

עלים

עלון שבועי משלחן מערכת מכון עלה זית

שנה שישית: גליון כא | פרשת תרומה | ד' אדר ה'תשפ"ו

עלה משכן

על העבודה ואל המשא

ע"פ גליונות לספר זית רענן, מכת"י נכדו של המחבר הגאון רבי חיים יעקב נפתלי זילברברג זצ"ל, יו"ל ע"י נכדו הרב נפתלי מאיר זילברברג שליט"א ונינו הרב יהודה צבי מאיר ראזענבערג שליט"א

את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו (כה, ט).

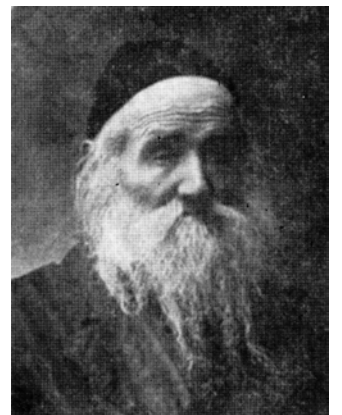
הביטו נא וראו בתוה"ק נפלאות רמיזותיה, שכל קוץ וקוץ נכתב בכוונה עצומה גם בדרך הפשוט. הנה לגבי 'עבודה' נכתב תמיד הלשון 'על', ואילו לגבי 'משא' במקום אחד נכתב לשון 'על' ובמשנהו 'אל', שבסוף פ' במדבר (ד יט) נאמר "וזאת עשו להם וחיו וגו' ושמנו אותם איש איש 'על' עבדתו 'ואל' משאו". ולהלן בפ' נשא (שם מט) כתוב "על פי ה' פקד אותם ביד משה איש איש 'על' עבדתו ו'על' משאו". והלא זה אומר דרשני.

והנה בספר זית רענן ביאר החילוק בין תיבת 'אל' לתיבת 'על', דבמילת 'אל' עיקר הדבר ברשות המקבל ולהנותן לא נשאר בהם רק מעט מזעיר, ובמילת 'על' הוא להיפך, דעיקרו ברשות הנותן, ורק מעט מזעיר בבחינה קטנה מהכיל ישנו ביד המקבל. דרך משל, אם נאמר 'ראובן נתן הונו ורכושו אל שמעון', משמעו שהוציא הונו מידו ורשותו ומסרם לשמעון וידו של שמעון שולטת בהם מעתה, רק שלפעמים ולפרקים גם ראובן נותן עיניו בהם בעצה טובה וכדומה, ואילו כשנאמר 'ראובן נתן הונו ורכושו על שמעון', עונדם ברשותו של ראובן כבתחילה רק שנתנם על שכמו של שמעון לשאת אותם, והוא כמו שנאמר שנתנם 'על' השולחן, ולא יכון לומר נתנם 'אל' השולחן מה"ט גופה.

ולפי דבריו יתבאר החילוק בין עבודה למשא. שאצל עבודה לעולם כתיב 'על', דגבי העבודה העיקר והשורש בהם מחשבת העובד והכוונה הרצויה, והכל הולך אחר מחשבת העובד, לכן העבודה עצמה לגבי העובד היא הטפילה בבחינת 'על'.

אולם במשא יש חילוק, שעיקר משאת בני קהת הי' הארון שבו לוחות העדות, ולא ניתנו להם עגלות רק בכתף ישאו, והי' נושא את נושאו, כאשר ראינו בעינינו כשעברנו את הירדן, ואשר נענש עוזה על אשר אחז בארון ששמתו הבקר בעונש מיתה (שמואל ב' ו, ז). לכן בפרשת במדבר דקאי רק על בני קהת לחוד כתיב רק גבי עבודה 'על' וכנ"ל, אבל בעבודת משאם, הגם שנראה שהמה נושאים משאם עליהם, אולם לקושטא נהפוך הוא, שהרי הארון נושא אותם, וניתן להם משא הארון בבחינת 'אל' ולא בבחינת 'על', שהעיקר הוא הארון והם נטפלים אליו, שהרי הארון נושא את נושאו ולא בהם תלוי הדבר.

אבל בפרשת נשא דקאי על כללות הלויים שרובם היו מבני גרשון ומבני מררי - כתוב 'על' גם בעבודה וגם במשא, שגם אצל המשא היו הלויים העיקרים והשרשים, והמשכן וכליו טפלים להם. מלבד בני קהת שהי' בידם מכתב אלוקים חרות על הלוחות, הן המה נטפלים לגבי משאם, לכן כתוב לגבי משאם "אל' משאם" וכאמור.



ה"ר חיים יעקב נפתלי זילברברג זצ"ל

עלה מדות

אמה של בצלאל

ע"פ ספר מאורי שמחה, מערכות בענינים שונים על סדר מסכת עבודה זרה, מאת הרב שמחה פריעדמאן שליט"א

ועשית מזבח מקטר קטרת וגו' אמה ארכו ואמה רחבו רבוע יהיה (ל, א-ב).

בגמ' (מנחות זז, א) מפרש רבי יוחנן את הפסוק בספר יחזקאל (מג, יג) "ואלה מדות המזבח באמות אמה אמה וְטַפְחֵי וְגו'", שאמה רגילה בת ששה טפחים נחשבת בפסוק זה כאמה וטפח, והיינו שבדרך כלל שיעור אמה הוא ששה טפחים, אולם יש כמה דברים יוצאים מן הכלל שמודדין באמה בת חמשה טפחים. ואלו הן, קרנות המזבח, הסובב, היסוד, ומזבח הזהב.

ובמשנה (כלים פ"ז מ"י) הובא מחלוקת תנאים, לשיטת רבי מאיר דוקא מזבח הזהב נמדד באמה בת חמשה, ושאר הכלים באמה בת ששה. ושיטת רבי יהודה, שמזבח הזהב לאו דוקא, והוא הדין לכל הכלים הנמצאים במקדש שהם באמה בת חמשה.

והנה יש לעיין בעיקר השיעור של אמה בת ה' טפחים, דלכאורה במציאות אמה היא בת ששה טפחים, ש'אמה' היינו מקצה האצבע האמצעית עד תחילת הזרוע העליונה, וזהו שיעור קבוע במציאות, ומה שייך שיהיו בזה כמה שיעורים.

