

על הדף

הרב יחזקאל הרטמן

מסכת זבחים דף מט

למד מלמד בקדשים

בקדשים יש פעמים שאין למד מן הלמד, כגון היקש אנו חוזר ומלמד בהיקש, והאריכה הסוגיא איך הדין בלימודים השונים.

וצ"ב מה הביאור בזה, ומדוע שאני קדשים לענין למד מן הלמד, ולא מצאתי מי מהמפרשים שיעסוק בענין זה.

ואולי אפשר להציע בזה רעיון ע"פ דברי רבותינו.

באתוון דאורייתא (כלל יב) מביא את הכלל בקדשים דבעינן "שנה עליו הכתוב לעכב", כלומר שכאשר כתוב דין פעם אחת, אינו לעיכובא עד שייכתב בתורה פעם שנייה. ואף שיש אומרים שלא דוקא בקדשים (ויש ראיות לכאן ולכאן), בתוס' בכמה מקומות מבואר שרק בקדשים נאמר כלל זה, וכן נקט האתו"ד. ודן אם יש להסתפק אם הלכה למשה מסיני היא בקדשים, או מקרא יליפין לה.

וטוען האתו"ד שיש לקשר בין שני הכללים שיש בקדשים - אין למדין מן הלמד, ושנה עליו הכתוב לעכב, ע"ש.

וניקח את הנחה הזו, שיש שייכות בין הכללים, ונמשיך את הקו הלאה.

החיד"א (ברכ"י י"ד סי' רעב, ה) מגדיר את הדין של שנה עליו הכתוב לעכב, שבכך שונים קדשים משאר כל התורה, שהרי כתבו התוס' בגיטין (ג, ב ד"ה וכו') שלא מצינו לכתחילה ובדיעבד בדאורייתא, כלומר שכאשר נאמר דין, אין לומר שהוא רק לכתחילה, מה שאין כן בקדשים שלכן בעינן שנה עליו הכתוב, שבלא זה היו רק לכתחילה ולא בדיעבד.

ונצרך לכך את דברי המהר"ל (נצח ישראל פרק מוח) "כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה, וזה מורה הכפל, כמו שאמרנו בכל מקום 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה".

וביאור הדבר נראה, שכפי שהבאנו בריש מסכתין, עניני המקדש וקדשיו תלויים במחשבה, וכדאמרין (שבת לא, א) "הכמת זה סדר קדשים", שעבודת המקדש משרטטת את המחשבה שעומדת מאחורי הבריא, המשכן הוא עולם קטן ובו תלוי השורש היסוד והחכמה של כל העולם. משם הכל מתפשט. ולכן מלאכות שבת נלמדות מהמשכן. ועל כן בקדשים מחשבה יכולה לפסול (פיגול וכו'), שכל עיקר ענין הקדשים תלוי במחשבה.

מעתה יש לומר שבכל התורה עסקינן בעולם המעשה, ובוה אין 'שטח אפור' ודוגמה לדבר מצינו ברבי צדוק הכהן (דובר צדק אות ה) דענין 'אלו ואלו דברי אלקים חיים' הוא, שבעולם המחשבה, אין גדר וגבול והכל דברי אלקים חיים, אבל ההלכה שהיא הנהגת העולם היא כדעה אחת בלבד, שהרי העולם מתנהג בגבול.

כך בייחס לציווי התורה, בדרך כלל עסקינן בעולם המעשה, ובוה כל ציווי משמעו לעכב, דאין מצב אמצעי. אך בקדשים שהוא עולם המחשבה, הרי ציווי אחד מורה רק על מצב של 'לכתחילה'.

ועתה נשוב לסוגייתנו. בעיקר הכלל של "אין למדין מן הלמד", אריתי מעירים, וכי למה שיהיה חילוק במקור הדין, אם נכתב במפורש או שנלמד מהיקש או גז"ש וכו', סוף סוף אחרי שלומדים אותו באחת מהמידות שהתורה נדרשת, הרי יודעים אנו

שכך מצווה אותנו התורה וזה רצון ה', ומדוע יש חילוק באיזה דרך נאמר לנו הדין? ויש לומר שאמנם זהו ההבדל בין כל התורה לקדשים. בכל התורה אין מצבים אמצעיים, וכל שידעינן שזה רצון ה', ושהדבר אמור להתקיים בעולם המעשה, אין סיבה שלא נוכל ללמד את הדבר הלאה. אך בקדשים שאנו עומדים בעולם המחשבה, בשורשי הדברים, ואין אנו נמצאים בעולם המעשה, שפיר יש משמעות לשורש הילפותא, אם נאמר במפורש או בהיקש או גז"ש, שהם משקפים אופן אחר של היציאה מן השורש. ועל כן מובן שדוקא בקדשים "אין למדין מן הלמד". וקיצרנו במקום שראוי להאריך.

