

הפענוח

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

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

בתוכן:

- 1 . קרבן פסח אחד עבור כל ישראל / הרב מאיר שמחה זצ"ל .
- 3 גבולות הר הבית והחיל ודיניהם / ד"ר א' קימלמן
- 33 בעניני מצוות התלויות בארץ / הרב קלמן כהנא
- תורת האבולוציה בעולם החי והדומם לאור המדע המדויק
- 39 החדיש (סוף) / יצחק רפאל הלוי עציון
- 62 הפסקה נכונה בקריאת התורה / משה קטן
- 63 מה בין שאול לדוד (המשך) / הרב יהושע בכרך
- מכתבים למערכת
- הערות לגבי „הסתירה“ בין תורת האבולוציה לספר
- 78 בראשית / אורי זירצבורגר
- *
- הערות על ספר „שם הגדולים“ / הרב יהודה רובינשטיין 81

בס"ד ירושלים ת"ו ניסן תשכ"ח * כרך ה, גליון ג * המחיר 1.70 ל"י
מנוי שנתי: בישראל — 6 ל"י בחוץ לארץ — 3 \$

כתובת המערכת: רח' צפניה 26, טל' 29883

הרב מאיר שמחה הכהן זצ"ל

קרבן פסח אחד עבור כל עם ישראל

עם שחרור ירושלים וכבוש מקום המקדש התעוררה שוב הכמיהה להקרבת קרבן פסח, אך רבות הבעיות ההלכתיות המונעות הקרבת קרבנות בזמן הזה.

שני גדולי ישראל, הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק זצ"ל וחתנו הרב אברהם לופטביר זצ"ל העלו לפני חמישים וחמש שנה דין חדש בהקרבת קרבן פסח בשעת הדחק. דבריהם בודאי ראויים לעיון נוסף.

להלן קטעים מתוך שו"ת „זרע אברהם“ (בילגוריית תר"ם) סי' ד ס"ק כד וסי' ו.
ונשלמה פרים שפתינו.

ראיתי במכילתא (פ' בא פרשה ה'): „ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל — מנין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח אחד שכולן יוצאין בו ידי חובתן, תלמוד לומר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל“ ע"כ וזמבא בקידושין (מב.) בלשון אחר: „מנין אתה אומר שכל ישראל יוצאין בפסח אחד, תלמוד לומר ושחטו“ ובפירש"י ז"ל: „דסבר אין אכילת פסחים מעכבת“. אולם לשון המכילתא משמע דאם יש להם, שפיר אכילה מעכבת, רק דאמר שאם אין להם אלא פסח אחד יוצאין בו.

ומצאתי בפירוש „ברורי המדות“ שהוכיח מכמה דוכתי דשיטת המכילתא דאכילת פסחים מעכבא וביאר הכוונה דאם אין להם לישראל אלא פסח אחד יוצאין בו בלי אכילה, דהוי אז כקרבן צבור הבאין בטומאה שאין נאכלין, אבל היכא דאפשר אכילה מעכבא, עכ"ד. וזה צריך עיון דהא משנה מפורשת בפסחים (ע"ז): „חמשה דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה... הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחלתו אלא לאכילה“.

ונראה מתוך לשונו של „ברורי המדות“ דכמו דיש חובת צבור בתמידין ומוספין והיינו שכל הצבור ביחד מביאין ביחד קרבן אחד, כך יש חובת צבור בפסח, שכל הצבור יביאו פסח. ועוד יש בפסח יתר על זה חובת כל יחיד כדי שיקיים האכילה, ומ"מ לא מצינו שיהיה חיוב להביא פסח אחד לכל הצבור ביחד לבד הפסחים שמביאין כל אחד ואחד משום דכיון דפסח אתי בכנופי' והוי כמו קרבן צבור כיומא (נ"א.) יוצאין הצבור בזה. ובפסח צבור לחודיה לא יצאו שהרי יש חיוב מיוחד לקיים מצות אכילה דבחיוב היחיד האכילה מעכבא.

וזה כוונת המכילתא לפי דעתי דאם אין להם רק פסח אחד, אזי יש חיוב מצד חובת הצבור וחובת הצבור מתקיים אף בלי אכילה ככל קרבנות צבור דאין אכילה מעכבא. והנה זה חדש למאוד שיהיה חובת צבור בפסח, והיה גיחא לפי זה הא

דיומא (נ"א), „ונוהג בצבור כביחיד“ דפריך הש"ס ונוקמא בפסח ותמהו תוספות ישנים שהרי בפסח לא שייך „ונוהג בצבור כביחיד“, ולפי הנ"ל הדברים כפשוטן דיש פסח צבור זפסח יחיד.

ואולם מהא דתוספתא פסחים (סו.) גבי פסח דדוחה שבת, „ולא פסח צבור אלא פסח יחיד“ דנראה מדברי התוספות יומא (נא.) דהכוונה דאם אין הצבור עושין הפסח כגון שרובן זבין ורק היחיד עושה, גם כן דוחה שבת, וב„טורי אבן“ חגיגה (ט.) מסתפק בזה והם דברי התוספות והתוספתא. ואמאי לא פירשו בפשיטות שיש פסח צבור היכא דליכא רק פסח אחד שמקריבין עבור כל הצבור פסח אחד.

מתוך תשובתו של הרב אברהם לופטכיר זצ"ל

יען אשר יש לי בזה הרהורי דברים, אמרתי אשיחה וירוח לי. הנה לשון התוספתא פרק ד' דפסחים: „ועוד מקובלני מרבתי שפסח דוחה שבת ולא פסח ראשון אלא פסח שני ולא פסח צבור אלא פסח יחיד“, והגר"א לא גריס לה, אולם לדברי המפרש דבעצם הפסח הוא קרבן צבור כמו תמיד ואם אין מקריבין את הפסח או בא משל צבור אתי שפיר טובא, דבוה ידעו בני בתירא דפסח של צבור דוחה שבת אלא דשכחו ולא ידעו אם גם פסח שכל ישראל מקריבין כל יחיד ויחיד, אם גם זה דוחה שבת, ועל זה השיב הלל: „ולא פסח צבור אלא אף פסח יחיד דוחה שבת“, ופשוט. וארווח לן בזה מה דנשאלתי מכבוד מו"ח הגאון נ"י זה כביר אם לא ראיתי באיזה ספר טעם למה בעזרא ג, ד כאשר בנו את המזבח והיכל לא יסד כתיב, ויעשו את חג הסוכות ועולת יום ביומו“ וגו' ולא הזכיר שעשו את הפסח, אולם כאשר נגמר הבית ועשו את חנוכת הבית כתיב (עזרא ו, יט—כא), ויעשו בני הגולה את הפסח... וישחטו הפסח לכל בני הגולה... ויאכלו בני ישראל“ וגו', הלא דבר הוא. ... אמנם לפי הנ"ל דאף בגלגל לא הקריבו רק פסח צבור, יתכן דגם אז, בימי עזרא, קודם שנבנה הבית וקדושת המקדש בטלה בומן החורבן ורק המזבח נבנה, היה לו דין במת צבור וכמו שכתב הגאון מלבי"ם ז"ל (עזרא ג, ב) ולכן לא הקריבו רק פסח צבור. רק כאשר נגמר הבית, אז עשו בני הגולה את הפסח ומדויק בפסוק „וישחטו הפסח לכל בני הגולה“, היינו דמעיקרא לא הקריבו אלא פסח אחד של צבור בלבד, וזה יתכן.

אִמָּה שֶׁל מַלְכוּת

להוראות מגילת רות על פי המקורות
מהדורה שנייה, מתוקנת ומורחבת
עם מגילת עובד
מאת יהושע בכרך

הוצאת ספרים של הסוכנות היהודית, ירושלים.
רח' הלל . ת.ד. 7044 . טלפון: 23760

גבולות שטח הר הבית והחיל — ודיניהם

ליקוט מקורות וצורך עיון חכמי ההלכה ולהכרעתם, ולא לפסיקת הלכה למעשה חזין

היה ר' שמעון אומר: קשה טומאת מקדש וקדשיו
מכל עבירות שבתורה (תוספתא שבועות א, ב).

בפרק א' גדון בגבולות של איסור הכניסה לגבי השטח של 500 אמה על 500 אמה, והדינים החלים על הנכנס. בפרק ב' גדון בשאלה היכן נמצאים הגבולות בשטח ההר של ימינו.

פרק א

הר הבית הוא 500 אמה על 500 אמה (משנה מדות ב, א); מידה זו היא בלי עובי חומות הר הבית¹. עובי חומות אלה היה 5 אמות² (ולדעת הרב משה קטן בספר „בית ישראל“³ היה העובי 13 אמה, גם בבית שני)⁴. לפי זה יש להוסיף

1 תפארת ישראל, מדות פרק ב' יכין אות ב' ובציורים אות א'; „עורת כהנים“ פרק ב' משנה א' בחלק „נחלה ליהושע“ ס"ק ב' ובחלק „בני יוסף“ ד"ה ת"ק אמה א'. (הספר „עורת כהנים“, של הרב יהושע יוסף בן נחום דוב הכהן (האב"ד בקהילת מארד), שנדפס בשנת תרל"ג, מתחלק אחרי כל משנה לחלק „נחלה ליהושע“ ולחלק „בני יוסף“).

2 נחלה ליהושע שם ס"ק א', על פי חנוכת הבית לרב משה בן גרשום חפץ, אות א' (ספר חנוכת הבית נדפס בשנת תנ"ו בוויניציה).

3 דף ט"ו ע"א וע"ב. הספר נדפס בשנת תרס"ח.

4 עובי כתלי הר הבית והעורות נתקדש (רמב"ם הלכות בית הבחירה פרק ו' הלכה ט'). המנחת חינוך (בתחילת מצוה שס"ב, ד"ה החלונות: ד"ה ובאמת) כתב שהמדובר כשעובי הכותל שוה לקרקע שלמעלה, כגון בר שורא (כמו שהשיג הראב"ד), והשאר בצ"ע את השאלה אם נתקדש המקום של עובי הכותל אם הכותל נפל או נפרץ במקום אחד (שם ד"ה ומקום). אך הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם שם (נדפס ברמב"ם הוצאת עם חי) כתב שעובי הכותל נתקדש גם אם אינו שוה לקרקע שלמעלה.

במשכנות לאביר יעקב על שמעתא ראשונה של מסכת תמיד, חלק ב' (החלק שנדפס בשנת תרנ"ד) מהרב הלל משה מעשיל גלבשטין, דף א. אות ד', כתב שגם חלל השערים שנוספו אחרי החורבן נתקדש, כי מתחילה היה המקום בתוך עובי הכותל שנתקדש (מובא ע"י הרב ז. גרוסברג ב„נועם“ כרך י"א (תשכ"ח) בעמ' ל"ז). (זאת למרות שבשערים מוזמן הבית לא נתקדש תחת האגף, לפי ירושלמי פסחים פרק ז' הלכה י"ב המובא ע"י ר"ח פסחים פ"א ב' וע"י משנה למלך הלכות בית הבחירה פרק ז' הלכות ב' וי"ג. וכן פסק המנחת חינוך (שם ד"ה ומשער) ועורת כהנים פרק

ל-500 אמה על 500 אמה עוד 5 אמות לכל צד וביחד קדושות בקדושת הר הבית 510 אמה על 510 אמה.

בכל מקום בו נזכר להלן, "הר הבית", הכוונה לשטח של 500 אמה על 500 אמה, או 510 על 510, הקדוש בקדושת הר הבית, ולא לישטח הנמצא בין החומות הנוכחיות המקיפות את השטח שמכנים אותו היום, "הר הבית", שהרי שני השטחים אינם חופפים בדיוק. ראה להלן בפרק ב' על החומות הנוכחיות ומידתן⁵.

הכניסה להר הבית אסורה באיסור לא תעשה מהתורה לזב, וזה, נדה, יולדת,

א' משנה ג' חלק בני יוסף ד"ה להר. ולפנים מן האגף נראה שנתקדש בשערי הר הבית (ראה פסחים פ"ה, ב'). ובדבר פירוש, "אגף", ראה בין היתר גם את פירוש ר' יהונתן מלונגיל לפסחים פ"ה ב', והמאירי שם).

יש לעיין בשאלה הבאה: בכותל המערבי מונח כל נדבך קצת פנימה מן הנדבך שמתחתיו, אם כי יש נדבכים, ביחוד העליונים, המונחים בדיוק זה מעל זה. נדבך היסוד, המונח על סלע במעמקי האדמה, בולט 15 סנטימטר מהנדבך שמעליו. ההבדלים בין החזית של הנדבכים האחרים הם בין סנטימטר אחד ל-6 ס"מ. ובסך הכל נמצאת החזית של הנדבך הנמוך ביותר של הנדבכים הגלויים כיום (כלומר הנדבך המונח על הרצפה של ימינו, שבשטח שכ"ח, אחרי ההעמקה בשיעור שני נדבכים) 50 ס"מ פנימה (מזרחה) מהחזית של נדבך היסוד שבמעמקי האדמה, או 35 ס"מ פנימה (מזרחה) מהחזית של הנדבך השני (שמעל נדבך היסוד). (המספרים לפי מפה 38 מהמפות P.E.F. Excavations at Jerusalem, Plans, etc.).

לפי זה יש לומר שמי שמתקרב כיום עד הכותל ממש, עומד מעל עובי הנדבכים המכוסים באדמה. יש לברר אם יש למקום הזה ליד הכותל דין של "עובי החומה", ואם מותר למי שלא נטהר מטומאה היוצאת מגופו לעמוד שם. יש להניח שנדבך היסוד וחלק מן הנדבך שמעליו היו מכוסים באדמה גם בזמן הבית, כי בחלק הדרומי של הכותל המערבי מצאו שרידים של רצפת אבנים, בגובה המקביל לנדבך שמעל נדבך היסוד ליד שער השלשלת (המדובר ברצפת האבנים הנמוכה ביותר מבין הריצופים שנמצאו בחפירות, אם כי לא בטוח שלא היו ריצופים נוספים). לכן נראה שהשאלה נוגעת למרחק 35 ס"מ מהכותל (ולא 50 ס"מ).

המספרים הנ"ל הם לפי החפירות שנעשו ליד שער השלשלת. השפוע של הכותל קטן יותר ליד שער המערבים (32 ס"מ מהרצפה הנוכחית עד היסוד), וליד הפינה הדרום מערבית של הר הבית (38 ס"מ). השפוע נמדד רק בשלשלת מקומות אלה בכותל המערבי, ולא ידוע מהו השפוע במקומות אחרים (בטני המקומות האחרונים אין הבדל גדול בין נדבך היסוד והנדבך השני שמעליו כמו ליד שער השלשלת). יתכן שדבריו של הרב יהושע יוסף כלבו, שאסור להתקרב למרחק שתי אמות מהכותל, קשורים עם דבר זה (ראה הערה 96).

וכן צ"ע אם מותר למי שטבל לעמוד מעל שפוע הכותל, אם בגדיו טמאי משכב או מושב (ראה להלן בסעיף, "הדינים הנוגעים לנכנס להר הבית").

השטח שמחוץ לחיל נקרא גם הוא לפעמים בשם, "הר הבית" סתם, אך למנוע אי הבנה נקרא לו להלן, "הר הבית מחוץ לחיל".

5

בעל קרי⁶ ומצורע כל עוד לא טבלו אחרי שמלאו ימי טהרתם (רמב"ם הלכות ביאת המקדש פרק ג' הלכה ב' וג', משנה למלך ג', פאת השלחן סימן ג' בית ישראל ס"ק כו) ולשיטת רש"י גם אחרי שהם טבלו, לפני שהעריב השמש (טבול יום⁷). לטמא מת, נכרי, ובוועל נדה, אסור להכנס לפניו מן החיל, ויש לשלח אותם משם (רמב"ם הלכות ביאת המקדש פרק ג הלכה ה). שטח זה הוא 359 אמה ממזרח למערב ו-167 מצפון לדרום (ממזרח למערב: החיל במזרח 10 אמה⁸, עובי החומה המזרחית של עזרת נשים 5 אמות⁹, עזרת נשים 135 אמה¹⁰, עובי החומה בין עזרת נשים ועזרת ישראל 6 אמות¹¹, מעזרת ישראל עד אחורי בית הכפורת 187

6 זה כולל אדם שיצאה ממנו ט"ו, איש ואשה ששימשו, ואשה שפלטה ט"ו (מנחת חינוך מצוה תקסה, אנציקלופדיה תלמודית ערך בעל קרי).

7 מפירוש רש"י נראה שהכוונה לטבול יום של טמאים אלה ולא של טמא מת או טמא שרץ ונבלה וכדומה, שלהם אסור להכנס רק מעזרת נשים ופנימה (משנה כלים פ"א, מ"ה, רש"י פסחים צ"ב א' ד"ה וראה וד"ה חצר, רש"י יבמות ז' ב' ד"ה וראה וד"ה וטבל, ורש"י זבחים ל"ב ב' ד"ה שחל, ד"ה אע"פ, וד"ה אפי"). וראה גם תוספות זבחים לב ב ד"ה ורבי, ורא"ש תמיד פ"א, מ"א.

יולדת היא טבולת יום עד יום מ' או פ' (רמב"ם הלכות מטמאי משכב ומושב, פרק ה' הלכה ד'). וראה רמב"ם שם שאם היא טבלה בתוך ימים אלה, היא צריכה לטבול שנית בסוף לנגיעה בקודש, וצ"ע אם נלמד מזה לענין כניסה להר הבית.

במשכנות לאביר יעקב על שמעתא ראשונה דמסכת תמיד, ה"ב (,טהרת הקודש"), דפים יז.—יח; יט: כ:—כא: כתב שגם לדעת תוספות (יבמות ז: ד"ה ר' יוחנן זבחים לב: ד"ה ור' יוחנן), אסור לטבול יום שהוא גם מחוסר כפרה (כגון יולדת זוב בעל ג' ראיות) להכנס להר הבית.

8 מדות פרק ב' משנה ג'. החיל היה 10 אמות מלבד עובי חומת העזרה (רע"ב מדות פרק ב משנה ג', תפארת ישראל מדות פרק ב יכין ס"ק יז, כב, כג; ספר עזרת כהנים מדות פרק ב משנה ג בחלק הנקרא נחלה ליהושע אות א). לשיטת הרא"ש (מדות פרק ב משנה ג) היו 10 האמות יחד עם עובי חומת העזרה, אך לשיטת הרא"ש יש חומרא אחרת, שהחיל היה לאורך כל ההר, מצפון לדרום (ראה להלן).

9 „עזרת כהנים" מדות פרק ב משנה ו בחלק „בני יוסף" ד"ה עזרת ישראל ג.

10 מדות פרק ב' משנה ה'. 10 מדות פרק ה' משנה א'.

11 לפי תפארת ישראל מדות פרק ה בועז אות א', הכותב שאילו היינו חושבים ש 11 האמות של עזרת ישראל כוללות את עובי חומת העזרה, היינו מחסירים מ-11 אמה של עזרת ישראל את עובי חומת העזרה, היו נשארות 5 אמות. נמצא שעובי החומה 6 אמות, לפי זה הנחתי שעובי חומת העזרה מסביב היה 6 אמות (וכעובי כותל ההיכל).

הר"מ קוים (נפטר בשנת שע"ז) בפירושו למדות פרק ב' משנה א' כתב: „בניה כמו ה' אמות לעובי הכותל המבדיל בין עזרת נשים לעזרת ישראל". הרב משה חפץ, בחנוכת הבית אות נ"ח, כתב שעובי כותל זה, וכן עובי הכתלים סביב העזרה, הוא 5 אמות (מובא בבני יוסף שם). לשיטה זו מותר לטמא מת ולנכרי להכנס במזרח הר הבית למרחק 2 אמות (ולא למרחק אמה אחת לפי החשובים להלן). ולדעת

אמה 10 עובי החומה המערבית של העזרה 6 אמות 11¹², החיל במערב 10 אמה 8⁹. מצפון לדרום: החיל בצפון 10, עובי החומה הצפונית של העזרה 6, העזרה 135¹⁰, עובי החומה הדרומית של העזרה 6, החיל בדרום 10). איסור הכניסה לפנים מן החיל ולעזרת נשים עד לכותל עזרת ישראל הוא מדרבנן 13.

הכניסה של טמא שנטמא באב טומאה 14 לעזרת ישראל ולפנים היא באיסור כרת (רמב"ם שם הלכות ט' וי"ב) 15. שטח זה הוא 199 אמה ממזרח למערב 10¹⁴ ו-147 אמה מצפון לדרום 16.

לא נתפרש היכן היה מקום העזרה בתוך הר הבית, אך ידוע ששטח הר הבית

ר' יוסף מטראני (מובא בדרך הקודש ד"ה והנה מעורת נשים (דפוס קושטנדינא ת"ע דף יג.ג), גדפס בסוף ספר מגיד מראשית), אולי היה אורך העזרה עם כתליה 200 אמה, כפלים מהמשכון, כמו שקודש הקדשים וההיכל היו כפולים מאשר במשכון, כך שעובי כל כותל היה 6½ אמות.

12 עובי החומה המערבית של העזרה לא נכלל ב-11 אמה של אחורי בית הכפורת (אנציקלופדיה תלמודית, ערך אחורי בית הכפורת, הערה 7).

13 ראה למשל ר"ש על כלים פרק א' משנה ח'. אך הרב יוסף קורקוס על הלכות בית הבחירה פרק ז' הלכה ט"ז (נדפס בהוצאת עם ח' כתב שלרמב"ם יש איסור תורה, אך הנכנס פטור. והוא מדייק זאת מלשון הרמב"ם בהלכה י"ז, וכך כנראה הבין הראב"ד בדברי הרמב"ם, לפי השגתו בהלכה ט"ז. אך הרדב"ז שם (הנדפס בהוצאת עם ח') כתב שגם הרמב"ם סובר שזה איסור מדרבנן (מהר"י קורקוס חי בדור גירוש ספרד, והיה חבר הרדב"ז).

14 רמב"ם הלכות ביאת המקדש פרק ג' הלכות י"ג וי"ד.

15 בענין השאלה אם הראב"ד התכוון שאין איסור כרת, אלא איסור לאו, ראה בפוסקים המובאים על ידי הרב קלמן כהנא ב„המעין“, כרך ז', חוברת ד', עמ' 7-8, ועי' הרב חנוך זונדל גרוסברג ב„נועם“ תשכ"ח, כרך י"א, עמ' ל"ז, ל"ח, מ"ו (הערה 4). ג"ד-ג"ו, והרב עובדיה יוסף ב„קול סיני“, גליון 70, אלול תשכ"ז, עמ' 211-217.

ב„מעשי למלך“, הלכות בית הבחירה פרק ו' הלכה י"ד ד"ה ובוה, ד"ה אמנם, ד"ה והנה כיוצא (נדפס בשנת תרע"ג) כתב דבר נפלא לתרץ השגת הראב"ד ממשנה „אם אין מקדש ירקב“, שזה כל עוד המקום בשליטת הגויים, אבל „לכשיצא מתחת ידו... שזוכה לקחת פתחת ירף, מיד תחזור לקדושתה בלי קיצע נוסף, וזהו „קידשה לעתיד לבא“.

ואם כן אין להביא בימינו ראייה מאלה שלא נזוהרו מלהכנס בזמן שהר הבית היה בידי הגויים, כי עתה הקדושה יותר גדולה.

15א זה כולל גם את אחורי בית הכפורת. ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך אחורי בית הכפורת.

16 כלומר השטח הנ"ל של 359 אמה על 167 אמה, פחות החיל ועזרת נשים. גם עובי החומה נתקדש (רמב"ם הלכות בית הבחירה פרק ו' הלכה ט, וראה הערה 4 לעיל). וראה להלן הערה 32 באיזה שטח של הר הבית יש ספק אם זהו המקום שהכניסה אליו אסורה באיסור כרת מהתורה.

שמחוץ לעזרה¹⁷ היה בדרום יותר מאשר בצפון, ובמזרח יותר מאשר במערב¹⁸. השטח שמחוץ לעזרה היה בדרום ביחד עם הצפון 500 פחות $135 = 365$ אמה¹⁹, ובמזרח יחד עם המערב 500 פחות $187 = 313$ אמה. לכן היה בדרום לכל הפחות 183 אמה, בצפון לכל היותר 182 אמה, במזרח לכל הפחות 157, ובמערב לכל היותר 156 אמה.

מתוך 183 אמה יהיו על כל פנים בדרום, היו 16 לפנים מן החיל (עובי חומת העזרה 6, החיל 10). לכן מותר לטמת מת ולנכרי²⁰ להכנס בדרום ל-183 פחות 16 = 167 אמה. במערב ובצפון אסור להם להכנס כלל, שמא היתה העזרה קרובה מאד לחומת הר הבית. במזרח מותר להם להכנס רק לאמה אחת מהקצה המזרחי של הר הבית, כי בתוך ה-157 אמה שהיו על כל פנים במזרח, היו 156 לפנים מן החיל (עובי החומה בין עזרת ישראל ועזרת נשים 6, עזרת נשים 135, עובי החומה המזרחית של עזרת נשים 5, החיל 10). אם נניח שעובי החומה בין עזרת ישראל ועזרת נשים וחומת העזרה בדרום היה 5 אמות²¹, מותר להם להכנס במזרח למרחק שתי אמות, ובדרום למרחק 168 אמה. לפי החישובים הנ"ל, מותר (לפי שיטה זו) לטמא מת (אם נטהר מטומאה היוצאת

17 „העזרה” כאן פירושה מעזרת ישראל עד אחורי בית הכפרות ובלי חומת העזרה. עזרת נשים נחשבת לשטח שמחוץ לעזרה לענין חישוב זה (תוספות יו"ט מדות פרק ב' אות א', הר"מ קזיס בפירושו למדות פרק ב' משנה א', זחונות הבית לר' משה חפץ אות א').

18 מדות פרק ב' משנה א'. התוספות יו"ט, ותפארת ישראל בשם שלטי הגבורים, נתנו רק דוגמאות למידת השטח שמבחוץ (ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך הר הבית הערה 136), וכן נתן הר"מ קזיס שם דוגמא. והרב משה קטן בספרו „בית ישראל” דף י"ט העלה מדויק בפסוקי יחזקאל מספרים אחרים, והרב יצחק פסח נימן בפירושו אדרת הקודש הסיק מהמשנה מספרים שונים.

19 בחישובים הבאים לא הובא בחשבון עובי חומת הר הבית, ויש להוסיף 5 אמות לכל צד, כאשר לוקחים 510 אמה על 510 אמה (ראה עמוד 4).

20 אכנס חכמים גזרו על נכרים כזבים וזבות (גם אם לא נטמאו — רש"י ע"ן ל"ו ע"ב ד"ה שיטמא, רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק ד' הלכה ד', והלכות מטמאי משכב ומושב פרק ב' הלכה י'), אך כאן לא גזרו, ומותר להם להכנס עד החיל (ר"ש, רא"ש ור' עובדיה מברטנורה על כלים פרק א' משנה ח, ורמ"ע מפאנו תשובה צח). הרמ"ע מפאנו כותב שהסורג מתיר את כניסתם להר, ולא החמירו עליהם כדי שיוכל לבוא הנכרי להתפלל בבית, כמו שאמר שלמה בתפילתו. (נראה שזה דוקא אם בא הנכרי להתפלל לדי').

הנכרים הבאים למסגד אל אקצה, מתפללים בו כשפניהם כלפי מכה וגבם למקום המקדש (ובספריהם כתוב שמי שבנה את המסגד בנהו בכוונה בדרום הר הבית ולא בצפון, כדי שבהתפללם כלפי מכה לא יפנו גם כלפי מקום המקדש). וצ"ע מה דין כניסתם גם לפי השיטה שהמסגד הוא מחוץ לחיל).

21 ראה הערה 11.

מגופו) ולנכרי להכנס ל-167 האמות הדרומיות של הר הבית (או 166½ לפי השערת ר' יוסף מטראני), כלומר לשליש הדרומי של הר הבית מהקצה המזרחי עד הקצה המערבי.

החשובים הקודמים נעשו לפי השיטה שהחיל היה שטח סביב העזרה ברוחב 10 אמות בכל צד (שיטת „תבנית היכל”²², „חנוכת הבית” לרב משה חפץ²³ ו„תפארת ישראל”²⁴). נקרא לה שיטה א’.

אך יש שיטות נוספות :

(ב) שרוחב החיל 10 אמות רק במזרח, אך ביתר הצדדים, כגון בצפון ובדרום, הוא היה רחב יותר²⁵.

(ג) שהחיל הוא חומה סביב העזרה, והמלים „החיל עשר אמות” במדות פרק ב’ משנה ג’ מוסבות על גובה חומה זו²⁶.

22 ספר ב’ סימן ל’. 23 סוף אות ו’. 24 סימני הצורות אות ז’.

25 הר”מ קזיס, בביאורו למדות פרק ב’ משנה ג’ קרוב לסוף, כתב שנראה שדוקא במזרח היה החיל עשר אמות, אך בצפון היה החיל רחב יותר, וכן במערב ובדרום. וכן כתב רב מלכיאל אשכנזי בחנוכת הבית אות ט”ו (נדפס יחד עם פירוש הר”מ קזיס. הרב מלכיאל אשכנזי חי קצת אחרי הר”מ קזיס, בסוף המאה הרביעית לאלף הששי).

וכן כתב הרב חיים (בן יצחק רפאל בן חיים) אלפאנדארי, בדרך הקדש, דף י”א. ד”ה ועוד קשה (נדפס בסוף מגיד מראשית של סבו), שאולי היה הסורג מתרחב ויוצא לחוץ למרחק 16 אמה מהעזרה בהגיעו מול שערי העזרה, כדי לכלול את המעלות שנמשכו עד מרחק כזה בצפון ובדרום.

הואיל זרבים כתבו שבת שני היה דומה בהרבה דברים לבנין יחזקאל, שמא נגיד שעשו חיל בבית שני במקום בו תהיה החצר החיצונה בבנין יחזקאל, או כעין חצר החיצונה, שהרי אורך החיל והחצר ממזרח למערב דומה בערך :

החצר החיצונה בבנין יחזקאל היתה לשיטת תוספות יום טוב 317 אמות ממזרח למערב על 312 אמות מצפון לדרום ועוד 6 אמות לכל צד עובי הכותל, ולשיטת המלבי”ם 326 אמות על 326 אמות ועוד 13 אמות לכל צד עובי הכותל (וביחד 352 אמות על 352 אמות). אורך השטח שלפנים מן החיל בבית שני היה 359 אמות (או 357, אם עובי חומות העזרה היה רק 5 אמות), אם החיל היה 10 אמות במזרח ובמערב. ואם כן — שמא נאמר שגם הרוחב מצפון לדרום דומה בערך ?

(שיטת תוספות יום טוב ולמלבי”ם מובאות ב„תבנית הבית” וב„צורת הבית” אות ב’, שבסוף פירוש המלבי”ם ליחזקאל).

26 שיטת הרמב”ם (הלכות בית הבחירה פרק ה’ הלכה ב’) ופירוש המשניות מדות פרק א’ משנה ד’), המאירי (מדות פרק ב’ משנה ב’), וראה הרדב”ז (על הרמב”ם הלכות סנהדרין פרק ג’ הלכה א’).

בציור לפירוש המשניות שלו, מדות פרק ב משנה א, שצייר הרמב”ם כמו ידיו (הצילום בפירוש המשנה בהוצאת הרב סלימאן בן דוד ששון, ועל פי זה הציורים בהוצאת הרב קפאח), הוא צייר מידה שונה של החיל בכל צד, ובדרום רחב מיתר

ד) שהסורג היה לאורך כל הר הבית מצפון לדרום, ורק ממזרח לו היה שטח שמחוץ לחיל²⁷.

ה) הר"ש²⁸ מביא פירוש אחר שעשר אמות הן מהסורג עד החיל. נמצא שלשיטתו ב', ג', יכול מי שנטהר מטומאה היוצאת מגופו להכנס בדרום למרחק הפחות מאשר 167 אמות, ולשיטה ג' אף במזרח אין אנו יודעים כמה היה מחוץ לחיל (אם כי על כל פנים היה במזרח איזה שהוא שטח בהר הבית מחוץ לחיל, ונוכל להניח שהיה לפחות אמה או שתיים, כמו לשיטת רש"י). ולשיטה ד' אסור לו להכנס בכלל לדרום, ורק במזרח הר הבית מותר לו להכנס למרחק אמה אחת או שתיים מהקצה המזרחי^{29, 30}. כדי לצאת את ידי כל הדעות, מותר לו להכנס רק במזרח הר הבית למרחק אמה אחת או שתיים^{31, 32}.

הצדדים, ושם החיל רחב למדי. אך ציור זה הוא רק תרשים להראות את הסורג, החיל והעזרה, ואינו בא להראות את מידותיהם (הדבר ניכר מהשוואת אורך העזרה לאורך עזרת נשים). לכן אי אפשר לקבוע לפי הציור מה מרחק החיל מהעזרה לדעת הרמב"ם.

על כל פנים, לפי ציורי הרמב"ם לפרק א' משנה ה', ובסוף המסכת, נמצא כל בית המוקד בין חומת החיל והעזרה, ולפי זה היה השטח בין חומת החיל לעזרה די רחב בצפון. ואם נוכל להסתמך על היחס בין המרחק מחומת החיל לעזרה בצדדים השונים, בציור לפרק ב' משנה א', הרי בדרום היה המרחק ניכר.

27 רא"ש מדות פרק ב' משנה ג', וכן דייק הרב י. מרצבך מלשון רש"י יומא טו. ד"ה ושלחה, וראה שם ד"ה לפנים ממנו סורג וד"ה לפנים.

אגב יש להעיר על דיוק תיאור הר הבית על ידי הרא"ש. במדות פרק א' משנה ג' הוא כותב שהשער המערבי היה קטן מהשערים האחרים, דבר שהוא לכאורה לא לפי המשנה פרק ב' משנה ג'. והנה בחפירות מתחת לשער המערבים מצאו בכותל המערבי שער שגובהו פחות מעשרים אמה, וגובהו פחות מאשר פי שנים מרוחבו. ושמה זהו השער שעליו כתב הרא"ש.

28 מדות פרק ב' משנה ג'.

29 לשיטת הרא"ש מותר להכנס עד למרחק של 6 אמות, כי לדעתו נכלל עובי החומה המזרחית של עזרת נשים בשיעור של 10 אמות של החיל, בעוד שבעמוד 7 חישבנו 5 אמות עובי חומה זו ועוד 10 אמות החיל, כך שלאמה האחת (לפי החישוב בעמוד 7) נוספות עוד 5 אמות.

30 הרא"ש מפרש (מדות פרק ב' משנה א') שהדרום היה מבונה יותר מהמזרח, המזרח מהצפון, וצפון מהמערב, וכן נראה מפירוש רש"י. לכאורה היינו חושבים שלשיטת הרא"ש לא נתפרש כי השטח מחוץ לעזרה במזרח היה יותר מאשר במערב, ואם כך אין אנו בטוחים שבמזרח היו 6 אמות מחוץ לחיל, ויתכן שהיו פחות (אם כי משהו היה מחוץ לחיל). אך ה"עזרת כהנים" (במדות פרק ב' משנה א' בחלק בני יוסף ד"ה רובו), כתב שלכאורה י"ל שאין הרא"ש חולק על כך שהשטח שמחוץ לעזרה היה בדרום יותר מבמזרח, במזרח יותר מבצפון וכו' (מובא באנציקלופדיה לתלמודית ערך הר הבית הערה 128. וראה תוספות יום טוב ותפארת ישראל על משנה זו).

למי שלא נטהר מטומאה היוצאת מגופו (ולשיטת רש"י³⁴ גם לטבול יום), אסור להכנס לכל הר הבית.

המחילות מתחת להר הבית

לפי הרמב"ם³⁵ מחילות הפתוחות לעזרה הן קודש, והפתוחות להר הבית – שמחוץ לעזרה הן חול³⁵.

31 אפשר להסביר זאת גם בפשטות: במזרח היה איזה שטח מחוץ לחיל, לפי מדות פרק ב' משנה ג', אך החישובים אינם מאפשרים לנו לקבוע בדאות שהשטח היה רחב יותר מאמה אחת או שתיים.

32 למי שנטמא באב טומאה אסור מהתורה להכנס לעזרת ישראל ולפנים. הואיל והמרחק מהעזרה לכתלי הר הבית אינו ידוע, הרי מספק איסור תורה אסור לו להכנס מהקצה הצפוני של הר הבית עד למרחק 323 (או 322) אמה כלפי דרום נכי יתכן שבצפון היו מחוץ לעזרה 182 אמה (הכוללים את הכותל הצפוני של העזרה). העזרה 135, והכותל הדרומי של העזרה 6 (או 5), ומהקצה המערבי של הר הבית עד למרחק 349 (או 348) אמה כלפי מזרח נכי יתכן שבמערב היו מחוץ לעזרה 156 אמה (הכוללים את הכותל המערבי של העזרה). משם ועד עזרת ישראל 187, הכותל המזרחי של עזרת ישראל 6 (או 5). (מדות אלה הן בשטח של 500 אמה על 500 אמה, ולא מובאת בחשבון התוספת של עובי כתלי הר הבית).

שטח זה אינו תלוי בשיטות השונות בדבר החיל, והוא לפי דברי ה"עזרת כהנים" שגם לדעת הרא"ש היה השטח שמחוץ לעזרה גדול במזרח מאשר במערב, ובדרום מאשר בצפון (ראה הערה 30).

וזאת מלבד איסור התורה להכנס לכל הר הבית למי שנטמא בטומאה היוצאת מגופו. כל מקום בהר הבית, הנמצא צפונה ומזרחה מאלכסון המחבר את הפינה הצפון מערבית עם הפינה הדרום מזרחית, קרוב יותר לגבול הצפוני של ההר מאשר לגבול המערבי. לכן לא יכולה להיות שם הפינה הצפון מערבית של העזרה, כי היא היתה רחוקה יותר מהצפון מאשר מהמערב. הפינה הצפון מזרחית של העזרה לא יכולה אפוא להיות צפונה ומזרחה מקו אלכסוני, המקביל לאלכסון הנ"ל, היוצא מנקודה בגבול הצפוני המרוחקת 199 אמה ממערב (כותל העזרה במערב 6, העזרה 187, הכותל בין עזרת ישראל ועזרת נשים 6). ולכן צפונה ומזרחה מהקו השני לא יכולה להיות העזרה, ואין שם ספק מהתורה.

והוא הדין לשטח שהוא ספק מן החיל ולפנים, כפי שחושב לעיל, – אין הוא צפונה ומזרחה מקו המקביל לאלכסון הנ"ל, היוצא מנקודה בגבול הצפוני המרוחקת 349 אמה (199 אמה הנ"ל, ועוד עזרת נשים, עובי הכותל המזרחי של עזרת נשים, החיל במזרח) מהמערב. זה רק לשיטה א' בנוגע לחיל.

אין להפחית באופן דומה בדרום מערב, כי יתכן שהפינה הדרום מזרחית של עזרת ישראל היא מערבה מהאלכסון הנ"ל (ראה ר"מ קז"ס מדות ב, א).

אפשר להפחית משהו בדרום מזרח, כי הפינה הצפון מזרחית של העזרה איננה דרומה מהאלכסון שמצפון מזרח לדרום מערב. 33 פסחים צ"ב א'.

34 הלכות בית הבחירה פרק ו' הלכה ט'. גם הרב משה חפץ בחנוכה הבית (אות י"ט

ה, "מנחת חינוך"³⁶ מביא את דברי הרמב"ם, ומוסיף³⁷ שלדעתו יש להבחין, ורק מחילות שמתחת לעזרה הפתוחות לעזרה הן קודש³⁸, והמחילות שמתחת לעזרה הפתוחות להר הבית שמוחוץ לעזרה דינן כ, "הר הבית" (כלומר למי שלא נטהר מטומאה היוצאת מגופו אסור להכנס לתוכן)³⁹, ולמחילות שמתחת להר הבית שמוחוץ לעזרה מותר לו להכנס אפילו אם הן פתוחות לעזרה⁴⁰, אך אחר כך⁴¹, אחרי הביאו את דעת הרמב"ם, הוא כותב שלפי זה גם למחילות שמתחת להר הבית שמוחוץ לעזרה הפתוחות להר הבית שמוחוץ לעזרה היתה צריכה להיות מספק קדושת הר הבית, אם כי מהגמרא נראה שהן חול, והוא כותב, "צ"ע"⁴¹. וראה עוד שיטת המפרש לתמיד כ"ו. וכ"ז:

הרב יצחק פסח גיימאן, בקונטרס, "המודד"⁴² מסיק מהגמרא (פסחים פו) ומרש"י שמחילות תחת הר הבית שמוחוץ לעזרה הפתוחות להר הבית שמוחוץ לעזרה אינן קדושות בקדושת, "הר הבית"; המחילות מתחת לעזרה, הפתוחות להר הבית שמוחוץ לעזרה, וקרקע המחילה שוה לקרקע הר הבית שמוחוץ לעזרה, קדושות כקדושת, "הר הבית"; ולשכות על רצפת הר הבית שמוחוץ לעזרה הפתוחות לעזרה קדושות כקדושת העזרה.

צריך עיון אם הדברים הנוגעים למורא המקדש (כגון כניסה במנעל וכ"ו) נוהגים במחילות שמתחת להר הבית שמוחוץ לעזרה⁴³.

ד"ה מכל) כתב שמחילה הפתוחה לעזרה קדושה כעזרה, הפתוחה להר הבית שמוחוץ לעזרה קדושה כהר הבית שמוחוץ לעזרה, והפתוחה למחוץ להר הבית היא חול גמור. הוא מסיק זאת מדברי רש"י.

35 ראוי להעיר בענין לשונו בהלכה ח' בענין לשכות, שכתב, "פטור", שהרדב"ז בפירושו לרמב"ם (נדפס בהוצאת עם חי) כתב שיש איסור מדרבנן.

36 מצוה שס"ב, דף א., ד"ה ופשוט. 37 שם ד"ה ובמ"ש.

38 שם דף א': ד"ה מחילות וד"ה והפתוחות. השטח שמתחת לעזרה הוא, מספק, השטח הנזכר בהערה 32. (אם המנחת חינוך, באומרו, "עזרה", מתכוון גם לעזרת נשים, יש להוסיף לשטח הנ"ל עוד 140 אמה לכוון מזרחה (עזרת נשים ועובי הכותל המזרחי של עזרת נשים)).

39 שם ד"ה מחילות, ד"ה ופשוט, ד"ה והבאים. 40 בכמה מקומות בדף א' ע"ב.

41 שם דף א': ד"ה ולפי זה מחילות. 42 חלק ב' חלק מחילות אות ב'. (נדפס תרס"ב).

43 הואיל ויש תקוה כי הנכנסים למחילות ימצאו כלי אי דבר מהמקדש הטהורים עדיין, אך יטמאוהו בנגיעתם, ראוי להדר לעשות כפפות מעור דג, שאינו מקבל טומאה (וצ"ע אם לעור קרוקדיל יש דין עור דג לענין טומאה) (ואין לתפורן בחוטים המקבלים טומאה — ראה כלים פרק י"ז משנה י"ג). וכן יש למנוע כניסת זב, נדה, זבה, יולדת, ובוועל נדה (אלא אחרי שטהרו וטבלו, וטבילת זב היא במעין) ונכרי, כי הם מטמאים ע"י הזוהת החפץ, גם כשהם לובשים כפפות ואינם נוגעים בחפץ (רמב"ם הלכות מטמאי משכב ומושב פרק ח' הלכה ב', פרק ג' הלכה א', ופרק ב' הלכה י'). וראה דיעה בסוף הערה 50, שבוה"ז יש לנו דין של ע"ה שלהם, המטמאים כובים, וכן יזהר שלא יגע בכלי בבגדיו, כגון בשרוולו, שהרי בגדים טמאים טומאת נט. וראוי להזהר בזה בכל החפירות סביב הר הבית, שמא ימצאו כלי מבית המקדש

המחילות הנמצאות היום בהר הבית

אין אנו יודעים איזו מחילה הנמצאת היום תחת הר הבית, היתה פתוחה לעזרה בזמן הבית, ויתכן שלמחילה היה פתח לעזרה, והוא נסתם, ועתה יש לה פתח לחול. וכן כתב הרדב"ז בסוף תשובה תרצ"א, ומשם משמע ש"מחילות מתחת לעזרה קדושות גם אם אינן עתה פתוחות לעזרה, וגם אם נבנו אחרי חורבן הבית, והוא אוסר להכנס למחילה הפתוחה למערב ונמסכת עד מתחת ל"כיפת הסלע". לדעת הרמב"ם יתכן שיש מחילות הנמצאות מחוץ ליטת העזרה, שקדושתן גדולה מקדושת הקרקע שמעליהן, בו יש רק קדושת "הר הבית", ואילו המחילות היו פתוחות לעזרה וקדושות כעזרה.

