכות מלכים פ"ב הל"ה)

אבל מכאן חוזרת הקושיא למקומה, וביתר שאת:
אם כל כך טוב היה שאל, ואם כשר היה למלוכה, וצדיק היה מדוד, אם כן, למה הוא נדחה מפניו?

תאמר החטא גרם ומשום שלא מיהר לחזור בתשובה, ולא קיבל עליו ייסורים כדור בשעתו, והלא למדנו, כי שאל היה צדיק מעיקרו, צדיק גמור, שקשה לו להיות בעל תשובה. (ראה בסוף פרק ו' — בריה שבראתי בעולמי) גם את החטא עצמו למדנו בקריאה שניה, שמייוחד היה לשאל הצווי לפי מעלתו ומעלת שבטו, אך הוא טעה, כי לא האמין בכוחו ובמעלתו.

(ראה בפרק יא — מלחמת עמלק ובפרק יב — ראש שבטי ישראל)
וזה היתה שאלתם של מלאכי הכרת, שגם הם ידעו על חטאו של שאל, בכל זאת הכירו בצדקתו, ועל כן קיטרגו לפני הקדוש-ברוך-הוא ואמרו: רבונו של עולם, מפני מה אתה נוטל מלכות משאל ונותנה לדוד?

תשובה מעניינת יש בפייהם של חז"ל:

אמר רב יהודה, אמר שמואל: מפני מה לא נמשכה מלכות שאל?
מפני שלא היה בו שום דופי. (רש"י: דופי משפחה, ויתגאו המלכים היוצאים מזרעו על ישראל. אבל דוד מרות המואביה אתא).
דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוודק: אין מעמידן פרנס על הציבור, אלא אם כן קופה של שרצים תלויה לו מאחוריו, שאם תזוח דעתו עליו, אומרין לו חזור לאחוריך. (יומא כב:)

אולם תשובה זו לא תניח דעתם של השואלים, גם אחרי שיבינו את יפי טעמה. כי עדיין מחצית השאלה הראשונה נשארה פתוחה. אדרבה, עכשיו היא חוזרת ותובעת: הלא דבר זה היה ידוע בתחילה, כי שאל לא היה בו שום דופי משפחה, אם כן, למה נבחר?

בטרם נבוא לשמוע את דבר ד' אשר הטיב להם למלאכי השרת, נעיין עוד במקורות המציינים כמה מעלותיו של שאול, שבהן היה מופלא מכל איש ישראל, וגם מדוד.

לְבַנְיָמִין אָמַר יְדִיד ד': יִשְׁכֹּן לְבִטָּח עָלָיו — (דברים, ברכה לג. יב)
 טבע שבט בנימין וגדוליו להתהלך בדרך החסידות
 והפקרות למעלה מטבע אנושי בבטחון. כאשר יבואר.
 על כן סמך ברכת שבטו לשבט לוי.

והיינו, שבעת שמת שאול, והיה דוד מקונן עליו והחל לפני הקינה: ללמד בני יהודה קשת הנה היא כתובה על ספר הישר. ולא היה אותה שעה ראוי לאזהרת מלך מה שנוגע לענייני המדינה. אלא היא מכלל הקינה, שבעת מלוך שאול היה דוד בעצמו מתגבר על גלית במקל ובאבן ולא היה נצרך ללמד בני יהודה קשת. והיינו דזכות שאול היה אז. אבל היום ההכרח ללמד בני יהודה קשת — דברכת יהודה היה ידיו רב לו. ובברכת בנימין כתיב ישכון לבטח עליו, ואינו צריך לרוב טכסי מלחמה.

והנה כמו שאנו מפרשים, שהיה בטחון שאול במלחמה למעלה מן הטבע, כך היה בטחון בהוראה, שלא יהיה טועה ונלכד בהוראה שלא כהוגן, אפילו בלי הכרח וחקירה. משום כך, היו הוראותיו בלי קביעות מסכת. („העמק דבר“ שם)

וזה גופו של המאמר על שאול דלא גלי מסכתא.

רבינא אמר: בני יהודה דגלו מסכתא. נתקיימה תורתן בידם.
 בני גליל דלא גלו מסכתא, לא נתקיימה תורתן בידם.
 רש"י: דגלו מסכתא — מפרשין שמועותיהם ומדקדקים בטעמו של דבר עד שמתישב בלבם.

דוד גלי מסכתא, שאול לא גלי מסכתא.
 דוד דגלי מסכתא, כתיב ביה (תהלים קיט. עד.) יראיך יראוני וישמחו.
 שאול דלא גלי מסכתא, כתיב ביה (ש"א יד. מז) ובכל אשר יפנה ירשיע.
 (עירובין גג.)

דוד דגלי מסכתא

כדאמר בברכות (דף ד.) שהיה יגע בתורה ומורה הוראות. כדאמר: ידי מלוכלכות בדם ושפיר ושליא, ואומר: מפיבושת רבי, יפה דנתי? יפה זיכיתי, כתיב ביה: יראיך יראוני וישמחו — לפי ששמועותיו מכוונות, לאיסור איסור, ולהיתר היתר. (רש"י.)

בתורתו כמו במלחמותיו, גדולת העת שאול ימעה מהטבע האנושי. על כן לא גלי-
מסכת א, ששמועותיו לא היו מכוונות לאיסור איסור ולהיתר היתר. ועל תורתו זאת
קראו חכמים את הפסוק ירשיע, שנאמר על מלחמותיו, כי דין אחד לה ולהן.

הנה בשאול המלך כתיב: ובכל אשר יפנה ירשיע (יד. מו), וגבי
דוד המלך כתיב: ויהי דוד לכל דרכיו משכיל (יה ד)
ובשניהם הכוונה, שהצליחו במלחמתם.

אבל הנפקא מינא (ההבדל) שביניהם, שיש מתגבר במלחמה ואינו כובש
את שכנגדו תחתיו ורק מפיל ומחליש אותו. נמצא שאינו מצליח את אומתו,
אלא מרשיע את שכנגדו. ויש מתגבר וכובש תחתיו וזוהי הצלחת האומה.
וזה היה הג"מ בין שאול לדוד. שאול היה רק מחליש ומרשיע שכנגדו
ודוד היה כובש ומעמיד נציבים באדום ובמואב ובכל האומות שכבש.
(העמק דבר בפ' בלק עה"פ וחיציו ימתץ)

ועל כן לא נתקיימה תורתו בידו, ולא נמשכה מלכותו.

בנימין זאב יטרף (ויחי מט. כז) — נמשל בנימין לזאב, על שהוא
טורף ובורח וכן לא נמשכה מלכות בית שאול.
ויהודה נמשל לאריה: כרע רבץ כאריה וכלביא מייקימנה,
לפי שנמשכה מלכות בית דוד. (מדרש פי' צרור המור)

*

בדומה לשיטתו של הנצי"ב וצ"ל בהעמק דבר, פירש ב"ענף יוסף", את המאמר
שכבר הוכרנוהו לעיל, בדברי "המאירי".

ויאמר שמואל וְלָמָּה תִּשְׁאַלֶנִי נְדִיָּה פְּעֻלָּיךָ וְיָהִי עֲרֶךְ:
וַיַּעַשׂ דָּוִד לֹא פֶּאֶשֶׁר דָּבָר בְּיָדֵי וַיִּקְרַע דָּוִד אֶת הַמְּמָלְכָה מִיַּדְךָ
וַיִּתְּנָה לְרַעֲךָ לְדָוִד:
(ש"א כח טו—יז)

אמר לו שאול: כד הוית גבי (כשהיית אצלי) אמרת: לרעך הטוב ממך,
וכען אמרת לרעך לדוד?

אמר לו: כד הוינא גבך, הוינא בעלמא דשקרא, והוית שמיע מיני מילין
דשקרא וכו', ברם אנא כען בעלמא דקשוט (אבל עכשיו אני בעולם האמת),
ולא תשמע ממני אלא מילי דקשוט.

הענין הוא דשאול צדיק מדוד וטוב ממנו בבחינת השלמות הנפשי, שהוא
העיקר, אבל בשלמות המדיני ובפרט בסדר המלוכה, דוד טוב ממנו וכו'.
וזה שאמר הקב"ה לדוד אלמלא אתה שאול וכו', פירושו שאילו שאול היה
כמו דוד בענין המלוכה, יאבדו כמה דוד מפניו, שהוא צדיק ממנו.

וזה שאמר שמואל, שכשהיה בעולם השקר אמר: לרעך הטוב ממך, שהוא
בבחינת שלמות המדיני, שהרי בעולם השקר קראו טוב ממנו, אבל כשהוא
בעולם האמת לא אמר לו שהוא טוב ממנו, אלא דוד סתם, שבבחינת
שלמות הנפשי שהוא העיקר, שאול טוב ממנו. (ענף יוסף" שם)

לדוד ד' אורי וישעי. — זה שאמר הכתוב: נר לרגלי דבריך ואור לנתיבותי. (תהלים קיט. קה). אם נר למה אור, ואם אור למה נר? אלא, אמר דוד: כשאני מתחיל בדברי תורה, מעט אני מתחיל בהן והן נובעין. וכשאני נכנס לתוכה, נפתחים לי שערים הרבה, לכך אמר תחילה נר, ואחר כך אור.

ד"א, נר לרגלי דבריך, ואור לנתיבותי — אימתי אמר דוד פסוק זה, כשהיה מהלך לעמק רפאים. אף על פי כן, לא הלך למלחמה עד ששאל באורים ותומים.

וכן אתה מוצא, כשהלך שמואל למשוח את דוד, היו מלאכי השרת מקטרגין אותו לפני הקב"ה, ואמרו: רבונו של עולם, מפני מה נטלת המלכות משאול ונתת לדוד? אמר להם: אני אומר לכם מה בין שאול לדוד.

שאל הלך ושאל באורים ותומים, כיון שראה שבאו עליו פלשתים אמר לכהן, אסוף ידך, ולא המתין עד שיגמור את הדבר, שנאמר (ש"א יד. יט) ויהי עד אשר שאל אל הכהן וההמון אשר במחנה פלשתים וילך הלך ורב, ויאמר שאול אל הכהן אסף ידך.

אבל דוד, בשעה שראה את הפלשתים באים עליו בעמק רפאים, מיד התחיל לשאול באורים ותומים, שנאמר (ש"ב ה. כב—כג) וישאל דוד בד' ויאמר לא תעלה, הסב אל אחריהם, וכי. אין לך רשות לפשוט יד בהם, אפילו אם היו קרבים אצלך. עד שתראה ראשי האילנות מנענעים, שנאמר: ויהי בשמעך את קול צעדה בראשי הברכים אז תחרץ.

כיון שבאו פלשתים, היו ישראל רואים אותם, ולא היו רחוקים מהם אלא ארבע אמות, אמרו ישראל לדוד: למה אנו עומדים? — אמר להם: כבר נצטויתי מן השמים, שלא לפשוט יד בהם עד שנראה ראשי האילנות מנענעים —

אם פושטים אנו יד בהם אנו מתים, ואם אין אנו פושטים יד בהם אנו מתים, ומוטב שנמות צדיקים ולא נמות חייבים. אלא אני ואתם נתלה עינינו להקדוש־ברוך־הוא.

מיד נדדו כל האילנות, ומיד פשטו בהם, שנאמר (שם כה) ויעש דוד כן כאשר צוהו ד' ויך את פלשתים מגבע עד בואך גור.

אמר הקב"ה למלאכי השרת: ראו מה בין דוד לשאול.

מי גרם לדוד שניצל — דברו של הקב"ה שקיים, והאיר לו. לכן נאמר: נר לרגלי דבריך. (ש"ט תהלים כז. פס"ר פ"ח)

בשתי דרכים יש להבין את המאמץ הזה הרצוג

האחת היא המראה לנו את דוד המתעלה על שאול בשגב מידת הבטחון והאמונה, שאין הוא הולך למלחמה עד ששואל באורים ותומים. וגם בתוך המלחמה הוא מוסיף לשאול כיצד יעשה. ואף כי התשובה מעכבת אותו וכובלת ידיו, בכל זאת הוא שומע ואינו עושה אלא אשר צוהו ד'.

ואף כי אנשיו עומדים נחרדים על חייהם, כי הפלשתים הולכים ומתקרבים וכארבע אמות ביניהם, בכל זאת הוא עומד שוקט ובוטח. ותולה עיניו אל הבכאים — אמר להם כבר נצטויתי מן השמים, שלא לפשוט יד בהם, עד שנראה ראשי האילנות מנוענעים —
תוך כדי כך לימד דוד את אנשי מלחמתו, עצמת מידת הבטחון התמימה, ואמונת האהבה: מוטב שנמות צדיקים, ולא נמות חייבים.

כי הנקלץ בוטח בדי ובתקד עליון בל מוט: (ההלים כא. ז—ח)

ואני בתמי תמכת בי ותציבני לפניך לעולם: (שם מא. יג)

*

אולם הדרך השניה מראה לנו את שאול, שהיה מתהלך בדרך החסידות וההפקרות למעלה מטבע אנושי בבטחון.

שואל לא דרש באורים ותומים בצאתו למלחמה. וגם בפעם הזאת אשר אמר לאחיה הגישה ארון האלקים, לא עשה זאת אלא משום שראו הצופים חרדת אלקים במחנה פלשתים, והוא לא ידע למה נפקד יהונתן ונושא כליו. וכאשר ראה את המהומה במחנה פלשתים כשהיא הולכת וגדלה, וויתר שאול על השאלה ואמר אל הכהן אסוף ידיך.

לא מפחד פתאום עשה כן שאול, ולא מתוך חוסר בטחון. אלא שזה היה בטחונך המופרז למעלה מן הטבע, כזכות שבטו ידיד ד', החופף עליו במלחמותיו:

וישע ד' ביום ההוא את-ישראל —

(ש"א. יד—כג)

כלשון התורה בקריעת ים סוף!

הוכחה לכך היא השבועה אשר השביע שאול את העם, מיד אחרי זה.

ויאל שאול את-העם לאמר, ארוור האיש אשר יאכל לחם עד הערב

ונקמתי מאיבי —

(שם כד)

גם בזה עשה שאול שלא כהלכה, אלא בדרך חסידות ולמעלה מהטבע האנושי.

חלוצי צבא פשיכנסו בגבול העכרם ויכבסום וישבו מהן. מותר להם לאכול נבלות וטרפות ובטר חויר וכיצא בו. אם ירעב ולא מצא מה יאכל, אלא מאכלות האסורים, וכן שותה יין נסך.

(רמב"ם הלכות מלכים פ"ח הל"א, חולין יז.)

ולא איירי שהם מסוכנים אצל הרעב, אלא שאינם צריכים לטרוח לבקש מאכל היתר. כיון שנכנסו לגבול העמים, אם ילכו לבקש מאכל היתר יקומו עליהם העמים. (רדב"ז שם)

אולי ביקש שאול בזה, גם הוא כדור, לזכות את העם וללמדם מכוח בטחונו הרב. אך מכיון שהוא למעלה מן הטבע האנושי, על כן לא קיבלו העם דבר זה ברצון. ומיד אחרי הצום הזה, חטאו לד' ובגדו: ויעט העם אל השלל ויקחו צאן ובני בקר וישחטו ארצה, ויאכל העם על הדם (לב-לג).
אולי לזאת התכוון גם יהונתן באמרו: עכר אבי את הארץ — כי לא עשה שאול כדרך כל הארץ.

*

וזאת אשר ענה להם הקב"ה למלאכי השרת, כאשר קיטרגו לפניו, ודברו בזכותו של שאול.

הם אשר הכירו את מעלותיו של שאול הקרובות אליהם, גם הם חייבים לדעת, כי כל מה שהוא למעלה מן הטבע האנושי, איננו יכול להיות מוצב ארצה לעולם. על כן ניטלה המלכות משאול וניתנה לדוד.

מעלותיו של שאול, הן היו מורדותיו.

חמשה נבראו מעין דוגמא של מעלה, וכולן לקו בהן, שמשון בכוחו, שאול בצוארו וכו'. (סוטה ו.)

ו

מלכות שעה היתה צריכה להקדים את מלכות עולמים. אך לא כממלאות מקום זמנית. היתה מלכות זו של שאול, בטרם באה שעתה של מלכות ביד דוד, אלא זכות עצמית היתה לה, להיות ראשונה למצוות המלכות בישראל להכין אותה ולסעדה.
וזכות זו באה לו לשאול מברכת ד' ליעקב, שהיתה לבנימין.

ומלכים מחלצין יצאו — זה שאול המלך, שעמד מבנימין תחילה למלכים. (פס"ר ג. וראה ב"ר וישלח פב. ה)

המכין, בדין הוא שסגלותו תהיינה רחבות וגדולות יותר מאלה של זה, אשר יבוא על מוכנו. כי הראשון הוא המשפיע והשני המושפע.
אמנם, לו לשני יש ברכה מיוחדת אשר אין לו לראשון, והיא ברכת הנצח והקיום לעד, כי בו מתגלית תכלית כל המעשה.

מְצַאֲתִי דָוִד עֶבְרִי בְּשָׁפָן קָדְשִׁי מְשַׁחְתִּיו;
וְשִׁמְתִי לְעַד וַיְרֵעוּ וְנִכְסְאוּ בְיַמֵּי שְׁמַיִם:

(תהלים פט. כא. ל.)

*

כתיב (דהיי"א) לך ד' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד. כי כל בשמים ובארץ לך ד' הממלכה – תנינן בספר יצירה לאברהם אבינו ע"ה: עשר ספירות בלימה. מאי בלימה? כמה דאיתמר (איוב כו. ז.) תולה ארץ על בלימה. שאין שום דמיון ודמות, הוי בלימה. אלה הם מעשי אצבעותיו של הקב"ה והם כלי אומנתו של הקב"ה (מסכת אצילות א. ד.)

עשר ספירות אלה שמנו חכמי הסוד, הן דרגות ההתגלות וההשפעה של ההשגחה העליונה. ואלה שמותן: כתר, חכמה, בינה, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות. בראשי תיבות: כח"ב, חג"ת, גהי"ם.

כל ספירה וספירה מהווה רעיון מסויים בסולם ההתגלות. והייחס שביניהן הוא בהשתלשלותן בדרך עיליה ועלול. כי כל אחת מקבלת ההשפעה מקודמתה ונותנת לזו שלאחריה.

כתר, זו הספירה הראשונה במעלה, כי היא עתה דבוקה בא"ס (באין-סוף), שהוא תכלית ההעלמה. ואלה שלאחריה יורדות דרגה ודרגה ומתרחקות מההעלמה, כדי להגיע אל ההתגלות. שכל מה שהאור למטה הוא ניכר ונרגש יותר ומתגלה שם. (עץ חיים שער ה. פ"א). תכלית ההתגלות היא בספירת המלכות. המלכות נקראת סופא דמחשבה. (באלו הכללים להרח"ו ז"ל).

שתי הספירות האחרונות יסוד ומלכות, קשורות זו בזו, והקשר שביניהן אף הוא מהווה רעיון.

היסוד נקרא: "פ"ל" כי הוא מכיל את כל מה שקיבל מהספירות שקדמו לו, והוא המכין ומכוון את המלכות. כי כל בשמים ובארץ – לך ה' הממלכה. לכן נקראת ספירה זו יסוד המלכות.

הארץ המלכות אינה אלא מהארץ היסוד.

