



מוקדש לעילוי נשמות

הרב יהודא ליב בן הרב משה ז"ל  
הרב פישל בן ר' יצחק הכהן ז"ל  
תנצב"ה

הונצח ע"י  
מרדכי וגילה שווארץ

לכל עניני הקונטרס ניתן לפנות  
[kuntres@nirc.edu](mailto:kuntres@nirc.edu)

**Yeshivas Ner Yisroel**  
400 Mount Wilson Lane  
Baltimore, MD 21208  
410.484.7200  
[alumni@nirc.edu](mailto:alumni@nirc.edu)

# נר למועדים

יו"ל ע"י

ישיבת נר ישראל

חג השבועות תשפ"ו

מורינו ורבינו הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

ליקוטים בעניני חג השבועות . . . . . ג

מורינו ורבינו הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל

ביאור דברי הרמב"ם ביסוד מצות תלמוד תורה וידיעת התורה . . . . . ה  
עבודת ההכנה לקבלת התורה . . . . . יא

מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם . . . . . יג

הרב שעפטיל מאור הלוי נויברגר זצ"ל

הערה בענין תרי"ג מצות נאמרו לו למשה . . . . . טז

הרב יוסף טנדלר זצ"ל

השתוקקות לתורה - תנאי הכרחי למתנת התורה . . . . . יז  
אין סוף לחכמת התורה . . . . . יח

הרב עזרא דוד הלוי נויברגר זצ"ל

עסק התורה - עסק ברצונו יתברך . . . . . יט

מרן ראש הישיבה הרב אהרן פלדמן שליט"א

נעשה ונשמע - אין חיים אלא תורה . . . . . כא

הרב יששכר דוב פראנד שליט"א

בענין קבלת יו"ט שני של חג השבועות קודם חשיכה . . . . . כד

❦ ❦ ראשי חבורה ואברכי כולל עבודת לוי ❦ ❦

**חרב שמעון קרסנר**

בענין איסור תחומין בשבת ויו"ט לגבי רות ונעמי . . . . . כז

**חרב אליהו וולף**

בענין מנהג עמידה בשעת קריאת עשרת הדברות . . . . . לב

**חרב עזריאל חופטמן**

שני שעירי חטאת של חג השבועות ושתי תפיסות ביצר הרע . . . . . לז

**חרב מאיר שמחה ברגר**

הנישואין בין הקב"ה וכלל ישראל על ידי כפיית ההר כגיגית . . . . . מב

**חרב ראובן וניק**

בענין יסוד ההיתר של ריבוי בשיעורים . . . . . מו

**חרב שמואל זלאטשווער**

הקשר בין מעמד הר סיני למשכן . . . . . מח

**חרב שמשון זעליג גאלדשטיין**

כלל ישראל הם אומה ודת . . . . . נ



מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

## ליקוטים בעניני חג השבועות

### יסוד שמחת חג השבועות

והנה אמרו חז"ל במס' שבת (פ.ח.), "מאי דכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי' (בראשית א, לא), ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". ולפי"ז יוצא שבאמת לא נגמרה בריאת העולם עד שישאל קיבלו את התורה, שהרי הבריאה היתה בסכנה שלא תתקיים אם לא יקבלו ישראל את התורה. ויש לומר, שזו היא שמחת חג השבועות, שכמו שהקב"ה שמח בבריאת העולם כעין שמחת חנוכה הבית, הוא הדין שיש לשמוח בחג השבועות שע"י נתינת התורה לישראל יש קיום לבריאה.

נראה לבאר את שמחת חג השבועות על פי ביאורו של השאלות (פרשת בראשית שאילתא א') בענין עונג שבת וז"ל, "דמחייבין דבית ישראל למינח ביומא דשבתא, דכד ברייה קודשא בריך הוא לעלמיה ברייה בשיתא יומי ונח ביומא דשבתא וברכיה וקדשיה כאיניש דבני ביתא וכד מצבית ליה וגמר ליה לעיבידתיה עביד הילולא חד יומא כדאמרי אינשי הילול בתי". וכוונת השאלות היא שכמו שבני אדם עושים שמחת "חנוכה הבית" כשגומרים בנין ביתם, כך יום השבת היא שמחת הקב"ה על שגמר את בריאת העולם.

### נעשה קודם לנשמע

רצונו של הקב"ה מתבצע מיד בבריאה ע"י המלאכים העושים את רצונו, ונמצא שהעולם מתבטל לגמרי אל הקב"ה כמו שהגוף מתבטל אל הנשמה.

ונראה שזהו ג"כ הפירוש של נעשה קודם לנשמע, שמצות הקב"ה מתבצעת מיד ["נעשה"], ואין השומע דן אם לעשות את המצוה או לא, אלא שעושה אותה מיד.

ולפי"ז יש לבאר מה שהמלאכים מקדימים נעשה לנשמע, שהכוונה בזה היא שהם מוכרחים לקיים רצונו של הקב"ה והעשייה מתקיים מיד, וכאילו ה"נעשה" הוא קודם ל"נשמע".

והנה בשעה שעמדו ישראל לפני הר סיני הגיעו למדרגה זו של המלאכים, שרצונותיהם התבטלו לגמרי לרצונו של הקב"ה, ולכן הכריזו נעשה ונשמע. והנה היום, אף שאין אנו באותה מדריגה, אבל מ"מ עבודתנו היא להגיע למדרגה זו ככל מה שנוכל, והעצה לזה הוא לימוד התורה בעמילות, שבזה יכיר את חשיבות המצוות ויבין שהאדם צריך לקיים את המצוות מיד בלי להסס כלל.

איתא במס' שבת (פ.ח.), "אמר רבי אלעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה להן מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו דכתיב 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו' (תהלים קג, כ), ברישא עושי והדר לשמוע".

וצריך ביאור, מה החשיבות של אמירת נעשה קודם לנשמע? ועוד צריך ביאור, מה כוונת הגמ' שמלאכי השרת משתמשין בו?

ונראה לומר בזה בהקדם דברי הגמ' בברכות (י.), "מה הקדוש ברוך הוא מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף וכו'". וצריך ביאור, מה כוונת הגמ' שהנשמה מלאה את כל הגוף, ואיך זה דומה למה שהקב"ה מלא כל העולם?

ונראה לבאר שמקור רצונו של אדם הוא הנשמה, שכשהנשמה רוצה שהגוף יגביה את ידו, אז מיד הגוף מגביה את ידו, וכן לכל אבר מאברי הגוף. ונמצא שכל חלקי הגוף מתבטלים לגמרי אל הנשמה, שהרי רצונו של הנשמה מתבצע מיד בגוף. וכמו כן הקב"ה מלא את כל העולם, שכל

## הטעם שלא רצו אומות העולם לקבל את התורה

צורך לצוותם על "לא תנאף" ממש. ועל כרחך אזהרת "לא תנאף" בשבילים היא אזהרה על כל האביזרייהו דגילוי עריות ובשביל חטאים במחשבה וכדומה.

ולפי"ז יש ליישב את דברי המדרש, שהנה כתוב בפרשת וישלח, "ובני יעקב באו מן השדה כשמעם ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה" (לד, ז). ואיתא בבראשית רבה (וישלה פר' פ' סי' ז), "וכן לא יעשה, אפילו באומות העולם, שמשעה שלקה העולם בדור המבול עמדו וגדרו עצמן מן העריות" (ומובא ברש"י על הפסוק). ומבואר שהגוים בזמן האבות היו גדורים מעבירת גילוי עריות.

והדבר תמוה, שהרי איתא במכילתא (יתרו מסכתא דבחדש פרשה ה'), "ולפיכך נתבעו אומות העולם בתורה כדי שלא ליתן פתחון פה להם כלפי שכינה לומר אילו נתבענו כבר קיבלנו עלינו, הרי שנתבעו ולא קבלו עליהם, שנאמר 'ויאמר ה' מסיני בא וגו'', נגלה על בני עשו הרשע ואמר להם מקבלים אתם עליכם את התורה, אמרו לו מה כתיב בה, אמר להם 'לא תרצח', אמרו לו זו היא ירושה שהורישנו אבינו, שנאמר 'ועל חרבך תחיה', נגלה על בני עמון ומואב, אמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם 'לא תנאף', אמרו לו כולנו מניאוף דכתיב 'ותהרין שתי בנות לוט מאביהם', והיאך נקבלה". ומבואר שלא היו גדורים מגילוי עריות, ולכן לא קיבלו בני עמון ומואב את התורה שהרי לא רצו להזהר ב"לא תנאף".

אולם, לפי מה שנתבאר יש לומר שאע"פ שהיו גדורים מניאוף כפשוטו, מכל מקום לא היו נזהרים מכל האופנים האחרים של ניאוף שבעיני התורה נחשבים ג"כ כניאוף, ולכן אמרו שאינם רוצים לקבל את התורה מפני שאינם רוצים לקבל על עצמם את ה"לא תנאף" כפי גדר התורה, שכולל בתוכו כל האביזרייהו כנ"ל.

איתא במס' שבת (נה:): "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל האומר ראובן חטא [במעשה בלהה, רש"י] אינו אלא טועה שנאמר 'ויהיו בני יעקב שנים עשר' מלמד שכולן שקולים כאחת, אלא מה אני מקיים 'וישכב את בלהה פילגש אביו', מלמד שבלבל מצעו של אביו ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה. תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר, מוצל אותו צדיק מאותו עון ולא בא מעשה זה לידו וכו', אלא מה אני מקיים 'וישכב את בלהה פילגש אביו', עלבון אמו תבע, אמר אם אחות אמי היתה צרה לאמי שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי, עמד ובלבל את מצעה".

והדברים תמוהים, שאם באמת לא חטא ראובן בגילוי עריות, וכל מה שעשה היה רק שבלבל מטתו של יעקב מפני שתבע עלבון אמו, א"כ למה כתבה התורה "וישכב את בלהה"?

והתירוץ לזה הוא, שלשון התורה אינה שווה ללשון בני אדם. בלשון בני אדם רק גילוי עריות ממש נחשב לעבירת "לא תנאף" משום שאינו חמור כל כך בעינינו אם האדם עבר "רק" על אביזרייהו דעריות או שחטא "רק" במחשבה. אבל בעיני התורה אינו כן, שאם האדם נכשל בגילוי עריות באופן דק מאוד, עדיין נחשב לעבירת גילוי עריות. לשון התורה נכתבה כפי השקפת התורה, ולכן אע"פ שראובן לא חטא בגילוי עריות ממש, מכל מקום התורה כתבה "וישכב את בלהה" שהרי סוף סוף עבר על גילוי עריות, אע"פ שהיה באופן דק מאוד.

אלא שיש להקשות, שמאחר שהתורה כתובה כדי להורות לבני אדם את אשר יעשו, א"כ למה לא כתבה התורה בלשון המובן לנו?

ונראה לומר בזה, שדברי התורה נכתבו בשביל כל הדורות ובשביל כל בני אדם, וכשהקב"ה צוה לנו בהר סיני "לא תנאף" יש בזה אזהרה לכל אחד ואחד מישראל, ואפילו בשביל הדור שעמדו על הר סיני שהיו במדרגה גבוהה ואין



מו"ר הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל

## ביאור דברי הרמב"ם ביסוד מצות תלמוד תורה וידיעת התורה

נלקח מספר 'מאורות הרמב"ם'

ועוד דוגמא ממה שכתב בהלכה ד' וז"ל, "היה הוא רוצה ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו". דלכאורה קשה דאיך שייך לומר הדין ד"הוא קודם לבנו" כל עוד שלא נשנית מאמר הכללי שבהלכה ח' ? הלא לימוד בנו ידעינן דהיו בגדר חיוב ממה שכתב כאן בהלכה א' "קטן אביו חייב ללמוד תורה", אבל לימוד תורה בעצמו לכאורה אכתי לא ידעינן דהוי בגדר חיוב עד שישמיענו בהלכה ח' "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה", וא"כ לפי ידיעתינו עד כאן אינו בגדר חיוב לכאורה, ואיך שייך להגיד שהאינו מחויב קודם להמחויב? אלא בהכרח, שהלכה זו ד"הוא קודם לבנו" מסתעף מדין חיוב עצמו בתלמוד תורה, ואם כן היה לו להרמב"ם להקדים הדין דמחויב הוא בעצמו בתלמוד תורה למאמר זו דהוא קודם לבנו.

הרי שלכאורה הקדים הרמב"ם הפרטים המסתעפים מהחיוב הכללי של חיוב תלמוד תורה לפני החיוב הכללי עצמו, וסדר זה תמוה.

ולא מיבעיא שמצד השכל הפשוט אנו מתמהים על סדר הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה, אלא גם מצד סידורו של הרמב"ם בשאר מקומות שבספר היד אנו מתמהים עליו. שהרי מצינו בכל מקום בספר היד שהרמב"ם מקדים מאמר כללי בענין המצוה, ואחר כך כותב פרטים המסתעפים ממנו, ואחר כך כותב מי הם הפטורים ממנו. והשתא לכאורה היפך הרמב"ם לגמרי את סדר הרגיל בהלכות תלמוד תורה, שבתחילה כתב כאן את הפטורים מתלמוד תורה, ואח"כ כתב פרטים המסתעפים ממאמר הכללי בענין חיוב המצוה, ואח"כ כתב מאמר הכללי עצמו. ותמוה הדבר טובא, ששינה הרמב"ם מהסדר שנוקט בכל מקום, ותפס כאן בסדר שמצד עצמו אינו מובן ענינו.

אלא בהכרח צריכים לומר שאף כאן, אין כונת הרמב"ם להתחיל הלכות תלמוד תורה בפטורים מתלמוד תורה, אלא כונתו להתחיל אותה במאמר כללי של חיוב תלמוד תורה. שההתחלה האמיתית של הלכות תלמוד תורה אינה "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה", אלא היא "קטן

כתב הרמב"ם בריש הל' תלמוד תורה (פ"א ה"א), וז"ל, נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה. אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס. ואין האשה חייבת ללמד את בנה שכל החייב ללמוד חייב ללמד, עכ"ל.

וצריך לעיין בזה, דלכאורה נראה כזר להתחיל הלכות תלמוד תורה בפטורים מתלמוד תורה. שהרי כשמתחילים לכתוב חלק חדש של הלכות, ובענין מצוה שלא עסקו בה עד כאן, היה נראה שצריכים לייסד תחלה שישנה מצוה כזאת במציאות, ושחייבים בה, ואחר כך יכולים להמשיך במי הם הפטורים ממנה. ואם כן, היה לו להרמב"ם לכתוב תחילה מאמר העוסק בחיוב תלמוד תורה, כגון "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה", קודם להלכה זו העוסקת בהפטורים מתלמוד תורה.

ועיין לקמן בהלכה ח', שכתב הרמב"ם שם כלשון הזה ממש "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה", וקשה דלמה לא הקדימה הרמב"ם כאן.

ומלבד קושיא זאת, יש לעיין דלמה לא הקדים הרמב"ם ההלכה ד"כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה" לשאר הלכות דלקמן המוזכרות לפניה בפרק זו. שאותן ההלכות לכאורה הן פרטים המסתעפים מהמאמר הכללי "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה", והיה לו להקדים המאמר הכללי לפרטים המסתעפים ממנו. לדוגמא, כתב הרמב"ם בהלכה ה' וז"ל, "לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך ישא אשה שאם נשא אשה תחלה אין דעתו פנויה ללמוד". והשתא, אם אנו יודעים מכבר ש"כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה", אזי יכולים לבאר דמכח חיוב זה אין לו לאדם לישא אשה עד שילמוד תורה מהטעם שכתב, דלאחר שישא אין דעתו פנויה. אבל אם עוד לא יודעים ד"כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה", מאיזו סיבה יאחר מלישא אשה, דמה בכך שלאחר הנשואין אין דעתו פנויה ללמוד, הרי לכאורה אכתי לא ידעינן דחייב ללמוד תורה כלל ועיקר?

ואגב שהצטרך הרמב"ם להשמיענו כאן דנשים וקטנים פטורים מתלמוד תורה, השמיענו עוד דעבדים נמי פטורים כדי שלא יצטרך להכפיל כל דבריו לענין הפטורים לקמן, ועוד משום שפטור העבדים יליף לן מפטור הנשים, ואכמ"ל.

נמצא שההתחלה האמיתית של הלכות תלמוד תורה היא ההלכה של "קטן אביו חייב ללמדו תורה". אבל עדיין צ"ב למה התחיל בחיובו של האב ללמד, ולא בחיובו של האיש בעצמו ללמד?

הנה מצינו עוד שני מקומות אחרים בספר היד שהתחיל הרמב"ם בחיובו של האב, ולא בחיוב של האיש בעצמו, וכמו שהתחיל כאן. אחד מהם הלכות מילה, שהתחיל הרמב"ם שם וז"ל, "מילה מצות עשה שחייבין עליה כרת שנאמר וכו', ומצוה על האב למול את בנו וכו', עבר האב וכו', ולא מל בית דין מצווים למול אותו הבן וכו', נתעלם מבית דין ולא מלו אותו, כשיגדל הוא חייב למול את עצמו" (הל' מילה א' א-ב). והשני הוא בענין פדיון הבן, שהרמב"ם התחיל לעסוק במצוה זו בזה"ל, "מצות עשה לפדות כל איש מישראל בנו שהוא בכור לאמו הישראלית וכו', עבר האב ולא פדהו כשיגדל יפדה את עצמו" (הלכות בכורים יא, א-ב).

ובאמת יש כאן השואה גמורה בין דרך התחלתו של הלכות תלמוד תורה לבין דרך התחלתו של הלכות מילה וענין פדיון הבן. שהלכות מילה ופדיון הבן הותחלו בצורה זאת: האב חייב לעשות מצוות אלו לבנו, ואם לא עשאן האב, אז הבן חייב לעשותן. וכן הוא ממש צורת התחלתו של הלכות תלמוד תורה, שהרי ז"ל כאן (הלכות א-א), "קטן אביו חייב ללמדו תורה וכו', מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו וכו'."

וסיבת הדבר שבחר הרמב"ם בצורה הזאת ברורה מאד. שהרי בפשטות אין להתחיל הל' מילה במאמר כזה "כל איש מישראל חייב למול את עצמו", וכן אין להתחיל ענין פדיון הבן במאמר כזה "כל בכור לאמו הישראלית חייב לפדות את עצמו", שהרי במצוות אלו אין הדרך לכתחילה שלהן לעשותן על ידי עצמו, אלא על ידי האב הן נעשין בעוד שהבן אינו מחויב בדבר. ולאחר שעשאן אביו אין חיובי מצוות אלו על הבן, דאין עוד מה לעשות בענין חיובים אלו. נמצא שהמאמר הכללי בענין חיובי מצוות אלו צריך להיכתב בצורה שכתב הרמב"ם [ר"ל שהאב חייב לעשותן ואם לא עשאן אביו הבן חייב כשיגדיל], דלא יאות לכותבו בצורה

אביו חייב ללמדו תורה", ורק לפי שאין דין זה מובן אל נכון אם אין בידינו הידיעה של "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה", לסיבה זאת הקדימה הרמב"ם. זאת אומרת שאין המאמר של "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה" נמצא כאן לצורך עצמו, אלא לצורך הדין של "קטן אביו חייב ללמדו תורה", שהוא ההתחלה האמיתית של הלכות תלמוד תורה, והוא המאמר כללי של חיוב תלמוד תורה וכדנפרש בסמוך.

והא דאין הדין של "קטן אביו חייב ללמדו תורה" מובן אל נכון אם אין בידינו הידיעה של "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה", לענין קטנים מוסבר היטב, שהרי הרמב"ם קשר את שני מאמרים אלו במלת "אבל" [ר"ל דכתב "אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה"], ומשמעות ה'אבל' היא דאף על פי דקטן פטור מתלמוד תורה מכל מקום אביו חייב ללמדו שהרמב"ם תופס שמעצמו היינו אומרים ששני המאמרים סותרים זה את זה, ר"ל אי סבירא לן דקטן פטור מתלמוד תורה לא יתכן לומר שאביו חייב ללמדו, ואי סבירא לן דאביו חייב ללמדו לא יתכן לומר דקטן פטור מתלמוד תורה. דסברא דילן [לפי תפיסת הרמב"ם] היתה דהפירוש ב"קטן אביו חייב ללמדו תורה" הוא שהאב חייב לכופף את הבן ללמוד תורה משום שהבן בעצמו מצווה ללמוד, דלא מצינו בעולם שמישהו מחוייב מדאורייתא לכופף אחר לעשות דבר אם אותו האחר אינו מצווה לעשותו בעצמו. לזאת נצטרך הרמב"ם לומר שאין הפירוש כן בחיוב האב ללמד את בנו, אלא דאע"ג שבנו הקטן פטור מתלמוד תורה מ"מ האב מחוייב ללמדו, שאין חיובו של האב כאן לכופף את הבן לעשות מעשה מצוה של תלמוד תורה, אלא חיובו להרכיש לו ידיעות התורה, וכדנפרש לקמן.

והא דנצטרך להקדים הדין דנשים פטורות מתלמוד תורה להא דקטן אביו חייב ללמדו תורה, גם דבר זה מוסבר היטב מתוך דברי הרמב"ם. שהרי המשך דברי הרמב"ם כאן הוא "ואין האשה חייבת ללמד את בנה שכל החייב ללמוד חייב ללמד", ור"ל דכיון שאשה אינה חייבת ללמוד אינה חייבת ללמד את בנה. הרי דתחילה צריכים לדעת דנשים פטורות מהחיוב ללמוד תורה, ואחר כך מכח זה ידעין דאין הנשים חייבות ללמד את בניהן. נמצא דהרמב"ם הקדים הא דנשים פטורות מתלמוד תורה להשמיענו מדוע הדין ד"אביו חייב ללמדו תורה" הוא דין באב דוקא ולא באם.

[כדאיתא לקמן סוף הלכה יב]. וכן אנו יודעים שידיעות התורה באמת אין-סופיות הן, כמאמר הפסוק "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד" (תהילים קיט, צו) כדפירשו המפרשים שם, וכן מפורסם בספרים שהתורה היא גילוי יתברך וכיון שהוא יתברך אין-סופי גם התורה אין-סופית היא. וחייב אדם ללמוד יותר ויותר בתורה זו האין-סופית, שעל ידי זה מתדבקים בו יתברך.

אלא בהכרח שיש כאן שני חיובים במצות תלמוד תורה. ודברי הרמב"ם עצמם מוכיחים כן, שהרמב"ם כתב שני מאמרים כללים בענין חיוב המצוה: בהלכות א'-ג' כתב, "קטן אביו חייב ללמוד תורה וכו'", מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו וכו'", ובהלכה ח' כתב, "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה". דאי לא תימא הכי דשני חיובים הם, קשה אמאי כתב שני מאמרים כלליים המגדירים עצם מצות תלמוד תורה? ויותר מזה קשה ששני המאמרים סותרים זה את זה, שבהלכה ג' איתא "מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו", ומשמע שמי שבאמת למדו אביו אינו חייב ללמד את עצמו, ואמנם בהלכה ח' איתא "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה" ומשמעותו היא בין מי שלמדו אביו ובין מי שלא למדו אביו שניהם חייבים בתלמוד תורה.

אלא בהכרח שהם שני חיובים. בהלכות א'-ג' פסק הרמב"ם שיש חיוב לרכוש ידיעות התורה, וחיוב זה אופן הלכתחילה לקיימו הוא על ידי שאביו ילמדו, וה"תורה" המוזכרת בחיוב זה תורה מוגבלת היא, כדהוכחנו שידיעות אלו יש להן גבול וקץ מסויים, ולקמן בסמוך נפרש מהות "תורה" מוגבלת זו וגדרה. ובהלכה ח' פסק הרמב"ם שיש חיוב אחר של תלמוד תורה, ואפילו מי שרכש כבר כל הידיעות של "תורה" המוגבלת הנ"ל חייב בזה החיוב, ומכח זה חייב ללמוד בתורה האין-סופית "לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו", שחייב להבין בה ולחדש כפי כחו.

ומקורו של הרמב"ם לחיוב הראשון שפסק כאן הוא מגמ' קידושין (כט.), דאיתא התם שיש סוג של "מצות הבן המוטלת על האב לעשות לבנו", ומצות אלו הן "למולו לפדותו וללמדו תורה". ודוק שאלו השלשה מצות הן אותן שהותחלו הלכותיהן בספר היד בצורה זאת: האב חייב לעשות מצות אלו לבנו, ואם לא עשאן האב, אז הבן חייב לעשותן, כדהבאנו לעיל. דנראה שהפירוש ב"מצות הבן המוטלת על האב לעשות לבנו" הוא שבעצם הן מצות הבן, אלא שמוטל על האב לעשות לבנו עד שלא יהיה הבן מחוייב לעשותן בפועל כי כבר נעשו על ידי האב. ומכיון ש"ללמדו תורה" נכלל בסוג זה, חזינן שחיוב זה בעל קץ

הרגילה [ר"ל שהאיש בעצמו חייב לעשותן], כיון שלא יבא לידי חיוב האיש בעצמו כפי דרך הלכתחילה של המצווה.

ויוצא מזה דלענין חיוב תלמוד תורה שהרמב"ם עוסק בו כאן גם כן דינא הכי. שאופן הלכתחילה שקבע התורה הוא שהאב ילמד לבנו תורה עד שלא יישאר מאומה ביד הבן לעשות עוד, ורק אם לא ילמדו האב אז חייב הבן ללמד לעצמו. וזהו באמת משמעות לשונו "מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו", דר"ל דרק מי שלא למדו אביו חייב, אבל מי שבאמת למדו אביו אינו חייב ללמד את עצמו תורה, שהרי כבר למד את כולה על ידי אביו. ומשום הכי מאמר הכללי של חיוב המצוה מתחיל בחיובו של האב ומסיים בחיובו של הבן [באם לא קיים האב את חיובו], משום שדרך הלכתחילה של המצוה הוא על ידי האב, כדפירשנו לענין מילה ופדיון הבן.

ושמענו מכאן שני דברים חשובים לענין חיוב תלמוד תורה. א', שחיוב זה אין ענינו לחייב מעשה של תלמוד תורה בכל יום משום שמעשה התלמוד בעצמו מרוצה הוא [כגון אם נאמר שע"י מעשה התלמוד מתדבק האדם לתורה ולהש"י וכדומה], וכן אין ענינו לחייב האדם להעמיק בתורה יותר ויותר ולחדש בה הבנות והשגות חדשות. דאלו היה כן, אף מי שלמדו אביו היה לו להתחייב בחיוב זה - או כדי לדבק עצמו אל התורה, או כדי להעמיק ולחדש בה. אלא בהכרח ענין חיוב הזה הוא רק לרכוש ידיעות התורה, ד"ללמוד תורה" ר"ל להשיג ידיעות התורה ע"י הלימוד, ואינו מחייב ללמוד תורה מצד שמעשה התלמוד מרוצה בעצמו, אלא מתוך שהתלמוד הוא אמצעי לרכוש ידיעות התורה. ומכיון שכן בדין הוא שמי שלמדו אביו אינו מחוייב בחיוב זה, דאין עוד מאומה לעשות לענין חיוב זה, כיון שכבר למדו אביו את התורה ורכש ידיעותיה, וכדפירשנו בסמוך.

וב', שידיעות אלו שהאדם מחוייב לרכוש אותן אינן אין-סופיות אלא יש להן גבול וקץ מסויים. דאילו היו ידיעות התורה אין-סופיות, לא היה שייך לומר דמי שלמדו אביו תורה אינו מחוייב ללמד לעצמו משום שלא נשאר עוד מאומה לעשות, שהרי אי אפשר לגמור הרכשת ידיעות אין-סופיות, אלא תמיד נשאר בידו ללמוד עוד ועוד. אלא בהכרח שידיעות אלו יש להן גבול וקץ מסויים.

והשתא יש להקשות על כל זה שאנו באמת יודעים שמצות תלמוד תורה מחייבת האדם להעמיק בתורה יותר ויותר, ואין לאדם להסתפק במה שלמדו אביו או רבו לבד, אלא מחוייב הוא לחדש בה "לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו"

ללמד את בנו ובהלכה ג' פסק דמחוייב ללמד את עצמו אם לא למדו אביו, ושניהם בענין הרכשת התורה כדביארנו, והשתא בהלכה ד' הוא עוסק בהיכי תמצא דאינו יכול לקיים אלא אחד משני חיובים אלו.

ועוד שדברי הגמרא קידושין (ס), שהם המקור להלכה זאת, גם כן משתמעי הכי. חדא, דסוגיא זאת נאמרה אפסקא ד"האב חייב ללמדו תורה" [אחר שפירש שם ד"היכא דלא אגמריה אבוה מיחייב איהו למגמר נפשיה", דמיניה שמעינן דאף האישי בעצמו מחוייב לרכוש ידיעות התורה].

ועוד, שעצם הסוגיא משמע הכי. דאיתא התם וז"ל, "הוא ללמוד ובנו ללמוד, הוא קודם לבנו וכו'", ומשמעות הדברים דר"ל דבציור שהוא חייב ללמוד ויש לו בן שחייב ללמוד, אזי אמרינן שהוא קודם לבנו. והניחא אי קאי אחיוב לרכוש לעצמו ידיעות התורה, דאתי שפיר מ"ש דמיירי בציור שהוא חייב ללמוד, שלאו בכל גווני מחוייב בחיוב זה של תלמוד תורה, שהרי אם כבר למד "כל התורה כולה" אינו חייב בו עוד. משא"כ אי קאי אחיוב לעסוק במעשה של תלמוד, אז לכאורה לא שייך להגיד שיש "ציור" שהוא חייב ללמוד, שהרי בכל גווני חייב ללמוד מכח חיוב זה. אלא בהכרח דקאי אחיוב להרכיש לעצמו ידיעות התורה וכדפירשנו.

ולענין הלכה ה', בענין לימוד תורה תחילה ואח"כ לישא אשה, גם כן נראה דהרמב"ם סידרה קודם להלכה ח' משום דס"ל שאינה פרט בחיוב תלמוד תורה המוזכר בהלכה ח', אלא בחיוב לרכוש לעצמו ידיעות התורה המוזכר בהלכות א'-ג'. דפשטות הדברים היא דמ"ש בהלכה ה' "לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך ישא אשה" מיירי בתורה מוגבלת, דאלת"ה לא ישא אשה לעולם, שהרי תמיד יכולים אנו – ומחוייבים אנו – ללמוד יותר ויותר. ועוד שהלשון של "ואחר כך ישא אשה" משמע שכבר גמר ללמוד התורה, ובהכרח, אם כן, שה"תורה" המוזכרת כאן מוגבלת היא. ואם כן, מהמשך דברי הרמב"ם משמע שהיא ה"תורה" המוגבלת המוזכרת בהלכות א'-ג', וכונתו דבהלכה ג' כתב שיש חיוב על האדם ללמוד "תורה" [ר"ל תורה המוגבלת, ולקמן בסמוך נבאר מהותה וגדרה] ובהלכה ה' כתב שיקיים חיוב זה לפני שישא אשה.

וכן נראה מסוגיית הגמ' קידושין (ס), שהרי הביאה הגמרא דין זה בפסקא ד"האב חייב ללמדו תורה", לאחר הדין ד"הוא ללמוד ובנו ללמוד", שפירשנו לעיל בסמוך דקאי אדין זה דלרכוש לעצמו ידיעות התורה, ואם כן משמע דגם

ותכלית הוא, שמוטל על האב ללמד את "כל התורה כולה" לבנו עד שלא יהיה הבן מחוייב בפועל ללמד את עצמו מפני שכבר רכש לעצמו את כל ידיעות ה"תורה" על ידי מה שלמדו אביו. וכן איתא בגמרא קידושין (ס): "וז"ל, "והיכא דלא אגמריה אבוה מיחייב איהו למגמר נפשיה", דמשמע להדיא דהיכא דאגמריה אבוה איהו אינו מחוייב למגמר נפשיה כדביארנו.

ומקורו של הרמב"ם לחיוב השני, ר"ל החיוב שפסק בהלכה ח', הוא מגמרא מנחות (ט): "וז"ל, "שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה', צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית". הרי דפשיטא ליה לבן דמה דלפני שלמד "כל התורה כולה" אין לו ללמוד חכמת יונית, משום דמחוייב ללמוד "כל התורה כולה" לרכוש ידיעותיה, כדמוכח מגמרא קידושין הנ"ל. אמנם לאחר שכבר למד אותה [ר"ל דכבר רכש לעצמו כל ידיעותיה], שאל שאולי מותר אז ללמוד חכמת יונית. והשיב רבי ישמעאל שיש חיוב אחר של "והגית בו יומם ולילה" שמחייב כל איש מישראל בתלמוד תורה [ר"ל לעסוק במעשה של תלמוד], ואפילו מי שכבר למד "כל התורה כולה" ואינו מתחייב בחיוב הראשון, אכתי נכלל בחיוב זה השני, ומצד זה החיוב אין לו ללמוד חכמת יונית. וחיוב זה ד"והגית בו יומם ולילה" הוא הוא מה שפסק בהלכה ח', וכדאיתא בהמשך לשונו שם להדיא "בין עני בין עשיר וכו', חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה".

הרי שדברי הגמרא מוכיחים שיש כאן שני חיובים כלליים במצות תלמוד תורה, שחיוב הראשון הוא להרכיש לעצמו ידיעות התורה וחיוב זה יש לו קץ, וחיוב השני הוא לעסוק במעשה של תלמוד בכל יום וחיוב זה אין לו קץ. וחיוב הראשון פסק הרמב"ם בהלכות א'-ג', וחיוב השני בהלכה ח' ודר"ק.

ועכשיו מובן היטב למה הקדים הרמב"ם הלכות ד' וה' להלכה ח' [שהקשינו בזה בריש דברינן]. דאיברא דהלכות ד' וה' הן פרטים בענין חיוב האיש בעצמו ללמוד תורה, אבל אינן פרטים בחיוב דהלכה ח', שהוא לעסוק במעשה של תלמוד בכל יום, אלא בחיוב דהלכות א'-ג', שהוא לרכוש לעצמו ידיעות התורה. דלענין הלכה ד' שכתב "היה הוא רוצה ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו", כך נראה בפשטות, דבהלכה א' פסק הרמב"ם דהאב חייב

כדי לרכש ידיעות התורה. דאיתא התם (קידושין כט:) וז"ל, "אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה נושא אשה ואחר כך ילמוד תורה. ר' יוחנן אמר: ריחיים בצוארו ועסוק בתורה? ולא פליגי, הא לן והא להו". הרי להדיא שדין זה לא היה נוגע ללומדי מקרא לחוד, אלא גם לתלמידי האמוראים שבבבל ושבארץ ישראל שהיו לומדים תורה שבעל פה מפי רבם [וכדפירש רש"י שם שהיו "לומדים משניות התנאים"]. הרי דאף התורה שבעל פה בכלל ה"תורה" המוגבלת שחייב כל איש מישראל ללמוד לעצמו וללמד לבניו.

וכן מוכח מדברי הרמב"ם לקמן הלכה ז' דבין "תורה שבכתב" בין "תורה שבעל פה" חייב ללמד, ואין חילוק ביניהן אלא לענין אם חייב ללמד אותן בשכר ע"ש.