נוסף לכך, כמה מהמחילות של ימינו (כגון אלה הנמשכות פנימה מהשערים המכוסים באדמה (שער חולדה, ושערים אחרים בדרום ובמערב) היו מעל פני הקרקע בזמן הבית, ואין להן דין מחילות אלא דין הר הבית⁴¹.

או כד עם אפר פרה אדוכה [כדים אלה היו בחומת ההיל או בחומת עזרת נשים. בהר הוותיק ובמקומות נוספים (פרה פרק ג' משנה י"א ותוספתא פרק ג' תוספתא ג')]. יש סיכוי לנצוא כדים מאותה תקופה, שהרי במעבי האדמה, במרחק מטר מהיזן לפינה הדרום מזרחית של הר הבית, מצאו לפני מאה שנה כד עומד בתוך נקיק סלע, והחפורים אמרו שהוא מימי בית שני (P.E. Quarterly, שנת תר"מ, עמ' 53).

ועתה עומדים לחפור ליד הפינה הדרום מערבית. האמור מספיק למנוע מלטמא כלי רגיל, אך בכלי של אפר פרה ומי חטאת יש מעלות מרובות, המפורטות בפרק י"ג של הלכות פרה אדומה לרמב"ם. ואפילו אם אדם ירים את כלי ה"חטאת" מכלי לנגוע בו (כגון באמצעות כפפות מעור דג) יטמאנו במשא (רמב"ם שם הלכה ה'), והוא הדין אם יסיט את הכלי (ראה רמב"ם הלכות טומאת מת פרק א הלכה ז'). לכן יש להזהר מאד בחפירות, ומוטב להשהותן עד שיחדש המנהג של גידול ילדים תוך שמירה מוטמאת מת (פרה פרק ג' משנה ב', וראה כתובות ק"ו ע"א שהצבור היה מסייע לכך).

41. המפתנים של השער הכפול ושל השער המשולש בחומה הדרומית של ימינו של "הר הבית", וכן רצפת האולמות התת קרקעיים שלידם המכונים "אורוות שלמה", נמצאים 725 מטר מעל פני הים, שהם 12 וחצי מטר מתחת לקרקע הר הבית של ימינו שלידם. אם שערים אלה הם מוזן הבית, היו הם "אורוות שלמה" מעל הקרקע בזמן הבית, והוא הדין לכל הבנינים התת קרקעיים של ימינו שבגובה מעל 725 מטר. מבואות השערים כיסו אחר כך בעפר ונחשבים בטעות למחילות.

המפתן של השער הגדול שמתחת ל"שער המערביים" (בגובה 722 מטר). נמוך ב-14 וחצי מטר מהקרקע של הר הבית שליד השער (לשם השוואה — רחבת הכותל לפני העמקתה היתה בגובה 730 מטר).

אמנם תחת העזרה היתה הקרקע בזמן הבית גבוהה מאשר מפתני שערי הר הבית, ולשנה שגגה שוה לקרקע העזרה היא מחילה (פסחים פו.).

בחומה הדרומית של ימינו, יש בקרבת הפינה המזרחית בתוך האדמה פתח קטן. שגובהו כמה מטרים ורוחבו כמטר, וגובה רצפתו 715 מטר. ומחוץ לחומה יש בקרבת

לכן מן הראוי כי הבדיקות במחילות בהר הבית (כגון כדי לראות עד היכן היו כיפין), ייעשו בעזרת זרקורים ופריסקופים (מערכת מראות בתוך קנה ארוך) (והפריסקופים יוכנסו גם למחילות עקלקלות). אך יש להזהר שהכלים שיוכנסו לא יהיו טמאים⁴⁴ כלומר יש להטבילם ולחכות לערב; אך אין טבילה מועילה לכלי חרס, ולכלים שדינם ככלי חרס (כגון זכוכית), וכן לא לכלי הטמא טומאת שבעה ממת⁴⁵.

כניסה באירון

אסור לנסוע באירון מעל המקום בו אסור להכנס (הרב עובדיה יוסף בירחון, קול סיני" גליון 70, אלוף תשכ"ז עמ' 218—219).

הדינים הנוגעים לנכנס להר הבית

הנכנס להר הבית למקום בו מותר לו להכנס, יזהר בטבילתו לקודש בכל דיני החציצה (שלא כבטבילה לפי תקנת עזרא)⁴⁶, וצ"ע אם הוא צריך לכוון

הפינה הדרום מערבית בתוך האדמה רצפת אבנים בגובה 715 מטר, ואבני התומה מתחת לגובה של 714 וחצי מטר אינן מסותתות, ורק האבנים מעל גובה 714 וחצי מטר מסותתות. יתכן איפוא שגובה הקרקע נהיין להר הבית היה 715 מטר בזמן הבית, וצ"ע שמא גם לאולמות שמתחת ל„אורות שלמה" אין דין מחילות, וכן לכל הבנינים באותו הגובה.

(הגבהים הנ"ל הם לפי מדידות שנעשו לפני מאה שנה. גם אם יתברר שחלה טעות בחישוב נקודת המוצא שלהם, זה לא ישנה את היחס בין הגבהים השונים (למשל אם יתברר שקרקע הר הבית גבוהה בשני מטרים מהמספרים שהזכרתי, או כל יתר המקומות שמניתי גבוהים בשני מטרים, יהמרהק בינם לבין קרקע הר הבית לא ישתנה).

44 א רמב"ם הלכות ביאת המקדש פרק ג' הלכה ט"ז.

45 כלומר אסור שהכלים היו פעם באהל הכית או נגעו במת. או שנגע בהם אדם שהוא טמא למת או שנגעו בהם כלים אחרים אשר נגעו במת או אשר היו באהל המת (רמב"ם הלכות טומאת מת פרק ה'). כדי שכלים לא יהיו טמאים בטומאת שבעה ממת, צריך אדם לעשותם מחומר גלם (כי חימר גלם אינו מקבל טומאה), רק באמצעות כפפות מעור דג (שאינו מקבל טומאה), או שגוי יעשה אותם. אפשר לצקת את הכלים בתבניות חרס או אבן. הכלים ייעשו במקום שתחתיו יש הלל כפול, באופן שהוא כיפין על כיפין, שבכל אחד לפחות גובה 10 ס"מ, ויובאו על בולי עץ צמידים (או לוח אבן) הכונחים ע"ג בהמה שכריסה רחבה, ובינם לגבה חלל טפח; הכלים יונחו מול גוף הבהמה אך לא מול רגליה. רצוי להוסיף, „אהל" נגרר מתחת לגוף בין הרגלים. הבהמה לא תעבור מתחת ל„אהל". ראה תוי"ט ומשנה אחרונה פרה ג, ב; משנה אחרונה אהלזת, ו, א; אנציקלופדיה תלמודית ערך אהל זרוק. רמב"ם הלכות טומאת מת יט, ו; יב, א וב'). העושה את הכלים (אפילו נכרי) יזהר שבגדיו לא יגעו בהם, וכן לא יגעו בהם אח"כ אדם או כלים. ואחרי כל זאת יש להטבילם, שמא נגע בהם אחד מהטמאים אשר מטמאים כלי בהווה (ראה הערה 43), ולהטבילם לשם חטאת. אך גם בכלים אלה אין לנגוע בכלים שיימצאו במחילות, שמא הם כלי „חטאת".

שהטבילה היא כדי להכנס להר הבית⁴⁷, ומוטב שלא יכנס ביום שטבל מטומאתו בטרם העריב השמש. גם יטביל במקוה את בגדיו וכלים שהוא מכניס, אם הם „מושב” או „משכב”⁴⁸ (כלומר אם עצמו, דשבו, שכלבו, תהלה, או נשען עליהם זב, זבה, נדה או יולדת⁴⁹). ואפילו בבגד חדש אין לדעת אם לא נשען עליו טמא כזה בבית החרושת או בחנות⁵⁰). טומאת מושב או משכב היא טומאת ערב⁵¹, ומוטב שלא להכניסם להר הבית לפני שהעריב השמש אחרי טבילתם. לא יכנס בנעלים⁵², במקל, בתרמיל, בפונדתו (ארנק לכסף, או בגד שלובשים

46 וטבילת זב היא במים חיים דוקא (במעין).

הרב חנוך זונדל גרוסברג („נועם”, כרך י”א (תשכ”ח) עמ’ מ”ז) מביא דיעה שאנו מחזיקים עצמינו כזבים וצריכים לספור שבעה נקיים וטבילה במים חיים. וכן מובא הדבר במשכנות לאביר יעקב על שמעתתא ראשונה דמסכת תמיד, ח”ב, („טהרת הקודש”), דפים א: ו:.

47 הטובל כדי להכנס למקדש צריך לטבול על דעת כן (לפי תירוצ אחד ביומא ל’ ע”ב), וכן הטובל למעשר, לתרומה, לקודש או לחטאת צריך להתכוון לכך (רמב”ם הלכות אבות הטומאות פרק י”ג הלכה ב’), אך לא מצאתי אם צריך כוונה כזו גם לטובל כדי להכנס להר הבית.

48 תוספתא כלים בבא קמא סיף פרק א’. ולפי עזרת כהנים מדות פרק ב’ משנה א’, חלק בני יוסף סוף ד”ה הר הבית ו’, המכניס מושב או משכב להר הבית לוקה.

49 רמב”ם הלכות מטמאי משכב ומושב, פרק ז’ הלכה א’.

50 טמאים לא רק בגדי הטמא עצמו, שעליהם עומד (כגון אנפיליא), או שעליהם יושב (כגון מכנסים), ואף כתנת, שלפעמים שוכב בה לנוח (ראה ספרא פרשת מצורע פרק זבים תחילת פרק ב’ ופירוש רבינו הלל שם „החלוק והטלית בהדי דלבוש להו שכיב בהי”, ורמב”ם הלכות מטמאי משכב ומושב, פרק ז’ הלכה ח’ והלכות כלים פרק כ”ז הלכה ט”ז), אלא גם בגדים של טהור, שנשען עליהם טמא כזה (כגון אשתו נדה, או כשאוטובוס נוטה על צדו בנסיעתו סביב פינה והנוסעים מיטלטלים ונשענים זה על זה). ולפי הרע”ב בזבים פרק ג’ משנה א’ אפילו אם ישב במכונית קטנה שבה היה טמא כזה, גם אם לא נגע בו (אך ראה תוספות י”ם טוב ויתר מפרשי המשנה שם, ותפארת ישראל שם יכין אות ה’).

בספר מעשי למלך, כרך א’, הלכות בית הבחירה פרק ז’ הלכה ט”ו כתב בשם חזון נחום, שאנו בומן הזה כעמי הארץ שלהם, כי אין אנו נזהרים ובקאים בטומאה יטהרה. ובגדי עם הארץ מדרס לטהרות (ראה תוספות חגיגה י”ט ב’ ד”ה בגדי ורמב”ם הלכות אבות הטומאות פרק י”ג הלכה א’. ולענין מי הוא עם הארץ ראה רמב”ם הלכות מטמאי משכב ומושב פרק י’).

51 ולא טומאת שבעה (רש”י בבא קמא כ”ה ב’).

52 לפי יבמות קב: אסור להכנס לעזרה (והוא הדין לכל הר הבית — תוספות יום טוב שבת פרק ו משנה ח) במנעל ובסנדל, ומותר באנפיליא של בגד (ראה רש”י שם ד”ה ה”ג. רש”י כתב טעם שאין דרך להכניסם בטיט, ואולי משמע מזה שאין ללכת לבוש באנפילין ברחובות עד הר הבית, כי יעלה עליהם אבק, ואולי זה דומה ל„אבק

על הבשר לקבל הזיעה כשאין בגד מעל פונדתו⁵³, כאבק שעל רגליו, ובמעות צרורות⁵⁴. אסור לרוק, ואם נזדמן לו רוק מבליעו בבגדו⁵⁵ אסור לעשות קיצור דרך על ידי כניסה בשער אחד ויציאה בשער אחר⁵⁶ אסור להקל ראש ולדבר דברי שהוק^{57,58}, ישיבה מותרת, אך נראה שאין לשבת עם הגב כלפי ההיכל⁵⁹. אין נכנסים אלא לעבודת השי"ת⁶⁰, וכל כניסה שאינה לשם מצוה,

שעל רגליו⁶¹. וכן עשה גביהה בן פסיס אנפילין לאלכסנדר מוקדון (מגילת תענית פרק ג').

יש לברר מהי אנפליא, אם כעין נעלי בית או כעין גרבים שלנו (ראה ערוך השלם ערך אמפליא וערך אנפליא) (ואם האנפליא מצמר, לא תהיה כעין לבד קשה, כי זה בגדר „מוק" ב"ח אבן העזר סימן קסט סעיף יד. ושם כתב גם „שיער", מלבד צמר). יש גם לברר אם גרבים שלנו אינם בגדר „פונדתו", לפי הפירוש שפונדה היא בגד לקבל הזיעה ואין דרך כבוד לצאת בו בלי בגד מעליו (פירוש המשניות לרמב"ם, ברכות פרק ט משנה „לא יקל"), וראה משנה ברורה סימן צ"א ס"ק י"ב.

וכן יש לברר דין נעלים שלא מעור. בנעל של עץ או קש נראה שאסור (ראה שבת סו. זרש"י ד"ה ורבי יוחנן ותוספות ד"ה סנדל, וראב"ד עדויות פרק ב משנה ח). ובענין שעם, סיב, מוק, ראה יומא עה: עם תוספות ישנים, יבמות קב, ונ"י יבמות קב: ד"ה בקורדקייסין וד"ה ושמענין. וראה ב"ח וערוך השלחן או"ח סימן תרי"ד על המחלוקת לענין יום הכפורים.

לענין קיטע ראה שבת סו, ותוספות יומא עט. לגמרי למעלה. ולענין הכסא שעליו יושב הקיטע ראה אוצר הגאונים שבת חלק הפירושים דף סו, שזה בגלל איסור ישיבה בעזרה, אך ראה תוספות יום טוב שבת פרק ו משנה ת. וראה חידושי מים חיים על הרמב"ם הלכות בית הבחירה פרק ז הלכה ב, ומעשי למלך שם ד"ה ואינו.

53 ירושלמי ברכות פרק ט' הלכה ה' (מובא בסמ"ג מצות עשה קס"ד), פירוש המשניות לרמב"ם לברכות פרק ט' משנה „לא יקל", ורע"ב על ברכות פרק ט' משנה ה'. ולא יכנס בלבוש שק (ירושלמי שם).

54 ירושלמי וסמ"ג שם.

55 וק"ו שלא להשליך ארצה לא צואת האף (כף החיים או"ח סימן צ' ס"ק צ"ג וסימן קנ"א ס"ק מ"ח) ולא כינה (שם סימן צ"ו ס"ק כ"ב, לענין בית כנסת). ונראה שלא יכנס אם צריך לנקביו (ראה ירושלמי שם פרק ב' הלכה ג', שהרי מפסוק זה לומד הירושלמי ברכות פרק ט' הלכה ה' על הר הבית לענין כניסה במגעלו).

55א אם כי יוצאים דרך שער אחר מהשער שנכנסו בו. ראה מדות פרק ב' משנה ב' לאיזה צד מקיפים ויוצאים.

56 ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך בית המקדש עמ' רל"ה מהי קלות ראש.

57 המקור לדברים הנ"ל, כשלא צוין מקור אחר, הוא ברכות פרק ט' משנה ה', רמב"ם הלכות בית הבחירה פרק ז' הלכות א', ב', ז'.

58 לפי ביאורים לצירורים של תפארת ישראל לתבנית הבית, ביאור אות ד'.

59 עזרת כהנים, פרק ב' משנה א' חלק בני יוסף ד"ה הר הבית ו'.

אסורה⁶⁰. דינים אלה נוהגים גם בימינו, לפי המשנה (מגילה פרק ג' משנה ג') והגמרא (יבמות ו:).

גם בבית כנסת אסור לעשות כמה דברים משום היותם קלות ראש, וזוהו גלמוד לענין קלות ראש בהר הבית. ובכלל אפשר אולי ללמוד בקל וחומר מיתר דיני התנהגות בבית כנסת.

הדברים האסורים בבית כנסת משום קלות ראש הם⁶¹: אין אוכלים⁶², שותים, ניאותים (מתקשטים)⁶², או שלא ינהג כאדם המתישב בו כעומד בביתו, אלא יעמוד באימה וכמי שבא להתפלל⁶³, אין מטיילים בו (לילך מפניה לפניה דרך טיול⁶³), אין נכנסים בו מפני החמה, הגשמים או הצינה⁶⁴, אין מספידים בו הספד של יחיד, ואין מחשבים חשבונות, אסור לעשות כל מלאכה⁶⁵. קלות ראש היא גם שחוק, היתול ושיחה בטלה⁶⁶, וגם שיחת חולין שאיננה שיחה בטלה אסורה בבית כנסת⁶⁷. „ערוך השלחן”⁶⁸ כתב שעישון הוא קלות ראש.

60 עזרת כהנים שם על פי לשון הרמב"ם בפירוש המשניות ברכות פרק ט' משנה „לא יקל” והלכות בית הבחירה פרק ז' הלכה ב'.

61 מגילה כ"ח. — כ"ח: „וראה רש"י שם כ"ח. שכל זה היא קלות ראש.

62 61 ולענין הר הבית יש להוסיף „כלבד אכילת קדשים וכדומה”.

63 לפירוש רש"י. 63 לפירוש המאירי. 64 תוספתא מגילה סוף פרק ב'.

65 וצ"ע כי בתענית י"ט א' כתוב שעלו להר הבית מפני הגשמים. ושם עלו להתפלל שיפסקו הגשמים, או כי הגיעו לכלל סכנה.

66 רש"י שם ד"ה מפשילין, המאירי, משנה ברורה סימן קנ"א ס"ק ג'. וזיעה וחרישה, האסורה בכל בית כנסת (ש"ע או"ח סימן קנ"א סעיף י"א, מגן אברהם סימן קנ"ג ס"ק ל"ז), אסורה בהר הבית גם בקל וחומר בהיותה אסורה בכל ירושלים (עזרת כהנים, חלק מבוא המקדש, שער ירושלים, דף כ"א:), וזו אחת מעשר קדושות העיר, כמו איסור קיום אשפה ועוד (רמב"ם הלכות בית הבחירה פרק ז' הלכה י"ד). וכן יש איסור מיוחד לבנות ולנטוע בהר הבית (רמב"ם הלכות ע"ז פרק ו' הלכות ט', י', וכסף משנה שם).

בבית כנסת אסור לפרוש מצודות, לשטוח לייבוש פירות (מגילה פרק ג' משנה ג') או בגדים (ירושלמי על משנה זו), ולהניח כלי מלאכתו וכך משמע מתשובת הרמב"ם (פאר הדור סימן ע"ד, מובא בשערי תשובה או"ח סימן קנ"א ס"ק ט"ו), ולעשות מבית הכנסת דבר מהדברים שנמנו בש"ע או"ח סימן קנ"ג סעיף ט'. וראה „אגרות משה” חלק או"ח סי' מ"ה בענין כניסת כלב המלוה עיור לבית הכנסת.

אסור לנתון כותל בית כנסת אפילו מבחוץ (שערי תשובה אורח חיים סוף סימן קנ"א), וזוהו למד במשכנות לאביר יעקב על שמעתא ראשונה דמסכת תמיד, ח"א, שורש כ"ב ס"ק ח', שאסור לחקוק בכותל המערבי.

66 ש"ע או"ח סימן קנ"א סעיף א'.

67 משנה ברורה סימן קנ"א ס"ק ב' וכף החיים סימן קנ"א סעיף ח'.

68 או"ח סימן קנ"א ס"ק ה'. בענין הרחת טבק, ראה שדה חמד, אסיפת דינים, מערכת בית כנסת, סימן ז', ופאת השדה מערכת בית כנסת סימן י', וכף החיים או"ח סימן צ"ב ס"ק י"ב וי"ג.

בבית כנסת אסור להכנס בראש מגולה⁶⁹ או עם לכלוך עליו או על בגדיו⁷⁰.
 ובדבר הבגדים הראויים ראה ש"ע או"ח סימן צ"א סעיף ה' עם משנה ברורה ועם כף
 החיים ס"ק כ"ב-כ"ד. אין ישנים בבית כנסת⁷¹. אסור להכנס בסכין ארוך, כי
 הסכין מקצר ימיו של אדם⁷², בכלי זיין (נשק)⁷³. בבית כנסת לא ישב ויפשוט
 רגלו, לא ישב וישען על ידו, לא יעמוד וילך ויבוא לו, לא יסיר דעתו ויפנה אנה
 ואנה⁷⁴, לא יזלזל שם באדם⁷⁵, אין לנגן שם בכלי⁷⁶ ואין להעמיד חופה⁷⁷. אין להכנס
 לבית כנסת שלא לצורך, ובשביל הפציו בלבד, אלא לצורך מצוה⁷⁸. וכן הזהירו
 שבבית הכנסת, בפלטין של מלך, יוהר ביותר לא לעבור על שום עבירה^{79 80}.

פרק ב

פרק א' דן בשטח איסור הכניסה בתוך הר הבית, שהוא 500 אמה על 500 אמה.
 הואיל ואין אנו יודעים היכן בדיוק היה שטח זה, יש ספקות נוספים. בפרק ב' ניתנות
 דוגמאות לשיטת החישוב אם יודעים היכן היתה חומה של הר הבית, או אם יודעים
 היכן היתה נקודה מסוימת בעזרה (לדוגמא נעשה את החישוב לפי השערה שהסלע
 באמצע ההר הוא אבן השתיה או מקום המזובח). דוגמאות אלה יראו את שיטת
 החישוב גם אם ימצאו את מקומה של נקודה אחרת של העזרה.

69 ש"ע או"ח סימן צ"א סעיף ג', והלבוש או"ח סימן קנ"א ס"ק ו' כתב שזה משום
 קלות ראש. 70 ש"ע או"ח סימן קנ"א סעיף ח'.

71 ש"ע שם סעיף ג'. ולענין הר הבית יש להוסיף, מלבד הלויים שישנו בהר הבית".

72 ש"ע שם סעיף ו'.

73 סנהדרין פ"ב ע"א לענין בית המדרש, ומזה למדו הפוסקים לענין בית כנסת (ראה
 עינים למשפט על סנהדרין שם). אין אנו דנים כאן על נשק של חיל בתפקיד צבאי
 שקיבל היתר להכנס להר הבית.

74 כף החיים או"ח סימן קנ"א ס"ק ד'.

אין להכנס לבית המדרש בקומה זקופה (פירוש רמב"ם או רש"י לאבות ו' ג').
 משכנות לאביר יעקב על שמעתתא ראשונה דמסכת תמיד, ח"ב (,טהרת הקודש").
 דף ט., לומד מזה בקל וחומר להר הבית, שקדושתו גדולה יותר.

75 כף החיים שם ס"ק ג'. 76 שם ס"ק י"ט. 77 שם ס"ק י"ח.

78 רמב"ם הלכות תפילה פרק י"א הלכות ח', ט'.

79 משנה ברורה סימן קנ"א ס"ק ב'.

80 הואיל והכניסה למקום העזרה וההיכל אסורה לגמרי, בהיותנו טמאי מתים, לא
 הבאתי את הדינים הנוספים הנוגעים לכניסה לעזרה ולהיכל, ראה אנציקלופדיה
 תלמודית ערך ביאת המקדש, על כניסה למקדש שלא לצורך עבודה, על כניסה של
 שתוי יין, פרוע ראש דרך ניוול, קרוע בגדים, בעל מום, מחוסר בגדי כהונה, ללא
 קידוש ידיים ורגלים, ללא טבילה לצורך הכניסה, ושככמה מקרים יש על כך עונש
 מיתה בידי שמים. וכן אסור לזר להכנס לעזרת כהנים אלא במקרים מיוחדים. וראה
 גם רמב"ם הלכות בית הבחירה פרק ז' הלכות ה, ו.

הישוב מקום הר הבית והעזרה לפי החומות של ימינו

אין אנו יודעים אם החומות המקיפות היום את ההר הן החומות שהקיפוהו בזמן הבית.

המידות של שטח ההר המוקף בחומות של ימינו הן: עם עובי החומות: במזרח 401 מטר, במערב 477 מטר (עד מדרון הסלע שבצפון ההר והקצה הדרומי של הצריח הבנוי שם), מזה הכותל המערבי 445 מטר (כי אין הוא נמשך עד הפינה הצפון מערבית), בצפון 314 מטר, ובדרום 278 מטר. ובלי עובי החומות: במזרח 456 מטר, במערב 475 מטר, בצפון 309 מטר ובדרום 275 מטר⁸¹.

החומות של ימינו אינן מכוונות בדיוק לפי ארבע רוחות השמים — בחומה המערבית ובחומה הדרומית יש הפרש של עשר מעלות (בכוון הפוך למהלך מחוגי השעון) ובחומה המזרחית ובחומה הצפונית יש הפרש של שש מעלות באותו כוון (כלומר החומה המערבית היא בכוון צפון-צפון-מערב, ויש זווית של 10 מעלות בינה ובין הכוון לצפון, וכן הלאה), החומה המזרחית אינה בקו ישר, ההפרש שלה הוא בין 5 ל-8 מעלות, ובממוצע 6).

יתכן שגם החומות בזמן הבית לא היו מכוונות לרוחות השמים. לכן יש לקבוע את גבולות השטח הקדוש בקדושת הר הבית או בכוון מדויק לרוחות השמים, או במקביל לחומות של ימינו, לפי האופן שהוא לחומרא.

יש להביא בחשבון גם את האולמות שהיו סביב הר הבית. יוסף בן מתתיהו כתב שסביב הר הבית היו אולמות ברוחב 30 אמה כל אחד, והאולם הדרומי היה רחב יותר — כ־62 אמה⁸². בספר „תבנית היכל“⁸³ כתוב שסביב הר הבית היו אולמות ברוחב 30 אמה כל אחד, וסביב האולמות היה מגרש ההר, שהוא מישור ברוחב 50 אמה. אפשר להבין מדבריו שהאולמות היו מחוץ לשטח של 500 אמה על 500 אמה, וביחד היו 660 אמה על 660 אמה⁸⁴. אבל בספר „עזרת כהנים“ כתב משמו

81 המספרים הם לפי מפת Ordnance Survey of Jerusalem, Sheet 1 משנת תרכ"ה בקנה מידה 500 : 1. המידות הן בקו ישר, ולא לפי הפיחולים בחומות של ימינו. בספרים שונים פורסמו מספרים אחרים, שהם כנראה אורך החומות על פיתוליהן.

82 מלחמות היהודים, ה, ב.

83 יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ט"ו, י"א, ה) — מובא בתבנית היכל ספר ב' סימנים י"ח, כ"ד) כתב שבאולם הדרומי היו 4 שורות עמודים וביניהם 3 מעברים, רוחב שני המעברים הקיצוניים 20 רגל (רגל רומית= 29.5 ס"מ), ורוחב המעבר האמצעי פי אחד וחצי מזה. עובי כל עמוד כאדם הפורש את ידיו (1.70 מטר). אך שורה אחת של העמודים היתה בעובי החומה. לזה יש להוסיף את עובי החומות. רוחב האולם הדרומי היה אפוא כ-15 אמה ועוד כ-22 וחצי ועוד כ-15 ועוד כ-9 (עובי 3 עמודים). ביחד כ־62 אמות, מלבד עובי החומות.

84 ספר ב' סימנים ט"ו וכ"ו.

85 50 אמה מגרש, 30 אולם, 500 הר הבית, 30 אולם, 50 מגרש.

86 מדות פרק ב' משנה א' בחלק בני יוסף ד"ה הר הבית ד' יד"ה ת"ק אמה א'.

שהאולמות נכללו בתוך ה־500 אמה על 500 אמה, ולפי זה היו יחד עם המגרש 600 אמה על 600 אמה.

בספר „עזרת כהנים” כתב שסביב המגרש היתה חומה גבוהה מאד, שמידתה 600 אמה על 600 אמה⁸⁷, אך במערב לא היה צריך לחומות⁸⁸. ה„עזרת כהנים”⁸⁹ מביא בשם יוסיפון פרק ג'ה, שרוחב כל אולם היה 100 אמה, ומבחוץ⁹⁰ היתה הצר ברוחב 27 אמה⁹¹, ולפי ה„עזרת כהנים”⁹² היו ה־127 אמה מחוץ להר הבית שהוא 500 אמה על 500 אמה, והחומות החיצונות היו במרחק 127 אמה מחומות הר הבית⁹³. ה„עזרת כהנים”⁹⁴ כתב שיתכן שחמישים אמות המגרש נכללו ב־127 האמות הנ"ל. כל זה נותן אפשרויות לחשב באופן שונה.

הזכרנו שהצד המערבי היה שונה מהצדדים האחרים. יתכן אפוא שהכותל המערבי, על אף היותו כותל הר הבית, היה ארוך יותר מ־500 אמה, והוא נמשך מול האולם והמגרש (או האולם והחצר) בדרום, ומול האולם והמגרש (או האולם והחצר) ומצדה אנטוניה בצפון.

ב מ ע ר ב

הדעה המקובלת היא שהכותל המערבי הוא כותל הר הבית⁹⁵. אמנם הרדב"ז⁹⁶ וגם הרב יהושע יוסף כלבו⁹⁷ סוברים שהכותל המערבי הוא כותל העזרה. לדעת הרב

87 שם ד"ה הר הבית ג'.

88 לפי קדמוניות ט"ו, י"א, ה', ותבנית היכל ספר ב' סימן ה' (וראה גם תבנית היכל ספר ב' סימן קע"ב בענין הצד המערבי). (תבנית היכל, מאת הרב יעקב יהודה אריה ל"און, נדפס בשנת ת"י).

לונץ (בקובץ „ירושלים”, כרך ה' עמ' 5), חישב בהנחה שהאולמות היו מחוץ ל־500 אמה על 500 אמה, והוסיף את האוירים בין האולמות והחומות, ואת עיבי שתי החומות, והגיע ל־50 אמה בכל צד, וביחד ל־600 אמה ועוד.

89 עזרת כהנים שם ד"ה הר הבית ד'.

90 ה„עזרת כהנים” שם כתב שהחצר היתה מחוץ לאולם, אם כי אפשר לפרש שביוסיפון מדובר שהחצר היתה בין האולם והבית.

91 יוסיפון זה היבא גם באכרנבאל על מלכים א' פרק ח'.

92 עזרת כהנים שם ד"ה ת"ק אמה א'.

93 ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך הר הבית הערה 52.

94 תשובות תרמ"ח ותרצ"א.

95 מובא בבית רידב"ז סי' ל"ח, ומתואר שם בתור „המציון הראשון בתבל בתכמה זו בתבנית הבית וכלי' כידוע לכל ישראל”. הוא חיבר ספר „בנין אריאל”, שנדפס בשנת תרמ"ג.

ובמסעות ר' בנימין מטודילה כתב „אחד מהכתלים שהיו במקדש בקודש הקדשים”.

כלבו אסור להתקרב למרחק שתי אמות מהכותל⁹⁶. ה"עזרת כהנים" י"ז כתב, "ומי ירים ראש נגד הרדב"ז ז"ל. אכן יש קולא וחומרא לכל א' וא'. לכן צריך לאחוז כחומרי תרומי", אך אין זו הדעה המקובלת, ראה, "נועם", תשכ"ח כרך י"א, עמודים ל"ט, מ', מ"ט.

גם מהסוברים שהכותל המערבי הוא כותל הר הבית, כתבו שאסור למי שלא נטהר מטומאה היוצאת מגופו להכניס את ראשו או אצבעותיו בין חריצי הכותל⁹⁸ ויש אוסרים לנגוע בכותל המערבי ובכל כתלי הר הבית של ימינו⁹⁹.

ב ד ר ו

הרדב"ז כתב בתשובה תרצ"א שהחומה הדרומית של ימינו היא חומת העזרה¹⁰⁰.

96 הרידב"ז שם כתב שהרב כלבו אמר כי, "צריך ריהוק לעמידת רגליו ערך ב' אמה... שנשתנו היום הבנינים וע"כ נתקרב עמידת רגליו". ויתכן שיש לזה קשר עם האמור בהערה 4. אמנם שם מדובר רק על חצי מטר, אך יתכן שיש מקומות אחרים בהם השפוע בכותל המערבי גדול מחצי מטר, וכמו כן אולי גדול יותר השפוע מהיסוד עד השערים שבכותל, כי הם גבוהים מרחבת הכותל. במקום אחד בחומה המזרחית של ימינו, מצפון לשערי רחמים, השפוע מהיסוד עד שני שלישים מגובה החומה הוא 2.70 מטר, והשפוע משם ולמעלה לא נמדד (אם כי קשה לקבוע שם את השפוע, כי האבנים נשחקו ואינן חלקות) (לפי לוח 15 של P.E.F. Excavations at Jeru- salem, Plans etc.). ושם חשש הרב כלבו כמו הרב גלבשטין, שכתוב שאסור להתקרב ממש לכותל, מחשש שיכניסו את הידים לחריציו, ולכן הציע לעשות עמודים עם פרוכת סמוך לכותל (במשכנות לאביר יעקב על שמעתתא ראשונה דמסכת תמיד, ח"ב דף ו:).

בחוברת, "הכותל המערבי, מקורות ומסורת" מהרב מרדכי הכהן (עמ' 37, 39, 52), מובא שבדורות קודמים נהגו לחלוץ נעלים לפני שנגשו לכותל (במקור אחד כתוב שחלצו במרחק ארבע אמות מהכותל).

97 בסוף פרק ב', בחלק, "בני יוסף".

98 ראה, "נועם" כרך י"א, עמ' נז-נח (הערה 14) ועמ' ס' אות ח', בשם הרב דיסקין והרב אדר"ת, וחוברת, "הכותל המערבי" של הרב צבי מאשקאוויטס. וכן שמעתי בשם הרב קוק. וראה במשכנות לאביר יעקב, לשמעתתא ראשונה דמסכת תמיד, שורש כ"ב (אלה שני דפים שנוספו בכמה טפסים של ח"א של הספר, שנדפס בשנת תרמ"ח, לפני דף ג), וכן בח"ב (,טהרת הקודש") שנדפס בשנת תרנ"ד, דף ו:; וכן בדפים א-י: טו-כב. . הוא מוסיף שאסור להכניס כלי טמא, אפילו מקצתו, לחריצים [ח"ב, סי' א', ס"ק י"ג-ט"ו (דפים ג:--ה.)]. ואסור לאדם להניח חפציו בין פרצות הכותל (דף ז'. ו"א:). האיסור הוא גם ביתר כתלי הר הבית [דף א: (סימן א')].

99 ,,משכנות לאביר יעקב", שורש כ"ב, דף ב' (בכמה מטפסי הספר נוסף דף זה), ובחלק ב' (שנדפס בשנת תרנ"ד) סי' א' ס"ק כ"ב (דף ו), מביא שזה איסור לאו, או איסור מדרבנן.

100 ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך הר הבית הערה 51.

לפי שיטה זו אסור לטמא מת ולנכרי להכנס בחלק הדרומי של השטח המוקף בחומות של ימינו, החל מהחומה הדרומית ועד 151 אמה ¹⁰¹ צפונה מחזיתה הפנימית (הפונה לצפון) של החומה הדרומית, שהם 96 מטר (לפי ייעור האמה = 63.7 ס"מ, ראה עמ' 26) ¹⁰², וכן אסור להם להתקרב למרחק 10 אמות דרומה מהחומה הדרומית של ימינו (לפי השיטה המינימלית של החיל ¹⁰³). איסור זה להכנס מצפון ומדרום של החומה הדרומית של ימינו נמסך החל מהכותל המערבי ועד למרחק 343 אמה ¹⁰⁴ מזרחה

בחפירות נמצאה חומה המקבילה לחומה הדרומית, במרחק 5 מטר מדרום לה (P.E.F. Survey of Western Palestine, Vol. 3, Jerusalem, עמ' 229).

אם החומה הדרומית של ימינו היא חומת העזרה, שמה החומה האחרת היא חומת החיל ?

וראה ב"נועם" כרך י"א עמ' ג"א שמצאו המשך דרומה לחומה המזרחית של ימינו, וכן שורות אבנים בהמשך הכותל המערבי דרומה קצת מערבה מהכותל המערבי. וראה שם עמ' מ"א שיש החוששים לגשת לחומה הדרומית.

אם החומה הדרומית היא חומת העזרה, יש לומר שהיא נמשכה קצת גם מעבר לעזרה (שאורכה היה רק 339 אמה (359 אמה לפי עמ' 5, פחות החיל במזרח ובמערב), לכוון מזרח או לכוון מערב, אם כדי להתחבר עם חומת הר הבית (לצורך יתר ביצור ההר, או לצורך חיוק הכתלים, כמו שחיוקו את כתלי ההיכל והאולם ע"י כלונסאות שחיברו ביניהם (מדות פרק ג' משנה ח')) (לפי הרדב"ז שם, החומה המזרחית של ימינו היא חומת הר הבית, וכנראה שלדעתו (שם) הגיעה העזרה עד הכותל המערבי או סמוך לו), ואם כדי שהחלק התחתון של החומה יקיף את הכיפון על גבי כיפון (שאולי הן „אורות שלמה" הנמצאות בפניה הדרום מזרחית של השטח המוקף בחומות של ימינו), ואילו החלק העליון של החומה נפסק עם העזרה; ועתה משחרבו החלקים העליונים של החומה, אין לדעת עד היכן נמשכה החומה למעלה. ויתכן שהיתה סבה אחרת להמשכות כותל העזרה עד כתלי הר הבית.

101 העזרה 135 אמה, הכותל הצפוני של העזרה 6, החיל בצפון 10. זה לפי שיטה א' בנוגע לחיל, ולפי השיטות האחרות, אסור לטמא מת ולנכרי להכנס גם יותר צפונה. לדעת הרדב"ז (על רמב"ם הלכות סנהדרין פרק ג' הלכה א') החיל הוא חומה, ויתכן שלדעתו היא מקיפה את העזרה. אם כן — אין לצרף לדעתו את שיטת הרא"ש ורש"י בענין החיל.

102 לחומרא נקבע את קו האיסור במקביל לחומה הדרומית, ולא בכוון מזרח-מערב בדיוק (ראה עמוד 18).

103 ויתכן שאף יותר, עד חומת החיל (וראה הערה 101).

104 מאחורי בית הכפורת עד עזרת ישראל 187 אמה, הכותל המזרחי של עזרת ישראל 6. עזרת נשים 135, הכותל המזרחי של עזרת נשים 5, החיל במזרח 10. כי מהתשובה משמע שהרדב"ז מחשב כאילו אין רווח בין החומה המערבית של העזרה והחומה המערבית של הר הבית.

ובנוגע למידות שכתב שם הרדב"ז, יש לזכור שהוא דן בשאלת הכניסה לעליות שהיו בשטח העזרה.

מהחזית הפנימית (הפונה למזרח) של הכותל המערבי. למי שלא נטהר מטומאה היוצאת מגופו אסור מספק להתקרב עד 357 אמות¹⁰⁵ מדרום לחזית החיצונית (הדרומית) של החומה הדרומית (= 227 מטר, לפי שיעור האמה הנ"ל). אך יש להניח שגבול הר הבית ואולמותיו לא עבר את הנחל שמדרום להר הבית, הנמצא 200 מטר מדרום לפינה הדרום מזרחית של החומה הדרומית של ימינו, ובמרחק גדול יותר מדרום לפינה הדרום מערבית^{105א}.

ואם החומה הדרומית של ימינו היא חומת הר הבית, אז לפי שיטה א' בדבר החיל¹⁰⁶ מותר למי שנטהר מטומאה היוצאת מגופו להכנס למרחק של 167 אמה מצפון לחומה הדרומית של ימינו. הואיל ולא נאמר במפורש שכתלי הר הבית לא נכללו במידת 500 אמה על 500 אמה, ויש אפשרות לומר שהן נכללו¹⁰⁷, עלינו למדוד את ה-167 אמות מהחזית החיצונית (הדרומית) של החומה הדרומית. את גבול הכניסה יש לחשב לחומרא כקו כוון מזרח-מערב מדויק, שמרחקו מהחומה הדרומית הוא 167 אמה בצד המערבי (ובמזרחי פחות)¹⁰⁸ לחומרא יש לחשב לפי אמה—48 ס"מ, ונקבל 80 מטר¹⁰⁹, ונמצא שאסור להכנס דרך שער המערביים, המתחיל 82½ מטר ומסתיים 85 מטר מהפינה הדרום מערבית של חומות ימינו. ואין שער דרומה ממוז.

כאמור מבוסס כל החישוב של כניסה למרחק 167 אמות בדרום הר הבית על שיטה א' בנוגע לחיל. אך לפי יתר השיטות¹¹⁰ מותר להכנס לפחות מאשר ל-167 אמה, או בכלל אסור להכנס בדרום הר הבית, כלומר גם ל-80 המטר הנ"ל אסור להכנס.

ולרוב¹¹¹ הרי דוקא בחלק הדרומי של השטח המוקף בחומות של ימינו יש איסור כרת להכנס, כי שם מקום העזרה.

ב מ ז ר ח

ה"כפתור ופרח"¹¹¹ כתב שהחומה המזרחית של ימינו היא חומת הר הבית, והואיל והיא ארוכה יותר מרחוב העזרה, והואיל וממנה ועד שפת ההר אין מרחק רב. בעקבותיו כתבו רבים שזו חומת הר הבית.

105 לפי הערה 171 : 342 אמה, ועוד החיל 10 ועובי כותל הר הבית בדרום 5.

105א אם נאמר שהחלק של הכותל המערבי שלידו התפללו כל השנים, הוא בודאי מול הר הבית, ולא מול האולם המגרש או החצר שבצפון ההר או שבדרומו, נמדוד 510 אמה (325 מטר, לפי אמה=63.7 ס"מ) דרימה מהקצה הצפוני של רחבת הכותל, יהיה הגבול הדרומי לא יותר מ-185 מטר מדרום לפינה הדרום מערבית.

106 ראה עמוד 8.

107 ראה עזרת כהנים, מדות פרק ב' משנה א', חלק בני יוסף ד"ה ת"ק אמה ג'. הקטע "ויש פנים". 108 ראה בתחילת פרק ב'.

109 או אמה = 47 ס"מ (לפי אנציקלופדיה תלמודית ערך אמה הערה 58 שיש דעה שזו מידת אמה עצבת), ונקבל 78 מטר. השיעור במטרים (80 או 78) לא ישתנה גם אם נקח 166½ אמה, במקום 167 אמה (לפי השערת ר' יוסף מטראני, ראה הערה 11).

110 ראה עמודים 8 ו-9. 111 פרק ו', ד"ה מכל.

ר' ישראל משקלאו¹¹¹ כתב, וצריך לשקול הדבר אולי חדשו החומה כמו שאומרים שכתוב עובדה דנבנה ע"י תקיפי יהודי מאנשי שפניא שמצאו חן בעיני המלך וקיצרו ועשו החומה במקום חדש. דמשמעות שחומת הר הבית הי' בסוף שיפועו כמ"ש במדות פ"ב מ"ג ופ"ק דיומא ט"ז א' וברש"י שם".

לדבריו כדאי להוסיף: בחפירות נמצאה חומה חזקה ישנה, בתוך האדמה, במרחק 16 מטר ממזרח לחומה של ימינו, מול שערי רחמים. במפה אחת¹¹³ מסומנים שרידי חומה במרחק 30 מטר מהחומה של ימינו, קצת דרומה משערי רחמים. 73 מטר ממזרח לפינה הדרום מזרחית של ימינו, מצאו מתחת לאדמה חומה עומדת ע"י סלע, במקום הנמוך ביותר של הסלע מתחת לנחל שממזרח לעיר, ובינה ובין הפינה הנ"ל מצאו עוד חומה. החפירות נעשו רק במקומות בודדים, ויתכן שיש עוד חומות.

