

תורה ודעת

יו"ל ע"י 'קהל עדת ירושלים' ✦ גליון 71 ✦ פרשיות תרומה - תצוה ✦ אדר א' תשס"ח

בעקבות הרוצים

כי הם חיינו...

ואלה המשפטים אשר תשים לפניכם. פרש"י שלא תאמר אשנה להם הפרק וההלכה ב' או ג' פעמים עד שתהא סדורה בפייהם כמשנתה ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר. הביאור בזה, שפעמים שאדם יודע הדינים ואין להחשיבו ת"ח, שהוא רק ידיעה בעלמא כשמייעת איזה דבר שלא שייך לו. שהוא כמאמרם סנהדרין (קו): תורתו של דואג היתה מהשפה ולחוץ, אלא צריך לידע אותה ע"י רוב עמל ויגיעה עד שתהא דומה כאילו הוא אמר זאת ע"י הבנתו בטעמי הדבר כראוי, שזה יעשה שתהא התורה קבועה בלבו ונפשו, שרק כך הוא נחשב לת"ח ויודע התורה.

ועוד חסרון בזה אם ידעו כל דבר כמשנתה, משום דכל זמן שאין יודעין טעמי הדבר הוא עול קשה, כמו דחזינן בעניינים גשמיים שאדם שטורח עבור עצמו כמה שעות ביום אינו מתייגע ואינו מתאונן כלום, אבל כשעובד לאחרים כמו מי שהלך לצבא במלכות ניקולאי היה מתאונן מאד והיה לו זה עבודה קשה מאד, והוא מחמת שלא ידע איזה צורך וטעם לזה, ומה הוא עובד לו. אבל כשעובד לעצמו שרואה שמרויח שהוא טעם יגיעתו, אינו נחשב לו עול קשה. ולכן כשלא ידע האדם טעמי המצות, למה הוא עמל בתורה הרי זה עול גדול וקשה, אבל כשיבינים טעמי הדברים שזה הוא כל חייו, שכלי זה כל העולם והחיים רק הבל, אז לא יקשה לו כלום, ואדרבה כמה שיעבוד יותר יהיה יותר שמח כמאמרם על קרא (קהלת ה, ט) **אוהב כסף שהוא אוהב מצוות לא ישבע**, וזהו גדר נעשה ונשמע שכיון שזהו כל חייהם, נמצא שלעולם הם עושין, מחמת שכל חיותם הוא על זה, שמחכים לשמוע מה לעשות.

והוא כאדם ששכרוהו לפתוח הדלת למי שיצטרך לבוא, שאף שלפעמים פותח רק פעם אחת ביום, מכל מקום נוטל שכר על כל היום, ונחשב כעובד כל היום, וכמו כן הוא באיש צדיק שיודע שכל החיים הוא רק המצות והתורה שיעשה בחייו, וזהו מדרגת המלאכים שלעולם הם עושין, כיון שמחכים על שליחותם, ונמצא שכשיתבונן האדם בזה, אין זה עול כלל, אלא אדרבה חירות וחיים נצחיים והנאה ממש בזה ובבא.

דרש משה להגר"מ פיינשטיין זצ"ל

ביאורי תורה

מתורתו של רבינו הגאון רבי לייב מיינצברג שליט"א

פרשיות תרומה - תצוה

א. ועשית את המזבח עצי שטים חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב רבוע יהיה המזבח ושלוש אמות קומתו (כו, א).

והרבה הקשו על דברי הרמב"ן, כי לא על רש"י תלונתו אלא מקור הדברים בגמרא הוא (סנהדרין טז): שדרשו שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות וכו', שנאמר "וכן תעשו" לדורות הבאים, ומתוך הסוגיא שם משמע להדיא שאף הכלים בכלל זה, ובאשר לקושיית הרמב"ן ממזבח של שלמה, כתבו האחרונים (גור-אריה, ועוד) שהתבנית המחייבת לדורות אינה אלא תבנית הכלים המטלטלין, אך המזבח שבבית עולמים היה מזבח אבנים מחובר לקרקע, ואינו נידון ככלי אלא כחלק מן הבנין (ועיין 'אור החיים' ובמש"כ בשם הרא"ם. וראה בחידושי הרי"ז הלוי עה"ת מש"כ שאף הרמב"ן סבר שהמידות מעכבין, וכל דבריו אינם אלא לגבי התבנית. עיין שם).

מבואר על כל פנים לדברי הכל, כי מידות המזבח האמורות במעשה המשכן אינן לעיכובא, ואין בחילופן משום שינוי תבנית המזבח. ואכן כן מפורש בגמרא (זבחים סב.) שמידות המזבח אין מעכבין, ואף אם יעשה מזבח גדול משיעור

בכל מידות כלי המשכן, נקט הכתוב לשון המייחס את המידות אל הכלי: "ארכו", "רחבו", כלומר מידת 'האורך שלו' ומידת 'הרוחב שלו'. ואילו כלפי מידות המזבח, נקט הכתוב לשון סתמא: "חמש אמות אורך" "חמש אמות רוחב". ויש לדקדק מה עניינו ופשוטו של שינוי לשון זה.

והנה דנו הראשונים, אם המידות שניתנו למשה מסיני לעשיית המשכן, לדורות נאמרו או לשעתו נאמרו. לפי שהכתוב אומר (כה, ט) **"ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו"**. ופירש רש"י: **"וכן תעשו - לדורות, אם יאבד אחד מן הכלים או כשתעשו לי כלי בית עולמים, כגון שולחנות ומנורות וכיורות ומכונות שעשה שלמה, כתבנית אלו תעשו אותם"**. וכתב על זה הרמב"ן: **"ולא ידעתי שיהיה זה אמת, שיתחייב שלמה לעשות כלי בית עולמים כתבנית אלו, ומזבח**

שבת התוועדות מרכזית

פר' כי תשא 59 אדר א' תשס"ח

הודעה חשובה

מתכוננים אנו לקראת

שבת ההתוועדות המרכזית לכל בני קהילתנו הי"ו

שתערך אי"ה בשבת קודש
פרשת כי תשא, י"ז לחודש אדר א' תשס"ח.
בשבת זו יתוועדו ותיקי הבוגרים, האברכים והבחורים הי"ו
לשבת אחים גם יחד בנועם וקדושת השבת,
באור תורתו ואמרו של רבינו שליט"א,
בבית המדרש המרכזי רח' מנחת יצחק 14 ירושלים.
לילדי התשב"ר שיחי' תתקיים במשך השבת פעילות חינוכית מתאימה.
ביקרא דאורייתא ובברכת השבת

הנהלה **הועדה המכינה**

ב. ושלש אמות קומתו (כו, א)

נחלקו חכמים מהיכן נמדדות שלש האמות שניתנו בקומת המזבח, וכמובא ברש"י: **ושלש אמות קומתו - דברים ככתבן, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר נאמר כאן רבוע, ונאמר בפנימי רבוע; מה להלן גבהו פי שנים כארכו, אף כאן גבהו פי שנים כארכו. ומה אני מקיים ושלש אמות קומתו, משפת סובב ולמעלה.** כלומר, גובה המזבח היה אמנם עשר אמות, ומידת שלש אמות המפורשת בתורה מתייחסת רק לשלש האמות העליונות של המזבח, מן הסובב המקיף את המזבח ומעלה.

ושיטת רבי יוסי צריכה תלמוד, מה ראה הכתוב לייחס את קומת המזבח רק לשלש אמותיו העליונות, דהיינו מן הסובב ולמעלה, ומדוע לא פירש את מידתו הכוללת של המזבח, שמייסודו עד ראשו עשר אמות הוא, אלא סתם הדבר והניחו להידרש בגזירה שוה.