אבל צ"ע דהתורה שלא ניתנה להיכתב אין-סופית היא, וכדהבאנו לעיל, ואם כן מהי זהותה של ה"תורה שבעל פה" המוגבלת שחייב כל איש מישראל ללומדה לעצמו וללמדה לבניו אחריו?

ואמנם למי שמורגל בלשונות הרמב"ם לא קשה מידי, דלפי דברי הרמב"ם יש שלשה חלקים בתורה: "תורה שבכתב", "תורה שבעל פה", ו"גמרא". דז"ל לקמן בהלכה י"א, "וחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, ושליש יבין וישכיל וכו', וענין זה הוא הנקרא גמרא". עוד כתב בהלכה י"ב וז"ל, "במה דברים אמורים בתחלת תלמודו של אדם אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו". הרי להדיא ש"תורה שבכתב" ו"תורה שבעל פה" מוגבלות הן, שלאחר תחלת תלמודו אינו צריך ללומדה אלא כדי שלא ישכח אותן, ופשוט שהכונה שכבר גמר ללמוד כל התוכן שיש בהן. ו"גמרא" בלתי מוגבלת היא, שהרי עצם לימודה הוא להתבונן בשכלו ולחדש, וכל ימיו לומדה "לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו", ר"ל דמשיג בה יותר ויותר כפי כחותיו האישיים שלו, אבל אינו גומר לימודה לעולם. הרי שהתורה אין-סופית מצד ה"גמרא" שנכלל בה, ואמנם ה"תורה שבכתב" וה"תורה שבעל פה" הן חלקים המוגבלים בה.

נמצא דמ"ש כאן "קטן אביו חייב ללמדו תורה" ר"ל דחייב ללמדו כל התורה שבכתב והתורה שבעל פה. ובאמת הכי נראה מעצם לשונו, דאי כונתו לתורה שבכתב לחוד היה

הא ד"לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך ישא אשה" קאי אדין זה דלרכש לעצמו ידיעות התורה. ועוד דאיתא התם "ללמוד תורה ולישא אשה", ומשמע דמיירי בציוור שהוא אכתי חייב ללמוד, וכדביארנו בסמוך לענין "הוא ללמוד ובנו ללמוד", ואם כן בהכרח דמיירי בחיוב להרכיש לעצמו ידיעות ה"תורה" וכדביארנו שם.

הרי שהרמב"ם סידר הלכות תלמוד תורה כאן בסדר נכון. שהתחיל במאמר כללי בענין החיוב להרכיש ידיעות התורה, ואחר כך כתב פרטים המסתעפים ממנו. ושוב כתב מאמר כללי בענין החיוב לעסוק במעשה של תלמוד בכל יום, ואחר כך כתב פרטים המסתעפים ממנו [וגם פרטים המסתעפים מהרכבתם של שני החיובים, ולקמן יתבאר]. והמעייין יראה שהרמב"ם בעצם נוקט כאן את הסדר שנוקט בכל מקום, אלא לפי שיש במצות תלמוד תורה שני חיובים שונים, הצטרך לכתוב מאמר כללי ופרטים המסתעפים לכל אחד מהם. [והא דהקדים לשניהם דין הפטורים מתלמוד תורה, כבר ביארנו שלא הקדימו לצורך עצמו, אלא כדי שיהא מאמר כללי הראשון מובן אל נכון].

עכשיו עלינו לבאר מהי ה"תורה" המוגבלת שחייב כל איש מישראל ללמוד אותה כולה וללמדה לבניו אחריו. הנה יש שאומרים שאין אדם חייב ללמד לבנו אלא תורה שבכתב כולה, ר"ל כל התנ"ך, לאפוקי תורה שבעל פה שאינו חייב, ויש שמקילים יותר ואומרים דאין חייב ללמד לבנו אלא חמשה חומשי תורה לבד. ואליביהו נראה שהדין שהאיש בעצמו חייב ללמוד כל ה"תורה" קאי רק אתורה שבכתב או אחמשה חומשי תורה לבד, שהרי מה שהאב חייב ללמד לבנו ולא למדו הוא הדבר שהבן חייב ללמוד. אמנם מדברי הרמב"ם מוכח דלא כדבריהם, שהרי ס"ל דהדין ד"הוא ללמוד ובנו ללמוד" נאמר על החיוב ללמד כדי לרכוש ידיעות התורה, כדפירשנו בסמוך, ובגמרא קידושין שם (כט:) איתא להדיא דדין זה נאמר אתורה שבעל פה נמי. וז"ל הגמרא שם, "תנו רבנן: הוא ללמוד ובנו ללמוד, הוא קודם לבנו. רבי יהודה אומר אם בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו, בנו קודמו. כי הא דרב יעקב בריה דרב אחא בר יעקב שדריה אבוה לקמיה דאבבי, כי אתא חזייה דלא הוה מיחדדין שמעתיה, אמר ליה אנא עדיפא מינך, תוב את דאיזיל אנא". הרי להדיא דהדין ד"הוא ללמוד ובנו ללמוד" קאי אלימוד שמעתתא, ומיניה דהחיוב ללמד לבנו וללמד לעצמו קאי גם אתורה שבעל פה.

ומוכח נמי כן מהא דס"ל להרמב"ם דהדין ד"לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך ישא אשה" נאמר על חיוב זה של ללמוד

האלו כתבם הרמב"ם בספר היד שלו, צודק לומר שספר היד כולל בתוכו כל ה"תורה שבעל פה כולה".

נמצא שדינים אלו שכתבם הרמב"ם בספר היד, הם ה"תורה שבעל פה" שמחוייב כל איש מישראל ללומדה לעצמו וללמדה לבניו. אבל המחלוקות והשקלא וטריא והסברות והדרשות שבתלמוד בבלי ושאר החיבורים, וכל מה שמסתעף מדברים אלו, אינם בכלל "תורה שבעל פה" אלא בכלל "גמרא" הם, ד"גמרא" כוללת כל מה שהוא התבוננות והעמקה בדברי ה"תורה שכתב" או בהלכות ה"תורה שבעל פה". ולא נמצא שום חיוב להרכיש ידיעות הגמרא, לו או לאחרים, וגם אינו מחוייב ללמוד איזה דבר בדוקא בהם, אלא יכול לקיים חיובו ללמוד "גמרא" בכל מה שיבחר לכו ממה שיש עליו השם "גמרא" ודו"ק.

ועיין עוד בדברי הרמב"ם בהקדמתו וז"ל, "וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין האסור והמותור הטמא והטהור עם שאר דיני התורה וכו', עד שתהא תורה שבעל פה סדורה בפי הכל", וכונתו שלא כתב ספר היד להיות מונח בספריה או בארון ספרים ומעיינים בו לפעמים, אלא כתבו בכונה שכל אחד ואחד ילמוד אותו כולו ויסדר אותו בפיו, ועל ידי כן יהיו כולם יודעים ה"תורה שבעל פה כולה". ולמה צפה הרמב"ם שיהיו "הכל" עושים כן? אלא משום שכל איש מישראל חייב ללמוד כולה לרכוש ידיעותיה וכדפירשנו, ועל ידי הלימוד בספר היד מקיימים חיוב זה.

וזו באמת היתה כונת הרמב"ם במה שכתב ספר היד, כדי לאפשר "הכל" לקיים חיובם זה ללמוד כל התורה שבעל פה כולה באופן קל. דלפני שכתב את ספר היד, היו צריכים ללמוד דברי התלמוד בבלי וירושלמי וספרא וספרי ותוספתא על פי פירושי הגאונים ולהוציא מחיבורים אלו כל מסקנותיהם להלכה לקיים חיובם זה. ומכח שנתקשו עליהם בימי הרמב"ם ללמוד בכי האי גוונא [כדכתב הרמב"ם שם, "ובזמן הזה תקפו הצרות היתרות ודחקה השעה את הכל ואבדה חכמת חכמינו וכו', לפיכך אותם הפירושים וכו', נתקשו בימינו וכו', ואצ"ל הגמרא עצמה הבבלית וכו'"] ורק "מעט במספר" היו יודעים התורה שבעל פה [כדכתב שם "ואין מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר"], לפיכך החליט הרמב"ם לחבר ספר היד [כדכתב שם "ומפני זה נערת חצני וכו', וראיתי לחבר וכו', עד שתהא תורה שבעל פה סדורה בפי הכל"] לאפשר "הכל" לקיים חיובם זה על ידי שילמדו ספר היד ודו"ק.

כותב "אביו חייב ללמדו תורה שבכתב", ואילו כונתו לתורה שבעל פה לחוד היה כותב "אביו חייב ללמדו תורה שבעל פה". והשתא דכתב "קטן אביו חייב ללמדו תורה" כונתו לכל מה שיש עליו השם "תורה", דהיינו "תורה שבכתב" ו"תורה שבעל פה", לאפוקי "גמרא" שאין עליה שם תורה פרטית אלא שם "גמרא". ועוד שה"גמרא" אינה שייכת להיות בכלל חיוב זה כיון שהיא אין-סופיית כדפירשנו.

ולענין מהות ה"תורה שבכתב", שחייבים ללמוד כולה וללמד כולה לבנו, נראה דאף נביאים וכתובים בכלל, דהכי הגדיר הרמב"ם שם "תורה שבכתב" לקמן הלכה י"ב במ"ש "ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן" ע"ש.

אמנם לענין מהות ה"תורה שבעל פה", שגם אותה חייבים ללמוד כולה וללמד כולה לבנו, לכאורה צריך עיון לזהותה, שהרי התורה שלא ניתנה להיכתב אין-סופית היא כדפירשנו. אמנם הרמב"ם בעצמו באמת הגדיר מושג זה בהקדמתו לספר היד. שהרמב"ם שם בא להודיע ענינו המיוחד זה של ספר היד ואיזה דברים נכללים בה, ועל זה כתב שם וז"ל "כללו של דבר שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם כדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה". ועוד כתב שם "לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה". ומכיון שענינו המיוחד של ספר היד הוא שכולל בתוכו כל ה"תורה שבעל פה" כולה, פירש שם הרמב"ם ענין "תורה שבעל פה" זו וגדרה.

ובפירושינו להקדמתו הנ"ל הארכנו לפרש דבריו. ותמצית הדברים היא ש"תורה שבעל פה" היא שם למקבץ מסויים של דיני ההלכה שנצטוונו בהם. והדינים ששמע משה רבינו מפי ה' יתברך ולימדם לעם היו ה"תורה שבעל פה" הראשונה שהיתה לישראל. ואחר כך בכל דור ודור, כשחדשו חכמי ישראל דינים חדשים, בין דיני דאורייתא שחדשו על ידי דרשות ודרכי העיון בין דיני דרבנן שחדשו על ידי תקנות גזרות והנהגות, נכנסו דינים אלו לתוך כלל התורה שבעל פה על פי אחד משני התהליכים ההלכתיים המבוארים שם בהקדמתו. ותהליכים אלו הם: (א) אם הסכימו עליהם הסנהדרין ולמדו נשיא הסנהדרין לעם, (ב) אם הסכימו עליהם כלל חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה והעתיקום לדורות הבאים, ושם הארכנו. ועל פי זה מסיק הרמב"ם שכלל הדינים הנמצאים בתלמוד בבלי וירושלמי וספרא וספרי ותוספתא הוא ה"תורה שבעל פה" של זמנינו [ר"ל לאחר חתימת הש"ס], ומכיון שכל דינים

לן דרך היא הפירוש הנכון בתלמוד בבלי [או בירושלמי ספרא ספרי וכו'].

נמצא שלמעשה תוכן התורה שבעל פה שלנו נקבע כפי מסקנתנו להלכה שעולה מדברי השלחן ערוך ונושאי כליו. ובאותן ההלכות שאין עליהן שלחן ערוך ונושאי כליו, יראה שיש לסמוך על דברי הרמב"ם להלכה לענין החיוב ללמוד כל דברי התלמוד שבעל פה.

אמנם לא תטעה בדברינו לומר שחייבים ללמוד כל התורה שבעל פה לפני שילמד גמרא, שאין ההלכה כן, אלא שחייב לשלש את זמן למידתו, ולפי שיטת הרמב"ם חייב להקדיש שלישי של זמן הלימוד לגמרא בתחלת תלמודו, שעדיין לא למד את כל דברי התורה שבעל פה, כמ"ש בספר מאורות הרמב"ם פ"א בהלכה י"ב, ואכמ"ל.

והכי נקטינן להלכה דחייב כל איש מישראל ללמוד כל דברי התורה שבכתב וכל הלכות התורה שבעל פה לרכוש ידיעותיהן, וללמד אותם הדברים לבניו, שהרי השולחן ערוך העתיק את דברי הרמב"ם כאן להלכה.

אמנם בהא שונה ההלכה שאנו נוהגים על פיה מההלכה שפסק הרמב"ם, שהרמב"ם ס"ל דכל ההלכות שנפסקו בסתם בספר היד [ר"ל שלא אמר "יראה לי" או "הורו הגאונים" וכדומה] הן התורה שבעל פה שלנו, ומשום דס"ל דהפשט הנכון בתלמוד בבלי [או ירושלמי וספרא וספרי ותוספתא] כדבריו. אמנם לאו בכל מקום אנו קיימא לן כשיטת הרמב"ם, אלא לפעמים קיי"ל להלכה כשיטתן של ראשונים שחולקים עליו. לפיכך בענין כזה הרי התורה שבעל פה שלנו היא השיטה שקיי"ל להלכה, כיון דסבירא



## עבודת ההכנה לקבלת התורה\*

נח, ולא מצינו שהיו צריכים שום הכנה, ורק ישראל הוצרכו לכך, הרי שרק לקבלת תורתנו צריכים הכנה.

ובאמת הדבר פשוט שאין הקב"ה צריך בעצם שנקבל את התורה ברצון, שהרי חייבים אנו לשמור מצוות ה' אפילו מבלי להתרצות ומבלי להכין, שאם הבורא מצוה לעשות איזה דבר אין מקום לסרב בו, ואם בריותיו לא יקיימו את דברו הלא יכלם כרגע אם ירצה. ורק בישראל הוא שהקב"ה המתין עד שמשה הציג לפניו את התורה והיה משא ומתן בזה בין הקב"ה לכלל ישראל ע"י משה רבינו (עי' שמות פ"ט) עד שנולד אצלם רצון לקבל את התורה. וצריך לבאר ענין הקבלה מרצון דוקא.

### בנתינת התורה הקב"ה הופיע באופן מיוחד

והיוצא מכל זה, שיש חילוק גדול בין קיום ז' מצוות בני נח ובין קיום תרי"ג מצוות התורה. ז' מצוות ב"נ ניתנו ע"י

### צ"ב ענין ההכנה לקבלת התורה

ממה שיש ימי ספירת העומר בין פסח לשבועות אנו רואים שכדי לבא מהחירות של חג הפסח ליום קבלת התורה, יש צורך להכנה. ועי' בר"ן (סוף פסחים) שהביא בשם המדרש שבימי הספירה אנו מצפים אל יום הנכסף וממתינים עד שכבר יעבור הזמן ונגיע ליום קבלת התורה. (וע"ע בספר החינוך מצוה ש"ו.)

מכל זה נראה שצריכים הכנה, אמנם אופן ההכנה ומה הכנה זו עושה עדיין לא נתברר, ויש להבין איך בזמן זה אנו מכינים את עצמינו לומר נעשה ונשמע ולקבל את התורה. עוד יש לדעת מדוע אמירת נעשה ונשמע צריכה הכנה כ"כ.

### מה שונה בתורתנו שצריכה הכנה

קושיא זו יש להקשות באופן אחר, אשר על ידה יפתח מקום התשובה. שהנה כל אומות העולם נצטוו על ז' מצוות בני



\* נכתב ע"י נינו של מו"ר זצ"ל.

מצד ההכרח הפשוט.

### ביאור ההכנה לקבלת התורה ע"פ הנ"ל

לאור כל שנתבאר יוצא שההכנה לקבלת התורה אינה כדי להיות מוכן לקבל את חיוב שמירת המצוות ולהמסר לעצם צוויי ה', כי הרי ז' המצוות לא היו צריכים זאת וכנ"ל, שלקיום מצוות מצד ההכרח אין שום צורך להכנה. אלא ההכנה נצרכת בכדי להתייחס אליו ולהבין הקורבה אליו ית' ע"י ברית ושייכות, ולהיות סגולה מכל העמים וממלכת כהנים וגוי קדוש. וכדי להכין צריך לעשות כמו שהביא הר"ן שהזכרנו, שנוליד בעצמינו הרצון לקבל את התורה ולהכיר את הטובה הנוראה שעשה הקב"ה עמנו.

וזהו גם ביאור הצורך לומר "נעשה ונשמע". שהגוים לא ענו זאת כשהקב"ה הציע לפניהם את התורה, אלא חקרו לדעת אם היחס יהא מרוויח להם, וחששו שמא היחס לא יהא לטובתם. רק כלל ישראל בטחו בה' כדרך האוהבים זא"ז, והיו יודעים שהקב"ה אינו מבקש אלא להיטיב להם, לכן זכו להשתייך לו בשייכות זו המיוחדת.

לזה צריך הכנה, להכיר שהקב"ה כולו טוב וכולו אמת ושנתינת התורה היא פעולת הטבה וחסד לנו ושרצונו לקרבנו ולעשות אותנו לעמו, ושהתורה היא אהבה ואמת. עלינו להכין את עצמינו לומר נעשה ונשמע, כלומר אנחנו כולנו שלך ומתייחסים לך.

כמו"כ המצוות הן המקשרות בינינו לבינו ית', וצריך הכנה להכיר שהמצוות מעלות אותנו ולא רק שעל ידיהן יש היכי תמצוי לעשות את מה שהוא רוצה, אלא על ידיהם מתקשרים לו בשייכותינו המיוחדת. אנו חייבים להעמיק במעשינו, כדי שנבוא להרגיש כל ענין זה.

### יסוד הדברים

היסוד שיוצא מכל דברינו הוא שעבודת הכנת זמן זה תכליתה להבין, להרגיש, ולהאמין ככל יכלתנו את ענין זה, שאנו מיוחדים בשייכותנו לו יתברך, ש"אתה בחרתנו מכל העמים", שהקב"ה נתן לנו את תורתו לייחד אותנו מבין כל העמים.

הקב"ה בבחינת בורא ששולט על עולמו, ואילו תורתנו ניתנה על ידו בבחינת היחס והקשר אישי של המוציא אותנו ממצרים, ולא בבחינת בורא שמים וארץ. ואילו היה הקב"ה מופיע לבנ"י בבחינת בורא שמים וארץ ליתן את התורה כמו שעשה לגבי ז' מצוות ב"נ, אז לא היה שום ייחוד של כלל ישראל, כי על כל האומות הרי הוא השולט הגמור. מעתה, אם נקשה שהרי בוראינו הוא ומה מקום יש לנו לשאול שאלות ולהיות מצידנו רצון לקבל את התורה, התירוץ הוא כי רצה הקב"ה להופיע לנו כהמוציאנו ממצרים, כאשר יתבאר להלן.

ומחילוק זה בין אופן נתינת ז' המצוות לבין אופן נתינת תורתנו, יצא עוד חילוק בין קיומם. דהיינו שתורתנו היא דברי הקב"ה לעמו מתוך גרונו של משה, כי אין התורה שייכת להנתן ע"י בן אדם אלא ע"י הקב"ה בלבד. ואפילו בנבואה אין הנביא מדבר מעצמו, אלא כל ענין הנבואה הוא למסור דברי ה' עצמם לבנ"א. וזהו טעם האיסור על נביא לחדש בה דבר וכו'. אמנם ז' מצוות ב"נ אינן כן, ולא היו צריכים להנתן ע"י הקב"ה עצמו אלא היה מספיק שהנביא יצוום.

וטעם חילוק זה הוא כנ"ל, שאם סיבת חיוב שמירת המצוות הוא רק מפני שאין שום ברירה בהיות המצווה הבורא והמנהיג, אז אין צורך שיהא הוא עצמו מצווה ודי בשליח בעלמא שמגיד עיקר צוואת ה'. אך לגבי התורה"ק הוצרך שיהא יותר מזה, שהקב"ה עצמו יצווה אותנו.

### בנתינת התורה הקב"ה התחיל יחס לעם ישראל

והטעם שהקב"ה רצה ליתן את התורה באופן זה דוקא הוא כי הוא רצה לברוא יחס בינו לבין עמו. התורה היא ברית המקשרת אותנו לו ית' ועל ידה הוא מתקשר לנו.

והנה אין ברית בלי שני צדדים, וזהו ענין יציא"מ, כי לא הוציא אותנו ממצרים רק בכדי שיוכל להכריח אותנו לשמוע לו, אלא תכלית היציאה היא שע"י שהטיב לנו הקב"ה התחיל עמנו קשר ושייכות. ולזה לא היה די במה שהקב"ה בראנו, כי עבור יחס וקשר צריך התקשרות בין שני הצדדים, כדי שיתיחסו זל"ז. אמנם ז' המצוות אינם כן, וענינם הוא



מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

## הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם

### תמיהה על הגמ' בפסחים

איתא בפסחים (פס:) "אמר רבי אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא." וכוונת הגמ' היא שאע"פ שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בהתנהגות הראויה ביום טוב, שרבי אליעזר סובר או כולו לה' או כולו לכם [ולכן או לומד תורה או אוכל ושותה], ורבי יהושע סובר שחציו לה' וחציו לכם [ולכן חציו ללימוד תורה וחציו לאכילה ושתיה], אבל בחג השבועות גם רבי אליעזר מודה שצריך להיות גם "לכם" כיון שחג השבועות הוא היום של מתן תורה.

והנה דברי הגמ' תמוהים הם, דאדרבה איפכא מסתברא, שכיון שהוא יום של מתן תורה ראוי יותר שכל היום יהיה בבית המדרש ולומד תורה, ולמה אמרה הגמ' שצריך לעסוק באכילה ושתיה כיון שהוא יום של מתן תורה?

### העוסק בגשמיות לשם שמים נקרא קדוש

ונראה ליישב את דברי הגמ' בהקדם ביאור דברי הרמב"ם, שהנה כתב הרמב"ם בהל' דעות (פרק ג', הל' א'-ג'), "שמא יאמר אדם הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיוצא בהם דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה ולא ישב בדירה נאה וכו', גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה, המהלך בדרך זו נקרא חוטא וכו', ובכלל הזה אלו שמתענין תמיד אינן בדרך טובה וכו', צריך האדם שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם ברוך הוא בלבד, ויהיה שבתו וקומו ודבורו הכל לעומת זה הדבר, כיצד וכו', וכן כשיאכל וישתה ויבעול לא ישים בלבו לעשות דברים האלו כדי ליהנות בלבד עד שנמצא שאינו אוכל ושותה אלא המתוק לחיך ויבעול כדי ליהנות, אלא ישים על לבו שיאכל וישתה כדי להברות גופו ואיבריו בלבד וכו', נמצא המהלך בדרך זו כל ימיו עובד את ה' תמיד, אפילו בשעה שנושא ונותן ואפילו בשעה שבועל, מפני שמחשבתו בכל כדי שימצא צרכיו עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה' וכו', ועל ענין זה צוו חכמים ואמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים, והוא

שאמר שלמה בחכמתו בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך".

והכסף משנה שם (בהל' ב') כתב על דברי הרמב"ם, "כלל כל זה באבות דרבי נתן, ואומר שם שכל העושה כן נקרא קדוש".

ודברי הכסף משנה קשים להבין, שהנה איתא ביבמות (כ.), "קדש עצמך במותר לך", ומבואר משם שקדושה היינו רק במי שהוא פורש מן הגשמיות, וא"כ איך כתב הכסף משנה שמי שמקיים את דברי הרמב"ם נקרא קדוש, והלא הרמב"ם אינו מדבר בפרישות מן הגשמיות, אלא להיפך, שהוא מדבר במי שעוסק בגשמיות אלא שהוא עוסק בה לשם שמים.

ונראה שמבואר מזה שקדושה אינה פרישות מן הגשמיות לגמרי, שהרי אדרבה מי שהוא עושה כן נקרא חוטא וכמו שכתב הרמב"ם, אלא שקדושה היינו במי שהוא פורש מגשמיות לשם הנאת עצמו, אבל מכל מקום הוא עוסק בגשמיות לשם שמים.

### רבינו הקדוש עסק בגשמיות לשם שמים

איתא בכתובות (קד.), "בשעת פטירתו של רבי זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה, אמר רבש"ע גלוי וידוע לפניך שיגעתי בעשר אצבעותי בתורה ולא נהניתי אפילו באצבע קטנה." ומפשטות דברי הגמ' משמע שרבי היה אוכל בצמצום כדי שלא יהנה מעולם הזה כלל.

וקשה, דאיתא במס' עבודה זרה (יא.), "זה אנטונינוס ורבי שלא פסקו מעל שולחנם לא חזרת ולא קישות ולא צנון לא בימות החמה ולא בימות הגשמים." ומשמע שרבי היה אוכל מעדנים כמו חזרת וקישות וצנון, ולא היה אוכל בצמצום. והתוס' שם (בר"ה צנון) עמדו על קושיא זו, ותירצו, "ואף על גב דאמרינן שרבי לא נהנה מן העולם אפילו באצבע קטנה מ"מ אוכלי שולחנו היו רבים." וכוונתם לתרץ שבדאי רבי לא היה אוכל מעדנים שהרי הוא היה אוכל בתכלית הצמצום כדי שלא יהנה מעולם הזה, ומה שמבואר במס' עבודה זרה שהעלו מעדנים על שולחנו היינו משום שאוכלי שולחנו היו

### אכילת קדשים נקראת עבודה

איתא בפסחים (עב:), "ותרומה היכא איקרי עבודה, דתניא מעשה ברבי טרפון שלא בא אמש לבית המדרש, לשחרית מצאו רבן גמליאל, אמר לו מפני מה לא באת אמש לבית המדרש, אמר לו עבודה עבדתי, אמר לו כל דבריך אינן אלא דברי תימה, וכי עבודה בזמן הזה מנין, אמר לו הרי הוא אומר 'עבודת מתנה אתן את כהונתכם והזר הקרב יומת' (קרח יח, ז), עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש".

ומבואר מדברי הגמ' שאכילת תרומה נקראת עבודה. ונראה שאם אכילת תרומה נקראת עבודה, אם כן כל שכן שאכילת קרבנות נקראת עבודה.

ונראה שהביאור בזה הוא כמו שכבר נתבאר, שאכילה ושאר ענייני גשמיות אינן רעות בעצמם, אלא שתלוי אם הוא עוסק בה לשם הנאת עצמו או לשם שמים. וממילא מי שאוכל קרבנות ותרומה כדי לקיים את המצוה של אכילת תרומה ואכילת קדשים בודאי הוא מעלה גדולה, ושפיר יש לקרוא לזה "עבודה".

ועל פי זה נראה לבאר את דברי הגמ' במנחות (עג:), "אמר רב הונא שלמי העובדי כוכבים עולות [עכו"ם] שנדר להביא שלמים עולות הן ואין נאכלין – רש"י [וכו', ואיבעית אימא סברא עובד כוכבים לבו לשמים]. ופירש רש"י, "לבו לשמים, כוונתו הוא שיהא קרבנותיו כליל לשמים ולא שיאכלו".

ולמדנו מדברי הגמ' שנכרי שהקדיש קרבן שלמים אינו יכול להקריבו בתורת קרבן שלמים אלא צריך להקריבו בתורת קרבן עולה. והטעם הוא שכוונת הנכרי היא שקרבנו יהיה נקרב כליל על המזבח ואינו רוצה שהכהנים יאכלו חלק מהקרבן, וממילא קרבנו צריך להיות עולה, כיון שרק קרבן עולה נשרף כליל על המזבח.

וצריך ביאור, איך אנו יודעים שכוונת הנכרי היא שלא יאכלו הכהנים מקרבנו? אבל לפי מה שנתבאר נראה לומר שמה שהכהנים אוכלים חלק מהקרבן הוא משום שגם אכילה היא חלק של העבודה, כיון שגם העסק הגשמי יכול להיות עבודה אם הוא לשם שמים. והנה הגוים אינם מבינים דבר זה, וממילא הם רוצים שכל הקרבן יעלה על המזבח כיון שרק זה נחשב לעבודה בעיניהם.

אוכלים מעדנים אלו, אבל הוא בעצמו לא היה אוכל מהם כלל.

אולם, יעויין בשו"ע (או"ח סי' רל"א) שהעתיק את דברי הרמב"ם הנ"ל בהל' דעות שכתב שיש לו לאדם לעסוק בגשמיות אלא שכוונתו תהיה לשם שמים, והגר"א כתב בביאורו שם, "ובזה מתורץ קושיות תוספות דעבודה זרה יא. ד"ה צנון ואע"ג כו". וכוונתו לומר שעל פי דברי הרמב"ם יש ליישב את קושיית התוס' הנ"ל באופן אחר, שיש לומר שמה שאמרה הגמ' במס' כתובות שרבי לא נהנה מעולם הזה, אין כוונתו לומר שלא היה עוסק בגשמיות, אלא כוונתו היתה שלא היה עוסק לשם הנאת עצמו אלא לשם שמים, וממילא רבי אמר שלא נהנה בעולם הזה אפילו באצבע קטנה כיון שכל עסקו היה לשם שמים, ולכן דברי הגמ' בעבודה זרה הם כפשוטם שרבי היה אוכל חזרת וקישות וצנון, אלא שלא היתה כוונתו לשם הנאת אכילה, אלא לשם שמים כדי להברות גופו ואבריו וכדברי הרמב"ם.

והנה מכל זה מוכח כדברינו הנ"ל, שקדושה אינה פרישות מן הגשמיות לגמרי, אלא היא פרישות מגשמיות לשם הנאת עצמו, שהרי רבי יהודה הנשיא נקרא רבינו הקדוש, וא"כ בודאי נחשב לקדושה מה שהיה משתמש בגשמיות לשם שמים.

והנה אומרים בשם האדמו"ר מקאצק שזהו כוונת הפסוק, "השמים שמים לה" והארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז), שבפשוטו כוונת הפסוק היא שהשמים שייך להקב"ה ואילו הארץ שייך לבני אדם, אבל פירוש זה קשה מאוד, שפשוט הוא שהשמים הוא רשותו של הקב"ה והארץ היא רשותו של האדם, ומאי קמ"ל. ולכן האדמו"ר מקאצק פירש שכוונת הפסוק היא שהשמים הם רוחניים מכח הקב"ה, אבל הקב"ה נתן את הארץ לבני אדם כדי שהם יעשו את הארץ למקום של רוחניות כמו השמים. והיינו כמו שנתבאר שהעסק הגשמי יכול להיות קדוש אם הוא לשם שמים.

והאלשיך הק' ביאר כעין זה בדברי הפסוקים בפרשת נזיר, שהנה כתוב, "והניף אותם הכהן תנופה לפני ה' וגו', ואחר ישתה הנזיר יין" (נשא ו, כ), והאלשיך פירש שמה שאמרה התורה "ואחר ישתה הנזיר יין" רוצה לומר שלאחר שהיה כבר נזיר כבר למד איך לפרוש מן הגשמיות, ולכן יכול הוא לחזור לשתיית יין, והשתייה לא תזיק אותו כי כבר למד איך לעשות כל מעשיו לשם שמים.

### העסק הגשמי בחג השבועות

מעשה דברי הגמ' בפסחים מבוארים היטב, דלעיל הבאנו שהגמ' אמרה שבחג השבועות הכל מודים שצריך לעסוק באכילה ושתייה כיון שהוא היום של מתן תורה, והקשינו שאם כן צריך להיות יום של פרישות מגשמיות, אבל לפי מה שנתבאר שגשמיות יכולה להיות קדושה אם העסק בה הוא לשם שמים יש לומר שמתעם זה צריך לעסוק באכילה ושתייה בחג השבועות, שהרי היכולת להעלות את הגשמיות להיות רוחני שייכת רק על ידי התורה, שהתורה מרוממת אותנו ונותנת לנו אפשרות זו לחיות על פי התורה ובזה כל מעשינו יהיו לשם שמים, וממילא ביום של מתן תורה אנו צריכים לעסוק בגשמיות.

ומטעם זה הקרבן של חג השבועות כולל בו חמץ, שהרי חמץ הוא סמל של גאווה ותאוה וגשמיות, ולכן קרבן מנחה צריך להיות דוקא של מצה, אבל בחג השבועות אין אנו דואגים על זה, כיון שיום זה יש בו השפעה זו של העלאת הגשמיות לרוחניות.

והנה אע"פ שסגולת היום היא להעלות את הגשמיות, מכל מקום תיזהר שלא לזנוח את עיקר היום שהוא לימוד התורה. ובאמת השמחה שהאדם משיג ע"י לימוד התורה גדולה יותר משמחה הבאה מאכילה ושתייה, שהרי אבל אסור בתלמוד תורה אבל הוא מותר בבשר ויין. ונמצא שה"חצי לה" של שבועות הוא קיום של שמחת יום טוב יותר מה"חצי לכם."



הרב שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצ"ל

## הערה בענין תרי"ג מצות נאמרו לו למשה

מציאות השם והיותו אחד. והא דאיתא במס' מכות שאנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו, ביאר הרמב"ם שר"ל הני ב' שרשים אינם דומים לשאר מצות התורה שנצטוו עליהם מפי משה רבינו, אבל בהני הגיעו להם ע"י עיונם בלבד, ולא הוצרכו לצווי משה רבינו בב' מצות הללו יעו"ש. נמצא, שלדעת הרמב"ם לא שמעו כלל ישראל במעמד הר סיני ב' דברות הראשונות מאת הקב"ה, אלא שמעו את קול ה', ועי"ז השיגו שרשים אלו של אנכי ולא יהיה לך וכמש"נ.

אמנם הרמב"ן (שמות כ, ז) נחלק על הרמב"ם בזה ומפרש שבב' דברות הראשונות בני ישראל היו שומעין הדיבור ומבינים אותו ממנו יתברך כאשר יבין אותם משה רבינו, וכמאמר הכתוב "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם" (דברים ה, ט). ובשאר הדברות שמעו ישראל רק קול בלבד ולא הבינו הדברים, והוצרכו שמשה רבינו ע"ה יבאר להם פירושם. ומעתה, יובן היטב שכל קושיית הרמב"ן אינו אלא לשיטתו שסובר שבני ישראל שמעו מפי הקב"ה הדיברות ממש, ולכן הקשה שנכלל בהני ב' דברות כמה מצוות. אכן לדעת הרמב"ם לא קשה מידי, דלהרמב"ם מעולם לא שמעו בני ב' דברות של אנכי ולא יהיה לך, אלא שבני השיגו אמיתת השורש של ב' דברות הללו, שהוא מציאות השם והיותו אחד, וכדהבאנו מדברי הרמב"ם במורה, ואין מקום להקשות אמאי אין מונים המצות האחרות שהם בכלל הני ב' דברות במנין המצות שקבלנו מפי הקב"ה, ואתיא היטב בס"ד.

