

קובץ

הערות

וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פשש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושלוש

גליון יד [א'רטו]

ש"פ קדושים

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסר חינוך אחלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושתים לבריאה

מאה ועשרים שנה לחולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ קדושים גליון יד [א'רטו]

תוכן העניינים

עניני גאולה ומשיח

- 5אהבה ויראה, ותפילה, לע"ל
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

- 7בגדר הלאו דמשקלות
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 11.....הסיבה שקושיית מסובין באה לבסוף.
הרב לוי טלזנר
- 12.....עיונים בסוגיית קרבן העצים (א)
הרב בנימין אפרים ביטון
- 23.....הרבה קיבלתי מרבותי וכו'.
הרב משה מרקוביץ
- 24.....בניית סוכה אי חשיב מצוה
הרב דובער פרידמאן

נגלה

- 26.....ביאור בתוס' ד"ה בורר ואוכל
הת' ארי' לייב הכהן הענדל
- 27....."הדר באילנו משנה לשנה"
הת' מנחם מענדל סויסא

חסידות

- 34.....בענין טמטום הלב והמוח
הת' לוי יצחק הכהן כ"ץ

- 42.....ההבדל בין תשובה על חטא לתשובה דמשיח אתא לאתבא
הרב משה מרקוביץ
- 43.....מעלת בריתות דמילה על הבריתות דתורה
הנ"ל
- 43.....מי שאינו חברו ואינו מקורב אצלו צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה
הרב ישכר דוד קלויזנר

רמב"ם

- 46.....הוספת תנאי על מעשה שהיה
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

הלכה ומנהג

- 50.....הערות בס' דברי סופרים על הל' ריבית
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 52.....מכירת חמץ בערב קבלן
הרב שבתי אשר טיאר
- 56.....הערות קצרות בקיצור שו"ע עם פסקי אדה"ז ומנהגי חב"ד
הרב מאיר צירקינד
- 60.....סינון מים שלנו בבגד נקי בשעת השאיבה
הרב מרדכי רוזנברג
- 60.....ביאורים בהל' מזוזה יו"ד סי' רפ"ו
הרב יוסף יצחק שמוקלער

פשוטו של מקרא

- 66.....הערות וביאורים לפירוש רש"י על התורה
הרב שלום דובער ז"ל נאָטיק

שונות

- 74.....'ממחרת השבת'
הרב ישראל אליעזר רובין
- 79.....פרשת המועדות – באמור ובפינחס
הרב מנחם מענדל רייצס
- 81.....בענין לימוד הקריאה
הרב אליהו מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ בהר - ל"ג בעומר תשפ"ב
הערות יש לשלוח לא יאזחר מיום ה', ח"י אייר תשפ"ב

**"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די
קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"**

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

**כתובת: 639 Eastern Pkwy, Apt. 3F
Brooklyn, New York 11213, USA**

להקדשות נא להתקשר: 305-772-6692

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט: Haoros.com

עניני גאולה ומשיח

אהבה ויראה, ותפילה, לע"ל

הרב שלום צירקינד

Moshiachlinks.com

ידוע שלע"ל יהי' שלימות בכל המצוות. וזה מודגש במיוחד בהמצוות העיקריות של ידיעת ה' ואהבת ה' ויראתו, - שהן יסוד לשמירת כל המצוות והל"ת' - שלע"ל יהיו בתכלית השלימות. וזה שלעתיד יהי' שלימות באהבת ה' ויראתו מודגש להדיא בכמה פסוקים:

בנוגע לאהבת ה', מבואר בכתוב (נצבים ל, ו) "ומל ה' אלוך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חיך". ומבואר בכ"מ², שהפסוק הזה מדבר על אהבה "מעומקא דלבא, מנקודה פנימית ממש" "למען כי ה' לבדו הוא כל חיך ממש", ובמק"א מבואר שזהו אהבת ה' בבחי' בכל מאודך³. וכן בנוגע ליראת ה', מבואר בכתוב (ישעי' ב, יט) "ובאו במערות צרים ובמחלות עפר מפני פחד ה' ומהדר גאוונו וגו'" שזה יהי' תוצאה מגילוי אלקות באופן נעלה⁴.

ובכ"מ מבואר⁵ שאהוי"ר דלע"ל יהי' "יותר גם מימי משה דוד ושלמה כו'. וראיה לזה ממ"ש עוד ומל ה' כו' לבבך כו' לאהבה את ה' כו', שזהו ע"י הסרת רוח הטומאה לגמרי מכל וכל, וכמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר לגמרי, וכמו והסרתי לב האבן כו' ואת רוחי אתן בקרבכם כו' וכמו יראת ה' על פניכם לבלתי תחטאו וכה"ג, ואין זה אלא בימות המשיח דוקא שיהי' בחי' גלוי אור אלקי ממש בתוך לב כל א' כמו בבחי' טבעיות להיות בבחי' פחד אלקי' תמידי בראי' חושיות כו' וד"ל. וכמו ובאו במערות כו' מפני פחד ה' כו' וכך אנו אומרים ובכן תן פחדך כו' וייראוך כו' (כמו שהי' קודם חטא אדה"ר בעץ הדעת שגם גופו לא הי' בו רע כלל וכלל, וכידוע מאמר דעקבו של אדה"ר מכהה גלגל כו', שהי' בחומר גופו פחד וביטול לאלקות יותר מביטול והשתחוואה דגלגל חמה כו' (וכך יהי' משיח דמורח ודאין כו'))..

(1) ראה תניא פ"ד. פירוש המשנה להרמב"ם על אבות פ"א מ"ג. ובכ"מ.

(2) תניא אגה"ק ס"ד. וראה מה שנתבאר בארוכה בתורת חיים בראשית ע' צג, ג ואילך. מאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר ח"ה ע' א'תשיא.

(3) ד"ה מי מנה תשכ"ה.

(4) ראה תניא סופל"ו.

(5) דרך חיים ע' כה, א. וראה גם לקו"ש חכ"ה ע' 263 ואילך.

ובמק"א מבואר באופן אחר קצת, דמכיון שלע"ל יהי' דעת ה' בשלימות, והרי דעת הוא קיום המדות של אהוי"ר, לכן יהי' המדות דאהוי"ר בשלימות.

ולכא' נראה, שהחילוק בין ב' הביאורים הוא חילוק בין ב' התקופות. דבתקופה הראשונה, האהוי"ר יהי' תוצאה מההתבוננות (דעת), ולכן עדיין שייך ציווי על אהוי"ר, דהיינו על ההתבוננות (כמבואר בכ"מ) כו'. משא"כ בתקופה השני', שאז יהי' העברת רוח הטומאה לגמרי ויהי' גילוי אלקות באופן מוחשי, יהי' אהוי"ר טבע ממש ולא יהי' נצרך לציווי ע"ז אלא יהי' בדרך ממילא כו'.

ובכ"מ בחסידות⁷ מבואר עוד, שיראה מגעת למעלה מאהבה, כי יראה מגעת ברוממות העצמות משא"כ אהבה, ולכן לעתיד שיהי' גילוי העצמות, יהי' העיקר בחי' יראה. וכן הפסוק מתאר מעלת המשיח אשר "והריחו בירת ה' וגו'", יראה דייקא. וכמבואר בכ"מ שלע"ל יהי' הגבורות עיקר, ולע"ל יאמרו ליצחק דוקא "כי אתה אבינו"⁸.

אמנם לע"ל יהי' חידוש ש"יהי' היראה לע"ל בבחי' קירוב דוקא", "שיתאחד אז יראה פנימי' עם יראה חיצונית", וראה הביאור בזה בתורת חיים בשלח (מהדרה החדשה) ח"א ע' רכה. ספר הערכים ח"ד ערך אוא"ס (ד) ע' ת-תא.

ב. ומענין לענין יש להעיר, שבלקו"ת מטות פד, ג, משמע קצת שענין התפילה לא יהי' נצרך לע"ל. וז"ל "ועכשיו לא נתגלה לנו רק חיצוניות התורה לכן נק' אירוסין לבד ... וע"כ צ"ל אביה ובעלה מפירין נדריה פי' אביה הוא ע"י עסק התפילה לעורר האהבה ויראה שתהיה בבחינת בת אבי ולא זו מחבבה עד שקראה בתי ואח"כ ובעלה היינו עסק התורה כו' משא"כ כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו ... אכן לעתיד שיתגלה פנימית התורה זהו ענין בית אישה בחי' תקראי אישי וכן כגון רשב"י שתורתו אומנתו כמו שאמר בחד קטירא אתקטרנא כו' שלא היה בבחינת נפרד אפילו רגע אחד ... ולא היה צריך לעורר את האהבה וע"כ היה פטור מן התפילה".

ועד"ז בשערי תשובה לאדמו"ר האמצעי, ב"חינוך"⁹, מסביר שם בארוכה הטעם ע"פ חסידות לזה שמי שתורתו אומנתו פטור מן התפילה, ומתוך הצעת הדברים

(6) תורת מנחם תשמ"ז ח"ב ע' 436.

(7) ספר המארים פר"ת ע' צד. וראה גם תורת שמואל תר"מ ח"א ע' ר (אודות מה שנאמר במשיח והריחו בירת ה' דוקא). וראה גם ד"ה בונה ירושלים תשכ"ט, שעיקר סיבת החורבן הי' מצד החסרון בענין היראה דוקא, ולכן הגאולה הוא ע"י שלימות ענין היראה. ע"ש. וראה גם מה שנתבאר בפלח הרמון ויקרא ע' רעג ובהנסמן שם, ושיר השירים ע' מב, ב. עג, א, במעלת היראה על האהבה (והשייכות ביניהם) לע"ל.

(8) ראה לקו"ש ח"ה ע' 367. תורת שמואל תרל"ז ח"א ע' צו ואילך. תורה אור יז, ג. תורת חיים בראשית ע' קמח, א-ב. פלח הרמון תשרי ע' יח.

(9) פ"ו ואילך. פס"א ואילך.

מפורש להדיא שלע"ל יהיו כל בני" בדרגא זו, ועפ"ז נמצא לכאן' שיהיו פטורים מן התפילה.

אכן לאידך גיסא מצינו בכ"מ מפורש אודות התפילה לע"ל, וכמו שדנו כמה שינויים בין אופן התפילה עכשיו ללע"ל, ראה הנסמן בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ל"א. ולכאן' קשה לחלק בזה בין התקופות, שהרי מהביאורים שנאמרו בטעם השינויים שיהי' בענין התפילה לע"ל (שמו"ע בקול רם כו'), משמע שמדובר גם בזמן התקופה השני' אבל בכל זאת יהי' שם תפילה.

וראה גם כתר שם טוב סימן פ"א שמקשה שלע"ל שיבטלו הצרות וכו' א"כ על מה יתפללו, וכותב "א"כ התפלה שהוא אבר השכינה וכי ח"ו אפשר לבטלה?" ומתרץ שהתפילה לע"ל יהי' דרך יחודים. ע"ש.

ויש לעיין בזה.



תורת רבינו

בגדר הלאו דמשקלות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

חידוש הרבי בגדר איסור זה

בפרשתנו (יט, לה) מדובר אודות האיסור דמשקלות דכתיב "לא תעשו עול במשפט במדה במשקל במשורה", ובלקו"ש חכ"ז פ' קדושים ב' (סעי' ג') ביאר הרבי באופן נפלא הגדר דאיסור זה וז"ל: די גמרא זאגט (ב"מ סא, ב) אז דער לאו דכתב רחמנא במשקלות (כאטש אז "גזל מעליא הוא") טוט אויף - "לעבור עליו משעת עשי'", און ווי דער רמב"ם פסק'נט "כל מי שמשהה בביתו מדה חסרה .. עובר בל"ת ועד"ז ביי דער מ"ע זאגט דער רמב"ם "מ"ע לצדק המאזנים כו' יפה יפה ולדקדק בחשבונן בשעת עשייתן" - דער איסור פון מדות ומשקלות חסרות, איז ניט מתחיל פון חסרון ממון של חבריו, נאר גלייך ביי העשי' (ושהי' בביתו) פון א מדה חסירה.

ועפ"י ממבאר ג"כ מ"ש הרמב"ם הל' גניבה פ"ח ה"ז שעוברים גם בכל שהוא עיי"ש, ובשו"ע אדה"ז הל' מדות ומשקלות סעי' א' כתב: "אף על פי שהרתיחה היא דבר מועט מאד ופחות הרבה משוה פרוטה שהתורה הקפידה על המדות ומשקלות

בכל שהוא וכ"כ החינוך והטור, שהאיסור הוא **בכל שהוא** אעפ"י שבשאר גזילות לא הקפידה התורה אלא בשוה פרוטה, כיון דכנ"ל אין יסוד האיסור רק חסרון ממון חבירו (דאז בעינן לפרוטה דוקא לעבור על הלאו) אלא האיסור הוא עצם הדבר שיש לו מדה חסירה.

ומבאר בארוכה טעם הדבר וז"ל: די הסברה אין דעם: דער חילוק צווישן מדות ומשקלות און אנדערע אופני גניבה ואונאה איז: ביי אנדערע אופני גניבה ואונאה איז ביים גנב פאראן בלויז איין רצון, ער טוט א פעולה דורך וועלכער ער נעמט צו ממון של חבירו. משא"כ ביי מדות ומשקלות זיינען דא צוויי תנועות הפכיות, די עצם זאך וואס ער איז מודד ושוקל לחבירו אין אן אויסדרוק פון הנהגה של רעכענענען זיך מיט חבירו, ער טוט פעולה וואס באווייזט א רצון אויף ניט צו באעוולח'ן את חבירו, וביחד עם זה, מאכט ער א "מדה חסירה" - אז די זעלבע פעולת המדידה זאל בריינגען גניבת ממון חבירו, און דערפאר אסר'ט תורה די עצם עשי' (ושהי') פון א מדה חסירה (אפילו ווען בפועל וועט א צווייטער ניט באעוולח'ט ווערן עי"ז, כנ"ל) ווייל דער תוכן פון "מצות מדות" איז - צו שולל זיין אט די ערמומיות אין דעם אדם כלפי זיך עכ"ל.

יוצא מזה דמזה גופא דמבואר בגמ' דבמשקלות עוברין משעת עשי', מגלה לן גדרו של איסור זה שאינו רק מחמת חסרון ממון של חבירו אלא שהוא כדי לשלול ענין הערמומיות שבהאדם דבפעולה אחת מראה שרוצה להיזהר בממון חבירו ובאותה פעולה עצמה גונב את ממון.

לפי השיחה מתורץ קושיית המנחת חינוך

ועפי"ז נראה לתרץ בפשטות קושיית המנ"ח (מצוה רנ"ח) שעמד על מ"ש החינוך שם: "ולמדנו מכאן כי התורה הקפידה על המדות בכל שהוא, כלומר שאע"פ שבשאר גזילות לא תקפיד התורה אלא בפרוטה, בענין המדות תקפיד בכל שהוא" וכתב ע"ז המנ"ח: דין זה חידוש הוא ואינו מבואר בר"מ² ובש"ס, וגבי גנבה וגזילה כ' הר"מ דהגוזל שוה פרוטה עובר בל"ת, וכן בפ"א מה' גניבה דכן גזה"כ גבי ממון כי שיעורים הלכה למשה מסיני צריך שיהי' ש"פ, ופחות מזה אינו אלא חצי שיעור ער"מ גבי גזלה וגנבה, וכאן לא כ' בפי', דסמך אדלעיל, וכן כאן בודאי צריך שיהי' ש"פ לענין

(1) אבל בסמ"ג לאוין קנ"ב כתב שהאיסור הוא רק בשו"פ, וכ"כ בתוס' הרא"ש ב"ב פטב, (הובא בשטמ"ק שם) וז"ל: ובמשורה שלא ירתיח וקל וחומר ומה כו'. ואם תאמר היכי דמי אי דליכא שוה פרוטה מאי איסורא איכא ואי דאיכא שוה פרוטה פשיטא שהוא גזל גמור. ועוד מה שייך למימר הכי מה לי מדה גדולה מה לי מדה קטנה כיון שהוא גוזלו שוה פרוטה. יש לומר דאסרה תורה לחיובי משעת הרתחה כו' עכ"ל.

(2) מ"ש שלא מצינו כן ברמב"ם תמוה שהרי ברמב"ם הל' גניבה פ"ח ה"ז כתב מפורש: "אין טומנין את המשקלות במלח כדי שיפחתו, ולא ירתיח במדת הלח בעת שמועד, ואפילו היתה המדה קטנה ביותר, שהרי התורה הקפידה על המדות בכל שהוא שנאמר ובמשורה והיא מדה קטנה אחד משלשה ושלשים בלוג".

הל"ת הזה, ובפחות אינו רק איסור תורה, ואי כדעת הרהמ"ח דהכא חידשה תורה דאף בפחות מש"פ עובר על הל"ת א"כ מאי מקשה ש"ס ב"מ (סא, ב) לאו במשקלות למה לי לילף מגזל? הא גזל וריבית אינו עובר אלא בש"פ, ע"כ חידשה תורה לאו במשקלות דעובר גם בחצי שיעור? וכ"כ התוס' כתובות מו, ב, ד"ה אתיא שימה שימה להוכיח דריבית אינו בפמש"פ דאי ריבית בפמש"פ מאי מקשה ש"ס ב"מ (שם) לאו בריביתא ל"ל, הא אצטריך לפמש"פ.. ומה שמביא בגמ' דאפי' מדה קטנה ביותר היינו עכ"פ ש"פ, אך דהי' עולה על הדעת כיון דהי' דרך מו"מ ובמדה ובמשקל אין מקפידין על מדה קטנה ביותר אף שהי' ש"פ, ע"כ אשמועינן דאסרה תורה אפי' על מדה קטנה ביותר, אבל בפמש"פ נראה דא"ע רק בתורת ח"ש. וע' בטוש"ע חו"מ גבי לא יעלה רתיחה כתבו דאפי' פמש"פ ופשוט דהיינו מחמת ח"ש עכ"ד, היינו דמקשה דאיך אפ"ל דהלאו דמשקלות הוא גם בפחות משו"פ דא"כ מהו קושיית הגמ' בב"מ סא, ב, לאו דכתב רחמנא במשקלות למה לי הרי זה נכלל בהלאו דגזל, הלא ודאי צריך הלאו דמשקלות לחדש דבזה עובר אפילו בפחות משו"פ וכמ"ש התוס' בכתובות מו, א (בד"ה אתיא) להוכיח דאין ריבית בפחות משו"פ?

אבל לפי השיחה פשוט מאד, דלפי השיחה יוצא כנ"ל דזה גופא דאמרינן שעובר עליו משעת עשי' מגלה לנו דגדרו של לאו זה אינו רק בשביל חסרון ממון חבירו אלא עצם המציאות שיש לו מדה חסירה, וא"כ אפ"ל דאה"נ המקשן שהקשה לאו דמשקלות למה לי, חשב דגדרו של לאו זה הוא משום חסרון ממון חבירו ולדעתו האיסור הוא רק בשו"פ, ולכן שפיר הקשה דלמה אי"ז נכלל בלאו דגזל? אבל לפי מה שתירץ לו התרצן "לעבור עליו משעת עשי'" מתחדש כנ"ל דאין האיסור רק בשביל חסרון ממון חבירו, ולפי"ז שפיר פסקינן לפי האמת שהוא גם בפחות משו"פ.

האיסור דמשקלות לגבי עכו"ם

ועי' גם ברמב"ם הל' גניבה (פ"ז ה"ח) שכתב וז"ל: אחד הנושא ונותן עם ישראל או עם הגוי עובד עבודה זרה אם מדד או שקל בחסר עובר בלא תעשה עכ"ל, (וכ"כ בשו"ע אדה"ז שם סעי' ב': "ואפילו השוקל או המודד בחסר כל שהוא לנכרי עובר בלא תעשה וחייב להחזיר") אבל בהל' גזילה (פ"א ה"ב) כתב הרמב"ם "אסור לגזול כל שהוא דין תורה, אפילו גוי עובד עבודה זרה אסור לגזלו או לעשקו, ואם גזלו או עשקו יחזיר", וכתב בכס"מ שם וז"ל: ודייק רבינו לכתוב אסור לגזלו או לעשקו ולא כתב שעובר עליו בל"ת לומר שאין איסור זה מן התורה" ולכאורה מאי שנא מהלאו דמשקלות ששם עוברים בעכו"ם על הלאו?

ויש לבאר זה עפ"י הנ"ל, דדוקא איסור גזילה דיסודו הוא חסרון ממון חבירו, הנה בעכו"ם אי"ז מה"ת³, אבל הלאו דמשקלות דכנ"ל האיסור הוא לשלול הערמומיות

(3) וראה שו"ת חכם צבי סי' כ"ז שביאר גדר האיסור בגזל עכו"ם שאינו משום הפסידו של העכו"ם אלא בעבורינו שלא נקנה תכונה רעה אלא לקנות בנפשנו דעות אמתיות ומדות טובות וישרות לזכותנו

של האדם כלפי עצמו, אין הפרש בזה וגם בעכו"ם עובר מה"ת, וראה במהר"ם שיק מצוה רנ"ט שכתב כע"ז, ובזה מתורץ ג"כ דמהו קושיית הגמ' לאו דמשקלות למה לי הלא אפ"ל לרבות אפי' בעכו"ם? כי האיסור בעכו"ם הוא רק לפי תירוץ הגמ' לעבור עליו בשעת עשי', דמזה מוכח דאין יסוד האיסור מה שמחסר ממון חבירו אלא הערמוניות שלו ולכן זהו גם בעכו"ם.

ועי' תוס' ב"ב פט, ב בד"ה ובמשורה שכתבו וז"ל: ובמשורה שלא ירתיח - וא"ת פשיטא דגזל גמור הוא תיפוק ליה משום לא תגזול? וי"ל דאתא קרא להתחייב משעת הרתחה ואף על פי שעדיין לא מדד וכי האי גוונא אמרינן בריש איזהו נשך (ב"מ דף סא:): דלאו דכתיב במשקלות ל"ל לטומן משקלותיו במלח האי גזילה מעלייתא היא לעבור עליו משעת עשייה עכ"ל, ולכאורה קשה דמה חידשו התוס' הא כן איתא בהדיא בגמ' לעבור עליו משעת עשייה, וא"כ פשוט שי"ל כן גם לגבי משורה?

ואולי אפ"ל דהנה בהשיחה ביאר ענין הערמוניות שבמדות שיש בזה ב' תנועות הפכיות דמצד אחד מודד ושוקל לחבירו וביחד עם זה עושה מדה חסירה, דמדה זו גופא יביא חסרון ממון חבירו, ועי' בטור חו"מ ר"ס רל"א שכתב: "אסור לרמות לחבירו בענין המדה והמשקל אלא צריך שיהו המדות והמשקלות ישרות מצודקות ולא ירמה בהן" ודייק הב"ח שם וז"ל: אסור לרמות לחבירו וכו'. אריכות לשון זה נראה ליישב דהכי קאמר אסור לרמות בענין המדה והמשקל וכדכתיב לא תעשו עול במדה ובמשקל ובמשורה אלא מיהו כיון שלא התבאר באיזה ענין היתה אזהרה זו לכך חזר ואמר אלא צריך שיהו המדות וכו' כלומר בשני דברים הזהיר הכתוב האחד שיהו המדות והמשקלות ישרות ומצודקות, לא חסר קצת ולא יתר קצת. ואמר לשון ישרות על המדות ומצודקות על המשקלות. והשני שלא ירמה בהן דכבר אפשר שבמדה ישרה ומשקל צדק יכול לרמות גם כן עכ"ל, היינו דבמרתחה, המדות הן ישרות ומצודקות, אלא שעושה פעולה אחרת כדי להונות.

ולפי"ז י"ל שהי' מקום לומר דדוקא במדה חסירה כיון דעצם מדה זו הוא הגורם החסרון, לכן עובר עליו משעת העשי' דבזה גופא יש ערמוניות, אבל בהרתחה הנה שם הלא עצם המדה והמשקל הוא טוב, אלא דיש חסרון מצד ענין אחר שמרתחה היין כדי שיהי' נראה יותר, ובזה הי' מקום לומר דלא שייך לומר בזה דעצם המדידה גורם החסרון, ולכן יש לומר דאיסור זה הוא משום גזל, ואינו עובר עליו משעת העשי' אלא בשעת שגוזלו בפועל, וזהו מה שהקשו התוס' דא"כ הרי ידעינן איסור זה מגזל? ותירצו דאפילו הכא י"ל דעובר עליו משעת הרתחה.

וראה רש"י פרשתנו (יט, לה) וז"ל: לא תעשו עול במשפט - אם לדין, הרי כבר

לטוב לנו, ועי' בגליוני הש"ס ב"ק דף קיג, א (ד"ה מנין) שכתב דדברי החכ"צ הוא לשון הרמב"ם לענין גזל עכו"ם בפיה"מ (כלים פ"ב מ"ז) ולשונו שם בסו"ד הוא "שזהו חטא גדול והגעה לאדם תכונות רעות וכו'".

נאמר לא תעשו עול במשפט (פסוק טו), ומהו משפט השנוי כאן, הוא המדה והמשקל והמשורה. מלמד שהמודד נקרא דיין, שאם שיקר במדה הרי הוא כמקלקל את הדין וקרוי עול, שנאוי, ומשוקץ, חרם ותועבה. וגורם לחמשה דברים האמורים בדין מטמא את הארץ, ומחלל את השם, ומסלק את השכינה, ומפיל את ישראל בחרב, ומגלה אותם מארצם עכ"ל, ומקורו מהתנ"ך שם, הובא גם בס' החינוך שם.

דמכאן מוכח ג"כ דאין יסוד האיסור מה שמחסיר ממון חברו אלא משום שמקלקל את הדין, ויש לקשר זה ג"כ להביאור שבהשיחה, כי גם בדין המקלקל את הדין ה"ז ענין של ערמומיות, כי כל ענינו של הדין הוא לשפוט צדק ויושר, והוא לוקח המשפט גופא ופועל על ידו להיפך קלקול הדין.



הסיבה שקושיית מסובין באה לבסוף

הרב לוי טלזנר

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בהגדת רבינו ד"ה מטבילין וכו': בסדר זה הוא במשנה שבירושלמי . . וזהו מתאים לסדרם בליל זה: טיבול (עכ"פ הראשון שהוא אינו אלא להתמי' את התינוקות), מצה, מרור, וקושיית מסובין אינה בכלל הנ"ל, כי נתוספה זמן רב אחרי קושיות הראשונות, היינו כשחדלו מלאכול בהסיבה כל השנה. ולכן לא נזכרה במשנה וגמרא (הגר"א. ופירושו צע"ג, כי ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב הביא קושיית מסובין וגם קושיית כולו צלי, הרי דהיו שואלים מסובין גם בזמן בית המקדש) ולכן באה גם כן בסוף כל הקושיות לכל הדעות.

(א) בביאור דברי רבינו "ופירושו צע"ג . . המקדש", כתב בביאור דברי שלום (להרב שלום דובער שי' לוין) אות מט "ואף שמסתבר כדבריו; מכל מקום לפי זה צע"ג ברמב"ם", כלומר, שהרב הנ"ל הבין כוונת רבינו, שאף שדברי הגר"א מסתברין, אבל אם נקבלם, יישאר צע"ג ברמב"ם.

ודבריו מרפסין איגרא (ובלשון רבינו "פירושו צע"ג"), דמה הכריח אותו לפרש דברי רבינו בדיוק להיפך מכוונתם הפשוטה והברורה, דפירוש הגר"א "ולכן לא נזכרה במשנה וגמרא" הוא זה שצריך עיון גדול, כי ברמב"ם מוכח אחרת, ולא שדברי הרמב"ם צריכים עיון?

(ב) בגליון א' קו כתב הרב אברהם שי' אלאשוילי בנוגע לקטע זה בהגדת רבינו "יש להעיר על דבר פלא: אף שנשאר ב"צע"ג" על דברי הגר"א, מקבלו רבנו כפירוש

מקובל בטעם שקושיית "מסובין" באה בסוף. שהרי לא הביא פירוש אחר ליישב שאלה זו.

ומכאן יש ללמוד ש"צע"ג", אף שהיא קושיה עצומה, אין היא דוחה את הפירוש לגמרי (ולדינו אף שהפירוש הוא מהגר"א!).

ולכאורה לא דק בזה, דהרי הטעם שקושיית מסובין באה לבסוף מצד זה שניתוסף זמן רב אחרי קושיות הראשונות, אינו מהגר"א, והציון להגר"א הוא לכאורה רק בנוגע לזה שלא נזכר במשנה ובגמרא, ולא על כללות הביאור, ולכן מובן איך נשאר הביאור אפילו לאחר הצע"ג.

[אמנם ראה לקוטי שיחות ח"א עמ' 245 הערה 3: "ולכאורה הי' אפשר לומר הטעם על מה שקושיית מסובין באה לבסוף, כי נתוספה זמן רב אחרי קושיות הראשונות, היינו כשחדלו מלאכול בהסיבה כל השנה. ולכן לא נזכרת במשנה וגמרא, וכפירוש הגר"א. אך פירושו צע"ג, כי ברמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה ב הביא קושי' מסובין וגם קושית כולו צלי, הרי דהיו שואלין מסובין גם בזמן ביהמ"ק", דמשמע שהצע"ג מפריך את עצם הווארט. וצ"ע איך ליישב זה עם פשטות המשמעות בדברי רבינו בהגדה].



עיונים בסוגיית קרבן העצים (א)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

מחלוקת רבי ורבנן בגדר הדין דנדבת עצים

א. בלקו"ש חי"ז עמ' 22 ואילך ביאר הרבי בארוכה יסוד השיטות בסוגיית קרבן העצים המובא במשנה תענית כו, א ושם בגמרא כח, א ומיוסד עה"פ בנחמיה י, לה, וכן יסוד השיטות בפירוש הדין והגדר דנדבת עצים המבואר בסוגיא דמנחות כ, ב ושם קו, ב, יעוי"ש בהרחבה, והנראה להעיר בזה כמה עיונים והערות וכדלהלן בע"ה.

דהנה במנחות קו, ב איתא "תנו רבנן קרבן קרבן מלמד שמתנדבין עצים, וכמה שני גזירין, וכן הוא אומר (נחמיה י, לה) והגורלות הפלנו על קרבן העצים, רבי אומר עצים קרבן הם טעונין מלח וטעונין הגשה, אמר רבא ולדברי רבי עצים טעונין קמיצה, אמר רב פפא לדברי רבי עצים צריכין עצים" [ועד"ז הוא בגמרא שם כ, ב].

ומבואר דמיתור לשון הכתוב "קרבן" שבפרשת הקרבנות דפ' ויקרא², וכן מזה שהכתוב בנחמיה שם קורא לעצים בשם "קרבן" וכדכתיב שם "והגורלות הפלנו על קרבן העצים", הנה למדים דין מיוחד שהיחיד מתנדב עצים למזבח [ועד"ז הוא גם בתו"כ פרשת ח פ"ט, ז עה"פ (ויקרא ב, א) "ונפש כי תקריב קרבן מנחה" דדרשינן שם "ומנין שהיחיד מתנדב עצים, ת"ל קרבן מלמד שהיחיד מתנדב עצים" עיי"ש].

אלא שנחלקו רבי ורבנן בגדר הך דין דנדבת העצים, דלרבנן הלימוד הוא שהיחיד מתנדב עצים, אך אין העצים טעונים מלח והגשה וכו' כקרבן מנחה ממש, משא"כ לרבי העצים טעונים מלח והגשה וכו' כקרבן מנחה ממש.

והנה שיטת רבי מבוארת דדרשת הכתוב מלמדנו שהיחיד יכול לנדב עצים למזבח בגדר "קרבן" ממש בפני עצמו, והיינו שהעצים עצמם הם "קרבן" ונקרבים על המזבח כקרבן בפ"ע וחל עליהם כל הדינים דקרבן מנחה ממש, וזהו שמלמדנו הכתוב חידוש מיוחד שהיחיד יכול לנדב ולהקריב גם קרבן של עצים כקרבן מנחה ממש.

אלא שבדעת רבנן צ"ב מהו יסוד שיטת חכמים בגדר הך דין דנדבת העצים, זאת ועוד צ"ב מהו יסוד פלוגתת חכמים ורבי בזה.

ב. ובביאור יסוד מחלוקתם דרבי ורבנן, מקדים ומבאר הרבי שמצינו ב' שיטות בביאור יסוד שיטת רבנן בגדר הך דין דנדבת העצים, הא' היא שיטת רבינו גרשום למנחות קו, ב [וכן משמע גם מלשון הרמב"ם בפיה"מ שם עיי"ש ובהשיחה שם אות ה'] דלרבנן יסוד הדין דמנדבים עצים היינו עצים למערכה להכשר הקרבנות בלבד, והיינו דלרבנן אין מושג כזה של "קרבן עצים" כלל, וכל הך דין ולימוד מדרשת הכתוב וכו' היינו שניתן ליחיד לנדב עצים למערכה להכשר הקרבנות³.

והב' היא שיטת הראב"ד בפירושו לתו"כ שם שהעצים הם בגדר "קרבן שאינו גמור", כלומר, דגם לרבנן החידוש והלימוד הוא שניתן ליחיד לנדב ולהקריב עצים למזבח "בפני עצמן" כקרבן, והיינו שאין הדין דנדבת העצים קאי על עצים למערכה

(1) כ"ה בפירוש הראב"ד והר"ש משאנץ לתו"כ שם [דלקמן בפנים], שהדרשה היא מיתורא דקרא דמלת "קרבן", וכמו שהביא בלקו"ש שם הערה 2.

(2) בפשטות דרשת הגמ' במנחות שם היא מהכתוב (ויקרא ב, א) "ונפש כי תקריב קרבן מנחה", וכמפורש בפרש"י למנחות שם, וכ"ה גם בתוד"ה לדברי במנחות כ, ב, וכן הוא מפורש גם בתו"כ שם [דלקמן בפנים].

אמנם מדברי רבינו גרשום ופיה"מ להרמב"ם למנחות קו, ב מתבאר שדרשת הגמ' היא מהכתוב (ויקרא א, ב) "אדם כי יקריב מכם קרבן". וראה כזה בלקו"ש שם בהערות 11, 24, 52. וראה להלן מש"כ להעיר בזה.

(3) אלא שלפ"ז צ"ב לכאורה מהו החידוש לדעת רבנן שהכתוב מלמד שמתנדבים עצים, ומדוע צריכים לזה דרשה מיוחדת ולימוד מיוחד – הנה על שאלה זו עומד הרבי בהערה 47 ומיישב זה בב' אופנים עיי"ש. וראה עוד להלן מה שיש להעיר בזה.