והנראה בזה, כי מבנה המזבח מורכב משני חלקים: גוף המזבח, ובסיסו של המזבח. גוף המזבח עצמו - אינו אלא מן הסובב ולמעלה, ואילו שאר בניינו של המזבח - מן הקרקע ועד הסובב - אינו חלק מהמזבח עצמו כי אם בסיס למזבח, כדוגמת פנו של הכיור, שאינו חלק מגוף הכלי אלא משמש כמעמד לו. לפיכך, באומרו "שלש אמות קומתו" אין הכתוב מדבר אלא בגוף המזבח עצמו, ואילו את הגובה הכולל הן את המזבח והן הבסיס שעליו הוא מתנשא, הניח הכתוב ללמוד מדרשה.

והדברים מוסיפים והולכים על האמור לעיל, כי הקומה המעכבת במזבח אינו אלא מן הסובב ולמעלה, יען כי זהו גוף המזבח - וכפי שמכנהו הרמב"ם (פ"ב ה"ח) "מקום המערכה" - וכל אשר תחתיו אינו אלא בסיס ומעמד לו. וראה ב"משך חכמה" שהוכיח עוד, שאפילו מה שאמרו שרובו של המזבח מעכב, אין הדברים אמורים אלא בשלש אמותיו של "מקום המערכה" שעליו קרבים הקרבנות, אבל שאר חלקי המזבח אינם בכלל זה, ואין הריבוע מעכב בהם עיי"ש. והיסוד לכל האמור אחד הוא, משום שגוף המזבח אינו אלא שלש האמות העליונות, ואך עליהם מוסבים מידות המזבח ודיני תבניתו.

ג. אורך החצר מאה באמה ורוחב חמשים בחמשים וקומה חמש אמות שש משור ואדניהם נחשת (כו, יט)

מידות החצר האמורות כאן, כבר נאמרו לכאורה במפורט לעיל (פסוקים ט-יג): **ועשית את**

כחלק מתבניתו, שהרי מידת המזבח עשויה להשתנות כפי הצורך, ואם כן, האורך והרוחב האמורים בו אינם בגדר 'מידה' כלל, אלא בגדר 'שיעור' מסויים שנקבע לו לפי שעה, ביחס לגודל העם שלצרכו הוא עומד. לפיכך דקדק הכתוב בלשונו ולא נקט לשון המתאר את עצם המזבח "חמש אמות ארכו", שאין זה לפי הנכון, שהרי גם מזבח גדול מזה הולם את תבנית המזבח שבציווי היסודי "ועשית את המזבח", אלא משגמר לצוות על עיקר עשיית המזבח, הוסיף להורות עוד, שיתנו במזבח הזה שיעור חמש אמות **אורך**, ושיעור חמש אמות **רוחב**.

ואולם, לעומת האורך והרוחב שאינם מן המידות אלא מן השיעורים העשויים להשתנות, כאמור, הרי שקומת המזבח מידה היא ככל המידות, ובעוד שהאורך והרוחב נשתנו בתקופות הימים ככל שנתרבה העם, קומת המזבח לעולם לא נשתנתה ועמדה על מידתה הקבועה בתורה, כמו שכתב הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ב ה"ה): **מזבח שעשה משה, ושעשה שלמה, ושעשו בני הגולה, ושעתיד להעשות - כולן עשר אמות גובה כל אחד מהן, וזה הכתוב בתורה ושלש אמות קומתו מקום המערכה בלבד, ומזבח שעשו בני הגולה וכן העתיד להבנות מדת ארכו ורחבו ל"ב אמות על ל"ב אמות.**

ובתוס' בזבחים שם (סב. ד"ה אף מזבח) מבואר כי מידת גובה המזבח אכן מעכבת, וריבוי המידה יש בו משום הוספה על הבנין, וכן משמע מסתימת לשון התוספתא (מנחות פ"ו ה"ב). ואף בגמרא שם גירסת התוס' היא: **"מידת ארכו ומידת רחבו אין מעכבין"** ולא הוזכרה מידת קומתו בכלל המידות שאין מעכבין. אמנם גירסת הגמרא שלפנינו היא: **"מידת ארכו ומידת רחבו ומידת קומתו אין מעכבין"**, וכן כתב הרמב"ם להלכה (הלכות בית הבחירה פ"ב ה"ז). אולם עיין בחידושי רי"ז הלוי על הרמב"ם שם, שכתב שהמידה שאינה מעכבת היא דווקא חלקו התחתון של המזבח, דהיינו מן הסובב ולמטה, אך שלש האמות העליונות שהוא "מקום המערכה" זהו עיקר המזבח, ואך עליו נאמר "ושלש אמות קומתו".

ולפי האמור הדברים מבוארים להפליא, שכן גובה המזבח אינו זקוק לתוספת בעקבות ריבוי העם, כי הגידול במספר הקרבנות מהווה סיבה רק להרחבת שטחו של מקום המערכה, אך לא להגבהת קומתו. ואכן במידה זו חזר הכתוב ודקדק לומר "קומתו", כמטבע הלשון האמור בשאר הכלים, כי מידת הקומה שייכת לעצם המזבח מצד עניינו, וכמידתו לשעתו כן מידתו לדורות.

זה כשר, שלא כמידות שאר הכלים שאין לשנות ממידתם הקבועה בתורה, ובין למעלה ובין למטה - אם שינה עיכב.

ובטעם הדבר נראה, משום שכל הכלים אין סיבה שישנו את מידתם, כי תשמיש קבוע להם ומתכונת עבודתם שוה היא לעולם, אבל המזבח שהוא מקום הקרבת קרבנות ישראל, גדלו נקבע לפי מספר בני ישראל, שכלל שגדל העם והתרחב הוצרכו למזבח גדול ורחב מידות דיו, שסיפיק להקרבת קרבנות כולם, שכן מבואר בגמרא שם (סא): **וכשעלו בני הגולה, הוסיפו עליו ד' אמות מן הדרום וד' אמות מן המערב כמין גמא, מאי טעמא, אמר רב יוסף משום דלא ספק.**

והן אמנם שבכדי לשנות את מידת המזבח הוצרכו לגילוי מאת ה', כמו שנאמר גבי שלמה (דברי הימים א' כה, יט) **"הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית"**, מכל מקום מבואר שלא היה זה אלא מחמת הצורך, שלא הספיקו מידות המזבח הראשונות לקרבנות העם, ואשר לכן, אף על פי שדרשו מן המקרא היתר לעשותו עד ששים אמה, כפי שאמרו בזבחים שם: **קרא אשכח ודרש** (דברי הימים א' כב, א) **"ויאמר דויד זה הוא בית ה' האלקים וזה מזבח לעולה לישראל, כי בית, מה בית ששים אמה אף מזבח ששים אמה - מכל מקום לא עשאוהו יותר מכפי צרכם, שהיה באותה העת כדי שלשים ושתים אמה, וכמו שכתב רש"י (שם ד"ה קרא): ולששים אמה לא הוצרכו.**

אבל בשאר הכלים אין מקום לטעם זה, יען כי עבודתם לגבוה אינה תלויה בגדלו של העם, ואינה מושפעת מן התמורות שחלו בו, וכיון שאין עילה לשנות את מידתם, הרי שהמידה הקבועה בתורה הינה חלק בלתי נפרד מתבניתם, והיא ההולמת אותם מצד ענינם, וכל המוסיף עליהם אינו אלא גורע.

ומעתה יתבאר דקדוק לשון הכתוב להפליא, כי אכן שאר כלי המקדש, שמידתם ותבניתם אחת היא ואין להפריד ביניהם, הרי שהמידה שניתנה בהם היא המידה השייכת לכלי עצמו מצד עניינו ומהותו, וכאשר הקב"ה מצוה למשה **"ועשו ארון עצי שטים"**, הריהו מפרש לו מה הן המידות של הארון האמור, שהארון הזה - "אמותים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו". ובלעדי מידות אלו, לא יהיה זה הארון אשר נצטוו לעשותו. כלומר אין כאן ציווי מיוחד על המידות, אלא הכתוב מפרט והולך את פרטי מצות עשיית הארון, כי זהו מידתו הראויה לו מצד עניינו, וכיוצא בזה בכפורת, בשולחן ובמזבח הקטורת.