איתא בגמ' מס' מכות (דף כג:) דרש רבי שמלאי שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה וגו' אמר רב המנונא מאי קרא תורה צוה לנו משה, תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, "אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום עכ"ל הגמ'.

ודברי הגמ' הללו הם היסוד לספר המצות של הרמב"ם, שמבוסס על ההנחה שמנין מצות התורה הוא תרי"ג, ועפ"י הבנה זו טרח למצוא חשבון התרי"ג [וכן נקטו הבה"ג ורס"ג לפניו]. ועיין ברמב"ן (השגות לטה"מ ל"ת מצוה א') שטען שהרי בגמ' אמרינן ש"אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענום", והנה בהני ב' דברות נכללות כמה מצוות ל"ת, כגון "לא תעשה לך פסל" ו"לא תשתחוה להם" ו"לא תעבדם" וגו', וא"כ יוצא שבני שמעו מאת הקב"ה חמש מצוות, ועם תרי"א מצוות ששמענו מפי משה עולה לחשבון תרי"ו מצוות, ולא תרי"ג, ונשאר הרמב"ן בקושיא.

ונראה לבאר שהרמב"ם והרמב"ן הולכים בזה לשיטתם. דהנה, יש להרמב"ם שיטה מיוחדת כמה שנעשה במעמד הר סיני [הובא ברבינו בחיי (שמות כ, א)]. הרמב"ם (מורה הנבוכים ח"ב פל"ג) מפרש שכלל ישראל שמעו במעמד הר סיני רק קול אחד לבד פעם אחת, ובקול זה לא שמעו שום הבדל אותיות כלל. וזה היה ההבדל בין בני ישראל למשה רבינו, שמשה רבינו שמע הדברים עצמם, אבל ישראל לא שמעו אלא "קול דברים" בלבד. אלא, שמכח קול זה הגיעו בני ע"י עיונם להשגה ברורה בשני השרשים של אנכי ולא יהיה לך, שהם



הרב יוסף טנדלר זצ"ל

## השתוקקות לתורה – תנאי הכרחי למתנת התורה

להשתוקק אליה בכל ליבו, ולכן מתחילה צריך היה משה להתפלל ולברך כדי להגביר את התשוקה הגדולה לזכות למתנת התורה.

וזהו כמו היסוד של האלשיך, דהנה כתוב במדרש רבה (שמות מ"א ו') וז"ל, אמר רבי אבהו כל ארבעים יום שעשה משה למעלה היה לומד תורה ושוכח, אמר לו רבון העולם יש לי ארבעים יום ואיני יודע דבר. מה עשה הקדוש ברוך הוא משהשלים ארבעים יום נתן לו הקדוש ברוך הוא את התורה מתנה, שנאמר ויתן אל משה, עכ"ל.

והקשה על זה האלשיך הקדוש, דכיון שלבסוף הוצרך משה לקבל את התורה במתנה, מדוע המתין לזה הקב"ה מ' יום ולא נתנה לו במתנה מיד. ותירץ, שכדי לקנות ולהבין את התורה הקדושה צריך האדם להשתוקק אליה בכל נפשו ושיהיה לו צמאון גדול לחפש ולמצוא את האמת שבתורה [וכדאיתא במדרש שיר השירים רבה (פרשה א, על הפסוק כי טובים דודים מייך) וז"ל, נמשלו דברי תורה במים וכו' מה מים אם אין אדם צמא אינה ערבה בגופו, כך תורה אם אין אדם עיף בה, אינה ערבה בגופו, עכ"ל]. והיינו כנ"ל, כי כדי לקבל את התורה במתנה צריכים להשתוקק אליה, ורק ע"י השתוקקות זוכים לקבל את התורה במתנה.

אי' בגמ' שבת (טפ.) א"ר יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות, אמר לו, משה אין שלום בעירך, אמר לפניו כלום יש עבד שנותן שלום לרבו. א"ל היה לך לעזרני. מיד אמר לו ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת, ע"כ.

ונראה לבאר את השקלא וטריא בין משה רבינו להשי"ת, שמה שהקב"ה היה קושר כתרים לאותיות התורה, נראה הכוונה בזה, שמתוך לימוד התורה יתרומם האדם, דכתר מורה על רוממות. ושאל הקב"ה את משה מדוע לא נתן לו שלום, ששלום הוא מלשון שלימות, ומדוע לא בירך את הקב"ה שהשפעתו על עם ישראל ועל הבריאה כולה תהיה בשלימות.

וענה לו משה, כלום יש עבד שנותן שלום לרבו, שהרי שלימות זו איננה ביד האדם כיון שהתורה היא רק 'מתנה' מאת השי"ת, וא"כ, טען משה רבינו, היאך אתן לקב"ה ברכת שלום הלא דבר זה תלוי ביד ה' עצמו.

ועל זה השיב לו הקב"ה שהיה לך לעזרני, שאע"פ שמתנה היא מאת הקב"ה, מ"מ כדי לקבל מתנה זו צריך האדם



## אין סוף לחכמת התורה

ושאין קץ לחכמתה, וראויים הדברים למי שאמרן, אבל מי שאינו באותה דרגה, מעולם לא היה עולה על לבו לפרש את הגמ' כן.

[וזהו על דרך מה ששמעתי מהגר"א פאם זצ"ל שהביא את דברי החתם סופר (תורת משה ריש פרשת חקת), דכתב המגן אברהם בסוף הלכות תענית (סי' תקפ סק"ט) וז"ל, כתב התניא, ביום ששי פרשת חקת נהגו יחידים להתענות, שבאותו היום נשרפו כ' קרונות מלאים ספרים בצרפת. ולא קבעו אותו בימי החדש מפני שמתוך שאלת חלום נודע להם שיום הפרשה גורם גזירת התורה, זאת חקת התורה מתרגמין דא גזירת אורייתא וכו', עכ"ל. והיינו ש'גזירת אורייתא' הוא לשון צער. והקשה החתם סופר, דא"כ כשהקב"ה אמר למשה את עיקר הציווי של 'דא גזירת אורייתא' ג"כ צ"ל שהוא לשון צער, ואיזה צער היה למשה רבינו באותו הזמן?

ותירץ החת"ס שכאשר הקב"ה דיבר עם משה ואמר לו דא גזירת אורייתא, הוא גילה לו את הטעם של פרה אדומה, וכמו שאמרו חז"ל (במדבר רבה יט, ו) שהקב"ה אמר למשה לך אני מגלה טעם פרה אדומה אבל לאחרים חוקה, וזה היה הצער של משה רבינו, שלא היה יכול לגלות לעם ישראל את החלק הזה של תורת ה'. וז"ל החת"ס, נוח היה לו שלא ידע ממה שידע ולא לגלות לאחרים, עכ"ל.

ואמר הרב פאם שרק "רב"ה" כמו החתם סופר, שכל רצונו היה להרביץ תורה לתלמידיו, יכול להבין ולחדש פירוש כזה, שהוא הבין שמי שיש לו ידיעת התורה לאמיתה, מוכרח הוא ללמדה לאחרים, שהתורה היא תורת חסד. ועיין בתנא דבי אליהו על הפסוק (ישעיה נח, ז) הלא פרוס לרעב לחמך, וז"ל, אין רעב אלא הרעב לדברי תורה, ואין לחם אלא תורה, שנאמר (עמוס ח, יא) הנה ימים באים נאום ה' אלקים והשלכתי רעב בארץ, לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה', מכאן אמרו אם יש אדם שהוא מבין בדברי תורה, יפרנס מתורתו גם כן לאחרים, כדי שתרבה חכמתו לו, ומוסיפיו לו עליה, עכ"ל.]

עוד איתא בגמ' שבת (סו) א"ר יהושע בן לוי בשעה שירד משה מלפני הקב"ה בא שטן ואמר לפניו רבונו של עולם תורה היכן היא וכו' אמר לו לך אצל בן עמרם, הלך אצל משה אמר לו תורה שנתן לך הקב"ה היכן היא אמר לו וכי מה אני שנתן לי הקב"ה תורה, א"ל הקב"ה למשה, משה בדאי אתה, אמר לפניו רבונו של עולם חמודה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום, אני אחזיק טובה לעצמי, אמר לו הקב"ה למשה הואיל ומיעטת עצמך תקרא על שמך שנאמר זכרו תורת משה עבדי וגו', ע"כ.

הקשה הגרא"מ שך זצ"ל, שלכאורה עדיין אינו מובן מה השיב משה רבינו לשטן, הרי השטן שאל את משה היכן התורה שנתן לו הקב"ה, ועל זה ענה משה 'וכי מה אני שנתן לי הקב"ה תורה' ולא החזיק טובה לעצמו כמו שאמר לבסוף, אבל הרי הקב"ה כן נתן לו את התורה, וא"כ איזה תשובה זו לשאלת השטן? ובכלל צריך להבין מה באו חז"ל ללמדנו בכל המעשה הזה?

וביאר, שבאמת מה שאמר משה רבינו ברוב ענוותנותו 'מה אני וכו'' לא היה משום שלא העריך את עצמו, שהרי ודאי הכיר את מעלתו, אלא אמר כן מכח מה שהעריך את התורה, שבכל רגע שהיה שקוע בה ראה והשיג עוד נפלאות מתורת ה', וידע משה שעם כל מה שהשיג ולמד עדיין יש כל כך הרבה שעוד לא השיג, ועל כן אמר לשטן שהוא לא קיבל את התורה, שהרי בתורה טמונה חכמת הבורא שהיא רחבה מני ים, ומשה לא הרגיש שקיבל את התורה, שתמיד יש השגות חדשות בתורה ויש עוד ועוד קבלת התורה ואין סוף לחכמת הבורא, ולכן חשב שלא נחשב שקיבל את התורה עדיין כיון שתמיד מקבלים עוד אח"כ.

ונראה שזהו הביאור במה שאמרו חז"ל בכל יום יהיה בעיניך כחדשים, שכל יום שאדם עוסק בתורה הוא יכול לזכות לעוד השגה בגדולת התורה ובחכמתה האין סופית.

ונראה שעלה על ליבו של הרב שך זצ"ל לפרש את הגמ' באופן הנ"ל משום שהוא בדרגתו ראה את גדולת התורה



הרב עזרא דוד הלוי נוברגר זצ"ל

## עסק התורה – עסק ברצונו יתברך\*

אנשים אלו ומפקח על כלליות טובתם, מ"מ אין להם שום קשר ויחס אישי עם המלך. ויש עוד קבוצת אנשים מיוחדים שהם משרתי המלך, נציבי משמר הכבוד שלו, וחילי צבאו. אנשים אלו מניחים צרכי עצמם וכל עסקיהם הוא רק בצרכי המלך. אנשים אלו מתפרנסים מגנזי המלך, ולמלך יש אהבה מיוחדת להם, וגם כשיצטרכו יזכו לדבר עם המלך.

מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע (ברכות נח.). יש שני דרגות בעבודת הבורא יתברך. דרגה הראשון הוא לעבדו בעבודת הקרבנות ותפלה. עיקר הכיוון במהלך זה הוא להמשיך שפע ברכה מאת הקב"ה. אבל יש דרגה יותר גבוהה מזה בעבודת הבורא, והוא לעבדו ע"י לימוד תורתו. ונתיחד מהלך זה שעיקר העסק הוא לידע ולהבין רצונו יתברך.

אותם העובדים כפי מהלך הראשון דומים לאזרחי המדינה הפשוטים שעיקר עסקם בפרנסת עצמן. שגם אלו ששמים עיקר עסקם בעבודת התפלה, משתדלים להמשיך שפע ברכה ופרנסה לעולם. ונקרא מהלך זה אין עושין רצונו של מקום כיון שבכלל יסוד עבודת התפילה להביא שפע לעצמם. אנשים אלו אף שהם צדיקים ושומרי מצות מ"מ אינם זוכים ליחס כ"כ אישי עם הבורא. ועליהם נאמר ואספת דגנך, שאין הקב"ה מפרנס אותם מתוך בית גנזיו. ודורו של שלמה המלך אע"ג שהיו במדרגה רמה, מ"מ כיון שעיקר עבודתם היתה בעבודת הקרבנות ותפלה, לא היתה התגלות אהבת הבורא להם במדרגה העצומה הנצרכת להעמיד הכרוכים פניהם איש אל אחיו. ולכך בימי שלמה המלך העמידו הכרוכים פניהם אל הבית.

אבל היחידים ששמים עיקר עסקם בלימוד התורה, דומים לנציבי משמר הכבוד וחיל צבאו של המלך. לאלו יש יחס יותר אישי עם הבורא, ומאחר שהם עוסקים ברצונו של הקב"ה שהוא התורה נקראים עושים רצונו של מקום. אנשים אלו זוכים להתפרנס מגנזי המלך, ועליהם נאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם. ודורו של משה שהיה עיקר עבודתם בתורה, נתגלתה להם אהבה יותר עזה, וזכו להעמיד הכרוכים פניהם איש אל אחיו.

הגמ' במס' בבא בתרא (טז.) נתקשה על השינוי שמצינו בין צורת הכרוכים שהיו ע"ג הכפורת ובין צורת הכרוכים שהעמיד שלמה המלך בבית קדשי הקדשים בצדי הארון. בפר' תרומה (שמות כה, ב) כשתיאר הפסוק הכרוכים שעשו ע"ג הכפורת כתיב "ופניהם איש אל אחיו", ובדברי הימים (ב' ג, ג) (ג) כשתיאר הכרוכים שהעמיד שלמה המלך כתיב "ופניהם לבית". וקשה למה לא עשאו בעניין אחד. ותי' הגמ', כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום.

והקשה הנצי"ב (הרחב דבר שמות כה, ב' ובמרומי שדה ברכות לה:): היאך יתכן שיקראו חז"ל דורו של שלמה המלך זמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום. הלא ידוע שדורו היה במדרגה רמה, ובפרט ראינו זה ממה שזכו ליקבע מקום לשכינה בימיהם ע"י בנין המקדש. [ועיי"ש מה שהעיר דלפי פירוש הרשב"ם שם לא קשה אמנם הקשה שם על פירושו.]

וכעין זה העיר הנצי"ב על הא דאיתא בברכות (לה:), רשב"י אומר כו' אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים שנ' (ישעיה סא, ה) ועמדו זרים ורעו צאנכם, ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנ' (דברים יא, יד) ואספת דגנך. והקשה הנצי"ב שפסוק 'ואספת דגנך' נכתב כהמשך להגמולות הטובות שיהיו אם שמוע תשמעו אל מצותי וגו' לאהבה את ה' אלקיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם, ונכתב קודם השמרו לכם פן יפתה לבבכם. וא"כ קאי על שעה שכלל ישראל עומדים במדרגה גבוהה, והיאך מוקמי הגמ' ליה שם דקאי בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום.

ותי' הנצי"ב שיש לחז"ל כוונה אחרת באומרם עושין ואין עושין רצונו של מקום, והסביר במשל. יש מלך למדינה גדולה והאזרחים הם עם רב. רוב עם מדינתו הם רק אזרחים פשוטים. ודאי דתי המלך הם עושין ומסי המלך הם משלמים וכבוד למלך הם נותנים, אמנם עם כל זה עיקר עסקם ורוב זמנם הם משתדלים בעסק פרנסתם. אף שהמלך שומר



\* נערך ע"י הרב בנימין ראסקאם מתוך דברי חיזוק שמסר רבינו זצ"ל לרגל חג השבועות.

התורה נמצא שאין התורה רק ההיכי תמצא וכלי שהשתמש בו הקב"ה בבריאת העולם, אלא היא גם עצם כח קיומה של הבריאה.

והוסיף הנפש החיים (שער ד' פרק יא) עוד שלב בזה, שנוגע באופן אישי לעסק התורה שלנו, שלא רק שהבריאה יונק כח קיומה שלה מהתורה אלא שתלוי ממש על העסק בתורה שלנו. וז"ל, ומאז שנשתלשלה וירדה כביכול ממקור שרשה הנעלם לזה העולם וכו' כל חיותם וקיומם של כל העולמות הוא רק ע"י הבל פיננו והגיונינו בה. והאמת בלתי שום ספק כלל, שאם היה העולם כולו מקצה עד קצהו פנוי ח"ו אף רגע אחד ממש מהעסק והתבוננות שלנו בתורה, ברגע היו נחרבים כל העולמות וכו', עכ"ל. יוצא מדברי הנפש החיים שבשעת מתן תורה נמסר לנו גם הכח לקיים כל העולמות, שהשפע רצון ממנו יתברך שתהיו כל העולמות נמשך רק ע"י העסק התורה שלנו. הרי שטמון בכח עסק התורה שלנו קיום כל העולמות.

ובידיעת ענינים אלו, כשאנו ניגשים ללמוד תורה הקדושה עלינו להתבונן, ראשית, מי הוא נותן התורה. שהוא המציאות היחידי המוכרחי, ולמציאותו אין שום גבולים. ושנית, שכל המציאות שיש בבריאה בין בעולמות התחתונים ובין בעולמות העליונים מקטן ועד גדול, הם רק ביטויים של רצונו. ואחר זה יש להכיר שרצון זה האמור היא היא התורה, ועוד יותר שרק ע"י לימוד תורה שלנו נמשך רצון זה. וכשמתבוננים בזה נהיה מתפעלים בהכרה שע"י זה שהבורא נותן לנו תורתו, ניתן לנו האפשרות להתקרב לו קירבה עצומה ולהתקשר עמו קשר חזק כמו שביארנו לעיל. ועוד נהיה מתפעלים כשאנו מכירים הכח הטמון בעסק התורה שלנו, שהרצון לקיים כל העולמות נמשך רק ע"י מה שאנו עוסקים בתורתו.

וע"י הבנת דברים אלו נקל לעצמנו להניח עסקי העולם החיצוני ולבחור להתקרב אליו ע"י עסק בעולם עמוק ופנימי של עסק התורה. ובזה ג"כ תקל העבודה להתרכז בלימודינו וליגע בכל כחינו בשעה שאנו עוסקים בתורה.

גילה לנו הנצי"ב שיש להגדיר עסק התורה כעסק ב"רצונו של מקום". ועלינו להעמיק ולהבין כוונת חז"ל במה שקראו תורה "רצונו של מקום". כשאדם משתדל להבין עצם המציאות של איש פרטי, ה"אני" שלו, בנקל נוכל להגדירו בדברים צדדיים כגון מידותיו, כח שכלו, ותכונת נפשו. אבל באמת עיקר מציאות האדם וה"אני" שלו מונח בעומק רצונותיו. גישה אל רצונותיו של אדם היא הגישה היותר קרובה שנוכל להגיש אל עצם מציאותו. והנה מציאותו של הקב"ה הוא כולו נעלם ממנו, ואין לנו אפילו תפיסה כל שהיא מה הוא מציאותו. וכל מה שאנו יכולים לתאר הוא רק תיאורים שלולים, כגון אין לו גוף וכדומה. ואפילו תיאורים אלו אין לנו שום מובן בהם, שאין לנו שום השגה איך שייך מציאות בלי גוף, וכהנה. הגישה היותר קרובה השייך לנו לגשת אצל הבורא ולהבין מציאותו, הוא לעסוק ברצונו שהוא התורה. שהתורה היא האספקלריא היותר בהירה שעל ידה שייך לידע עצמותו ית'.

ידוע מאמרם ז"ל "אסתכל באורייתא וברא עלמא". מורגלים אנו להבין דבריהם רק בדרגה פשוטה שהתורה היא התוכנית של העולם ומלואה. ובכלל דרגה פשוטה זו יש להוסיף שגם כל מהלך ההסטוריא והשנות דור ודור מתנהלים ע"י תוכנית התורה. אבל באמת פנימיות הענין הוא הרבה יותר עמוק מזה. איתא בנפש החיים (שער ד' פרק י"ו) וז"ל, והענין כי התורה הקדושה היא דבורו יתברך. ובמאמר פיו יתברך במעשה בראשית נבראו העולמות כולם וכו'. נאצלו ונבראו העולמות עליוני עליונים וכו', עכ"ל. למדנו מדבריו שהתורה שהיא דיבורו של הקב"ה אינו רק התוכנית של הבריאה, אלא ע"י התורה המציא וברא הקב"ה כל העולמות. שהתורה היא הכלי שבה הקב"ה מבטא את רצונו, היא השליח וה"היכי תימצא" להתהוות כל המציאות.

ויש להתעמק עוד בהבנת הקשר בין התורה ובריאת העולם. דהנה הרמב"ן עה"פ וירא אלקים את האור כי טוב (בראשית א, ד וע"ע שם ב, יז ד"ה לא תאכל ממנו) כתב וז"ל, והענין להורות כי עמידתם בחפצו, ואם החפץ יתפרד רגע מהם יהיו לאין, עכ"ל. כאן יסד הרמב"ן שקיום הבריאה הוא רק על ידי הרצון התמידי של הקב"ה. ולפי מה שביארנו שרצון ה' הוא



מִרְן רֵאשׁ הִישִׁיבָה הָרַב אַהֲרֹן פִּלְדְּמָן שְׁלִיט"א  
נִעְתָק מִשִּׁיחֻתָיו ע"י אַחַד מִהַתְלַמִּידִים

## נְעִשָׂה וְנִשְׁמַע – אֵין חַיִּים אֵלֵא תּוֹרָה

וְיִוִּדְעִים שְׁאֵין לָהֶם שׁוּם זְכוּת קִיּוּם חוּץ מִן תְּפִקִּדִים לְקִיִּים רְצוֹן ה'. זֶהוּ בִיאֹר הַעֲנִין שֶׁהַמְּלֵאכִים מִשְׁתַּמְשִׁים בְּרוֹ "נְעִשָׂה וְנִשְׁמַע".

לְעוֹמֵת זֶה, הָאָדָם נִבְרָא מִשְׁנֵי טַבְעִים. מִצַּד אֶחָד ה' נִתֵּן בּוֹ אֶת הַנִּשְׁמָה הַמְּאִירָה לְאָדָם לְדַעַת אֶת הַבּוֹרָא יִתְבַּרַךְ כְּמוֹ הַמְּלֵאכִים, וּמִצַּד שֵׁנִי יִצַּר אוֹתוֹ בְּגוֹף שֶׁהוּא מַחּוּמָר עַב כְּבִהְמָה לְאֶכּוֹל וּלְשִׁתּוֹת וּלְיִשְׁן. וְלִזֶּה יִתְעוֹרְרוּ מִלַּחְמוֹת גְּדוּלוֹת בְּהָאָדָם כֹּל יְמֵי חַיָּיו, שֶׁהַנֶּפֶשׁ הַבְּהִמִי מִסִּיתוֹ לְתַאוּת עוֹלָם הַזֶּה כְּבִהְמָה, וְהַנִּשְׁמָה הַטְּהוּרָה לֹחֵם כְּנִגְדּוֹ וּמֵרָאֵה לוֹ שֶׁלֹּא לֶכֶךְ נִבְרָא אֵלֵא לְעִבּוֹד אֶת ה'.<sup>1</sup> בְּתוֹצֵאָה מִזֶּה, הָאָדָם מִצַּד טַבְעוֹ אֵינוֹ עוֹמֵד בְּמִצַּב שֶׁל "מוֹכֵן וְעוֹמֵד" לְקִיִּים רְצוֹן ה'.

הַמְהַרְש"א כָּתַב שֶׁבְּמַעֲמַד הַר סִינַי נִגְלָה לְכָלֵל יִשְׂרָאֵל סוּד זֶה לְהִיּוֹת לָהֶם דַּעַת אֶחָד לְהִיּוֹת מוֹכְנִים לְעִשׂוֹת רְצוֹן אֲבִיהֶם שֶׁבְּשִׁמְיָם. כּוּוֹנְתוֹ לֹמַר שֶׁכָּלֵל יִשְׂרָאֵל קִיבְלוּ עַל עֲצֻמָּם לְקִיִּים רְצוֹן ה' מִפְּנֵי שֶׁהִכִּירוּ שֶׁזֶהוּ תְּכִלִּית הַבְּרִיאָה. בְּבַחֲיָנָה זֶה כָּלֵל יִשְׂרָאֵל נִעֲשׂוּ כְּמוֹ הַמְּלֵאכִים.<sup>2</sup>

וּבְאוֹתָהּ שַׁעָה שֶׁאִמְרוּ נְעִשָׂה וְנִשְׁמַע יִצְתָה בַּת קוֹל מִן שָׁמַיִם וְאָמַר "מִי גִלָּה לְבִנֵי רֹז זֶה שֶׁמְּלֵאכִי הַשֶּׁרֶת מִשְׁתַּמְשִׁין בּוֹ", כִּאִילוֹ לֹמַר "מַעוֹלָם לֹא חֲשַׁבְתִּי שֶׁבְּנֵי אָדָם יִכּוֹלִים לְהַשִּׁיג אוֹתָהּ מִדְּרִיגָה שֶׁל קְבִלַּת עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם. חֲשַׁבְתִּי שֶׁאוֹתָהּ מִדְּרִיגָה הִיא מִיּוֹחַדָּת רֶק לְמֵלֵאכִי הַשֶּׁרֶת".

חז"ל (ספרי דברים, פסקא שמ"ג) סיפרו "כשנגלה הקדוש ברוך הוא ליתן תורה לישראל לא על ישראל בלבד הוא נגלה אלא על כל האומות", ושאל להם "מקבלים אתם את התורה", וכל אחד השיב "מה כתיב בה". וה' פירט לכל אומה מצוה אחת שקשה להם לקיים, וכל האומות סירבו לקבל התורה.

מְרוֹבִין מִחֲכֻמָּתוֹ, הֲלֹא אִם אֵינוֹ יוֹדֵעַ הָאוֹפֵן לְקִיִּים אִיזָה מִצְוָה הָרִי אֵינוֹ יִכּוֹל לְקִיִּימָה. תִּירֵץ רַבִּינוּ יוֹנָה שְׁכוּוֹנַת הַמִּשְׁנָה הוּא שִׁקְבֵל עַל עֲצֻמוֹ לְעִשׂוֹת כֹּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר יִגִּידוּ לוֹ הַחֲכָמִים וְלֹא לְסוּר מִמֶּנָּה, וּמִידָּה שֶׁהוּא מִקְבֵּל קִבְלָה זֶה עַל עֲצֻמוֹ בְּלִבָּב שְׁלֵם מַעֲלָה שֶׁכָּר כִּאִילוֹ קִיבֵּל עֲלָיו כֹּל הַמִּצְוֹת. בְּאִמַּת זֶה הִיָּה מַעֲלַת כָּלֵל יִשְׂרָאֵל בְּמַעֲמַד הַר סִינַי, שֶׁקְבֵּלוּ עַל עֲצֻמָּן כֹּל הַתּוֹרָה קוֹדֵם שֶׁהִכִּירוּ עֲנִינָה, מִתּוֹךְ הַכְּרָה עֵמוּקָה שֶׁזֶהוּ תְּכִלִּית שֶׁלָּהֶם.

חז"ל במסכת שבת (פג.) הביאו שלשה מאמרים העוסקים במעלת קבלת התורה באופן של "נעשה ונשמע", והמעייין בהם היטיב יראה שבשלשה מאמרים אלו נכללו יסודות של קבלת התורה, וכל אחד ממאמרים אלו בונה על חבירו בהדרגה, וכמו שיתבאר.

### דְּמִיוֹן לְמֵלֵאכִי הַשֶּׁרֶת - קְבִלַּת הַתּוֹרָה מִתּוֹךְ הַכְּרָה שֶׁזֶהוּ תְּכִלִּית הַבְּרִיאָה

אֵיתָא בְּגִמְרָא שֵׁם, "אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, בְּשַׁעָה שֶׁהִקְדִּימוּ יִשְׂרָאֵל "נְעִשָׂה" ל"נִשְׁמַע" יִצְתָה בַּת קוֹל וְאָמְרָה לְהֵן, מִי גִלָּה לְבִנֵי רֹז זֶה שֶׁמְּלֵאכִי הַשֶּׁרֶת מִשְׁתַּמְשִׁין בּוֹ. דְּכַתִּיב, "בְּרַכּוֹ ה' מְלֵאכִיו גְּבוּרֵי כַח עוֹשֵׂי דְבָרוֹ לְשִׁמוֹעַ בְּקוֹל דְּבָרוֹ" (תְּהִלִּים קג, כ) בְּרִישָׁא "עוֹשֵׂי", וְהַדְּר "לְשִׁמוֹעַ", ע"כ"ל.

רש"י (ס) ביאר שהמלאכים הם מוכנים לעשות תפקידם אפילו קודם שישמעו, ולא כדרך אנשים ששומעים תחילה את הדבר לידע אם יכולים לקבל עליהם לקיים הציווי או לאו. הפסוק מדגיש נקודה זו במה שהקדים "עושי דברו" ל"לשמוע בקול דברו".

הַמְהַרְש"א (ס) הוֹסִיף לְבִאֵר שֶׁהַמְּלֵאכִים הֵם כּוֹלֵם רּוּחַנִיִּים וְאֵין לָהֶם דַּעַת אַחֲרֵת כִּי אִם לְעִשׂוֹת רְצוֹנוֹ יִתְבַּרַךְ, מִשָּׂא"כ הָאָדָם שֶׁמַּחְוֵבֵר מִגּוֹף וּנְפֶשׁ וִישׁ בּוֹ גַם דַּעַת הִיצַר הָרַע אֵינוֹ מוֹכֵן לְעִשׂוֹת רְצוֹן אֲבִיו שֶׁבְּשִׁמְיָם כְּמוֹ הַמְּלֵאכִים כִּי הִיצַר הָרַע מִסִּיתוֹ לְרַעָה.

הֵנָּה מְבוֹאֵר מִדְּבָרֵי הַמְהַרְש"א שִׁיְסוּד עֲנִין הַמְּלֵאכִים הוּא "בְּרִיּוֹת שֶׁנִּבְרָאוּ כְּדִי לְקִיִּים רְצוֹן ה'". בּוֹדָאֵי הַמְּלֵאכִים צְרִיכִים לְשִׁמוֹעַ צִוּיֵה ה' כְּדִי לְדַעַת רְצוֹנוֹ יִתְבַּרַךְ, אִמְנָם אִפִּילוֹ קוֹדֵם הַצִּוּיֵה הֵם בְּמִצַּב שֶׁהֵם מוֹכְנִים וְעוֹמְדִים לְקִיִּים רְצוֹנוֹ, מֵאַחַר שֶׁהֵם מַכִּירִים שֶׁכֹּל סִיבַת בְּרִיאָתָם הִיא לְקִיִּים רְצוֹן ה'.

א ע' דרך ה' (חלק ראשון, בחלקי הבריאה ומצביהם, חלקי הבריאה) ומסילת ישרים (פרק א').

ב הוסיף מרן ראש הישיבה שליט"א: איתא במשנה (אבות ג, יז) וז"ל "כל שמעשיו מרבין מחכמתו, למה הוא דומה, לאילן שענפיו מעטין ושרשיו מרבין, שאפלו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו" עכ"ל.

רבינו יונה (אבות ג, ט) הקשה על המשנה, איך אפשר להיות מעשיו

קודם לעליו, אף ישראל הקדימו "נעשה" ל"נשמע", עכ"ל. תוס' (שם ד"ה פרי) ביארו שהתפוח הנזכר פה הוא האתרוג שדר באילנו משנה לשנה, ואחר שנה נושרין עליו של שנה שעברה ובאים עלים אחרים, נמצא שפריו [של שנה שעברה] קודם לאותם עלים. והענין צ"ב, מהו הענין המיוחד של העלים והפרי, ומהו החשיבות במה שעליו באים קודם הפרי.

ויש לבאר על פי הגמרא במס' חולין (צב.) דאיתא שם "ליבעי רחמים איתכליא על עליא דאילמלא עליא לא מתקיימין איתכליא". והיינו שראוי להאשכולות לבקש רחמים על העלים, דאלמלא העלים לא מתקיימים האשכולות, שהעלים מגינים על האשכולות שלא יכם שרב ושמש ורוחות.

ועי' רש"י שם שביאר שכוונת הגמרא היא לומר שיש לתלמידי חכמים [אשכולות] להתפלל עבור עמי הארץ [העלים], דאלמלא עמי הארץ לא מתקיימים התלמידי חכמים, מפני שעמי הארץ חורשין וזורעין וקוצרין מה שהתלמידי חכמים אוכלים. וכמו כן התלמידי חכמים צריכים להתפלל על עמי הארץ שיהיה להם כסף כדי שיהיו יכולים לפרנס התלמידי חכמים.

הרי שהתורה עצמה נמשלה לפרי, והחזקת התורה נמשלה להעלים שמגינים על הפרי.<sup>1</sup> כלל ישראל נמשלו לתפוח שפריו קודמת לעליו, כלומר שהם עושים לימוד התורה עיקר ופרנסתם טפלה. תחילה הם דואגים על מצבם בענין תורה ומצות ורק אחר כך דואגים על מצבם בענין פרנסה.<sup>1</sup>

אם יודמן ליהודי אפשרות לקבל עסק גדול אם ילך לגור במקום שאינו מסוגל ללימודו ולתפלתו או לחינוך טוב או ליראת שמים, אין לו לילך שם, שהרי התורה הוא העיקר ולא הממון. בחירת מקום לדור ובחירת אומנות צריך להיות על פי רצון התורה וחשבונות רוחניים דווקא. זהו כוונת רבי יוסי בן קסמא במה שאמר (אבות ו, ט) "אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם, איני דר אלא במקום תורה".

שורש סירובם לקבל התורה נבע מהשקפה בלתי נכונה שיש להם חיים חוץ מן התורה ולא רצו להוסיף התורה על החיים שלהם. אמנם כלל ישראל הכירו שתכלית בריאתם הוא כדי לעבוד ה' ולקיים תורתו ולכן השיבו "נעשה ונשמע". שהרי הבינו שתוכן התורה לא שייך להיות חשבון למנוע כלל ישראל מלקבל התורה. יסוד "נעשה ונשמע" הוא הכרה שכל סיבת הבריאה הוא כדי לעבוד ה', ואין שייך שום חיים בלעדי התורה.<sup>2</sup>

וזהו כוונתנו בברכת אהבה רבה, שאנו אומרים "בעבור אבותינו שבטחו בך ותלמדם חוקי חיים", שאבותינו שעמדו אצל הר סיני ובטחו בה' שהכירו שתכלית החיים הוא התורה ואין שייך שום חיים בלעדי חיים של תורה ולכן הקדימו נעשה לנשמע וקיבלו התורה בלי ידיעה במה שכתוב בה. באותה שעה ה' למדם "חוקי חיים", כלומר חוקי התורה שהם חיים אמיתיים.