(עץ חיים שער ל"ה פ"ג)

ומאידך, ספירת המלכות אף על פי שהיא הרחוקה ביותר מהאין סוף, ונקראת ענייה, משום שהיא אך מקבלת. למה נקרא מלכות ענייה, דלית לה מגד מא כלום (שם שער פ"ו), בכל זאת גם היא נקראת כתר. מבחינת מאציל ונאצל, ואור חוזר. כי במלכות תכלית הכל, ועל כן היא נחשבת לעטרת היסוד.

וכתר זה יש בו כללות כל מה שלמעלה ממנו, ואף אם קטן מכולם. ויונק מכולם. ויש בו שורש כל הנאצלים, והוא משפיע בכולם.

(שם היכל אבי"ע שער א. פ"א)

*

מקומם של שאול ודוד, גם הוא קבוע בחוך עשר הספירות הללו, שבתורת הח"ן.

שואל הוא מספירת היסוד.

והנה שאול מרחובות הנהר, (בראשית לו. לו) — הוא יסוד.
ואמנם בכלי זה של היסוד, נשאר אור אחד זולת הרפ"ח ניצוצין, כדי
להחיות את כלי המלכות, דלית לה מגרמא כלום. וזה האור שנשאר שם,
בחינת שאול הנחבא אל הכלים — שם בכלי היסוד. לכן זכה שאול
(ע"ח היכל גקודים שער ח. פ"ד) למלכה.

ודוד הוא מספירת המלכות.

ואם כן מאחר שלא יוצאת מבחי' מלכות — אשר היא בחינת עטרה של
היסוד שבה — דוד הוה יתיב בעלמא דנוק' — שהיה בן לאה בסוד משיח
בן דוד, הבא מן יהודה, בנה של לאה (ע"ח שער לאה ורחל)

*

הנה למדנו גם מחכמת הסוד את הזיקה שבין שאול ודוד, כזיקה שבין ספירת היסוד
ובין ספירת המלכות.
ומכאן שהיה זה מן ההכרח, כי תקדים מלכות שאול למלכות דוד, כי מלכות שאול
אף כי נקראת מלכות שעה, היא היסוד שבמלכות. ויסוד זה מוסיף ומשפיע תכונתו
ונבלע במלכות עולמים.

ויסוד תמיד בנוק', מבו עא דלא פסק.

(ליקוטי הגר"א בספרא דצניעותא לח ב)

כל זה מחוק את התשובה, למה הוצרך שמואל למשוך את דוד, בעוד לחלוחיתו של
שואל קיימת. ולמה הוכרח דוד לבא ולעמוד לפני שאול ולחיות עמו במאבק קנאה
ואהבה. כי מתוך כך דבקו אורותיהם זה אל זה בשלהבתיה, והתנוצצו כאור בוקר
מעולם האצילות.

כי יסוד נקרא בוקר. ועטרת היסוד שהיא בחינת דוד, חופה בסוד: (תהלים ה)
בוקר אערך לך ואצפה. (ע"ח היכל אבי"ע מג. ב)

*

מעניין עוד להוסיף להבנת הניל, מהידיעה, טאדם הראשון הוא מספירת היסוד, שהרי הוא היה יסודו של עולם.

וצדיק יסוד עולם (משלי י. כה) — ואדם הוא יסוד, ועולם הוא מלכות. (תיקוני זוהר, פי' הגר"א לתיקונא נז)

גם יוסף הצדיק בנה של רחל, הוא מספירת היסוד. והוא נקרא צדיק ונקרא אדם. (ראה שמות רבה ספ"כ. ובב"ר לז. כה עה"כ וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור — לכן אמר הרשע (יא. ד) בחבלי אדם אמשכם. וראה מאמרו הרחב של הד"ר משה זיידל הי"ו, ב"סיני", ספר היובל, ירושלים תשי"ח : אדם — זה יוסף).

גם שאול נקרא אדם (רמזו בש"א טו. כט; טז. ז; יז. לב) ונקרא צדיק (ירושלמי סוכה פ"ד הל"ד ויק"ר אמור פכ"ו).

ולפי זה נשלים הבנתנו במאמר הנפלא על שנותיו של דוד, שלא היו אלא מתנה משבעים שנותיו של אדם הראשון. שעל ידי כך חברו יחדיו יסוד ומלכות מימי בראשית.

זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלקים אדם וכו'. (בראשית ה. א.)

מלמד שהעביר הקב"ה לפני אדם הראשון את כל הדורות. הראהו דוד, חייו חקוקין לו ג' שעות, אמר לפניו: רבש"ע, לא תהא תקנה לזה?

אמר: כך עלתה מחשבה לפני.

אמר לו: כמה שני חייו? אמר לו: אלף שנים.

אמר לו: יש מתנה ברקיע?

אמר לו הן.

אמר לו: שבעים שנה משנותי יהיו למזל זה. מה עשה אדם, הביא את השטר וכתב עליו שטר מתנה. חתם עליו הקב"ה ומטטרון ואדם.

אמר אדם: רבש"ע פיות זו מלכות ומירות, הללו נתונות לו במתנה ע' שנה, שיחיה ויהא מומר לפניך.

וזש"ה (תהלים מו.) הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי. (ילק"ש ברא' מא)

יומא רביעאה לקבלי דדוד, דכתיב בי' יהי מארת — מארת חסר. דהא כנסת ישראל לית לה נהורא מדילה, אלא מה דאתייהב לה על ידא דצדיק-הכי נמי דוד, כתיב ביה עני ואביון, ולית ליה חיים, אלא מה דאתייהב ליה מיומי דאדם קדמאה שבעין שנין. (בהשמטת זוהר ח"ב דרע"י :)

*

(את רוב ההגדרות הנ"ל ומראי המקומות, לקחתי מפי ידידי ומיודעי הרב ישראל שבתאי ד"ר רטנר שליט"א ומספרו החשוב „לאור הקבלה", שבו הוא מורה ומאיר דרך יסודית בתורת הח"ן. יישר כוחו).

כל המתאבלים אל שאול, כהתאבל שמואל אליו אחר חטאו ועונשו בקרוע ד' את ממלכות ישראל מעליו.

כל הבוכים אל שאול, כבכי דוד עליו ועל יהונתן בנו הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו.

וכל התובעים את עלבונו כתמוה משה, בשעה שהראהו הקב"ה דור דור ומלכיו, ואמר לפניו: מלך ראשון שיעמוד על בניך ידקר בחרב?

כל אלה בוודאי ימצאו גיחומים בלימוד שלמדנו בתורת הנגלה והנסתר, על מדרגתו של שאול, שהיא גבוהה מכל העם, ועל ספירתו שהיא ספירת היסוד שבמלכות.

עיון זה ירומם גם את פשוטו של המקרא, לראות אופקים רחבים יותר ויותר כמרחביה, התולה ארץ על בלימה. הבונה עולמות ומחריבם. כי רק מן הרמה המגביה אותנו מן השטח, משם אנו יכולים לראות את כללות המעשים ואת תכליתם.

וַיֵּאָמֶר אֱלֹהִים אֶת־קֶלֶאֱשָׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד. (בראשית א. לא)

ר' תנחומא פתח: את הכל עשה יפה בעתו. (קהלת ג. יא)
אמר ר' תנחומא: בעונתו נברא העולם. לא היה העולם ראוי להבראות קודם לכן. אמר ר' אבהו: מכאן שהקב"ה היה בורא עולמות ומחריבן ובורא עולמות ומחריבן. עד שברא את אלו. אמר דין הניין לי, ית הון לא הניין לי. (אלו נאותין לי וטובים הם בעיני, ואותם הראשונים לא היו נאותים לי). (ב"ר ט. א)

מאמר זה נדרש שם תחילה על הכתוב (א. ה) ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד. ופירשו ב,מתנות כהונה: "ויהי ערב — רמז לאותם שלא היו נאותים לפניו, והעבירן. ויהי בקר — רמז לאותן שנשארו והיו טובים ומבורכים בעיניו.

כי לא אשר יראה האדם.

האדם אינו מסוגל לראות בבת אחת, אור עם חושך, על כן הבדיל ד' בין האור ובין החושך וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה. אולם בתחילת בריאתו של עולם היה האור והחושך משתמשים בערבוביא. (רש"י שם: לפי פשוטו).

על כן לא תתמה על אלה העולמות הראשונים אשר ברא הקב"ה והחריבן, ברא והחריבן, כי גם את אלה אשר עשה האלקים למען העולם הקיים ועומד. כי לא משום שהם היו מקולקלים החריבן הקב"ה. ח"ו, הלא גם הם מעשי ידיו. אלא שהם היו מתוקנים ושלמים למעלה מתפיסתו של האדם על כן לא היו ראויין לעמוד לו. אך הם שמשו דוגמא של מעלה לזה העולם שלפנינו. ועל כן הם יסודו של עולם.

רעיון זה טמון גם בהשקפתם של חז"ל על הדורות הראשונים, העשרה שמאדם ועד נח והעשרה מנח ועד אברהם. שכל הדורות הללו היו מכעיסין לפניו, עד שבא אברהם אבינו וקיבל שכר כולם. (אבות פ"ה).

בגירסא דינקותא חשבנו כי כל אותם הדורות מקולקלים היו, כקלקולו של האדם בחטא הראשון. ואילו היו שואלים אותנו: מי גדול ממי, אדם הראשון או אברהם אבינו? היינו עונים בוודאי; אברהם אבינו.

אך זוהי טעות מקריאה פשוטה, שלא הרגשנו בה את יסודו של עולם, את אדם הראשון שהיה יציר כפיו של הקב"ה. דמו של עולם, ונרו של עולם היה. שנאמר: נר אלקים נשמת אדם (משלי כ. כז). (ירושלמי שבת פ"ב הל"ו).

אמר ר' הושעיא: בשעה שברא הקב"ה אדם הראשון טעו בו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש — (ב"ר ח. ט)
ר' יהודה בן תימא אומר: אדם הראשון מיסב בגן עדן היה, והיו מלאכי השרת (עומדים לקראתו) וצולין לו בשר ומסננין לו יין — (סנהדרין נט: ובאדר"נ פ"א בשם ר"י בן בתירא)

*

גם החטא שהטא אדם הראשון צריך להמדד בבחינת בורא עולמות ומהריבם. וכמהו חטאי תולדותיו, הדורות הראשונים, אשר נקראו בני האלקים, המה הגבורים אשר מעולם אנשי השם. (בראשית ו. ד). אך משום כך לא יכלו לעמוד, ועל כן נראו בעינינו אלה אנשי השם כחריבים ושוממים, אנשי שממון ששממו את העולם. (רש"י).

וראה זה מאמר נפלא; אשר גם ישלים את הנאמר באבות: עד שבא אברהם אבינו וקיבל שכר כולם.

ויצר ד' אלקים את האדם (ב. ז) — בזכותו של אברהם. אמר ר' לוי: כתיב (יהושע יד. טו) האדם הגדול בענקים — זה אברהם.

ולמה קורא אותו גדול? שהיה ראוי להבראות קודם אדם הראשון.

אלא, אמר הקב"ה: שמא יקלקל, ואין מי שיבוא לתקן תחתיו.

אלא, הרי אני בורא את האדם תהילה, שאם יקלקל, יבוא אברהם ויתקי תחתיו. (ב"ר יד. ו)

*

וּתְתַפְּלַל סָנָה וּתְאָמַר עֲלֵי לְבִי בְּדִי רְמָה קְרַנִּי בְּדִי. (שמואל א' ב.)

אמר ר' ירמיה בן אליעזר: גדול כוחן של צדיקים, שאין כל העולם ומלואו מקלסין להקב"ה, אלא בחצי שם, שנאמר (תהלים נ. ו) כל הנשמה תהלל יי"ה. הללו יי"ה.

אבל הצדיקים מקלסין להקב"ה בשם שלם, שנאמר (שם לג.) רננו צדיקים בדי'. עלץ לבי בדי'.

אֵין-קְדוּשׁ בְּדִי כִּי-אֵין בְּלִתֵּי וְאֵין צוּר כְּאֵלֵינוּ:

רבי כריפסא בש"ר יחונן: בשר ודם, כשהוא בא לצור צורה, מתחיל מראשה ומאזניה או כאחד מכל אבריה, עד שהוא גומרה, אבל הקב"ה צר את האדם כולו כאחת, שנאמר (ירמיהו י. טז) כי יוצר הכל הוא. הוי: ואין צור כאלקינו — אין צייר כאלקינו.

דִּי מוֹרִישׁ וּמַעֲשִׂיר	מִשְׁפִּיל אֶף-מְרוֹמָם:
מְקִים מַעֲפָר דָּל	מַצְשֵׁאֵת קְרִים אֶקְיִין
לְהוֹשִׁיב עַם נְדִיבִים	וְכִסָּא כְבוֹד יִנְחֵלֶם
כִּי לְדִי מַצְגִּי אֶרְצֵץ	וְיִשֶׁת עֲלֵיהֶם תִּבְּל:

להושיב עם נדיבים — שאול ודוד, שנעשו מלכים על ישראל. (פי' הגר"א)

חנה, אמו של שמואל, אשר עמדה על סף משכן שילה, ובקשה בן מאת ד': ונתת לאמתך זרע אנשים — זרע המושח שני אנשים (ברכות לא:), עתה היא באה בתפילת התודה עליו, ומתנבאה על יעודו ותפקידו בישראל: וצליאת חנה ברוח נבואה וכו' (ת"י).

כי תוגד תוגד לה לאם הנדירה, כי זה בנה אשר השאילתהו לדי' כל ימי חייו, הוא יהיה הנביא הראשון לישראל על אדמתו, אשר יקים לו ממלכות ד': ויתן עוזו למלכו וירם קרן משיחו.

חנה, אשת אלקנה מן הרמתים צופים, [אחד ממאתיים צופים, שנתנבאו להם לישראל. ד"א: אדם הבא משתי רמות בצופות זו את זו. ד"א: אדם הבא מבני אדם שעומדים ברומו של עולם (מגילה יד.)], היא צופיה הליכות מלכות ישראל, כפי שעלתה במחשבה תחילה, בשלמות צורתה כרצון היוצר כל, צורו וציירו של עולם.

שם היא רואה את שאול ודוד יושבים עם נדיבים, ראשי עם ישורון, ובונים שניהם יחד את כסא המלך לשבטי ישראל. כרחל וכלאה אשר בנו שתיהם את בית ישראל. (רות ד. יא)

אחר דעת - תכלית סמיכות
אנחנו ראינו רק את הפירוד, את נפתולי האלקים, במאבקי בני אדם, בקנאה, בשנאה ובתחרות. אבל גדולה ראייתם של צדיקים, שהם מקלסים להקב"ה בשם שלם, שכן הם רואים את השלמות והכללות במעשי האלקים, שביסוד המלכות הכין את השלום, והוא הבין דרכה לאחד שבטי י"ה, להיות לו לעם אחד.

הִנֵּה אָנִי לִקְחָ אֶת-עֵץ יוֹסֵף אֲשֶׁר בְּיַד-אֶפְרַיִם וְשִׁבְטִי יִשְׂרָאֵל תִּבְכְּרוּ
וְנִתְמִי אוֹתָם עָלָיו אֶת-עֵץ יְהוּדָה וְעִשְׂתִּים לְעֵץ אֶחָד

וְקִיּוֹ אֶחָד בְּיָדֵי: — (יחזקאל לנ.)

כשעמדו שבטים על הים. זה אומר: אני יורד תחילה לים, וזה אומר אני יורד תחילה לים. מתוך שהיו עומדים וצוחים, קפץ שבטו של בנימין יורד לים תחילה, שנאמר (תהלים סח) שם בנימין צעיר רודם, אל תקרי: רודם, אלא: רד"ים.

התחילו שרי יהודה מרגמין אותם באבנים, שנאמר (שם) שרי יהודה רגמתם. משל למלך וכו' — מתוך שהיו עומדים וצוחים ננער אביהם, אמר להם: בני, שניכם לא כוונתם אלא לכבודי, אף אני לא אקפת שניכם. כך אמר הקב"ה: מה שזכר יטלו בני בנימין שירדו לים תחילה? שרתה שכינה בחלקו.

ומה שזכר נטלו שבטו של יהודה, שהיו רוגמים אותם? — זכו למלכות. שנאמר שרי יהודה רגמתם, ואין רגמה אלא מלכות. (מכילתא שמות יד. כב)

ואמנם היה זה דוקא שבט בנימין הקטן שבבניה של רחל, שהתחבר עם שבט יהודה, הגדול שבבניה של לאה, אשר לו המלכות לעולם. והם גם היו ראשונים לבית יוסף ללכת אחר בית דוד (ראה ש"ב ג. יט; יט. כא; מ"א יא. לב). ועד גלות ישראל מעל אדמתו, נחשבו לשבט אחד. (רד"ק במ"א שם). ועד בכלל. כי שם בגולה שוב זרחה להם מלכות ע"ה, של בן קיש איש ימיני. כי היסוד במלכות הוא מבו עא דלא פסק. וכשם שמובלעות היו נחלותיהם זו בזו, לשאת את המקדש ואת המזבח, כן היו מובלעים שניהם לשמש כתר אחד למלכות ישראל.

וְעַבְדֵי יְדוּד מִלֶּךְ צְלִיָּהֶם וְרוּעֵה אֶחָד יְהִיָּה לְכֻלָּם — (שם)

*

איש יהודי היה בשושן הבירה וסמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני (אסתר ב. ה), וכי משבט יהודה היה, והלא משבט בנימין היה, דכתיב איש ימיני? אלא, משום שנתן יהודה נפשו על בנימין במצרים, אמר לו הקב"ה, אתה נתת נפשך לעבד תחת בנימין, חייך, הגואל כאני עתיד להעמיד ממנו, על שמך אני כותבו. — איש יהודי. (ילק"ש תתרגב)

אמר דוד לפני הקב"ה: רבש"ע, זכרני ד' ברצון עמך, פקדני בישועתך: (תהלים קו. ד) — בשעה שתעשה תשועה לישראל, על ידי מרדכי ואסתר. מה כתיב שם: איש יהודי. (אסתר"ר)

רבי שמעון בן פוי רמי :

כתיב (בראשית א. טו) ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים (דמשמע ששניהם גדולים) וכתיב (שם) את המאור הגדול לממשלת היום, ואת המאור הקטן לממשלת הלילה!

אמרה ירח לפני הקב"ה: רבנו של עולם, אפשר לשני מלכים, שישתמשו בכתר אחד? אמר לה: לכי ומעטי את עצמך!

אמרה לפניו: רבש"ע, מפני שאמרת לפניך דבר הגון, אמעית את עצמי?
אמר לה: לכי למשול ביום ובלילה. (רש"י: נחמה היא)

ראה שאין דעתה מתיישבת, אמר הקב"ה: הביאו כפרה עלי, שמיעטתי את הירח.

והיינו דאמר ריש לקיש: מה נשתנה שער של ראש חודש, שנאמר בו לד' ? (רש"י: ככלוהו רגלים כתיב (במדבר כח) ושעיר חטאת אחד, ולא כתיב בהו לד'). אמר הקב"ה: שעיר זה יהיה כפרה על שמעטתי את הירח. [כב"ר: שגרמתי לו להכנס בתחומי של חברו]. (חולין ס:)

מיעוט הירח בא בעטיו של האדם, שלא היה ראוי לראות באור שבעת הימים, כשלמותו. כי עיניו של אדם מוגבלות הן, ומבקשות הן לראות את הפירוד וההבדל, לכן הן הותרות לראות את פנימת העולם ואת חטאתו כקטרוג הזה, אשר קיטרגה הלבנה ואמרה, אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד. (ל' רש"י)

על כן ציוונו הקב"ה להביא מידי חדש בחדשו, שעיר עזים אחד לחטאת לד'. כי בהתכסות הירח לגמרי בסופו של החודש שעבר הרגיש האדם בחטאו על קיטרוגו, ועתה עם תחילת החודש הוא בא בהכרת החידוש, ותפילתו עולה כעטירה לתיקון אור עולם באוצר חיים.