דף נ

קל וחומר בן בנו של קל וחומר

הגמ' מקשה: "ק"ו) בן בנו של ק"ו הוא", ומפרש רש"י שהקושיא היא שגם אם למדים ק"ו מק"ו בקדשים, אבל שלושה ק"ו לא עבדינן. והתוס' מקשים מה לי ב' ק"ו, מה לי ג' ק"ו, וביארו באופן אחר.

ובביאור שיטת רש"י ביאר רבי יוסף ענגיל בספרו לקח טוב (סוף כלל ב), דהנה בספר שושנת העמקים (כלל א) כתב, ששאל אותו משכיל אחד, לדעות הסוברים דהא דאין עונשין מן הדין הוא מטעמא דשמא יש פירכא על הק"ו, אם כן איך עושים ק"ו להקל, גם בזה נימא דשמא יש פירכא.

ויישב הלקט טוב, דהך חשש דשמא יש פירכא לק"ו, לאו ספק שקול הוא, כי אם חשש שנחשב מיעוט. והסברא נותנת כן, שהרי יש ספק שקול אם יש פירכא או שאין פירכא, ודעת החכמים שדנין את הק"ו מסייעת לצד שאין פירכא. ועל כן שפיר החשש דשמא יש פירכא חשיב רק מיעוט.

ובזה מבאר את הכלל "אין עונשין מן הדין", דהרי אין הולכין בממונן אחר הרוב, והוא הדין בנפשות לגבי חיוב מיתה, ושוב חיישין לצד המיעוט שמא יש פירכא.

והנה בתוס' ב"ב (צג, א ד"ה איכא) מבואר שכאשר יש שני ק"ו, ולכל ק"ו יש פירכא מסוימת, שתי הפירכות מצטרפות זו לזו להיחשב מחצה על מחצה, ולא מיעוט כמו פירכא יחידה עיי"ש.

מעתה, כשיש ג' ק"ו, צדדי הפירכא שיש בכל אחד, מצטרפים לג' ושוב הם הרוב, שהרי אם ב' הוא מחצה, ג' הוא יותר ממחצה, ומיושבת דעת רש"י שג' ק"ו לא עבדינן. [אך יש להעיר על דבריו דא"כ למה דוקא בקדשים אמרינן כן.]

ונציין שבעיקר הכלל של אין עונשין מן הדין, יש הסבר אחר ע"פ פנימיות, והובא ברבי יוסף ענגיל במקום אחר (בית האוצר מערכת א-י כללנו אות טו), דהנה "ג המידות שהתורה נדרשת בהן, מקבילות ל"ג מידות הרחמים, וכדהביא בבני יששכר בשם רבי הירש מזידיטשוב [כגון שהמידה האחרונה בדרשות היא "שני כתובים המכחישים ואז"א עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם", וכנגדה במידות הרחמים "ונקה לא ניקה", שיש בו סתירה והכחשה, אם מנקה או לא, ובא הכתוב השלישי שהוא דרך התשובה, מנקה לשבים ואינו מנקה לשאינם שבים, ומכריע ביניהם]. המידה הראשונה היא ק"ו והמקביל שלה הוא "א"ל". וכיון שא"ל הוא מידת החסד, א"א להשתמש בק"ו להעניש על פי. אין עונשין מן הדין משום שאין עונשין ע"פ מידת החסד.

אין מעבירין על המצוות

דנו בסוגיין באיזה יסוד עושים את שפיכת השיריים של החטאות הפנימיות, האם ביסוד המערבי שבו הוא פוגע ביציאתו מההיכל, או ביסוד דרומי. והקשו התוס' דהא אין מעבירין על המצוות, ומטעם זה יש לפשוט דשופך במערב.

ותירצו דאין מעבירין הוא בשתי מצוות שיש על האדם, שאין לעבור על מצוה שנמצאת לפניו, וכגון תפילין של ראש ושל יד. אך במצוה אחת שיש עליה נידון כיצד לקיימה, בזה לא שייך אין מעבירין על המצוות, דאין זה נקרא להעביר על המצוה כשיש הזדמנות לקיים את אותה המצוה במקום יותר קרוב.

