

בעזהשי"ת.

בקשר עם ימי בין המצרים יהפכו לששון ולשמחה ולמועדים טובים, הננו מוציאים לאור "ילקוט חידושים וביאורים בהלכות בית הבחירה", והוא לקט מחידושו של מרן כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע בהלכות בית הבחירה להרמב"ם.

הרבה התייגע אותו צדיק לברר וללבן סוגיות אלו, ומרגלא בפומי' אשר לימודם בימים אלו – בהם חרב הבית – הוא סגולה והכנה לגאולה. ויתירה מזו: לימוד הלכות בנין הבית הרי הם כבנין הבית ברוחניות. וכמאמר המדרש (תנחומא צו, יד): "אמר יחזקאל לפני הקב"ה: רבש"ע עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו ואתה אומר לי לילך ולהודיע לישראל צורת הבית וכתוב אותו לעיניהם וישמרו את כל צורותיו ואת כל חוקותיו, וכי יכולין הן לעשות? הניח להם עד שיעלו מן הגולה ואח"כ אני הולך ואומר להם. א"ל הקב"ה ליחזקאל ובשביל שבני נתוניו בגולה יהא בנין ביתי בטל?!" – והיינו שע"י לימוד הלכות בנין הבית ה"ז פועל שאין "בנין ביתי בטל" (ראה ב"פתיחה" באריכות הביאור). וע"ד "כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה" ו"נשלמה פרים שפתינו".

כבר נודעה בשערים, ספר "חידושים וביאורים בהל' ביהב"ח" בו לוקטו חידושו וביאוריו של רבינו בהלכות אלו. בילקוט זה הובאו כמה סימנים מתוך ספר הנ"ל בעריכה מחודשת. והמתקשה בהבנת הדברים יעיין בספר הנ"ל, שם הובאו הדברים באריכות ובתוספת הערות.

ובימים אלו המסוגלים לגאולה, כמבואר בסה"ק, נישא כפינו אל שמים ונתחנן "בנה ביתך כבתחילה וכוונן מקדשך על מכונו" "ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים" אכ"ר.

ימי בין המצרים תשס"ט

מערכת 'לקראת שבת'

מפתח

פתיחה / לימוד תורת הבית

מבאר בענין לימוד תורת הקרבנות ותורת הבית, שזהו בגדר (החפצא של) הקרבת קרבן ובנין הבית (ולא רק שהתוצאה מזה – כפרה וכו') (שלגבי הגברא) היא שווה בשניהם). / שקו"ט בענין התפילה באיזה אופן בהנ"ל הוא. / מחלק בין "קוראין" ל"מתעסקים". / מבאר עפ"ז (ומוכיח) מהכתוב שהרמב"ם מביא בתחילת ס' העבודה: "שאלו שלום ירושלים וגו'". / מבאר הגדר וההסברה בזה – שהלימוד הוא כבנין הבית. / מבאר ומתריך עפ"ז דברי הרמב"ם בהקדמה לפיה"מ בענין מס' מדות. / מבאר שני תיווכים בין הדעות בחז"ל אם המקדש דלעתיד יגלה ויבוא משמים, או שמישיח יבנהו.

סימן א / פ"א הי"ד-ט"ז

מביא דברי הרמב"ם שפגם באבן שפוסלה לבנין המזבח והכבש – שיעורו כחגיגת הציפורן. ובאבני ההיכל והעזרות וכן באבן שכבר נבנית במזבח – לא כתב שיעור זה. ומקשה על טעמו של הרמב"ם בזה. / מבאר ששיעור כל שהוא יש בו שני גדרים: (א) שיעור משהו. (ב) "אין לו שיעור". בשיעור הוצאה בשבת הוא באופן הא'. ובאיסור ע"ז – באופן הב'. ומבאר שאבן לפני שנבנית במזבח – הוא באופן הא', ולאחרי שנבנית במזבח (וכן אבני ההיכל והעזרות) הוא באופן הב'.

סימן ב / פ"ג ה"ב

מביא קושיית המשנה למלך והמבי"ט עמ"ש הרמב"ם "והכל משוקדים" – כל הגביעים כפתורים ופרחים של כל קני המנורה (לא רק של הקנה האמצעי) – דמנ"ל הא. / מביא כמה מתירוצי המפרשים בזה ודוחה אותם. / מקשה על הברייתא שהכתוב "משוקדים" דמיייר בקנה האמצעי, "אין לו הכרע", אי קאי א"גביעים" או א"כפתורי" ופרחיים – איך אפשר שהתורה תכתוב דין באופן שלא ידעו האין לעשותו. / מקשה מתי נתהווה הספק איך לעשות המנורה – הרי היתה בידם המנורה שעשה משה. / מכריח שהאין לו הכרע הוא רק בפירוש הכתובים, ולא בדין עשיית המנורה – שבה היתה בפועל "הכל משוקדים". / מבאר שמשוקדים הוא דין בנוי המנורה, ולכן למדים מהפרט שבו כתוב בפירוש – לכל המנורה, גם לשאר קני'. / מבאר עוד אופן בזה – שבהפרטים שאי"ז מפורש – צריך לעשות משוקדים מדין ואעוהו. / מתריך קושיית המשנה למלך והמבי"ט.

סימן ג / פ"ד ה"א

מביא הקושי' על שהרמב"ם מאריך בסיפור גניזת הארון, מקומו וע"י מי – למאי נפק"מ להלכה. / דוחה תירוץ היעב"ץ בזה. / מדייק כמה דיוקים בלשון הרמב"ם. / מוכיח שעמידת הארון בקדה"ק הוא פרט בצורת הבית. / בהמשך לזה מתריך כל הקושיות. / מבאר שלכתחילה נקבעו להארץ שני מקומות, מקום גלוי על אבן השתי", ומקום לגונזו, שגם הוא חלק מהבית.

סימן ד / פ"ה ה"ד

מביא הקושיא על הרמב"ם בענין שערי העזרה שפסק כאב"י. / מבאר דברי הרמב"ם בזה בפירוש המשניות, ומקשה עליו. / מבאר שהמחלוקת הוא לא במספר השערים שהיו במציאות, אלא כמה מהם ה' להם דין שער. / מבאר הנפק"מ. עפ"ז מתריך הקושיות, ומבאר דיוק בלשון הרמב"ם הנ"ל.

סימן ה / פ"ז ה"א

מקשה לשם מה מביא הרמב"ם שיראת המקדש היא לא ממנו אלא ממי שצויה על יראתו. וגם, שהרמב"ם שניה לשונו מהגמ', התו"כ וממ"ש בסהמ"צ. מביא שיש שינויים בסדר הדינים דיראת המקדש בין התו"כ והש"ס. וכן ברמב"ם בין סהמ"צ להיד. ומדייק בסדר דברי הרמב"ם. / מבאר בכל זה, בהקדים לחקור מהו גדר יראת המקדש, וגם שבלב או פעולות. ולפ"ז מבאר את כל הנ"ל.

סימן ו / פ"ח ה"א-ב

מקשה: (א) על טעם השינוי בהבאת הכתובים בס' היד מבסהמ"צ. (ב) למה מצות השמירה רק בלילה. (ג) מנין שהשמירה רק בלילה. (ד) למה נשנה "בשלשה מקומות הכהנים שומרים כו" ב' פעמים – בריש מדות ובריש תמיד. / מבאר במצות שמירת המקדש שיל"פ שזהו פרט בהמקדש, בהחפצא שלו, או שזהו פרט בהעבודה, חובת גברא. ועפ"ז מתורצות כמה מקושיות הנ"ל, אבל לא כולן, ומוסיף עוד קושיות. / מבאר בגדר כבוד המקדש שבהשמירה – שענינה העדר היסת הדעת, ועפ"ז מתריך כל הקושיות. / שקו"ט אם להרמב"ם כל הכ"ד שומרים הם מה"ת. / שקו"ט בסיום זמן השמירה להרמב"ם. / מבאר הטעם שגם קטנים שמרו.

פתיחה

לימוד תורת הבית

עוסקים בבנין הבית", אינו אלא כדיבור התפילות?

אבל אינו כן, כי כשתורת אמת משווה שני דברים זה לזה (כבנדו"ד, ש"ע"י הלימוד בצורת הבית כו' "אני מעלה עליכם כאילו הם עוסקים בבנין הבית") זהו מפני שבאמת הם דבר אחד;

אלא שמכיון שהתולדות הגשמיות מזה שעוסקין, בצורת בפועל ממש למטה לאחר זמן, נאמר בזה הלשון "כאילו" – אבל גם לפני שזה בא ונמשך בפועל ממש (כבנדו"ד) – לפני שמותר ואפשר לבנות את הביהמ"ק למטה בגשמיות) – אי"ז באופן שהלימוד בצורת הבית כו' הוא רק זכר (וכיו"ב) בלבד לבנין ביהמ"ק, או (וגם) שהקב"ה נותן ע"ז שכר כמו על בנין בית המקדש – אלא ש"ע"י שהוא עוסק בלימוד הוא עוסק בבנין הבית.

ב. הביאור בזה מובן ממה שאמרו חז"ל (מנחות בסופה) בנוגע לקרבנות ש"כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם" וכיו"ב, שהענין ד"כאילו הקריב" שבקרבנות אינו רק בתור שכר בלבד, או ש"ע"י מכפר הקב"ה על העוונות כמו ע"י הקרבת הקרבן (שהלימוד וההקרבה פעולה ותולדה אחת להן), אלא זהו (לכמה דעות, עכ"פ) גדר של הקרבת הקרבן עד שאמרו להלכה בנוגע לפרשת הקרבנות – "לא יאמר אלא ביום לפי שאין מקריבין קרבן בלילה" (ש"ע אדה"ז מהד"ק ס"א סי"ג), ועד"ז בנוגע לכמה

א. בתנחומא לו יד: וכן אמר ר' שמואל בר אבא אמר הקב"ה לישראל אע"פ שביהמ"ק עתיד ליחרב והקרבנות בטלן לא תשכחו עמכם לסדר הקרבנות, אלא הזהרו לקרות בהן לשנות בהן ואם תעסקו בהן אני מעלה עליכם כאילו בקרבנות אתם עוסקים. ואם רטונך לידע, בא וראה, כשהקב"ה מראה ליחזקאל את לורת הבית מה הוא אומר, הגד את בית ישראל את הבית ויכלמו מעונותיהם ומדדו את תכנית (ויחזקאל מג, י), אמר יחזקאל לפני הקב"ה רבש"ע עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו ואתה אומר לי לילך ולהודיע לישראל לורת הבית וכתוב אותו לעיניהם וישמרו את כל אורותיו ואת כל חוקותיו (סג), וכי יבולין הן לעשות, הניח להם עד שיעלו מן הגולה ואח"כ אני הולך ואומר להם, א"ל הקב"ה ליחזקאל ובשציל שבני נתוניו בגולה יהא בנין ביתי בטל, א"ל הקב"ה גדול קרייתך בתורה כבנינה לך אמור להם ויתעסקו לקרות לורת הבית בתורה ובשכר קרייתך שיתעסקו לקרות בה אני מעלה עליהם כאלו הם עוסקים בבנין הבית.

והנה לכאורה העסק בצורת הבית ובנין ביהמ"ק עצמו הם שני דברים שונים, שהרי בענין ביהמ"ק נוגע שיהי' הבית המקדש הגשמי (להקריב שם קרבנות גשמיים – דלא כמשחרב ביהמ"ק שאז תפילות במקום קרבנות תיקנום), ואילו הדיבור והלימוד הנ"ל ש"אני מעלה עליהם כאילו הם

דינים והלכות בתורת הקרבנות ש"ל בדוגמת הקרבנות (ראה שו"ע אה"י מה"ק ע"ס סי"א ואיך ו"פ).

עד"ז (ויתורה מזו) הוא בנוגע להעסק בתורת הבית כו' (שבמדרש שם הושווה להעסק בהלכות הקרבנות), כמובן משאון המדרש, שעל טענתו של יחזקאל "עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו ואתה אומר לי לילך ולהודיע לישראל תורת הבית כו', וכי יכולין הן לעשות הגיח להם עד שיעלו מן הגולה כו'" ענה לו הקב"ה "ובשביל שבני נתונים בגולה יהא בנין ביתי בטל", ולכן אמר שיעסקו בלימוד תורת הבית כו' – היינו, שעי"ל לימוד זה אינו בנין ביתי בטל".

וי"ל הביאור בזה: המצוה ד'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (תרומה כה, ה. רמב"ם ר"ש הל' ביה"ב"ח) היא מ"ע לדורות; מוטל חיוב על ישראל לבנות בית המקדש, ולכן כשאין ישראל יכולין לבנות ביהמ"ק בפועל ובמעשה, מפני סיבות שאינן תלויות בהם (בפועל), אף שהסיבה העיקרית תלויה בהם דמפני חטאינו כו') חל עליהם החיוב והמצוה להתעסק "בקריתיה", שעי"ז הרי זה כחילו אתם בונים אותו".

כלומר: לא זו בלבד שמאחר שאין אנו יכולים לבנות את ביהמ"ק בפועל, לכן אנו לומדים עכ"פ אודות תורתו כו' בתור זכר ושייכות רוחנית לבנין המקדש, אלא שבמעשה זה בלימוד יש מגדר מצוה בנין בית המקדש.

ג. ואת"ל, זהו מרומז ברמב"ם לפני הלכות בית הבחירה, בתחילת ספר עבודה, שמביא את הכתוב (תהלים קכב, ו) "שאלו שלום ירושלים ישליו אוהביך": בהקדמת פסוק זה לפני הל' בית הבחירה וספר עבודה, הוא מרמז ומגלה שישנו חיוב וליוי ד"שאלו שלום" (בדיבור וכו'). שזהו הלימוד בהל' ביהב"ח וס' עבודה.

באם כוונת הרמב"ם היא שצריך ללמוד הלכות אלו (רק) בתור "זכר למקדש", הרי הי' לו להביא את הכתוב שממנו זה נלמד בגמרא (ר"ה ג, א. סוכה מא, א) – "מנלן דעבדינן זכר למקדש שנאמר (ירמי' ג, יז) כו' ציון היא דורש אין לה מכלל דבעי דרישה"; מאחר שהוא מביא דוקא את הפסוק "שאלו שלום ירושלים" מדגיש הרמב"ם שישנו חיוב מיוחד ללמוד ולעסוק בהפרטים ובפרטי הפרטים (בדרך של "שאלו" ב"שלום") של הל' בית הבחירה – לא רק בתור "זכר למקדש" בעבר ובכדי לדעת איך לבנותו בעתיד, אלא זהו חיוב וליוי בניהמ"ק בהווה, בזמן הזה.

משא"כ מהפסוק (והלשון) "ציון היא דורש אין לה", למדים רק את החיוב של הדרישה, ע"ד זכר.

ועפי"ז נמצא שהלימוד של הל' בית הבחירה אינו רק כדי לדעת כיצד לבנותו לעתיד, אלא זהו נוגע גם לחיוב בנינו עכשיו, ע"י העסק בהלכות אלו, ע"י "שאלו שלום ירושלים".