ונראה לבאר, שכלי המשכן נעשו ע"י בצלאל, וילפ"י בגמ' (סנהדרין סט, ב) שהיה באותה שעה בן י"ג שנה, וא"כ נמצא שלא היה עדיין שלם בקומתו, ואינו רחוק מן השכל לומר שהקב"ה צוה בכלים אלו שימדוד אותם בצלאל באמה שלמה שלו, ונמצא שהשיעור הוא ה' טפחים של האדם השלם בקומתו.

ולפ"ז נראה ליישב דברי התוס' יו"ט (כלים פ"ז מ"ט) על מה שכינו במשנה את האמה בת ששה טפחים 'אמה של משה', ופירש התויו"ט לפי מדת ארכו של משה, דהיינו אמתו.

ותמהו המשנה אחרונה (שם) והרש"ש (שם), שהרי אמרו חז"ל דמשה רבינו היה גבוה י' אמות, וא"כ ודאי אמתו היתה גדולה טובא מששה טפחים.

ולפי דברינו י"ל, דיש ב' מיני אמות. דהיינו אמה של אדם השלם בקומתו, והיא אמה בת ששה טפחים, וכינו זאת במשנה אמתו של משה, שהיה מבוגר ושלם בקומתו. ועוד יש שיעור אמה של בצלאל, דהיינו אמה של אדם בן י"ג שנה, והיא אמה בת חמשה טפחים. ומה שנקרא במשנה שם 'אמה של משה', היינו אדם מבוגר כמשה לאפוקי בצלאל, אולם בודאי מודדין באדם בינוני ולא באדם בעל קומה כמשה. ומש"כ התוס' יו"ט "באמתו" דמשה, ר"ל באדם מבוגר כמשה, וצ"ע קצת בלשונו.

הזמנים לעיר לייקואוד יצ"ו. וערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א

ערב שבת		ליל שבת		יום השבת		מוצאי שבת	
12:41	חצי שעה קודם שקיעה	5:08	סו"ז קרי"ש מג"א (לפי ע"ב דקות שוות)	8:46/(8:50)	שקיעת החמה	5:39	מנחה גדולה (ג"א אחצי שעה שוה לחומרא)
2:54	הדלקת נרות (18 דקות)	5:20	סוף זמן קר"ש לדעת הגר"א והגר"ז	9:26	זמן כוכבים קטנים רצופים (6.5 מעלות)	6:21	ט' שעות (להתחלת סעודה)
3:21	שקיעת החמה (צריך להתמיר ב' דקות)	5:38	סו"ז תפילה מג"א (לפי האופק) וגר"א וגר"ז	9:54/10:21	ע"ב דקות	6:52	מנחה קטנה (לאיסור מלאכה)
4:30	זמן קר"ש (לעריכת לפני הסעודה)	6:16	חצות (סעודת שבת להב"ח)	12:10	צאה"כ ר"ת לחשבון 16 מעלות	7:03	פג המנחה (ג"א ולבוש)
4:55	מזל מאדים (למאן דחש ליה)	6:10-7:10	מנחה גדולה	12:40	אכטיל (צ' דקות)	7:10	פג המנחה (מג"א כפי האופק)

הרב באטאק העיר (גליון משפטים) שמכיון שבגמ' בסנהדרין (יא, א) מבואר ששמואל הקטן מת בזמן שרבן שמעון בן גמליאל הראשון עדיין חי, על כרחך מה שתיקן ברכת המינים ביבנה היה לפני רבן גמליאל הזקן, שאף הוא ישב ביבנה לזמן. ונפק"מ בכל זה לגבי קביעת הזמן של תקנת שמו"ע. הג"ר אהרן היימן, בספרו החשוב תולדות תנאים ואמוראים, ערך שמואל הקטן, הביא הוכחה הנ"ל ממסכת סנהדרין, שמדובר ברבן שמעון בן גמליאל מעשרה הרוגי מלכות. עוד הביא שם הג"ר אהרן היימן ראייה אחרת חזקה למאוד, שבירושלמי סוטה (ט, טז) אמרו שנכנסו זקנים לעלייה, ויצאה בת קול ואמרה יש ביניכם שנים שהם ראויים לשכינה והלל הזקן אחד מהם, ונתנו עיניהם בשמואל הקטן, וברור שחי בזמן הלל!

אולם הדברים קשים עד מאוד. הרי המשך הירושלמי שם מביא ששוב נכנסו ליבנה, ויצאה בת קול ואמרה יש ביניכם שנים הראויים לשכינה ושמואל הקטן אחד מהם, ונתנו חכמים עיניהם ברא"ב בן הורקנוס. ומעולם לא מצינו שלרבי אליעזר בן הורקנוס היה איזה מגע עם רבן גמליאל הזקן ביבנה, והרי חז"ל העידו שרא"ב בן הורקנוס התחיל ללמוד בגיל מבוגר למדי, וכל עיסוקו של רבי אליעזר עם חכמי יבנה היה אך ורק לאחר החורבן. ואם כן מינייה וביה הירושלמי סותר עצמו. כי לא מסתבר כלל וכלל שהאריך שמואל הקטן ימים, שבזמן הלל הזקן היה כבר חשוב עד כדי שהיה ראוי להשרות עליו שכינה, ועדיין היה קיים בזמן חכמי יבנה כמה שנים לאחר החורבן - והלל מת כמו ששים שנה לפני החורבן!

אולם באמת, בנוסח הסיפור המובא בתוספתא סוטה (יג, ה), ובירושלמי סוטה (שם הלכה ד), ובבבלי סנהדרין (יא, א), לא גרסו שמואל הקטן אלא ביבנה, ושמה איזה טעות סופרים נפל בירושלמי.. וראה עוד דורות הראשונים א:ה- עמ' 102. וראה הגירסא בשמחות פרק ח'.