החומה המזרחית של ימינו אינה נמשכת בקו ישר, כמו החומה המערבית והחומה הדרומית, אלא יש בה שינויי כוון קלים. בכמה מקומות בולטת החומה החוצה. חפרו רק ליד הפינה הדרום מזרחית והפינה הצפון מזרחית. בשתי הפינות יש כעין מגדלים מרובעים גדולים, הבנויים מאבנים גדולות הדומות לאבני הכותל המערבי. ה"מגדל" בפינה הדרום מזרחית נפסק 33 מטר צפונה מהפינה, ושם יש הפסק בחומה כעין חריץ מלמטה עד למעלה, ומתחיל סוג הבניה אחר, של אבנים בלתי מסותתות¹¹⁴. לא נעשו חפירות בחלקים האמצעיים של החומה, החל מ-49 מטר מהפינה הדרומית ועד אחרי שערי הרחמים. האבנים מעל פני הקרקע אינן בכל מקום מהאבנים הגדולות העתיקות. סוג הבניה של החומה בין שערי הרחמים ובין ה"מגדל" בצפון שונה מכל קטע אחר בחומות של ימינו¹¹⁵.

לכן אין ודאות שזו חומה אחת, שאורכה 460 מטר, והיכולה להיות רק חומת הר הבית. הרי יתכן שכמו ההפסק בחומה בקרבת הקצה הדרומי, היו עוד מקומות שתומה חדשה נבנתה וחבורה לחומה ישנה, ושרק אחרי החורבן בנו חומה לאורך כל המזרח. ושמה לא מן הנמנע שבאמצע עומדת החומה על היסודות של חומת החיל, או של הכותל המזרחי של עזרת נשים, או של הכותל המזרחי של עזרת ישראל, או שאיננה עומדת על אף אחת מחומות אלה¹¹⁶.

112 פאת השלחן סי' ג' בבית ישראל ס"ק כ"ו.

113 של קימל.

114 Palestine Exploration Quarterly, Vol. 12 שנת תר"מ, עמ' 47.

115 שם עמ' 44.

116 אילו היינו מניחים שהחומה המזרחית של ימינו היא חומת החיל, היה מותר לטמא מת לגשת מבחוץ עד החומה, אך למי שלא נטהר מטומאה היוצאת מגופו היה אסור להכנס למרחק 312 פחות 156 ועוד 5=161 אמות ממזרח לחומה (ראה הערה 171) כי עד שם יש ספק שאולי זה הר הבית. זוה בערך כל שפוע ההר עד הנחל. אם נניח שהחומה המזרחית של ימינו היא חומת עזרת נשים (והיא נמשכה לצפון ולדרום גם מעבר לעזרה (כעין מה שכתבנו בהערה 100 בנוגע לחומה הדרומית), או שהומה חדשה נבנתה כהמשך לחומת העזרה), אסור לטמא מת להתקרב למרחק 10 אמות מחוץ לחומה.

מדידה מהכותל המערבי כלפי מזרח, אינה יכולה לפתור את הספקות. אם נרצה למצוא את הגבול המזרחי של האתר, נצטרך להסתמך על מדידת רגל 500 אמה של הר הבית בלבד. מהחזית הפנימית (המזרחית) של הכותל המערבי¹¹¹, נגיע מעבר לחומה המזרחית של ימינו אפילו אם נקח רק אמה=56 ס"מ. וכל יתכן אם נמדוד 596 אמה (עם האולם לפי "מלחמות היהודים" ו"קדמוניות", והמגרש¹¹²), או 637 עד 610 אמה (לפי יוסיפון¹¹³), נגיע עד לקרבת הנחל שבין הר הבית והר הזיתים¹¹⁴. נוכל רק

ואם נניח שהחומה המזרחית של ימינו היא החומה המזרחית של עזרת ישראל, יהיה אסור לו להתקרב למרחק 150 אמה (החיל 10 אמות, הכותל המזרחי של עזרת נשים 5, עזרת נשים 135) מחוץ לחומה. הואיל וזה כבר קרוב לסוף שפוע ההר, ביחוד בחלק הדרומי של החומה המזרחית, אין להוסיף הרחקה נוספת גדולה למי שלא נטהר מטומאה היוצאת מגופו, שהרי יתכן שמחוץ לחיל במזרח היתה רק אמה אחת או שתים (לפי עמ' 7), אך יתכן שהיו יותר, ומותר לו לגשת רק עד סוף שפוע ההר.

117 בכל מקום שדובר להלן על החזית הפנימית של הכותל המערבי, הכוונה לכותל עצמו, ולא לבנינים ולקשתית הבנויים היום ליד הכותל מצדו הפנימי. בכמה מסות מסוימים בנינים אלה באופן שאפשר לחשוב שהם חלק מהכותל, וכאילו עיבי הכיתול 7 מטר בכמה מקומות, דבר שאינו נכון. גם במדידה מהכיתול הדרומי אין להתחיל את המדידה מקירות הבנינים הבנויים מצדו הפנימי.

לפי האמיר בתחילת הפרק, יש לקבוע את הגבול המזרחי לחומרא ככוון צפון-דרום בדיוק.

הואיל והכותל המערבי אינו בדיוק ככוון צפון-דרום, וקצהו הדרומי נמצא יותר מזרחה מאשר קצהו הצפוני, יש לכדוד לחומרא מקצהו הדרומי.

את המדידות בשטח משופע (כגון מעבר לחומה המזרחית, או מעבר לחומה הדרומית לשיטת הרדב"ז), יש לעשית בקי מאוזן (על גבי המפה), והמרחק יהיה גדול יותר על פני הקרקע המשופעת, כי שפוע הוא כמי אלכסון.

118 המגרש במערב 50 אמה, החומה בין המגרש והאולם 6 (2), האולם במערב 30, החומה במערב 5, הר הבית 500, החומה במזרח 5 (בהנחה שהכיתול המערבי הוא החומה הגבוהה שסביב המגרש).

119 לפי יוסיפון היתה החצר במערב קטנה מיתר החצרות, כלומר פחות מ-27 אמה, האולם במערב 100, החומה במערב 5, הר הבית 500, החומה במזרח 5. ה"עזרת כהנים" פרק ב' משנה א' חלק בני יוסף ד"ה הר הבית ד', כתב שכינת יוסיפון היתה שהחצר בצפון היתה קטנה מיתר החצרות.

120 הנחל, הנמצא בקצה שפוע ההר, זירם במקצת ככוון דרום-דרום-מערב בבואו מצפון. אך אחר כך, לאורך החלק האמצעי והדרומי של החומה המזרחית של ימינו, הוא כמעט בדיוק ככוון צפון-דרום. הוא נמצא במרחק 200 מטר מזרחה מהקצה הצפוני של החומה המזרחית, 100 מטר מזרחה מהקצה הדרומי של הימה זו, ו-190 מטר מזרחה מנקודה בחומה המזרחית המרוחקת 410 מטר מהפינה הדרום מזרחית. שבה היה אולי הגבול הצפוני של הר הבית, לפי החישוב בעמ' 26): 500 מטר מזרחה מהקצה הצפוני של הכותל המערבי. 370 מטר מזרחה מהקצה הדרומי של הכותל המערבי.

להגיד בודאות שהגבול המזרחי של הר הביית איננו מציב את החומה המזרחית של ימינו, ולא מזרחה מתנחל, ולא מזרחה מקו ובכוון צפון-דרום הרחוק 406 מטר¹²¹ מזרחה מהפינה הדרום מערבית של הכותל המערבי.

וראה „גנעם“, כרך י"א, עמ מ"א, שיש החוששים לגשת לחומה המזרחית בחלק הדרומי שלה, כי שם המרחק בינה ובין הכותל המערבי פחות מ-300 מטר, (שהם 500 אמה לפי אמה = 60 ס"מ) [רק בקרבת הפינה הצפון מזרחית של ימינו מרוחקת החומה המזרחית יותר מ-300 מטר מהכותל המערבי, המרחק בלי עובי החומות קטן מזה כבר 60 מטר מצפון לשערי רחמים, המרחק עם עובי החומות קטן מזה מהקצה הדרומי של שערי רחמים].

ב צ פ ו ן

החומה הצפונית של ימינו היא חדשה. את הגבול של הר הבית נוכל לקבוע רק לפי מדידה מהחומה הדרומית של ימינו.

אילו היינו חושבים שהחומה הדרומית של ימינו היא החומה שסביב המגרש, היינו יכולים לומר שהקצה הצפוני של השטח הקדוש בקדושת הר הבית נמצא במרחק 628 אמה¹²², או 637 אמה¹²³, מהחזית הפנימית (הצפונית) של החומה הדרומית. והואיל וחומה זו אינה בדיק בכוון מזרח-מערב, נמדוד לחומרא מהקצה המזרחי שלה, כי הוא נמצא יותר צפונה מהקצה המערבי¹²⁴.

לפי יוסף בן מתתיהו, קדמוניות ט"ו, י"א ג'; ט"ו, י"א, ה ויוסיפון פרק כ"ה, התרוממו החומות לגובה רב מעל הנחל במזרח, ואולי אף בדרום, ויתכן אפוא שהחומות במזרח ובדרום היו הרבה מעבר לחומות של ימינו. לפי תבנית היכל, ספר ב', סימנים ג' ד', היו כיפות בנויות על הנחל במזרח, ועליהם בנינים, והנחל עבר מתחתם. מקורו כנראה במלחמות היהודים ו', ג', ב', וביוסיפון ספ. יתכן אפוא שהאולמות היו בנויים על הנחל, אך ברור שגבול הר הבית לא עבר את הנחל.

121 596 אמה הן 358 מטר לפי אמה = 60 ס"מ, או 365 מטר לפי אמה שוחקת של 61.25 ס"מ, או 380 מטר לפי אמה = 63.7 ס"מ.

610 עד 637 אמה הן 366—382 מטר לפי המידה הראשונה, 374—390 מטר לפי המידה השנייה, 389—406 מטר לפי המידה השלישית.

בענין השיטות השונות של מידת אמה ראה להלן עמ' 26.

122 המגרש בדרום 50 אמה, החומה בין המגרש והאולם 6 (?), האולם בדרום 62, החומה בדרום 5, הר הבית 500, החומה בצפון 5.

123 לפי יוסיופון: החצר בדרום 27 אמה, האולם בדרום 100, החומה בדרום 5, הר הבית 500, החומה בצפון 5.

124 הואיל ואין אנו יודעים את רוחב מצודת אנטוניה בצפון ואת הרווח בינה ובין הר הבית, לא נוכל לחשב את הקצה הדרומי של הר הבית, ע"י מדידה בשיטה דומה הנחל מהקצה הצפוני של הכותל בכוון דרומה.

אם נגיה לחומרא שאמה = 60 ס"מ, ונוסיף לזה עוד חצי אצבע (1.25 ס"מ) כדי לקבל אמה שוחקת, יהיו 628 אמה = 385 מטר, ו־637 אמה=390 מטר. ואם נקח את מידת האמה לפי החת"ם סופר¹²⁵ שהיא 62.4 ס"מ, ואחרי הוספת חצי אצבע — 63.7 ס"מ, יהיו 628 אמה = 400 מטר, ו־637 אמה = 406 מטר¹²⁶,¹²⁷.

הואיל והכתלים רחבים יותר למטה מאשר למעלה, ובזמן הבית לא היו הכתלים מכוסים כל כך בעפר כמו היום, יש להתחיל את המדידה באמה או בשתי אמות יותר פנימה (כלפי הר הבית) מאשר החזית הפנימית של הכותל הגלוי עתה¹²⁸.

הגבול הצפוני יהיה אפוא קו בכוון מדויק של מזרח-מערב¹²⁹, העובר במרחק 406 מטר צפונה מהצד הפנימי של הפינה הדרום מזרחית של חומות ימינו, כלומר כ־410 מטר מצפון לקצה החיצוני של הפינה, בהתחשב בעובי החומה ובשיפועה מהקרע עד ראשה¹³⁰. וכדאי להעיר שקו זה עובר בקרבת הקצה הצפוני של הכותל

125 הרב קניבסקי כתב ב„שיעורין דאורייתא“ שזו מידת האמה גם לר' עקיבא איגר (על פי תשובות ר' עקיבא איגר החדשות).

126 ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך אמה.

127 אל יקל בעינינו לחשב את האמה השוחקת ל־63.7 ס"מ, וכן להוסיף 127 אמה לפי יוסיפון (ועוד 5 אמות עובי החומה) לכל צד. בעשותנו כן נקבל אורך של 764 אמה. ואם נכפול ב־63.7 ס"מ נקבל 487 מטר, וזה מתאים לאורך הצד המערבי של השטח הכלול בחומות של ימינו, שהוא 477 מטר (אם מודדים רק עד מדרון הסלע המתרומם בצפון). המרחק ממערב למזרח היה פחות, כי בצד המערבי לא נמשכו האולמות הרבה (קדמוניות ט"ו, י"א, ה). (וגם אין אנו יודעים אם החומה המזרחית של ימינו היא חומת הר הבית (ראה לעיל עמוד 23)).

מאידך אין הנחה זו יכולה לדחות את דברי הרדב"ו שהכותל הדרומי של ימינו הוא כותל העזרה, ויש לחוש לחומרא לכאן ולכאן, וביחוד שאין אנו יודעים את המרחק בין הקצה הצפוני של הר הבית לבין מצודת אנטיניא (שקצהה הדרומי היה אולי הקצה הצפוני של השטח הכלול בחומות של ימינו, כי מהתיאורים של יוסף בן מתתיהו של הקרבות אחרי שהרומאים כבשו את אנטוניא. ולפני שפרצו להר הבית, נראה שהיה רווח בין אנטוניא ובין הר הבית.

כמו כן יש להדגיש היטב שרק בנוגע לכניסה מצד צפון יש הבדל למעשה אם מחשבים אמה ל־63.7 ס"מ או לפחות מזה, כי בדרום אסור להכנס לדעת הרדב"ו כי שם מקים העזרה, ואם שם הר הבית — אסור להכנס שם לדעת הרא"ש ורש"י ואולי אף לפי שיטות ב', ג', ה' בענין החיל (ראה עמ' 8—9); ובמזרח אסור להכנס לפניו מן החומה של ימינו אפילו אם אמה היא רק 55 ס"מ (כי אז 500 אמה=275 מטר, כמרחק בין החומה המזרחית של ימינו מהכותל המערבי בקצה הדרומי, וזאת מבלי להביא בחשבון את האולמות).

128 והוא הדין אם מתדדים דרומה החל מהחזית החיצונית של החומה הדרוכית (כבו בעמוד 22), יש למדוד באמה או בשתי אמות יותר דרומה מאשר החזית החיצונית הגלויה עתה.

129 לפי האמור בתחילת פרק ב', לתומרא.

130 להלן גבולות שטח הספק של איסור כניסה מהתורה לסמא מת (שהוא איסור כרה).

המערבי (הכותל איננו מגיע עד הפינה הצפון מערבית של ימינו). אילו היינו לוקחים את הקצה הצפוני של הכותל המערבי בתור הגבול הצפוני של הר הבית, והיינו ערשים את הגבול לחומרא במקביל לחומה הדרומית של ימינו¹³¹, היה הגבול הצפוני של הר הבית ליד החומה המזרחית של ימינו במרחק קצת יותר מ-410 מטר מהפינה הדרום מזרחית של ימינו.

אך יש להביא בחשבון עוד כמה דברים:

(א) הרב הנוך זונדל גרוסברג¹³² כותב שיש חשש שאם יכנסו אפילו פסיעה אחת (לשטח המוקף בחומות של ימינו), יבואו להימשך יותר למקום שהוא באיסור כרת, ביחוד שאין מחיצות. ויתרה על זאת כתב¹³³ שיתכן שבחלק בצפון שהוסף בזמן הורדוס החמירו לנהוג בקדושת הר הבית, ויתכן שגזרו מדרבגן שלא להכנס בטומאה, וביחוד שלא היה דבר חוצץ בין השטח שנוסף ובין שטח הר הבית המקודש¹³⁴. ובדומה לשטח העליון בהר המטחה שנתקדש בעולי הגולה בלי אורים ותומים וכו', ולא היתה קדושתו גמורה (שבועות ט"ז א'), וכן מביא הרב גרוסברג¹³⁵ בשם הקונטרס בשערך ירושלים, שהשטח נתקדש בקדושת הר הבית.

(ב) כן כתב¹³⁶ שאם יש עתה בית בהר הבית, הפתוח למקום העזרה, אף אם

לדעת כמעט כל הפוסקים), כלומר השטח שהוא ספק מעורת ישראל ופנימה, [לפי פירוש הרב יוסף קורקוס על הלכות בית הבחירה פרק ז' הלכה ט"ז (נדפס בהוצאת עם חי), דעת הרמב"ם היא שגם בעורת נשים ובחיל יש איסור מהתורה, אלא שפטר]. הגבולות הם: אם החומה הדרומית של ימינו היא חומת העזרה — מן החומה הדרומית של ימינו, עד מרחק 135 אמה (86 מטר לפי אמה=63.7 ס"מ) צפונה מחויתה הפנימית. אם החומה היא חומת הר הבית — החל מ-177 אמה (85 מטר לפי אמה=48 ס"מ, או 83 מטר לפי אמה עצבת של 47 ס"מ) צפונה מחויתה ההיצעית, ועד הגבול הצפוני של השטח בו יש ספק שהוא הר הבית, כלומר 410 מטר צפונה מהחומה הדרומית של ימינו. לכן אסור מספק להכנס מהחומה הדרומית של ימינו, עד מרחק 410 צפונה ממנה.

החל מהכותל המערבי למרחק 349 אמה (לפי הערה 32) ועוד 132 עד 105 אמה (לפי הערה 119) (= 481 אמה עד 454 אמה), או 349 אמה ועוד 91 אמה (לפי הערה 118) (= 440 אמה). 440 אמה לפי אמה=63.7 ס"מ, ו-481 אמה אפילו לפי אמה=60 ס"מ, מגיעים עד החומה המזרחית של ימינו. בין אם נחשב כך, ובין אם נניח שהחומה המזרחית של ימינו היא החומה המזרחית של עזרת ישראל, אסור להכנס מהכותל המערבי עד החומה המזרחית של ימינו, עד הגבול הצפוני הנ"ל.

כלומר ששטח איסור הכניסה מספק מהתורה לטמא מת הוא השטח המוקף בחומות של ימינו, עד למרחק 410 מטר צפונה מהפינה הדרום מזרחית של ימינו.

131 לא במקביל לחומה הצפונית, כי היא חדשה.

132 „נועם” כרך י"א עמ' ל"ח ומ"ז. 133 שם עמ' נ"ב—נ"ד.

134 לדעת „חנוכת הבית” של הרב מלכיאל אשכנזי, אות א', מדברת מסכת מידות בבית שני לפני ההוספות בזמן הורדוס, כלומר ת"ק אמה על ת"ק אמה היו לפני ההוספה.

135 „נועם” כרך י"א עמ' נ"ג. 136 שם עמ' מ"ו הערה 3.

- הבית מחוץ למקום העזרה, אסור לשבת בו ואסור מדרבנן לטמא מת להכנס אליו.
 (ג) בספר „דרך הקודש“ י”ו כתב שמי שנהג איסור שלא להכנס להר הבית אפילו אחרי שטבל, ולא ידע טעם האיסור, אסור לו להכנס.
 (ד) לא הבאתי בחשבון את הדיעות שיש אמה גדולה יותר, כגון „אמת השחי“ המתאימה לשמונה וחצי או לעשרה טפחים רגילים י”ו, או שאמה שוחקת גדולה באחד חלקי 24, או בשמינית, או בחמישית, או בשליש מאמה רגילה י”ו, ולא בחצי אצבע (אחד חלקי 48) כדעה המקובלת.
 (ה) על כל פנים אין להתיר כניסה לכל השטח המוקף בחומות של ימינו, על פי פסק הרבנות הראשית, אבות בתי הדין ורבני הארץ (הודפס ב„קול סיני“, חוברת 70, אלול תשכ”ו, עמ’ 221).

חיפוש מקום המזבח לפי המקומות החלולים בהר הבית

הרב צבי הירש קאלרשער י”ו כתב שנוכל לדעת את מקום המזבח לפי המקום שאיננו חלול.
 מתחת למזבח לא היו כיפין ומחילות י”ו. בבית ראשון היה המזבח 28 אמה על 28 אמה, ובבית שני הוסיפו עליו 4 אמות למערב ו-4 אמות לדרום, כדי לכלול בו את השיתין י”ו, שהיו בקרן הדרומית מערבית י”ו.
 המיטנה למלך י”ו נסתפק אם גם לכבש אותו דין והכבש היה באמצע של דרום המזבח, יאורך 30 אמות י”ו נוספות הרימה, וברוחב 16 אמה ממזרח למערב).
 כלומר השטח שמתחתיו לא היה חלול היה 28 אמה על 28 אמה, או 31 אמה על 31 אמה כלבד בור של שיתין שבתחתיה הדרום מערבית י”ו.
 היינו יכולים לומר שבכל מקום בו יש כיום כיפין או מחילות בהר הבית, לא עמד המזבח. אולם אין אנו יודעים אם כיפין ומחילות הנמצאים היום לא נעשו, או לא הוגדלו, אחרי החורבן, ואפילו אם הכיפין היו בזמן הבית, יתכן שהם נבנו כדי ליישר את קרקע ההר, ותחת המזבח מלאום עפר, ואחרי החורבן חפרו וחטטו והוציאו את העפר.

- 137 ד”ה והרב בעל כפתורי יפרח (דף ז, ט). הספר חובת בנות חנינו, ינדפס בסוף מגיד מראשית לרב חיים אלפאנדארי. (מיבא ב„נידפס“ שם עמ’ מזו).
 138 דרכי הוראה חלק קנה המדה. פרק ל”א אית ג’.
 139 דעות המובאות ונדרות בערך סלין לשעירי הורה עמיד 11.
 140 בספר דרישת ציון, בהוספות למאמר קדישין (עמ’ מיה).
 141 זבחים ס”א ע”ב—ס”ב ע”א. 142 זבחים ס”א ע”ב.
 143 זבחים ס”א ע”ב, ורש”י שם ד”ה שיתין, יתוספת שם ד”ה ארבע. הואיל ובור של שיתין הוא לצורך המזבח, ביתר שיהיה תחת המזבח ותוספות זבחים ס”ב ע”א.
 144 הלכות בית הבחירה פרק א’ הלכה י”ג.
 145 הכבש עם המזבח ביתר היו 62 אמה. כלומר אחרי 31 האמית של המזבח נראה ההצעה הבאה) היו 31 אמות של הכבש.
 146 31, ולא 32, כי כמעט בכל העניינים הדרישתי היה חסר היסוד, ברוחב אמה.

ואפילו אילו היינו פותרים את כל הספקות האלה, לא בוכל להעזר בדרך זו, כי לפי המפות של הבורות ושל הבנינים התת קרקעיים בהר הבית כיום, שעליהם ידוע, יש שטחים רבים שבהם יש מקום לריבוע של 31 אמה על 31 אמה¹⁴⁷, או שבו מקום למזבח עם הכבש ביהוה. שטחים אלה נמצאים בכל איזורי ההר, כך שאפילו אי אפשר לצמצם לאיזור מסוים את המקום שבו היה המזבח יכול לעמוד¹⁴⁸.
נוסף לכך יש להזכיר את דעת המלבי"ם¹⁴⁹ שיתכן שהעומק תחת המזבח היה חלול, ורק סמוך מתחת למזבח היה עפר. בספר בית המדות, בו מובאת דעת המלבי"ם, מובאת¹⁵⁰ דעה דומה מרב אחר¹⁵¹.

הישיב מקום העזרה והר הבית אם נניח שהסלע שבאמצע ההר הוא
אבן השתיה או מקום המזבח

(זו רק הנחה, וכל עוד לא יוכרע הדבר אין לסמוך למעשה על החישובים הבאים).
מידת הסלע היא 13.2 מטר ממזרח למערב, 17.9 מטר מצפון לדרום.
יש הסוברים שהסלע הוא אבן השתיה (רדב"ז תשובה תרצ"א, הר"א מגריידיץ
(מובא בשו"ת "הר צבי", יורה דעה, קונטרס עבודת בית הבחירה בזמן הזה, סי' י'),
(אחרים¹⁵¹ א).

בנוגע למקום אבן השתיה יש כמה שיטות — אם היתה במזרחו או במערבו של
קודש הקודשים, או באמצעו¹⁵². ההפרש בין השיטות הוא לכל היותר 20 אמה, כמו
אירד קודש הקודשים.

מספק יש לחשב כך: אם באמצע קודש הקודשים (כשמודדים מצפון לדרום) היה
הקצה הצפוני של הסלע, יש מקצה זה 83½ אמה¹⁵³ עד הקצה הצפוני של החיל,

147 שהם לפחות 14.9 מטר על 14.9 מטר (לפי אמה=48 ס"מ). ריבוע זה צריך להיות
מכוון בדיוק לרוחות השמים. קצהו הדרום מערבי יכול להיות מעל בור.

148 את החיפוש של מקום שאיננו מעל כיפין ומחילות אין צורך לעשות במקומות הנמצאים
פחות מ-64 מטר ממזרח לחזית המזרחית של הכותל המערבי, לכל אורך ההר מצפון
לדרום, במקביל לכותל. כי גם אם הכותל הוא כותל העזרה ולא כותל הר הבית, יש
מחזיתו הפנימית (המזרחית) ועד קצהו המערבי של המזבח 133 אמה, שהם 64 מטר
לפי אמה של 48 ס"מ. 149 שמית כ' כ"א.

150 עמ' רנ"א. יכן כתב הרב ישעי' זילבערשטיין אב"ד וואיטצען ב"מעשי למלך" (נדפס
בתרע"ג), כרך א' הלכות בית הבחירה פרק ה' הלכה א' ד"ה וכיפין, ופרק א' הלכה
י"ג אותיות ב' וי'.

151 אנב יש להעיר שמתחת לחלק מהסלע הגדול שבאמצע ההר יש מערה, ולפי זה אין זה
מקום המזבח. אך מענינים דבריו של הרדב"ז בתשובה תרצ"א, שהוא שמע שהמלכים
הקדומים חפרו כדי לגלות את יסוד האבן. והוציאי את העפר. ייתכן שבזמן הבית
היתה המערה מלאה אדמה.

151 א ראה פסח מהלכתו של מאיר מיולישי, עמ' 20 הערה 3.

152 אנציקלופדיה תלמודית ערך אבן השתיה וערך ארון.

153 חצי העזרה 67½ אמה, כותל העזרה 6, החיל 10.

ואם באמצע קודש הקודשים היה הקצה הדרומי של הסלע, יש מקצה זה 83½ אמה¹⁵³ עד הקצה הדרומי של החיל. אם הקצה המזרחי של הסלע היה בקצה המערבי של קודש הקודשים, יש משם 315¹⁵⁴ אמה עד הקצה המזרחי של החיל, ואם הקצה המערבי של הסלע היה בקצה המזרחי של קודש הקודשים, יש משם 64 אמה¹⁵⁵ עד הקצה המערבי של החיל¹⁵⁶. אם מדדים מאמצע הסלע, יש להוסיף את מרחקו מקצותיו, שהוא 6.6 מטר במדידה כלפי מזרח או כלפי מערב, ו-9 מטר במדידה כלפי צפון או דרום. לפי אמה = 63.7 ס"מ, המרחקים מאמצע הסלע הם: 207.3 מטר (200.7 ועוד 6.6) מזרחה, 47.4 מטר (40 ועוד 6.6) מערבה, 62.2 מטר (53.2 ועוד 9) צפונה, 62.2 מטר דרומה, כל זה לפי השיטה שהחיל היה 10 אמות מכל צד¹⁵⁷.

יש הסוברים שהסלע הוא מקום המזבח.

בנוגע למקום המזבח בעזרה יש כמה שיטות: שיטת ראב"י שכולו בדרום, כלומר קצהו הצפוני הוא באמצע העזרה¹⁵⁸, ושיטת ר' יוסי שכולו בצפון, כלומר קצהו הדרומי הוא באמצע העזרה¹⁵⁹. הרב משה הפך כתב ב,תנוכת הבית" סימן ל"ג¹⁶⁰, כי לשיטת רשב"י¹⁶¹ היתה אמה אחת של המזבח (היטוד הדרומי) מדרום לאמצע העזרה. יש שיטה שהמזבח היה מצפון לקצה הצפוני של פתח ההיכל, מלבד אמה אחת של היטוד בדרום, כלומר הקצה הדרומי של היטוד בדרום היה ארבע אמות מצפון לאמצע העזרה^{162, 163}. ההפרש בין השיטות הוא לכל היותר 36 אמה. יש עוד שיטות, אך הן נמצאות בין השיטות שכולו בצפון או שכולו בדרום. המזבח היה 32 אמה על 32 אמה¹⁶⁴, שהן 20.4 מטר על 20.4 מטר לפי אמה של

- 154 החיל 10 אמה, עובי הכותל המזרחי של עזרת נשים 5, עזרת נשים 135, עובי הכותל בין עזרת נשים לעזרת ישראל 6, עזרת ישראל 11, עזרת כהנים 11, המזבח 32, בין המזבח והאולם 22, כותל האולם 5, האולם 11, כותל ההיכל 6, ההיכל 40, אמה טרקסין 1, קודש הקודשים 20
- 155 קודש הקודשים 20 אמה, כותל ההיכל במערב עם התא וכותל התא 17, אחורי בית הכפורת 11, כותל העזרה במערב 6, החיל 10.
- 156 אין להוסיף את רוחב הארון. ראה בבא בתרא צ"ט א', רשב"ם שם ד"ה ארון, רש"י מגילה י' ב' ד"ה אינו.
- 157 לשיטות האחרות על החיל ישננה החישוב הזה, אך גבולות הר הבית שחושבו בעמודים 31 ז-32 נכונים לכל השיטות.
- 158 יומא ל"ו ע"א. 159 זבחים נ"ח ע"א.
- 160 מובא גם בעזרת כהנים פרק ה' משנה ב' בחלק בני יוסף. 161 זבחים נ"ג ע"א.
- 162 רש"י זבחים נ"ג ע"א ד"ה קסבר. ולשיטת רש"י אמה של כניסת היטוד היא 6 ספחים (רש"י בעירובין ד' ע"א, ובמנחות צ"ו ע"ב וצ"ח ע"א).
- 163 וראה תוספות יום טוב מדות תחילת פרק ה', ועזרת כהנים שם ד"ה הכבש, ד"ה תבה וד"ה אכך.
- 164 לשיטת לוי (זבחים נ"ד ע"א) היה המזבח 32 אמה על 32 אמה. לשיטת רב (שם) יש לחשב רק 31 על 31.

63.7 ס"מ (ראה עמוד 26). הסלע קטן מזה, ויש ספק היכן נחסר מהסלע הויכך היה אמצע המזבח, לכן יש לחשב כך: אם נניח שהקצה הדרומי של הסלע הוא הקצה הדרומי של המזבח, ושהמזבח היה כולו בדרום, אז נמצא הקצה הצפוני של החיל במרחק 115 אמות וחצי (המזבח 32 אמה, חצי רוחב העזרה 67 וחצי, עובי כותל העזרה בצפון 6, החיל בצפון 10) שהם 73.6 מטר מצפון לקצה הדרומי של הסלע. ואם נניח שהקצה הצפוני של הסלע הוא הקצה הצפוני של המזבח, ושהמזבח היה כולו (מלבד אמה של יסוד דרומי) מצפון לפתח ההיכל, אז הקצה הדרומי של החיל נמצא במרחק 119 אמות וחצי (המזבח 32 אמה, ממנו עד אמצע העזרה 4, חצי העזרה 67 וחצי, הכותל הדרומי של העזרה 6, החיל 10) שהן 76.1 מטר מדרום לקצה הצפוני של הסלע. אם הקצה המערבי של הסלע הוא הקצה המערבי של המזבח, אז נמצא הקצה המזרחי של החיל במרחק 210 אמה¹⁶⁵ (133.8 מטר) משם, ואם הקצה המזרחי של הסלע הוא הקצה המזרחי של המזבח, אז נמצא הקצה המערבי של החיל במרחק 181 אמה¹⁶⁷ (115.3 מטר) משם. המרחקים מאמצע הסלע הם¹⁶⁸: 64.6 מטר (73.6 פחות 9) צפונה, 67.1 מטר (76.1 פחות 9) דרומה, 127.2 מטר (133.8 פחות 6.6) מזרחה, 108.7 מטר (115.3 פחות 6.6) מערבה. כל זה לפי השיטה שהחיל היה 10 אמות מכל צד¹⁶⁹.



את המרחקים האלה יש למדוד כנראה בדיוק לפי רוחות השמים, ולא במקביל לחומות של ימינו, כי מירושלמי עירובין פרק ה' הלכה א' יוצא ששער המזרח של עזרת ישראל היה מכוון בדיוק למזרח העולם, וכנראה כל המקדש היה כך^{170, 171}. כדי לקבל את גבולות הר הבית, יש להוסיף מספק לשטח שהוא לפניו מן החיל לפי החישובים הנ"ל, עוד 161 אמה (102.6 מטר) מזרחה, 145 אמה (92.4

165 לפי הערה 154).

167 המזבח 32, בין המזבח והאולם 22, האולם וההיכל 100, אחורי בית הכפורת 11, כותל העזרה במערב 6, החיל במערב 10.

168 תחילה מדדנו מקצוות הסלע בכיוון לסלע, וכללנו את כל אורכו. בבואנו למדוד מאמצעיתו יש להפחית את המרחק מאמצעיתו לקצותיו. בעמוד 30 מדדנו מקצוות הסלע החזבה, ולכן הוספנו את המרחק מאמצעיתו לקצותיו.

169 לשיטות האחרות על החיל ישתנה החישוב הזה, אך גבולות הר הבית שחושבו בעמ' 31 ו-32 נכונים לכל השיטות.

170 ועיין יומא כ"ח ע"ב על כתלי ההיכל, גירסת רש"י, וגירסת ר"ח ותוספות ישנים, ואוצר הגאונים יומא עמ' 13, 52, 95 (מלשון הקטע בעמוד 13 נראה כאילו הכוונה לכיוון כזה  כמו כיוון החומות של ימינו, אך מתחילת הקטע ברור שהכוונה לכיוון כזה .

170א לא התחשבתי בדעתו של חוקר אחד שפעם היה הקוטב הצפוני במקום אחר, יותר קרוב לקנדה, ולפני אלפי שנים הוא זו למקומו הנוכחי. לדעתו הסתובבה פעם הארץ סביב נקודה אחרת, וכיווני רוחות השמים היו אז שונים. אילו היה באמת פעם הקוטב הצפוני בכיוון צפון-צפון-מערבי של ימינו, יתכן שהכותל המערבי היה אז מכוון

מטר) מערבה, 171 אמה (108.9 מטר) צפונה ו-347 אמה (221.0 מטר) דרומה¹⁷¹. הואיל ויתכן שגבולות הר הבית היו מקבילים לכוון של החומות של ימינו, ויתכן שהיו מכוונים לפי רוחות השמים¹⁷², יש להתוות את גבולותיו פעם בדיוק לכוון רוחות השמים, ופעם באופן הבא: הגבול המזרחי יהיה קו מקביל לחומה המזרחית של ימינו, העובר דרך נקודה הנמצאת במרחק 102.6 מטר מזרחה מהפינה הצפון מזרחית של השטח שלפנים מן החיל, הגבול הצפוני יהיה קו מקביל לחומה הדרומית¹⁷³ של ימינו, העובר דרך נקודה הנמצאת 108.9 צפונה מהפינה הצפון מערבית של השטח שלפנים מן החיל, הגבול המערבי יהיה קו מקביל לכותל המערבי, העובר דרך נקודה הנמצאת 92.4 מטר מערבה מהפינה הדרום מערבית של השטח שלפנים מן החיל — אך במקום זה נקח את הכותל המערבי כגבול. בהנחה שהוא כותל הר הבית, והגבול הדרומי יהיה קו מקביל לחומה הדרומית של ימינו העובר דרך נקודה הנמצאת במרחק 221 מטר דרומה מהפינה הדרום מזרחית של השטח שלפנים מן החיל. ולחומר יש לקחת גם את השטח הכלול באפשרות הראשונה, וגם את השטח הכלול באפשרות השנייה.

בדיוק לצפון, כלומר שגם המקדש היה מקביל לכותל למערבי, ואז היה צריך לחשב גם את השטח שלפנים מן החיל, כפי שחושב בעמ' 30 ו-31, במקביל לכותל המערבי. יתר החישובים בפרק ב' ובעמוד זה לא היו משתנים, ורק בחיפוש מקום המובח לפי המחילות אפשר היה לחפש מקום מרובע של 31 אמה על 31 אמה שצדדיו מקבילים לכותל המערבי.

לפי הרב יוסף מטראני [מובא בדרך הקדש ד"ה עזרת תנן התם (דף טז :): ד"ה עוד כתב ז"ל שלמעלה (דף כא.)], היה כל המקדש מכוון בדיוק למזרח.
171 החישוב הוא : 5 אמות עובי כתלי הר הבית, ועוד הסכומים הבאים :

במזרח : לפי דעת רע"ב שאחת עשרה אמות של אחורי בית הכפורת כוללות את עובי כותל העזרה במערב (ראה תפארת ישראל מדות פרק ה' בועז אות א'), ואם נאמר שאין חיל רחב 10 אמות במערב, יתכן שבמערב היתה רק אמה אחת פנויה, ואז יש במזרח 312 אמה. מזה כבר כללנו 156 בשטח שלפנים מן החיל (החיל 10, הכותל המזרחי של עזרת נשים 5, עזרת נשים 135, הכותל המזרחי של עזרת ישראל 6).
**במערב יש לכל היותר 156 אמה מחוץ לעזרה (לפי עמוד 7 לעיל), מזה כללנו כבר 16 אמה בשטח שלפנים מן החיל (החיל 10, כותל העזרה 6).
בצפון יש לכל היותר 182 אמה, מהם כללנו כבר 16 (החיל ועובי כותל העזרה) בשטח שלפנים מן החיל.**

**בדרום יש לכל היותר 358 מחוץ לעזרה, אם נניח שבצפון יש רק אמה אחת פנויה (ונאמר שבצפון לא היה חיל של 10 אמות, ובית המוקד היה פתוח לחיל שבמזרח), (ואז יהיה : בצפון אמה אחת, הכותל הצפוני של העזרה 6, העזרה 135, הכותל הדרומי של העזרה 6, החיל 10, וישארו 342 עבור שטח שמחוץ לחיל בדרום).
172 כי יתכן שרוחב המגרש או האולם לא היה שווה לכל אורכו, כך שהמרובוע הפנימי של 500 אמה על 500 אמה היה מכוון בדיוק לרוחות השמים.
173 לחומה הדרומית, ולא הצפונית, כי החומה הצפונית של ימינו היא חדשה.**

הערות בעניני מצוות התלויות בארץ

א.

ב, "ערוך השלחן העתיד" סימן נ סעיף א נאמר: "ותיכף שנכנסו ישראל לארץ נתחייבו בתרומות ומעשרות. ואף על גב דשמיטין ויובלות לא מנו רק לאחר י"ד שנה... זהו מפני שבהם כתוב, שדך' ובעינין שדך המיוחד לך, כמש"כ שם [ס"ל סעיף ח], מה שאין כן בתרומות ומעשרות כתיב, ראשית דגנך' [דברים יח ד], כל חלב יצתה וגוי' [שם, יח יב], ובמעשר כתיב, חלבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל' וגוי' [שם, שם כא], ובמעשר שני כתיב, עשר תעשר את כל תבואת זרעך' [דברים יד כב], וכן במעשר עני, ולא כתיבי בהו שדך, לפיכך נתחייבו מיד".

דברים אלה תמוהים ביותר. שנינו בקדושין מ ע"ב: "תניא ר' יוסי אומר גדול תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה, לתרומות ולמעשרות חמשים וארבע" וגוי. ועיי"ש רש"י, שמפרש, שבחלה נתחייבו עם כניסתם לארץ, ארבעים שנה אחר מתן תורה בהר סיני, ובתרומות ומעשרות נתחייבו רק לאחר כיבוש וחילוק, דכתיב, "תבואת זרעך", [דברים יד כב] שיהא כל אחד מכיר חלקו, והן י"ד שנים, הרי נ"ד.

הרי מפורש שלא נתחייבו בתרו"מ עם כניסתם.

וכן בכתובות כה ע"א איתמר: "ז' שכיבשו וז' שחילקו נתחייבו בחלה ולא נתחייבו בתרומה" ופירש רש"י שם דילפינן מ, דכתיב, דגנך', תבואת זרעך' — המיוחדת לך' — והכוונה לכתובים, "דגנך" [דברים יב יז ויד כג] דמעשר שני, "דגנך" [דברים יח ד] דתרומה גדולה, "תבואת זרעך" [דברים יד כב] ד, עשר תעשר את כל תבואת זרעך' — פרשה המדברת במעשר שני, אך בספרי (שם) מרבה מרישא דקרא שאר מעשרות. ומוסיף רש"י שם למוד נוסף באמריו: "ועוד, שהרי תלה הכתוב המעשר במנין שנות השמטה, דכתיב, בשנה השלישית שנת המעשר" [דברים כו יב] ושמטות לא מנו אלא משכבשו וחילקו.

ובמקבילה בבבא מציעא פט ע"א מפרש רש"י, הלא נתחייבו במעשר אלא אחר שכבשו וחילקו מדכתיב, "עשר תעשר" [דברים יד כב] וכתיב בתריה, במקום אשר יבחר" (שם, שם כג), והיינו שילה שנבחרה רק אחר כיבוש וחילוק. וגם במקבילה בנדה מז ע"א מתייחס רש"י לכתוב ד, "עשר תעשר" ולומד פטור בשבע שכבשו ושבע שחילקו מדכתיב, "תבואת זרעך" — עד שיביא כל אחד ואחד את שלו.

ובריטב"א לכתובות (שם), מובא גם ב, שטה מקובצת", כתב בשם תוספות, דילפינן דתרומות ומעשרות נתחייבו אחרי כיבוש וחלוקה, "מדכתיב, ועברתם את הירדן [וישבתם] בארץ וכו' (והבאתם) שמה [תביאו את כל אשר אני מצוה אתכם]

1 כך הגירסא לפנינו. וברש"י גרס: "ולא נתחייבו בתרומות ומעשרות". ועיין במקבילות ב"מ פט ע"א ונדה מז ע"א שהגירסא היא: "ולא נתחייבו במעשר".

עלותיכם וזבחיכם (ואת) מעשרתיכם (ואת) [ו]תרומת ידכם" (דברים יב א-א). ומפרש, ומסתמא לא נתחייבו להפרישו אלא בשהיה ראוי להביאו ולא שהיה מופרש ומונח עד לאחר כבוש וישיבה". ומוסיף ש, הדר ילפינן שמטות ממעשר... שהרי תלה הכתוב מעשר בשמטין".

ומפורשים הדברים גם בירושלמי חלה פ"א ה"ד (גו ע"ג): ,מה ארבע עשרה חייבין בחלה ופטורין מן המעשרות". כלומר שבארבע עשרה שכבשו וחילקו היו פטורין מן המעשרות. ודברי ,ערוך השלחן העתיד" תמוהים ביותר: .

ב.

