

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה ט / גליון תו
ערש"ק פרשת בהר בחוקותי ה'תשע"ג

מדוע מבדיל רש"י בין גירוי ושיסוי?

איך מפרשים בגן עדן "הלומד תורה לפרקים"?

ביאור סברות ר"מ ור"י ב"אחד עשר שקראו עשירי"

מהו הסדר הנכון בלימוד תורת החסידות?



פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת בהר-בחוקותי, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון תו), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ופשוט שלפעמים מעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאיות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו על-אתר או בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

ויה"ר שנזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונזכה לשמוע תורה חדשה, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

מאתיים שנה להסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע

קובץ זה יוצא לאור לזכות האחים
הרה"ח הרה"ת ישראל אפרים מנשה שי'
והרה"ח הרה"ת יוסף משה שי'
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

צוות העריכה וההגהה:
[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב יהודה בראוד, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב ראובן זאיאנץ,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב ישראל ארי' לייב רבינוביץ',
הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה



יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States	ארץ הקודש
1469 President St.	ת.ד. 2033
#BSMT	כפר חב"ד 60840
Brooklyn, NY 11213	03-738-3734
718-534-8673	הפצה: 08-9262674
www.likras.org • Likras@likras.org	

נדפס באדיבות

The Print House
538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237
718-628-6700

תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש.....

בין "גירוי" ל"שיסוי"

"והשלחתי" מפרש רש"י "לשון גירוי" ולא לשון שליחות כמשמעות הרגילה של תיבה זו ובשפתי חכמים מפרש שזהו משום "דאין שייך שליחות אלא בבר דעת" / אך צריך ביאור בזה, שהרי מפורש בכמה כתובים לשון "שליחות" בבעלי חיים? ... / ומדוע דוקא ב' וארא הוצרך רש"י להדגיש "לשון שיסוי", ואילו בפרשתנו הסתפק בלשון "גירוי" לבד? / ביאור בדיוק לשונו של רש"י בפרשתנו ובפרשת וארא

(ע"פ לקוטי שיחות חי"א עמ' 24 ואילך)

ט. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

י. יינה של תורה.....

מצוות ריבית – הרווח כולו שלך!

מהו הקשר המיוחד בין איסור ריבית ליציאת מצרים, עד אשר "כל הכופר במצוות רבית כאילו כופר ביציאת מצרים"? / התינח שאנו נקיים את המצוות שעושה הקב"ה קודם שאנו מקיימים – מכוחו הגדול ש"הוא אומר לישראל לעשות ולשמור", אך זה שהקב"ה יקיים את המצוות בגלל שאנו מקיימים – דבר זה כיצד אפשר להולמו?! / ביאור נפלא בעניינה של מצוות ריבית, הקשר ל"יציאת מצרים" והשכר המיוחד של המצווה

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ג עמ' 1007 ואילך)

יג. פנינים.....

דרוש ואגדה

יד. חידושי סוגיות.....

בפלוגתת הש"ס גבי אחד עשר שקראו עשירי במעשר בהמה

יחדש דנחלקו אי הוי קדושה עצמית או רק קדושה המתפשטת מן העשירי עצמו, ועפ"ז יבאר סברות כל אחד וראיותיו / יוסיף דסברת ר"מ כאן היא שיטה כללית בדיני התורה דאיכות עדיפה על הכמות – ע"פ ביאור הסוגיא דסוף הוריות

(ע"פ לקוטי שיחות חי"ב עמ' 120 ואילך)

כב. תורת חיים.....

כה. דרכי החסידות.....

מקרא אני דורש

בין "גירוי" ל"שיסוי"

"והשלחתי" מפרש רש"י "לשון גירוי" ולא לשון שליחות כמשמעות הרגילה של תיבה זו ובשפתי חכמים מפרש שזהו משום "דאין שייך שליחות אלא בבר דעת" / אך צריך ביאור בזה, שהרי מפורש בכמה כתובים לשון "שליחות" בבעלי חיים? ... / ומדוע דוקא בפ' וארא הוצרך רש"י להדגיש "לשון שיסוי", ואילו בפרשתנו הסתפק בלשון "גירוי" לבד? / ביאור בדיוק לשונו של רש"י בפרשתנו ובפרשת וארא

בפ' בחוקותי (כו, כב), אחת הפורענויות היא: "והשלחתי בכם את חיית השדה ושכלה אתכם" וגו'. ומפרש רש"י:

"והשלחתי – לשון גירוי".

והיינו, שאין הפירוש "והשלחתי" במשמעות של שליחות – שהקב"ה ישלח את "חיית השדה" – אלא במשמעות של גירוי: "אם לא תשמעו לי" גו' אז (ח"ו) יגרה את "חיית השדה" לבוא ולהזיק. והנה, כעין זה כתב רש"י בסיפור עשרת המכות שבפ' וארא (ח, יז), על הפסוק "הנני משליח בך ובעבדיך ובעמך את הערוב":

"משליח בך – מגרה בך. וכן 'ושן בהמות אשלח בם', לשון שיסוי".

ובשפתי חכמים (בחקותי כאן) מפרש, מניין באמת למד רש"י לפרש "לשון גירוי" – ולא "שליחות", כמשמעות הרגילה של תיבה זו – וז"ל: "דאין שייך שליחות אלא בבר דעת" (וכן הוא במפרשי רש"י – רא"ם. גור ארי'. ועוד – וארא שם: "בבעלי חיים שאין בהם דעת לא שייך לשון שילוח").

אך צ"ע בזה, דהא מפורש בכמה כתובים לשון "שליחות" בבעלי חיים: "וישלח את העורב" (נח ח),
ז; "וישלח את בעירו" (משפטים כב, ד); "משלחי רגל השור והחמור" (ישעי' לב, כ. וראה רש"י שם)!

ולכן נ"ל (וכמו שפירשו בגור ארי' ונחלת יעקב וארא שם), שראיתו של רש"י לפרש "לשון גירוי" היא
מזה שנאמר "בכם" [וכן בפ' וארא: "בך". וכן בהפסוק בפ' האזינו (לב, כד) שמביא רש"י בפירושו שם:
("ושן בהמות אשלח) בם"]:

אם הכוונה היא ל"שליחות" במובנה הרגיל – הי' מתאים לומר "והשלחתי לכם", או "והשלחתי
אליכם" [ובפ' וארא שם: "לך", "אליך"]; ומזה שנאמר "בכם" ["בך"] – מובן שהכוונה היא לגירוי
החיות.

ועוד זאת:

בלשון "שליחות" מתאים יותר שאומרים קודם את הדבר הנשלח, ורק לאחר מכן – למי הוא
נשלח. וכמו (וארא ט, יד): "הנה אני שולח את כל מגפותי – אל לבך"; וא"כ בנדוד, הי' מתאים לומר
"והשלחתי את חיית השדה – בכם" [ובפ' וארא: "הנני משליח את הערוב – בך"].

ומזה שנאמר "והשלחתי בכם – את חיית השדה" [ובפ' וארא: "הנני משליח בך"], מובן שהוא
"לשון גירוי", ולכן תיבת "בכם" מחוברת ל"והשלחתי", כי היא חלק מהפעולה עצמה (ולא רק
ש"בכם" נפעלת הפעולה) – ש"מגרה בו" חי' רעה וכדומה.

ב. והנה עד כה נתבאר הצד השווה בין הכתוב כאן לפ' וארא – אליבא דרש"י – שבשניהם מוכח
מתוך לשון הכתוב שאין הכוונה לשילוח החיות, אלא לגירוי שלהן.

אך כדי לקבל בלשון רש"י הכא והתם, תמצא שאף שבכללות התוכן שווה, הרי בפרטיות יש
הבדל:

בפרשתנו כתב רש"י "והשלחתי – לשון גירוי" ותו לא; ואילו בפ' וארא, אף שבתחילה מפרש
"משליח בך – מגרה בך", הרי אחר כך מוסיף "לשון שיסוי". והיינו, שבפרשתנו מזכיר רש"י לשון
"גירוי" סתם, ואילו בפ' וארא מוסיף גם לשון "שיסוי".

וצ"ב: מה באמת ההבדל בין "גירוי" ל"שיסוי"? ומדוע דוקא בפ' וארא הוצרך רש"י להדגיש
"לשון שיסוי", ואילו בפרשתנו הסתפק בלשון "גירוי" לבד?

[ולהעיר, שלכאורה הי' אפשר לומר שאליבא דאמת אין שום הוספה ב"שיסוי" על "גירוי". וזה
שבפ' וארא הזכיר רש"י גם לשון "שיסוי" – הוא פשוט משום שזו הפעם הא' בתורה שמפרש תוכן
זה של גירוי החיות, ולכן הוצרך להוסיף ביאור שהכוונה היא ל"שיסוי", שמא התלמיד לא יבין את
לשון "גירוי" לבדה.

אך אין זה מסתבר שתיבת "שיסוי" תהי' ידועה ומובנת להתלמיד יותר מאשר "גירוי"; ואדרבה:

לקראת שבת

ז

הביטוי "מגרה" נמצא כמה פעמים בחומשי התורה ("אל תתגרו בם" – דברים ב, ה. "ואל תתגר בם מלחמה" – שם, ט. "והתגר בו מלחמה" – שם, כד), בעוד לשון "שיסוי" אינו מופיע כלל בחומש].