7. כעין דוגמא לענין הג"ל בהלכה בפועל, מצינו במצוה לתשובה וגירות: שלימות התשובה והכפרה על חטא (בשוגג) הוא ע"י וידוי דברים עם הקרבן (ראה רמב"ם ר"ש הל' תשובה, וראה בית אלקים להמבי"ט שער התשובה פרק ז), ואלעפ"כ בזמן הגלות שאי אפשר להקריב קרבן, נפעלה שלימות הכפרה ע"י תשובה (ווידוי דברים) בלבד, מקיימים עי"ז בשלימות את מצוה התשובה:

וכידוע הנפק"מ בהלכה בפועל בנוגע לאל תשת גו' רשע להיות עד חמס (משפטים כג, א. ושו"ע חו"מ סו"ס לז. אגה"ת פ"א). וביותר שייכות לנדו"ד – ענין הגירות: למרות שלצורך הכניסה לברית להתגייר "צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן" (רמב"ם הל' איסורי ביאה פי"ג ה"ד. מכריחות ט, א), מ"מ "בזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה

וטבילה" (רמב"ם שם ה"ה, ע"פ כתיבות ס), וזוה נעשית הגירות בשלימות; וזה "כשיבנה ביהמ"ק יביא קרבן" (סס) אינו נוגע להגמר והשלימות של הגירות בזמן הזה.

ה. עפיהג"ל (ס"ב) יש לבאר מ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמה בנוגע למס' מדות: "אין בו ענין אחר אלא סיפור שהוא זוכר מדת המקדש (של בית שני) וזכרו וזנינו וכל ענינו, והתועלת שיש בענין ההוא כי כשיבנה ב"ב יש לשמור ולעשות התבנית ההוא והתבניות והזכרות והערך מפני שהוא ברוח הקודש כמו שאמר (דה"א כח, יט) הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל".

וכתב התוי"ט (בפתיחה למס' מדות), שאע"פ שבנין ביהמ"ק דלעתיד אינו דומה לבנין בית שני, וכמ"ס הרמב"ם בעמנו בהל' בית הבחירה (פ"א ה"ד) ש"בנין העתיד להבנות אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר, ואנשי בית שני כשזכו בימי עזרא בנוהו ובנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל" – א"כ סו"ס מהי התועלת שבידיעת מדות הבית השני.

מבאר זוה התוי"ט, שאע"פ"כ יש תועלת בלימוד מס' מדות להבנין דלעתיד, והיינו בנוגע להפרטים שבהם שווה הבית דלעתיד לבית השני והראשון. ואיה"נ, שבצבית דלעתיד יהיו שינויים לגבי בנין בית שני, כי "יגלה הקב"ה עינינו . . . ולהבין הסתום בדברי יחזקאל ונבנהו, אבל מ"מ לריך לסיפור בנין השני שכן רוב ועיקרי הבנין מיוסדים בתבנית ה' אשר השכיל לדוד ולא ימוט". וזוה כוונתו של הרמב"ם בראיתו מהכתוב (שדוד אמר לשלמה) "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל".

אבל אי"ז מיושב לגמרי: מאחר שבבנין דלעתיד יהיו כמה וכמה שינויים באופן שיהיו זקוקים לזה ש"יגלה הקב"ה עינינו כו' . . . ולהבין הסתום בדברי יחזקאל" –

א"כ מהו ההכרח להיות "זוכר מדת המקדש וזכרו וזנינו וכל ענינו" שבמס' מדות? ועפיהג"ל יובן: מכיון שהמ"ע דועשו לי מקדש היא תמידית, י"ל שישנה תמיד המצוה לעסוק בבנין המקדש, כלומר: תוכן המצוה אינה רק בעצם הלימוד והידיעה בתורת הבית, אלא גם – לעשות כל החלוי בישראל שיהי' הכל מוכן ושיוכלו לבנות תיכף, עד שזה פועל שאין בנין הבית בטל, כנ"ל.

זה שלעתיד יוזקו בפועל לזה ש"יגלה הקב"ה עינינו ולהבין הסתום בדברי יחזקאל", או שבכמה ענינים הרי "כשיבנה משה וזכרו יאה עמנו" (תוד"ה אחד (פסחים קיד, סע"ג). וראה יומא ה' ב', והס יגלו איך לריך לעשות – אי"ז גרעון במצות העסק בלימוד שהוא בגדר בנין ביהמ"ק, אלא זה עילוי שיתוסף לעת"ל.

ו. וי"ל שכשם שהוא בנוגע להלימוד והעסק והידיעה בצורת הבית כו', כ"ה גם בנוגע לבנין הבית כפשוטו.

ידוע שבאופן בנין ביהמ"ק דלעתיד ישנן שתי דעות: (א) "יגלה ויבוא משמים שנאמר מקדש אדני כוננו לידך" (פרש"י סוכה מא, סע"א. ר"ה ב, סע"א. וכו' בתוס' סוכה סס. שבעות טו, ריש ע"ב ד"ה אין, ומסיים "וכן מפרש במדרש תנחומא" וי"ל שהכוונה לתנחומא פקודי יאל). זח"א כה, א. ח"ב נט, סע"א. רח, סע"א. ח"ג רכא, א. ילקוט תהלים רמז תתמח בסופו. וראה תנחומא (באצבע) בראשית יז (בסופו): (ב) הבנין יהי' בידי אדם, שמשית יבנה ביהמ"ק (רמב"ם הל' מלכים פ"א ו בסופו. וכמוכן גם ממ"ש בנוגע התועלת במס' מדות (נעחק לעיל בפנים). והוא ע"פ ירושלמי מגילה פ"א ה"א. ויק"ר פ"ט, ו. וראה גם ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ה, ב). .

אחד מהאופנים בהם אפשר לתווך בין שתי הדעות – יש לומר: החלק והסוג שבהבנין המבואר ומובן מה"סיפור" שבמס' מדות (ובלשון הרמב"ם "מעין דברים המפורשים ביחזקאל") יבנה בידי אדם;

והפרטים שהם בסוג של "אינו מפורש ומבואר", יתגלו משמים ע"י הקב"ה.

ואו באופו אחר: בנין הבית למטה יהי בידי אדם – ע"י משיח (שאילולו יתגלה מה ש"אינו מפורש ומבואר"), ובמקדש זה שלמטה "יתלבש" המקדש שלמעלה,

ובדוגמת וע"ד האש שלמעלה שנתלבשה באש שלמטה – שמונה להביא מן ההדיוט (עירובין סג, א. יומא כ"א, ב)

שהה יביא את הנרחיות בהבנין דלעתיד.

ובזה מוסבר טעם השינוי והחילוק שבין ב' דעות הנ"ל – דעת הרמב"ם שמשח יבנה את המקדש, ומ"ש בזהר ומדרשים כו' שייבנה בידי שמים;

הרמב"ם הוא ספר הלכות, שעפ"י הלכה בנין המקדש הוא מורה המוטלת על ישראל, לכן הוא מדגיש את החלק של בנין בית המקדש שייבנה ע"י ישראל (ועי"ז הם מקיימים בשלימות את המורה שעליהם).

משא"כ העניינים שבמקדש דלעתיד שיתגלו בידי שמים – אינם שייכים לחיוב ומלאת בנין ביהמ"ק, המוטלים על בני".

אבל המדרש והזהר (פנימיות התורה) מדברים ע"ד השלימות של ביהמ"ק דלעתיד והכלית המכוון שבו – שזה יופעל ע"י העילוי שבביהמ"ק שיעשה מלמעלה "בנינה דקוב"ה" (זח"א וזח"ב שנסמנו לעיל) לכן הם מדגישים את הענין שיהי בידי שמים.

ועפ"י מובן בהענין כמו שהוא לעת"ל, שזה שחלק מהמקדש יתגלה מן השמים, אי"ז מחמת חסרון ח"ו בהבנין שע"י בני"א, שע"י משיח דקנו.

שבמעשה הבנין הם מקיימים את מלאת בנין ביהמ"ק בשלימותה, ולאחר זה יתוסף מה שייגלה ויבוא משמים.

ז. עפ"י יומתק זה שע"י ההתעסקות עתה בלימוד וקריית לורת הבית "אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקים בבנין הבית", או כהלשון האחר "הואיל ואתם מתעסקין בו כאילו אתם בונים אותו" (ובשתי קאות):

מאחר שלכל היעות תהי תכלית השלימות של הביהמ"ק ע"י מה ש"יגלה ויבוא משמים" – ודוקא חלק זה (שלל) ייבנה בפועל ע"י בני"א גורם את הנרחיות בביהמ"ק, כמ"ש (תהלים קכז, א) "אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו", אשר (הבית הראשון והשני הם "בניינה דבר נש דלית ב"י קיומא כלל", אבל) הבית השלישי מאחר שהוא "בניינה דקוב"ה" יהי קיים לעולם – נמצא, שקיום מלאת בנין ביהמ"ק בזה"ז ע"י העסק בתורת הבית ואורתו כר"כ ג"כ להיות מעין ודוגמת הבנין בפועל ע"י בני"א לעת"ל – חיוב ומלאת הלימוד והעסק בהמדות והתבניות וכו' הידועים לבני"א, שזהו בחלק הבנין שיהי בידי אדם.

לאידך, כשם ששלימות במקדש דלעת"ל תיעשה דוקא ע"י מה שייגלה ויבוא מן השמים כנ"ל, עד"ז הוא במלאת הלימוד והעסק בכל פרט וחלק של מעשה הבנין, שגם בזה זקוקים לבני"א מעלה עליהם", שדוקא ע"י נפעלת תכלית השלימות (דעתה) במלאת הבנין שע"י העסק בתורת הבית.



סימן א

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

הט"ו: אבני היכל ועזרות שנפגמו או שנגממו פסולין ואין להן פדיון אלא נגזזים. כל אבן שנגע בה הברזל אע"פ שלא נפגמה פסולה לבנין המזבח ובנין הכבש שנאמר כי חרבך הנפת עליה ותחללה. והבונה אבן שנגע בה ברזל במזבח או בכבש לוקה שנאמר לא תבנה אתהן גזית. והבונה אבן פגום עובר בעשה:

הט"ז: אבן שנפגמה או שנגע בה ברזל אחר שנבנית במזבח או בכבש אותה האבן פסולה והשאר כשירוי'.

ב. ויש להוסיף ולדייק, שמה שבהט"ז בנוגע לאבן שנפגמה אחר שנבנית במזבח או בכבש אינו כותב שיעור, ובפרט שדין זה נכתב לאחר ההפסקה בהדין ד"אבני היכל ועזרות שנפגמו כו", אשר (לפי מפרשים הג"ל) בהם שונה שיעור הפגימה מדלעיל, משמע שגם באבן מזבח לאחר שנבנית במזבח, לא נאמר שיעור הפגימה בכדי שתחגור כו'.

ואע"פ שצפשוטות הי' משמע שהשיעור בזה הוא אותו השיעור שבהלכה הראשונה (מהמזבחות לעיל), שבה כותב הרמב"ם השיעור "כל אבן שנפגמה כדי שתחגור כו' פסולה לכבש ולמזבח" – יש לומר שישנו חיילוק בין האבנים העומדות לבנין המזבח לבין – לאחר שנבנו זו:

מאחר שהפסול של פגימה נלמד (כמ"ס הרמב"ם) מהכתוב "אבנים שלמות תבנה את מזבח ה'" שבו מדובר ע"ד בנין

א. הנה צפשוטות י"ל שגם באבני היכל ועזרות שנפגמו שיעור פגימתן הוא "כדי שתחגור בה הציפורן" כשם שהוא בהלכה הקודמת באבן שנפגמה שהיא פסולה לבנין הכבש והמזבח. ומה שאין הרמב"ם כותב שיעור זה בהלכה ט"ו, הוא מפני שהדברים באים בהמשך להלכה שלפניו, וא"כ אין לורך לחזור ולומר את השיעור עוה"פ.

אבל יש מפרשים (מיס חיים להפ"ח על הרמב"ם כאן) שמדייקים שאינו כן: מזה שבאבני ההיכל והעזרות כותב רק "שלמות היו" ואינו כותב בהן (בהלכה שלאח"ז) את השיעור של חגירת הציפורן (ובריש דבריו כתב צפשוטות ששיעור הפגימה באבן (כדי שתחגור כו') פוסל (רק) לכבש ולמזבח) מוכה, שבהם אין את השיעור של חגירת הציפורן.

המזבח, יש מקום לומר שאחר שנבנה המזבח שיעור הפגימה בו שונה.

ולכאור' כ"ע בזה, דהא בגמ' (חולין יז, ב) אי' השיעור "כדי שתחגור זה הציפורן" לגבי "פגימת המזבח", דהיינו שצפוטות מיירי ע"ד אבני המזבח לאחרי שנבנו במזבח.

אבל מזה גופא שהרמב"ם משנה כאן מלשון הגמ' וכ' את השיעור של פסול הפגימה "כדי שתחגור זה הציפורן" דוקא בשייכות לבנין הכבש והמזבח, ע"פ הכתוב "אבנים שלימות תבנה את מזבח ה'" (ולא סידר את הדינים באופן שהשיעור של חגירת הציפורן יכולו בהדיא גם את האבנים לאחרי שנבנו במזבח כבגמרא), משמע שבאבנים אלו לא נאמר השיעור (לדעת הרמב"ם) "כדי שתחגור זה הציפורן".

ג. אבל קשה לומר את החילוק הנ"ל בדעת הרמב"ם (שאבנים שלימות תבנה קאי רק על האבנים לבנין המזבח), שהרי הרמב"ם אינו מביא שום לימוד אחר על הפסול של אבן שנפגמה אחר שנבנית במזבח.

וא"כ בצפוטות א"ל כנ"ל, שגם בנוגע להאבנים לאחר שנבנו במזבח מקורו של פסול הפגימה הוא מהכתוב "אבנים שלימות תבנה את מזבח ה'" שהביא בהלכה שלפנ"ז.

וא"כ קשה, למה אין הרמב"ם כותב כאן את השיעור הנ"ל "אבן שנפגמה כשיעור זה" (וכיו"ב), שמזה משמע שבנדו"ד לא נאמר שיעור זה?

ד. והנראה לומר בביאור דעת הרמב"ם בהקדם הידוע (שגם) בהשיעור "כדי שתחגור זה הציפורן" (בנוגע לסכין של שחיטה) יש שקו"ט ודעות בגודל השיעור,

עד שיט אומרים שהשיעור של חגירת הציפורן הוא אפילו פגימה כל שהיא.

אבל אפילו להדעות שמפרקים (בהרמב"ם) שזהו שיעור הכי קטן, "כל שהוא", אעפ"כ מזה שאין הרמב"ם כותב כאן הלשון "כל שהוא" וכיו"ב אלא "כדי שתחגור זה הציפורן כסכין של שחיטה" מובן שכוונת הרמב"ם לדייק שיט לה שיעור מסויים.

וי"ל ההסברה בזה: השיעור של כל שהוא, מצינו ברמב"ם כמ"פ, ולדוגמא בהל' מאכלות אסורות (פי"א ה"א): "יין שנתנסך לעכו"ם אסור בהניי' והשותה ממנו כל שהוא לוקה. . . וכן האוכל כל שהוא מתקרבת עכו"ם מבשר או מפירות אפילו מים ומלח האוכל מהן כל שהוא לוקה". ועד"ז כתב הרמב"ם בהל' ע"ז (פ"ז הט"ו) לגבי עבודה זרה ולגבי שלל עיר הנלחת (שם פ"ד ה"ז).