לקט שכתה ופאה ודאי לא נהגו בשבע שבע שחילקו. שהרי כתוב בהן ,ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט קצירך לא תלקט" (ויקרא יט ט), וכן ,כי תקצר קצירך בשדך ושכתה עמר בשדה" וכו' (דברים כד יט). ויעויין ב,חזון איש" עולה א יב, שמסתמך על הברייתא בקדושין (טס), שתרומות ומעשרות לא נתחייבו עד אחר שחילקו. ואומר שהוא הדין בלקט שכתה ופאה, אף שלא הוזכרו בברייתא שם, כיון ש,דינם כתרומות ומעשרות לעולם". ופירש דבריו ב,חזון איש" מעשרות ז י, דלקט שכתה ופאה בזמן הזה דרבנן אף לרמב"ם, שסובר שקדושה שניה לא בטלה, ,משום דבעינן ביאת כולכם, דדין לקט שכתה ופאה כדון מעשר, דבני ביקתא חדא נינהו וכמו שכתב בפאת השלחן סימן ד' ס"ק ל"ט" (מהדורא ראשונה: לח). וכוונתו למה שמסתמך ב,פאת השלחן" על דברי הרמב"ם בהלכות מתנות עניים פ"א ה"ד: ,כל מתנות עניים הללו אינן נוהגות מן התורה אלא בארץ ישראל כתרומות ומעשרות, הרי הכתוב אומר ,ובקצרכם את קציר ארצכם', כי תקצר קצירך בשדך". והגו מסתמך בפה"ש גם על ,ספר החינוך" ריג (ס"א: קטז), שפאה נוהגת, ,בארץ ישראל דוקא ובזמן שישראל שם כתרומה וכמעשרות, כדעת הרמב"ם זכרונו לברכה, שאמר, כי תרומה ומעשרות אינן נוהגין אלא בארץ ובזמן שישראל שם דוקא".

2 ראייתי בהגר"א לירושלמי ראה לכאורה לדברי ,ערוך השלחן". אבל המעיין בדברים יראה שאין שם אלא טעות סופר.

איתא ביר' חלה פ"ב ה"א: הווין בעי מימר מ"ד תמן חייב אוף הכא חייב, ומאן דאמר תמן פטור אוף הכא פטור. אפילו כמ"ד תמן פטור הכא חייב. ע"כ. ופירש בביאורי הגר"א: ,הווין בעי מימר מ"ד תמן חייב — פי רבנן דר' ישמעאל דמחייבי במעשר תיכף משנכנסו לארץ. אוף הכא חייב — פי אף בחלה נתחייבו משבאו לארץ. מ"ד תמן פטור — פי היינו ר' ישמעאל דסבר שלא נתחייבו במעשרות אלא עד אחר י"ד שנה אף בחלה כן. אבל באמת אינו כן. אפילו כמ"ד תמן פטור — פירש אפילו לר' ישמעאל מודה שמשבאו לארץ נתחייבו בחלה". והנה לא מצאנו מחלוקת בין ר' ישמעאל ורבנן לענין מעשרות ב"ד שכבשו ושחלקו. ולעומת זאת מחלוקים ר' ישמעאל ורבנן לענין חדש ב"ד שנים אלו, כדמשמע בקדושין ל"ז ע"א וביר' חלה (שם, קצת לפני דברי הגמרא שהבאנום). ונראה שצריך להגיה בביאורי הגר"א ,חדש במקום ,מעשר" ,ומעשרות".

והנה הרמב"ם אמר בהלכות תרומות פ"א הכ"ו: „שאינן לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד, ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר, כי תבואו — ביאת כולם... וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות". ואף שבפאה לא כתב „כי תבואו", אומר בפאה ש"ש שהשווה דין לקט שכחה ופאה לתרו"מ, „דהא תרו"מ חיוביהו ביותר, דהא טבלי וחמיירי יותר ואפילו הכי לא איתחייבו בזמן הזה רק מדרבנן, וזהו טעמיה של הרמב"ם".

אכן „במנחת חינוך" מסתפק בכך, אם רצה הרמב"ם להשוות דין לקט שכחה ופאה לתרומות ומעשרות גם בענין „ביאת כולם"; ואולי לא אשוויהו אלא לענין שכולו חובת קרקע, אבל לקט שכחה ופאה לא בעי ביאת כולם. ועיין עוד ב„תורת הארץ" ח"ב פ"א ס"ק כד"ה.

אכן בדין לקט שכחה ופאה בשבע שכבשו ושבע שחילקו אין צורך בכל אלה. שהרי שנינו בספרי עקב פי"א, שנחייבו „משכבשו וישבו כגון לקט שכחה ופאה ומעשרות ותרומה שמטים ויבלות"³. ובפירוש רבנו הלל למד זאת מדכתיב „ולקט קציר לא תלקט דהיינו דידך".

ג.

בהלכות איסורי ביאה פ"כ ה"ג קובע הרמב"ם: „חלה בזמן הזה ואפילו בארץ ישראל אינה של תורה, שנאמר, בבואכם אל הארץ (במדבר טו יח) ביאת כולם ולא ביאת מקצתכם וכשעלו בימי עזרא לא עלו כולם. וכן תרומה בזמן הזה של דברי סופרים". וחזון הרמב"ם וקובע בהלכות בכורים פ"ה ה"ה, שאין חייבין בחלה מן התורה אלא... בזמן שכל ישראל שם, שנאמר „בבואכם" ביאת כולם. מקורם של דברים אלה הוא בכתובות כה ע"א בה גדרש בבואכם — ביאת כולם.

והנה בהלכות איסורי ביאה אף כי הוזכר, כי תרומה בזמן הזה של דברי סופרים לא הוזכר מהו יסודה ונימוקה של הלכה זו. היא נאמרה רק כמקבילה להלכה, שחלה בזמן הזה מדרבנן. לעומת זאת בהלכות תרומות פ"א הכ"ו אומר הרמב"ם: „התרומה בזמן הזה... אינה מן התורה אלא מדבריהן, שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר, כי תבואו — ביאת כולם... וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות, שאין חייבין בזמן הזה אלא מדבריהם, כתרומה". רואים אנו שנימוקה של הלכה זו דתרומה הוא כנימוקה של הלכה זו דחלה. אמנם הוזכר באן הכתוב „כי תבואו", אך דא עקא שאין בתרומה כלל כתוב „כי תבואו". ובסמ"ג מ"ע קלג ובכ"מ ה' תרומות (שם) כתבו, שהרמב"ם התכוון לכתוב דחלה „בבואכם אל הארץ" ואקשינן תרומה לחלה. וב„אוצרות יוסף" — שביעית בזמן הזה" ע' 25 וב„חזון איש" שביעית ג ט הסבירו, דכיון דבכתוב דחלה כתוב „תרימו תרומה" קאי „בבואכם" דחלה גם אתרומה. ועיין ב„מלבושי יום טוב" חלק שני

3 ועיין בתוספתא מנחות (מהדורת צוקרמנדל) פ"ו ה"ב: „כגון לקט כו' דכיון דכבשו זורעו וקצרו איחייבו בכל הני".

קונטרס חובת קרקע סי' ג, שמוכרתין לנו לאמר, טעות סופר הוא ברמב"ם מה שמביא קרא ד, כי תבואו, וצריך לגרוס, „בבואכם“⁴.

אך דא עקא שקשה לשבש הספרים ובמיוחד, כיון דמצינו בתשובות הרמב"ם (מהדורת בלאו) סי' קכט: „ומאתר שנתבאר לנו בגמרא יבמות וכתובות, שתרומה בזמן הזה מדרבנן, כפי שנתבאר שם בדבר, כי תבואו — ביאת כלכם ולא ביאת מקצתכם, נתאמת לנו שכן במעשרות גם כן בזמן הזה דרבנן. וכן מצאנו שם בסי' תמ: „וצריך אתה לדע שאפילו בימי עזרא עליו השלום לא היתה החלה ולא התרומה מדברי תורה, ואפילו בארץ ישראל, שנאמר, כי תבואו ביאת כלכם ולא ביאת מקצתכם. וע' גם בפתח דבר ל, ספר המצוות לר' חיים הע"ר (ירושלים) ניו-יורק תש"ו) הערה 28, שמביא גם מדברי קדמונים אותו כתוב ברמב"ם ומסיק: „ואולי אתו הרמב"ם דרך הש"ס דרגיל לשנות המקרא ולכתוב הכוונה“.

והנה העירני ידידי ר' שלמה במברגר נ"י, דאולי כוונת הרמב"ם לכתוב „כי תבוא“ דשימת מלך (דברים יז יד), אשר בסמוך לכך נאמרה גם פרשת תרומות ומעשרות. והנה דבר זה הובא כבר בשו"ת מהרי"ט סי' כה. והקשה עליו כמה קושיות אשר מהן מוכח ד, כי תבוא“ במלך אינו מתיחס לתרומה. ראשית הרי בקדושין לו ע"ב בעי למימר דהוי מלך ובכורים שני כתובים, דכתיב בהו ביאה, הבאים כאחד ואין מלמדין. ותנא דבי ר' ישמעאל סבר דצריכי — דאי כתיב מלך ולא כתיב בכורים הוה אמינא ביכורים דקא מתהני. ואי ביאה דמלך מתיחס אף אתרומה, הרי אף תרומה מתהני. אלא דביאה דמלך אינה מתיחסת אתרומה. ועוד הקשה, אי תרומה כתיב בה ביאה, היכי אמר רב הונא בדר"י (כתובות שם), אפילו למ"ד תרומה בזה"ז דאורייתא חלה דרבנן דכתיב בה „בבואכם“, הכי נמי הרי כתיב ביאה בתרומה⁵. והקושיא החמורה ביותר נראית זו שמוסיף ב, מלברשי יום טוב“

4 ומענין שמצינו אותה „טעות סופר“ בדברי הרא"ש בפירושו לחלה פ"ג מ"ב שמפרש בד"ה נדמעה: „דאתי דמוע דרבנן ומפקע חלה דרבנן בזמן הזה, דרחמנא אמר, כי תבואו וכו'“. וכמובן שכוונתו לכתוב „בבואכם“. וכבר הגיה כך בפירוש הרא"ש המודפס בדפוס ווילנא. ודע שהועתקו שם הדברים בכלל בטעות. וכבר עמדנו במאמרנו על פירוש הרא"ש לסדר זרעים, שבספר „שנת השבע“, כי הקטעים מפירוש הרא"ש שנדפסו בשס"ם הועתקו מאותו כתב יד ממנו הדפס פירוש הרא"ש בשלמותו בספר „פי שניים“ (שהודפס מחדש בבני-ברק תשכ"ו). ובקטע שלפנינו שהועתק בשס"ם יש ערבוביא והמלים „בזמן הזה דרחמנא אמר כי תבואו“ אינם שייכים הנה אלא הגן מקטע קודם.

5 ומה שהקשה שבין פרשת המלך ופרשת מעשרות הפסיק הכתוב במתנות זרוע וראשית הגז ואלה אינן תלויין בבאה ורק אחר כך הזכיר המעשרות, נראה לי דאינו קשה. כי אמנם פרשת המלך מובאת שם בפרק יז ובפרק יח פסוק ג הוזכרו מתנות זרוע ובפסוק ד ראשית הגז ובפסוקים ו ו להלן מעשרות. אך בפרק יח פסוקים א-ב, כלומר בסמיכות לפרשת המלך, הוזכרו מתנות הכהנים והלוויים, אישי ה' ונחלתו, ובספרי דריש

(שם), דבפרשת המלך כלל לא כתוב „כי תבואו“, אלא „כי תבוא“ וכי תבוא בלשון יחיד וודאי לא משמע ביאת כולכם.

דרך אחרת להסבר הדבר נקט הגר"ח מבריסק, ב„חדושי ר' חיים הלוי“ לה' שמטה ויובל פי"ב הט"ז כתב, דצ"ל דילפא מ„כי תבואו“ האמור בשמטה (ויקרא כה ב) ומשום דתרומות ומעשרות תליין בסינות השמטה, וכמבואר ברש"י כתובות דף כה, עיי"ש". והנה ברש"י י"ם מבואר ית'ה הכתוב המעשר במנין שנות השמטה וכוונתו למעשר שני ועני. ולפי זה עיקר הלמוד הוא במעשרות, אף אם נשווה דין תרומה למעשרות. ואף אם נדחוק ונפרש שגם תרומה תלויה בשמיטה, שהרי אינה נהגת בשנת השמטה, הרי למוד דמעשרות משמטה אינו גרוע מלמוד תרומה משמטה וברמב"ם הרי מפורש, כי עקר הלמוד הוא לתרומה מ„כי תבואו“, דאינה נהגת בזמן הזה, שהרי כך פירש בה' תרומות ובה' אסורי ביאה. ובה' תרומות הוסיף „יראה לי“ שאותו דין נהג במעשרות. ואי יליף משמטה אין מקום להפלות לגרעיות את הילפותא של מעשר מהילפותא של תרומה.⁷

מתוך כל האמור מתקבל על הדעת, שהלמוד של פטור תרומה בזמן הזה מסתמך על הלמוד של חלה מ„בבואכם“. אלא, שכאמור, אין מתקבל על הדעת האמר, שיש כאן טעות סופר ברמב"ם, וכן אין זה מתקבל על הדעת לאמר שהרמב"ם לא דייק באמרו „כי תבואו“, מאחר שבשליטה מקומות נאמר, כי הלמוד הוא מ„כי תבואו“. אלא הנראים הדברים, כי כוונתו נקט הרמב"ם בקשר לתרומה לשון „כי תבואו“ ולא בלשון „בבואכם“.

ונחלתו זו קדשי גבול" — „קדשי גבול" יכולים לכלול כל התרומות המעשרות כאחד. והרי הוזכרו בסמוך לפרשת המלך תרומות ומעשרות. אך אז קשה למה פשיט ליה לרמב"ם שתרומה בזמן הזה מדרבנן מהכתוב, ובמעשרות כתב רק „יראה לי“.

6 ועיין מה שדנו בדבריו ב„חקר ועיון“ ב' ע' קט.

7 ואף כי פשיטה ליה להגר"ח ד„כי תבואו“ דשמטה משמע ביאת כולם ומן ההכרח שמבדיל אחרי כן בין המיטגים „ביאת כולכם“ ו„כל יושביה עליה“ דיובל, דזה בזמן הביאה וזה בזמן היובל עצמו, לא נתגלה לנו מקורה של דרשה זו ד„כי תבואו“ משמע ביאת כולם. וסוגיא דעלמא הוא דערלה לרמב"ם אף בזמן הזה מן התורה, אף שנאמר בה „וכי תבואו“ (ויקרא יט כג) ולא בעינן בה ביאת כולם. אף שיש לאמר שנדרש לדרשה אחריתא — שנתחייבו בה מיד עם ביאתם לארץ, — הרי לא מצאנו דרשה זו ד„כי תבואו“ הוי ביאת כולם בשום מקום. וכן כתב ב„חזון איש“ שביעית ג ט בקשר לדברי הרמב"ם: „וגם כי תבואו אינו ביאת כולם“. אולם מאידך גיסא שנינו בספרי (שלח פי' קי): „בבאכם אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה, ר' ישמעאל אומר שינה הכתוב ביאה זו מכל ביאות שבתורה, שבכל ביאות שבתורה הוא אומר, והיה כי תבואו אל הארץ, והיה כי יבאך ה'“ וכאן הוא אומר „בבואכם“ ללמדך, שכיון שנכנסו לארץ מיד נתחייבו בחלה“. משמע מכאן ד„בבואכם“ כוונתו חיוב עם הכניסה לארץ, לעומת זאת „כי תבואו“ משמע חיוב לאחר כיבוש וחילוק. ולאמור, הרי יש הבדל אחר ביניהם: „בבואכם“ משמע ביאת כולם ו„כי תבואו“ אין משמעו ביאת כולם. וצ"ע.

ואולי לחומר השאלה אפשר לאמר שלא רצה הרמב"ם להזכיר הלשון „בבואכס“, כי לשון זה משמעו חיוב מיד עם הכניסה לארץ. וכפי האמור לעיל, הרי בתרומה לא נתחייבו אלא אחרי יבע שכבשו ושבע שחילקו. ובכדי, שלא נטעה לאמר, שדין תרומה שוה לדין חלה גם בנוגע לחיוב עם הכניסה לארץ נקט הרמב"ם בלשון „כרי תבואו“, לאמר, שאין בתרומה הלמוד של חלה בנוגע להתחלת זמן החיוב, אלא אך ורק בנוגע לענין ביאת כולכם.

רבי בנאה הוה קא מציין מערתא (בבא בתרא נח.). פירוש רשב"ם: רבי בנאה אדם גדול וחשוב היה לפיכך ניתן לו רשות ליכנס בקברי צדיקים, אבל אחר לא, כדאמרינן (חולין ז:), גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן, והיה נכנס במערות ומודד מידת אורכן מבפנים ואח"כ מודד מבחוץ כנגדן ועשה שם ציון סיד כדי להכיר מקום הטומאה ולא יביאו טהרות דרך כאן שלא יאהיל על הקבר.



אשר נשמע מאז שהכהנים נכנסים למערות קברי הצדיקים באמרם קברי צדיקים אינם מטמאים, והוא מכשול גדול, שהרי אמרינן בסוכה דף כ"ה האנשים הטמאים לנפש אדם משאל ואלצפן היו שנטמאו בנדב ואביהוא או נושאי ארונו של יוסף הצדיק -- ומי לנו גדול מהם -- אפילו הכי מטמאים. ואם תאמר שאני התם שטמאים במגע ומשא, אבל באהל אינם מטמאים -- זהו שיבוש... וכן הא דאמר ר' חיים כהן שהיה מטמא לר"ת במיתתו, היינו נמי דוקא בשעת מיתה כדון כהן שטמא לקרוביו עד שעת קבורה ולא אחר כך. ואשר נמצא בהגהה ב"והר -- הוא שיבוש על ידי עמי הארצות. וכל בית דין מחוייבים להפריש הכהנים שלא יזידון עוד.

הרב אברהם דנציג זצ"ל: הקדמה ל„שערי צדק“

תורת האבולוציה בעולם החי ובעולם הדומם לאור המדע המדויק החדש

פרק ג (המשך)

תיאור תהליכי האבולוציה והסברתם והבקורת המדעית על התהליכים וההסברים האלה

ט. סיכום הביקורת המדעית על הדרוויניזם והמסקנות וההכרחיות הנובעות ממנה. נסכם עכשיו בקצרה את הביקורת המדעית הנמתחת על ההשערה הדרוויניסטית הן במשמעותה המצומצמת (ההשערה על דרכי ההתפתחות בעולם החי) והן במשמעותה המורחבת (ההשערה על עצם ההתפתחות בעולם החי), ונסיק מאביקורת הזאת את המסקנות ההכרחיות, הנובעות ממנה.

1) ההבדלים האינדיבידואליים הקטנים, המופיעים בפרטי כל מין, אינם יכולים לשמש בסיס להתפתחות מינים חדשים (ובודאי לא להתפתחות משפחות ומערכות חדשות) ע"י הברירה הטבעית במלחמת הקיום, ראשית, מפני שבדרך כלל הם אינם נמסרים בתורשה לצאצאים; שנית, מפני שבדרגה ההתחלתית של היווצרות אין להם ערך סיליקטיבי; שלישית, מפני שבמלחמות הקיום (היינו, בעובדה כי ממספר העצום של הזרעים והצאצאים באיזה מין שהוא מגיעים לשלב ההתרבות רק מעטים) יש בדרך כלל ערך מכריע לא לתכונות האינדיבידואליות של הפרטים, אלא לגורם הסיטואציה (המצב המיוחד) במלחמה זו (מבלי לדבר כבר על כך, ש"מלחמת הקיום" בין פרטים של מין אחד בעד המזון היא איננה תופעה כללית בעולם החי); רביעית, מפני שבברירה טבעית איננו קיים בידוד של "המאשרים", כמו שזה נעשה ע"י "הבורר" בברירה המלאכותית, ובלי בידוד כזה (בצורת, מיגראציה" של "המאוש-רים" — השערה שאינה מתקבלת על הדעת) איננה יכולה להתקיים, ברירה", מכיון ש"המאשרים" עשויים להזדווג עם, "הבלתי מאשרים", וצאצאיהם עלולים לאבד את היתרונות שלהם במלחמת הקיום; חמישית, בלתי, "מסתברת" היא יצירת אבריים בעלי מבנה מסובך ובעלי קשרים מסובכים עם שאר אברי הגוף (כמו העינים) וביחוד אבריים דומים הקיימים בגוף במספר גדול מאוד, ע"י הצטברות וריאציות קטנות ומקריות בכל חלק מהאברים האלה; ששית, לא הוכח עדיין, שהזמנים הגיאולוגיים (שאף הם רק משוערים ולא ודאיים) מספיקים לשם, "ביצוע" הברירה הטבעית הנ"ל ויצירת המינים, הסוגים, המשפחות והמערכות הקיימים עכשו בטבע. הניאודרוויניזם, המקבל כבסיס לאבולוציה את המוטציות הקטנות, עשוי לבטל רק את הנימוק הראשון, אבל שאר הנימוקים נגד הדרוויניזם במשמעותו המצומצמת חלים גם עליו.

2) ההשקפה, שאליה מביא הדרוויניזם, כי היצורים החיים, "העילאיים" (היינו, אלה, אשר בגופם קיימת דיפרנציאציה (חלוקה) גדולה יותר של חלקים, שכל אחד

מהם הוא בעל מבנה מיוחד ובעל תפקיד מיוחד) הם „משוכללים” יותר (במשמעות ההצלחה במלחמת הקיום) מאשר בעלי החיים „הנמוכים” (שבגופם אין דיפרנציאציה גדולה כזאת) — אין לה כל יסוד במציאות. במלים אחרות: ההשערה הדרוניסטית על המוצא המשותף של כל בעלי החיים ועל התפתחות היצורים החיים העילאיים מיצורים חיים נמוכים יותר עשויה להסביר הרבה תופעות בעולם החי (למשל, את סיבת התכונות המשותפות של כל בעלי החיים או של בעלי החיים במערכה אחת), אבל אין בכחה להסביר שני דברים: את עצמה, היינו את דרך ההתפתחות הנ”ל — כי ההסבר שהיא נתנה לכך פשט את הרגל — ואת ההבדלים הגדולים הקיימים בין מינים שונים, בין משפחות ומערכות שונות, ושאין להבדלים האלה שום ערך סיליקי-טיבי. כתוצאה מהעובדה השניה הזאת רגילים חסידי ההשערה הדרוניסטית להתעלם מההבדלים האלה ולטשטש אותם, ודוגמה לכך יכולים לשמש ההבדלים בין האדם ובין החיות אשר לפי מבנם האנטומי שייכות ל„משפחה אחת” עם האדם. לעיל („המעין” תשרי תשכ”ח, עמ’ 37) הבאנו כדוגמה אחדים כאלה, וכאן נמלא את השורה הזאת בדוגמאות אחרות (לפי א. פורטמן, בספרו „הביולוגיה ותמונת האדם”).

א) העפה. אין למצא כל נשר בין קורות החיות (גם הקרובות לאדם במבנן האנטומי) הקשורים לאפקטים — ובין שפת האדם, העשויה לתת במלים תיאור אוביקטיבי של משהו. מוצא השפה הוא לע”ע בשביל הביולוגיה סוד כמוס, שאין בכוחה להסבירו, כשם שאין בכוחה להסביר גם את מוצאם של החיים הרוחניים שבאדם ושל הערכים הרוחניים שלו מחיי הרוח, כביכול, של חיות.

ב) קצב גידול הגוף. אחרי הגידול בתקופה העוברית, קטן הוא מאד קצב הגידול של שאר היונקים (גם של אלה הקרובים לאדם במבנם האנטומי) בתקופת ההתבגרות, בעוד שאצל האדם הולך וגדל הקצב הזה עד לשנתו ה-20—16.

ג) שלטונה של מערכת העצבים המרכזית על כל חיי הגוף הוא אצל האדם גדול בהרבה מאשר אצל הקופים הדומים לאדם, מבלי לדבר כבר על כך, שנפח המוח ומשקלו גדול אצל האדם פי 3 מאשר אצל הקופים הנ”ל.

ד) לפי תורת האבולוציה, „ההתפתחות הרוחנית” היא תוצאה — כתופעת לוואי — מהתפתחות הגוף. עכשו באו המדענים למסקנה הפוכה ביחס לאדם. לדיאטה הרוחנית של האדם ישנה השפעה על גידול הגוף; למשל, אורכו של גוף הילדים, הלומדים בבתי ספר, הוא גדול יותר מאשר אצל הילדים מאותו הגיל, שאינם מבקרים בבתי ספר.

ה) אורך החיים — והשפעת הזקנה על חיי הרוח והגוף. אורך החיים של הקופים הוא באופן רגיל 20 שנה, ובכל אופן לא למעלה מ-30. האנשים מגיעים, בדרך כלל, לגיל הרבה יותר גבוה, ודוקא הזקנים מגיעים בעבודתם הרוחנית לשיאים, והזיקנה עשויה להשפיע לטובה גם על חיי הגוף — דבר שאצל החיות איננו בנמצא.

ו) לעומת זה קצר כמעט בשנה זמן העיבור אצל האדם מאשר אצל החיות הקרוי-בות לו במבנן האנטומי; ובעוד שולדותיהן מגיעים מתר — ובלי לימוד מיוחד —

לעמדת המבוגרים, צריכים ילדי האדם ללמוד במשך שנה: לעמוד, לתפוס בידים ולדבר!

ז) אנו רגילים לייחס את ה"רע" שבאדם לשריד "החיה" שבו, שממנה הוא כאילו "התפתח": את האכזריות של אנשים מכנים אנו בשם "ברוטליות". אבל זהו, כפי שמעיר בצדק פרופ' פורטמן, עלילה על החיות: אין חיות, המסוגלות להתייחס לתבריהם (מאותו המין!) ואפילו ל"שונאיהם" ממינים אחרים באכזריות כה גדולה. כפי שהראה האדם ביחס לאדם במלחמת העולם השנייה ובמשטר הנאצי... (ואולי גם במשטר הסטליני-הקומוניסטי!) וכשם שרובצת תהום עמוקה בין "הטוב" שבאדם, בין הערכים הרוחניים הגבוהים שבו, ובין "החיה הטובה", כך רובצת גם תהום עמוקה בין ה"רע" שבאדם ובין ה"רע" שבחיה — תהום, שעליה אי אפשר לגשר בשום שלבים של "התפתחות", כביכול!

ופרופ' פורטמן בא למסקנות הנועות הבאות:

1) כל הרעיון על מוצא יצורים חיים, "עילאיים" מיצורים חיים, נמוכים" מביא לידי פטעויות רבות: אין להסביר את מבנה הגפיים, למשל, של העופות והיונקים ע"י, "התפתחותם" מהגפיים של הזוחלים — ההבדלים הם כה גדולים (למרות הדמיון הרב בתכנית הבנין של שני הסוגים האלה של הגפיים), שיש לראות בהבדלים אלה, "בריאה" חדשה, שאיננה ניתנת להסברה ביולוגית.

2) המושג, "התפתחות" לקוח, ראשית, מהשנויים של העובר. מרגע היווצרו עד הגיעו לבגרות, ומהשנויים של עם, מרגע היווצרו עד הזמן האחרון. בשני המקרים האלה רואים אנו את האוביקט המתפתח: העובר והעם. אבל אם אנו מדברים על התפתחות המין מיצורים חיים שלא היו שייכים למין זה, הרי אין כאן התפתחות, אלא יצירה חדשה, וכל המושג, "התפתחות אורגנית", או "התפתחות" המינים הוא משולל תוכן הגיוני ותוכן מדעי — כי חסר כאן האוביקט, הנרשא של "התפתחות". בהרחבת המושג, "התפתחות" על המין, "המתפתח", כביכול, מאשר היה קיים לפני שהוא נוצר — יוצאים אנו משטח המדע הביולוגי ומשטח ההגיון.

3) ההשערה על המוצא המשותף של כל היצורים החיים היא לגיטימית במדע, כ"השערת עבודה", היינו, כהשערה, הגותנת כיוון מסוים למחקרים ביולוגיים, אבל הסכנה שיש בה למדע היא בכך שמקבלים את ההשערה הזאת כ"עובדה" — וכעובדה שנקבעה, כביכול, ע"י המדע.

4) במידה ש"הצורה" ג, "התוכן" המיוחד של האדם נתבררו לנו יותר, גדלה הודאות, שהשאלה על מוצא האדם (וכן גם השאלה על מוצא המערכות הגדולות של כל היצורים החיים) איננה יכולה להיות נפתרת בעזרת האמצעים שבידי המחקר המדעי, וכשם שאין המדע יכול לקבל את ההשקפה על המקום המרכזי של האדם בעולם, כך הוא איננו יכול לקבל את ההשקפה הרואה באדם, "אמיבה" ש"התפתחה". אין פרופ' פורטמן היחיד, המתייחס בהסתייגות כה רבה להשערת האבולוציה — ולדרויניזם (במשמעותו המצומצמת). אפשר להביא עוד דוגמאות של מדענים, "כופרים" ב"דת" המודרנית של האבולוציה. נביא כאן אחדות מהן.

„הייתי זמן רב מחסידי תורת האבולוציה, אבל אחרי שהתעמקתי בהוכחות המדומות של תורה זו נתברר לי שהיא יותר רומן מקסים מאשר תיאוריה הבנויה על בסיסים ממשיים” — פלישמן, פרופ' לזואולוגיה ולאנטומיה משווה בארלנגן, „תורת ההתפתחות” 1909.

מתנגד באופן הריף לדרויניזם (במשמעותו המצומצמת) הוא גם הביולוג המפורסם אוסקר הרטביג, שמספרו „התהוות האורגניזמים” 1918 לקוחים רוב הנימוקים נגד השערת הברירה הטבעית כגורם להתפתחות בעולם החי, שהובאו לעיל.

„הדרויניזם הוא רק טעות גדולה”. כ. דירקן, פרופיסור לביולוגיה באוניברסיטת ברסלוי, „אבולוציה כללית”, 1922.

„יש למחוק את הדרויניזם משורת התיאוריות המדעיות. אמנם בצבור הרחב תהייה מקובלות עוד זמן רב כמטבע עובר לסוחר, „הדוגמות” של התיאוריה הזאת שנהפכה למין דת, אבל הביולוגים האקספרימנטליים פונים אחד אחרי השני עורף לדת זו”. אייסקול, „השקפת עולם ביולוגית” 1913.

„הנימוקים נגד השערת האבולוציה הם לא תיאולוגיים, אלא הגיוניים ואקס-פרימנטליים”. ד"ר תומסון, „המדע והשכל הפשוט” 1937.

אולם יש להגיד, שהקולות האלה, הנשמעים ע"י מדענים רציניים נגד הדרויניזם והשערת האבולוציה, הם לע"ע קולות של מעטים. הקהל הרחב של „המשכילים” ורוב המדענים, שביניהם נמצאים גם מדענים מפורסמים, אינם זויים לא מהשערת האבולוציה בכלל ולא מהניאודרויניזם בפרט — ויותר מזה: הם רואים בהשערות האלו עובדות וראיות! בשורות הבאות נשתדל למצא את הנימוקים, העלולים לשכנע הן את המדענים והן את הקהל הרחב בנכונות ההשערות הנ"ל!

י. הנימוק „המדעי”, כביכול — ההסבר הסיבתי של התכליתיות בעולם החי,

כסיבה להפצת הדרויניזם בקהל הרחב ובקרב המדענים — וביקורת ההסבר הזה.

בספרו „הכח הכל יכול של הברירה הטבעית” מודה ויסמן שאף פעם לא נוכל לקבוע ע"י הסתכלות והתבוננות את התהליך הפילוגיניטי (התהליך של יצירת מין חדש) ע"י הברירה הטבעית במלחמת הקיום, אולם, אומר הוא: מוכרחים אנו לקבל את העיקרון של הברירה הטבעית מפני שהוא נותן לנו את ההסבר היחיד של התכליתיות בעולם החי, מבלי שנצטרך להניח שהתכליתיות הזאת נוצרה ע"י כח שרצה בה ויצר אותה ככוונה תחילה. טרם שניגש לגיתוח התגיוני של הנמוק „המשכנע” הזה לקבלת ההשערה על הברירה הטבעית במלחמת הקיום ככח הגורם „להתפתחות המינים”, נבדוק, אם השערה זו עשויה באמת להסביר את התכליתיות בעולם החי.

מנקודת הראות של „ההגיון” הטהור, — יש לכאורה לענות בחיוב על שאלה זו. בין ההבדלים האינדיבידואליים בפרטי מין אחד יכולים אחדים מהם להביא יתרון במלחמת הקיום ואחרים לא. בעלי ההבדלים מהסוג הראשון, „מנצחים” במלחמה זו, הם מנחילים את היתרונות האלה לצאצאיהם, ומהם מנצחים במלחמת החיים אלה, שאצלם „מצטברים” היתרונות הנ"ל, וע"י כך נוצר מין, שתכונותיו מתאימות יותר

לתנאי החיים, היינו ש"תכליתיות" מבנהו ותכונותיו היא גדולה ביותר. תכליתיות זו נוצרה איפוא ע"י כח הטבע של הברירה הטבעית במלחמת הקיום, ולא ככוונה תחילה ע"י כח שרצה בה. אולם, אם גרד ממרומי ההגיון הטהור למציאות בטבע, נקבל תמונה אחרת.

(א) מלחמת הקיום באה כתוצאה, "מעודף" הרביה על אפשרות הקיום של כל הנולדים מרביה זו. והנה העודף הזה של הרביה הוא אמצעי המשכת קיום המין גם בתנאים בלתי נוחים, היינו, זוהי תופעה תכליתית (טיליאולוגית) בהחלט, ולכן צריכה היתה איפוא להיות בעולם החי תכליתיות, טרם שהא נוצרה ע"י הברירה הטבעית במלחמת הקיום...

(ב) אולם, אם אפשר עוד לטעון נגד הנימוק הזה, כי גם עודף הרביה, "התפתח" במלחמת הקיום — שנשארו בחיים אותם היצורים החיים, שרבייתם היתה, "במקרה" גדולה יותר, והתכונה הזאת הצטברה בצאצאי-צאצאיהם, כך שעכשיו קיימים המינים בעלי רביה גדולה — הרי עצם הרביה היא תופעה תכליתית — תכליתה הוא קיום המין, וברור הוא, שתופעה זו לא יכלה להיווצר ע"י, "הצטברות" הבדלים קטנים לתהליך השלם של הרביה — כי בלי התהליך השלם הזה אינ רביה בכלל, ולא היה איפוא, בהבדלים הקטנים האלה, טרם שהם הביאו לתהליך השלם של הרביה, שום ערך סיליקטיבי...

(ג) אולם לא הרביה בלבד — כל תהליכי החיים ביצור חי (התזונה, הנשימה, וכדומה) הם טבועים בחותם התכליתיות לקיום הפרט ולקיום המין. תכליתיות כזו צריכה היתה להיות כבר ביצורים החיים הראשונים, שהופיעו בעולם — ואי אפשר איפוא, "להסבירה" ע" תופעות מלחמת הקיום והברירה הטבעית שהתהוו בעולם החי אחרי הופעת החיים בעולם!

(ד) לא נחזור כאן על כל הנימוקים שהובאו לעיל, נגד קיומה בטבע של מלחמת הקיום ונגד כחה של, "הברירה הטבעית" לבחור במסוגלים יותר לנצח במלחמה זו, היינו, נגד יצירת, "התכליתיות" ע"י הברירה הטבעית הזאת. הנימוקים האלה (ביחד עם הנימוקים א'—ג' בסעיף זה) מראים, כי ההשערה על, "הברירה הטבעית במלחמת הקיום" נותנת לא הסבר, אלא אשליה של הסבר לתופעת התכליתיות בעולם החי. ננתח כאן, מנקודת הראות ההגיונית בלבד, את הנימוק שמביא ויסמן בעד קבלת העיקרון של הברירה הטבעית במלחמת הקיום: בלי קבלת העיקרון הזה אי אפשר לנו להסביר את התכליתיות, אם לא נניח, שאותה יצר ככוונה תחילה כח שרצה בה. בביסוס זה של השערת הדרויגיוז (במשמעותו המצומצמת) מתגלות שתי שגיאות יסוד הגיוניות.

(1) מסקנות המדע (היינו, ההגיון השיטתי) צריכות להיות אוביקטיביות. הן צריכות לנבוע משני מקורות בלבד: מקביעת העובדות ע"י החושים — ומחוקי ההגיון שעל פיהם מוסקות המסקנות מעובדות אלו. אם מסקנה מסוימת מתקבלת לא על פי חוקי ההגיון בלבד, אלא מתוך נטית הרצון של המדען לתוכנה של המסקנה הזאת, אין מסקנה זו יכולה להתחשב כאוביקטיבית ומדעית: כי זוהי, "מסקנה"

„פסיכולוגית“, היינו מסקנה, שאותה מחייב הרצון של המדען, ולא „ההגיון“. והנה בדבריו שהובאו לעיל מודה ויסמן שאין לו סיבות מספיקות לקבלת ההשערה הדרויניסטית, אלא הוא מוכרח לקבלה מתוך אי־רצון (והרי אי־רצון הוא גם כן רצון מסוים!) לראות בעולם החי כח היוצר את התכליתיות שבו בכוננה תחילה — אי אפשר איפוא לראות במסקנה שהוא מסיק על נכונותה של השערה זו מסקנה אוביקטיבית־מדעית! מדען צריך לגשת למסקנה מדעית בלי דעה קדומה על תוכן המסקנה, שאלה הוא יבא!

2) אולם אפשר לטעון, כי אי־הרצון לראות בטבע פעולת כח־שיש לו כוונות ומטרות מסוימות, הוא במדע ליגיטימי בהחלט. הרי המדע לפי עצם מהותו (כפי שהסברנו לעיל עמ' 12, „המעין“ טבת תשכ״ח) מחפש את הסיבות לתופעות הטבע ומשתדל לגלות כמטבע את הכחות הפועלים בו כדי להסביר את התופעות על פי הכחות האלה — ולא על פי כח המכוון את התופעות ואת המאורעות בטבע.

אבל בטענה זו על ליגיטימיות וגם הכרחיות של אי־הרצון הנ״ל במדע אין עדיין יסוד הגיוני לחת לאי־הרצון הזה להשפיע על תוכן המסקנות, שאליהן מביא המדע. כאן מונחת שגיאת יסוד הגיונית אחת, שרוב המדענים עדיין לא עמדו עליה. ההנחה, כי בטבע פועלים רק כחות הטבע, ואין למדע להביא בחשבון כח שהוא למעלה מן הטבע — הוא רק הנחת יסוד של המדע, אבל אין בהנחת־יסוד זו משום מסקנה, שאלה בא המדע. הנחה זו היא רק אחד התנאים, שהמדע מציג לכל מחקר מדעי, אבל אין זו „אמת מדעית“, שהוכחה ע״י המדע. קבלת הנחה זו כאמת — היא ענין שבאמונה — וההשקפה עליה כעל אמת מדעית היא טעות מדעית גסה, הנובעת מחוסר אבחנה בין הנחת־יסוד שממנה יוצא המדע, ובין המסקנה שאלה היא בא. ההשקפה על האבולוציה (היינו על התפתחות העולם החי הקיים עכשו מיצורים חיים נמוכים יותר ועל ההסבר הדרויניסטי של האבולוציה) היא איפוא רק אמונה מסוימת — אמונה, אשר הובישה את עצמה, ולא כל הצדקה וללא כל יסוד מדעי, בלבד מדעי, יטב היא צדה את לב המדענים.

אולם — אין זה הקסם היחידי של הדרויניזם, שבו הוא צד לא את לב המדענים בלבד, אלא גם את לב אנשי שכבות רחבות ושונות של „הקהל הרחב“. ישנן הרבה סיבות פסיכולוגיות, סוציאליות ופוליטיות, אשר גרמו וגורמים להפצת הדת החדשה הזאת. לבירור הסיבות האלו נגש עכשו.

יא. הגורמים הפסיכולוגיים, הסוציאליים והפוליטיים להפצת האמונה בדרויניזם.

1) הגורם האנטי־דתי. בשל סיבות שונות שלא כאן המקום לפורטן, נוצר במאות האחרונות הלך רוח אנטי־דתי אצל נוצרים רבים, שראו בהלך רוח זה אחד הסימנים של ה„קידמה“ (ומהם עבר הלך הרוח הזה גם לחלק מסוים של היהודים). בעלי הלך רוח זה קבלו את הדרויניזם בזרועות פתוחות. ראשית, מפני שראו בו ניגוד וסתירה לאשר כתוב „בברית הישנה“ על בריאה חד־פעמית של המינים השונים ע״י ה' (ויאמר אלקים תדשא הארץ... עץ פרי עושה פרי למיני... ויברא אלקים... את כל נפש החיה... למיניהם ואת כל עוף כנף למינה... ויעש אלקים את חית הארץ למינה וכן הלאה) ועל בריאה מיוחדת של האדם בצלם אלקים, בעוד

שעל פי הדרוניזם לא נבראו בבת אחת כל המינים השונים, אלא הם „התפתחו” מהיצורים החיים הקדומים, וביניהם התפתח גם האדם מבעלי חיים שהיו דומים לקופים. שנית, מפני שהדרוניזם מסביר את התכליתיות השוררת בעולם החי ע”י פעולת כחות הטבע, שאין ליחס להם מטרה מסוימת, ואין איפוא התכליתיות הזאת יכולה להעיד על בורא העולם, ושיצר אותה. האנטי־דתיים נטו ונוטים לראות בדרוניזם „אמת מדעית”, והם אינם מרגישים, שהדרוניזם משמש להם כדוגמה, היינו, כדבר המקובל כאמת מתוך אמונה בו בלבד.

והנה, כפי שהסברתי לעיל, הדרוניזם, כהשערה מדעית (היינו כהשערה, הבאה להסביר את התופעות בטבע מתוך הנהגה, שבהן פועלים ופעלו רק כחות הטבע הידועים לנו) איננו סותר לא את האמונה בבורא עולם בכלל (שיכול היה ליצור בטבע כחות שהביאו להתפתחות בעולם החי לפי ההשערה הזאת) ולא את האמונה בדברי התורה כפשוטם על בריאת העולם ע”י כח שהוא למעלה מן הטבע. הסתירה מופיעה רק אז כאשר מקבלים את הדרוניזם כאמת מדעית, היינו, כאמת שהוכחה ע”י המדע — ואין זה מתאים למציאות. אבל אם מקבלים את הדרוניזם כדוגמה, היינו, לא מתוך נימוקים מדעיים אלא מתוך נטיה פסיכולוגית לדת זו, אין במקרה זה סתירה בין המדע והדת, אלא ניגוד בין שתי דתות שונות, שמבחינה מדעית אין לאף אחת מהן יתרון על השנייה... ומכיון שהאנטי־דתיות הזאת הפכה לחלק עיקרי מה„אני מאמין” של מפלגות פוליטיות שונות (הקומוניזם, התנועה „הליברלית” והנאציזם, כפי שנראה להלן) הרי קיימים גם נימוקים פוליטיים לשלטונה של ההשקפה הדרוניסטית בתוך שכבות רחבות של הצבור, וביניהן גם בתוך ציבור המדענים.

2) לשלטונו של הדרוניזם הביאו גם גורמים סוציאליים שונים — ואף מנוגדים זה לזה. כך, למשל, הביטו הליברלים הבורגנים על ההתחרות החופשית בין היצרנים כעל גורם לקידמה. הם ראו את בעלי הקידמה (העשירים) כמנצחים בהתחרות זאת, והדרוניזם נתן להשקפה זו „בסיס מדעי”, כביכול, ע”י ההשקפה על הקידמה, שנוצרה בעולם החי, כעל תוצאה של נצחון במלחמת הקיום של היצורים החיים העילאיים.

הסוציאליסטים, מצד שני, הרואים במשטר הסוציאליסטי לא שלטון הצדק בלבד ביחס לחלוקת התוצרת בין יצרניה הממשיים, אלא גם את התנאי ההכרחי והמספיק להעלאת מופר האנשים לרמה גבוהה, מביטים על המלחמה למען הסוציאליזם כעל מלחמת הקיום של מעמד הפועלים, ועל נצחונו במלחמה זו — כעל ניצחון הצדק והקידמה. גם להם קסם — וקוסם — איפוא הדרוניזם, המקדש את מלחמת הקיום כמלחמה לקידמה...