ג. והביאור בכ"ז:

בפסוק כאן נאמר "והשלחתי בכם את חיית השדה" – שכולל בתוכו הן חיות והן בהמות; וכפי שכבר כתב רש"י בפ' שמיני (יא, ב) אשר "הבהמה בכלל 'חיי'". ובזה יובן המשך דברי רש"י כאן, וז"ל: "ושכלה אתכם – אין לי אלא חי' משכלת שדרכה בכך; בהמה שאין דרכה בכך מניין? תלמוד לומר 'ושן בהמות אשלח בם'... ומנין שתהא ממיתה בנשיכתה? תלמוד לומר 'עם חמת זוחלי עפר'. מה אלו נושכין וממיתין, אף אלו נושכין וממיתין. כבר היו שנים בארץ ישראל, חמור נושך וממית ערוד נושך וממית".

ולכאורה, מהי הראי' ב"פשוטו של מקרא" שגם כאן יגרה בהמות (ולא רק חיות) – מזה שבכתוב אחר ובענין אחר מבואר כן?

[ומה שכתבו המפרשים (שפתי חכמים. ועוד) שנלמד הוא ב'גזירה שווה' – מזה שכאן נאמר "והשלחתי", ושם נאמר "אשלח" – אין זה מתאים בדרך "פשוטו של מקרא"].

אלא, שבדרך הפשט לשון "חיית השדה" מצד עצמה כוללת גם בהמות – "הבהמה בכלל 'חי'" (ראה גם באר בשדה); אך כיון שזה שבהמות תשכלנה הוא מציאות שאינה לפי דרכי הטבע, לכן מביא רש"י ממה שמצינו בפירוש (במקום אחר) שמצד הגזירה מלמעלה תיתכן כזו אפשרות.

[וזהו גם הטעם להמשך דברי רש"י כאן – כי, אפילו לאחר שנמצא כתוב שיש מצב שבהמות תשכלנה, הרי זהו חידוש גדול, ואולי זהו רק במקום שמפורש כן; ועל זה ממשיך רש"י ומוסיף שאין זה חידוש גדול כל כך, שהרי "כבר היו שנים בארץ ישראל, חמור נושך וממית ערוד נושך וממית" (ובביאור "ערוד" שהזכיר רש"י כאן – ראה הנסמן בלקו"ש ח"ז ע' 67)].

ד. אמנם בפ' וארא, במכת ערוב, הרי מי שבא והשחית היו "חיות רעות" בדוקא (כלשון רש"י שם), ולא בהמות. ומעתה הוקשה לרש"י: אם היו במכת ערוב רק חיות המשחיתות, מה הצורך בגירוי מיוחד? אם באו גם בהמות, מובן שיש צורך לגרותן בכדי שישחיתו היפך טבען, אבל חיות רעות – הרי זה טבען!

ולכן מוסיף שם רש"י: "לשון שיסוי" (ואינו מסתפק בתיבת "גירוי" בלבד). והיינו, שאף שנקודת הפירוש בתיבת "משליח" היא "מגרה", מכל מקום ישנן דרגות בגירוי: יש גירוי סתם – שאינו חסר בחיות; ויש גירוי חזק הנקרא "שיסוי", שמגרים את החיות שיזיקו בתוקף גדול יותר מדרך הרגיל. וכיון ששם המדובר הוא בחיות, מוכרח לומר שהגירוי הי' בחוזק, באופן של שיסוי.

וזהו איפוא שיעור דברי רש"י שם:

בתחילה מפרש רש"י את נקודת הפירוש בתיבת "משליח": "משליח בך – מגרה בך"; וכדי להסביר ענין ה"גירוי", מסתייע מהפסוק "ושן בהמות אשלח בם" – כי עיקר ענין הגירוי מתאים בבהמות שהן מצד עצמן אינן שייכות להשחית ולהזיק וצריך לגרותן במיוחד; ולאחר שפירש הענין בכללותו, מוסיף ומפרט, שכיון ובמכת ערוב באו חיות שאינן נצרכות לגירוי רגיל (כמו בהמות) – הרי בהכרח ששם הי' הגירוי באופן של "שיסוי", גירוי חזק. משא"כ בפרשתנו, כיון שבפסוק כאן מדובר גם בחיות וגם בבהמות, מפרש רש"י בקיצור: "והשלחתי. לשון גירוי" – וכוונתו לענין ה"גירוי" בכלל; אם כי מובן מעצמו שאופן הגירוי בחי' שונה מאופן הגירוי בבהמה, אך רש"י מזכיר "גירוי" סתם באופן שמתייחס לכלל הסוגים, כל אחד לפי ענינו.

ויהי רצון שבמהרה בימינו נזכה כבר להיעוד שבתחילת פרשתנו (כו, ו) "והשבתי חי' רעה מן הארץ", ו"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" בטוב הנראה והנגלה.



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

מדוע בברכות "אפנה" ובקללות "פונה"?

ופניתי עליכם והפריתי אתכם

אפנה מכל עסקי שלם שכרכם

(כו, ט. רש"י)

להלן בפרשת הקללות (כו, יז) כתוב "ונתתי פני בכם ונגפתם לפני אויביכם גו'" ופירש"י "פונה אני מכל עסקי להרע לכם".

ויש לדייק, דבברכות כתב רש"י "אפנה מכל עסקי" לשון עתיד, ובקללות "פונה" לשון הווה. וכן באחרי (יז, י) כתיב "ונתתי פני כנפש האוכלת את הדם", ובקדושים (כ, ג) כתיב "ואני אתן את פני באיש ההוא והכרתי גו'", ובשניהם כתב רש"י "פונה אני מכל עסקי" לשון הווה. ויש לעיין בטעם השינוי.

ויש לומר בזה, דהנה לשון עתיד מתפרש על דבר הנמשך ו"הווה תמיד" (ראה רש"י בשלח טו, א ד"ה אז ישיר), משא"כ לשון הווה מתפרש רק על אותו הרגע בו מתקיים הדבר.

ועפ"ז יובן החילוק בלשונות רש"י בין הברכות לקללות:

דהנה ידוע מאמר רז"ל (סוטה יא, א) "מרובה מדה טובה ממדת פורענות", ולכן בנוגע לקללות נקט רש"י בכל המקומות את הלשון "פונה" לשון הווה, דהיינו, שהפני' כדי להרע לבני ישראל היא רק לרגע אחד בלבד. משא"כ בברכות נקט "אפנה" לשון עתיד, דהיינו שפניית הקב"ה להיטיב ולשלם לבני ישראל הוא דבר "ההווה תמיד".

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 326)

מה ההכרח ש"בחוקותי תלכו" הוא שתהיו עמלים?

אם בחוקותי תלכו ואת מצוותי תשמורו

יכול זה קיום המצוות, כשהוא אומר ואת מצותי

תשמרו הרי קיום המצוות אמור, הא מה אני

מקיים אם בחוקותי תלכו שתהיו עמלים בתורה

(כו, ג. רש"י)

הקשו המפרשים (גור ארי', דברי דוד, משכיל לדוד, ועוד): מניין ההכרח בפשטות הכתובים לפירוש זה, שהכוונה ב"בחוקותי תלכו" היא ללימוד התורה מתוך עמל דוקא, ולא לכללות ענין לימוד התורה.

ויש לבאר בפשטות, דכיון שלימוד התורה הוא מצוה ככל תרי"ג מצוות התורה, הרי לימוד התורה כלול בהמשך הכתוב "ואת מצוותי תשמורו", ומכאן ההכרח לומר שמדובר באופן מיוחד בלימוד התורה שאינו כלול במצוות תלמוד תורה מצ"ע.

וע"כ צ"ל שמדובר בהוספה באיכות הלימוד - "שתהיו עמלים בתורה".

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 313 ואילך)

יינה של תורה

מצוות ריבית - הרווח כולו שלך!

מהו הקשר המיוחד בין איסור ריבית ליציאת מצרים, עד אשר "כל הכופר במצוות רבית כאילו כופר ביציאת מצרים"? / התייחסו שאנו נקיים את המצוות שעושה הקב"ה קודם שאנו מקיימים – מכוחו הגדול ש"הוא אומר לישראל לעשות ולשמור", אך זה שהקב"ה יקיים את המצוות בגלל שאנו מקיימים – דבר זה כיצד אפשר להולמו?! / כשישראל מקיימים מצוות הם משפיעים שפע רב בכל העולמות, כשכר עבודתם. וצריך ביאור: הלא רצונו של הקב"ה בבריאת העולם היה "להיטיב לברואיו", ולכאורה טוב יותר היה באם היינו מקבלים כל ההשפעות בלי עמל ויגיעה? / ביאור נפלא בעניינה של מצוות ריבית, הקשר ל"יציאת מצרים" והשכר המיוחד של המצווה

בספרא פרשתנו: "ובמרבית לא תתן אכלך אני ה'" – מכאן אמרו: כל המקבל עליו עול ריבית מקבל עול שמים, וכל הפורק ממנו עול ריבית פורק ממנו עול שמים. "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם" – על תנאי כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים, על תנאי שתקבלו את מצוות ריבית; שכל המודה במצוות ריבית מודה ביציאת מצרים, וכל הכופר במצוות ריבית כאלו כופר ביציאת מצרים".

ובמפרשים הקשו: מהו הקשר המיוחד בין איסור ריבית ליציאת מצרים ש"כל הכופר במצוות רבית כאילו כופר ביציאת מצרים"? וביארו באופנים שונים.

לקראת שבת

יא

רש"י מפרש² (ע"פ הגמרא) "אני ה' אלוהיכם שהבחנתי בין בכור לשאינו בכור, אף אני יודע ונפרע מן המלווה מעות לישראל ברבית ואומר של נכרי הם". אך זה מבאר רק את הפרט של "המלווה מעות לישראל ואומר של נכרי הם". אך עדיין צריך ביאור הקשר של כללות מצוות ריבית ליציאת מצרים.

בכדי להבין שייכות מצווה זו ליציאת מצרים, יש להקדים ביאור כללי בענין קיום המצוות, כדלהלן.