הרדב"ז (ה"ד ס"ג נג) דן במי ששרוי בבית האסורים, והשר מאפשר לו לצאת ליום אחד, באיזה יום ייצא, ומביא שיש אומרים שימתין ליו"כ, או פורים משום פירסומא ניסא. ודעת הרדב"ז שייצא ביום הראשון שיכול, משום שאין מעבירין על המצוות, וכיון שהיום מוטל עליו להתפלל במנין, אין להמתין ליום אחר. ועוד, דאי אתה יודע מתן שחרן של מצוות.

החכ"צ (ס"י קז) מקשה על הרדב"ז ממנחות (מט, א) שדנו בציבור שיש לו רק בהמה אחת, האם יקריבו למוסף של היום או לתמיד של מחר, ותלינן בדין תדיר ומקודש איזה קודם. ולפי הרדב"ז היה צריך להכריע להעדיף את היום על פני מחר.

וטוען החכ"צ על פי דברי התוס' כאן שרק ב' מצוות שייך אין מעבירין ולא במצוה אחת, ומעתה במוסף ותמיד, כיון שהכל הוא קרבנות ציבור, נחשב כמצוה אחת, ואין בזה כללא דאין מעבירין.

הח"י אדם (ח"א ס"ה סח) מוסיף על כך, שאפילו בשתי מצוות אין שייך כללא דאין מעבירין, אלא כשיעשה את שתי המצוות, כדוגמת תפילין שהנידון איזה מהם להניח קודם. אך כשיעשה רק מצוה אחת מתוך השתיים, בזה לא אמרינן דאין מעבירין.

ונראה הביאור, שאין אתה יודע מתן שחרן של מצוות והכל הוא רצון ה', על כן אין להחליט להקדים מצוה אחת לחברתה. אך כשעליו לבחור אחת מתוך שתיים, סוף סוף עליו לבחור רק אחת, ולכן מן הדין שיעדיף את המצוה שהוא סבור שחמורה יותר.

שיריים אין מעכבין

לאורך רוב הסוגיא נוקטת הגמ' ששפיכת שיריים אין מעכבת, וזלת שיטה אחת שמעכבת.

וצ"ב מה העומק שאין שיריים מעכבין, ומה עניין השיריים. ונעיין בדברי הבית יעקב מאיז'ביצא בענין זה.

ונפתח בדבריו בפרשת ויקרא (אות א) בכללות ענין הקרבנות הוא, וכך הוא מבאר: לאדם יש תשוקה, געגועים וצעקה לעלות למעלה לשורשו. הקרבנות שבאים מן הבהמה והעוף, מסייעים לאדם לחזור לשורשו, שכן שורש הבהמות והעופות, מן המרכבה העליונה, שיש בה פני שור ופני נשר, ומשם שורש נפש הבהמה והעוף.

כשאדם סומך ידיו על הקרבן, שם את כל כוחותיו בתוך הבהמה, ואז שוחטה וזורק את דם הנפש על המזבח, שתחזור לשורשה, וכמוהו גם הוא רוצה ותאב לחזור לשורשו ולהתקרב להש"ת.

ומביא עוד בשם אביו בעל מי השילוח (הבאנו את דבריו לעיל), שזה ההבדל בין עולה לחטאת שזו למטה מחוט הסיקרא וזו למעלה, דעולה אינה מגיעה על חטא ועל כן הועקה להתקרב פחות גדולה, אך חטאת באה ע"י אדם שהתרחק וכעת מבקש מאד לעלות ולהתקרב, ולכן דמה ניתן בחלק העליון של המזבח,

להראות את עוצם התשוקה לעלות למעלה.

בפרשת ויגש (אות ט) מבאר הבית יעקב, שזה ענין שפיכת שיריים. כשאדם חפץ ומנסה להתקרב לה' ולכפר על עצמו, האדמה משתפתת יחד עמו, וכמו שנאמר גבי עגלה ערופה "ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו", הרי שגם הארץ משתפתת בכפרה. ומציין לדבריו בהמשך (אות כג) שעורפים את העגלה בנחל איתן אשר לא ייעבד ולא יזרע, "שאף בהדומם נמצא כח צעקה, לצעוק אל הש"ת למה מנעוה ע"י הרוצח הזה מבא להתכלל בהצורת אדם ע"י הזרע אשר יצמח בה...", ושותפות הארץ בצעקתו היא לקבוע את הצעקה בקביעות של קדושה, כי לזה רומזת הארץ כדכתיב והארץ לעולם עומדת.