יש בנ"א שטועים בהבנת היחס בין הבריאה להתורה הקדושה. מורגלים לחשוב שיש אב ואם וה' צוה עליהם לכבדם, ויש מיני בהמות שונות וה' צוה עליהם איסור כלאים, ויש טבע שלחם מחמץ מאליו וה' גזר לאסור חמץ בפסח וכן הלאה. והאמת הוא ממש הפוך. חז"ל גילו לנו ש'אסתכל באורייתא וברא עלמא', כלומר שה' הסתכל בתורה הקדושה שנברא קודם שנברא העולם (נדרים לט:), וראה שכתוב בה מצות כיבוד אב ואם כלאים וחמץ ולכן ברא אב ואם, מיני בהמות שונים וטבע של חימוץ. זהו לימוד גדול לנו, שבאמת הטעם שיש עולם הוא רק כדי לקיים התורה.<sup>3</sup>

### קבלת התורה מתוך הכרה שתורה הוא יותר חשוב מפרנסה

עוד איתא שם בגמרא (שבת פח.) וז"ל "אמר רבי חמא ברבי חנינא, מאי דכתיב "כתפוח בעצי היער וגו'" (שיר השירים ב, ג) למה נמשלו ישראל לתפוח, לומר לך, מה תפוח זה פרי

ד ע' נפש החיים (שער ד' פרקים י' י"א) שהאריך בענין זה. ה הוסיף מרן ראש הישיבה שליט"א שענין זה שהעלים מרמזים על שאר צרכי הלומד תורה מבואר בגמרא סוכה (כא:) שמכנה שיחת תלמידי חכמים בלשון "עלים", על שם הפסוק "ועלהו לא יבול". ו הוסיף מרן ראש הישיבה שליט"א דבתחילת גידול האילן העלים באים קודם הפרי אפילו בהאתרוג, וזהו רמז למה שבתחילת חיי האדם עד הגיל שהוא מתחיל ללמוד תורה אין תפקידו אז לבטל עצמו לעבודת ה' אלא להתגדל באופן גשמי כדי שיהיה ראוי לעבוד ה' לאחר זמן.

ג מרן ראש הישיבה שליט"א הוסיף סיפור להגדיש הענין: זקן אחד אמר לי שהיה באיזה שבע ברכות, ורבי ברוך בער זצ"ל השתתף באותה שמחה. עמד אדם אחד ונשא דברים ואמר "תורה נחוץ לעם ישראל מפני שנותן הצלחה וברכה לעם ישראל". רבי ברוך בער זצ"ל היה בצער על מאמר זה, וביקש רשות לדבר ועמד ואמר "אני רוצה למחות על דבריו, תורה אינה דבר צדדי שנותן נחת רוח וברכה בהחיים שלנו, אלא התורה הוא החיים שלנו. תכלית חיינו הוא ללמוד ולקיים המצות". דרך בני אדם חושב שהחיים הוא הפרנסה, ולימוד התורה הוא דבר נאה ליפות החיים. באמת "כי הם חיינו", וכל שאר ענינים הם רק לסייע ולשמש התורה.

## קבלת התורה מתוך הכרה שתורה הוא יותר חשוב מהגוף

בו ואמרו "נעשה ונשמע", מפני שהכירו שהתורה הוא יותר חשוב מכל שאר עניני העולם.

איתא במדרש (שמות רבה פרק כ"ט) וז"ל "כשנתן הקדוש ברוך הוא את התורה, צפור לא צוח, עוף לא פרח, שור לא געה [פי' - צעק], אופנים לא עפפו, שרפים לא אמרו קדוש קדוש, הים לא נודעזע, הבריות לא דברו, אלא העולם שותק ומחריש, ויצא הקול, אנכי ה' אלהיך" עכ"ל. ה' סיבב כל זה כדי ללמדנו שכל הבריאה הוא בטל למתן תורה, מפני שאין דבר חשוב זולת התורה.

נהגו כל בית ישראל שלא לישן ליל שבועות אלא ללמוד התורה הקדושה כל הלילה.<sup>ז</sup> הטעם ע"פ פשוטו הוא שישראל היו ישנים כל הלילה והוצרך הקב"ה להעיר אותם לקבל התורה (כדאיתא במדרש) ולכך אנו ניעורין לתקן זה.<sup>ח</sup> אמנם על פי הנ"ל יש ליתן טעם נוסף במנהג זה, והוא כדי להראות קבלת "נעשה ונשמע", שאנו מוכנים לבטל שינה שהוא מתענוגי הגוף עבור האהבת התורה שלנו.

נמצאנו למדים שה"נעשה ונשמע" שלנו הוא שלא לחוש על צרכי עולם הזה ותענוגי הגוף ודברי הבל, מפני שהתורה היא חיינו ממש, ובלעדיה אין תכלית לחיינו.

עוד הובא בגמרא שבת שם מעשה שהיה במין אחד שראה לרבא שהיה מעיין בלימודו, והיו אצבעות ידיו מונחות תחת רגלו, והיה ממעכן ברגליו ולא שם לב מתוך טירדתו, ודם היה נובע מאצבעו. המין אמר לרבא "אתם עם נמהר, שקודם ששמעתם אותה היא קשה ואם תוכלו לעמוד בה קבלתם עליכם לקיימה, ועדיין אתה עומד באותה מצב של נמהרות. מתחילה היה לך לשמוע מהו כתוב בהתורה, אם יכול לקבל אז יקבלה ואם לאו לא יקבלנה". ורבא השיב "אנו התהלכנו עמו בתום לב כדרך העושים מאהבה וסמכנו עליו שאל יטעננו בדבר שלא נוכל לעמוד, וכתוב בנו "תומת ישרים תנחם", אבל אותם אנשים שהולכים בעלילה עליהם נאמר, "וסלף בוגדים יחדם", עכת"ד הגמ' ע"פ ביאורו של רש"י.

הרי מבואר שנכלל ב"נעשה ונשמע" מה שכלל ישראל דואגים על תורתם יותר מגופם. זהו כוונתנו בברכת אהבה רבה, "אבינו מלכנו בעבור אבותינו שבטחו בך", שאבותינו בהר סיני בטחו בך שלא יטעננו לקבל דבר שלא נוכל לעמוד



ז הבריות השיגו כבוד ה' כפי אפשרותם" עכ"ל.  
ח משנה ברורה (ס' תצ"ד ס"ק א').  
ט המשנה ברורה (ס' תצ"ד ס"ק א') בשם המגן אברהם (שם ס"ק א').

ז ע' ביפה תואר (על שמות רבה פרק כ"ט) שכתב וז"ל "הדברים כמשמען כי כל הברואים השיגו נבואה והכרה בה' כפי אשר הי' אפשר להם ולכן שתקו ונדמו" עכ"ל. וכן כתב העץ יוסף (שם) וז"ל "כי כל

הרב יששכר דוב פראנד שליט"א

## בענין קבלת יו"ט שני של חג השבועות קודם השיבה

נלקח מספרו 'מים טובים בהלכה'

### זמן תפילת ערבית וקידוש בליל שבועות

כתב הט"ז (או"ח סימן תצד) וז"ל, מאחרין להתפלל ערבית בכניסת שבועות, כדי שיהיו שבועות הספירה תמימות, עכ"ל. והמגן אברהם (שם סק"א) כתב "בליל שבועות אין מקדשין על הכוס עד צאת הכוכבים, דכתיב תמימות תהיינה".<sup>א</sup> וכ"כ המשנ"ב (שם סק"א) וז"ל, ומאחרין להתפלל ערבית בכניסת שבועות בצאת הכוכבים כדי שיהיו ימי הספירה מ"ט יום תמימות, עכ"ל.

ומקור הלכה זו בדברי השל"ה בספר עמק הברכה (שבועות נר מצוה אות א), ובשו"ת משאת בנימין (בחינושי דינים שבסוף השו"ת), כפי שרמזו המג"א שם. וז"ל השל"ה, וקיבלתי ממורי הגאון מהר"ש ז"ל מלובלין, שקיבל איש מפי איש עד מפי הגאון רבינו יעקב פולק ז"ל, שלא לעשות קידוש ולאכול בליל ראשון של חג שבועות עד צאת הכוכבים, והטעם, מפני שבספירה כתיב "שבע שבתות תהיינה", וא"כ כשמקדש בעוד יום, מחסר אותו המקצת ממ"ט ימי הספירה, שהרי חג שבועות הוא לאחר הספירה, וכשיש ספירה אינו שבועות, וכשמקדש א"כ מקבל על עצמו מחסר אותו המקצת מימי הספירה, ונמצא שאינן תמימות וכו', עכ"ל.

וכעין זה כתב המשאת בנימין שם וז"ל, מצאתי כתוב בשם מורי מהר"ש, בליל ראשון של חג השבועות ממתנינים לקדש עד הלילה ממש, שאם יקדש קודם הלילה יחסר מעט מיום מ"ט לספירה, ונאמר "שבע שבתות תהיינה", עכ"ל.

ובאמת גם לגבי קידוש ליל יו"ט ראשון של פסח מבעוד יום, שנינו במסכת פסחים (צ"ט:) שבערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, וכתבו התוס' (ד"ה עד) שכן שנינו בתוספתא (פ"ב הל' יד) "הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך", והטעם משום שנאמר (שמות יב, ח) "ואכלו את הבשר בלילה הזה" - ומצה ומרור הוקשו לפסח.

וכן לגבי קידוש ליל יו"ט ראשון של סוכות מבעוד יום, כתב הרמ"א (סי' תרלט סעיף ג) שלא יאכל בלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה, וכתב הט"ז (סי' ק"ב) שדין זה נלמד בגזירה שוה ט"ו ט"ו מחג המצות שצריך לאכול דוקא בלילה.

### זמן תפילת ערבית בליל שני של שבועות

ויש לדון לגבי חג השבועות האם יכולים לקבל יו"ט שני קודם צאת הכוכבים, או שמא גם בליל יו"ט שני של שבועות מאחרים להתפלל ערבית, כי נוהגים בו כאילו הוא יום החמישים, וא"כ יש לאחר את כניסתו כדי שיושלמו מ"ט יום תמימות.

ואמנם לגבי ליל שני של פסח וסוכות נחלקו הפוסקים אם אפשר לעשות כן, דעת הפרי מגדים (סי' תרלט ס"ק יא) שרשאי לקדש ביו"ט שני מבעוד יום, אבל לא יאכל עד הלילה, והביאו הביאור הלכה (שם סעיף ג ד"ה ולא יאכל). אכן, בכף החיים (שם ס"ק נז) כתב וז"ל, מיהו מסתימת דברי האחרונים משמע דאין לחלק בין ליל א' לליל ב', ואין לקדש עד שתחשך, ואפילו למ"ד זמן ואח"כ סוכה, ואפשר משום דלא כו"ע הלכתא גמירי ויבואו לאכול ג"כ מבעוד יום או לעשות קידוש שלא במקום סעודה, או שמא יבואו לעשות כן גם בלילה א', וגם בליל שני אין לקדש עד שתחשך, עכ"ל.

אמנם ביו"ט שני של שבועות היה נראה שלכולי עלמא יהא אפשר להקדים ולהתפלל מבעוד יום, כיון שלא שייך כאן הטעם הנאמר לגבי פסח וסוכות. ובאמת, הפרי מגדים (מ"ז תחילת סימן תצד) כתב שהמאחרים להתפלל ערבית או לקדש בליל יו"ט שני של שבועות כמו בליל יו"ט ראשון, טעות הוא בידם, כיון שכל עיקר הטעם שבליל יו"ט ראשון מאחרים הוא מחמת דין תמימות, וטעם זה לא שייך בליל יו"ט שני, שהרי אין סופרים ספירת העומר בליל ראשון של שבועות, ונמצא שכבר נסתיימה כל הספירה.

בסמוך) כתב בפירוש שבתפילת ערבית אין צורך להקפיד. ובמנחת אשר (שבועות סימן מו) כתב שצ"ל שהט"ז מסברת עצמו דימה בין קידוש לתפילה, עיי"ש.

א יש חילוק בין המג"א להט"ז, שלדעת המג"א אין להקפיד אלא בקידוש, אך הט"ז הוסיף שיש להקפיד אף בתפילת ערבית. ובאמת במקור הדברים, הלא הם השל"ה והמשאת בנימין, לא הזכירו אלא קידוש ולא תפילת ערבית, ואדרבה, השל"ה (בהמשך דבריו שיובאו

אמנם בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' מא) העיר שכבר נחלקו בכיוצא בזה הט"ז והכתב סופר, אם עשיית קידוש בליל יו"ט שני מפיקה את קדושת יו"ט ראשון או לא. שהנה השו"ע (סימן תפט סעיף ט) פסק, שבלייל שבת וליל יום טוב מברכים וסופרים את העומר אחר קידוש בבית הכנסת, שכל מה שנוכל להקדים קדושת היום יש לנו להקדים. אבל כשחל יום טוב האחרון של פסח במוצאי שבת, שאז אומר קידוש והבדלה בפעם אחת, יש לספור קודם שמברכים על הכוס בבית הכנסת.

ודעת הט"ז (סימן תפט סק"י) שאפילו אם חל אחרון של פסח באמצע השבוע, יש לספור קודם קידוש של יו"ט אחרון, שמאחר שעדיין לא קידש את יום אחרון של פסח, נחשב זמן זה ליום האתמול - שביעי של פסח, וא"כ הקידוש הוא כעין הבדלה ליום האתמול, ולכן עדיף להמשיך את קדושת יו"ט ראשון של חג שהוא מן התורה, מלקבל עליו קדושת יו"ט אחרון שאינו אלא מדרבנן.

אבל הכתב סופר (על הגהות אביו החת"ס על השו"ע) חולק על הט"ז וכתב וז"ל, סברת הט"ז אינה חזקה כל כך, דבקידוש אינו מפסיק קדושה ז', ואינו דומה להבדלה דמפריש בין קדושת שבת לקדושת יום טוב, עכ"ל. ולפי דבריו ברור שגם הקדמת תפילת ערבית בליל יו"ט ב' אינה פוגעת בקדושת יו"ט ראשון.

וראיתי בשו"ת שבט הלוי (חלק ח סימן קיט) שדן בשאלה כעין זו לגבי חג השבועות שחל במוצאי שבת, האם אפשר להקדים ולקבל את היו"ט לפני צאת הכוכבים, או שמא מגרע בכך מקדושת שבת החמורה לקדושת יו"ט הקלה. וכתב להוכיח שמעיקר הדין אין חשש בזה, שהרי קיי"ל (סימן רצג) שמתפללין של מוצ"ש בשבת, ואפילו מבדילין מיד, הרי שהותר לעשות חול בתפילה, ואפילו בהבדלה על היין, ולומר המבדיל בין קודש לחול, ויוצא בו אע"פ שעדיין עומד בעיצומו של שבת קודש, הרי שמפלג המנחה ולמעלה אפשר להתייחס אפילו מיום ש"ק ליום חול, וכל שכן מיום שבת ליו"ט, כיון שרק מקבל על עצמו מהות יום אחר בלי שיעשה בפועל מאומה נגד קדושת שבת והלכותיו. ולכאורה

וכן משמע מלשון השל"ה המועתק לעיל "וקיבלתי ממורי הגאון מהר"ש ז"ל מלובלין, שקיבל איש מפי איש עד מפי הגאון רבינו יעקב פולק ז"ל, שלא לעשות קידוש ולאכול בליל ראשון של חג שבועות עד צאת הכוכבים", ומשמע שבלייל יו"ט שני אין צריך לזהר בזה, אלא אפשר לקדש אף מבעוד יום.

ואמנם בספר מהרי"ל (סדר התפילות של פסח אות ו) הובא מנהג להחמיר בזה וז"ל, בשלש רגלים מנהג שמפסיקין בין מנחה למעריב, לפי ששתי קדושות הן, ואין יום טוב מכין לחבירו, וחיישינן אם יתפללו ערבית מבעוד יום, ישגו נשים ויכינו לצורך הלילה מבעוד יום כו'. אמנם ראיתי מהר"י סג"ל נוהג במגנצא גם בג' רגלים שלא להפסיק בין יום טוב ראשון לשני, עכ"ל.

ועולה מדבריו, שלכולי עלמא אין חסרון בעצם הקדמת תפילת ערבית של ליל יו"ט שני, וכל החשש הוא שמא יבואו להכין מיו"ט ראשון לשני. ועכ"פ מסיום דבריו "אמנם ראיתי מהר"י סג"ל וכו'" עולה, שדעת המהרי"ל עצמו היתה להתיר [כידוע שמהר"י סג"ל הוא המהרי"ל עצמו, וכותב הספר היה תלמידו].

### האם קידוש או ערבית של יו"ט שני מבעוד יום מגרע מקדושת יו"ט ראשון

טעם נוסף שלא להקדים ערבית של ליל יו"ט שני, מצאנו בקונטרס נועם מגדים (לבעל הפרי מגדים, אות כ) שכתב וז"ל, ביום טוב נמי תוספת ידידה דאורייתא כו', ואם כן בליל א' של יו"ט, היינו מוצאי יום א', צריך לאחר להתחיל ערבית עד צאת הכוכבים, ועד דתיתפני סידרא יהיה הוספה מחול על הקודש, עכ"ל. ומבואר מדבריו שע"י הקדמת תפילת ערבית בליל יו"ט שני, יש פגיעה בקדושת היו"ט הראשון.

וכ"כ בשו"ת בנין שלמה (ח"א סימן לה) וז"ל, בליל שני של יו"ט, דודאי צריך לאחר התפילה עד שיהיה ודאי לילה, דהא צריך להוסיף מחול על הקודש, דקדושת יו"ט ראשון הוא דאורייתא, ולכן תקנו מעריבים כדי להמשיך התפילה עד שיהא ודאי לילה, עכ"ל.

ג דברי הט"ז כבר הובאו במשנ"ב (שם ס"ק מג), וכתב עליו שחלקו עליו הפרי מגדים ועוד אחרונים, אך עיקר טעמם הוא שמדברי השו"ע מוכח שדוקא כשחל יו"ט אחרון בשבת סופרים קודם הקידוש משום שיש בו הבדלה, אבל כשחל בחול לא, ואילו הכתב סופר חולק על עצם סברתו שקדושת יו"ט שני מגרעת מקדושת יו"ט ראשון.

ב אך צ"ע ממה שמבואר בפרי מגדים עצמו (סימן תרלט שם, הובא לעיל בסמוך) לגבי ליל יו"ט שני של פסח וסוכות שאפשר לקדש מבעוד יום, ואין אומרים שבמה שמקדש או מתפלל ערבית מבעוד יום מגרע בזה מקדושת יו"ט ראשון שהוא מדאורייתא, וצ"ע.

ומכל מקום למעשה הסיק השבט הלוי שלא להקל בזה  
לכתחילה ביו"ט שחל במוצ"ש, היות שכתבו גדולי  
הפוסקים באו"ח שם שאין לעשות כן, כי דבר תמוה הוא  
לרבים, וגם יש לחוש שמא יבואו להקל בהיתר מלאכת אוכל  
נפש האסור בשבת.

לפי דבריו, ה"ה שאפשר לקבל יו"ט שני מוקדם, ואין חסרון  
מצד גרעון בקדושה.



## הרב שמעון קרסנר

לעלוי נשמת בתי דבורה חנה ע"ה

## בענין איסור תחומין בשבת ויו"ט לגבי רות ונעמי

פסק כחכמים. ושם בהל' שבת פסק כשיטת הרי"ף ספ"ק דעירובין ע"פ הירושלמי (עירובין ג, ו) דתחום י"ב מיל הוא דאורייתא גם לחכמים. והרבה פוסקים ס"ל דלחכמים כל איסור תחומין הוא רק מדרבנן, ע' רא"ש שם.<sup>1</sup>

וכל זה לענין שבת, אבל לענין יו"ט, ע' כפות תמרים בספרו יום תרועה ר"ה לב: שכתב דזה פשוט שאיסור תחום נוהג ביו"ט עכ"פ מדרבנן וכמבואר בכל מקום, אלא די ש להסתפק אם הוא מדאורייתא (להסוברים דבשבת הוא דאורייתא). וכתב דמרש"י חגיגה יז: מוכח דהוא מדאורייתא, דשם בגמ' מבואר דחג הפסח טעון לינה מדכתיב ופנית בבוקר והלכת לאהלך (דברים טז, ז), ופרש"י שהוא בחול המועד דאילו ביו"ט תחומין אסור [וכן הסכימו התוס' שם אליבא דר"ע].<sup>2</sup>

וע' טורי אבן בחגיגה שהקשה על רש"י הא בקרא כתיב אל יצא איש ממקומו ביום השביעי ומנא לן לרבות יו"ט, ואע"ג דר"ע מפיק תחומין מקרא ומדותם וגו', מ"מ סמיק נמי אקרא דאל יצא וגו' [וכנ"ל].<sup>3</sup> והביא דהתוס' פסחים ה: כתבו בשם הריב"א דאי הבערה ללאו יצאת לא היתה הבערה אסורה

(א) כתיב 'ותצא מן המקום אשר היתה שמה ושתי כלותיה עמה ותלכנה בדרך לשוב אל ארץ יהודה' (רות א, ז). ובמדרש רות רבה שם איתא אמר ר' יהודה אמר רבי יוחנן עברו על שורת הדין והלכו ביו"ט,<sup>4</sup> ע"כ. הכוונה דעברו על איסור תחומין, אמנם צ"ב היאך באמת עשו כן.<sup>5</sup> ובתחילה יש לברר איסור תחומין בשבת ואם נוהג גם ביו"ט.

(ב) תנן במס' סוטה כז: בו ביום דרש רבי עקיבא ומדותם מחוץ לעיר וגו' אלפים באמה (במדבר לה, ה) וכו' ואלפים אמה תחום שבת, ר"א בנו של ריה"ג אומר וכו', ובגמ' ל: במאי קא מפלגי, מר סבר תחומין דאורייתא ומר סבר דרבנן. וע' עירובין יז: תני רבי חייא לוקין על עירובין דבר תורה, ויליף ל' מקרא דאל יצא איש ממקומו (שמות טז, כט), וע"כ זהו כרבי עקיבא דתחומין דאורייתא וש"מ דרבי עקיבא נמי סמיק אקרא דאל יצא, ע' תוס' שם וטורי אבן באבני מלואים חגיגה יז: וע' עירובין נא. הני אלפים אמה היכן כתיבן דתניא וכו' אל יצא איש ממקומו אלו אלפים אמה.

להלכה לא קי"ל כרבי עקיבא, ואף דהרמב"ם בספר המצות ל"ת שכ"א נר' דפסק כרבי עקיבא, מ"מ בהל' שבת פכ"ז



שהותר לצורך אוכל נפש הותר נמי שלא לצורך, דזה אינו, דכיון דתחומין אינו איסור מלאכה לא הותר משום אוכל נפש, וכמו שביאר החת"ס בשו"ת או"ח סי' קמ"ט ויישב בזה קושית המהרש"א כתובות ז. ע"ש. וע' פני יהושע קונטרס אחרון אות י"ט, קרני ראם, ורש"ש שם בכתובות.

ג לקמן סי' ו' סעיף ג' הבאנו מה שכתב הרמב"ן בספר המצות ריש שורש א' דאיסור תחומין בשבת הוא מתקנת שלמה שתיקן עירובין (עירובין כא: ע"ש).

ד מבואר דבחול המועד ליכא איסור תחומין. וקשה על המנחת חינוך מצוה שכ"ג סס"ק ב' שכתב דיש איסור תחומין בחול המועד [המנ"ח כתב דנר' לפי שיטת הרמב"ן דחול המועד שוה ליו"ט אם אינה לצורך המועד ואינו דבר האבד ולוקין על מלאכת חוה"מ, נר' לומר דשוה ליו"ט בכל דיניו, כגון תחומין חוץ ל"ב מיל אם נאמר דגם ביו"ט הוא מן התורה, או שביתת בהמתו אם נוהג ביו"ט, או מחמר, דחול המועד שוה לכל דיניו ליו"ט ועל מה שחייב ביו"ט נמי בחוה"מ, וצ"ע בזה במס' מ"ק וכו', אולם הר"ן (מ"ק ו. מדפי הר"ף) אהא דאמר אביי הלכות חוה"מ כהלכות שבת וכו' (מ"ק יב). כתב דאין לוקין על מלאכת חוה"מ וכו'. וע' חיי אדם כלל ק"ו סעיף י"א דאסור לבשל בחוה"מ לצורך גוי. וע' ביאור הלכה או"ח סי' תקל"ו לענין איסור מחמר. וע' ספר תשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך ח"ד סי' קי"ט. ה וכו' רבינו אברהם בן הרמב"ם בספר מעשה נסים סי' י"ג דתחומין ד"ב מיל שאסורים מן התורה, זהו רק בשבת וכדכתיב אל יצא איש ממקומו ביום השביעי, אבל ביוה"כ ויו"ט אינם אלא מדרבנן ע"ש.

א מדאמינן בלשון רבים דשתיהן עברו על שורת הדין, מבואר דרות כבר נתגיירה בפועל כשהיתה בדרך, וע"כ צ"ל דנזדמנו לה ג' יהודים הראוים להיות בית דין, ע' 'במות מו: גר צריך ג' משפט כתיב ביה.

אולם שוב איתא במדרש ותלכנה היו עסוקות בהלכות גרים [פ' היפה ענף השלם ד"א ותלכנה היו עסוקות גרסינן, ופי' ותלכנה לשון הלכה, ודרך פי' בתורה, ומסתמא היינו בהלכות גרים דשייכי בהו, וי"א דלשוב אל ארץ יהודה דריש לשוב לבית יהודית]. ולפ"ז נר' דצ"ל דעדין לא נתגיירה רות.

[עוד איתא שם במדרש, ד"א ותלכנה בדרך הוצרה עליהם הדרך שהלכו בייחף, וכ"ה בילקוט בדרך מלמד שהולכות יחפות וגופן נוגעות בארץ וכו'. ופי' הר"ש אלקבץ בשרש ישי כי תכל נפשן לארץ הקדושה ובאו יחפות להורות עוצם התשוקה, ואשר יראה יותר אמיתי כי הדלות והשפלות גרם זה ולכן ותלכנה בדרך יחפות בגופן, ר"ל רגליהן, נוגעות בארץ, וזה שבח הוא להן בהיותן לפנים רכות וענוגות אשר לא נסתה כף רגליהם הצג על הארץ מהתענוג ומרוך (ע"פ דברים כח, נו), ועתה כחיים בסבת חבת ארץ ישראל הולכות יחפות ותתנגפנה רגליהן באבני ורגבי הסלעים לבא לשם יתברך ע"ש. וע' יפה ענף דגרס הוצרה עליהם הדרך והלכו בייחוד, שנתקשו בהלוכך שלא יכלו ללכת לרגל השיירות ההולכות כי לא נסתה כף רגלם ללכת בדרכים ולזה הלכו ביחוד, שהלכו לבדנה ולא עם השיירות ההולכות, ולכן אמר בדרך שדרכן מיוחד להן. וע' מתנות כהונה שם.]

ב אין לתרץ דהלכו לצורך אוכל נפש (או לאיזה צורך יום טוב ומתוך

תחומין וחכמים שאסרו תחומין הם כמו שאסרו שאר שבותים של שבת, ע"כ כללו איסור זה בכלל מלאכה, וחזן לתחום עוברים משום עשה ול"ת כמו כל שבות דשבת ע"ש. [ויש נפקא מינה גם לענין איסור שביתת עבד ושביתת בהמה ביו"ט, וע' ב"י או"ח סי' תצ"ה בשם הכל בו. וע' מנחת חינוך מצוה רצ"ח, ומרחשת ח"א סי' י'.]

ג) ונר' דס"ל למדרש רות הנ"ל דתחומין ביו"ט הוא מדאורייתא או דעכ"פ דהוא מדרבנן וכבר נתקן, ומש"ה אמרו דעברו על שורת הדין, אבל א"כ קשה כנ"ל דהיאך באמת עברו על איסור זה.

ולכאור' צ"ל דודאי ס"ל להמדרש דתחומין ביו"ט הוא רק מדרבנן ועדיין לא נאסר, ובעצם הותר להם לעשות מה שעשו, ומ"מ נחשב שעברו על שורת הדין, דכבר כתבנו בנחלת שמעון על יהושע סי' ח' ובנחלת שמעון על שמואל א' סי' א' בשם הנצי"ב בהעמק שאלה על השאלות קלו, ב דברך כלל בכל מידי דרבנן נהגו מכבר גדולי הדור מדור לדור גם קודם שנתקן אלא שלא נזהרו כל ישראל בחיוב וגם אותם הנזהרים הורו לעצמן היתר בעת הצורך ע"ש. וכתבנו שם דעכ"פ היכא דיש בדבר אסמכתא מקרא ודאי דנזהרו בו גדולי הדור ע"ש. וא"כ גם כאן דיש אסמכתא מקרא, גדולי הדור נזהרו באיסור תחומין, ושפיר אמרינן דעברו נעמי ורות על שורת הדין. ומ"מ מעיקר הדין היה מותר ושפיר הלכו חוץ לתחום.

וכ"כ בתפארת ציון דס"ל להמדרש דאין איסור תחומין ביו"ט מדאורייתא אלא מדרבנן ועדיין לא נתקן, וביאר, דעיקר איסור תחומין אנו לומדים מקרא דאל יצא וגו' הנאמר בענין לקיטת המן, שלא יצאו ישראל חוץ לתחום ללקט המן, וסברה נעמי דהמן ירד ביו"ט וכמסקנת התוס' עירובין לח: וביצה ב:, והיה מותר להם לצאת חוץ לתחום ללקט המן, ובימי נעמי עדיין לא אסרו רבנן תחומין ביו"ט, דהא גם עירובי חצירות לא נתקן עד שלמה וכמבואר בעירובין כא: [וע"ש מה שכתב בטעם הדבר דנעמי צמצמה הליכתה ביו"ט ולא הלכה יום או יומים קודם יו"ט].

ד) וכל זה הוא לפי המדרש. אולם התרגום על הפסוק אשר תלכי אלך (רות א, טז) כתב, אמרת נעמי אתפקדנא למטר שביא וימי טבא בדיל דלא להלכא בר מתרין אלפין אמין, אמרת רות לכל מן דאף אזילא איזל ע"כ, ומבואר דאיסור תחומין ב' אלפים מיל נוהג ביו"ט, או מדאורייתא וכו"ע או עכ"פ מדרבנן וכבר נתקן בימים ההם. ולפ"ז לכאור' אי אפשר לומר כהמדרש דנעמי ורות הלכו חוץ לתחום ביו"ט.

ביו"ט כיון דאין שם מלאכה עלה ע"ש, הרי דאיסורי שבת דלא נכללו בלאו דמלאכה אלא דילפינן להו מקרא אחרינא, אמרינן דבשבת דגלי קרא גלי, ביו"ט דלא גלי קרא לא גלי, ונפקא מינה גם לענין איסור שביתת עבד ושביתת בהמה ביו"ט, וע' ב"י או"ח סי' תצ"ה בשם הכל בו. וע' מנחת חינוך מצוה רצ"ח, ומרחשת ח"א סי' י'.

ובמנחת חינוך פ' בשלח ריש מצוה כ"ד [שלא לילך חוץ לתחום בשבת] כתב דאף דהעושה מלאכה בשבת עובר ג"כ בעשה דתשבות (שמות כג, יב וע' שבת קיד:), זה דוקא במלאכות שהן נכללות בלא תעשה כל מלאכה (שמות כ, ט) נכללות ג"כ בעשה דתשבות, אבל לאו זה דתחומין דאינו מלאכה כלל ולא נכלל בלאו דמלאכה רק דהוא לאו בפני עצמו אל יצא איש ממקומו ביום השבת, אינו עובר רק בלאו הזה ולא בעשה דתשבות, ודבר זה מבואר ברשב"א יבמות ו. (ד"ה ונגמר מהכא) גבי לאו דמחמר, דשם הקשה הא שבת הוא עשה ול"ת, ותירץ בשם מורו [רבינו יונה] דבמחמר ליכא עשה דמסתמא תשבות אינו אלא מאבות מלאכות, וע"ש ברשב"א שתירץ עוד תירוץ, וכן בתוס' שם ד"ה נגמר [ואליבייהו נוהגת מ"ע דתשבות גם באיסור מחמר]. ועכ"פ לדעת מורו של הרשב"א, כמו דבמחמר ליכא עשה דתשבות כיון דאינו מאבות מלאכות, ה"ה דכלאו דתחומין כיון דאינו מאבות מלאכות אינו עובר בעשה.

והנה נחלקו הפוסקים אי איסור תחומין אסור מן התורה ביו"ט, ולכאור' אפשר לומר נהי דלא הוי בכלל מלאכה ואינו עובר בלאו, מ"מ לדעת תוס' ורשב"א ביבמות דעשה דתשבות הוא אף בדברים דלאו בכלל מלאכה א"כ אפשר דביו"ט אסור תחומין מטעם עשה דשבתון, דהוא גבי יו"ט ג"כ, ועובר בעשה, ולומר דדוקא כאן בשבת דכתיב הלאו דתחומין בהדיא א"כ שבתון קאי ג"כ על זה אבל ביו"ט כיון דאינו בלאו א"כ לא שייך עשה ג"כ, זה אינו מוכרח וכו', אך לדעת מורו של הרשב"א דאינו עובר בלאו זה בעשה, א"כ לא שייך העשה, ואם נאמר דביו"ט ליכא לאו כיון דאינו בכלל מלאכה א"כ הוא רק איסור דרבנן. והנה איסור תחומין דאלפים אמה שאסרו חז"ל, נראה דלאותן השיטות דתחומין י"ב מיל דאורייתא והוא לאו בפני עצמו, א"כ חז"ל שעשו סייג ואסרו מיל, עכ"פ האיסור הזה נכלל בלאו הזה דתחומין, וא"כ לפי מורו של הרשב"א דבתחומין למ"ד דעובר בלאו ליכא עשה כיון דאינו בכלל מלאכה, א"כ אלפים אמה דגזרו חז"ל אינו חמור מהלאו של תורה ועובר רק על ל"ת מדבריהם אבל לא על עשה מדבריהם, אבל להסוברים דתחומין רק דרבנן וליכא בתורה כלל איסור

המהרז"ו שתיבת 'בדרך' מיותרת אלא להורות שהיא הדרך שהיה שלא כדין אלא שחשבו שעל שהוא לשוב אל ארץ יהודה מותר, והיה ביו"ט כמ"ש לקמן עה"פ ותלכנה שתייהן (רות א,יט) [ושם בפסוק כ"ב כתיב והמה באו בית לחם בתחילת קציר שעורים, ודרשו שם במדרש שבאו ביום קצירת העומר שהוא בליל ט"ז ניסן, וא"כ הלכו ביו"ט] ע"ש<sup>1</sup>. וצ"ב היאך עברו על איסור תחומין בשביל מצות חזרה לא"י. וצ"ל כמו שכתבנו לעיל דס"ל להמדרש דאיסור תחומין ביו"ט לא נגזר עדיין, ומ"מ הוה להן להחמיר בדבר וכדמצינו בגדולי הדור החמירו באיסורי דרבנן גם קודם שנתקנו, לולי זה דרצו לקיים המצוה לחזור לארץ.

וע"ע דרשות חת"ס ח"ב דף רצ"ח (הובא בחת"ס השלם על יבמות ז:). דאיתא במדרש רות שיצאה משדי מואב ביו"ט א' של פסח, שהתירה לעצמה לילך ביו"ט חוץ לתחום כדי לברוח משם לבוא לארץ ישראל, על דרך שכותבים ומעלים בערכאות משום ישוב א"י [והיינו דמשום ישוב א"י התירו איסור שבות דרבנן וכדאיתא בגיטין ח: ע"ש<sup>1</sup>].