בנוסף ברכת המצוות אנו אומרים "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו", המצוות מיוחסות לבורא ית"ש ונקראות "מצוותיו". זאת מכיוון שהקב"ה אף הוא מקיים את המצוות, וכמאמרם ז"ל³ עה"פ⁴ "מגיד דבריו ליעקב" – "לפי שאין מדותיו של הקב"ה כמדת בשר ודם: מדת בשר ודם מורה לאחרים לעשות, והוא אינו עושה כלום; והקב"ה אינו כן אלא מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות ולשמור". והיינו, שאותם המצוות שאנו מקיימים, ה"ה "מצוותיו" של מקום שמקיימים עוד קודם שאנו מקיימים.

מאידך, לא רק קודם קיום המצוות ה"ה מתייחסים לקב"ה, אלא גם לאחריו שאנו, ישראל עם קרובו, מקיימים את המצוות – חוזר הקב"ה ומקיימם בגללינו, כפי שאמרו חז"ל⁵ "כל הקורא בתורה – הקב"ה קורא ושונה כנגדו", דקיום המצוות דישראל גורם שיהיה הקב"ה מקיים את המצוות.

נמצא א"כ, שישנן המצוות כפי שהקב"ה מקיימן קודם שאנו מקיימים את המצוות – ומכוח זה יכולים אנחנו לקיימן; ויש שמכוח הקיום שלנו ולאחריו – מקיים הקב"ה את המצוות.

ואינו מובן: התייחסו שאנו נקיים את המצוות שעושה הקב"ה קודם שאנו מקיימים – מכוחו הגדול ש"הוא אומר לישראל לעשות ולשמור", אך זה שהקב"ה יקיים את המצוות בגלל שאנו מקיימים – דבר זה כיצד אפשר להולמו?!

והנה כשישראל מקיימים מצוותו של מקום ה"ה משפיעים שפע רב בעולם ובכל העולמות, כשכר ופועל-יוצא של עבודתם. וגם דבר זה צריך ביאור: הלא רצונו של הקב"ה בבריאת העולם היה "להיטיב לברואיו", ולכאורה "טוב" יותר היה באם היינו מקבלים כל ההשפעות דלמעלה בלי עמל ויגיעה?

(2) פכ"ה פל"ח ד"ה אשר הוצאתי וגו'.

(3) שמ"ר פ' משפטים פ"ל ס"ט.

(4) תהילים קמז, יט.

(5) תדבא"ר רפ"ח. יל"ש איכה רמז תתרלד.

(6) עץ-חיים, שער הכללים בתחילתו.

לקראת שבת

אך באמת היא הנותנת: מכיון שהקב"ה הוא "טבע הטוב להיטיב" וחפץ "להיטיב לברואיו" – לכך מזכה הוא אותנו בקיום המצוות בעצמנו, שכך לא יהיה זה בגדר "נהמא דכסופא". דכאשר האדם מקבל "לחם חנינם" בלי שעבד והתייגע ע"ז, ה"ה מתבייש ואינו חש שזהו "קב שלו" שטוב "מתשעה קבין של חבירו". אבל כשישראל עובדים ומתייגעים בעצמם בקיום המצוות, אזי הם מרגישים שהשכר מגיע להם בדין.

מטעם זה עשה הקב"ה בחסדו הגדול, שקיום המצוות של ישראל ישפיע למעלה ויגרום שהקב"ה יחזור ויקיים את המצוות:

"נהמא דכסופא" הוא לא רק כשמקבלים "לחם חנינם" בלא שום עבודה ויגיעה. גם כאשר ישנה עבודה ויגיעה, אך האדם העובד יודע שכל עבודתו אין לה פרי וחפץ אצל משלם השכר – עדיין הוא מרגיש בוושה בקבלת השכר. מכיון שאין הוא רואה קשר בין עבודתו לשכר שהוא מקבל.

זאת ועוד אחרת: כשאדם עובד עבודה ואינו רואה שפועל משהו, אין לו חשק ושמחה בעבודה. וכפי שהמשיל ע"ז כ"ק מו"ח אדמו"ר משל: פריץ אחד קרא לאיכר פשוט, וציוה אותו "לעבוד" ו"לקצור" עם מגל, בדיוק כפי שהיה עושה בשדה העומדת בקמותיה, אלא ש"עבודה" זו עליו לעשות בתוך חדר שאין בו כלום – ובתמורה ישלם לו כפי שהוא עובד בשדה. בתחילה הסכים האיכר, אך אחרי משך זמן קצר של עבודה זו התחרט, וטען: אמנם עובדים, אך העבודה איננה נראית...

מטעם זה, עשה הקב"ה שעבודת הבן ישראל למטה תעשה פרי למעלה – ודבר זה ייתן חיות ותענוג בעבודת השם, כיון שידוע שעבודתו נוגעת לקב"ה.

המורים מן האמור, שאותן השפעות עליונות שנשפעים ע"י קיום המצוות הם באמת תוצאה של קיום המצוות, ומוכן לכל מצוה יש את הפעולה הפרטית המתאימה אליה.

וזהו תוכן מצוות ריבית:

ריבית עניינה שהאדם מרוויח ועושה פירות מממון שכבר אינו בידו. שמאחר שנתן את ממונו לאחר – יצא מרשותו ועבר לרשות הלווה (דמלווה להוצאה ניתנה), ובריבית עדיין הוא מקבל שכר ע"ז. והוראת התורה להזהר מריבית משמעה – שהאדם יעשה פירות רק מממון העומד ברשותו עכשיו (שזהו ה"היתר עיסקא" – שחלק מהממון נשאר שלו גם בשעת ההלוואה, וממון זה עושה פירות).

ובאותו האופן מתנהגים עם היהודי מלמעלה: באם ח"ו עובר אדם על איסור ריבית, ולוקח רווח עכשיו על כסף שנתן כבר בעבר, וכביכול משאיר את הכסף ברשותו – גם מלמעלה לוקחים ממנו את הכוחות המיוחדים שניתנו לו כדי לקיים את המצווה (בחנית קיום המצוות של הקב"ה שקודם קיום המצוות של היהודי) – ומעשה המצווה לא מתייחס אל היהודי...

לקראת שבת

יג

אבל כאשר היהודי זהיר במצוות ריבית, אזי גם מלמעלה נוהגים בו מידה כנגד מידה. והכוחות וה"הלוואה" שקיבל ע"מ לקיים את המצווה, דהיינו קיום המצוות ע"י הקב"ה קודם שהיהודי מקיימם – ניתנים לגמרי לרשות האדם, והוא יכול "לסחור" בהם ולקיים מכוחם את המצוות של מטה, ועי"ז "להרוויח" ולעשות פירות – להשפיע שפע רב בכל העולמות! ויתירה מזו, שגם בשעת קיום המצוות "משתתפים" עמו, ומסייעים אותו בקיומם.

זהו הקשר בין איסורי ריבית ליציאת מצרים: מצוות ריבית מורה על הסיוע והעזר המיוחד שמקבל יהודי מהקב"ה ע"מ לקיים את המצוות, וכן על פעולת המצוות למעלה. וכיון שהיהודי מקבל את כוחותיו של הקב"ה ה"ה למעלה מכל מדידה והגבלה, בחינת "יציאת מצרים" – יציאה מהמיצר והגבול של העולם.



פנינים

דרוש ואגדה

"המר ימירנו" מחול לקדושה - "והי' הוא!"

ואם המר ימירנו והי' הוא ותמורתו
יהי' קודש
(כו, לג)

איתא בסה"ק (סי' האריז"ל כוונת ר"ח, משנת
חסידים סוף מס' טבת. ועוד) ש"המר ימירנו והי'
הוא" ר"ת של שם הוי"ה ב"ה.

ויש לפרש זה ע"ד הרמז:

כאשר יהודי משפיע על אחר הרחוק ח"ו
מדרך התורה והמצווה ומקרב להשי"ת ה"ז
גם בשם "תמורה" יקרא. שהרי הוא ממיר את
האדם מחול לקדושה.

וזהו "המר ימירנו" שלפעמים מצווה התורה
ליהודי להפסיק מלימודו בתורה ומעיסוקו
בעבודת הקודש, ולחפש את אלו הרחוקים
מדבר ה' ולקרבם לעבודתו ית'.

עלול האדם לחשוש, שהציאה ממקום
הקדושה תשפיע עליו בשלילה ח"ו, וירד
מדרגתו ומצבו הרוחני.

וזהו "המר ימירנו והי' הוא" שמבטיחה
תורה שגם אחרי ה"המר ימירנו" יישאר בדרגתו
הוא, "והי' הוא", וע"ד לשון רז"ל (ברכות יג, א.
ועוד) "והי' – בהוויתו יהא".

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ו עמ' 90)

לקיים את כל המצוות כמו חוקים

אם בחוקותי תלכו
אם בקימי תהכון
(כו, ג. תרגום אונקלוס)

ידוע שבמצוות יש ג' סוגים, משפטים עדות
וחוקים.

חוקים הם המצוות שהם גזירות מלך, ואין
טעם שכלי לקיומם, ועשייתם היא רק מצד
קבלת עול מלכות שמים.

ולפ"ז יש לבאר בדרך הרמז הא דכינה כאן
הכתוב את כל המצוות (דב"ק"ימי" נכללים כל
המצוות), בשם "חוקותי", שבכך מלמדנו,
שגם המצוות שנק' בשם "משפטים" ו"עדות"
שהשכל מחייבן או מסכים לקיומם, וכמארז"ל
(עירובין ק, סע"ב) "אילמלא לא ניתנה תורה היינו
למידין צניעות מחתול כו'", הנה גם מצוות אלו
יש לקיימם רק מתוך קבלת עול, כמו חוקים,
"חוקה חקקתי גזירה גזרתי" (במדבר רבה ר"פ
חוקת).