ויש (אפע"י הל' מאכלות אסורות שם בסופו כב, ד) שהוסיפו לאיין להרמב"ם הל' שבת פי"ח ה"ה, שם הביא הרמב"ם כמה דברים שאיסור ההולאה שלהם הוא "בכל שהוא". אמנם (לכאור') יש חילוק ביניהם, ובהקדם שגדר האיסור לכל שהוא יש לפרש בב' אופנים:

א) שזהו שיעור בהאיסור המסויים, דיך איסורים ששיעורם בגרונתה, בכזית וכו' ויש גם כאלו ששיעור האיסור בהם הוא בכל שהוא.

ב) זהו איסור שאין לו שיעור, ולכן האיסור הוא בכל שהוא (אינו בגדר שיעור).

וי"ל הנפק"מ: בשיעור – גדרו שאפשרי שיוגרו; כל שהוא – גדרו להיפך, כל שהוא.

ה. וזהו החילוק בין גדר כל שהוא באיסור ההולאה בשבת לכל שהוא שבאיסור ע"ז:

בנוגע להוצאה בשבת שאיסור ההוצאה בכלל יש לו שיעור, מובן שבדברים אלו שאיסורם הוא בכל שהוא זהו מפני שבהם השיעור הוא כל שהוא, אם מפני שגם "כל שהוא" מדברים אלו הוא חשוב מצדו, וע"ד "פלפל כל שהוא, עיטרן כל שהוא, ריח טוב כל שהוא וכו'" (ב' הרמב"ם הל' שבת פס', או מפני ש"מלניעים אותם לגניזה" (פס'), דהיינו שבני אדם מחשיבים (מלניעים) בדברים אלו גם כל שהוא.

משא"כ בנוגע לעיר הנדחת ועד"ז בע"ז בכלל, שע"ז נאמר (ראה יג, יח) "ולא ידבק בידך מאומה מן החרס", איסור "כל שהוא" אינו מפני ש"כל שהוא" הוא גדר של שיעור, אלא מפני שאיסור ע"ז אין לו שיעור, "מאומה". ובל' הרמב"ם (הל' מאכא"ס פס ה"ב): כיון שאיסור זה משום עכו"ם הוא אין לו שיעור ונאמר בעבודת כו"ם ולא ידבק בידך מאומה מן החרס.

ו. עפ"ז יש לבאר גם דברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה, ובהקדם: ידוע שאין דרכו של הרמב"ם לכתוב בפירוש דינים מחודשים (ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ה'), אבל בכ"מ הוא משנה לשונו ומסדר דבריו באופן כזה, שאפשר ללמוד מזה חידוש בדיון פרטי.

ועד"ז י"ל בנדו"ד: בזה שהרמב"ם מדייק לכתוב את השיעור של פגימת האבן "כדי שתחגור בה הציפורן" דוקא בנוגע לבנין אבן במזבח ובכבש (בשינוי מבש"ס, כנ"ל), ובנוגע ל"אחר שנבנית במזבח" אינו מוסיף "אבן שנפגמה כשיעור זה" וכיו"ב, הוא מרמז (ומדגיש) דב"אבן שנפגמה כו' אחר שנבנית במזבח" מיתוסף עוד פסול שאינו קשור עם השיעור "כדי שתחגור בה הציפורן כסכין של שחיטה", אלא הפסול הוא בכל שהוא, בגדרי כל שהוא כנ"ל.

והטעם לחילוק זה: הרמב"ם כ' בהל' ביהב"ח (פס ה"ז) "הנותן אבן אחת מן

המזבח או מכל ההיכל או מבין האולם ולמזבח דרך השחתה לוקה שנאמר ונחאתם את מזבחותם וגו' לא תעשון כן לה"א".

ומאחר שאיסור זה שייך ובל' בקשר לע"ז, נמצא שהאיסור הוא גם כשהוא נותן אפילו כל שהוא מאבן אחת מן המזבח וכיו"ב, ונותן כל שהוא היינו פוגם (אפי' כל שהוא).

ז. ועפ"ז מובן החילוק בין אבן שנפגמה לפני שנבנית במזבח ובכבש לאבן שנפגמה כו' אחר שנבנית במזבח או בכבש:

הפסול לאבן שנפגמה קודם הבנין הוא מלד הציווי והחיווב "אבנים שלימות תבנה את מזבח ה'", שהאבנים לריכות להיות שלימות בשעת הבני', ולכן ישנו שיעור בהפגימה, שיהי' זה כדי שזה יישב לחסרון וקלקול בה"שלימות" דהאבן, והשיעור הזה הוא "כדי שתחגור בה הציפורן כסכין של שחיטה".

משא"כ אבן שנפגמה אחר שנבנית במזבח, מאחר שזה נוגע להענין ד"לה"א", זהו "מזבח ה'", ה"ז קשור לא רק להחיווב ד"אבנים שלימות תבנה את מזבח ה'", אלא גם עם הגדר דנתינת המזבח, שהוא קשור עם "לא תעשון כן (כמו למזבח דע"ז) לה"א":

ואם כן קשם שבע"ז האיסור הוא בכל שהוא, לא בגדר שיעור כנ"ל, עד"ז הפגימה בהאבן שנבנית במזבח אינה בגדר שיעור, אפילו לא השיעור הכי קטן "כדי שתחגור בה הציפורן" (אפילו להדעות שזהו כל שהוא), אלא אבן שנפגמה סתם, בלי שיעור, "אותה האבן פסולה".

ואמע"פ שהלאו ומלקות נתינת אבן נאמרו דוקא בפעולת האדם: "הנותן אבן אחת מן המזבח . . . שנאמר . . . לא תעשון כן לה"א", ויתירה מזו, דוקא ב"דרך השחתה"; אבל מובן שגם הנתינה (פגימה) הגפעת בהחפלא, כשלעצמה, אפילו שלא

ע"י פעולת גברא ובדרך השחתה, יק לה
שייכות והיא ע"ד כבגדר ביטול ע"ז:
כסם שמלות "ונחלחם את מזבחותם
גר" אין תוכנה רק מעשה הניתוח של
הגברא, אלא גם ביטול המציאות של
"מזבחותם", עד"ז הוא גם בהאיסור של

"לא תעשון כן לה"א", שאמנם הלחו
והמלקות הם על עשיית האדם, אבל תוכן
האיסור וגדרו כוללים וסוללים נחילת
האבן בכל אופן שהוא, שכל דבר שב"מזבח
ה' אלקיד" לא יהי' נתוח ובטל.



סימן ב

פ"ג ה"ב: ושלש רגלים היו לה. ושלשה כפתורים אחרים היו בקנה המנורה שמהן יוצאים ששת הקנים. שלשה מצד זה ושלשה מצד זה. ובכל קנה וקנה מהן שלשה גביעים וכפתור ופרח והכל משוקדים כמו שקדים בעשייתן:

ב. המצ"ט (קריית ספר על הרמב"ם כאן. וראה עד"ז בהר המורי' על הרמב"ם. חזון עובדי' ליוורנו, תקמ"ז) עה"ת תרומה (עה, 7 ואילך). ועוד) מקשה קושיא זו ומתרג' ע"פ פירוש התוס' (יומא שם ד"ה שאת) בהטעם ש"משוקדים" – "אין לו הכרע", שהספק הוא "משום לאיכא אתגחחא בגביעים, ובמנורה ארבעה גביעים, ומשמעו משוקדים כפתורי' ופרחי', וקרא אחרינא מוכחא דמשוקדים לא קאי אללא אגביעים דכתיב שלשה גביעים משוקדים, ולהכי אין לו הכרע". היינו שזה שאין לו הכרע הוא מחמת הסתירה שבין שני הפסוקים – מהפסוק ע"ד ששת הקנים מוכח ש"משוקדים לא קאי אללא אגביעים", והפסוק "ובמנורה ארבעה גביעים" ("לאיכא אתגחחא בגביעים") "משמעו משוקדים כפתורי' ופרחי'".

ומכיון שכן – "עבדינן לכולהו דקני המנורה נמי משוקדים. . . דמאי שגא מנורה גופא מקני מנורה. . . אי כולהו גביעים כפתורים ופרחים למנורה בעו משוקדים משום דאין הכרע האיכא קאי, הכי נמי כולהו דקנים בעו משוקדים".

אבל לכאורה אין פירוש זה מובן: להמצ"ט נמצא, שמאד הסברא "דמאי שגא מנורה גופא מקני מנורה" מתהווה ספק ("אין לו הכרע") בשני הכתובים (וכן משמע בשיח יחא ליומא שם)

א. עמ"ש הרמב"ם "והכל משוקדים" – שכל הגביעים כפתורים ופרחים שבמנורה היו משוקדים – מביא הכסף משנה (מהר"י קורקוס): כתב כן רבינו מדאמרין בפרק הוליא' לו (יומא נב, סע"א ואילך) ה' מקראות אין להם הכרע ואחד מהם משוקדים ו'ובמנורה ארבעה גביעים משוקדים כפתורי' ופרחי'" (תרומה כה, 7ד) למספקא לן אי קאי אגביעים או אכפתורי' ופרחי', ולכך מפרש אתרווייהו דמספיקא עבדינן כולהו משוקדים, שאף אם יעשו משוקדים ואין צריך להיות משוקדים אין בכך הפסד, אבל אם יניח מלעשות משוקדים אם צריך משוקדים איכא קפידא.

ומקשה המשנה למלך: הרי הספק (שבצרייתא) אינו אלא "בקרא דובמנורה ארבעה גביעים משוקדים כפתורי' ופרחי' דמיירי בגופה של מנורה", אבל בנוגע ה"כפתורים ופרחים בששת הקנים" (שלשה גביעים משוקדים בקנה האחד כפתור ופרח" (שם, 7ג) לא מספקא ל' אי בעינן משוקדים כיון דהפסיק [בהתיבות] "בקנה האחד" בין "משוקדים" ל"כפתור ופרח", דאלת"ה הו"ל לזיימר שלשה גביעים בקנה האחד משוקדים כפתור ופרח" – וא"כ למה כתב כאן הרמב"ם ש"הכל משוקדים"? ונשאר ב"ז"ע".

וּכְמוֹ שֶׁכֵּצָד, שָׁאֵם נֹאמֵר שְׁ"מִשְׁקוּדִים
דִּמְנוּרָה לֹא קָאִי אַלְלָא אֲכַפְתּוּרִי וּפְרַחִי",
הִי כְרִיד לַחֲוֹק וְלוֹמֵר שְׁגַם הַפְּסוּק "שְׁלֶשָׁה
גְבִיעִים מִשְׁקוּדִים בְּקִנְיָה אֶחָד כַּפְתּוֹר
וּפְרַחִי" – "קָאִי מִשְׁקוּדִים אֲסִיפִי דְקִרְא
דַּכְּפַתּוֹר וּפְרַחִי"!

וְלִכּוֹן, לְפִי בִיאוּר הַבְּסִ"מ (מִמַּהֲרֵי"ק)
"דִּמְסַפִּיקָא עֲבָדִינָן כּוֹלְהוּ מִשְׁקוּדִים" – כְּרִיד
לְעִשׂוֹת "הַכֹּל מִשְׁקוּדִים", הֵן בְּמִנְנוּרָה עֲלֵמָה
וְהֵן בְּשֵׁטַת הַקְּנִיָּם – מִכּוּיִן שֶׁהַסֵּפֶק הוּא
בְּשָׁנֵי הַכְּתוּבִים, כְּנִ"ל.

אַבְל דּוּחַק גְּדוֹל לוֹמֵר כּוֹן, כִּי: אִזּוּ תִּמּוּה
לוֹמֵר, שְׂמַחְמַת הַסְּבֵרָא דִּ"מֵאִי שְׁנָא כּוֹ"
יִדְחָקוּ אֶת הַפְּסוּק "שְׁלֶשָׁה גְבִיעִים גּוֹ"
וַיִּפְקִיעוּהוּ מִפְּשׁוּטוֹ (בְּכַמָּה מִקּוּמוֹת –
יְרוּשְׁלַמִּי (ע"פ פ"ב ה"ז), בְּרִייתָא דְמִלְאֲכַת
הַמִּשְׁכָּן (פ"י), מְכִילְתָא (בְּשַׁלַּח י"ג, ט. וְכֵן בְּתַנְחוּמָא
ס"ג) וְעוֹד – מִפּוֹרֵשׁ שֶׁהַסֵּפֶק הוּא בְּפִסְקוֹ
(הַשְּׁנִי) "וּבְמִנְנוּרָה אֲרַבְעָה גְבִיעִים מִשְׁקוּדִים
גּוֹ".

נִמְצָא לְכַאוּרָה שְׁכְרִיד לוֹמֵר, שְׂבַפְסוֹק
הִרְאָשׁוֹן "שְׁלֶשָׁה גְבִיעִים מִשְׁקוּדִים גּוֹ" אִין
שׁוּם סַפֵּק שְׁ"מִשְׁקוּדִים" קָאִי רַק עַל
הַגְּבִיעִים (מֵאַחַר שִׁשְׁנוֹ הַהַפְּסֵק שֶׁל "בְּקִנְיָה
אֶחָד" לְפָנֵי הַתְּצִיבֹת "כַּפְתּוֹר וּפְרַחִי")
וּכְדִיּוֹק הַלְּשׁוֹן בְּתוּם: וְקִרְא אַחֲרֵינָא מוֹכַח
דִּמִּשְׁקוּדִים לֹא קָאִי אַלְלָא אֲגְבִיעִים – וְאִינִם
כּוֹתְבִים (כְּלַשׁוֹנִם לְפָנֵי"ז) "מִשְׁמַעוּ";

הַסֵּפֶק (גַּם לְהַתוּס') אִינוּ אַלְלָא בְּפִסְקוֹ
הַשְּׁנִי, דִּהֵינּוּ: אִם "מִשְׁקוּדִים" קָאִי עַל
"כַּפְתּוֹר גּוֹ", כְּדַמְשַׁמַּע מִזֵּה "דְּלִיכָא
אֲתַנְחַתָּא בְּגְבִיעִים" (דְּלֹא כְּמוֹ בְּשֵׁטַת הַקְּנִיָּם
שֶׁהַגְּבִיעִים הֵם מִשְׁקוּדִים), אִזּוּ שְׁנֹאמֵר
שְׁ"מִשְׁקוּדִים" קָאִי עַל הַגְּבִיעִים כִּי כּוֹן
לְמִדֵּים מִהַכְּתוּב שְׁלִפְנֵי זֶה, שְׁשֵׁם "מוֹכַחָא
דִּמִּשְׁקוּדִים לֹא קָאִי אַלְלָא אֲגְבִיעִים".

וְהִדְרָא קוּשִׁיא לְדוּכְתָא: מֵאַיִזָּה טַעַם
כְּרִיד לְעִשׂוֹת הַכַּפְתּוּרִים וְהַפְּרַחִים שֶׁל שֵׁטַת
הַקְּנִיָּם מִשְׁקוּדִים?