בכבוד רב, א"ל מנחם

המשך מכתבו של הרב רווח בעלה תגובה עמ' 5

דעת האדם לעשות באופן המועיל

בגליון פרשת יתרו הביא ידידי הרה"ג ר' צבי פינקלשטיין שליט"א דברי החתם סופר (שו"ת או"ח סימן יז) שבקידוש אמדינן דעתיה דאינו רוצה לצאת בתפילה כדי שיוכל לקדש על היין כתקנת חז"ל, והקשה בשם הגרש"א שטערן שליט"א 'קושיא אלימתא', דלכאורה מאי שנא מהא דקיי"ל גבי ד' מינים (סוכה מב, א, פסחים ז, ב) דמדאגבה נפק ביה, ולא אמרינן שבדאי דעת האדם לעשות כרצון חכמים לקיים המצוה בברכה עובר לעשייתו.

ולפום ריהטא היה אפשר לחלק, שכל חידוש החת"ס שדעתו לקיים באופן המועיל הוא על המעשה שעושה, ולא על דבר שאינו מגוף המעשה, ואי"כ בלולב הרי דעתו לקיים מעשה המצוה באופן המועיל, ולא אמרינן שדעתו גם על הברכה שתהיה באופן המועיל. אולם יותר נראה שכל החידוש של

החת"ס הוא רק בעניני דעת או דיבור, שאז אפשר לומר שכיון שכל מה שרוצה לפעול הוא בדעת, לכן אמרינן שדעתו לפעול באופן המועיל, אבל על מעשה סתם לא אמרינן חידוש זה. [ודיבור הוא גם ענין של דעת, וכמו שכתב רבינו יונה (ברכות ו, א מדפי הרי"ף) שבענינים של דיבור לכו"ע מצוה צריכות כוונה].

בברכה, יצחק ראובן

מעלת לימוד קדשים, ובענין עשיית מצוה פעמיים

א. לפני תקופה (גליון וירא ואילך) הועלה בגליון הנידון מדוע עדיף לימוד סדר קדשים מלימוד סדר זרעים וטהרות. יש לציין שכבר החפץ חיים עצמו עמד בזה במכתבו להגרי"ח זוננפלד (כתבי החפץ חיים, מכתב ה), וכתב "דסדר קדשים היו לומדים [-בזמן חז"ל] כמו שאר סדרים, ומטעם זה סידרו רב אשי ורבינא גמ' על סדר קדשים לדורות הבאים, מה שלא עשו כן בזרעים וטהרות אף שיהיה להם תליסר מתיבתין על מס' עוקצין כדאייתא בברכות (כ, א), ועל כרחך מטעם הנ"ל, דלימוד קדשים נחשב לישראל כאילו מקריבין עוד הקרבנות".

ב. בענין הערת הרב הלל שמעון שימאנאוויטש (גליון משפטים מהדורה דיגיטלית) אודות קיום מצוה פעמיים, יש להעיר שהגאון רבי משה שמעון שפירא שליט"א דן בזה. ידוע דעת הגר"ח מוואלאז'ין שאין לומר הפיוט 'צור משלו אכלנו' לפני ברכת המזון מפני שיוצא בו יד"ח מדאורייתא. וביאר הגרמ"ש ששם פשיטא שגם מי שאמר 'צור משלו' מחוייב אחר כך מדרבנן לברך נוסח ברכת המזון כתיקונה, אולם צריך לקיים ידי חובת המצוה דאורייתא כפי תיקון חכמים, והיינו שצריך לצאת יד"ח דאורייתא בנוסח ברכת המזון דייקא. והביא בשם הגר"מ פיינשטיין והגר"מ סאלאוויצ'יק שקידוש הלילה שאני, שלדעת כמה אחרונים יוצא יד"ח קידוש מדאורייתא בתפילה ולא על הכוס, והביאור בשיטתם הוא שזה גופא היתה תקנת חז"ל - לצאת יד"ח קידוש דאורייתא בתפילה ואחר כך לברך על הכוס. ולפי"ז אין ענין להשתדל לא לצאת יד"ח דאורייתא בתפילה. והוסיף עוד הגר"מ סאלאוויצ'יק דשאל פעם להגרי"ז אם יש לכוון בתפלתו שלא לצאת מצות קידוש כדי שיוכל לצאת יד"ח דאורייתא על הכוס כתיקון חכמים, ואע"פ שלא ענהו הגרי"ז אבל היה ניכר על פניו שלא היה נוחא ליה בזה.

ג. על דבר קושיית הרב ה"ש שימאנאוויטש (בגליון הנ"ל) על מש"כ החת"ס שגם מי שנטל אתרוג לא מהוודר יכול לחזור ולקיים המצוה במהוודר, והקשה הרב הנ"ל שלפי"ז מי שיצא יד"ח קידוש בתפילה למה אינו יכול לצאת יד"ח בפעם השנייה על הכוס. מסברא היה נראה, דשאני מצות קידוש שענינה לקדש את השבת, וכענין קידוש יובל וכדו' כמ"ש הרמב"ן פ' יתרו (כ, ח), ולא שייך לעשות כן יותר מפעם אחת, ולפיכך מצוה זו לכו"ע לא שייך לקיימה פעמיים. אך יש להעיר ממ"ש הברכי יוסף (סי' רעב) שאם קידש על יין מגולה שכשר בדיעבד, יחזור ויקדש על יין שכשר לכתחילה, והוא כדעת

הסוברים דאפשר לקיים מצוה פעם שנייה משום ההידור, [וחידוש עוד דיכול לברך ע"ז ע"ש], הרי להדיא דגם בקידוש ס"ל כן. וראוי לציין שבס"באר משה" (הוצאת מכון עלה זית סי' נו) דן בכעין קושיא זו, והאריך בזה בטוט"ד כדרכו.

ד. אודות מה שציטט הרמב"ם מספרי הגוים (בגליון הנ"ל), ראוי להביא מ"ש הגר"ח קנייבסקי ז"ל בהקדמת ספר שקל הקודש בשם מרן החזו"א ז"ל, "שאע"פ שהרמב"ם העתיק החשבונות שבפרקים האחרונים של קידוש החודש מהגוים כמ"ש בסוף פי"ז, מ"מ אחר שהרמב"ם כתבם נעשה תורה ממש" ע"כ, ודי בזה.