יוצא מן הכלל הוא המזבח החיצון, שמידת חמש האמות שניתנה בו אינה נובעת מצד עניינו



והנה בברייתא (זבחים ט.) נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי במידות קומת החצר, לרבי יהודה דברים ככתבן, ולרבי יוסי היו מחיצות החצר גבוהות חמש עשרה אמה, ומה תלמוד לומר "חמש אמות" - מן המזבח ולמעלה, ומאחר שהמזבח גבוה עשר אמות (לשיטתו, ראה לעיל 'שש אמות קומתו'), הוצרכו המחיצות להגביה עליהם חמש אמות נוספות, באופן שממקום עמידתם על הקרקע ועד ראשם - היו גבוהים חמש עשרה אמות.

ושיטת רבי יוסי צריכה תלמוד, כי אם אכן גובה הקלעים היו חמש עשרה אמות, ולא היו גבוהים חמש אלא מן המזבח ולמעלה, כיצד אפוא יתפרש פשוטו של מקרא, שמשמעות 'קומת החצר' הינה הגובה הכולל מקרקע החצר ולמעלה, ולא מראש שום כלי העומד בתוכו.

ונראה לבאר בזה, כי הנה מצינו שמזבח החיצון יש לו תורת קרקע, הן בבית עולמים שהיה המזבח עשוי אבנים ובנוי כבנין מחובר לקרקע, והן במזבח הנחושת שבמשכן, שאמנם לא היה מחובר לקרקע משום שהיה צריך לטלטלו במסעותיו, מכל מקום בשעת חנייתו היו ממלאים את תוכו באדמה (ראה רש"י שמות כ. כ. עה"פ 'מזבח אדמה'), וכן מבואר בגמרא (זבחים סא:) גבי מזבח של שילה ונוב וגבעון, שהיה חלול ומלא אבנים, ונראה פשוט כי גדר עניינו הוא על מנת ליתן בו משמעות של קרקע מוגבהת [וכן מצינו הרבה במקרא, שהיו בונים מזבחות על גבעות ועל מקומות גבוהים]. וכיון שהמזבח אינו נידון ככלי המונח בתוך החצר, אלא כחלק מגובה הקרקע, נמצא אפוא כי קרקע החצר אינה שוה בכל שטחה, אלא המזבח מהווה כעין תל באמצעיתה, וראש המזבח נחשב כמקום הגבוה שבקרקע החצר.

ובכך נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה, רבי יוסי סבר, כי חמש אמות הקומה שנאמרו בחצר המשכן, נמדדות מנקודת הגובה שבשטח החצר, דהיינו מראש המזבח ולמעלה, ואילו רבי יהודה שאמר דברים ככתבן, סבר שהן נמדדות ממישור החצר, שהוא ממקום הצבת העמודים ולמעלה.

והנה אליבא דרבי יוסי פשוט ומבואר, שלא היה אפשר לפרש את גובה החצר במידות הקלעים, שהרי מידתם מופלגת פי שלשה, והא ודאי שאין מקום שיפרש בהם הכתוב שיעור חמש עשרה אמות, אחר שסיבת היותם גבוהים כל כך אינה מחמת דין עצמי שבהם, אלא תולדה הבאה מצירוף קומת החצר לקומת המזבח.

נערך ע"י הרב דוד אנשין

אמה קלעים לכתב; ולכתב השנית חמש עשרה קלעים". עד כאן תורת מידות הקלעים, אשר עליהם מסכם הכתוב "כל עמודי החצר... אדניהם נחושת". ועתה בא הכתוב ללמד ענין חדש, הוא מידות החצר עצמה: "אורך החצר מאה באמה ורוחב חמשים בחמשים וקומה חמש אמות". כאן לא הוזכרו קלעי החצר לגבי מידות האורך והרוחב, אלא שטח החצר עצמו הוא הנידון כאן, ולכן ציין הכתוב כאן גם את מידת החצר לפי חלוקתה הפנימית, שהמחצית הקדמית מרובעת "חמשים בחמשים" (עיין רש"י) - מידה שאינה באה לידי ביטוי בקלעים כלל, כי אם בחצר.

ולפי האמור נראה, כי גם מה שהזכיר הכתוב את מידת קומת החצר דווקא כאן, ולא בין המידות האמורות למעלה, הוא משום אותו הענין, כי מידת הגובה היא מדיני החצר לבדה, ולא מדיני הקלעים, שלא הקפידה תורה שהקלעים הם אשר יהיו גבוהים חמש אמות בקומה, אלא על החצר אמורים הדברים, שמפני הקרקע ועד סוף גובה מחיצותיה - תהא החצר גבוהה חמש אמות.

והנה ענין זה שנתבאר, שהקומה היא ממידת החצר ולא ממידת קלעי החצר, בא לידי ביטוי אף למעשה, שכן נראה כי הקלעים שהיו תלויים בראשי העמודים והשתלשלו כלפי מטה, לא היו מכסים את כל גובה המחיצה עד פני הקרקע, אלא כיסו את פני העמודים עד מקום האדנים, והאדנים עצמם נותרו גלויים, נמצא אפוא, שגובה הקלעים עצמם מן הקצה התחתון עד הקצה עליון - לא היו חמש אמות מלאות, אלא בחיסור שיעור האדנים. ולכן לא ציין הכתוב מידת גובה לגבי הקלעים, משום שאין להם מידה עצמית אלא לפי גובה העמודים בחיסור מידת האדנים.

ואחר שנתבאר כי המקרא הזה דן רק במידות החצר עצמה, ואינו עוסק כלל במידות הקלעים, מעתה יש להבין מהו המשך הכתוב המזכיר את הקלעים והאדנים: "שש משזר ואדניהם נחושת", ומה עניינם של אלו אצל מידות החצר.

ונראה כי המשך זה הינו פירוט מידת הקומה, והכתוב מלמד כיצד מידה זו מורכבת, שלא תטעה לומר כי מידת חמש האמות מתייחסת לקלעים, ושקומת החצר האמורה כאן הינה מלבד האדנים, אלא "קומה חמש אמות שש משזר ואדניהם נחושת", כלומר, קומת חמש האמות כוללת את הכל, הן את קלעי השש משזר והן את אדני הנחושת, באופן שהעומד בתוך החצר רואה גובה חמש אמות מדויקות של "שש משזר ואדני נחושת".

חצר המשכן לפאת נגב תימנה קלעים לחצר שש משזר מאה באמה אורך לפאה האחת; וכן לפאת צפון באורך קלעים מאה אורך ועמודיו עשרים ואדניהם עשרים נחשת ווי העמודים וחשקיהם כסף; ורחב החצר לפאת ים קלעים חמשים אמה עמדיהם עשרה ואדניהם עשרה; ורחב החצר לפאת קדמה מזרחה חמשים אמה. ויש להבין מדוע חזר הכתוב ופירשם שוב.

אמנם בפסוק זה נתוסף חידוש שלא נאמר למעלה, הלא הוא גובה החצר: "וקומה חמש אמות". גם דבר זה טעון ביאור, מדוע לא נכללה הקומה במידות החצר האמורות למעלה, כלום הוצרך הכתוב לחזור על כל המידות בשנית רק כדי להוסיף עליהם את מידת קומת החצר.