וזה הפירוש בשפיכת שיריים, אדם זורק את הדם על המזבח, ובכך מבקש להתקרב לשורש הנפש. ובכך ששופך השיריים למטה על היסוד, שבכך מחבר את הארץ לצעקה, שענין היסוד הוא אמה מעל הארץ, שמורה על הצעקה שעולה מן האדמה. וצריך לזה שמצינו שהמקום נענש עם האדם, כמו במבול, בסדום ובעיר הנידחת, וביאור הדבר הוא שחלק ממהות האדם הוא המקום שעומד עליה, ולכן המקום מצטרף למהלך התיקון.

ונצריך לדברים את מה שכתב בשם משמואל (פרשת צו תרע"ג) בענין קרבן מנחה שיש בו קומץ למזבח והשיריים נאכלים, אך במנחת כהן הכל עולה למזבח. והיינו שהקומץ נכגד נשמת האדם, והשיריים כנגד הגוף, ואצל ישראל הנשמה עולה למזבח אך הגוף אינו יכול לעלות ונאכל לכהנים. אך אצל הכהנים גם גופם קדוש, והכל עולה למעלה.

וע"פ דבריו נוכל לבאר את הבית יעקב, שהנשמה היא חלק העבודה בחיבור הנפש למקור, והוא הזריקה. ואילו השיריים הם האדמה והגוף. כשם שכאשר אדם מת הנשמה עולה והגוף יורד, ושניהם לוקחים חלק בתיקון וכפרת האדם, כך בכל קרבן יש את חלק הנשמה שבקרבן שעולה למעלה, ואת חלק השיריים (שהוא כנגד הגוף כמ"ש השם משמואל), והוא יורד לארץ, ובצירוף שניהם יש כפרה.

ומעתה יש לבאר, שכשם שעיקר הכפרה לאחר המיתה נעשה במה הנשמה עולה לשמים ולא במה שהגוף יורד (שאף שגם זה מכפר, אינו עיקר התיקון), כן גם בשיריים, רוב השיטות ס"ל דאין מעכבין.

מזבח אוכל בחלקו של יהודה

"עולה טעונה יסוד וקרן מזרחית דרומית לה היה לה יסוד, מ"ט אמר ר' אלעזר לפי שלא היתה בחלקו של טורף, דאמר רב שמואל בר רב יצחק, מזבח אוכל בחלקו של יהודה אמה. אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי חמא ברבי חנינא, רצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסה בחלקו של בנימין, והיה בנימין הצדיק מצטער עליה בכל יום לנוטלה..."

ויש להתבונן בכל הענין.

המהרש"א מבאר ששבט יהודה הוא כתר מלכות, והמקדש שייך לכתר כהונה, על כן א"א שעבודת המזבח תהיה בחלקו של יהודה.

ויש להוסיף על כך את מה שרבי צדוק הכהן מבאר בכמה מקומות, שיהודה הוא ראש לבני לאה, שהם מייצגים את ה'בעל תשובה', וכמו דוד שהקים עולה של תשובה - שמביא את כל המתנגדים חזרה אל הקב"ה. ואילו בני רחל מייצגים את הצדיקים. מאחר שהכהן נחשב צדיק, על כן דוקא בנימין שייך לבחינת כהונה ולא יהודה.

המהר"ל בחי' אגדות מבאר ענין עמוק: "יש לך לדעת כי בנימין הוא האחרון בשבטים ויהודה הוא הראשון. אע"ג שראובן היה בכור, מ"מ כתיב יהודה יעלה בתחילה והוא ראש בכל מקום, ולפיכך נחשב יהודה ראשון. והיה דגל יהודה במזרח והוא תחילה, ובנימין היה במערב שהוא האחרון, כשם שנקרא מזרח

מקבל מן השי"ת מקבל אותו מאהבה, ונותן לו שכר על כל דבור ודבור", וכן לגבי העקידה. הרי שכאשר אדם מצטער ועמל על תפיסת המצוה, הוא מתקשר אליה ונעשית חלק ממנו.

כך גם לגבי המקדש, וכמו שאמר רבי אייזיק, שכדי להתחבר אל המקדש, אנו צריכים לבקש אותו ולהתייגע על מציאתו.

וכו"ב בסוכה (מא,א) דציין בעי דרישה, וכמו שתיקן ריב"ז "זכר לחורבן". ולאמור, ענין זה של "בעי דרישה", נהג גם קודם שנבנה המקדש, שהיה צריך שדוד ושמואל יעמלו להבין היכן הוא מקום המקדש, ורק כך אפשר לזכות אליו. בית המקדש תלי בנדבת לב של עלל ישראל, משם זה מתחיל, בעי דרישה.