בברכה, יצחק ראובן מנחם

קיום מצוות פעמיים, ובענין צדיק בטבעו

ראיתי ב'עלה תגובה' (גליון משפטים מהדורה דיגיטלית) מה שהעיר הרב שימאנאוויטש שליט"א וז"ל, למה לא יקיים מצוות זכור את יום השבת לקדשו מן התורה בתפילה, ושוב יחזור ויקיימה כתיקון חכמים על היין ומה גריעותא יש בזה, עכ"ד. - באבני נזר איתא שגדר תקנות דרבנן כאלו [קידוש על היין, ברכת קריאת שמע, תקיעת שופר על סדר הברכות] הוא שהחכמים רצו שיקיימו המצוה דאורייתא באופן כזה דוקא, שכשיקיים מצות קידוש דאורייתא יעשנה על היין דוקא, וכשיתקע השופר לקיים מצוות שופר יעשנה דוקא על סדר הברכות, וכל כיו"ב.

מה שהביא הרב משה ברוך קופמאן (גליון יתרו) מרבו הג"ר זליג עפשטיין זצ"ל לבאר החילוק בין מה שאומות העולם רצו לקבל ובין קבלת התורה של בני"י, והביא עליו הרב ה"ש שימאנאוויטש דברי הרמב"ם בשמונה פרקים המחלק בין מצות שכליות (בין אדם לחבירו) שראוי שיהיו בטבעו, ובין שאר מצוות שעדיף שיאמר אפשי בבשר חזיר אלא שהתורה אסרתו. - פעמים רבות זכינו לשמוע מפי הג"ר זליג זצ"ל דברי הר"מ הללו [הערת המערכת: ראה ישורון חלב מו"מ בין הג"ר זליג והגרא"מ שן בענין דברי הרמב"ם בשמונה פרקים], והיה רגיל לצטט בענין זה את דברי היראים (סימן תח) וז"ל, ללכת בדרכי המקום, צוה הקב"ה את ישראל ללכת בדרכי המצות דכתיב וכו' והלכת בדרכיו, ואע"פ שעל כל מצוה ומצוה נאמר עשה במקומה הוסיף לך הכתוב עשה אחר לקבל שכר, ובסוטה דרשינן מינייה להיות רחום לבקר חולים לנחם אבלים להלביש ערומים שהם דרכי יוצרנו, עכ"ל. ודייק מדבריו דלא די לעשות פעולות המצוות, דעל זה כבר נצטוינו, אלא שהמצוה של והלכת בדרכיו באה להוסיף שצריך לעשותן דוקא מתוך רחמנות, והיה רגיל לבאר כנ"ל, שבאיסור גניבה וכדומה צריך לעבוד על עצמו שלא ירצה לגנוב, משא"כ באיסור חלב וכדומה שעל זה נאמר שיאמר אפשי ומה אעשה וכו'. [וכעין זה איתא בשערי תשובה (שער ג אות לה-לו)].

בהוקרה רבה, יוסף אביב ראובן מנחם קווינץ

יהי בימי אחשורוש הוא אחשורוש (א, א).

דרשו רבותינו ז"ל (מגילה יא, א) הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו. הקשה בספר ימינו יוסף (כאן), הרי אמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין יד, א) העולה לגדולה מוחלין לו על כל עוונותיו, אם כן לא היה רשע מתחילה ועד סוף. ותיירץ דעל 'המולך', דרשו רבותינו ז"ל (מגילה שם) שמלך מעצמו, וגדולה כזו לא חשיבא למחול עונותיו. ובמחילת כבוד תורתו תרוצו אינו עולה יפה, דשם בגמרא יש שתי דעות, חד אמר דלא היה גברא דראוי למלכות כותיה. ולפי זה, הפירוש **מעצמו** שאמרו רבותינו ז"ל, היינו שאף שלא היה בן מלך, מכל מקום מחמת אישיותו מינוהו למלך, אם כן בודאי היה כל העם מסכים. אלא אפילו לדעה שניה דיהיב ממונא יתירא ואוקמיניה, גם כן היה בהסכמת שרי המלוכה, שהם נתמנו מהמלך החוקי שלפניו. והרי זה כדעת כל העם, והפירוש לפי דעתו גם כן המולך, מעצמו, שהשתדל בעצמו לקנות המלוכה, וכיון שקנה ושרי המלוכה הכריזוהו למלך

מגיע לו מחילת עונות כמובן, והדרא קושיא לדוכתא.

אך למה הקשה ממחילת עונות דמלוכה, הלא גם הנושא אשה מוחלין לו, והוא נשא את ושתי. ואולי יש לומר דנושא אשה שמוחלין לו עונותיו אנו למדים מעשו, דכתיב ויקח את מחלת (ירושלמי בכורים פ"ג ה"ג), ועשו מבואר עליו (קידושין יח, א) שדינו כירשאל מומר, ומנלן דלגוי גם כן מוחלין.

אמנם בעיקר הקושיא נראה לעניות דעתי דאין הפירוש הוא מתחילת הולדו, אלא מתחילת מלכותו, וכבר עברה מחילת המלוכה והנשואין. אך לזה גם כן צריכין לומר החילוק מגוי לישראל, דלגוי אין מועיל מחילת הנישואין, דהרי נשא אחר כך את אסתר, ואם מגיע לו מחילת עונות למה אמרו רבותינו ז"ל שהוא ברשעו מתחילתו ועד סופו, הרי בנשיאת אסתר הוצרכו למחול לו. דהרי מחלת היתה לעשו כבר אשה שלישי, ועליה אמרו רבותינו ז"ל שמחלו לו, אם כן קשה למה אמרו שהיה ברשעו עד סופו. אלא על כרחך צריך לומר דלגוי לא מוחלין, או דנימא דהאי מאן דאמר דהוא ברשעו מתחילתו ועד סופו, לא סבירא ליה הדרשא דעולה לגדולה וחתן מוחלין להם על כל עונותם, והבן, ובעזרת השם יתברך נחזור ונברר דבר זה עוד פעם.

עלה פרוכת

עבודת הפרוכת

הרב דוד שפירא, מכון עלה זית

והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים (כו, לג).