עוד כפל הכתוב והזכיר בשנית שהאדנים עשויים נחושת, אחר שכבר נאמר הדבר בפסוק הקודם (לעיל יז): **כל עמודי החצר סביב מחושקים כסף וויהם כסף ואדניהם נחושת**. ועיין רש"י שכתב: **ואדניהם נחושת - להביא אדני המסך, שלא תאמר לא נאמרו אדני נחשת אלא לעמודי הקלעים, אבל אדני המסך של מין אחר היו. כך נראה בעיני, שלכך חזר ושנאן**. ואולם הדברים צריכים עיון רב, כי הלא לפי פשוטו מוסב אותו המקרא על כל האדנים המנויים בכתובים שלפניו כסדרם: אדני רוחב החצר למערב (פסוק יב), אדני רוחב החצר למזרח - שהם אדני 'הכתב' שמשני צדדיו (פסוק יד-טו), ואדני המסך לשער החצר העומד בתווך (פסוק טז), ועל כל אלה מסכם הכתוב ומפרש (פסוק יז) "כל עמודי החצר סביב מחושקים כסף וויהם כסף ואדניהם נחושת". ואם כן, הלא מקרא מלא דיבר הכתוב שאדני החצר כולם נחושת, ומה מקום יש להוציא את אדני המסך מכלל שאר האדנים, עד שנצטרך לריבוי מיוחד שאף המה עשויים נחושת.

והנראה בזה, כי שני הכתובים הללו הנראים כמלמדים דבר אחד, שני עניינים שונים הם, והאמור בזה לא נאמר בזה. הכתובים האמורים לעיל - עוסקים במידות קלעי החצר, בעוד שהפסוק הזה - עוסק במידות החצר עצמה, ונתנה תורה דין מידות מיוחד לחצר, ודין מידות מיוחד לקלעי החצר, אמנם מאחר שהקלעים מקיפים את שטח החצר - הרי שמידת ארכם ורחבם שוה למידות החצר שאותה הם מקיפים, אך בכל זאת, הואיל ושתי פרשיות נפרדות הן וכל אחת דינה לעצמה, לפיכך ראוייה כל אחת להיכתב בפני עצמה.

ועל הבדל זה מורים הכתובים עצמם בפירוש, שכן לעיל נאמר: "לפאת נגב תימנה קלעים לחצר; לפאת צפון באורך קלעים מאה אורך; לפאת ים קלעים חמשים אמה; וחמש עשרה

ותכירהו לעמוד לפניך

הנכונה, ממילא תהיה כל עבודתו נובעת מצד הסיבה האמיתית, וכך יגיע אל 'התוצאות', שיש בהם כמה סוגי עבודה וביטויי קבלת מלכותו, והם כל חלקי מצוות התורה. ובאותה המידה שתהיה אצלו דרגת 'המהות' דהיינו העמידה לפני ה', כך תהיה אצלו דרגת 'התוצאות' דהיינו שלימות קיום המצוות.

וכמו ששנינו במשנה - **למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך יקבל עליו עול מצוות** (ברכות יג.) כלומר שעול מצוות צריך להיות נובע מקבלת עול מלכות שמים תחילה.

המצב הנשגב של עמידה לפני ה', כולל רגשי אהבה ויראה הערצה והכנעה מרוב גדולתו ית"ש התפעלות והשתוממות מעוצם קדושתו, וכן רגשי דביקות והשתוקקות אל השי"ת. התרגשות הכובשת את לבו ומסעירה את נפשו וכל הגיוניה ומאוייה נתונים רק בהתקרבות אל השי"ת.

והנה לגבי 'התוצאות' דהיינו הציות והשמיעה בקול ה' וההליכה בדרכי התורה אין כל כך משמעות למידת ההכרה בגדולתו וקדושתו, כי גם אם לא היתה ידיעת ה' אצלו כה נשגבה, גם אז היה חייב בציות מושלם, ויראת חטא מוחלטת לא לסטות כמלוא נימה מדרכי התורה. ודי לאדם ככל שידע ואפילו ידיעה מועטת, בכדי להתחייב לשמוע בקולו. כלומר עוצם קדושתו הנשגבה של הקב"ה אינה מוסיפה כל כך למידת חיוב העבודות והציות שהיא בלאו הכי נתבעת מן האדם במלוא התוקף האפשרי.

אבל לגבי העמידה לפניו בצורה נכונה, הרי ככל שמכיר יותר את גדלו ורוממות קדושתו, הרי זה עמידה בדרגה נעלית לאין ערוך, וככל שזוכה להתבונן ביתר עומק ומעשיר מבטו באספקלריה נוספת בעניינים אלו, יש תוספת גם בעמידה לפניו. דהיינו האהבה והיראה, ההכנעה והביטול אליו, ההערצה וההשתאות, הדביקות וההשתוקקות. בכל אלו חלה תוספת באיכות, במידה שמגביר בקרבו את תחושת ובהירות העמידה לפניו.

'התוצאות' של העמידה לפניו וקבלת מלכותו מתחלקות לשני עניינים מרכזיים, הראשונה שבהם, היא כללות ענייני העבודה והפעולות שעושים לכבודו יתברך. לכבדו בשבחים ובזמירות, תפילות וברכות, וכמובן העבודות שניתנו בתורה, בית המקדש וכל סדריו וכל הקרבנות, שהכל כבוד ה'. וכן שבת ומועדי ה'.

החלק השני של פרי העמידה לפניו הוא הנאמנות למלכות ה', לציית כעבד נאמן לכל אשר יצווה המלך, קיום כל התורה והמצוות. ללכת בדרכיו, ולעשות נחת רוח לפניו, ולהיות בכל הנהגתו איש קדוש וישר כרצונו ית"ש.

נוסף לזה, מבחן אמיתי לעמידה מוחשית ותמידית לפני ה', היא כאשר האדם מנהיג את תהלוכות חייו לפי הכרה זו, כלומר לא רק לגבי קיום המצוות, אלא גם בכל ענייני צרכיו בני חיי ומזוני, הוא מתהלך עם מידת הבטחון, בידיעה ברורה שהכל מונהג מאת ה', אשר הוא מכון הכל ומשגיח על כל פרט במידה ובמשפט. והריהו מתאים את כל סדרי הנהגתו לפי ידיעה זו, ואינו דואג כלל ואינו משתדל יותר מכדי הצורך, אלא עיניו נשואות אליו בלבד, והוא שוקט ובוטח בידעו שהוא בידים נאמנות, כי הוא יתברך הטוב והמיטיב בעל החסד והרחמים עושה הכל. והעיקר, שמכיון שהקב"ה עושה זאת הרי הוא מאושר להיות כלי ואמצעי להפקת רצונו יתברך.

תפקידו של היהודי - מורכב משלושה חלקים - שרשים, מהות, ותוצאות. ה'שרשים', הם ההכרה והידיעה במציאות השי"ת והשגת גדלו ורוממות קדושתו, ה'תוצאות' הם כל העבודות המעשיות וקיום המצוות לפרטיהם. אולם 'המהות' הוא לעמוד לפני ה', וכוונתו שקבעו חכמים בתפילת נעילה 'אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך', לעמוד לפני ה' זה עיקר נשמת תפקיד היהודי, לחיות ולחוש שהוא עומד לפני ה'.

עיקר העבודה היינו העמידה לפניו בהרגשה ובחוש, [אין ידיעת השכל עצם הדבר, כי הידיעות לבד אם אין הם מביאים לידי התעוררות הלב אין זה עבודה, כי אף שידוע הכל וגם יודע שצריך להכניע עצמו אבל צריך לבוא לידי הרגשה בפועל].

המשמעות לעמוד לפני ה' היינו להיות ער להכרה של גדלות ה' ועוצם קדושתו, בהרגשה מוחשית שהשי"ת נוכח ונמצא עמו וכמו שכתוב 'שויתי ה' לנגדי תמיד'. שהרי את השמים ואת הארץ הוא מלא, ולהיות משתאה ומשתומם מגודל הדבר, כאשר מתוך כך נובע רגש של שעבוד והכנעה ונכונות לעבדו בכל כוחו ולשמוע בקולו בשלימות.

עצם מציאות האדם בהכרה זו באופן מוחש במלוא הרגש, היא המהות והתכלית של עבודת ה'. [וכדאינתא בזוהר שמטרת הבריאה היא שתהא מלכותו יתברך נודעת בעולם, כי אין מלך בלא עם].