הסידור הזה של ההתמעטות וההגבלה, הגוררת עמה הפרעת סדרים, כדי שהנהרס יחזור ויבנה, במעלה יותר עליונה, הרי הוא בא מתוך המטרה הראשית של ההווייה בכללותה, לכוון סדרים מוגבלים, כדי שיהיו תמיד הולכים ומתעלים.

ומגמה זו אנו באים להכרת החידוש המתפשט בכל התולדה בקדושת ראשי חדשים. ושעיר עזים אחד לחטאת לד'.

והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים וכו' (ישעיהו ל. כו).

(„עולת ראייה" להגרא"י קוק זצ"ל)

*

רבי נחמן מברסלב, נכזה העש"ט וְהַקְדָּמָה בְּעַמּוּחַ סְפָרֵי לִיקוּטֵי מוהר"ן, הִיא גוֹהַג לְסֵפֶר לַחֲסִידָיו סִיפּוּרֵי מַעֲשִׂיּוֹת נִפְלְאוֹת, בְּהֵם הִיא מְלַבֵּשׁ דְּבָרֵי תוֹרָה חֲכָמָה וּמוֹסָר אֲשֶׁר יִסְתּוֹתֵן בְּחֲכָמַת הַנִּסְתָּר, „וּבִאֲמַת יֵשׁ בְּאֵלּוֹ הַמַּעֲשִׂיּוֹת הַתְּעוֹרָרוֹת גְּדוֹל מְאֹד מְאֹד לְהַשִּׁית”ב, בְּרֹב הַמְקוֹמוֹת אִפִּילוֹ ע”פ פְּשׁוּט, מְלַבֵּד הַנִּסְתָּרוֹת, כִּי כֹלֵם הֵם סוּדוֹת נוֹרָאִים” (הַקְדָּמָה רֵאשׁוֹנָה).

וְהִנֵּה זֶה קִיצוֹר תּוֹכְנוֹ שֶׁל סִיפּוּר הַמַּעֲשֵׂה מִבֶּן מֶלֶךְ וּבֶן שְׂפָחָה שֶׁנִּתְחַלְפוּ.

מַעֲשֵׂה בְּמֶלֶךְ אֶחָד שֶׁהִיָּתָה שְׂפָחָה אֶחָת בְּבֵיתוֹ, שֶׁהִיָּתָה מְשַׁמֶּשֶׁת אֶת הַמַּלְכָּה —
וְהִגִּיעַ זְמַן לִידוּתָהּ שֶׁל הַמַּלְכָּה, וְגַם הַשְּׂפָחָה הִגִּיעַ זְמַן לִידוּתָהּ כְּאוֹתוֹ הַעֵת.
וְהַלְכָה הַמִּילִדוֹת וְהַחְלִיפָה הוֹלְדוֹת, לְמַעַן תִּרְאֶה מֶה יֵצֵא מִזֶּה וְאִיךָ יִפּוֹל דְּבַר,
וְהַחְלִיפָה הוֹלְדוֹת וְהִנִּיתָ בֶּן הַמֶּלֶךְ אֶצֶל הַשְּׂפָחָה וְבֶן הַשְּׂפָחָה אֶצֶל הַמַּלְכָּה.
— אַחֲרַי כִּי תִתְחַלְלוּ אֵלּוֹ הוֹלְדוֹת לְהַתְגַּדֵּל —

עַד שֶׁגִּדְלוּ שְׁנֵיהֶם, וְבֶן הַשְּׂפָחָה יִרְשׁ אֶת כֶּסֶף הַמֶּלֶךְ, וְבֶן הַמֶּלֶךְ הָאֲמִיתִי הִיא עֶבֶד לְזוֹה הַמֶּלֶךְ, עַד שְׂגוּדַע הַדְּבַר לְשְׁנֵיהֶם וְכִבְרָ לֹא יִכְלוּ לְשׁוֹנֵת — בֶּן הַשְּׂפָחָה שֶׁהוּא עֲכָשִׁיו מֶלֶךְ תִּתְחַלֵּל לְהִצִּיק לְעַבְדּוֹ מְאֹד עַד שֶׁהִכְרִיחוֹ לְבָרוּחַ מִן הַמְּקוֹם. וְיִלֵּךְ הָאִישׁ לְבַקֵּשׁ לוֹ פְּרֻנְסָה כְּכֹל אֲשֶׁר יִמְצָא. וְבֹא לִירִיד אֶחָד, שֶׁם שָׁכְרוּ סוּחָר בְּהֵמוֹת לְהוֹלִיד אֶת בְּהֵמוֹתָיו אֶל בֵּיתוֹ. בְּדֶרֶךְ בְּרָחוּ שְׁתֵּי בְּהֵמוֹת, וְהוּא רִדָּף אַחֲרֵיהֶן עַד שֶׁבָּאוּ לְתוֹךְ יַעַר עֲבוֹת, שֶׁם הִמְשִׁיכוּ עוֹד לְבָרוּחַ וְהוּא הִמְשִׁיךְ לְרִדּוֹף אַחֲרֵיהֶן —

בְּתוֹךְ כִּי נַעֲשֶׂה לֵילָה וְדַבַּר כֹּזֵה עֵדִיין לֹא עָבַר עָלָיו שִׁיִּצְטָרֵךְ לִלּוֹן יְחִידִי בְּלֵילָה, בְּתוֹךְ עוֹבֵי יַעַר כֹּזֵה. וְשָׁמַע קוֹל נְהַמַּת הַחַיּוֹת שֶׁהוּמִים כְּדַרְכָּם. וְנִתְיָשֵׁב בְּדַעְתּוֹ, וְעָלָה עַל אִיוֹה אֵילָן וְלָן שָׁם. בְּבוֹקֵר הַסֵּתֵכֵל וְרָאָה וְהִנֵּה הַבְּהֵמוֹת עוֹמְדִים סְמוּכִים אֶצְלוֹ וִירֵד מִן הָאֵילָן וְהִלֵּךְ לְתוֹפְסֵם. וּבְרָחוּ הַלָּן. וְהִלֵּךְ אַחֲרֵיהֶם יוֹתֵר, וּבְרָחוּ יוֹתֵר — עַד שֶׁבָּא בְּתוֹךְ עוֹבֵי הַיַּעַר מְאֹד, שֶׁהִיוּ שֵׁם חַיּוֹת שְׂאִינָם מִתִּירָאִים מְאֹדִם כֻּלָּל. כִּי הֵם רְחוּקִים מִן הַיִּשׁוּב.

וְשׁוֹב נַעֲשֶׂה לֵילָה וְשָׁמַע קוֹל נְהַמַּת הַחַיּוֹת וְנִתְיָרָא מְאֹד. וִירָא וְהִנֵּה שֵׁם אֵילָן גְּדוֹל מְאֹד מְאֹד. וְעָלָה עַל אוֹתוֹ הָאֵילָן.

בְּבֹאוֹ עַל הָאֵילָן וִירָא וְהִנֵּה שׁוֹכֵב שֵׁם בֶּן אָדָם. וְנִתְיָרָא. אִךְ אַעֲפִי”כ הִיא לוֹ לְנַחְמָה מֵאַחַר שֶׁמְצָא כֵּאֵן בֶּן אָדָם. וְשָׁאֵלוּ זֶה אֵת זֶה: מִי אַתָּה בֶּן אָדָם? מִי אַתָּה בֶּן אָדָם? — וְנִתְחַבְּרוּ שֵׁם יַחַד, שִׁיְהִיָּה לְהֵם צוּתָא זָדָא.

בֶּן הָאָדָם הַזֶּה אֲשֶׁר מְצָאוּ שֵׁם הִיא בֶּן הַשְּׂפָחָה, חֲלִיפָתוֹ, אֲשֶׁר הִיא לְמֶלֶךְ. וְהִנֵּה אַחֲרַי שְׂרָדָף לְגַרְשׁ אוֹתוֹ מִמְּקוֹמוֹ הַצֵּטְעָר מְאֹד וְלֹא מְצָא מְנוּחָה וְלָקַח אֶת סוֹסוֹ וַיֵּצֵא לְצוּד צִיד, שֵׁם בְּרַח סוֹסוֹ לְתוֹךְ אוֹתוֹ יַעַר, עַד שֶׁהִגִּיעַ אֶל אוֹתוֹ אֵילָן גְּדוֹל —

וְלָנוּ שֵׁם שְׁנֵיהֶם. וְשָׁמַעוּ קוֹל נְהַמַּת הַחַיּוֹת שֶׁהוּמִים וְשׁוֹאֲגִים מְאֹד. לְפָנוֹת בּוֹקֵר שָׁמַע קוֹל חוֹכָא גְּדוֹלָה מְאֹד (צְהוּק) עַל פְּנֵי כָל הַיַּעַר, שֶׁהִיָּתָה

מתפשטת קול החוכא על כל עמיתיהם וכל עמיתיהם גדולה מאד מאד עד שהיה האילן מזדעזע ומתנועע מן הקול. ונתפחד מאד מאד מזה — ואח"כ נעשה תיכף יום.

בבקר ראו שהבהמות והסוס עומדים בסמוך להם. ירדו שניהם מן האילן והתחילו לרדוף אחריהם, זה אחרי בהמותיו, וזה אחרי סוסו — עד שנתרחקו זה מזה —

בתוך כך מצא איש הבהמות (כלומר בן המלך שנתגדל בתור בן השפחה), שק עם לחם. ולקח השק על כתיפו. — בתוך כך פגע באדם אחד ונתבהל מתחילה ושאל אותו איך בא לכאן. השיב לו: אני ואבות אבותי נתגדלו כאן — היה זה „איש היער” —

ואחרי כן שוב נפגשו שניהם, ואיש הסוס (כלומר בן השפחה שנתגדל בתור מלך) ביקש מאיש הבהמות (כלומר מבן המלך שנתגדל כעבד) כי יתן לו לחם. והשיב לו: כאן במדבר אין מועיל שום דבר כי חיי קדמין, ואני צריך הלחם בשבילי — עד שאמר לו כי הוא מוכן להמכר לו לעבד בעבור הלחם.

והנה בא איש היער ונתן להם לאכול ולשתות, אז נצטער איש הסוס שנמכר לעבד עולם בשביל שעת אחת, שהיה צריך לחם לאכול —

בלילה שוב עלו באילן הגדול ולנו שם.

לפנות בוקר שמעו קול החוכא הגדולה מאד כנ"ל, עד שכל האילנות היו רועשים ומזדעזעים כנ"ל. והסיתו (היינו העבד הסית את בן המלך האמיתי שהוא אדוניו) לשאול את אדם היער מה קול החוכא הגדולה הזאת סמוך לבוקר? השיב לו: זהו החוכא, שהיום שוחק מן הלילה. שהלילה שואלת את היום: מדוע כשאתה בא, אין לי שם?
ואני היום שוחק ועושה חוכא גדולה, ואח"כ נעשה יום.

— — —

ושוב היה לילה. והנה שמעו קול החיות שכולם שואגים והומים בקולות משונים, האריה היה שואג והלביא הומה בקול אחר והעופות מצפצפים ומקשקשים בקולם, ובתחילה נודעו מאד, ולא היטו אונם אל הקול מתמת הפחד.

אח"כ היטו אונם ושמעו שהוא קול נגינה וזמרה נפלאה ונוראה מאד מאד, שהוא תענוג נפלא ועצום מאד לשמוע זאת. שכל התענוגים של העולם, כולם כאין ואינם נחשבים נגד התענוג הנפלא הזה של הנגינה הזאת — והסית העבד את האדון (היינו בן המלך האמת) לשאול את אדם היער מה זאת? ושאלו.

השיב לו, שזהו איך שהחמה עושה מלבוש ללבנה —

תלמידיו מפרשיו של אֲתֵרְבֵּחַ זְכַרְיָהוּ פִּירְשׁוּ אֶת זֶה הַסִּיפּוּר, שֶׁהוּא נִמְשַׁל מִבְּחִינַת הַיֵּכָל הַתְּמוּרוֹת — אֲשֶׁר עָלָיו סוּבֵב כָּל עֲנִיַן הַגְּלוּת שֶׁל יִשְׂרָאֵל. וְזֶה סוּד יִצְחָק וִישְׁמַעֵאל — יַעֲקֹב וְעֵשׂוּ וְכוּ', „וְדוֹד הַמֶּלֶךְ ע"ה, דֵּיּקָא הַרְבֵּה לְהַתְּפַלֵּל עַל זֶה הַרְבֵּה יוֹתֵר מִשָּׂאֵר צְדִיקִים, כִּי עֵיקַר תִּיקוּן הַיֵּכָלִי הַתְּמוּרוֹת הוּא עַל יַד דָּוִד. וְהוּא יִגְמֹר זֶה הַתִּיקוּן בְּשְׁלֵימוֹת בִּימֵי מִשִּׁיחַ צְדָקְנוּ” —

*

בשעה שהקדוש־ברוך־הוא עושה חסד לדוד, שמים וארץ שמתיים. שנאמר (תהלים יח) מגדיל ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד עולם. מה כתיב אחריו: השמים מספרים כבוד א־ל־וּמַעֲשֵׂה יְדֵיּוֹ מִגִּיד הַרְקִיעַ (יט).

וכן בשעה שהקדוש־ברוך־הוא מכין כסאו של דוד, הכל שמתיים. שנאמר (שם פט) עד עולם אכין זרעך וכו'. מה כתיב אחריו: ויודו שמים פלאך. (ילק"ש קס"ד. שו"ט שם)

על הערות לערוך השלחן העתידי, דיני קדשים

קבלתי „המעין“ גליון תמוז תשכ״ט ונהנתי מאוד, הן מהתוכן שנכתב ע״י סופרים חשובים במקצועות הנעלים, בדיני קודש ומקדש, והן מהסדר, והריני גותן תודה על העבר וברכה להבא.
והנה הערות אחדות:

א. ראיתי במדור „על ספרים ועל סופריהם“ הערכה והערות על ספר ערוך השלחן העתידי, חלק קדשים, ובקטע „בין מגורה לנר חנוכה“ (עמ' 42) מובאה קושית בעל ערוך השלחן ז״ל על פסק הרמב״ם בהל' ביאת המקדש דמותר לזר להדליק המגורה אם הוציאוה לחוץ, ומובא מהמג״ח שאסור להדליק בחוץ ולהכניס אחר כך, כמבואר בספרא אמור. במאמר נזכרו מגדנלי המחברים מה שכתבו בזה. בבקשה נא לעיין בספרי „אור עולם“ שיצא השנה (ניו־יורק תשכ״ט), אות ש', ערך שלש עשרה המדות, פרק ד' בנין אב משני כתובים (עמ' 154) שכתבתי מספרי „פרי שלמה“ (שיצ״ל תרפ״ו בוורשא) שר״ע ספורנו בפרשת אמור כד, ד מפרש שאעפ״י שהדלקת הנרות כשרה בכהן הדיוט לדורות, אבל במשכן במדבר היתה ההדלקה רק ע״י כהן גדול, עי״ש, ולכן י״ל שההדלקה במשכן היתה דוקא לפני ה', שלא יתקן בחוץ ויכניס, עיין שם ב, „אור עולם“, ובספרי „אור חדש“ אות ח' ערך חנוכה כתבתי הרבה בענין זה.

ב. בקטע „מתי בונים בית המקדש“ (עמ' 44) מובא דברי הירושלמי מעשר שני, פרק ב', עיין גם בספרי „מנחת מאיר“ סימן י״ט. וראה תוס' פסחים קיד, ב ד״ה אחד זכר לפסח, דליכא למיחש שמא יבנה בית המקדש דהקרבה מסורה לזריון, וכשיבנה משה ואהרן יהיו עמנו וליכא למטעי, ואכמ״ל.

ג. בענין „שחיטת התמיד בשבת ע״י זר“ (עמ' 48 והלאה) מובא שם מהאחרונים שהעירו מרש״י יבמות לג דשחיטה בזר כשרה בשבת ואין כאן זרות, ומשמע דמשום שבת מחייב. גם אני הארכתי בחקירה זו בכמה ספרים, ובספרי „פרי שלמה“ הנ״ל סי' י״ט הערתי מסנהדרין נא, א דאמר' איהו אשתרי לי' שבת לגבי עבודה, היא כיון דלא אשתריא שבת לגבה, עי״ש והעירו המפרשים הלא גם בכהנת ליכא חיוב משום שחיטת קדשים בשבת, שהרי שחיטת קדשים כשרה ע״י זר וכהנת, אלא משמע מדברי הגמרא שבשבת אין שחיטה כשרה בזר וכהנת. ועי' בספרי „אור חדש“ אות ז' פרק ט', „שבת במקדש“ שהבאתי מהוהר שחט אחרא ולא כהנא.

הרב מאיר בלומנפלד

גיברק, מדינת ניו־יורק

השובה להערות :

א. ע״פ דברי ר״ע ספורנו מתורצת היטב קושית המג״ח מדברי הספרא על פסק הרמב״ם בהל' ביאת המקדש, אבל עיקר קושית בעל ערוך השלחן העתידי על הסתירה בין פסקי הרמב״ם בהל' ביאת המקדש ובהל' חנוכה והסתירה הזאת הביא גם המג״ח מצוה צ״ח בשם ס' מעשה רוקח על הרמב״ם, ואין בדברי רע״ס לתרץ סתירה זו.

ב. בענין ההוכחה מדברי אהרן פסחיים קידר שנין בית המקדש יהיה רק אחר תחית המתים, נא לעיין בדברי הרב חיים שרגא פייבל פרנק שליט"א במאמרו „בנין ביהמ"ק לפני מלכות בית דוד" המופיע בגליון הזה, ושם עמ' 71.

ג. ההוכחה מסנהדרין נא שיש חיוב שבת בשחיטת קדשים ע"י זר, כבר מובאה ע"י הגאון ר' יצחק יהודה שמעלקיש זצ"ל בשו"ת בית יצחק, או"ח סי' יב סוף ס"ק יב, ועי"ש שהמחבר דוחה את ההוכחה ומוכיח שאין איסור לזר לשחוט קדשים בשבת, ועי' שם בסוף סי' לה, וראה עוד בענין זה שו"ת תורת מיכאל סי' מה ו, קול סופר" ובהים פ"א משנה ד. רבים דנו על דברי הוזהר „שחט אחרא ולא כהגא", וראה מש"כ ב„המעין" תמוז תשכ"ה עמ' 51 ושם בהערה 8-9.

י. ע.

בנינים בהר הבית

בגליון תמוז תשכ"ט של „המעין" עמוד 27 כותב ידידי ד"ר אריה קימלמן „בהר הבית אסור לבנות (מלבד הבנינים של בית המקדש)", ולא ציין מקור וגם לא הגדיר מה הם הבנינים של בית המקדש.