בעלמא להכשר הקרבנות [כשיטת ר"ג והרמב"ם בפיה"מ], אלא הלימוד הוא שהיחיד יכול לנדב עצים למזבח ונקרבים על המזבח "בפני עצמן" כקרבן.

אלא שבזה הם חלוקים על רבי, שלדעת רבנן אין העצים בגדר קרבן גמור ממש כדעת רבי הטעונים מלח והגשה וכו', כי אם כל גדר ה"קרבן" שבהם מתבטא רק בזה שנקרבים ע"ג המזבח בפני עצמם כקרבן⁴.

ונמצינו למדים לפי זה ג' שיטות בהך גדר ודין דנדבת העצים, הא' היא שיטת רבי דהיינו קרבן גמור של עצים ממש, והב' היא שיטת הראב"ד בדעת רבנן דהיינו

(4) והנה בדברי הראב"ד אינו מבואר להדיא אופן ההקרבה של "קרבן עצים" זה לדעת רבנן, דז"ל הראב"ד שם "ולדעת רבנן הבאין בפני עצמן וכו'", והיינו שהעצים נקרבים ע"ג המזבח בפני עצמם, ובוה מתבטא גדר ה"קרבן" שבהם, אך אינו מבוור להדיא מהו אופן ההקרבה בדיוק.

וגם בהשיחה שם אינו מפורש ומבורר להדיא היאך בדיוק הקריבו קרבן עצים זה לדעת הראב"ד, אלא כותב רק "אז לדעת רבנן האט מען די עצים מקריב געווען בפ"ע", ובהמשך האות שם "לדעת הראב"ד אז מ'איז זיי מקריב בפ"ע אויפן מזבח". ומשמעות הדברים היא כנ"ל שהיו מקריבים את העצים "בפני עצמם" על המזבח כקרבן, אך אינו מבורר להדיא באיזה אופן בדיוק היתה ההקרבה שלהם.

ולכאורה יש מקום לפרש בזה בב' אופנים, הא' שהקריבו את העצים ע"ג המערכה בפ"ע כקרבן, והיינו שהעצים לא היו חלק משאר עצי המערכה להכשר הקרבנות [כשיטת ר"ג וסיעתו], אלא היו נקרבים בפני עצמם כקרבן, אולם אופן הקרבתם היה שהקריבו את העצים בפשטות – ככל שאר הקרבנות – ע"ג המערכה של המזבח.

והב' שהיו מקריבים אותם בפני עצמם ממש, כלומר, שלא היו מקריבים אותם ע"ג המערכה כשאר הקרבנות, אלא היו מקריבים אותם על המזבח במקום מיוחד בפ"ע בנפרד מהמערכה של הקרבנות, והיינו שהיו עושים מהם מעין מערכה נפרדת בפ"ע ומקריבים אותם כך בפ"ע.

ויעויין בחידושי הגרי"ז ז"ל למנחות כ, א ששקוט בגדר קרבן עצים זה לדעת רבנן, והמתבאר מדבריו שם שלפי דרכו למד בזה ע"ד אופן הב' הנ"ל, דז"ל שם בתוך הדברים "ונראה מכ"ז דהרי עצי המערכה דכשרים לקרבנות כשרים רק משל ציבור, וחידש לנו הקרא דמתנדב עצים גם בנדבת יחיד, ויכול להביא עצים שיחשוב עצי יחיד ולא עצי ציבור, והן אמת דלקרבנות לא יוכשרו וצריכים עצים משל ציבור, אבל עושה בהם מערכה בפני עצמה וכו'", עיי"ש עוד בהמשך הדברים ובחידושו לדה"כ, ב שנדפסו שם בהמשך הספר, וכן בחידושו שם לדף קו, ב במש"כ בכל זה לפי דרכו [ועוד יש להעיר בשאר דברי הגרי"ז ז"ל ע"פ המבואר בהשיחה, וראה להלן בזה].

ומבואר בזה דלפי דרכו דהגרי"ז ז"ל הנה לדעת רבנן היו מקריבים את העצים ע"ג המזבח בפ"ע, אך לא היו נקרבים ע"ג המערכה כשאר הקרבנות אלא היה "עושה בהם מערכה בפני עצמה", ומפשטות הדברים מתבאר שהיו נשרפים במערכה נפרדת בפ"ע.

ולהעיר עוד בזה מדברי המשנה למלך על הרמב"ם פ"ו מהלכות כלי המקדש ה"ט שמפרש – בדעת הרמב"ם – שהדין דנדבת העצים לא היה עבור "צורך במזבח", כלומר, דין של נדבת עצים למערכה בעלמא להכשר הקרבנות, אלא כלשונו "כל שיש צורך במערכה יכול להתנדב להביא עצים כמו כל קרבן נדבה וכו'" עיי"ש. וראה בלקו"ש שם עמ' 27 אשר בהמשך לדעת הראב"ד המובאת בפנים מציין בהערה 44 לדברי המשנה למלך הנ"ל [ולדברי המנח"ח שם] עיי"ש.

אלא שיש לעיין ולהעיר בביאור כוונת המשנה למלך בזה, ולפ"ז יש להעיר גם בכוונת הרבי בהערה 44 הנ"ל, ובאם יש להשוות את שיטת הראב"ד לדברי המשנה למלך שם. וראה להלן בזה.

שהעצים נקרבים על המזבח בפ"ע כקרבן, והג' היא שיטת רבינו גרשום וסיעתו בדעת רבנן דהיינו נדבת עצים למערכה להכשר הקרבנות.

לשיטתייהו של רבי ורבנן בפירוש לשון תורה וכיו"ב

ג. ובביאור יסוד סברת מחלוקתם של רבי ורבנן מחדש הרבי דאזלי בזה לשיטתייהו בכל הש"ס איך לפרש לשון של תורה או של חז"ל או אפילו של בני אדם אם כפשוטו ממש ובכל הפרטים או לאו דווקא, ובלשונו הק' "צי דאס ווערט געטייטשט דוקא (א) כפשוטו ממש, (ב) ובכל הפרטים, אדער דאס קען מיינען נאר א טייל, אדער – איין פרט".

ועפ"ז מבאר יסוד מחלוקתם בנדו"ד בגדר הדין דנדבת העצים, דלדעת רבי מאחר ודורשים את הכתוב "קרבן" שהכוונה היא לעצים, והיינו שעצים נקראו בלשון תורה בשם "קרבן", וכן מצינו בנחמיה הלשון "קרבן העצים" כנ"ל, הרי מסתבר לפרש את לשון הכתוב כפשוטו ממש ובכל הפרטים, והיינו דהעצים הם בגדר קרבן ממש כמשמעות הפשוטה של לשון "קרבן", ובכל הפרטים של קרבן, ולכן ס"ל לרבי דטעונים מלח והגשה וכו' וכל שאר הפרטים של קרבן מנחה ממש.

משא"כ לדעת רבנן הרי אין הכרח לפרש את לשון הכתוב כפשוטו ממש ובכל הפרטים, ולכן לדעתם אם כי אמנם התורה קורא לעצים בשם "קרבן", וכן מצינו בנחמיה הלשון "קרבן העצים" כנ"ל⁵, מ"מ אין כל הכרח לחדש חידוש גדול שכזה אשר העצים הם בגדר קרבן ממש, היינו כפשוטו ממש ובכל הפרטים של קרבן, אלא

(5) ולהעיר כי להמבואר להלן בפנים השיחה באות ו' ובהערה 51 הכוונה להכתוב בנחמיה יג, לא "ולקרבן העצים בעתים מזמנות וגו'", ולא להכתוב דלעיל מיינ' בנחמיה י, לה "והגורלות הפלנו על קרבן העצים וגו'".

והיינו משום ד"קרבן העצים" שבכתוב זה ד"והגורלות הפלנו וגו'" קאי לפי שיטת הרמב"ם על עולות נדבה שהקריבו באותו היום ביחד עם נדבת העצים למערכה, אלא בע"כ הכוונה היא להכתוב שלאח"ז בנחמיה יג, לא דקאי שם על עצי מערכה, והכתוב קוראם בשם "קרבן" משום כי יש בהם פרט אחד שבו הם דומים לקרבן, וכמוש"נ בפנים [וראה להלן מש"כ להעיר בביאור יסוד החילוק שבמשמעות שני הכתובים הנ"ל בנחמיה בארוכה, ואכ"מ].

וכל זה לשיטת הרמב"ם, משא"כ לשיטת הר"י מלוניל בתענית פ"ד מ"ג בפירושו הב' הנסמן בהשיחה שם הערות 27, 61, הנה י"ל בפשטות דקאי על הכתוב שבנחמיה י, לה "והגורלות הפלנו על קרבן העצים וגו'", והיינו משום כי לדעתו נראה לפרש בפשטות שגם בכתוב זה קאי על עצי מערכה ולא על קרבן עולת נדבה או קרבן עצים, ויש להרחיב בביאור הדברים, ואכמ"ל. ולהלן כתבנו להעיר בביאור סיכום ותמצית יסודי השיטות בכל זה וש"נ.

[אלא שבהשיחה כאן באות ה' בביאור דעת רבנן הביא הכתוב "קרבן העצים" שבנחמיה שם בסתמא, ולא פירט איזה פסוק בדיוק, והיינו בפשטות שכן עדיין לא נתבארה בשלב זה של השיחה יסוד שיטת הרמב"ם בביאור הסוגיא דתענית שם ובהמסתעף מזה בקשר לבירור הפסוק בנחמיה וכמוש"נ בהערה 51. וק"ל].

די ומספיק לחדש שהכוונה היא רק על פרט אחד בלבד של קרבן, אך אין העצים בגדר קרבן ממש.

והיינו לפי ב' השיטות בביאור דעת רבנן, או לדעת ר"ג וסיעתו שהעצים הם למערכה להכשר הקרבנות, ונקראים בשם "קרבן" רק משום כי עצי המערכה הם נשרפים בפועל על המזבח כמו שקרבן ממש נקרב ונשרף אף הוא על המזבח, ובפרט זה בלבד שנשרפים בפועל על המזבח נקראים עצי המערכה בלשון הכתוב בשם "קרבן", או לדעת הראב"ד שהעצים נקריבים בפני עצמם על המזבח, ונקראים בשם

6) ולהעיר כי בפירוש עזרת כהנים לתו"כ שם מפרש ג"כ שהדין דמתנדב עצים הוא "למערכה", ובהמשך שם מובא בזה טעם נוסף מדוע העצים נקראים בלשון הכתוב בשם "קרבן [מנחה]" וז"ל "ת"ל קרבן, ודריש מיני נמי עצים שקריין קרבן מנחה, לפי שהמנחה קריבה ע"ג עצים".

ויש להוסיף ולהעיר בזה עוד, הדנה בהמשך השיחה באות ו' מבאר הרבי דגם מדברי הרמב"ם בספר היד משמע דס"ל בדעת רבנן שהדין דנדבת העצים קאי על עצי המערכה [וכדמשמע גם מפיה"מ להרמב"ם במנחות שם, והיא דעת ר"ג, וכדלהלן בפנים בזה].

ובפירוש "קרבן העצים" מפרש הדכוונה על קרבן עולת נדבה הבאים מחמת נדבת העצים, והיינו דהרמב"ם מפרש בדעת רבנן את לשון הכתוב שלא כפשוטו וכו', דאין המשמעות של "קרבן העצים" כפשוטו דהיינו קרבן של עצים, אלא קרבן של עולת נדבה הבא מחמת העצים, ואולי גם בזה החכמים לשיטתיהו הכללית, עיי"ש.

אלא שבשלב זה של השיחה [באות ה'] מבאר הרבי בדעת הרמב"ם בפיה"מ [ור"ג] דהטעם שהעצים נקראים בשם "קרבן" היינו רק בפרט זה שהם נשרפים בפועל על המזבח כקרבן, ואינו מזכיר בשלב זה [עכ"פ לשיטת הרמב"ם] הך טעם שנקראים בשם "קרבן העצים" משום דקאי על עולת נדבה הבאים מחמת העצים, ואשר גם טעם זה מתאים לסברת הלשיטתיהו של רבנן.

והטעם בזה הוא פשוט, שכן בשלב זה של השיחה קאי בעיקר על ביאור הדין דנדבת העצים שבסוגיא דמנחות שם הנלמד ממלת "קרבן" שבפ' ויקרא, ולא על סיפור המשפחות המובא בתענית שם וביאור הכתוב דנחמי' "קרבן העצים" [ומה שהביאו רבנן במנחות הך פסוק דנחמי' שם הוא רק לתוספת ראי' וכו', אך עיקר הדרשה שם קאי על מלת "קרבן" שבפ' ויקרא], ולכן בשלב זה מובן כי עיקר הטעם שלדעת רבנן נקראים העצים בלשון הכתוב שבפ' ויקרא [וממילא שמתבע הדברים כמו"כ י"ל גם בפ' דנחמי'] בשם "קרבן" הוא משום הטעם שנשרפים בפועל על המזבח כקרבן. ופשוט.

אולם לכאורה יש להוסיף בזה טעם נוסף מדוע לרבנן נקראים העצים בשם "קרבן", והיינו ע"פ המבואר בהערה 47 בביאור החידוש לדעת רבנן בהך דין שיחיד יכול לנדב עצי מערכה למזבח, ועיי"ש שביאר בנקודה ה' דהכתוב מלמדנו ש"נקרא שהוא התנדב קרבן (ולא רק נדבה לבדה"ב וכיו"ב)", והיינו דאם כי מדובר בנדבת עצים למערכה, מ"מ מעלה עליו הקב"ה כאילו היחיד התנדב קרבן עיי"ש.

ולפ"ז יש להוסיף ביאור וטעם מדוע לדעת ר"ג וסיעתו נקראת נדבת העצים למערכה בלשון הכתוב בשם "קרבן", שכן הרי זה אכן נחשב כאילו היחיד התנדב קרבן ממש [ונפק"מ מזה לענין אבל שאינו משלח קרבנותיו כל שבעה אפילו עצים, וכמ"ש בהערה הנ"ל שם], ולפ"ז יתכן לומר שלכן הוא דהכתוב קורא לנדבת העצים בשם "קרבן" לרמוז ולהורות על ענין זה שנחשב מצד הקב"ה כאילו התנדב "קרבן".

ויומאת זה ביותר לפי הפירוש בזה בפנימיות העניינים המבואר בלקו"ש חכ"ב עמ' 13-11 בביאור סוד הענין דנדבת העצים, דהעצים למערכה הם יסוד כל הקרבנות, וגדרם ע"ד הסוד הוא הקרבה כללית ועצמית של יהודי להקב"ה, או במילים אחרות ה"קרבן" העצמי והיסודי ביותר של יהודי להקב"ה,

"קרבן" דוגמת קרבן ממש כפשוטו הנקרב אף הוא בפ"ע ג' המזבח, ובפרט זה בלבד שנקרבים על המזבח בפ"ע נקראים בשם "קרבן".

ביאור הצריכותא בלשיטתיהו של רבי ורבנן

ד. ועפ"ז מבאר הרבי בהמשך השיחה באות ח' ואילך יסוד סברת מחלוקתם דרבי ורבנן בכ"מ בש"ס, הא' בברכות יג, א במצות קריאת שמע, והב' בסוכה ג, א במצות וגדר סוכה, והג' בגיטין עד, א בסוגיית תנאי בגט, והד' בסנהדרין פד, א בדין מעילה בהקדש, והה' במנחות כח, ב בדין עשיית כלי שרת, והו' בעירובין ל, ב בדין חציצת אהל מפני הטומאה, יעוי"ש בארוכה⁸.

והנה בתורת הלשיטתיה של רבינו נתבאר בכ"מ שיש לבאר גם את ה'צריכותא' שבכל אחת מהן, ובלשון הש"ס "וצריכא", והיינו כי בכל אחת הפלוגות בהן אזלי החכמים לשיטתיהו הכללית הנה יש בה חידוש מיוחד בגוף סברת הלשיטתיה שלא היה ניתן ללמדו משאר הפלוגות⁹.

והנה בהשיחה דידן לא נתבאר להדיא הצריכותא שבכל אחת מהפלוגות בהן

יעוי"ש בארוכה ובמש"כ להעיר בזה להלן בהתאמת הביאור החסידי וההלכתי בענין וגדר "קרבן העצים".

ולפירוש זה יומתק אפוא ביותר מה שהתורה קוראה לעצים [למערכה] בשם "קרבן", והיינו משום שהוא היסוד של כל הקרבנות והקרבן העצמי והכללי ביותר וכמוש"נ.

ומ"מ גם לטעם זה הרי עדיין אין זה פירושו הפשוט של "קרבן" ואין זה קרבן ממש בכל הפרטים, שכן ס"ו לפי רובד הפשוט וההלכתי הרי מדובר בפועל בעצי מערכה שהם רק בגדר הכשר לקרבן, ורק שנחשב כאילו התנדב קרבן, ואולי גם בזה רבנן לשיטתיהו הכללית ששפיר יש לפרש את לשון הכתוב שלא כפשוטו ולא דווקא בכל הפרטים.

7) הנה בהצעת הלשיטתיה הכללית של רבי ורבנן ביאר הרבי כי לרבנן שפיר ניתן לפרש את לשון הכתוב שלא כפשוטו ולא בכל הפרטים, ובלשונו הק' "דאס קען מיינען נאר א טייל, אדער – איין פרט".

ויש להעיר שאכן בשיטת רבנן בסוגיית קרבן העצים דמנחות שם בפירוש מלת "קרבן" או "קרבן העצים" של הכתובים, הרי הן לדעת ר"ג וסיעתו והן לדעת הראב"ד, העצים נקראים בשם "קרבן" רק בפרט אחד בלבד ותו לא; לר"ג וסיעתו – רק בהך פרט שנשרפים בפועל על המזבח כקרבן, ולראב"ד – רק בהך פרט שנקרבים ע"ג המזבח בפ"ע כקרבן.

8) ולהעיר כי סברת הלשיטתיה הוה שבין רבי ורבנן נתבארה גם בלקו"ש חכ"ז עמ' 4, ואולי בזה לשיטתיהו בעוד פלוגתא בענייני נדרים עיי"ש.

9) ראה לדוגמא: (א) סה"ש ה'תשמ"ח ח"ב 'הדרן על ש"ס משנה' בביאור הלשיטתיהו דב"ש וב"ה אם אזלינן בתר "בכח" או בתר "בפועל", ובביאור הצריכותא שבכ"א מהפלוגות. (ב) לקו"ש חט"ז תרומה ד' בביאור הלשיטתיהו דב"ש וב"ה אם התוכן הכללי מכריע או פרטי הדבר, ובביאור הצריכותא שבהפלוגות. (ג) לקו"ש חח"י בהעלותך ב' בביאור הלשיטתיהו דרבי יאשיה ורבי יונתן אם הכלל והציבור מכריע או הפרט והיחיד, ובביאור הצריכותא שבכ"א מהפלוגות. (ד) לקו"ש חכ"ד עמ' 95 ואילך בביאור הלשיטתיהו דרבן גמליאל וחכמים אם ריבוי הכמות מכריע או גודל האיכות, ובביאור הצריכותא שבכ"א מהפלוגות עיי"ש.

נחלקו רבי ורבנן לשיטתייהו הכללית הנ"ל אם לפרש את הלשון כפשוטו ובכל הפרטים או לאו דווקא.

ה. ואולי יש להעיר בביאור הצריכותא עכ"פ בחלק מהם, והוא כי מצינו חידוש מיוחד בכמה מהפלוגות בגוף סברת הלשיטתיה של רבי ורבנן, דהנה בסוגיית קרבן העצים דמנחות שם הרי הלשיטתיה מלמדנו כי רבי ורבנן נחלקו בלשון של "תורה" דווקא, והיינו בפירוש לשון הכתוב בפ' ויקרא "קרבן" או בנחמי' שם "קרבן העצים".

אמנם בהך פלוגתא דסוכה שם הרי ניתוסף בזה חידוש ונקודה מיוחדת שאולי בזה רבני ורבנן לשיטתייהו גם בלשון של חז"ל, והיינו בפירוש משמעות הך דרשת חז"ל דסוכה שם "תשבו כעין תדורו" שע"ז בעיקר נסובה המחלוקת שם עיי"ש, ויתכן דזוהי הצריכותא שבפלוגתא זו דסוכה על הך דמנחות והיינו כדי ללמדנו שנחלקו רבי ורבנן לשיטתייהו לא רק בלשון של תורה דווקא אלא אף בלשון של חז"ל.

ובזה גופא בפרטיות יותר בסברת דעת רבי, והיינו דאילו היתה סברת הלשיטתיה נשנית רק בהך דמנחות, היה מקום לומר דשיטת רבי לדייק לפרש כפשוטו ובכל הפרטים ממש הוא דווקא בלשון תורה, אך לאו דווקא שכ"ה סובר גם בלשון של חז"ל, דיתכן שבלשון חז"ל עיקר הכוונה הוא על משמעות תוכן הענין וכו', ובה קמ"ל הך פלוגתא דסוכה דאף בלשון של חז"ל ס"ל לרבי שיש לפרש את הלשון כפשוטו ובכל הפרטים.

ו. ולדרך זו יש לומר כי בהך פלוגתא דגיטין שם ניתוסף בזה חידוש מיוחד נוסף, והוא שנחלקו גם בלשון [ודעת] "בני אדם", וכמודגש להדיא בהשיחה בתחילת אות י' בביאור הך פלוגתא שהמחלוקת שם נסובה על לשון בני"א "האומר הרי זה גיטין על מנת שתתני לי מאתים וזו" עיי"ש, ויתכן דזוהי הצריכותא שבפלוגתא זו על שאר הפלוגות דסוכה ודמנחות ללמדנו שנחלקו רבי ורבנן לשיטתייהו הכללית לא רק בלשון של תורה או של חז"ל אלא אף בלשון בני אדם.

ובזה גופא בפרטיות יותר בסברת דעת רבי, והיינו דאילו היתה סברת הלשיטתיה נשנית רק בהך דמנחות וסוכה היה מקום לומר דשיטת רבי לדייק לפרש כפשוטו ובכל הפרטים ממש הוא דווקא בלשון תורה או חז"ל, אך לאו דווקא בלשון בני אדם, דיתכן שבלשון בני"א אזלינן בתר משמעות תוכן וכללות הענין, ובה קמ"ל הך פלוגתא דגיטין חידוש מיוחד דס"ל לרבי שיש לפרש את הלשון כפשוטו ובכל הפרטים אף בלשון של בני"א בעלמא.

ז. ואם כנים הדברים, אזי יש לומר כי לדרך זו יתבאר גם הצריכותא לאידך גיסא, והיינו בסברת דעת רבנן, דאילו היתה סברת הלשיטתיה נשנית רק בהך דגיטין, היה מקום לומר ששיטת רבנן שלא לפרש כפשוטו ובכל הפרטים הוא רק בלשון של בני"א בעלמא, דבה אזלינן בעיקר בתר משמעות תוכן הענין, משא"כ בלשון תורה וחז"ל.

וכמו"כ אילו היתה סברת הלשיטתיה נשנית רק בגיטין וסוכה ולא במנחות, היה מקום לומר ששיטת רבנן שלא לפרש כפשוטו ובכל הפרטים הוא רק בלשון של בנ"א או אף של חז"ל, והיינו ששם נוגע בעיקר משמעות תוכן הענין, אך בלשון של תורה מודים רבנן לרבי שיש לפרש את לשון הכתובים כפשוטו ממש ובכל הפרטים, ועל זה קמ"ל הך פלוגתא דמנחות חידוש גדול שאף בלשון של תורה ס"ל לרבנן שאין הכרח לפרש את הלשון כפשוטו ממש ובכל הפרטים דווקא¹⁰.

ח. ואולי י"ל דכל זה מונח ומרומז בעצם בלשון השיחה, דהנה בתחילת אות ה' בהצעת סברת הלשיטתיה מדייק הרבי ומדגיש שאולי לשיטתייהו בסברא זו ב"לשון אין דער תורה אדער אין דברי חז"ל (ועד"ז בלשון בני אדם כדלקמן), וכן מדייק ומדגיש זה כנ"ל בתחילת אות י' שהפלוגתא בהך דגיטין היא בלשון ודעת בני אדם.

ויתכן לומר שבזה רמז הרבי גם להצריכותא שבחלק מהפלוגות עכ"פ, והיינו שיש בזה חידוש מיוחד ללמדנו שפליגי רבי ורבנן לא רק בלשון של תורה אלא אף בלשון של חז"ל, ולא עוד אלא אף בלשון בני אדם, ובזה ישנו חידוש מיוחד הן לשיטת רבי והן לשיטת רבנן וכמוש"נ¹¹.

10) אלא שלפי זה יש להעיר כי לכאורה היה מספיק אם היינו יודעים את סברת הלשיטתיה בהך פלוגתא דמנחות שם בקרבן העצים גבי לשון תורה וכן בהך פלוגתא דגיטין שם גבי לשון בני אדם, והיינו משום דע"פ המבואר בפנים יוצא לכאורה דבלשון של תורה יש יותר סברא לפרש כפשוטו ובכל הפרטים מאשר בלשון חז"ל, וכמו"כ יש יותר סברא לפרש כפשוטו ובכל הפרטים בלשון חז"ל מאשר בלשון בני אדם בעלמא, וכמובן בפשטות.

ולפי זה אם כי אמנם נתבאר שהיה צורך ללמד ולשנות את כל הני ג' פלוגות ללמדנו החידוש בסברת הלשיטתיה הן מחד גיסא לדעת רבי והן לאידך גיסא לדעת רבנן וכמבואר בפנים, מ"מ לפי זה היה מספיק לכאורה לשנות את הלשיטתיה בשתי המחלוקות שבשתי הקצוות בלבד.

והיינו הן בהך פלוגתא דמנחות בקרבן העצים שבה יש יותר סברא לפרש כפשוטו ובכל הפרטים [להודיע כוחם וסברתם של רבנן] והן בהך פלוגתא דגיטין שבה הכי פחות מסתבר לפרש כפשוטו ובכל הפרטים [להודיע כוחו וסברתו של רבי], אך מדוע א"כ היה צורך לשנות גם את המחלוקת השלישית הממוצעת ביניהם [מצד הסברא] והיינו הך פלוגתא דסוכה גבי לשון חז"ל, שלכאורה ניתן ללמוד את סברתם של רבי ורבנן במכלל שכן [וראה עד"ז מעין סברא זו בביאור הצריכותא שבשאר הלשיטתייהו של חכמים שנתבאר במשנת הרבי – יעויין בהנסמן לעיל בהערה הקודמת].

אולם ברור שישנן בזה עוד סברות וטעמים לביאור הצריכותא [וגם בשאר הפלוגות, וראה בהערה הבאה], ומשום כך נשנית גם הך פלוגתא דסוכה שם. ועצ"ע.

11) ואולי יש להוסיף נקודות נוספות שבהן מצינו חידוש מיוחד בכמה מהפלוגות, והוא בהך פלוגתא דסנהדרין שם בדין מעילה בהקדש שמצינו בזה חידוש מיוחד בסברת הלשיטתיה שלא מצינו בשאר הפלוגות, והיינו דכאן פליגי רבי ורבנן לא בפירוש של לשון מסוים ממש [של תורה או חז"ל או בני אדם] אלא באופן הלימוד של גזירה שוה, אם יש לדמות בין שני הנושאים בכל הפרטים או לא עיי"ש, והרי זה רובד מיוחד בגוף סברת הלשיטתיה.

עוד מצינו חידוש מיוחד בהך פלוגתא דמנחות כח, ב [וכן עד"ז בהך פלוגתא דעירובין ל, ב] שהלשיטתיה אינו רק בפלוגתות שבין רבי ורבנן, אלא גם עם יחיד בר פלוגת' דרבי כמו רבי יוסי ברבי יהודה עיי"ש, והרי זוהי נקודה וחידוש מיוחד שלא מצינו בשאר הפלוגות בהן נחלקו רבי ורבנן, ובאה

שיטת הרמב"ם בגדר הדין דנדבת עצים

ט. והנה דעת הרמב"ם בספר היד היא כשיטת רבנן שאין נדבת העצים בגדר קרבן גמור הכולל הגשה ומלח וכו' כדעת רבי, אך אינו מפורש בדבריו להדיא אם ס"ל כשיטה הא' דכל הדין דנדבת העצים לרבנן הוא למערכה בלבד להכשר הקרבנות [כשיטת הר"ג], או שהוא גדר של קרבן שאינו גמור הנקרב בפ"ע על המזבח [כשיטת הראב"ד], ודנו בזה האחרונים בכ"מ וכפי שהובא גם בהשיחה¹².

והנה באות ו' בפנים השיחה הרבי נותן מקום לב' האופנים, דיעויי"ש בתחילת האות שכותב בדעת הרמב"ם בזה"ל "אפילו אז מ'זאל זאגן אז די עצים אליין בריינגט מען אויפן מזבח (כדעת הראב"ד)", ובהערה 44 שם מציין גם לדברי המשנה למלך והמנח"ח בנידון שמתבאר מדבריהם שלמדו בדעת הרמב"ם שאין נדבת העצים רק לעצי המערכה להכשר הקרבנות בלבד, אלא הוא מעין של קרבן וגדר של הקרבה הנקרכת בפ"ע על המזבח.

אך ממשיך שם בקטע שלאח"ז "ובפרט נאך אז ווי ס'איז משמע האלט דער רמב"ם אז דאס וואס "מתנדבים עצים" מיינט נאר למערכה", ומבאר מדברי הרבי שאם כי יש מקום לפרש – כדעת כמה מהאחרונים – שהרמב"ם ס"ל ע"ד דעת הראב"ד, מ"מ נוטה הרבי לפרש דהרמב"ם בספר היד ס"ל כדעת ר"ג שנדבת העצים לרבנן הוא לעצי המערכה בלבד להכשר הקרבנות.

זאת ועוד, מדברי הרבי בהערות השיחה [במיוחד למש"כ בארוכה בהערות 47, 50, 52 עיי"ש] מתבאר שהרבי אכן נוטה ומכריע לפרש שהרמב"ם ס"ל כדעת ר"ג שנדבת העצים – לדעת רבנן שפסק כמותם – הוא לעצי המערכה בלבד, ואשר לפי זה מתבאר כמה דיוקים בדברי הרמב"ם יעויי"ש.

ללמדנו שניתן למצוא את נקודת סברת הלשיטתיה גם בפלוגתות שבהן פליג רבי עם בר פלוגתי, וגם נקודה זו מודגשת בהשיחה שם בתחילת אות יב עיי"ש, ואולי נתכוון רבינו לרמז בזה גם על צריכותא מיוחדת שיש בפלוגתא זו על השאר.

עוד מצינו חידוש מיוחד בהך פלוגתא דברכות בדין קריאת שמע אם ככתבה או בכל לשון, והוא דבהך פלוגתא דברכות שם הרי בגמרא מובא בזה טעם מסוים לפלוגתתם דרבי ורבנן, והיינו מדרשת הכתובים ד'והיו' או "שמע" וכו' עיי"ש.

וראה בהשיחה באות ח' שמבאר הרבי דאם כי אמנם בגמ' מובא על זה טעם מסוים לפלוגתתם דרבי ורבנן בדין מצות קריאת שמע, מ"מ לאמיתו של דבר עצם סברת הלשיטתיה היא היא היסוד לפלוגתתם הנ"ל, עיי"ש הביאור בזה. ונמצא בזה חידוש מיוחד דאף במקום שהגמ' מפרשת להדיא טעם מסוים לפלוגתתם, מ"מ עדיין צ"ל שעצם סברת הלשיטתיה היא היא היסוד לסברת פלוגתתם.

12) ראה במשנה למלך על הרמב"ם פ"ו מהלכות כלי המקדש ה"ט ובמנח"ח מצוה רפה בסופו [הנסמן בהשיחה בהערות 44, 50], וראה גם במכתבי תורה מכתב קמו [הנסמן בהשיחה בהערות 46, 47], וראה גם בהמובא בהשיחה הערה 47 בשם "האחרונים", ולהעיר מחידושי הגריי"ז ז"ל למנחות כ, א, ובחידושי לדרך כ, ב שנדפסו שם בהמשך הספר, וכן בחידושי שם לדרך ק, ב עיי"ש.

י. והנה בפנים השיחה אינו מבואר להדיא הטעם לזה ש"משמע" בדעת הרמב"ם בספר היד שסובר כשיטת ר"ג שנדבת העצים לרבנן הוא לעצי המערכה בלבד ואיפה בדיוק זה משמע, והנראה להעיר להכרעת הרבי בזה הוא על יסוד כמה נקודות.

הא' מפשטות משמעות לשון הרמב"ם בפ"ד מהלכות מעשה הקרבנות ה"א שכתב וז"ל "ומתנדב או נודר יין בפני עצמו, או לבונה בפני עצמו, או שמן בפני עצמו, או עצים למערכה מפני שהן כקרבן וכו'", ומפשטות לשון הרמב"ם ששינה מלשונו דלעיל גבי שאר הנדבות "יין בפני עצמו וכו'", וגבי עצים הוסיף והדגיש "למערכה", משמע דס"ל שהעצים אינו נקרב בפני עצמו על המזבח [וכשאר הנדבות שלפנ"ו] אלא הוא רק "למערכה"¹³.

13) אם כי כפי שמעיר הרבי בהערה 47 צע"ק בזה שהרמב"ם כלל את הדין דנדבת העצים שהוא רק למערכה עם שאר הנדבות דיין ושמן בפ"ע וכו' עיי"ש. ומ"מ מלשון הרמב"ם שדקדק והוסיף "עצים למערכה" משמע עכ"פ שגדר נדבת העצים הוא רק למערכה בלבד וכבפנים.

ויש להעיר בזה, דהנה כד דייקת שפיר בלשון הרבי הרי כותב שרק "צריך עיון קצת" בזה שכלל הרמב"ם את הדין דנדבת עצים למערכה בכלל שאר הנדבות דיין ושמן בפ"ע וכו', ויש לומר הביאור בזה ובהקדים דהנה לפני זה בההערה ביאר הרבי החידוש לדעת רבנן לפי הך שיטה דכל גדר הדין דנדבת העצים הוא רק למערכה בלבד, דלכאורה מדוע צריכים לזה דרשה מיוחדת ולימוד מיוחד ומאי קמ"ל.

ותוכן הדברים, שיש בזה ב' חידושים, הא' דמהני בזה מסירה לציבור, והיינו שהיחיד יכול לנדב גוף העצים לציבור וחל על העצים בעלות הציבור [שדבר זה אינו פשוט כ"כ, וראה בהנסמך בהערה שם בשו"ג], וקמ"ל אפוא הך לימוד מקרא ד"קרבן" דין מיוחד שגם עצים ניתן ליחיד לנדב לציבור ומהני בזה מסירה לציבור.