וכמארז"ל הידוע "לא יאמר אדם אי אפשי
כו' אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר
עלי" (תורת כהנים קדושים כ, כו) – "גזר" דייקא,
גזירה גזרתי.

(ע"פ תורת מנחם חכ"ה עמ' 292)

חידושי סוגיות

בפלוגתת הש"ס גבי אחד עשר שקראו עשירי במעשר בהמה

יחדש דנחלקו אי הוי קדושה עצמית או רק קדושה המתפשטת מן העשירי עצמו, ועפ"ז יבאר סברות כל אחד וראיותיו / יוסיף דסברת ר"מ כאן היא שיטה כללית בדיני התורה דאיכות עדיפה על הכמות – ע"פ ביאור הסוגיא דסוף הוריות

א

יחדש דנחלקו ר"מ ור"י בהגדרת הקדושה החלה על הי"א, ויבאר דראיית ר"י היא מהא דטעות אינה מתקדשת אלא בסמוך תנן במתניתא בתרייתא דבכורות, בדיני מעשר בהמה: "קרא לתשיעי עשירי ולעשירי. תשיעי ולאחד עשר עשירי שלשתן מקודשין", ובגמ' שם (ס, רע"ב) דילפינן ל' מקרא דפרשתנו (כו, לב): "מנין שאם קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שלשתן מקודשין, ת"ל וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט העשירי יהי קודש (לרבות את כולו)".

אמנם, בדין קדושתו של זה האחד עשר

שקראו עשירי, נחלקו ר"מ ור' יהודה בהך מתניתא: "ואחד עשר קרב שלמים ועושה תמורה דברי ר"מ, אמר ר"י וכי יש תמורה עושה תמורה, אמרו משום ר"מ אילו הי' תמורה לא הי' קרב". היינו שר"י סובר שקדושתו של האחד עשר היא רק בגדר קדושה של תמורת מעשר, כי בזה שקראו עשירי, ובאמת הוא האחד עשר, הרי זה כאילו אמר "יהא תמורתו של העשירי" (עיין בפ' הרע"ב במשנה שכתב בדעת ר"י דהאי דקרי' עשירי כמאן דאמר זו תהא תחת העשירי דמי), ולכן סבר שאין האחד-עשר עושה תמורה (היינו שאם יאמר על בהמת חולין אחרת שתהי' תמורת זה האחד-עשר, לא תחול עלי' קדושת מעשר), כי קיי"ל בתמורה (יב, א) ד"אין תמורה עושה תמורה" (וכדמפרש התם בגמ' (יג, א)

קדושתו (העצמית) להתפשט בזולתו – משא"כ בהתפשטות אין בכח קדושתה להתפשט עוד ממנו והלאה [וכעין החילוק בין אב הטומאה לראשון לטומאה וכו' לענין כחו לטמא (ראה רמב"ם הל' טומאת מת פ"ה הלכה ז-ח)], והוא הוא טעם הדין שאין תמורה עושה תמורה.

אמנם ר"מ ס"ל דבמה שהשמיענו הכתוב דהקורא לי"א עשירי עשאו קדוש – חידש לנו הכתוב דין ב"גזירת מלך" (כהלשון ברש"י כת"י והרע"ב במתני'), והוא, שקריאה זו שקרא לו עשירי (בטעות) בכחה לחדש קדושה, והיינו שקדושת האחד-עשר אינה התפשטות (ותמורה), כ"א קדושה עצמית¹. ומביא ר"מ ראי' לשיטתו שטעות מעשר אינה בגדר דתמורה והתפשטות, מהא דקרב ע"ג המזבח – דאם קדושת טעות מעשר כקדושת תמורה, הרי כשם שתמורתו של מעשר אינה קריבה (לדעת ר"מ) ע"ג המזבח מפני שאין קדושתה ("התפשטות")

"אמר קרא ותמורתו ולא תמורת תמורתו". ור"מ סובר שאין קדושתו של האחד עשר בתור תמורת מעשר, אלא שע"י שקרא לו עשירי הרי הוא מקודש מעיקרי' בקדושת מעשר, ולכן גם עושה תמורה. ומביא ר"מ ראי' לשיטתו מהא דהאחד עשר קרב ע"ג המזבח, ואילו ה' לו דין תמורה לא ה' קרב; כי לדעת ר"מ, אין תמורת מעשר קרבה ע"ג המזבח (כדילפינן בתמורה (כא, א) מ"קדש הם, הם קריבין ואין תמורתן קריבה"). אמנם דעת ר"י ומענתו מנגד מבוארת בגמ' (בכורות סא, א), שתמורת מעשר קרבה ע"ג המזבח, ובמילא אין הקרבתו זו מוכיחה שאינו בגדר תמורה.

ונראה לבאר בעומק סברת הפלוגתא דר"מ ור"י, אם יש לאחד עשר קדושת מעשר או רק קדושה של תמורת מעשר, דאיפליגו הכא בהגדרת חידושא דרחמנא דהקורא לי"א עשירי הוי קדוש. ר"י ס"ל שקריאת עשירי לאחד עשר אין בכחה לחדש קדושה בבהמה, היינו קדושה עצמית של מעשר – כי אין קדושה זו חלה אלא על שהוא עשירי באמת, אבל מי שאינו עשירי אי אפשר שתהי' בו קדושת מעשר עצמית משלו; אלא הך דינא דילפינן מקרא דגם האחד-עשר מקודש כשקרא לו עשירי – היינו שע"י קריאה זו ("עשירי") נמשכת ומתפשטת אליו וחלה עליו קדושתו של העשירי האמיתי, ומכיון שלא חלה על האחד-עשר אלא רק התפשטות הקדושה של העשירי, על כן דינו כדין תמורה – שענינה גם כן התפשטות קדושת הקרבן על החולין, ולא קדושה עצמית. וזהו טעמו של ר"י שאין אחד עשר עושה תמורה, כי מכיון שקדושתו היא רק כקדושת תמורה המתפשטת מקדושת העשירי, אינה בתוקף כ"כ כבעשירי עצמו, כי רק בכוח

1) והא דבתשיעי שקראו עשירי אמרינן רק דנאכל במומו (ואינו קרב על המזבח כמו האחד-עשר), כמבואר במתניתין – יש לומר דאין גזירת מלך מחדשת כאן שיכולה לחול קדושה עצמית סתם, אלא רק ש"קדושת מעשר" השייכת אל מנין זה מדין מעשר בהמה שבתורה – יכולה לחול גם על האחר. ושוב מובן ש"לפניו" דהעשירי האמיתי אין עדיין קדושת מעשר דמנין זה בעולם כדי שתחול על אחרים, אבל אחר שעבר העשירי שוב ישנה בעולם ויכולה לחול מכח גזירת מלך גם על ה"א. ובה יתבאר בטוב טעם איך דינא דמתניתין התם, בקרא לשלשתם (לתשיעי ולעשירי ולאחד עשר) "עשירי" – דאין אחד עשר מקודש, והיינו לפי שכשקרא לעשירי עשירי שוב פקעה קדושת מעשר השייכת למנין זה, ולהכי שוב אין ה"א מקודש.

ובמלבי"ם (ויקרא ג, א ס"ק קנז) רצה לבאר שהוא מפני דרחמנא מעטי' מ"העשירי" (דמהאי קרא יליף בתמורה (כא, א) דהמטיל מום בתשיעי שקראו עשירי אינו חייב כדין מטיל מום בקדשים). ולפענ"ד דוחק שהרי לא נזכר זה כלל על אתר בסוגיא דבכורות.

בגדר התפשטות מהעשירי "אינה מתקדשת אלא בסמוך", היינו דאין ביכלתה של הקדושה להתפשט אלא בהסמוך לעשירי.

ב

**יבאר דהא דר"מ לא קיבל ראיית ר"י
והעדיף להוכיח מהא דקרב ע"ג המזבח –
הוא מחמת שיטתו הכללית בדיני התורה
דהאיכות גוברת על הכמות**

ומעתה נמצא דר"י ור"מ כל אחד ראייתו לצידו. דר"י העדיף להוכיח מהא דטעותו אינה מתקדשת אלא בסמוך – דקדושת טעות לא הוי קדושה עצמית, ור"מ העדיף להוכיח מהא דקרב ע"ג המזבח דהוי קדושה עצמית. והנה, זה שר"י העדיף ראייתו ולא קיבל ראיית ר"מ – כבר הובא למעלה דמבואר הדבר בסוגיין, דלר"י אף תמורת מעשר קריבה ע"ג המזבח ושוב ליכא שום ראי' מהא דר"א קרב ע"ג המזבח דהוי קדושה עצמית. ומנותר קנקנים – להבין אמאי לא קיבל ר"מ ראיית ר"י מהא דטעות אינה מתקדשת אלא בסמוך, ובמה היתה עדיפה עליו ראייתו מהא דקרב ע"ג המזבח. ובסגנון אחר, עלינו להבין אמאי לא נתקבלה עליו ההגדרה שהקדושה חלה על תשיעי ואחד עשר מחמת סמיכותם לעשירי (וממילא הגדרתה היא "התפשטות" מקדושת עשירי).

והנראה בזה דיסוד גדול הוא בשיטת ר"מ, ואזיל כאן לפי דרכו בדוכתא אחרינא בש"ס בסברא יסודית בדיני התורה (כמו שיובא להלן). והוא בענין החקירה הידועה שהאריך בה⁴ הגר"י ענגיל בספר "לקח טוב" (כלל טו) אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות, היינו, כשדבר

בתוקף הראוי להקרבה, הוא הדין בטעות מעשר שלא הו"ל ליקרב ע"ג המזבח; ומאחר שהוא קרב מוכחא מילתא שיש בה קדושה עצמית.