וראה ברש"י יומא כג, א בד"ה על מעלות האולם, „בהר הבית אולמות הרבה בנה שם הורדוס כמו שכתוב בספר יוסף בן גוריון על מעלות האולם בהר הבית". וראה משנה סוכה מב, ב שהיו שם איצטבאות (ועי' ברש"י שם ד"ה ע"ג האיצטבא), וע"ע בתויו"ט מדות פ"ב מ"א. כן מבואר ברש"י יומא סח, ב שהיה בהר הבית בית הכנסת ובנחמיה ח, טז מבואר שעשו שם גם סוכות, וראה מזה להגר"מ כשר בצפנת פענח, ספר ויקרא עמוד ש"ג מה שהביא מהראב"ד לתו"כ ורוקח הלי סוכה. וברש"י מגלה כו, א מבואר שהיו לשכות בתוך החיל.

אגב אזכיר שלדעת רש"י יומא יח, א היו דלתות גם לחיל.

הרב חנוך זונדל גרוסברג
ירושלים

מקור איסור בנית בית בהר הבית חוץ מבניני המקדש, בספרי דברים טו, כא על הפסוק לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך, וכן שם בפירש"י: אזהרה לנוטע אילן ולבונה בית בהר הבית, וראה שם ברמב"ן שזה אסמכתא מדבריהם, וראה גרסת המלבי"ם בספרא ושם „ובונה בית" במרכאות עגולות; וראה שו"ת התעוררות תשובה, סי' יד.

י. ע.

מילואים והוספות למאמר "בעית חידוש הקרבנות"

בגליון ניסן תשכ"ט פרסמתי מאמר, „בעית חידוש הקרבנות“. עוד לפני פרסום המאמר שלחתי מלואים, אך לא היתה אפשרות להוסיף אותם למאמר. פרסום המלואים כעת מאפשר לי לדון בכמה הערות שהופיעו בסוף המאמר (שם עמ' 17-18), ובמדור „מכתבים למערכת“ בגליון תמוז תשכ"ט (עמ' 56-57).

בענין בנין בהמ"ק בזה"ו עיין עוד בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רל"ו שכתב שגם בנין העתיד צריך להיות דוקא על פי נביא והמנ"ח שכתב במצוה צ"ב דאין מגיעה בזה"ו לבנות המקדש יחיד הוא בדבר, וגם הוא הודה שדעת הרמב"ם אינו כן. ועוד תמוה שלכאורה סתר דברי עצמו דבתחילת דבריו כתב „שיש הרבה דברים שתומים ביחזקאל ואליהו עתיד לדרשם“.

בענין שיטת הגרא"י קוק בנדון זה, ראה מאמרו של הרה"ג ר' אליעזר יהודה וולדינברג שליט"א בענין בנין בית המקדש ב„הפרדס“ תשרי תשכ"ח שכ"ג הרגיש בזה, וכתב וז"ל: „גם הגרא"י קוק זצ"ל שהשיב לכאורה במשפט כהן סי' צ"ב שמותר לבנות ביהמ"ק ע"מ שלא להקריב קרבנות גם קודם שיבוא משיח ותתגלה הנבואה, מצינו לו בהסכמה בספר „ישכיל עבדי“ ח"א שעמד בתוקף ולעיכובא על הנקודה שאין אנו יודעים לכווין את המקום בדיוק עיי"ש, עכ"ל. ומש"כ בהערות שנדפסו בסוף מאמרי הערה א', ברור שבסי' צ"ב מעלה הגרא"י קוק אפשרות בנין ביהמ"ק לפני בוא המשיח כונתו אינה ברורה לי ואדרבה שם בסי' צ"ב עומד הגרא"י קוק בשיטתו שא"א לבנות בלא נבואה וכותב דאע"ג דבכל עניני התורה קיימא לן לא בשמים היא ואין נביא רשאי לחדש דבר „...מ"מ כל אלה הדברים אינם נוגעים להסידורים השייכים לבנין בית המקדש שעל זה שנינו מפורש בברייתא דספרי פרשת ראה עה"פ לשכנו תדרשו ובאת שמה, שם דברים י"ב ה', כ"א אל המקום אשר יבחר ד' וגו' על פי נביא...“ ורק במה שנוגע לראוי לבא לפניו כתב „דאע"פ שנחתמה הנבואה מ"מ רוה"ק לא נסתלקה מהראויים לה בכל דור... וממילא הוי ג"כ ראוי לפניו“. ובסוף סי' צ"ו כתב בצחות לשונו „...כן יוסיף לנו צור ישראל ב"ה את אור חסדו ואמתו יגלה לנו את אור גאולתו השלמה ויביא לנו במהרה את גואלנו האמתי גואל צדק משיח צדקנו... ו אז יבנה כמו רמים מקדשו בארץ יסדה לעולם... ו אז תצא מציון תשועה לכל אפסי ארץ, ויתגלו לנו את כל המקורות של הטהרה הגמורה, ולא תהי' שום מגיעה בעולם מצד כל מכשירי הטהרה והקדושה, וכל מכשירי החכמה והבינה והקדושה והנבואה הנדרשים לבנין בית אלקינו בכל יפעת קדושתו ועד אז כל ישראל חברים יתאגדו לאגודה אחת לכנין את לבם לאביהם שבשמים, בלא פרץ ובלא יוצאת, בלא שום הריסות גדר ובלא שום חשש איסור של חלול הקודש וטומאת מקדש וקדשיו...“

עמ' 2 שורה 12. אמנם הרמב"ם מונה את בנין בית המקדש ככלל התרי"ג מצות ומובה מזה שבנין בהמ"ק הוא הובה המוטלת על האדם ולא יתהוו ע"י נס.

ולדעת הרמב"ם צריך לומר "שהפסוק ממקדש הירושלמי מרמז על מעשה צדיקים כדמצינו בכתובות דף ה, א וברש"י שם כמו שהובא בהערה ב' בסוף המאמר או שיש לפרש דמיירי מקדש של מעלה כמס"כ בשיטה מקובצת כתובות דף ה, ובנוגע לנרסח של תפלת נחם, "באש הצתה ובאש אתה עתיד לבנותה" שכפי פשוטו משמע כדעת רש"י, נכון שהרמב"ם ג"כ מביא לשון זה בסדר תפלה שלו כמו שהעיר שם בהערה ב' וצ"ל שהמכוון הוא לבית המקדש הרוחני, ראה דברי הגאון ר' יעקב עטלינגר בספרו ערוך לגר, סוכה מא שצרפס העורך בסוף המאמר, "שיבא לתוך בית המקדש הנבונה גשמי כנשמה בתוך הגוף וכמו שירד במשכן ובבית המקדש האש של מעלה תוך האש של הדיוט שנבער בעצים". ואם נכונה היא הגירסא ב, "אש יסדתה" הנמצאת בכת"י אוקספורד במקום ב, "אש הצתה" צריכים ג"כ לפרשה באופן זה. וכדאי ג"כ לצטט דברי הגאון האדרת וצ"ל המובאים ב, "טור מלכה" של הג' ר' צבי פסח פראנק וצ"ל [ספר, "טור מלכה" כולל השלמות ותשובות להערות של גדולי חכמי ישראל על הקונטרס, "הר צבי" ונדפס מתוך כתב יד בירושלים תשכ"ח יחד עם קונטרס, "הר צבי" בהוספות הערות, "הרר" בשד"ה" מאת נכד המחבר הרה"ג ר' יוסף כהן שליט"א והספר במילואו יצא בשם, "מקדש מלך" שכתב דמדברי הירושלמי פסחים (פ"ט ה"א), ניתן להם רשות לישראל לבנות בית הבחירה יחיד עושה פסח שני ואין הציבור עושין פסח שני"י, משמע ששיטת הירושלמי היא שבית המקדש השלישי יבנה בידי אדם.

עמ' 2 שורה 20. שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית. בענין מקריבין אע"פ שאין בית אם זה חובה או רשות ע' שו"ת מהרי"ץ חיות (בקו"א עבודת ביהמ"ק פ"ג) שלדעתו זה שאמרו מקריבין אע"פ שאין בית אין זה אלא היתר שמוותר להקריב במקום המקדש אע"פ שאין בית אבל מ"מ אין זה חובה וז"ל משא"כ אחר החורבן דגם בארץ עצמה מצות עליה לרגל איננה חובה כיון דבהמ"ק חרב ורק הלכה דמותר להקריב אע"פ שאין בית אבל אין כאן חובה, ובא"י עצמה לא הקריבו רק השרידיים, עכ"ל. ע"ע הגהות הרר"י בשד"ה צד י"א, צד י"ח, צד כ"ג וצד נ"ח שדייק מלשון הרמב"ם פ"ט מהלכות מעשה הקרבנות הלי ט"ו שכתב מותר להקריב אע"פ שאין בית היינו דהא שמקריבים אע"פ שאין בית הוא היתר ולא חובה, וכבר צטטו בהערה ג' הנדפס בסוף המאמר דברי הגר"י קניבסקי שליט"א בקהלת יעקב חלק תשיעי לקוטים סי' י"ד.

עמ' 2 שורה 20. מימרא זו מובאת ברמב"ם להלכה. הגרצ"פ פראנק בהגהות טור מלכה יצא לדון אולי נשתנה ההלכה בזמננו-אנו שכבר הקשה הרשב"א שבועות טו, א מהא דשלמים ששחטו קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים, ותירץ ד, שם שהיה הבית קיים דאיכא פתח ואיכא דלתות, ופי' כוונת הרשב"א דהיכא דאפשר לעשות, בודאי מעכב והא דמקריבים אע"פ שאין בית היינו באופן שא"א לעשות בשום אופן.

1 ראה דברי ר' מאיר שמחה הכהן וצ"ל בעל אור שמח שנדפסו ב, "המעין" כרך ח' גליון ג' (ניסן תשכ"ח). ואולי יש לבאר דברי הירושלמי כפי דבריו בפירוט דברי המכילתא. הגאון הג"ל חידש שיש חובת ציבור בפסח, ואולי כוונת הירושלמי דחובת ציבור זו שייך רק בפסח ראשון ולא בפסח שני.

וא"כ נסתפק דאולי זה דוקא כשא"א מחמת שאוה"ע אין מניחין לבנות הבית שזה באמת בגדר אי אפשר, אבל אם א"א לבנות הבית מחסרון ידיעה אינו חשוב א"א כיון שיכול להתברר ע"י נביא. אמנם בהגהות הר"י בשד"ה מובאים דברי הטהרת הקדש שמפרש בדעת הרשב"א דכיון דאמרינן קדשה לע"ל, א"כ מיחשב כמו שיש בו דלתותיו פתוחות. ובדברי החפץ חיים זצ"ל בובח תודה, זבחים גה מבואר דאסור להקריב רק בזמן שהדלת סגורה נגדו, דלשון פתח משמע שהחלל של פתח יהא פתוח נגדו, אמנם כשאינו סוּם בנין אין זה מעכב דהא, „פתוח לגמרי“. והבעל הר"י בשד"ה העיר דאולי לשיטתו אם על מקום ההיכל נמצא איזה בנין, כמו שמצוי היום בעו"ה ממילא טוב אסור להקריב קרבנות על המזבח דהלא עכ"פ איננו שוב נגד הלל פתח אהל מועד.

עמ' 3 הערה 8. בסוף ההערה: ע"ע יעקב לוינגר, „חידוש העבודה בזמן הזה“, „דעות“ קיץ תשכ"ז עמ' 227 הערה 10, וראה תגובת הרב קלמן כהנא ב„שערים“ ערב פסח תשכ"ח על המאמר הזה של יעקב לוינגר.

עמ' 5 הערה 11. [בנוגע להערה ה' בסוף המאמר]. הרצ"ק הביא סעד לשיטתו שהקרבנות קרבנות קודמות לחידוש נבואה מדברי הרמב"ן דברים י"ב שצטט דברי הספרי „תדרשו — דרוש על פי נביא, יכול תמתין עד שיאמר לך נביא, ת"ל לשכנו תדרשו ובאת שמה, דרוש ומצא ואח"כ יאמר לך נביא. ולפי דעת הרצ"ק הקרבת הקרבנות היא מסובבת להחזרת הנבואה לישראל ולגלוי שכינה. כוונת ההערה לומר שנקודה זו — שיש קשר של סיבה ומסובב בין הקרבת הקרבנות ובין שפע הנבואה וגילוי שכינה — מבוארת היא בפירוש הרמב"ן לויקרא א—ט' אשר שם מבאר הרמב"ן שורש וטעמי הקרבנות.

עמ' 6 שורה 15. והגאון רע"א אם כי האריך לישא וליהן עם הר"ן קלישר בחילוף מכתבים לא הזר מעמדתו כלל. כתבתי זאת למרות טענת ר"ן קלישר והמהר"ן חיות וקצת מהבאים אחריהם שמדברי תשובתו מוכח שרע"א חזר מדבריו מפני שאין שום הוכחה לזה כלל מדברי רע"א, ואדרבה מוכח שעמד בדעתו אף אחר חילוף מכתבים עם ר"ן קלישר. ראה דברי יעקב לוינגר ב„דעות“ (קיץ תשכ"ז) עמוד 230 הערה 26.

עמ' 6 בסוף העמוד. אבל בנוגע לקרבן ציבור שייך הכלל „טומאה דחוייה בציבור“. אך הקשה הג' ר' דוד זיסקינד בהוספות למאמר קדושין דרק טומאת מת דחוייה בציבור אבל לא טומאות אחרות, ומאחר שמלבד טומאת מת יש זבים וזבות וילדות ורוב נשים טומאות זיבה, ובהצטרף מיעוט אנשים שהם זבים וה"ל רוב ציבור זבין. והשיב הר"ן קלישר שלפי הרמב"ם ה"ל קרבן פסח פ"ז ה"ל ו' רוב ציבור אינה נקבעת ע"י מגין האוכלים אלא ע"פ מגין הנכנסים לעזרה לשחוט הפסח, והיות הנשים אינן נכנסות לעזרה נמצא דרוב הציבור הנכנסים הם טמאי מתים מלבד, ולענין אכילת קרבן פסח אף שמחוסר כפורים אסור באכילת קדשים צידד הר"י בשד"ה לומר דמ"מ מותר לאכול ק"פ.

עמ' 7 הערה 14. המגדל דוד טוען שאין טומאה נדחית בציבור אלא באופן שאירעה טומאה במקרה, מעא"כ כשנתבטלה ההקרבה מפיכות אחרות, אז א"א

לחדש אותה אלא בטהרה. והגרצ"פ פיראנק דחה טענה כעין זו מדברי התוס' תענית יו, ב שכתבו בהא דכהנים בזה"ו אסורים לשתויי יין משום דמהרה יבנה המקדש אף דהם טמאי מתים, משום דטומאה הותרה בציבור, הרי דגם בזה"ו משכחת עבודה בטומאה.

עמ' 9 סוף ענין יהוש כהנים. והגרצ"פ פראנק בהגהות טור מלכה כתב דגם יש לדון דתהא מניעה בזה"ו להקריב משום שאין כהן יכול לעבוד עד שיקבע משמרתו. אמנם במרכבת המשנה פ"א הל' ביאת מקדש הל' ז' כתב דכשאינו מכיר משמרתו בדיעבד כשר לעבודה ורק לכתחילה לא חזי. ולענין קרבן פסח גסתפק המנחת חינוך מצוה תק"ט אם דינו כקרבנות הרגל שיד כולם שוים ולא בעינן אנשי משמר או לא, ונוטה לומר שדינו כרגל. והבעל הר"י בסד"ה מביא סעד לדבריו.

עמ' 9 שורה 7. הר"ע נוקט שלישית הראב"ד שבטלה קדושת המקדש בעת החורבן מותר להקריב קרבנות בזה"ו בלי שום פקפוק. ע"ע מקדש מלך צד י"ו והלאה.

עמ' 10 שורה 13. ולדעת הרמב"ם שקדושה ראשונה לא בטלה א"כ עלינו להודיק להיתר טומאה דהויה בציבור השייך רק בקרבן ציבור, נמצאת דלדעת הרמב"ם אסור להקריב קרבן יהודי, ולהראב"ד אסור להקריב קרבן ציבור. ובכך מפרץ הגרצ"פ פראנק את ההנחה נכונה של הר"י קלישר לגמרי. ובהגהות טור מלכה (עמוד י"ט) הוסיף דבלאו הכי א"א להקריב בבמה אפילו לדעת הראב"ד דלהרבה ראשונים אין טמא מקריב בבמת יחיד, מלבד טעמים אלו צדד הגרצ"פ פראנק בהגהות טור מלכה שאין להתיר הקרבה במקום המקדש מטעם טומאה דחוויה בציבור אפילו לדעת הראב"ד. לשון הראב"ד הוא, "לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת" ואף שמדברי המאירי מגילה דף י' ושבעות דף ט"ו משמע דס"ל דלדעת הראב"ד מותר לטמא ליכנס למקדש בזה"ו מ"מ נראה שהוא יחיד בדבר זה. והאחרונים דייקו מלשון הראב"ד שכתב אין בו כרת, ולא כתב אין בו איסור שגם שיטת הראב"ד שיש איסור אף בזה"ו ורק אין הנכנס בטומאה הייב כרת בזה"ו, וא"כ איך יכנסו למקדש כדי להקריב שהרי אם ההקרבה היא בתורת במה אפשר לעשות חוץ למקדש וא"כ אם אפשר לעשות חוץ למקדש א"א לדחות איסור על ביאת מקדש בטומאה מטעם טומאה דחוויה בציבור, מאחר שאפשר להקריב בלא איסור טומאה. ועוד האריך שם בטור מלכה לבאר איסור כניסה בזה"ו לדעת הראב"ד באופנים שונים.³

עמ' 12 בסוף הענין. ויתר מזה מצאתי שדעת האברבנאל שירושלים שלנו והעיר העתיקה בכלל אינה על מקומה הראשון. נמצא שלא רק מקום המזבח א"א לצמצם אלא גם מקומה של ירושלים אין ידוע לנו בדיוק, עיין פירוש האברבנאל לזכריה

2 אמנם בהגהות טור מלכה צד ט"ו מצד הרב פראנק שלדעת הראב"ד בטלה הקדושה משום ובאו פריצים ויחללו ומביא דברי ה"ב, בית יצחק או"ח סי' כ"ז שדעתו דלענין באו פריצים ויחללו כשהיא יוצאת מיד העכו"ם שוב הדרא לקדושה קמייתא ולא בעי קידוש שנית מפני שתיכף כשהלכו הפריצים חזרה הקדושה למקומה אבל המחבר של הטור מלכה הניח הדבר בצ"ע.

3 ע"ע ספר משפט כהן סימן צ"ו אות ו'. ועי' הרב ק. כהנא, "המעין", תמוז תשכ"ו עמ' 6 והלאה.

יב, ו, אך יש לציין שבספר מאורי עינים, חלק אמרי הראי, בינה, פרק י"ב בסוף הפרק מביא המחבר את דברי האברבנאל ומשיג עליו בראיות שונות.

עמ' 13 שורה 9. מפתק הירדביז אם באמת כותל המערבי הוא שריד מכותל הר הבית, וכמו ההשערה הפשוטה או אם הוא חלק מכותלי העזרה עצמה. וכן כתוב מפורש בספר משפט הארץ פרק י"א סעיף ח' דכותל המערבי הנשאר הוא כותל העזרה.

עמ' 13 שורה 16. אם יש בנידון זה איסור כל תוסף. ע"ע בהרר"י בשד"ה דף ק"ח והלאה.