והב' שאם כי אמנם אין זה קרבן ממש ולא חל עליהם דיני קרבנות אלא העצים הם רק למערכה ונמסרים לציבור, מ"מ נחשב כמו שהיחיד התנדב קרבן [ולא רק נדבה לבדק הבית], והיינו שהקב"ה מחשיבו כאילו היחיד התנדב קרבן למזבח [ונפק"מ לאבל שאינו משלח קרבנות כל שבעה אפילו עצים, וכמ"ש בההערה שם].

ובזה מבאר הרבי מדוע כפל הרמב"ם דין זה פעמיים לכאורה, הא' בפ"ח מהלכות כלי המקדש ה"ז שכתב וז"ל "וכן כל כלי השרת ועצי המערכה שמסרן יחיד לציבור הרי הן כשרין", והב' בפ"ד מהלכות מעשה הקרבנות ה"א "ומתנדב או נודר יין בפני עצמו או לבונה בפני עצמו או שמן בפני עצמו או עצים למערכה מפני שהן כקרבן וכו'", ולכאורה צ"ב מדוע כפל הרמב"ם הך דין שהיחיד מתנדב עצים למערכה ב' פעמים.

אולם ע"פ ה"ל מובן, שכן בזה השמיענו הרמב"ם ב' דינים וחידושים נפרדים בהך דין ולימוד מיוחד של נדבת העצים, דבהלכות כלי המקדש דשם קאי אהלכות מסירה לציבור השמיענו הרמב"ם הך חידוש הא' שמהני מסירה לציבור גבי עצי המערכה, משא"כ בהלכות מעשה הקרבנות השמיענו הרמב"ם דין נוסף שהמתנדב עצים למערכה נחשב כמו שהביא "קרבן", יעוי"ש בההערה.

והנה ביסוד דברי הרבי מובן ומדוייק מה שהרמב"ם מביא דווקא בהלכות מעשה הקרבנות הך פרט אשר עצי המערכה "הן כקרבן", והיינו בפשטות מכיון שזהו כל החידוש של הלכה זו דווקא, ולכן הביא פרט זה דווקא כאן [משא"כ בהלכות כלי המקדש שמשמיענו שם דין אחר, שמהני מסירה לציבור וכנ"ל].

ולפ"ז יתבאר גם מדוע הביא הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות הך דין דמתנדב עצים בכלל הני שאר נדבות דיין ושמן בפ"ע וכו', והיינו משום דבהלכה זו משמיענו הרמב"ם שהמתנדב עצים אם כי

והב' גם מדברי הרמב"ם בפיה"מ למנחות שם [וכפי שהעיר הרבי בהשיחה אות ה' עיי"ש] שממשמעות דבריו מתבאר דס"ל בפיה"מ כשיטת ר"ג שנדבת העצים – לדעת רבנן – הוא לעצי המערכה בלבד, וי"ל שכמו"כ ס"ל להרמב"ם גם בספר היד [ואם כי אין זו ראי' מוכחת, ששפיר יש מקום לומר שהרמב"ם בפיה"מ למד כאופן א' ובספר היד למד כאופן שני, מ"מ שפיר יש מזה מעין ראי' וסיוע עכ"פ לשאר הראיות בדעת הרמב"ם].

ויעויין עוד במכתבי תורה מכתב קמו להגאון הרוצ'ובי ז"ל שכתב וז"ל "דגדר קרבן עצים הרמב"ם לא ס"ל כלל" עיי"ש, ומדברי הרבי בהערה 47 משמע שנוטה בזה לדעת הרוצ'ובי ואשר גם מזה סיעתא שלהרמב"ם אין גדר של קרבן עצים כלל, גם לא בגדר שאינו גמור, אלא כל הדין דנדבת עצים הוא רק למערכה.

ויתכן שגם דעת הרוצ'ובי ז"ל בזה מיוסדת למעשה על הנ"ל בדברי הרמב"ם בלשונו בספר היד ובהמתבאר מדבריו בפיה"מ שם [וכן בהמתבאר בהדיוקים בדברי הרמב"ם שבהערות השיחה 47, 50, 52 עיי"ש]¹⁴.

הם למערכה בלבד ולא קרבן בפ"ע, מ"מ הרי נחשב כמו שהביא קרבן [ונפק"מ לאבל וכו' כנ"ל], ולכן הביאו הרמב"ם בכלל הני שאר נדבות דיין ושמן וכו' דחשיבי קרבן בפ"ע.

אלא שמ"מ מעיר הרבי שעדיין "צע"ק" מדוע סו"ס כלל הרמב"ם הך דין דנדבת העצים בכלל שאר הנדבות [ועד"ו מדוע בהלכות ביאת המקדש פ"ב הי"א לענין דין אבל כלל הרמב"ם הך דעצים בכלל הני דיין ולבונה עיי"ש], והיינו "קצת" דייקא, שכן לאור מה שביאר הרבי לעיל מינ' הרי זה נחשב כמו שהביא קרבן, וא"כ מובן שפיר השייכות שבין הך דין דנדבת העצים לשאר הנדבות.

ומ"מ עדיין צע"ק, ואולי י"ל הכוונה בזה, שאם כי שפיר שייך הך דין דנדבת העצים לשאר הנדבות דיין ושמן בפ"ע וכו' וכנ"ל, מ"מ עדיין הו"ל להביאו הרמב"ם באותו פרק ובהמשך להני שאר נדבות דיין ושמן וכו' אך בהלכה נפרדת בפ"ע עכ"פ, שכן סו"ס אינו ממש אותו הגדר, ששאר הנדבות הם בגדר קרבן בפ"ע ממש משא"כ נדבת העצים שהוא למערכה בלבד, ורק שנחשב כמו שהתנדב קרבן.

וראה עוד בהמשך ההערה שם מה שהוסיף הרבי בזה מענין שייכות היחיד בקרבנות ציבור, ושלכן בנדו"ד גבי נדבת העצים הנה אם כי היחיד מוסר את העצים לציבור, מ"מ עדיין נחשב כמו ש"הוא" התנדב קרבן, ועדיין שמו של היחיד עליו, ואשר עפ"ז יש לבאר מדוע אבל אסור גם בשילוח עצים אם כי אינם אלא [לדרכו של הרבי בדעת הרמב"ם] למערכה בלבד, עיי"ש.

14) ואולי י"ל שלכל המבואר בפנים רמז הרבי בהערה 46 במש"כ "ראה רמב"ם פי"ד מהלכות מעשה הקרבנות סה"א "או עצים למערכה מפני שהן כקרבן", ובהמשך שם "וראה מ"מ בפיה"מ מנחות שם. וראה מכתבי תורה מכתב קמו", והיינו דאין כוונת ההערה רק לציין מראה מקומות והוכחות להנקודה הב' שבפנים השיחה בסוגריים "און אויך דאס איז מספיק אויף צו רופן זיי קרבן", אלא גם על הנקודה הא' שלפנ"ז "אז ווי ס'איז משמע האלט דער רמב"ם אז דאס וואס "מתנדבים עצים" מיינט נאר למערכה".

כלומר, בפנים השיחה כותב הרבי "ובפרט נאך אז ווי ס'איז משמע האלט דער רמב"ם אז דאס וואס "מתנדבים עצים" מיינט נאר למערכה (און אויך דאס איז מספיק אויף צו רופן זיי קרבן)", ומיד לאחר המילים האלו מציין הרבי את כל הנ"ל בהערה 46 [יחד עם מ"מ נוספים עיי"ש].

ובפשטות כוונת ההערה היא לציין מקורות לדעת הרמב"ם שגם על עצי המערכה שייך לשון "קרבן", וכפי המבואר מהצייונים שבהערה.

עוד יש להעיר כמה הערות בהמשך השיחה בסוגיית קרבן העצים ובביאור שיטות הרמב"ם, רש"י והריטב"א, ועוד חזון למועד בע"ה.



הרבה קיבלתי מרבותי וכו'

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות ח"ז שיחה א לפ' אחרי סעיף ח' (עמוד 123) מבאר שיש מעלה ברוב שנים "ווארום ס'איז דאך הרבה קבלתי מרבותי הרבה מחברי ומתלמידי יותר מכולם".

ובהערה 34: תענית ז, א. – בשינוי לשון.

אמנם י"ל שכוונת ההערה היא גם לציין מקורות וצינונים להנקודה שמשמע בדעת הרמב"ם דס"ל כשיטת ר"ג שהעצים הם למערכה ולא גדר של הקרבה בפ"ע, וזה מבואר ברמב"ם הלכות מעשה הקרבנות שם, וכן משמע מדברי הרמב"ם בפיה"מ, וכן היא גם דעת הרוגצ'ובי במכתבי תורה שם, וכמבואר בפנים.

וכד דייקת שפיר הרי מיקום ציון ההערה 46 היא לאחר סימון הסוגריים, ולא בתוך הסוגריים עצמם לאחר תיבת "קרבן", ומכאן שתוכן ההערה היא גם אדלעיל מינ' שמדברי הרמב"ם "משמע" שס"ל שהעצים הם למערכה.

שכן אם כוונת ההערה היתה רק לנקודה הב' שגם על עצי מערכה שייך לשון "קרבן", הרי הו"ל לציין את הציון בתוך הסוגריים מיד לאחר תיבת "קרבן", ומשמע מזה שבהערה מתכוון הרבי לציין מקורות וצינונים על ב' הנקודות, הן על זה שהרמב"ם ס"ל שהעצים הם למערכה [ומדברי ההערה משמע שעיקר הראי' בזה היא מלשון הרמב"ם במעשה הקרבנות, אלא שבסוף מוסיף גם מדברי הרמב"ם מפיה"מ וגם מדברי הרוגצ'ובי], והן על זה שגם על עצים למערכה שייך לשון "קרבן".

ונראה שזוהי בפשטות גם הכוונה בסוף הערה 44 אשר לאחר שהביא את דעת המשנה למלך והמנח"ח בדעת הרמב"ם שנדבת העצים לרבנן הוא בגדר הקרבה בפ"ע על המזבח כותב "וראה הערה 46, 47", והיינו שע"פ המבואר שם נראה לפרש בדעת הרמב"ם באו"א, שהוא רק לעצי המערכה וכמוש"נ.

ויעויין עוד בהשיחה שם הערות 47, 50, 52 שעפ"ז מבאר הרבי עוד כמה דיוקים ונקודות בדברי הרמב"ם בכל זה, המתאימים לפי הך צד בדעת הרמב"ם שאין נדבת העצים בגדר קרבן כלל אלא רק למערכה בלבד עיי"ש [וראה בהערה הקודמת].

ויש להעיר כי בתחילת הענין באות ה' כאשר מביא הרבי את ב' השיטות אם לרבנן הוא רק לעצי המערכה או הקרבה בפ"ע על המזבח, הנה בהשיטה הא' מביא את דעת ר"ג ומוסיף שכן משמע גם מדברי הרמב"ם בפיה"מ למנחות שם, אך אינו מציין שם לדברי הרמב"ם בספר היד, אשר לפי הנה"ל הנה לדרכו של הרבי בהמשך השיחה מתבאר שגם מדברי הרמב"ם בספר היד "משמע" דס"ל כשיטה זו.

וי"ל בפשטות שהוא מצד סדר הענינים בהשיחה, והיינו כי בשלב זה של השיחה בתחילת הענין רצה להביא את ב' השיטות בכללות, אך אינו נכנס עדיין בביאור שיטת הרמב"ם בספר היד ובהמסתעף מכל זה בשיטתו בסוגיית קרבן העצים, שזה יתבאר במקומו להלן באות ו'. וק"ל.

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ב מדוע העתיק לשון הגמרא בשינוי לכתחילה (ושם הוא "ומחברי יותר מרבתי").

ולכאורה יש לומר, שלשון זה נעתק כאן ממאמר ד"ה כי עמך מקור חיים ת"ש (סה"מ קייץ ה'ש"ת ע' 14), ושם אכן בהערה כתוב ג"כ שהוא בשינוי מלשון הגמרא.

(ולגוף הענין, למה העתיק אדמו"ר הרי"צ לשון הגמרא בשינוי (המאמר שם מיוסד על ד"ה חוקת תרס"ו, ושם הובא רק סיום לשון הגמרא "ומתלמידי יותר מכולם"), אולי יש לומר שלא רצה לנקוט לשון של זלזול ב"רבתי").



בניית סוכה אי חשיב מצוה

הרב דובער פרידמאן

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בלקוטי שיחות חלק י"ז (אחרי מות ב') ע' 187 כתב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "בנוגע דעם ענין פון הכנה והכשרה צו אַ געוויסער פעולה, געפינט מען כו"כ חילוקי דינים ודרגות אין זייער חשיבות און אין זייער יחס צו דער פעולה. לדוגמא - מכשירי מצוה, היות אַז אַן זיי קען מען ניט מקיים זיין די מצוה, באקומען זיי אליין אַ חשיבות ולדעת ר"א, "כורתים עצים לעשות פחמים לעשות ברזל" צוליב אַן איזמל למילה בשבת, לדעתו זיינען (רוב) מכשירי מצוה דוחין את השבת.

למעלה מזה געפינט מען לדעת הירושלמי, בנוגע דער הכנה והכשרה צו מצות סוכה לולב וכיו"ב, אַז "העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה כו' העושה לולב לעצמו אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות לולב וכו'", און אזוי אויך ביי מזוזה תפילין ציצית וכו'", עכ"ל. ובהערה 56 כתב: "וגם להבבלי דאינו מברך בשעת עשייתן (סוכה מו, א. מנחות מב, ב. ראה תוד"ה ואלו שם (ובכ"מ בראשונים) "וחולק על הש"ס שלנו" י"ל שזהו רק בנוגע לברכה אבל גם לש"ס דילן הוי מצוה - ראה מנחות שם "וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה כגון תפילין כו'" (וראה שם ע"א). וברמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ח "כל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר כו' כגון העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה", ובשו"ע אדה"ז ס' תרמ"א ס"א בסוכה: "לפי שעשייתה אינה גמר המצוה שעיקר המצוה כו'" (וראה ט"ז שם). ובסי' תרכ"ה (מרמ"א ומג"א שם): "ומצוה לתקן הסוכה ולבנותה כולה כו' מצוה הבאה לידו כו'". וראה מכות ח, א. ובפרש"י ד"ה השתא. ולהעיר מלשון הגמרא (כתובות פו, סע"א) "אבל במצות עשה כגון

שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה כו". וראה הערה הבאה, "עכ"ל. והנה העירני אחי הת"מ.מ.פ. שי' עוד ראי' לדברי רבינו שבניית סוכה (לשיטת הבבלי) הוי מצוה, מהא דתנן בשבועות כ"ט ע"א "נשבע לבטל את המצוה, שלא לעשות סוכה . . .", ומתבאר מזה שבניית הסוכה כמצוה יחשב, ולכן מלקין אותו על שבועת שוא. וקצת פלא על רבינו שלא הביא בעצמו מקור אלימא זו, וצ"ב?

ב. והנראה, דהא דלא הביא רבינו מקור זה, י"ל משום דשאני בשבועות דאזלינן אחר לשון בני אדם, וכמבאר ברמב"ם פ"ט מהל' נדרים ה"א עיין שם, וא"כ שפיר אפ"ל, דלעולם אין מצות בעצם בניית הסוכה (אלא הכשר מצוה, ותו לא), והא דמלקין אותו משום שבועת שוא, הוא משום דאנן אמרינן דכוונתו ב"לעשות סוכה" הוא ישיבה בסוכה, דכן הוא לשון בני אדם כשאומרים שלא יעשו סוכה לחג, דכוונתם בזה לומר שלא ישבו בסוכה.

ובזה היה נ"ל ליישב מה שנראה לכאו' תמוה בדברי הרמב"ם, דהנה הרמב"ם פסק בפ"ה מהל' שבועות הי"ד "וכן כל הנשבע לבטל את המצוה ולא ביטל פטור משבועת ביטוי ולוקה משום שבועת שוא, ועושה המצוה שנשבע לבטלה", (ובהט"ו כתב) "כיצד כגון שנשבע שלא יעשה סוכה. . .". וכו'.

אכן יעויין ברמב"ם (שם) בפ"א ה"ו "שלישית שנשבע לבטל את המצוה, כיצד, כגון שנשבע שלא יתעטף בציצית, ושלא ילבש תפילין ושלא ישב בסוכה בחג הסוכות . . .", עכ"ל.

וצ"ב אמאי שינה הרמב"ם לשונו בפ"א וכתב "שלא ישב בסוכה" משא"כ לקמן בפ"ה כתב "יעשה סוכה"?

אולם לפי הנתבאר יומתק שפיר, דהרמב"ם בפ"א מביא דוגמאות משובעות שחלים על המצוות (היינו החפצא של המצוה) ולכן כתב הרמב"ם "שלא ישב בסוכה" דישיבה בסוכה הוי מצות עשה בחג הסוכות.

אמנם לקמן בפ"ה מייירי הרמב"ם משבועות שהגברא נשבע על עצמו, ומחדש לנו הרמב"ם דאע"פ שנשבע "שלא יעשה סוכה" שלהלכה אין זה נחשב למצוה (דהרי אין מצוה בבניית הסוכה) – מ"מ מלקין אותו, משום דכוונתו בזה לומר שלא ישב בסוכה, דבשבועות אזלינן אחר לשון בני אדם'.

ברם לפי ההערה הנ"ל שכתב כ"ק אדמו"ר מתבאר שגם בניית הסוכה כמצוה

1) ובזה נראה גם לבאר מה שכתב הרמב"ם לקמן בהלכה ט"ז "נשבע לקיים את המצוה ולא קיים פטור משבועת ביטוי, כיצד כגון שנשבע שיעשה לולב או סוכה . . .". דאין כוונת הרמב"ם לומר שעשיית הסוכה הוי מצוה, אלא דכנ"ל בפנים, דכוונתו כשנשבע "לקיים מצוה" ונשבע שיעשה סוכה כוונתו למצות ישיבה בסוכה, דכן הוא לשון בני אדם, (ולהעיר שמקורו משבועות כ"ז ע"א ושם אינה מובא הדוגמא "לעשות סוכה" אלא הוסיף הרמב"ם מדלי').

יחשב, א"כ צ"ע אם אפשר לבאר כ"ז בישוב דברי הרמב"ם, ובפרט שרבינו הוכיח מהרמב"ם גופא שאיכא מצוה בבניית הסוכה, אך מהמשנה בשבועות ליכא הוכחה שאיכא מצוה בבניית הסוכה, משום כמ"ש דבשבועות אזלינן אחר לשון בנ"א, וכוונתו בזה הוא שלא לישב בסוכה, ומיושב לפי"ז אמאי לא ציין כ"ק אדמו"ר להמשנה, ודו"ק.



נגלה

ביאור בתוס' ד"ה בורר ואוכל*

הת' ארי' לייב הכהן הענדל
תלמיד בישיבה

שבת דף ע"ד ע"א: "אלא אמר רב המנונא בורר ואוכל אוכל מתוך הפסולת בורר ומניח אוכל מתוך הפסולת פסולת מתוך אוכל לא יברור ואם בירר חייב חטאת".

וכתבו התוס' (ד"ה בורר ואוכל אוכל מתוך פסולת) וז"ל: "משמע דאוכל מתוך פסולת אין דרך ברירה בכך". ומקשים על זה מהא דאמר רבה לקמן (קלח, א) בביאור שיטתו דמתרינן במשמר משום בורר, דהוא משום דמשמר דמי לבורר, דמה דרכו של בורר נוטל אוכל ומניח הפסולת הכא נמי (במשמר) נוטל את האוכל ומניח את הפסולת, דחזינן הכא דדרך הבורר הוי ליטול האוכל, ודלא כדמשמע מדברי רב המנונא כנ"ל?

ותירצו, דדרך הבורר היא ליטול המועט. ובד"כ האוכל הוא המרובה, וא"כ דרך בורר היא ליטול הפסולת. אמנם נידון הגמ' שם - משמר - הוא מקרה מיוחד, שהאוכל הוא המועט, ובוה אמר רבה דדרך מלאכת בורר היא ליטול האוכל, ולכן משמר דמי לבורר ומתרינן בי' משמו.

אמנם הרמב"ן בחידושו מתרץ באו"א, ותו"ד דמשכחת בורר אוכל מתוך פסולת דחייב - כשבורר בנפה וכברה, ופי' דברי רבה הוא דאף אם התרו בו משום בורר חייב, כיון דאיכא בורר (האסור) שמשמר דומה לו - בורר בנפה וכברה אוכל מתוך פסולת. ועד"ז כתב הר"ן בפירושו על הרי"ף.

ולכאורה יש לבאר מדוע לא ניחא להתוס' בתירוץ זה, ובהקדים דבסוגיא דמשמר

(*) לע"נ ר' ישראל מאיר בן ר' שמואל אייזיק הלוי ע"ה.

משום מאי מתרינן בי' איכא פלוגתא בדעת רבה: רש"י (ד"ה דנוטל אוכל ומניח פסולת) מפרש דרבה לא פליג אר' זירא דמשמר שהתרו בו משום מרקד חייב, אלא דמוסיף דגם אם התרו בו משום בורר חייב, ור"ז ס"ל דאם התרו בו משום בורר פטור. ור"ח מפרש דרבה פליג אר"ז בשהתרו בו משום מרקד, וס"ל דבזה יהי' פטור, וז"ל הר"ח: "אלא להודיעך שאם התרו בו משום מרקד אליבא דרבה אינו חייב וכן אליבא דר' זירא אם התרו בו משום בורר".

ולפי הנ"ל י"ל, דהנה יסוד תי' הרמב"ן (והר"ן) הוא דמשמר דמי אף לבורר, כיון שיש אופן מסויים בבורר שמשמר דומה לו, אבל משמע מלשונם שפשוט דמשמר דמי למרקד, אלא דרבה מוסיף דדמי אף לבורר, ולכן מספיק דמיון באופן מסויים, ואין צריך שיהי' דומה במהות המלאכה. אמנם ר"ז פליג עלי' דרבה, וס"ל דאין בדמיון זה כדי להתרות במשמר משום בורר, ואם יתרה משום בורר לא ישמע לו (ואכן בר"ן על הרי"ף שם כתב כן בפירושו, דלרבה יתחייב אף אם התרו בו משום מרקד).

אמנם התוס' ס"ל כהר"ח (ראה תוס' עג, ב ד"ה משום זורע, שכתבו בתוך הדברים וז"ל: "דהכי פירושו משום מאי מתרינן בי' שיהא חייב, רבה אמר משום בורר, אבל אם התרו בו משום מרקד פטור כו'"), דלרבה אם התרו בו משום מרקד פטור, ולכן לא ניחא להו בתי' הרמב"ן, כיון דלומר דדמי לבורר רק באופן מסויים אינו מספיק לומר ששייך להתרות בו משום בורר, שהרי זה ברור דרבה לא פליג אר' זירא במציאות, ומודה לו דמשמר דמי למרקד (בכך שהפסולת למעלה והאוכל למטה), אלא י"ל דס"ל דמשמר דמי לבורר יותר, ועד כדי כך שהדמיון לבורר גובר על הדמיון למרקד, ולכן אם ישמע התראה משום מרקד (בל' התוס' [הנ"ל]) "הוה סבר שהוא מלעיג לו ופטור", אלא צריך שדרך הברירה (במקרה הדומה למשמר - פסולת מרובה על האוכל) תהי' ליטול האוכל (המועט), ובזה דמי המשמר לבורר. וק"ל.



הדר באילנו משנה לשנה

הת' מנחם מענדל סויסא
אילת, ארה"ק

א. בריש פרק "לולב הגזול" (מסכת סוכה דף לא.). מתחילה סוגיה הנמשכת עד לעמ' שלאחריו הדנה על ענין ה"הדר" בד' מינים, ומתמקדת בעיקרה בדעת ר' יהודה שם וז"ל התחלתה - "תנא יבש פסול רבי יהודה מכשיר, אמר רבא מחלוקת בלולב דרבנן סברי מקשינן לולב לאתרוג מה אתרוג בעי הדר אף לולב בעי הדר ור' יהודה סבר לא מקשינן לולב לאתרוג, אבל באתרוג דברי הכל הדר בעינן". יוצא מפירושו של

רבה שמחלוקתם היא על לולב אך לגבי אתרוג דברי הכל הדר בעינן, דכתיב – "פרי עץ הדר".

והנה רש"י על המקום מפרש – "אבל אתרוג ד"ה בעי הדר דהדר כתיב ביה, ולא דרשינן ליה לרבי יהודה אידור לשון יוני כדדריש ליה בן עזאי לקמן (דף לה).". ז"א שאם היינו תולים את המחלוקת לעניין אתרוג היינו מפרשים בדעת ר' יהודה המכשיר, דה"הדר" הכתוב בפסוק לגבי אתרוג פירושו אידור (מים ב-) לשון יוני כדדריש וכו'.

והנה לאחר שבסוף הסוגיה (דף לא:) מגיעים למסקנה שר' יהודה סובר לגבי אתרוג דהדר לא בעינן, וממילא מחלוקתם הוא על אתרוג, שואלת הגמ' "ואלה לר' יהודה הא כתיב הדר, ההוא הדר באילנו משנה לשנה".

וצ"ל הרי בדף לה. מובאים כמה דעות לדרשת התיבה "הדר" ומדוע נקטה ובחרה בדוקא את דרשת "הדר באילנו" לדעת ר' יהודה.

ואפשר להוסיף שהרי מפירושו של רש"י בריש סוגייתנו רואים כי רש"י מצא לנכון לפרש בדעת ר"י דווקא את פירושו של בן עזאי – "אידור לשון יוני", ואולי פירש כך משום שמבין כל הדרשות ראה את דרשה זו כהכי מתאימה וקשורה לר"י, וצ"ל מה השתנה מתחילת הסוגיה לסופה שדורשים בדעתו – הדר באילנו משנה לשנה.

ב. והנה מצאתי כי הכפות תמרים שואל מעין זה, ומוסיף ושואל גם על רש"י שבו עסקינן, וז"ל – "רש"י ד"ה אבל אתרוג דברי הכל בעינן הדר. דהדר כתיב ביה ולא דרשינן ליה לר' יהודה הידור לשון יוני וכו'. קשיא לי אמאי נקט רש"י דרשא דבן עזאי ולא נקט דרשא דרבי דדריש לן דף לה (ע"א) אל תיקרי הדר אלה הד[י]ר. אי נמי דרשת רבי אבהו. ותו דהרי לקמן בסוף הסוגיא כד אתותב רבא דר' יהודה לא בעי הדר אפילו גבי אתרוג אמרו אלא לר' יהודה הא כתיב הדר ההוא הדר באילנו וכו', וא"כ על כרחך צריך לומר דאתי רבא לאשמועינן דמודה ר' יהודה גבי אתרוג דבעי הדר ולא דרש הדר באילנו וכו', ואם כן אמאי נקט רש"י דרבא אשמועינן דלא דריש ר' יהודה הידור לשון יוני, ויראה דגם בגמרא קשה לקמן דמאי דקאמר ואלא לר' יהודה הא כתיב הדר ההוא הדר וכו', דאמאי לא קאמר דר' (יוחנן) [יהודה] דריש לשון יוני או מלשון הידור כדלקמן (לה, א). יש לומר דכונת התלמוד לומר דר' יהודה לא דריש הדר מענין מהודר ונאה אלה דריש הדר באילנו וכו' ולא דוקא הך דרשא, וכן רמזו התוספות לקמן (ע"ב ד"ה דבר הדר) במה שכתבו הדר באילנו משנה לשנה בן עזאי הוא דדריש לה לקמן ויש שם דרשות אחרות עכ"ל, הרי דפירשו התוספות דנקט גמרא הך דרשא לאו דוקא, וזה עצמו כיון רש"י ולימד לנו פה ונתכוין לומר ולא דריש

הדר לשון יוני, כדי שנדע דמה שאמר לקמן ואלה לר' (יוחנן) [יהודה] כו' ההוא הדר באילנו וכו' לאו דוקא נקט תלמודא דרשא זו ודוק" עכ"ל.

כלומר ביאורו הוא דאין כוונת הגמ' לומר שדווקא דרשה זו היה נוקט ר"י ולא אחרות, אלה רצונה לומר שר"י אינו גורס את דרשת "הדר" מלשון הדור ויפה, אלה דורש דרשה מא' הדרשות דלקמן, ולא דווקא דרשה מסויימת, וזה עצמו בא לרמזו רש"י בכך שהביא דרשה אחרת מהדרשה שגרסה הגמ' בדעת ר"י (בסוף הסוגיה) לומר שלא בדווקא הוא דנקט התלמוד דרשה זו בדעתו של ר"י.

ובערוך לנר עמד גם על עניין זה, וז"ל – "ברש"י ד"ה אבל אתרוג. כדריש ליה בן עזאי לקמן. מה דהוצרך רש"י לפרש כן היינו משום דקשה לכאורה מאי קמ"ל דאתרוג כ"ע בעי הדר כיון דהדר כתיב ביה, לכן מפרש דקמ"ל דלא דרש כדדרש בן עזאי. ומה דנקט דרשה דבן עזאי ולא דרשה דהדר משנה לשנה דמיייתי לקמן (לה א), כבר דקדק הכפ"ת כן. ולענ"ד אפשר לומר דרש"י נקט דרשה דבן עזאי שהוא התנא הראשון מוקדם להא דדרש רבי ודרש ר' אבהו, ואע"פ דבברייתא לקמן (שם) כתב הא דבן עזאי לבסוף אפשר משום דדרשה דרבי ודר"א פשוטה יותר. ומה דנקט לקמן בסוגיא דר"י דרש הדר להדר באילנו משנה לשנה ולא נקט דרשה דרבי או דבן עזאי, בזה י"ל דהנה התוס' כתבו לקמן (ע"ב ד"ה דבר) על דרשה זו דבן עזאי הוא דדרש הכי, והמהרש"ל הגיה דר' אבהו הוא דדרש כן. אכן הפנ"י כתב דמה שהוזכר לקמן (לה א) דרשה זו בשם ר' אבהו טעות סופר הוא וצ"ל בן עזאי, שכן הוא בתורת כהנים (אמור פרשה יב), והביא ראיה לזה דאיך יפלוג ר' אבהו שהוא אמורא על דרשה דתנאי ע"ש. ולא הבנתי דאיך שייך להגיה כן, דא"כ מי אמר דרשה השלישית דלשון יוני היא. ומה שהביא ראיה דאיך יפלוג ר' אבהו על רבי אכתוב לקמן שם (ד"ה הדר) דרש"י כבר העיר על זה, ומפרש דר' אבהו ג"כ אליביה דרבי קאמר ע"ש. ועכ"פ הכא מוכח בפירוש מדברי רש"י דלא כפנ"י אלה דבן עזאי הוא דאמר הך דלשון אידור הוא. ומ"מ צדקו דברי הפנ"י בזה שבת"כ הוזכרה הדרשה דהדר משנה לשנה בשם בן עזאי, וצ"ל דפליגי תנאי אליביה דבן עזאי. ולכן כיון דבת"כ נקט דרשה דהדר משנה לשנה וסתם ספרא ר' יהודה, על כן ניחא להגמרא לקמן למימר אליביה דר' יהודה דדרש הדר להדר משנה לשנה כמו שנדרש בת"כ עכ"ל.

ויוצא מפירושו זה כי רש"י לא נקט דרשה זו בדווקא משום דסבר שזוהי בהכרח היתה דעתו של ר"י באם לא היה דורש הדר לשון הדור ויפה, אלה בא להשמיענו שאינו דורש דרשה מא' הדרשות המובאות לקמן! אלה דורש את תיבת הדר מלשון הדור ויפה, ומה דנקט דווקא דרשת בן עזאי, זהו משום שהיא הקדומה ביותר.

ומוסיף ומבאר כי הגמ' בסיום סוגייתנו נקטה בדעת ר"י דווקא את דרשת הדר באילנו משנה לשנה, משום ששתי הדרשות המובאות לקמן, הדר – דר באילנו משנה

לשנה, והדר – אידור, מים בלשון יווני, הם שתי סברות בדעת בן עזאי, דפליגי בדעתו תרי תנאי כדמפרש ומוכיח זאת מתורת כהנים³ ששם מובא דרשת ר' אבהו (דר באילנו) משום בן עזאי, ומשום דסתם ספרא ר"י היא, נוח היה לגמ' לראות את דרשת "הדר באילנו" כדרשת ר"י⁴.

ובעניין זה פירש גם החת"ס, וז"ל – "אבל באתרוג דכ"ע בעי' הדר. פרש"י ולא דריש אידור כבן עזאי. ורבים תמהו מי סני לרש"י לפרש הדר באילנו כמסקנת ש"ס לקמן בשמעתין ומ"ט נקט דרשת בן עזאי ועיין כפ"ת. ולפע"ד ליישב בעוזה"י דבס' כפ"ת לקמן כ' מה ראו חז"ל לומר אל תיקרי הדר ולהוציא קרא מפשוטו לשון הידור ויפיו ות' דה"ל למיכתב הדור בוי"ו בין ד' לרי"ש והנה יקשה לדרשת בן עזאי אידור וערוך גורס הדור שבלשון יוני קורים למים הדור כיון שסוף סוף אמר' אל תיקרי הדר אלא הדור או אידור ומוסיפים וי"ו בין ד' לרי"ש א"כ הלא טוב לומר קרי ביה הדור ליפיו והידור מצוה ולזה י"ל ראייה לסברת רש"י דבן עזאי דדריש אידור או הדור כלשון יוני מים ס"ל ואנוהו מעכב בכל המצות וא"כ לא איצטריך קרא ללולב וע"כ לשון מים הגדל על כל מים וא"כ ר' יהודה דשמעתין דס"ל בעלמא לא בעי' אנוהו אי הוה דריש הדור בהוספת וי"ו כבן עזאי הו"ל למידרש לשון יפיו אע"כ מדלמסקנא לא בעי' ר' יהודה הידור ויפיו ע"כ לא דרש הדור אלא הדר באילנו משו"ה קאמר ש"ס לקמן דר' יהודה דרש הדר באילנו אך רש"י בהס"ד דר' יהודה בעי' הדר ע"כ צ"ל דדריש לא תיקרי הדר בלא וי"ו אלא הדור בוי"ו והוצרך רש"י לומר ולא כבן עזאי דדריש לשון זה לשון מים אלא לשון יפיו והידור וא"ש עכ"ל.

כלומר תמצית ביאורו הוא כי כאשר דורשים את התיבה "הדר" בתוספת אות, אז משום שאין מקרא יוצא מידי פשוטו צריך לדרוש הדר לשון הדור ויפה, אלה א"כ התנא הדורש אינו צריך לדרשה זו משום שסובר ד"אנוהו" מעכב בכל המצוות⁵ יכול לדרוש דרשה אחרת (כבן עזאי), ומשום שמהברייתא הפותחת את סוגייתנו משמע דר"י סובר דאנוהו אינו מעכב, בסוף הסוגיה כאשר מסיקים כי המחלוקת קאי על אתרוג, ואינו דורש הדר לשון יופי, מתחייב שר"י דורש דר באילנו, שזוהי הדרשה היחידה מהדרשות דלקמן שאינה בתוספת אות, שהרי באם היה דורש דרשה בתוספת אות היה צריך לדרוש הדור ויפה כדלעיל (וממשיך ומבאר מדוע רש"י הביא את דרשת בן עזאי).