אלא שאם הדברים כנים בביאור פלוגתתו ר"י ור"מ – עדיין עלינו להעמיק ולהבין הכרחו של ר"י לומר שקדושת הי"א היא רק התפשטות קדושת העשירי. דהלא בפשטות נראה דכוונת הילפותא מהפסוק "וכל מעשר בקר וצאן וגו'" היא לומר שכל מעשר שווה זל"ז², היינו שיש לטעות מעשר דין מעשר גמור – וה"ז דין מחודש כמו כמה וכמה דינים בקדשים – ומנא ל' לר"י לחלק בין מעשר למעשר ד"וכל מעשר" ולומר דאינו אלא תמורת מעשר.

וי"ל בהסבר הוכחת שיטת ר"י, דהנה דינא דמתני' שקדושת טעות מעשר חלה רק על התשיעי ואחד עשר (ולא על שמיני ושנים עשר וכו'), והטעם ע"ז מבואר בגמ' (שם ס, ב)³ "מה הוא (עשירי) אינו מקודש אלא בסמוך (פרש"י: "שאינן לך סמוך בו יותר מגופו") אף טעותו אינה מתקדשת אלא בסמוך" (פרש"י: "כגון תשיעי ואחד עשר שהן סמוכין לו"). הרי מוכח מזה שקדושת טעות מעשר אינו חידוש דין מיוחד (היינו שקריאת "עשירי" עצמה פועלת קדושה בהתשיעי ובהאחד עשר) – דא"כ מאי שנא שמיני ושנים עשר שאינם מקודש כשקראו "עשירי". אלא על כרחין שקריאת "עשירי" לתשיעי או לאחד עשר אין בכוחה (לפעול בו קדושה עצמית) אלא רק להמשיך עליו התפשטות קדושת העשירי, ובהיותה

(2) ושאיני ט' שקראו עשירי, דאמרינן בי' דנאכל במומו ואינו קרב – כי אאפ"ל ד"הקדש לפניו מקדש" (סא א), או – דמעט' קרא (ראה לעיל הערה 1).

(3) וראה נזיר לא, סע"ב.

(4) וראה לקו"ש חי"א ע' 65 ואילך.

והא דטעותו אינו מתקדשת אלא בסמוך – צריך לומר לר"מ ש"סמוך" הוא רק סימן⁷ על איזו בהמה חלה הקדושה עצמית, היינו שהמעלה ד"סמוך" היא רק להורות שבהמה זו ראוי שתחול עלי' קדושת מעשר. אבל אין כאן טעם לקדושה זו, אלא הקדושה גופא שחלה עלי' ע"י קריאת שם עשירי היא (לא שמתפשטת בה הקדושה דעשירי (כדעת ר"י), אלא שקריאת שם עשירי פועלת בה) קדושה עצמית.

ג

יקשה על ביאור הבאר שבע בסוף הוריות, ויוסיף עוד דקדוקים בסוגיית הש"ס שם

ושורש לדברינו דזו היא סברת ר"מ בענין זה, ושכן היא שיטתו הכללית, ממקום אחר בש"ס שנזכרו דברי ר"מ הללו גבי מעשר בהמה. דאיתא בסוף מס' הוריות (יג, ב) שר"מ ור' נתן רצו להעביר את רשב"ג מנשיאותו ע"י ש"נימא לי' גלי עוקצין (פרש"י: ידרוש לן מס' עוקצין) דלית לי', וכיון דלא גמר, נימא לי' מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו (תהלים קו, ב), למי נאה למלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלותיו". ולא עלה בידם, כי באותו הלילה למד רשב"ג מס' עוקצין, ולמחר כשבקשו אותו לדרוש במס' עוקצין מיד דרש בה וכו'; ולבסוף קנסו לר"מ ולר"נ "דלא נימרו שמעתא משמייהו – אסיקו לר"מ אחרים ולר"נ יש אומרים". ובהמשך לזה איתא שם בגמרא: "מתני לי' רבי לר"ש ברי' אחרים אומרים אילו הי' תמורה לא הי' קרב, א"ל מי הם הללו

א' גדול בכמות ומועט באיכות, ולעומתו דבר שהוא רב האיכות ומועט הכמות – מי נדחה מפני מי⁵. ולהלן יוכח דר"מ סבר דהאיכות מכרעת.

ועפ"ז תתבאר בטוב טעם סברת ר"מ בדין תמורה, דאף הכא יש לפנינו פרשת דרכים כעין זו, כי ההכרעה אם להעדיף הראי' מהא דאינה מתקדשת אלא בסמוך או מהא דקרב ע"ג המזבח – תלוי' בהעדפה והחשיבות שאנו נותנים לכמות או לאיכות. כי הנה ההוכחה מהדין ש"טעותו אינה מתקדשת אלא בסמוך" היא מצד ענין הכמות, שהרי ההפרש בין תשיעי ואחד עשר לשמיני ושנים עשר וכו' הוא בכמות (דהסמיכות), שהתשיעי ואחד עשר הם סמוכים יותר להעשירי. משא"כ ההוכחה מהא דקרב ע"ג המזבח היא ראי' מאיכות (הקדושה), שהרי ענין הקרבת קרבן הוא איכות מיוחדת. וכיון שר"מ דס"ל דעדיפא לן להשגיח על האיכות ולא על הכמות, לא העדיף לומר דהקדושה היא מחמת הסמיכות (שהוא דבר שבכמות), ויותר העדיף להדגיש הא דאמרין דקרב על גבי המזבח, ולהכי סבר שאינו תמורה, כיון שמצד האיכות (מהא דקרב כו') מוכח שיש לו קדושה עצמית⁶.

(5) כגון החקירה שפתח בה ב"לקח טוב" שם, אי עדיף להאכיל לחולה בשבת ע"י שחיטה שאיסורה בסקילה או שעדיף להאכילו נבילה שאיסורה רק בלאו אבל עובר איסור על כל כזית וכזית.

(6) ואף שבלאו הכי י"ל שהראי' מהא דקרב כו' עדיפא לי', מכיון שזוהי ראי' מעצם מדריגת הקדושה של הבהמה עצמה, משא"כ הראי' מזה ש"אינה מתקדשת אלא בסמוך" היא ראי' מדבר שחוץ הימנו (שאינן הקדושה יכולה להתפשט ממנה והלאה) – מ"מ מובן שלפי הדעה שכמות עדיפא צ"ל עדיפות בהראי' מזה ש"אינה מתקדשת אלא בסמוך" מצד מעלת הכמות שבו, ומכיון שלר"מ עדיף הראי' מהא דקרב וכו' מוכח שלדעתו איכות עדיפא.

(7) להעיר מהחקירה בנוגע לסימני בהמה טהורה, אם הם סימנים המבררים או הגורמים (עיין בארוכה בצפ"נ (להרגצובי) על הרמב"ם ריש הלכות מאכלות אסורות. וראה לקו"ש ח"א ע' 222. ולהעיר ממורה נבוכים ח"ג פמ"ח).

שמימיהם אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים, א"ל בני אדם שבקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך, א"ל גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה (קהלת ט, ו) וכו' הדר אתני לי' אמרו משום ר"מ אילו הי' תמורה לא הי' קרב". ואח"כ מובא בגמ': "פליגו בה רשב"ג ורבנן, חד אמר סיני עדיף וחד אמר עוקר הרים עדיף וכו', שלחו לתמן איזה מהם קודם שלחו להו סיני עדיף דאמר מר הכל צריכין למרי חטיא". ולהלן ית' איך בכל הסוגיא כאן הונח היסוד הנ"ל גבי כמות ואיכות.

דהנה, במפרשים הקשו, מהי השייכות של מחלוקת זו בין רשב"ג ורבנן (אי סיני עדיף או עוקר הרים עדיף) להשקו"ט דרשב"ג ור"מ ור"נ בהסוגיא שלפנ". ובספר באר שבע ביאר ע"ז: "מיייתי לה הכא אעובדא דר"מ ור' נתן שעלה על דעתם להעביר רשב"ג מנשיאותו מחמת שלא הי' סיני כמותם, וכתוב מי ימלא גבורות ה', כלומר למי נאה למלא גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלותיו, ופליגי רשב"ג ורבנן אם סיני עדיף להיות נקרא שיכול להשמיע כל תהלותיו או עוקר הרים נקרא שיכול להשמיע כל תהלותיו והוא קודם". היינו, שר"מ ור"נ היו במעלת התואר "סיני", כי הרי היו בקיאים גם במס' עוקצין ורשב"ג הי' "עוקר הרים", ועל יסוד חילוק זה הי' המשא ומתן שביניהם – ולכן מובאת בהמשך לזה המחלוקת בין רשב"ג ורבנן (שהם, לפירוש הבאר שבע, ר"מ ור"נ) מי עדיף סיני או עוקר הרים. אבל לפירוש זה קשה מהא דאיתא בסנה' (כד, א): "כל הרואה ר"מ

בביהמ"ד כאלו עוקר הרי הרים וטוחנן זב"ז", הרי אדרבא מפורש שר"מ הי' עוקר הרי הרים¹⁰. גם אמרו בעירובין (יג, ב): "גלוי וידוע לפני מי שאמר והי' העולם שאין בדורו של ר"מ כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו". ועוד שם: "תלמיד הי' לו לר"מ וסומכוס שמו שהי' אומר על כל דבר ודבר של טומאה מ"ח טעמי טומאה ועל כל דבר ודבר של טהרה מ"ח טעמי טהרה" – הרי שאפילו תלמידו של ר"מ הי' "עוקר הרים". ומצינו גם בסוטה (כ, סע"א)¹¹ "מעיקרא אתא (ר"מ) לקמי' דר"ע כיון דלא מצי קם אליב' אתא לקמי' דר"י וגמר גמרא (פרש"י: המשניות סתומות כמו שהן כו') הדר אתא לקמי' דר"ע סבר סברא" (פרש"י: לעמוד על עיקר טעמי המשנה . . ולהבין דבר מתוך דבר וכו') הרי שאף בהיותו עדיין תלמידו של ר"ע כבר עמד ר"מ על עיקר טעמי המשניות וכו', היינו ענין¹² של

10 אין להביא ראי' שר"מ הי' עוקר הרים יותר מרשב"ג מסוגיא דידן "הוה כתבי קושייתא בפתקא וכו' דלא הוה מיפריק כתב פירוקי ושדו", וענין הקושיות ופירוקים שייך לעוקר הרים (והרי אפ"ל דאשתמיטת' להב"ש עיקר הכתוב באותה סוגיא עצמה) – כי בפשטות היו הקושיות ותירוצים במס' עוקצין (דהרי כוונתם בזה היתה להראות שהוא אינו יודע כמותם), והרי מס' עוקצין למד רשב"ג רק לילה א', ובמילא אין מזה שום ראי' שבכלל היו "עוקר הרים" יותר מרשב"ג.