עמ' 14 שקלים. ויעוין עוד בספר זרע אברהם סימן י"א שכתב דסגי בגבית שקלים מרוב ישראל. והנה בדרישת ציון השיב הר"ץ קלישר על דברי החת"ס בנוגע להצורך בשקלים שיכול למסורם לציבור מדין זכין לאדם שלא בפניו. אמנם בהגהת הרר"י בשד"ה מובאים דברי המל"מ פ"ד מהל' שקלים דמסורה לציבור בע"כ לא מהני,, ובענין לידע שהציבור רוצים במסירה" ע"ש. ומבואר ג"כ בכלי חמדה פרשת שמיני שצריך שהציבור כולם יסכימו לזה ואם יש הרבה מהציבור שאינם מסכימים כלל להקריב, א"א להקריב קרבן ציבור. ויעוין עוד בהסכמת הגאון ר"י מקוטנא לספר דרישת ציון שכתב, וז"ל: האומנם כי הגדיש מעכ"ת הרמה שי' קצת את המדה בדבר הקרבנות כי הוא דבר קשה מאד, אחרי אשר אין היתר רק בקרבנות ציבור צריך שיכבידו ע"י רוב ישראל והיא כמעט מן הנמנע כעת אחרי אשר נתפורו ישראל בעו"ה בכל כנפות הארץ בגופם ובדעותיהם, עכ"ל. נמצא שלדברי הר"י מקוטנא אין המניעה מצד גבית השקלים כמו שכתבו היעב"ץ והחת"ס אלא מפני שלהקרבת קרבנות ציבור צריכים הסכמת רוב ישראל, היינו שיהיו שוים בדעותיהם ולבם שלם בהקרבת הקרבנות, וזה כמעט מן הנמנע. ומלבד זה מביא הגר"פ פראנק בהגהות טור מלכה מניעה אחרת בשם ספר יריעות שלמה שנוגעת לקרבן פסח דוקא ומונעת הקרבנות, והיינו שק"פ אינו בא אלא לאכילה וכל שאינו ראוי לאכילה מעכב את הפסח, ובתוס' כתובות דף מה מבואר דעיר המוקפת חומה אם היא רובה עכו"ם בטלה קדושת עיר חומה לענין שילוח מצורעים, וא"כ בזה"ז שיש רוב עכו"ם בירושלים (היינו בעיר העתיקה תוך חומות העיר), תבטל קדושת החומה ותיאסר גם לענין אכילת פסחים. ובהגהות טור מלכה האריך לחלק בין ירושלים לשאר ערי חומה, דמאחר שאוכלים ק"ק אע"פ שאין חומות, גם בישיבת רוב עכו"ם אוכלים ק"ק דלא גרע מנחברו החומות.

עמ' 15 שורה 2. ...מנחת כהן הדיוט אינה מעכבת ומותר לו לעבוד עבודה. וכ"כ הרמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש הל' ט"ז דאם עבד קודם שיביא עשירית האיפה, וכן כה"ג שעבד בכהונה גדולה קודם שיביא עשירית האיפה עבודתו כשרה. אמנם כתב הטור מלכה דלדעת הגר"א הוא לעיכובא, וגירסת הגר"א בתו"כ פרשת צו הוא אחד כ"ג ואחד כהן הדיוט שעבדו עד שלא הביא עשירית האיפה משלו עבודתו פסולה עכ"ל. ולהוכחת המל"מ מהא דאירע בו פסול בכ"ג ביה"כ מתרץ הטור מלכה דלדעת הגר"א צריכים לחלק בין כהן שלא נתחנך מעולם ולא הקריב עשירית

האיפה כלל עבודתו פסולה, אבל כהן הדיוט שנתחנך והקריב עשירית האיפה ושוב נתמנה לכ"ג י"ל דמצוה שיקריב עשירית האיפה לחינוכו לכ"ג, אבל בזה אינו מעכב.

עמ' 15 שורה 11. על פי מה שנמסר בעל פה כשם הנצי"ב מוואלאזין. עיקר דבריו נדפסים במשיב דבר יו"ד סי' ג' ו' בקונטרס דבר השמיטה, ובהעמק דבר ויקרא כו' לא.

עמ' 15 שורה 20. הפסח כשר אף אם נקרב שלא לשם ריה. אמנם הגרצ"פ פראנק בתגהות טור מלכה הביא דברי הרמב"ן ויקרא כו"ט שמבואר בדבריו שהקלות בספר ויקרא מרמזין לגלות ראשון, ואותם שבמשנה תורה לחורבן בית שני. נמצא הפסוק והשמותי את מקדשיכם ולא אריה בריח ניהוחכם קאי רק על חורבן ראשון. והרמב"ן מוסיף שבפרשת כי תבוא לא הזכיר המקדש וריח נוחה מפני שבבית שני לא היתה האש יורדת ואוכלת הקרבנות, נמצא הגם שבבית שני היה חסר ריח ניהוח אע"פ כן לא היה בזה מניעה להקרבת קרבנות.

להקריב קרבן, פירושו: לזכות מידי ה' בחיי נפח. אין אדם מקריב בהמה, אלא הוא מקריב את עצמו בהקרבת הבהמה. שעה שאדם מקריב בהמה לפני ה' וסומך את ידו עליה, שעה שהוא מקיים בה שחיטה, קבלה וזריקת דם ומוסר לאש את הראש והכרעים, החזה והגוף וכו', — באותה שעה הרי הוא מוסר לה' את דמו, ראשו, כח שריו, והוא מתמסר כולו לאש דת של רצון ה', כפי שנכתב לישראל בתורה. עולה מכפרת על ביטול מצות עשה; עולה מעוררת את כח המעשה ומזהירה מפני רשלנות. היא מדרבנת את האדם לעלות ולהתקדם ולשאוף אל פסגת ייעודו. הכהן עומד מרחוק וזורק את הדם למחיצתו התחתונה של המזבח, וכך הוא רומז למקריב: עדיין אתה עומד מרחוק, וטרם התייצבת בתחתית ההר, — קל וחומר שטרם הגעת אל פסגת ייעודך.

הרב ש"ר הירש: פירוש לתורה, בראשית ח, כ.

קונטרס

בנין בית המקדש קודם למלכות בית דוד

מאת

הרב חיים שרגא פייבל בהגרי"ז זצ"ל פראנק

דומ"ץ פעיה"ק ורב שכונת ימין משה

בנין בית המקדש קודם למלכות בית דוד

לכבוד הרב הגאון וכו' שליט"א, בעי"ת ב"ב ת"ו.

אחדשה"ט באה"ר כמשפט!

בדבר בקשת כת"ר שליט"א להודיעו דעתי העני' בדבר חובת הקרבת הקרבנות בזמן הזה, ובנין בית המקדש, ומה היא הסיבה אשר רבים מהגדולים מסתייגים מכל הענין ואינם נוקפים אפי' באצבע בענין כה רם ונישא כו' כו'.

א.

הנני להשיבו, כי להכנס בכל הפרטים הנוגעים להלכה ולמעשה בדבר האפשרות הקרבת קרבנות בזמן הזה, בנין המזבח, ובית המקדש שיבנה בב"א, מי אני ומה אני כי אכניס ראשי בין הרים גדולים עמודי העולם, והוא להט החרב המתהפכת פנים ואחור משני קצותיו אשר לשאול הגיעו. אם לצד ההיתר פן יפגעו באיסור כרת ר"ל ושחוטו חוץ וכדומה, ואם לצד האיסור — האם למען בית ה' ומקום מקדשנו ותפארתנו אשר לא זזה שכינה משם, נחשה ונשקוט ונשאיר אותה באלמנותה ועיגונה, ונעמוד מרחוק ולא נדאג להלבישה בגדי ישע מעיל צדקה, וככלה תעדה כליה, כימי עולם וכשנים קדמוניות.

השתא על עגונה דאיתתא שגם כן היו הרבה פוסקים גדולים שהיו מיראי הוראה כאשר ידעו עונשן של עריות ומרבה ממזרים בישראל, בכל זאת רבו הפוסקים ואמרו יהא חלקי מאלו התוקעים עצמם לדבר הלכה זו וצדיק באמונתו יחי'.

וכמו שכתב בעל מנחת עני בסימן נ"א: אם אמנם השגות ודחיות הותרה בצבור אם יש בהם על מה שייסמוכו, אולם בענינים כאלה בעסק עגונות לא נכון לעשות כן, לגבב חומרות על פי השגות ודחיות, בזה כח דהתירא עדיף טפי. ובסימן ס"ז כותב: ומה לנו לגבב חומרות מכה אומדנות ומשמעות מתשובות קמאי ובתראי, אם נמצא לעומתם היתר מפורש מגאון מפורסם כו', וכל המחמיר יותר מזה אינו משובח ע"כ.

ואדרבה המרבה לבדוק עד מקום שידו מגעת ולחפש בנרות שכלו בחורי המפרשים ובסדקים למצוא היתר לעגונות הרי זה משובח, וכמו שכתב התשב"ץ חוט המשולש סימן נ"ג.

וכן אינה מן התפארת לבקש חומרות על חומרות וכמו שכתב המהר"ם אלשקר בסימן קי"א, „כי לא יהי תפארתך לבקש חומרות ואריכות דברים שלא כענין להגדיל גוף הקונטרס, ולהגזים הגזמות עצומות, להבהיל השומעים בענין עגונות, ומדוע לא תשים אונך כאפרכסת לדברי הראשונים והאחרונים דמשום עגונא הקילו כו', והמעגנה ומחמיר בה עליו נאמר וחמורו יגיד לו“.

ועתה מה נענה אנן אבתרייהו אנו יושבי ירושלם עיקו"ת הקרובים אל החלל, כאן נמצא וכאן ה' דירתו של הקב"ה מעוז השכינה, וציון היא דורש אין לה. אוי לי אם אומר ואוי לי אם לא אומר, „יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה" נחבאו

אל הכלים איש איש אל מלאכתו, איכא בינייהו דטרדיי בגרסייהו ולא אדעתייהו, ולמדים ואין משיבים, ואיכא בינייהו שאינו מופנה טרוד בפעליו ועסקיו. ועוד אומרים לא עת בא עת בית ה' להבנות (חגי א, ב).

ואני העני משתאה לדעת האם אברה מן הארי ולא יפגשני הדוב, כי המלחמה היא פנים ואחור, כי כשם שיש לירא מלהתיר, כן צריך להיות יראים לאסור, כי המחמיר ומונע את עצמו ואת הרבים מלקיים המצוות המוטלות עלינו אין רוח ה' נוחה ממנו.

ב.

„וקול דודי דופק פתחי לי אהותי רעיתי יונתי תמתי“...! הלא ציון במר תבכה וירושלם תתן קולה למה תעמוד בחוץ ו„אנכי“ (אנכי ה' אלקיך) פניתי הבית!... וכבר אמר הקב"ה למרע"ה הרעיא מהימנא „הי' לך לעזרני“ (שבת פט, א), מיד אמר לו ועתה יגדל נא כה ה' כאשר דברת, בבחינת תנו עוזו לאלקים (תהלים סה, לה), כי התערותא דלעילא בהתערותא דלתתא תלי.

ומה גם כי מצווים אנו „לשכנו תדרשו ובאת שמה“ (דברים יב, ה). ואיתא בספרי שם „יכול תמתין עד שיאמר לך נביא, תלמוד לומר לשכנו תדרשו ובאת שמה דרוש ומצוא ואחר כך יאמר לך נביא“.

וכתב המלבי"ם שם: „למד להם שלא יגלה ה' סודו על ידי נביאיו להודיעם מקום הנבחר רק אם ישתדלו בזה וידרשו אחריו, „ואז יערה עליהם רוח ממרומים אחרי ההכנה הראויה“.

וראיתי לט"ב הגרא"י ולדינברג שליט"א (בכרם ציון השלם, אוצר התרומות בסוף הספר במלואים עמוד 4), שכתב: כי המצוה האמורה בספרי לדרישה הוא אודות מציאת המקום הנבחר כו', ואם כן מאז שנתגלה המקום לדוד על ידי גד החוזה, לא שייך יותר מצוה זאת של דרוש ומצוא, דהרי יודעים אנו כבר את המקום המיועד בכללותו, ובאופן מעשי הרי לא יועילו לנו כל הדרישות לפי מצבנו כיום, ועד שישמיענו ברחמי שנית לעיני כל חי עכ"ל.

ולענ"ד אין הדברים מובנים כלל, וכי בזה שידעים אנו את המקום המיועד בכללותו, מתקיים המצוה של „לשכנו תדרשו ובאת שמה“, הלא ההר עומד שמים ונחרב, ושועלים — ישמעאלים — הלכו בו, וטמאי מתים זב וזבה נדות ויולדות מטיילים שם, לא במקום המותר בודאי, ולא במקום האסור מספק, אלא במקום שבודאי ובודאי אסור לטמאים להכנס שם, והוא איסור כרת ר"ל להרמב"ם דפסקינו כוותי, וכי בזה מקיימים המצוה לשכנו תדרשו ובאת שמה, ושמירת מקדש, ומורא מקדש, הלא עיקר תכלית מצוה זו היא הקרבת קרבנות שם, כי לשם זה נתקדש ההר בקדושתו, וחורבן הבית וחורבן המובח אחת היא, כי אין כאן לשכנו תדרשו ואין כאן ובאת שמה, ואין ספק כי כל פעולה והכשר והכנה מצד הקדושה שהי' בא מצדנו ה' מרחיק הרבה מן החושך. ונאמנים עלינו דברי הספרי וכדברי המלבי"ם „כי לא יגלה ה' סודו על ידי נביאיו להודיעם מקום הנבחר רק אם ישתדלו בזה וידרשו אחריו ואז יערה עליהם רוח ממרומים אחרי ההכנה הראויה“. ואם תתפשנה ככסף וכזהב אז תמצאנה...

ג.

והנה אחת מהסיבות שאין האדם מתעורר למה שהוא צריך להתעורר, הוא מפנה שבטבעו של האדם הוטבעה, כי כל מה שידמה בעצמו שהוא רחוק להשיגו לא יפנה לבו אליו ולא ישים ברעיונו רשפי ההמיה עליו, לא כן כשנוטה בדעתו שהוא קרוב להשיגו אלא שיש איזה מונע, אז לא ישים מחשבתו בדבר זולתו ויחלה עליו להשיגו.

ומשום כך בנידון דידן עבודת הקרבנות אחד משלושת העמודים שהעולם עומד עליו שלדאבוננו עוורים אנו בהלכתא רבתא זו, וככל שאפשר להוריד מעליו המעמסה הזו נוח לו, לכן בחרו גימוק פשוט הפוטר אותם ומשחרר אותם מכל וכל, והוא: דברי רש"י בסוכה (מא, א), ר"ה (ל, א), ותוס' שבועות (טו, ב), ד"ה אין, בשם המדרש, "כי הבנין שאנו מצפים לראותו בנוי ומשוכלל ירד מן השמים", ולפיכך מה לנו להשתדל ומה יועיל השתדלותינו, ואולי גם אסור להשתדל, כי מורדים אנו במלאכת שמים.

כן מסתמכים הם על דברי הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים הלכה א'. אם כי אין דעתו כדעת רש"י ותוס' שירד מן השמים, בכל זאת כתב: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות כו', ושם בהלכה ד' כתב עוד, "שם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו" כו' ע"ש, וכן בפ"ב מהלכות מעשה הקרבנות הלכה י"ד, כתב: אלא הנביא צוה כו' חנוכת המזבח ביד, "המלך המשיח", כשיבנה בית שלישי", משום כך אין לנו להתעסק ולשלוח יד במלאכת רעהו.

ד.

אבל לעומת זה ידועים הם דברי הירושלמי פ"ה דמע"ש הלכה ב', שאמר רבי אחא: "זאת אומרת: "בית המקדש עתיד להבנות קודם בית דוד", הביאו גם התו"ט שם בזה"ל: "כי בנין בית המקדש קודם למלכות בית דוד" כדאיתא בירושלמי.

וכן הגבורת ארי למס' תענית דף טז ע"א ד"ה אסור לשתות יין כל השנה, מקשה אמאי אסור כל השנה מטעמא שמא יבנה הבית היום כדמסיק לקמן, הא עד כאן לא פליגי ר"א ור"י בפ"ק דר"ה (דף י') אי בתשרי עתידין לגאול או בניסן, אבל באחד משאר כל החדשים לכו"ע אין נגאלין, ואם כן אמאי אסורין כל השנה כו', מיהו בהא י"ל, "דבנין בית המקדש קודם למלכות בית דוד דהיינו ביאת הגואל, וכדאמרינן בירושלמי פ"ה דמע"ש גבי כרם רבעי ה"י עולה לירושלם כו', וגרסינן עלה בירושלמי זאת אומרת שבית המקדש עתיד להבנות קודם למלכות בית דוד, והשתא אפשר לומר דאין יום קבוע לבנין בית המקדש אלא כל ימות השנה ראוי לבנייתו. ובה"י בפ"ק דר"ה פירשתי דשני מיני קיצין הם זכו אחישנה כו', אם כן לא קשה מידי אפילו תימא דבנין הבית יהי בביאת המשיח אכתי אסורין לשתות כל השנה שמא יהי הקץ של אחישנה וזה אין לו זמן ושמא היום יבא, ואין זה מקומו כי דברי חכמינו ז"ל שבירושלמי נאמנים עלינו, ואין אנו צריכים להאי טעמא, והרחמן יזכנו לבנין הבית ולימות המשיח עכ"ל. — הקדים בנין הבית ואחר כך לימות המשיח.

כן אויל בזה התוי"ט לשיטתו בפתיחה למסכת מדות שכתב: שצורת הבנין של יחזקאל מיועד לגאולת עולם, שיהא הכבוד חונה לעולם, ובבית שני שגרם החטא לא יכלו למלאות כל חלקי הבנין כמו שהוא ביחזקאל כו'. „ואנחנו“ כאשר נזכה לבנות „בנין העתיד“ יגלה הקב"ה עינינו ומלאה הארץ דעה להבין את הסתום כדברי יחזקאל כו', שכן רוב ועקרי הבנין מיוסדים בתבנית ה' אשר השכיל לדוד ולא ימוט כו' ע"ש האריכות.

וכן יש להסתייע מפירוש המשניות להרמב"ם שם ריש מסכת מדות, שכתב: והביא אחר תמיד מדות, ואין בו ענין אחר אלא ספור, שהוא זוכר מדת המקדש „כי כשיבנה במהרה בימינו“ יש לשמור ולעשות התבנית ההיא ע"כ, ואם נאמר שאי אפשר לבנות בית המקדש אלא אחר ביאת המשיח, או לבנין שירד מן השמים, מה יתן לנו ומה יסיף לנו מסכת זו. הלא אין לנו צורך לדעת איך לבנות, כי לא אנו יהיו הבונים, אלא משיח יהי הבונה, או על ידי מלאכת שמים תהי הבני, ושם יודעים איך לבנות, אלא על כרחך שאנו נהי הבונים בעזרת השי"ת ועלינו לדעת ולעשות התבנית הזאת.

ואף שהתוי"ט וגבורת ארי הזכירו רק את הירושלמי במע"ש, הנה כמו כן יש להזכיר דברי הירושלמי במגילה פ"א הלכה י"א (דף טו) דקאמר: עורי צפון ובואי תימן כו', לכשיתעוררו הגליות שהן נתונות בצפון ויבואו „ויבנו בית המקדש“ שהוא נתון בדרום, ומשמע נמי שאנו יהיו הבונים ולא שירד מן השמים.