וההשקפה הדרוניסטית הזאת על מלחמת הקיום ועל „קדושתה” מצאה מצד שלישי הד גם בלב הלאומניים, וכיחוד הלאומניים הקיצוניים והמיליטריסטים. תורת הגזע, הרואה בתכונות הרוחניות של האדם תופעת לואי של המוצא הגופני שלו, וההשקפה על השמדת „העמים הנמוכים” (ללא כל רחמנות, כשם שזה „נעשה” בטבע ביחס לבעלי החיים הנמוכים) כעל אמצעי להשבת המין האנושי, מצאו להן

„סעד מדעי“ בדורוינים, או, כפי שמתבטא פרופ' פורטמן, בכיולוגיה הפוליטית (שהתרחקה ממקורותיה המדעיים של הביולוגיה, כפי שהוא מעיר), הרואה בדורוי-ניום לא השערה מדעית בלבד, אלא „אמת מדעית וודאית“.*

3) „הביולוגיה הפוליטית“ הזאת עזרה להכין תמונות „דרסטיות“ מ„השלבים השונים“ של התפתחות המינים של בעלי החיים ובתוכם גם של „התפתחות“ האדם, והתמונות האלו הנמצאות ברוב המוזיאונים והמופיעות גם על סרטי הראי-נוע (ועכשו גם בטיליביוזה) עושות רושם כביר על האנשים, הרגילים גם בלאו הכי לראת בהזיותיהם של תעשייני הפילמים חלק מהמציאות הממשית, והרושם הזה משכיח את העובדה, כי בתמונות הנ"ל יש לראות רק המחשת דעות מפוזרות על הענינים האלה, ולא צילום המציאות. (פרופ' פורטמן).

4) אחת הסיבות החשובות ביותר להפצת תורת האבולוציה בכלל והדרויניזם בפרט זוהי העובדה, כי ברובם הגדול של ספרי הלימוד — הן בבתי ספר התיכוניים והגבוהים ואפילו בבתי הספר היסודיים — מוגשת „התורה“ הזאת לתלמידים כ„עובדה מדעית“ שהוכחה ע"י המדע, היינו, היא נלמדת כדוגמה — כשם שלפנים היו נלמדות לילדים „הדוגמות“ של הדתות שקדמו ל„דת“ זו (הקתולית, הפרוטסטנטית, המוסל-מית, הבודהיסטית — ולהבדיל היהודית), והתלמידים מקבלים את „הדת“ הזאת, כשם שקבלו את הדתות האחרות מתוך אמונה בה, המשתרשת בלבם משחר ילדותם. את הנוק המדעי והחינוכי של הצגת השערה מדעית כעובדה מדעית אין לשער, ולא לחינם רואים עתה אנשי המדע ואנשי המיתודיקה של הוראת המדע (קינסי ועוד) כאחת המטרות של הוראת מדעי הטבע את חנוך התלמידים לאי-אמון בהכללות שהם רואים בספרי הלימוד ושומעים בהרצאות הפרופיסורים בבתי ספר גבוהים...

* כדאי לציין, כי בשנת 1921 פירסם הביולוג אוסקר הרטביג את המהדורה השנייה של ספרו „על הנחיצות להתגונן נגד הדרויניזם המוסרי, הסוציאלי והפוליטי“ (המהדורה הראשונה של ספרו זה הופיעה בשנת 1916) בספר זה מוקיע המחבר את ההשפעה והרסנית של הדרויניזם על המוסר. ההשפעה ההרסנית הזאת מתבטאת, לדעתו, בדרישותיהם של תלמידי דרוין להעמיד את זכותו של החוק למעלה מזכותו של החלש, כי החוק מסוגל לנצח במלחמת הקיום וע"י כך להביא להשבחתו של המין האנושי, בהתאם להשקפתו של דרוין, והשבחת הגזע אפשרית רק ע"י הברירה של המיעוט החזק והשמדת החלשים. ובמשמעות זו יש להביט על תורת הרפואה ועל האיגינה, המשתדלות להגן ממחלות גם על החלשים, כעל דברים המזיקים להשבחת הגזע, בעוד שיש לקדם בברכה את התמותה הרבה של הילדים, את המחלות המדבקות, את העוני, את השכרות ואת המלחמות כגורמים חיוביים להשבחת הגזע, וכל עזרה רפואית וסוציאלית, הניתנת לשכבות הנחשלות של העם, גורמת לעיכוב הקידמה של הגזע והעם. את החולים חשוכי מרפא יש למנוע מלהוליד ילדים (את הצו ה„מוסרי“ הזה קיים היטלר ימ"ש ע"י „המתת החסד“ של חולים כאלה). „בטבע אין „רחמנות“ על היצורים החיים, „הנמוכים“ בהשמדתם במלחמת הקיום, וההליכה נגד הטבע גורמת אבדן לאדם... ומהווה חטא נגד רצונו של הכורא הנצחי — ורק החוצפה של היהודים יכולה לדרוש להתגבר על הטבע“ (היטלר: „מלחמת“, עמ' 314).

אחד האמצעים כבירי ההשפעה הסוגיסטיבית לקבוע בתודעת התלמידים והקהל הרחב את השערת האבולוציה כעובדה הוא השמוש במושגים ובמונחים שנוצרו ע"י השערה זו, המוגשים בספרי הלמוד ובהרצאות הפרופיסורים לתלמידים ולקהל הרחב באופן החלטתי, מבלי להדגיש את מהותם ההיפותיתית (ההשעריתית) של המושגים והמונחים האלה. לדוגמה יכולים לשמש עצם המושג והמונח (השם) אבולוציה, התפתחות, אשר על העדר תוכן הגיוני ומדעי במלה זו ביחס למינים הצביע פרופ' פורטמן; השמות: פילוגיניזם (לידת המינים), ארכיאופטריקס (העוף הקדמון) האדם-קוף, "האדם הקדמון" (במשמעות אדם, שאין לו עדיין כל התכונות המבדילות עכשו את האדם מן החיות), וכדומה... כאשר אנשים שומעים או רואים את השמות האלה (וביחוד, כשהם מובעים בשפה מדעית — בלטינית או ביונית) מתעורר בהם הבטחון, שהעצמים, המסומנים בהם, קיימים או היו קיימים במציאות. בעוד שהם רק שמות של מושגים שחסידי השערת האבולוציה יצרו כדי להמחיש על ידם מסקנות מסוימות מהשערה זו, ואין השמות האלה מעידים על קיומם במציאות של עצמים, אשר עליהם חלים שמות אלה — כשם שאין השמות של יצורים אגדתיים אחרים (צנטאוריאן — חצי כלב חצי אדם, צרבר — כלב בעל 3 ראשים, הנמצא בגיהנום היווני, סירינה — חצי אשה-חצי דג, וכדומה), מעידים על קיומם במציאות של היצורים האלה (יצור הנקרא בשם ארכיאופטריקס היה בודאי קיים, אבל הצד האגדתי-ההשערתי כאן הוא השם שניתן לו — העוף הקדמון) וכדאי להביא כאן את דברי בריד'מן בספרו, "הלוגיקה של הפיסיקה החדשה": "המושגים שלנו (ולכן גם שמותיהם) אינם תמונות של המציאות — הם רק מכשירים, שאנו יוצרים לשם הבנת המציאות", היינו במושגים עצמם אין עדיין מציאות ריאלית.

5) אולם אחת הסיבות העיקריות לכך, שהשערת האבולוציה נחשבת אצל הקהל הרחב ואפילו אצל מדענים גדולים כאמת שאין להרהר אחריה, היא עם הארצות השולטת עדיין הן בקהל הרחב והן אפילו אצל מדענים גדולים ביחס ליסודות המדע בכלל וכיחס לערכן המדעי של השערות ותיאוריות מדעיות בפרט. המשפט הנועז הזה טעון הצדקה — ובידור.

א) מה זה מדען — ומדען גדול? אדם שעשה תגליות, ותגליות גדולות, בשטח מסוים של המדע, אשר לו הוא הקדיש את חייו. המדען הוא מומחה ובקי בשטח מסוים של המדע בלבד, ואי אפשר לדרוש ממנו שיהיה מומחה ובקי בכל יסודות המדע. אף אחד לא יפנה לרופא עינים במקרה של מחלת הלב, ומומחה למחלות הכליות לא יעלב אם במקרה של מחלת הריאה יפנו אל רופא אחר, המומחה בשטח זה. אבל יסודות המדע הן שטח מיוחד של המדע, ויכול מדען להיות מומחה גדול בתורת התורשה, למשל, או בפיסיולוגיה של חילוף החמרים או מערכת העצבים — מבלי להיות בקי בשטח המיוחד הזה של המדע.

ב) והנה כך מגדיר המדען קינסי, בספרו הקלסי, "מיתודות בביולוגיה", את ערכן המדעי של השערות ומסקנות הגיוניות. "מדען צריך תמיד להזהר שלא לערבב את תוצאות ההתכוננות שלו עם המסקנות ההגיוניות שהוא מסיק מתוצאות אלו."

השערות ומסקנות הגיוניות הן מכשירי עזר של הפילוסוף, וכאשר מדען משתמש במכשירים אלה, הוא נכנס לדרכים השונות מאלו של המדע האמיתי. והודות לכך, שפרופיסורים, גם בעלי תארים אקדמיים גבוהים, רואים בהשערות מדעיות עובדות, ומרצים עליהן כעל עובדות, „מקבלת לפעמים המלה „אקדמי“ משמעות המנוגדת למשמעות המלה מדעי“.

ג) אולם כאשר מצטטים דברי מדען — ואפילו אם הוא אדם גדול — על ענין מסוים, מראה הציטטה הזאת, שאדם זה חושב את הרעיון, המובע בציטטה זו, לנכון, אבל אין עדיין בעובדה זו כשלעצמה משום הוכחה, שהרעיון הזה עצמו הוא נכון. בשורות הבאות אשתדל להוכיח את נכונותו של הרעיון, המובע בדברי קינסי. אחזור כאן באופן מפורט יותר על אשר נאמר במבוא, (חוברת „המעין“ תשרי תשכ״ח, עמ' 21—22).

כאשר אדם מסיק מסקנות הגיוניות מתוצאות התבוננותו בתופעות במציאות ובמימצאי הנסויים שהוא עשה, הוא מוכרח להסתמך, נוסף לתוצאות הנ״ל, גם על הנחות יסוד מסוימות, אשר בלעדן הוא לא היה בא למסקנות הנ״ל. בדרך כלל אין האדם מרגיש בכך, מפני שהנחות יסוד האלו נראות לו כמובנות מאליהן. ודוקא מפני שהוא איננו מרגיש בהנחות היסוד, שעליהן הוא מסתמך בהסקת מסקנותיו, הוא, ראשית, איננו מעריך כהלכה את העובדה, שבמסקנותיו אין אמת מחלטת, מפני שאמיתותן תלויה באמיתותן של הנחות היסוד שמהן הן הוסקו; ושנית, מכיון שהוא איננו מרגיש בהנחות היסוד המסוימות, שעליהן הוא הסתמך בהסקת מסקנותיו, הוא איננו יכול לבדוק, אם הנחות היסוד האלו הן נכונות. באיזו מידה מסתמכים אנו על כל צעד ושעל — שלא מדעת — על הנחות יסוד מסוימות, (הנראות בעינינו מובנות מאליהן) ובהסקת מסקנות מעדות החושים, ובאיזו מידה אין אנו מרגישים בכך, יכולה להראות הדוגמה הבאה. כל אחד מאתנו מוכן בודאי להשבע, (לו בכלל מותר היה להשבע), שהוא ראה את שקיעת החמה מתחת לאופק. מה זאת אומרת „ראה“? תפס בחושיי. אבל אם ננתח את עדות החושים ב„ראה“ זו, נמצא ששבועתנו תהיה שבועת שקר. הדבר היחידי, שחושינו מעידים עליו, הוא: שעלינו היה להוריד את הראש — או את המבט — כשעקבנו אחי השמש, כשהיא הלכה ונעלמה מהשמים. שהשמש שוקעת מתחת לאופק וזוהי מסקנה שאנו מסיקים מעדות החושים הנ״ל ומההנחה, שאנו וכל אשר נמצא על פני הארץ ביחד אתנו אינם זויים מהמקום שאנו תופסים במרחב — והנחה זו איננה נכונה — כשם שאיננה נכונה המסקנה, שאנו מסיקים ממנה, כאשר נדמה לנו, כי השדות, ושאו רואים דרך החלון מקרון הרכבת הנעה קדימה, נעים אחורנית.

אולם תפקידן וערכן האמיתי של הנחות יסוד, הן במסקנות ההגיוניות של המדע והן בהשערות והתיאוריות המדעיות, נתגלו לפני 135 שנים כאשר נוצרה ע״י לובטשבסקי ההנדסה הלא־אויקלידית. ומעשה שהיה כך היה.

הנחת יסוד אחת, האכסיומה של המקבילים (שאפשר בצורה מודרנית לנסחה כך: דרך נקודה, הנמצאת מחוץ לקו ישר, אפשר להעביר במישור שעליו נמצאים הישר הנקודה רק מקביל אחד לישר הזה — היינו ישר, שלא יפגש עם הישר הנ״ל, אם גם נמשיך אותו עד בלי סוף) הידועה בשם האכסיומה של אויקלידס, נראתה

למתימטיקאים כמיוזרת, ועוררה בהם את הרצון להוכיח אותה על סמך שאר האכסיומות של אויקלידס. הנסיונות להוכיחה, שנעשו ע"י גדולי המתימטיקאים, נמשכו כ-2000 שנה, אבל הם לא הצליחו: בכל סעם ש"הומצאה" הוכחה כזו, נתגלה, כי היא מסתמכת על הנחת יסוד חדשה, שהיתה נראית ל"מחברה" כדבר המובן מאליו, אבל היא היתה נובעת מאכסיומה של אויקלידס — כיום שהאכסיומה של אויקלידס היתה נובעת ממנה. ומה הועילו החכמים ב"הוכחתם"? הנחת-יסוד מסוימת — זו או אחרת — היא כאן כנראה הכרחית! אבל רק "כנראה"! לא ראינו איננה ראייה, ואם לא הוכחנו את אכסיומת אויקלידס עד עכשו — אין זה עדיין הוכחה לכך, שלא נוכל להוכיחה, בלי הנחת יסוד חדשה, בעתיד! והנה הוכיח (בשנת 1830) המתמטיקאי הרוסי לובטשבסקי, שאי אפשר להוכיח את האכסיומה של אויקלידס על סמך שאר האכסיומות שלו! ואיך הוא הוכיח זאת? הוא הניח, שהאכסיומה של אויקלידס איננה נכונה, היינו, הוא קבל במקומה הנחת יסוד, אכסיומה, אחרת, האומרת, שדרך נקודה הנמצאת מחוץ לישר אפשר להעביר שני ישרים, שאינם נפגשים עם הישר הזה, אם גם נמשיכים עד בלי סוף; ועל סמך האכסיומה החדשה הזאת ושאר האכסיומות של אויקלידס הוא בנה הנדסה חדשה, את ההנדסה הלא-אויקלידית של לובטשבסקי, השונה בהרבה מההנדסה הרגילה שלנו (למשל, בהנדסה החדשה הזאת סכום הזוויות במשולש כ־180°, ומשפט פיתגורס איננו נכון, וכך הלאה). אבל גם ההנדסה החדשה הזאת היא מדע שאין בו שום סתירות פנימיות, והיא איננה פחות "מדעית" מאשר ההנדסה האויקלידית. והמתימטיקאי הגרמני רימן יצר הנדסה לא אויקלידית אחרת, השונה מזו של לובטשבסקי. הוא יצא מן ההנחה — מאכסיומה מיוחדת — שדרך נקודה הנמצאת מחוץ לישר אי אפשר להעביר שום ישר, המקביל לישר הנ"ל. וגם להנדסה של רימן (שבה, למשל, סכום הזוויות במשולש גדול מ-180°) אין סתירות פנימיות, וגם הנדסה זו היא מדע מדויק.

ישנן איפוא לפנינו 3 הנדסות, 3 מדעים מדויקים, ומסקנותיו של כל אחד מהם מנוגדות למסקנות של שאר שני המדעים. אבל האמת הרי היא רק אחת — איפה באיזה מדע, היא נמצאת? המדע המודרני רואה בשאלה זו — שאלה המחוסרת משמעות, כי אמת מדעית זהו משפט, הנובע באופן הגיוני מהנחות היסוד, מהאכסיומות, אשר המדע מקבל. והאכסיומות האלו כשלעצמן אינן אמיתות ודאיות ואין כל הכרח מחשבתי לקבלן כאמת — הן רק השערות שאנו מקבלים מתוך הרגל מחשבתי או מתוך נוחיות מחשבתית אחרת.

אבל — הרי אפשר לבדוק, אם השערה מסוימת עצמה מתאימה למציאות או אם מתאימות למציאות המסקנות הנובעות מהשערה זו? למשל, אפשר למדוד את זוויות המשלשים השונים ולראות אם סכומן בכל משולש שווה ל-180°, גדול או קטן מ-180° והנסויה הזו של מדידת הזוויות יראה לנו, איזו הנדסה היא, "הנכונה"? — במקרה הקונקרטי הזה, נמנעת" המציאות לענות על שאלה זו, כי ההפרש בין סכום הזוויות במשולש ובין 180° בכל אחת מההנדסות הלא אויקלידיות הוא פרופורציוני באופן ישר לשטח המשולש, ובמשולשים, "הקטנים", הנותנים לנו אפשרות למדוד את זוויותיהם, קטן מאד גם ההפרש הזה ואיננו ניתן למדידה במכשירים שלנו.

אולם כל השערה היא במהותה בנין דמיוני, שבדרך כלל איננו ניתן להתפס ע"י החושים, ובהוה ובעתיד אין בידי החושים לבדוק אם השערה מסוימת על העבר מתאימה למציאות של העבר הוה. אפשר רק לפעמים לבדוק אם מתאימה למציאות שבהוה מסקנה הגיונית מסוימת הנובעת מהשערה זו, אבל הבדיקה הזאת היא חלקית בלבד: היינו, אם המסקנה הזאת איננה מתאימה למציאות, או ההשערה היא בודאי בלתי נכונה, אבל אם אפילו כל המסקנות ההגיוניות מהשערה זו מתאימות למציאות, אין בכך עדיין משום הוכחה, שההשערה היא נכונה... כי גם מהנחות ומהשערות שאינן מתאימות למציאות יכולה לפעמים לנבוע מסקנה, המתאימה למציאות. לדוגמה: „כל תושבי חיפה מדברים עברית“ (הנחה או השערה). „ראש עיריית חיפה הוא תושב חיפה“ (עובדה). המסקנה: „ראש עיריית חיפה מדבר עברית“ מתאימה למציאות, אבל אין בכך משום הוכחה, כי נכונה היא ההנחה על כל תושבי חיפה, שממנה הוסקה המסקנה הזאת.

הפילוסוף האנגלי ברטרנד ראסל מסיק מכאן את המסקנה: ששום השערה מדעית ושום תיאוריה מדעית איננה יכולה להחשב כאמת ודאית, גם אם כל המסקנות המוסקות ממנה מתאימות למציאות: מבלי לדבר כבר על כך, שהמלה „כל“ מכילה בתוכה לא רק את כל המסקנות שהוסקו עד עכשו מהתיאוריה הזאת ואת כל תופעות המציאות שהתרחשו עד עכשו, כי אם גם את כל המסקנות שיוסקו ממנה בעתיד ואת כל תופעות המציאות אשר תהיינה בעתיד... ולעתים קרובות מתגלית מהר, האמת המדעית של היום כטעות של אתמול...

נסכם עכשו את ההשקפה המהפכנית של המדע המודרני על יסודות המדע, אשר אליה הביא גלוי ההנדסות הלא אויקלידיות.

(א) כל מסקנות המדע, השערותיו והתיאוריות המדעיות שלו מבוססות לא על התבוננויות במציאות בלבד, אלא גם על הנחות יסוד מסוימות, הנראות כמובנות מאליהן, כאכסיומות.

(ב) האכסיומות האלו אינן אמיתות „נצחיות“ וודאיות, ואין בהן גם משום הכרח מחשבתי — כמו שחשבו קודם (וחושבים גם עכשו אנשים, החיים במושגים של „המדע“ מלפני מאות בשנים), אלא הן השערות, המתקבלות ע"י אנשים מתוך הרגל מתחבתי או מתוך נוחיות אחרות. אפשר אפוא לקבל אכסיומות אחרות, והמסקנות מהן תהיינה מנוגדות למסקנות הנובעות מהאכסיומות שהמדע, „הרגיל“ קבלן, אבל אין פתירה ביניהן — כי אלו וגם אלו הן נכונות ביחס לאכסיומות שמהן הן נובעות — „ונכונות“ מדעית אחרת אין! וכך הוא המצב לא במתימטיקה בלבד. אלא בכל מדע ומדע: „כל אשר בכלל יכול להיות נושא למחשבה מדעית — כאשר הענין מגיע ליצירת תיאוריה, נופל בחלקה של המיתודה האכסיומתית“ אומר הילברט, יוצר האכסיומטיקה המודרנית של ההנדסה, והמיתודה הזאת דורשת בראש וראשונה, שכל מדע יגלה וינסח את הנחות היסוד שלו, את האכסיומות, שעליהן הוא מסתמך בהסקת מסקנותיו, — כי איזה מדע הוא זה, אם בעצמו איננו יודע על מה הוא מסתמך? דרישה זו יש אפוא להציג לכל מדע, שיש לו פריטיביניה על השם הזה. ההשקפה המודרנית על יסודות המדע, שנוצרה כתוצאה מקיומן של ההנדסות

הלא-אויקלידיות כמדעים מדויקים, מוכיחה איפוא את נכונות דעתו של קינסי, שהשם „אקדמי” מקבל משמעות המנוגדת לשם „מדעי”, כאשר „האקדמיים” מרצים על השערה מדעית כעל עובדת המציאות.

בבקורת המדעית של השערת הדרויניזם — במשמעותו המצומצמת והרחבה — השתדלנו, ראשית, לגלות את הנחות היסוד, האכסיומות, שעליהן הוא מבוסס, כגון: תורשה של תכונות גרשיות, הערך הסיליקטיבי של הבדלים קטנים, יצירת „מינים” חדשים ע”י הברירה המלאכותית, מלחמת הקיום כגורם לברירה הטבעית של בעלי הוריאציות והמוטציות, „המועילות” במלחמה זו, „בידוד” המצליחים במלחמה זו ע”י מיגרציה ועוד. ושנית, השתדלנו להראות, שאין אף אחת מ„הנחות היסוד” האלו מתאימה, בדרך כלל, למציאות. אבל לו אפילו הן היו כולן מתאימות למציאות ולו אפילו היה אפשר לגלות עכשו את התפתחות מינים מסוימים, „ומשוכללים” יותר מיצורים נמוכים יותר, כפי שמתארת זאת השערת האבולוציה — היה בכך רק משום הוכחה, שהשערה זו היא אפשרית, אבל לא היה בכך משום הוכחה, שהיא נכונה; ראשית אחת מהנחות יסוד של השערה זו היא ההנחה, שבעבר פעלו בטבע רק הכחות הפועלים בו עכשו ולא פעל בו שום כח שהוא למעלה מן הטבע — והנחה זו לא הוכחה (ואיננה יכולה להיות מוכחת), ע”י המדע, אלא נתקבלה ע”י המדע כתנאי לכל מחקר מדעי, ושנית, מבוססת השערה זו (כמו כל השערה מדעית) שבעבר פעלו בטבע לא הכחות הפועלים בו עכשו בלבד, אלא הכחות הפועלים בו עכשו, והידועים לנו, ואם נגלה בטבע כח חדש, שלא היה ידוע לנו קודם, הרי יתכן שנצטרך לשנות את התמונה שאנו יצרנו בדמיוננו על כל המתרחש עכשו ושהתרחש בעבר, היינו „הבטחון” בנכונות השערת ההתפתחות (כמו כל השערה מדעית אחרת) מבוסס גם על ההנחה, שבעתיד לא נגלה בטבע שום כח חדש ...

פרק ד. הלמרקיזים והניאולמרקיזים

כפי שהזכרנו לעיל, לא היה דרוין הראשון, שהגה את הרעיון על המוצא המשותף של היצורים החיים ועל ההתפתחות בעולם החי. אבל הוא היה הראשון אשר ע”י השערתו על הסיבות שהביאו להתפתחות זו (מלחמת הקיום והברירה הטבעית של המסוגלים יותר לנצח במלחמה זו, ולכן — של המשוכללים יותר) גרם להפצתו של הרעיון הזה ולשלטונו הן בביווגיה והן אצל הקהל הרחב. הנימוקים, שהובאו לעיל נגד הדרויניזם, פוגעים בעיקר בהסבר שנתן הדרויניזם להתפתחות בעולם החי, אבל אין בהם משום פתירת ההשערה על ההתפתחות עצמה. ונשאלת השאלה: האם אין לחפש הסבר סיבתי אחר, השונה מזה שנתן דרוין להתפתחות זו וגם לתכליתיות השוררת בעולם החי? הסבר כזה חושבים חוקרים רבים למצא בלמרקיזם, ולתיאור ההסבר הזה — וגם לבדיקתו מבחינת המדע וההגיון — נקדיש את הפרק הזה.

בשנת 1809 (כ־50 שנה לפני דרוין) פירסם הביוולוג הצרפתי למרק (1829—1744) את ספרו „הפילוסופיה הזואולוגית”. בספר זה קובע למרק את העובדה (אשר באופן כללי היתה ידועה כבר לאריסטו) שאפשר לסדר את היצורים החיים ב„קבוצות” (או מערכות) מסוימות, לפי דרגת הרב-גווגיות שבמבנה גופם. את הדרגה הנמוכה

ביותר תופסים החד־תאיים, ואחריהם באים (בסדר עולה) הספוגים, התולעים, אברי הרגליים, רכיכות, בעלי החוליות — וביניהם תופסים את המקום העליון העופות והיונקים. בניגוד לאריסטו שסידר את המערכות הנ"ל בסדר יורד (קודם — את העילאיים, ואחר כך את הנמוכים) מסדר למרק את המערכות הנ"ל בסדר עולה (קודם הנמוכים ואח"כ העילאיים). לקביעת העובדה הזאת מוסיף למרק את ההשערה, שבעלי החיים העילאיים התפתחו בהדרגה מבעלי החיים הנמוכים תחת השפעתם של גורמים מסוימים שלתיאורם נעבור עכשו.

יש להבדיל בין השקפותיו של למרק עצמו על התפתחות המינים, כפי שבאו לבטוי בספרו הנ"ל, ובין ה,למרקוים", לפי המשמעות שיש לו עכשו בביולוגיה. לפי השקפותיו שהביע למרק בספר הנ"ל (ושביניהן ישנן גם סתירות פנימיות מסוימות שלמרק לא הרגיש בהן), קיימים 3 גורמים, המשפיעים על ארגונם הפנימי ועל צורתם החיצונית של היצורים החיים :

(1) התכנית, שקבע הכורא לכל סוג של בעלי החיים — והוא נתן לכל סוג גם את הסגולה לשאוף לארגון משובלל יותר.

(2) שני האברים השונים תחת השפעת השימוש המוגבר בהם או אי־השימוש בהם ;

(3) השפעת התנאים החיצוניים של הייצורים החיים, תנאים, הגורמים ליצורים החיים שמוש מוגבר או העדר שמוש באבריהם השונים.

הלמרקוים בצורתו המקובלת עכשו בביולוגיה מתעלם לגמרי מהגורם הראשון ורואה בגורם השני את הסיבה העיקרית להתפתחות המינים. את הגורם הזה אפשר לכנות בשם ההסתגלות הפונקציונלית לתנאי הסביבה, אליה נקלע ובה נמצא היצור החי.

העובדה, ששימוש מוגבר של יצור חי באחד מאבריו מגביר ו,מפתח" את האבר הזה, היא ידועה. מספיק להזכיר, כי אצל האדם שאיננו עובד עבודה גופנית ואיננו מתעמל, נחלשים השרירים, ולהיפך, אצל „האתלטים" הם מתחזקים ומתפתחים במידה רבה. כאן רואים אנו דוגמה של הגדלת „אבר" מסוים (במקרה דגן — השריריים) תחת השפעתו של שמוש מוגבר בו, וגיוון „האבר" הזה בעקבות שמוש חלש באבר זה. באופן זה מסביר למרק את הופעת הצוואר הארוך ורגליה הארוכות של הזיירפה. הוא מניח שלאבותיה של הזיירפה בת זמננו היה צוואר נורמלי (ואמנם נתגלה בעל חי הקרוב לזיירפה, הוא האוקאפי, שהיה בעל צוואר רגיל, אבל אין כמובן, כל הוכחה שהזיירפה הקיימת עכשו מוצאה מהזיירפה ההיא). לדעתו, נוצרו צווארה הארוך ורגליה הגבוהות של הזיירפה כתוצאה מכך, שאבותיהן הקדומים של החיות האלו נאלצו להשיג את העלים, המשמשים להם למאכל, מצמרות העצים הגבוהים, ומאמציהם להגיע לגובה כה רב גרמו להתארכותם של צווארם ורגליהם. באופן דומה נוצרו קרומי השחיה ברגליהם של הצפרדעים, הברווזים וכדומה — ע"י הצורך להסתגל לתנאי הקיום במים, ומצד שני התנוונו רגליה האחוריות של הלווייתן. מפני שלא היה לו צורך להשתמש בהן, והחיים בחושך גרמו להתנוונות עיני החפרפרת. באופן כזה נוצרה ההתאמה בין מבנה הגוף של היצור החי ובין תנאי

הסביבה בה הוא חי — ואין לחפש את סיבת ההתאמה זאת בתכליתיות, השוררת בעולם החי.

אבל גם ההסבר הזה, שנותן הלמרקיזם הן לדרכי התפתחות המינים והן, "ליצירת" התכליתיות בעולם החי, איננו עומד בפני הבקורת המדעית. ראשית, "חיזוק" האברים והגדלתם ע"י השמוש בהם יכול להתרחש רק אחרי שנוצרו האברים האלה, ולו גם בצורה "קטנה". אבל עצם הופעת האברים האלה (כגון קרום השחיה הנ"ל) רק ע"י הצורך בהם — זוהי תופעה שאין הלמרקיזם יכול להסבירה, מבלי להכניס גורם מיסטי.

שנית, תכונות רבות של היצורים החיים מביאות להן תועלת לא באופן אקטיבי (ע"י השמוש בן, פעולתן) אלא באופן פסיבי — ללא כל פעולה מצדן, כמו, למשל: צבע ההגנה של היצורים החיים, כמו הצבע הלבן של הדוב הלבן, תופעות המימיקריה של חרקים, צבעי הכותרות של פרחים מסוימים, המנגנונים השונים של זרעים שונים ל"טיסה" באוויר לשם הפצתם, וכדומה. בשום אופן אין הופעת התכונות האלו והתפתחותן ניתנות להסבר ע"י הלמרקיזם. (מימיקריה — חקוי הצורה והצבע של חרקים, המצוידים באמצעי הגנה או התקפה מסוימים במלחמת הקיום נגד אויביהם, ע"י חרקים אחרים, המשוללים ציוד זה).

שלישית, ביסוד ההשערה, שהסתגלות פונקציונלית היא הגורם (ואפילו הגורם העיקרי!) להתפתחות המינים מונחת ההנחה, כי התכונות, שהיצור החי רוכש לו בחייו הפרטיים ע"י ההסתגלות הנ"ל, עוברות בתורשה לצאצאיו — והנחה זו, כפי שראינו, איננה מתאימה בדרך כלל למציאות.

ורביעית, עצם התופעה של הסתגלות פונקציונלית היא תופעה תכליתית, והסבר התכליתיות בעולם החי כתוצאה מתופעה תכליתית מכיל בתוכו סתירה פנימית. עלינו לבא איפוא לידי מסקנה, שגם הלמרקיזם, כמו הדרוויניזם, אין בכוחו להסביר את דרך התפתחות המינים ואת התכליתיות השולטת בעולם החי ע"י כחות הפועלים בטבע, אם נניח שרק הכחות האלה פעלו בעבר.

הניאולמרקיזם. מדענים רבים, שמצד אחד אינם רוצים לוותר על השערת המוצא המשותף של היצורים החיים ועל התפתחות המינים, ומצד שני אינם מוצאים בניאודרוויניזם ובלמרקיזם הסבר מספיק לדרכי, "התפתחות" זו, משערים, שבחומר החי ישנו משהו המדריך אותו להתפתחות בכיוון מסוים — בכיוון דיפרנציאציה גדולה יותר של חלקי הגוף, והמדריך הזה משפיע גם על הופעת המוטציות בכיוון זה. ההשערה הזאת נקראת בשם השערת האורטוגניזיה, והיא קרובה להשקפותיו של למרק, שלכל סוג של בעלי החיים ישנה סגולה לשאוף לארגון משובלל יותר. (ראה לעיל עמ' 52 גורם 1). לפי השערה זו, היוצרת את התוכן של הניאולמרקיזם, מהדך ההתפתחות מכיוון לא ע"י מוטציות מקריות והברירה הטבעית, אלא הוא קבוע מראש ע"י השאיפה הפנימית הנ"ל של החומר החי. אבל הן אם ניחס את יצירת השאיפה הזאת של החומר החי להתפתח בכיוון מסוים — להקב"ה (כמו שעשה זאת למרק), הן אם נראה בשאיפה זו תוצאה מאירגון מיוחד של החומר החי — אין בהשערת פיימו של, "הכח" המיוחד הזה משום הסבר מדעי לפעולה שהוא גורם. משל למה הדבר דומה? ל"הסבר" שניתן לפעולת ההרדמה של האופיום: "האופיום הוא

מרדים, מפני שיש לו כח הרדמה" . . . ההבדל היחידי בין ה"הסבר" הזה ובין ה"הסבר" שנותן הניאולמרקוזם ל"תופעת" התפתחות המינים, הוא רק בכך, שהרדמה הנגרמת ע"י האופיום היא תופעה שבמציאות, בעוד ש"התפתחות המינים" היא רק השערה... הניאולמרקוזם מופיע אפוא לפנינו כהודאת בעל הדין (חסידי האבולוציה) שאין להסביר את האבולוציה ע"י כחות הפועלים עכשו בטבע והידועים לנו . . .

סיכום כללי

כפי שהעירוני לעיל, אין בסתירת ההוכחות להשערת האבולוציה ע"י הבקורת המדעית משום סתירת ההשערה עצמה, וכמו כן אין משום סתירת השערה זו עצמה בסתירת ההסברים לדרכי האבולוציה, הניתנים ע"י הדרויניזם והלמרקוזם בצורותיהם הקלטיות והחדשות; וכשם שאי אפשר להוכיח את נכונות התיאור הדמיוני של המאורעות שהתרחשו בהתאם להשערה זו לפני מיליונים שנה, כך אי אפשר גם להוכיח את אי נכונותו של התיאור הזה, כי תיאור מאורעות כאלה נמצא מחוץ לגבולות המדע.

סתירת ההוכחות וההסברים הנ"ל שוללת רק מהשערת האבולוציה את ההודאות "המדעית", אשר רוב המדענים והקהל הרחב רואים בה — ומגלה, כי חסידיה של השערה זו דבוקים בה לא מתוך נימוקים מדעיים, אלא אך ורק מתוך אמונה עיוורת בה. אפשר אפוא להגיד, כי המלחמה שחסידיה מנהלים נגד האמונה בדברי התורה כפשוטם, היא לא מלחמת המדע נגד אמונה, כפי שחסידיה מתארים אותה ללא כל יסוד הגיוני ומדעי, אלא זוהי מלחמת אמונה אחת נגד אמונה שניה, בעוד שהבקורת המדעית הנ"ל מכריזה בשם המדע מלחמה נגד ה"לבוש המדעי", שבו מתעטט פת אמונת האבולוציה . . . אמנם, אם נוותר על השערת האבולוציה, היינו, אם נגיד — בענווה ובכנות — שאין המדע יודע ואיננו יכול לדעת, אם המינים של היצורים החיים, הציורים עכשו, היו קיימים מאז שהופיעו בפעם הראשונה על פני הארץ, או הם "התפתחו" מיצורים שונים מאלה הקיימים עכשיו, ואין המדע יודע ואיננו יכול לדעת, איך הופיעו על כדור הארץ היצורים החיים — יחסר לנו ההסבר לתופעות רבות, אשר השערת האבולוציה מתימרת להסבירן. כך למשל, לא נוכל להסביר: את הדרגות השונות של הדמיון במבנה גופם של המערכות, המשפחות והמינים השונים; את האכרים הרודימנטריים ביצורים החיים (למשל — המעי העיור אצל האדם, העינים המנוונות אצל חיות מסוימות, וכדומה); את המימצאים הפאליאונטולוגיים — ואת סדר המצאם בשכבות השונות של כדור הארץ — ועוד. אבל יש להביא בחשבון, שאם נקבל את השערת האבולוציה, על כל "הסבריה", הרי גם כן יחסר לנו הסבר לתופעות רבות, כגון: להבדלים רבים בין המינים השונים, שאין להם כל ערך במלחמת הקיום, או שיש להם ערך שלילי במלחמה זו, כפי שגזר לעיל ("המעין", חוברת טבת עמ' 21) והעיקר — יחסר לנו הסבר העומד בפני הבקורת המדעית לדרכי האבולוציה, וע"י כך הרי "נפגמים" ההסברים שהשערת האבולוציה עשויה לתת לתופעות שהזכרנו קודם. ועלינו הרי לזכור, שאם השערה מסוימת מסבירה את כל התופעות הידועות לנו בשטח מסוים, אבל אין בכוחה להסביר תופעה אחת בשטח זה — מוכרח המדע להחליפה בהשערה אחרת (כפי שזה קרה

במיכניקה הקלסית, כאשר היא לא יכלה, „הסביר“ את הנסוי של מורלי מיקלסון, עד שבא אינשטיין ויצר את המיכניקה החדשה על סמך היחסות). יוצא איפוא שהן אם לא נקבל והן אם מקבל את השערת האבולוציה ישארו לנו הרבה תופעות — בלי הסבר, ואנו נצטרך להודות בענווה ובכנות, שאין אנו יכולים להסביר... — ועל כגון דא נאמר: למד לשונך להגיד: „אינני יודע“... ובמשמעות זו אין איפוא „עדיפות מדעית“ לא לאמונה בהשערת האבולוציה ולא לכפירה בה.

לדרויגניזם, וגם ללמרקיוזם, היה ערך היסטורי רב: הם עוררו בעיות ומחקרים רבים, אשר הביאו לתגליות מדעיות רבות. (אם גם לא היה בכחה של אף אחת מהן להוכיח את נכונות השערת האבולוציה). אבל מצד שני היתה לאמונה בהשערת האבולוציה השפעה שלילית על המחקר המדעי. כך, למשל, מתאונן אחד מהחוקרים הגדולים של החד תאיים (דובבל) על ההשפעה המשתקת paralyzing היתה להשערת האבולוציה, היינו, לאמונה העיוורת והדוגמטית בה, על מחקר החד-תאיים. וכדאי להביא את העובדה, שעליה מצביע אוסקר הרטביג בסוף ספרו „התפתחות האורגניזמים“, כי כל ענפי הביולוגיה (הפיסיולוגיה, האנטומיה, האמבריולוגיה, תורת הרקמות ותורת התא) מתפתחים כל אחד מהם באופן המיוחד לו, ללא כל קשר לכך. אם החוקר המדעי מתייחס בחיוב או בשלילה ל„נוסחת“ דרויג. אולם רוצה אני כאן לעמוד על שתי תוצאות שליליות מ„האמונה“ באבולוציה — אחת בשטח המחקר המדעי ואחת בשטח המוסר. עלי להקדים ולהדגיש: אין מסקנה מוסרית, שמסיקים אנשים מאיזו תיאוריה מדעית שהיא, יכולה לשמש כנמוק נגד התיאוריה הזאת. ראשית, כל מסקנה כזו היא בלתי גיונית: המדע שואף לקבוע מה שיש, המוסר — מה שצריך להיות, לדעתו של „מוסר“ זה — וממה שיש אין להסיק שום מסקנה על אשר צריך להיות; ושנית, — לו גם היתה המסקנה הבלתי מוסרית הזאת נובעת בהכרחיות מאשר אנו חושבים לאמת — אין זה צריך להרתיע אותנו מלקבוע זאת כאמת. אולם קבלת „אמונה“ מיוחדת מושפעת גם ע"י מושגינו על המוסר, ולכן יכולה קבלת אמונה זו או אחרת להעיר על המושגים שלנו בשטח המוסר.

(א) התוצאה השלילית של „האמונה“ באבולוציה בשטח המחקר המדעי

כפי שהזכרנו לעיל, אין בכחה של השערת האבולוציה להסביר את ההבדלים הרבים בין המינים, ולכן היא נוטה לשמש את ההבדלים האלה בעצמם והן את ערכם, וע"י כך גורמת האמונה באבולוציה לחבלה הבאה בשטח המחקר המדעי. הן אפלטון והן קאנט רואים בכלל הבא את המקור לכל מדע: יש לשמור במידה שיה על חוק „החד-גונית“ ועל חוק „הספיציפיקציה“ מבלי להעדיף אחד מהם על השני. החוק הראשון דורש מאתנו לראות בעצמים דומים ובתופעות דומות „ישות“ אחת.

בלטינית מובע החוק הזה בצורה הבאה: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda.*

היינו, „אין להרבות מספר היצורים באין הכרח לכך“. החוק השני מצווה לנו: „לא להקטין באופן שרירותי את ערכם של ההבדלים בין היצורים השונים הדומים זה לזה“. בלטינית: *entium varietates non temere esse.*

minuendas. וע"י טשטוש הנ"ל של ההבדלים האלה (היינו, ע"י „העדפת“ החוק הראשון מהשני) מחבלת אמונת האבולוציה באחד מיסודות המדע.

ב) התוצאות השליליות של האמונה באבולוציה בשטח המספר

ע"י טשטוש הבדלים אלה, וביחוד ע"י טשטוש ההבדלים בין האדם לבין החיות העילאיות ביותר (הקופים) מחבלת „אמונה“ זו ביסודות המוסר האנושי. (1) עצם ההנחה אשר עליה מבוססת כל ההשערה על „מוצא“ האדם מחיות כי החיים הרוחניים של האדם הם רק תוצאות לוואי של מבנהו האנטומי, (או, כמו שבטא זאת אחד המטריאליסטים: מחשבות האדם הן „הפרשה“ של תאי מחו, כשם שהשתן הוא הפרשה של הכליות) — והחיים הרוחניים של האדם יונים רק בדרגה, ולא במהותם מחיים הרוחניים של החיות — היא לא רק התעלמות מהמציאות (וסטיה מחוק היסוד השני של המדע), אלא גם השפלת ערכם של האידיאלים, היינו, של ה„תוצר“ הנעלה ביותר בחייו הרוחניים של האדם.

(2) ההשקפה על „הנצחון“ במלחמת הקיום, כעל „התוצר“ העיקרי של „הקידמה“, מעמידה את כל גורמי הנצחון הזה, ולכן גם את הכח הברוטלי, למעלה מהסגולות המוסריות של האדם, ומשמשת יסוד לדעה, למשל, כי מוסרי וצודק הוא כל אשר מביא תועלת לגרמנים — היינו, לגזע העליון, המשוכלל ביותר, או „מוסרי וצודק הוא כל אשר מביא תועלת לנצחון המשטר הקומוניסטי בעולם“. היינו לנצחון המשטר, המגלם בתוכו — בעיני חסידיו — את הצדק העליון.

(3) ההשקפה, שהטבע בעצמו, היינו, הברירה הטבעית במלחמת הקיום, מביא לידי „קידמה“, צריכה בעצם לשחרר את האנשים משאיפה מיוחדת לקידמה זו: ניתן לטבע עצמו לפעול בכיוון זה! אבל טבעי הוא, שהשקפה זו מסוגלת לעורר — ומעוררת למעשה — את הרצון להחיש את בא הקידמה, ולכן מוצדקת היא בעיני החסידים של ההשקפה הזאת המסקנה, כי לשם כך יש להסמיד את האנשים, שאינם מסוגלים לנצח במלחמת הקיום (תולים חשוכי מרפא, זקנים וכדומה) ואת העמים הנמוכים, וכן מוצדקת היא בעיני אלה מהחסידים הנ"ל הרואים במשטר הקומוניסטי את התגלמות הצדק העליון בעולם, המסקנה, שיש להסמיד את כל הסוטים מהקו הרשמי של המפלגה הקומוניסטית, היינו, את כל אלה, אשר האידיאולוגיה שלהם מראה שיש להם ערכים אחרים (מוסריים, אסתיטיים, דתיים) המאפילים בנפשם על הערך העליון והבלעדי של הקומוניזם.