ז) ובדרך פלפול אולי י"ל דאפי' את"ל דאיסור תחומין נוהג מן התורה ביו"ט, מ"מ נעמי סברה דעשה דישוב הארץ דוחה איסור תחומין, דהנה בר"ה לב: תנן שופר של ר"ה אין מעברין עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל וכו', ובגמ' מ"ט, שופר עשה ויו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. וכבר כתבנו בשם המנ"ח דהרשב"א יבמות ו. כתב בשם מורו דעשה דתשבות לא קאי על איסור מחמר משום דלא נאמרה המ"ע אלא על אבות מלאכה, ולפ"ז י"ל דלהשיטות דאיסור תחומין ד"ב מיל הוא מדאורייתא ויש בו איסור ל"ת, א"כ אין מ"ע דתשבות אתחומין, וה"ה דתחומין דאלפים דנסמך על איסור תחומין דאורייתא אין בו המ"ע, אבל להסוברים דאיסור תחומין הוא מדרבנן לגמרי מסתברא דרבנן אסרוהו בתורת מלאכה והו"ל עשה ול"ת מדרבנן ע"ש. ועל פי זה כתב המנ"ח דלענין עשה שידחה

וביבמות מז: איתא ואין מרבים עליו [על מי שבא להתגייר] ואין מדקדקים עליו וכו', אמרה לה אסיר לך תחום שבת, כאשר תלכי אלך וכו' ע"ש. ופירש המהרש"א דמודיעין לגר מצות קלות שבחמורות, והיינו הקלה במצות שבת, דאפי' למ"ד תחומין דאורייתא, מלקין עליה ואין ממיתין ע"ש, וע' כלי חמדה ס"פ בשלח. וע' מהר"ץ חיות וערוך לנר דנתעוררו דנר' דכוונת הגמ' ל"ב מיל דהוא דין תורה לשיטת הרי"ף והרמב"ם, דאילו תחום מיל הוא רק מדרבנן, וכדקי"ל כחכמים החולקים על ר"ע, ואיך אפשר דנעמי הזכירה לרות דין דרבנן [והתרגום הזכיר אלפים אמה אפשר דס"ל כר"ע] ע"ש. ועכ"פ לא נזכר בגמ' יו"ט, וי"ל דאין הכי נמי אין איסור תחומין מדאורייתא ביו"ט וכמו שכתבנו.

ה) ונחזור לדברי המדרש. עי' בספר יפה ענף על מדרש רות (לבעל היפה תואר) שכתב, 'עברו על שורת הדין', משום דקשה ליה מה צריך לומר 'בדרך', פשיטא דבדרך הלכו, לכן דריש 'דרך' על התורה, על דרך ושמו דרך ה' (בראשית יח, יט), את הדרך ילכו בה (שמות יח, ט), אך קשה היכי משמע ליה מן ותלכנה עבירה, אדרבה הליכה בדרך משמע כדין על הדרך ילכו בה, דאי עברו, ויעברו מיבעיא ליה. וע"ק נעמי הצדקת איך עברה על הדין והלכה חוץ לתחום ביו"ט, ואי במקום סכנה הוה, אין כאן עבירה אלא מצוה דפקוח נפש דוחה שבת והמסתכן מתחייב בנפשו. ושמא בשוגג הוה, שטעו בשיעור התחום ויצאו חוץ ממנו, ואפי' שוגג חשיבא קצת עבירה דהו"ל למידק, ולהכי כתיב ותלכנה בדרך ולא ותעבורנה, דהוא משמע עבירה ממש, והא דלא נאמר דותלכנה שהלכו כדין, דא"כ למאי אצטריך, דמהיכי תיתי שעשתה דבר שלא כשורה כי יום בואן לבית לחם קציר העומר היה כדלקמן, והוא ט"ז ניסן ע"ש.

ו) וע' רד"ל דנעמי ורות עשו כן מפני מצות חזרה לא"י, וזהו שאמר הכתוב ותלכנה בדרך שהיה אסור להם אם לא מפני לשוב אל ארץ יהודה, ותקנו בזה חטא יציאת בעליהן. וכ"כ

לתחום אלא משום דמצוה לילך מחו"ל לארץ ישראל, ומאחר שנכנסו לארץ יהודה ביו"ט שוב אינן רשאות לזוז ממקומן ללכת לבית לחם, ע"ש.

ז) וכ"כ שם בדף רצ"ז דבמדרש איתא שהלכו ביו"ט של פסח, פירוש, שהרי באו בתחילת קציר שעורים שהוא ביום ב' של פסח זמן קצירת העומר, א"כ הלכו ביום א' של פסח, ונר' שהתירה לעצמה לילך ביו"ט חוץ לתחום דרבנן משום שהוא לשוב אל ארץ יהודה וכמו שאמרו חז"ל (גיטין ח: מד). שמשום ישוב א"י מותר להעלות בערכאות ולכתוב אונו אפי' בשבת [וכנ"ל בהערה], ועוד ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת אסור במלאכה חוץ לילך כל היום כדי שיצא מן המדבר ויבוא לשמירת שבת (שו"ע או"ח סי' שד"מ), וה"נ התירה לעצמה לילך כדי לשוב לארץ יהודה.

ו בספר שבות יעקב על העין יעקב לר' חיים אבואלעפייא (ב"ב דף צ"א) כתב דס"ל לנעמי דמשום ישוב ארץ ישראל הותר לעבור על איסור תחומין דרבנן, וכדמצינו בגיטין ח: דכותבין אונו אפי' בשבת דמשום ישוב ארץ ישראל התירו אמירה לגוי ע"ש, וטעמה בזה, דיש חילוק בין שבות דאית ביה מעשה (הליכה חוץ לתחום דאסור) לשבות דלית ביה מעשה (אמירה לעכו"ם דמותר) וכדמחלקינן בעירובין דף ס"ח. ובזה ניחא שהיא הזהירה לרות דאסור לך תחומין ואמרה לה רות כאשר תלכי אלך (ע' יבמות מ"ז ולקמן סי' ו'), ואיך היא וכלתה הלכו ביו"ט חוץ לתחום, רק דלדבר מצוה לצאת מחו"ל לארץ ישראל חשבה נעמי שמותר [ומטעם זה גופא הוצרכה נעמי להזהיר את רות על איסור תחומין כדי שרות לא תלמד היתר מהא דהלכו חוץ לתחום]. ובזה יתיישב שבכל הפרשה כתוב בית לחם יהודה ופה כתוב לשוב אל ארץ יהודה, דלא הותר להם לילך חוץ

י"ל דתשביתו הוי מ"ע דרבים ומ"מ אין עשה מצטרף עם ל"ת לדחות עשה ול"ת] ע"ש.

ועל פי כל זה י"ל דנעמי סברה דגם מ"ע דישבת הארץ, דכל ישראל בין אנשים ובין נשים חייבים בה, הוי מ"ע דרבים ודוחה לל"ת דתחומין אף דלא הוי בעידנא, אבל לפי האמת עברה על שורת הדין, דלא נקראת מ"ע דרבים אלא כשהרבים עושים המצוה ביחד וכגון תקיעת שופר, שהיחיד מוציא הרבים ידי חובתם, וכמו שצייד המג"א, וכמו שכתבנו.

(ח) וע' טעמא דקרא להג"ר חיים קנייבסקי זצ"ל, ותלכנה בדרך, מדרש עברו על שורת הדין והלכו ביו"ט, היינו ביום א' דפסח, והטעם שהקילו בזה, י"ל דלא ידעו בודאי קביעא דירחא באיזה יום הוקבע ר"ח ניסן, וכיון דתחומין דרבנן הקילו מספק, דספיקא דרבנן לקולא, ומ"מ קרי ל' שעברו על שורת הדין, דהא קי"ל דבספיקא דיומא אסור גם שבותין דרבנן ע"ש. ושם עה"פ אל אשר תלכי אלך וגו', כתב, דכנראה שנעמי חששה לפיקוח נפשות להישאר באמצע הדרך.<sup>ט</sup>

(ט) וראיתי בחיד"א בספרו שמחת הרגל על רות שכתב דאמרו רז"ל שהלכו ביו"ט, ובספר שרש ישי לה"ר שלמה אלקבץ הליץ עליהם שהיו הולכות לדבר מצוה, ושם לעיל ביאר בשם מהר"י יעבץ שיצאו בדרך טיול שיראו שמא יעכבו בארץ מואב ע"ש בסוף הפסוק הקודם. וכתב החיד"א דאפשר להרחיב הענין עם מה שמפורש בשו"ע או"ח שו, סי"ד שהיודע שבתו עומדת להמיר מותר לרכוב

איסור תחומין, לאותם הסוברים תחומין דאורייתא א"כ עשה דוחה ל"ת אפי' בי"ב מיל, דליכא רק לאו לדעת מורו של הרשב"א, ומכ"ש במיל שהוא ל"ת דרבנן ודאי עשה דוחה אותו, אבל להסוברים דכל תחומין אינם רק דרבנן הוה ליה איסור תחומין עשה ול"ת מדבריהם ואין עשה דוחה ל"ת ועשה אפי' דבריהם, והא דתנן בר"ה לב: שופר של ראש השנה אין מעבירין עליו את התחום וכו' ומבואר בגמ' משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, צ"ל דהסוגיא אזלא למ"ד תחומין דרבנן.<sup>י</sup> ועוד כתב המנ"ח דהר"ן שם בר"ה כתב דגם בלי הטעם דאין עשה דוחה ל"ת ועשה אין שופר דוחה ל"ת דיו"ט משום דלא הוי בעידנא ע"ש, אולם, המג"א סי' תמ"ו ס"ק ב' הביא מה שכתב השבלי הלקט בשם ר"ת דמצוה דרבים כגון שופר לא בעי בעידנא, ולפי המבואר יתכן דלמ"ד תחומין דאורייתא יהיה מ"ע דשופר דוחה איסור ל"ת דיו"ט ואף דלא הוי בעידנא ע"ש במנ"ח.

עוד יש להקדים ולברר מהו נקרא מ"ע דרבים, די"ל דכל מ"ע שהרבים חייבים בה הוי מ"ע דרבים, או אפשר דלא נקראת מ"ע דרבים אלא כשהרבים עושים המצוה ביחד וכגון תקיעת שופר, שהיחיד מוציא הרבים ידי חובתם. וכבר נסתפק בזה המג"א סי' תמ"ו ס"ק ב' הנ"ל אלא דצייד כצד השני שכתב דלא שרו לטלטל חמץ בפסח כדי לבערו משום דבעידן דמטלטל ליה עדיין לא מקיים מ"ע דתשביתו עד שעת הבערה (כס"מ הל' חמץ ומצה ג, ח), ונר' דחמץ לא מקרי עשה דרבים, דדוקא שופר שהיחיד מוציא רבים ידי חובתם מקרי עשה דרבים, דאל"כ חמץ נמי עשה ול"ת הוא ולידחי עשה ול"ת דיו"ט, מיהו יש לומר כמו שכתבו רש"י והרי"ף פ"ב דב"מ דלענין לדחות לא מצרפינן לל"ת נפי' דלעולם

אהאי קרא והוי עכ"פ עשה ול"ת מדרבנן, משא"כ כשהוא בתוך התחום רק נושא תפילין שקנו שביתה בתחום אחר, בזה אינו עובר בעשה ול"ת זו דשבו איש תחתיו ואל יצא, דהרי יושב בתחומו ולא יצא ממקומו דהוא תחומו, אלא איסור דרבנן בעלמא איכא ולא אסמכוה כלל אהא קרא דשבו ואל יצא, וע"ז שפיר קאמר החת"ס בנידון ידיה דליכא אלא לאו גרידא מדרבנן, והשתא אתי שפיר מה דפרש"י על אין מעבירין עליו את התחום דהולך לתקוע או לשמוע התקיעות, ולא פירש כהטור דאשופר קאי, דאם השופר הוא בתוך התחום אלא דהשופר קנה שביתה אצל אחר, זה בודאי אינו אלא מדרבנן גרידא ולא נסמך אהך קרא דנימא דהוי עשה ול"ת, ואז באמת מותר להביאו, ע"כ פרש"י לילך לשמוע דהוי עשה ול"ת בכל ענין ואין מעבירין דוקא בכי האי גוונא.

ועוד כתב החתן סופר דממה שכתב החת"ס דקידוש לא הוי עשה דרבים, למדנו דבר חדש, דעשה דרבים לא מקרי במה שיכול להוציא אחרים אם ירצה, דהא קידוש נמי הכי הוא דאחד מקדש ומוציא אחרים, אלא שופר מקרי עשה דרבים משום דהמצוה מעיקרא ניתנה באופן זה דאחד יתקע והאחרים יצאו בשמיעתו, דקרא הכי משמע, יום תרועה יהיה לכם (במדבר כט, א) ע"ש.

ט ונר' דצ"ל דבאמת לא היה שם חשש פיקוח נפשות ולכן אמרינן שעברו על שורת הדין. ועמ"ש לעיל בפנים בשם היפה ענף.

ח לפי דברי המנחת חינוך יש מקום ליישב מה שכתב בשו"ת חת"ס או"ח סי' קמ"ט בענין אם מותר לילך חוץ לתחום להביא יין לקידוש, דאע"ג דתחומין אינו אלא לאו מ"מ לא דחי לה עשה דקידוש דאינו עשה דרבים כמו שופר ולא דחי שלא בעידנא ע"כ, ותמה עליו השואל בשו"ת חתן סופר סי' ס"ד (לנכדו של החת"ס) דא"כ בשופר דהוי עשה דרבים יהא מותר לילך חוץ לתחום, ומשנה מפורשת היא שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום (ר"ה לב:): ופרש"י לילך לשמוע תקיעת שופר, והטעם מבואר בגמ' דיו"ט הוי עשה ול"ת אלמא דתחומין הוי ג"כ עשה ול"ת ע"ש. ולפי המנ"ח דבר זה תלוי אם תחומין הוא איסור דאורייתא, דאז אינו אלא ל"ת, אבל אם תחומין הוא רק איסור דרבנן הוי עשה ול"ת דרבנן. (וכזה כתב השואל שם בשו"ת חתן סופר ליישב דברי החת"ס, די' לחלק בין תחומין דאורייתא, דאז ליכא אלא ל"ת גרידא, אבל כשתחומין דרבנן הוי עשה ול"ת דומיא דשאר דרבנן, והחתן סופר כתב דהוא דבר נכון מאד ע"ש.)

והחתן סופר עצמו כתב ליישב דברי החת"ס, דעד כאן לא קאמר החת"ס דבתחומין ליכא אלא לאו אלא בנדון דידיה, דההילוך היה בתוך התחום ורק דהיין היה מחוץ לתחום של בעל היין, והנה להלך מחוץ לתחום אפשר דשפיר הוי עשה ול"ת, לא מיבעיא אי תחומין דאורייתא מקרא דאל יצא איש ממקומו הרי התם איכא גם עשה דשבו איש תחתיו, אלא אפי' אי אמרינן דתחומין דרבנן הרי אסמכוה

(י) ע' שו"ת נשאל דוד להג"ר דוד אופנהיים או"ח סי' ח' דמנהג ישראל הוא שמי שבא בשבת מחוץ לתחום אין נותנים לו שלום, וע' ב"י או"ח ס"ס רס"ג בשם השבלי הלקט במעשה שבאו שנים לעיר בליל שבת כשהקהל יוצאים מבית הכנסת ולא נתנו להם הקהל שלום ע"ש, וצ"ע מקור מנהג זה. וכתב דאפשר דהמקור הוא מהפסוקים ברות ויהי כבואנה בית לחם ותהם כל העיר עליהן ותאמרנה הזאת נעמי וגו' (רות א. יט), ולא נזכר כלל ששאלו בשלומה כדרך אכסניא שבא לעיר, נשים לקראת נשים, אלא ודאי לפי שבאה לעיר בתחילת קציר שעורים שהוא יו"ט של פסח ועברו על שורת הדין לכן נמנעו מלשאל בשלומה.

(יא) 'ותשב נעמי ורות המואביה כלתה וגו' בתחילת קציר שעורים' (פסוק כב). כתב התרגום ותבת נעמי וכו' במעלי יומא דפסחא ובההיא יומא שריאו בני ישראל למחצד ית עומררא דארמותא דהוה מן שעורים ע"כ. משמע ששבו בערב פסח, ולא כהמדרש רות ששבו ביו"ט. אולם תמוה, דאם שבו בערב פסח איך קאמר שאז הוא זמן קצירת העומר, הרי העומר לא היה נקצר בערב פסח רק בליל ט"ז ניסן. והארכנו בזה בנחלת שמעון על רות סי' י"ב סעיף מ"ד ע"ש.

וע"ע בנחלת שמעון על רות ח"א סי' ה'

סוס בשבת ולילך ולעכבה ע"ש, והשתא מאחר דנעמי ידעה גודל עונה לצאת מא"י וזו היתה סיבה למות אישה ובניה ולאבד כל עושרה ומכי שמעה כי פקד ה' את עמו נדבה רוחה לחזור לא"י, ואיכא למיחש שמא יעכבום, אי משום דידעו צדקת ותמימות נעמי וקדושתה והתברכו בה גוים ובה יתהללו, ורות יעכבבה כי בת מלך היא ומחשבתה ניכרת שהיא רוצה להתגייר באמת ולא יניחוה, לכן חיללו יו"ט, דלדידהו שרייתא היא כדין האמור דשרי לרכוב בסוס כדי לעכב בתו שלא תמיר והא נמי דכוותה, וזהו דכתיב ותצא מן המקום אשר היתה שמה, שמה פי' שמה מלשון לְשָׁמָה למשל ולשנינה (דברים כח, לו), כלומר המקום אשר היתה שמה, מלמד שהמקום גורם וישיבת חו"ל דין גרמ"א לשומה לשמה כרגע במות אישה ואבד העושר ההוא בענין רע וכו', ושתי כלותיה עמה, דנצנצה בה רוח הקודש כי מהם תהיה דיבוק עמה שיתגיירו או תגייר אחת, והנה כי כן יש חשש לשום עכוב, ע"כ ותלכנה בדרך אף שהיה יו"ט, ונתן טעם שהיה מותר, לשוב אל ארץ יהודה, שכוונתם לשוב ובכלל לשוב בתשובה אל ארץ יהודה ולשמור דת יהודית ובכלל גרות רות, ואמטו להכי לא יעצרו היות יו"ט ושבה ללכת בדרך.



במה דא"ל שלום עליך רבי ותלמידי, אלא ללמוד דין חדש, דמי שבא בשבת יו"ט או יוה"כ מחוץ לתחום אין ליתן לו שלום, ולכך אמר לו שלום עליך וכו' שקיימת את דברי שבאת ביוה"כ שחל להיות בחושבנך, שאלמלא לא קיימת את דברי לא נתתי לך שלום כיון שבאת ביוה"כ לפי חשבונך ויש איסור תחומין ע"ש.

י עוד הביא מקור למנהג זה ממשנה ר"ה כה. שלח לו [רבן גמליאל לרבי יהושע] גוזרני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביוה"כ שחל להיות בחשבונך, נטל מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל ר"ג ביום שחל יוה"כ להיות בחשבונך, עמד ר"ג ונשקו על ראשו, א"ל בוא בשלום רבי ותלמידי וכו', ובגמ' כה: א"ל שלום עליך רבי ותלמידי ע"ש, וודאי דשיחת תלמידי חכמים צריכה לימוד, ולמאי נפקא מינה

הרב אליהו וולף

## בענין מנהג עמידה בשעת קריאת עשרת הדברות

דהתחלת המנהג הי' בטעות "מפני שראש המתיבתא או ראש הקהל הוא אשר יקרא ויעמדו בפניו, ואפשר שעשו כמותה מקצת ערים לפי שראו חיצוניות מנהגם לעמוד וכו'." [

אבל הרבה אחרונים כתבו שאין לחוש לתרעומת המינין בזה כיון שעושיין כן מטעם כבוד השכינה שירד על הר סיני ולא להראות שהעשרת הדברות יותר חשובין מכל שאר התורה. וכן איתא בספר דבר שמואל למהר"ש אבוהב ז"ל (סי' רעו), וז"ל "כל טצדקי דמצין למעבד לקיים איזה מנהג הפשוט ברוב קהלות ישראל על התורה ועל העבודה עבדין וכו'." תמצית הדברים שאין כאן מקום למינים לרדות כיון שכונתו היא מפורסמת וגלויה לכל לתת אל לבנו בעת ובעונה ההיא דרך קימה שיש בה הדור כאלו הקבלנו פני השכינה במעמד הגדול והנורא ההוא. והאמונה התקועה בקרבנו מפי הקבלה דגם (אפשר דכצ"ל) מעת היותנו שם [אצל הר סיני] אנו בנפשותינו נצבים ועומדים כדכתיב (שמות יט, יז) 'ויתיצבו בתחתית ההר' וכמו שרמזו רז"ל ודקדקו בצחות לשונם שכל אחד מישראל מושבע 'ועומד' מהר סיני וכו'. ועמידה ראויה היא בכל פעם שנכוין להקבלת פני שכינה וכו'.<sup>2</sup> ולפיכך נהגו בקצת קהילות ... לא בלבד הקימה מעומד ... אלא ג"כ שתאמר אותה הקריאה על פי אחד המיוחד של הקהלה מהרבנים ומרביצי תורה וכו'. ובוזה נסתלקה מעל המאמינים בני המאמינים חשש תרעומת המינים דלא שייכא אלא היכא דליכא טעמא ברורה לעשות שינוי בין קריאת עשרת הדברות בכל יום לשאר התורה. "וכעיי" כתב הרב חיד"א ז"ל בספרו טוב עין (סי' יא). ועייין בפתחי שערים (על השערי אפרים שער ז' סעיף לז) דאיתא משמו "דשפיר דמי למעבד הכי כיון שבשעה זו ... רוצים לעשות זכר וכו'."<sup>3</sup> וכן בספר שלמי חגיגה (למהר"י

איתא בגמ' ברכות (יב.) דאנשי משמר היו "קורין עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר וכו'." ואיתא עוד שם "אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין." ופרש"י "בקשו - לקבוע עשרת הדברות בקריאת שמע. מפני תרעומת המינין - שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקדוש ב"ה ושמעו מפיו בסיני." וכן בירושלמי שם (פ"א ה"ה) איתא "בדין הוה שיהו קורין עשרת הדברות בכל יום, ומפני מה אין קורין אותן מפני טענת המינין שלא יהו אומריין אלו לבדם ניתנו לו למשה בסיני."

וע"פ הנ"ל יש מפקפקים על מנהג הנפוץ לעמוד כשקורין בתורה את העשרת הדברות בחג השבועות [וכן בפ' יתרו ופ' ואתחנן]. ובתשובת הרמב"ם (ח"ב סי' רס"ג - ועייין גם בסי' מ"ז בהוצאת פריימן) איתא בנוגע לענינו "וכך היה ראוי לעשות בכל מקום שמנהגם לעמוד, צריך למנעם בגלל מה שמגיע בזה מן ההפסד באמונה ומדמים שיש בתורה מדרגות ומקצתה מעולה ממקצתה. וזה רע עד מאד, ומן הראוי לסתום כל הפתחים שמביאים לזאת האמונה הרעה. ומה שטען החכם האחר שבגדאד ומקצת הערים עושות זאת אין זה ראיה בשום פנים לפי שאם נמצא אנשים חולים לא נחליא הבריא מאנשיהם כדי שיהיו שווים אלא נשתדל לנתח כל חולה שנוכל וכו'. וכבר ביארו שאין הפרש בין המכחיש התורה כולה או מכחיש פסוק אחד ואומר משה מפי עצמו אמרו. והי' מן המינים מי שהאמין שאין מן השמים אלא י' הדברות וששאר התורה משה מפי עצמו אמרו. ולכן בטלו קריאתן בכל יום ואסור בשום פנים לעשות בתורה מקצתה מעולה ממקצתה."<sup>4</sup> [ושם הביא דעת חכם אחד שפי'

ב ועייין עוד בזה בספר לשון חכמים (חלק א' סי' י"ב) ובשו"ת מהר"ץ חיות (סי' א') ובספר שלחן הקריאה (פרק י"ז ילקוט דוד אות ג'). וכתב עוד הרב חיד"א - להוסיף על הטעם דאין חוששין לתרעומת המינין - דמכיון שעם העשרת הדברות "קורין גם חלק משאר התורה בס"ת לית לן בה דמוכח שהכל אמת." וכן בספר לקוטי מהר"ח (חלק ב' סדר קה"ת לשבת) איתא כדברי הרב חיד"א ליישב מנהגינו שעומדים לעשרת הדברות. ובעל שו"ת אגרות משה (א"ח ד' סי' כ"ב) העיר ד"הוא טעם דחוק דהא התם (בפ"ק דברכות) הרי קורין גם פרשיות דק"ש וציצית ושיון כמו עשרת הדברות בלא שום שינוי ומ"מ יאמרו דעשרת הדברות לבד אמת. כ"ש בקריאת התורה שעושיין שינוי, שיש לחוש ... שיאמרו המינים דלכן מכבדין קריאה זו משום דרק עשרת הדברות הוא מן השמים והשאר משה בעצמו אמרן."

א ויש שהקשו על הרמב"ם מהא דאיתא בספר בכור שור (ברכות יב.) דהפוסקים - ובכללם הרמב"ם - השמיטו הדין שאין לקרות בצבור עשרת הדברות בכל יום (כדאיתא בגמ' שם) כיון "דמידי הוא טעמא משום תרעומת המינין והשתא ליכא מינים." ולכאורה לפ"ז צ"ע איך כתב הרמב"ם בתשובתו הנ"ל דחוששין בזה לתרעומת המינין. [ובעיקר דברי הבכור שור, ע"ע במש"כ המ"ב (סי' א' ס"ק ט"ז) ועוד אחרונים, ואכמ"ל.] ונ"ל דמכא קושיא זו יש סמך להבנת הגר"ש אלישיב ז"ל (בספר שיעוריו על מס' ברכות שם) [שלא כדברי עוד הרבה מפרשים] וז"ל "נראה שאין הרמב"ם מתבסס על הגמ' דתרעומת המינין, דעיקר הוא מסברא, שאין לתת חשיבות לחלק אחד מהתורה יותר מחלק אחר." וביאר שם בהערה "ומה שהביא שם את דברי הגמ' זה רק ראיה לדבריו, לא שממנה למד את האיסור."

ושפיר נהגו בכל המקומות שהזכרתי לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות. והכי מסתברא כיון דעשרת הדברות שמענו כולנו מפי הגבורה צריכין אנו לחלק כבוד ביותר לעמוד באימה וביראה ... ולכן נהגו לקרותם בטעם העליון בצבור שהוא רמז כמו ששמענו מפי הגבורה בסיני.<sup>1</sup>

ולענין המנהג לקרות העשרת הדברות בטעם עליון, עיין בב"ה ל (סי' תצד ד"ה מבחודש) דכתב "שבעשרת הדברות יש ב' מיני נגינות. הא' עושה מכל דיבור פסוק אחד אף שהוא ארוך או קצר מאד ... והשני הוא מסודר לפי הקרי שלענין הקריאה אין מלא תרצח עד לא תחמוד אלא פסוק אחד בלבד וכו'. וע"כ בשבועות נוהגין לקרות בצבור בהראשון דהיינו בטעם עליון לעשות מכל דיבור פסוק אחד לפי שבו ביום נתנו עשרת הדברות.<sup>2</sup> ובפרשת יתרו ובפ' ואתחנן קורין אף בצבור בטעם תחתון.<sup>3</sup> ויש נוהגין לקרות בצבור לעולם בטעם העליון דהיינו אף שבפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן רק היחיד הקורא לעצמו קורא בשני, "עכ"ל.

ודעה שניה הנ"ל הוא כשיטת השערי אפרים והגר"ז ועוד פוסקים [ועיין בספר מועדים וזמנים (חלק ד' סי' רלד)] וכן

אלגאזי ז"ל עמוד ר"צ - ובדפוס חדש בעמוד רל"ח) איתא "כתב הרב חמ"י ז"ל בעת קריאת ספר תורה יהיו אזני כל העם אל ספר התורה באימה וביראה מעיין דוגמא מעמד הר סיני. ואף כי לפי דברי הרב האריז"ל אין לעמוד בעת קריאת ספר תורה, יש לעמוד היום בעת קריאת עשרת הדברות מעיין דוגמת קבלתם בסיני. והכי נהוג מורי ז"ל וקהל עדתו. "נמ"מ ע"ע במש"כ מהר"י אלגאזי ז"ל בזה בספרו אמת ליעקב סי' ז' אות ה'.] וע"ע בספר פירושים ופסקים לרבינו אביגדור עה"ת (פ' ואתחנן - פסק שכ"ג) לענין המנהג לעמוד בקריאת עשרת הדברות.

ובספר מקראי קודש להרב צבי הירש גראדזענסקי ז"ל אב"ד אמאהא (ח"א כלל יא אות ה, וח"ב כלל ד' אות טז) איתא דבעשרת הדברות נוהגים לעמוד. ובמאסף ישורון (ח"ב עמוד רב) איתא דהעיר לו אחד מתשובת הרמב"ם הנ"ל. ובעל ספר מקראי קודש השיב "הנה בכל המקומות הגדולים באירופא כמו עיר ואם בישראל ווילנא וקאוונא ונווארדאק עיר מולדתי וכן בשאר מקומות בליטא וזאמוט ראיתי שמנהגם לעמוד כל הצבור בשעת קריאת עשרת הדברות באימה וביראה.<sup>4</sup> ולא שמעתי שפקקו ע"ז הרבנים הגאונים או שאר אדם וכו'.<sup>5</sup>

[ויש להוסיף דגם כאן הקשו המפרשים על תשובת הרמב"ם משיטתו שבמשנה תורה - ועיין לעיל (הערה א') בזה.]  
ו עיין בסדור בית יעקב להגר"י עמדין ז"ל (עמוד ש"ו אות י"ז) דאיתא "יקרא עשרת הדברות בטעם העליון ויכוין בשמיעתם כאילו עומד עתה אצל הר סיני ושומעם מפי ה' ומשה עבדו". וזה אתי שפיר לשיטתו (ועיין לקמן הערה כ') דנוהגים לעמוד בשעת הקריאה. [ולענין כוונה בעת שמיעת עשרת הדברות, עיין עוד בספר יסוד ושו"ש העבודה (שער ט' פרק י') דאיתא "ובעת קריאת ס"ת ביום ראשון יזהר מאוד בשמיעתו עשרת הדברות מפי הקורא ... ויכוין כאילו עומד עתה אצל הר סיני ושומע הדברות מפי הקב"ה וב"ש ומפי ציר נאמן ביתו משה עבד ה'".]  
ז ובמגן אברהם (סי' תצ"ד) איתא "כתב המשאת בנימין (סי' ו') בשבועות קורין בטעם העליון ויש בעשרת הדברות וכו'. ובחזקוני פ' יתרו כתב שבעצרת שהיא דוגמת מ"ת וכו'. ובס' אור תורה כתב היחיד קורא התחתון ובצבור קורא העליון, וכ"כ הכותב בע"י בירושלמי (פ"ז דשקלים), ע"ש. ועיין בספר דברי קהלות (עמוד 113) דיש אריכות בענינו.

ח ובספר הגיוני הלכה (חלק ב' עמוד רמ"ח) האריך בזה וע"ש. ובתוך דבריו הביא דברי שו"ת בית יעקב (סי' קכ"ה) ליישב המנהג שנהגו בזמניהם שכאשר הגיע הש"ץ לעשרת הדברות קורין כל הקהל העשרת הדברות ואח"כ חוזר הש"ץ וקורא. וז"ל הבית יעקב "ונראה ליישב המנהג משום דס"ל דבחג השבועות ליכא תרעומת המינים שהכל יודעים מה שקורין עשרת הדברות באותו יום משום שבאותו יום שמעו עשרת הדברות מפי הקב"ה". (ובספר מטה יהודה סי' א' הביא דבריו והוסיף דטעם האמירה "בקול רם כי ניתנו בקולות וברקים ופרסום גדול") והוסיף שם בעל שו"ת בית יעקב (והובא דבריו גם בספר יד אהרן סי' א' וע"ש) "ולפ"ז בשאר שבתות השנה כשקורין עשרת הדברות בפ' יתרו [ובפ' ואתחנן] יש לבטל המנהג לאומרה בצבור. ובאליה רבה (סי' תצ"ד) הביא דבריו והוסיף "ובריש סימן קמ"ב נתבאר לקרות עליון בשבועות". ואפשר לומר דבא לפרש החילוק שבין שבועות לשאר פעמים שקורין העשרת הדברות. והסביר דכיון שקראו רק בשבועות בטעם עליון כדי לעשות זכר למעמד הר סיני אתי שפיר מנהגם לענין חג השבועות דווקא.

ועי"ש באג"מ דהביא עוד סברות למה למנהגינו אין חוששין בזה לתרעומת המינים.  
ד וכן בשו"ת צבי תפארת לבעל ספר דרכי תשובה (סי' צ"ב) איתא "בקריאת ... עשרת הדברות נוהגין לעמוד".  
ה והוסיף שם "האמת אגיד ולא אכחד כי תשובות המיוחס להרמב"ם ז"ל לא נמצא אצלי ומעולם לא ראיתי רק פעם אחת ... וראיתי כי נמצא שם כמה דברים הסותרים למ"ש הרמב"ם בספרו הגדול משנה תורה. ולבי אמר לי כי כמה דברים הנמצא שם ע"ש הרמב"ם הוא לא אמת רק איזה תלמיד טועה כתבם ויחסו ע"ש הרמב"ם וכו'. וראיה לדבר שלא מצאתי בשום אחד מהאחרונים שהביאו דין זה שאין לעמוד בקריאת עשרת הדברות וכו'". ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ז סי' כ"ו) איתא דאף שנודע לנו "מהנמצא בתשובת בכת"י מהרמב"ם ז"ל שהתיר נגד מנהג זה ... מ"מ מכיון שמצינו שעוד ראשונים מפורסיק ההלכות לא הביאו בכלל בדבריהם מהך חשש לתערומות המינים שנזכר בגמ' אם כן יתכן כי זה מנהג שנתייסד גם בע"פ משמעות יתר הראשונים בזה שקבעו כי אין מקום לחששא וא"כ אין מקום לבוא לבטלו בגלל זה שנמצא ברמב"ם בתשובות דלא כן". ואף שיש לנו כלל (עיין רמ"א חר"מ סי' כ"ה בשם המהר"ק) דאם נמצא לפעמים פסק הלכה מאחרונים שלא זכרו בספרם את דברי קדמון "אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הווי שמיע להו הוי הדרי ... מ"מ זהו דוקא כשאין כבר מנהג קבוע בזה, אזי ביכלתו לשנות ולפסוק כפי שנמצא בקדמון. אבל כל שיש כבר מנהג שנשתרש בזה אזי שפיר אין לבטל המנהג משום כך כאשר יש לו להמנהג שרשים וטעמים בהלכה כנידוננו וכאשר הוסבר והונמק בשו"ת דבר שמואל וספר טוב עין ועוד וכו'. ולא אמנע מלהוסיף גם זאת - תשובת הרמב"ם בכת"י בזה נמצאה באיזה גניזה כעבור מאות שנים שהיתה גנוזה ונעלמה ואין אתנו יודע איפוא עד מה. ולכן יש לומר דאין לו כל כך תוקף ועוז מאשר אילו היו גדולים מדורות קודמים יודעים עליה. וכיוצא בזה מצינו להגאון החזו"א ז"ל בסדר מועד (סי' ל"ט אות ו') שכותב שאין לסמוך על כת"י הנמצאין בהפסקת מסורת דור דור ע"ש. וביתר הרחבה חוזר וכותב בזה (בס' ס"ז אות "ב) ... ודון מינה ומינה וכו'. מכל הלין נראה שאין לשנות מנהג בני ישראל ... וכל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות."