וכן יורה לשון הירושלמי פסחים פ"ט ריש הלכה א': ניתן לבנות בית הבחירה יחיד עושה פסח שני כו', וכ"ה בתוספתא שם פ"ה הלכה ב', ניתן להם „לישראל לבנות“ בית הבחירה יחיד עושה פסח שני. הנה אמרו ניתן להם „לישראל לבנות“ ולא אמרו נבנה להם או נתגלה להם, משמע שאנו יהיו הבונים ולא שתרד מן השמים.

וכן יש להסתייע משיטת גמרא דילן דס"ל נמי דבנין בית המקדש קודם לביאת המשיח, דקאמר במגילה דף יז ע"ב, בסידור ברכת שמונה עשרה, והיכן מתרוממת קרנם בירושלם, שנאמר: שאלו שלום ירושלם ישליו אוהביד, וכיון „שנבנית ירושלם בא דוד“, שנאמר (הושע ג) אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלקיהם, ואת דוד מלכם. וכתב רש"י בזה"ל: אחר ישובו בני ישראל, אחר ישובו ל„בית המקדש“ ובקשו הקב"ה ואת דוד מלכם.

הנה פירש רש"י בעצמו דמה שאמר וכיון שנבנית „ירושלם“ הוא בית המקדש, ולא כפשוטו על עיר ירושלם, אלא על בית המקדש שבתוכה, הרי שגם רש"י סובר דבנין ביהמ"ק היא קודם למלכות בית דוד, ואחרי שיהי לנו ביהמ"ק יתפללן ויבקשו על מלכות בית דוד שימלוך בירושלם (עי' מהרש"א שם).

ומשום כך נמי אמרו במגילה (דף יז, א), דבתפלה והלל הסדר מעכב, וקאמר בגמרא (שם ע"ב) שמעון הקפולי הסדיר שמונה עשרה ברכות כמשפט המקראות, הרי שכן היא סדר גאולת ישראל, תחילה ולירושלם עירך — שהיא בית המקדש ואחר כך את צמח דוד שהוא מלכות בית דוד.

וחכם אחד הקסה לי מיומא דף ה, ע"ב, דקאמר כיצד מלבישין לעתיד לבא, לעתיד לבא נמי לכשיבואו אהרן ובניו ומסה כו', הרי שבנין בית המקדש לא תהי קודם ביאת המשיח ותחיית המתים, שאם לא כן הרי נפקא מינה לדין בזמן הזה עוד טרם ביאת המשיח. ואמרת לי לו דלא קסה מידי דרק לענין הלבשת אהרן ובניו, דכתוב אחד אומר, ויחגור אותו באבנט, והדר כתיב ויחגור אותם אבנט, י"ל דקפיד קרא על לבשת אהרן ובניו שיהי זה אחר זה, או בבת אחת, והוא גזירת הכתוב דוקא בלבשת אהרן ובניו, ע"ז פריך שפיר מאי דהוה הוה, ועל לעתיד לבא נמי לכשיבואו אהרן ובניו ומסה ויאמר, אבל סתם הקרבת קרבנות שפיר אפשר בזמן הזה.

וכן במדרש רבה פרשת תולדות סוף פרשה י"ד, מביא עובדא הלכה למעשה שהי בימי רבי יהושע בן חנניא, שניתן מהמלכות רשות לבנות בית המקדש, ונאספו כל עולי הגולה לבנותו, אלא שנשבתה העבודה על ידי הכותים שונאי ישראל שהלשינו וקטרגו לפני המלכות ובני ישראל נתאספו בבקעתא דבית דורן בכו ורצו למרוד במלכות, עד שהוצרך רבי יהושע בן חנני לנחמם ולדבר אל לבם ע"ש. הרי שעולי הגולה התחילו לבנות בית המקדש, ולא חיכו ולא המתינו על מלך המשיח, וכן לא המתינו על מקדש שירד מן השמים.

וכן מסיק כזאת במנחת חינוך מצוה צ"ה, וז"ל: „שגם היום אפשר שאם יתנו המלכיות רשות לבנות בית המקדש „מצוה לבנות“ כמבואר במדרש הנוכח בימי רבי יהושע בן חנני נתנו רשות והתחילו לבנות.

גם ידועים דברי הכפתור ופרח פ"ו (דף טו, ע"א), שהביא בזה"ל: אחר שהענין כן הנכנס היום שאנו טמאים במקום הבית חייב כרת, והסכים בזה מהר" ברוך ז"ל, גם כי אמר אלי בירושלם כשהבאתי אליו זה הספר לעבור עליו ולהגיהו, „שרבינו חננאל דפריש ז"ל אמר לבא לירושלם והוא בשנת שבע עשרה לאלף הששי, ושיקריב קרבנות בזמן הזה“ כו'. הובא גם בספר כפות תמרים שרבינו (נתנאל) [חננאל] בעל התוספות רצה לילך להקריב קרבנות בירושלם (ועי שאילת יעב"ץ ח"א סימן קל"ה, ותשי' חתם סופר יורה דעה סימן רל"ו מה שכתב בזה).

ה.

הרי לפנינו מתלמוד ירושלמי, ומן התוספתא, ומתלמוד בבלי, וממדרש אגדה, וממעשה רב, דבנין בית המקדש והקרבת קרבנות אפשר ואפשר אף קודם ביאת המשיח.

וכן הדבר מוכרח מצד הדיון, שהרי לדבריהם דמקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל יגלה ויבוא משמים, נמצא דמצוה זו של בנין בית המקדש בטל ממנו, ולא יהי לנו חלק בבנינו ובקיום המצוה, ואיך יתכן דבר שכזה שתבוטל מצוה מפורשת בחורה, „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם“ (שמות כה, ח). ומנה הרמב"ם מצוה זו בין התרי"ג מצות, כמו שכתב בספר המצות מצוה כ', „שצונו לבנות בית הבחירה לעבודה, בו יהי ההקרבה והבערת האש תמיד, ואליו תהי ההליכה והעלי לרגל והקבוץ בכל שנה, והוא אמרו יתעלה, „ועשו לי מקדש“, וכן ביד החזקה פ"א מהלכות בית הבחירה הלכה א', כתב: מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות

מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש.
ובריש הלכותיו שם במנין המצות כתב: יש בכללן שש מצות, א) לבנות בית המקדש.
ואם הוא ממנין המצות על כרחך שהוא נוהג לדורות כי אם הוא תלוי בידי שמים
ולא בנו מאי זה שייך למנין התרי"ג מצות.

ובסדר זה יצחק להגאון ר' יצחק מלצאן זצ"ל בתפלת מוסף של יו"ט מביא
שכבר עמד על זה הגאון ר' יהושע ליב דיסקין זצ"ל אב"ד בריסק, וז"ל: ותקשה
למ"ד אין מצות בטלות לעתיד לבא, ואפילו למאן דאמר מצות בטלות תקשה
כי למה יתבטל, מכל מקום כל מה שינוכל לקיים גם אז בודאי מה טוב, ולכל הפחות
הוי כאינו מצוה ועושה, ואם כן למה יתבטל לנו הך מ"ע.

ותירץ בדודאי לטובתן של ישראל ישאיר הקב"ה בהבנין איוה דברים קטנים
לתקן, אשר בהתיקון הזאת יתכשר שיהא ראוי לעבודה, כגון חסרון דלתות, וכן
מזבח שנפגם פסול, וכן במנורה אם יחסר איוה כפתור, ויתן לנו הקב"ה רשות לתקן
הדבר, ונקרא עבור זאת על שם ישראל, כי ע"י המעשה שלנו תתכשר שיהי ראוי
לעבודה, וזה שאנו מהפללים בתפלת מוסף של רגלים, „והראנו בבנינו ושמחנו
בתקוננו” — כי ע"י התיקון לבד תקוים המצוה של בנין בית הבחירה עכ"ל.

ולענ"ד יש לפקפק ע"ז, דלכיון בנוי „ומשוכלל” אינו סובל פירוש זה, דאם הוא
משוכלל בודאי שלא יהי בו שום פגם ושום חסרון, ואם כן הדרא קושי לדוכתי
אמאי ישלול הקב"ה מאתנו מצוה יקרה וחשובה זאת.

ו.

גם הגאון ר' צבי הירש קאלישר זצ"ל בספרו דרישת ציון מאמר קדישין אות
ט' (דף לד, ע"ב) שהוא ראש המדברים בהיתר הקרבת קרבנות בזמן הזה, תמה על
רש"י ותוס' שהחליטו כי אין בנין העתיד רק משמים, מדברי הירושלמי הנ"ל
המובא בתוס' יו"ט פ"ה דמעשר „דבנין בית המקדש קודם למלכות בית דוד”
ודברי ירושלמי מוכרח ממתני כו' וכיון שמוכרח ממתני דדאי אין ש"ס שלנו חולק
על ירושלמי. ולא מצא פתרון ליישב דברי רש"י ותוס'.

וכתב לתרץ קושית רש"י ותוס' בעניין אחר על פי מה שכתב לחדש דהדין
דאין בנין בית המקדש בלילה הוא רק בית המקדש אבל עשיית כלים לא נתמעט
מביום הקים, ומותר לעשותן אף בלילה, כי מובח דין כלי עליו ולא דין בית, וכן כתב
בערוך לגר סוכה דף מא ע"א. ובמקדש דוד בית הבחירה סימן א', ושם במקדש
דוד הוסיף עוד ואומר: דלמאן דאמר קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד
לבא (וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ו מהלכות בית הבחירה הלכה י"טו), ומקריבין
אע"פ שאין בית, דכיון דאיכא קדושת המקום ומקריבין אע"פ שאין בית חשיב כמו
בית וליכא חסרון בהקמה, דחשיב כמו הבית בנוי, אם כן הכי נמי במזבח כיון דאיכא
קדושת מקומו ליכא חסרון מצד הקמת הבית שהמזבח הוא חלק מהבית, ולענין
הקמת הבית הוי כמו שיש גם מזבח כמו דחשבינן כאילו יש היכל וק"ק כיון
דאיכא קדושת מקומם, ורק צריך לבנות המזבח כדי להוות עליו ולהקטיר, וזה הוי
כמו עשיית שאר כלים ויכול לעשותו אף בלילה ואינו שייך להפסל מכוס הקמת

אתר דעת - מכללת הרצוג
הלילה. וריב"ז ס"ל קדשה לעתיד לבא, לכן שפיר אמר דאיבנא בליליא, וכן מה שאמר דאיבני בחמיסר, ע"כ איירי שלא הי' אפשר לבנותו מערב יו"ט, ואיתא בעירובין דף קב, ע"ב, בסוגיא דקושרין נימא במקדש, דס"ל להני תנאי כר"א בחדא דכל היכא שאי אפשר הי' לתקן מערב שבת כגון שנפסקה בשבת דוחה שבת ואף במלאכה דאורייתא דחי, כן מזבח כשלא הי' אפשר לגומרו מערב שבת מותר לגומרו בשבת עיין שם.

ולפי זה מה שכתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א הלכה יב, שאין בונין את המקדש בלילה שנאמר: „וביום הקים את המשכן" וכן פסק שם דאין בנין בית המקדש דוחה יו"ט, הכונה הוא כשהבנין הוא בתחילתו או כשמוסיפין על העזרה שיש עלי' תורת בנין המקדש שההקמה מביאה את הקדושה, לא כן לפי מה דקיימא לן מקריבין אע"פ שאין בית אפשר לבנות את המקדש אף בלילה.

ז.

אבל יש לעורר, התוי"ט וגבורת ארי שהביאו דברי הירושלמי ונאמנים עליהם דבריהם, „דבנין ביהמ"ק תבנה ע"י בני אדם קודם מלכות בית דוד" אך עברו בשתיקה על דברי רש"י ותוס' שכתבו דבנוי ומשוכלל ירד מן השמים, ולא העירו מאומה מדברי הירושלמי ומדברי שאר מקומות הנ"ל הסותרים את דבריהם.

אם אמנם שבמדרש רבה פ' צו פרשה ט', על הפסוק ושובבתיך וגו' מארץ צפון, כתב: מלך המשיח שנתון בצפון, יבוא ויבנה ביהמ"ק הנתון בדרום. והוא כדברי הרמב"ם פ"א מהלכות בית הבחירה הלכה א' הנז"ל, „שמלך המשיח יבנה בית המקדש", אין זה תימה אם המדרשים חלוקין (ע"י תוס' ביצה ב, ע"ב, ד"ה דתניא), אבל רש"י ותוס' שלא מצאו מענה לבאר הסוגיא דר"ה וסוכה, דאיבני בליליא או בחמיסר, כי אם ע"י המדרש תנחומא שהביאו דבנוי ומשוכלל יגלה מן השמים, מה נענה על הסוגיא לפי המדרשים שאינם בדעה זו.

לכן ג"ל דהקושי מעיקרא ליתא ואין שום סתירה לדברי רש"י ותוס' מכל הנ"ל, דמנין להם להמקשים שהפי' בדברי רש"י ותוס' שכך חייב להיות דוקא ע"י שמים ואין רשות לנו לבנותו בידי אדם, ולענ"ד נראה פשוט במה שכתבו רש"י ותוס' דבית המקדש דלעתיד בנוי ומשוכלל יגלה מן השמים אינו דין שאין לנו להתעסק בבנין בית הבחירה ולאסור עלינו בניינה ולהפקיע מאתנו חובתנו שנצטוינו במצות עשה, „ועשו לי מקדש", אלא דגילתה לנו התורה והנבואה שקיימת גם אפשרות כזה שיתגלה מן השמים באם תהי' איזה רשלנות או איזה סיבה שהיא שלא נבנה אנו.

ואף שבידי בעל הסיבות ועילת העילות לסבב ולהעיר לבות בני אדם בחשק הרוחני, אבל עם כל זאת הבחירה לעולם לא תתבטל. והמגיד מראשית אחרית אשר לו ספר תולדות האדם כל המאורעות אשר תהי' מתחילת בריאת העולם עד סוף כל הדורות, קבע זמני גאולה להופיעם בזמן שקבע הוא, ואינו קשור עם שום גורם אחר, ואפילו אם לא תהי' ח"ו התעוררות מאתנו, עם כל זאת אינו מן הנמנע שיופיע השראה עליונה בעתה ובזמנה להיות התעוררות דלעילא גם מבלי שתהי' התעוררות דלתתא.

וכשם שהקב"ה הופיע וברא ויצר ועשה את העולמות כולן בזמן שעלה רצונו ית' לבוראם וליוצרם, כן בית המקדש של מעלה מוכן להתגלות בזמן שקבע הוא, אף אם מאיזה סיבה לא תהי' התערותא מצדנו, ואף שעל ידי זה תפקע המצוה מאתנו, זאת תהי' אשמתנו אם ברצון אם באונס ואנו אשמים בזה, אבל גילוי העליון לא תתעבב כלל וכלל. (וכשם שמשכחת לה שהאדם יולד מהול לגמרי ואין בידו לקיים מצות מילה, כן המצוה של בנין בית המקדש ישנו במציאות שתתגלה מן השמים בנוי ומשוכלל).

וזהו כונת רש"י במה שאמרו דאיבני בלילה, והקשה רש"י ותוס' הא אין בנין ביהמ"ק דוחה יו"ט, על זה תירצו שירד מן השמים בנוי ומשוכלל, היינו שיטנה מציאות כזה שירד מן השמים באם לא תהי' הבני' מצדנו, ומכיון שיטנה מציאות כזה, שפיר גזרו שיהא כל יום הגף אסור, אבל מעולם לא התכוננו רש"י ותוס' בשם המדרש לומר דהמצוה געקרה ונפקעה ממנו וסאין עלינו שום חיוב, ואף לא רשות לבנות מעצמנו, אלא לחכות ולצפות שירד מן השמים זה בודאי לא, אלא המצוה כולה רובצת עלינו ומחוייבים אנו לעשות כל השתדלות וטצדקי לקיים מצוה רבה זו, ובפרט בנין מזבח שאינו תלוי בבנין הבית כולו, שהרי מקריבים אע"פ שאין בית, וחובה גדולה להתעסק בה ולהעביר בכח סגולתה מעלינו עול גלות ועול צרות, כמ"ש חז"ל בסוטה דף מ"ט מיום שחרב ביהמ"ק אין לך כל יום שאין קללתו מרובה מחבירו. ובתוס' מגילה דף ג' ע"א, ד"ה אמס, „בשביל הקרבנות שמגינים עלינו מצרינו“. וכמו שאנו אומרים בנוסח התפלה מוסף של ר"ח „בהיותם מקריבים לפניך זבחי רצון ושעירי חטאת לכפר בעדם זכרון לכולם היו ותשועת גפשמ מיד שובא*.

והכתוב „מקדש ה' כוננו ידיך“ (שמות טו), דמינה דרשו דבנוי ומשוכלל ירד מן השמים, ג"ל דכולל ב' אפשרויות, שהרי לכאורה הדבר מפליא היאך כתב רש"י ירד מן השמים, הא זהו נגד גמרא מפורשת בכתובות דף ה, ע"א, דרש בר קפרא גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאלו במעשה שמים וארץ, כתיב: „ואף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים“ ואילו במעשה ידיהם של צדיקים, כתיב: מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך“, ופירש"י מקדש מעשי ידי צדיקים הוא, הרי שמקרא זה גופא דמקדש ה' כוננו ידיך איירי במעשה הצדיקים, ואיך פי' רש"י דיבוא מן השמים משום שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך.

ולדברי הגרי"ל דיסקין וצ"ל הנ"ל א"ס, דתרתו איתנהו ב"י, „מקדש ה'“ ממש שיגלה ויבא משמים, וגם „כוננו ידיך“ ע"י התיקון להכשירו שיהי' ראוי לעבודה הנעשה ע"י ישראל, ואשמעינן דאף בשביל תיקון זה לבד גדולים הם מעשי הצדיקים יותר ממעשה שמים וארץ.

* ובבעל הטורים שמות פ' תצוה (כט, יד). עה"פ ואת בשר הפר ואת עורו ואת פרשו „תשרף באש“, כתב ח"ל: ג' — הכא, ואיך ואת מרכבותיהם תשרף באש ביהושע — ואת העיר הזאת תשרף באש גבי צדיקה... שזכות הקרבנות עמד ליהושע לנצח דאומות, אבל כשטלו הקרבנות כשצרו על ירושלם נחרבה העיר, וזהו ואת העיר הזאת תשרף באש עכ"ל.

ולדברנו כולל בו ב' אפשרויות א) על ידינו אם נזכה לזה ותהי ע"י מעשי הצדיקים, ואז תהי חשוב וגדול מעשי הצדיקים יותר ממעשה שמים וארץ. ב) אם ח"ו לא נזכה הרי זה תעשה בידי שמים, בנוי ומשוכלל יגלה ויבוא, וב' האפשרויות רמוזות באורייתא*.

ח.

וני"ל לומר כן גם בדעת הרמב"ם, דמה שכתב: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובוונה המקדש" כו', לא בא לקבוע הלכה שמצוה זו מופקעת מאתנו, והוא רובץ רק על מלך המשיח, כי תורה זו לא תהא מוחלפת ולא תהא תורה אחרת, והמצוה של בנין המקדש, ועשיית כליו, והקרבת הקרבנות שמנאן הרמב"ם במנין התרי"ג מצות, כשם שהיו רובצים על כלל ישראל מעת מתן תורה, כן הם רובצים על כלל ישראל מעולם ועד עולם. אלא דרמו לנו דרמב"ם בזה כחו וגבורתו של מלך המשיח שזו אחת מסגולותיו, שבאם לא נהי' אנהגו זכאים לבנותו, הרי בודאי שמלך המשיח יבנהו.