11 ולהעיר שעל ר' עקיבא אמרו (שם מט, ב): "משמת ר"ע בטלו זרועי תורה", ופרש"י: "עומק סברא ולסמוך טעמי תושבע"פ וכו'". ולהעיר גם מסנהדרין (פו, א): "מתני' . . תוספתא . . ספרי . . וכולהו אליבא דר"ע", ור"מ הי' תלמידו מובהק דר"ע וכו' וירושלמי (ברכות פ"ב ה"א): "ר"מ יתיב דרש ואמר שמועתא מן שמי' דרבי ישמעאל ולא אמר שמועתא מן שמי' דר' עקיבא כו' כל עלמא ידעין דר"מ תלמידו דר"ע" – הרי מובן שעיקר שיטתו דר"מ היתה כאופן לימודו אצל ר"ע.

12 כמובן ממ"ש התוס' בעירובין (מ, א) ד"ה אדעתא

8 וקורא אותם "רבנן" סתם כי קנסו אותם "דלא נימרו שמועתא משמיהו".

9 וראה תוס' (ר"ה חכם – גיטין סז, א): "ר"מ חריף ומקשה ור' מתן ומסיק", וראה ספה"מ תש"ח ע' 123 הערה סז, שחריף ומקשה הוא "עוקר הרים".

לקראת שבת

גם צ"ע, דהנה בהסוגיא הובא הא ד"מתני לי' רבי לר"ש ברי", ונראה בפשטות שהמכוון בזה הוא השקו"ט שבין רבי ובנו באופן הזכרת דבר בשם ר"מ (בשם "אחרים" או "משום ר"מ"), אבל לא בתוכן הענין הנאמר בשמו, מכיון שאין לו שייכות לנדו"ד – וא"כ למה הובא גם גוף הענין. ולא עוד, אלא לאחר שמסיים בגמ' "הדר אתני לי' אמרו משום ר"מ" – חוזר ושונה עוד הפעם "אילו הי' תמורה לא הי' קרב".

ד

יסיק דעסק הסוגיא הוא בענין החקירה אם כמות או איכות עדיפה, ועפ"י יוכיח שיטת ר"מ בנדו"ד ויבאר כל הסוגיא דהוריות

והנראה בכל זה, דאכן הפי' בהמשך הסוגיא הוא ע"פ הבאר שבע, היינו שגם העובדא דר"מ ור"נ היא מצד פלוגתתם עם רשב"ג אי "סיני" עדיף או "עוקר הרים"; אבל מי מהם "סיני" ומי "עוקר הרים", נלפענ"ד שמוחלפת השיטה ממש"כ הבאר שבע, דאדרבה – ר"מ (כדמוכח לעיל) ור"נ היו במעלת "עוקר הרים", ורשב"ג הי' במעלת "סיני". וכדמשמע גם מהלשון "פליגו בה רשב"ג ורבנן חד אמר סיני עדיף וחד אמר עוקר הרים עדיף", וידוע דבסגנון זה, דלא נתפרש מי הוא ה"חד אמר" הראשון

חריפות ו"עוקר הרים"¹³. ואחר דדחינן לתירוץ הב"ש הנ"ל, שוב צריך ביאור, מהי השייכות והסמיכות דהפלוגתא אם סיני עדיף, או עוקר הרים, להעובדא הנ"ל שלפני.

ונוסף על זה, כמה עניינים ודיוקים בהסוגיא דורשים ביאור. חדא, כשקנסו לר"מ ולר"נ "דלא נימרו שמעתא משמייהו" – למה בחרו דוקא את הכינוי "אחרים" לר"מ¹⁴ ו"ש אומרים" לר"נ. ועוד יש להקשות, דמצינו הרבה משניות שבהן נזכר שמו של ר"מ בפירוש – ואיך מתאים הדבר עם הקנס "דלא נימרו" . משמייהו". ודוחק לומר שכל אלו המשניות המרובות, שבהן הוזכר שמו, הוקבעה נוסחתן קודם העובדא הנ"ל¹⁵; ואילו לאחר שקנסוהו לא נאמרו אלא אלו ההלכות המועטות שבהן נזכר בשם "אחרים"¹⁶.

דרב חסדא הי' "עוקר הרים" שהרי אמרו (שם סו, א) "רב ששת מירתע כולי' גופי' מפלפולי' דרב חסדא", ושם הרי פרש"י (ד"ה מפלפולי'): "חריף וסבר הי' ביותר ועמוק בשאלותיו", וביומא (לג, סע"א) פרש"י: "סברא לא ידענא – לתת טעם לדבר מדעתי", וכן בסוכה (כט, רע"א) פרש"י: "הדר מעייני בסברא – מה טעמו של דבר ואם יש להשיב כלום". וראה עירובין (עב, רע"ב) ובפרש"י שם (ד"ה הסבר). סנה' (מב, א) ובפרש"י שם (ד"ה מלחמתה). ע"ז (יט, סע"א) ובפרש"י שם (ד"ה סברא). וראה הלכות תלמוד תורה לאדמוה"ז פ"ב ה"א-ב.

13) ולהעיר גם בנוגע לר' נתן מב"ק (נג, א) וב"מ (קז, ב): "ר"נ דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא".

14) מובא מ"ס כריתות ח"ד (ימות עולם) שער ראשון (ס' יט) ובסדר תנ"א ס"ד דבהלכות שאמר ר"מ בשם אלישע אחר נקרא אחרים. אבל ראה לקמן הערה 16.

15) ובפרט שבמשנה זו עצמה המובאת בסוגיא דילן, בתחילה איתא "דברי ר"מ" ואח"כ "אמרו משום ר"מ".

16) בתוס' (סוטה יב, א ד"ה אחרים): "שמועות שקיבל מאלישע בן אבוי' קבעום בשם אחרים מפני שהי' שמו אחר אבל שאר שמועות קבעום בשמו, ולא מסתברא וכו' אלא נראה דלאחר דאסקוהו אחרים חזר

בו וכו'". ובס' כריתות ח"ה לשון למודים (שער א' סוף ס' ל – הובא גם בסדה"ד) כותב (בנוגע לזה שבר"ה ח, א) דריש ר"מ עשר תעשר, ובכריתות (יא, א) אמרו אחרים דברה תורה כלשון בני אדם) ש"ואולי יתכן לפרש דלבסוף ימיו כשקראוהו אחרים מההיא מעשה דהוריות חזר בו מעשר תעשר". ועפ"י הי' מקום לומר דעד"ז הוא בנוגע כל השמועות, דנקרא אחרים רק באותן שאמר אחר מעשה ההיא – אמנם ה"ז דוחק כמ"ש בפנים וכן הקשה בסדה"ד. וראה באר שבע כאן ומה שהקשה עליו בסדה"ד.

לקראת שבת

כא

עניני עוקצין בלילה אחד (ובפרט שלא משמע בהסוגיא שלמד מפי חכם הבקי בדיני עוקצין; וגם הוא דבר שאינו לפי כבודו של הנשיא אשר משהו יצטרך ללמדו ענין מתחלתו) – אלא הפירוש הוא ש"לא גמר" עוקצין בדקדוק ועמקי טעמי המשניות שבמס' זו¹⁹.

ובזה יומתק מה שבחרו בעוקצין דוקא, כי אמרו בברכות (כ, א. תענית כד סע"א ואילך²⁰) על רב יהודה "כולי תנווי בנזיקין²¹ הוה כו' וכי הוה מטי ר"י בעוקצין כו' אמר הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא, ופרש"י: "כלומר טעם המשניות הללו קשה עלי וכו'", ולכן כשרצו ר"מ ור"נ להראות חריפותם בעמקי טעמי המשניות וכו' שאלו את רשב"ג בעוקצין²².

ומעתה יובן זה ד"אסיקו לר"מ אחרים, וכן הטעם למה הובאה ההלכה ד"אילו ה' תמורה לא ה' קרב" כאן – כי בזה מתבאר ענינו ושיטתו של ר"מ דאזיל בתר איכות (אשר לפ"ז ביארנו למעלה סברתו בדיון זה דמעשר בהמה). כי יש

ומי השני, נקטינן דזה ששמו נזכר לראשונה הוא בעל הדיעה הראשונה (ראה רדב"ז הל' מע"ש (פ"ו ה"ג)), ולפ"ז בנדו"ד רשב"ג הוא שאמר "סיני" עדיף¹⁷ ור"מ ור"נ אומרים "עוקר הרים" עדיף. ואף שרשב"ג "לא גמר" מס' עוקצין, אין הפירוש שלא למדה כלל¹⁸ – דא"כ איך למד כל

17 עפ"ז (שרשב"ג הוא סיני) יומתק מה שאמרו חז"ל (גיטין לח, א. ושל"נ) "כל מקום ששנה רשב"ג במשנתו הלכה כמותו חוץ וכו'" – כי הרי המסקנא היא "סיני עדיף". וראה בהערה שבספ"ה מ"תש"ח (הובא בהערה 9) שאף שלא קבלו הא דשלחו סיני עדיף, ולכן איבעיא להו אח"כ, מ"מ מוכח ממקומות אחרים שסיני עדיף.