יתכן, שזוהי אחת הסיבות לכך, כי האמונה הדרויניסטית היא הדת הרשמית במשטר הקומוניסטי, כשם שהיתה אחד היסודות של הנאציזם. הסיבה השניה לכך היא המטריאליזם ההסטורי, המשמש מצד אחד כאחד הבסיסים של הקומוניזם ומצד שני מבוסס הוא על המטריאליזם בכלל, המופיע כאחד הבסיסים של הדרויניזם. אני חוזר ואומר: אין יחסו השלילי למסקנות המוסריות האלו הנובעות (ואשר, לצערנו, הוסקו ומוסקים למעשה) מהדרויניזם, צריכות להרתיע אותנו, מלקבל את ההשערה הדרויניסטית בהשערה מדעית, אבל אם היא מופיעה (כשם שהיא מופיעה באמת) כאמונה, לא רק מותר, אלא גם הכרחי הוא להעריך אותה מנקודת הראות של המסקנות המוסריות, שאליה היא מסוגלת להביא — ומביאה.

הבקורת המדעית על הדרוניזם (במשמעותו המצומצמת והרחבה) — והדה.
ובאופן מיוחד — היהדות.

כפי שראינו לעיל (ראה „מבוא“ ב„המעין“ חוברת תשרי תשכ״ח) אין לדת בכלל — לשום דת — וליהדות בפרט שום צורך בבקורת המדעית על הדרוניזם, ולו גם כל הנחות היסוד של הדרוניזם היו מתאימות למציאות, ואפילו לו היה עולה בידינו, על פי הריצפט של הדרוניזם, ליצור מינים, סוגים, משפחות ומערכות חדשות של בעלי החיים, — היה בכך, כפי שהדגשנו לעיל, רק משום הוכחה, שהשערת הדרוניזם היא אפשרית, אבל לא היה בכך משום הוכחה, שכך במציאות התפתחו היצורים החיים, כפי שמתארת השערה זו: כי ההנחה (שעליה מבוססים כל המחקרים המדעיים) שבהתהוות העולם בכלל ועולם החי בפרט פעלו רק הכחות הפועלים עכשו בטבע (והידועים לנו עד עכשו) והיה הנחה בלבד, ולא כמסקנה, שאליה מביא המדע. ומי שמניח — ומאמין — שבהתהוות העולם פעל כח שהוא למעלה מן הטבע — הקב״ה — איננו יכול לראות פתירה לאמונתו זו, במסקנות הנובעות מהנחה נגדית. אולם קביעת העובדה ע״י הבקורת הנ״ל, שאין אפשרות להסביר ע״י הכחות הפועלים עכשו בטבע את התהוות עולם החי, איננה יכולה לשמש „הוכחה“ — לא למציאות הבורא ולא לאמיתות סיפורי התורה. ראשית, נגד הוכחה כזו אפשר לטעון, כי הבקורת יכולה רק לקבוע, שעד עכשו לא נמצאה האפשרות להסביר הנ״ל, והרי יתכן, שבעתיד היא תימצא. ושנית, אם גם נניח שהיא לא תימצא לעולם, הרי המסקנה ההגיונית היחידה שיש להסיק מכך היא, שאין אנו יכולים להסביר את התהוות העולם בכלל והעולם החי בפרט, ע״י הכחות הפועלים עכשו בטבע. אבל מעובדה זו איננה נובעת עדיין המסקנה, שאנו מוצרכים להאמין במציאות בורא העולם. היהדות מבוססת לא על הכרה הגיונית באמונה כזו, אלא על המסורת של מעמד הר סיני ועל האמונה בתירה מן השמים, הן זו שבכתב והן זו שבעל פה, ובה מסופר על בריאת העולם ע״י הקב״ה לפי הפרטים הנמצאים בספר בראשית, ומי שמאמין ע״י כך בבריאה זו, יכול להתרשם ולהתחזק באמונתו זו מהרשמים שהוא מקבל בלימוד הביולוגיה על פלאי העולם החי, שהם פלאי הבורא, על ההרמוניה השולטת בכל פינה ופינה בו — ובעולם בכלל, הרמוניה שבה מתבטאת אחדות הבורא, מבלי שיפריעו לו באמונה זו ההשערות, או יוחר נכון, האנדות על „התפתחות“ העולם החי לפי הדרוניזם — אגדות המבוססות על אמונה הזרה ליהדות.

נספח *

בדיקת האמת של האמת המדעית ותוצאות בדיקה זו
(מתוך פרק ד' של מאמר המחבר „אמת מדעית ואמת דתית“)

כדי שתיאוריה מדעית מסוימת, המסבירה את התופעות של המציאות בשטח מסויים, תתקבל כאמת מדעית ע"י המדע, נחוצים קודם כל שני תנאים (שהמדע עצמו מציג): א) ראשית, לא צריך להיות קיים ואפשרי שום הסבר אחר לתופעות אלו; אם קיימות שתי תיאוריות שונות, שכל אחת מהן עשויה להסביר את התופעות הנ"ל, הרי אי אפשר לראות אמת ודאית ומוחלטת אף באחת מהן; ב) שנית, התיאוריה המתקבלת כאמת מדעית צריכה להסביר את כל התופעות שבשטח הנידון. אם התיאוריה הזאת מסבירה אלפי תופעות כאלו, אבל נגתלחה תופעה אחת, שאיננה מוסברת על ידה, מסרב המדע לקבל את התיאוריה הזאת כאמת מדעית ומשתדל להחליפה באחרת, שתסביר גם את התופעה הזאת. מספיק להביא כדוגמה לכך את המיכניקה הקלאסית ואת התיאוריה של ניוטון על המשיכה הכללית המבוססת על מיכניקה זו. לא זו בלבד שהיא הסבירה אלפי תופעות הן על הארץ והן בשמים, היא גם נתנה אפשרות לגלות, כמסקנה ממנה, שני כוכבי לכת, שהטיליסקופים לא גילו קודם. ולמרות כל זה, כאשר מסקנה אחת, הנובעת מהתיאוריה הזאת, לא נתאמתה (בנסיון של מורלי-מיקלסון) מוכרח היה המדע להחליף את התיאוריה הזאת בתורת היחסות של אינשטיין, המסבירה גם את התופעה שנתגלתה בנסיון הנ"ל. נברר עכשו, באיזה מידה מתגשמים שני התנאים האלה ביחס לתיאוריות המקור בלות במדע כ„אמת“ מדעית.

א) האם יש — והאם אפשרי — בטחון גמור בכך שמלבד התיאוריה המדעית המקובלת במדע כאמת מדעית, אין הסבר אחר לתופעות שהתיאוריה הזאת מסבירה? ההגיון הפשוט אומר, שאין — וגם אינו יכול להיות — בטחון כזה, ולחזוק עדותו זו של ההגיון אעיד עוד שני עדים נאמנים: את המדען הקלאסי המפורסם פואנקרה — ואחד המדענים המודרניים מר ארנולד הילדסהיימר.

בפרק הראשון של ספרו הקטן „התיאוריה של מקסבל וגלי הרץ“ כותב פואנקרה, שאם קיים הסבר מיכני אחד (היינו, תיאוריה מיכנית מסוימת) לתופעות החשמל, אפשר למצוא הסברים מיכניים (היינו, תיאוריות מיכניות) רבים (בלי סוף!) לתופעות האלו.

ובספרו „העולם של הממדים הבלתי רגילים“ שיצא לאור במהדורה השנייה בשנת 1953 וזכה להמלצה חמה מאת אחד ממסדי תורת הקבנטים, מר הייזנברג, כותב מר הילדסהיימר: התיאוריה הקינטית של התומר קבלה „אישור“ מאלפי תופעות (היינו מפבריה, אותו). אבל — האם איננה יכולה להיות השערה אחרת, שתסביר כל כך יפה את כל התופעות האלו? זה אין אנו יכולים לדעת! אולי? אין איפוא ביכולת ההסברה שב„אמת“ מדעית זו כל ערובה לכך, שהיא אמת. כבר מפני שאפשרית היא (אם גם לא נמצאה עדיין) הסברה אחרת. והמסקנה מכך היא

* לפרק ב', סעיף 1 („המעין“, חוברת תשרי תשכ"ח עמ' 29).

שהתנאי הראשון לקבלת „אמת“ מדעית כאמת מוחלטת איננו מתגשם ואיננו יכול להתגשם במדע!

ב) האם מתגשם — והאם יכול להתגשם — התנאי השני, היינו, האם קיים בטחון שהתיאוריה המדעית, המקובלת כאמת מדעית, מסבירה את כל התופעות בשטח הנידון? המלה, „כל“ מכילה שני חלקים: את התופעות ש„נתפסו“ ונחקרו עד עכשיו — ואת התופעות שתגלינה ותחקרנה בעתיד — ואם יכול להיות בטחון שהתיאוריה מסבירה את כל התופעות שבחלק הראשון, הרי אין כל בטחון שהיא תסביר גם את כל התופעות שבחלק השני... ולעתים קרובות מתאמת במדע האימרה של המדען המודרני פון איקסקיל, שהאמת המדעית של היום אינה אלא טעות העתידה להתגלות מחר...

ג) אבל נגיה, שבאיזה אופן שהוא יש לנו בטחון גמור, שתיאוריה מדעית מסוימת מסבירה את כל התופעות בעבר ובהווה ותסביר גם את כל התופעות בעתיד, היינו שממנה נובעות באופן הגיטי כל התופעות במציאות, הן אלו שהיו והן אלו שתהיינה, ואין כל אפשרות של הסבר הגיוני אחר. אפשר היה לחשוב, כי במקרה (המדומה!) הוזה יש לנו כבר בטחון מלא, שהתיאוריה הזאת היא נכונה, והיא „אמת“ ממש. אבל הבטחון הזה מושתת על האמונה באכסיומה הבאה: המציאות בנויה לפי חוקי ההגיון האנושי, ומה שמתאים להגיון, מתאים גם למציאות. זה נראה לנו, אמנם, כדבר המובן מאליו, אבל מגין לנו הבטחון שזהו כך? כמו כל אכסיומה אפשר לקבל את האכסיומה הזאת רק מתוך אמונה עיוורת בה, ולא מתוך ידיעה, והאדם, המאמין בבריאת העולם יש מאין ע"י אלקים, „רשאי“ לחשוב, שהקב"ה ברא את העולם לפי „הגיונו“ הוא, שאיננו תמיד זהה עם ההגיון האנושי... ואין ההגיון האנושי בכבודו ובעצמו (ולכן אין גם המדע) יכול לתת עדיפות לאמונה זו או אחרת.

קבלת תיאוריה מדעית איזו שהיא כאמת מדעית מבוססת איפוא, כמו שראינו,

על 4 אמונות:

- א) על האמונה באמיתת האכסיומות, שמהן הוסקה התיאוריה המדעית.
 - ב) על האמונה בבלעדיות של ההסבר, הניתן ע"י התיאוריה המדעית.
 - ג) על האמונה שהתיאוריה המדעית תסביר גם את כל התופעות שתתגלינה בשטחה בעתיד.
 - ד) על האמונה באכסיומה, שהמציאות בנויה על פי חוקי ההגיון האנושי, ומה שמתאים להגיון זה מתאים גם למציאות.
- עלי איפוא לחזור על אשר אמרתי לעיל: כאשר ישנה „התנגשות“ בין איזו שהיא „אמת“ מדעית לבין איזו שהיא אמת דתית, אין כאן התנגשות בין ידיעה ואמונה, אלא התנגשות בין שתי אמונות.

ביבליוגרפיה

- | | | |
|-----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1) | Oscar Hertwig
Direktor des Anatomisch-
Biologischen Instituts der
Universität Berlin | Das Werden der Organismen
Berlin, 1918 |
| 2) | " | Zur Abwehr des ethischen, des
sozialen, des politischen Dar-
winismus, Jena, 1921 |
| 3) | Dr. Bernhard Dürken
Ordentl. Professor an der
Universität Breslau | Allgemeine Abstammungslehre
Berlin, 1923 |
| 4) | Gustav Wolff
Ordentl. Professor für theo-
retische Biologie und Biolo-
gische Psychologie an der
Universität Basel | Leben und Erkennen
München, 1933 |
| 5) | " | Beiträge zur Kritik der Darwi-
nischen Lehre Leipzig, 1898 |
| 6) | " | Zur Begründung der Abstam-
mungslehre, 1907 |
| 7) | Eine Vortragsreihe | Schöpfungsglaube und Evolu-
tions-Theorie Stuttgart, 1955 |
| 8) | Jakob Baron von Uexküll | Bausteine zu einer biologischen
Weltanschauung
München, 1913 |
| 9) | Lecomte du Noüy | Der Mensch vor den Grenzen der
Wissenschaft Stuttgart, 1952 |
| 10) | François Meyer
Professeur à l'Université
de la Sarre | Problématique de L'Evolution
Paris, 1954 |
| 11) | Adolf Portmann
Professor an der Universi-
tät Basel | Vom Ursprung des Menschen
Basel, 1944 |

- 12) " מכללת הרצוג - **Grenzen des Lebens**, 1953
- 13) " **Die Biologie und das neue Menschenbild**
- 14) " **Zoologie und das neue Bild des Menschen**
- 15) **Dr. Albert Fleischmann**
Professor der Zoologie und
Vergleichenden Anatomie
in Erlangen **Die Descendenztheorie**
Leipzig, 1901
- 16) **Douglas Dewar** **More Difficulties of the Evolution Theorie** London, 1938
- 17) **Lucien Cuénot** **L'Evolution Biologique, Les Faits & Les Incertitudes**
Paris, 1951
- 18) **T. H. Morgan**
Professor of Biology **The Scientific Basis of Evolution**
New-York, 1832
- 19) **Remy Collin** **Evolution**, Paris, 1961
- 20) **E. Vesiolov** **Osnovi Darwinisma**
Moskva, 1961
- 21) **Dr. Hans Geory Meyer-Kramer** **Schöpfung oder Entwicklung?**
Stuttgart, 1947
- 22) **Henry de Dorlodot** **Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique**
Bruxells-Paris, 1921
- 23) **O. Lange** **Vvdenie w geologii**
Moskva, 1951
- 24) **P. M. Hurley** **Wie alt ist die Erde?** 1959
- 25) **Verifier** **Scépticism in Geology and the reasons for it**
London, 1877
- 26) **A. C. Kinsey** **Methods in Biology**, 1937

הפסקה נכונה בקריאת התורה

שתי הערות לבעלי קריאה

יש בינינו, ברוך ה', בעלי-קריאת-התורה מצוינים, גם מן הצעירים. אלה הוסיפו על הדיוק, שאפיין את קהילות אשכנז המערבית, את הגיית הגרוניות כהלכתן, בין אם שמרו על הברתם המסורתית בין אם עברו להברה הספרדית-הישראלית, ואלה החליפו את נגינת הטעמים החדגונית שלהם בנגינה האשכנזית מרובת-ההבחנות.

עם זאת, כמעט שאין לך קורא, המקפיד על קריאה נכונה בשתי הנקודות, שאציין להלן.

א. הפשטא הוא טעם מפסיק; כבר בדרך כלל ספק, אם שומעים את ההפסקה. אבל בשעה, שהמסורה קבעה קדמא-מהפך-פשטא, כמעט תמיד בעל הקריאה מפסיק קמעה אחרי הקדמא דווקא — שהוא טעם מחבר — ואינו מפסיק כל עיקר אחרי הפשטא. ותשמע בכל מקום את הסירוס הזה: „וישלחם / מעל / יצחק בנו בעודנו חי“ תחת „וישלחם / מעל יצחק בנו / בעודנו חי“; „כי ידבר / אליכם פרעה לאמור“ תחת „כי ידבר אליכם פרעה / לאמור“; „וימציאו / בני / אהרן את הדם אליו“ תחת „וימציאו / בני אהרן את הדם / האוסף / את אפר הפרה את בגדיו“ תחת „וימציאו / בני אהרן את הדם / האוסף / את אפר הפרה את בגדיו“; „וכבס / האוסף / את אפר הפרה את בגדיו“ תחת „וכבס / האוסף את אפר הפרה / את בגדיו“; „והורידו / זקני העיר / היתה את העגלה אל נתן איתן“ תחת „והורידו / זקני העיר היתה את העגלה / אל נתן איתן“ ועוד.

ב. הענין השני יותר עדין, כי מדובר בשני מפסיקים, תביר וטפחא. אולם כאן רבים מבלבלים את סדר החשיבות: כי טפחא יותר חזקה מתביר, ולא להיפך. טפחא יעקב — ברחל / שבע שנים“; „ועשית / את מעיל האפוד — כליל תכלת“ תחת זרקא, פשטא ורביע). כח ההפסקה של ה„מלך“ עולה על כח ההפסקה של ה„משנה“ למלך, לכן יש מקום לתקן כששומעים (אני מסמן הפסקה גדולה בקו אלכסוני, והפסקה קטנה בקו מאוזן): „ויעבד יעקב / ברחל — שבע שנים“ תחת „ויעבד יעקב — ברחל / שבע שנים“; „ועשית / את מעיל האפוד — כליל תכלת“ תחת „ועשית — את מעיל האפוד / כליל תכלת“; „ונפלו אויביכם / לפניכם — לחרב“ תחת „ונפלו אויביכם — לפניכם / לחרב“; „ויעמדו / פתח / אהל מועד — ומשה ואהרן“ תחת „ויעמדו / פתח — אהל מועד / ומשה ואהרן“; „שחת לו / לא — בניו מומם“ תחת „שחת לו — לא / בניו מומם“, ועוד.

דומני, שכל מי שקריאת תורה מדויקת יקרה לו חייב להקפיד על כאלה.

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 וכי.
פס"ר פ"ח, שוח"ט תהלים כז

י. בריה שבראתי בעולמי

כל הזכויות שמורות למחבר

בריה שבראתי בעולמי

א.

אמר ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי : מלמד שהראהו הקב"ה לאדם הראשון דור דור ושופטיו דור דור ומלכיו, דור דור והכמיו וכו' והראהו שאול ובניו נופלים בחרב.

אמר לפניו : מלך ראשון שיעמוד על בניך ידקר בחרב?
(ויק"ר אמור פכ"ו)

פרק יו"ד שבספר דברי הימים הוא המתחיל שם בסיפור. זה הסיפור הגדול על דוד וזרעו.

שזה הספר שלו ולמלכי יהודה. (רש"י)

כל תשעת הפרקים שלפני כן, אין בהם אלא רשימה ארוכה של שמות רבים, מאבות כל דור דור ותולדותיהם, החל מדוד ראשון : אדם, שת, אנוש.

לא באו בהם סיפורים כלל, לא מבריאת העולם ולא מקורות האבות וענייניהם, ולא מגלות מצרים, ולא מסיפורי המדבר וניסיו, כי אם בלבד מהזדורות. ותולדות היחס מהמוליד הראשון ועד דוד.

(אברבנאל)

רק זה הסיפור האחד, שבפרק יו"ד אינו של דוד, אלא כולו חוזר ומספר על נפילתו של שאול ובניו בהר הגלבוה, וגומר בהזכרת חטאיו.

נִמְתָּ שְׂאוּל בְּמַעַלּוֹ אֲשֶׁר-מַעַל בְּד' עַל-דְּבַר ד' אֲשֶׁר לֹא-שָׁמַר
וְגַם-לְשְׂאוּל בָּאוּב לְדָרוֹשׁ;

וְלֹא-דָרַשׁ בְּד' וַיִּמִּיתֵהוּ וַיִּסַּב אֶת הַמְּלוּכָה לְדָוִד בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל:

תנו רבנן : על חמישה חטאים נהרג אותו צדיק, שנאמר : וימת שאול במעלן במעלו — אשר הרג נוב עיר הכהנים.

אשר מעל בד' — אשר חמל על אגג.

על דבר אשר לא שמר — שלא שמר לשמואל, שאמר לו שבעת ימים תוחל עד בואי אליך.

וגם לשאול באוב לדרוש — והוא שאל באוב וידעוני.

ולא דרש בד' — היינו מה שאמר לכהן (יד, ט) אסוף ידך.

(ויק"ר שם)

הגר"א גורס ששה חטאים. וגם חלוקתו ברמזי הכתוב היא אחרת. (ראה ב"עץ יוסף")

המפרשים ראו את כל זה, כהקדמה נחוצה לעניינו של דוד :

כוונת כותב הספר צפנר מעולם, להגבירה מעלת דוד, וכי שאול אבד המלוכה
בחטאו. ומדי היתה לו לדוד, כי שאול לא היה ראוי אליה. ולכן הקדים
בסיפור הזה, קודם שיספר המלכת דוד. (מלבי"ם)

אבל עדיין אנו זקוקים להסבר, מה ראה עזרא הסופר להצתיק בזה את כל פרשת
מותו של שאול, אשר כבר שמענוה זה פעמיים, בסוף ספר שמואל א' ובראש ש"ב,
ולא טרח להזכיר דבר או חצי דבר על ראשיתו של שאול, ועל כל אשר עשה.

גם את חטאיו אינו מזכיר אלא ברמיזה, וגם לא את זה העיקרי, אשר בגללו נקרעה
המלכות ממנו. ובמקומו הוא מרחיב את החטא האחרון ועושה אותו עיקר.

אולי גם מכאן נראה את שורש כל חטאיו, בזה החטא האחרון, בשאלה באוב; הן
עליו הוכיח אותו שמואל והזהירו מראש; כי חטאת קסם מרי ואגון
ותרפים הפצר, יען מאסת את דבר ד' וימאסך ממלך (טו, כו
— ראה גם לעיל בפרק ה' "חטאת קסם").

אכן גם זה היה מן החטא המלכיי שלו (כלשון ספר העקרים), כי כל השואל
באובות מעיד על חסרון בטחונו בחסד עליון. והמלך לבו לב כל קהל ישראל
(הרמב"ם) ובבטחון לבו תלוי בטחון העם כולו וחזוק אמונתו.

כִּי הִמְלִיךְ בּוֹטֵחַ בְּד' וּבְחָסֶד עָלָיו בְּלִי-מוֹט:

(תהלים כא, ח)

אולי על כן חזרה התורה והזהירה כנגד המעוננים והקוסמים גם בספר דברים,
בפרשת שופטים, סמוך למצוות המלך.

תָּמִים תִּהְיֶה עִם ד' אֲלֵקִיָּהּ:

(דברים יח)

כשאתה תם, חלקך עם ד' אלקיך.
וכן דוד אומר (תהלים כו, יא) ואני בתומי אלך פדני וחנוני.
(שם מא, יג). ואני בתומי תמכת בי ותציבני לפניך
(ספרי שם)
לעולם.

*

עלובה היתה מיתתו של שאול בגלבו, באשר נפל שם על חרבו מפחד פלשתים.

וגם היא הוכיחה על תכונתו הרפויה הנטויה ליאוש.

תכונת יסוד זו היא שהבדילה בינו ובין דוד.

וכאשר הראהו הקב"ה לאדם הראשון את שאול ובניו נופלים בחרב, הראהו פגימת
תכונתו זו, אשר בגללה הסב את המלוכה לדוד בן ישי.

על כן גם עזרא הסופר, אחרי העבירו דוד דור וראשיו, הקדים בסיפור הזה,
קודם שיספר המלכת דוד.

וּמִלְשָׁתִים נִלְחַמוּ בְּיִשְׂרָאֵל וַיָּנֶס אִישׁ-יִשְׂרָאֵל מִפְּנֵי פְּלִשְׁתִּים
וַיִּפְּלוּ חָלָלִים בְּהַר גִּבְעָה:
בְּדַבְּקוֹ פְּלִשְׁתִּים אַחֲרֵי שְׂאוּל וְאַחֲרֵי בָּנוּ
נִכְּפוּ פְּלִשְׁתִּים אֶת-יוֹנָתָן וְאֶת-אֲבִינָדָב וְאֶת מֶלְכִי-שׁוּעַ בְּנֵי שְׂאוּל:

פלשתים עליך שאול!

ארבע פעמים הזכירם. ופעמיים לפחות, שלא לצורך. אך אולי כדי להזכיר לך לשאול בסופו, כי ראשית ממלכתו היתה להושיע את ישראל מיד פלשתים: כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימין ומשחתו לנגיד על עמ-ישראל והושיע את עמי מיד פלשתים (ט. טז).

*

וידבקו פלשתים אחרי שאול ואחרי בניו.
ושם הדביקוהו צללי האותות אשר חלף מהם, מאז הלך מעם שמואל בראשונה.

בלכתך היום מעמדי — וחלפת משם והלאה ובאת עד אלון תבור — ומצאוך שם שלושה אנשים עולים אל האלקים — אלו שלושת בניו: יונתן, אבינדב ומלכישוע.
(ילקוט המכירי ישעיהו מו, י)

*

וּמִתְקַבֵּד הַמֶּלֶךְמָחָה עַל-שְׂאוּל וַיִּמְצָאֵהוּ הַמּוֹרִים בְּקֶשֶׁת
וַיִּחַל מִן-הַיָּרִיחַ:

כי נזכח עיני ד' דרכי איש, וכל מעגלותיו מפלס.
(משלי ה, כא)

בני בנימין, היו שונאיהם נופלים בקשת, כי הם היו בקיאים בקשת, כדכתיב: (שופטים כ, טז) שבע מאות איש בחור, אטר יד ימינו, כל זה קולע באבן אל השערה ולא יחטיא.
וכן ביהונתן כתיב (ש"א כ, כ) ואני שלושת התצים צדה אורה לשלת לי למטרה.

[דוד אמר עליו (ש"ב א, כב): קשת יהונתן לא נשוג אחור].
וכתיב (דהי"א יב, ב) נושקי קשת מימינים ומשמאילים באבנים ובחצים בקשת מאחי שאול מבנימין. וכן (דהי"ב יד, ז) ומבנימין נושאי מגן דורכי קשת מאתים ושמונים אלף.
אבל כשהשם סר מעל שאול, נפל בידי רובי קשת, בדבר שהוא אומנותו, (רש"י)

אתר דעת - מכללת הרצוג
 נִיאָמַר שְׂאוּל אֶל-נִשָּׂא כָלְיֹו שְׁלֶפֶךָ תִּרְבֶּךָ וְדַקְרָנִי כִּה
 שֶׁן-יָבֹאוּ הָעֲרֵלִים הָאֵלֶּה וְהִתְעַלְלֵנִי-בִּי
 וְלֹא אָבָה נִשָּׂא כָלְיֹו כִּי יֵרָא מְאֹד
 וַיִּקַּח שְׂאוּל אֶת הַחֶרֶב וַיִּפֹּל עָלָיָהּ:
 וַיֵּרָא נִשָּׂא-כָלְיֹו כִּי מֵת שְׂאוּל וַיִּפֹּל גַּם הוּא עַל הַחֶרֶב וַיָּמָת:

תמונה אחרונה ושיחה אחרונה של שאול עם נושא כליו.
 מזכירה היא לנו את התמונה הראשונה, בה עמד שאול עם נערו בדרך, אשר הלכו
 עליה לבקש האתונות ודברו ביניהם, אם ללכת אל בית הרואה, אם לא.
 ועוד היא מזכירה לו לשאול את נושא כליו הראשון, זה דוד אשר בא אליו עם
 הכנור בידו.

וַיַּעַמְד לְפָנָיו וַיִּתְקַבְּהוּ מְאֹד וַיְהִי לוֹ נִשָּׂא כָלִים:
 וַיִּשְׁלַח שְׂאוּל אֶל-יָשִׁי לֵאמֹר:
 יַעֲמַד-נָא דָוִד לְפָנָי כִּי מִצָּא חַן בְּעֵינָי:
 לפי ספורו של הנער העמלקי אמר לו שאול:
 עֲמַד-נָא עָלַי וּמֹתְתֵנִי, כִּי אֶחְזָוִי הַשֶּׁבֶץ:
 (טו, כא—כב)
 (ש"ב א, ט)

הנער הזה העמלקי הזכיר לו את עונו בעמלק, ובעיר הכהנים:
 כי אחזני השבץ — קטגוריה של נוב עיר הכהנים אוחזת אותי.
 ואין השבץ אלא בגדי כהונה, שנאמר (שמות כח). משובצים זהב יהיו
 במילואותם. (תנחומא מצורע ב)

*

פן יבואו הערלים האלה והתעללו בי.
 [כינוי הערלים על פלשתים, מצוי ביחוד אצל שמשון (יד, ג. — טו, יח)].
 הן זאת, כי ירא שאול מסופו של שמשון, כאשר אחזוהו פלשתים וינקרו את
 עיניו, ויאסרוהו בנחשתים ויהי טוחן בבית האסורים, וזבח גדול עשו לדגון
 אלהיהם, כי אמרו נתן אלהינו בידנו את אויבנו ואת מחריב ארצנו — ויהי
 כי טוב לבם ויאמרו קראו לשמשון וישחק לנו — (שם טז
 — וראה סוטה י).
 שמשון ואחריו שאול, שניהם נועדו להחל להושיע את ישראל מיד פלשתים,
 בטרם עלות מלכות בית דוד. (גם שמשון היה עדוי למלכות, שהיה דן את
 ישראל כאביהם שבשמים (סוטה י). ושניהם מתו לפני פלשתים, במיתות
 משונות ועלובות, בטרפם את נפשם בידי עצמם.
 איך נפלו גבורים — — —

עלובה יותר נראית מיתתו של שאול, אשר לא קרא אל ד' לחזקו אף לא הפעם,
 ולו אך לבקום נקמת דמו של אחד משלושת בניו.

הלכה:

המאבד עצמו לדעת, אין מתעסקין עמו לכל דבר, ואין מתאבלים עליו, ואין מספידים אותו.
קטן המאבד עצמו לדעת חשוב כשלא לדעת, וכן גדול המאבד עצמו לדעת הוא אנוס, כשאל המלך, אין מונעין ממנו כל דבר.
(מס' שמחות פ"ב, ש"ע י"ד הלכות אבילות שמ"ה א-ג.)

מקור להלכה זאת, נמצא בבראשית רבה פרק לד, יט:

ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש
אך — להביא את החונק את עצמו.
יכול כשאלו? — תלמוד לומר: אך (נ"א: ואך)
יכול כחנניה מישאל ועזריה? — תלמוד לומר: אך.

במה היה שאלו אנוס?

שהרג את עצמו, לפי שראה שהפלשתים יעשו בו כרצונם ויהרגוהו.
(שפתי כהן — ש"ך, שם)
ובס' חמדת הימים הביא: ואם תאמר, למה שאלו הרג עצמו חס ושולם, אלא שוודאי כבר נורק בו חץ, שנא' שלוף חרבך ומותחני, רצה לומר, גמור מיתתי.
פ"י בירושלמי: שאלו נתיירא שלא יעבירוהו על דת יהודית, וכן נהגו לשחוט הילדים בשעת הגזרות, שלא יעברום על דת יהודית.
(תורה שלמה, פ' נח ע' חס"ו)

חידוש רב יש בכאור הרב קוק זצ"ל על פי דברי הרא"ש במו"ק פ"ג סי' צ"ד.

וכן מצאנו, בגדול שאבד עצמו לדעת מחמת שמפקירין אותו, כגון שאלו מלך ישראל שאבד א"ע לדעת, אלא שהיה איבוד מותר לו, כדאיחא בבראשית רבה: אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם, יכול אפילו נרדף כשאלו, ת"ל: אך.

נראה שפירש הרא"ש ענין שאלו, שהי' חושש סן יבואו הפלשתים הערלים ויתעללו בו בענין עריות, כהא דפלגש בגבעה, שופטים יט, כה, שיש שם גם כן לשון ויתעללו בה, וחידוש בזה שאם חושש שיטמאו אותו בעריות מותר לו להקדים ולאבד את עצמו. וזהו מובן הלשון של הרא"ש, מחמת שמפקירין אותו" כלשון „מנהג הפקר נהגו בה" גיטין לה, ב.
וחוץ מזה יש לומר, דחשש שאלו שמא יתעללו בו בפרהסיא ולהכעיס את דת ישראל והוי להעביר על דת.

(משפט כהן להגרא"י הכהן קוק זצ"ל סי' קמד)

בזה הושווה שאול לחנניה מישאל ועזריה, שאונסו היה גם הוא בדבר שנאמר בו י הרג ואל יעבור.

אבל כיוון ששאול קרב את מותו במו ידיו, וחנניה וחביריו שהיו יכולים לברוח ולא ברחו (עפ"י שיטת התוס' אליבא דהר"י בפסחים נג) ועל כגון זה אין הצווי של קדוש השם. על כן הוזקקו לדרשה מיוחדת להתיר להם לעשות כן ולהוציאם מכלל המאבדים עצמם לדעת.

ועל פי זה נשאר כללו של הרמב"ם קיים שכל מי שנאמר בו יעבור ואל י הרג, לעולם הוא מתחייב בנפשו, אם מסר עצמו ליהרג.

ובשאול וחנניה מישאל ועזריה הרי היה הנידון דבר שנאמר עליו י הרג ואל יעבור אלא שפרטים אחרים הוצרכו ללמוד מן הפסוק בשאול, משום הקדימה של האיבוד לפני המעשה. ובחנניה מיץ, להסיר חובת קדימת ההצלה ע"י בריחה, במקום כשיבוא המעשה יהי עניין מסירת הנפש כדיון.

ובמקום קדוש השם דכאי גוונא, יש לומר נהי דחיובא ליכא, אבל איסורא נמי ליכא, ואיגו בכלל מתחייב בנפשו.

*

מקור אחר להלכה זו, שביורה דעה, מצא הגר"א בגמרא:

יהיה רעב בימי דוד שלוש שנים שנה אחרי שנה, ויבקש דוד את פני ד'. (ש"ב כא.)

אמר ריש לקיש: ששאל באורים ותומים —

ויאמר ד' אל שאול ואל בית הדמים אשר המית את הגבעונים. אל שאול — שלא נספד כהלכה וכו'. (יבמות עח:)

ומכיון שתבע הקב"ה בכבוד שאול, שלא נספד כהלכה, הרי הוכיח בזה כי דינו אינו כמאבד עצמו לדעת, אלא כאנוס שאין מונעין ממנו כל דבר.

אבל משם גם ראייה, שהיו בעם פקפוקים בדבר הזה. ואולי על כך התעצלו ישראל בהספדו של שאול שלוש שנים. (שהרי בסוף ימיו של דוד היה הדבר — רש"י שם) והקב"ה הוזקק לתבוע מהם את כבודו, ברעב שלוש שנים. —

דבר זה יסביר לנו את כל מה שנאמר בקבורתו ובהספדו של שאול.

(בשמואל א' פרק ל, בשמואל ב' בפרקים א ו כא.)

ואמנם יש גם דעה החולקת בהלכה זו. והיא דגה את מעשהו של שאול בשלילה גמורה.

ויש שאוסרין ומפרשים כך: יכול כחנניה וחביריו, שכבר נמסרו למיתה, ת"ל: אך — אבל אינו יכול לחבול לעצמו כלל. יכול כשאול שמסר עצמו למיתה, ת"ל: אך. פירוש: שאינו יכול לחבול בעצמו כלל ושואל שלא ברשות חכמים עשה.

(בדעת זקנים בעלי התוספות בשם מהר"ש בן אברהם המכונה אוכמן)

*

ומהלכה למעשה.

מספר לנו יוסיפון מימי מלחמת הרומאים: אחרי שנפרצו חומותיה של יודפת ברחו ארבעים מגיבוריה והתחבאו ביער במערה ובראשם השר יוסף הכהן. האנשים בקשו לשלוח יד בנפשם מפחד הרומאים אשר הדביקום. והביאו ראייה משאול, אולם השר התנגד בחריפות והוכיחם ארוכות:

ואם ימית אדם ממנו את נפשו, והיה הוא המשחית את עצמו בידו, כאשר עשה המלך שאול, אשר הללתם אותו. הנה זה המעשה יחשב לו לאשם ועוון אשר לא יכופר. ועם זה הוא ישפט לבעל מורד לבב וקצר נפש וחסר תקוות ישועה מד'. ולכן הורונו אבותינו, אשר לא ימנע אדם מנפשו תקוות הישועה מאת האלקים, ואף כי תהיה התרב הולכת ובאה על צווארו (עי' ברכות י.).

ושאול, כי ראה את דוד בכל דרכיו משכיל ומצליח, ואת עצמו מחטיא ומרשיע ולא היה לו לב שלם לתקוות ישועה מד', בחר מוות מחיים ולא רצה לחיות בנפול עם ישראל בגלבו.

ואני אדמה כי לא פגע בעצמו אז, כי אם ממורך לבבו ומחוסר תקווה בנפשו לישועה וכי אמר, פן יבואו הערלים האלה והתעללו בי. אילו היתה בו גבורת נפש, היה עומד על עמדו עד ימות וימית, או אולי היה נמלט ושב אל ד' ונושע. (יוסיפון בן גוריון פרק ע"א)

*

ד.

מעניין, כי המאמר הידוע, המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא, אינו נמצא בגמרא ולא במדרשים שלפנינו ולא בפוסקים.

את מקור עינינו מציינים בהרבה מקומות בש"ס: ע"ז יח. כתובות קג: גיטין נו. כתובות קד. קידושין מ. עירובין כא.

וזה לשון הרמב"ם ז"ל:

את דמכם לנפשותיכם אדרוש, זה הורג עצמו. — — —
ובפירוש נאמר בשלשון לשון דרישה, הרי דינם מסור לשמים.
(הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ב הל"ג)

ובמדרש אור האפלה: את דמכם לנפשותיכם אדרוש, זה
ההורג עצמו ואין לו חלק לעוה"ב. —
ובוודאי היה לפניו כן באיזה מדרש חז"ל. (תורה שלמה להרב כשר)

ה'משנה למלך' מוסיף: ויש חילוק בין הורג עצמו בידיים לאומר לאחרים שיהרגוהו.
הידוש זה חשוב לנו להבין את שתי האפשרויות שהיו אצל שאל (בש"א ובש"ב).

כדי להבין את הדיוק בכתוב לנפשותיכם, שהוא העולם הבא, ראוי לזכור
את דברי הרמב"ם ז"ל בהלכות תשובה.

כל נפש האמורה בעניין זה, אינו הנשמה הצריכה לגוף, אלא צורת הנפש,
שהיא הדעה שהשיגה מהבורא כפי כוחה וכו'.

חיים אלו, לפי שאין עמם מות — שאין המות אלא ממאורעות גוף, ואין
שם גוף, — נקראו צורך החיים, שנאמר (ש"א כה, כט) והיתה נפש
אדני צרורה בצרור החיים.

וכמה כמה דוד והתאיה לחיי העולם הבא, שנאמר (שם כז, יג) לולא
האמנתי לראות בטוב ד' בארץ חיים.

(הלכות תשובה פ"ח הל"ג)

*

ויש להוסיף עוד מקור אחד למאמר זה, והוא מקול ענות חלושה העולה מקריאתו
האחרונה של שמשון:

תָּמַת נַפְשִׁי עִם־פְּלִשְׁתִּים:

(שופטים טז, ל)

ומסר חולקיה בחולקא דפלשתאי דימות נפשיה עמהון בההוא עלמא.
(זהר נשא קכו)

שאל שחלקו בעולם הבא כבר הובטח לו על ידי שמואל, שאמר ומחר אתה ובניך
עמי — עמי במחצתי (ברכות יב:) — אולי התנחם על זה בקריאתו האחרונה.

עֲמֵד־נָא עָלַי וּמְתַנֵּי — פִּי כָּל עוֹד נַפְשִׁי בִּי:
(ש"ב א, ט)

יש עוד צד שווה בין שאלו ובין חנניה מישאל ועזריה, לדברי ר"י האומר, כי הם יכלו לברוח, אלא שראו שראוי לקדש את השם (ראה לעיל בדברי הרב ובתוס' בפסחים נג:). והרי גם שאלו יכול היה לברוח — — —

אחרי חזונו הקשה, האחרונה של שמואל, כאשר אמר לו: ימחר אתה ובניך עמי, גם את מחנה ישראל יתן ד' ביד פלשתים (כה, יט). אחרי זה, או בתוך זה נמשכה עוד שיחה קצרה, חרש ביניהם:

אמר לו (שאלו לשמואל): ולית לי למיערק? (וכי אין לי תקנה לברוח?)
אמר לו: אין ערקת, את משתויב (אם תברח, תנצל) ואם אתה מקבל עליך מידת הדין — ימחר אתה ובניך עמי — עמי, בתוך מחיצתי. מיד וימהר שאלו ויפל מלא קומתו ארצה.
מיד יצא למלחמה ונטל שלושה בניו עמו, יהונתן ואבינדב ומלכישוע.
באותה שעה קרא הקב"ה למלאכי השרת ואמר להם: בואו וראו בריה שבראתי בעולמי. בנוהג שבעולם אדם הולך לבית המשתה, אינו נוטל בניו עמו, מפני מראית העין. וזה יוצא למלחמה ויודע באמת שיהרג, ונטל בניו עמו ושם על מידת הדין שפוגעת בו. (ויק"ר כ"ו ז. מדרש שמואל ד, ו)

את השיחה הקצרה הזאת, לא פרסם הכתוב, אבל חכמים הרגישו בה דווקא משום שהיא חסרה, ומשום שהיא מאפיינת את דמות נפשו של שאלו ומסבירה את כל דרכיו מראשיתו ועד סופו. הם תמחו: מדוע שאלו מקבל את גור דינו בשתיקה? מדוע אין בפיו כל תפלה, כל תחינה? ואם לא בגינו, הרי בגין בניו, ואם לא בגין בניו הרי בגין מחנה ישראל, אשר ערכם למלחמה?

ר' יצחק אמר יפה צעקה לאדם בין קודם גור דין בין לאחר גור דין. (ר"ה טז.)

אמר לו ישעיהו לחזקוהו כבר נגזרה עליך גזרה. אמר לו: בן אמוץ, כלה נבואתך יצא, כך מקובלני מבית אבי אבא, אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם, אל ימנע עצמו מן הרחמים.
רש"י: מבית אבי אבא — מדה, שראה את המלאך וחרבו שלופה בידו בסוף ספר שמואל ב' פ' כד, ולא מנע עצמו מן הרחמים. (ברכות י:)

ואם כן, מה הראה להם הקדוש ברוך הוא למלאכי השרת במותו של שאלו, חיוב או שלילה? הכיצד צריך אדם לשמוח במידת הדין שפוגעת בו, או כיצד לא טוב לו לאדם, כשהוא מונע עצמו מן הרחמים.

יתכן שהראה להם הקב"ה את דרך היחיד של שאלו, שאין ללמד ממנו דרך הרבים. כי הוא היה דוגמא של מעלה (סוטה י). משונה במעשיו ומופלא, בחייו ובמותו. אך להם, למלאכי השרת קרא הקב"ה ואמר: בואו וראו בריה שבראתי בעולמי.

יכי אין לי תקנה לברוח? —

מה פשר השאלה הזאת, אשר שאל שאול משמואל? ומה ענה לו שמואל, מדוע הבטיח לו במקום זה את חלקו לעולם הבא, עמו במחיצתו? והאם משום כך לא ברת? — והלא מן השעה הזאת הוא כמאבד את עצמו לדעת, ולא כשנפל על חרבו.

שנינו בהלכות תשובה:

אמר ר' יוחנן: גדולה תשובה שמקרעת גזר דינו של אדם. (ר"ה יז):
אמר ר' יצחק: ארבעה דברים מקרעים גזר דינו של אדם, ואלו הן:
צדקה צעקה, שנוי השם ושנוי מעשה — ויש אומרים אף שנוי מקום.
(שם סז):

הלא כי בקש שאול לברוח מעצמו — — —

אור ליזמו האחרון בדק שאול בחדרי לבו, לאור גרו של שמואל נביאו נאמנו, הרצה לדעת האם יש בידו היכולת לקרע גזר דינו היש בידו לעשות תשובה? ובדקו ומצאו שניהם שאין בידו לעשות זאת, כי שאול מטבע ברייתו לא יכול להיות בעל תשובה.

ד.

בראש הלכות תשובה, מציין הרמב"ם מצוות עשה אחת, והוא הוידוי:

כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתוודות לפני האיל ברוך הוא שנאמר (במדבר ה, ויז) איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו — זה וידי דברים, וזה מצוות עשה.