דף נה

קרבן תודה נאכל ליום ולילה

שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, ותודה נאכלת ליום ולילה.

ובביאור החילוק בין תודה לשאר שלמים, ידועים דברי הנצי"ב (ויקרא ז, יג), ויסוד דבריו הוא שתכלית קרבן תודה שבה על הנס היא לספר חסדי ה' שגמלו עמו [וכן מבואר בוזהר פרשת בא דף מא, א שיש חובה על אדם לספר תמיד את הניסים שעשה עמו הקב"ה, שבכך כל פמליא של מעלה מצטרפים ומשבחים לה]. וככל שיפרסם הדברים יותר, הרי זה משובה. וכמו שנאמר "שיחו בכל נפלאותיו", "ויספרו מעשיו ברינה", ועוד פסוקים רבים.

הגר"ז (עה"ת סטנפל פרשת יתרו) עה"פ "ויספר משה לחותנו" - מבאר: "דיש דין מיוחד של סיפור ניסים שעשה ה', כדכתיב ויספרו מעשיו ברינה וכו' דהיינו שצריכים לשוח ולספר נפלאותיו, ולכן, קודם לא היה יכול משה לקיים דין זה של סיפור, דלא היה למי לספר, דהרי כל ישראל ידעו מכל זה, אבל כשבא יתרו והוא לא ידע מכל זה, מיד קיים משה רבינו דין של ויספרו מעשיו ברינה. ודין זה של סיפור הוא חוץ מן דין הודאה."

ובכך מבאר הנצי"ב את הפסוקים "לך אזבח זבח תודה" - זה גוף הקרבן, "ובשם ה' אקרא" - הוא קול תודה לה' על הנס. "נדרי לה' אשלם" - על הבאת הקרבן, "נגדה נא לכל עמו" - שיספר את ההשגחה עליו ברוב עם שיאכלו עמו את התודה.

ומטעם זה ריבה הכתוב בלחם ומיעט בזמן אכילת תודה מכל שלמים, כדי שיהיה מרבה ריעים לסעודה אחת ביום ההקרבה ויהיה סיפור הנס לפני ריבוי אנשים.

ובזה גם מבאר מדוע יש לחם חמץ בתודה, דלחם חמץ נאכל יותר יפה מאשר מצה, כדי שיבואו אנשים לאכול עמו את הלחם הטעים, וכך יפרסם את הנס ברבים.

ובעצם הביאור כבר קדמו האברבנאל (פרשת צו פרק ז יא-יא), ומוסיף שכיון שזמן האכילה קצר, אם יאכל לבד, קרוב לודאי שיהיה נותר ויצטרף לשורפו, ואז ישאלוהו חבריו למה לא הזמין אותם, וכדי שלא יתבייש בכך, יעדיף להזמיןם לאכילה ובכך יתפרסם הנס.

באמרי אמת (ליקוטים וזחים) מבאר באופן אחר מדוע תודה נאכלת ליום אחד, דתודה באה על נס, ונס בכל יום איתא, כדאיתא בשבת (ג, ב) שאם באנו לכתוב אין אנו מספיקין, ופירש"י אין אנו מספיקין מלעשות יום טוב בכל יום, ואיך יאכל למחר מתודה של היום, הלא למחר יצטרף להביא תודה אחרת על הנס של היום הבא.

קדמה... ומפני כי ההתחלה והתכלית יש להן המעלה כאשר ידוע [א"ה: וכענין סוף מעשה במחשבה תחילה]... כי א"י שהיא באמצע העולם, והארץ שהיא כדורית מתקשר ההתחלה עם הסוף, ולכך היה גבול יהודה שהוא התחלה, ובנימין הוא הסוף מתחברים ביחד בא"י. והיה בחלק יהודה שהוא התחלה מקצת מן המקדש, ובחלק בנימין מקצת, רק בשביל כי התכלית שהוא השלמה יותר ראוי לקדושה, לכך היה עיקר המקדש בחלק בנימין. וזה שאמר שהיה רצועה יוצאה מחלקו של יהודה לחלקו של בנימין, מפני שצריך שיהיה מתקשר זה בזה לגמרי..."

בנימין יותר שייך למקום המקדש מפני שהוא קשור לתכלית, אך גם יהודה נמצא שם, כי הוא שייך להתחלה. והם מצטרפים יחד ע"י הרצועה, כמחובקים.