ג. יֵשׁ מִפְּרָשִׁים (מַעֲשֶׂה רַקָּה עַל הַרְמַז"ס. וְהִי
עַד"ז הוּבָא בַּחזוֹן עוֹבְדִי" שֵׁם (וְהַקְּשָׁה עֲלֵיו). וְרֹאה גַם
מִלְבָּנִים"ס (ס"ג) הַמְתַּרְלִים שְׁאֵע"פ שֶׁהַסֵּפֶק אִינוּ
אַלְלָא בְּפִסְקוֹ הַב' (כְּנִ"ל) – אַבְל הִרִי יֵשׁ
סְבֵרָא לְדַמּוּת וְלַקְּשָׁר (בְּתוֹר הוֹכַחָה) אֶת
הַכְּתוּב הַשְּׁנִי עִם הַרְאָשׁוֹן (כִּי "מִסְתַּבְּרָא
שִׁיְהוּ שׁוּיִין"). לְכּוֹן סוֹבֵר הַרְמַז"ס, שְׂכַסֵּם
שְׁעוֹשִׂים "הַכֹּל מִשְׁקוּדִים" בְּגוֹפָה שֶׁל מִנְנוּרָה
(מִהַטַּעַם שְׁ"אִין לוֹ הַכְּרַע"), כִּד עוֹשִׂים הַכֹּל
מִשְׁקוּדִים בְּשֵׁטַת הַקְּנִיָּם ("אִף דֵּהַפְּסוּק לֹא
חַיִּיב כַּד") – "כְּדִי לְהַשׁוּתָן" (מֵאַחַר שְׁ"אִין
קַפִּידָא בְּהוֹסְפָה").

אַבְל גַּם תִּירוּץ זֶה לְע"ג: הַאוּמוּנָם
מִסְפִּיקָה הַסְּבֵרָא דִּ"כְּדִי לְהַשׁוּתָן" לְחַדֵּשׁ דִּין
שְׁ"הַכֹּל מִשְׁקוּדִים", גַּם בְּמִקּוּם "דֵּהַפְּסוּק לֹא
חַיִּיב כַּד" (וּבַפְּרָט שְׁאִין הַרְמַז"ס אוֹמֵר בְּזֵה
"יִרְאָה לִי" וְכִי"ב) – חִידוּשׁ כִּזֶּה בְּהַלְכָה
בְּהַכְּרָא, לְכַאוּרָה, שִׁיְהִי לוֹ מִקּוּרִי!

ד. וַיּוֹבֵן זֶה בְּהַקְּדָם הַבִּיאוּר בְּצִרְיִיתָא
הַג'ל ("תִּנְיָא אִינִי בְּן יְהוּדָה") שְׁ"מִשְׁקוּדִים"
"אִין לוֹ הַכְּרַע", לְכַאוּרָה:

תִּמּוּה בִּיּוֹתֵר לוֹמֵר שֶׁהַתּוֹרָה תְּכַתּוּב דִּין
בְּאוּפֵן שְׁאִין לוֹ הַכְּרַע – שִׁיתְהוּוּהָ סַפֵּק וְלֹא
יִדְעוּ אִידִךְ לְקִיָּים אֶת הַמַּצְוָה
וּבְשִׁלְמָא בְּשֵׁאֵר אֲרַבְעַת הַמִּקְרָאוֹת –
"שְׂאֵת . . . מֵחַר אֲרֹר וְקֵס" – אִין זֶה נוֹגַע
אַלְלָא לְדַעַת אֶת פִּירוּשׁ הַכְּתוּב; אַבְל
בְּ"מִשְׁקוּדִים" הִרִי זֶה לְיוּזִי בְּאוּפֵן עִשְׂיִית
הַמְּנוּרָה.

וְכִרִיד לוֹמֵר (לְכַאוּרָה) שְׂבִ"אִין לוֹ הַכְּרַע"
אִין הַכוּוּנָה שְׂמַלְכַתְחִילָה וּבַעֲמָס לֹא
הַכְּרִיעָה הַתּוֹרָה – וְדִלִּי אֲמַרָה תּוֹרָה כִּיכֹד
לְעִשׂוֹת אֶת הַמְּנוּרָה בְּאוּפֵן מִסּוּיִים וְכֵן עֲשֶׂה
אוֹתָהּ מִשָּׁה בְּפוּעַל – וְהַסֵּפֶק ("אִין לוֹ
הַכְּרַע") נוֹלֵד רַק בְּזַמַּן מֵאַחֵר יוֹתֵר.

אַלְלָא שְׂאִ"כ נִשְׁאַלְתָּ הַשְּׂאֵלָה: מֵאַחַר
שֶׁתִּמְיֵד הִיתָה מְנוּרָה בְּמִשְׁכָּן וּמִקְדָּשׁ – מֵתִי
(וְאִידִךְ) נוֹלֵד סַפֵּק זֶה?

לכאורה הי' אפשר לומר, שהספק נהווה בזמן גלות בצל – עדמ"ש בגמרא שם (לפני" וימא נא, ב וילך. וראה רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ד ה"ב) בנוגע לאמה טרקסין אשר (רק) "במקדש שני" "איסתפקא להו לרבנן בקדושת' אי כלפנים או כלחוץ" (והספק הוא מחמת לחיבעיא להו איך לפרש פסוק ("ידביר גו" (מ"א ג, יט)) אלפניו או אלאחריו).

אבל נוסף על הדוחק שבדבר – שהרי בין העולים עם עזרא הרי היו "ורבים מהכננים גו' הזקנים אשר ראו את הבית הראשון" (עזרא ג, יב. וראה מצ"ד שם)

– הרי עוד ועיקר: לא איסתמיט בשום מקום לומר, שהי' שינוי בצורת המנורה בין בית ראשון לבית שני, שדוקא בבית שני הי' "הכל משוקדים!" (ע"ד המובא בזימא שם ב"אמה טרקסין". וכן בעוד כמה ענינים (לדוגמא – מדות פ"ג מ"א. ועוד).

וגם אין לומר שהספק נולד רק אלכ איסי בן יהודה (או בזמנו) – כי (נוסף לזה שיש מקום לחקור אם בזמנו – בהיותו תנא – כבר נשכחה זורת המנורה, ולא הי' באפשר לזכר הדבר – הרי עוד ועיקר)

לפי"ז הרי אין מקום להסביר את פסק הרמב"ם ("והכל משוקדים") במנורת ביהמ"ק, על יסוד המאמר "אין לו הכרע" – ספק שעפהג"ל נולד רק לאחר החורבן!

ה. ידועה השקו"ט בענין המאות שקיימו תמיד מזמנו של משה רבינו ואילך – איך נולדו בהן ספיקות ומחלוקות באופן קיומן? (ע"ד קושיית הירושלמי (שבת פיי"ט ה"א. פסחים פ"ו ה"א) בהא דנתעלמה הלכה מבני בתירה אם פסח דוחה שבת – "והלל א"א לשני שביעית שלא חל י"ד להיות בשבת" – ומהדוגמאות המפורסמות – מחלוקת רש"י ור"ת בתפילין, ולכאורה: איך שייכת מחלוקת זוה – הרי הי' אפשר ור"י לזכר

את זה בקלות ע"י שיבדקו בתפילין של אבותיהם לראות אם הם מסודרים לפי דעה אחת או לפי השני?!

יודוע הביאור בזה (ראה שו"ת מן השמים ס"ג ובהערת הר"ר מגליות סס). אות חיים ושלום הל' תפילין סל"ד סק"ב ואילך. תו"ש מילואים לפ' בא (כד י"ב) סמ"ד. וש"ט, שהמחלוקת לא הותחלה בזמן רש"י ור"ת, אלא ששתי שיטות אלו היו גם בדורות שלפניהם (ובהתאם להשיטות היו גם התפילין שלהם בפועל בשני אופנים).

אבל השאלה במקומה עומדת: מאחר שיהודים מניחים תפילין מזמן משה רבינו, הרי לכאורה בהכרח שתי' בזה מסורה מאב לבנו כו' מאז דורו של משה, א"כ איך נהווה בזה מחלוקת אפילו בזמן הכי קדום?

ע"ז" היא השאלה במחלוקת ב"ש וב"ה (מנחות מא, ב) בלי"ת – "כמה חוטין הוא נותן" – איך היתה המסורה, שלפי קיימו ישראל מצות לי"ת מזמן משה רבינו ואילך והלאה – בלי הפסק? ועוד.

אבל כל האופנים שבהם מסבירים את אפשריות הספיקות בהשקו"ט הג"ל – אינם מתרצים את השאלה בנדו"ד בענין המנורה: המנורה שעשה משה [שהיא היתה בתבנית "אשר אתה מראה בה" (תרומה כה, מ)] הרי היתה קיימת במשך מאות השנים של הבית הראשון באופן שראו וידעו בדיוק את זורת המנורה וכאמור לעיל – לא אשתמיט בשום מקום לומר שנתהווה בזה ספק, אפילו לא בזמן גלות בצל.

ו. ויש לומר הביאור בזה – דהיא הגותנת:

שתי השאלות האמורות בענין "אין לו הכרע" – (א) איך יתכן לומר שציווי השם שבמנורה ייאמר דוקא באופן שיגרום לספק איך לעשות הלכה למעשה? (ב) הרי אפשר

ה' לזכר את הספק מהמנורה שעשה משה

-

מכריחות לומר שפועל ה' במנורת משה "הכל משוקדים" (לא מחמת ספיקא ולחומרא, אלא) מזל הדין וההלכה (מטעם המבואר לקמן סעיף ז).

ו"אין לו הכרע" אינו ספק בדין (איזה חלקים מהמנורה ל"ל משוקדים), אלא רק בפירש הכתובים בלבד (ודוקא עפי"ז יומתק שזהו בדיוק כדרכו מקראות האחרים, כנ"ל ס"ד): אם היבט "משוקדים" קאי למעלה או למטה - אבל בפועל היתה המנורה "הכל משוקדים".

נמצא שפסק הרמב"ם "הכל משוקדים" אינה תולאה של חומרא בהספק ("אין לו הכרע") שגולד בזמן מן הזמנים, אלא הוא הלכה קבועה; ומקורו של פסק זה הוא מזה ש"אין לו הכרע", שזה מכריח לומר ש"הכל משוקדים", כנ"ל.

ז. ההסברה בזה:

הענין ד"משוקדים" אינו דין בצורת המנורה שפעל כותלי הגביעים כו' רכיכות להיות בליטות בצור של שקדים - ע"ד שבמנורה ל"ל גביעים כפתורים ופרחים - אלא כמו שהרמב"ם מדייק בלשונו: "הכל משוקדים כמו שקדים בעשייתו" - זהו דין באופן עשיית המנורה. וכמו שביאר הרמב"ם בפירוש המשניות (מנחות ספ"ג): "משוקדים. . . מלאכה ידועה אצל אומני הנחשת שהן מכין בפטיש כו' כולו שקדים שקדים והוא מעשה מפורסם אין צריך לזכר".

כלומר: מכיון שהגביעים כו' הם לגוי המנורה (כמ"ש רש"י "לא היו זה אלא לגוי"), לכן ליוותה תורה שזה יעשה באופן של "משוקדים", שזוהי אומנות העושה את יצור הגביע וכו' בתכלית הגוי והיופי.

מזה מובן, שלאחרי שהתורה מגלה שלגוי המנויה דרוש מעשה אומנות באופן של

"משוקדים" - אין מקום לחלק באותה המנורה בין הגביעים לכפתורים ופרחים; זוהי מילתא דפשיטא שכל חלקי המנורה צריכים להיעשות ע"י מעשה אומנות זה.

ומה שהתורה פירשה את זה רק בפרט אחד של המנורה (או בהגביעים או בהכפתורים ופרחים), אין הכוונה בזה לאפוקי את השאר, אלא אדרבה: הכוונת בללמוד מפרט זה על שאר הפרטים, כדמצינו בכמה מקומות.

ואו באופן אחר קצת:

מכיון ש"משוקדים" הוא ענין של גוי המנורה - חל בדרך ממילא חיוב לעשות את המנורה "משוקדים" (לא רק מחמת הציווי המפורש שבמנורה, אלא) גם מחמת הציווי הכללי דזה א-לי ואנוהו (בשלה טו, ב. שבת קלב, ג) - דיו נאה כו', ודכל חלב לה' (ויקרא ג, טז), כמו שהרמב"ם (סוף הל' איסורי מוצח) מבאר ש"כל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב" (ועאכור"כ בנדו"ד, בענין כלי המקדש) צריך שיהי' "מן היפה המשובח ביותר. . . מן הנאה והטוב".

כלומר: בחיוב "משוקדים" ישנם שני דינים: (א) חיוב "משוקדים" בתור ציווי פרטי במנורה - וציווי מפורש זה שבכתוב קאי או על הגביעים או על הכפתורים ופרחים (באופן ש"אין לו הכרע"): (ב) מחמת הציווי הכללי ד"ואנוהו", "כל חלב לה'" - שמלך זה החיוב ד"משוקדים" הוא על הגביעים כפתורים ופרחים בשווה - "הכל משוקדים".

ועפי"ז מובן כיצד הענין ד"משוקדים" "אין לו הכרע" הוא ספק רק בפירוש הכתובים, אבל אי"ו נפק"מ להלכה - מאחר שבכל אופן הדין דמשוקדים חל על כל פרטי המנורה.

וגם לפי אופן הב' הנ"ל, שיש נפק"מ להלכה (לכאורה) - אם "משוקדים" הוא דין לעיכובא (מחמת הציווי המפורש שבמנורה)

או שהוא חייב רק לכתיחילה (מחמת זה א-
לי ואנוהו, כל חלב לה') -
מכל מקום, לא הי' אפשר לברר
מהמנורה שעה משה את פירוש הכתוב
שאין לו הכרע, כי אי אפשר הי' לדעת
איזה חלקים הם "משוקדים" מחמת הציווי
(בכתוב שבמנורה), ואיזה מהם - מחמת
הציווי הכללי.
ובדרך ממילא מתורלת קושיותו של
המשנה למלך, ע"ז שהרמב"ם כותב "הכל

משוקדים" גם בנוגע לשעת הקנים (למרות
שבהם אין ספק) - כי הטעם לומר "הכל
משוקדים" (אינו מחמת הספק, אלא) הוא
מפני שהגדר של "משוקדים" תוכנו הוא
ענין וחייב על "הכל", על כל פרטי
המנורה, וממילא זהו חל הן על הקנה
האמצעי והן על שעת הקנים - שכולם
צריכים להיות "ואנוהו" דוקא, "מן היפה
המשובח ביותר . . מן הגאה והטוב".



סימן ג

פ"ד ה"א: אבן היתה בקדש הקדשים במערבו שעליה היה הארון מונח. ולפניו צנצנת המן ומטה אהרן. ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות ויאשיהו המלך צוה וגנוז במקום שבנה שלמה שנאמר ויאמר ללויים המבינים לכל ישראל הקדושים ליי' תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דויד מלך ישראל אין לכם משא בכתף עתה עבדו את יי' אלהיכם וגו'. ונגנוז עמו מטה אהרן והצנצנת ושמן המשחה וכל אלו לא חזרו בבית שני. ואף אורים ותומים שהיו בבית שני לא היו משיבין ברוח הקדש. ולא היו נשאלין בהן כו'.