כתב החתם סופר (סוף פרשת תרומה): **כפת"ר מבחוץ, כפר"ת מבפנים, פרכ"ת מבדיל ביניהם, ואין להאריך, עכ"ל**. כלומר שלשת דברים אלו שבמשכן אותיותיהן שוות, והפרכת מבדילה בין הכפרת ובין הכפתר. החתם סופר קיצר ולא האריך, סתם ולא פירש לבאר עומק הענין, והניח מקום להתגדר בו.

פתח דברינו יאיר ברמז נוסף: בסוכות יש **כפת תמרים** אותיות **כפתר**, בפסח היתה עבודת **פרך** אותיות **פרכת**, ויום **כיפור** רומז **לכפתר**. וכמובן שהדבר אומר דרשני.

ג' חלקי המקדש ביאור הענין, שיש במקדש ג' חלקים - **קדש, קדש הקדשים, ומקום הפרוכת**. ושלשת אלו מרמזים על בחינות בעבודת ה'.

א. בחינת 'קודש': הקודש [ההיכל] עניינו עבודת ה' בתוך ענייני הגשמיות, המיזוג שבין הרוח לחומר. עבודת כלי ההיכל כוללת ענייני הגוף - אכילה בלחם הפנים, ריח טוב בקטורת, וראייה במנורה, הוי אומר שעבודת ההיכל כוללת עבודת ה' יחד עם ענייני הגוף. זו בחינת "נוי מצוה" המתבטאת ב**כפתר** [מכפתורי המנורה הנמצאת בהיכל], שעניינו יופי והידור ואינו חלק מעצם העבודה במקדש, והיינו שיחד עם העבודה הרוחנית אנו מצרפים ומחברים גם נוי גשמי. לכן עובדים בקודש בבגדי זהב, המורים על תפארת ונוי גשמי, וזהו שיתוף עולם החומר בעבודת הרוח.

עבודה זו מודגשת בחג הסוכות, שבו אנו מעלים את ענייני העולם הזה לקדושה, אדם נכנס בכל גופו אל הסוכה, אוכל ושותה ומטייל בה, היינו חיבור צרכי הגוף אל קיום המצוה - בבחינת העבודה שהיתה בהיכל. כמו כן יש בסוכות ענין מיוחד ב"נוי מצוה" [**כפת תמרים - כפתר**], שהקפידה התורה על 'הדר' בד' מינים, וכן חז"ל הוסיפו ענין 'נוי סוכה'.

ב. בחינת 'קודש הקדשים': קודש הקדשים מורה על התפשטות הגשמיות ודבקות גמורה ברוחניות. זוהי עבודת יום הכיפורים [**כפור - כפרת**], יום שבו אנו דומים למלאכים, ללא אכילה ושתיה, ועבודת היום היא בכפרת שעל הארון. ביום זה נכנס הכהן הגדול לפני ולפנים בבגדי לבן דוקא, בלא זהב ונוי [וכן מצוותו שענן הקטורת ימלא את הדביר - היינו לכסות ולהסתיר את הראייה הגשמית], להורות שכולו לה'.

ג. בחינת 'פרוכת': החלק השלישי הוא מקום הפרוכת, שעליה נאמר "והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים" (שמות כו, לג). הוי אומר, שמי שנמצא בקדש ורוצה להתעלות למדרגת **קדש הקדשים**, דבר זה זוקק עבודה קשה, לזכך את גופו עד שיהיה כולו רוחני [עבודה זו היא היא הסולם של רבינו הרמח"ל במסילת ישרים] - ועבודה זו מתבטאת ב**פרוכת**. עניינה של הפרוכת הוא המעבר וההתעלות ממדרגת הקודש [עבודה בתוך החומר] למדרגת קודש הקדשים [עבודה מעל החומר].

זהו ענינו של חג הפסח שבו הובדלו ישראל וקידשו את גופם להיות לגוי קדוש. שעבוד מצרים בעבודת **פרך** [-**פרכת**] היה "כור הברזל" שנועד לזכך את ישראל ולהבדילם מן הטומאה כדי שיהיו לגוי קדוש. המבקש לעבור מהקודש אל קודש הקדשים, חייב לעבור דרך ה'פרוכת' - היא עבודת הפרך והזיכור.

סוד האותיות עומק הדברים רמזו בצירופי האותיות של שלוש הבחינות הללו:

בתיבת **כפרת** - האותיות סדורות לפי סדר ה-א"ב (כ-פ-ר-ת), להורות שכולה דרך עליה בקודש, כולה רוחניות.

בתיבת **כפתר** - ישנן אותיות עליה (כ-פ) לצד אותיות ירידה (ת-ר), המורה על עבודה המשלבת רוח וחומר יחדיו.

ובתיבת **פרכת** - האותיות מעורבות ללא סדר, להורות שצריך להתקדש כל כך עד שהגשמי שלו יתערבב עם הרוחני, בבחינת "כור הברזל" המערב הכל יחדיו, וכך יזכה שהכל יהפוך לרוחני בבחינת קדש הקדשים.

ולפי דרכנו למדנו שהפרכת אינה הבדלה בעלמא, אלא יש בה עבודה בפני עצמה, שהיא הדרך המובילה מהקדש לקדש הקדשים. ולכן ביום הכפורים היה הכהן הגדול מזה הזאות בג' מקומות, **בקדש על מזבח הזהב, בקדש הקדשים על הארון, וכן היה מזה על הפרכת**, כי היא עבודה לעצמה, שהפרוכת והעבודה הכרוכה בה היא חלק עיקרי מתהליך הכפרה וההתעלות של כלל ישראל.

זהו גם עומק ענין ההכנה לשבת כמצות התורה "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביא" (שמות טז, ה). בששת ימי המעשה אנו עובדים את ה' בחיבור גשמי ורוחני [**וכפתר וגו' לששת הקנים**] (שמות כה, לה), ואילו יום השבת כולו לה' - שבת שבתון וקדש קדשים. המעבר מבחינת 'קדש' לבחינת 'קדש קדשים' מחייב עמל וטרח, "והכינו", ומי שטרח בערב שבת יאכל בשבת.

continued from page 4 This megillah is now available as a specialty item for over \$15,000. Rav Shalom Kaplan (a *sofer* in Lakewood) explained to me that such a *megillah* requires a lot of extra *klaf* (and ink); additionally, it takes a *sofer* much longer to write the larger

letters as a standard *kulmus* is not that large. As a result, the price for such a *megillah* is up to four times the price of a regular *megillah*.