תדע שכן הוא שהרי כלל הרמב"ם בדבריו גם הענין של „מקבץ גדחי ישראל“, האם גם על קיבוץ גליות וישובה של א"י נאמר שאין לנו רשות להתעסק בה כל זמן שמשיח לא בא, והלא תמיד בכל הדורות עמלו, ועשו, ופעלו, והפעילו גדולי הדורות למען קבוץ גליות וישובה של ארץ ישראל. והאור החיים בפרשת בהר (ויקרא כה, כה), כתב בזה"ל: פרשה זו תרמוז ענין גדול והערה ליושבי תבל, כי ימוך אחיך וכו' והודיע הכתוב כי גאולתו הוא ביד הצדיק אשר יהי קרוב לה, עד אומרו בקרובי אקדש הוא יגאל ממכר אחיו, כי האדון ב"ה קרא לצדיקים אח כביכול, למען אחי ורעי, והגאולה תהי' בהעיר לבות בני אדם ויאמר להם הטוב

* וכן נראה ממה שמבואר בזה"ק פ' פקודי (דף רמא, ע"ב), דאינון אבנין דיסודי ציון וירושלים ח"ו דשלטו עלייהו שאר עמין ולא אוקדו לון ולא אתוקדון, אלא כלהו אתגניזון וגניזו לון קוב"ה, וכל אינון יסודי ביתא קדישא כלהו אתגניזו ולא אתאבידו מנייהו אפילו חד, וכד יהדר קוב"ה ויוקים לה לירושלם על אתרי' אינון יסודי אבנין קדמאי יהדרון לאתרייהו כו'. הרי שבנין העתיד יבנה מאותן האבנין קדמאי.

וכן במדרש איכה עה"פ טבעו בארץ שערי', אמר: שנגנוו השערים בארץ, ולדברי רש"י ותוס' שיבוא בנוי ומשוכלל מן השמים, למה נגנוו בארץ ולאיוה צורך נגנוו. וכי נגנוו שיהיו גניזתם שם לעולם מבלי שיביאו שים תועלת.

והגאון מהרי"ל דיסקין זצ"ל נוהר מזה ואמר: שזה הי' מנפלאות תמים דעים שיגנוו השערים, דכאשר ירד המקדש מן השמים יעמידו ישראל את השערים הגנוזים דאמרינן בבב"ב נג, ע"ב, המעמיד דלתות בבית קנאו, ועי"ז יהי' נחשב כאילו אנו בונים את בחזמ"ק כולו.

אבל לדברי הוזה"ק הנ"ל הרי „כל אינון יסודי ביתא קדישא כלהו אתגניזו ולא אתאבידו מנייהו אפילו חד“, ואינון יסודי אבנין קדמאי יהדרון לאתרייהו" ע"כ כדברינו שתבנית המקדש של דוד ושלמה ועזרא, יבנה על ידנו, ולשם זה נגנוו, בכדי שאנו נקיים המצוה בבנינה.

אתר דעת - מכללת הרצוג
לכם כי תשבו חוץ, גולים מעל שלחן אביהם, ומה יערב להם החיים בעולם זולת החברה העליונה, אשר הייתם סמוכים סביב לשלחן אביהם, הוא אלקי עולם ב"ה לעד, וימאס בעיניו תאוות הגדמים ויעירם בחשק הרוחני גם נרגש לבעל נפש כל חי, עד אשר יטיבו מעשיהם ובוזו יגאל ה' ממכרו, ועל זה עתידין ליתן את הדין כל אדוני הארץ גדולי ישראל ומהם יבקש ה' עלבון הבית העלוב עכ"ל.

ובדור שלפנינו עמל מאורן של ישראל רבינו הגר"א זצוק"ל ותלמידיו הק' זי"ע במסירת נפש ממש למען קבוץ גלויות ויישובה של ארץ ישראל, האם עברו חלילה על דברי הרמב"ם שזיכה מצוה של קבוץ נדחי ישראל למלך המשיח. אמתמה! (ועיין עוד להלן).

ט.

ומה שבנה הגר"ל דיסקין זצ"ל דיוק מנוסח התפלה, והראנו בבנינו ושמחנו ב„תיקונו“, ג"ל עפי"ד התוי"ט בפתחה למס' מדות, שנתן טעם לשבת במה שכתב הרמב"ם בתחלת הלכות בית הבחירה, וז"ל: בנין שלמה כבר מפורש במלכים, וכך בנין העתיד להבנות אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל, אינו מפורש ומבואר, ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא, בנוהו כבנין שלמה, ומעין דברים המפורשים ביחזקאל ע"כ, הרי שאין בבנין בית שני, אלא מעין דברים המפורשים ביחזקאל, אבל לא ככל הכתוב בספר שם. ואני בהקדמתי לספר „צורת הבית“ נתתי טוב טעם בזה, ע"פ המדרש שנמצא בפירש"י יחזקאל סי' מ"ג, ראוי היתה ביאה שני' של עזרא להידת כביאה הראשונה של יהושע כו', ובנין זה מאז ה' ראוי להם כשעלו מן הגולה וגאולת עולם, אלא שגרם החטא כו'. לכך אני אומר שלפי שלא היתה תשובתם הוגנת לא יכלו למלאותו בכל חלקי הבנין כמות שהוא, לפי „שאותו בנין מיעד לגאולת עולם שתהא הכבוד חונה לעולם“, כענין שנאמר שם ושכנתי בתוכם לעולם, ומ"מ הואיל והי' ראוי להם, ראו כי טוב לבנות מעין אותו הבנין במקצת מן הדברים כו'. וסיפור ענין בית שני יש בו תועלת לעתיד מצד דברים רבים הדומים כו'. דשמעיון שהי' לבני בית שני לבנות כדמות הראשון אלא קרא אשכח ודרוש, וממילא גמי דלעתיד יש „לנו“ לבנותו כמו שהוא בכתב מיד ה' אשר השכיל דוד, והיכא דכבר אשכח קרא ודרוש שפיר „גבנהו“ כדדרשו, והיכא „דאנן“ ניקום וגשכח קרא ונדרוש „גבנהו“ כמו כן, והרי רש"י בפ"ו דזבחים דף סב ע"א, בהתיא דמזבח מפרש קרא אשכח ודרוש, ושלמה לא הבין לדרשו והם דרשוהו, וכן „אנחנו“ כשנוכח „לבנות בנין העתיד“, יגלה הקב"ה עינינו ומלאה הארץ דעה את ה', ולהבין הסתום בדברי יחזקאל „וגבנהו“. אבל מ"מ צריך לספור בנין השני שכן רוב ועקרי הבנין מיוסדים בחבנית ה' אשר השכיל לדוד ולא ימוט. אלא מה שזכנו האל ית' לדרוש עוד מן המקראות מצורף לזה שע"י הספור הזה של בית שני אנו יכולים לדרוש ולהבין בבנינא דיחזקאל כו' ע"ש.

ולפי זה יש לפרש נוסח התפלה והראנו „בבנינו“ — היינו הבנין שהי' בחבנית אשר השכיל דוד, ושמחנו ב„תיקונו“ — הם ה„תיקונים“ שהוסיף יחזקאל, שיתגלה לנו מן השמים להבין הסתום בדברי יחזקאל, „וגבנהו“, ונתקנו“ יותר ממה שהי' בבית שני, כנ"ל בכון בע"ה.

ועל פי דעת התו"ט יש להשוות שתי הדעות דלא פליגי, דיש ב' תבניות של בנין, אופן אחד: הבנין אשר השכיל דוד ושלמה בבית ראשון, ועזרא בבית שני, ותבנית בנין זה גם אנו חייבים לבנותו ומעולם לא נפקא החיוב והציווי מעלינו.

ונראה לי שזהו המכוון שאמר שלמה (דברי הימים ב, ג): הנה אני בונה בית לשם ה' אלקי להקדיש לו להקטיר לפניו קטרת סמים ומערכת תמיד ועולות לבוקר ולערב לשבתות ולחדשים ולמועדי ה' אלקינו, לעולם זאת על ישראל, ומלבד דרשת חז"ל (במנחות דף קי, ע"א) בא לומר גם, לעולם זאת על ישראל היינו שלא תהי' הפקעה ממצוה זאת מעל ישראל בשום זמן מן הזמנים, ולעולם חייבים אנו לבנות בית ה' ולהקריב עליו קרבנות חובה.

ואופן השני: הוא תבנית בנין יחזקאל שהוסיף, שהם מיועדים לבנין המיועד לגאולת עולם. זאת תהי' על ידי משיח צדקנו. כי תתקיים או ומלאה הארץ דעה וגו'. ובה מובן דברי הנביא מלאכי (ג, א), הנה אנכי שולח מלאכי ופנה דרך לפני, ופתאום יבוא אל, היכלו האדון אשר אתם מבקשים וגו', הרי שכבר יהי' היכלו והאדון אשר אתם מבקשים יבוא אל, היכלו.

ועל פי זה נראה לי הא דאנו אומרים בברכת רחם נא (בברכת המזון), ועל ירושלם עירך ועל ציון משכן כבודך, ועל מלכות בית דוד משיחך ועל הבית, הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו. ולכאורה הלא, ציון משכן כבודך היא היא הבית המקדש מקום טכינת כבודו, וא"כ מאי מוסיף עוד, הבית הגדול והקדוש, וכן מה הוא המשמעות והמכוון באמרו, הגדול הו"ל למימר, הבית הקדוש ותו לא.

אכן לדברנו הוא הדבר, כי תבנית ביהמ"ק שהשכיל דוד ושלמה בבית ראשון, ועזרא בבית שני, תבנה על ידינו ברצות ה' קודם ביאת המשיח, ורק מלך המשיח הוא יבנה תבנית יחזקאל בכל ההוספות והתיקונים הדרושים לבנין העתיד, וזהו המכוון הבית, הגדול שיהי' גדול בכמות ובאיכות. ולכן מוכיר מקודם ועל, מלכות בית דוד משיחך ואחר כך ועל, הבית הגדול והקדוש שיבנה על ידו.

יא.

גם נראה לי דאפילו להירושלמי והמדרשים, שבית המקדש דלעתיד יבנה בידי אדם, גמי מודו שיתגלה לנו בית מקדש של מעלה בנוי ומשוכלל, וכמו שכתב רבינו מאורן של ישראל הגר"א צוק"ל בשיר השירים (ד, ו), על הפסוק עד שיפוח היום ונסו הצללים, וז"ל בתוך דבריו: כי אם הי' משה בעצמו בנה בהמ"ק לא הי' נהרב רק הי' עומד לעד כי הי' מוריד להם, בהמ"ק של מעלה, וזה הי' כל תשוקתו לבוא אל ארץ ישראל, לכן אמר אלך לי אל הר המור, פירוש אף על פי כן אלך אל הר המור היא ירושלם, ואל גבעת הלבונה הוא בית המקדש ואהי' שם עד שיעמוד משה, כי מה שהי' הוא שיהי' ואז יהי' עיקר הגאולה, וקרא ירושלים בלשון זכר שכל ארץ ישראל מקבלת השפע עבודה, ובהמ"ק קרא בלשון נקבה שהיא מקבלת מביהמ"ק של מעלה כידוע עכ"ל.

וגראה לי שזהו שהתפלל משה, "בתפלה למשה" יראה אל עבדך, "פעלך" „והדרך" על בניהם. דלכאורה אינו מובן מאי זה יראה אל עבדך, "פעלך" הלא כל הבריאה וכל הנבראים המה פעלו ואנו רואים אותו. אלא שהתפלל משה שיראה אל עבדך, "פעלך" — היינו בית המקדש של מעלה שהם, "פעלך", מכון לשבתך, "פעלת" ה', מקדש ה' כוננו ידך.

עוד נראה לי שבכלל פעלך נכלל מאי דאמר רבינו הגר"א זצוק"ל בתיקוני זוהר (תיקונא עשרין וחד, דף מג, ע"ב), דלוחות הראשונות ניתנו מעץ חיים וכיון שחטאו בעגל ובשברו כו', ועתיד הקב"ה להחזירן לנו ע"ש. וזהו שהתפלל משה רבינו מהימנא יראה אל עבדך, "פעלך" — היינו הלוחות הראשונות, שהם פעלו ממשה, כנאמר: והלוחות מעשה אלקים המה (שמות לב, טז).

ומה שאמר „והדרך" על בניהם נראה לי שהתכוון על עדיים, ב' הכתרים שזכר ישראל באמרם, „נעשה ונשמע", שזה ה' לישראל להוד והדר, ובעוץ העגל נלקח מאתנו. ואמרו חז"ל בשבת דף פו, ע"ב, אמר ר"ל ועתיד הקב"ה להחזירם לבר שנאמר: ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברינה, „ושמחת עולם" על ראשם, שמחה שמעולם על ראשם.

ועל אלו שני הדברים הלוחות הראשונות, ועדיים שהי' כבר לנו וניטלו ממנו, בקש מרע"ה שיחזירם לנו ואמר יראה אל עבדך, "פעלך" שתחזיר ותראה לנו „פעלך" לוחות הראשונות — מעשה אלקים, „והדרך" הם העדיים, יחזור לבניהם.

יב.

נמצא לפי זה שעומד לפנינו לזכות ברצות ה' בשלשה שלבים. שלב הראשון — תבנית שהשכיל דוד ושלמה בבית ראשון, ועזרא בבית שני שיהי' על ידינו ברצות ה'. השלב השני — תבנית יחזקאל עם כל ההוספות והתיקונים ע"י משיח צדקנה. והשלב השלישי — הוא בית המקדש של מעלה בנוי ומשוכלל ירד מן השמים, ע"י מרע"ה, שהוא מארי דביאתא, כדאיתא בווה"ק פרשת פקודי (דל"ח, ע"ב).

וגראה לי שזהו המכוון בנוסח התפלה בתפלת מוסף של רגלים: „בנה ביתך כבתחילה", „וכונן מקדשך על מכוננו". הזכיר ב' דברים: ביתך כבתחילה — היא תבנית דוד ושלמה ועזרא, שזה כבתחילה. וכונן מקדשך על מכוננו, כולל ב' דברים, תבנית יחזקאל שיהי' מושלם לגמרי על מכוננו, וכולל גם ביהמ"ק של מעלה — „מקדשך" על מכוננו.

והנה הערוך לנר בסוכה מא, כתב וז"ל: נלפענ"ד דודאי בית המקדש לעת"ל יבנה בנין ממש בידי אדם, ומה שנאמר: „מקדש ה' כוננו ידך" (שמות טו, יז), שנדרש בתנחומא שירד למטה, הוא ביהמ"ק רוחני שיבוא לתוך בית המקדש הנבנה גשמי כנשמה בתוך הגוף. וכמו שירד במשכן ובבית המקדש האש של מעלה תוך האש של הדיוט שנבער בעצים. וכן נראה במכילתא דדרש מפסוק, „מכון לשבתך פעלת ה'" (שמות טו) שביהמ"ק של מעלה מכונן כנגד ביהמ"ק של מטה, ועל זה קאמר „מקדש ה' כוננו ידך" שלעתיד לבוא כשימלוח ה' לעולם ועד לעיני כל באי עולם, ישכון למטה בתוך מקדש שכבר בנוי הוא ומכוון כנגד ביהמ"ק של מטה, והיינו שירד למטה תוך המקדש שיבנה עכ"ל.

ולענ"ד אם שאיני כדאי הי' נ"ל דביהמ"ק של מעלה יהי' לדור החחי' לאלו שיחיו בתחיית המתים ויחיו לעולם ויהיו כבני עליון, להם גאה ויאה להשתמש בבית מקדש מעשי שמים, וכל שכן לאלו האומרים שיהי' של אש כמשמעות נוסח הברכה של נחם, "כי אתה ה' באש הצתה ובאש אתה עתיד לבנותה", כאמור (זכרי' ב, ט), ואני אהי' לה נאם ה' חומת אש סביב. וכן בב"ק דף ס, ע"ב, אמרו: שלם ישלם המבעיר את הבערה, אמר הקב"ה עלי לשלם את הבערה שהבערת, אני הציתי אש בציון, שנאמר (איכה ד) ויצת אש בציון ותאכל יסודותי, ואני עתיד לבנותה באש שנאמר: ואני אהי' לה חומת אש סביב ולכבוד אהי' בתוכה. ומשמע שיהי' של אש, דבודאי זה שייך לבני תחי', ולא לאלו שיוזכו לביאת המשיח ועדיין הם מלוכלכים בזוהמת הנחש ולא ניתקן גופם בעיכול הבשר בקבר, שעליהם נאמר והנער בן מאה שנה ימות, מכיון שעליהם עוד לחזור לעפרן לעכל זוהמתו, להם אין מקום בבית המקדש של מעלה, אלא בבית המקדש שיבנה בתבנית דוד ושלמה ויחזקאל.

יג.

ובהיותי בזה אמרתי להעלות על הכתב מהגיוני לבי בדבר נוסח תפלת מוסף של ר"ח, שאנו אומרים: מזבח, "חדש" בציון תכין, מה היא הכונה של מזבח חדש, פשיטא דחדש יהי' וכי ישן יקחו? וכן מאי דאמרינן ועולת ר"ח געלה עליו ושעירי עזים נעשה ברצון, ואין אנו מסיימים, "כמו שכתבת עלינו בתורתך ע"י משה עבדך מפי כבודך כאמור". כן יש לדקדק מה שתיכף אחרי זה מתחילים מחדש בתפלה ואומרים: והביאנו לציון עירך ברנה וכו', ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו וכו', ומאי הוספנו בזה הלא כבר אמרנו ועולת ר"ח געלה עליו. כן יש להבין מה הפירוש, "ואת מוסף יום ראש החודש, "הזה" נעשה וגקריב", וכי קרבנות של חובת היום של ראש החודש, "הזה" שאנו עומדים בו בשעת תפלה זו יש בידנו להקריבו, הלא אין לנו לא מזבח ולא כהן וכו'.

ונראה לי על פי נבואת יחזקאל (מה, יח), שסידר להנשיא (הוא מלך המשיח) סדר חדש להקרבת קרבנותיו והזיית דמים. כמו שנאמר: וכן יעשה בשבעה לחודש ונתן על מזוזת הבית ואל ארבע פנות העזרה ועל מזוזת שער החצר הפנימית. ובי"ד גיסן יעשה הנשיא בעדו ובעד כל עם הארץ פר חטאת, ושבעת ימי החג יעשה עולה לה' שבעת פרים ושבעת אלים וגו' וחטאת שעיר עזים ליום וגו', והעולה אשר יקריב הנשיא לה' ביום השבת ששה כבשים ואיל ומנחה איפה לאיל וגו'.

וברמב"ם פ"ב מהלכות מעשה הקרבנות הלכה יד כתב: כל שיעורי הנסכים האמורין בספר יחזקאל ומנין אותן הקרבנות, וסדרי העבודה הכתובים שם, כולם מלואים הן, ואין נוהגין לדורות, אלא הנביא צוה ופירש כיצד יהיו מקריבין המלואין עם חנוכת המזבח בימי, "המלך המשיח" כשיבנה בית שלישי [אזיל לשיטתי דבית השלישי יבנה ע"י משיח ולא שיבוא מן השמים]. וכשם שהקריבו הנשיאים בחנוכת המזבח דברים שאין כמותן לדורות, והקריבו בשבת, כך הנשיא מקריב חנוכה בשבת לעתיד כאשר מפורש שם, וכן קרבנות שהקריבו בימי עזרא הבאים מהשבי מלואים היו ואינן נוהגין לדורות, אבל דברים הנוהגים לדורות הם דברי תורה

שפירסנו כמו שהעתיקום מפי משה רבינו אין להוסיף עליהם ואין לגרוע עכ"ל.
(עי' לחם משנה שם).