דקדושת הבית אזלכא כמאן דס"ל ארון במקומו נגנו . . ועכ"פ לענין ביאת מקדש מסתברא דבהכי תליא, דהא כתיב (אחרי טו, ב) (למבית לפרוכת ו) אל פני הכפורת וכו'. פירוש, דבזה הכריע בהא דאיפליגו התם אי מקום הארון בזה"ז הוא במקומו או שבלשכת העליונים נגנו, שאיכא בזה נפק"מ בקדושת המקום לענין ביאת מקדש בזה"ז.

איברא דל"ע בתירוץ זה, לומר דבזה נתכוין להכריע לענין מקום קדושת הבית אחר חורבנו, דהא הרמב"ם עצמו הטעים בדרך אחר מה שפסק שם גבי קדושת הבית בזה"ז, וביאר דמה ש"קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא" הוא "לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטילה", היינו דאינו שייך רק להארון עצמו ולמקומו, ורק הוא ענין רוחני הנמשך מקדושת השכינה שהיתה שורה בכל הבית ע"י הארון.

ולכך מזה, להביאור הג"ל עדיין לא נתיישב כלל מה שהורכך להאריך בתיאור גניזת הארון, דאם רק נתכוין להכריע לענין מקום הארון בזה"ז, הו"ל רק לפרש

א. הנה מקור הרמב"ם הוא בסוגיית הגמרא (יומא נב, ב. וש"ס), אמנם כבר נתקשה בזה היעב"ץ (חידושים וביאורים על אחר. וראה חת"ם לחולין ז, א ד"ה קדושה ראשונה), מה שהאריך לתאר סיפור המאורעות מסדר גניזת הארון בחורבן בית ראשון וע"י מי נגנו בו, והוא תימה גדולה דלמאי הלכתא ומה ראה ללמדנו בירתת לשונו זו, הא הרמב"ם הביא בספרו רק אלו הדברים ש"להלכה אמורים . . . ודברים שאין יולא מהם דין מהדינים ולא מוסר והנהגה וידעיה הצריכה אין מדרכו ז"ל להטפל בהם בחיבור זה".

ומה גם, שבענין זה גופא מצינו דאפליגו בגמרא ודבר זה "במחלוקת שנוי" (שם נג, סע"ב. בייחא דמלכת המשכן פ"ז, ובכ"מ), וא"כ הוא פלך מה שנתכרך הרמב"ם לכניס עצמו ולהכריע בפלוגתא זו, אף שאין מזה שום נפקותא ואינו נוגע לדינא.

וביאר ע"ז היעב"ץ (שם), ד"ארכך גדול יש לרבינו בדבר זה לפי שיטתו שתפס לו לקמן בפ"ו מהלכות הללו (בסופו והט"ו). . . שקדושת הבית לא בטלה . . . דסדר רבינו דהך מילתא

הא ד"ארוך במקומו נגנז" ותו לא מידי, והוא ארנו צתימה מאריכות תיאורו בזה. ואדרבה – אי נימא דרק לזה נתכוין הרי העיקר חסר מן הספר, דבלשוננו שכתב גבי שלמה ש"צנה בו מקום לגנוז בו הארון" נוכל גם לפרש ד"בו" קאי על הבית ולא על מקום הארון לבדו, וא"כ לא נחפרש בזה מאומה לענין הא ד"ארוך במקומו נגנז", ועכ"ל שלא לזה נתכוין. ועוד יוקשה לפ"ז, דאם כדברי היעב"ץ שהרמב"ם כיון לדין ביאת מקדש בזה"ז לומר שאף עתה ארון במקומו, א"כ אמאי לא הביא ע"ז הכתוב שהביאו בגמרא (יומא פס. ברייתא דמלאכת המשכן פס) – "ויהי פס עד היום הזה" (מלכים א ה, ח), לבו נחפרש הא דאף בזה"ז נמצא הארון במקומו, שהרי להיעב"ץ זהו עיקר הנפקותא שיט מהא ד"ארוך במקומו נגנז", שהנכנס לפס בזה"ז חייב. גם לא מצינו בחירונו פס מזור על זה שהרמב"ם אף הזקיק עצמו להכריע דווקא כהדיעה דע"י יאשיהו נגנז הארון (שגם בזה איפליגו), הא זה ודאי אינו שייך להא דמקומו נגנז ולא בלשכת העצים.

ב. והנראה ביישוב כל הקושיות הנ"ל, בהקדם ועוד יש לדייק כאן מה שהרמב"ם טרח להאריך בכמה פרטים, ונראה שהוא שלא לצורך, ואין בזה פס נפקותא לדינא: (א) מה שפירש דבניית המקום לגנוז בו הארון היתה ע"י שלמה המלך, (ב) גם ראה לתאר במקום זה שצנה ה"י" למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות", (ג) הדגיש הא ד"יאשיהו המלך לזה וגנוז", ולא נחספק לומר ד"יאשיהו נגנז", (ד) ייתר בלשוננו לומר "וגנזו במקום שצנה שלמה" ולא כ"י וגנזו פס", (ה) האריך עצמו להביא רא"י מן הכתוב על כל זה, ואף גם זאת – לא נסתפק רק בלשונות הכתוב המוכיחים הא דהארון נגנז ע"פ כיווי יאשיהו כו',

אלא טרח להעתיק גם שהציווי נאמר "ללוים המצנינים לכל ישראל הקדושים לה'", וגם המשך דברי יאשיהו אחר כיוויו זה, "אין לכם משא בכתף עתה עבדו את ה"א", שכל זה אינו שייך כלל להוכיח הא ד"יאשיהו המלך לזה וגנזו במקום שצנה שלמה".

גם קשה בכללות תוכן הלכה זו: חדא, מהו פס' גבי שלמה – "וידע סופו ליחבר בנה בו מקום", למשמע שצנאו למקום זה על דעת עצמו כיון שידע סופו ליחבר, וזה תימה, דהא כל מה שצנה בבית ה"י ע"פ הציווי, "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיב" (דה"א ח, יט), ומהו פ"מ מקום" זה בהבית צנאו שלמה מדעתו? ותו, מה פסיים הרמב"ם בהלכה זו, הא דאף אורים ותומים שוו לארון שלא חזרו בבית שני, לבלאורה אין לזה מקום כלל בהלכות אלו דמייירי דיני אורת הבית, "הלכות בית הבחירה", ולא בבגדי כהונה דבהו קאי ב"הלכות כלי המקדש והעובדים בו", וכדמצינו אכן שהרמב"ם הביאו לענין זה התם (פ"י ה"י), וא"כ אינו מובן, מה ראה הרמב"ם להביא בהלכות אלו הא דמצינו בדומה להארון אף באורים ותומים?

ולכך נראה להכריח דבהלכה זו נתגדר לנו גדר מחודש דיני בנין הבית, דהנה, בסדר דברי הרמב"ם בהלכותיו כאן גבי דיני בנין בית הבחירה, מצינו דברישי' (פ"א ה"ה) פתח ב"אלו הן הדברים שהן עיקר צבנין הבית, עושין בו קודש וקודש הקדשים . . אולם כו", והמשך (ה"ז ואילך) למנות כלי הקודש ומקומו, "ועושין במקדש כלים וכו'", ובפרקים שלח"ז (פ"ב וג') האריך לתאר אורת כל אחד מן הכלים, ובפרקין (פ"ד) איירי בצורת הבית, ההיכל והשערים וכו' – ולפ"ז תבוא לנו עוד תימה בהלכה זו, גבי מקום הארון במקדש ואופן גניזתו אחר החורבן, שהכניסה הרמב"ם שלא במקומה, דהא

הארוך הוא מכלים שבמקדש, ומה שהאריך
בזה בפרקיו קחאי בנורת הבית עצמו, הוא
שלא כסדרו.

אלא למזה עצמו מוכח, למהרמב"ם דין
זה שמקום הארוך בקדה"ק, הוא דין
בכללות נורת הבית, דבזה נשתנה הארוך
משאר כלים, וגבי הארוך אינו רק שמקומו
דכלי זה הוא בקדה"ק, כמו שאר כלים
שרק נקבעו להם מקומותייהם היכן שיונחו
בבית המקדש, אלא הנחת הארוך שם הוא
חלק מבנין המקום דקודש הקדשים עצמו,
כיון שע"י הנחת הארוך בו נעשה בית
המקדש "בית לה'", כמ"ש (תרומה כה, כג)
"ונועדתי לך שם", ולזה הנחת הארוך בו
הוא חלק מדיני נורת הבית ובניינו בעצמו.
ובזה נתיישבה גם התמיהה שחתכן בזה
לאידך גיסא – קודם לזה גבי כלי המקדש
שפרטם כולם, נמנע מלהזכיר הארוך
עמהם, ולא כללו בהגדר ד"עושיין במקדש
כלים וכו'" – ולדברינו א"ש, דהרמב"ם
ס"ל שהארוך אינו כלל מ"כלים" שמניחים
אוחס במקום המקדש (המוכן כבר
מקודם), אלא הוא חלק מקודש הקדשים
עצמו. וכמשי"ת.

ג. והנה, לדרכ הג"ל דהארוך הוא מן
הבנין עצמו, תעלה לנו פליאה עצומה, מה
שבבית שני שלא הי' הארוך במקומו בבית
קודשי הקדשים, נחסר מבנין המקום
דקדה"ק עצמו, ונורת הבית לא הייתה
שלימה, וא"כ בבית שני נחסר (לא רק
פרט אחד, אלא) דבר שהוא "עיקר בבנין
הבית" (כמו שהגדיר לנו הרמב"ם בפ"א,
גבי נורת הבנין)?! אלא שהוא הוא מה
שהאריך הרמב"ם בהלכה דנן, דבזה ראה
להסיר פליאה זו גבי בית שני, ובכך נתכוין
לעמוד בחידושו דגדר דין הארוך הוא
מנורת הבית.

ועפ"ז מיושב לנו שפיר כל האריכות
שבהלכה זו בכל דקדוקי' הג"ל, כפתור

ופרח: במה שכתב הרמב"ם ד"בעת שבנה
שלמה את הבית כו' בנה בו מקום לגנוז בו
הארוך כו'", היחה עיקר כל כוונתו בזה
לומר (לא להכריע בהפלוגתא הג"ל מהו
המקום שבו נגזו, אלא) לחדש בזה לדינא
גבי בנין הבית, דגניזת הארוך לא נעשתה
רק באופן ד"בדיעבד" מעת החורבן שלא
היחה ברירה בידם, אלא שבעת שבנה
הבית כבר נקבע מתחילה להיות בבניינו
מקום המיועד להיות הארוך מונח בו אחר
שייחבר, וכאילו נאמר דמקום הארוך
מראשיתו הוא בב' מקומות בבית, מקום
אחד הוא הגלוי, ע"ג אבן השתי'
שבקדה"ק, ומקום שני הוא מקום זה
הגנוז, "במטמוניות עמוקות ועקלקלות".
היינו שבזה ראה ללמדנו הרמב"ם דהמקום
הגנוז אינו מקום שגלה אליו הארוך, אלא
הוא אחד מן המקומות שבנו בבית עבור
הארוך מתחילתו.

פירושו, להפעולה דגניזת הארוך אינו ענין
אחר ונוסף על בית המקדש עצמו, עד
שנאמר שהוא מרכיב הארוך לבדו, שכיון
שנזקקו גזוהו ע"מ לשמרו ולהצילו, אלא
שמעשה גניזה זה הוא מדיני בנין הבית,
וכשם שחלק משלימות בניית הבנין עצמו
הוא מה שבנו בו בתחילתו מקום (קדה"ק)
להיות מונח הארוך בגלוי (כדלעיל), כן הוא
אף מקום הגניזה (בקדה"ק), שאף הוא הוא
חלק מן הבנין עצמו, דשלימות בנין הבית
הוא מה שבנו בו עוד מקום אחר (בקדש
הקדשים) להיות בשביל הארוך אחר שייגנו,
דע"י בני' זו נובטה שקדושת המקדש
(התלוי בהארוך, כנ"ל) תשאר לעולם, אף
אחר חורבן הבית, ולזה הוא חלק משלימות
הבנין.

וזהו דיוק הרמב"ם, "ובעת שבנה שלמה
כו' וידע שסופו ליחבר בנה בו מקום כו'",
לאין הפירוש בזה לומר שבנה מקום זה על
דעת עצמו ח"ו, רק בזה ראה לבאר איך
שבניית מקום זה היחה חלק מן הבנין

עלמנו, לכיוון שכבר בעת הבני' הי' ידוע לו מה שסופו ליחרכ, הגה לזה בניית מקום זה שיונח בו הארון אחר שייגנו, היתה נחשבת חלק מן הבני' עלמה. פירוש, לכיוון שהארון רכיד להיות מונח בקדה"ק, הגה, אילו לא הי' יודע שלמה בעת בנייתו מטרת בני' זו לחפירת המטמוניות (שהיתה ע"פ הציווי), אזי בעת הבנין לא הי' מתקדש מקום זה לשם קדושת הארון, כיון שלא ידע בונה הכליתו זו.

ולכך הדגיש הרמב"ם הא שלמה בעת בנייתו זו כבר ידע מקום זה למה נועד, וא"כ בנה מקום זה לשם הארון לזכר גניזתו. ולכך הדגיש אורת המקום, "מטמוניות עמוקות ועקלקלות", היינו דבוינו של המקום כבר ידעו בו שלגניזה נועד, וכך היתה אורת בניינו, מקום הראוי לגניזה. ולכך מובן שודאי קידשו שלמה להיות חלק מןמקום הארון – קודש הקדשים.

7. ובזה מחוור לנו גם המשך לשונו, "יאשיהו המלך כרה וגנזו במקום שבנה שלמה", דבזה שפיר הוכיח לנו הרמב"ם בראי' נוספת וברורה הא לגניזת הארון לא היתה "בדיעבד" אחר שכבר נחרב הבית והארכו להציל הארון, אלא גניזת הארון היתה בימי יאשיהו, הרבה קודם החורבן, בזמן שלא בא הבית לכלל שום סכנה, כידוע תוקף יד ישראל בימי יאשיהו.

ועוד זאת, לאופן הכנסת הארון למקום זה הי' בדומה ממש לדרך הכנסתו למקומו הראשון בעת בניינו ע"י שלמה, דבשניהם הי' הדבר ע"י המלך – "יאשיהו המלך כרה כו", בדומה להכנסת הארון למקומו בקדה"ק ע"פ ציווי שלמה שהי' מלך ישראל. ותו, שבשניהם ציוו ההכנסה להיות ע"י העובדים במקדש, לאכל יאשיהו היתה ע"י ה"לויים המצויים לכל ישראל הקדושים לה", כשם שהי' בימי שלמה

הכהנים לבית קדה"ק, "ויבאו הכהנים את ארון ברית ה' אל מקומו" (מלכים א' סט, ו). וזהו שלשון יאשיהו בציוויו היתה "חנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה", דפעולת הכנסה זו לא היתה בדרך סילוק ונטילת הארון ממקומו, כ"א אדרבה – עי"ז נתנוהו והכניסוהו בבית המקדש, במקומו האחר שנועד לו.

וזהו שהביא סיום הכתוב ד"אין לכם משא בכתף עתה עבדו את ה"א", היינו שבזה רצה יאשיהו לומר שאף שעי"ז גניזת הארון תחסר העבודה שע"י המשא בכתף, מ"מ, לא נחסר עי"ז כלל מן העבודה שבמקדש כיון שנסאר הבית בשלימותו כמקודם, ולזה "עתה עבדו את ה"א", בעבודת המקדש.