In general, one should give priority to *tefillin* and *mezuzos*, *mitzvos d'Oraysa* that are fulfilled on a daily basis.

עלה עשרת A \$15,000 Megillah

Rav Moshe Boruch Kaufman, Machon Aleh Zayis

Amount Standard *sifrei Torah* contain (at least) 42 lines per column, in line with *Maseches Sofrim* (see Rema Y.D. 275:6). According to some *rishonim* (See *Shut Maharam ben Baruch* (#66) and *Sefer HaTerumah* quoted in *Kolbo*), a *megillah* is like a *sefer Torah* and should also contain 42 lines (see illustration). Traditionally, however, *megillos* are considerably shorter than *sifrei Torah*, containing only between 18 and 28 lines.



A 42 line megilla with aseres bnei Haman in a single column

Either way, this poses a problem to the writing of the *aseres bnei Haman*. The Gemara (*Megillah* 16b) says that the *aseres bnei Haman* should be written in *shirah* format: in two parallel columns with the names on one side and the word *v'es* on the other side. According to the simple reading of the *Yerushalmi* (*Megillah* 3:7), cited in *Shulchan Aruch* (O.C. 691:6), the *aseres bnei Haman* must take up an entire column, from top to bottom. This column would thus contain only eleven lines. *Sofrim* therefore accustomed themselves to writing these words in a bigger font, so they should take up the entire page. Alternatively, they could increase the spaces between the lines (see illustration of a 17th century *megillah*), but some *poskim* were unhappy with this approach as it causes each line to seem like a new *parshah*.



Gra's Opposition The Gra (ibid. and in *Maaseh Rav* #243) opposed this custom. He argued that one cannot enlarge letters without a *mesorah*. The Gra interpreted the *Yerushalmi's* ruling to mean that the two words on each line must be at the two ends of the column. Thus the word *ish* would be written at the beginning of the line and the word *v'es* at the end. *Chasam Sofer* (O.C. *siman* 189-190) agrees with the Gra and cites this in the name of Rav Zalman Emreich as well. Rav David of Novardok (*Galya Masechta*) brilliantly suggests that *ish* in this context doesn't mean the word *ish*, but rather refers to the names of Haman's sons.

Accordingly, the column of the *aseres bnei Haman* has the same number of lines as all other columns. The Gra and the Chasam Sofer both preferred to have the ten sons of Haman written towards the bottom of the column (although, according to *Minhagei Chasam Sofer Hosafos perek* 9, #7, it wasn't so in the Chasam Sofer's *megillah*). See also *Daas Sofer* (#127).

Defending the Minhag Despite the opposition of the Gra and Chasam Sofer, who called the *minhag* a *shibush* (error), the *minhag* of enlarging the names of the ten sons of Haman remained. In fact, it is impossible to find a *megillah* today in which the ten sons of Haman are not written in its own column, as the majority of *poskim* ardently defend this *minhag*.

In a response to the son of the Noda B'Yehudah, Rav Yaakov'ke, Rav Efrayim Zalman Margulies (*Teshuvos Beis Efrayim O.C.* #69-70) clarifies that there is no issue with the *minhag ha'olam*. Even considering the Gra's interpretation of the *Yerushalmi*, the larger letters are not a problem, since the whole column is written this way. Lacking a *mesorah* is only a problem when enlarging one letter.

The *Chayei Adam* (in *Nishmas Adam*) writes that although one can rely on the Gra in all matters, in this case, his interpretation of the *Yerushalmi* is not the straightforward one. At the same time, *Chayei Adam* suggests a method that satisfies both opinions: enlarging the height of the letters without widening them. This is not against the *mesorah*.

The *Shaar HaTzion* (691:16) acknowledges the two opinions but doesn't rule definitively. The *minhag* notwithstanding, one who follows the opinion of the Gra is *yotzei b'dieved*.

The Eleven-Line Megillah Close to a century later, Rav Eliezer Landau (*Damesek Eliezer*, in his *peirush* on the Gra) and Maharil Diskin suggested an approach to satisfy both views. In a *megillah* in which each column contains eleven lines, the ten sons of Haman could take up an entire column without enlarging the words. Ironically, this is called the "Gaon *Megillah*" by some, as it was made to accommodate the opinion of the Gra, yet the Gra himself did not have an eleven-line *megillah*, as he was not concerned with the *minhag ha'olam*.

Marginal Errors With the innovation of the eleven-line *megillah*, a new problem arose. In a *sefer Torah*, the top and bottom margins (*gilyonos*) have a minimum *shiur*. The space between the edge of the *klaf* and the *ksav* must be the width of three fingers at the top; at the bottom, four fingers (see *Shulchan Aruch Y.D.* 273:1). Assuming the same is true for a *megillah*, the margins of an eleven-line *megillah* would be disproportionate to the *ksav*.

Accordingly, the Chazon Ish instructed that all words (not only the *aseres bnei Haman*) in an eleven-line *megillah* should be written a large font.

In summary, the eleven-line *megillah* is a relatively recent idea, innovated to satisfy both the *minhag haolam* and the opinion of the Gra. The larger *klaf* (*gilyonos*) and large font for the entire *megillah* is based on the Chazon Ish's *chumrah*. *continued on page 3*



Rabbi Shaul Aryeh Zelinger

Rabbi Yosef Hoff

הרב חיים שמואל הלוי ניימאן זצ"ל / הרב יעקב חיים קיר

הרב מנשה רבי

הרב הלל אפרים הלוי הרץ

הרב יעקב יהודה דאוויד

הרב יעקב יהודה פיינגאלד

משמעות מילת "והתעמר"

בגליון הקודם הציע הרב הלל שמעון שימאנאוויטש שליט"א פירוש 'לפשוטה של משנה' במשנה סנהדרין (פה, ב), דתנן: הגונב נפש מישראל אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו, רבי יהודה אומר עד שיכניסנו לרשותו וישתמש בו, שנאמר והתעמר בו ומכרו, ע"כ. ובגמרא נקטו שגם תנא קמא בעי עימור, אלא שלדעתו די בעימור פחות משהו פרוטה. אולם הרב הנ"ל כתב שיש מקום לפרש דעת תנא קמא כפשוטו שאין צריך עימור כלל כדי להתחייב, וכמשמעות תרגום אונקלוס שתרגם "והתעמר בו" ויתגר ביה, שעשה סחורה עמו ומכרו.