18 ואף שאמרו "גלי עוקצין דלית לי", הפי' הוא שלית לי' החריפות והטעמים בזה שיוכל לתרץ הקושיות שהקשו אח"כ. וגם ב"לא גמר" הפי' כאן הוא כן [כי בענין "גמר" כמה דרגות כדמוכח בכו"כ מקומות, ומהם בב"ב (קמה, ב) דהתואר "גמרא" הוא בניגוד ל"בעל שמועות", אף שבד"כ "גמרא" הוא "בעל השמועות". וראה הל' ת"ת לאדה"ז (פ"ב ה"א) שדוקא "לסבור סברות בעומק עיון טעמי ההלכות וכו'" נקרא "ליסבר", אבל ידיעת "הטעמים בדרך קצרה" נכלל ב"ליגמר"]. ועיי' צפנת פענח להוריות. (וכן י"ל במ"ש "וגרסה למחר").

ומה שפרש"י "דלית לי" – שאין סדור לו, ובד"ה סיני עדיף (ועוד שם) פי' "מי ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני" – י"ל, שבענין ה"סידור" גופא – ב' מדריגות: "סדורין לו (מפי השמועה)" – ומעלה זו ישנה במרי חטיא וסיני, ו"סדור לו" באופן שעומד על עומק טעמי הדבר – ומעלה זו היא רק בעוק"ה.

ואף שהביאו ע"ז הכתוב "מי ימלא וגו'" ודרשו "למי נאה למלא גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלותיו", ובמכות (י, א) פרש"י (ד"ה שכל): "בקי במקרא במשנה ובהלכות ובאגדות", מ"מ הם סבור שכונת הכתוב היא שצ"ל "עוקר הרים" ב"כל תהלתו". ובזה גופא ה' מחלקותם, דרשב"ג לא סבר כן, כ"א שכונת הכתוב היא לסיני (ע"ד פי' הב"ש). ועפ"ז אין לידחק ולהרבות במחלוקת ולומר (כמ"ש בחדא"ג מהרש"א) שרשב"ג סבר שהכתוב קאי על סיפור שבחו של מקום כבמגילה (יח, א), אלא שלשניהם קאי על לימוד התורה, ורק נחלקו אם קאי על סיני או על עוקר הרים. אבל ראה ד"ה מי ימלא באוה"ת בראשית (כרך ב'), תכא, ב. (הובא גם במילואים ליהל אור לתהלים ע' תרמט-נ [649]).

וצ"ע.

19 וראה עירובין נ"ג סע"א: "דגלו מסכתא ופרש"י (ד"ה דגלו) בפ"י הב': "מפרשין שמועותיהן ומדקדקים בטעמו של דבר", והרי כאן בקשוגלי עוקצין.

20 ושם, שרבה למד עוקצין "תליסר מתיבתא" ובברכות פרש"י (ד"ה בתליסר): ב"ג פגים" והרי הוא ה' עוקר הרים, כמבואר בסוגיא זו דסוף הוריות.

21 והרי אמרו (ב"ב קעה, ב) "הרועה שיחכים יעסוק בדיני ממונות".

22 עפ"ז יומתק גם למה לא מסיק בגמרא "תסתיים דרשב"ג אמר סיני עדיף ורבנן אמרי עוק"ה עדיף" מהסוגיא דלפנ"ז, כי מסיפור זה עצמו אין הוכחה מה ה' חסר לרשב"ג בעוקצין, הבקאות או החריפות, ורק ע"י הוכחות ממק"א (דר"מ ה'עוקר הרי הרים וטחנן זב"ז, ושבעוקצין ישנם כמה ענינים קשים וכו') מובן שה' חסר לרשב"ג בהחריפות: בלי הוכחות אלו, הרי אדרבה מפשטות הסיפור משמע כפי' הבאר שבע.

קרב" – כי בהלכה זו באה לידי ביטוי שיטתו של ר"מ שאיכות עדיפא, כנ"ל ס"ב, והרי זהו הטעם מה "דאסיקו לר"מ אחרים", כנ"ל. ולכן גם לאחר שאמר רבי שאינו מזכיר שמו של ר"מ מטעם שהוא מן "בני אדם שבקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך" ור"ש ענה לו שאעפ"כ יש להזכיר את שמו, כופל עוה"פ הענין ד"אילו הי' תמורה לא הי' קרב" – דבא לרמז, כי אעפ"י שבהסברא אשר בהלכה זו דאילו הי' כו' (דאיכות עיקר כו') אפשר לעקור כבודך וכבוד בית אביך, בכ"ז מזכיר שם בעל המימרא משום טעמו של ר"ש; ולאידך גיסא מראה שמפני כבוד בית אב כו' מוכרח לשנות ולומר "אמר מושם ר"מ", ולא ר"מ אומר", כי בהסברא שב"אילו הי' תמורה לא הי' קרב" ביקשו לעקור כבוד בית אביו.

ועפ"י ניחא בפשטות מה שבמקומות רבים במשנה נאמר "דברי ר"מ", אף ד"אסיקו לר"מ אחרים" – כי רק באותן המשניות בהן דברי ר"מ תלויין בשיטתו הכללית דאיכות עדיפא ונאמרו לאחר עובדא הנ"ל²⁵ נאמר "אחרים אומרים", משא"כ בשאר המשניות²⁶ מזכירים את ר"מ בשמו²⁷.

(25) וצ"ע ובירור אם צ"ל שני התנאים או אחד דיו. וראה בס' תולדות (היימאן) שר"מ נזכר בשם אחרים: ברכות כט, ב. שבת ה, א. עירובין נח, ב. סוכה ז, ב. נד, ב. מגילה לא, ב. חגיגה ד, א. יבמות מח, ב. נדרים כ, א. סוטה מו, ב. גיטין כז, ב. ב"ב צו, ב. קז, א. סנהדרין סג, א. שבועות לה, ב. ע"ז ל, ב. הוריות ט, א. זבחים כט, א. מג, ב. צד, א. מנחות טז, ב. לז, א. חולין סה, א. קיט, א. כריתות יא, א.

(26) וכדמוכח גם מזה שבמשנה זו עצמה הרי בנוגע עצם הדין "עושה תמורה" איתא הלשון "דברי ר"מ" – כי בלא הטעם "אילו כו'" אין שיטת ר"מ מבוארת.

(27) כי אי"ז קנס צדדי, כ"א שלא יהי' מודגש שאפשר לעקור כבוד רשב"ג.

לומר דסיני "ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני", גדולתו בלימוד התורה היא בכמות, אף שבאיכות אינו עומד כ"כ על עמקי טעמי ההלכות ופלפולן; ו"עוקר הרים" הוא חריף בטעמי ההלכות וכו', גדולתו בלימוד התורה היא באיכות, אף שבכמות אינו בקי כל כך כ"סיני". והמחלוקת היא מי עדיף: ריבוי הכמות, או ריבוי האיכות. רשב"ג סובר דהכמות היא העיקר, ור"מ ור"נ סברי דהעיקר היא האיכות. ושוב מובן אמאי "אסיקו לר"מ אחרים", רוצה לומר, שהוא סוג אחר לגמרי – איכות אחרת. ולכן גם בעת שבאו לקונסו "דלא נימרו שמעתא משמי", בכ"ז רצו לקרותו בכינוי כזה שבו תתבטא גם מעלתו, "עוקר הרים", לכן קראו אותו "אחרים". משא"כ הכינוי "יש אומרים" דאינו מדגיש שהוא מסוג אחר, אלא ש"יש" לו שיטה אחרת [ואף שגם ר"נ הי' עוקר הרים, מכל מקום – מובן שכמה דרגות בזה, ור"מ הי' "עוקר הרים" יותר²³]. וכדיוק הלשון שר"מ "עוקר הרי הרים וטוחנן זב"י"], ולכן כינו לר"מ בשם המורה יותר על גודל חריפותו – סוג מיוחד²⁴].

ושוב מבואר לנו היטב הטעם שכשמביא בגמרא שרבי אמר לר"ש ברי' שקראו לר"מ "אחרים", מביא גם את הענין שבקשר אליו אמר לו זאת, מה שאמר ר"מ "אילו הי' תמורה לא הי' "

(23) ולפ"י יתורץ גם למה נמנה ר"מ קודם ר"נ בכל הסוגיא, אף שר"מ הי' החכם ור"נ האב"ד, והרי האב"ד קודם לחכם (כדמוכח מהסוגיא שלפנ"ז: "כשהנשיא נכנס וכו' כשאב"ד נכנס וכו' כשחכם נכנס וכו'"), כי הי' חריף יותר. והא דלא נעשה הוא האב"ד הוא לפי שאהני לר"נ "קמרא דאבוך" (ופרשי: כלומר: . חשיבותא דאביך), משא"כ ר"מ הי' בן גרים (גיטין נו, א).

(24) וכהלשון "שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו".



סדר בהתחלת לימוד תורת החסידות

במענה על מכתבו ממוצש"ק תולדות, בו שואל הדרך בהתחלת לימוד החסידות וכן אם יש חיבור מסודר בדא"ח בנוגע לסדר ההשתלשלות.