כיצד מתוודין? אומר: אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך וכו'.

וידוי דברים כמצוה, מחייב שיהיה בו מיצוי כל עיקרי התשובה, ממחשבת לבו ועבודתו עליהם, כמו החרטה, היגון והצער והדאגה, הבושה והכניעה, עזיבת החטא ושבירת התאוה וכו' («שערי תשובה»). הכל לפי מה שהוא חטא, ולפי מה שהוא אדם.

אחד מהיטודות של התשובה, במחשבתו של האדם, הוא הכרת האחריות של האדם על מעשיו, שבא מתוך אמונת הבחירה התפשית של האדם. וזהו גם כן תוכן הידוי המחובר עם מצוות התשובה —

(„אורות התשובה" הרא"י קוק זצ"ל, פט"ז ב.)

בהוצאת ישיבת „אור עציון", הוספה מכת"ק)

לפי זה רוצים להסביר מדוע העביר ד' חטאתו של דוד, ואילו את חטאתו של שאול לא העביר בעוד שגם הוא אמר חטאתי, כמו דוד. אלא שאמירה זו של שאול לא היה בה כדי ודוי, כיון שאחרי לומר זאת, וכן אחרי ששמואל הוכיחו וחזר והוכיחו. אבל דוד אמר מיד אל נתן: חטאתי לד' — (ש"ב יב, יג) בהכנעה ובלב שלם, ואמירה זו היא תמצית כל פרקו הגדול שבספר תהלים: למנצח מזמור לדוד, בבוא אליו נתן הנביא, כאשר בא אל בית שבע. מי גרם לדוד לבוא לעולם הבא — פיו, שאמר חטאתי.

(ש"ס תהלים נא)

ודבר יפה מעירים בשם הגר"א, כי הנה אחרי תיבת חטאתי לד', יש שם פסקא באמצע פסוק, ומשמעו כי חסר כאן דברים מה שהיה דוד רוצה עוד לומר. וכי דוד היה רוצה עוד לומר כל סדר הוידוי שהוא חטאתי, עויתי ופשעתי.

והנה דוד המלך ע"ה אמר הוידוי בלב נשבר כל כך עד שבתיבת חטאתי לבד כבר כלה כוח המקטרג שבעבירה, ועל כן הפסיקו נתן נביא באמצע הוידוי ולא הניחו לגומר. וזה שנאמר (תהלים לב, ה) חטאתי אודיעך, ועוני לא כסיתי, אמרתי אודה, עלי פשעי לד', ואתה נשאת עון חטאתי סלה.

פתח בג' חלקי הוידוי וסיים בחטא לבד, — כלומר חשבתי להתודות גם על עוונתי וגם על פשעי, רק אתה נשאת תיכף באמרי חטאתי לבד. (דברי אליהו, אזהרת שבת)

בענין אחר מביא בעל העיקרים את הכתוב הנ"ל, להחמיר אשמתו של שאול:

והדברים המונעים והמעכבים את התשובה, הם שלושה, שהם: העלמת החטא, וההתנצלות ואהבת הממוץ והכבוד. — וכן היה דוד אומר (שם) חטאתי אודיעך — ירמוז על הכרת החטא; ועוני לא כסיתי — ירמוז על שלא התנצל על החטא כלל. ואמר אודה עלי פשעי לד' — רמוז שהתשובה והוידוי היתה לאהבת השית"ב בלבד, ולא בעבור הממוץ והכבוד. ולפי שהיתה תשובת שאול כשחטא בעמלק, חסרו אלו השלושה תנאים.

אף על פי שהודה חטאו לשמואל שתי פעמים ואמר חטאתי, לא נתקבלה תשובתו כלל. וזה מפני שבתחילה היה מכחיש החטא ולא היה מכיר שחטא. וגם אחרי שהוכיחו שמואל אמר חטאתי, אבל התנצל על החטא בדברי שקר, ואמר כי יראתי את העם וכו'. (ס' העיקרים מאמר רביעי כו.)

*

יכן מסביר המהרש"א את המאמר הידוע, שאול באחת ועלתה לו, דוד בשתיים ולא עלתה לו.

להמאמר הזה יש הקדמה, אשר בדרך כלל שוכחים להזכירה עמו, ועל ידי כך מפסידים.

אמר רב הונא: כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעיה. שאול באחת ועלתה לו, דוד בשתיים ולא עלתה לו (יומא כב:)

רש"י: כמה סמוך ומובטח ואין צריך לחלות ולדאוג מכל רעה מי שהקב"ה בעזרו. שהרי מצינו, שאול נכשל באחת ועלתה לו לרעה לקונסו מיתה. לבטל מלכותו. ודוד נכשל בשתיים ולא עלתה לו לרעה.

מהרש"א: כבר נתקשו בזה המפרשים: וכי משוא פנים יש בדבר?
— ונראה לפרש בזה, על פי שאמרו, הבא ליטהר מסייעין אותו מן השמים
(שבת קד.), והיינו גברא דמריה סייעיה, לפי שדה בא להטהר והדה על
חטאיו וקיבל עליו ייסורים כדלקמן בגמ'. ולכן מן השמים סייעוהו לשוב
בתשובה שלמה, כמפורש בכמה מקראות בספר תהילים. מה שאין כן
בשואל, דלא מצינו בו שהודה על חטא זה לפניו יתברך, ולא קיבל עליו
יסורים, ולכן עלתה לו.

ז.

על חמשה חטאות נהרג אותו צדיק —
מאד מאד נזהרו חכמינו וזכרם לברכה, בכבודו של שואל. גם כשהם מונים חטאותיו
לגור דינו, אינם שוכחים להזכיר צדקתו.

אותו צדיק — זה כנויו של שואל, המייחדו לפי מעשיו ולפי תכונתו.

ויבא שואל להסך רגליו (ש"א כג, ג), והיה דוד רואה אותו משלשל בגדו
העליון ומגלה בגדו התחתון. אמר דוד: איך אפשר לפגוע בגוף
צדיק זה. (ירושלמי סוכה פ"ד ה"ד)

ויאמר דוד אל אבישי אל תשחיתוהו, כי מי שלח ידו במשיח ד' ונקח.
ויאמר דוד חי ד' וכו' (שם כ"ו י"א).

ר' שמואל בר נחמני אמר: לאבישי בן צרויה נשבע, אם תיגע
בדמו של צדיק זה, אני מערב דמך בדמו. (שו"ט תהלים ז).

היינו דכתיב (תהלים ז) שגיון לדוד אשר שר לד' על דברי כוש בן ימיני.
וכי כוש שמו, והלא שואל שמו? אלא, מה כושי משונה בעורו, אף שואל
משונה במעשיו. רש"י: צדיק גמור! (מועד קטן טז:)

צדיק גמור! על ידי זה יוסברו לנו עוד שני מאמרי פליאה שנאמרו עליו
ועל מלכותו.

אמר ר' יהודה אמר שמואל: מפני מה לא נמשכה מלכות בית שואל?
מפני שלא היה בו שום דופי
בן שנה שואל במלכו (ש"א יג, א) א"ר הונא: כבן שנה שלא טעם טעם חטא.

וכל זה יקרב אותנו להבין, מדוע באמת לא הודה שואל על חטאו ולא קיבל עליו
יסורים. כי הוא היה צדיק גמור, ואין צדיק גמור יכול להיות בעל תשובה.

בגמרא נחלקו חכמים ; מי גדול ממי, צדיק גמור או בעל תשובה.

ואמר ר' חייא בר אבא, אמר ר' יוחנן :
כל הנביאים כולו, לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים,
עין לא ראתה אלקים זולתך (ישעי' סד).
ופליגי דר' אבהו דאמר ר' אבהו : מקום שבעלי תשובה עומדים, צדיקים
גמורים אינם עומדים, שנאמר (שם נז) שלום שלום לרחוק
ולקרוב — לרחוק ברישא והדר לקרוב. ור' יוחנן אמר לך : מאי רחוק,
שהיה רחוק מדבר עבירה מעיקרא. (ברכות לד :)

ופסק הרמב"ם כדר' אבהו. לחזק את בעלי התשובה :

ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העוונות
והחטאות שעשה. אין הדבר כן, אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו
לא חטא מעולם.

ולא עוד אלא ששכרו מרובה, שהרי טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש
יצרו. אמרו חכמים מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים
לעמוד בו, כלומר מעלתם גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם, שהן
כובשים יצרם יותר מהם. (רמב"ם, הל' תשובה, ז, ד).

ואלה דברי הרב באורות התשובה :

כשאדם רוצה להיות דוקא צדיק גמור, קשה לו להיות
בעל תשובה. על כן ראוי לו לאדם, שתמיד ישם אל לבו את השאיפה
להיות בעל תשובה. שקוע ברעיון התשובה ושואף להתגשמותה המעשית,
ואז תוכל תשובתו להרים אותו למעלה. עד מדת הצדיקים הגמורים, ולמעלה
מזה.

בעל תשובה מוכרח ללכת בדרכים עליונים, בארחות חסידות ומחשבה
קדושה, אכן ישנם אנשים כאלה שגולדים בטבע להיות אפשר
להם להיות צדיקים מעיקרם. הם, גם אם נזדמן שהטאו
ועושים תשובה יכולים אחר תשובתם להיות בארחות חיים בדרך צדיקים
דמעקרא, ולא בתגובת להבת קדושה נכרת וחושקת תדירה ; אבל אותם
שמתבעים יט בהם נשמות כאלה, שתמיד הם צריכים
לתשובה, הם הם הקרואים להיות חסידים ואנשי קדש.

(הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, אורות התשובה, פר' י"ד)

הָרַב הַכֹּהֵן יִצְחָק וְיַחְזִיק אֶת הַתּוֹשָׁבִים מִלְּבַדּוֹתָם

כִּי שָׂעִי אֲנִי אֲדַע וְחַטָּאתִי לֹא יִגְדֵי תְּמִיד :

(חלהים נא, ד—ה)

*

— דוד היה חסיד גדול, כמו שאמרו חז"ל (ברכות נו:): הרואה דוד
בחלום יצפה לחסידות. (הגר"א בפתיחת פירושו על ס' משלי)

שמרה נפשי כי חסיד אני. (תהלים פו, ב)

כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, לא חסיד אני,
שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלוש שעות, ואני: חצות לילה אקום
להודות לך על משפטי צדקך. (שם קלט) (ברכות ד.)

נשמתו של דוד תמיד היתה צריכה לתשובה, כי על כן הוא הקים עולה של
תשובה. והיא שהכתירה אותו בכתר מלכות.

יראו רבים וייראו (שם מ, ד). כל הרוצה לעשות תשובה יסתכל
בדוד. (שו"ט)

אמר ר' שמואל בר נחמני, אמר ר' יונתן: מאי דכתיב (ש"ב כג) נאם
הגבר הוקם על משיח אלקי יעקב וגעים זמירות ישראל וכו'.
הוקם על — שהקים עולה של תשובה. (מועד קטן טז:)

*

וכשבאו פושעי ישראל לעקור מלכות מדוד מלך ישראל, והשיבו אותו
תשובה. ומתוך התשובה שהשיבו אותו, באתה שכינה ועמדה למעלה מדוד,
משיבה ואמרה לו: דוד בני, נשבע ד' ולא ינחם אתה כהן לעולם, על
דברתי מלכיצדק. (תהלים קי, ד.)

בוא וראה כמה גדול כוחה של תשובה, שהיא ממלכת
את בני אדם וקושרת לבני אדם כתרנים בראשיהם
וכו'. (תנא דבי אליהו רבה פ"ח)

מכתבים למערכת

הערות לגבי „הסתירה“ בין תורת האבולוציה בעולם החי והדומם למסופר בספר בראשית (המעין כרך ח' גליון א')

„תורת האבולוציה בעולם החי והדומם נמצאת בסתירה לאשר מסופר על הבריאה בפרקים הראשונים של ספר בראשית, אם נבין את הפרקים האלה כפשוטם“ (ההדגשה במקור). במלים אלה פותח אחד הפרקים של המבוא במאמרו המקיף של ד"ר י. ר. עציון ב„המעין“ כרך ח' גליון א'. מכאן מפליג המחבר לתחומים שונים של עולם החי והדומם ומנסה להוכיח עד כמה ההוכחות המדעיות מן הוואולוגיה, הפלאונטולוגיה והגיאולוגיה הן בגדר השערות מפוקפקות בלבד. המחבר מציין בהמשך דבריו שהמדענים הרואים בתורת האבולוציה בעולם החי והדומם עובדות שהוכחו ע"י המדע, מפרשים את דברי התורה שלא כפשוטם בזה שרואים את ששת ימי הבריאה לא כששה ימי השבוע שלנו אלא תקופות של מליונים או מיליארדים שנה.

גישתו של המחבר היא שאין טענות המדע מזכחות אלא מבוססות על אקסיומות שהן מצדן מחייבות הוכחה.

נראה לי שבהצגת הבעיה על בסיס זה, אנו חושפים את תורת ישראל זאמונת ישראל בפני האפשרות שמחר יוכיח המדע שהעולם קיים יותר מן המניין היהודי של 7028 שנים ואז כביכול תהיה סתירה בין תורת ישראל והמדע המודרני. מול גישתו של ד"ר עציון יש להעמיד פה את גישתם של כמה מגדולי ישראל מתקופות שונות בהסטוריה ואף מאסקולות שונות במאה האחרונה אשר מטפלים בשרש הבעיה בלי להכנס לזכות על הוכחה מדעית זאת או אחרת.

לפי דברי המחבר אין בחכמי ישראל הנאמנים לעיקר תורה מן השמים אף אחד, הסובר שהפשוט הפשוט של דבר התורה איננו בנמצא בין שבעים הפנים של התורה. והנה בא הרמב"ן לפירושו לפסוק א' שבספר בראשית בד"ה בראשית ברא אלקים ואומר: „...מפני שמעשה בראשית סוד עמוק אינו מובן מן המקראות ולא יודע על בורין אלא מפי הקבלה עד משה רבינו מפי הגבורה ויהדין חייבין להסתיר אותו לכך אמר רבי יצחק שאין להתחלת התורה צורך בבראשית ברא, והספור במה שנברא ביום הראשון זמה נעשה ביום שני ושאר הימים והאריכות ביצירת אדם וחתה וחסאם וענשם וספור גן עדן וגרוש אדם ממנו כל זה לא יובן בינה שלימה מן הכתוב וכל שכן דור המבול והפלגה שאין הצורך בהם גדול... ויאמינו כנוכר מהם בעשרת הדברות כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים זאת כל אשר בם וינח ביום השביעי.“ במלים אחרות — כל ראשית מאת ה', אך איך וכיצד ומשמעותם של ששת ימים — סודות בראשית הם ונסתרו מאתנו.

הרב ישראל ליפשיץ בעל „תפארת ישראל“ ב, דרוש אור החיים“ הנספח למסכת נזיקין (הדפסה ראשונה של פירושו היתה בשנת תר"ד (1844), עוד לפני דארזין), דן בבעיה של ממצאי המדע בתחום הפלאונטולוגיה, והסטרטיגרפיה. הוא כותב בין השאר שנמצאות 4 שכבות באדמה השונות זו מזו ושהמאובנים המצויים בשכבות אלה שונים משכבה ושכבה, שהברואים (בעלי החיים המאובנים) גדולים יותר בשורת

התחתונות והולכים וקטנים משכבה לשכבה. כמו כן מתאר בעל „תפארת ישראל“ ששלימות בעלי החיים גדולה יותר בשכבות העליונות מאשר בתחתונות, „כן יתראה שוב שלמות היופי בבניינם של הברואים שנמצאים בכל שורה עליונה, יותר מאשר יראה בבנין הברואים שנמצאים בשורה התחתונה“.

בעל „תפארת ישראל“ רואה במצאי החוקרים בימינו דוקא ראיה „למה שמסרו לנו המקובלים שכבר היה עולם פעם אחת ושוב וחוזר ונתקומם זה ארבע פעמים ושבכל פעם העולם התגלה בשלימות יתירה יותר מבתחלה, הכל התברר עכשו בזמנינו באמת ובצדק“: בעל „תפארת ישראל“ רואה בתאור מעשה הבריאה בספר בראשית בסיס להבנת עולמות קודמים שהיו וגבראו וכלשונו „סוד הנפלא הוא נכתב באר היטב בפרשה הראשונה שבתורתנו הקדושה — דא בה כולה בה...“ במלים עוד יותר ברורות כתב הרב הירש במאמר „על ערכה הפדגוגי של היהדות“ שהתפרסם בשנת תרל”ג (1873), שנים ספורות לאחר פרסום ספרו של דארון על מוצא המינים, את הדברים הבאים:

...היהדות אשר המתנינה במשך אלפי שנים בלב שוקט לשקיעתה של השקפת עולם רבת אלילים — המנוגדת לה יותר מכל תורה אחרת — תמתין בלב עוד יותר שוקט עד שיגיע הזמן, בה יצעד רוח המדע את הצעד הקטן יותר מאחדות העולם אל האחד שבעולם, אשר ממנו אחדות העולם... השקפה חדשה שצפה ועלתה זה עתה, מסבירה את כל צורות החי המרו-בות כתולדות „צורת אב“ ראשונה אחת, בלתי מורכבת ופשוטה ביותר, ולעת עתה אינה אלא השערה אשר עדים אין לה בין העובדות. ואולם אם השקפה זאת תהיה ביום מן הימים יותר מהשערה, לא תקרא אותנו היהדות ליראת כבוד מפני חיה, שהיא שריד משוער של נציגי „צורת אב“ ההיא, כביכול אבי אבות אבותנו הנכבד. להיפך, היהדות תלמד את בנייה להעריך מתוך הרגשה עמוקה יותר את האחד והיחיד, באשר לחכמת הבורא וליכלתו האין סופית. הספיקה יצירת נבט אחד חדל צורה, זמתן כה אחד של „התאמה ותורשה“, כדי להוציא מתוך הערבוביה — לכאורה נטולת חק וסדר, אבל באמת כפופה לחק וסדר — את כל שפע בעלי החיים למיניהם, הנבדלים כל כך זה מזה והקבועים כל כך בצורותיהם השונות...

אפילו מאות האלפים ומליוני השנים, אשר מדע הגיאולוגיה מפזר ביד נדיבה, לא היו מבהילות את היהדות, לו גם היו יותר מהשערות, ולולא היו לקויים בהנחה שעוד לא הוכחה: שבבריאת הארץ פעלו אותם הכחות ובאותה עצמה — שאנו רואים אותם פועלים היום בעולם הקיים. תז”ל (בי”ר ט, חגיגה ט”ז א’) מוזכרים עולמות שקדמו לבריאת העולם הזה ושקעו, אשר בראם הקב”ה והחריבם, עד שהוציא לאור את העולם הזה בדמותו ובסדריו. אבל מעולם לא העלו קבלת דעות אלה או דחיתן לדרגת „עיקרי אמונה“. כל תאוריה היתה כשרה בעיניהם אם לא פגעה ביסוד היסודות: „כל ראשית מאת ה’“. גדולה מזו: רוחם לא היתה נוחה משאלות של „מה היה, מה יהיה!“! כי ראו בהן חקירות המתעלמות מגבולות הכרתנו וחסרות תועלת לתועלתם המוסרית של חיי אדם.

כמעט באותו כיוון הלך מחשבה של רש"ר הירש זן גם הרב קוק באגרת שכתב בשנת תרס"ד (1904), „אגרות הראיה“ חלק א' סי' צ"א זבה הוא אומר „וע"ד מנין שנות היצירה ביחס לחשבונות הגאולוגיים בזמנינו. כך היא הלכה רוחת, שהיו כבר תקופות רבות קודם למנין תקופתנו הוא מפורסם בכל המקובלים הקדמונים ובמד"ר (שהיה בונה עולמות ומחריבן) ובותר פ' ויקרא שהיו כמה מיני אנשים חוץ מאדם שנאמר בתורה, אלא ששם צריך להשכיל יפה את המליצות העמוקות, הצריכות ביאור רחב מאד מאד. א"כ אותן החפירות מורות לנו שנמצאו תקופות של ברואים, ואנשים בכללם, אבל שלא היה בינתיים חורבן כללי ויצירה חדשה, ע"ז אין מופת מוכיח, כ"א השערות פורחות באויר, שאין לחוש להן כלל. אבל באמת אין אנו זקוקים לכל זה, שאפילו אם היה מתברר לנו שהיה סדר היצירה בדרך התפתחות המינים ג"כ אין שום סתירה, שאנו מונים כפי הפשטות של פסוקי תורה, שנוגע לנו הרבה יותר מכל הידיעות הקודמות, שאין להן עמנו ערך מרובה. והתורה ודאי סתמה במעשה בראשית, ודברה ברמזות ומשלים, שהרי הכל יודעים שמעשה בראשית הם מכלל סתרי תורה, ואם היו כל הדברים רק פשוטים איזה סתר יש כאן, וכבר אמרו במדרש „להגיד כח מעשה בראשית לבו"ד א"א, לפיכך סתם הכתוב בראשית ברא אלקים“.

כאדם הקרוב למחקרי הגיאולוגיה והפלאונטולוגיה אין לי שום ספק שאין אפשרות להסביר קיומו של עולם ב-5728 שנים, תהיינה הנחות המדע אשר תהיינה. כדי לסכם את דבריהם של כמה מגדולי ישראל מן הרמב"ן ועד ימינו נראה שיש לראות בפרשת בראשית — סתרי בראשית וכל גישה „פשטנית“ לפרק זה תגה רחוקה מאד מן הגישה המוכתבת לנו ע"י חז"ל להבנת פרק גדול זה. אין מקום לשום וכוח ח"ו בין תורתנו הקדושה ובין המדע המודרני. התורה באה ללמדנו בפרשת בראשית שכל ראשית מאת ה' ואלו בעזרת המדע המודרני יכול המאמין היהודי ללמד ולהבין את גדולת הבורא.

אסיים הערות אלה בציטטה של אחד מגדולי האסטרונומים פרופ' סמרט (האסטרונום הממלכתי בגלסגו) המסיים את ספרו על „התהוות הארץ“ כדלהלן:
 „כאשר חוקרים אנו את התבל ומתפלאים למראה הודה והסדר הקבוע בה, הרי אנו באים לידי הכרה בכח עליון ובמטרה קוסמית העולה על כל אשר ישיג שכלנו המוגבל. באחד ממאמריו ביטא הלורד בייקון אמונה זאת במלים ציוריות באמרו:
 „מעדיף אני להאמין בכל האגדות שבברית, בתלמוד ובקוראן מלהאמין שתבל זו חסרת כוונה“. כיום למדנו הרבה יותר בדבר תבל זו, אף על פי כן האמונה בבורא עליון הכרחית היא עתה לא פחות משהיתה בכל עת בעבר. לאסטרונום אחד לפחות — השמים מספרים כבוד א-ל ומעשה ידיו מגיד הרקיע“.

אורי וירצבורגר, ירושלים

הערת המערכת:

השאלה הנדונה בהערות הנ"ל אינה נוגעת במישרין לעצם הנושא שבמאמריו של ד"ר עציון, אף כי נזכרה ב„מבוא“. בגליון הבא נחזור אי"ה לענין הזה.

הערות על ספר „שם הגדולים“

של רבי חיים יוסף דוד אזולאי זצ"ל

ה ק ד מ ה

זכתה היהדות הספרדית בארץ ישראל להוציא מקרבה אישים גדולים, ענקי הרוח, גדולי תורה, שהאירו בזהרם, בתורתם וגדולתם למרחבי אין קץ. גדולי תורה אלה תרמו תרומה ניכרת, להאדרת התורה והחדרתה ברחבי העולם, בתפוצות ישראל בכל מקום שהם. על גדולים אלה נמנה ללא ספק רבן של ישראל הגאון הקדוש מרן חיים יוסף דוד אזולאי זצ"ל, הנודע בשמו המקוצר חיד"א. לא גאון בלבד היה ולא גאון הגאונים, כי מיטכמו ומעלה היה גבוה מכל התוארים.

משחר נעוריו נתגלו בו כשרונות נדירים ביותר, התמדתו ושקדנותו היו למופת, בתורת השם היה חפצו ובה הגה יומם ולילה. בהגיעו לגיל השש עשרה היה כבר גאון מושלם, בקי בש"ס ופוסקים, ובכל מכמני אוצרות הספרות-התורנית, למן גאוני קמאי עד גאוני בתראי. במשך ימי חייו כתב הרבה וחיבר ספרים אין מספר בכל ענפי התורה, שאלות ותשובות, חידושי הלכה, חידושי אגדה, ביאורים ופירושים על ד' חלקי שו"ע, דרושים ומנהגים, כללי התלמוד, קבלה, מוסר וכו'.

עוד בראשית ימי נעוריו שם את לבו לעניני כרונולוגיה, ביבליוגרפיה ותולדות הספרות הרבנית. בחבורו הראשון „העלם דבר“, שכתב בהיותו בן שש עשרה — נדפס רק לפני שנים אחדות כנספח ל„שם הגדולים“ (תל אביב תש"כ) — כבר רמז על כמה טעויות והשמטות, שאירעו לגדולי הכתברים שהיו לפניו. שבוישים אלו נפלו בספרי הקדמונים, מפני שנעלמו מהם ידיעת סדר הזמנים ותולדות גדולי דור ודור. ספרו זה שימש לו מעין טופס קדום שממנו נשתלשל ספרו החשוב יקר הערך „שם הגדולים“ שבו הונח לראשונה יסוד מדעי לביבליוגרפיה העברית, והוא בנין אב לתולדות חכמי ישראל וספריהם.

ספרו זה כולל שתי מערכות: חלק ביבליוגרפי, בשם „מערכת גדולים“ והוא סדר יוחסין למשפחות הרבנים, סופרים ומחברים, עפ"י סדר א"ב, ומקיף יותר מאלף ושלוש מאות חכמים ומחברים, למן תקופת רבנו סבוראי והגאונים עד בני דורו של המחבר, — וחלק ביבליוגרפי בשם „מערכת ספרים“ ובו מזכיר את ספרי המחברים שעליהם דובר בחלק א', ונרשמו בו יותר מאלפים ומאתים ספרים עבריים ובתוכם הרבה כת"י ויש מהם שלא הגיעו לידנו.

זכה הספר להכתיר את מחברו בכתר הביבליוגרפיה, כי היה מרן החדיד"א על-ידו לקרב-גיט הביבליוגרפיה התורנית. מפרי עמלו הרב שהשקיע בספרו זה, הצליח להקים בנין איתן לביבליוגרפיה העברית, עד שנחשב לספר יסוד במקצוע זה. ואולם חשיבותו אינה רק לרושמי רשימות בלבד, כי אם לכל תלמיד וצורב בישראל, השואף לעמוד על מקצוע ספרותנו הרבנית-התורנית לכל סעיפיה. רשימותיו הקצרות על סופרים וספרים, מסודרות בטעם, והערות המאלפות בצדן מאירות ומרחיבות את ידיעת אוצרותינו הרחניים, ומעידות על סקירתו החדה וכחו הגדול בבקורת דברי ימייה של הספרות הרבנית.

הספר זכה לתפוצה רבה ולמהדורות רבות, חשיבות גדולה נודעת למהדורתו של בן יעקב שכינס למקום אחד גם את תוספותיו של החדיד"א לספר זה שבשאר ספריו.

•

להלן הערות והוספות ליותר מארבעים ערכים ב„מערכת גדולים“, חלק ראשון של „שם הגדולים“. בהערות אלו כלולים ביאורים לדברי החדיד"א, ציונים לדברי המחבר בספריו האחרים והערות לדברי חוקרים אחרים הדנים בתולדות הרבנים המובאים ב„מערכת הגדולים“. במקומות רבים נתוספו מראי מקומות לספרים וכתבי עת שונים.

לפני כל הערה צוין באות פטיט מספר הערך ושמו הראשי ב„מערכת הגדולים“ ואחר כך באות עבה הבאה מתוך הערך אשר אליה מתיחסת ההערה.

אות א' מספר י – הראב"ד השני

וכתבו על רבינו יצחק בן הראב"ד והגם שהיה סגי נהור, היה מכיר באדם בגלגוליו והיה מרגיש בהרגשת האויר לומר זה חי וזה מת.

עיינ בספר „טעמי המצוות“ להרב"ז ז"ל סימן קכ"ט שכותב על רבינו יצחק בנו של הראב"ד ז"ל שהיה מכיר בפני האדם אם הוא מן הנשמות החדשות או מן הישנות.

הרמב"ן בספרו „האמונה והבטחון“ בדף ב' ובדף ט' מביא מה ששמע מפי החסיד ר' יצחק בן הרב הגדול ר' אברהם (הוא המקובל ר' יצחק סגי נהור אבי המקובלים) ומכאן יש לפקפק בדברי ר' יעקב רייפמאן ב„המגיד“ שנה ה' עמוד 222 וב„תולדות רבינו בחיי“ בקובץ „אלמה“ (ירושלם תרצ"ו) עמוד 72, שהספר „האמונה והבטחון“ נתיחס בטעות להרמב"ן, אלא מחברו היה רבינו בחיי. דעה זו קשה לקבלה שהרי לפי סדר הזמנים אי אפשר שרבינו בחיי ראה את ר' יצחק סגי נהור ושמע תורה מפיו, כי האחרון היה בחצי הראשון של המאה העשירית מהאלף החמישי, ורבינו בחיי חי במחצית הראשונה של האלף הששי. הרי אי אפשר ששמע מפיו, אבל הרמב"ן היה בן דורו של ר' יצחק סגי נהור, ויתכן מאד ששמע תורה מפיו. ועיינ ב„מחקרים ביבליוגרפיים“ מאת ד"ר אריה טובער עמוד 28 וב„כתבי הרמב"ן“ חלק ב' מהדורת הרב ח"ד שעוועל עמוד שמ"א והלאה, שהרחיב בענין זה ומסיק שאמנם הרמב"ן לא כתב את הספר הנ"ל, אבל הספר יצא מבית מדרשו של הרמב"ן ונכתב ע"י אחד מתלמידיו, ע"ש.

אות א' מספר טו – מה' אברהם אזולאי

מה' אברהם אזולאי וכו' וזה מהר"א אזולאי הנזכר חיבר ס' חסד לאברהם וזהו חמה ונדפסו וכו'.

עיינ שה"ג ח"ב „מערכת ספרים“, מספר צה, שהחיד"א ז"ל כתב שהספר „חסד לאברהם“ נדפס בראשונה באמסטרדם, ובהיותו בריגיו ראה ביד מה"ר ישראל בסאן ספר „חסד לאברהם“ מוגה ושמצא שהספר הועתק כמה פעמים בכמה עירות על-ידי סופרים שונים, עד שמרוב ההעתקות ע"י סופרים בורים עלו בו קמשונים. ובאמת גפלא הדבר שהספר הזה נדפס בשתי מהדורות בשנה אחת, שנת תמ"ח, פעם באמסטרדם ופעם בוולצבאך, ראה „אוצר הספרים“ לבן יעקב אות ח' מספר קצב, ותמוה הדבר שהחיד"א לא ידע מזה, ראה ב„התור“ שנת תרפ"ט גליון י"ז מה שאריך בזה הרב יהודה ליב פישמאן (מימון) וכותב שהוצאת וולצבאך היא הוצאה שלימה ומתוקנת, ונדפס מתוך כתב יד מוגה ושלם, וחבל כי כל המדפיסים האחרונים הדפיסו את הספר „חסד לאברהם“ כמו שנדפס באמסטרדם עם כל הטעויות והשבוסים ועם השמטות. וראה „קהלת משה“ אספת פרידלאנד אות ח מספר 4292 שהספר „חסד לאברהם“ נדפס בהשתדלות המקובל הנוצרי קנאר פאן ראזענראטה שהוא היה המעורר להוצאת הספר הזה הגדול בוולצבאך בשנת תי"ד, וה„חסד לאברהם“ נדפס באותיות מרובעות.

אות א' מספר ס — מהר"ר אברהם יצחקי

מהר"ר אברהם יצחקי וכו' והוא נתמנה לראש בזמן גדולים.

משוער הדבר כי היה הראשון אשר נודע בתואר ראשון לציון, עיין „ימין משה“ סימן ל"ח להרב משה ב"ר יוסף ווינטורא, ועיין „יהודי המזרח בארץ ישראל“ חלק ב' עמוד 289 מאת משה דוד גאון. ומ"ש החיד"א שעלה בתוככי ירושלים יום הששי י"ג סיון תפ"ט והיו לו שנות חייו, ראה „חלקת מחוקק“ לר' אשר ליב בריסק חוברת ד' חלקה ד' נוסח מצבתו וכה כתוב: „ציון מוריני ורבינו הודנו והדרנו מופת הדור, בוצינא קדישא, הרב הגדול כמה"ר אברהם יצחקי זלה"ה“, והספידוהו גדולי הדור בשאלוניקו, עיין „יקרא דשכבי“ לר' יוסף דוד פילוסוף דרוש ק"י, „לשון ערומים“ לר' ברזילי יעב"ץ דרוש י"ג, „פני יצחק“ לר' יצחק פראנסיס דרוש שני לפרשת כי תבא.

וראו לציון כי בהיותו שד"ר אר"י לאירופה שהה בשנת ת"ע ימים מספר באזמיר, שם נודע לו שיש בעיר ספרי כפירה בידי השבתיים הנסתרים שהובררו ע"י אברהם ישראל קרדונו, ובפקודתו ואימת חרמו הגדול נאספו הספרים הללו ונשרפו בפומבי. עיין בקונטרס „לחישת שרף“ דף י"ב וי"ג מר' משה חאגיז, וב„תורת הקנאות“ (אלטונא) תקי"ב דף ל"ב, וכך המשיך להלחם נגד נחמ"י חיון כשבא לאמסטרדם והצטרף במלחמת מצוה עם הגאון בעל חכם צבי, ואת שהותו באמסטרדם הוא מזכיר באחת מתשובותיו, עיין „זרע אברהם“ חו"מ סימן ג', ובהיותו באמסטרדם ראה אותו ר' יעקב עמדין שהיה אז צעיר לימים, ובספרו „מור וקציעא“ ח"ב בלוח התקון וההשמטות דף צ"ד מתאר את דמותו וז"ל: „בקטנותי ראיתי באמ"ד (באמסטרדם) שליח ציון חכם יצחקי כמדומה שהיה ארוך גבור, גבוה מכל עם משכמו ומעלה“.

ר' יצחק לאמפרונטי בספרו „פחד יצחק“ ערך נפילת אפים דף ע"ח מביא מהתנהגותו ראיה לדין וז"ל: „והרב הגדול אברהם יצחקי ר"מ דירושלים היה פה פיראראה בשנת התע"ב, וראיתיו מתפלל בצבור בביתו בית הגבירים ר' פנחס הלוי ור' מנחם מאיטליא ונפל על פניו, הגם שלא היה שם ארון וספר תורה ולא בשעה שהצבור מתפללין בבית הכנסת“, ועיין מה שכתב ר' חננאל גיפי בספר „תולדות גדולי ישראל וגאוני איטליא“ עמוד רצו.

אות א' מספר פג — מהר"ר אברהם ו' נחמיאס

מה"ר אברהם ו' נחמיאס. הסכמה על תשובת מהר"ש חיון בספרו בני שמואל בתשובותיו סימן ט'.

הוא נזכר גם בשו"ת „תורת אמת“ מהר"א ששון סימן קמ"ז וסימן קמ"ח. וראה בספר „גדולי שלוניקי לדורותם“ עמוד קפ"ו המעתיק נוסח מצבתו שישק לן חיים ביום ו' ר"ח אלול שנת שס"ד, וממה שחוקק על המצבה נראה שהיה ריש מתיבתא בשלוניקו.

אות א' מספר פט — רבינו אברהם ו' עזרא

רבינו אברהם בן עזרא מופלג בחכמות וכו' והרמב"ן כפירושו על התורה יש לו תוכחת עמו במה שפי' כפירושו על החומש. עיין רמב"ן, בראשית מ"ו, ט"ו על הראב"ע בענין יוכבד שנולדה בין החומות

וכותב עליו: „וזהו זהב רותח יוצק בפי החכם הזה“ ועיין בהקדמת „ים של שלמה“ לרש"ל על מס' בבא קמא שכתב על הראב"ע: „כי עשה כמה פעמים נגד ההלכה אפילו נגד חכמי המשנה ונגד אמוראי התלמוד בלי מספר“. אך ראה „ספר הזכרון“ לריטב"א, מהדורת הרב ק' כהנא עמ' ס"ט, וו"ל: „שאני רואה החכם ההוא [הראב"ע] הולך מאד בשטתו [של הרמב"ם] כמו שידע המרגיש בסודותיו“.

וראה בתשב"ץ חלק א' סימן נ"א שכותב באמצע התשובה וו"ל: „שהרי החכם ראב"ע ז"ל כתב בספר הנקרא „צחות“ אין אות יוצא מטור המכתב למטה רק הקר"ף והנה הוא כלמ"ד הפוד; עכ"ד ואף על פי שהחכם ר' אברהם בן עזרא ז"ל לא היה בקי בדיניו אבל כשר היה לעדות, ומעדותו למדנו שכך היה בספר הקדמונים“. ועיין בקובץ תורני „הבאר“ כרך רביעי חלק שני סימן ק"ף בתשובתו המעניינת של הגאון ר' יעקב שור אבד"ק קוטב אל הג' ר' צבי יחזקאל מיכ"ל זאן מפלונסק הי"ד וע' בשו"ת מהרש"ם להגאב"ד ברעזאן ח"ד סימן ק"כ שכותב וו"ל „ומה שתמה על האבן עזרא הלא ידוע שבכמה מקומות הוא נגד מדרשת רז"ל ולכן אין דרכי לעיין בו ובפרט לייגע א"ע ליישב דבריו“. לעומת זה עמדו עליו גדולי ישראל ופרשוהו, עיין בשו"ת „יד אלעזר“ להגאב"ד ווינא ושם בסימן קכ"א משתדל ליישב דברי הראב"ע וראה עוד בשו"ת „שארית יעקב“ להגאון ר' יעקב יצחק יוטעס מלבוש סימן ע' מה שכותב שם. וראה במאסף „בית המדרש“ בעריכת החכם ר' אייזיק הירש ווייס (ווינא תרכ"ה) ושם בעמוד צ' מפרסם מכת"י הס', „יאיר נתיב“ לבעל „חות יאיר“ דברי התנצלות בעד הראב"ע מה שחשדוהו שאינו חושש לקבלה וראה ב„אור החיים“ ויקרא י"ב, ל"ב. ועיין בספר „הנצחון“ לר' יום טוב ליפמן מילהויזן ושם פ' צו כותב, ואף כי שמעתי כי הראב"ע לא מחכמי התלמוד היה“ ועיין בס' היובל לדר' אברהם ברלינר עמוד 72—79 העתק מ„פחד יצחק“ מהדורה ב' כת"י אריכות דברים אם היה ר"א אבן עזרא גדול בתלמוד וראה בכתב העת „הלבנון“ מאת יחיאל בריל שנה עשירית עמוד 284 וב„הכרמל“ החדשי שנה ראשונה עמוד 89—288 מה שכותב שם החכם שוח"ה. בדור האחרון המליץ הרב משולם ראטה זצ"ל על דברי הראב"ע — כגון בשו"ת קול מבשר ח"ב סי' כ"ב (ע' ל"ז), ועיין עוד ב„אוצר הגדולים“, ערך ראב"ע.

אות א' מספר קטז — מהר"ר אהרן אביוב

מהר"ר אהרן אביוב כימי מהרשד"ם, וזמניו דמביא תשובותיו ושקיל זסרי עמו. עיין בשו"ת מהרשד"ם אבה"עו סימן כ"ג בנוגע המחלוקת שעברה בינו ובין ר' אליהו אלבארי וכן מצויות שאלות ממנו בשו"ת מהרשד"ם אבה"עו סימן ב', רל"ט, רמ"ד, חו"מ סימן תנ"א, תנ"ט, תס"ב וביו"ד סימן ר', וכן בשו"ת מהרש"ך (ר') שלמה כהן) ח"ב סימן ק"ב וסימן ר"ז, ובשו"ת „נחלת יהושע“ לר' יהושע צונצין סימן ל"ח חתם עם רבני קושטא על תשובה אחת. עיין עליו ועל ימי רבנותו בעיר אישקופה ב„דברי ימי ישראל בתוגרמא“ לראצאניס חלק ב' עמוד 111.

אות א' מספר קלט — מהר"ר אהרן שון

מהר"ר אהרן שון תלמיד מהר"ם מטאלון חתנו של מהר"ש הלוי הזקן וכו' ותלמידיו גדולי הדור מהר"ש ומהר"ש יונה. מה שכותב החיד"א שהיה חתנו של מהר"ש הלוי הזקן, כך מפורש בתשובותיו,

„תורת אמת” סימן ו' וסימן פ"ב, ומש"כ שהיה רבו של מהרח"ש והר"ש יונה, כך כתוב בתשובת הרח"ש סימן מ"ב וסימן מ"ט, וכן בשו"ת „שי למורה” למהר"ש יונה סימן מ', וסימן קי"ז, ויש להוסיף שהמהר"א ששון היה גם רבו של הגאון ר' חיים אלפנדרי הזקן, כנראה משו"ת „מגיד מראשית” סימן ג' דף י"ב ע"ב, וסימן ח' דף ל"ה, ומה שכתוב שהיה תלמידו של הגאון ר' מרדכי מטאלין כך מפורש בספרו שו"ת „תורת אמת” סימן קפ"ד.

דרך אגב יש להעיר כאן כי התשובה הזאת, סימן קפ"ד, נדפסה כדמותה ותבניתה בשו"ת מהראנ"ח לר' אליהו בן חיים ח"א סימן ק"א, והתמיהה היא שאינו מזכיר את מקור השו"ת, ומתקבל הרושם כאלו השאלה הזאת נשלחה להראנ"ח והתשובה היא שלו, ובאמת לא כן הוא ¹.

1 ואגב אורחא אביא כאן רשימה של כמה שו"ת מגדולי התורה מומנים שונים, שהועתקו בספרים אחרים בצורתם וכדמותם בעילום שם, כאילו הדברים יצאו מפרי עטם של מתברי הספרים הללו.

א : בשו"ת מהר"י קולון סימן קס"ג בסוף התשובה כתוב : „המכתב דלעיל אין מנמקי הרב הגדול אדוני מהר"ר יוסף קולון הנ"ל, ורב אחד מתלמידי הרב החסיד מהר"ר מולין יצ"ו יסדו”, — הנה התשובה הזאת כצורתה ממש נמצאת בשו"ת מהר"י ווייל סימן קס"ג, ותמוה הדבר שבשני הספרים הללו התשובה הזאת צוינה בסימן „קס"ג” מסימני הספר.

ב : בשו"ת הרא"ם, מים עמוקים” סימן ל"ב ישנה תשובה גדולה בלי שום תתימה, והיא תשובת הגאון מהר"י מינץ, שכן נדפסה בשו"ת מהר"י מינץ סימן י"ב, ועיין בקונטרס „רחובות הקריה” מהרב מתת'י שטראשון ז"ל עמוד 287 הנספח לסי' „קריה נאמנה” לרש"י פין.

ג : בשו"ת מהר"י ווייל סימן קס"ד ישנה תשובה שכוללת ב' תשובות ושתיהן אינן ממהר"י ווייל, רק משני גאונים אחרים, ומחצי הסימן ואילך, היינו מן דבור המתחיל „אמנם” עד סוף הסימן, היא תשובה מוקדמת לרבנו מהרא"י בעל „תרומת הדשן”, ובסיום התשובה שם בא בהתימתו „הקטן והצעיר בישראל” שכן חותם את עצמו בכל מקום בספרו „תרומת הדשן”. ומראש הסימן שם ואילך, היינו מן דבור המתחיל „גולת הכתרת” עד דבור המתחיל „אמנם” היא מהר"י מברונא, אשר בא שם להשיב על תשובת מהרא"י הנ"ל ושתיהן התשובות הללו נדפסו בשו"ת מהר"י מברונא (שטעטין תר"כ) והיא שם בסימן כ"ח ואחריה באה תשובת מהר"י שם בסימן כ"ט, ובאמצע התשובה כתב מהר"י מברונא לתמוה על פסק דינו של בעל תרומת הדשן, ואלה דבריו שם : „ועוד תמיהני דאסיק אדעתיה לפסוק הדין להחיר אשת איש לעלמא, להחיר כל דהוא” וכו' ועיין בשו"ת „מעיל צדקה” סימן נ"ב שהעתיק הדברים הללו, ולא ידע הגאון הנז' שכל אלה הדברים מפרי עטו של מהר"י מברונא יצאו, וזה כי בזמנו עדיין לא נתגלה בדפוס ספר שו"ת מהר"י מברונא כידוע, ועיין במבוא לספר „כלילת יופי” לגאון ר' חיים דמביצר ח"א דף ה' בהערה ונראה זכר.