סדר העבודה של מלכות ה' היא איפוא, תחילה לחזק את השרשים, דהיינו לעסוק בהכרה ולהתבונן ולחשוב במציאות השי"ת, לחזק בלבו יסודי האמונה, להתבונן בדברים ולחדשם בכל עת, וכן לחשוב על גודל מעשיו, הן בעצם הבריאה שברא נפלאות כאלה וריבוי הברואים וחלקיהם, והן בהמשך תנועת חוקי הטבע והיחס וההתאמה ביניהם, ושהוא יתברך מהווה הכל בכל רגע ורגע, [והמעמיקים יותר יתבוננו עוד למעלה מזה כיצד כל המציאות מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה, וכיצד כל המציאות הנגלית לפי האמת אינה אלא מציאותו יתברך, בחינת 'יחודא עילאה' (עיין מה שנתבאר בזה בהרחבה בקובץ 'תורת בקרבים' ל"ג בעומר)]. וכן בכל ענייני הנהגת ה' בעולם שהוא מלך מלכי המלכים המנהיג כל הפרטים, המדינות וכל הבריות, וכן הוא יתברך משגיח בכל מעשי בני אדם, ובוחן ושוקל הכל ומנהיגם במשפט.

ועל ידי השרשים יגיע אל מהות הדברים, שיפעלו הדברים בלבו ובעצם נפשו, ויעוררו בו רגשות יראה ואהבה הכנעה והשתוקקות. וכשיבוא לידי דרגה רמה בזה, הדבר יתפוס את כל תודעתו ולא יוכל להסיח דעתו מזה לרגע, וכמו שכתב הרמב"ם - **וכשמחשב בדברים האלו מיד הוא נרתע לאחריו ויפחד וידע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות** (הלכות יסודי התורה פרק ב).

ועניין זה של עמידה לפני ה' הוא שיא פיסגת תכלית העבודה. והוא מדריגת המלאכים שנקראו 'עומדים' כמו שנאמר 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה' (זכריה ג), וכתב 'שרפים עומדים ממעל לו' (ישעיה וב). כי זה עניינם של המלאכים אשר משרתו 'עומדים' ברום עולם, ומקדישים ומעריצים באימה וביראה. ועבודת האדם היא להביא עצמו לידי מדריגה רמה זו, שכל מהותו תהיה אפופה ונכבשת מהידיעה והתחושה שהוא נצב לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה.

וכאשר 'המהות' של הדבר שהיא העמידה לפני ה' תהיה אצלו בדרגה

מתוך שיעורי רבינו שליט"א

בין פסוקי דזמרה להלל

פסוקי דזמרה שאנו אומרים בכל יום, נקרא בגמרא גם **הלל**. וכמו שאמרו ע"ז בגמרא – יהי חלקי עם גומרי הלל בכל יום וכו' כי קאמרינן בפסוקי דזמרה. (שבת קיח:). וכבר ביארנו במקום אחר (תורה ודעת גיליון 2), ההבדל שבין הלל זה הנאמר בכל יום, לבין ההלל שבימי המועדים. שבפסוקי דזמרה אנו מהללים לשמו יתברך, על הנהגתו הכללית, ומלכותו הנגלית בעצם הבריאה. ואילו בהלל שבמועדים, אנו משבחים ומהללים את ה' על הנהגה המיוחדת אשר נוהג בה עם ישראל, שהיא הנהגה ניסית ועל טבעית. [ויעוין שם מה שביארנו בזה עוד].

והנה הן בהלל והן בפסוקי דזמרה, אומרים בפתיחתם את אותם הפסוקים. **יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם: ממזרח שמש עד מבוא מהולל שם ה': רם על כל גוים ה' על השמים כבודו:** שלושה פסוקים הללו מהווים הקדמה כללית להלל הבא אחריהם. ותוכנם הוא, להורות כי שמו יתברך מהולל ומשובח בעולם כולו בתכלית השלמות.

בפסוק ראשון מבואר היותו יתברך מהולל בכל חלקי הזמן – **מעתה ועד עולם**. הפסוק השני מתאר את שלמות הילולו בכל חלקי העולם – **ממזרח שמש עד מבוא מהולל שם ה'**. ובפסוק השלישי מתואר גודל כבודו בכל חלקי האנושות – **רם על כל גוים ה'**.

אחר הקדמות אלו אנו באים אל עיקר תוכן ההלל. ולכשתבונן נראה כי כבר בפסוקים הראשונים שבשניהם טמון ומבואר ההבדל הגדול שבין פסוקי דזמרה להלל.

בפסוקי דזמרה אנו מתחילים בפסוקים אלו – ה' **שמן לעולם ה' זכר לדור ודור. ה' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה**. ואילו בהלל אומרים – **מי כה' אלוהינו המגביה לשבת. המשפיל לראות בשמים ובארץ**. הנה כי כן בשניהם אנו פותחים בכבודו יתברך היושב על כסא כבודו. אולם בעוד שבפסוקי דזמרה, מתואר כי השם **בשמים הכין כסאו**, הרי שבפסוקי הלל הוא מתואר כ- **המגביה לשבת המשפיל לראות בשמים ובארץ**. כאן הריהו יושב כביכול אף מעל לשמים, ובשביל לראות בשמים עליו 'להשפיל' מבטו.

ואכן כאן טמון עומק ההבדל שבין פסוקי דזמרה להלל. בפסוקי דזמרה אנו מהללים את שמו מצד היותו נגלה בעצם טבע הבריאה, ולכן הוא מופיע בתוך מערכת הבריאה, בחלק העליון – בשמים. אולם בפסוקי ההלל אנו מהללים אותו על הנהגתו הניסית והעל טבעית אשר בה מתנהג עם ישראל, וכיון שכן הרי הוא מופיע כביכול מחוץ לכל מערכת השמים והטבע.

נערך על ידי הרב ישעיה שינברגר

דרוש וקבל שכר

כד יתבו מרן הגרי"ז זצ"ל ואיתו מרן הגרא"מ שך זצ"ל ועסקו באחת הסוגיות החמורות, ויפתח הגרי"ז בהרצאת 'חקירה' עיונית, עדינה ודקה היורדת לעומק השיתין. הרב שך עיין ודן בצדדי החקירה, ופניו קרנו מתענוג זיו החכמה ומוחו מתעדן במישמוש במתק עדינות הסברה.

בראות הגרי"ז את שמחתו וצהלתו בעיונו, הכריז ואמר, כך נראה 'מבין', זהו בעל הבנה אמיתי. עוד בטרם החל הרב שך במשא ומתן והוספת נדבך משלו.

הגרי"ז הסביר את דבריו, ואמר, הרבה 'לומדים' כששומעים חקירה אם אין עולה ממנה דין מחודש או ישוב קושיא כל שהיא, אומרים הם, אם כן למה זה אנוכי, ולמאי נפקא מינה, ואילו הרב שך מבין ויודע להעריך את יקרת החכמה העליונה ונפשו יודעת מאד כי גם באין נפקותא ערכה רב ליישר לב לאמיתתה של תורה.

ברוב רגש והתפעלות קרא הגרי"ז לבני ביתו ואמר להם, הקבצו ושמעו עובדא יקרה ברוב לקחה.

בפרוס יום הדין פקד החוזה מלובלין צבא תלמידיו, כי בא חק זכרון להדר אחר חכם לב המעלה חן לפניו יתברך. אשר יטיב נגן בתרועה, להעלות זכרונן של ישראל לטובה. ויבחר ברבי בונם מפרשיסחא, חכימא דיהודאי, ויקרא ה'חוזה' אל רבי בונם ויאמר לו לכה ואשלחך לתקוע ולהריע ביום ה' הנורא, וישב רבי בונם לרבו הלא אין שלימות המצוה בתקע שפתיים ולב רחוק, כי אם בשופר נשמה ותרועת לב, ועתה טוב טעם ודעת למדני, והיו בלבי ערוכים לרצון לפני ה'. החוזה נענה לבקשתו וביאנו חדריו, וישקוד עליו לאלפו ולגלותו צפונות טעמי המצוה וסדר כוונותיה. לאחר שעה ארוכה של לימוד ועיון, שאלו ה'חוזה', האם הדברים ערוכים וסדורים, ותוכל לכוון בהם בעוד אתה מתאמץ להוציא את קול התקיעה, ויאמר רבי בונם, כבדה עלי אומנות התקיעה, ושפתי ערלות מהעלות קול תרועה.