ג. והנה אולי אפשר לבאר ולומר עוד פירוש בזה.

(3) אמור כ"ג מ'

(4) והנה אפשר לשאול על פירוש זה כי מדוע רש"י בתחילת הסוגיה לא הרגיש בכך (בעניין דסתם ספרא ר"י היא), והיה צריך לפרש בדעתו כי הביא דרשא זו לדוגמה בלבד וזו דווקא משום שהיא הקדומה ביותר (ראה את התירוץ בזה בדרך אפשר בהערה 16).

(5) כלומר העניין שלומדים (לעיל יא:); מהפסוק "זה אלי ואנוהו" (שמות טו, ב) התנאה לפניו במצוות, הוא חיוב ולא רק כמצווה לכתחילה, ולעיתים דאם לא מתקיים אינו יוצא.

ויש להקדים תחילה את המבואר במאמר ד"ה "וחג האסיף" הנאמר בשנת ה'תשמ"ג⁶, בו מבאר את הקשר בין ישיבה בסוכה ונטילת ד' מינים, לאסיפת התבואה. דבאות ב' שם מקדם בביאור מאמר רז"ל "פרי עץ הדר זה הקב"ה וכו'", וז"ל שם⁷ – "ולהבין זה (השייכות דסוכה ונטילת ד' מינים לאסיפת התבואה) יש להקדים מה שארז"ל פרי עץ הדר זה הקב"ה כפות תמרים זה הקב"ה וענף עץ עבות זה הקב"ה וערבי נחל זה הקב"ה (ומביאים ראיות מפסוקים על זה). ומבאר בעל ההלולא, דמה שכל א' מד' המינים מורה על הקב"ה הוא מצד ענין האחדות שבהם. דפרי עץ הדר זה אתרוג שדר באילנו משנה לשנה, דבמשך השנה יש כו"כ שינויים מן הקצה אל הקצה שלכן נקראת בשם שנה מלשון שינוי לפי שיש בה כל שינויי האוירים דכל ו' התקופות שנמנות בכתוב, והאתרוג (שדר באילנו משנה לשנה) הוא סובל את כל השינויים. ויתירה מזו, דלא רק שהוא סובל את כל האוירים, אלא שהוא גדל מהם. היינו, דלא רק ששינויי האוירים אינם עושים בו גרעון, אלא שהוא מקבל מהם תוספת צמיחה. דזהו (אמיתית) ענין האחדות שבאתרוג, שהוא מאחד את כל שינויי האוירים, שמכולם נעשה דבר אחד (מציאות האתרוג). ועד"ז הוא גם בלולב, כפות תמרים (כפת, חסר כתיב) ודרשו רז"ל שצ"ל כפות, שהעלים צריכים להיות באופן שיהיו ראויים לכפותן ולאגדם יחד עם השדרה כדבר אחד. דהגם שיש עוד אילנות שהענפים קרובים להעץ, אין זה באופן דכפות (אחדות) כבלולב. וכ"ה גם בההדסים, ענף עץ עבות, עבות דוקא, תלתא בחד קינא. דהגם שהם ג' עלים נפרדים [ריבוי התחלקות, שהרי גם שנים הם רבים, דמיעוט רבים שנים, ומכ"ש ג'] מ"מ הן "עבות" (כמין קליעה), בחד קינא. וכ"ה גם בערבה (ערבי נחל) שנק' בגמרא בשם אחוונא, על שם שגדלים באחוה. דאע"פ שהם ערבי נחל, ערבי לשון רבים, הם באחוה ובאחדות, וכך הוא אופן גידולם (שגדלים באחוה) "עכ"ל.

ד. ולאחר הקדמת ביאור אדמו"ר מהר"ש על מאמר רז"ל הנ"ל יתבאר דעתו והסתכלותו של ר' יהודה על מצוות ד' מינים (וממילא תתורץ שאלתנו).

בסוגייתנו לאחר פירוש הברייתא ע"י רבא, מתחילה הגמ' סדרת שאלות בכדי לברר האם אכן אפשר לבאר כך את מחלוקת חכמים ור"י, ובראשונה מקשה "ובלולב לא בעי ר' יהודה הדר, והתנן רבי יהודה אומר יאגדנו מלמעלה, מ"ט לאו משום דבעי הדר, לא, כדקתני טעמא ר' יהודה אומר משום ר' טרפון כפות תמרים, כפות, ואם היה פרוד יכפתנו"

פירוש, במשנתנו⁸ הובאה מחלוקת חכמים ור"י, דחכמים סברי "נפרדו עליו כשר"

(6) אור לי"ג תשרי, הילולת כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע.

(7) ויק"ד פ"ל, ט.

(8) אות ב' במאמר הנוכח.

(9) דף כט עמ' ב

ור"י סבר "יאגדנו מלמעלה", וכתוצאה מכך שואלת הגמ' אולי זוהי סברת ר"י משום דבעי הדר בלולב, וממילא זה יהיה סתירה לפירושו של רבא, ומתרת דזהו משום שכן הוא מצוות הכתוב לדעתו.

והנה פירוש עניין האחדות המבואר במאמר הנ"ל לגבי לולב הוא בהכרח לדעת חכמים, שאינם מצריכים אגידה בפועל, וכמו שרואים מלשונו "ודרשו רז"ל שצ"ל כפות, שהעלים צריכים להיות באופן שיהיו ראויים לכפותן ולאגדם יחד עם השדרה כדבר אחד", ועם זאת יש את עניין האחדות בכך שהם צריכים להיות במעמד ומצב דראויים לכפותן כדבר א' (כביאורו שם)¹⁰. וממילא מסוגייתנו אנו יוצא, כי לפי דעתו של ר' יהודה המצריך אגידה בפועל – "יאגדנו מלמעלה" ישנו בלולב עוד יותר את עניין האחדות, לא רק ראויים לכפותן, אלא כפיתתה בפועל, ("יאגדנו מלמעלה").

ולאחרי שאלה זו מקשה הגמ' ומתרת ממוקם אחר, "ולא בעי הדר (ר' יהודה), והתנן אין אוגדין את הלולב אלא במינו דברי רבי יהודה, מאי טעמה לאו משום דבעי הדר, לא, דהא אמר רבא אפילו בסיב ואפילו בעיקרא דדיקלא (רש"י¹¹ – "ואע"פ שאין מראהו דומה למראה הלולב ובלבד שיהא מאותו המין דטעמא דר' יהודה התם לאו משום הדר הוא") [ואלא] מאי טעמה דרבי יהודה התם דקא סבר לולב צריך אגד ואי מיייתי מינא אחרינא הוה להו חמשה מינין" (רש"י¹² – "הלכך כל הנאגד עמו הוי מן המצוה ונמצא עובר בבל תוסיף אם יאגד מין חמישי").

והנה אנו רואים גם פה את הדגשת עניין האחדות בדעתו של ר' יהודה לעומת דעת חכמים, שמצריך אגידה בד' מינים [ועד כדי כך עניין האחדות ד"כל הנאגד עמו הוי מן המצוה"].

והנה לאחר עוד שקלא וטריא מביאה הגמ' "ת"ש אתרוג הישן פסול ורבי יהודה מכשיר, (ומסיקה הגמ') תיובתא דרבא תיובתא" ומעמידים מחלוקת חכמים ור"י באתרוג, ומקשה הגמ' "ולא בעי הדר (ר"י), והא אנן תנן הירוק ככרתי רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל, לאו משום דבעי הדר, לא, משום דלא גמר פירא. ת"ש שיעור אתרוג קטן ר"מ אומר כאגוז ר"י אומר כביצא, לאו משום דבעי הדר, לא, משום דלא גמר פירא".

10 המקור לעניין שצ"ל ראויים לכפותן הוא במסכת סוכה דף לב., ולמרות ששם מובאת אמרת ר"י בשם רבי טרפון – "כפות, אם היה פרוד יכפתנו", שצריך כפיתתה בפועל, שזה אינו דעת חכמים רואים כי דעת חכמים הוא שעכ"פ צריך שיהיו ראויים לכפיתתה משאלת הגמ' מיד לאחר מכן, (שאלה הנשאלת ומתרת לכל הדעות) אולי כוונת הכתוב באומרה "כפות תמרים" לחרותא – ענף דקל שנתקשה כבר במשך שנתיים שלוש, ומתרת כפות בעינא, וליכא. ומשמע מכך שלמרות שחכמים אינם מצריכים כפיתתה בפועל, מצריכים הם שיהיו ראויים (ועצ"ע, דא"כ מדוע רש"י פירש בד"ה "בעינן כפות", "שאם היה פרוד יכפתנו" – דמשמע בפועל).

11 ד"ה ואפילו בעיקרא דדיקלא.

12 ד"ה אלה משום דקסבר לולב צריך אגד.

ואולי אפשר לפרש דגם פה ישנה ההדגשה בעניין האחדות בדעת ר"י, דבמאמר מבואר עניין האחדות באתרוג בזה הלשון - "דפרי עץ הדר זה אתרוג שדר באילנו משנה לשנה... הוא סובל את כל השינויים. ויתרה מזו דלא רק שהוא סובל את כל האוירים אלה שהוא גדל מהם... שהוא מאחד את כל שינויי האוירים" ולהעיר כי הדר באילנו פירושו הוא שהאתרוג נשאר על העץ במשך כל השנה, ואולי אפשר לומר כי גם פה בדעת ר"י מודגש יותר עניין האחדות, דדעתו היא שכל עוד הינו ככרתי וכאגוז הוא פסול, וצריך שיהיה עכ"פ כביצה, כלומר יוצא איפה שלפי דעתו האתרוג מאחד עוד יותר את כל שינויי השנה (עד גמר גדילתו)³¹.

ה. ואולי יש לתרץ את שאלתנו הראשונה ע"פ כל הנ"ל, כי לאחר כל השקלא וטריא של הסוגיה, שבמהלכה רואים כי בדעותיו של ר"י ישנה הדגשה מיוחדת על עניין האחדות, ראתה הגמ' מבין כל הפירושים על "פרי עץ הדר" את דרשת "הדר באילנו משנה לשנה" כהמתאים ביותר לדעתו של ר"י, משום שבה ישנה הדגשה מיוחדת על עניין האחדות (לגבי הדרשות האחרות) כפי המבואר במאמר דלא רק שהוא סובל (ובכך מאחד) את כל שינויי האוירים, אלה גם גדל מהם, שבכך ישנה תוספת אחדות דלא רק שמאחדם בכך שסובל אותם, אלה שמשום שגדל מהם מאחדם עוד יותר בכך שנעשה מהם מציאות ועוד יותר המציאות היא אחת - אתרוג [לתוספת ביאור כוונתי ראה את הסוגריים דלקמן ואת ההערה עליה] (ולמרות שגם בדרשת הדר - הדיר, מה דיר יש בו גדולים וקטנים, הכה נמי יש בו גדולים וקטנים וכו') ישנו עניין האחדות (בכך שגדלים ביחד גדולים וקטנים), בדרשתנו אנו ההדגשה היא ביתר שאת בכך שהוא אינו רק סובל את השינויים דהשנה, שזה ע"ד העניין דדרשת הדיר שגדלים גדולים עם קטנים, שבשני עניינים אלו ישנו עניין האחדות, אלה גם גדל מהם דבכך האיחוד הוא גדול יותר, בכך שהם (שינויי השנה) יוצרים ביחד משהו, ויותר מכך מציאות אחת)^{14 15 16}.

13) ולהוסיף כי גם משאלת הגמ' בסוף סוגייתנו, "ת"ש ובגדול כדי שיאחזו שנים בידו אחת דברי ר"י רבי יוסי אומר אפילו אחד בשתי ידי, מאי טעמא לאו משום דבעי הדר, לא, כיון דאמר רבא לולב בימין ואתרוג בשמאל זימנין דמחלפי ליה ואתי לאפוכינהו ואתי לאפסולי" (רש"י שם - "וצריך להפכן מיד ליד ולאחזו האתרוג והלולב באחת מידי עד שיחליף ואי הוה גדול יותר מדאי שמא יפול מידי ויפסול שיאער בו נקב"), מודגש עניין האחדות בדעת ר"י, שלמרות דטעמו הוא דאתי לאפוכינהו, יוצא עכ"פ מדין זה דארבעת המינים צריכים להיות ראויים לתופסן ביד א'!

14) ואולי בכדי להבהיר את כוונתי אתן דוגמה, שיישנו הבדל בין האחדות שיש בקבוצת אנשים בכך שהם נתונים בחדר אחד, לבין כך שלא רק שהם כולם בחדר אחד (שבכך הם כבר מאוחדים) אלה יותר מזה הם יוצרים ביחד משהו, ולמעלה מזה יוצרים הם מציאות ודבר אחד.

15) ולהעיר כי הלשון בתורת כהנים (אמור כ"ג מ') בדרשתנו היא בשינוי לשון (נוסף לכך שנאמרה משום ב"ע), וז"ל שם: "בן עזאי אומר, הדר, הדר באילנו משנה לחברתה" שמודגש בלשון זו עניין האחדות (שע"י דר באילנו - גדילת האתרוג במשך כל השנה כולה, נגרם להיות שהשנה שלאחר מכן קרויה חברתה).

16) ואולי ע"פ ביאור זה אפשר לתרץ בדרך אפשר את הצ"ע שאמרנו על הערוך לנו בהערה 4, בכך

{ואולי צריך לומר בהמשך לביאור הנ"ל כי מה דנקט רש"י בתחילת סוגייתנו דרשת בן עזאי, הוא כתירוף הערוך לנר, שזה אינו שזו היא בדוקא דרשת ר"י אלה דוגמה היא, ונקט דבן עזאי משום שהיא הקדומה ביותר, ואולי אפשר להוסיף על זה כי דווקא בדרשה זו – אידור מים בלשון יווני, שעניינה הוא שהאתרוג צורך הרבה מים, בין מי גשמים ובין מי השקיה, מודגש העניין דהאתרוג הוא היפך עניין היבשות, ומשום שלדעת ר"י יבש – כשר (באם היינו מעמידים את המחלוקת באתרוג) יוצא כי כביכול אין שייך בו עניין ה"יבשות", ודבר זה מודגש בכך שגדל על כל מים, ומצד עניין זה מתווסף עוד טעם מדוע נקט רש"י דווקא דרשה זו לדוגמה}.



חסידות

בענין טמטום הלב והמוח*

הת' לוי יצחק הכהן כ"ץ

א. בכדי לבאר הענין דטמטום הלב והמוח וחסרונותיו יש להקדים ביאור כללי בסדר הרגיל בחיי האדם:

טבעו של האדם הוא ש"מוח שליט על הלב בטבע תולדתו" היינו שאין זה מעלה או מדריגה שהאדם מגיע אל' על ידי עבודתו, אלא זהו טבע שהטביע הקב"ה בנפשו של האדם. ופירוש הדברים הוא שגם כאשר לבו של אדם מתאוה לאיזה דבר, בכחו ויכלתו לשלוט על תאוותו וגם להסיח דעתו ממנו לגמרי מתאוות האסורות, דהיינו ששליטה זו הוא חזק עד כדי כך שלא זו בלבד שביכלתו למשול עליו עד שלא ימלא אותו, אלא גם "להסיח דעתו לגמרי". [וזהו התוקף של הנה"א², שלכל נפש יש מקום מיוחד בגוף ששם הוא עיקר משכנה, נפש האלוקית שוכנת במוח שבראש ונה"ב משכנה בהלב. ולפיכך רצון הנה"א אשר במוח הוא חזק יותר מרצונות הנה"ב שבלב, ובכחו לשלוט עליהם בהתאם לכלל זה ד"מוח שליט על הלב"]. ומפני זה (שמוח

ושלסברתו (דהערוך לנר) אין אומרים על כל עניין – סתם ספרא ר"י, אלה צריך להיות לזה עכ"פ הגיון וסברה מסוימת, ואכן משום שלפי הביאור הנ"ל אכן מצאנו סברה לומר כי דרשה זו קשורה אליו, נוח לראות משום דסתם ספרא ר"י, כי זוהי דרשתו, אך רש"י שהוא על המעמד ומצב דתחילת סוגייתנו לא אמר סתם ספרא.

(* כללות הסדר בהבא לקמן הוא ע"פ מאמר ד"ה לפיכך נקראו תשט"ז.

(1) תניא פי"ב.

(2) שם פ"ט.

שליט על הלב) כאשר האדם מבין איזה דבר לעמקו במוח מתעורר ומוליד ממנה מידה בלב.

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ³ ש"כמו עילה ועלול שהעילה מכריח את העלול, והעלול מוכרח מן העילה, כן הוא בשכל ומידות" שהתבוננות בשכל מוכרח לעורר מידות בלב, וכל מידה שיהי' מוכרח להיות שבאה מן השכל. ולמשל: אדם המכיר ומבין היטב בשכלו גודל מעלת אדם מסויים שהוא חכם גדול וכיו"ב, הרי בהכרח שיוולד מזה רגש ומשיכה לאותו אדם גדול ומופלא. וענין זה הוא ענין טבעי ממש, כנ"ל, וכפי שמדגיש כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ⁴ "הוא ענין טבעי ממש בהטבע אשר הטביע בהם הבורא ב"ה כטבע השמש להאיר".

ב. כמו שבכל עניני הבריאות שהאדם רואה בעצמו שאין הדברים בגופו הולכים ומרגישים כרגיל, ויודע שיש לו בעי', כן הוא ברוחניות שאם אין הדברים הולכים כסדר ה"ז הוכחה שיש לו בעי'. ואם הוא רואה שאינו מעורר ע"י שכלו מדות בלב שיש לו חולי רוחני. חולי זה נקרא בחסידות בשם "טמטום הלב", והיינו שאין לבו מתפעל ממה שחושב במחשבתו, שלבו מטומטם ואינו מקבל מהמוח.

פשטות סיבת חולי זה הוא כמבואר במס' יומא⁵ "עבירה מטמטמת לבו של האדם" ופרש"י "אוטמת וסותמת מכל חכמה". והיינו שבשעה שעובר על רצון העליון, מטמטם את לבו שלא יוכל לקבל מהמוח "חכמה". והביאור בזה הוא כפי שמבאר רבנו ע"פ מה שכתוב "ולבי חלל בקרבי" שפירושו שלבו ריקן מכל עניני העולם שאז דוקא הוא כלי לברכת הוי' וכמאמר⁶ "כלי ריקן מחזיק, כלי מלא אינו מחזיק" וזהו פירוש "ולבי חלל בקרבי" שכאשר הוא כלי ריקן מהבלי העולם, אזי הלב היא כלי להשגת המוח, שהשגת המוח יפעול על הלב. אבל ענין טמטום הלב הוא שבמקום זה שצריך להיות "ולבי חלל בקרבי", נתטמטם לבו לגמרי ונעשה כלב האבן שאינו כלי לאור האלוקי. וזהו כללות ענין טמטום הלב, שלבו מלא תאוות גשמיים ולכן אינו יכול להתעורר מן המוח (וזהו דיוק הלשון "לב האבן" שאבן הוא דבר חזק וכבד שאינו נקלט כלום, משא"כ אם לבו הוא "לב בשר" פירושו שהוא רך ויכול לקלוט מהמוח).

חסרונות הבאים מחמת טמטום הלב:

כאשר יש לאדם טמטום הלב ה"ז פועל חסרונות עצומות בכמה ענינים בעבודת

ה':

(3) סה"מ תש"ג ע' 20.

(4) שם ע' 22.

(5) לט, א (מקור להלשון טמטום הלב)

(6) תהלים קט, כב.

(7) ברכות מ, א וש"נ.

בתניא⁸ מבואר ב' חסרונות א' "ולא יכול לפתוח לבו בשום אופן לעבודה שבלב זו תפילה". פירוש הדברים: הגמ'⁹ דורשת מפסוק¹⁰ "לעבדו בכל לבבכם" איזהו עבודה שבלב הוי אומר זו תפילה. והיינו, שענין התפילה אינו רק אמירת האותיות אלא גם כוונת האדם¹¹. ובפנימיות הענינים פירוש "עבודה שבלב" הוא שצריכים לעורר רגש של אהבה לאלוקות בלב, ואכן, שעת התפילה הוא שעת הכושר שיש לכל אחד ואחד ביכולתו "לפתוח לבו". אלא, שבכדי לפתוח לבו צריכים קודם כל התבוננות במוח (בגדלות ה' וכו')¹² תחילה, כנ"ל שכל רגש באה מההתבוננות הקודמת לו. אלא שאם יש לאדם טמטום הלב, שלבו מטומטם ואינו מקבל מה שמשגיג במוחו, הרי לא יוכל לפתוח את לבו "בעבודת ה' זו תפילה".

ב) "לפעמים אינו יכול להלחם היצר לקדש עצמו במותר לו מפני כבוד שבלבו". פירוש הדברים: שיטת החסידות הוא שמה שנאמר¹³ "והתקדשתם והייתם קדושים" ודרשו חז"ל¹⁴ "קדש עצמך במותר לך" שאפילו דברים המותרים לגמרי, צריך לקדש ולהפריש את עצמו מהם אא"כ הם הכרחיים בכדי לעבוד עבודתו ית'. והיינו שצריך ללחום עם היצר בכל זמן ובכל שעה, ואפילו בנוגע לדברים המותרים ע"פ תורה, והוא מצות עשה מן התורה¹⁵. וכיון שחיוב המצוה הוא שתמיד צריכים להילחם נגד היצר, הרי מובן שזה לוקח מאמץ נפשי גדול מאד. אבל, אם לבו מטומטם כאבן, הרי לא יהי' יכול להתגבר על היצר (כיון שאינו מרגיש ענינים אלוקיים), כנ"ל¹⁶.

ג) עוד חסידון מבאר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע¹⁷: מי שיש לו טמטום הלב, לא רק שחסר בהתעוררות האהבה ויראה שיש לו ע"י התבוננות, אלא גם חסר בהתעוררות אהבתו המסותרת (שישנו בכל אחד מישראל). ובפרט, ע"פ מאמר רבותינו נשיאנו שכל עבודה צריך להיות מאהבה דוקא, ואם חסר לו בהתעוררות האהבה אינו עובד עבודתו כלל וכלל, נמצא שהחסידון בטמטום הלב אינו רק בפרט אחד, שחסר לו האהבה אלא זהו ענין כללי בעבודתו.

(8) פ"ח.

(9) תענית ב, א.

(10) עקב יא, יג.

(11) ראה לקו"ש חכ"ב ע' 117 ואילך ובהערות שם.

(12) רמ"א או"ח סי' צ"ח ס"א. וכן הוא בשוע"ר שם.

(13) שמיני יא, מד.

(14) יבמות כ, א.

(15) תניא פכ"ז. ועי' בהערות רבינו שנדפסה בסוף קונטרס ומעין (ד"ה החינוך) בהמקור לזה ע"פ נגלה.

(16) להעיר, לשון הצ"צ בקיצורים והערות לספר התניא (ע' כב) "אם לא יוכל לפתוח טמטום וכבודות הלב" ומשמע מלשונו שטמטום וכבודות ענינם אחד, שהרי הביאם בחדא מחתא.

(17) תורת שמואל תרכ"ז ע' פ'.

(ד) ובדרך חיים לאדמו"ר האמצעי¹⁸ מבואר שבנוסף להנ"ל, אין אור אלוקות בלב כלל.

מכל חסרונות אלו [וישנם עוד שלא נזכרו כאן] מובן עד כמה גדלה הבעי' באדם שיש לו טמטום הלב, ואם כן על מי שיש לו טמטום הלב, צריך לחפש עצות איך להיפטר ממנו.

והנה, בכדי להבין איך להיפטר מענין זה, צריכים להקדים תחילה, מאין בא לו טמטום זה. ומבואר בחסידות, שענין דטמטום הלב הוא "נפילה מן השמים"¹⁹ שהרי אחרי השגת המוח צריך להיות התעוררות הלב, כנ"ל בסדר הרגיל שבאדם, ואם אין לבו מתפעל ממה שמשגיג במוחו "הרי זה נפילה גדולה ביותר, נפילה מן השמים". ומקשה רבנו²⁰ הרי "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"²¹ ואם כן איך יתכן לומר שיהי' לו טמטום הלב "מן השמים" הרי זה היפך הענין דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. והרי כאן מונעין ממנו ענין של יראה כשהוא הרגש בלב - מן השמים. ומתרץ שמכיון שיש עצות לזה, ועצות אלו הם בידי כל אדם, לכן אין זה בסתירה לזה שיראת שמים אינו בידי שמים. והרי אין מונעין ממנו באמת ענין של יראה, אלא ה"ז ככל נסיון מלמעלה שצריך האדם להתגבר עליו.

[בכדי להבין את השקו"ט בהמאמר, יש להקדים ולבאר עוד דבר הצריך ביאור: בסעיף ו' של מאמר רבנו שם כתוב שטמטום הלב הוא תוצאה בדרך ממילא מעבודתו ולכאורה הרי זה בסתירה למה שכתוב באותו מאמר שהוא "נפילה מן השמים".

ויש לבאר ענין זה ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מהר"ש²² לאחר זה שמבאר איך שטמטום הלב הוא נפילה מן השמים, מביא בהגה"ה שם "ר"ל ע"י העבודה נסתלק אופן הא' כי הנה אל תקרא מה אלא מאה, שע"י הביטול דבחי' מ"ה ממשיך האל"ף אלופו של עולם בחי' כתר". ולפי זה יכולים לבאר שטמטום הלב הוא באמת צירוף של שני דברים היינו שלכל לראש התחלתו הוא תוצאה מעבודת האדם שאינו כדבעי, שע"י מסתלק כח האלוקית שבו, ולכן להיות שלמעלה נוטלים ממנו כח הכתר וכו' לכן נופל לו מן השמים טמטום הלב. נמצא שמצד א' הוא נפילה מן השמים ומצד שני הוא תוצאה מעבודתו (וראה שם מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מהר"ש שע"י זה שהאדם מטמא א"ע מעט, מורידים ממנו השמירה מיוחדת מלמעלה).

עפ"ז יש לבאר את המשך הדברים שם, שמתחיל ומבאר, שזה שטמטום הלב הוא

(18) ע' 36.

(19) מאמרים קצרים לאדה"ז ד"ה להבין ענין טמטום הלב והמוח.

(20) בד"ה לפיכך נקראו שם.

(21) ברכות לג, ב.

(22) ד"ה כל הולך על גחון תרכ"ו.

בידיו הוא לפני שהחסיר בעבודתו, אבל לאחר שהחסיר בעבודתו, עכשיו הוא כבר נפילה מן השמים ולכאורה אין מה לעשות, ולכאורה ה"ז בסתירה להמארו"ל הנ"ל. וע"ז מבאר שבאמת גם לאחר זה שאין עבודתו כדבעי, עדיין יכול לתקן הטמטום, ועדיין היראת שמים הוא בידו.]

וממשיך לבאר בהמאמר ג' עצות לטמטום הלב:

(א) ביטוש: מבואר בזהר²³ "אעא דלא סליק בי' נהורא מבטשין לי' כו' גופא דלא סליק בי' נהורא דנשמתא מבטשין לי' כו'". כלומר: כאשר האש אינו נתפסת בהעץ העצה הטובה אינה להגדיל את האש ע"י הוספה בשמן ועצים וכו', אלא לתקן את העץ, היינו לפעול שהעץ יהי' יותר מוכשר וראוי לכך שהאש יתפס אותו. וכידוע מש"כ²⁴ "כי האדם עץ השדה" שהמשיל האדם לעץ השדה וכשם שבעץ הגשמי דלא שלט בי' נהורא מבטשין לי' וסליקא בי' נהורא, כך גופא דלא סליק בי' נהורא²⁵. ביטוש זה גורם מרירות בלב בחלל השמאלי, וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע²⁶ שסדר הרגיל הוא שמרירות בחלל השמאלי שבלב [מקום נה"ב] גורם שמחה בחלל הימני [מקום נה"א], שזה מחליש את הנה"ב. הביטוש עצמו הוא ההתבוננות במעמדו ומצבו וחשבון הנפש²⁷.

(ב) ע"י ההתבוננות בענינים נעלים, דמכיון שהמוח עדיין משיג אלוקות אלא שהבעי' היא עם לבו המטומטם, מ"מ מוחו עדיין בריא שייך עדיין השגה. ולכן, כאשר מתבונן בענינים נעלים בכלל, ריבוי האור יבקע גם את לב האבן [משום טעם זה שעדיין יכול להשיג במוחו, יכול גם לקיים מצוות מעשיות כיון שטמטום הלב אינו פועל אלא על הענינים שבלב כמו תפילה וכיו"ב]. אלא, שצריך להיות דוקא בענינים נעלים שהם דוקא מגיעים לעצם האדם שאינו נפגם מהטמטום.

(ג) אמירת אותיות התורה: שהתורה הוא תורה אור, חכמה, וחכמה יגיע גם ללב האבן. ולהעיר מהמעשה הידוע²⁸ של רבי עקיבא שראה איך שהמים מנטפים על האבן ולבסוף נעשה נקב בהאבן. כמו כן בתורה שהוא כמים מנטפין על לב האבן ולבסוף נעשה נקב.

(23) ח"ג קסח, א. הובא בתניא פכ"ט.

(24) תצא כ, יט.

(25) ראה אוה"ת במדבר ח"ג ע' תתנח.

(26) תורת שלום ע' 162.

(27) להעיר שבתניא מבואר רק עצה א' והיא הביטוש, ואינו מביא אחד מהעצות אחרות המבואר בשאר מקומות בדא"ח. ויש לבאר זה [הצריכותא בכל העצות, ובתניא מובא רק אחת] דזהו משום שבתניא מדובר בטמטום הלב הבא "מחמת חומריון וגסותן" ולא כאופן שבא מחמת נפילה מן השמים. משא"כ בהמאמר מדובר בכללית העניין גם כשהוא נפילה מן השמים ולכן צריכים עוד עצות.

(28) אבות דר"נ פ"ו מ"ב.

ג. והנה, אם לאחר שניסה כל העצות הנ"ל עדיין אינו מתעורר במדות שבלב, הרי זו הוראה שלא רק שלבו מטומטם אלא גם מוחו מטומטם כאבן. ופירושו, כשם שנת"ל בטמטום הלב שזהו משום שלבו מלא תאוות, כן הוא גם במוחו ולכן אינו יכול לקבל גילוי אלוקות במוחו. ומכיון שטמטום זה הוא גם במוחו.

סיבת טמטום המוח מבואר בהמאמר "היא מצד ריבוי השיקוע בתאוות, גם תאוות היתר שמצד זה אינו כלי לקבל וקליטת אור האלקי". ולא רק שעכשיו בעת עסקו בתאוות, מוחו מטומטם אלא אפי' אחרי זה שעסק בהתאוות, בשעה שאינו מרגיש התאוות כלל מ"מ הנה באמת נשארה התאוה אצלו בהעלם, ולכן אין מוחו כלי לגילוי אור.

והנה, בטמטום הלב אע"פ שאינו יכול להתפלל ולעבוד עבודתו בלב וכו' מ"מ עכ"פ יכול להתבונן בענין אלקי, וכן יכול לומר אותיות התורה, וכו"ל בהעצות לטמטום הלב. לעומת בטמטום המוח אינו יכול לעשות ענינים אלו, ובזה גרוע עוד יותר טמטום המוח מטמטום הלב.

הנה, מכיון שטמטום המוח פועל על כל מהות האדם, ע"כ בכדי לתקן ענין זה צריך לעשות תשובה גדולה, לשנות ממהות למהות.

ומבואר בהמאמר, שהעצה לטמטום המוח הוא "כף הקלע". פירושו באופן כללי הוא (כמבואר בספר העקידה ובספר העיקרים) "דכשם שמקלעין אבן ממקום למקום כך מקלעים את הנשמה ממקום למקום". ומפרש רבנו ג' פירוש בזה, וננסה לבאר איך שג' פירושים אלו הם כנגד ב' אופנים באדם:

(א) "לרגע מקלעים אותה בתענוג האלקי שהרי מצד שרשה באלוקות יש לה שייכות לתענוג אלקי ולרגע מקלעים אותה בכיסופים גשמיים". ומבאר דמכיון שהנשמה שייכת לאור האלקי, הנה, כאשר מקלעים אותה לתענוגים גשמיים זהו צער גדול להנשמה. ולאידך, מכיון ששייך לתענוגים גשמיים, כאשר מקלעים אותה לתענוג רוחניים זהו צער גדול להגוף, וזהו ענין כף הקלע.

(ב) אם אינו שייך לתענוגים אלו קיים (מכיון שגם בתחילה לא הי' לו תענוג בענינים אלו קיים) אז כף הקלע הנ"ל לא יועיל לו. ולכן, אצלו צריך להיות הכף הקלע באופן נמוך יותר: שמקלעים אותו מארץ ישראל לחוץ לארץ. א"י ברוחניות הוא קיום התורה ומצוות והו"ע הביטול וקבלת עול. אבל חו"ל הו"ע קליפת נוגה ותאוות היתר. וזהו כף הקלע, לגוף ונה"א שהרי, אף שהוא אינו שייך להתבוננות באלוקות, מ"מ למעשה המצוות עדיין שייך, וכשולקחו מעולם של מצוות לעולם של קליפה, זהו צער גדול להנפש.

(ג) אם אפי' לדרגא כזו אינו שייך, היינו שאינו מרגיש חילוק בין העולמות ובמילא,

אין לו צער מזה, אצלו צ"ל באופן נמוך עוד יותר שמקלעים אותו בכף הקלע מסוף העולם ועד סופו, בגשמיות.

ולכאורה צריך להבין סדר האופנים בג' אופני כף הקלע. בב' אופנים הראשונים, מבואר שענין זה שייך לכולם או מפני "שורש הנשמה באלוקות יש לה שייכות לתענוגי אלוקות" או מפני שכולם ששייכים לקיום המצוות. אבל, לאחר זי מבאר בשניהם שאם אינו שייך לזה, אזי וכו', ולכאורה הרי כבר ביאר שכולם שייכים לזה. וי"ל הביאור בזה שאינו מספיק שמצד עצם הנשמה ותענוג באלוקות או שרוצה לעשות מצות, מפני שהסיבה לכך הקלע הוא שצ"ל צער גדול להנשמה. ולכן אע"פ שמצד שרשה שייך לאלוקות, מ"מ אילו לא הי' בפועל למטה שייכות לתענוג באלוקות, לא יקויים מטרת כף הקלע, לגרום צער להנשמה. כיון שאף פעם לא הרגישה תענוג באלוקות, ומה בכך שנקלע ממקום שלא מצא בו שום תענוג. וכן יש לפרש באופן הב' (מארץ ישראל לחו"ל).