ולהגדיר חידוש זה, שאף שבבירא לו דהארון הוא מן הבנין עלמנו (שזה כבר השמיע לנו הרמב"ם כבר בתחילת ההלכה, מה שקבע ענין זה למקום בקדה"ק, דוקא בפרק זה דמייירי בצורת הבנין), מ"מ, לא נחסר מן הבנין עלמנו בבית שני, כיון שאף בגניזתו הי' כמונח במקומו בקדה"ק – ע"ז הביא הדוגמא דהאורים ותומים, שבזה נתיישב איך שייך שהארון אינו נראה כלל והוא גנוז ב"מטמוניות עמוקות ועקלקלות", ואעפ"כ לא נתשנה עי"ז מאומה מגדרו, ונסאר להיות מזורת הבית.

דהנה, הרמב"ם ס"ל דהאורים ותומים היו בעלמם ובשלימותם בבית שני, כמ"ש המפרשים (ובאר שבע סוטה מה, א. ועוד) שלדעת הרמב"ם (הל' ביה"ב"ח כאן, הל' כלי המקדש פ"י ה"ו) אבני החושן הם האורים ותומים (ולא שם המפורש שהי' חסר בבית שני), היינו לאף שנסתנו שינוי גדול מה ש"לא היו משיבין כו", היינו שלא יכלו לשומעם ונחסר מהיותם גלויים, רק מציאותם נשארה, ואעפ"כ הי' בזה שלמים כמקודם, ויכלו להשלים למנין בגדי כהן

להגדיש, לכשם שבהם – אף שלא חזרו
לשמש, לא נחסר משלימותם.

גדול, כסיום הרמז"ם בהלכה ז. ובזה
שהביא דהאו"ת לא חזרו צבית שני רכה



סימן ד

פ"ה ה"ד: לפנים מן החיל העזרה כו' ושבעה שערים היו לה.

וכריך להבין: בתחילת דבריו כ' הרמז"ם לתרץ את הסתירה (מהמשנה שלאח"כ "שבעה שערים היו בעזרה") כתיורו של רבא – שזוהי מחלוקת תנאים, ("תנאי היא") והתנא של משנה זו ס"ל דחמשה הוו, ומסיים (כשיטת אביי) שגם לפי התנא ששבעה שערים היו בעזרה לא היתה השמירה אלא על חמשה שערים (מן השבעה)!

ומוכרח לומר שהרמז"ם ס"ל שגם לרבא דאמר תנאי היא אין המחלוקת אלא במספר השערים בלבד, אבל לא בנוגע להשמירה שעל השערים. שהתנא שבמשנה הראשונה ס"ל, שלא היו אלא חמשה שערים (וממילא היתה השמירה על חמשה שערי העזרה); והתנא שבמשנה האחרת ס"ל (כמ"ש בפירוש) ששבעה שערים היו בעזרה, אבל הוא מודה שהשמירה היתה רק על חמשה שערים כי תרי מינייהו לא כריכי שימור וואביי ס"ל, שאין מחלוקת כלל וכו"ע ס"ל ששבעה שערים היו בעזרה ותרי מינייהו לא כריכי שימור.

ובזה מתורץ מה שפסק הרמז"ם שהשמירה היתה "על חמשה שערי העזרה. . . שהרי הכהנים שומרים וכו'" (כתיורו של אביי), כי גם לדעת רבא ס"ל כן לתנא דאמר "שבעה שערים היו בעזרה" והרמז"ם פוסק כתנא זה (לא כהתנא דס"ל חמשה הוו), כי זהו "דעת רבי" (כמ"ש בפיה"מ, כ"ג).

ג. אבל לכאורה ביאור זה תמוה: מאחר ש(גם) לרבא אין סתירה בין שני הענינים – (א) ששבעה שערים היו בעזרה ו(ב) שאעפ"כ השמירה היא (רק) על חמשה

א. בתחילת מס' מדות: "בשלקה מקומות הכהנים שומרים צביהמ"ק כו' והלויים בעשרים ואחד מקום כו' חמשה על חמשה שערי העזרה כו'".

אבל להלן שם (משנה ד) שנינו "שבעה שערים היו בעזרה כו'" (ומפרטם) – ומתורץ בגמרא על קושיא זו שני תיוראים (תמיד כו, א): "אמר אביי תרי מינייהו (משבעת השערים) לא כריכי שימור (ולכן שנה התנא שהשמירה היתה רק "על חמשה שערי העזרה"). רבא אמר תנאי היא. . . ואיכא תנא דאמר שבעה ואיכא תנא דאמר חמשה הוו".

והרמז"ם מביא את שתי המשניות (כאן ובפ"ה ה"ח): (א) "ושבעה שערים היו לה" (ועד"כ כתב בה"ל כלי המקדש פ"ז הי"ז), (ב) "והיכן היו הלויים שומרים. . . ועל חמשה שערי העזרה" – ומיד הוא מוסיף שם טעם לזה שהשמירה לא היתה אלא על חמשה משבעת השערים: "שהרי הכהנים שומרים על שער המוקד ועל שער הגיזוף".

היינו שהרמז"ם ס"ל כתיורו של אביי, שאין מחלוקת בין שתי המשניות, ותמוה: למה פוסק הרמז"ם כאביי, הרי אביי ורבא הלכה כרבא (ב"ב כב, ב. פ"א פסחים עו, ב ד"ה אמר רב, ועוד – ראה אנג"ת ע' הלכה ס"ו, ו"ט)?

ב. בפיה"מ (ריש מדות) כתב הרמז"ם שמי"ש במשנה "חמשה על חמשה שערי העזרה" זהו "לדעת ת"ק, לפי שיש מן התנאים מי שאמר חמשה שערים היו לעזרה והוא המדבר כאן, ויש מהם שאמר ז' והיא דעת רבי. . . ולדעת החכמים הי' המשמר על חמשה שערים מן השבעה".

שערי העזרה – א"כ מהו הכרחו של רבא לומר דתנאי היא (ולאפוי מחלוקת), שאי אפשר למיקם את המשנה הראשונה ("חמשה על חמשה שערי העזרה") כתנא דמתני' האחרת שאומר ד"שבעה שערים היו בעזרה" (כתירוואו של אביי), אלא מוכרח לומר שסבירא לי' דחמשה הוו?

ותמי' זו בולטת עוד יותר בפיה"מ, שאומר שני העניינים בחדא מחתא כנ"ל: (א) שהתנא דמשנה הראשונה ס"ל דחמשה שערים היו בעזרה (כתירוואו של רבא), ו(ב) שגם חכמים שאמרו שבעה שערים היו בעזרה ס"ל ש"הי' המשמר על חמשה שערים מן השבעה" –

ולכאורה: מכיון שגם "לדעת החכמים הי' המשמר על חמשה שערים כו" א"כ למה לו למיקם המשנה דעל חמשה שערי העזרה כמ"ד חמשה שערים היו לעזרה, ולא כדעת חכמים ("דעת רביס") שאמרו ש"הי' המשמר על חמשה שערים כו" – כמו שהרמב"ם בעלמו ס"ל בס' יד החזקה?

7. ויובן זה בהקדים הקושיא בלשון המשנה "שבעה שערים היו בעזרה כו": מכיון שהמשנה מונה את כל שבעת השערים – "שער הדלק וגו'" – א"כ למה לו להתנא להקדים "שבעה שערים כו", ובלשון הש"ס (שבת סט, א. וס"ט): מנינא למה לי?

והביאור בזה: זה שמלינו כמה דעות במספר שערי העזרה – ה', ז', ח' (תמיד סט) וי"ג (מדות פ"ב מ"ו. שקלים פ"ו מ"ג) – אי"ז פלוגתא במליאות – כמה שערים היו שם וכי אי אפשר שיהי' פלוגתא במליאות (ראה גד"ח כללים מע' המ"ס כלל הקדמ) אלא לכו"ע היו שם י"ג שערים (כמובא במשנה) והמחלוקת היא: כמה מי"ג השערים יש להם דין שער – ה', ז', ח' או י"ג.

והנפק"מ בין השערים שיש להם דין שער לשאר השערים נוגע לכמה עניינים בהלכה,

ומהם: (א) בנוגע לשמירת המקדש: רק השערים שדין שער להם נריכים שמירה, (ב) בנוגע לביאת מקדש: כשנכנס למקדש דרך השערים שאין להם דין שער, י"ל שאי"ז "דרך ביאה", (ג) בנוגע למזוזה: לולא הלימוד (וימא יא, ב) "מה בית שהוא חול אף כל שהוא חול ילאו אלו שהן קודש", הי' הדין שדוקא שערים שדינם דין שער חייבים במזוזה, וכמו שנאמר וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך (ראה תשובת הרמב"ם (נעתיקה בכס"מ להל' מזוזה פ"ו ה"ה) שעיקר המורה לא תלה אותה אלא בשער כו').

ולכן מקדימה המשנה "שבעה שערים היו בעזרה" – כדי לקבוע שרק שבעה שערים אלו יש להם גדר ודין שער ולא האחרים.

ויעוד י"ל: ע"ד מה שאמרו חז"ל (מכות ט, ב במשנה) עה"כ (מסעי לה, יג) "שש ערי מקלט תהיינה" – "עד שיהיו ששתן קולטות כאחת" – כן הוא גם בענייננו: ביתור הלשון "שבעה שערים היו בעזרה" מרמזת המשנה שכל שערים אלו הם מליאות אחת, ואם אין המספר המלא דשבעה שערים לא חל עליהם דין של שער העזרה – לזריד שמירה וכו'.

ה. ועפ"ז, מה שאמר רבא "תנאי היא" אין כוונתו למחלוקת במליאות (כמה שערים היו בפועל) אלא שהמחלוקת היא – כמה מהשערים יש להם דין שער:

מה שהתנא דמשנה הראשונה אומר שהשמירה היתה רק על חמשה שערי העזרה – אע"פ שלפועל היו י"ג שערים – הוא מפני שלשיטתו רק לחמשה שערים הללו הי' דין שער ו"חמשה הוו" הכוונה – שערים שיש להם דין שער;

אבל התנא שבמשנה האחרת שאומר "שבעה שערים היו בעזרה", ס"ל ששבעה (מתוך י"ג השערים) יש להם דין שער, וממילא – כולם בכלל חייב שמירה: ומה שהשמירה לא היתה אלא על חמשה שערי

העזרה הוא מחמת כי תרי מינייהו לא כריכי שימור, והיינו ולא שאינם חייבים בשמירה אלא – כהסדרת הרמז"ס – "שהרי הכהנים שומרים על שער המוקד ועל שער הגי'ר"ז" היינו ששני השערים נשמרים כבר ע"י הכהנים.

1. בזה מוסבר גם מה שיש להקשות על לשונו הנ"ל של הרמז"ס (בס' יד החזקה): "ועל חמשה שערי העזרה . . .) שהרי הכהנים שומרים על שער המוקד ועל שער הגי'ר"ז":

השמירה של הכהנים הרי לא היתה על שער המוקד ועל שער הגי'ר"ז, אלא "בבית הגי'ר"ז ובבית המוקד", כמ"ס במשנה" (יש חמ"ד ומד"ה) (והרמז"ס בעלמנו מביא את זה כמה הלכות לפני"ז (ה"ה)) – א"כ למה משנה הרמז"ס לכתוב "על שער המוקד ועל שער הגי'ר"ז"?

ולפי הנ"ל מובן: בזה מדגיג הרמז"ס שגם שני שערים אלו דין שער להם, וממילא חייבים בשמירה, ומה שאין הלויים שומרים עליהם, זהו מחמת שע"י שמירתם של הכהנים "בבית הגי'ר"ז בבית המוקד" הם כבר בדרך ממילא "שומרים על שער המוקד ועל שער הגי'ר"ז".

כלומר: בדין השמירה בבית המוקד ובבית הגי'ר"ז ישנם שני דינים: (א) חובב השמירה מחמת הבית (כמו בית אבטינס) – שזה שייך לכהנים; (ב) מחמת השערים שבהם – שזה שייך (בעיקר) ללויים, אלא מכיון שע"י שמירתם של הכהנים בבית המוקד ובבית הגי'ר"ז ישנה בדרך ממילא שמירה (גם) על שער המוקד ושער הגי'ר"ז, לכן לא הורכבו הלויים לשמור עליהם.

2. עפ"י כהנ"ל מובן הטעם ש(רבא ו)הרמז"ס צפיה"מ ס"ל שהתנא (שבמשנה

הראשונה) לאמר חמשה על חמשה שערי העזרה לא ס"ל כהתנא ששבעה שערים היו בעזרה אע"פ שגם לתנא זה לא היתה השמירה אלא על "חמשה שערים מן השבעה":

בתחילת המשנה מיירי התנא בכל המקומות שהי' על הכהנים והלויים לשמור, ו"ל המשנה: "בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המוקד בבית אבטינס ובבית הגי'ר"ז ובבית המוקד והלויים כו' חמשה על חמשה שערי העזרה".

ונמצא שהתנא מזכיר רק את השמירה (שע"י הכהנים) "בבית הגי'ר"ז ובבית המוקד" ולאח"כ בענין השמירה של הלויים על שערי העזרה, הוא אומר "על חמשה שערי העזרה", וא"כ אם נאמר שתנא זה ס"ל שז' שערים היו בעזרה ומה שהשמירה היא על חמשה שערי העזרה הוא מחמת דתרי מינייהו לא כריכי שימור, נמצא שאינו מזכיר (אפילו ברמז) את חובב השמירה שישנו על שער הגי'ר"ז ושער המוקד;

ועוד וג"ז עיקר: במקום שאפשר לומר שתנא דוקא קאמר (תה"ד הובא בע"ז ש"ע א"ה סג"ט ס"ב) ופירש דבריו אין אומרים שזה לאו דוקא וסתם וכו'.

ולכן סובר (רבא ו)הרמז"ס שתנא זה ס"ל שחמשה שערים היו בעזרה – רק חמשה שערים הי' להם דין שער ומחוייבים בשמירה.

ולכן, בספר היר, ששם כותב הרמז"ס פסק ההלכה (כדעת הרב"ם) ששבעה שערים היו לה, ממייק שמה שהשמירה היא רק על חמשה שערי העזרה הוא מחמת שמירת הכהנים היא (לא רק "בבית הגי'ר"ז ובבית המוקד" – כדעת הת"ק – אלא, שדרך ממילא, השמירה היא גם) "על שער המוקד ועל שער הגי'ר"ז".



סימן ה

פ"ד ה"ז: מצות עשה ליראה מן המקדש שנאמר ומקדשי תיראו. ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו:

ומקדשי תיראו" ותיכף בהמשך לזה "ואיזו היא יראתו לא יכנס בו", ותו לא, וזוהי כבר אין מקום לקס"ד להשתחוות למקדש לשם אלקות.

וברי"ף ביאר, שהנפקותא מזה היא לענין מורא מקדש לאחר חורבנו, לאם פירוש "מקדשי תיראו" הוא כפשוטו, מורא מהמקדש, הרי הלויי הוא רק בזמן שבית המקדש קיים, אבל בזמן שאין ביהמ"ק קיים ליכא דין מורא מקדש, אבל כיון שהמורא הוא ממי שהזהיר על המקדש ה"ז בין בזמן שביהמ"ק קיים בין בזמן שאין ביהמ"ק קיים.