ויחרד ה'חוזה' לשמע הדברים, ויאמר, אם כן איפוא, מדוע זה היית כמתעתע ליטול בערמה עטרת סוד המעלה. להאזין לכוונות וצירופים הנועדים ל'בעל התקוע' דייקא.

ויאמר, דבר זה ממש רבנו למדתי, כשנגלה אליו הקב"ה להוציא את בני ישראל, מתחילה ביקש לדעת את שמו ולהבין את סוד הגאולה וסדרה, ורק אחר שהבין והשיג הדבר על בוריו, חזר והתנצל אל ה' הדובר אליו, כי לדעתו אינו בר הכי כלל ואין בכוחו למלאות השליחות הנשגבה ושלח נא ביד תשלח.

ה'חוזה' האזין לתשובתו, ויברכנו ויאמר, עליך אמר הכתוב אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון, ומן השמים זיכור בהשגת רזין העילאין אשר נגלו והאירו אחר יגיעה וזיכור רב, כן תזכה נפשך להשכיל לפענח צפונות וסתרי מעלה ברוב עוז ותעצומות.

ואכן בדבר זה נשתבח הגרא"מ שך כי היה מקדיש רוב הזמן לעיון בעומק הסברות ולהבנה וחקר סברות חז"ל לדעת על מה הושתתו יסודותיהם, וגם הדברים שהיו נראין לרוב הלומדים כפשוטים ומקובלים, היה בעל ה'אבי עזרי' מתייגע עליהם יגיעה אחר יגיעה ושיקול אחר שיקול בחפצו העז ושקד רוחו להבין ולהשכיל תורת ה' באהבה.

בסד

המרכז הגדול לחינוך
ישיבת המתמידים ש"י קהל עדת ירושלים

הודעה חשובה

שמחים אנו להודיע כי א"ה במוצאי
שב"ק פרשת תצוה, אור
ל"י אדר ראשון תשס"ח, יתקיים
כנס היסוד
לחבורת הבחורים בבית שמש
בהשתתפות ראשי קהל עדת
ירושלים שליט"א לבחורי ישיבה
גדולה, וישיבה קטנה, תושבי בית
שמש, והלומדים בבית שמש.

-פרטים יבואו-
בברכת התורה
הנהגלה

לכל חברי קהילתנו הקדושה

קובץ מאורות ירושלים על עניני פורים יורד
בימים אלו למכש הדפוס.
ואשר על כן בקשתנו שטוחה לפני כותבי
החידו"ת להזדרז ולהעביר לנו את החומר
בהקדם האפשרי.
והננו להזכיר שוב כי בקובץ זה יופיע בעז"ה
מדור חדש "תגובות" על מאמרים שהתפרסמו
בקובצים הקודמים

ביקרא דאורייתא
מכון קהל עדת ירושלים

את החומר ניתן להעביר אל תא פקס 15352-7633911 או אל
הנציגים בכוללים

בענין טבעות הארון ובדיו

לשון הקרא דב"טבעות הארון" יהיו הבדים שמשמע שהבדים הם עצם צורת הווייתו, וכמו שדייקנו לעיל בשם הנצי"ב באריכות הלשון בטבעות הארון יהיו הבדים. ולכן ראוי שהבדים יהיו קבועים תמיד בארון ואינם זזים.

ומקרא ד'והובא את בדיו' בעו למילף דיכול יהיו נכנסים ויוצאים, כיון דמהכא משמע שהבדים הם רק כלי המשמש כהיכי תמצא לשאת בהם את הארון.

וע"ז אמרו בברייתא הא כיצד מתפרקין ואין נשמטין. ונראה הביאור בזה בגדר בדי הארון, שהבדים אינם גוף הארון ממש, וגם אינם אך למשא. אלא שהבדים הם מגוף הארון בתורת שהארון הוא כלי המטלטל, כלומר דהא דהיו הבדים קבועים תמיד בארון, היינו שצורת הארון הוי שהוא כלי העומד למשא תמיד ולכן היו הבדים קבועים תמיד בארון ולא נכנסים ויוצאים, אמנם שהבדים לא היו קבועים ממש כגוף הארון, אלא שהיו מתפרקין ואין נשמטין. כלומר שהבדים קבועים בארון בתורת נטפלין אל הארון, כי היכי דליהוי הארון כלי משא.

וזהו ביאור דעת התוס' שהצריכה תורה טבעות ובדים נוספים כי מלבד הטבעות שהיו משימין בהם בדים כדי לשאת בהם את הארון בשעת סלוק המסעות נקבעו ארבעה טבעות עבור הבדים ליופי שאסורים להסירם כדלעיל.

אמנם כבר נתקשו מברייתא דמלאכת המשכן - **תניא ד' טבעות היו מקבעות בו שתיים בצפון ושתיים בדרום שכיון שהיו נותנים הבדים לא היו זזים משם לעולם וכו' שמבואר שהוקבעו ד' טבעות בלבד עיי"ש.**

עוד קשה על שיטת התוס' דהא ניחא אצל הטבעות אפשר לקיים דברי התוס' דנימא שהיו ח' טבעות. אמנם כלפי הבדים משמע להדיא בקראי שהיו במציאות רק שני בדים, ועל אף שגם אצל הבדים מוזכר בקרא שני ענינים אלו.

וביותר תמוה שיטת התוס', דאי נימא שהיו ד' בדים, שנים ענינים למשא הארון, ושנים ענינים מצד עצם צורת הארון, א"כ צ"ע כל הברייתא דילפינן שהבדים היו מתפרקין ואינם נשמטין, מהא דסדרי קראי ד'בטבעות הארון יהיו', וקרא ד'והובא את בדיו'. והנה לפי התוס' לא קשה מידי, דבאמת ד' בדים היו וא"כ אפשר לקיים ב' המקראות, ונימא דשני בדים היו נכנסים ויוצאים, ושני בדים לא היו זזין ממקומן, ועיין שהוקשה כן לתוס' ונדחקו בזה.

ובישוב הדבר יש לומר דלעולם היו רק ד' טבעות ושני בדים ומ"מ נשנו בשביל דברים המתחדשים בהם כפי מה שביאר מו"ר שליט"א בפרשיות שנשנו שכל מצווה המתחייבת מכמה סיבות ראוי לשנותה לפי הטעמים שיש בה מצד שלמות התורה ודקדוק דבריה לכתוב כל ענין לעצמו בצורתו סגנונו ודיניו כפי הטעם המסוים שנתחדש בו.

ובאמת דלאו דווקא כאשר ב' פרשיות המה, דאפשר שגם בפסוק אחד יכלול הכתוב שני

דבריו שהיו ח' טבעות וד' בדים].

ונראה לומר דשונה טבעות ובדי הארון, משאר בדי כלי המקדש דבשאר הכלים הבדים והטבעות משמשים רק לשאת אותם בהם, משא"כ טבעות הארון מלבד שהם בשביל סלוק המסעות כדי לשאת בהם את הארון כמפורש, יש בהם גם ענין לנוי ויופי בהיות כי כך נשלמת תבנית צורת הארון בתיקונו והדרו, והבדים הוי חלק מתבנית וצורת הארון, כלומר שאינם רק היכי תימצא לשאת על ידם את הארון, אלא שהבדים מגוף תבנית הארון.