תחתון,<sup>22</sup> ודלא כהמנהג עתה בהרבה מקומות לקרות בטעם עליון.<sup>23</sup>

ובספר הליכות שלמה (חג השבועות פרק יב אות ח')<sup>24</sup> איתא בשם הגרש"ז אויערבאך ז"ל "מה שנוהגים בזמננו בהרבה קהלות שעומדין כל הקהל בעת קריאת עשרת הדברות בפרשיות יתרו ואתחנן וכן בחג השבועות, זכר למעמד הר סיני, אין בזה חשש". וביאר שם (דבר הלכה אות ח') "אף דמבואר בתשובת הרמב"ם שאסור לעשות כן ... נראה דבזמננו שהכל יודעים שאין זה אלא לזכר המעמד הנבחר בהר סיני, וגם הרי עומדים בעוד קריאת כגון שירת הים וכיו"ב,<sup>25</sup> אין בזה חשש". ולדברינו יש נפק"מ בין התירוצים, דאפשר לומר דתירוצי הא' אתי שפיר רק לאלו הנוהגים לקרות בביהכ"נ בטעם עליון כדי לעשות זכר למעמד הר סיני, אבל ע"פ תירוצי הב' יש ליישב מנהג העמידה אף אם קורין בטעם התחתון כשאר הקריאות.

והסכמת כמעט<sup>26</sup> כל פוסקי האשכנזים מדור הקודם<sup>27</sup> שהמנהג המקובל אצלנו לעמוד בשעת קריאת העשרת

נתפשט המנהג במקומותינו. וא"כ יש לפרש כדברי בעל ס' מקראי קודש הנ"ל, דכיון שנוהגים תמיד "לקרותם בטעם העליון בצבור שהוא רמז כמו ששמענו מפי הגבורה בסיני"<sup>28</sup> לפיכך "צריכין אנו לחלק כבוד ביותר לעמוד באימה וביראה."

ויש מקום לומר דאף הרמב"ם מודה דכשקורין בטעם עליון יש לעמוד. וכן בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' מ"ג, ובלקוטי תשובות והנהגות על פורים עמוד שיא) איתא "בקריאת עשרת הדברות בשבועות, שנהגו בטעם עליון כדוגמת מתן תורה וכו', ראוי לעמוד ולא ליישב אף לדעת הרמב"ם."<sup>29</sup> וכן בקונטרס מסורה (חוברת א' עמוד י"א) איתא בשם הגר"ד סולובייצ'יק ז"ל [מבוסטון] דאם קורין בטעם עליון לעשות זכר למעמד הר סיני אתי שפיר המנהג לעמוד דהוא ג"כ משום עשיית זכר למעמד הר סיני. אבל אם קורין בטעם תחתון, אז ע"כ אין חוששין לעשות זכר למעמד הר סיני, וא"כ אם יעמדו יש לחוש לתרעומת המינין. ועפ"ז פ"י דאף שהרמב"ם פסק שאסור לעמוד, זהו רק כשקורין בטעם



בספר עלינו לשבח (דברים חלק א' עמוד ר"א) בשם הגר"ש ז"ל לענין הגדר של דין קריאת התורה עם עשרת הדברות בחג השבועות. שוב ראיתי בספר 'בקש מפייהו' (הלכות תפלה חלק א' עמ' ת"ת"ג) דיש אריכות בזה בשם הגר"ש ז"ל, ובאמת מצדד שם לחלק בין הקריאה דחג השבועות לשאר קריאות. ומ"מ מצינו סתירות שם בדברים שנאמרו בשמו, וצ"ע.]

יב וע"פ כל הנ"ל משמע דכשיחיד קורא העשרת הדברות בתוך השנים מקרא ואחד תרגום (בטעם תחתון) בודאי אין צריך לעמוד. אבל בשו"ת מקדש ישראל (שבועות סי' נ"ט) איתא דאף יחיד בשמ"ת של פ' יתרו ופ' ואתחנן יש לעמוד בשביל עשרת הדברות. ולענ"ד צ"ע, דהיכן מצינו לענין קריאת שמ"ת שיש לעשות זכר למעמד הר סיני. ושוב מצאתי בספר גם אני אודך על עניני שנים מקרא ואחד תרגום (עמוד ע"ד) דאיתא בשם כמה גדולי פוסקי זמנינו שאין צריך לעמוד בזה. (וע"ע בזה בשו"ת אבני ישפה חלק ו' סי' נ"ד ענף א' ובקונטרס אהל יעקב על שמ"ת עמוד ס"א ובקובץ אור ישראל חדש תמוז שנת תשס"ו עמוד ק"ד.) ומ"מ ראיתי בספר פסקי תשובות (סי' רפ"ה אות ג' בדפוס חדש) דבספרי מנהיג צדיקים מובא שיש באמת מנהג לעמוד בזה. וכעת לא ידעתי באיזה ספרים איתא כן.

יג וע"ש חלק א' (פ"ב דבר הלכה אות ל').

יד וכן בעל שו"ת אגרות משה (או"ח ד' סי' כ"ב) בתשובה לבנו הגר"ד ז"ל כתב "אבל מה שאתה מתרץ, מחמת שנהגו לעמוד גם בשירת הים בפ' בשלח ובשבועות של פסח - שמזה רואין שאיכא עוד דברים שעומדים אף שלא שייך שם דברי המינים - בינו שהוא מטעם אחר, הוא תירוץ נכון." וע"ע בזה בקובץ בית אהרן וישראל (ניסן-אייר שנת תשפ"ו עמוד קע"ג).

טו והוספתי לשון "כמעט" ע"פ מש"כ לעיל (הערה י"א) בשם הגר"ש אלישיב ז"ל. וע"ש במה שנלע"ד בביאור שיטתו בזה.

טז עיין במש"כ לעיל (הערה ג' והערה י"ד) בשם שו"ת אגרות משה, וכן במש"כ בפנים בשם ספר הליכות שלמה. ועיין בהערה ה' במש"כ בשם שו"ת ציץ אליעזר בזה, וע"ע בדבריו שבחלק י"ד (סי' א' אות ז') וחלק י"ח (סי' י"ד) לחזק מנהגינו בזה. וכן בשו"ת באר משה (חלק ח' סי' ס' אות ה') ובשו"ת משנה הלכות (חלק ק"א סי' ק"ח) ובשו"ת בצל החכמה (חלק ה' סי' א') כתב דאין חוששין כאן לתשובת הרמב"ם, ונוהגים כדעת הדבר שמואל דועימיה. וכן בספר ארחות רבנו (חלק א' עמוד ק"כ) איתא דמנהג בעל הקה"י ז"ל הי' לעמוד

ט ועיין עוד בזה בקובץ אור התורה (שנה ב' גליון ד' עמוד קע"ג) ובספר אמרי חן עה"ת (חלק א' עמוד קל"ב) ובספר שערי בנימין (או"ח סי' תצ"ד).

י וע"ע בזה בספר רשימות שיעורים (ברכות יב. וכן שבועות סי' ז') ובספר הררי קדם (חלק ב' עמוד ר"נ).

יא וכן בספר הלכות חג בחג (ספה"ע ושבועות עמוד קמ"ד) איתא "נראה ליישב כ"ז היטב, דבאמת כ"ז אם היו קורין עשרת הדברות כדרך כל קריה"ת בניגון ובטעמים והיינו בטעם התחתון, אבל לדין הרי מנהגנו לקרות בעצרת ב' הדברות בטעם העליון ... כדוגמת מתן תורה וכיון שעושיין בקריאתן להיכר שלא יהא כשאר קריאת התורה אלא כדוגמת מתן תורה כדי להמחיש קבלת התורה א"כ מעיקרא לא שייכא טענת הרמב"ם בזה וכו'. משא"כ אם קורין עשרת הדברות בטעם התחתון כשאר קריאות א"כ הוי ככל קריה"ת, ושפיר כ' הרמב"ם שאין לעשות הפרש מחמת כן בעמידה שנראה שמחשיבים אותם. וכו'. ואצל הרמב"ם נהגו לקרות בטעם התחתון כמ"ש החזקוני, וא"כ שפיר כתב הרמב"ם שאין לעמוד בהן. ודאיתנא להכי, נראה דאף שבעצרת נהגו כולם לעמוד, מ"מ בפר' יתרו תלוי אם קורין בטעם העליון כבעצרת, משא"כ אם קורין בטעם התחתון כבר כ' הרמב"ם שאין לעמוד בהם. והדברים מאירים בעזהש"ת." [עוד איתא שם "מהגר"ש אלישיב (שליט"א) ז"ל] שמעתי ... במקום שנהגו לעמוד אין לבטל מנהגם דיש להם ע"מ שישמוכו, וכל א' יעשה כמנהג אבותיו, ונראה דבמקום שעומדים בעשרת הדברות ... עכ"פ לא יישב לבדו בין העומדים וכו'." וע"ע בזה בספר אשרי האיש או"ח ג' עמוד ת"מ.) ובאמת יש סתירה בענינו, דבספר שיעורי מרן הגר"ש אלישיב (ברכות יב.) דאיתא דאסור לעמוד בקריאת התורה כשמגיעים לעשרת הדברות (או לשירת הים) וכדברי הרמב"ם הנ"ל, אפילו במקום ששאר אינשי קמים, כיון שהם עושים שלא כדן אין היושב צריך לקום. ולפי הנ"ל יש מקום לומר דהוא אוסר כן רק לענין קריאת התורה דפ' יתרו ופ' ואתחנן, דמצינו שמנהגו (ע"פ הלוח א"י) הי' לקרות עשרת הדברות דפ' יתרו ופ' ואתחנן ע"פ הטעם תחתון, ולפיכך חשש בזה לדברי הרמב"ם. אבל הנוהגים לעמוד בחג השבועות (או במקומות שקורין תמיד הי' דברות בטעם עליון) אין לבטל מנהגם" דשם עושיין זכר למעמד הר סיני. וכן נראה מספר שיעורי הלכה (חלק ב' עמוד ר"ט), ששם איתא דיש סמך להא דמצינו ש"רבים נוהגים לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות" ממה שהובא

הדברות הוא באמת מנהג טוב.<sup>17</sup> אבל לדעת הגר"ע יוסף ז"ל יש לנהוג כהרמב"ם שאין לעמוד, וכן נוהגים בכמה קהלות הספרדים לישוב תמיד בקריאת התורה וגם בעשרת הדברות.<sup>18</sup> ומכל מקום כתבו הפוסקים דבמקום שהמנהג

לעמוד אסור להיות יושב בין העומדים.<sup>19</sup> ולפיכך מי שחושש לשיטת הגר"ע ז"ל ודעימיה,<sup>20</sup> כשהוא מתפלל בביהכ"נ שהמנהג שם לעמוד לעשרת הדברות יש לו לעמוד לכל



א אר"ח סימן נ"ז) למרן ... הגר"ש משאש זצ"ל כתב מנהג עתיק יומין עמידת הקהל בעשרת הדברות, וממש כאילו מקבלים התורה ממש מחדש ביראה וחרדה גדולה. ושכן מפורש בספר לקט הקמח הלכות שבת וכו'. (וע"ע בשו"ת שמש ומגן חלק ב' אר"ח סי' י"ח וסי' נ"ה אות ז' וחלק ג' אר"ח סי' מ"ח וכו' במש"כ עוד בזה.) ובשו"ת מקדש ישראל (שם) איתא דמנהג הספרדים ממאראקו לעמוד – ועיין בזה בספר יחיה דעת (חזן, חלק ג' אר"ח סי' י"ג) ובשו"ת מקוה המים (חלק ה' סי' ח') ובשו"ת עמק יהושע (חלק ג' אר"ח סי' י"ז) ובשו"ת שמש ומגן (חלק ג' אר"ח סי' נ"ה אות ג' - ע"פ סידור עוד אבינו חי), וכו' בספר דברות אליהו (שם) בשם "ספר נוהג בחכמה לגאון הרב יוסף בן נאים (עמוד קמ"ג אות ט'), וכן פסק הגאון הגר"ב טולנדו בקצור שו"ע (עמוד קל"ז). וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ז סי' כ"ו) כתב לענין מנהג עמידה לעשרת הדברות "ולפי הנשמע נהגו ונוהגים כן גם אצל אחינו עדות הספרדים בהרבה בתי כנסיות." ועיין גם בשו"ת ישכיל עבדי (חלק ב' אר"ח סי' ב') וחלק ז' אר"ח סי' א' ובהשמטות לחלק ח' סי' ג') ליישב המנהג לעמוד בזה. (ועיין עוד שם סי' מ"ד שאלה י' במש"כ בנוגע לענינו.) ובספר הליכות שבא (חלק א' סי' כ"ה-סי' ל') האריך בענינו, ועי"ש (ובספר כתר שם טוב עמוד שט"ו אות פ"א).

כ"כ הרב החיד"א ז"ל בספרו טוב עין הנ"ל (וע"ע בספרו לדוד אמת סי' ז' אות ה' בזה) דמאחר שנהגו לקום אין ליחיד לישאר יושב בין הצבור העומדים. וכן פסק השערי אפרים (הנ"ל) "בשעת קריאת עשרת הדברות נהגו העולם לעמוד ואין ליחידים מן הצבור לשנות המנהג." [ועי"ש בשערי חיים (אות י"ט) ובשערי רחמים שם (אות ל"ד וכן בשער ד' אות ח') בזה]. וכן בסידור בית יעקב להיעב"ץ (עמוד ש"ו) כתב "ונהגו לעמוד בעת קריאת ה' דברות ואסור ליחיד לישאר יושב." וכו' בשו"ת אגרות משה (אר"ח חלק ד' סי' כ"ב) "והוא ככל מנהג שאף אלו הבאים ממקום שלא נהגו כן אסור מנהג אל ישנה אדם מפני המחלוקת." [ולענין מה שכתב שם "והוא ככל מנהג" - עיין במש"כ בספרי מה שהיה הוא שיהיה על שיר השירים (כרך ב' עמוד ש"ז) לענין המנהג שנהגו עתה בהרבה מקומות (והוא באמת מנהג עתיק כדאיתא בכמה ספרים) לעמוד לכבוד החתן והכלה. ובספר כף החיים (סי' קמ"ו אות כ"ג) איתא "אמנם יש מקומות שפשט המנהג שכל הקהל עומדים. [והרב חיד"א ז"ל בספר] לדוד אמת שם אות ה' ובספר טוב עין סי' י"א כתב דאם כולם קמים בקריאת עשרת הדברות אין לשום יחיד לישאר מיושב, וכעין מה שקרא תגר הכנה"ג באה"ע סי' ס"ב על היושב בעת ז' ברכות שבחופה כיון שנהגו אחרים לעמוד, יעו"ש. והביאו עיקרי הד"ט שם, פת"ת שם, ארחות חיים שם, ועיין זכור לאברהם אות ס"ו.] וכן בספר קובץ הלכות (דיני חג השבועות עמוד ק"ס) איתא "ובודאי שאין ליחיד להשאר יושב כשהציבור עומדים." ובפרט בענינו דהעמידה היא ענין של כבוד התורה, ועיין בספר ערוך השלחן (יר"ד סי' רפ"ב סי"ג) בזה.

כא בשו"ת זכר יהוסף (חלק א' סי' יט אות ב' - והובא גם בקובץ ישורון חלק י' עמוד תת"ב) איתא "וכן ראוי למחות במה שנוהגין העולם לעמוד בשעה שקורין בתורת פרשת עשרת הדברות, וכמו ששמעתי בשם הגר"א ליב שפירא אבד"ק קאלווריא וקאוונא שהיה דרכו לישוב א"י במכוון כדי שיעשו אחרים שלא לקום שהיה נגד דינא דגמ' וכו'. ואם שבזכור לאברהם חא"ח אות ס' מה שנוהגין בקצת מקומות לקום בעשרת הדברות וכו' ב"ג מדות, ע' בדבר שמואל סי' רע"ו דהחזיק במנהגם ושאלו למחות בידם וכו', ומ"מ שב ואל תעשה עדיף למי שאינו מחמיר על עצמו לקום תמיד בקריאת התורה." וע"ע בזה בשו"ת שם משמעון (אר"ח סי' ד') ובשו"ת פאת שדך (חלק ב' סי' קט"ו).

בשעת קריאת עשרת הדברות אף בזקנותו. וכן בספר ישא יוסף (חלק ב' סי' ע"ד) ובספר שמענו כן ראינו (חלק א' עמוד רנ"ד) איתא בשם הגר"ח ז"ל דכן נהג אביו וכן ה' מנהגו - וע"ע בזה בספר מועדי הגר"ח (תשובה קצ"ב) ובהערות לקונטרס הזכרונות מתורת מרן חז"א (עמוד ק"י). ובספר דולה ומסקה (עמוד שע"ז) השיב לשואל "הרמב"ם פסק והפוסקים ישבו המנהג." ועיין עוד בזה בספר יסודי ישרון (חלק א' עמוד ר"נ וחלק ד' עמוד ש"ע). וכן בשו"ת רבבות אפרים האריך בנוגע למנהג עמידה לעשרת הדברות, ועי"ש (חלק ב' סי' מ"ח אות צ"ה ושם סי' צ"ח וחלק ג' סי' י"ט אות ג' ושם סי' קצ"ג וחלק ד' סי' רמ"ו וחלק ה' סי' ר"ט וחלק ו' סי' קנ"ג אות ז"ד).

יז ובספר קובץ הלכות (דיני חג השבועות עמוד ק"ס) איתא "נוהגים שאף אותן שאין עומדים בשעת קריאת התורה מ"מ הם עומדים בשעת קריאת עשרת הדברות. ואם אמנם שיש שפקפקו בזה, למעשה אין לשנות המנהג." וכן בספר משאת כפי (חלק ח' עמוד ק"כ - ועי"ש חלק א' עמוד צ"ג) איתא "המנהג שהציבור עומד בשעת קריאת עשרת הדברות, בין ביתרו בין בואתחנן ובין בשבועות וכו'. וכן בספר חיי לוי חלק י"א סי' י"ג עמוד קל"ז) איתא "קורין עשרת הדברות בטעם עליון, ונוהגים שכל הציבור עומדים." ובספר מנהגי קומרנא (עמוד נ"א) איתא "הצבור ישבו בשעת קריאת התורה, ובקריאת ... עשרת הדברות עמדו." וע"ע בספר המטעמים (עמוד כ"ט) ובספר ילקוט הגרשוני (מערכת עשרת הדברות דף ט') ובספר מועדים בהלכה (חלק ב' עמוד א"ט) ובספר זכרון שיח תפלה (עמוד תקל"א) ובספר שיח תפילה (טשזנר - עמוד רע"ד) ובקובץ פרי תמרים (ניסן תש"ג) ובשו"ת ודרשת וחקרת (חלק ד' סי' ל"ו) ובשו"ת דברי פינחס (חלק ג' סי' י"א) ובשו"ת לב איש (חלק א' סי' ע"ה) ובעוד הרבה ספרים בנוגע לענינו.

יח כן פסק בשו"ת יחיה דעת (חלק א' סימן כ"ט וחלק ו' סי' ח') ובשו"ת יביע אומר (חלק ב' יו"ד סי' ט"ז אות ג' וחלק ח' אר"ח סי' ט"ו אות ט"ז וחלק ט' אר"ח סי' פ"ג אות י"ז) ובספר חזון עובדיה (יום טוב עמוד שי"ד) "שיש למחות במי שעומד בקריאת עשרת הדברות" משום דברי הרמב"ם בתשובה הנ"ל. וכן פסק בנו בספר ילקוט יוסף (חלק ה' עמוד תמ"ב - ועיין בדפוס שנת תשע"ג בהלכות שבת כרך א' חלק ד' עמוד שס"ז, ובדפוס שנת תשע"ט בהלכות ספ"ע ושבועות עמוד תשי"א, ובעוד מקומות) ובספרו עין יצחק (חלק ג' עמ' קמ"ה וקס"ט) ובשו"ת הראשון לציון (חלק ב' אר"ח סי' ע"ו).

יט וכו' מנהג בני ארם צובה, וכדאיתא בספר דרך אר"ץ (עמוד פ"ו). ומ"מ אינו מוכרח דטעמם משום חשש תרעומת המינין וכדומה, דאולי נהגו לישוב כדי לכוין בזה היטב להקריאה. [עיין לעיל במש"כ בשם פוסקי ספרד - הרב חיד"א ז"ל והר"י אלגאזי ז"ל - ליישב המנהג לעמוד. ובספר כף החיים (סי' קמ"ו אות כ"ג וסי' תצ"ד אות ל') הביא דבריהם (וכן ציין שם אות ל"ב לתשובת דבר שמואל הנ"ל) בזה. ואף דבעל ספר כה"ח מסיק "ומיהו לא ראיתי נוהגין כן לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות" מ"מ אין הטעם משום תרעומת המינין (ומשום הקפדת תשובת הרמב"ם) אלא כדאיתא שם "כי יותר יהיה ישוב הדעת לאדם כשיושב." וע"ע בזה בשו"ת קול אליהו (חלק א' סי' ה') ובספר חיים להגר"ח פלאגי ז"ל (פרק י"ז אות ג' ופרק ל"א אות ה') וספר חסד לאלפים (סי' קל"ה, ואכמ"ל.) ובשו"ת מקדש ישראל (שבועות סי' נ"ט) איתא דכן המנהג של בני תימן לישוב אף בקריאת עשרת הדברות. אבל יש להעיר דהלא איתא בכמה ספרים דנהגו בני תימן לעמוד לעשרת הדברות. וכן איתא בספר דברות אליהו (חלק ז' סי' י"ח), וז"ל "וכתבו כן מגדולי רבני תימן שנהגו גם הם במנהג זה של עמידה בעשרת הדברות - בשו"ת ויצבור יוסף להר"י צוברי זצ"ל (חלק ב' פרק ששה עשר סי' י"ד) והגר"ש עדני זצ"ל בספרו יחלת יוסף (חלק ב' מנהגים סימן ב') וכו'." והוסיף שם "ובשו"ת שמש ומגן (חלק

קריאת היום, <sup>כב</sup> או עכ"פ מעט קודם העשרת הדברות, <sup>כז</sup> וכיון שאינו עומד במיוחד לעשרת הדברות ליכא שום חשש אליבא דכולי עלמא. <sup>כז</sup>



ובשו"ת תשובות והנהגות (חלק א' סי' קמ"ד) איתא "וכשם שבק"ש אם יושב אסור לעמוד אבל יכול לעמוד קודם שמגיע לק"ש, גם כאן ראוי לעמוד קצת קודם קריאת עשרת הדברות ולא ממש לעשרת הדברות שלא יהא מוכח שעומד רק לעשרת הדברות וש"י לכ"ע. ונכון לדקדק בעשרת הדברות לעשות כן מפני שכיון שנתפשט המנהג לעמוד בעשרת הדברות, ובאופן שמקדימים מעט קודם עשרת הדברות אין חשש תרעומת המינים, מנהגי ישראל קודש הם. " (ועע"ש חלק ד' סי' מ"ג ופורים עמוד שי"א.) וכן בשו"ת יחיה דעת (הנ"ל) איתא דאף שבזה הדין עם היושב (וכנ"ל משמו) מ"מ "יחיד הנמצא בבית הכנסת שנוהגים בו שהקהל עומד ... יקדים לעמוד בתחילת קריאת הפרשה או לכל הפחות יעמוד בתחילת קריאת העולה לספר תורה שהוזמן לקרוא בפרשת עשרת הדברות כדי שלא יהיה כיושב בין העומדים. " וכן בספר קובץ הלכות (דיני חג השבועות עמוד קס"ב) איתא "ומי שרוצה לחוש לדברי המפקקים יכול לעמוד מתחילת העליה או כמה פסוקין קודם שמתחילין קריאת עשרת הדברות."

כד ובספר שיעורי הלכה (חלק ב' עמוד ר"י) איתא דבנידון דידן אף אם "שכח לעמוד עד שכבר התחילו לקרות עשרת הדברות נכון שיעמוד כיון שיש בזה מנהג ישראל, וכבר הכריע האג"מ שאין בזה חשש איסור."

**כב** בשו"ת אגרות משה (או"ח ד' סי' כ"ב) איתא דיש לו עצה "לעמוד בשבת זו בכל הקריאה. " ומשמעות דבריו שעמידה לעליית העשרת הדברות בלבד לא מהני למנהגם. (וכן משמע מתשובת הרמב"ם הנ"ל דאף אם יעמדו הקהל לכל העלייה עדיין יש חשש.) וע"ע בזה בקובץ לתורה והוראה (קיץ שנת תשל"ג עמוד ט'). ועיין בקובץ ישורון (חלק כ"א עמוד תמ"ו) דאיתא (בשם הרב יעקב קנטרוביץ ז"ל) "והנה בספר באר יעקב על שו"ע או"ח סי' קמ"ו הביא מספר זכור לאברהם שכתב בשם כמה גדולים שיש לעמוד בשעה שקוראים פ' עשרת הדברות וכו'. ולפיכך נראה לענ"ד שאין לערער אחר מנהגן של המקומות שעומדין ... בעת קריאת עשרת הדברות, ולא טוב עשה האיש ההוא הפרוש מן הצבור וכו'. ויותר טוב ונכון ה' להאיש ההוא לעמוד בכל הקריאה מתחילה ועד סוף ביום ההוא, וע"ז ... לא ה' פורש מן הציבור. " וכן בעל שו"ת שם משמעון (שם - והובא דבריו בספר מנהג ישראל תורה סי' תכ"ח) כתב דה' נוהג לעמוד ביום שקורין העשרת הדברות בכל קריאת התורה מרישא ועד סיפא. ומ"מ יש מקילין בזה כמ"ש בסמוך (הערה כ"ג).

**כג** בספר אשרי האיש (או"ח ג' עמוד ת"מ) איתא בשם הגר"ש אלישיב ז"ל "והמתפלל במקום שכולם עומדים יקום כמה פסוקים קודם כדי שלא יהיה יושב בין העומדים. " [וע"ע בזה בספר הלכות חג בחג (ספה"ע ושבועות עמוד קמ"ה), ובמש"כ לעיל הערה י"א.]

הרב עזריאל הופטמן

## שני שעירי חטאת של חג השבועות ושתי תפיסות ביצר הרע

השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'; ממושבתיכם תביאו לחם תנופה שתיים שני עשרנים סלת תהיינה חמץ תאפינה בכורים לה'. והקרבתם על הלחם שבעת כבשים תמימם בני שנה ופר בן בקר אחד ואילם שנים יהיו עלה לה' ומנחתם ונסכיהם אשה ריח ניחח לה'. ועשיתם שעיר עזים אחד לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים."

וכוונת התורה היא שביום חמישים של ספירת העומר [שהוא חג השבועות] מקריבים קרבן מיוחד שכולל שתי הלחם שהם חמץ, וקרבנות עולה [ד' כבשים, פר אחד, ושני אילים], ושעיר לחטאת, ושני כבשים שהם קרבן שלמים.

והנה קרבנות אלו אינם מכלל המוספין האמורים בפרשת פינחס, אלא הם קרבנות הבאים בצירוף לשתי הלחם שהוא קרבן מיוחד של חג השבועות. ונמצא שמלבד קרבן המוסף [שני פרים, איל אחד, שבעה כבשים לעולה, ושעיר לחטאת], מקריבים עוד מערכת נוספת של קרבנות [פר אחד, שני אילים, שבעה כבשים לעולה, שעיר לחטאת, וכן שני כבשים לשלמים] מחמת שתי הלחם, [כמבואר כל זה ברמב"ם הל' תמידין ומוספין (פרק ח' הל' א.)]. הרי שיש שתי מערכות נפרדות של קרבנות: [א] מערכת אחת של מוספין שבפרשת פינחס; [ב] מערכת שניה של קרבנות הבאים עם שתי הלחם שבפרשת אמור.

אלא שיש הבדל ביניהם בלשון הפסוק של הקרבן חטאת, שבשעיר לחטאת של המוספין בפרשת פינחס לא כתבה התורה לשון "חטאת", ואילו בשעיר לחטאת שבא עם שתי הלחם כתבה התורה לשון "חטאת", והירושלמי ביאר שהטעם שהתורה לא הזכירה לשון של "חטאת" במוסף הוא לרמוז לנו שמי שמקבל עליו את עול התורה נחשב כאילו לא חטא מעולם.

אלא שלפ"ז יש לתמוה למה בפרשת אמור בשעיר של שתי הלחם כן נזכר לשון של "חטאת", והלא שני השעירים הם קרבנות חטאת שבאים בחג השבועות, וא"כ מן הראוי שבשניהם לא תיכתב לשון של "חטאת".

### במוסף של שבועות לא כתבה התורה לשון "חטאת" ודברי הירושלמי בזה

איתא בירושלמי בראש השנה (פרק ד' הל' ח') וז"ל ר' משרשיא בשם ר' אידי, בכל הקרבנות כתיב חטא ובעצרת אין כתיב חטא, אמר להן הקדוש ברוך הוא מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם עכ"ל.

וכוונת הירושלמי היא שבפרשת פינחס (בפרק כה-כט) כתבה התורה את כל קרבנות המוספין של המועדים, ובכל המוספין [חוץ מהמוסף של שבת] מקריבים שעיר לחטאת, ולשון התורה בהם היא "ושעיר עזים אחד לחטאת", "ושעיר עזים אחד חטאת", או "ושעיר חטאת אחד", ואילו במוסף של חג השבועות כתבה התורה (כה, ל) "ושעיר עזים אחד" ולא הזכירה לשון "חטאת". והירושלמי ביאר שהתורה רמזה בזה שאם מקבלים עליהם עול תורה "מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם". ולכאורה כוונת הירושלמי היא שמכיון שחג השבועות הוא זמן מתן תורתנו, על כן ביום זה יש בכח האדם לזכות לנקיון מן החטא על ידי קבלת עול התורה.

אלא שדברי הירושלמי צריכים ביאור, שהרי לשון הפסוק הוא "ושעיר עזים אחד לכפר עליכם", ואם כן אף על פי שלא הזכירה התורה לשון "חטאת", מכל מקום מפורש הוא שהקרבן בא לכפרה וכמו שכתוב "לכפר עליכם", ואם כן איך שייך לומר שעל ידי קבלת עול תורה נחשבנו כאילו לא חטאנו מעולם, והלא סוף סוף צריכים אנו כפרה, וכדכתיב "לכפר עליכם", וא"כ מוכח שיש כאן חטא.

### תמיהה על הירושלמי שבפרשת אמור בשעיר לחטאת שבא עם שתי הלחם כתבה התורה לשון חטאת

ועוד יש להקשות טובא על דברי הירושלמי ממה שכתבה התורה בפרשת אמור בענין חג השבועות. אלא שבתחילה נקדים את הפסוקים הנוגעים לעניננו.

כתוב בפרשת אמור (כג, טו-טז), "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה וגו'; עד ממחרת השבת

## תירוץ החזון יחזקאל שהשעיר בפרשת פינחס הוא מחמת היום ואילו השעיר של פרשת אמור הוא מחמת שתי הלחם

והנה הג"ר יחזקאל אברמסקי בספרו חזון יחזקאל על התוספתא (שבועות פרק א' הל' א') עמד על קושיא זו, ותירץ וז"ל ודברים אלה נאמרים שפיר בשעיר הבא בגלל היום, דכיון שהיום הוא יום קבלת התורה אמר הקב"ה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם, ולכן לא נאמר בו חטאת, משא"כ בפרשת אמור שהשעיר בא בגלל הלחם ולא בגלל היום כתוב שם שעיר עזים אחד לחטאת עכ"ל.

וכוונת החזון יחזקאל לתרץ שהרמז של "כאילו לא חטאתם מעולם" שייך רק לגבי אותו קרבן שקרב מחמת עצם קדושת היום של חג השבועות, וזהו קרבן המוסף שבא בשביל עצם היום של חג השבועות, אבל הקרבן חטאת של פרשת אמור לא בא בשביל עצם היום, אלא הוא בא בשביל שתי הלחם, שאע"פ ששתי הלחם עצמם שייכים לחג השבועות, אבל המחייב של הקרבנות אינו עצם היום אלא שתי הלחם, ולכן רק בשעיר לחטאת של פרשת פינחס שהמחייב שלו הוא עצם קדושת היום שייך לרמוז שם שנחשב כאילו לא חטא אם מקבל את התורה בחג השבועות.

אלא שעדיין הדברים צריכים ביאור. שהרי סוף סוף שתי הלחם הם קרבן מיוחד של חג השבועות, ואם כן גם השעיר הבא עמהם שייך לקדושת היום, וא"כ עדיין הדרא קושיין לדוכתה מדוע נאמר בו לשון "חטאת".

וכמו"כ עצם דברי הירושלמי טעונים ביאור, היאך שייך לומר שעל ידי קבלת עול תורה נחשב כאילו לא חטא כלל, והלא לא מצינו בהלכות תשובה שאפשר לדלג על כל סדר התשובה בדרך זו, ובפרט שלשון הירושלמי היא "כאילו לא חטאתם מימיכם", שמשמע שלא זו בלבד שזוכה לכפרה, אלא שנחשב שמעולם לא חטא.

### שתי הלחם שהן חמץ הן רמז ליצר הרע

והנה ליישב כל זה נראה להקדים ביאור ענין שתי הלחם, שהנה יש דבר מיוחד בשתי הלחם שהן חמץ, שמלבד לחמי תודה לא מצינו שום קרבן שיש בשום חלק ממנו חמץ. וצריך להבין, מה באה התורה ללמדנו בזה שבחג השבועות

מביאים חמץ בבית המקדש שכמעט לא מצינו דבר זה בשאר ימות השנה?

ועוד יש להעיר, ששתי הלחם באות בסוף ספירת העומר, והנה ספירת העומר מתחלת ביום שני של חג הפסח שבו החמץ אסור גם להדיוט, ונמצא שתקופת ספירת העומר מתחלת בזמן של איסור מוחלט של חמץ, ונגמרת בזמן שמביאים חמץ אפילו בבית המקדש, ומהלך זה ממצה לחמץ צריך ביאור.

והנה ידוע בדברי חז"ל שחמץ רומז ליצר הרע<sup>1</sup>, וכמו שאמרו חז"ל במס' ברכות (יז.) וז"ל רצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות עכ"ל, ופירש"י "יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו", ולכן מסתבר לומר שהחילוק בין חג הפסח שבו יש איסור חמץ וחג השבועות שבו מקריבים חמץ בבית המקדש נוגע לאופן ההתייחסות ליצר הרע בשני חגים אלו. וצריך ביאור, למה רמז של יצר הרע שייך כל כך לשני מועדים אלו של חג הפסח וחג השבועות.