ויש להוסיף על דבריו, שכפי שכתב רש"י בחומש על הפסוק בבוקר יאכל עד ולערב יחלק שלל, שבנימין הוא ההתחלה של השלב המתקדם של כלל ישראל, וכפי שמצינו שלפני שמגיעה מלכות בית דוד, מלך שאול מבנימין. וקודם שנבנה בית שני, הופיע מרדכי הצדיק דאתי מבנימין, שמכין את עם ישראל לבנין הבית. וכן לעתיד לבוא קודם הגאולה, יגיע אליהו הנביא (דאתי מבנימין לפי חלק מהשיטות בחז"ל) והוא מכין את הגאולה. והדברים מתאימים למהר"ל, שבנימין הוא התכלית של השלב הראשון, וממילא הוא מביא לתחילתו של השלב הבא.

הבן יהוידע מבאר, שלעולם בהמ"ק שייך לחלקו של בנימין, אך ידעו והבינו מנחילי א"י, שגם יהודה שייך לבהמ"ק, דהרי אברהם התפלל אחר העקידה (שהיתה במקום המזבח) "ברה ה' יראה", ו"יראה" אותיות "אריה" וזהו יהודה ("גור אריה יהודה"). וכן בבהמ"ק הראשון האש שרבעה על המזבח היתה בצורת אריה, להורות על יהודה.

נמצא שגם ליהודה צריכה להיות איזו תפיסה לעבודה ולמזבח, וזו הרצועה.

והנה בנימין היה מצטער על אותה רצועה, ומכאן זה זכה לשכינה כמי"ש בגמ' כאן. ומובא בשם הגר"א וכ"כ בבן יהוידע, שזכות זו פירושה שיזכה שכל ג' המקדשות יהיו בחלקו. והוא ככל מה שביארנו אודות השי"כות הגדולה בין בנימין למקדש.

דף נד

עד אמצא מקום לה'

דוד ושמואל יגעו להבין היכן המקום לבנות את בהמ"ק. והביאה הגמ' את הפסוק "אם אבוא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי, אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה (היינו שלא יישן בביתו, שטמ"ק), עד אמצא מקום לה' וגו'".

מ"ר הגרמ"ש זצ"ל היה מזכיר בשם רבי אייזיק שר זצ"ל, את ההערה הבאה. בתחילת פרשת ראה מצווה התורה על מעמד הברכה והקללה - "ונתת את הברכה על הר גריזים ואת הקללה על הר עיבל", ולאחר מכן מתארת התורה באר היטב היכן הוא מקום זה: "הלא המה בעבר הירדן אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני היושב בערבה מול הגלגל אצל אלוני מורה" (ואעפ"כ יש מחלוקת בגמ' סנהדרין היכן המקום המדויק). ואחרי כן מביאה התורה את הציווי ללכת לבהמ"ק "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטיכם לשוש את שמו שם, לשכנו תדרשו ובאת שמה", וכאן נאמר שום תיאור והסבר היכן הוא מקום זה.

אלא הביאור, שכדי להשיג את מקום המקדש יש לטרוח ולבקש אותו, ואין הוא מצוי שם ללא דרישה וחפוש.

והנה בתחילת פרשת לך לך נאמר לאברהם ללכת "אל הארץ אשר אראך", וכן בסוף פרשת וירא נצטווה אברהם לעקוד את יצחק "על אחד ההרים אשר אומר אליך". ורש"י בלך לך כתב: "לא גלה לו הארץ מיד, כדי לחבבה בעיניו ולתת לו שכר על כל דבור ודבור", ומציין רש"י למה שנאמר בעקידה כיו"ב. ובסוף וירא עסק בזה רש"י פעמיים: הראשון לגבי מה שלא פירט לו הקב"ה מיד שמתכוין ליצחק - "ולמה לא גילה לו מתחילה, שלא לערבוו פתאום... וכדי לחבב עליו את המצוה וליתן לו שכר על כל דבור ודבור", וכן על הנאמר "אחד ההרים", כתב רש"י: "הקב"ה מתאהב הצדיקים ואח"כ מגלה להם, וכל זה כדי להרבות שכרן."

ומבאר הגור אריה בתחילת לך לך: "שכאשר אין מגלה לו מיד, הדבר תביע עליו, מפני שהוא מצטער אחר המצוה שלא ידע, ומפני כך כל דבור ודבור שהוא