וכדמשמע בדברי הימים - **ויהיו הכרובים פרשים כנפים על מקום הארון ויכסו הכרובים על הארון על בדיו מלמעלה: ויאריכו הבדים ויראו ראשי הבדים מן הארון אל פני הדביר ולא יראו החוצה ויהי שם עד היום הזה** (ב' ח' ח'), אשר תיאור זה על ענין הארכת הבדים שהיה בולט ראשי הבדים לחוץ [וי"מ שהיה ע"י נס] מורה להדיא שהבדים עצמם מתבנית הארון המה. מלבד יעודם למשא הארון וכפי שדרשו בגמרא (יומא נד.) שהבדים מסמלים גודל החביבות שבין הקב"ה לכנסת ישראל באופן נשגב. עיי"ש.

ועפ"ז נראה כי איסורא דהסרת הבדים נובע מענין שלמות הארון וכמבואר שהבדים אינם רק למשא אלא שהם מעצם צורת הארון, לכן איכא איסור בהסרתם אבל מצד ענין משא הארון לא היה נאסר כלל כיון שהוא לשעת סלוק המסעות בלבד וכמו בכל הכלים שאין איסור בהסרתם.

ואיתא בגמרא - **בטבעות הארון יהיו הבדים יכול לא יהיו זזין ממקומן, ת"ל והובא את בדיו בטבעות, אי והובא את בדיו יכול יהיו נכנסין ויוצאין ת"ל בטבעות הארון יהיו הבדים, הא כיצד מתפרקין ואין נשמטין** (יומא עב.) [פירוש שהבדים קבועים תמיד בטבעות אך ברפיון והם יכולים לזוז בתוך הטבעות].

מבואר בגמרא דהו"א דנילף מקרא דבטבעות הארון יהיו הבדים, שהבדים יהיו קבועים בה תמיד ולא יהיו זזין ממקומן. ולכאורה אינו מבואר הדרשא, דהיאך נרמז בהאי דכתיב דבטבעות הארון יהיו הבדים שיהא איסור להזיזן ממקומן.

אמנם יעויין רש"י דפירש באמת שזה נדרש מסיפא דקרא דכתיב לא יסורו ממנו. אולם פשטות הגמרא לכאורה אינו מורה כן, דהא בברייתא לא קתני לה כלל.

ועוד דמלא יסורו לא משמע אלא שלא יסירם לגמרי אבל לא שלא יזוזו ממקומן. ומה שרבי יוסי בר חנינא שם נקט כל הפסוק גם אינו מוכרח שדרש מלא יסורו אלא אגב גררא נקט כל הפסוק, ודו"ק.

והנה לפי המבואר בגדר בדי הארון, שהיה בהן שני מטרות א' למשא ב' שהם מעצם תבנית צורת הארון. לפ"ז נראה דהך דרשא דבעו למילף שלא יהיו זזין ממקומן, הוא ממשמעות

"ויצקת לו ארבע טבעות זהב ונתתה על ארבע פעמותיו. ושתי טבעות על צלעו האחת ושתי טבעות על צלעו השנית" (שמות כה יב)

המפרשים דנו במה שכפל נתינת הטבעות על הארון שצווה לתת ארבע טבעות על ארבע פעמותיו ואח"כ חוזר לומר **"ושתי טבעות על צלעו האחת ושתי טבעות על צלעו השנית"**,

ועיין ברש"י שכתב - **הן הן הארבע טבעות שבתחילת המקרא ופירש לך היכן היו והו"ו זו יתירה היא ופירושו כמו שתי טבעות ויש לך לישיבה כן ושתי מן הטבעות האלו על צלעו האחת עכ"ל.**

אמנם צ"ב לפ"ז משום מה האריך כ"כ לומר בתחילה כללות נתינת ארבע טבעות על הארון, וחוזר ופורט היכן היו ולא פירש מיד את נתינתם שתיים שתיים על צלעותיו.

וכן בפירוש כוונת פעמותיו פירש רש"י **"פעמותיו כתרגומו זויתיה"** וכו' ועמדו במפרשים (אבן עזרא ורמב"ן) על כך שלא מצאנו "פעם" לשון זוית עיי"ש.

ועיין בתוס' (יומא עב.) שכתבו - **ואי לאו דמסתפינא מחברייה הוה אמינא דח' טבעות היו בארון וכן מוכיח הפסוק דכתיב "ויצקת לו ארבע טבעות זהב ונתתה על ארבע פעמותיו" דהיינו ארבע קרנותיו כדמתרגמינן זויתיה והדר כתיב "ושתי טבעות על צלעו האחת ושתי טבעות על צלעו השנית" משמע דארבע טבעות היו על שתי צלעותיו לבד מאותם ד' שעל ד' פעמותיו, בד' טבעות מהם היו בדים קבועים ולא יסורו ובארבעה מהם שהיו למטה או למעלה מאותן טבעות היו משימין בדים בשעת סלוק המסעות לשאת את הארון בהם.** (ועיין באבן עזרא).

המבואר בתוס' כי אכן היו שמונה טבעות ואין כאן כל כפילות לשון בתורה, אלא שארבע טבעות היה משים בהם בדים למשא, ובארבע אחרים היו הבדים קבועים תמיד, ויש להבין שאם כי מעתה לא הוכפלה כתיבת נתינת הטבעות על הארון-שהרי היו ח' אכן איזה סברא שייך בזה להכפיל את מספר הטבעות והבדים כיון שאין כולם בשביל סלוק המסעות למשא.

ובהמשך המקרא - **ועשית בדי עצי שטים וצפית אותם זהב: והבאת את הבדים בטבעות על צלעת הארון לשאת את הארון בהם. בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו.**

גם כאן יש להתבונן על ששונה המקרא - **בטבעות הארון יהיו הבדים.** אחר שכבר אמר להביא את הבדים בטבעות על צלעות הארון ואין לו אלא לסיים - ולא יסורו ממנו - כמו שכתב בהעמק דבר - **אריכות הלשון הוא והיה ראוי לכתוב לשאת את הארון בהם לא יסורו ממנו וכו'.**

וכן יש להבין עצם טעם הדבר אמאי לא יסיר בדי הארון לעולם, ומהו פשר דברי התוס' (לעיל) לחלק באיסור זה שלא נאמר על כל הבדים [לפי

שאלות

ויאמר משה גם אתה תתן בידנו זבחים ועולות... וגם מקננו ילך עמנו' וגו' (שמות י, כה-כו) ויש לעיין בסדר הדברים, שבדרך כלל צורת הכתובים בתורה היא בסדר 'לא זו אף זו', ואם כן היה לו למשה רבינו לומר קודם 'גם מקננו ילך עמנו' - ולא רק זאת, אלא 'גם אתה תתן בידנו זבחים ועולות'.

הרב יעקב יצחק מן-ההר

הרמב"ם בסדר התפילות כתב שנוסח קדיש דרבנן הוא - 'בעלמא דעתיד לאתחדתא' וכו'. ואילו אנו נוהגים לומר בעלמא דעתיד וכו' רק לאחר סיום מסכת, אולם בשאר קדיש דרבנן אין אנו אומרים זאת. ולכאורה מנהיגו אינו נהיר דממה נפשך, אם 'בעלמא דעתיד לאתחדתא' הוא חלק מקדיש דרבנן מדוע אין אומרים את זה בכל קדיש דרבנן, ואם לא נתקבל נוסח זה מדוע אומרים את זה בסיום מסכת. שכן ברור דהקדיש בסיום מסכת אין זה סוג קדיש נוסף אלא קדיש דרבנן.

הרב שמואל (ברא"ח) חשין

'שלשה סימנים יש באומה זו, רחמנים, ביישנים, גומלי חסדים' (יבמות עט). ולכאורה יש לתמוה מדוע נמנו רחמנים וגומלי חסדים לשני תכונות נפרדות, הרי ענין אחד הם. דגומלי חסדים היא תוצאה הנובעת מאה דהם רחמנים, וכדחזינן בברכת מודים 'והמרחם כי לא תמו חסדיך' והיינו דהחסד היא תוצאה של הרחמנות. עוד צריך לעיין שמו שם ביישנים כאחד מתכונות עם ישראל, וצ"ע מהגמרא (ביצה כה:) ישראל עזין שבאומות, והעזות היא היפך הבושה. (ועיין מהרש"א מה שכתב בזה).