### דברי רבי צדוק שיש צד טוב ליצר הרע ע"י שמשתמשים בכח החשק והתענוג ללימוד התורה

ומצינו דברים נפלאים בענין זה בדברי רבי צדוק הכהן בספרו פרי צדיק (חג הפסח אות ד), שכתב וז"ל שכביכול ה' יתברך מרחם על כל פרטי נפשות ישראל אשר נשתקעו בעומק השפלות מצד השאור שבעיסה לעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו, ועל זה ניתן גם כן המצוה להשבות השאור והחמץ מצד הנפש שהוא עיקר היצר הרע של פגם הראשון של תאות אכילה וגם כל מיני תאוות הגוף שהוא השאור שבעיסה, ועל זה אמרו (ברכות לד.) שהשאור מיעוטו יפה כמו שמובא בזוה"ק (מדרש הנעלם ח"א קל"ח א') שיצר הרע של תאוה נקרא לבן שיתלבן לעתיד לבוא, מפני שבעצם היצר נברא לחמידו דאורייתא וכו', רק מה שהאדם עושה אותו רע להשתמש בו לחמדת הבלי העולם הזה, ולכן בעצרת מקריבין שתי הלחם של חמץ מפני שבזמן מתן תורה נכנסו חמידו דאורייתא בנפש ישראל, ואז השאור יפה לנפש כמו שאמרו (סוכה נב.; קידושין ל:) אם פגע בך מנוול זה כינוי ליצר הרע של תאוה משכהו לבית המדרש יכניס את החמדה זו בעצם לדברי תורה, מה שאין כן בחג המצות שאז המצוה בלחם עוני ואין עני אלא בדעת וכו', וכל זמן שלא נכנס הדעת בנפש לברר הטוב הוצרך לבער השאור והחמץ מנפשו

בכל מחבואות מחשבותיו, ואפילו כלשהו לא בטיל והרי זה אמת ונכון עכ"ל.

א ע"י בשו"ת הרדב"ז (חלק ג' סי' תקמ"ו) שכתב וז"ל ועל כן אני סומך על מה שאמרו חז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמז ליצר הרע והוא שאור שבעיסה, ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו ויחפש עליו

מתייחסים ליצר הרע כדבר שהוא רע בעצם אלא שהוא חוץ ממנו ואינו חלק ממהותנו.

### חטאת הוא מלשון חסרון ואילו כפרה הוא מלשון קינוח חיצוני ושני תפקידים של קרבן חטאת

ונראה שבזה אפשר לבאר את החילוק בין השעיר של פרשת אמור שנזכר בו לשון חטאת ובין השעיר של פרשת פינחס שלא נזכר בו לשון חטאת, אלא שבתחילה יש להקדים את הביאור בלשון "חטא" והביאור בלשון "כפרה".

הנה רש"י עה"ת פירש ש"חטא" הוא מלשון חסרון, וכמו שכתוב (בראשית לא, ט) "אנכי אחטנה מידי תבקשנה", ופירש רש"י שם וז"ל לשון קולע באבן אל השערה ולא יחטיא (שופטים כ, טז) אני ובני שלמה חטאים (מלכים א' א, כא), חסרים, אנכי אחסרנה, אם חסרה חסרה לי, שמירי תבקשנה עכ"ל, הרי מבואר שחטא הוא מלשון חסרון.

ויש לומר שמטעם זה עבירה בשוגג נקרא "חטא", שאע"פ שלא עשאו במזיד, מכל מקום יש כאן חסרון באדם, שהוא מתנהג ברשלנות ואינו נזהר כל כך מעבירה, שהרי אילו היה זהיר יותר לא היה בא לידי עבירה בשוגג. ולפ"ז קרבן חטאת (שהוא מלשון חטא) באה לתקן חסרון זה בנפש האדם.

והנה בלשון "כפרה" מצינו שהוא מלשון קינוח, כמו שפירש רש"י עה"ת (בראשית לב, כא) וז"ל ונראה בעיני שכל כפרה שאצל עון וחטא ואצל פנים כולן לשון קינוח והעברה הן, ולשון ארמי הוא הרבה בתלמוד, וכפר ידיה (בבא מציעא כד.), בעי לכפורי ידיה בההוא גברא (גיטין נו.), וגם בלשון המקרא נקראים המזרקים של קודש כפורי זהב (עזרא א', י), על שם שהכהן מקנה ידיו בהן בשפת המזרק עכ"ל, ומבואר מדברי רש"י שכפרה הוא מלשון קינוח.

והנה כשיש לכלוך על כלי נאה, אע"פ שאנו צריכים לקנח את הכלוך החיצוני מעל הכלי, מכל מקום הכלי מעולם לא נפגם בעצמותו מחמת הכלוך. ולפ"ז יש לומר שלשון כפרה שייך באופן שלא נפגם עצם נפש האדם, אלא שהעבירה השאירה לכלוך חיצוני על נפש האדם, ולכן צריכים כפרה לקנח ולנקות את הכלוך.

ונמצא שקרבן חטאת [שנקרא חטאת מלשון חטא, וגם כתוב בו לשון כפרה] יש בו שני עניינים: [א] הקרבן יכול לתקן את החסרון שיש בעצם נפש האדם, ומטעם זה נקרא קרבן

מכל וכל, וזהו מצות אכילת מצה בליל ראשון מצד התעוררות האדם בנפשו וכו' עכ"ל.

וכוונת רבי צדוק היא שהיצר הרע שהוא התעוררות של תאוה יש בו צד טוב ויש בו צד רע, שאם משתמשים בו לחמדת הבלי העולם אז הוא דבר רע, אבל אם משתמשים בכח החשק והתענוג ללימוד התורה אז הוא דבר טוב, ודבר זה יתקיים בשלימות רק לעתיד לבוא שאז היצר הרע יהיה רק בשביל רוחניות ולא בשביל הבלי העולם. והנה בזמן יציאת מצרים היו עניים בדעת ולא היו במדרגה הראויה להתייחס לצד הטוב של היצר הרע, ולכן הוצרכו לבער את החמץ מכל וכל והיה החמץ אסור אפילו להדיוט, אבל בזמן קבלת התורה נכנסה חמדת התורה בנפש ישראל ואז הגיעו למדרגה שהיצר הרע יכול להיות טוב על ידי שמשתמשים בכח זה של חשק ותענוג ללימוד התורה. ולכן בחג השבועות, לא זה בלבד שאין איסור חמץ, אלא שאפילו מכניסים חמץ לבית המקדש.

ורבי צדוק ביאר שזו היא כוונת חז"ל שאמרו (סוכה נב.): קידושין (ב:) "אם פגע בכ מנוול זה משכהו לבית המדרש", שכוונת חז"ל היא שבתוך המסגרת של בית המדרש שוב אין רע ביצר הרע כיון שאפשר להשתמש בו ללימוד התורה. ולכאורה זו היא ג"כ כוונת חז"ל באותה סוגיא שאמרו "בראתי יצר הרע בראתי תורה תבלין", ור"ל שאע"פ שהיצר הרע בעצמו הוא רע, אבל ע"י שמשתמשים בו ללימוד התורה נעשה דבר טוב כמו שהתבלין נותן טעם למה שהאדם אוכל.

### רצוננו לעשות רצונך מבטא גישה אחרת שהיצר הרע הוא באמת רע אלא שאינו חלק ממנו

אבל מצינו גישה אחרת בחז"ל ליצר הרע, והוא מה שהבאנו לעיל מדברי הגמ' בכרכות (יז.), "רצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות", ומזה מוכח שהיצר הרע הוא רע בעצם, אלא שעל ידי שאנו אומרים "רצוננו לעשות רצונך" אנו קובעים ומגלים שאין זה באמת מי שאנחנו, שאנחנו רוצים בכל לבנו ובכל נפשנו לקיים את רצונו ית' בשלימות ואין בנו צד רע באמת, אלא שיש דבר רע שהוא חוץ מגופנו שהוא היצר הרע שמעכב אותנו מלעשות מה שאנחנו רוצים באמת.

והנה שתי גישות אלו חלוקים הם ביסודם, שהרי במהלך של "תורה תבלין" היצר הרע יכול להיות טוב ויכול להיות חלק ממהותנו, ואילו במהלך של "רצוננו לעשות רצונך" אנו

זה, כי אין כאן עיסוק בהפיכת היצר הרע לטוב, אלא בהסרת תוצאותיו הרעות.

### שתי הלחם מרמז שיצר הרע יכול להיות כולו טוב אבל זה יתגלה בשלימות רק לעת"ל ולכן עכשיו עדיין שייך לשון חטאת

אבל בפרשת אמור, בשעיר לחטאת הבא מחמת שתי הלחם, ודאי שייך לשון "חטאת", שהרי קרבן שתי הלחם שהן חמץ בא לרמוז על הכח שבתורה להיות תבלין ליצר הרע, דהיינו שאם האדם משתמש בכח החשק והתענוג של היצר רק ללימוד התורה, שוב אין היצר נחשב לרע כלל, אלא נעשה חלק מעצם האדם, שהוא טוב ביסודו.

אלא שכבר נתבאר לעיל מדברי הזוה"ק, שאין מדרגה זו מתגלה בשלימות בזמן הזה, ורק לעתיד לבוא יהפך היצר הרע לטוב גמור.<sup>2</sup> אבל כעת עדיין לא הגענו למדרגה זו להשתמש ביצר הרע כולו לעבודת ה', ולכן אף על פי שהארה זו מאירה בחג השבועות, ומטעם זה מביאים שתי הלחם שהן חמץ הרומוז ליצר הרע, מכל מקום עדיין שייך לשון "חטאת" שהוא מלשון חסרון, שהרי עדיין יש כאן חסרון ביחס למדרגה זו.

### ביאור עומק דברי החזון יחזקאל

ובזה נראה לומר, כי באמת הדברים עולים בקנה אחד עם יסוד דברי החזון יחזקאל שביאר שיש לחלק בין שעיר המוספין הבא מחמת חובת היום לבין שעיר הבא בגלל שתי הלחם, שיש לומר שהרמז שנחשב "כאילו לא חטאתם מעולם" שייך דוקא בקרבן המוסף שהוא בא בגלל עצם קדושת היום של מתן תורה, שהרי המדרגה ש"רצוננו לעשות רצונך" מתגלה בשלימותה אפילו בזמן הזה, וממילא שפיר שייך דבר זה לעצם קדושת היום.

אולם, הרמז של "תורה תבלין" והפיכת היצר הרע לטוב לא שייך כעת לעצם קדושת היום, שהרי מדרגה זו אינה גלויה

חטאת, שחטא הוא מלשון חסרון. [ב] הקרבן יכול לכפר ולקנח כל לכלוך רוחני שהעבירה השאירה על נפש האדם.

### במוסף לא נזכר לשון חטאת כיון שע"י קבלת התורה הוא קובע שרצוננו לעשות רצונך ולא נחשב שיש חסרון בעצם האדם

ומעתה אפשר ליישב בטוב טעם ודעת מה שבקרבן מוסף של חג השבועות בפרשת פינחס נזכר לשון כפרה, ולא נזכר בו לשון חטאת, שיש לומר שכוננת הירושלמי היא שעל ידי קבלת התורה נקבע בנפש האדם קביעות גמורה של "רצוננו לעשות רצונך", והיינו שעומק פנימיות רצוננו של האדם מכוון כולו לעבודתו יתברך. ולפיכך, אף אם לפעמים נכשל ונמשך אחר יצרו ועובר עבירות, מכל מקום אין זה אלא בפעולותיו החיצוניות, אבל בעומק רצוננו הפנימי חפץ הוא בקיום רצון קונו בשלימות.

ומעתה מובן שאין כאן חסרון בעצם מהות הנפש כלל, ולכן לא כתבה התורה לשון חטאת בקרבן זה, שהרי לשון חטאת מורה על פגם וחסרון בעצם, וכאן אין פגם בעיקר הנפש, וכמו שנתבאר בדברי הירושלמי שנחשב כאילו לא חטא מעולם, הואיל ושורש רצוננו עומד בטהרתו.

אבל אעפ"כ כתבה התורה לשון כפרה, שסוף סוף נעשו מעשים בפועל שאינם מתוקנים, והם מותירים רושם ולכלוך רוחני על נפש האדם. ואף שאין זה אלא לכלוך חיצוני בלבד ואינו נוגע בעצם מהות הנפש, מכל מקום צריך הוא כפרה וקינוח להסיר ולהעביר אותו רושם שנדבק בנפש מחמת החטא.

ועל פי זה יתבאר היטב גם מה שאין מצרפים חמץ לקרבן מוסף של חג השבועות, שהנה קרבן המוסף אינו בא לגלות את צד הטוב שביצר הרע, אלא אדרבה, עניינו לעסוק בצד הרע שבו, דהיינו לתקן ולנקות את הרושם שנעשה על ידו. ולפיכך אין מקום לחמץ הרומוז ליצר הרע להצטרף לקרבן



מחטא אדם הראשון, אלא שהזוהמא חזרה לאחור חטא העגל. ולפ"ז שמה שנתבאר בדברינו שבפרשת אמור הזכירה התורה לשון "חטאת" כיון שיש חסרון בנפש האדם, היינו משום שהוא לאחור חטא העגל שחזרה הזוהמא לתוכן, אבל מכל מקום עדיין חלק של אותה מדריגה קיימת [בבחינת לוחות ושברי לוחות מונחין בארון (בבא בתרא יד:)] ולכן בחג השבועות שהוא היום של מתן תורה מקריבים קרבן שרומז למדריגה זו שהגענו אליה בפועל ממש בזמן מתן תורה, ואע"פ שאותה מדריגה נאבדה ממנו לאחור חטא העגל, מכל מקום עדיין נשארת בנו במקצת, ואנו שואפים לאותו זמן שבו נשוב אל אותה מדריגה.

ב איתא במס' שבת (קמ"ה:קמו.) וז"ל מפני מה עובדי כוכבים מזוהמין, שלא עמדו על הר סיני, שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן עכ"ל. ועי' בנפש החיים (שער א' פרק ו') בהגה"ה שכתב וז"ל ונמשך הענין כן עד עת מתן תורה שאז פסקה אותה הזוהמא מתוכם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל, ולכן אח"כ בחטא העגל אמרו רבותינו ז"ל (שבת פט.) שבא שטן וערבב כו', היינו שבא מבחוץ כמו בענין חטא אדם הראשון כנ"ל, כי מתוכם נתגרש, וע"י חטא העגל חזרה אותה הזוהמא ונתערבה בתוכם כבתחלה עכ"ל. ומבואר מדבריו שבזמן מתן תורה נטהרו

פוגם בעצם נפש האדם, ולכן לא נזכר בו לשון "חטאת" המורה על חסרון בעצם, אלא לשון "כפרה" בלבד, לקנח ולהסיר את הלכלוך החיצוני שנדבק בנו. אולם, השעיר הבא עם שתי הלחם מרמז לבחינה עמוקה יותר של "תורה תבלין", שבה היצר הרע עצמו יכול להתהפך לכח טוב על ידי שימוש לעבודת ה' בכח החשק והתענוג בלימוד התורה. ומאחר שבחינה זו אינה מתגלה בשלימותה אלא לעתיד לבוא, לכן שייך בו לשון "חטאת" המורה על חסרון. ונמצא שחג השבועות כולל בתוכו שתי מדריגות אלו כאחת. מצד אחד, ההכרה בפנימית של האדם מצד עומק רצונו האמיתי, ומצד שני, השאיפה לתיקון והעלאת כח היצר עצמו, עד אשר יתברר כולו לטוב גמור.

בשלמותה בעולם הזה אלא עומדת להשתלם רק לעתיד לבוא, ולכן יותר נכון לקבוע רמז למדריגה זו בקרבן שאינו בא בישירות מחמת עצם קדושת היום. וממילא רמז זה בא בשעיר לחטאת הבא עם שתי הלחם, שאינו קרבן שבא בישירות מחמת עצם קדושת היום אלא מחמת שתי הלחם.

### סיכום

לסיכום, נחבאר בדברינו שבחג השבועות ישנן שתי בחינות בקבלת התורה בענין יחס האדם ליצר הרע, והן נרמזות בשני שעירי החטאת שמקריבים בו. השעיר של המוסף שבא מחמת עצם קדושת היום מורה על בחינת "רצונו לעשות רצונך", שבה היצר הרע נתפס כמניעה חיצונית בלבד שאינו



הרב מאיר שמחה ברגר

## הנישואין בין הקב"ה וכלל ישראל על ידי כפיית ההר כגיגית

וכמו"כ יש לעמוד על מה דמצינו דבר פלא בפיוטים ליום ב' דסוכות מרבי אלעזר הקליר (ד"ה אלים) וז"ל 'בטילול ענניו הרכיבן בין סכך לסכך [בנשיאת הענני הכבוד היו מטילים בין רקיע לרקיע – והיינו שהיו עולים ממדריגה למדריגה על ידי הענני הכבוד], ויתיצבו תחתיו כבתחתית סכך' [ולבסוף הגיעו למדריגה הגדולה שהיו ראוין לקבל את התורה ובאותה שעה עמדו תחת ההר כאילו היו עומדים תחת סכך של סוכה]. ואין דבר זה אומר אלא דרשוני דמה ענין סכך של סוכה לכפיית ההר כגיגית. ובאמת מצינו כזה גם בדברי רש"י בפרשת האזינו (לכ, י) עה"פ יסובכנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו, דיסובכנהו היינו שבמדבר הקב"ה סבבם והקיפם בעננים וסבבן בדגלים לד' רוחות וסבבן בתחתית ההר שכפהו עליהם כגיגית. הרי למד רש"י כדברי הקלירי דיסובכנהו דקרא כולל הגנת העננים וגם כפיית ההר, וצ"ב כנ"ל השייכות בין דברים אלו, דמה ענין סכך אצל כפיית הר סיני. ובפרט דכל ענינא דאותם הפסוקים בפר' האזינו הם על האהבה הגדולה שיש בין כנסת ישראל והקב"ה וענין כפיית ההר נראה כמידת הדין שהיו מוכרחין לקבל את התורה.

והנראה בביאור הענין בהקדם מה שמצאתי בדרשות של הרב יאשיהו פינטו ז"ל (מדור שלאחר הבי"י, והיה המחוזן של הר"ח ויטאל ז"ל) בספר כסף מזוקק (פר' יתרו - דרוש ב' - דף ע"ו טור ד') שביאר דענין כפיית ההר הוא להורות לישראל שהם בחשיבות לפניו מכל אומה ולשון שלא בחר בהם כי אם בישראל. דהנה היה מקום לומר דכיון שהחזיר הקב"ה את התורה לבני שעיר ופארן ולא רצו לקבלה והחזירה לישראל וקבלוה (ע"י ע"ז ב:) א"כ אין יתרון לישראל אלא על שקבלוה והם לא קבלוה הא אילו קבלוה אחד מגויי הארץ היתה

כתוב בתורה גבי מעמד נתינת התורה 'ויצא משה את העם לקראת האלקים מן המחנה ויתיצבו בתחתית ההר' (שמות יט, יז). ודרשו על זה בגמ' שבת (פח. א"ר אבדימי בר חמא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם'.

והנה מעמד נתינת התורה היה ג"כ כעין נישואין כביכול בין הקב"ה וכנסת ישראל, וכמו דאיתא במתני' סוף תענית (כו:): ד'יום חתונתו' (שיר השירים ג, יא) זה מתן תורה. וכבר הראו המפרשים דכל פרטי הנישואין למיניהם מצינו שאירעו בעת מתן תורה.<sup>א</sup> וכשם שאשה נכנסת לרשות בעלה לנישואין ע"י חופה כמו"כ נכנסו ישראל לחופה כביכול עם הקב"ה באותו מעמד של מתן תורה. ומצינו בכמה ספרים שלמדו דהחופה היתה על ידי מעמד הנ"ל של כפיית ההר עליהם כגיגית.<sup>ב</sup> וכבר כתב הרוקח כע"ז (בסי' שני"ג) כשביאר המנהג ליתן צעיף על ראש החתן והכלה שהוא לזכר מעמד כפיית ההר. ועוד מצינו רמז לזה גם ברש"י בפר' וזאת הברכה (לג, ב) עה"פ ה' מסיני בא 'יצא לקראתם כשבאו להתיצב בתחתית ההר כחתן היוצא להקביל פני כלה', וע"ע ברש"י פר' יתרו (יט, יז). הרי שמעמד כפיית ההר, וכמו שהדגיש רש"י שם, היתה הקבלת פני כלה.

אמנם באמת תמיהא מילתא טובא שהחופה והנישואין של הקב"ה וכלל ישראל היו במעמד של כפיית ההר ששם שמעו השמועה הנוראה דאם לא יקבלו את התורה שם תהא קבורתם, ולא נראה שמעמד זה היה הצורה הראויה לנישואין של כלל ישראל המורים על הדביקות והקירבה שיש ביניהם להקב"ה, והדבר טעון ביאור גדול.

<sup>א</sup> מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין' וצ"ע מדוע אנו מזכירים חופה קודם קידושין וביארו כל אחד כפי דרכו שנוסח הברכה קאי על קידושין דהקב"ה עם כנסת ישראל ובאותו מעמד היתה החופה שהוא כפיית ההר קודם הקידושין שהוא נתינת הלוחות. וע"י במושב זקנים פר' יתרו (יט, א) שביאר כל תכסיסי חתן וכלה שהיו בשעת מתן תורה ושם כתב דהחופה היתה ע"י הענני הכבוד ולפי מה שנבאר לקמן בפנים יובן שהן הן הדברים שנבאר מענין כפיית ההר. וע"ע במחזור ויטרי (סדר שבועות בפירוש הדברות אות י' – עמ' תצ"ז במהדורת גולדשמידט) שג"כ כתב דהחופה היתה ע"י הענני הכבוד.

<sup>א</sup> ע"י בדב"ר (ג, יב) ובתנא דבי אליהו (זוטא יט, ה) ובתשב"ץ קטן (סי' תס"ז) ובבעל הטורים פר' יתרו (פרק יט פסוק א' ושם פסוק ד') ועוד, ולקמן בהמשך הדברים נביא קצתם. ויש לציין לגמ' שבת (פח:): דג"כ מבואר דמעמד הר סיני היתה כעין חופה ע"י"ש ברש"י (ד"ה מזנה).

<sup>ב</sup> ע"י בחיד"א בכסא דוד (דרוש י"ט לשבת כלה פ"ד ע"ג [ובנדמ"ח שנו"ע"ב]) ובספר המקנה (פתחא זעירא אות ג') ובש"ת בית אפרים (הקדמה לחאה"ע) ובהעמק שאלה (שאלתא ט"ז אות ו') ובערוך השלחן (אבה"ע סי' ל"ד סק"ד – ע"י"ש מה שהביא בשם הרמב"ן, וכעת לא מצאתי מקורו). וכמה ממקורות הנ"ל ביארו נוסח הברכה

ויוצא לפום זה שהיחוד הגמור בין הקב"ה וכנסת ישראל ומה ששניהם ראויים להיקשר להדדי בעבותות האהבה ואין לזר שום חלק בהם והוא דבר מוכרחי לעולמי עד ולנצח נצחים הוא מעמד כפיית ההר שאז נתגלה דקוב"ה וישראל ואורייתא חד הם. ובזה מובן כמין חומר מה שחז"ל למדו דמעמד כפיית ההר היה כמו שהחתן יוצא לקראת הכלה שבזה המעמד נתגלה דבר זה בכל עיצומו. ואף שהיה מעמד של יראה וסכנת מות אין זה אלא להראות את דביקותם הגדולה כלפי ה' ותורתו, מה שלא נמצא מזה בשאר האומות.

ויש להראות עוד מקומות שמצינו שדורשין ענין כפיית ההר לשבח והיא מורה על השייכות המיוחדת שיש לכלל ישראל עם הקב"ה ודלא כשאר האומות. ע"י בריש פר' וזאת הברכה (לג, ב - ג) שכתוב 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתה מרבבת קדש מימינו אש דת למו. אף חובב עמים כל קדושו בידך והם תכו לרגליך ישא מדברותיך'. וברש"י שם פירש ד'הם תוכו לרגליך' היינו מה שתוכו עצמן לתוך תחתית ההר. והיינו ממש כל ענין הנ"ל שזהו החילוק בין אומות העולם שלא רצו לקבל את התורה, וכמו שדרשו חז"ל מראשית הקרא, לבין ישראל שהם חביביו של הקב"ה שנכנסו מעצמן לתוך תחתית ההר לידבק תחת צל השכינה. וכל זה הוא חלק מהזכרת זכותם של ישראל ומה שהם ראויין לברכה, כמש"כ רש"י שם.

ומצינו עוד יותר מזה בפירושו רש"י לשיר השירים (ה, ה) עה"פ תחת התפוח עוררתך וז"ל 'כך היא (כנסת ישראל) אומרת בבקשת חיבת דודה, תחת התפוח עוררתך, זכור כי בתחתית ההר העשוי על ראשי כמין תפוח, שם עוררתך, והוא לשון חבת אשת נעורים המעוררת את דודה בלילות בתנומות עלי משכב מחבקתו ומנשקתו', עכ"ל. הרי מפורש יוצא מדבריו שמעמד כפיית ההר היה תחילת חיי הנישואין כביכול של הקב"ה וכנסת ישראל ושם מתארים הפסוקים את

מעלתם שקולה לישראל וחביבין לפניו יתברך. ולכך רצה הקב"ה להורות חיבתן של ישראל וכפה עליהם ההר כגיגית לומר שהם מוכרחין לקבלה כי להם היא ראויה, עכת"ד.

הרי מבואר מדבריו שעל ידי כפיית ההר היה מראה הקב"ה לישראל את אהבתו להם, שרק להם היתה ראויה התורה להינתן. והנה פשוט דאפילו אילו קבלו אחד מכל האומות את התורה כשהחזירה להם הקב"ה בודאי לא היו הם המקבלים ולא ישראל, שהרי כבר כרת הקב"ה ברית עם אברהם אבינו שהעם הנולד ממנו יהיו מקבלים את התורה ולא לשוא היו כל ההכנות והתיקונים שיסדו כל האבות ויורדי מצרים. וע"כ הכוונה היא שהיתה הבחירה להאומות להתעלות ממצבם החומרי ולידבק בתורה ע"י מה שהיו טפלין לעם ישראל [וכמו דרגת עבד כנענין] אבל בודאי ישראל יהיו עקרי מקבלי התורה. וכן מבואר מדברי הרמח"ל בדרך ה' (ח"ב פרק ד' סי' ה') עיי"ש. וא"כ יש לומר שעל ידי כפיית ההר גופא היתה גילוי דבר זה שבעומק הענין רק כלל ישראל שייכים בעצמותן לידבק בתורה ואין לאומות העולם חלק ונחלה בתוך עם הסגולה שהרי לא היתה שום כפייה להם. וגילוי זה היה חזק כ"כ עד שעמדו בסכנת מות להראות שהתורה מיוחדת להם וישראל בלתי התורה אינו אלא כפרישה מן החיים עצמם – שם תהא קבורתכם.<sup>1</sup>

וע"י בפירושו הטור עה"ת (שמות יט, יז) שהביא קושיית הראשונים (תוס' שבת פח. ד"ה כפה) דלמה הוצרכו כלל ישראל לכפיית ההר מאחר שכבר אמרו נעשה ונשמע. והביא שם בתו"ד את דברי הר' יוסף קמחי [אביו של הרד"ק] וז"ל 'ודאי כבר נתרצו ואמרו נעשה, ואח"כ כפה עליהם ההר להראותם חיבתם, ואמר להם בטוב עשיתם שנתרציתם, שאם הייתם מסרבים לא הייתי מניח אתכם כאשר הנחתי לשאר האומות'. והיינו על דרך הנ"ל שעיקר כפיית ההר היתה להראות את מעלת ישראל מעל כל שאר האומות שרק הם ראויים להיות דבוקים בו יתברך.<sup>2</sup>

ובתפארת ישראל פרק ל"ה) שכתב מענין עונש המאנס 'ולו תהיה לאשה לא יוכל שלחה כל ימיו', דעינינו הוא דכיון שהמאנס עשה דבר מוכרחי, עונשו הוא ג"כ דבר מוכרחי שמוכרח לידבק באשה זאת עיי"ש. וביאר שם עפ"ז ענין כפיית ההר, שמאחר שהקב"ה כפה עליהם ההר כגיגית והיו מוכרחין לקבלה (אף שאין זה דומה למאנס שעשה מעשה רעה כמובן וכמו שכתב המהר"ל שם להדיא) ממילא מוכרחין הן להיות דבוקין להקב"ה ותורתו ולא יפרדו לעולם עיי"ש באריכות.

ג וע"י בפסיקתא דרב כהנא ריש פיסקא ה' (פרשת החודש ד"ה דבר אחר החודש) וז"ל 'גלוי וידוע לפניך שאין מקבלין אומות העולם את תורתך ולמה נראית כמחזיר עליהן בשביל לכפול לנו מתן שכרינו וכו'. ולפי זה יוצא שכל עיקר החזרה אל אומות העולם היתה רק להראות שייכותם של ישראל אל התורה וכמו שביארנו בפנים וכשיבינו ישראל את זה אז יקבלו אותו ביתר שאת וממילא יכפול שכן.

ד וע"ע במהר"ל (גור אריה פר' יתרו יט, יז) ובהקדמה לאור חדש

שחלוקים כלל ישראל מכל האומות, שהם חלקו של הקב"ה. 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם וכו'. כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו. ימצאהו בארץ מדבר וכו' יסבבנהו יבננהו יצרנהו כאישון עינו. כנשר יעיר קנו וכו'. ועל זה פירש רש"י דענין יסובבנהו קאי על הענני הכבוד והדגלים וכפיית ההר שכולם מורים על החיבה היתירה שנודעת להם ע"י מה שאנו דבקים בצלו של הקב"ה.

ועי' עוד בסוגיית הגמ' ריש מס' ע"ז (ב. ג. – ג. ג.) שיטענו האומות שגם להם שייך השכר לעתיד לבא ובתוך טענתם יאמרו 'כלום כפית עלינו הר כגיגית' ועל זה ישיב להם הקב"ה 'מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו אותה'. וסוף הדברים הוא שהקב"ה מקדיר עליהם החמה וכל אחד מבעט בסוכתו ויוצא. הרי שעל ידי מצות סוכה יתגלה שאינם שייכים לשכר דלעתיד שהם מתחת ממשלת המזלים הרמוזים בחמה ורק לישראל שייך השכר המשומר לעתיד משום שהם חלק ה' ועל ידיהם מתקיימת התכלית של בריאת העולם. ולפי דברינו כאן מדוייק היטב מה שטענתם היא שלא כפה עליהם ההר כגיגית שהוא מענין מה שנתבאר לעיל שאינם שייכים לתורה ולכל עבודת עם ישראל, וכמו"כ ניתן פתח להבין תשובת השי"ת להם לעשות סוכה שמורה על כל זה וכנ"ל.<sup>1</sup>

ומצאתי בעזה"ת דברי חידוש במכילתא דרשב"י (שמות יט, יז) דאיתא שם שבאותה שעה של כפיית ההר געו כולם ושפכו לבם בתשובה ואמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, עיי"ש. ומבואר מזה שעצם אמירת נעשה ונשמע היתה במעמד של כפיית ההר ועשו כן מתוך תשובה שלמה וברצון שלם.<sup>2</sup> ומה ניחא לפי דברינו שאמירת נעשה ונשמע שהוא הביטול הגמור כגיבורי כח העושים דברו לידבק בהשי"ת כאותן אשר סגייין בשלימותא וככל סוגיית הגמ' בשבת שם וכל זה היה בתוך המצב של כפיית ההר ודוק.<sup>3</sup>

שאינו קטן שנולד רק הכפייה היתה סימן לדבר שכל חיותן של ישראל הוא רק עם התורה וא"א בלעדו, וא"כ לא שייך לומר בזה שנעשו עתה קטן שנולד, דהא אדרבה עיקר התורה ניתנה לישראל מפני שהם שייכים לה והוא שלהם מפאת שהם בני אברהם יצחק ויעקב והם נתייעדו מראש לקבלת התורה, ורק אחד שבא ומפריד עצמו ממקורו מאומות העולם שייך בו קטן שנולד. וכל המתבונן יראה שביאור זה מוסבר ומוטעם לפי כל דברינו בפנים.

ז ולפי"ז יש עוד מהלך לתרץ קושיית הראשונים מה היה הצורך לכפייה מאחר שכבר אמרו נעשה ונשמע, דלפי דברי המדרש אה"נ דרק אמרו נעשה ונשמע מתוך הכפייה.

ח ועי' בספר הרוקח (הל' עצרת סי' רצ"ו) שהביא מנהג הקדמונים בסדר התחלת הלימוד לתינוק (שמכסין אותו עד בית הרב וקורא הרב עמו באותיות הא' ב' ונותן על הלוח מעט דבש וכו') ובתו"ד מבואר שאחד מהמנהגים הוא שמכסין אותו תחת מקטורין מביתו

המשל של חיבת איש ואשה שרומז על הזמן ההוא. ובהמשך הפסוקים שם מבואר עוד דשם התחילה ההנהגה שכלל ישראל הם בבחינת 'אם' להקב"ה וכמו שכתוב 'שמה חבלתך אמך', שהוא הענין שבני ישראל הם האדם השלם שיש בידם היכולת להביא את תיקון העולם ולהיות שותפים כביכול עם הקב"ה במעשה בראשית.

ומכל זה יוצא שמעמד כפיית ההר היה המעמד שעל ידו נתגלה עומק הדביקות שיש בין הקב"ה וישראל ושהם שותפים כביכול, ושפיר קא אמרינן דשם תחת ההר היה מעמד החופה של נישואי הקב"ה וכלל ישראל.

ובזה מבואר ג"כ כוונת ר"א הקליר דכתב שמעמד תחתית ההר היה כאילו היו עומדין תחת סכך, שהרי כבר ביארו הספרים ענין הסכך ומה שמורה על ההנהגה המיוחדת שיש להקב"ה עם כלל ישראל שלא ככל אומות העולם. ובמק"א הארכנו בזה וביארנו שבדווקא אחר ימי הדין, שבהם נבחנו כלל ישראל האם הם מקיימין את תכליתם כראוי להם, ואחר שיצאו זכאין מקטרוג של האומות העולם, אז יושבין בצל הסוכה שהוא הצל מהחמה הרומז אל הנהגת ה' עם האומות. ובוזה אנו מראין שאנו אין לנו אלא צלו יתברך מופרש ומובדל מכל כחות הטבע. ובדברינו לעיל יוצא שזהו ג"כ מה שנתגלה ע"י כפיית ההר. וא"כ מה נמלצו לחכי דברי ר"א הקליר בהביאו שני הדברים לפונדק אחד שבכפיית ההר היתה הנישואין והיחוד בין הקב"ה ותורתו וכלל ישראל כמו היחוד שיש בצלו של הסוכה. והמעייין בכל דברי הפיוט שם מתחילתם יראה דבר זה בולט ביותר שמדגיש שם כיצד צלו של הסוכה מראה על דבר זה בכל משך הדורות.<sup>4</sup>

וכשנשוב לדברי רש"י בפר' האזינו ולכל ענינא של הפסוקים שם, נראה ג"כ שכל הענין הוא כנ"ל, שגם שם מדבר על מה

ה ועי' בבראשית רבה (סח, יב) בענין חלומו של יעקב אבינו וז"ל 'ויחלם והנה סולם' – זה סיני, 'מוצב ארצה' – ויתיצבו בתחתית ההר, 'וראשו מגיע השמימה' – וההר בוער באש עד לב השמים, ע"כ. הרי שאותה המראה היתה גם על ענין מתן תורה שינתן לבניו. ולפי דברינו יש להמתיק מה שמצינו במראה הזה ענין תחתית ההר שהרי כבר פירש הרמב"ן שם (בראשית כח, יב) שמראה הסולם היתה להראות שהשגחת ה' עליו מאתו ית' ואינו ביד המלאכים כי הוא חלק ה' ויהיה עמו תמיד, והנה זהו ג"כ תכלית מעמד כפיית ההר וכדברינו, ודוק.