אולם לדעתי לא נכון לפרש בניגוד לשיטת הבבלי. הרי בודאי לא על חנם הסיעה הגמ' המשנה מפשוטה, הן מבחינת המקורות והן מבחינת הסברא. הנה משנה זו מועתקת בספרי דברים על הפסוק והתעמר בו, ונאמר שם "והתעמר בו, מגיד שאינו חייב עד שיכניסנו לרשותו, רבי יהודה אומר עד שיכניסנו לרשותו וישתמש בו". ונראה מספרי שאף ת"ק דרש מקור ל"כניסנו לרשותו" מהלשון והתעמר בו. והיינו, שפירוש 'התעמר' הוא כמו בלשון כנענית, שהוא ענין מסחר, והכוונה 'לקחת דבר ולשים עליו את רשותו'. ואם כן, בעבודת, בודאי הכוונה לקחת אותו כעבד, ומזה בא הכרח הגמ' שודאי תנא קמא מסכים לרבי יהודה שעכ"פ השתמשות בעי, שהרי בהבאה לרשותו בלבד לא די לקבוע שם ומצב 'עבדות', ועל כן אף ת"ק סובר שצריך להשתמש בו. ופי' זה של 'השתמשות' מצינו אף בפילון ויוסיפוס אצל יפת תואר, והרי ברור שמסורת עתיקה היא.

ולוא שנראה רחוק, הייתי אומר שאף אונקלוס בתרגומו "ויתגר" כיון לכך, שהכוונה לקחת ברשותו. או אפשר שכוונת תגר כאן היינו כמו "אל תתגר בם" כי יש כבר בתרגום השבעים מצינו שפירש את מילת לא תתעמר כלשון לערוץ ולדא oppress to, ואולי ה"נ אפשר לפרש באונקלוס ויונתן ופשיטתא שכולם תרגמו מלשון "תגר".

ואף אם לא צדקתי בפירוש הסוגיא, דבר זה לא לעצמו יצא אלא ללמד יצא, שמאחורי הדברים הפשוטים של הבבלי, עומדים כמה פעמים תילי תילים של הסברים ודיעות, הכרחים ומניעות.

בכבוד, אלר כ"ו

תגובת הרב הלל שמעון שימאנאוויטש:

פירושים ראשית דבר אקדים, שאף אחד לא פקפק שיש מחודשים למשנה סיבה מדוע הכריח הבבלי לפרש דברי הת"ק שלא כפשוטן - וכבר מצאתי במפרשים שנתקשו להבין את הבבלי כדרכה של תורה, אבל אין זה אומר שאסור לפרש עוד פירושים למשנה, שהרי שבעים פנים לתורה. וכך עשו רבותינו מאורי עולם, הרמב"ם, התוס' ו"ט, הגר"י עמדין, הגר"א, והרש"ש שהעלו פירושים מחודשים למשנה. והוא עוד רובד של פשט המתחדש, והוא חלקנו בתורתנו.

דוגמא לדבר, ראיתי קונטרס נפלא שכתב הגאון רבי יעקב דרילמן שליט"א אשר שמו יקבנו 'קונטרס משנת רבי מאיר' (נדפס בספרו 'יד שלמה' על יבמות). בו הראה שניתן לפרש כמה משניות בשיטת רבי מאיר - כי סתם משנה רבי מאיר - למרות שהתלמוד דחק לפרש המשנה במכוון להלכה נגד שיטתו. ומסביר תופעה זו, כי רבי יהודה הנשיא השתמש עם נוסח המשנה של רבי מאיר, אבל עיבד אותה להתאימה להלכה. ובהשראתו ובהשראת עוד רבים כמותו, כתבתי את הדברים הנזכרים. וכבר הארכתי בגליון בהעלותך תשפ"ג בדברי האור החיים שאפשר לפרש כל מיני פירושים לפסוקים אף במקום שכבר פירשו אותם חז"ל, אלא שאסור לנו לנטות ימין או שמאל מהמסקנות ההלכתיות של הבבלי.

רמז בלשון הרמב"ן לגבי עיקר הדברים, לא מצאתי טענה חזקה בדברי הרב רוח ל**פירוש המחודש** נגד דבריי, ואדרבה הלחץ זה הדחק שנכנס בו משמשים כראיה לדבריי. ומה שכתב לפרש בדברי אונקלוס כשיטת הגמרא, כבר אדונינו הרמב"ן

נקט בדעת אונקלוס שהוא לשון סחורה, ודלא כש"ס דיין.

והיום מצאתי את שאהבה נפשי, מיני תרגימא, תרתי משמע, בספרו של גאון ובקי הדורות, הגאון רבי ישעיהו פיק זצ"ל (מיני תרגומא פרשת כי תצא), שעמד על דיוק לשונו של הרמב"ן במה שכתב: "לא תתעמר בה כמו והתעמר בו ומכרו, ועשאו אונקלוס לשון סחורה ורבותינו בספרי ובגמרא יעשו אותו לשון שימוש". ונתקשה הגר"י מדוע תלה הרמב"ן הדבר בגמרא ולא במשנה "דהא ממשנה דאמר וישתמש בו שנאמר והתעמר מבואר יותר שהוא לשון שימוש".