ד : בש"ך חו"מ סימן מ"ו סק"ט כותב : „שוב מצאתי בתשובת מהר"ק שורש ע"ד שהשיב להר' אביגדור כהן וכו' לאו מהר"ק חתים עלה בסוף ונראה לעין מי שמעיין

ומדי דברי מספר, „תורת אמת“ מהר"א ששון, זכור אוכור ממה שהעירוני מכבר על מה שכותב החוקר והביבליוגרף דר' אריה טויבר, בספרו „מחקרים ביבליוגרפיים“ (ירושלם תרצ"ב) בעמוד 16 הערה 1 כי הספר הראשון עם הסכמות דעם איסור מפורש להדפיס הסי' שנית לזמן ידוע לדעתו הוא הספר „תורת אמת“ מהר"א ששון, שנדפס בוויניציא שנת שפ"ו. ובאמת טעה בזה, כי בשנת שס"ו נדפס בוויניציא הספר „בדק הבית“ למהר"י קארו, ובכמה אכסמפלרים מהוצאה זו ישנם עוד שני דפים ומצד אחד של שני הדפים נדפסה הסכמת הרבנים מוויניציא הממליצים על המו"ל ר' מנחם יעקב מיגקיש, וגם החרם שהכריזו בכל בתי הכנסת בוויניציא שלא יחזרו וידפיסו את הספר במשך עשר שנים מיום הופעתו, ושלא יקנהו רק מידי רמ"י המו"ל, ועיין בקובץ ביבליוגרפי „עלים“ שיצא לאור בווינא ע"י הרב דוד פרנקל ושם בשנה ג' חוברת ג' עמוד 61—58 פירסם פרופסור שמחה אסף את ההסכמות והחרמות שיצאו מרבני וויניציא; מזה אנו לומדים איפוא כי הספר הראשון עם הסכמת הרבנים שאסרו להדפיס שנית הספר לזמן ידוע, הוא הספר „בדק הבית“ למהר"י קארו.

שם שאותה תשובה חיבר איזה גדול שהיה זמן רב קודם וכו' עכ"ל, ועיין בספר „נפש חיה“ (תל-אביב תשי"ד, בסוף הספר במלואים סימן כ"ז) מאת הגאון ר' ראובן מרגליות שכותב שמצא כי התשובה הזאת מצויה ב„אור זרוע“ הלכות גיטין סימן תשמ"ה, וכנראה שהיה זה הספר בכת"י לפני מהר"ק והעתיק ממנו, ועיין בשו"ת „כפי אהרן“ ח"ב דף קנ"ו השמטות לח"א ע"ב שעמד גם כן על זה ועיין לכהנ"ג וגדולי אחרונים שחשבו שהם דברי מהר"ק.

ה: בשו"ת „חוט המשולש“ להגאון ר' חיים מוואלוין סימן כ"ג נמצאת תשובה אחת בדין אתרוג הירוק שנחלקו בו האחרונים, ודעת התשובה הזאת מכרעת לחומרא דעת הב"ח, ובסוף התשובה כתוב: „התשובה הזאת מצאתי בין כתבי אא"ו הגאון זצ"ל, ולפי הנראה וריהטא דלישנא ומבירורי דשמעתתא דא נראה כי מפיו יצאו מדבריהם האלה“, ועיין בקובץ תורני „כנסת חכמי ישראל“ שיצא לאור באדיסה בעריכתו של הגאון ר' אברהם יואל אבעלסאן ושם בקונטרס ד' סימן ע"ו אות ג' מביא שהרב הגאון ר' מאיר אטלס אבד"ק סלונים הראה לו שהתשובה הזאת נמצאת אות באות ממש בשו"ת „משכנות יעקב“ סימן ככ"ז מהגאון ר' יעקב ברוכין אבד"ק קארלין, תלמיד ר' חיים מוואלוין, ודעתו הוא שהגאון ר' יעקב מקארלין שלח התשובה הזאת לרבו להכריע דעתו בזה, אשר במשך השנים אחרי פטירתו הוציאו לאור בני משפחתו את תשובותיו, ויחסו אליו גם התשובה הזאת, וכן הדעת נוטה, אחרי כי הגאון ר' יעקב מקארלין תלמידו הדפיס את תשובותיו בחייו, לא יתכן כי ידפיס תשובה בשמו אשר שמע מרבו, ועיין עוד בתולדות רבינו חיים מוואלוין מאת משה שמואל שמוקלער עמוד 59.

ו: בשו"ת „הריב"ם שנייטוך“ של הרב יוסף שנייטוך תלמידו של ר' נתן אדלער מפפד"מ ואחד מגדולי תורה בזמנו מצויות תשובות רבות (סימן י"א, י"ח, ל"ט) לקוחות אות באות מספר „תרומת הדשן“ סימן א' ד' ט', עיין מה שכתב הרב ראובן מרגליות ב„קריית ספר“ שנה י"ז עמוד ק"א, ועיין במפתחות הספר „אורחות חיים“ (ספינקא) שמביא שתשובות רבות מריב"ם שנייטוך לקוחות משו"ת הרדב"ז.

ז: בספר „הדרת מרדכי“ לאחד מגאוני הזמן בתקופתו ר' מרדכי רוזנבלט אבד"ק

את א' מספר קסו — מהר"ר אלי' הכהן

מהר"ר אלי' הכהן, אחד מרבני אומיר, היבר יותר משלשים חבורים, וכו' והיה אפורופוס גדול לעניים שהיה הולך וקובץ על-יד מהגבירים ומחלק לעניים, ורכים השיב מעון בדרשותיו ותוכחותיו ומתק לשונו וכו'.

הגאון ר' ברזילי יעב"ץ בספרו, "לשון ערומים", סימן י"ד, כותב שהספידו בק"ק „עץ חיים" באומיר, ובין היתר הוא מרבה בשבחי. בפרט על ענותנותו הגדולה, שהיה מקבל כל אדם בסבר פנים יפות, היה מוקיר ומכבד את הרבנים אשר לא נפל חלקם בנעימים. עד שהיו אומרים עליו שהיה מחבקם ומנשקם.

ר' אליהו היה מגדולי הדרשנים בדורו, מחבר פורה, במיוחד נתפרסם ספרו, „שבט מוסר" שזכה לתפוצה עצומה, וגם למהדורות רבות, כי רבה היתה השפעתו, והרבה דורות מישראל היו נזונים ממנו, והיה משמש חומר לכל דרשן מישראל. מתוך פרקי הספר אנו שומעים הד קולו של דרשן מוכיח לעמו בדברים פשוטים היוצאים מעומק לבו ומראה להם את הדרך הישרה והנכוחה. על החטא היותר קל סידר תקונים וסגופים, עיין ב„שבט מוסר" פרק כ"ז ובפרק י"ט מביא בשם ר' שלמה מולכו הגר צדק שהיה אומר שאותיות „תענית" הם נוטריקון „תת עני", שצריכים להרבות בצדקה כדי לזכך את נפש החוטאת.

סלוניימא ושם בחלק התשובות סימן ט' ישנה תשובה ארוכה באשה אחת שאי אפשר לה לטהר לבעלה אפילו ע"י בדיקות רבות, התשובה הזאת מצויה בשו"ת רבי עקיבא איגר סימן ס"ב, (העירני על כך הרב הגאון שר התורה מרן חיים העליר זצ"ל).

ה: בספר „אבן נור" מאת הגאון ר' זכרי' שפירא אבד"ק ווראנוב, ושם בדף ל"ח נמצא פלפול ארוך בהיקף רחב ובעמקות הדרת במסכת שבועות דף ל"ב בסוגיא דהכל מודים, ותמוה הדבר שכל אותו הפלפול בצורתו נמצא בשו"ת „קול אריה" להגאון העצום ר' אברהם יהודה הכהן שווארץ אבד"ק בערגסאד, בהמשכים בסימן קי"ב קי"ג, קי"ד, וראה בספר „תולדות קול אריה" מאת הרב דובער שפיטצער דף כ"ז הערה ל'.

ט: בשו"ת הריב"ם מאת הגאון ר' יעקב הלוי הורוויץ אבד"ק דעלאטין או"ח סימן כ"ב, נמצאת תשובה אחת הלוקחה מספר „ברכת יעקב" או"ח סימן ד' להגאון ר' יעקב יוקיל הירש אבד"ק ניימארק תלמידו של הגאון בעל ישועות יעקב, ועיין בשו"ת „מנחם משיב" מדיד נעורי הרב מנחם מענדיל קירשבוים אב"ד פרנקפורט דמיין הי"ד ובקובץ התורני „המאסף" שיצא לאור בירושלים שנה י"ט כרך א' חוברת ו' סימן יו"ד. והנה הסיבות שגרמו להבלעה זו, הסביר הרב ר' ראובן מרגליות ב„קריית ספר" שנה י"ז עמוד ק"א, יש שהאדם רושם לעצמו חידוש מענין שמצא באיזה ספר, והרשימה נשארת בין כתביו, או כי לפעמים יש בספרייתו ספר חסר וכשיודמן לידו אכסמפטר שלם, הוא מעתיק ממנו בחשבו לצרף העתקתו אל הספר, וכאשר יעברו ימים והוא איננו כבר בחיים, הנה מוקיריו מפרסמים כתביו ומדפיסים על שמו כל אשר יימצא בכתב מבלי לדעת ולבחון בין חידוש לרשימה ובין שלו להעתקה מדברי זולתו.

ובנוגע לספרים שמחברים לקחו והוציאו אותם על שםם יש לציין בתור דוגמא מה שכותב הגאון החכם ר' רפאל נתן טע רבינוביץ בעל „דקדוקי סופרים" בכתב העת „המגיד"

יש תשובה מעניינת ממנו על דבר הקראים והיא נדפסה בשו"ת „לב שלמה" לר' שלמה הלוי (שאלוניקי תקס"ח) סימן י"ז אי קראי אוסר יין בנגיעתו. ספר „שבט מוסר" נדפס בוויילהלמסדורף שנת תפ"ו בתרגום „יהודית-אשכנזית" וביהודית-ספרדית הוצאת ר' משה סיד ור' אברהם אסא (קושטניא תקכ"ו), עייף עליו בספר „המעלות לשלמה" מאת ר' שלמה חזן במערכת ספרים אות מ' סימן א' וסימן ס"ו, ובספר „שפת יהודית-אשכנזית וספרותה" מאת אלעזר שולמאן עמוד 103.

אות א' מספר קפח — מהר"ר אליעזר

מהר"ר אליעזר בר"א הרופא.

עיינ „סדר הדורות" שכותב שהוא היה אשכנזי, ויש לו תשובה בשו"ת הרמ"א סימן צ"ו ובשו"ת „שארית יוסף" סימן י"ט, וראה בקובץ „אפריון" שנה רביעית עמוד 365.

אות א' מספר ריב — מהר"ר אלעזר אזכרי

מהר"ר אלעזר אזכרי תלמיד מהר"ר יוסף סאגוי ונפטר ממנהר"י בי רב ומוכירו מהר"מ"ט בתשובותיו, וחיבר ס' קדוש הוא ס' החרדים. עיינ בקובץ „ציונים" לזכרונו של י. נ. שמחוני, עמוד 149 שכותב שם החכם ש. א.

מיום י"ד שבט תרל"ו, שהספר „מעדני אשר" על הלכות שבת ויו"ט מאת הרב ר' אשר אשר אבד"ק ווידו בליטה, כלו גנוב הוא, ואין ממנו אפילו אות אחת, והוא העתיק את הספר „שלחן עצי שטים", להגאון בעל „מרכבת המשנה" גם קנה בלי כל שנוי את ההקדמה, ולרבות גם את שבושי הדפוס שנפלו בו, והוא זיפן ממדרגה ראשונה, ועיינ בשו"ת „גודע ביהודה" מהדו"ת או"ח סימן צ"א שכתב בן המחבר שאיש אחד שלח יד בדרשתו להתלבש בו כאלו יצאו הדברים ממנו.

וראה עוד בספר „יבין שמועה" עה"ת להגאון בעל „שמן רוקח" ושם בסימן תס"ט מספר המחבר וו"ל: „בדבר זה יצאתי חוץ לגדרי, כי שמעתי שאחד התלבש בטלית שאינו שלו ואמר דבר זה בשמו, והוא איש תורני ממדינת פולין אשר ישב בטריטש איזה ימים אחדים, ושמע ממנו חידושים רבים במילי דאגדתא, ולא היה די לו בזה במה שמע ממני, אף גם זאת כי עפ"י תחבולות השתדל מאת חתני החריף מו"ה ליב ברודא שי, שהוא כעת אב"ד קעניגספורד, והי' או בביתי ונתן לו להעתיק איזה דרושים מדרשותי ואני לא הייתי אז בביתי, וכאשר באתי לביתי וחתני שי' אמר לי את אשר עשה, אמרתי לו הנה הסכלת עשות כי האיש הזה יתלבש א"ע ויאמר שלי הוא, וחתני שי' השיב כי לא נחשד האיש הזה בעיניו שיעשה דבר זה, ואכן אחרי שנודע לי בביור גמור שאמר כמה חידושים שלי בשמו, ע"כ ראיתי להכניס בחיבורי זה את הענינים אשר ידועים לי ששמע ממני למען דעת כי האומרו בשמו גנוב הוא אתו, עכ"ל.

וראה ר' מאיר וונדר ב„המעין" טבת תשכ"ו, רשימת הספרים על שביעית" ערך 21 שקונטרס „חוק השמיטה" בתוך ס' „ברכת אברהם", ירושלים תרס"ב אינו חובר ע"י מחבר הספר אלא לקוח מספר „אמרי שבת" לר' חיים יעקב כהן פינשטיין, שד"ר מצפת, עיינ שם ערך 14 של המחבר האמיתי.

הורודצקי, שיש כאן טעות סופר, וצריך להיות כך: תלמיד מהר"ר יוסף סאגיס הנסמך ממהר"י בי רב, כי הוא היה בין הרבנים שנסמכו ע"י ר' יעקב בי רב, שאם נאמר שמלת נסמך קאי על הר' אליעזר אזכרי, כי אז מוכרחים לומר כי הרב אזכרי היה זקן מופלג, כי הוא מת בערך שנת ש"ס והר"י בי רב נפטר בשנת ש"ו, ולכל הפחות צריך היה הרב אזכרי להיות בן עשרים בהסמכו. זה ועוד: הרב אזכרי כשמוזכר בספרו, "חרדים" את מהר"י בי רב אינו מזכירו בתואר, "מורי" בשעה שהגאון מרן יוסף קארו הנסמך ע"י מהר"י בי רב מזכירו בתואר, "מורי הרב הגדול", עיין, בית יוסף" אבה"ע סימן י"ז, וראה בהתימת הספר, "חרדים" שהרב מזכיר את מורו הר"י סאגיס בזה הלשון: „כך שמעתי מפי מורי ורבי החסיד הקדוש כבוד יוסף סאגיס זללה"ה", ומה שכותב החיד"א שהמהרימ"ט מזכירו בתשובותיו, עיין בשו"ת מהרי"ט ח"א סימן י"ז תשובה להרב אזכרי וכותב אליו בזה"ל: „דעת תלמידך נוטה" עיי"ש. וכאן יש להעיר על מה שכתב הרב יוסף לוינשטיין מסראצק בספרו „דור ודור ודורשיו" אות א' סימן ת"ג שהרב ר"א אזכרי נפטר בשנת שמ"ט. אבל טעה בזה שהרי המקובל ר' נפתלי אשכנזי עזב את צפת בערך שנת שג"ה, עיין ספרו „אמרי שפר" דף ט"ז, ואז עוד היה הרב אזכרי בחיים, וממותו שמע בהיותו כבר בגולה, והספדו עליו נדפס בספרו הנז' דף ק"ע בשנת שס"א, וראה „קהלת משה" אספת פרידלאנד אות א' מספר 788.

אות א' מספר רכב — מה' אפרים ארדיט

מהר"ר אפרים ארדיט.

ב, מערכת ספרים" אות מ' סימן צג כותב החיד"א שהיה אצלו תורה וגדולה במקום אחד וחיבר ספר „מטה אפרים" חדושים בהרמב"ם ושו"ת ודרושים. ראה בשו"ת „בעי חיי" להגאון בעל כנה"ג, ושם בח"ב סימן נ' ישנה תשובה אליו בעסקי מסחר באומיר, ומתוכה נראה גדלו בתורה ושהוא היה סוחר עשיר, וכך מסתבר משו"ת „לב שלמה" לר' שלמה הלוי סימן כ"ו. ר' אברהם ליאון ואפרים ערדיט חתמו יחד בשם פרנסי אומיר בפנקסו של השד"ר הצפתאי ר' יוסף הכהן בשנת תל"ז, עיין „שריד ופליט" לרב י"מ טולדינו חוברת א' עמוד 50, ועיין בספר „עניני שבת" צבי" (ברלין תרע"ד) מאת פרופ' אהרן פריימאן עמוד 145.

אות ב' מספר ב — רבינו בחיי בר אשר מסרקסטה

רבינו בחיי ב"ר אשר מסרקסטה, חיבר פירושו על התורה, היה תלמיד הרשב"א. ורבים חשבו שהוא בן הרא"ש. ולא היא וכו' הרב צידה לדרך מזכיר ח' בנים שהיו לרא"ש ומזכיר שמות כולם ולא הזכיר רבינו בחיי, ועוד שלא הזכיר לאביו בלשון כבוד רק בר אשר.

עיין רבינו בחיי עה"ת בביאורי המקראות פ' ויחי לא יסור שבט מיהודה ובפי' ואתחנן פסוק מי א"ל בשמים ובארץ ובפי' תולדות פסוק אחי רבקה אם יעקב ועשו, ושמה הוא מזכיר את הרשב"א בשם „מורי". ומה שכותב החיד"א שרבינו בחיי לא היה בן הרא"ש, עיין מה שכתבתי בקובץ התורני „היכל התורה" (ניו-יורק תרצ"ג) חוברת א' עמוד 25 הערה ב', שמצאתי ברבינו בחיי פ' בהעלותך שמזכיר את אביו

ישמו היה ר' נתן. ושלש שנים אחרי שנדפס זאת בשמי מצאתי בספר „אלמה" שהו"ל ד"ר ב.מ. לוין בירושלם שנת תרצ"ו, ושם פירסם הרב יהודה ליב הכהן פישמן (מימון) ז"ל מכת"י תולדות רבינו בחיי להחכם ר' יעקב רייפמן וראיתי שם בעמוד 83 שגם הוא מעיר מזה, ואחרי זמן הגיע לידי ספר „אוצר י"ד החיים" להרב ישכר דוב באב"ד אבד"ק בוסקא שנדפס בלבוש שנת תרצ"ד וראיתי שם בסימן ל"ח שגם הוא מעיר מזה. וראה ב„מבוא" לפירוש רבינו בחיי על התורה מהדורת הרב ח"ד שעוועל (ירושלים תשכ"ו).

ומה שכתב הרב פישמן שם בהקדמתו לתולדות רבינו בחיי שהחוברת הזאת לא נדפסה מעולם, נעלם ממנו, שהר"י רייפמן פרסם קטעים גדולים ממנה בכתב-עת „המבשר" שיצא לאור בלבוש ע"י יוסף כהן צדק, ושם בשנה ראשונה (ט"ו אלול תרכ"א) גליון א' עמוד 88-87 נדפסו תולדות רבינו בחיי תחת הכותרת „תולדות רבינו בחיי בעל הפירוש על התורה הנקרא על שמו וכד הקמח ומעמד הדת בימיו וקורות ספריו" ע"ש ועיין מה שנדפס ממני בכתב עת „השבוע היהודי" (די אידישע וואך) שיצא לאור בניוירוק בעריכתו של ד"ר הלל זיימן גליון י"ד שבט תשי"ט.

אות ב' מספר יח — מהר"ר בנימין הלוי

מהר"ר בנימין הלוי זכ"ו רבו של הרמ"ז היה אחד מרבני עיר ואם בישראל איזמיר יט"א.

בספרו של בנו ר' שלמה הלוי שו"ת „לב שלמה" (שאלוניקי תקס"ח) חו"מ סימן ג' וסימן מ"ח ובסוף הספר דף קל"ה—קל"ז נדפסו חדושי תורה ממנו. תלמידו, ר' משה זכות שהו"ל „תיקון שובבים" בוויניציא שנת תע"ה הכניס בתוכו תקוני תפילות שקבל ממנו לפי המנהג המקובל בארץ ישראל, והפיץ אותן בקהילות איטליה, וגם מזכירו בשו"ת הרמ"ז שנדפס בשנת תקפ"א סימן כ"ו וכן באיגרות הרמ"ז (ליוורנו תקס"ס) דף ל"ט, ועיין „שלוחי ארץ ישראל" עמוד 125 מאת אברהם יערי, ועיין ב„קורא הדורות" מאת ר' דוד קונפורטי מהדורת קאסעל דף מ"ט ע"א שכותב שר' בנימין הלוי נפטר בדרך שליחותו בשנת תל"ב בכפר סמוך לארם צובא. במותו הספידו ר' ברזילי ב"ר ברוך יעב"ץ אב"ד איזמיר בספרו „לשון ערומים" דרוש ט"ו.

אות ב' מספר יט — מהר"ר בנימין בכ"ר מאיר הלוי

מהר"ר בנימין בכ"ר מאיר הלוי ויש לו תשובה בשו"ת „אבקת רובל" למרן סימן ע"ד. ר' בנימין הלוי בהיותו בעונת הפעוטות, בא עם הוריו מעיר גירנברג באשכנז לתוגרמה, שקד בלומדים ויהי לאחד המלומדים ביותר בין בני העדה האשכנזית בעיר סופיה, ובשנת רצ"ב הריץ דבריו לרבי יוסף קארו כמובא בשו"ת בית יוסף (ירושלם תש"כ) חלק אבהע"ו דיני גוי מסיח לפי תומו סימן ח' עמוד ש"ו.

בשנת שיי"ג אחרי שעיר שאלוניקי היתה למאכולת אש, והיהודים בתוכה נשארו ללא קורת גג למחסה ומעיל ללבוש, ולא היתה היכולת בידם לקומם את ההרס והשממון, עמדו פרנסי הצבור וראשי העדה וטכסו עצה איך להציל את יושביה

מסכנת הכליון, שמו את עיניהם ברבי בנימין הלוי אשכנזי שעלידי יציאתו לארצות נכריות יביא ברכה רבה בשליחותו, את השליחות הזאת קבל ר' בנימין הלוי באהבה, אף על פי שהיתה קשורה בקשיים שונים, כמו שבוש הדרכים והתרחקות מן המשפחה, עיין מזה בשו"ת מהרשד"ם חלק אבהע"ו סימן מ"ג שמוכיר את שליחותו של ר' בנימין הלוי, ועיין „דברי ימי ישראל בתורגמה" מאת ז. א. רוזניס חלק שני עמוד 60, ועיין בשו"ת מהרשד"ם חלק יו"ד סימן ק"ה נדון להתיר שבועתה של בלתו של ר' בנימין הלוי, עיין שם שכותב: „ה' יודע והוא עד כי שכוח לא אשכח אהבת הרב כמותר"ר בנימין הלוי אשכנזי זלה"ה כל עוד נשמתי בי ורצוני בטובת זרעו וכל יוצאי חלציו כאלו בני. ולכן מגלה אני את דעתי וכו'".

ר' בנימין הלוי הדפיס במאה הט"ו בשאלוניקי (חסר שנת הדפוס) מחזור מנהג ק"ק אשכנזים עם ביאורים קצרים וקינוח אחדות שלא נמצאו במחזורים, על ענויי היהדות וצרותיה בערי אשכנז. ר' אפרים דיינארד הנוסע והמאסף ספרים ראה את הספר הזה בשאלוניקי והדפיס שנית את הקינוח הללו בספרו „שבלים בודדות" (ירושלים תרע"ח) עמוד 123—146, כי מחזור זה כמעט נאבד מן העולם וכל רושמי הספרים לא ראוהו, (עיין גם ברשימתו „דביר אפרים" עמוד 30) אולם ר' יצחק רפאל מלכו במאמרו „לפני שקיעת החמה" בקובץ „מזרח ומערב" בעריכת אברהם אלמליח ח"א עמוד 285—293 השלים מה שהחסיר ר' אפרים דיינארד.

אות ב' מספר כח — מהר"ר בצלאל אשכנזי

מהר"ר בצלאל אשכנזי תלמיד הרדב"ז וכו' ובתשובות מהר"א מונסון והרב מהריק"ש נ"י הוא הותם ע"י כמה פסקים וכו' וכן ראיתי בקובץ כ"י שהיה רבו של האר"י וכתוב שם שהוא ביטל שם נגיד בארץ מצרים משום מעשה שהיה.

בשו"ת אהלי יעקב למהריק"ש סימן י"ח הוא חתום בהסכמת פס"ד עם תלמידו מהר"א מונסון, ומה שכותב החיד"א שראה בקובץ כת"י שרבינו בצלאל אשכנזי ביטל שם נגיד במצרים משום מעשה שהיה, בודאי כוונתו לספר „לקוטי יוסף סמברי" עמוד קט"ז וק"י ששם מסופר העובדה שהביאה וגרמה לידי בטול הנגידות במצרים. עצם ספור המעשה הועתק גם בספר „טוב מצרים" מאת הרב רפאל בן אהרן בן שמעון ע"ש דף ט, עמוד ב', וכנראה שהחיד"א לא ראה מה שכותב בנדון בטול שם הנגידות במצרים בשו"ת הרדב"ז הישנות סימן תק"ט, שמתוך התשובה נראה שבימיו כבר נתבטלה שם הנגידות ולא בימי ר' בצלאל אשכנזי שהיה בזמן מאוחר. וראה בספר „מוצאי גולה" מאת שאול פנתס רבינוביץ עמוד 212 שכותב כי הרב הנגיד ר' יצחק הכהן שולאל עלה לירושלם אחרי נפילת ממשלת המאמלוקים ועמה נפלה גם שארית הנגידות בשנת רע"ג, ועיין מ"ש רש"י פין במאמרו הגדול ב„הכרמל" החדשי שנה ג' חוברת י"א—י"ב.

אות ב' מספר לח — רבינו ברוך

רבינו ברוך (בן יצחק) תלמיד הר"י הזקן בעל הותם' וכו' ובתוס' זבחים בסוף כמה דבורים כתוב „ברוך".

התוס' לזבחים הן כידוע תוספותיו של רבינו ברוך מגארמיזא בעל ספר „התרומה"

משום כך חתם את שמו „ברוך“ בסוף דברי התוס', וזוהי עדות נאמנה שמפני שבו צאו הדברים, וראה בספר „אישים וספרים בתוספות“ מאת פרץ הרש"ש רש"ש בכתב 9-11 מציינ את המקומות שחתום בדברי התוס' הם „ברוך“ וראה „בזרי התוספות“ לפרופ' אפרים א' אורבך עמ' 511 ושם בהערה 1 רשימה של כל התוספות והתקופות בשמו.

אית ב' מספר ב – מהרה ברוך כ"ץ ראשונים

מהר"ר ברוך כ"ץ ראשונים יהיה ר"ם יאמר בליק סיידא, וכן ייחס ברכות, ומילדותי מדי עברי בשליחות מצוה. ראיתי בעיר היינפירד לבני בני אבי יחד עם שם ואמר לי כמה הדושים מהגאון ז"ל.

החיד"א ז"ל בספרו „מחזיק ברכה“ בחלק יורד סימן ט"ב ס"ה כ"ב הן נכבדו ע"י עגל שהיה לו מרה לבנה ביותר וקרעו המרה והיה בה טיס זכים צדיקים ויטריקים וכתב שם החיד"א שראה מכתב מאת הגאון מהר"ר ברוך כ"ץ ראשונים צ"ל דק"ק פיורדא שבא מעשה כזה לידו והטריף.

בשו"ת „שבות יעקב“ ח"ג סימן פ"ב ישנה תשובה אלו. וכן נמצאת בשו"ת „אוי נעלם“ להר" יצחק זעקיל עטהויען סימן ל"ט תשובה בשמו והותם הם „ברוך כהנא ראשונים“ ובספר „אמרי בינה“ (דהרנפירט תק"ח) נמצא חרות בשמו ע"י ש צי והגאון ר' יונתן אייבשיטץ בספרו „יערות דבש“ דרוש רב בהספדו ע"י מתאר את אישיותו המופלאה, שהיה חסיד שבכהונה ועסק כל ימיו בתעניות וסנינים נדירים ונוראים, וראה עליו בשנתון הפרנקפורטי VI עמ' 177 והלאה ושם בעמ' 180 רשימת הספרים בהם מובאים חידו"ת שלו.

ר' ברוך כהנא ראשונים היה הלחם החריף והאמין ביותר נגד הפקודי הארקי ר משה חיים לוצאטו, הוא ראה בכתביו ובדעותיו סכנה. עזר על כך בתקופת רב עיין בספר „ר' משה חיים לוצאטו ובני דורו“ אגרות ותעודות מאת הר"ר הכהן גינזבורג חלק ב' עמוד טכ"ה, שם מביא טופס התרם על כתביו רכחיל בתוכתו של ר' ברוך כהנא ראשונים, ועיין ע"ה שם בחלק א' במביא עמוד 100א יב כ"ס הר"ר (ויען תקצ"ו) ח"ב עמוד 62 הפירוש הרב החכם ר' מרדכי הכה"ר גרינצו רב"ה של פאדווא, מכתב מהגאון ר' ישע"י באסיון הרב ר' ברוך כהנא ראשונים והצדיק את רמח"ל וב„מאוננים“ תרצ"ב גליון י"ד ל' אב. מחליט הביבליוגרף והמקור אפרים יערי שהמכתב הוא מזויף.

אית ד' מספר ב – רבינו דוד

רבינו דוד בן רבינו אברהם בן הרמב"ם נודע סגנון מצויים שנת אתה תקופה רשומות כך כתוב בספר „מאור עינים“ לעזריה מן האדומים בסוף פרק צ"ה והוצאת האספי עמוד 259) וראה בס', „תולדות היהודים במצרים יסוריה“ מאת א. סטרייס בכתב 118 שמביא גירסא אחת מכת"י פאריס 336 שבו כתוב ז"ל „רבינו דוד הנציח נר"ו במצרים בליל רביעית בשלש השעות מתחלת הלילה בארבעה... להרה סבת הגה א', תקליד לטטרות, ונפטר מהעולם הזה במצרים וכה יהיו העינים תבא בשבת חיים ר"ח אלול ד' תרי"ג לטטרות“. במקור זה אני למדים אישוא שיא רק הסנה בה גירי

רבינו דוד היא מדויקת, אלא הוא גם מוטר לנו בדיוק את החדש ואת היום שבו הוא נולד. נוסף לזה אנו יודעים גם את התאריך של יום פטירתו, ונמצאו ימי שני חייו שבע ושמונים שנה, וראה בקובץ „אלמה“ בעריכת ד"ר ב. מ. לוי, ושם בעמוד 24 כותב ד"ר אברהם פריימאן מאמר שלשלת היחס של משפחת הרמב"ם והוא מחזיק בדעה שרבינו דוד נולד א' תקל"ד לשטרות וקובע את יום הולדתו עפ"י כת"י פאריס 108 לארבעה ועשרים לחדש טבת, וראה „טוב מצרים“ דף י' ו"א, וראה עוד על תולדות רבינו דוד בן ר' אברהם בס', „מלחמת השם“ לר' אברהם בן הרמב"ם, מהדורת ר' ראובן מרגליות (ירושלים תשי"ג) עמ' ל"ו. תאריך לידתו של רבינו דוד הוזכר בדיוק הנ"ל בהקדמה לפירוש הרמב"ם (מיוחס לו) לראש השנה, מהדורת רי"ל זק"ש (ירושלים תשכ"ג) עמ' ס"א וב„מאור עינים“ הוזכר התאריך מתוך הקדמה זו, עיין ס' „אור החיים“ לר' חיים מיכל עמ' 313. ועי' בהקדמת הרב סלימאן ששון להוצאה הפוטוגרפית של פ"י המשנה לרמב"ם (קופנהאגן, תשט"ז), במיוחד פרק ט' ופרק י"ד.

אות ד' מספר ד — מהר"ר דוד אופנהיים

מהר"ר דוד אופנהיים אב"ד דק"ק ניקלשבורג ואב"ד דק"ק פראג זכו חיבר שו"ת נשאל דוד וכו' ונדפסו קצת חי' גפ"ת להרב בהתחלת ס' בית יהודה ובתשובות חוות יאיר ושבות יעקב יש תשובות מהרב.

עיין בספר חדושי הלכות „בית יהודה“ הנקרא חידושי מהר"י ר"ן (דעסויא תנ"ח) שחיבר הר' יהודה ב"ר ניסן אבד"ק קאליש (עיין עליו ב„תולדות יהודי קאליש“ עמוד 41—137 מאת ישראל דוד ב"ת-הלוי) ובו קצת חידושים מאת הר' דוד אופנהיים על איזה שיטות במס' שבת וקצת במס' יו"ט מספרו „מועד דוד“ וכן נדפסו ממנו תשובות בשו"ת „חוות יאיר“ סימן קכ"ד וסימן קס"ו (תשובה ארוכה) ובשו"ת „שבות יעקב“ סימן ל"ט וסימן ק"י. ויש להוסיף שכן נדפסו ממנו תשובות ב„אבן שהם“ סימן ס"ו לר' אליקים געץ מהילדסהיים, בשו"ת „השיב ר' אליעזר ושיח השדה“ סימן א', ובשו"ת „כנסת יחזקאל“ סימן כ"ה וכן פירסם ממנו שתי תשובות פרופ' דוד קויפמאן ב„הגורן“ שנה א' עמוד 72—88, ותשובה אחת ממנו נדפסה בספר „פתחי צדק“ לר' אהרן בער ב"ר משה פערילש (פראג תק"ו) בענין כתיבת מגילה והגאון הספרדי ר' חיים בנבנשתי בספרו „שירי כנסת הגדולה“ קונשטדינא תס"ט) הדפיס ממנו ז' דפים, וב„ארשת“ א' (ספר שנה לחקר הספר העברי) ירושלים תשי"ט, פורסמה ממנו בעמוד 348—343, תשובה אחת בענין אם כהן מותר להיות משרת לכהן. שתי תשובות ממנו הדפיס מר משה סנדרס במחברתו „יהודה ועוד לקרא“, לונדון תשט"ו.

הגאון ר' יעקב עמדין בספרו שו"ת „שאלת יעבץ“ ח"א סימן מ"א כותב וז"ל: „ובילדותי ראיתי תשובה אחת מהה"ג כמו' דוד אופנהיים ז"ל, וזה חמש ועשרים שנה כששלח איזה דפין לדוגמא מספרו שהי' בדעתו ז"ל להדפיס או באמסטרדם ושוב נמלך בו, ועדיין נשאר ממנה רושם קטן בזכרוני“. חלק אחד מספרו שו"ת „נשאל דוד“ כת"י נמצא בספריה ע"ש שכטר בניו-יורק, ור' זאב בידנוביץ הדפיס את המפתח של הספר הנ"ל בשם „כלי הרועים“ בניו-יורק תש"ג. כתבי יד של ר' דוד אופנהיים היו בידי ר' חיים מיכל, עיין ערך רד"א ב„אור החיים“ ובהקדמה

מאהדורות מוסד הרב קוק עמ' IX נאמר שכת"י של רח"מ הם בבלדליאנה, ושם נמצאים כת"י של רד"א.

אות ד' מספר יא — הרב מה' דוד גרשון

מהר"ר דוד גרשון אב"ד בעיר רישיד בזמן הרב דרכי נועם ובנו הרב גנת ורדים. ראה, „גנת ורדים“ כלל ג' סימן כ"ה ששקיל וטרי המחבר עם הרב דוד גרשון ומסיים שם בסימן כ"ו וז"ל: „והנני נעשה סניף להתיר כאשר גבר דרב גובריה רבן של כל בני הגולה לשם ולתהלה“, ובכלל ב' סימן י' כותב אליו הרב גנת ורדים וז"ל: „שלמא רבא כימא רבא, לאלאה רבא. רבינו הגדול“ וכו' וראה עוד ב„גנת ורדים“ כלל י' תשובת מהר' דוד גרשון הגו'.

אות ד' מספר לו — מהר"ר דוד

מהר"ר דוד סגל אב"ד דק"ק אוסטרא וק"ק לבוב וכו' והוא חתנו של הרב בית הדין והזכירו בכ"ח יו"ד סוף סימן קמ"ז וגם בתשובות הב"ח מזכירו. הב"ח מזכיר את חתנו בשו"ת „הב"ח הישנות“ בסוף סימן צ"ב ובסימן צ"ג, וכן נזכר בשו"ת „ב"ח החדשות“ סימן י"ז ובסימן ג"ד, ותשובה מיוחדת נמצאת בשו"ת הב"ח סימן קי"ג.

אות ו' מספר ב — ר' וואלף (זאב) הלוי

ר' וואלף (זאב) הלוי (עיין חרשי ר' זאב הלוי ח"ב).

ראה, „ערים ואמהות בישראל“ כרך ששי „ברודי“ מאת ד"ר נ. ת. גלבר, ושם בעמוד 69 מביא שהיה גודע בשמו „וואלף אלעסקר“ וחיבר ספר „חדושי הרוז"ה“ (זולקיב תקל"ב) ויש להוסיף שהיה מגיד דק"ק טארניפול, והיה אחיו של הרב חיים הלוי המגיד דק"ק ראוונא. עוד נדפס ממנו „חדושי וכללות הרוז"ה“ עפ"י כתב-יד המחבר שעשה בעלותו לירושלם, והובא לדפוס ע"י ר' דוד קאסיווער תושב ירושלם ממשפחת המחבר, ועיין בשו"ת „גודע ביהודה“ מהדו"ק האו"ח סימן ל"ז שנדפס ממנו תשובה אחת ושם בסימן ל"ח השיב הגוב"י ובתוך התשובה כותב אליו: „והנה אני תמה למה בא למשש כלי, מה מצא בי ומה ידעת, הלא איתן מושבו בעיר מלאה חכמים וסופרים, מפיהם יבקש תורה, אך אחר שכבר דפק על מזוונות פתחי, הוכרחת לעיני, והנה אף כי אהבתו תקועה בלבך, כי ידעתיו יגע בתורה ולבו כלב הארי ואהבת עולם אהבתיו“. דברים כאלו שיצאו מהגאון בעל הגוב"י, הם עדות נאמנה עד כמה הוקיר והעריך אותו, ועיין בשו"ת „מאיר גתיבים“ חלק א' סימן ט' שנדפס ממנו תשובה בהיותו עוד מ"מ דק"ק טארנופול. בסוף ימיו זכה לעלות לארה"ק והלך למנוחתו בעיה"ק ירושלם. הגאון הספרדי ר' מנצור מרווק בעל „קרבן אליצור“ נשא הספדו עליו בספרו „בן פדהצור“ פרשת אמור, וכך כותב עליו: „גברא רבא כזה שאנו עסקין בהספדו, היה שקדן בתורה עד זיבולא בתרייתא, ולא בטל מחשבתו מדברי תורה, ראוי לנו להתאבל על חכם שמת ואין לנו תמורתו אף שהיה זקן ושבע ימים“ וראה ב„מפתח ההספדים“ מאת ד"ר ב' וואכשטיין ח"א עמוד 16.

אות ז' מספר יב — מהר"ר זרחיה גוטה

מהר"ר זרחיה גוטה וכו' בחבורו הגדול על ד' טורים, זרח יעקב האריך הרחיב וכו'.
 ראה, "קורא הדורות" הוצאת קאסעל (ברלין תר"י) ושם בדף ג"א ע"א כותב
 ז"ל, "והחכם השלם בנו כמה"ר נתן גוטה ז"ל הוליד לוניציא להדפיס חלק אבן
 העזר של ספרי הרב אביו (ר' זרחיה) ז"ל... ולא עלה בידו להדפיסו ונשאר שם
 בעיר ויניציא". תשובות מצויות בספר, "פני משה" סימן נ"ד ופסקיו המסכימים
 לדברי רבו המהר"ט נמצאות בשו"ת, "זרע אנשים" סימן ס"ד וסימן ס"ו, ועיינו
 ,,טוב מצרים" ערך זרחיה גוטה.

אות ח' מספר כא — מהר"ר חיים וויטאל

מהר"ר חיים וויטאל, בישראל גדל שמו זצ"ל, וכו' שאני הצעיר זכותי וראיתי ספר
 חזיונות ממהרח"ו ז"ל מכתיבת ידו וכתוב שם שגולד שנת הש"ג.
 עיין בס', "חזיונות" ח"א בראש הספר שכותב וז"ל: ,,אלו הם הדברים שארעו

לי מן היום שגולדתי והוא ראש חודש חשון הש"ג ליצירה".
 התידי"א בספרו, ,,מראית העין" בחידושי סנהדרין דף צ"ג השתמש בכת"י
 זה, וז"ל: ,,וראיתי בספר חזיונות למהרח"ו ז"ל כת"י שכתב דהגיד לו בחלום
 רבינו האר"י ז"ל, דבן ראשון מבת שבע שמת היה נחמיה התרשאת, אדם גדול,
 ולפי שמת בתחילה קודם מילה ולא זכה לשם, גם אחר כך לא נקרא הספר
 (נחמיה) ? על שמו".

בשנת תשי"ד יצא לאור בירושלם על ידי מוסד הרב קוק ספר החזיונות לרבי
 חיים וויטאל מתוך כתב יד על ידי ד"ר אהרן זאב אשכולי, ושם בפרק ב' אות
 כ"א מובא החלום הזה, והמ"ל לא העיר כלל מדברי ה,,מראית עין" הנ"ל.

אות ח' מספר לג — מהר"ר חיים הכהן

מהר"ר חיים הכהן מעיר ארם צובא, תלמיד ממהרח"ו וכו' וראיתי בגניזה דפין
 מטור יהלום מסוף י"ד (יורה דעה) מודפסות ולא ידענא מה אידון בה וכו' ומה
 היול לם? זה כלו שלא נראה בעולם אלא דפין אלו בגניזה.

ראה, "אוצר הספרים" לבן יעקב אות ט' מספר 47 שכותב על דברי התידי"א הנ"ל
 שהוא ראה את הביאורים של ספר זה על שו"ע יו"ד, וכן נדפס מהנ"ל גם, "טורי
 נופך וספיר" על שאר הלקי שו"ע יו"ד הראשונים כמעשהו בשו"ע או"ח בספרו
 ,,טור ברקת" על שו"ע או"ח מהלכות פסח עד סופו שנדפס דפוס אמסטרדם
 שנת תי"ד.

ועיינו, "קהלת משה" אספת פרידלאנד אות ח' מספר 4528 שכותב הביבליוגרף
 שמואל וויענער כי בקובץ דרושים כת"י שדרש הרי משה באבו ברומא. הנמצא
 בעצם כת"י במוזאום האויאטי של האקדמיה למדעים בפטרבורג נמצא הספד
 ,,על פטירת כמהר"ר חיים הכהן זצוק"ל" שנפטר בליורנו יום א' פרשת קדושים
 תט"ו, לפיכך נפסקה ההדפסה של הספר, ,,טור יהלום" ולא נשלם הספר מדף
 שע"ג והלאה, ורק נתחלקו קצת קונטרסים מהלכות אבלות ללמוד בהם בימי
 אבלו של המחבר.

המשך בגליון הבא

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

הדפסה בארה"ב וקנדה:

P. Feldheim, 96 East Broadway, New York 10002 U. S. A.