(א) בנוגע להורות לו סדר התחלת לימוד, הנה קשה לענות ע"ז מבלי ידיעה מחושיו ובאיזה דרך בלימוד יש לו המשכה, וידיעתו עד עתה בחסידות וכו' אבל מענה כללית שברובא דרובא הוא מתאים, הוא שנוסף על לימוד התניא ילמוד דרך מצותיך (הנקרא ג"כ ספר המצות) להצמח צדק, וכמו הלימוד בשאר החלקים שבתורה, הנה בפעם הראשונה לא יתעכב להבין כל מלה ומלה יתירה, אלא רק כללות הדברים, וכאשר ילמוד באופן "למיגרס" פעם ושתיים ותהי' לו ידיעה אף כי שטחית אבל מקפת בכמה ענינים, הרי אז יוכל לדייק ג"כ בהענינים ובתיבות.

(ב) בשאלתו אם יש ספר בדא"ח המבאר סדר ההשתלשלות, הנה כזה הוא ספר שער היחוד לאדמו"ר האמצעי ושם בתחלתו מבאר ג"כ ע"ד אופן ההתבוננות.

האלקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים

(ג) ידוע הכתוב האלקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים, כמה וכמה דורות היו לומדים תורה מבלי הכנס בחשבונות רבים באיזה אופן יש לסדר הלימוד שיהי' מוצלח ביותר ומתאים לכללי חכמת החנוך וכו' וכו' וחדשים מקרוב באו ומתעמקים בסדרים ותחבולות שונות, והתוצאות משיטות אלו הם הפכים ממה שראוי לכאורה לקוות מהם כו' כי בדורות הראשונים הי' החשק גדול ללמוד התורה בלי התחכמות יתירה, וגדלה ג"כ ידיעת התורה בכמות וגם באיכות, משא"כ בהלימוד שאחר כל הכללים הנ"ל נתמעטו הלומדים ונתמעט החשק שלהם וכו'.

וככל הדברים האלה הוא ג"כ בלימוד תורת החסידות, שהדרך היותר נכונה היא, שלא לבקש

חשבונות רבים, אלא ללמוד ולחזור ללמוד ולא להביט על השעון ולעשות חשבון כמה ענינים השיג במשך שעה זו, ולכשיהפך ויחזור ויהפך בלימוד תורת החסידות אזי בדרך ממילא יזוככו מוחו ולבו ויהיו כלים מוכשרים לקבל את אור תורת החסידות והעיקר – גם את המאור שבה.

"מתי מטהרים הדיעות הישרות אם צפים הם למעלה מראשו"

(ד' ידוע ביד להרמב"ם בסוף הל' מקואות, שרמזו יש בענין הטבילה שהוא מרמז לטבילה בדיעות הישרות, ולמדנו מזה שכמו שאיזה היא טבילה כשרה אם המים צפים ממעל לראשו הרי ג"כ מתי מטהרים הדיעות הישרות אם צפים הם למעלה מראשו, היינו למעלה מכח שכלו וידיעתו, זאת אומרת שמבטל הוא את שכלו וידיעתו במי דיעות הישרות, והשי"ת יצליחו ויסייעו ליראת שמים שלימה ויוסיף אומץ במצות הצדקה, שאז כהבטחת רבינו הזקן (תו"א בתחלתו) נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה, ועיין בלקו"ת לג' פרשיות על מאמר זה שאלף פעמים ככה היינו בפועל ממש אלף פעמים ולא בדרך מליצה וגזמא, ואז במעט זמן – אבל בריבוי שימת לב – יצליח בלימודו ויתאים למצות תלמוד תורה כדבעי למהוי.

(אגרות קודש ח"ה אגרת א' שב)

"דוקא ע"י לימוד זה הקימו גאוני הדורות וגאוני ההבנה ההסברה וההעמקה..."

במענה על מכתבו מכ"ו סיון, בו כותב אודות סדר לימודו בחסידות ומסיים בהנוגע להבנה הדרגתית בלימוד חלק תורה זו.

וכבר מלתי אמורה בשאלות כמו אלו לכמה מהשואלים, שזה תלוי בתכונות נפש הלומד ובהסביבה בה נמצא, אבל, בכללות, אין מקום לדרישה זו דוקא בלימוד תורתנו, כי סוף סוף אין לימוד הדרגתי גם בלימוד הנגלה, כי הרי מנהג ישראל להתחיל לימוד תנ"ך מס' ויקרא ולימוד הגמרא מפרק המניח או המפקיד, ודוקא ע"י לימוד זה הקימו גאוני הדורות וגאוני ההבנה ההסברה וההעמקה. ודוקא בלימוד פנימיות התורה באים בדרישה – היפך סדר האמור! בכל זה יש גם בלימוד התורה הוראות כלליות. ולדעתי הם ההתחלה בלימוד התניא – ולאברכים שכבר עסקו בלימוד הגמרא ולימוד המוסר, להתחיל, בלימוד חלק שלישי שבתניא הוא אגרת התשובה, ואח"כ חלק ב' שער היחוד והאמונה ואח"כ חלק ראשון, ומזה לעבור ללימוד דרך מצותיד, ומשם ואילך כבר יוכל הלומד להבחין המקום בתורת החסידות שלבו חפץ – נוסף על הלימוד למיגרס, ואפשר להיות גם לעיונא אבל לא לעיוני בהעמקה גדולה, במאמרים שתוכנם עבודה קונטרסים המיוחדים וכמו קונטרס ומעין קונטרס עץ חיים וכיו"ב...

בברכה.

(אגרות קודש ח"ג אגרת ד' תצט)



איך מפרשים בגן עדן "הלומד תורה לפרקים"?

לפני שבאתי אל הרבי, כאשר סיימנו לשמוע שיעור, הרגשנו תחושה של התרוממות הרוח מכך שברוך ה' יודעים עוד פלפול גאוני ועוד חידוש תורה גאוני; ואילו לאחר שסיימנו לשמוע שיעור מפי הרבי, הרגשנו תחושת שברון לב מכך שאין לנו כל השגה ב'מאור' שבתורה

הלומד תורה לפרקים

אמר אדמו"ר ה'צמח צדק': בעולם הזה פירושו של המאמר "הלומד תורה לפרקים" הוא – שלומד תורה לעיתים; בגן עדן מפרשים את המאמר – שלומד תורה והתורה 'מפרקת' אותו לפרקים, דברי התורה לוקחים אותו.

(היום יום עמ' 134)

מטרת התורה - להשפיע "לכם"

אמר רבי אלעזר, הכל מודים דבעצרת בעינן נמי לכם, מאי טעמא? יום שנתנה בו תורה הוא (פסחים מח, ב).

אדמו"ר הרש"ב ביאר זאת כך:

יכול להיות שיהיה לימוד תורה, אבל זה באופן שאינו "לכם" – האדם הלומד הוא דבר בפני עצמו, והתורה היא דבר בפני עצמו, היא אינה פועלת ומשפיעה על האדם.

על זה אומר רבי אלעזר "הכל מודים דבעצרת בעינן נמי לכם – שהרי – יום שניתנה בו תורה":

מטרת נתינת התורה למטה, היא בכדי שהתורה תפעל ותשפיע על האדם, "לכם".

(ספר השיחות תרצ"ז עמ' 244)

מה שצריך הוא להקצות חדר מיוחד לנותן התורה

כתוב במדרש: משל למלך שהיתה לו בת יחידה. בא אחד מן המלכים ונטלה. ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו. אמר לו: בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה – איני יכול; אל תטלה – איני יכול לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי: שכל מקום שאתה הולך, קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם.

התורה היא בתו היחידה של הקב"ה, ועם ישראל הוא בנו יחידו, בן יחיד זה לוקח את התורה – בתו היחידה של הקב"ה.

משמעותו של המשל הוא, שהתורה היא בתו של הקב"ה, התורה היא שכל אלוקי; אבל שכל אלוקי זה, נמסר לאדם בהשגה ממש.

ואומר הקב"ה לעם ישראל: "בכל מקום שבו תימצאו עשו לי חדר קטן שלא אפרד מבתי":

שהקב"ה יפרד מבתו התורה – אין שום אפשרות; לאידך, לומר שלא לקחת אותה בשכל אנושי – גם כן אי אפשר, שהרי התורה ניתנה לבני ישראל למטה וצריכה להתלבש בהבנה והשגה.

מה שצריך הוא להקצות חדר מיוחד לנותן התורה – לזכור תמיד שהתורה היא חכמתו ורצונו יתברך.

(לקוטי דבורים ח"א עמ' 266)

ההבדל העיקרי היה – בהרגשה שאחרי הלימוד

החסיד רבי אייזיק מהומיל שאל פעם את ידידו החסיד רבי אייזיק מוויטבסק: "מה נתחדש לך בלימוד התורה שלמדת אצל הרבי [אדמו"ר הזקן] בליאזנא?"

רבי אייזיק מוויטבסק ענה, שההבדל העיקרי היה – בהרגשה שאחרי הלימוד. וכאן החל רבי אייזיק להתמוגג בדמעות. כשנרגע מעט המשיך לדבר בקול רועד מהתרגשות פנימית ואמר: "ההבדל לגבי ההרגשה שלאחרי הלימוד היה בכך, שלפני שבאתי אל הרבי, כאשר סיימנו לשמוע שיעור, הרגשנו תחושה של התרוממות הרוח מכך שברוך ה' יודעים עוד פלפול גאוני ועוד חידוש תורה גאוני; ואילו לאחר שסיימנו לשמוע שיעור מפי הרבי, הרגשנו תחושת שברון לב מכך שאין לנו כל השגה ב'מאור' שבתורה, ומהגסות האישית, שלא מרגישים את נותן התורה ברוך – הוא...".

(אגרות קודש אדמו"ר הריי"צ ח"ד עמ' תכג)