הרב דוד ולס

תשובות

במה שתמה הרב יוסף חשין בגליון פרשת לך בסיפור בריחת הגר שהמלאך המבשר לה על לידת ישמעאל אמר לה 'והוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו'. דהרי המלאך בא לנחמה ולבשרה 'כי שמע ה' אל ענייך', ומה עניין לכאן לספר לה על חסרונותיו שיהיה פרא אדם, ומה צורך היה בזה לצערה ולערבב שמחתה בעת הבשורה.

הנה עצם הדבר צריך ביאור, למה קבעו לה מן השמים שישמעאל יהיה פרא אדם. עוד כתוב שם שתקרא שמו 'ישמעאל' משום 'כי שמע ה' אל ענייך'. וצריך ביאור שהרי כל שם מורה על מהות הדבר, ואיך מורה שם זה על מהותו של

ענינים, שהתורה תצוה על דבר אחד באותו הפסוק משני טעמים.

וכמו כן כאן נשנה ענין הטבעות משום שני ענינים כמו שביארנו בארוכה, בתחילה כתב מענין שלימות תבנית הארון כדכתיב - **ויצקת לו ארבע טבעות זהב ונתת על ארבע פעמיותיו** - ונראה לבאר 'פעמיותיו' לפי"ז מלשון "פעמים" - שיש לתת ארבע טבעות ליופי על מספר ארבע פעמים שבארון שיש בהם כדי ליפותו - לפי ארבע רוחותיו, ומצד זה היו ג"כ שמים א"ז בארבע פנותיו ובה נקרא שהם על ארבע רוחותיו.

ואח"כ שנה - **ושתי טבעות על צלעו האחת ושתי טבעות על צלעו השנית**. משום ענין השני כי נתינתם הוא כדי לשאת בהם את הארון אשר צריך לתתם בענין שיוכל לשאתו שתיים על צלעותיו, אבל למעשה נתקיימו שני ענינים אלו בד' טבעות.

וכן בענין הבדים נראה, כי פסוקים שנשנו הן, שמתחילה כתב מענין משא הארון כדכתיב - **והבאת את הבדים בטבעות על צלעות הארון לשאת אותו בהם**, ומטעם זה אכתי לא נאסר להסירם כיון שלא באו אלא לשעת סלוק המסעות למשא ואחר כך הוסיף לחדש **בטבעות הארון יהיו הבדים**, שיש בו ג"כ משום השלמת גוף הארון עצמו וכלעיל, ומצד זה נאסר להסירם "ולא יסורו ממנו" כיון שהם מהארון עצמו כדלעיל.

ויש חילוק בין הטבעות לבדים, דהטבעות הם ליופי ושלימות עצם הארון בלי הבדים, וגם משמש לבדים למשא הארון. לכן אצל הטבעות מתחיל, מצד היותם דין בעצם צורתו, ואח"כ מוסיף על ענין זה שהם ג"כ משמשים למשא הארון, ומצד זה הם על שתי צלעותיו וכדביארנו.

אבל בבדים אפילו מש"כ שהם מעצם צורת הארון, הרי הוכחנו בגמרא שם ממה שמתפרקין ואין נשמטין, שאינם חלק הארון ממש אלא קבוע בו תמיד לבטא שהארון הוא כלי מיטלטל. וכן מדויק בלשון הכתוב דמתחיל מזה שהבדים הם לשאת את הארון בהם, ואח"כ מוסיף שבטבעות הארון יהיו הבדים וכמו שהארכנו לעיל בזה, וכיוון שקרובים שני הענינים בבדים, לכן לא נכתב כמו בטבעות שני פעמים שצריך לעשות בדים, אלא שאותם בדים המוזכרים לעיל הוסיף בזה פרטי דינים. משא"כ אצל הטבעות חזר ושנה את ענין עשייתם כיון שהם מצד שני ענינים שונים.

וכן מדוקדק בפסוקים, שאלו אשר נכתבו לענין המשא נכתב בהם **"על צלעו האחת וגו' על צלעו השנית"**, "אשר על צלעות הארון", כיון שאינם מתבנית הארון אלא למשא בלבד וכמו בשאר כלי המקדש שכתוב בהם כך, ואילו אלו אשר נכתבו לענין שלמות יופי הארון נכתב בהם **"על ארבע פעמיותיו"**, **"בטבעות הארון"** כיון שכאן הם מחלקי הארון כשאר חלקיו.

ישמעאל.

ונראה דמה שהיה פרא אדם אין זה קללה שחל כהוספה על מציאותו כאדם, אלא זה מיעוט בעיקר צורתו. שלא ניתן לה אדם מושלם ככל האנשים שהם אדם בעלי רוח מוסר ודרך ארץ, אלא מלכתחילה ניתן לה אדם חסר, שהוא חצי אדם וחצי פרא.

וזה המשמעות של 'שמע ה' אל ענייך', כלומר שמצד הזכות אינה ראויה לזכות לבן, אחר שמרדה בשרה. אלא מאחר שה' שומע עלבון אביונים, על כן נשמעה תפילתה, אך כיון שאינה ראויה על כן תקבל רק המידה הפחותה ביותר של בן, דהיינו שיהיה מחוסר בשלימות מעלת אדם. ולכן השם ישמעאל מעיד על מהותו שאינו אלא יצור שניתן ברוב תחנונים ושמיעת ק-ל אך שלא בזכות, ולכן אין בו אלא מה שמוכרח, פרא אדם מחוסר מכל מעלה.

ובזה מבואר שפיר שנאמר לה דבר זה בעת הבשורה, שלא תדמה שקיבלה בן אדם במלוא תפארתו, אלא ניתן לה אך בכדי למלאות בכייתה, ולכן הבהיר לה שניתן לה בן אך הוא אינו מושלם אלא פרא אדם.

הרב יחיאל משה ורטהימר

תגובות

במה שכתב רבינו שליט"א בגליון האחרון (פרשת יתרו) שאין הארוס יכול לכפות על ארוסתו לכונסה בעל כרחו, והביא לזה מדברי התוס' ריש כתובות, עיי"ש.

הנה באמת מפורש כן בגמרא קידושין (ה:): דאיתא התם - הצד השווה שבהן שקונין בעלמא וקונין כאן אף אני אביא חופה שקונה בעלמא וקונה כאן. מה להצד השווה שבהן שכן ישנן בעל כרחו. הרי מפורש כי חופה אינה קונה אלא מדעתה.

הרב משה שיינברגר

במה שנתבאר בדברי רבנו שליט"א בפרשת יתרו בשורש חובתם של ישראל לקבל עליהם את ברית התורה, שיסודה בברית מילה שהוא בבחינת 'ברית אירוסין'. נראה להוסיף שכן מפורש בברית שאמר ה' לאברהם 'התהלך לפני והיה תמים' כמבואר בדברי הרמב"ן שכתב - 'התהלך לפני' - ללכת בדרך אשר אורה אותך, כטעם אחרי ה' אלוהיכם תלכו ואותו תיראו (דברים יג), כי המצוה לאחוז דרכו קודם שיורנו יאמר "התהלך לפני", והבא אחרי הצוואה יאמר "אחרי ה' תלכו" והעניין בשניהם ללכת אחרי השם, לירא ממנו לבדו, ולעשות מה שיצוה (רמב"ן בראשית יז, א).

ז"א שכאשר עם ישראל הקדימו נעשה לנשמע קיימו בזה את 'התהלך לפני' שבברית מילה.

הרב יוסף ויספי

ניתן להעביר חומר עבור 'תורה ודעת' מדור שואלין ומשיבין, דרך הטלפון:

התקשר לתא קולי מס' 02-5022852

והקלט באופן ברור מה שברצונך להעביר למערכת.

להקלטת שאלה הקש 1, לתשובה הקש 2, לתגובה הקש 0. תינתן עדיפות לחומר שיועבר בכתב

לפקס מס' 15352-7633911