וממשיך רבנו לבאר שעצות הנ"ל הם רק אם סיבת טמטום המוח הוא מצד ריבוי השיקוע בתאוות היתר, אבל אם נשקע גם בתאוות איסור, לא יועיל לו עצות אלו, וצריכים לחפש עוד עצות. והביאור: כמו שמבואר בתניא⁸ שעם הארץ שאינו יכול ללמוד צריך לכף הקלע, כיון שאע"פ שאין זה באשמתו שאינו יכול ללמוד, מ"מ הרי בפועל לא למד וצריך לטהר נפשו מזה. אבל אם הוא ע"ה שיכול לימוד אלא שבחר בעצמו שלא ללמוד אזי לא יועיל לו כף הקלע וצריך גם גיהנום של שלג. והטעם לזה, מכיון שעכשיו בא הענין בפנימיות, לכן גם הנקיון צריך להיות באופן פנימי יותר וכף הקלע אינו נקיון פנימי אלא נקיון חיצוני ומועיל לתאוות היתר וכיו"ב.

וביאור העצה לטמטום המוח בעבודה היא "ע"י ג' הענינים שצריכים להיות קודם התפילה"²⁹ (א) צדקה שהוא כללות כל המצוות מעשיות, וזהו עצה דוקא לטמטום המוח כיון שבטמטום הלב יכול לומר אותיות התורה משא"כ בטמטום המוח שמוחו אטום אינו יכול לומר אותיות התורה וצריך דוקא מצוות מעשיות כמו צדקה. ומעשה מועיל מפני הכלל ש"כל הגבוה גבוה ביותר יורד למטה מטה ביותר" ולכן דוקא ע"י המעשה יכול להעביר טמטום המוח, מפני ששרש המעשה שהוא גבוה מענין המחשבה ישפיע עליו לטוב. (ב) טבילה: טבילה אותיות הביטול³⁰ שאין זה רק לטהר עצמו אלא צריך גם לידע שמקוה הוא מקום טהרה.

ב' ענינים אלו משנים אותו ממהות למהות ודלא כהעצות לטמטום הלב שרק מגלים מהות הקודמת שכבר נמצא, אלא שהוא בהעלם שזה מועיל רק לטמטום הלב³¹.

(29) לקו"ת דברים מג, ב.

(30) סידור עם דא"ח כוונת המקוה קנט, סע"ד.

(31) וכו"ל ענין הג' שלפני התפילה שהוא לימוד החסידות אינו מוזכר בהמאמר כאן ויש לבאר

ד. אחרי שביארנו מהי טמטום הלב ומהי טמטום המוח יש לבאר מהי החילוק ביניהם:

בהקדם³²: כתב אדה"ז "ואף שמבין ומתבונן בשכלו בגדולת ה' אינו נתפס ונדבק במוחו כ"כ שיוכל למשול על חומריות הלב מחמת חומריותו וגסותו והסיבה היא גסות הקליפה". מדיוק לשונו "חומריותו וגסותו" הי' נראה לדייק (כמו שדייקו רבים וטובים), שאם יש לו טמטום הלב, בהכרח שיהי' גם טמטום המוח, וזהו מה שהביא אדה"ז חומריותו וגסותו בלשון רבים. וע"ז העיר רבנו לפי זה הי' לו לאדה"ז להזכירו כבר בתחילת הפרק. והסיבה שלא הביאו שם הוא משום שבריש הפרק קאי על בינונים שמוחם ברשותם תמיד³³, וכאן מדובר גם ברשעים.

ונראה מזה שאין טמטום הלב והמוח תלויים זב"ז אלא הם ב' ענינים נפרדים, ולפי זה צריך ביאור מהו באמת החילוק ביניהם.

ויש לומר שההפרש הוא בפשטות: טמטום הלב הוא ענין חיצוני ולכן הוא קל יותר גם להעבירו וכמבואר העצות לעיל. משא"כ טמטום המוח הוא ענין פנימי ומפני קשה הוא לתקן אותו (ויש להעיר מלשון המאמר שטמטום הלב בא ממאכלות תאוה אפי' פעם אחת משא"כ בטמטום המוח מדויק משקיע בתאוות שהוא לא בפעם הראשונה אלא אחרי כמה וכמה פעמים)³⁴.

ה. ע"כ מבואר ב' דרגות כלליים בטמטום אבל האמת היא שיש עוד דרגא בטמטום, ובהקדם:

והוא, שלבו מקבל מהמוח ומתעורר ע"י ההתבוננות אבל מ"מ אינו למעשה בפועל. מכיון שהסדר הוא שההתבוננות במוח צריך להוליד מידות בלב ופועל עי"ז בהמעשה, לכן, אם המידות שלב אינם פועלים בהמעשה אזי גם זה נקרא בשם טמטום. והאופן להבהיר שיהי' התעוררות קיום במעשה בפועל הוא ע"י שאינו חושב על עצמו ורצונותיו כלל אלא אך ורק על רצון הבורא, שבאם יתחיל לחשוב על עניניו הפרטיים יפול, ויהי' לו טמטום זה.

שהוא מכיון שכאן מודגש ענין המעשה דוקא איך שפועל בעולם ולכן ענין הלימוד אינו נזכר כאן. אלא דצ"ב מה שאמר ג' ענינים אלו והיינו שכולל כל הג' ענינים בעיצות לטמטום המוח והרי רבנו הזכיר במפורש שאדם זה אינו שייך לאותיות התורה.

32) בהבא לקמן ראה הערת כ"ק אדמו"ר בשיעורים בספר התניא פכ"ט.

33) להעיר מההתוועדות דפורים תשכ"ו (תו"מ חמ"ו ע' 196) שמפורש שם שגם במעמד ומצב שאין טמטום המוח שייך טמטום הלב.

34) ובסה"מ ת"ש ע' 65 מבואר שטמטום המוח פירושו שבעניני העולם יש לו שכל וכו' אבל כשבא ללימוד התורה אינו רוצה בזה כלל. משא"כ בטמטום הלב לא רק שאינו רוצה בזה אלא גם אינו יכול לזה.

ובאמת י"ל שטמטום זה נכלל בטמטום הלב, וכפי שמבאר רבנו³⁵ "טעם הדבר – כיון שחסר אצלו הענין דמוח שליט על הלב, ולכן אף שישנה ההבנה והשגה במוח אין זה פועל על הלב ובמילא אין זה פועל על המעשה בפועל".

שמוזה נראה שדרגא זו דטמטום דמעשה בפועל נכלל בטמטום הלב בדברך ממילא אם יש לו טמטום הלב אינו נמשך למעשה³⁶, וימתק עפ"ז מה שכ"ק אדמו"ר מהור"י צבתוך ביאור טמטום הלב³⁷ מה שאין התעוררות בלב מביא לידי מעשה בפועל.



ההבדל בין תשובה על חטא לתשובה דמשיח אתא לאתבא

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בד"ה שבת שבתון תרס"ב (שנדפס השתא לראשונה מהנחת רמ"מ חן) מבאר שע"י התשובה נמשך תענוג עצמי שלמעלה מכל תענוג פרטי, ומביא דלכאורה גם משיח אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא, ובהמשך הדברים אומר (ע' ה בנדפס):

"ועוד י"ל בזה, דבאמת זה שאמרנו שע"י תשובה נמשך הענג העצמי, זהו רק בתשובה שעל חטא ועון, שע"י התעוררות פנימית ועצמות הנפש, נמשך פנימית ועצמות א"ס. אבל הא דמשיח עתיד לאתבא כו', הוי זה להם עבודה כשאר כל העבודות, ונמשך עי"ז רק המשכה פרטית (כמו ע"י שאר כל המצות כו')".

והעירני ח"א, דלכאורה יש כאן חידוש גדול, שיש מעלה בתשובה בזמן הזה על חטא מהתשובה דמשיח. בדברך כלל מבואר שהתשובה דמשיח היא תכלית השלימות בתשובה, ואילו כאן משמע שיש מעלה בתשובה עתה על כל חטא מאשר התשובה דמשיח.

ובמאמר ד"ה יוהכ"פ אסור באכו"ש (תרל"ה ותרל"ו) שעליו מיוסד מאמר זה לא מצאתי פרט זה.

(35) בההתוועדות דפורים שם.

(36) ע"ד ענין טמטום המוח שאם יש לו טמטום המוח בד"מ לא יבוא ללב.

(37) סה"מ קונטרסים ח"ב ע' 302.

ואולי ניתן להסביר הדבר ע"פ המבואר בכ"מ שהמצוות דנן הם תענוג בורא משא"כ לע"ל יהיה תענוג נברא, ולכן יש מעלה במצוות על תענוג עולם הבא. ועצ"ע.



מעלת בריתות דמילה על הבריתות דתורה

הנ"ל

בד"ה הטוב כי לא כלו תרס"ה (ע' תנג ואילך בהוצאה החדשה) מבאר מארז"ל גדולה מילה שנכתרו עליה י"ג בריתות ועל תורה נכתרו רק ג' בריתות.

ומבאר שם, דתורה עניינה גילוי ח"ע דאצילות, וענין ג' בריתות מורה על ג' הירידות לג' עולמות בי"ע, כי ענין הברית הוא להבטיח שלא תופסק האהבה בין החברים מאיזה טעם, וכן הברית כאן הוא להבטיח שיומשך הביטול דח"ע גם בבי"ע.

וענין י"ג בריתות דמילה מבאר שהם כנגד י"ג מדות הרחמים שהם כנגד עשר ספירות וג' עולמות בי"ע או כנגד עשר ספירות וג' ראשי ראשין שבכתר.

אך בענין הברית דמילה אינו מבאר נקודה זו שבברית שעניינו להבטיח שלא תופסק ההמשכה.

והעירני ח"א, דלכאורה לפי המשך העניינים צריכים לפרש, שגם בי"ג מדריגות אלה (ע"ס ועולמות בי"ע או ג' ראשי ראשין וע"ס) יש צורך בברית שהירידה ממדריגה למדריגה לא תגרום למיעוט האור. אך לפי זה צריך ביאור מדוע בירידת העשר ספירות צ"ל ברית בכל ספירה בפני עצמה ואילו בעולמות בי"ע מספיק ברית א' לעולם הכולל ע"ס.

ואולי בענין י"ג בריתות אכן פרט זה שבברית אינו נוגע. ויש לעיין עוד.



מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה

הרב ישכר דוד קלוזינר

נחלת הר חב"ד, אה"ל

נראה לבאר במ"ש רבנו הזקן ב'תניא' (פרק לב): "והנה ע"י קיום הדברים הנ"ל, להיות גופו נבזה ונמאס בעיניו, רק שמחתו תהיה שמחת הנפש לבדה, הרי זו דרך

ישרה וקלה לבא לידי קיום מצות ואהבת לרעך כמוך לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן. כי מאחר שגופו נמאס ומתועב אצלו, והנפש והרוח מי יודע גדולתן ומעלתן בשרשן ומקורן באלקים חיים. בשגם שכולן מתאימות ואב א' לכולנה, ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד, רק שהגופים מחולקים...

"ומ"ש בגמ' שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו. היינו בחבירו בתורה ומצות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך עם שאתך בתורה ובמצות ואעפ"כ לא שב מחטאו כמ"ש בס' חרדים, אבל מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו, הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה..."

היוצא מדברי רבנו ד"מ מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו. היינו אך ורק בחבירו בתורה ומצות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך עם שאתך בתורה ובמצות ואעפ"כ לא שב מחטאו... אבל מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה". - ומי שאינו חבירו בתומ"צ ואינו מקורב אצלו אסור לשנאותו כלל וכלל.

ויש לחקור מה הדין גבי מי שאכן חבירו בתורה ובמצות וגם כבר קיים בו מצות 'הוכח תוכיח את עמיתך עם שאתך בתורה ובמצות', ואעפ"כ לא שב מחטאו - אבל אינו מקורב אצלו?

ונראה בטעם הדבר שאך ורק גבי חבירו בתומ"צ ושהוא מקורב אצלו יש המצוה לשנאותו, די"ל שמצות השנאה הוא בעצם חלק ממצות התוכחה, כלומר, דגבי מי ש"כבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך עם שאתך בתורה ובמצות ואעפ"כ לא שב מחטאו", אזי ישנו שלב חריף יותר בה'תוכחה', דהיינו, דמכיון שהוא חבירו הטוב ומקורב אצלו, הנה עכשיו מאיים עליו השנאה שיפרד ממנו, וזה חבירו החוטא לא ירצה בשום אופן להפרד ממנו וישנאהו, שהרי הוא מקורב אצלו, לפיכך בגלל הלחץ של השנאה, באין ברירה יצטרך לשוב מחטאו, ושנאה כזו בלבד מותרת ומצוה לדעת רבנו הזקן, 'וגם לומר לרבו שישנאהו' מחמת סיבה הנ"ל שישב מחטאו מפני שלא יכול לסבול השנאה מרבו האהוב אצלו.

ומעתה י"ל שזאת עומק כוונת הפסוק (קדושים יט, יז): "לא תשנא את אחיך בלבבך" (דלכאו' תיבת 'בלבבך' מיותרת, מי לא יודע ש'אהבה' ו'שנאה' היא בלבד אלא כלומר, שבעצם שום שנאה בעומק הלב מותרת, אלא רק שנאה אחת בלבד מצוה לשנוא, דהיינו כשהיא חלק מ) "הוכח תוכיח את עמיתך" כנ"ל, שהוא "רק גבי חבירו בתומ"צ ושהוא מקורב אצלו" - וזאת רק 'להראות' לו 'שנאה' מבחוץ בלבד, שהרי כל המטרה הוא שישב מחטאו, ולזה אינו זקוק להשנאה האמיתית שבתוך הלב. ולפ"ז א"ש עומק תיבת 'בלבבך'.

ועפ"ז יבואר מדוע נסמך בחומש (קדושים יט, יז) האיסור לשנוא את אחיך למצות הוכיח תוכיח, כי בעצם אחת היא.

והנה ב'חסידות מבוארת' שם על תניא חלק ה (ע' קסא) נאמר: "...ומזה מבואר שלא זו בלבד שהמצוה לשנוא חוטא היא בתלמיד חכם יודע ספר המכיר היטב את חומרת העבירה רח"ל, ולכן אפילו השגגות נחשבות לו לזדונות כנ"ל, אלא יתירה מזו, המצוה לשנאותו היא דוקא כאשר עבר עבירה זו בזדון ממש, דהיינו שכבר הוכיחו אותו על כך ואעפ"כ שב לחטוא. ועוד זאת מבואר מדברי החרדים שכדי שתהי' מצוה לשנוא את החוטא הרי זה דוקא כאשר החוטא שומר את מצוות התורה חברו במצוות אלא שבאופן יוצא דופן עבר על אחת מעבירות התורה דהרי לפי החרדים הגמרא מדברת במי שכבר קיימו בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך והרי מצוה זו אינה נוהגת אלא במי שהוא עמיתך עם שאתך בתורה ובמצות ומקיים את כל מצוות התורה, ואם כן בהכרח מדובר באדם כזה שבכללות הוא שומר מצוות.

"לסיכום, כדי שתהי' מצוה והיתר לשנוא את החוטא צריך שיתקיימו בו ג' תנאים א. שיהא תלמיד חכם יודע ספר חברו בתורה. ב. שיהא שומר מצוות "חברו במצוות". ג. שיעבור את העבירה בזדון ממש דהיינו שכבר הוכיחו אותו על העבירה ואעפ"כ שב לחטוא. ורק אדם כזה שעשה מעשה הנחשב מרידה בהקב"ה שהרי עבר בזדון ממש והרע שבקרבו הוא רע ממש מצוה לשנאותו". עכ"ל.

אולם לפ"ז קשה, מדוע אומר גם "ושהוא מקורב אצלו" (דהיינו שגם מכירו אישית והוא חבר קרוב אליו), והרי לפי ההסבר שם, הרי זה אינו משנה כלל אם מכירו אישית או לא? – והרי לפי ההסבר שם "המצוה לשנוא חוטא היא בתלמיד חכם יודע ספר המכיר היטב את חומרת העבירה רח"ל, ולכן אפילו השגגות נחשבות לו לזדונות כנ"ל, אלא יתירה מזו, המצוה לשנאותו היא דוקא כאשר עבר עבירה זו בזדון ממש, דהיינו שכבר הוכיחו אותו על כך ואעפ"כ שב לחטוא", אבל "ושהוא גם מקורב אצלו" מאן דכר שמיא, וצע"ג. משא"כ לדברינו הנ"ל א"ש מאד.



רמב"ם

הוספת תנאי על מעשה שהיה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כתב הרמב"ם (שלמדנו השבוע בשיעור היומי) הלכות עדות פ"ג ה"ה: "כל עד שנחקרה עדותו בבית דין בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות אין יכול לחזור בו, כיצד אמר מוטעה הייתי שוגג הייתי ונזכרתי שאין הדבר כן, לפחדו עשיתי אין שומעין לו אפילו נתן טעם לדבריו, וכן אינו יכול להוסיף בעדותו תנאי, כללו של דבר כל דברים שיאמר העד אחר שנחקרה עדותו שיבא מכללן ביטול העדות או הוספת תנאי בה אין שומעין לו".

ובה"ו: "עדים החתומים על השטר הרי זה כמי שנחקרה עדותו בבית דין ואין יכולין לחזור בהן, במה דברים אמורים כשאפשר לקיים השטר שלא מפיהן .. אבל אם אי אפשר לקיים את השטר אלא מפיהן ואמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו קרובים היינו מוטעים היינו הרי אלו נאמנים ויבטל השטר".

ובה"ט: "אמרו על תנאי היה שטר זה, אם היה כתב ידן יוצא ממקום אחר אין נאמנים ואם אין השטר מתקיים אלא מפיהם נאמנים ואומר לבעלי הדין קיימו התנאי ובואו לדון".

ועל דבריו אלו בה"ט משיג הראב"ד: "אמרו על תנאי וכו'. א"א לדעת רבו הוא זה אבל הגאון ז"ל לא אמר כן אלא נאמנים בכל ענין וכן עיקר".

בקיצור: תחלה לימד הרמב"ם דין 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד' בכל הגדת עדות, וכלל בה שהעד אינו יכול להוסיף תנאי בעדותו. אח"כ לימד שדין זה נכון גם לגבי עדות שעל השטר, כל זמן שהשטר מקויים שלא ע"פ עדים אלו. אח"כ הוסיף שגם בעדות על השטר נאמר נאמר דין זה שלא יכול להוסיף תנאי על עדותו (כ"ז שהשטר מקויים). ועל דין זה האחרון השיג הראב"ד ואומר שעדי השטר יכולים להוסיף תנאי על עדותם הכתובה בשטר.

והדיוק בזה פשוט: מדוע השיג הראב"ד וחלק על הרמב"ם רק בדין הוספת תנאי ע"י עדים בשטר, ולא על דבריו לפנ"ז גבי הוספת תנאי בכל הגדת עדות? ומשמעות הדברים הוא דבדין הגדת עדות דעלמא מסכים עם הרמב"ם דאינם יכולים להוסיף תנאי, ורק בעדות על השטר חולק עליו. וטעמא בעי בחילוק זה אחרי שלכאורה זהו דין מוסכם דעדות על השטר הוה כמי שנחקרה עדותו בבי"ד?!

(ויש להוסיף: ישנם ראשונים (רא"ש שהובא בטור חו"מ סי' כ"ט, וברמ"א שם) שחולקים על הרמב"ם ופוסקים דעדים יכולים להוסיף תנאי על עדותן משום שאין הוספת תנאי נחשב 'חוזר ומגיד' (ויתבאר קצת להלן בעז"ה). אמנם הם חולקים ע"ז בכל הגדת עדות, ואילו מדברי הראב"ד יוצא דמחלק בזה בין עדות סתם לעדות שבשטר. ובוה טעמא בעי כנ"ל)

ב. אמנם באמת מצינו גם יסוד וגם הסברה לשיטה זו; דהנה בשו"ע המחבר (חו"מ) ריש סי' כ"ט מבואר בפשיטות – כדעת הרמב"ם – דאין העדים יכולים להוסיף תנאי על עדותן, ואילו להלן בסימן פ"ב (סי"ב) כתב דעדי השטר נאמנים להוסיף תנאי גם אם נתקיים השטר ממק"א!

ואחד מהביאורים שנאמרו בזה הוא (ראה ב"ח (סי' מ"ו), ט"ז (סי' כ"ט), סמ"ע (סי' מ"ו)), דהמחבר אכן מחלק לענין זה בין סתם עדות לעדות שבשטר; דבעדות על פה אינם נאמנים להוסיף תנאי, דה' להם לפרש כן בדבריהם מעיקרא, ומאחר שלא פירשו כן שוב אינם נאמנים להוסיף תנאי אח"כ. משא"כ בעדות שבשטר, הרי זה שלא פירשו כן בדבריהם מעיקרא אין זה מוכיח שבאמת לא ה' תנאי, ולכן יכולים להוסיפו אח"כ.

(אלא דבדברי המחבר אין פירוש זה פשוט, דלכאורה אין כן משמעות דבריו בסימן מ"ו. ואכן הש"ך והתומים שם חולקים על הסברה זו ומבארים שיטת המחבר באופן אחר, יעויין בדבריהם – כ"ז מצויין באנציק' תלמודית ערך 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד' עיי"ש)

ועכ"פ בפשיטות יש לבאר כן שיטת הראב"ד ע"פ משמעות דבריו כאן. אלא דעצ"ע באיזו סברא חולקים הרמב"ם והראב"ד כאן; האם גם בעדות שבשטר נאמר דאין העדים יכולים להוסיף תנאי (דעת הרמב"ם), או דהם יכולים (דעת הראב"ד).

ג. ולכאורה הם חולקים בהבנת הדין דאין עדים יכולים להוסיף תנאי בעדותן (בכל הגדת עדות);

לדעת הרמב"ם הוה זה מדין 'חוזר ומגיד', אשר דין זה אינו מחמת חיסרון נאמנות וכיו"ב להכחיש מה שאמרו לפניו, אלא כדברי הרמב"ם שהעתקתי לעיל "כל דברים שיאמר העד אחר שנחקרה עדותו שיבא מכללן ביטול העדות או הוספת תנאי בה אין שומעין לו". ושוב אין מקום לחלק בזה בין עדות ע"פ לעדות שבשטר, דבכל מקרה של עדות אין מקום להוסיף בזה כלום.

משא"כ הראב"ד סב"ל דמדין 'חוזר ומגיד' באמת אין בעי' של הוספת תנאי על דבריהם הראשונים (וכשיטת הרא"ש ורמ"א שהזכרתי לעיל), והא דמ"מ אינם נאמנים להוסיף תנאי, הוה זה מחמת חיסרון נאמנות להכחיש דבריהם הראשונים! והיינו דבדבריהם הראשונים שלא הזכירו תנאי הוה זה כאילו שאמרו שבאמת לא ה' בזה

תנאי, ושוב אינם נאמנים להכחיש דבריהם. אמנם בזה כבר יש מקום לחלק בין עדות ע"פ שהי' להם לפרש דבריהם (כנ"ל מנו"כ השו"ע), לעדות שבשטר שאין אומרים כן.

ועכ"פ נמצא דפלוגת הרמב"ם והראב"ד לא הוה רק בדין הוספת תנאי בעדות שבשטר (שלהרמב"ם לא יכולים ואילו להראב"ד יכולים), אלא גם בהגדרת והסברת הדין שעדים על פה לא יכולים להוסיף תנאי על עדותן; להרמב"ם הוה זה גדר של 'חוזר ומגיד' (ושלכן שוה הדין גם בעדות שבשטר), ואילו להראב"ד הוה זה חיסרון נאמנות להכחיש דבריהם הראשונים (אשר כאילו אמרו שלא הי' תנאי) – וזהו רק בעדות על פה כמשנ"ת.

ד. ואולי יש להעיר בזה מפלוגתא של הרמב"ם והראב"ד במק"א:

כתב הרמב"ם בהלכות שאלה ופקדון פ"ו ה"ב: יש לשומר להתנות שאינו שומר כדרך השומרין אלא מעות אלו שהפקיד אצלי בזוית ביתי אני מניח אותן וכיוצא בזה. טען השומר שתנאי היה בינינו ובעל הפקדון אומר לא היה שם תנאי, אף על פי שהפקיד אצלו בעדים, מתוך שיכול לומר שמרתי כדרך השומרין ונאנסתי, נאמן לומר שהיה ביניהן תנאי. לפיכך ישבע שלא שלח יד בו ושאינו ברשותו ושהיה ביניהן תנאי.

וכתב ע"ז הראב"ד: טען השומר שתנאי וכו' עד ושהיה ביניהם תנאי. א"א זהו תימה וכי העדים לא שמעו התנאי ואיך נאמן לומר תנאי היה בינינו, וכיון שהפקיד סתם בפניהם הרי נעשה שומר גמור והוא מודה שפשע ומה לו לשקר במקום עדים לא אמרין עכ"ל.

והיינו שלהרמב"ם יש נאמנות מדין מיגו לומר שתנאי הי' בדבר, ואילו להראב"ד אין נאמנות לזה דהוה כמו מיגו במקום עדים, דמאחר שמתחלה לא ראו בזה שום תנאי, הוה זה כאילו שבדאי נעשה בפני העדים בלי תנאי, ושוב הוה זה הכחשת העדים להוסיף תנאי (עיין בכס"מ).

ולכאורה לשיטתייהו קאזלי; להרמב"ם הא דלא נתפרש תנאי אין זה אומר שבדאי לא הי' תנאי, ושוב אין בזה בעי' של הכחשה ומיגו במקום עדים. וכל הבעי' בהוספת תנאי בהגדת עדות הוה מדין חוזר ומגיד כמשנ"ת. משא"כ להראב"ד באמת אין בעי' בהוספת תנאי משום חוזר ומגיד כנ"ל, אלא דהוה ענין של הכחשת דברים, דכל זמן שלא נתפרש תנאי הוה זה כאילו שנאמר שלא הי' שם תנאי כנ"ל, וא"כ יכולה להחשב מיגו במקום עדים.

ה. ואולי יש להעיר בזה מעוד פלוגתא של הרמב"ם והראב"ד:

יעויין ברמב"ם הלכות שבועות פ"ב הי"ב ובכס"מ שם שיוצא מחלוקת מעניינת בין הרמב"ם והראב"ד; להרמב"ם נאמן אדם לומר אחרי שנשבע שתנאי הי' בלבו בשעת שנשבע או שנדר, ואילו להראב"ד אינו נאמן לומר כן אלא הנאמנות הוא לומר

שהי' בלבו תנאי והלך לחכם והתיר לו הנדר "ע"י אותו תנאי כדאמרין בענין שאלת חכם אדעתא דהכי מי נדרת ואמר איהו לא, ושרי ליה"!

ועכ"פ רואים גם כאן איך שלהרמב"ם אין בעי' בזה שבא ואומר שהי' תנאי בשבועתו (ע"ד דבריו הנ"ל בשאלה ופיקדון שיש נאמנות לומר דהי' תנאי במסירת הפקדון), לעומת הראב"ד דסב"ל שאין נאמנות לדבר כזה.

ו. ואשר יוצא מכ"ז לכאורה שתי חילוקים תוכניים בין הרמב"ם להראב"ד בענין הוספת תנאי על מעשה שהיה, אשר בהקשפה ראשונה הפכיים הם בתוכנם;

(א) להרמב"ם יש בהוספת תנאי על מעשה שהי' משום 'חוזר ומגיד' (אשר לכן זה קיים בכל מקרה של הגדת עדות, גם בעדות שבשטר), משא"כ להראב"ד אין בזה משום חוזר ומגיד (ושלכן לא נאמר בעדות שבשטר) כמשנ"ת.

(ב) להרמב"ם אין בהוספת תנאי משום הכחשה למה שהיה ידוע לנו לפנ"ז, והיינו דכל זמן שלא נודע לנו מהתנאי, אין הפירוש דכאילו ידוע לנו שאין כאן תנאי, ושלכן אין בהוספת תנאי משום מיגו במקום עדים, וגם אפשר להוסיפו לענין שבועה ונדר (כל זמן שאין בזה משום 'חוזר ומגיד'). ואילו להראב"ד הוה הוספת תנאי בגדר הכחשה למה שהי' ידוע לנו לפנ"ז כמו שראינו בהלכות הנ"ל.

ז. ואולי י"ל דתלוי בשני אופנים כלליים איך להסתכל על תנאי; האם כשעושים מעשה עם תנאי הוה הפירוש דעד שלא נתקיים התנאי באמת לא נתקיים המעשה כלל, או דהמעשה הוה מעשה מצד עצמו אלא שאם לא נתקיים התנאי הר"ז מבטל ועוקר המעשה.

ויעויין בלקו"ש שהרבי מבאר (ח"ו בשלח א) הצורך לתנאי שהתנה הקב"ה עם הים סוף בעת בריאתו שיקרע עבור בנ"י כשיגיע הזמן לזה; דהוא בכדי שההכרח שיקרע לא יבא מציווי שחוץ ממנו אלא מצד עצם מציאותו, דכשתנאי אינו מתקיים הר"ז עוקר עצם הדבר מעיקרו.

ובהערה (36) מביא מה שיש להקשות ע"ז דלכאורה תנאי הוה רק גילוי מילתא שבאם לא יתקיים התנאי לא נעשה הענין לכתחילה, ואילו כאן הרי כבר נברא הים בפועל בשעת בריאת העולם!?

אמנם הרבי דוחה את הקושיא ומסביר דתנאי לא הוה בירור בעלמא שמעולם לא נעשה הדבר, אלא שביטול התנאי עוקר את קיום הדבר למפרע, ומציין לדברי הרמב"ם בגירושין כמקור לדבר זה (וע"ד חכם שעוקר נדר מעיקרא עיי"ש. ועד"ז הוא בלקו"ש חי"ט שיחה ד' לפ' שופטים אות ז עיי"ש).

ונראה להציע דבזה תלויים ב' הבדלים הנ"ל בין הרמב"ם להראב"ד:

באם לומדים דתנאי 'אומר' שהמעשה מעולם לא חלה בלי קיום התנאי, הרי מחד

גיסא נמצא דכשבא להוסיף תנאי הר"ז כאילו סותר לגמרי מה שידענו קודם – דקודם ידענו שהי' מעשה, ואילו התנאי אומר שמעולם לא הי' מעשה בלי התנאי. ומאידך אין בהוספת תנאי משום 'חוזר ומגיד' אחרי שהתנאי אומר שמעולם לא הי' מעשה מתחלה, דקיום המעשה הי' תלוי על התנאי.

ואילו באם לומדים דהמעשה חל גם בלי התנאי, ורק שבכח התנאי לעקור ולבטל המעשה, אז מחד גיסא אין בהוספת התנאי הכחשה להמעשה, אחרי שגם עם התנאי הוה המעשה קיים, ולאידך יש כאן ענין של 'חוזר ומגיד' אחרי שבא לעקור ולבטל משהו שתחלה אמר שהוא קיים!

ונמצא דהרמב"ם לשיטתיה אזיל ע"פ דברי הרבי הנ"ל דהוא סב"ל באמת דהמעשה קיים ורק שהתנאי יכול לבטלו ולעקרו כמשנ"ת.



הלכה ומנהג

הערות בס' דברי סופרים על הל' ריבית (בדעת אדמו"ר הזקן)

הרב גדלי' אבערלאנדער
רב דקהל היכל מנחם - מאנסי

א. בשו"ע (יוס סי' קס סכ"ג) כתב "המלוה מעות על מנת שכל מלאכה שתבא לידו יתן אותה למלוה לעשותה, אסור".

וכתב בדברי סופרים (ס"ק קמח) "לאו דוקא בעל מנת וכמ"ש הרמ"א בסמוך, דאפי' לא התנה מתחלה אם אינו רגיל לעשות בלא"ה אסור. ואם נתן לא יקבל המלוה ממנו".

ובעמק דבר (אות תכה) כתב: "הגר"ז סי"ד. וצ"ב מאי קמ"ל, ואולי ר"ל דאע"פ שריבית לאחר פרעון מותר בסתמא לדעת הרמ"א לעיל ס"ו, כאן אסור דהוי כמתנה מרובה. אך דעת האחרונים דכל ממנה מרובה שאין לו בה אלא טובת הנאה, חשיבא מתנה מועטת. ולדבריהם האיסור הוא דוקא בשעת פרעון או במפרש וצ"ע בכ"ז".

הנה מש"כ בדעת אדה"ז שס"ל דטובת הנאה הוי כמתנה מרובה, אינו מוכרי כלל. דמש"כ בסעיף יד לאסור טובת הנאה, היינו דוקא בשעה שמעותיו בידו, דאזאסור גם

מתנה מועטת. אבל בשעה שאין מעותיו בידו, שכבר לאחר הפרעון, איה"נ דטובת הנאה הוי רק כמתנה מועטת.

וכנראה שלשון אדה"ז שכתב "אחר שהלוהו" הטעתו,, דהוא למד שהיינו לאחר הפרעון. אבל באמת כוונת אדה"ז היינו לאחר ההלוואה וקודם הפרעון.

ב. ברמ"א שם מוסיף: "ולמאן דאמר טובת הנאה הוי ממון, מיקרי רבית קצוצה, מאחר שהתנו מתחלה בו כך. ואפילו לא התנו מתחלה, אם אינו רגיל לעשות בלאו הכי, אסור".

ובדברי סופרים (ס"ק קנב) כתב "ישראל שלוח מכהן ויש בידו תרומות ומעשרות אסור לו לתת אותם למלוה. וכן אם המלוה היא עני ונותן לו הלוה צדקה שלא היה רגיל ליתנה לו קודם הלוואה אסור".

ובעמק דבר (אות תמב) כתב: "הגר"ז שם. ונראה שכתב כן מסברא דנפשיה דממה שאסרו טיבת הנאה אפילו במקום שיש מצוה כגון ליתן לו תרו"מ וכיוצ"ב אין ראייה, די"ל דדוקא היכא שאינו מחייב ליתן דוקא למלוה, אבל צדקה שהיא מצוה שאינו יכול ליבטל הימנה, י"ל דמותר. אלא דס"ל להגר"ז דהיכא דאיכא נשך ותרבית אסור אף בכה"ג, ועדיין צ"ע בזה".

אולם בבבית יהודה (פרק יא סק"נ) מבאר דבאופן שהעני אין לו מה יאכל ומצוה עליו להחיותו, מותר ליתן לו צדקה, אם לא התנו ע"ז, עיי"ש.