ובפירוש המלבי"ם (יחזקאל שם) כתב דימי המלואים וחנוכת הבית יהי' מן חג המצות עד חג הסוכות וסימנך, „לקץ הימין“ שהם ק"צ יום בכיון.

ועל פי זה נראה לי להתפלה „מזבח חדש“, והתפלה „והביאנו לציון עירך“ הם ב' תפלות בענין הקרבת הקרבנות שינהג בזמנים שונים, התפלה של „מזבח חדש“ היא תפלה על בית המקדש שאנו מצפים בנוי ומשוכלל שירד מן השמים ע"י מלך המשיך, וע"י מרע"ה וכנ"ל, שהוא התכלית והמקווה העתיד, דעליו נופל שפיר השם „חדש“ כי יהי' חדש עשוי בידי שמים מה שלא הי' לעולמים, ועולת ר"ה נעלה עליו ושעירי עוים נעשה ברצון הם הם קרבנות המלואים וחנוכת המזבח שיעשה הנשיא מלך המשיח, ולכן לא אמר כמו שכתבת עלינו בתורתך, כי הם הוראת עשה שינהג רק בימי המלואים ע"י מלך המשיח כפי הציוה הנביא יחזקאל, ודבר זה לא ינהג לדורות אלא בימי המלואים.

ומיד אחר כך אנו מתפללים עד זמן העתיד, ועד הזמן שיבוא משיח, ועד הזמן שבנוי ומשוכלל ירד מן השמים, „והביאנו לציון עירך ברנה ולירושלם בית מקדשך“ הבנוי בידי אדם כתבנית דוד ושלמה ועזרא, „והם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו, תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם“ הם הם הקרבנות שנוהגים לדורות, שעליהם אין להוסיף ואין לגרוע, ואת מוסף יום ראש החודש „הזה“ נעשה ונקריב, היינו קרבן של ר"ה שאנו חייבים לעשותו לדורות נעשה ונקריב וגו'.

והנה בדרישת ציון מאמר קדישין אות ט' (דף ל"ד ע"ב), כתב: דלא יבנו בית כלל רק מזבח חדש בציון „נכין“ כמו שסדרו אנשי כנה"ג בתפלת ר"ה, ויקויים גם דברי רש"י שבעת שיבוא מקדש שלם מן השמים יבוא, אחרי עשותינו המזבח שהוא הכנה לכל השלמות העתיד, לכן סדרו „בציון נכין“. והוא פלא הלא בנוסח התפלה נאמר מזבח חדש בציון „תכין“. ולדברנו הוא על מקדש שיבוא מן השמים. אמנם יש לציון כי בהוספות למאמר קדישין אות ו' (דף מא, ע"א), העתיק כמו שהוא לפנינו „מזבח הדש בציון „תכין“ וגו'.

והא דסדרו לומר ועולת ר"ה „נעלה עליו“ ושעירי עוים נעשה ברצון, ולא סדרו בקיצור ועולת ר"ה ושעירי עוים נעשה ברצון, אולי התכוונו במלים אלך „נעלה עליו“ למה שכתב הרמב"ם פ"ו מהלכות תמידין ומוספין הלכה ג', דאברי תמידים ומוספים היו נתנין מחצי כבש ולמטה, אלה במערבו ואלו במזרחו, אבל של ר"ה ניתנים על המזבח מלמעלה, כדי לפרסמו שהוא ר"ה, ולכן דקדקו לומר ועולת ר"ה „נעלה עליו“ היינו עליו מלמעלה.

יד.

והנה במקדש דוד בית הבחירה סימן א' (דף ב, ע"ב), מקשה על רש"י ותוס' שכתבו דבנין העתיד יהי' בידי שמים, ואפשר שיבוא אף בלילה, הא מוכח מהירוש' יומא פ"א הלכה א', (ג, ב), דהא דאין בנין ביהמ"ק בלילה, הוא פסול לעבודת יום ולא רק איסור (ודלא כהמנחת היגוך מצוה צ"ה שכתב דרק לכתחילה אסור לבנות בלילה, אבל אינו נפסל בשביל זה היינו דאין זה פסול אלא איסור). דאמרינן

שם ההקמת המשכן היתה אף בלילה דהיו שם בו' ימי המלואים י"ד עמידות וי"ג פירוקים, אחת ביום ואחת בלילה, ואמרינן שם, „זאת אומרת דהקמת הלילה פסולה לעבודת היום“, ומשו"ה ה' צריך לחזור ולפרקו ולהעמידו ביום, אחר שהעמידו בלילה, ומוכח להדיא דהוי פסול ולא איסור.

ומעתה קשה הא מכיון דזה דאין בנין ביהמ"ק בלילה אין זה איסור כי אם פסול דהקמת הלילה פסולה לעבודת היום אם כן מאי מהני דהוי בידי שמים ע"כ.

ונראה לי דבנין בנוי ומשוכלל שירד מן השמים אינו נחשב שנבנה בלילה אף שירד בלילה, מכיון שהוא בנוי ומשוכלל כבר אלא שנעתק ממקום למקום אינו בכלל בנין, דגדר בנין כתב הרמב"ם בפ"ז מהלכות שבת הלכה ו', שהוא ע"י שמקבץ חלק אל חלק ומבקש הכל שיעשה לגוף אחד ע"ש, משא"כ כשהוא כבר בנוי אלא מעתיקים ומעבירים אותו ממקום למקום אינו בכלל בנין ולא נקרא שנבנה בלילה, וכן לא הוי בכלל מלאכת יו"ט, משום דבעיקרו הוא כבר בנוי אלא מעבירין אותו ממקום למקום.

עוד כתב שם במקדש דוד (בד"ה והנה בהדיא) דעל בנין המזבח אין לומר שיהי בידי שמים, דנראה דאם המזבח יבנה בידי שמים יהי פסול, דבעינן בנין לשם מזבח, דבזבחים קח ע"א, פליגי תנאי בבמת יחיד אי צריך מזבח או יכול להעלות אף על הסלע או האבן. ובגמרא אמרינן שם לקמן דאף למ"ד דצריך מזבח מכל מקום קרן וכבש ויסוד וריבוע אין מעכבין בבמה קטנה ויכול לעשות מזבח בכל אופן שירצה, ומ"מ סלע או אבן אי אפשר ליחשב מזבח, וצריך דוקא לעשות מזבח משום דצריך בנין לשם מזבח, וכמו שכתב רש"י ז"ל במתני' שם שיעלה לראש המזבח שיבנה מזבח לשם כך עכ"ל. א"כ מזבח אם יבנה בידי שמים הוי כסלע וכאבן דלאו שמי' מזבח עכ"ד.

ולענ"ד לא קרב זה אל זה ואין שום דמיון לומר על מזבח דבידי שמים הנעשה לשם מזבח שיהי דומה לסלע או אבן שעומד לבנין ולא נעשה מעולם לשם מזבח ופשוט.

טו.

ומלבד כל הנ"ל יש לעורר בכלל, שמצות וחובת הקרבת הקרבנות אינו קשור כלל עם „עת" הגאולה אם כן הגיע או לא הגיע, אלא היא מצות עשה מה"ת להקריב קרבנות חובה, כמצות עשה של תפילין שנוהג בכל יום, וכמצות עשה של לימוד התורה.

ויש כאלו שתלו זיינם על דברי הגמרא במגילה דף טו, ע"ב, שאמרו „גדול ת"ת מבנין ביהמ"ק“, אבל בא וראה מה שכתב בזה הראשון לציון מבעל אור החיים הק' (ירושלם תק"י) אהא דמגילה (דף טו, ע"ב), גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות וו"ל: פירוש דוקא כה"ג שעומד בפרץ לבל יבוא הדבר לידי סכנת נפשות, אבל להציל מן הים ומן המפולת דקיימי נפשות להציל, אין לך דבר שקול כפיקוח נפש, גם מאי דקאמר גדול ת"ת מבנין ביהמ"ק מייירי „דלא מתבטל בנינו מחמתיה“, אבל זולת זה „בנין ביהמ"ק עדיף“. ותדע דמרדכי בטל מהתורה ונכנס לשררה בתר דכבר ניצולו ישראל, דמשום הכי פירשו ממנו סנהדרין כמו שפירש רש"י בד"ה

שפירשו ממנו, והוא נכנס לשראת-לעמודה ^{המפתח} להגל יבא צר ואויב ליגע בנחלת שרדי, אבל בומן הצלתן של ישראל פשיטא דעדף ועדיף מת"ת, ולא מבעיא דרבים אלא אפילו הצלת נפש דיחיד עדיף מת"ת, וההיא דעורא נמי הא סלקו שאר חבריו והווי בנו לה, הגם דלא סליק עורא, אבל זולת זה הווי סליק לבנות, דעדף בנין ביהמ"ק מת"ת עכ"ל.

והנני לציין דברי התוס' בחולין דף יא, ע"א, ד"ה אבל, דמינה שמעינן דעת התוס' דענין הקרבת קרבנות גובל עם ענין של פיקוח נפש, שהקשו אמאי לא יליף מכל קרבנות דדחו שבת כו', ונראה לי דאין יכול להוכיח משום דאיכא למימר דמספק נמי אמר רחמנא דלדחי שבת מצות קרבן כמו שבפיקוח נפש כו', עכ"ל.

והוא פלא איזה דמיון הוא ספק קרבן לספק פיקוח נפש. בפיקוח נפש אמרה תורה אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, ואיתא ביומא דף פה, ע"ב, אמר רבא לכולהו אית להו פירכא כו', אשכחן ודאי ספק מנא לן, בר מדשמואל דלית לי' פירכא, וכתב רש"י ז"ל: שיחיה בהם ודאי ולא שיבא בעשייתה לידי ספק מיתה אלמא מחללין על הספק עכ"ל. ולפי זה מנלו בספק קרבן דמחללין את השבת הלא שקולה שבת כנגד כל המצות.

ונראה מזה שהתוס' בעין קדשם הבינו והעריכו גודל מעלת הקרבת הקרבנות שהוא גובל עם ענין של פיקוח נפש, כיון דהקרבת הקרבנות מסוגלת להשרות השכינה בישראל, ותשועת נפשנו מיד שונא, וולהגן עלינו מצרינו"ו אין לך פיקו"ב גדול מזה. והשתא פיקו"ב של יחיד דוחה שבת, פיקו"ב דכלל ישראל הנוגע להשראת השכינה על אחת כמה וכמה שדוחה שבת אף בספק ודו"ק.

טז.

ותא חזי סדר הברכות שסדרו אנשי כנה"ג בשמו"ע, שמיד אחרי ברכת חונו הדעת סדרו ברכת השיבנו אבינו לתורתך, היא עמוד התורה, וקרבונו מלכנו לעבודתך, היא עמוד העבודה עבודת הקרבנות. כי כשם שלימוד התורה אינו תלוי עם, עת"ה הגאולה, אלא היא מצות עשה של תורה, כך עבודת הקרבנות אינו תלוי בגורמי הגאולה אלא תלוי, בדעת, ואחרי שהתפללנו וחנונו מאתך דעה בינה והשכל, אנו מתפללים שנצל את הדעה, ואת הבינה, ואת השכל ללימוד התורה ועבודת הקרבנות.

והא דבתורה אומרים הלשון: „השיבנו“, נ"ל על פי דברי חז"ל בנדה (דף ל ע"ב), דרש רבי שמלאי למה הולך דומה במעי אמו וכו', ומלמדין אותו כל התורה כולה, שנאמ' וכו' וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה כו', לכן שייך ספיר הלשון „השיבנו“ מענין השבת אבדה, כי הי' לנו ונאבדה מאתנו. ובעבודה אנו אומרים: „וקרבנו“ כי גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו, ואין אנו יכולים לעשות חובותנו עד שיקרבנו לארצנו ויטענו בגבולנו, ושם געשה לפנדק וגוי. וכן נכלל בלשון „וקרבנו“ הרצון והתשוקה להתקרב לעבודה זו — „עבודת הקרבנות“, — כי נתמעטו הלבבות ונתרחקו, עד שאין אנו מרגישים בהסרונו רח"ל, ובקשתנו שיתן בלבנו ובדעתנו להתקרב לעבודתו לעשות רצון קוננו.

וארברא כשם שסגולת התורה להבנות עליו הגאולה, כדאיתא בתד"א זוטא פ"ד דאין ישראל נגאלין כו' אלא מתוך עשרה ב"א שהן יושבין זה אצל זה ויהי' כ"א מהם קורא ושונה עם חבירו כו'. ובב"ב דף ה, ע"א, עה"פ גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם (הושע ח'), אמרו: אי תנו כולהו עתה אקבצם.

כן בדבר הקרבת הקרבנות איתא במדרש תנהומא פרשת צו, ד"א צו את אהרן, וש"ה הטיבה ברצונך את ציון ואחרי כן אז תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל (תהלים נא), כלומר,, אם אין ישראל מקריבין עולה לפני הקב"ה אין ציון וירושלם נבנה,, לפי שאינן נבנות אלא בזכות קרבן עולה שהיו ישראל מקריבין לפני הקב"ה.

ואנו ממשיכים בהמשך תפלתנו בתפלה על קיבוץ גלויות בברכת תקע בשופר גדול ועל מינוי סנהדרין בברכת השיבה שופטינו כבראשונה. והרמב"ם בפירוש המשנה סנהדרין פ"א ד"ה סמיכת זקנים כתב: ,,והקב"ה יעד שישבו כמו שנאמר ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציד כבתחילה, אחרי כן יקרא לך עיר הצדק,, וזה יהי' בלא ספק כשיכין הבורא ית' לבות בני אדם ותרבה זכותם ותשוקתם לשם יתברך ולתורה, ותגדל חכמתם,, לפני בא המשיח,, כמו שיתבאר זה בפסוקים הרבה במקרא. (עי' תוי"ט שם, ורמב"ם הלכות סנהדרין פ"ד הלכה יא, וברש"ש סנהדרין דף יג, ע"ב, ומהר"ץ חיות עירובין מג ע"ב, ואכמ"ל).

ומגיעים אנו לברכת ולירושלם עירך ברהמים תשוב ותשכון בתוכה, ולברכת את צמח דוד, שהם עתות הגאולה העתידה לבוא, וברכת עבודה — ברכת רצה — עבודת הקרבנות בשלמותה בבנין בית הבחירה הן ע"י תבנית יחזקאל, והן ע"י בית המקדש של מעלה בנוי ומשוכלל ירד מן השמים, שאז תהי' השראת וגילוי השכינה ב,,מחזיר שכינתו לציון,, ובברכת הודאה אנו אומרים: לדור ודור גודה לך, ונספר תהליךך וגו', ,,ערב ובוקר וצהריים,, היינו שלעת עתה הננו מודים ומשבחים לך רק, ,,ערב ובוקר וצהריים,, כי אי אפשר להודות כל היום, כי אנו ילודי אשה ובני תמותה ואין בכחנו להודות אלא ,,שחרית ומנחה ומעריב, ערב ובוקר וצהריים,, אבל, ,,וכל החיים,, היינו כשנוכה לתחי', שאז נקרא חיים וגם הגוף יהי' זך ונקי מתוקן ומשוכלל כגופו של אדם קודם החטא, ולא נצטרך לבטל את הזמן על אכילה ושתי' ושאר צרכנו, אז ,,יודוך סלה" — וברכה זו מקביל עם הברכה השני' שבראש השמו"ע, שהזכרנו ענין תחיית המתים, כן במקביל בברכה זו שלפני סיום השמו"ע אנו חוזרים על ענין התחי', ואנו אומרים, ,,וכל החיים" — ומי הם הנקראים חיים, הם הם שיזכו לתחי' — שאז ,,יודוך סלה" ולא כמו עכשיו שאנו מודים לך רק ערב ובוקר וצהריים, כי אם נודוך סלה.

ומסיימים אנו בברכת שים שלום שהוא הכלי המחזיק ברכה לישראל, ועיקר השלום הוא בינינו לבין אבינו שבשמים, לקשר נפשנו, רוחנו, ונשמותנו, באור פני מלך חיים היא שפע אור הגנוז אשר כלול בו עומק חכמת התורה, כי אור הגנוז גנוז הקב"ה בתורה, וזה אפשר אחרי שיברכנו אבינו כולנו, ,,כאחד" באחדות שלמה כבמעמד הר סיני שהיו כאיש אחד ובלב אחד, יזכנו השי"ת לזה בב"א.

יז.

וכדאי לציין בדברי נהמה של חכמינו ז"ל (ב"ב דף עה, ע"ב), ואמר רבה א"ר יחנן עתיד הקב"ה להגביה לירושלם ג' פרסאות כו', אמר רבי חנינא בר פפא בקש הקב"ה לתת את ירושלם במדה כו', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבוש"ע הרבה כרכים בראת בעולמך של אומות העולם ולא נתת מדת ארכן ומדת רחבו, ירושלם ששמך בתוכה, ומקדשך בתוכה, וצדיקים בתוכה, אחת נותן בה מדה, מיד ויאמר אליו רוח דבר אל הנער הלז לאמר, „פרוות תשב ירושלם מרוב אדם ובהמה בתוכה" (זכרי" ב), אמר ר"ל עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלם אלף טפף וכו' וכו'.

ובמהרש"א שם בחידושי אגדה כתב על זה, על פי המדרש שירושלם דלעתיד יהי גדול כל כך, כמו ערי כל ארץ ישראל דהשתא, ובית המקדש שבתוכה יהי גדול כל כך כמו ירושלם דהשתא, ולזה אמרו ירושלם „שמקדשך בתוכה", ר"ל עומד כל ירושלם דהשתא שיהי גדול כמוה, ולזה אמר גם כן „שמך בתוכה" שהשם המפורש אסור להזכיר בפירוש רק בבית המקדש, וכיון שבית המקדש לעתיד יהי גדול כירושלם דהשתא הרי לעתיד שמך נזכר מפורש בתוך ירושלם דהשתא. ועד"ז ג"כ הצדיקים בתוכה באכילת קדשים בביהמ"ק. ולזה אמר פרוות תשב ירושלם, לא אמר פרוה תשב לשון יחיד, לרמוז שירושלם ביטובה לעתיד תהי גדולה ככל פרוות ארץ ישראל דהשתא. ואמר מרוב אדם ובהמה בתוכה כו', נקט אדם ובהמה מרוב אדם המביאים עמהן בהמות לקרבנות כמ"ש כצאן קדשים אשר במועדי. וסיים בקרא ואני אהי לה חומת אש, כי מרוב גודלה אי אפשר לה חומת בנין של אדם עכ"ל.

ובהיותנו עתה מרוחקים ממשכן ה' ונוהו, נתפלל תפלת דוד המלך ע"ה:

„שלה אורך ואמתך המה ינחוני.

יביאוני אל הר קדשך ואל משכנותיך.

ואבואה אל מזבח אלקים אל א-ל שמחת גילי.

ואודך בכנור אלקים אלקי"...

העורך האחראי: יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים

דפוס "דף-חן", ירושלים