אבל גם ביאור זה דחוק הוא בל' הרמב"ם, שהרי דין זה כתב הרמב"ם בפירוש להלן בהלכה בפ"ע (ה"ז), "אע"פ שהמקדש היום חרב בעונותינו חייב אדם במוראו כמו שהי' נוהג בו בצניינו בו" שנאמר את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם שאע"פ שחרב בקדושתו עומד", וא"כ מובן שהלכה זו אינה בהמשך להלכה א', וכ"כ נתיחקה ממנה עד שמקורה מלימוד מיוחד בפ"ע.

ב. גם בל"ב: בצרייתא הנ"ל הלשון "אלא ממי שהזהיר על המקדש", ועד"ז הוא דתו"כ (ס"ט) "ממי שפקד על המקדש", אבל הרמב"ם שניה וכו' "אלא ממי שצוה על יראתו". וא"כ, מהי כוננת הרמב"ם

א. הנה מקור הרמב"ם הוא בצרייתא דיבמות וו, סע"א ואילך (כנסמן בכס"מ). תו"כ על קדושים יט, ג (על הכתוב (ס"ט) "את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו"): נאמרה שמירה בשבת ונאמרה מורא במקדש מה שמירה האמורה בשבת לא משבת אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על השבת אף מורא האמורה במקדש לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על המקדש.

וכיך ביאר, הא' דהביא הרמב"ם פרט זה, דלכאורה ליכא בזה שום נפקותא להלכה מה שהיראה היא "לא מן המקדש". אלא ממי שצוה על יראתו", ובפרט שהפירוש ד"מורא מקדש" הוא ש"לא יכנס אדם בהר הבית במקלו בו", כהמשך ל' הברייתא, שהובא ברמב"ם כאן (בה"ב).

והנה התוס' (יבמות ס"ט, ריש ע"ב ד"ה יכול (בפי' הא')) פירשו הא' דליתא בגמ' שם "יכול יתיירא אדם מבית המקדש" – גבי אביו לא הוצרך לומר כן דפשיטא שלא ישתחוה לו לשם אלהות אבל גבי המקדש אצטריך משום דהוי דבר שצדקושה", ולפ"ז אפ"ל דזה ש"לא מן המקדש אתה ירא" נוגע להלכה שלא ישתחוה למקדש לשם אלקות (כמ"ש בתוס').

אבל דוחק גדול ליישב כן דברי הרמב"ם, דבאם נתכווין לשלול קס"ד להשתחוות למקדש לשם אלקות, הו"ל לכתוב רק "מאזה עשה ליראה מן המקדש שנאמר

בשינוי זה, שהיראה היא ממי שצויה על יראתו.

ועוד זאת: צם' היד שניה הרמב"ם גם מהלשון שנקט בספר המלוות (מ"ע כא), שכתב "לא מן המקדש אתה ירא אלא ממי ששכן שכינתו במקום הזה", ולכאורה לפי הלשון שבספרמ"ץ מצוהר גם טעם היראה, מלד השראת השכינה שבמקדש, ואמאי שניה צם' היד.

וללשון זו שבספרמ"ץ מחוויר יותר גם הא דיש חיוב מורא מקדש גם לאחר חורבנו, כיון שהשראת השכינה שבמקדש אינה בטילה, כמ"ש הרמב"ם בפרק הקודם (פ"ו ה"י) שקדושת המקדש קיימת "לפי שקדושת המקדש כו' מפני השכינה ושכינה אינה בטילה".

ג. ויוצן זה בהקדם השינויים בדרשות רז"ל הנ"ל על פסוק זה ("לא מן המקדש אתה ירא אלא כו'"), "את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם" בין התורת כהנים והש"ס:

בתו"כ הובאו ב' הדרשות בסמיכות זל"ז, ולח"ז ממשיך ומפרט דיני מורא מקדש ("איזו מורא לא יכנס להר הבית במקלו ובתרמילו במנעלו ובאפונדתו ובאזק שעל רגליו ולא יעשנו קפנדריא ובריקקה מקל וחומר"), ואילו בצ"ס הובא פירוט הדינים "אי זו היא מורא מקדש לא יכנס כו'" בהמשך לדרשה הא' "לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על המקדש", ואחרי פירוט הדינים ("ואי זו היא מורא מקדש לא יכנס אדם בהר הבית במקלו במנעלו בפונדתו ובאזק שעל גבי רגליו כו' וריקקה מק"ו") ממשיך "ואין לי אלא בזמן שביהמ"ק קיים בזמן שאין ביהמ"ק קיים מנין ת"ל את שבתותי כו'".

וגם הרמב"ם בחיבוריו הביא דרשות אלו בב' אופנים:

בספרמ"ץ כתב "וגדר זאת היראה כמו שזכרו בספרא אי זהו מורא וכו'", ובסוף דבריו הביא את שתי הדרשות ביחד, "ולשון ספרי וספרא אין לי אלא בזמן שבת המקדש קיים בזמן שאין ביהמ"ק קיים מנין ת"ל כו' אף מורא מקדש לעולם ושם נאמר ג"כ לא מן המקדש אתה ירא אלא ממי ששכן שכינתו במקום הזה".

אבל בספר היד הביא פירוט הדינים ("ואי זו היא יראתו לא יכנס אדם להר הבית כו'") מיד לאחר הלכה א' ("ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצויה על יראתו"), ורק אחרי כמה הלכות (הלכה ז) כתב "אע"פ שהמקדש היום חרב בעוונותינו חייב אדם במוראו כמו שהי' נוהג בו בצניינו", ושם הביא הדרש "מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם".

ויל"ע טובא בזה, מה ששינה הרמב"ם לשונותיו בחיבוריו. גם לריד ביאור: בהלכות ב' ג' וד' פרט לנו הרמב"ם כמה פרטי דינים הנובעים מחיוב מורא מקדש, ובסיום הלכה ד' כותב "כל זה ליראה מן המקדש". ובהלכה שלח"ז (הלכה ה') כ' "לא יקל אדם את ראשו כנגד שער מזרחי של עזרה שהוא שער ניקנור מפני שהוא מכוון כנגד בית קדש הקדשים וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת במקום שמוחר לו להכנס לשם, ויראה עצמו שהוא עומד לפני ה' כמו שנאמר (מ"א ט, ג) והיו עיני ולבי שם כל הימים ומהלך באימה וזיראה ורעדה שנאמר (תהלים נה, טו) בבית אלקים נהלך ברגש". ולכאורה הוא תימה, המשך וסדר דבריו: אמאי מסיים הלכה ד' "כל זה ליראה מן המקדש", והרי לכאורה גם הדינים שבהלכה ה' הם מלד החיוב דמורא מקדש.

ד. והנראה לומר בכל זה:

בגדרו של דין מורא מקדש, יש מקום לחקור אי החיוב הוא על יראה כפשוטה,

רגש של יראה ופחד בלב, או שהחויב הוא
זמה שיעשה האדם פעולות מסוימות
המבטאות ענין של יראה (או שימנע עצמו
מעשים שהם היפך היראה).

ולפי זה י"ל, לזהביריתא שבש"ס, נקט
"לא ממקדש אתה מתיירא אלף ממי
שהזיר על המקדש (ובהמשך לזה) ואי זו
היא מורא מקדש לא יכנס בו" – עשיית
פעולות אלו עצמה הוי קיום מצות יראה
מקדש; משא"כ להתו"כ שלא הביא תיכף
פרטי הדינים, הגדר דמורא מקדש הוא
כפשוטו, ש"ל רגש ופחד בלב, ורק שמה
נסחעפו גם כמה פרטי דינים, שהם
המעשים המתחייבים מצד יראה זו שבלב.

וחילוק זה בין הש"ס והתו"כ הדגיש לנו
הרמב"ם בחילוקי הלשונות שלו בסהמ"ל
וספר היד:

בסהמ"ל כ' הרמב"ם: "היא שזונו לירא
מן המקדש הזה מאל עד שנסים בנפשנו
משא הפחד והיראה וזה מיראת מקדש",
הרי מפורש בדבריו שגדר ומהות מורא
מקדש הוא הפחד והיראה שבנפש, ומטעם
זה מעתיק לשון הספרא דוקא, שהלך
בשיטה זו. ועפ"י מבואר ג"כ סיוס דברי
הרמב"ם שם, שמביא (מספרא) "ושם נאמר
גם כן לא מן המקדש אתה ירא אלף ממי
ששכן שכינתו במקום הזה", שבה מבואר
כיזד יתכן לעורר רגש של פחד ויראה
בנפש מן המקדש, מצד יראת השכינה
ששוכנת בבית זה.

משא"כ בספר היד אזיל הרמב"ם בשיטה
הביריתא שבש"ס, שגדר מורא מקדש הוא
(לא רגש היראה והפחד שבלב, אלא)
מעשים שיש בהם לבטאות "מורא מקדש",
וזה שמקדים בתחילת הפרק "ולא מן
המקדש אתה ירא אלף ממי שצויה על
יראתו" (ומשנה מלשון הש"ס "שהזיר על
המקדש"), שאין כוונתו לשלול היראה מן
המקדש עצמו (שלא יסתחוהו אליו לשם
אלקות ח"ו), אלא להדגיש דהיראה כאן

ענינה (לא רגש היראה "מן המקדש אתה
ירא", אלא) קיום צווי היראה (צויה על
יראתו) במעשה, וזהו שממשיך תיכף
לאח"ז (כמו הביריתא שבש"ס) "ואי זו היא
יראתו לא יכנס בו".

ועפ"י דברי הרמב"ם בהמשך ההלכות
עולים כמין חומר: בה"ג וה"ד מפרט
הרמב"ם את הדינים שהם חלק ממצות
מורא מקדש: "וכל הנכנסין להר הבית
נכנסין דרך ימין ומקיפין ויואלין דרך
שמאל בו", ואח"כ מתאר אופן היציאה
לאחרי העבודה: "כל שהשלים עבודה
ונסתלק לו אינו יולא ואחוריו להיכל אלף
מהלך אחורנית מעט מעט ומהלך בנחת
על כדו עד שיאל מן העזרה, וכן אנשי
משמר בו יולאין מן המקדש כמי שפוסע
אחר תפלה לאחוריו" – ובזה מסיים "וכל
זה הוא ליראה מן המקדש", כלומר, אע"פ
שהם רק ענינים של פעולות ולא עצם רגש
היראה והפחד שבלב, מ"מ נכלל כ"ז
במצות מורא מקדש, כיון שהם "ליראה מן
המקדש", בשביל קיום מצות יראה, שהיא
במעשה.

ואח"כ בהלכה ה' מתחיל דין וגדר חדש
במצות מורא מקדש – "וכל הנכנס לעזרה
יהלך בנחת בו ויראה עצמו שהוא עומד
לפני ה' בו ומהלך באימה וביראה ורעדה
שנאמר בבית חלקים נהלך ברגש",
דבהלכה זו לא קאי רק במעשה של יראה,
אלא גם ברגש היראה שבלב ונפש, והוא
דין בפ"ע, וע"ז הביא הרמב"ם פסוקים
אחרים (והיו עיני ולבי שם כל הימים;
בבית חלקים נהלך ברגש"), ויסוד הלכה זו
הוא, שבהליכתו בעזרה לריד ש"יראה
עצמו שהוא עומד לפני ה'", שבדרך
ממילא בא לידי רגש של יראה ופחד בלב
(ולא רק יראה במעשה).

וזהו גם החילוק בין ההלכות הראשונות
להלכה זו, דהלכות הראשונות הן גם בנוגע
להר הבית, דמשם מתחיל החיוב לעשות

חל עד שנכנסים לעזרה שאז הוא "עומד
לפני ה'".

ולשמר צמעשים של מורא מקדש;
משא"כ חיוז רגש היראה והפחד שכלב לא



סימן ו

פ"ח ה"א: שמירת המקדש מצות עשה. ואע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים. שאין שמירתו אלא כבוד לו. אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין:

ה"ב: ושמירה זו מצותה כל הלילה. והשומרים הם הכהנים והלויים שנאמר ואתה ובניך אתך לפני אהל העדות. כלומר אתם תהיו שומרים לו. והרי נאמר ושמרו את משמרת אהל מועד ונאמר והחונים קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה ואהרן ובניו שומרי משמרת הקדש:

"ושמירה זו מצותה כל הלילה", וזיוס אין מצות שמירה. ועוד
ג) בהכתובים הנ"ל שהביא הרמב"ם לא נזכר שמצותה כלילה דוקא, ומשמעותם בפשטות שהשמירה תהי' בכל זמן (וכמש"כ בצהמ"א שם "אחם תהיו לי לפני תמיד").
ד) במש"כ בצהמ"א "ללכת סביבו תמיד" – מהו ענינה של הליכה זו, ומהי שייכותה למצות שמירת המקדש.

ב. ויוצן בהקדים ציאור ההתחלה השווה בהמסכתות תמיד ומדות, "בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש", שלכאורה באתת מהן מיותרת היא (ובפרט שמש' מדות באת תיכף לאחריו מס' תמיד).

וב"המפרש" למס' תמיד מבאר "משום דבעי לאורי במעשה דתמיד עבודת הכהנים נקט תחלה שמירתו ומקום שביבתו עד שהוא מסדר כל הסדר כו".

אבל כיון דסו"ס באת כבר משנה זו קשה למה הוצרך לשנותה עוה"פ בריש מס' מדות (שבאת בהמשך למש"נ ב) מס' תמיד "בג' מקומות כו'", והו"ל להתחיל "בכ"א מקומות הלויים שומרים בצהמ"ק", אף

א. הגה בצהמ"א (מ"ע כב) כתב הרמב"ם: "שאונו לשמור המקדש וללכת סביבו תמיד לכבדו ולרוממו ולגדלו והוא אמרו (קרח יח, ג) לאהרן ואחיה ובניך אתך לפני אהל העדות, רובה לומר אחם תהיו לי לפני תמיד, וכבר נכפל זה הציווי בלשון אחר והוא אמרו (שם, ד) ושמרו את משמרת אהל מועד וכו'".
וכר"ך להבין:

א) טעם השינוי בספר ההלכות מצצהמ"א – שבספר היר הוא מביא את הכתובים לבסוף (בה"ב) ולראי' ש"השומרים הם הכהנים והלויים שנאמר כו'" דבפשטות כוונתו לומר שמכתובים אלה אנו למדים הפרט שחיוב שמירה זו מוטל על הכהנים והלויים – משא"כ בצהמ"א – שהם מקור ולימוד על עמם חובת השמירה.

ב) אם מצות השמירה אינה מפני פחד מאויבים ולסטים אלא "כבודו", של המקדש (כ"כ בצהמ"א שם. פיהמ"ש ריש תמיד), הרי היתה כריכה להיות שמירתו כל היום וכל הלילה (כדעת המפרש. פי' הרא"ד. ו"ה דעת הרא"ש שם, לפי דעת האחרונים), והרמב"ם כתב

די"ל דכיון דלריך לאשמעינן שמירת לויס
מביא דין שמירה בשלימותו.