ג. כתב ברמ"א שם: "ואפילו לא התנו מתחלה, אם אינו רגיל לעשות בלאו הכי, אסור".

ובדברי סופרים (ס"ק קנג) כתב "נראה דאין כוונת הרמ"א לאסור ללוה לתת שום מלאכה למלוה, אלא ר"ל דאף אם לא התנה מתחלה רק אח"כ התנה עמו שיתן לו כל מלאכה ג"כ אסור וצ"ע".

ובעמק דבר (אות תמג) כתב: "דא"כ לדעת האחרונים שכתנו דגם אם מתנה עמו שאם ירצה למכור קרקעו לא ימכור אלא לו אסור. א"כ להרמ"א שאסר אף בלא התנה יאסר ללוה לקנות או למכור כלום מהמלוה. והפוסקים בסימן קס"ו לא אסרו אא"כ מוזיל לו, אבל בשויו ודאי דמותר. אבל לפמש"כ בפנים ניחא".

ולענ"ד נראה דאינו מוכרח כלל. דרק במתנה עמו שידור בחצירו אסור רק במוזיל (בסי' קסו), כיון דבציור כזה אם אינו מוזיל לו, הרי רק הלוה מרויח שמשכיר חצירו ואין איסור ללוה להרויח, דריבית הוא כשיש ריוח להמלוה. משא"כ באופן שהמלוה מתנה שימכור לו קרקעו או שיתן לו תרומות ומעשרות דהמלוה מרויח ולא הלוה – אסור אפי' בלא התנאה להדיא. וכן אם הלוה נותן מלאכה להמלוה אסור בלא תנאי.



מכירת חמץ בערב קבלן

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

מב' טעמים צלע"ג במ"ש בכו"כ שטרי מכירת חמץ, ע"פ האמור בשער הכולל בסדר מכירת חמץ ס"ק כט, שמעמידים ערב קבלן על שאר המעות של השכרת החדרים:

א. כיון שיש על הנכרי חוב על שאר המעות, ואין לו מקום להרויח או עכ"פ לקבל בחזרה מה שהוציא על השכרת החדרים הסגורים לפסח, למה יסכים ע"ז? ואם חתם, ברור שלא הבין.

[בהערות וצינונים בשו"ע אדה"ז מהדו"ח הערה נ איתא ש"סכום זה שאין הישראל צריך להחזיר לו נכלל באחוזים¹ שפחת לו מהמחיר הכללי". והוא ע"פ מ"ש בהערה מ שהמוכר חמץ של רבים עדיף לכתוב (לא כמו שיסד המלך אלא) שפוחת לו הרויח באחוזים. וקשה, דיתכן שזה יותר מהאחוזים שפחת לו.]

ואכן הרב שלום דובער לוין כתב בספרו "סדר מכירת חמץ" (עמוד נג-נו) שהמוכר מוזיל אל הנכרי את מחיר החמץ בשלשה אחוזים גם תמורת התשלום של הנכרי עבור שכירת החדרים שהחמץ מונח בהם, וכיון שלפעמים הרי זה יותר ממחיר החמץ, הסדר הוא שאחז"פ המוכר (או הערב קבלן) מקבל בחזרה את החמץ ומוחל להנכרי שאר דמי השכירות, וגם יתן לו ריוח דבר מועט. ונמצא שהנכרי לא יפסיד כלום.

ותירוצו אינו מתיישב כלל והוא גם דוחק גדול שהרי בדרך זו אין הנכרי יכול להרוויח כלום בלי חסדו של הישראל לאחר המעשה. משא"כ לפי הנוסח שתיקן אדה"ז הנכרי מרוויח בדרך ממילא אם רק יחזיר לו החמץ אחר הפסח.]

ב. בהשטר מכירה שתיקן אדה"ז יש ערב קבלן כדי שלא יהי' דומה למלוה דלא קניא לדעת הרא"ש (ראה רמ"א סימן קצט ס"ב ורד ס"י) אלא קונות קנין גמור שהרי אינו דוחק לקבל שאר המעות מהנכרי. ומפרש שם רבינו שבנוגע למכירת החדרים אין תקנה אלא בשכירות, וכתב שהישראל יקבל כל דמי השכירות במזומנים (ולא שיקבל בעד השכירות מקצת המעות ויכלול המותר בח"י הערב קבלן). ומסביר הצ"צ בפס"ד סס' תמח אמאי לענין החדרים אין תקנה במכירה ולהעמיד ערב קבלן על מותר המעות כמ"ש לענין החמץ עצמו, וז"ל: "ע"פ מ"ש בשט"מ²..דקשיא הלכתא אהלכתא דקיי"ל כרשב"ג במשכון לענין שמיטה והוא נגד דברי ר' יוחנן דערבון כנגד

1) ובספר "סדר מכירת חמץ" של הרב שלום דובער לוין איתא שנהוג לכתוב 3%.

2) ושם בשט"מ ב"מ מח ע"ב: "לפי המסקנא אתי דרבי יוחנן דלא כרבי שמעון בן גמליאל דאילו רבי שמעון בן גמליאל סבר פלגא משמט ורבי יוחנן סבירא ליה כנגד כולו הוא קונה ואם כן קשה הלכתא

כולו הוא קונה. והניח זה בצ"ע. ולפי"ז י"ל דאפילו ערב קבלן לא מהני³, דבמה יקנה כיון דערבון אינו קונה רק כנגדו לרשב"ג. ולכן לענין החדרים החמיר כיון דאפשר ע"י שכירות. אבל לענין החמץ סמך אר' יוחנן שכ"ד כל הפוסקים רק שהצריך ערב קבלן לפי' הרי"ף כנ"ל."

בשער הכולל ס"ק כט כתב בפשיטות שקנין כסף "בשכירות" לא בעינן שיתן דמי כולן דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף כמ"ש בחו"מ סי' קצב סעיף יג בהגה. ודבריו תמוהים, שהרי בסמ"ע (שם ס"ק כד וכו') מפרש שמדובר ששכר מחבירו עשר שדות בעשר מדינות בחזקה א' (דסדנא דארעא חד הוא⁴) וקמ"ל רמ"א שבשכירות אין צריך לתת לו המעות (כלל) מקודם (דבהחזיק באחת מהן קנה כולם אף על פי שג"כ לא נתן להמשכיר עדיין כלום, דשאני שכירות דאינה משתלמת אלא לבסוף, ומתחילת השכירות הסכים עמו להיות המעות עליו בחוב ובמלוה עד סוף זמן השכירות כיון ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף), ושמ"ש הרמ"א "דמי כולן", סירכא דלישנא דלעיל מיניה [סעיף י"ב] נקט, דכתב דבמוכר בעינן דמי כולם, ע"ז כתב דבשכירות אינו כן. [ולא עוד אלא שיש לדייק איפכא מלשון הרמב"ם (הלכות מכירה פרק א הלכה יח) "כשם שהקרקע נקנה בכסף בשטר ובחזקה, כך שכירות הקרקע נקנה בכסף לבדו", שכוונתו לומר שכשם שלענין מכר, בתחלת קנין, צריך לתת לו כל הדמים (לדעת הרמב"ם, כמבואר בשארית יהודה או"ח סי'), כ"ה בשכירות]. ולהעיר מביאור הגר"א שם ס"ק כב: "צ"ע לדעת הרא"ש שדוקא דמים מקודם צריך ליתן ואף במתנה לא קנה מאי עדיפא דשכירות וכן בטור כ' ונתן מעות ואף שדחק הב"י דקאי אמכר לא מ' כן דקאמר שם בין בשל שכירות ונתן המעות כו' וגם אין הס' נוטה לזו."

אהלכתא דקיימא לן כרבי שמעון בן גמליאל דלא משמט אלא פלגא וקיימא לן כרבי יוחנן דאמר כנגד כולו קונה וכן פסקו כל הפוסקים."

(3) וראה עוד בשארית יהודה או"ח סי' שלדעת ר"ח [והובא ברא"ש (ב"מ פ"ו סי' ז) ונ"י (מח, א ד"ה הא דקא עייל) וטור (חו"מ סי' קצ סט"ו)] והרמב"ם (רפ"א מהל' מכירה מדכתב "ונתן הדמים", ולא פירש דאפי' מקצת דמים מהני), קנין מעות אינו מועיל אם לא נתן לו מיד כל הדמים, דאינו מועיל למכור בהקפה ולזקוף המותר במלוה, אף בלא עייל ונפיק אוזוי, ואין הקנין נגמר בכסף בלבד אלא בשטר או בחזקה וזקף עליו השאר במלוה. [וברייתא דרשב"ג (ב"מ עז, ב. תוספתא פ"א ה"ט). "מכר לו בית או שדה באלף זוז ונתן לו מהם ר' זוז קנה ומחזיר לו את השאר לאחר כמה שנים" דמייירי בדלא עייל ונפיק אוזוי, לא מייירי בתחלת קנין, שרוצה לקנות בקנין המעות האלו (שזו ודאי אינו מועיל אפי' בלא עייל ונפיק אוזוי) אלא לענין חזרה, ע"ש.]

(4) קיי"ל דשכירות לא קניא כלל אפי' לחומרא (כמבואר בשו"ע אדה"ז או"ח סי' רמו בקו"א סק"ג ובסי' רסו בקו"א סק"א, דלא אמרינן שכירות ליומא ממכר הוא אלא לגבי אונאה (ראה תוס' ב"מ דף נו ע"ב ד"ה והאי)), אבל קניי לו עכ"פ לענין הנאת תשמיש (ראה בשו"ת צ"צ חו"מ סי' מה).

(5) קידושין כו ע"ב.

(6) משא"כ במכר צריך ליתן לו דמי כולם דאז מסתמא הקנה לו המוכר כולם בחזקה אחת, כמ"ש בסמ"ע ס"ק כא.

ומ"ש בשער הכולל (סברת עצמו) דלענין קנין השכירות "אין נ"מ בין כל דמי השכירות למקצתן דלקנין אגב די שעה מועטת", צ"ע דמי יימר שהמעות שנתן קאים אשעה הראשונה של השכירות אם לא יפרש כן להדיא? ויותר מסתבר לומר דכיון שקונה המקומות לכל משך זמן השכירות, ה"ה קונה לכל משך הזמן אבל רק כנגד המקצת ששילם, אא"כ יש ערב קבלן⁷ (כמו שהציע רבינו בשכירות הבור⁸). וא"כ לא א"ש לדעת רשב"ג שסובר שגם בערב קבלן לא מהני.

ולכן נראה לענ"ד שעל שכירות המקומות יש להסכים⁹ על סכום קטן כ\$50 ולא יהי' לו שום עסק עם הנכרי הזה (כמ"ש בשער הכולל שם). משא"כ אם יתן לו רק מקצתן (בערב קבלן) צ"ע אם מהני לכו"ע.

והנה בשער הכולל שם כתב ש"יחיד המוכר חמצן של כל בני העיר שגם שכירות החדרים עד שלשה ימים אחר חג הפסח יעלה לסך רב שאין ביכולת הקונה לסלק במזומן יכול הכל בח"י בע"ק. ולא יקצוב מקחים בזול שהמוכר לא יהי' סבור וקבל באמת". (ובדרך זו שסלל השער הכולל ביאר באריכות הרב שלום דובער לוין שי' בספרו "סדר מכירת חמץ").

ודבריו צ"ב, ובפרט בזמנינו שאין נפ"מ כלל להמוכרים (המשכירים) כמה ישלם הנכרי בשביל החדרים. ולא עוד אלא שגם בשטר הרשאה כותבים בפירוש שהמוכרים נותנים להרב המורשה הכח והרשות למכור ולהשכיר ולהשאיל לכל מי שיוכשר בעיניו, ועל האופנים שיוכשרו בעיניו.

אח"כ מצאתי בספר "מבית הלוי", פסקי הגר"ש ואזנר בעל שבט הלוי (בעמוד רמה) נוסח שטר מכירת חמץ (בדומה ממש¹⁰ להנוסח של אדה"ז) ושם כתוב שהחמץ

(7) ואם כדברי השער הכולל שבשכירות לא בעינן שיתן דמי כולן, ושכירות קניא במקצת כסף לחוד (ואף שלא שילם להמושכיר כל דמי השכירות), לא היינו מצריכים ערב קבלן על שאר המעות בשכירות הבור שבו הקרח! אעכ"ל כבפנים ש(י"ל ש) לדעת הרי"ף גם בשכירות לא קניא במקצת המעות, אע"פ שזקף המותר במלוה, בלי ערב קבלן כדי שלא יהי' בגדר עייל ונפיק אזווי. ולכן היכא דאפשר, החמיר אדה"ז ותיקן שהישראל יקבל כל דמי השכירות במזומנים (ולא שיקבל בעד השכירות מקצת המעות ויכלול המותר בח"י הערב קבלן) כיון שיש מקום לומר שקנין מעות (גם) בשכירות אינו מועיל אם לא נתן לו מיד כל הדמים, אע"פ שזקף המותר במלוה, ואף בלא עייל ונפיק אזווי.

(8) לענין מכירת השכר שתחת הקרח, כתב רבינו שהבור שבו הקרח יהי' מושכר לו בערב קבלן עם הקרח לכל הקיץ כו' כמה רוביל (ולא רק זהוב א'). והיא עצה טובה כדי שלא יעכב הנכרי הבור שבו הקרח לכל הקיץ, וכמו שמוכרים החמץ עצמו בדרך זו כדי שלא יעכב הנכרי החמץ לעצמו אחה"פ, אם יעשה ע"ד מ"ש מהרא"י בתה"ד, בדוחק, למכור לנכרי מכירו בדבר מועט (ולא בהקפה כו').

(9) ופשוט דמהני. וכן מוכח מזה שרבינו החליט שדמי השכירות הוא "זהוב א'" ולא כתב שתלוי בשיווי המקומות וע"פ שומא.

(10) אבל להעיר מהכתוב שם שמקנה להנכרי גם ע"י קנין אודיתא, כהצעת הקצוה"ח סי' קצד. וכבר הארכנו במק"א שלענ"ז טעותא היא. דאיך יהני קנין אודיתא במכירה כשנוטל המוכר מן הקונה רק מעט כסף או שוה כסף ובעד השאר העמיד לו ערב קבלן? בדמידי דלכותי? אי נמי במידי דאתיא

נמכר ע"פ מחיר סיטונאי וע"י ערב קבלן אבל לענין שכירות המקומות כתוב "וקיבלתי מן הגוי כל דמי שכירות במזומן על מקומות הנ"ל סך עבור שכירות כל מקום ומקום ... כל החמץ הנ"ל נקנה להנכרי הנ"ל אגב קנין שכירות החדרים וע"י קנין חצר וקנין כסף..."

ושמחתי מאד שמצאתי שגם לפי הרב ואזנר שינויים אלו לא א"ש, אבל תמיהתי במקומו עומדת שדוקא בחב"ד אין הדבר כמו שיסד המלך.

ועפ"ז לכאורה עלינו החוב והזכות להחזיר הדבר ליושנה.

[וקנין כסף מועיל בשכירות המקומות להנכרי^{11,12}. ורק חזקה לא מהני לכו"ע ("כמבואר בב"י חו"מ סוף סימן קצב מחודשין טו" (לשון רבינו כאן)). ואפי' אם התנה שיקנה לו לא מהני לדעת הב"ח (סי' קצד סעיף א) והש"ך (שם סק"ב) והט"ז (שם) בחו"מ סי' קצד, וגם ק"ס לא מהני (לפי הש"ך בסי' קכג סק"ל ובפרט לשיטת התוס' דשכירות קרקע אין נקנה בק"ס).]



מינה חובתא לאחרני, כבמכר דתרווייהו קא מתנהני זה במקחו וזה במעות (ואפילו במוכר שדהו מפני רעתה כמבואר ביד רמ"ה ב"ב קסו ע"ב. וכ"ש בזבינא מיצעא שמוכרו בשיווי דאז יש הנאה למוכר וללוקח (ר"ן נדרים לא ע"ב ד"ה מתניתין בזבינא מצינא)) ותיכף בהודאתו הוא מחייב את הקונה לשלם עבור החפץ שקנה (ועד"ז אם מודה לו הלוקח, שתיכף בהודאתו הוא מחייב את המוכר לתת לו החפץ שהסכים למכור לו), אין כאן "הודאה" (פי' חוב) כ"א הסכם למכור (פי' שיתן החפץ להקונה בתנאי שישלם לו, או בנדו"ד להערב קבלן). וראה חו"מ סי' קפט שבלי קנין המועיל אפי' ה' ההסכם בפני עדים בפועל ממש הרי זה אינו כלום. ראה גם בחכמת שלמה רס"י קצד שציין למ"ש בחיבורו ליו"ד מהדורא ה' סי' קצט דמהני אודיתא באיסור אבל רק כשאינו מחייב אחרים בהודאתו. וראה עד"ז בחו"מ רס"י קעו ובסמ"ע שם סק"א דהיכי דבעי קנין בפועל לא מהני אע"פ דצייתי אהדיי ושניהם שוים בדבר. וא"כ כ"ש בגוונא דהודאת בעל דין שהיא (רק) כמאה עדים בכ"ף הדמיון בלבד, דלא מהני לקנות, ומן הטעם דכתיבנא. ולכן בגוונא שנוטל הישראל מן הנכרי רק מעט כסף או שוה כסף ובעד השאר מעמיד לו ערב קבלן בעד כל המעות שישלם לו לזמן פרעון שקבע לו (בענין שלא יהי' לו שום טענה ומענה על הנכרי בעד המעות כ"א על הערב קבלן, כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' תמח ס"ח), א"כ כשאומר להנכרי שהוא מודה לו שהחמץ הוא שלו, כיון שבא (גם) לחייב את הנכרי לשלם להערב קבלן כפי שיווי כל המקח של כל החמץ, לא שייך לומר שהודאת בע"ד כק' עדים, ואין כאן קנין גמור המועיל מדין תורה שלא יוכל אחד מהן לחזור בו ולבטל המקח.

11) כ"פ הרמ"א (רס"י קצד) וסמ"ע (סק"ה) וכן נראה דעת הש"ך (מדשתק) וקצוה"ח (גם אליבא דהתוס' והרא"ש), דמהני קנין כסף בשכירות בית לגוי. וכן יש להוכיח ממ"ש רבינו בסדר מכירת חמץ שמשכירים המקומות שהחמץ מונח בהם לנכרי בקנין כסף.

12) ותמיהתי על מ"ש בציונים לשו"ע אדה"ז תמ בקו"א סק"ה שכוונת רבינו היא להוכיח ששכירות לנכרי אינו קונה בכסף.

הערות קצרות בקיצור שו"ע עם פסקי אדה"ז ומנהגי חב"ד

הרב מאיר צירקינד
וועסטאן פל.

בסי' כד (הלכות קריאת התורה)

סעיף ה: ... אבל אם אנו רואים שאין האות כהלכתו, וכן אם נפסקו יוד"י האל"ף, או יוד"י העי"ן והשי"ן. ורגלי התי"ו וכדומה פסול אף על פי שהתינוק קורא אותו, כיון שענינו רואות שאין האות כתיקונו.

להעיר מדברי אדה"ז בסי' לב, על דין שנפסקו יוד"י האל"ף וכו', וכפי שמבאר דברי קדשו באר היטב ב'מנחת פתים' בשם שו"ת מהרי"א הלוי להגאבד"ק לבוב ז"ל. בחלק או"ח סי' ה'. וז"ל שם: דיש ג' חילוקים בדבר, דאם יש פירוד רב אף ביודין שעל האלפין אינו מועיל קריאת התינוק. ובפירוד בינוני בזה ביד שעל האלף מועיל קריאת התינוק, וב"צ[דיק] ו"ש[ין] אינו מועיל כיון דאנו רואין שם שתי אותיות. אמנם אם אין הפירוד נראה כלל להדיא אלא אחר העיון היטב בזה גם ב"צ[דיק] ו"ש[ין] מועיל קריאת תינוק. עכ"ל.

בהוראות ומנהגים אות ב': "לפי רבינו הצ"צ (שו"ת סי' עו) בכל מקרה של אותיות דבוקות אין מוציאין ספר תורה אחר".

מ"ש "בכל מקרה" אין זה בדיוק, שכ"ק כתב "וכן אם נדבק אות לאות וצורת האותיות ניכרות אין מוציאין אחרת משום דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו עס"י לב."

ועוד, מ"ש כ"ק "דכל הראוי לבילה" היינו רק באם לתקן הדבקות צריך רק גרידת הדיבוק, אבל אם צריכה (גרידה וגם) כתיבה להכשיר - לא בדא איתמר.

בהוראות ומנהגים אות ד': כתבו עפ"י דברי כ"ק הצ"צ, "וכשנמצאה הטעות בשביעי אין להחליף הס"ת כלל..."

(א) אדמו"ר הצ"צ הוסיף "וכ"ש שנמצא הטעות בשעת המפטיר אפי' במפטיר כשקורא בס"ת שני' שמוציאין לחובת היום כגון ר"ח שחל בשבת וכיוצא דמ"מ לא עדיף משביעי דעלמא ואין להוציא ס"ת אחרת".¹

(ב) ולפלא שלא כתבו המשך דבריו הק' הנוגע להלכה "בד"א כשהטעות שנמצא

1) ואעפ"י שכתבו בסי' עח אות קטן ה' ש"השביעי יקרא ההפטרה", לא ביארו שכן הדין במפטיר של חובת היום.

בס"ת הוא למעלה במקום שכבר קראו או למטה בסדרה שלאחרי' שא"צ לקרוא אותה כלל או אפי' בסדרה זו אם הוא חסרון תיבה אחד שאין לו משמעות כלל אא"כ נצרף אותו לתיבה אחרת שאז מותר לאומרה בע"פ ואין כאן משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ שהרי אין כאן דברים כלל. וכ"ש אם הטעות הוא ביתיר לבד שיש תיבות מיותרים אפי' אין בו חסרון כלל ויכול לומר אז יש להתנהג כנ"ל אבל אם החסרון הוא שני תיבות נק' דברים ואי אתה רשאי לאומרם בע"פ והלכך ינהוג כסברא האחרונה שנת' ס"ד².

וכן אם נמצא טעות כזה בשביעי אחר ג"פ יפסיק ויברך לאחרי' ויוציאו ס"ת אחר ויקרא השאר איש אחר בשבת ויו"ט שמותר להוסיף ובלבד שיהי' בענין שיכול להפסיק כפי שנתבאר בש"ע סי' קלח, אבל בר"ח ובה"ב שאין מוסיפין או שלא נשתייר כ"א ב' פסוקים סמוך לפרשה יגמור זה כל הקריאה ויפטיר ומ"מ יקרא החסרון בחומשים שלנו עכ"פ ולא יקראנו בע"פ לגמרי. "עכלה"ק.

סעיף ט: נמצא פסול בספר תורה ואין שם ספר תורה אחר משלימין בו מנין הקרואים בלא ברכות.

סעיף י: יש אומרים, שאם נמצא פסול בספר תורה בחומש אחד, מותרין לקרות בו בחומש אחר... ומכל מקום בשבת במנחה, אין להוציאו.

"נמצא פסול בספר תורה" - היינו בעת הקריאה.

"ומכל מקום בשבת במנחה, אין להוציאו" - לפי אדמו"ר מוציאים אותו לשבת מנחה.

וז"ל כ"ק הצ"צ שם: "ולענין הלכה לכתחלה יש לנהוג שאפי' בשעת הדחק שאין

(2) [דהיינו: "אם נמצא טעות בס"ת בשעת קריאה בין גברא לגברא... מוציאים ס"ת אחרת ומשלימים הקרואים על אותם שקראו במוטעה."]

"ואפי' אם נמצא הטעות באמצע קריאה של א' ישרים אפי' לא קרא עדיין ג"פ הפרשה שהוא קורא בס"ת זו והטעות יקרא בע"פ ויברך ברכה אחרונה לפי שבדיעבד סומכין על אחרונה וכאן הוי כדיעבד אפי' לענין זה האיש שנמצא הטעות באמצע הקריאה שלו". "וי"ח ואומרין שמיד שנמצא הטעות באמצע קריאה של פרשת חד גברא מוציאים ס"ת כשרה וגומר קריאתו בס"ת כשרה וא"צ לברך לפני' כלל..."

"ומ"מ אם כבר קרא ג' פסוקים יפסיק ויברך לאחרי' בס' הפסול שהרי כבר גמרה קריאתו ובלבד שיהי' בענין שיכול להפסיק שלא יהיו ב' פסוקים סמוך לפרשה אבל אם הוא ב' פסוקים סמוך לפרשה שאינו יכול להפסיק לא שלמה קריאתו ומוציא ס"ת אחרת ואינו מברך לפני'."

"ואם אין ס"ת אחרת משלימין בה עד ז' בשבת וכן ביו"ט ויוה"כ כדנים ומברכים עלי' לפי שדיעבד יש לסמוך על ס' האחרונה. ומ"מ המפטיר יהי' מן ז' הקרואים... וצריכין ליוהר שלא יאמרו קדיש עד שיגמור המפטיר בנביא."

"אם התחילו אפי' פסוק א' מן הפסוק השלישי ישלימנו ויברך לאחרי' על ס"ת זו." (עד כאן ממ"ש מסברא האחרונה).]

כאן ס"ת אחרת רק זו הפסולה אין לברך עליו אפי' בשבת ויו"ט בשחרית שהקריאה מתקנת מרע"ה אא"כ יש חומש א' שלם באותו התורה בלא טעות המעכב אזי יש להקל לקרות באותו חומש ואפי' במנחה שבת.

סעיף יב: נמצא שעה או חלב שנטף על אות או תיבה... ואם הוא בשבת או יום טוב... אם מכוסין כל כך עד שאינן נראין... אם הוא במקום שצריכין לקרות, ואסור לקרות אפילו תיבה אחת שלא מן הכתב, על כן אם באפשרי להסיר את השעה או החלב כלאחר יד, דהיינו שנתיבש היטב, ויכפיל את הגויל שעל ידי זה יפול, יעשו כן, ובאם לאו אין קורין בו.

יש לבאר שיטת אדמו"ר הצ"צ בדבר זה. והיינו משום שיש פלוגתא בנמצא שעה (וכדומה) על גבי אות או תיבה האם הס"ת נפסלת בכך. טעם המתירין הוא משום "כל הראוי לביילה וכו'", וראינו למעלה שס"ל לכ"ק הך סברא באותיות הדבוקות. ברם בצד השני: שם באותיות הדבוקות בפועל האותיות נראים (אלא שמחוסר היקף גויל) אבל הכא אין האותיות נראים (דהרי מכוסים הם בשעה). - אלא שמ"מ נראה שדינו אינו גרוע מבס"ת שחסר תיבה אחת.

ויש להעיר שגם באותיות דבוקות כתב כ"ק "אין מוציאין אחרת" שמשמע שלכתחילה אין קוראים בספר זו.

ומענין לענין, בהוצאה חדשה של שו"ת הצ"צ סימן עה (שהוא סי' עו הנ"ל) על מה שכתב כ"ק "ואפי' אם נמצא הטעות באמצע קריאה של א' (ב"ח מרדכי מ"א) ישלים אפי' לא קרא עדיין ג"פ הפרשה שהוא קורא בס"ת זו". כתבו בהגליון 30 # "לכאורה צ"ל אם לא קרא. והיינו שאם עדיין לא קרא ג"פ ישלים ג"פ בס"ת זו הפסול, ויברך ברכה אחרונה"

וכתבו זה משום שהמג"א (קמ"ג סק"ד) כתב "ומנהגינו ע"פ המרדכי שאם עדיין לא קרא ג"פ קורא הטעות בע"פ עד שיקרא ג"פ ומפסיק שם ואם הוא פחות מג"פ סמוך לפרשה גומר הפרשה."

אבל לא שמו לב שכדברי כ"ק כן דברי ה'לבושי שרד' (על המג"א) וז"ל: פי' אפי' לא קרא עדיין ג"פ הפרשה, דאז צריך לומר הטעות בע"פ ולקרות בס"ת הפסול עד כלות ג"פ, אפ"ה אין מוציאים אחרת משום שיפול בספק אם יברך לפניו. ומכ"ש אם כבר קרא ג"פ ואפשר להפסיק דבא גם הרמ"א פוסק דמברך אחרי, וק"ל. עכ"ל. - והוא ממש כבאריכות דברי אדמו"ר הצ"צ.

*

תיקון טעות במה שכתבתי בגליון העבר.

איתא שם: סעיף לד: ולהשתין בתוך השלג טוב לזוהר אם אפשר.

בשור"ע כ"ק שב, כג מבואר שלא דוקא פיהן צר, אלא כיון שהכוס צר.

וצ"ל: סעיף יד: ולהשתין בתוך השלג טוב ליוהר אם אפשר.

בשור"ע כ"ק קכ, הוסיף: אם אפשר בקל.

סעיף לד: וכן לא ינגב במפה כוסות או שאר כלי שפיהן צר, דמחמת דוחקן נסחט המשקה.

בשור"ע כ"ק שב, כג מבואר שלא דוקא פיהן צר, אלא כיון שהכוס צר.

*

ממה שכתבו על דברי:

א. "שואל בסימן עג סי"א, בענין שכר שבת לצורך מצוה, למה לא הובא דברי אדה"ז בסי' שו סי"א שהמנהג להקל? אבל הרי בהמשך כותב אדה"ז שלד"ה אינו רואה סימן ברכה, ע"כ. אז מהי התועלת להודיע לתלמיד שהמנהג להקל ובכל זאת אין הדבר מומלץ? מוטב להניח כסתמיות דברי הקצש"ע שאין להתיר הדבר." עכ"ל.

התועלת מרובה! דהא מעשים בכל שבת ויו"ט שהרבה בעלי תפילות, חזנים, בעלי קוראים, בעלי תקיעות מקבלים שכר. וכשאחד לומד דברי הקיצור הוא מתמיה על מנהג חזנים וכו'. אבל כשמלמדים אותו שהמנהג להקל, מיישבים דעתו.

ועוד יש לשוות המידות, דכשכתב ה'קיצור' "וכשאדם נוטל ידיו ורוצה לנגבן במפה, טוב לשפשפש היטב זו בזו להסיר המים, כדי שלא ישאר עליהם רק מעט מים" כתבו בשם כ"ק אדה"ז "אבל המנהג להקל וכן עיקר", בה בשעה לא כתבו שכ"ק כתב "וטוב לחוש לדבריהם בדבר שאין בו הפסד כלל"!

ב. "סימן פ סל"ב: לדברי רמ"צ לדעת אדה"ז יש לאסור ניגוב הידיים בבגד מטונף, ששרייתו זהו כיבוסו, ע"כ. אבל דברי רבינו (סי' שב ס"כ) מיירי בשרייה גרידא, ואילו בסו"ס כא מתיר רבינו לנגב הידיים בבגד שהטיל בו תינוק מ"ר. וכי יש לך בגד מטונף מזה?" עכ"ל.

כ"ק בעצמו מבאר החילוק בין בגד מטונף מצוואה וכדומה לבין מ"ר, דבמ"ר הוא מבטל המ"ר אבל בטינוף הוא מלבן. כמו שממשיך כ"ק: ואם יש על בגדו צואה ושאר דבר מטונף אסור להעבירו אפילו ע"י ניגוב הידיים אף שהוא דרך לכלוך כיון שמעביר בזה לכלוך יותר גדול משא"כ במי רגלים שאינו מעבירים מהבגד על ידי הניגוב אלא שמבטלם ומטהרם כדי שיוכל להתפלל.

ג. "שם: לענין בגד צבוע, לא הובא ניגוד אדה"ז לדברי הקצש"ע ד"לא שייך כבוס כל כך בבגד צבוע", ע"כ. אבל אנן בניגוב ידיים קאינן, וכבר הביא הרב ביסטריצקי

בשם אדה"ז שהמנהג להקל לנגב ידיים הרטובים במגבת לבנה. א"כ כל שכן שיתנהגו להקל בבגד צבוע. "עכ"ל.

יש פלוגתא בין אדה"ז לבעל ה'קיצור'. בעל ה'קיצור' ס"ל "לא שייך כבוס כל כך בבגד צבוע", וכ"ק ס"ל שיש כבוס גמור בבגד צבוע. (הערתו לא היה על הדין של ניגוב ידיים בבגד צבוע, אלא עמ"ש ה'קיצור' שאין איסור כבוס כ"כ בבגד צבוע).



סינון מים שלנו בבגד נקי בשעת השאיבה

הרב מרדכי רוזנברג

בשו"ע אדה"ז הל' פסח סתנ"ה ס"ט אומר כשמוליך המים .. בשעת שאיבתן מהנהר או המעיין .. אלא שנהגו לכסותן שלא יפול לתוכם שום דבר חימוץ ומטעם זה נוהגין לסנן המים בשעת השאיבה בבגד לבן ונקי.

האם הטעם שצריך לסנן המים בשעת השאיבה מהנהר או המעיין שאולי יפול בהמים מעורב דבר חימוץ?

לפועל 770 אין נוהגים לסנן.

פעם בעת שהיו לוקחין מים שלנו מהברז שיצא מהבילעלר אצל החלון במערב מהזאל למעלה, שמו על הכד בגד לבן ונקי. וצוה הרבי להסירו.



ביאורים בהל' מזוזה יו"ד סי' רפ"ו

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מח"ס בעומקה של הלכה
נו"נ ביישיבה

סעי' ב' ש"ך סק"ה

א. יו"ד סי' רפ"ו ש"ך סק"ה מציין להסמ"ע בחו"מ סי' תכ"ז סק"ב שמקשה סתירה בהמחבר, דפסק כאן דרפת בקר כו' חייבת במזוזה ודלא כהרמב"ם שפסק שפטורה. ובנוגע למעקה פוסק המחבר (בחו"מ סי' תכ"ז סעי' א) בית אוצרות ובית הבקר אינו זקוק לו ופטורה ממעקה, ומקורו הוא הרמב"ם דפוסק שפטורה (דהרמב"ם לשיטתו אזיל שפוסק שפטור ממזוזה אבל) המחבר שפוסק דחייבת במזוזה היאך סובר שפטורה ממעקה ע"ש בארוכה בקושייתו ותירוצו (והגר"א שם נשאר בקושיא).

וביאור ופירוש תירוץ הסמ"ע דלכאורה אינו ברור כ"כ, כותב אדה"ז בריש הל' שמירת גוף ונפש (סעי' א') "אבל בהכ"נ ובהמ"ד ובית האוצר ובית הבקר והתבן, פטורים, שאין רגילות כלל להשתמש על גגיהן ולכן גגין שלנו פטורים", ומציין סמ"ע סק"ב, דבמעקה הנידון הוא הגג, ובמזוזה הנידון הוא הבית. בבית האוצר, בהבית: שכיח שהבעה"ב נכנס ויוצא ולכן חייבת במזוזה, בהגג: אינו שכיח כלל שישתמש שם ולכן פטור, דהמחבר מכריע, דבנוגע למעקה פוסק כהרמב"ם ובנוגע למזוזה פוסק כהשיטות שחייבת.