ותירץ הגר"י פ: "ואולי בדוקא כתב [הרמב"ן] 'ובגמרא' משום דבמשנה יש לומר דזהו רק לדעת רבי יהודה והתעמר הוא לשון שימוש, אבל הת"ק דהילכתא כוונתיה לא ס"ל כך, אלא דפירושו של והתעמר ה"ל כדעת אונקלוס. ולכן השכיל הרמב"ן לכתוב **'ובגמרא** יעשה אותו לשון שימוש' דאם היה אפשר [לדעת הגמרא] לפרש כדעת אונקלוס א"כ לא מקשה הש"ס מידי וכו', אלא על כרחך דס"ל לש"ס שאין לפרש בשום אופן כדעת אונקלוס" - ועיי"ש שהאריך טובא בענין זה. ומצאתי שבספר 'קרן פני משה' (מהדורת עלה זית עמ' תקלב) הביא את כל דברי בעל מיני תרגימא בקיצור.

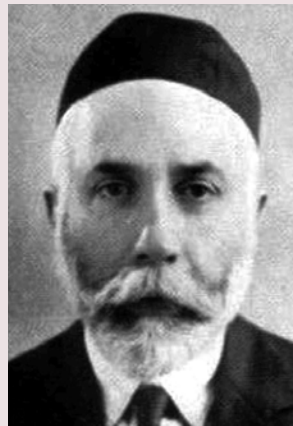
שתי משמעויות לתגר אולם כתב הגאון הגר"י פ בהמשך דבריו: "הנה כל זה כתבתי לפי מה שפירש הרמב"ן כוונת אונקלוס "לשון סחורה", ולולא דמסתפינא הוה אמינא דגם אונקלוס ס"ל כמשנה וגמרא וספרי שפירושו שימוש, ורוצה לפרש שאסור לשמש בה כמשמש עם שכיר המשכיר את עצמו לבעל הבית. ויהיה הכוונה לא תתגר בה על דרך "כי שכר שכרתיך" (בראשית ל, טז) תרגום אונקלוס מיגר אגרתך".

וע"ע בפתשגן שיש שתי משמעויות ל"תתגר" בתרגום, כשהמילה באה בדגש באות ג' פירושו תגרה וסחורה למוכרה, אבל בלא דגש משמעותו מלשון תשתכר בה, והוא כדברי הגר"י פ.

דעת הירושלמי ועתה בחפשי בספרים ראיתי דבר נפלא ביותר **ודברי עמוס** בספר "נתן חכמה לשלמה" לחכם סלימן דוד ששון שהוסמך לרבנות על ידי הרב שמואל יצחק הילמן והרב אליהו דסלר, שכתב שמזה שלא הקשה הירושלמי על ת"ק, נראה שהירושלמי ס"ל כשיטת התרגומים (אונקלוס, יונתן, והפשיטא) ש"תתעמר" פירושו לעשות בו פרקמטיא וע"ד שפירש הרשב"ם (כא, יד). וההבדל בין "והתעמר" לבין "ומכרו" היינו שהראשון הוא חליפין, והשני הוא מכירה בכסף [גם החתם סופר (כי תצא) נקט כן בפירוש אונקלוס]. ועל פי זה פירש שהנביא בעמוס (ב, ו) הוא סמך לשיטת הירושלמי והתרגומים, שכן הנביא צועק "על מכרם בכסף צדיק" - והיינו "ומכרו" שמכירה בכסף, "ואביון עבור נעליים" - והיינו "והתעמר" שחליפין בנעל, ודפח"ח.

ומש"כ החכם סלימן דוד הנ"ל שמסתימת הירושלמי נראה שחולק על הבבלי, מצאתי שגם החכם הנ"ל "הגר"מ מאזוז] נקט כן באור תורה תשע"א עמ' תרלו, ותירץ בזה קושיית השפתי כהן עה"ת, וברוך שכיוונתי לדבריי!

ואידי דאתיא החתם סופר לידן, אציין שבהערות שער יוסף שנכתבו ע"י האי גאון וצדיק רבי יוסף נפתלי שטערן פירש שם דברי החתם סופר, ובתוך דבריו כתב שדברי התרגום הוא "דלא כרבי יהודה במסכת סנהדרין פה, ב". ובוודאי אגב שיטפיה לא דק לכתוב ודלא כת"ק - לפי הבבלי.



ר' דוד שלמה ששון ז"ל

קול עלה

גזירה ובחירה בשידוכים

ראיתי מכתבו של הרב יצחק רייז (גליון מקץ) שהשיב על מה שכתבתי שאין להוציא מאמר חז"ל של "בת פלוני לפלוני" מפשוטו, ותמה על דברי שאיך לא חשתי ליסודות האמונה של "בחירה חפשית" וציינן לדברי הרמב"ם בשמונה פרקים ומורה נבוכים.

באמת קושיא מעיקרא ליתא, דענין בחירה הוא רק לגבי ענינים השייכים לשכר ועונש, וכל דברי הרמב"ם אינם לענין מי הוא זיווגו, אלא אם יחתן

ובנוגע למה שהשיב ע"ז שכתבתי בדעת הרמב"ם בשמונה פרקים דכל דבריו שיש בחירה בשידוכים נאמרו רק לענין אם ישא, ולא למי ישא, ועל זה השיב שאם נשא באיסור ודאי שלא היה זה נגזר משמים. ולזאת רציתי לברר דזה פשוט דבת פלוני לפלוני אין הכוונה שודאי ישא אותה בת פלוני, אלא שכן נגזר משמים, ואם יתנהג כשורה ויעשה ההשתדלות המוטלת עליו ימצא זיווגו, אבל ודאי שיש בחירה ביד האדם לישא אשה שאינה זיווגו.

על זה באתי על החתום,
ילראל צבי קאק

בכלל אם לא, וכמו שהעיר הגריש"א ז"ל בהערות למ"ק. ואע"פ שזהו שלא כמו שהביא בשם הרב שלמה הפומן תלמידו של הגרא"ז מלצר, הלא כללא בידינו אחרי רבים להטות.

ובענין מה שהשיב הר"ר קלמן כ"ץ (גליון ויגש) על דברי, שכתבתי דדברי הגמ' בת פלוני לפלוני הם פשוטו כמשמעו, וע"ז כתב שודאי צריך לעשות השתדלות, אין זה נוגע לנידון דידן שהוא אם יש זיווג שהוזמן מראש, ואין זה נוגע לסוגיא של השתדלות. וידועים דברי הגר"א ביהל אור שאין השתדלות מועילה בשידוכים.