ג. והביאור בזה י"ל:

מלות שמירת המקדש יק' לבארה צב'
אופנים: א) שהיא פרט בעניני בית המקדש,
ב) שהיא פרט בעבודת הכהנים והלויס,
שעליהם לשמור את המקדש.

בסגנון אחר: מלות שמירת המקדש הוי
דבר הנוגע להמקדש עצמו, חובת "חפלא",
המקדש ל"ל נשמר (אלא שחייב שמירה זו
הוטל על הכהנים והלויס), או שמלכתחילה
היא חובת "גברא", ממלות (ועבודות)
הכהנים והלויס, (אלא שהחייב הוא לשמור
את המקדש).

והנה לכאורה י"ל שהלוי בטעמי מלות
השמירה, אם מלות שמירת המקדש הוא
מטעם "כבוד", וכל' הרמב"ם "אינו דומה
פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין
עליו שומרין", הרי זהו פרט בפלטרין,
במקדש גופא; אבל אם שמירת המקדש הוא
מטעם שלא יכנס זר (ראה פרש"י במדבר ג, ו.
קרא שם, א. ביאורי הגר"א ריש תמיד) וטמא
וכיו"ב, או כדאי לשמור הכלים וכו', הרי
זה פרט בחיובי הכהנים והלויס כו'.

ולפי"ז הי' אפשר לבאר זה שנסנית
המשנה בג' מקומות הכהנים שומרים הן
בראש מס' תמיד והן בראש מס' מדות:

מס' מדות ענינה הוא כשמה, מדובר בה
"במדות המקדש וזרתו וזנינו וכל עניניו"
(הקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות), והיינו שאין
ענינה לבאר העבודות והמלות שמקומם
בביהמ"ק, כ"א (המדות של) ביהמ"ק עצמו.
אמנם במס' תמיד המדובר בהעבודות
הנעשות בביהמ"ק, וכל' הרמב"ם (בהקדמתו
לפיה"מ) היאך היו מקריבים התמיד.

וב' המס' קאמר בג' מקומות הכהנים
שומרים כו" כי במלות שמירת המקדש
ישנם שני הענינים: ענין בעבודות הכהנים,
ענין בהמקדש עצמו.

ד. ועפ"ז מובן מה שהרמב"ם לא הביא
בהל' ביהב"ח הפסוקים הנ"ל לראי' על
עלם דין שמירת המקדש: לדעת הרמב"ם
(בידו) מלות שמירת המקדש היא פרט וענין
בהמקדש עצמו. וכלשוננו "אין שמירתו אלא
כבוד לו אינו דומה פלטרין שיש עליו
שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין",
וכדמוכח גם מזה שהביא כל דיני שמירת
המקדש בהל' ביהב"ח שבהן מדובר ע"ד
קדושת ומלות בית הבחירה עצמו, ולא ע"ד
העבודות הנעשות בו (שהוא בהל' כלי המקדש
והעובדים בו (ראה שם פ"ג ופ"ד), ובהל' תמידין
ומוספין וכו') -

ולכן לא הביא כתובים אלו לראי' על
עלם דין שמירה, כי בכחוצים אלו מדובר
רק א) החיוב "גברא" של הכהנים והלויס,
לשמור (את הבית). ב) ועיקר: הכתובים דפ'
קרא באים בהמשך לטענת בנ"י "כל הקרב
קרב אל משכן ה' ימות גו" (וי, כה. פירש"י
שם) אשר לכן לוי' הקב"ה "אתה וזניך וזית
אביך תשאו את עון המקדש. . . ואתה וזניך
אתך לפני אהל העדות" שהכהנים והלויס
היו שומרים שלא יכנסו בנ"י להמשכן.

ואין מזה הוכחה גמורה על עיקר הענין
שבשמירת המקדש, שלדעת הרמב"ם הוא
(ר"ה) בשביל כבוד המקדש כנ"ל, חלק ופרט
בביהמ"ק עצמו.

ה. אמנם (נוסף ע"ז שעדיין לא תוראו
הקושיות האחרות שברמב"ם הנזכרות
בס"א, הנה גם ביאור זה עצמו) כלה"ב:

א) אם שמירת המקדש היא מטעם
"כבוד", ש"אינו דומה פלטרין שיש עליו
שומרין לפלטרין כו", הרי גם כשישנם רק
שומרים אחדים (או אפילו רק אחד) הוי
פלטרין שיש עליו שומרין, שבה הוא "כבוד
המקדש" (ומה שבג' מקומות הכהנים
שומרים ובכ"א מקומות הלויס, הוא חובת
גברא, שהוטל על הכהנים והלויס (ראה
ביאורי הגר"א שם) לשמור בכ"ד מקומות),

וא"כ מה טעם נאמרה המשנה בכ"א מקומות הלויים שומרים במס' מדות (המקדש) – מאחר שמלך המקדש די' השמירה של שומרים אחדים שיהי' נקרא "פלטרין שיט עליו שומרין"?

ב) לאידך צריך לזהין השייכות של כל ענין השמירה למס' תמיד: ענינה בעיקר הוא לברר עבודות התמיד וכסם המס' "תמיד", וכמס'כ הרמב"ם (בהקדמתו לפיה"מ) ש"מס' תמיד... אין זה דיבור לא ע"ד חכמה ולא ע"ד איסור והיתר אלא סיפור שהוא אומר היאך היו מקריבין התמיד כדי לעשות כן תמיד". ומדוע הוצאו זה סדרי השמירה של הכהנים. ועבודת הכהנים וכו' הרי זה שייך למסכתות הדנות בעבודות הכהנים וכו' כגון יומא, זבחים מנחות וכו' ולאו למס' תמיד הדנה בעיקר בסדר "עבודת התמיד".

ג) גם צריך עוד ביאור בעצם הפירוש ששמירת המקדש היא פרט במזאת ביהמ"ק עצמו (אשר משו"ז נשנית היא בריש מס' מדות) – הרי גם לפי הביאור שהוא משום כבוד המקדש, הרי"ז רק שהשמירה היא בשביל כבוד המקדש וכו' ולמה נשנית במס' מדות שענינה מדות ובנין ביהמ"ק עצמו (ולא עבודת הגעשות בוי), מאחר שסו"ם זהו חיוב ומזאת הכהנים והלויים.

1. ויוזבן בהקדים מה שיט מתרבים (תפא"י ריש תמיד. ועד"ז כ' בצורות המלוה מלוה שפה (הוצא במשכנתא לאבדי יעקב ח"א סי' יו"ד). ועוד) הקושיא הנ"ל (בס"א), אם השמירה היא מטעם "כבוד" למה לא היו שומרים המקדש גם ביום – כי ביום אי"צ שמירה מחמת כבוד, כי ע"י הליכת הכהנים אנה ואנה כולו אומר כבוד, אבל כלילה שאין בו עבודה, צריך להראות כבוד וגדולה לבית המקדש ע"י השמירה וכו'.
ולריך ביאור:

מהו ענינו של כבוד זה שע"י הליכת הכהנים בעבודתם, ומהו הלך הנהגה שזין הכבוד בשמירת המקדש והנעשה ע"י הליכת הכהנים וכו'?

ולכן נ"ל דשמירה זו מפני הכבוד ענינה שלא יסוחו דעתם מהמקדש, וכמ"ס הרא"ש (ריש מס' תמיד) "כבוד המקדש שלא יסוחו דעתם ממנו לא ביום ולא כלילה".

ואין פי' היסח הדעת זה כהיסח הדעת דקדשים מחמת חשך טומאה וכו"ב, כ"א שלילת היסח הדעת זה – מורה על רוממות וגדלות הבית, תמיד ישנם אנשים סביבו, אינם מסיחים דעתם ממנו לעולם.

וועד"ד הענין בתפלין ואין ש"כ כל זמן שהן עליו לא יסוח דעתו מהם אפילו רגע אחד" (רמב"ם הל' תפלין פ"ד הי"ד), מלך קדושתו.

והנה ענין שמירה זה שלא יסוחו דעתם ממנו הוא ענין בהבית עצמו, ולכן נשנית השמירה במס' מדות. והיינו שאי"צ עבודה שמקומה בביהמ"ק, אלא חשיבות בהמקדש עצמו, וכדיוק ל' הרמב"ם "אינו דומה פלטרין שיט עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין", אין זה דבר בפ"ע שמקום עשייתו – בג' מקומות וכו' בבית המקדש, כ"א זהו עשי' (בחשיבות) בית המקדש – בשמירה על הפלטרין משנין הפלטרין ואינו דומה ל"פלטרין שאין עליו שומרין".

וועד"ז – ע"פ מרז"ל דכל מי שלא נבנה ביהמ"ק בימיו הרי זה כאילו נחרב בימיו (ראה ירושלמי יומא פ"א ה"א), לפי השיטה דחורבן בית המקדש הוא ענין נמשך (ופע"נ מילואים טו, א. הוצא במפענה כפונת ספ"ה) – י"ל בה"שועלת" למס' מדות "שהוא זוכר מדת המקדש... כי כשיבנה צ"ב יש לשמור ולעשות התבנית ההוא והתבניות והאורות והענד מפני שהוא ברוח הקודש כמו שאמר הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" (הקדמת הרמב"ם לפיה"מ), הנה ע"י ידיעה זו דשמירת המקדש דמדותיו ואין מסיחין דעתן ממנו

– ה"ז גם עתה חורבן ביהמ"ק בדרגתו
פלטרין שיט עליו שומרין כו"ל.

ז. עפ"ז יובן זה שכתב הרמב"ם "ושמירה
זו מלכותה כל הלילה", וזה שנסנית במס'
תמיד:

ביום היו הכהנים עובדים עבודתם
בביהמ"ק שהתחלתה היא עבודת התמיד
בבקר משעה שהאיר פני המזרח (תמיד פ"ג
מ"ב), ובהקרבנות הקרבנות הי' ל"ל כוונה,
"ולשם ששה דברים הזבח נזבח כו" (וזהו
מ"ג, ופשיטא שכשהכהנים בעבודתם ה"ז
היפך היסח הדעת מהמקדש).

אבל כלילה שאין עבודה בבית המקדש
לנטוו בשמירת המקדש "שלל יסוחו דעתם
מזמנו".

וזוהי השייכות למלכות שמירת המקדש
למס' תמיד, שמהאי טעמא נשנית
בתחלתה, כי תוכן שמירה זו נעשה על ידי
עבודת התמיד (והקרבנות בכלל).

ולכאורה עפ"ז נפק"מ להלכה, שזה שהיו
שומרין את המקדש כלילה, איו פי' כל
הלילה כולה, אלא – עד התחלת עבודת
התמיד, עכ"פ הזמן שלעולם אין מאחרין
יותר, שאז ע"י עבודת הכהנים מתקיים
תוכן העניו לשמירת המקדש ואין לורך
בשמירה.

ה. עפ"ז יש לבאר מה שבמס' תמיד
הובאו רק הג' מקומות שהכהנים שומרים,
ואילו במס' מדות הובא גם שהלויים היו
שומרים בכ"א מקומות.

במס' תמיד לא בא לבאר מלכות שמירת
המקדש מלד ענינו הוא, כ"א להדגיש אחת
מפעולות עבודת התמיד השווה (ובאה
בהמשך) לשמירת ביהמ"ק – שלילת היסח
הדעת מהמקדש (ובהיסח הדעת הרי ישנם
כמה שיעורין ומדרי' (ראה שאג"א ס"ט–מ)),
הנה בזה נוגע בעיקר ענין שמירת הכהנים
ש"מלכות שמירתו שיהיו הכהנים שומרים
מצפנים", וכשהתחילה עבודת התמיד

בביהמ"ק נשלל היסח הדעת זה ובמילא
א"כ בשמירת הכהנים מצפנים, וע"כ אין
מקום להביא גם הכ"א מקומות שהלויים
היו שומרים, שהם היו שומרים מבחוץ,
ואי"ז דומה כלל להיסח הדעת הנשלל ע"י
עבודת התמיד (אלא שבכלל מאתים מנה,
שעבודת התמיד פטרה לא רק שמירת
הכהנים, אלא גם שמירת הלויים).

אמנם במס' מדות שמבאר בה שמירת
המקדש בענינה דחשיבות בית המקדש
עלמנו, שע"י נעשה "פלטרין שיט עליו
שומרין", מבאר הן הג' מקומות שהכהנים
שומרים והן שמירת הלויים בכ"א מקומות.
כי אף שגם ע"י שומרין מועטין נעשה
"פלטרין שיט עליו שומרין", הרי בהוספת
מספר השומרין מלד חיובא דגברא, מאיזה
טעם שיהי – מיתוסף ג"כ בשמירתו מלד
המקדש, שכולם פועלים בכבוד וגדולת
המקדש, וכולם הם חלק בזה שנעשה
"פלטרין שיט עליו שומרין".

ט. עפ"י הג"ל (שגדר שמירה זו מפני
הכבוד הוא – שיט שומרים סביבו ואינו
מסיחין דעתו ממנו) יש לבאר מש"כ
הרמב"ם "ללכת סביבו תמיד" בשייכות
למלכות שמירת המקדש:

תנא "איש הר הבית הי' מחזר על כל
משמר ומשמר . . וכל משמר שאינו
עומד . . ניכר שהוא יסן . . חובטו במקל
כו" (מדות פ"א מ"ב. רמב"ם הל' ביהב"ח פ" ה"ז) –
מכיון שענין השמירה מפני הכבוד הוא מה
שאין מסיחין דעתו ממנו, הרי הי' איש הר
הבית" בשעה שהי' הולך סביבו (ממשמר
למשמר) להבטיח שהמשמר לא (ייסן ו)יסיח
דעתו – ה"ז היפך היסח הדעת ביתר שאת
– תוכן מלכות שמירת המקדש.

ועפ"ז יש לבאר מה דא"י במשנה (ריש
תמיד) ד"בית אבטינס ובית הנילוץ היו
עליות והרובין שומרים שם", ובגמ' אי' (כו,
רע"א) דקרא להם רובין "ללא מטו למיעבד
עבודה", ופי' המפרשים (המפרש שם. פי'

הגדול העומד ע"ג (ראה גטין כב, סע"ב ואילך.
תוס' שם ד"ה והא לאו. שו"ע אדה"ז סי"א ס"ד
ובקו"א שם סק"ב). ובפרט בנדו"ד שאין לריד
כוונה ומחשבה בפועל, כ"א שעלם
המציאות שעומדים סביב המקדש הוא כבוד
המקדש, שמורה כי אין מסיחין דעתם
ממנו, ומספיק גם באופן שאינו עומד ע"ג
כל הזמן, אלא שהולך סביב המקדש ומחזר
על כל משמר ומשמר.

הראב"ד שם. פי' הרא"ש שם) להיינו פחותים
מי"ג. ומקשים ע"ז (באר שבע בגמרא שם. מל"מ
ביהב"ח שם), היאך הניחו מורה זו לקטנים
שאינן בני מיעבד מורה. ועפ"י הנ"ל שזהו
מלך היסח הדעת לכאורה קשה ביותר –
היאך הניחו אותה לקטנים שאין בהם דעת.
אולם, מכיון ש"איש הר הבית" הי' מחזר
על כל משמר בו, כנ"ל, הרי"ז כגדול עומד
ע"ג, שאז צו"כ דברים שצריך מחשבה,
מהני גם מעשה קטן בצירוף המחשבה של