מחבר סעי' ב'

ב. כותב המחבר בסעי' ב' "בית התבן בית העצים ובית הבקר חייבים, ואם הנשים רוחצות בהם כיון שעומדים שם ערומות אין כבוד שמים להיות שם מזוזה", הא דכותב המחבר טעם הדבר בשו"ע, הגם שדרכו לכתוב רק ההלכה, וטעם הדבר כותב בפירושו להטור בהב"י?

הביאור הוא בפשטות דהב"י (ד"ה וכתב המרדכי) מביא שיטות דחדר שאיש ואשתו ישנים בו פטור ממזוזה, ומקורם הוא הגמרא ביומא (י"א). דאיתא דמפני שהנשים רוחצות בהם פטור בית התבן ממזוזה, וה"נ מפני שעושים שם דבר גנאי אין כבוד שמים להיות שם מזוזה. והב"י חולק עליהם וכותב "ואני אומר" (א) ביומא פטור בית התבן מפני שרוחצות, אבל בבית דירה ממש אין מקור שפטורה מפני שרוחצות, וממילא חייבת. (ב) רש"י כותב הטעם שפטורה מפני שעומדות שם ערומות, אבל בחדר שאיש ואשתו ישנים שם, אע"פ שמשמשים אין עומדים ערומים ולכן חייב במזוזה. הרי שטעם הדבר "כיון שעומדים שם ערומות" נוגע להלכה לכן כתבו'.

שותפות עכו"ם חייבת או פטורה ממזוזה

א. הגמרא בחולין (קלה:): רוצה לדייק מ"ביתך" למעט שותפות ישראל, ודוחה הגמרא, שהרי כתיב למען ירבו ימיכם וימי בניכם, אלא אומרת הגמרא דביתך אתא לביאתך דהצד ימין בדרך ביאתו הוא מקום המזוזה. שואל התוס' (קל"ו. ד"ה ביתך),

1) אמנם עדיין אינו מתורץ כל צרכו, דהרי יש טעם הא', וטעם הב' אינו נצרך, ובין כך נצטרך לטעם הא' דהוא דירה ממש, לחייב חדר משכב נשים, שרוחצות שם ועומדות ערומות, א"כ מדוע טעם זה הב', נוגע להלכה. ואולי י"ל בגוונא שאינו דירה ממש, ואין עומדים שם ערומים חייבת ודבר זה משמיע לנו טעם הב' דווקא, אמנם זה אינו שכיח שישמשו במקום שאינו דירה ממש, ועדיין טעם הא' כולל יותר? אלא מחוורתא דהא שבחר המחבר בטעם הב' דווקא הוא משום שכן מפורש ברש"י, משא"כ טעם הא' אינו מפורש, דהוא רק לומר שאין ראי' וממילא חייב, דעי' בהב"ח (ס"ק ה') ד"ה "ובית יוסף השיג" דרוצה לתרץ דחיית הא' דהב"י, דנקטה הגמרא בית התבן מפני שהרגילות הוא לרחוץ שם, ולכאורה הב"י ידע זה, וכוונת הב"י הוא כלשונו "ואני אומר שאין משם ראי'" ומכיון שאין ראי' לפטור בית דירה ממש הרי אוקמי' אחזקי' דחייב. משא"כ טעם הב' הוא חזק יותר.

דמדוע לא תירצה הגמרא דאתא "ביתך" למעוטי שותפות גוי וכמו שפירשה הגמרא לעיל בעוד ענינים, ונשאר בקושיא.

הרשב"א (שם) בחידושו מתרץ שהגמרא ידעה דשותפות גוי חייבת (ולכן לא אימעטי מביתך, אלא דרשה לדרך ביאתך) והטעם משום "דמזוזה חובת הדר היא ולשמירה עשויה, ואפי' בשותפות דעכו"ם, ישראל הדר בה צריך שמירה".

ביאור דברי הרשב"א י"ל ע"פ מ"ש רש"י (בפסחים ד.) ד"ה חובת הדר "לפי שהיא משמרתו, וכתוב ביתך, ביאתך, נכנס ויוצא בה", דרש"י מפרש דחובת הדר (א) דרשין מביתך שהוא חובה על זה שנכנס ויוצא בה, (ב) הטעם והסברה הוא דמזוזה הוא מטעם שמירה וזהו בשביל הדר. וזהו כוונת הרשב"א "דמזוזה חובת הדר היא ולשמירה עשויה" דאין כאן ב' דברים אלא דבר א' דמזוזה חובת הדר היא, וטעם הדבר הוא משום ולשמירה עשויה. הרי שיטת הרשב"א דשותפות עכו"ם חייבת במזוזה מפני דלשמירה עשויה. וכך פוסק הב"י בהבדק הבית (ובמהחבר סתם דבריו דעדיין לא נכנס בזה, דהב"ה כתבו אחרי השו"ע).

ב. אמנם המרדכי פוסק דשותפות עכו"ם פטורה, וכך פוסק הרמ"א – בד"מ סק"א, ובמפה סעי' א'.

והנה יש ב' מרדכי, (א) בספ"ק דע"ז, (ב) בחולין הגהות מרדכי תשמ"א.

בספ"ק דע"ז: מביא המרדכי שאלת ר' אביגדור האם שותפות עכו"ם חייבת. וכותב ב' צדדים, הצד לחייב הוא כדיוק הרשב"א מהגמרא בחולין דמדוע לא נתמעט שותפות עכו"ם מביתך, מכלל דשותפות עכו"ם חייבת. הצד לפטור הוא, "כיון שכתוב למען ירבו ימיכם, דמרבא מיני' שותפות, ממילא שמעינן שלא ריבה הכתוב אלא בשותפים ששניהם ישראל שהקפידה תורה בריבוי ימיהם".

והגהות מרדכי בחולין: מביא ג"כ שאלת ר' אביגדור (רק שבסוף השאלה יש נוסח אחרת קצת בחולין ממ"ש במרדכי בע"ז) ומוסיף תשובת ר' חיים חמיו שהשיב דשותפות עכו"ם פטור אבל מטעם אחר, דכמו שמצינו בנגעים דשותפות עכו"ם פטור, ה"ה במזוזה והטעם דפטר בנגעים הוא "כיון שיש לעו"כ חלק בבית זה, ועו"כ לאו בר טמויי בנגעים, הרי אין כאן בית שלם לגבי טומאת נגעים דבעינן בית שלם עם כל זיוותיו, וכן לגבי מזוזה... אין כאן בית שלם... וכן שער שלם בעינן... לא צריך קרא למעוטי".

הרי בספ"ק דע"ז מביא המרדכי דברי ר' אביגדור שטעמו לפטור הוא מצד למען ירבו ימיכם, ובהגמ"ר לחולין מביא ג"כ ובעיקר דברי ר' חיים דטעמו לפטור הוא מצד סברא שאין כאן בית ושער שלם להתחייב במזוזה.

הנה הרמ"א פוסק לפטור, ובד"מ מציין הרמ"א לב' המרדכי, הרי שסובר שמצד ב' הטעמים שותפות עכו"ם פטורה.

הט"ז (בס"ק ב') נותן טעם המרדכי (בספ"ק דע"ז) של ר' אביגדור (וכן מצויין בהמפה להמרדכי בספ"ק דע"ז). הש"ך (בס"ק ו') נותן לכאורה הטעם (דהגמ"ר בחולין) של ר' חיים דו"ל הש"ך "כיון שהמקצת הוא של עו"כ" ואם כוונתו כר' אביגדור הו"ל לפרושי מלמען ירבו ימיכם, אלא בע"כ דכוונתו כר' חיים שיש כאן חלק לעכו"ם וממילא אין כאן בית ושער שלם.

דברי ר' אביגדור הנ"ל צריכים ביאור, הרי הקפידה התורה בריבוי ימיו של ישראל, מה לי אם שניהם ישראלים או אם יש ישראל א' לחוד בשותפות עו"כ הרי גם אז לכאורה ה' צריך להקפיד בריבוי ימיו וכמ"ש הרשב"א הנ"ל דגם אז צריך שמירה.

והביאור הוא דבהשקפה ראשונה כוונת המרדכי הוא שמכיון דכתיב למען ירבו ימיכם שמלמד אותנו דמזוזה בא להאריך ימיו, ומזה לומדים דגם שותפות חייב מכיון שגם הם צריכים אריכות ימים, ממילא קאי רק אישראלים ולא אשותפות גוי. דעפ"ז קשה כנ"ל הרי גם הישראל א' צריך אריכות ימים וכמ"ש הרשב"א.

אלא כוונת המרדכי הוא דזהו דרשא שאנו מרבינן מהקרא ולא סברא, וכוונת הגמרא בחולין הוא לא מסברא אלא דרשא, דמזה שכתוב "ימיכם" לשון רבים מרבינן שותפות.

ע"ז אומר המרדכי דדוקא בשותפות ישראל אפשר לקרוא ירבו ימיכם ולרבותם אבל שותפות גוי א"א לקרוא למען ירבו ימיכם לשון רבים וממילא אין כאן ריבוי לרבותם.²

הרי מתורצת שאלתינו דכוונת המרדכי הוא כלשונו "מרבינן מדכתיב למען ירבו ימיכם" וא"א לרבות שותפות עכו"ם מהקרא. משא"כ הרשב"א מדבר מצד הסברא (דמזוזה הוא שמירה) ורוצה לרבות שותפות עכו"ם מצד הסברא דשמירה. וראה בים של שלמה (בחולין ריש פ"א) דברור שם שכוונת המרדכי (והגמרא בחולין שם) הוא מצד היתור ד"ימיכם" לשון רבים שבא לרבות שותפות ע"ש.

סעי' ז' - ט'

הוכחת הב"ח בשם הר"ן לומר דבית שער הפתוח לחצר חייב. לכאורה ההסברה בזה הוא דלמד כמ"ש הטור דיש פתח לרה"ר ג"כ דאל"כ הרי חייב בהב' פתחים בגלל שזה לפנים מזה. והטעם דחייב משום חצר משמע דבפתוח לגינה יפטר, וזה שחייב הוא בגלל שיש רק ב' פתחים וכן מדויק לשון הטור ושו"ע (ומקום הט"ז הוא ט"ס)

(2) המרדכי ממשיך (שם) לבאר מדוע לא דרשו ביתך למעט שותפות גוי (שזהו ראייתו בצד הא' שחייב) ומתיר (בספ"ק דע"ז) דא"כ אין כאן הדרשא לדרך ביאתך, וידעו שצריכים לדרשו לדרך ביאתך. וע"פ הנ"ל צ"ב מהו קושייתו הרי שותפות עכו"ם לא נתרבה "ימיכם" וממילא נתמעט ומדוע נצטרך ביתך למעוטי ומהו קושיית המרדכי (וע"ד הג' מרדכי בחולין שבבאר דל"צ קרא למעוטי). ובשיעור הארכתי בביאור הדברים.

וזה דיוק הלשון בית שער העומד כו' משא"כ המרדכי ילמד דיש רק ב' פתחים לחצר ולבית (ביאורי רמ"ב על המרדכי) או דפתוח לרה"ר ורק לרה"ר ולבית חייב והחידוש הוא רגיל ואינו רגיל (משמעות הב"ח). והחילוק הוא אם קושיית המרדכי הוא על שיטת ר"י דבית שער חייב מן התורה (רמ"ב) או שהוא ג"כ על שיטת הר"ף לפי המרדכי.

אמנם מהב"י משמע דקושיית המרדכי היא (כמ"ש הרמ"ב) דעל חייב לחצר ולבית הקשה קושייתו, וה"נ משמע דיש עוד פתח הוא דבר נוסף ול"צ לי'. אמנם לכאורה עדיין הנפק"מ הנ"ל עומדת במקומה דב"ש הפתוח לגינה ולבית ולרה"ר דחייב רק לרה"ר ולבית יפטור לגינה, אמנם זהו בסתירה לשיטת הב"ח בהטור בשיטת הר"י בדינה עצמה וב"ש עצמו חייבים (וכע"ז הקשה החזו"א על הב"ח שם).

ואולי אה"נ זה יהי' נפק"מ בין הר"ף להר"י, דלר"י חייב ג' מזוזות לגינה ולבית ולרה"ר ולהר"ף רק שתיים. ונכון להחמיר כהר"י ולקבוע ג' אבל רק בב' חייבים. ולתרץ קושיית החזו"א אולי י"ל דכ"א בפ"ע חייב אבל שניהם יחד גינה וב"ש מספיק לחייב א' מהם, דלא יטעו לומר דבית דירה פטור דהא כאן א' חייב וא' פטור ומחייבים הב"ש ופוטרים הגינה.

ובזה גופא ב' אופנים א) דלו יצויר שיהי' פתח מהב"ש לרה"ר יהיה חייב ב) דמדובר במקרה שיש עוד פתח ומחייבים בגלל הב"ש. בזה פליגי מהו לגינה, דהרי בכה"ג הגינה פטורה וגינה עיקר או ב"ש, והיתרון בפירוש הב' הוא דבגזירות לכאורה אזלי בתר הפועל דבזה איכא למיחש ולא אחר הבכוח והלומדות.

[ואולי יש בזה לבאר שיטת הר"ז (בעה"מ) דב"ש לאכסדרה ומרפסת פטור וה"ה לחצר וחייב כשפתוח לבית, דיש תרתי ב"ש ואכסדרה, ואזי הב"ש פטור הגם שלחודיה יכול להיות שיהי' חייב]

ואולי יש לתרץ עפ"ז קושיית הש"ך (סקט"ז) דמדוע כותב הטור בית שער לחודי', וי"ל דזהו מילתא דפסיקתא משא"כ גינה כשפתוח לבית שער פטור.

סעי' י"ג

פתח בין בית לגינה והיכר ציר לגינה האם נחשב כפתח הגינה ופטור או כפתח הבית וחייב.

פליגי ריב"י וחכמים בירושלמי סוף מגילה (לפי הקה"ע שם) לריב"י הבית עיקר ונחשב כפתח הבית (וממילא יניח לימין הנכנס) ולחכמים נחשב כפתח הגינה וממילא פטור ממזוזה.

ולכאורה קיי"ל כריב"י דזהו מנהג שלנו דבפתח החיצון אין הולכים אחר היכר ציר (ונחשב כפתח הבית וחייב) ומניחים לימין הנכנס [אמנם צ"ב דהרי בפתח חיצון

שאין רגיל בה כ"כ אזי הולכים אחר היכר ציר ומניחים לימין הנכנס לחוץ ובשלמא אם נפתח לחצר הרי חצר חייב במזווה. אבל אם נפתח לרחוב האיך יניח מזווה לימין הנכנס לרחוב וכפתוח לשוק (חכמים שם)?]

וכן לרעק"א (סי' רפ"ו סעי' י"ג) בחדר שפתוח למקום שאין בו דע"ד שחייב דהוה כדלת של הבית בד"א א) כשהיכר ציר לחדר המחוייב ב) אפי' כשאנו אבל המזווה הוא לימין הנכנס לבית דאזי הבית עיקר ונחשב כפתח הבית, אבל אם ההיכר ציר למקום פטור ומניחים המזווה לימין הנכנס שם, לכאורה אין ענין בזה לפי רעק"א, אבל אם ננקוט כהביאור שדרכו בכך (פת"ש רפ"ו סקי"א) אזי יכול להניח לימין הנכנס דאין זה מקום פטור אלא מקום חיוב.

סעי' כ"ב

ירושלמי סוף מגילה "הדר בפונדקי בחוץ לארץ ל' יום א"צ ליתן מזווה". פליגי בה הפ"מ והקה"ע. הפ"מ מפרש דבפונדקי בחו"ל אינו קביעות אפי' ל' יום (ולכאורה שיטת הפ"מ דל' יום שלימים נחשב כבר קביעות וא"צ ל"א יום ולכן פירש לעיל עד ל' יום) והיינו דיש חילוק בפונדקי בין א"י לחו"ל דדוקא בא"י לאחר ל' יום חייב. אבל הקה"ע מפרש דאין חילוק והדר בפונדקי בין בא"י בין בחו"ל עד ל' יום אינו חייב במזווה ויותר מזה חייב, והדר בפונדקי בא"י הוא החידוש דאפי' בא"י דהשוכר חייב מיד אעפ"כ בפונדקי פטור, וה"ה וכ"ש בחו"ל דפטור אבל בשניהם לאחר ל' יום חייב.



פשוטו של מקרא

הערות וביאורים לפירוש רש"י על התורה

הרב שלום דובער ז"ל נאטיק'

תזריע

יג, נב. בצמר או בפשתים: ומדרשו . . להוציא את האימרויות שבו, שהן ממין אחר.

1) כפי שכתבתי ב"כעין מבוא" להערות אאמו"ר ז"ל, שנדפסו ב'הערות וביאורים' בגליון ר"ח כסלו-ש"פ תולדות – הנני מדפיס בזה את הערותיו לפרשיות תזריע-אמור. ועפמ"ש אאמו"ר ז"ל בהקדמתו לחוברת "פיטטיא דאורייתא" – הנני מבקש את המעיינים שיחיו,

במס' נגעים פי"א משנה יו"ד איתא: "חלוק שנראה בו נגע, מציל את האמירות שבו, אפילו הן ארגמן". וכתב הרמב"ם בהל' טומאת צרעת פי"ג ה"י: "חלוק שנראה בו נגע מציל את האמירות שבו, אפילו היתה האימרת צמר או פשתים מצילה ואינה נשרפת". וכתב על זה הכס"מ, שמדברי הרמב"ם בפירוש המשניות שם "נראה שרבינו סובר שאפילו האמירות מצמר לבן אינן נשרפות עם הבגד וכו'", והר"ש (בפירוש דברי התו"כ עה"פ, הובא בכס"מ כאן) פירש דדוקא ארגמן וזהורית, היינו צמר צבוע, שמינן מיטמא בנגעים, אינן נשרפות עם הבגד.²

ולפי זה, אפילו אם רש"י ס"ל כהר"ש (דדוקא צמר צבוע אינו נשרף), ולא כהכס"מ, הרי מצינו שמציל אפילו מינו, אם הי' צבוע, שהרי ארגמן הוא צמר (כמ"ש רש"י בפ' תרומה כה, ד), ולמה כתב רש"י "להוציא את האימירות שבו, שהן ממין אחר".³

מצורע

פרשת טהרת מצורע נאמרה בין נגעי אדם (שבפ' תזריע יג, ב ואילך) ונגעי בגדים (שם, מז ואילך) לבין נגעי בתיים (פרשתינו יד, לג ואילך).

ויש לומר בזה: נגעי אדם ובגדים הם עונשים⁴, משא"כ נגעי בתיים הם (לפעמים) לטובה, כמ"ש רש"י בפרשתינו (יד, לד⁵).

להעיר על דבריו וכו', ולפרסם את תגובותיהם בקובצי העו"ב, או לשלחם ישירות אלי (בכתובת הדוא"ל דלהלן), כיון שבדעתי אי"ה להור"א את החוברת הנ"ל בהוצאה חדשה. ואני מודה להם על זה למפרע.

צבי הירש נאָטיק hirshelnotik@gmail.com

(2) ז"ל התו"כ: "אם כן למה נאמר 'בצמר או בפשתים' – להוציא את האימירות. אוציא את האימירות של שיראים ושל זהב שאין מינן מיטמא בנגעים ולא אוציא את של ארגמן ושל זהורית טובה שמינן מיטמא בנגעים, ת"ל אשר בו הנגע*, הראוי לקבל נגע [עכשיו]". ופי' הר"ש: ארגמן וזהורית הוא צמר צבוע ותולעת שני, מינן מטמא בנגעים, דהיינו צמר שאינו צבוע. הראוי לקבל נגע עכשיו, לאפוקי הני שהם צבועים, עכ"ל.

(*) הגר"א גורס "את אשר בו הנגע" (להלן פסוק נד). ובתו"כ עם פי' עזרת כהנים (ועוד) וכן בר"ש (גורסים "אשר יהי בו הנגע" (המשך פסוק נ"ב)).

(3) ראה תועפת ראם (למזהר"א גאטניו) עה"פ, וז"ל: "לדעתי, דעת רש"י שקיצר ולא הזכיר מארגמן כלל הוא דגם צמר לבן אינו מטמא כיון שהוא אמר '[וית]'. . . וז"ש רש"י בקיצור להוציא את האמירות שהם ממין אחר, דאף שהן מצמר, לאו ממין הבגד הוא וכו'". אבל עיין באר בשדה עה"פ.

(4) וראה בארוכה לקו"ש חכ"ז שיחה ב' לפ' מצורע (ע' 107 ואילך).

(5) ראה ערכין טו, ב ואילך. ויק"ר פט"ז, ה-ו. פרש"י עה"פ תזריע יג, מז. כלי יקר עה"פ שם, מז. רמב"ם סוף הל' טומאת צרעת. לקו"ש ח"א ע' 241

(6) ומקורו הוא, כפה"ג, מויק"ר עה"פ (פי"ז, ו). וראה לקו"ש חל"ב שיחה לפ' מצורע (ע' 81 ואילך).

יד, יד. תנוך: גִּדְר אִמְצְעִי שְׂבָאוֹזֶן. ולשון תנוך לא נודע לי, והפותרים קורין לו טנדרוס.

וצריך להבין⁷, שהרי בפ' תצוה (כט, כ) כ' רש"י: "תנוך הוא הסחוס, גדר האמצעי שבתוך האוזן, שקורין טנדרוס"⁸, ולמה כתב כאן "ולשון תנוך לא נודע לי"⁹.

יד, כא. ולוג שמן: לתת ממנו על הבהונות. ושמן של נסכי המנחה לא הוזקק הכתוב לפרש.

צריך עיון, הלא הוא מפורש "ועשרון סולת אחד בלול בשמן למנחה"¹⁰.

יד, כח. על מקום דם האשם: אפילו נתקנה הדם. למד שאין הדם גורם, אלא המקום גורם.

בפסוק יז (גבי מצורע עשיר) כתוב "על דם האשם"¹¹.

יד, לו. ולא יטמא כל אשר בבית: ...ועל מה חסה תורה. . אם על אוכלין ומשקין, יאכלם בימי טומאתו.

צ"ע למה כתב "יאכלם בימי טומאתו" דוקא, הרי מן התורה אין אוכלין ומשקין טמאים מטמאין את האדם¹², וא"כ הרי יכול לאכלן גם בימי טהרתו¹³.

(7) נתבאר בארוכה בלקו"ש חי"ז שיחה א' לפ' מצורע (ע' 157 ואילך).

(8) השינויים "טנדרוס", "טנרוס" וכו' – ראה לקו"ש שם הע' 7. [ובכמה דפוסים: "טנרוס"].

(9) ראה (מלבד כל הנסמן בלקו"ש שם) גם משכיל לדוד עה"פ.

(10) כוונת רש"י היא, כפשוטו, שלא הוזקק הכתוב לפרש כאן כמות השמן, וע"ז הקשו במפרשים למה לא פירש רש"י זה לעיל (פרשתינו יד, י) גבי ג' חטאות (ראה לבוש האורה, דברי דוד (להט"ז), שפ"ח (ממנחת יהודה) ובאר בשדה עה"פ. ס' הגור (מכון 'שם עולם', בני ברק תשע"א) עה"פ (ובהערות שם). חידושי הר"ח (נמוקי רש"י) עה"פ. וראה גם העה"ת ואנ"ש מאריסטאון גליון ל' (תסג), מצורע-שה"ג ה'תשמ"ו (ע' ח'). ומה שהאריך בזה הר"א יעקובוביץ בקובץ תורת נחלת הר חב"ד גליון טז, אמור ה'תש"ס (ס"ע כח ואילך).

(11) להעיר מנחלת יעקב עה"פ בפירוש דברי רש"י "אפילו נתקנה הדם": "וכ"ש אם לא נתקנה הדם, ולא תימא דאם איתא לדם הוי הדם חציצה בין שמן לבוהן, לפיכך כתב לעיל 'על דם האשם', הכי אמרינן פ"ק דמנחות (ד, י'):".

(12) ראה יומא פ, ב. וכן אין אוכלין ומשקין טמאין מטמאין דבר אחר מן התורה (פסחים יד, א. רמב"ם הל' שאר אבות הטומאות פ"ז ה"א). וראה מ"ש לעיל עה"פ שמיני יא, לד.

(13) כן הק' גם במשנה אחרונה לנגעים פ"ב מ"ה, וז"ל: "ולא אבין, אם באוכלין ומשקין של תרומה - אסורין הם לעולם ואין להם תקנה לא בימי טומאה ולא בימי טהרה, ואם בשל חולין - בימי טהרה נמי מותרים לו מן התורה, דכל עיקר אכילת חולין בטהרה אינו אלא מדרבנן ומשום סרך תרומה כמ"ש הרמב"ם שם".

[ז"ל הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין פט"ז ה"ח) "כל הכתוב בתורה ובדברי קבלה מהלכות הטומאות והטהרות אינו אלא לענין מקדש וקדשיו ותרומות ומעשר שני בלבד. . אבל החולין [שנטמאו] אין

יד, מח: וראה והנה לא פשה: מקרא זה בא ללמד בעומד בעיניו בראשון ובשני, ומה יעשה לו, יכול יטהרנו. . ת"ל כי נרפא הנגע, לא טהרתי אלא את הרפוי, ואין רפוי אלא הבית שהוקצע והוטח ולא חזר הנגע וכו'.

יש עוד רפוי, היינו שבסוף שבוע ראשון אם כהה או הלך הנגע נטהר, וכן בשבוע שני אם כהה או הלך נטהר (אבל בשבוע שני טעון צפרים) – נגעים ריש פי"ג.

אחרי

טז, כד. ויצא: מן ההיכל.

צריך עיון, דבפסוק כ"ג כתב רש"י ש"ועשה את עולתו וגו' (פסוק זה) ואת חלב החטאת וגו'" (פסוק שלאחריו) הוא אחר שילוח השעיר, וא"כ, לאחר שיצא מן ההיכל סמך על השעיר המשתלח¹⁴, ושלח אותו, ואח"כ החליף מבגדי לבן לבגדי זהב, עם טבילה ושני קידושין. וא"כ איך אומרים שיצא עכשיו מן ההיכל, הרי כבר יצא משם לפני עשיית השעיר המשתלח¹⁵.

קדושים

יט, ז. פגול: מתועב.

צ"ע¹⁶, דלעיל בפ' צו (ז, יח) כתיב "פגול יהי" ולא פירש רש"י כלום.

ויש לומר¹⁷, דשם לא הוצרך רש"י לפרש, דיש לומר שזהו השם שקראה תורה לנשחט במחשבת חוץ לזמנו¹⁸. אבל כאן, לאחר שפירש רש"י שמדבר בנשחט

בהם איסור כלל [לאכלם], אלא מותר לאכול חולין טמאין ולשתות משקין טמאים וכו', רק "חסידיהם הראשונים היו אוכלין חולין בטהרה וכו'" (שם הי"ב).

ובמשנה אחרונה שם לפני זה כתב: "פשטי' דקרא הכי משמע לפי מ"ש הרמב"ם [הנ"ל] . . וצ"ל דודאי כל שגזר הכתוב ואמר 'טמא הוא' 'טמא יהיה' אינו אלא לתרומה וקדשים, אבל הכא לא גזר כלום, אלא עצה טובה הוא אומר 'ולא יטמא כל אשר בבית', עצה זו שייך אף בחולין מי שאוכל חולין בטהרה וכו'".

14) שעמד בפתח אוהל מועד (בחצר המשכן) – פרשתינו טז, ז.

15) ראה גו"א עה"פ: "לא נזכר בכתוב שלפני זה שהי' בהיכל עד שיאמר 'יצא' וכו'". ועיין ברא"ם עה"פ.

16) כן הק' גם במשכיל לדוד עה"פ. העה"ת ואנ"ש מאריסטאון גליון לב (תסה), קדושים-ר"ח אייר ה'תשמ"ו (ע' ט').

17) כעין זה תירץ גם במשכיל לדוד עה"פ.

18) דבזה קאי שם, כמו שפירש רש"י כאן בד"ה שלפני זה ולעיל שם (מזבחים כח, סע"א ואילך. תו"כ עה"פ).

במחשבת חוץ למקומו, שאינו פגול הנזכר שם (וגם אין דינם שוה¹⁹), הוצרך לפרש מלת פגול (שאינן משמע אלא 'מתועב').

כ, כה: והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה ובין העוף הטמא לטהור וגו'.

צ"ע²⁰, שבבהמה הקדים טהורה לטמאה, ואילו בעוף הקדים הטמא לטהור.

וי"ל בזה²¹, דהנה בפרשת ראה (יד, ד, ואילך) נזכרו בהמות וחיות טהורות בשמותיהם (חוץ מהסימנים), ובעופות נזכרו הטמאות בשמותיהם (ולא נאמרו הסימנים), וכ' רש"י שם (בפסוק ה' ובפסוק יג – מחולין סג, ב) "שבכל מקום פרט את המועט", ולכן בבהמות וחיות פרט את הטהורות, שהם המועט (לפי "שהבהמה וחי' טמאה מרובה מן הטהורה"), ובעופות פרט את הטמאים, שהם המועט (לפי "שהעופות הטהורים מרובים על הטמאים").

ולפי זה י"ל גם כאן, שמטעם זה הקדים כאן בבהמות – את הטהורות, ובעופות – את הטמאים.

אמור

כא, א. בני אהרן, אף בעלי מומין במשמע.

מה שצריך לימוד מיוחד על בעלי מומין²², יש לומר, דכיון שכתוב להלן (בפסוק ו') "כי את אשי ה' לחם אלקיהם הם מקריבים", סלקא דעתך אמינא שבעלי מומין, כיון שאינם מקריבים²³ אינם בכלל אזהרה זו שלא להיטמא למת, ולכן צריך לימוד מיוחד.

כא, יד. וחללה: שנולדה מפסולי כהונה.

מה שלא כתב גם שנתחללה ע"י ביאת אחד מן הפסולים לכהונה, כמו שפירש גבי

19) דפגול במחשבת חוץ לזמנו חייבין עליו כרת, משא"כ פגול במחשבת חוץ למקומו (רש"י כאן, מזבחים שם. תו"כ לעיל שם).

20) כן הק' גם ברבינו בחיי וכלי יקר עה"פ שמיני יא, יג. חידושים מספר אלחנן (להג"ר אלחנן הענלה קירכהאן, אופיבך ת"נ-תצ"א), נחלת יעקב, מאורי א"ש (כתנות אור – פירט, תקכ"ו), תורה תמימה והכתב והקבלה עה"פ. חק נתן ותומכי תמימים (להרא"ס יודאסין) למעילה טז, ב, ועוד.

21) כעין זה תירצו גם בבחי, נחלת יעקב (אבל ראה מה שהק' עליו בבאר בשדה) ומאורי א"ש שם. וראה גם ראב"ע וחוקוני עה"פ. חק נתן ותומכי תמימים שם.

22) ראה רא"ס, גו"א, לבוש האורה, דבק טוב, צידה לדרך, נחלת יעקב, דברי דוד ומשכיל לדוד עה"פ. ועוד.

23) כמ"ל להלן (פסוק י"ז) "כל איש אשר בו מום לא יקרב וגו'". וראה גם תו"כ עה"פ ויקרא א, ה ובגו"א שם וכאן.

כהן הדיוט (לעיל פסוק ז'), יש לומר²⁴, מפני שאצ"ל, שהרי אינה בתולה, ובכהן גדול (שבו מדובר כאן) כתיב (בפסוק שלפני זה) "והוא אשה בבתולי יקח".

אבל עדיין צ"ע²⁵, שהרי בתולה הוא בעשה (ולאו הבא מכלל עשה – עשה²⁶), וחללה הוא בלא-תעשה.

כא, יז. לחם אלקיו: מאכל אלקיו. כל סעודה קרוי לחם, כמו עבד לחם רב (דניאל ה, א).

בפ' ויצא (לא, נד) כתב רש"י: "כל דבר מאכל קרוי לחם, כמו עבד לחם רב, נשחיתה עץ בלחמו (ירמי' יא, יט). בפ' ויצא הביא ב' ראיות²⁷, וכאן קיצר. בפ' יתרו (יח, יב) לא פירש, מפני שסמך על מה שפירש בפ' ויצא.

ומה שהוצרך רש"י לפרש כאן, יש לומר, מפני שבכל סעודה יש לחם, ולכן נק' הכל בשם "לחם", משא"כ כאן, שיש קרבנות שאין עמהם לחם (מנחה) (ואפילו אלו שיש עמהם מנחה, ג"כ המנחה טפלה), וגם נסכים (הבאים בפני עצמם)²⁸, לכן הוצרך רש"י לפרש גם כאן.

אבל צ"ע על קרבן בלא מנחה ונסכים, איך היא הראי' מהפסוקים. ויש לומר, שזה נלמד מלהלן פסוק כ"א, שכתב עוד הפעם "לחם אלקיו" ופירשו רש"י²⁹: כל מאכל קרוי לחם, ולא "כל סעודה כו"³⁰.

כא, כד. וידבר משה: המצוה הזאת. אל אהרן וגו' ואל כל בני ישראל: להזהיר בית דין על הכהנים.

24) כן תירצו גם ברא"ם, דבק טוב, באר היטב עה"פ. ועפ"ז תירצו מה שהוצרך רש"י לחזור ולפרש זה, והלא כבר פירש זאת לעיל שם. וראה גם שפ"ח (ממנחת יהודה) עה"פ. הנסמן להלן הע' 25.

25) ראה ספר הזכרון, צידה לדרך, באר היטב, נחלת יעקב, משכיל לדוד ובאר בשדה עה"פ.

26) פסחים מא, סע"ב. וש"נ.

27) ולעיל (ויקרא ג, יא) הביא רש"י ג' ראיות, ובשינוי הסדר מפ' ויצא. וראה העו"ב אה"ת גליון יז (פג), פ' ויקרא פ' זכור ה'תשמ"א (ע' ח' ט'). גליון טז (תתק) דלהלן הע' 30.

28) והוא דדוקא המנחות שהן מיני לחמים, או דוקא קרבנות התמידין שקרוין "לחם" ("לחמי לאישי") הוא דפסול להקריב, משא"כ שאר הקרבנות (ראה נחלת יעקב ומשכיל לדוד עה"פ. וראה גם באר בשדה עה"פ), או הו"א דבקרבנות שאין בהם לחם לא מיקרי הסעודה ע"ש הלחם (ראה רא"ם, גו"א ושפ"ח (ממנחת יהודה) להלן פסוק כ"א).

29) ברא"ם, נחלת יעקב ועוד מופיע פירוש רש"י זה בפסוק כ"ב שלאחריו.