ו בגור אריה פר' ויגש (מו, י) ביאר דהא דמצינו שאחר מתן תורה בכו העם על עסקי משפחות על עריות שנאסרו להם (יומא עה). ולא אמרינן גר שנתגייר קטן שנולד דמי היינו מכיון שהיתה קבלתם באופן כפייה. וכבר דנו באחרונים הרבה בכוונת ובהבנת דבריו ורק נציין לדברי הכלי חמדה שם בפר' ויגש שביאר דאין הכפייה הסיבה

ידה נתגלה שהנהגת השי"ת בבניו היא באופן אחר מכל עם ולשון ושייכותם לתוה"ק היא הכרחית ונצחית ולא ימוט לעולם ועד.<sup>ט</sup>

ומה שאמר רב אחא בר יעקב בשבת שם דמכאן מודעא רבה לאורייתא היינו רק פרט היוצא מתוך הכפייה אבל אין זה מהותה של הכפייה דבעיקרה היתה מעמד הנישואין והאהבה וכמו שמבואר בכל דברי רש"י וחז"ל שהבאנו, ועל



להרב אליהו וולף שליט"א על שיר השירים פ"א פסוק י' הערה קע"א ועיי"ש מש"כ עוד בזה) ואף שלא נראה כן משאר המדרשים ובפרט המכילתא דרשב"י הנ"ל אמנם עדיין נראין דברינו אינם כפי זה וצלע"ע. ועי' עוד במהרש"א מס' ע"ז ב: (ד"ה מלמד) שהביא בשם הפענח רזא דלא היתה כפייה על משה ואהרן ובניהם. ועוד יש לציין לדברי הלבוש בהל' פסח (ריש סי' תפ"ז) שג"כ נראה שלמד דהכפייה לא היתה מתוך אהבה יעו"ש.

עד בית הרב על שם 'ויתיצבו בתחתית ההר'. ולפי מה שנתבאר בפנים יש למצוא טעם הגון למנהג זה. [עוד יש לציין שמבואר שם ברוקח דזמן עשיית כל סדר הזה הוא בחג השבועות ויעו"ש עוד כמה חדשות].

**ט** ורק נציין מה דמשמע בדברי רז"ל (רע"מ ח"ג קכו.) דכפיית ההר היתה רק על עמי הארץ ולא על התלמידי חכמים וכן הביא החיד"א בכמה מספריו עי' בחומת אנך (אסתר אות י"ד ובקהלת אות כ"ו ובתהילים מזמור ע"ח מובאין דברים אלו בספר מה שהיה הוא שיהיה

הרב ראובן אהרן וניק

## ביפורד ההיתר של ריבוי בשיעורים

נתן חתיכה בקדירה זו וחתיכה בזו, ובמעשה א' שם שניהם על האש ובישולם, מה הדין. ולכאורה לפי הצד שפעולתו נחשב פעולת היתר, אם עשה ב' פעולות אין היתר על מעשה השניה. אבל יש להסתפק לפי הסברא של הי מינייהו מפקת האם זה רק בקדירה א' או ששייך אף בב' קדירות בבת א'.

והנה הרשב"א (ביצה שם) כתב שגם בשבת במצב של פיקוח נפש מותר מה"ת להרבות בשיעורים, וכגון חולה שצריך קצירה של גרוגרת א' ויש עוקץ א' עם ג' גרוגרות שמותר מה"ת לקצור עוקץ זה [ומדרבנן אסור]. והר"ן (שם ט: מדה"ר) הקשה עליו מהא ששאלו בגמ' מנחות (סד.) דאם אמדו לחולה לשתי גרוגרות ואיכא שתי גרוגרות בשתי עוקצין ושלש בעוקץ אחד הי מייתנין, שתיים מייתנין דחזי ליה או שלש מייתנין דקא ממעט בקצירה. ומסקינן שלש מייתנין כדי למעט בקצירה. והשתא לפי הרשב"א מהו שאלת הגמ' והרי פשיטא שעדיף לעבור על איסור דרבנן של ריבוי שיעורים ולא איסור דאורייתא של קצירה אחרת. ועל כרחך שגם ריבוי שיעורים גבי פיקוח נפש אסור דאורייתא ורק גבי מלאכת יו"ט דהוי בגדר הותרה שייך סברת ריבוי בשיעורים.

והנה עיין בקובץ שיעורים (ביצה אות מ"ח) שכתב לבאר נקודת המחלוקת, שהרשב"א סובר דההיתר של ריבוי שיעורים ביו"ט הוי משום הי מינייהו מפקת, והר"ן סובר שסברת ריבוי בשיעורים הוא משום שהוי פעולה של היתר. ולכן להר"ן כשהוא ע"י ב' מעשים אסור. ומה שהקשה הר"ן על הרשב"א מהגמ' דשלש גרוגרות בעוקץ אחד, תירץ שם בקו"ש שלפי הרשב"א אם קצרו שתי עוקצין בבת אחת הו"ל כמו עוקץ אחת בשתי גרוגרות, ובהכי מיירי הסוגיא, אבל לפי הר"ן אפילו בב"א אסור כיון שהם ב' מעשים. אלמא דפשיטא ליה להג"ר אלחנן שאם נאמר הסברא של הי מינייהו מפקת שאין נפ"מ בין קדירה א' לב' קדירות, ולכן סובר שע"כ הר"ן דסבר שבשתי פעולות אסור סבר דההיתר של ריבוי בשיעורים הוי היתר על המעשה.

ויש לחלק ולומר שהר"ן מודה שסברת ההיתר היא משום הי מינייהו מפקת, ומ"מ סובר שרק במעשה א' שייך סברא זו. וכן ראיתי שהוכיח הרב שמחה בונים כהן בספרו על הל'

איתא בגמ' ביצה (יז.) ממלאה אשה כל הקדירה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת. והנה אסור לבשל ביו"ט לצורך חול, ונחלקו רבה ורב חסדא בגמ' פסחים (מז:) אם מותר מה"ת משום הואיל ומקלעי ליה אורחים חזי ליה, ורק מדרבנן אסור, או דהוי אסור מה"ת ולא אמרינן הואיל, אבל לכו"ע אסור עכ"פ מדרבנן, אך הכא הדין הוא שמותר לגמרי. ויש לחקור מהו יסוד ההיתר, האם הפשט משום שכל חתיכה ראויה לו לאכילה ביו"ט, ולכן יש סברא של הי מינייהו מפקת, פירוש היות שכל א' וא' ראוי לו ביו"ט הסברא נותנת שכל א' יש היתר לבשלו. ולפי זה אם חתיכה א' חזי ליה ואידך לא חזי ליה, אסור. או דלמא הפשט הוא שעל הפעולה יש היתר, והיות שפעולה זו פעולה של היתר היא, אין נ"מ אם בפעולה זו יבשל גם עוד דברים אחרים. ולפי זה אין נ"מ אם כל חתיכה חזי ליה, דהסברא אינו משום שכל חפץ חזי ליה אלא שכל המעשה נחשב פעולה של היתר.

ונראה שנחלקו בזה האחרונים. שהמנ"ח (מצוה רס"ד) דן אם כהן מותר ליכנס לאהל שיש שם מת הקרוב לו וגם יש שם מת דאינו קרובו, מטעם ריבוי בשיעורים. אלמא שמדמה ציור שא' מותר לו ליטמאות וא' אסור להגמ' ביצה כנ"ל. ולפי הסבר הא' הנ"ל אינו דמיון כלל דאין כאן סברא של הי מינייהו מפקת. אלא מוכח שהמנ"ח ס"ל שהסברא של ריבוי בשיעורים הוא שהמעשה נקבעת כמעשה של היתר, ולכן אף שא' אינו קרובו מ"מ מעשה הכניסה לאהל המת מותרת.

ועיין אג"מ (אור"ח ח"ה סי' ל"ה) שכתב שמותר להוציא לרה"ר ביו"ט קופסא מלאה סיגריות שיש בו יותר ממה שצריך, דהוי ריבוי בשיעורים. ובספר שמירת שבת כהלכתה (פי"ט סק"ד) הוסיף דהוא הדין שמותר להוציא טבעת של מפתחות לרה"ר ביו"ט אם אחד מן המפתחות חזיא ליה. אך הגרמ"פ שם העיר שאין לדמות הסיגריות לטבעת של מפתחות, שיש לחלק דרך בסגריות כל חד חזיא ליה, אבל במפתחות חד חזיא ואידך אין לו צורך כלל. והיינו שנחלקו בחקירה הנ"ל אם ההיתר משום שכל אחד חזיא, או שנחשבת פעולת היתר.

ויש לעיין מה הדין אם הניח על האש ב' חתיכות בב' קדירות בבת אחת, שהגמ' איירי בב' חתיכות בקדירה אחת, אבל אם

הר"ן והרשב"א (סוף פרק האורג) אם מותר לנעול ביתו אם יודע שיש צבי בביתו. שהרשב"א חידש שמותר אף דהוי פסיק רישא דמלאכת צד. ועוד חידש שמותר לו לכוון לזה. והר"ן תמה עליו שזה אינו. ושם הוכיח בספר אהבת חסד מסוגיית הגמ' פסחים (כה:) כשיטת הר"ן דאסור, ע"כ. אמנם צ"ע כוונתו במשנ"ב שציין לנידון זה דקאי על סוגיא אחרת דפליגי בה הר"ן והרשב"א ואין זה נידון דידן דריבוי בשיעורים. וע"כ דכוונת המשנ"ב דהר"ן והרשב"א לשיטתייהו אזלי, שלפי הר"ן דריבוי בשיעורים אסור מדאורייתא לכן אסור לנעול ביתו כשיש בתוכו צבי, משא"כ להרשב"א דס"ל דריבוי בשיעורים מותר מה"ת במקום פיקוח נפש לכן סבר שמותר לנעול ביתו אף כשיש שם צבי. ומכיון שהוכיח שם מגמ' פסחים כהר"ן כתב במשנ"ב דקיי"ל כהר"ן לגבי מח' הר"ן והרשב"א בריבוי בשיעורים.

אולם לכאורה יש כאן ב' סוגיות נפרדות, א' סוגיא דריבוי בשיעורים שענינה היא רק אם עושה מלאכה ואגב זה הוא מוסיף עוד חתיכות. ב' אם אגב נעילת ביתו שאינו מלאכה, מותר אם יש שם צבי. וחידושו של הרשב"א שם צ"ב אף אם סובר ריבוי בשיעורים מותר מה"ת במקום פקוח נפש, דכל ענין ריבוי בשיעורים הוא כשעושה מלאכה ומוסיף יותר, אבל נעילת ביתו אינו מלאכה, ואיך סבר הרשב"א שמותר אפילו אם יש צבי שם. [ולהבין דברי הרשב"א, ע' שלטי הגיבורים שם ובחידושי רבי שמעון שקאפ עמ"ס כתובות סי' ד' אבל לכאורה אין זה ענין לריבוי בשיעורים, וכי נאמר לפי הרשב"א שאגב שלובש בגדים ישא משא בשבת.

אך בהכרח מבואר מהמ"ב שהבין דמהני היתר של ריבוי בשיעורים אף במקום שפעולה א' אינו מלאכה כלל, ולכן כתב ראייה כהר"ן ופסק כוותיה במ"ב. אבל לפי האחרונים הנ"ל שיש ב' סוגיות, וסברת ריבוי בשיעורים לא שייך התם, אין ראייה לפסוק כהר"ן בריבוי בשיעורים בפקוח נפש. ובאמת מדברי הר"ן עצמו משמע שאין סוגיות האלו קשורות, שהרי בשתי המקומות חולק על הרשב"א מחמת ראיות אחרות, ולא הבליע ב' הסוגיות ביחד. שוב מצאתי שהארחות שבת (ח"ג סי' ט) הקשה על הח"ח בזה, והניח בצ"ע.

יו"ט, שזה דעת הגרמ"פ שפסק שרק אם כל חד חזי מותר, ופסק שרק במעשה א' מותר, ע"ש.

וכן יש לפרש לאידך גיסא שבין להרשב"א בין להר"ן, סברת ריבוי בשיעורים היא דהוי מעשה של היתר, ולכן פשוט להר"ן שבב' מעשים אסור, והרשב"א יתרץ קושיית הר"ן באופן אחר, ע' שפת אמת מנחות (שם) הרי שאין מוכרח ממח' הר"ן והרשב"א שנחלקו בחקירה זו מהו סברת ריבוי בשיעורים.

עכ"פ נמצא שיש ב' פשטים בדין ריבוי בשיעורים. א' סברא של הי מינייהו מפקת ואז רק אם כל חד חזי מותר. [ואם מותר רק בקדירה א' או אף בב' קדירות היא מחלוקת הקוב"ש והאג"מ.] ב' דהוי היתר על המעשה, ולפי"ז יש קולא שאף שאין כל חדא ראוי מ"מ מותר, ויש חומרא שבעינן מעשה א' אבל בב' מעשים אסור.

והנה נראה פשוט שמי שלובש בגדים אסור להוציא חפץ בשבת לרשה"ר, וליכא סברא של ריבוי בשיעורים דזה לא שייך הכא, שאינו עושה מלאכה במה שלובש בגדים. ולכן לא שייך לומר שאגב הוצאה של בגדים של היתר יוציא חפץ אחר ג"כ, שאינו עושה שום מלאכה במה שלובש הבגדים, וכל הסברא של ריבוי בשיעורים שייך רק היכא שעושה מלאכה של היתר כגון בישול ביו"ט דהוי שם מלאכה עלה, דאסור לבשל לגוי וכדומה, ואגב מלאכה זו יכול להרבות עוד חתיכות, א"נ פיקוח נפש בשבת לפי הרשב"א שמותר לעשות מלאכה לצורך פיקוח נפש, ומלאכה זו אסורה שלא לצורך פיקוח נפש, ולכן שם מלאכה עלה. וזה בין אם נאמר הותרה או דחוויה בפקוח נפש או מלאכת יו"ט, דלא מועיל ריבוי בשיעורים אלא כשהוא עושה מלאכה, ורק במקום זה הותרה.

אמנם עיין במשנה ברורה (סי' שי"ח סק"ג) שהביא את המח' בין הר"ן והרשב"א אם במצב של פקוח נפש יש היתר מן התורה דריבוי בשיעורים. וכתב לעיין בספר אהבת חסד פרק ז' ששם הביא ראייה שאסור מה"ת. וכוונתו למה שכתב בספר אהבת חסד פרק ז' נתיב החסד סק"ב אודות מחלוקת



הרב שמואל זלאטשיווער

## הקשר בין מעמד הר סיני למשכן

אבל מפירוש הרמב"ן (לה, א, ועוד הרבה מקומות) מבואר שצווי המשכן היתה קודם חטא העגל ומפרש הכל כפי סדר הפסוקים. וכן בפירוש ענין 'משכן העדות' לא כתב כרש"י שהוא עדות שנמחל חטא העגל אלא משכן העדות על שם לוחות העדות. והיה נראה שאלו ב' מחלוקות מקושרים במה שבשניהם חולקים רש"י והרמב"ן אם להקפיד על סדר הפסוקים. אמנם נראה דיש לבאר עוד עומק בקשר הבנת שיטת רש"י והרמב"ן בשני ענינים אלו הנוגעים להבנת היחס בין מעמד הר סיני והמשכן.

דהנה הר סיני היה מקום קבלת התורה והמקום שמשם שמעו את הדיברות, אבל אחר בנין המשכן שוב לא היה הדיבור יוצא מהר סיני אלא מבין שני הכרובים שבמשכן. והאריך הרמב"ן בזה (ריש תרומה) שהמשכן הוא המשך ממעמד הר סיני, והכבוד אשר שכן בהר סיני, שכן במשכן. ורק דבהר סיני היה בפרהסיא, ובמשכן היה בהסתר, ובמהלך זה של הסתר המשך מסירת התורה בכל הפרשיות שנאמרו מהאהל מועד.

ובמה שהעיר הרמב"ן דהיתה שינוי בין גילוי הכבוד שבהר סיני לגילוי הכבוד שבמשכן שזה בגלוי וזה בסתר, וכן עוד חילוקים שזה היה בחוץ וזה היה בבית, יש להסתפק מהי אופן הראוי והנאות ביותר למסירת התורה. אי בעצם מצבו של סיני הוא הראוי ביותר, או מצב של משכן הוא הראוי לזה ורק לצורך התחלה הוצרכו מצב של סיני. וקצת דוגמא דרך משל בנישואין שאין אנו עושין החתונה בבית החתן אלא הולכים ושוכרים אולם לעשות בו החתונה ואין זה המצב הלכתחילה לקיים חיי נישואין אלא הוא הראוי להתחלה אבל אח"כ דרים בבית, וכמו כן י"ל בסיני דרק להתחלה היה ראוי כל המעמד ההוא, או אפשר דאף ראוי היה להתקיים כן.

ונראה דזה תלוי במחלוקת רש"י ורמב"ן הנ"ל בפירוש סדר ציווי המשכן כלפי חטא העגל. דלרש"י שצווי המשכן תלוי

יש כלל בידו (פסחים ו: ) אין מוקדם ומאוחר בתורה. וידוע שרש"י בפירושו עה"ת נוטה יותר לפרש סדר הפסוקים על דרך זה והרמב"ן משתדל לישבם כסדר כתיבתם.<sup>א</sup> ודוגמא בולטת לזה מצינו כשפירשו סדר מתן תורה. דבפרשת יתרו יש מעמד הר סיני ונתינת העשרת הדברות, ובפר' משפטים כתוב כמה וכמה מצות פריים ואח"כ חוזר לענין מעמד הר סיני ע"י מה שכתב משה ספר הברית ואמרו עליו נעשה ונשמע. והנה רש"י פירש (שמות כד, א) דכל המאורעות של פר' משפטים נכתבו שלא כסדר שבאמת אירעו קודם שנאמרו העשרת דברות. וכן פירש שספר הברית המוזכר בפר' משפטים היה ספר התורה שנכתב בו מבראשית עד מתן תורה עם המצות שנצטוו במרה, ולא היה בו מהמצוות של פר' משפטים.

אמנם הרמב"ן יש לו קושיות על דרך זה והביא שהוא מחלוקת במכילתא אבל כתב דהעיקר כהדעה שכל מה שכתוב בפר' משפטים אירע אחר אמירת ה' דברות של פר' יתרו, וספר הברית הוא ספר שהיה בו המצוות של פרשת משפטים. ולפי זה כל הפרשיות הם כסדרם שמתחילה נאמרו העשרת הדברות ואח"כ נצטוו במשפטים וכתבם בספר וענו עליו נעשה ונשמע ונכנסו על ידו בברית.

עוד מצינו מחלוקת בין רש"י והרמב"ן בסדר של ציווי המשכן וחטא העגל. שהרי בסדר התורה כתוב מתחילה ציווי המשכן בפרשיות תרומה תצוה וקצת מכי תשא, ואח"כ נכתב חטא העגל, ואחר זה כתוב עשיית המשכן בפר' ויקהל ופקודי. ורש"י פירש (לא, יח) דאין מוקדם ומאוחר בתורה ובאמת ציווי בנין המשכן של פר' תרומה ותצוה היתה אחר העגל. וכן סבר רש"י שכל ענינו של המשכן הוא לכפר על עגל ואף פירש שזהו עיקר שמו של המשכן דקראו התורה (לה, כא) 'משכן העדות' ופרש"י עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל שהרי השרה שכינתו ביניהם. והיינו כמו שביאר הספורנו (כה, ה) דבלא חטא היה אפשר בהשראת השכינה בלא משכן ורק מחמת החטא הוצרכו למשכן.

דמפרש שהוא אחרי מיתת נדב ואביהו אבל במקום שלא פירש בסתם הוא על הסדר.

א ע' רמב"ן בפר' צו (ח, א) כשרש"י כתב שאין מוקדם ומאוחר בתורה טען עליו שהוא מהפך דברי אלקים חיים. וע"ע דבריו בתחילת פר' אחרי מות שכל מקום שאיחר המוקדם דרך הכתוב לפרשו כמו התם

אלא למה שמוכרח לכניסת ברית עם ישראל וכל שאר המצוות ראוי לישראל עד שיבנו משכן ומשם יצוה השם את בני ישראל, וכן כתב שמשום זה צוה תחילה על דבר המשכן, וכנ"ל. משא"כ לרש"י אפשר לצוות כמה וכמה מצוות אפילו בלי משכן וזהו ענין המצוות של פר' משפטים שנאמרו למשה בסיני מבלי משכן.

אבל עדיין קשה מה שכתב הרמב"ן שציווי הקמת המשכן היתה תחילת הציוויים אחר מתן תורה שהרי קודם ציווי זה נצטוו ביותר מחמישים מצוות של פר' משפטים וכל אלו היו בלא משכן. ומזה היה נראה דראוי להצטוות מסיני גם בלא משכן ולא רק מה שצריך לברית אלא גם שאר מצוות ורק אחר חטא העגל הוצרכו למשכן וכרש"י.

אמנם דברי הרמב"ן הם לשיטתו דהוא סבר דהמצוות של פר' משפטים הם חלק מהברית שהרי פירש שאחרי שנאמרו העשרת הדברות נאמרו להם המצוות של פרשת משפטים וכתבו מהם ספר הברית, ונמצא דכל פרשת משפטים הוכרח לברית ושפיר כתב דתחילת המצוות שנצטוו אחר הברית הוא ציווי הקמת המשכן. ועוד יותר כתב בפרשת משפטים (כב, כח) שאף המצוות שהזכירם בפרשת משפטים הם בקיצור וברמז ונאמרו רק כדי לכותבם בספר הברית ועוד יחזור ויבארם כולם אחת אחת. הרי דאף המצוות שנכתבו סמך על עיקר ציוויים שיהיה במשכן. ושפיר כתב הרמב"ן דעיקר מקום ציווי המצוות הוא במשכן וכל המצוות הקודמים הם רק הכשר לזה.

ומה שביארנו דלהרמב"ן אין לצוות על המצוות עד אהל מועד ורק נצטוו במה שהוצרכו לצורך הברית יש להעיר דלכאור' תלוי במחלוקת (סוטה לז:) אי כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד או כללות ופרטות נאמרו ונשנו בסיני ובאהל מועד. דאי אמרינן דנאמרו ונשנו נמצא שנאמרה להם כל התורה עם פרטיה בלא משכן. אבל י"ל דהרמב"ן לא אזיל כהאי דעה, וכן כתב (ויקרא ז, לח) דעל דרך רבותינו כל פרשיות של ספר ויקרא כבר נאמרו בהר סיני אבל על דרך הפשט מיישב כל הפסוקים שלא נאמרו מקודם, וא"כ י"ל דבאלו מקומות הרמב"ן מפרש על פי דרך הזה של פשט. [ובעיקר הענין ע"ע ברמב"ן בתחילת פר' בהר.]

בעון העגל נראה דבלא חטא העגל תהיה השראת השכינה בלא משכן. וא"כ יוצא דבנין המשכן הוא ענין בדיעבד והיה ראוי לכתחילה שהמצב של סיני ימשך. אבל להרמב"ן דכבר קודם חטא העגל נצטוו במשכן מבואר דאף לכתחילה היו צריכים למשכן ומצבו של סיני אינו המצב הראוי להתקיים אלא היתה לשעה.

וכן מפורש ברמב"ן (ריש תרומה) דעיקר מסירת התורה ראוי להיות דרך המשכן ולא דרך סיני שכתב וז"ל, 'כאשר דבר השם עם ישראל פנים בפנים עשרת הדברות וצוה אותם ע"י משה קצת מצוות שהם כמו אבות למצותיה של תורה, כאשר הנהיגו רבותינו עם הגרים הבאים להתייחד, וישראל קבלו עליהם לעשות כל מה שיצום על ידו של משה רבינו עליו השלום וכתר עמהם ברית על כל זה, מעתה הנה הם לו לעם והוא להם לאלוקים וכו', והנה הם קדושים ראויים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם, ולכך צוה תחלה על דבר המשכן, שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו ושם ידבר עם משה ויצוה את בני ישראל, עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דסיני היה רק לשעה לכרות להם ברית ולהודיע מקצת מצוות המוכרחות לברית אבל מיד אח"כ יש לבנות משכן להיות מקום לציווי שאר המצוות.

ואם דברינו נכונים יוצא דמחלוקת רש"י והרמב"ן בסדר ציווי המשכן וחטא העגל אינו רק מחלוקת בסדר הפסוקים אלא הוא מחלוקת הנוגע לכל מהותו של ענין המשכן אי הוא ענין בדיעבד או לכתחילה. דכ"ע ס"ל שהמשכן הוא המשך הר סיני אבל פליגי מהו העיקר, דלרש"י העיקר הוא הר סיני ורק שאחר חטא העגל לא שייך זה, ולהמשיך מה שיוכל הוכרחו למשכן. ולהרמב"ן העיקר הוא המשכן ורק לצורך הכשר למשכן שיהיה להם ברית עם הקב"ה בהודעת מקצת מצוות היה מעמד הר סיני.

והיה נראה שמחלוקת זה נמשך אחר מחלוקתם הראשון בביאור סדרי פרשיות יתרו ומשפטים וסדר מתן תורה. דרש"י כפי שיטתו שהמצוות של פר' משפטים נאמרו למשה אחר גמר כל מעמד הר סיני אי אפשר לפרש כשיטת הרמב"ן במהותו של המשכן. דלהרמב"ן אין ראוי לצוות בהר סיני



הרב שמשון זעליג גאלדשטיין

## כלל ישראל הם אומה ודת

הפסח, דפסח הוא זכר ליצירת העם הגשמי ובסוכות זוכרין קיומו של העם בגשמיותו. וכמו כן שמיני עצרת מקושר לשבועות, דשבועות היתה יצירת העם ברוחניות, ובשמיני עצרת אנחנו שמחים על קיומו ברוחניות. ומפני זה הוקבע שמחת תורה בשמיני עצרת דוקא, דאז שמחים על קיומו של חלק התורה בכלל ישראל. [ועיין בפי' הספורנו (ויקרא כג, לו) דמפני זה בא שמיני עצרת בסוף כל המועדים.] מזה מבואר דאיכא שני חלקים בגדר ענין כלל ישראל. יש לו שם אומה, וזה התחיל בשעת יציאת מצרים שאז נעשו לעם. וחלק שני שהוא הדת, והוא מה שניתוסף במעמד הר סיני.

ויש לעיין למה קבע הקב"ה שני ענינים אלו בכלל ישראל. דהנה זה פשוט למה צריך חלק הדתי, דזהו כל יחסנו עם הקב"ה, אבל למה צריכים לענין זה שאנחנו אומה, ולא מספיק לנו רק את ענין הדת.

עוד יש להעיר דהנה ידענו שאבותינו הקדושים עסקו והשתדלו להכניס בנ"א תחת כנפי השכינה ולגייירם, וכמו שדרשו חז"ל שאברהם עשה גרים, ולמדו מקרא ד"את הנפש אשר עשו בחרן". וע' רבינו בחיי שם שכתב דגם יצחק ויעקב עסקו בזה. אבל יש לתמוה מה היה הסוף של כל אותם גרים, שהרי ישראל הלכו למצרים ונעשו עם, אבל מה קרה לצאצאי כל האנשים שנתגיירו.

ואפשר לומר דמי שהוא שומר דת בלי יחס עממי, הוא רק מקושר לו מצד בחירתו בתורת יחיד, אבל אין בחירתו משעבד בניו ומשפחתו בכלל, ואם הם אינם רוצים לבחור בזה הדרך אז יעזבוהו אם ירצו. אבל אם הדת הוא מקושר לעם, אז א"א לאיזה יחיד להימלט ולומר דאינו מקושר לה מחמת בחירתו כיון שהוא חלק מהעם, ועל כרחו הוא מקושר לה. ולכן אפילו אם מישוהו בוחר שלא לעבוד את הקב"ה, ועוזב את התורה ח"ו, עדיין הוי ישראל, ובניו הם ישראלים לדורות, ועי"ז יתכן שיעיינו הדורות הבאים אח"כ מהו העם הזה שהם חלק ממנו, ולבסוף אפשר להם לשוב. אבל בגרים שעשו האבות אין להם שום קיום, דכיון שהתקשרותם היתה רק מצד בחירתם, מיד כשנפסק החבל אין להם אל מה לשוב, כי אם להתגייר מחדש.

כשמתבוננים במהותו של חג השבועות, זמן מתן תורתנו, שהוא התחלת חיובי כלל ישראל במצוות, יש לחקור מהו הגדר של כלל ישראל. שמצד אחד נראה כדת, שגדר ענין "דת" הוא שיש אנשים שמאמינים באיזה דבר, ומשתדלים להתקרב אליו על ידי עבודה ותפילה. וכמו כן כלל ישראל, שמצד יחסנו אל בורא עולם אנחנו מחויבים בעבודתו, לשמור תורתו ולהתפלל אליו.

אך מאידך גיסא ברור דהם "אומה", שגדר ענין אומה הוא חברת אנשים המתקשרים יחד מתוך שייכות משפחתם או מדינתם. וכמו שבשאר אומות כל יחיד מחשיב את עצמו כחלק מן האומה רק בשביל שהוא נמצא ודר ביחד עמם באותה מדינה, ועל זה מוסרים נפשם להגן על מדינתם, כן יש הרגש ליהודי שהוא נחשב כחלק מן האומה, אף אם אינו שומר תורה ומצוות ר"ל, כיון שנולד למשפחה יהודית. והגוים ג"כ רואים אותנו כך, שבמשך הדורות ראינו שאפילו מי שאינו שומר תורה ומצוות אעפ"כ הוא נקרא יהודי בעיני העולם, ולא נתנוהו אומות העולם להתחבר לאיזה מדינה שהיא. ולכאורה נראה פשוט דשניהם אמת, וצריכים לשני החלקים לשלימותו של כלל ישראל.

והנה בענין היחס שבין המועדים, פירש הרב שמשון רפאל הירש (בספרו 'חורב') דיש זוגות ביניהם. שפסח ושבועות הם זוג אחד, דהיינו שחג השבועות גומר מה שהתחיל בחג הפסח. וסוכות ושמיני עצרת הם זוג שני, דשמיני עצרת הוי גמר לסוכות. ומפרש דכשיצאו כלל ישראל ממצרים יצאו מלהיות עבדים ויחידים, ונהפכו להיות אומה בפני עצמה, אבל אומה זו היתה רק אומה בגופים, שכולם התייחסו להדדי לחברה אחת מחמת הקשר שביניהם שהיו בני יעקב שיצאו ממצרים, וזה היתה התחלת העם בגשמיות. אבל כשבאו להר סיני ונתנו להם התורה אזי הוסיף עליהם להיות אומה רוחנית. מעמד הר סיני היה העמדת חלק הרוחני של העם, שלקחם מלהיות סתם עם והפכם להיות עם רוחני.

וכנגד זה, בחג הסוכות זוכרים אנו את אשר הגיין אותנו הקב"ה במדבר, "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתתי", דהוא הצלה על עצם קיום העם הגשמי. וזה מקושר לחג

ולפי מדרגת אותה מדינה כן הוא מדרגת עבודתם. אופן עבודתם הוא רק חלק מתוך דרך החיים שלהם ומה שהם חושבים להיות קדוש ונתעלה לפי המבט שלהם, ולכן אי אפשר למצוא דת דכל עבודתו היא למעלה מכח עובדיו, דהם לא יחשבו לעבוד אותו ככה אלא כפי מה שהוא חשוב בעיניהם. אבל דת תורה שניתנה מאת הקדוש ברוך הוא, אינו דעת בני אדם על אלוקים, אלא דעת אלוקים על בני אדם, והוא יתברך מגדיר היאך הוא רוצה שיעבדו אותו. והעבודה אינה מוגבלת במדרגה שבו נמצאים, אלא הוא המדרגה שצוה אותם לעלות אליה. ומפני כך מצינו שהרבה פעמים קשה לנו לעמוד בכל עניני התורה, וזה גופא מורה על כך שבא מדעת עליון ולא מדעת בני אדם.

היוצא מכל זה דיש שני חלקים שקבע הקב"ה בכלל ישראל, חלק עממי וחלק דתי, ושניהם הם עקריים לקיומו של כלל ישראל. אבל אינם דומים לשאר עממים, דבענין העממי אין מהות האומה תלויה על המקום אלא על יציאת מצרים. וגם אין דתו דומה לשאר דתות, דשאר דתות הם דעת בני אדם היאך לעבוד אלוהותם, אבל דתינו הוא דעת הקב"ה היאך הוא צוה לנו לעבוד אותו.

ונראה לפרש, דחלק ענין העם של כלל ישראל וחלק הדת שלו אינו דומה לשאר האומות או דתות. דהנה מן הסתם העם נוצר כשיש חברת אנשים הקשורים למדינה אחת. אבל כיון שיחוסם הוא רק מצד המקום כיון שבטל יחס זה שוב אינו נקרא על שם זה, אלא נתחלף לאיזה שייכות שיש לו באותו זמן. וזהו סדר הדורות, דעמים באים ועמים הולכים, ומקושרים להמקום שנמצאים אז. אבל כלל ישראל אינם מקושרים למקום של עכשיו, אלא למהותם, שהוציא הקב"ה אותנו ממצרים ונעשינו עם, וזה אי אפשר לשנות. ולכן קיים עממיותו של כלל ישראל בכל זמן ובכל מקום. ואפילו כשנמצאים עכשיו בתוך איזה מדינה, אינם מתיחסים לאותה מדינה לגמרי מפני שהם עם מעצמם, במהותם, שהם עם ישראל.

והנה הרב שמשון רפאל הירש (קובץ מכתבים חלק ב) מבאר עוד שגם בענין הדת יש הבדל פשוט ויסודי בין דת תורה לשאר דתות, דסתם דת תלוי ועומד על דעת בני אדם, שהם משערים איזה התיחסות יש להם לאלוהיהם ואז משערים היאך לעבדו. וכיון שעבודתם הוא רק מצד מחשבות בני אדם, הדרך שעובדים אלוהותם משנה לפי המקום והזמן,



We kindly request that anyone  
who remembers Torah about the Moadim,  
heard from the  
Rebbeim of the Yeshiva,  
should please submit them to the editors  
[kuntres@nirc.edu](mailto:kuntres@nirc.edu)

To listen to Shiurim on Inyonei Chag HaShavuos  
from the Rebbeim of the Yeshiva  
visit [Torah.NIRC.edu](http://Torah.NIRC.edu)

Shavuos Shiurim