30) לכללות ההערה ראה רא"ם, גו"א, דבק טוב, באר היטב, נחלת יעקב, שפ"ח (ממנחת יהודה) משכיל לדוד ובאר בשדה – כאן ולהלן פסוק כ"א (כ"ב). העה"ת ואנ"ש מאריסטאון גליון לב (תקנז), אמור לג"ב ה'תשמ"ו (ע' יד). ובארוכה – מ"ש הרבנים י. סופר בהעו"ב אה"ת גליון טז (תתק), לג"ב – ש"פ בחוקותי ה'תשס"ה (ע' 141 ואילך) ומ. לוי"צ לאופר בהע"ת ואנ"ש תת"ח כפ"ח גליון ח (רלה), אייר ה'תשס"ח (ע' 73 ואילך). הרב וו. ראזענבלום בהעו"ב אה"ת גליון ו (א'מה), ש"פ וישלח – י"ט כסלו ה'תשע"ג (ס"ע 76 ואילך).

צריך ביאור מדוע הזהיר כאן (ב"מצוה הזאת"³¹) על בית-דין³², הלא על כל התורה מוזהרים בית-דין.

ואולי יש לומר בזה, שבוזה היתה אזהרה יתירה, מפני כל כהן קודם שיכנס לעבודה, היתה סנהדרי גדולה בודקת אותו אם הוא כשר לעבודה, כמו ששנינו בסוף מס' מדות: "לשכת הגזית, שם היתה סנהדרי גדולה של ישראל יושבת ודנה את הכהונה וכו'".

כב, ט. ומתו בו: למדנו שהיא מיתה בידי שמים.

הנה בד"ה שלפני זה כתב רש"י: "ושמרו את משמרת: מלאכול תרומה בטומאת הגוף", ופי' בשפ"ח³³: "ד'ושמרו' אדלעיל קאי, דמיירי בתרומה, כדפירש רש"י לעיל"³⁴. היינו שמדובר כאן בטמא שאכל תרומה.

והנה, לעיל, בפסוק ג', באוכל קדשים בטומאה³⁵, כתיב "ונכרתה", שחייב כרת. ולכן כאן, בתרומה, פירש רש"י שאינו בכרת, אלא במיתה בידי שמים³⁶.

כג, לו. כל מלאכת עבודה: אפילו מלאכה שהיא עבודה לכם כו'.

וצריך עיון³⁷, שהרי כבר כתב כן רש"י בפסוק ח', גבי פסח, "מלאכת עבודה, אפילו מלאכות החשובות לכם עבודה וכו'", ולמה חזר וכתבו כאן.

31 ראה לקו"ש חל"ז ע' 63 הע' 20, דממ"ש רש"י "המצוה הזאת" "משמע לכאורה דקאי רק אלפניו [להזהיר כהנים בעלי מומין להפרישם מן העבודה (ראה רא"ם, דבק טוב, ספר הזכרון ובאר היטב עה"פ)] ולא אלפני פניו", "אבל יותר מסתבר דקאי על כל מצוות כהונה שנאמרו בפרשה עד עתה וכו'".

32 וראה רא"ם, גו"א, באר מים חיים, דבק טוב, ספר הזכרון, באר היטב, נחלת יעקב ושפ"ח עה"פ. לקו"ש שם ע' 61 ואילך.

33 ממנחת יהודה. וראה גם רא"ם, נחלת יעקב, ומשכיל לדוד עה"פ.

34 בפסוק (ז') "ואחר יאכל מן הקדשים, נדרש ביבמות (עד, ב) בתרומה וכו'". וראה דבק טוב (ובאר היטב) עה"פ.

35 כמ"ש שם "כל איש אשר יקרב" ופירש רש"י: "אין קריבה זו אלא אכילה. . אזהרת אכילת קדשים בטומאה וכו'".

36 וראה בכללות דברי רש"י "שהיא מיתה ביד"ש": רא"ם, גו"א, באר מים חיים, נחלת יעקב, דבק טוב, צדה לדרך, דברי דוד, שפ"ח (ממנחת יהודה), משכיל לדוד ובאר בשדה עה"פ. לקו"ש חל"ח ע' 66 הע' 10.

37 כן הק' גם במשכיל לדוד ובאר בשדה עה"פ.

ויש לומר³⁸ ששנאו כאן, מפני שכאן למידים שמותר בחולו של מועד, כמ"ש רש"י בד"ה שלאח"כ: "יכול אף חולו של מועד יהא אסור במלאכת עבודה, ת"ל 'היא'"³⁹.

כד, ד-ו. המנורה הטהורה: שהיא זהב טהור. ד"א, על טהרה של מנורה, שמטהרה ומדשנה תחילה מן האפר. השולחן הטהור: של זהב טהור. ד"א, על טהרו של שולחן וכו'.

הוצרך לשני הפירושים, דלפירוש הא' (שהמנורה והשולחן היו זהב טהור) קשה, שהרי כבר ידענו ממלאכת המשכן וכליו, בפ' תרומה, שהשולחן והמנורה היו מזהב טהור⁴⁰, ומה משמיענו בכאן שהם של זהב טהור ("המנורה הטהורה", "השולחן הטהור"). ולכן הוצרך רש"י לפירוש השני ("על טהרה של מנורה כו'", "על טהרו של שולחן כו'")⁴¹.

ולאידך גיסא, לפירוש השני קשה, שהי' צריך לומר בכתוב "על טהרת המנורה"; "על טהרת השולחן". ולכן הוצרך רש"י לפירוש הראשון ("שהיא זהב טהור . . של זהב טהור")⁴².

כד, יא. ויקוב: . . שנקב שם המיוחד . . והוא שם המפורש כו'.

ובפסוק ט"ו (כי יקלל אלקיו) ונשא חטאו, פי' רש"י: "בכרת, כשאין התראה". ובפסוק ט"ז ("ונקב שם ה' מות יומת רגום ירגמו בו וגו'") פי' רש"י: "ונקב שם, אינו חייב עד שיפרש את השם, ולא המקלל בכינוי". היינו, שחייב מיתה (סקילה) על כל השמות, ולא דוקא על שם המיוחד (שם המפורש)⁴³.

38 כיון בזה לדעת גדולים, הבאר בשדה הנ"ל. וראה גם משכיל לדוד כאן. וראה מ"ש בזה הרבנים וו. ראזענבלום בהע"ב אה"ת גליון יז (תתיט), ש"פ בהעלותך ה'תשס"א (ע' 78-79); ו. וולדמאן בגליון שלאחריו (ע' 103 ואילך).

39 ואף שכבר כתב רש"י לעיל שם: "יכול אף חולו של מועד יהא אסור במלאכת עבודה וכו'" – אבל בתו"כ למד זאת מ"היא" שבפסוק שלפנינו, ולא מפסוק ח' הנ"ל, כמ"ש רש"י שם "כך הבנתי מתו"כ", ומציין לתו"כ בפסוק שלפנינו.

40 בנוגע להשולחן – להעיר מראב"ע עה"פ: "על השולחן הטהור, כנגד שולחנות אחרים שיש שם, והוא לבדו מצופה זהב וזרו זהב וכו'".

41 ובנחלת יעקב עה"פ כתב בנוגע לפירוש השני ברש"י אודות המנורה: "ספק בידי אם הי' זה הפירוש כתוב לפני הרא"ם".

42 כיון בזה לדעת גדולים, המשכיל לדוד (בביאור הטעם שצריכים לב' הפירושים) ובאר בשדה (בביאור הטעם שצריכים גם לפירוש הראשון) בפסוק ד' (ובפסוק ו' כתבו: "עמ"ש לעיל בסמוך גבי מנורה דשייך נמי הכא"; "כמו שפרשנו לעיל ה"נ מתפרש הכא ואין צורך להאריך"). וראה מ"ש בזה הרב א. יעקובוביץ ב'תורת נחלת הר חב' ד' גליון ס"ט, פ' מטו"מ ה'תשס"ג (ע' מו ואילך).

ולהעיר מנחלת יעקב עה"פ שכתב בנוגע לפירוש השני ברש"י אודות המנורה: "ספק בידי אם הי' זה הפירוש כתוב לפני הרא"ם".

43 צ"ע חוותו, שהרי מדברי רש"י ש"כ יקלל אלקיו" עונשו כרת – משמע, לכאורה ששאר

בגמרא סנהדרין (נו, א) איתא, שר' מאיר מחייב מיתה (סקילה) על כל השמות, וחכמים ס"ל שם המיוחד (שם המפורש) במיתה (בסקילה), והכינויין (שאר השמות) באזהרה, בלאו (היינו בכרת)⁴⁴.

ולפי"ז מתפרש מ"ש "(איש איש כי יקלל) אלקיו" על שאר השמות (הכינויים)⁴⁵, "ונשא חטאו" – בכרת. ומ"ש "ונקב שם ה'", היינו שם המיוחד (שם המפורש)⁴⁶, והוא בסקילה.

וצ"ע, מדוע מפרש רש"י כר' מאיר (דס"ל שחייב מיתה (סקילה) על כל השמות) ולא כחכמים (דס"ל שרק על שם המיוחד חייב מיתה ואילו הכינויים הם בכרת)⁴⁷ – כשפשוטו של מקרא משמע, לכאורה, כחכמים. כי בפסוק ט"ו נאמר "(איש איש כי יקלל) אלהיו", דהיינו (לא שם המיוחד, אלא) שמות הכינויים, וע"ז נאמר "ונשא חטאו", היינו כרת, ואילו בפסוק ט"ז נאמר "(ונקב שם ה'", היינו שם המיוחד, וע"ז נאמר "מות יומת גו'", היינו מיתה (סקילה), שזהו כחכמים (שרק על שם המיוחד חייב מיתה, ואילו הכינויים הם בכרת). ובפרט שרש"י מפרש שהמגדף קלל בשם המיוחד (שם המפורש)⁴⁸, וע"ז מוסיף, בציווי לדורות, שבשאר השמות (הכינויים) חייבים כרת, ובשם המיוחד (שם המפורש) חייבים מיתה (סקילה).

כד, יד. [וסמכו כל] השומעים: אלו העדים. כל: להביא את הדיינים.

יש לומר⁴⁹ הטעם למה גם הדיינים צריכים לסמוך את ידיהם על ראש המקלל,

השמות (שמות הכינויים) אינם במיתה (סקילה), אלא בכרת, שהרי "אלקיו" הוא שם כינוי (ולא שם המיוחד), כדלהלן בפנים.

שוב ראיתי בס' משנת חכמים (יבין שמועה) הל' ע"ז סימן י"ג (הביאו בפרדס יוסף (פאצאנובסקי) כאן פסוק ט"ו, וציין אליו הר"ש מטוסוב בספרו רשמי ביאורים ח"א (ברוקלין ה'תשנ"ח) ע' ריג), וז"ל: "עיין ברש"י בחומש שכתב על קרא ד'ונשא חטאו' דהיינו כרת וכשאין התראה, מבואר מיני' לכאורה דכי עבר בעדים ובהתראה וקילל לאלקיו חייב מיתה. וצ"ע" (המשך דבריו – להלן הע' 47). עיי"ש מה שהאריך בזה.

44 כמ"ש רש"י שם (בד"ה וחכ"א) ד"האי 'ונשא חטאו' לאו מיתה, אלא 'ונשא חטאו' דכרת. ועד"ז בתוס' שם (ד"ה ועל הכינויים) ד"איכא כרת אכינויין. והא דקאמר 'באזהרה', למעוטי מיתה ולא למעוטי כרת".

45 ראה רש"י שם (ד"ה כי יקלל אלקיו): "דהיינו כינוי, דלאו שם המיוחד וכו'".

46 ראה רש"י שם (ד"ה על שם המיוחד): "דהא כתיב ה', והיינו שם מיוחד וכו'".

47 כן הק' גם במשנת חכמים דלעיל הע' 43, וז"ל: "וצ"ע, דהא קיי"ל כרבנן דר"מ דס"ל דעל הכינויין אינו במיתה כ"א באזהרה, אלא דכרת מרבין מ'ונשא חטאו', וכדאמרן. ודברי רש"י צ"ע שהוא דלא כהלכתא".

48 וראה נחלת יעקב עה"פ, דמ"ש רש"י "שנקב שם המיוחד" – הוא 'כרבנן דהתם דס"ל דעל שם המיוחד במיתה ועל הכינויין באזהרה". וראה גם בפירושו להלן פסוק ט"ו.

49 כיון בזה לדעת גדולים, הנחלת יעקב עה"פ.

מפני שהדיינים ג"כ שמעו אותו מקלל, אבל לא מהמגדף, אלא מהגדול שבעדים, כמ"ש במשנה סנהדרין (פ"ז מ"ו – נו, א).



שונות

'ממחרת השבת'*

הרב ישראל אליעזר רובין
שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, נ.י.

לעת כזאת שהחיינו וקימנו והגיענו לספירת העומר, והננו מתקרבים לפרשת אמור שבוע הבאה עלינו לטובה, הזמן גרמא לעסוק במקור המצוה שבפרשה זו, ולזכור ימות עולם בהשלכותיה בדברי ימי ישראל:

אחד הוויכוחים הגדולים שכמעט שקרעו את עם ישראל היה הפירוש המעוות של הצדוקים את הפסוק בפרשת אמור: 'וספרתם לכם ממחרת השבת' כפשוטו, לספור מיום ראשון בשבוע אחר 'שבת בראשית', גם כשאינו ממחרת יו"ט פסח. ולכן חגגו הצדוקים את חג השבועות תמיד ביום א' בשבוע, חמישים יום ממחרת שבת בראשית.

ובסוגיית הגמרא במנחות סה. הרי רבי יוחנן בן זכאי, רבי אליעזר, רבי יהושע, רבי ישמעאל, רבי יהודה בן בתירא, רבי יוסי בר יהודה, רבי טרפון ורבי שמעון בן אלעזר הוכיחו כל אחד לפי דרכו שעלינו להתחיל לספור ממחרת ראשון של פסח, ט"ז בניסן, בלי קשר ליום השבוע.

ולכן הוכרחו חז"ל לפרש 'ממחרת השבת' ממחרת יום טוב, וגם הוכרחו חז"ל לשנות ולפרש את הפסוק דלהלן 'ממחרת השבת השביעית' באופן אחר, שאותו 'שבת' היינו שבוע שלימה של שבועת ימים.

ואף שהוכיחו חז"ל מהפסוקים נגד הצדוקים, ואף שלפעמים נקרא יו"ט 'שבת'³,

(*) לזכות התינוק שניאור זלמן בן הינדא שיחי' לרפואה שלמה וקרובה.

(1) ויקרא כג, טו.

(2) ראה לקו"ש ח"ט ע' 3 ואילך.

(3) מציינו יו"ט מקרי שבתון כו' – חדא"ג מהרש"א מנחות שם. רש"י ביצה ב: ד"ה ואין יו"ט: 'ויו"ט

קשה,⁴ למה בחרה התורה לומר 'ממחרת השבת' כאן, הנותן מקום לטעות בספירת העומר, וגרם לפילוג עם ישראל בקביעות חג השבועות? והרי הוזהרו:⁵ 'חכמים היזהרו בדבריכם שמא... ישנו תלמידים הבאים אחריכם וימותו, ונמצא ש"ש מתחלל'?

ביאורי המפרשים בזה

האברבנאל⁶ מפרש: רק כאן נקרא פסח 'שבת', ששאר הימים טובים נובעים ובאים מגאולת פסח.

בבני יששכר⁷ מפרש: חג הפסח הראשון במצרים הי' כמו שבת, שאותו יו"ט ה' קבעו, כשבת בראשית, שלא נקבע ע"י בני אדם כשאר ימים טובים התלויים בקביעת ראש חודש בראיית הלבנה ע"י עדים וקידוש בית דין.

האלישיך⁸ מפרש: 'הוא ענין מאמר הזהר'⁹ כמקרה האשה בנדת דותה, כן קרה לעם בני ישראל בצאתם ממצרים, והוצרך תחת שבעה נקיים של האשה שבעה שבועות. וע"כ עומר של פסח שעורים, מאכל בהמה,¹⁰ כי עדיין לא הוטהרו, 'וע"כ אמרה תורה 'ממחרת השבת', הוא יום ששבתה ממשא טומאתה, יספרו שבע שבתות... עד ממחרת השבוע שהוא שבת מהחילם להתלבן ממנה לגמרי'.

ובמשך חכמה¹¹ פירש: משום דכתיב¹² 'תשביתו שאור', קרי ליו"ט ראשון של פסח 'שבת'.

עוד כתב במשך חכמה¹³: 'על מצוה [דפסח] נאמרה 'שמירה' בפרט הרבה

נמי קרוי שבת'. וראה תורה תמימה בא יג, ט ס"י ל"ג. ובחתי"ס (שו"ת ח"ז סי' ס"ב) מסיק שבסתמא יו"ט לא אקרי שבת ('כל היכי דכתיב שבת בקרא אין יו"ט בכלל').

(4) ראה גם שער האמונה רפ"ו וספ"ז. ריש ד"ה וספרתם באוה"ת להצ"צ ויקרא ח"ג ע' תתסט. המשך תרס"ו ע' רפח (בהוצאה הישנה – ע' ריט) ובהנסמן שם.

(5) אבות פ"א מ"א. ובפיה"מ להרמב"ם שם (בהקדמה לפ' חלק ד"ה וכת החמישית): 'כמו שאירע לאנטגיגוס איש סוכו עם צדוק ובייתוס'. וראה פירושו ב'אל תהיו כעבדים' בספרי 'הרהורי תורה'.

(6) עה"כ ויקרא כג, יא.

(7) מאמרי חודש ניסן, מאמר י"ב (ספה"ע) אות ג'. וכן בנתיבות שלום – סלונים (מובא בגליון 'פנינים ופרפראות' – פסח בעריכת ר"י ברגר).

(8) בקיצור אלשיך עה"כ – ויקרא כג, יא.

(9) ח"ג צז, א ואילך.

(10) משנה סוטה רפ"ב. וראה לקו"ת פ' אמור לה, ד. לו, א ואילך. לט, ג-ד. פ' במדבר י, א ואילך. ובכ"מ.

(11) בפירושו לויקרא כג, טו.

(12) שמות יב, טו.

(13) עה"פ שמות שם, יז.

פעמים¹⁴, שהוא 'כמו על שבת שנאמרו בו 'שמירה' פעמים רבות. ולכן נקרא פסח 'שבת', כדכתיב 'ממחרת השבת', שהוא כמו שבת ב'שמירה'.

אבל אם כן אינו מובן, למה נקרא פסח 'שבת' רק כאן בדיני הנפת וספירת העומר (בפ' אמור), ולא בעיקר דיני הפסח של חמץ ומצה בפ' בא, שהרי אדרבא, ענין ה'שמירה' ('שמרתם' וכיו"ב) נזמר בפרשת בא?

המהר"ל¹⁵ פירש: 'שם 'שבת' בא על השלמה, ששבת והשלים הכל.¹⁶ ולכן כתב 'ממחרת השבת', שפירושו שתספרו מן השלמה של יציאת מצרים עד השלמה האחרת שהיא השלמת התורה.

המלבי"ם¹⁷ פירש: 'אם יאמר 'ממחרת הפסח' יהי' יום ט"ו, שמחרת הפסח בתנ"ך הוא מחרת שחיטת הפסח.¹⁸

ע"פ סוד: 'שבת מעין עוה"ב',¹⁹ ומחרת השבת הוא עוה"ב בעצמו;²⁰ 'מחרת השבת' למעלה מהשתלשלות.²¹

עוד יש לבאר: אף שאין ספירה קשור ליום ראשון בשבוע, אבל דרגת הספירה נעלה יותר כשהן 'תמימות' גם לפי ימות השבוע.²²

(14) 'ושמרתם את המצות', 'ושמרתם את היום הזה' (שמות שם), 'ושמרתם את העבודה הזאת' (שם, כה), 'ושמרתם את הדבר הזה' (שם, כד), 'את חג המצות תשמור' (שם כג, טו. לד, יח), 'שמור את חודש האביב' (דברים טז, א).

(15) תפארת ישראל פרק סט.

(16) ולעיל שם (בתפא"י הנ"ל) בפרק מ': 'השבייתה וההפסק מורה על ההשלמה'.

(17) בפירושו לתו"כ ויקרא כג, יא אות קס"ד קרוב לתחילתו.

(18) וע"ד 'בחמשה עשר יום לחודש הראשון ממחרת הפסח יצאו בני' שבר"פ מסעי (וראה תוס' ירושלמי לו, ב ד"ה ממחרת. לקו"ש חכ"ב ע' 144 הע' 13). ובס' עמק המלך סי' לד האריך בזה.

(19) ראה מכילתא (ומדרש הגדול) שמות לא, יג: כי אני ה' מקדשים לעולם הבא כגון קדושת שבת בעולם הזה, נמצאו למדין שהוא מעין קדושת העולם הבא כו'. וראה ברכות נו, ב. ר"ה לא, א. מדרש לקח טוב שמות שם. אוה"ח שם. ועוד.

(20) בית אברהם (סלונים) ס"פ שמיני.

(21) ראה ד"ה וספרתם אוה"ח ויקרא ח"ג ע' תתס: "שבת נק' שבת בראשית, פי' ראשית חכמה (תהלים קיא, א) . . אבל בחי' אנכי הוא בחי' כתר עליון שלמעלה מבחי' חכמה, ולכן נק' ממחרת השבת' (כעין זה בד"ה וספרתם תרנ"ט) – סה"מ תרנ"ט הוספות ע' רי [ובהוצאה החדשה – ע' רסז]. ד"ה זה בתורת מנחם התוועדיות חלק ג (תשי"א ח"ב) ע' 69. ראה גם ד"ה זה בלקו"ת אמור לה, ד. אוה"ח ויקרא ח"א ס"ע קסז.

(22) ראה לקוטי שיחות ח"ב ע' 96 ואילך. חכ"ב ע' 145 ואילך. ספה"ש תנש"א ח"א ע' 428 הע' 11. שם ע' 437 ואילך. 447 ואילך.

חילוק קביעותם של יו"ט ושבת

ולענ"ד י"ל, שעיקר החילוק בין שבת ד'מיקדשא וקיימא²³ ליום טוב ד'ישראל אינהו דקדשינהו לזמנים²⁴ – זהו רק לפני חלות יו"ט, כשהקביעות עדיין תלויה בראיית העדים את הלבנה וקידוש בית דין,²⁵

אבל 'ממחרת' – אחרי שכבר נקבע בב"ד, דקיי"ל 'אשר תקראו אתם',²⁶ קרי 'תקראו אתם' – 'אתם אפילו שוגגין, אפילו מזידין, אפילו מועטין',²⁷ – הנה אז הוי יו"ט כשבת, שכבר לא ניתן לשנותו.

ואף שב'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל'²⁸ לא נקרא 'שבת', הרי בענין 'וספרתם לכם', לכבוד חג השבועות הנקבע ע"י ספירה, מדגישה התורה כח בית דין לקבוע חדשים ולקדש ימים טובים, שזה מיוסד על כח השבת, שאפשר לקדש הזמן.²⁹ ואכן פרשת המועדות מתחילה בשבת,³⁰ כבנוסח ליל קידוש שבת: 'תחילה למקראי קודש',³¹ לא רק תחילה בזמן³² (דהא 'מאי דהוה הוה'), אלא שבת זהו היסוד של יו"ט,³³ כדרשת רז"ל³⁴ 'תשבתו, אין לי אלא שבת, יו"ט מנין, ת"ל 'שבתכם', ה'שבת' שאתם קובעים'^{35, 36}.

(23) ביצה יז.

(24) ברכות מט.

(25) 'החודש הזה לכם' (שמות יב, א) – 'מסורה בידכם' (ר"ה כה, א. שמו"ר פט"ו, ב).

(26) ויקרא כג, ב. שם, ד. שם, לז.

(27) ר"ה שם.

(28) במדבר לג, ג.

(29) שפת אמת אמור תרמ"ה: 'בכח שנמצא קדושת השבת בזמן זכו בני"י להוסיף להם עוד מועדות, וזהו תחלה למקראי קודש'.

(30) ויקרא כג, ג.

(31) אבודרהם (קידוש ליל שבת בביהכנס – קנא, א): 'פירוש, שהשבת מוזכר בפרשת המועדים קודם לכולם'. וכ"כ בטווא"ח הל' שבת סרע"א. אבל ראה אוה"ת ויקרא ח"ג ע' תתק"ח. ח"ד ע' א'קנג.

(32) על השבת נצטוו כבר במרה (שבת פז:). ירושלמי ביצה פ"ב ה"א). ראה הנסמן בלקו"ש חל"ג ע' 27 הערות 20-21, קודם מתן תורה.

(33) ראה פלח הרמון (לר"ה מפאריטש) ויקרא ע' תיח: 'תחלת גילוי אור השעשועים' בבחי' פנימיות חכמה ובינה הוא בשבת, ומחמת זה מתגלה ממילא בחיצוניות חו"ב ומדות ע"י המועדים. . ונמצא ששבת הוא מקור המועדים, ולכן נק' תחלה למקראי קודש'.

(34) ויקרא כג, לב. ר"ה ט.

(35) 'לא כמו שבת שקבוע וקיים מימות עולם ע"י קביעות הקב"ה' – תורה תמימה עה"פ הערה ק.

(36) אף שלהלכה קיי"ל ששבת ויו"ט 'ב' קדושות הן' (ביצה ד). – הרי המשנה (ביצה פ"ה מ"ב) מדגישה: 'אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד'.

המבזה את המועדות'

ויבואר בזה חומרת ענין 'המבזה את המועדות', ש'אע"פ שיש בידו תורה ומעש"ט, אין לו חלק לעוה"ב,³⁷ שלכאורה, למה מבזה אדם זה רק את המועדות³⁸, למה אינו מבזה גם את השבת הרגיל תמיד כל שבוע, כענין 'הוקר רגלך מבית רעך פן ישבעך ושנאך'³⁹?

אלא שאדם זה חושב: בשלמא שבת 'מיקדשא וקיימא' מהקב"ה, עלינו ליוהר בו, אבל קביעות יו"ט תלוי' בבית דין של בני אדם, אתי לזלולי ביה', שלכן החמירו חז"ל באיסור 'נולד' ביו"ט.⁴⁰

אבל הצדוקים לשיטתם פירשו 'מחרת שבת בראשית', לא מחרת יו"ט שנקבע ע"י אדם, ולכן קלקלו הכותים (הצדוקים)⁴¹ והטעו את שלוחי ב"ד שעסקו בפירסום קידוש החודש,⁴² מפני שבזו את כוח תושבע"פ,⁴³ שלדעתם מעשה ב"ד אינו אלא מעשה אנוש ותחבולותיו, ולכן כל ענייניו הוא להוציא מליבן של צדוקים.⁴⁴



פרשת המועדות - באמור ובפינחס

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

א. פרשת המועדות, שבה נפרטו כל המועדים והרגלים, היא בפ' אמור, ובהמשך

37 אבות פ"ג מ"ט. וראה מ"ש בספרנו 'הרהורי תורה' על ה'מחלל את הקדשים והמבזה את המועדות' (קונטרס חנוכה תשע"ה).

38 לרוב מפרשי אבות, 'המבזה את המועדות' היינו חול המועד, אבל מרמב"ם הל' יו"ט פ"ו הט"ז (מפסחים קיח.) ותוס' חגיגה יח. סוף ד"ה חוש"מ – משמע שקאי (גם) על יו"ט. ראה אוצר מפרשי התלמוד לפסחים שם הע' 58. וכן הבין רבינו בחיי לאבות כאן בפרש"י.

39 משלי כה, יז. ס' מעשה בראשית (ירושלים תשמ"ו – ע' 369): 'דרך העולם למאוס בדבר התמידי ואינו מתפעל ממנו, וכמ"ש הוקר רגליך מבית רעך, וע"כ ישמחו ביו"ט יותר משבת'.

40 ביצה ב.

41 ראה תוס' שם ד"ה להטעות: 'בייתוסין'.

42 ר"ה פ"ב מ"ב.

43 שלא האמינו בה – רמב"ם ומאירי לאבות פ"א מ"ג.

44 יש לעיין בשאר דינים אם יש חילוק ביו"ט שכבר נקבע, כמו: 'מוסיפין מחול על הקודש' ביו"ט שנאמר 'מערב עד ערב תשבתו שבתכם' (ר"ה ט.), 'חול מכין לשבת וחול מכין ליו"ט' (ביצה ב: וברש"י שם ד"ה ואין יו"ט מכין לשבת: 'יום טוב נמי קרוי שבת'), שבת ויו"ט 'קדושה אחת' (ביצה ד.), כן מצינו במשנה 'מן הפסח ועד העצרת שנאמר (ישעי' סו, כג) ומדי שבת בשבתו' (עדיית ספ"ב).

אליה באה פרשת המוספין שגם בה נפרטו כל המועדים והרגלים – בפ' פינחס. וכבר דיברו בכ"מ בטעם שחילק הכתוב את הענין לשנים ולא בא הכל בבת אחת (וראה בארוכה לקו"ש חי"ח שיחה ב' לפ' פינחס).

ולכאורה יש להעיר בזה על צד-השווה בין אמור לפינחס, שבשתי הסדרות שבהן באה פרשת המועדות – הרי זה בהמשך לעניני כהונה:

בפ' אמור הרי הסדרה מתחילה "אמור אל הכהנים בני אהרן", וחלק גדול מהפרשה עוסק בדיני הכהנים;

ובפ' פינחס הרי הסדרה כולה נקראת ע"ש "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", והחידוש בתחילת הסדרה הוא בזה שפינחס זכה לכהונה – "והיתה לו ולזרעו אחרי ברית כהונת עולם".

ולכאורה יש לבאר השייכות, שהמועדות הם הימים שנתקדשו מתוך ב"זמן" להיות ימים של חסד וגילוי כו', והכהנים הם אלו אשר נבחרו ב"נפש" לקדושה והתגלות יתירה, והרי זה אותו ענין ממש. ולהעיר – לחידודא עכ"פ – ממנהג קהילות אשכנז שהכהנים מברכים את העם דוקא בימי המועדות. וק"ל.

ב. ויש להעיר עוד:

כשנמנה את סדרות התורה לפי סדרן (ראה שיחת ש"פ משפטים תשמ"ט בתחילתה), נמצא שפרשת אמור היא הסדרה הל"א שבתורה – כמנין 'א-ל', ואילו פרשת אמור היא הסדרה המ"א שבתורה – כמנין 'אם'.

והנה, השייכות של 'אם' להמועדות פשוטה היא ע"פ הידוע שהגילוי והשמחה שבמועדים מקורו מספירת הבינה, מוחין דאימא, וע"ז אומרים בהלל – הנאמר במועדות – "אם הבנים שמחה";

וגם השייכות של 'א-ל' להמועדות מובנת, שהרי שם א-ל בחסד, וענין המועדות הוא (בדרך כלל) גילוי של חסד ה' (ושייך גם להכהנים – כנ"ל – שהם בחסד). וידוע שע"ז אומרים בהלל – שאומרים במועדות – "א-ל הוי' ויאר לנו", ומבואר בהמאמר הידוע ד"ה אני לדודי (לקו"ת פ' ראה לב, ב) שהוא גילוי י"ג מדות הרחמים שתחילתן ועיקרן שם 'א-ל'. ואכן, בימי המועדים מזכירים במיוחד – בעת פתיחת הארון – את י"ג מדות הרחמים (מה שאין אומרים בשבת).

ג. ויש להוסיף, שבפרשת אמור (משא"כ בפינחס) יש גם את הענין של ספירת העומר, והשייכות של ספירת העומר לשם א-ל מובנת היא ע"פ המבואר בכ"מ בפירושו הנוסח 'היום יום .. לעומר' – ש"יום' (עם הכולל) בגימטריא נ"ז, והוא הגימטריא של 'א-ל הוי' הנמשך ע"י הספירה; ומובן איפוא השייכות של ספירת העומר לשם 'א-ל' במיוחד.

[ואף שע"י הספירה נמשך (לא רק 'א-ל', אלא) גם 'הוי' – הרי עכ"פ שם 'א-ל' הוא תחילת ההמשכה ועיקרה, כמובן].

ואגב יש להעיר בהאי ענינא:

בספר המאמרים עזר"ת, בין המאמר דש"פ תולדות (ער"ח כסלו) לש"פ ויצא, בא מאמר המתחיל 'א-ל הוי' ויאר לנו', ובמפתח איתא שמאמר זה 'לא נאמר'.

ולא נתפרש ענינו של מאמר זה ולכבוד מה נכתב בזמן זה דוקא [סיום המאמר מדבר בענין ההארה שמאירה במועדים, ובענין 'אסרו חג' שהוא המשך של החג – שע"ז נאמר הפסוק 'א-ל הוי' ויאר לנו אסרו חג וגו' – אבל לפי זה לכאורה היה צריך להיכתב בזמן השייך למועדים ולא בסוף חודש מרחשון].

ואולי יש לתת השערה בדרך אפשר בזה, דהנה מיד לאחר מאמר זה בא מאמר קצר נוסף, שגם הוא 'לא נאמר', והוא ביאור על התחלת מזמור נ"ז שבתהלים.

וכתב כ"ק אדמו"ר במפתח שבתחילת הספר:

"להעיר, אשר כ' מ"ח שנה זו – תרע"ז – התחילה שנת הנ"ז לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע".

והיינו, שהביאור בתחילת מזמור נ"ז שבתהלים שייך לזה שאז נכנס כ"ק אדמו"ר מהורש"ב לשנתו הנ"ז והחל לומר קאפיטל נ"ז שבתהלים.

ומעתה יתכן שגם המאמר שלפניו שייך הוא לתחילת שנת הנ"ז – ע"פ הנ"ל ש'א-ל הוי' בגימטריא נ"ז, ומתאים שלכבוד שנת הנ"ז נכתב מאמר על הפסוק 'א-ל הוי' ויאר לנו. וק"ל.



בענין לימוד הקריאה

הרב אליהו מטוסוב

ברוקלין נ.י.

כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע מפליא בכמה מקומות במעלתם של מלמדים לתשב"ר, הוא כותב כי על שלשה דברים עומדת הקהילה היהודית, על רבני הקהילות על שו"בים ועל מלמדים (וגם בספר מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים ראיתי באיזה מקומות שמפליא במעלת מלמדי דרדקי ואכ"מ).

אני בעצמי אינני בשטח החינוך, אבל פנו אליי בענין זה כמה שהם בשדה החינוך, ביניהם גם ש"ב שלי שהם מחנכים בחסד עליון. לכן עקבתי מקרוב בויכוח שנוצר

לאחרונה על ידי איזה מערערים על שיטת לימוד הא"ב הנהוג מאז ומתמיד בהרבה מוסדות אנ"ש. וגם אחד מגדולי המשפיעים ביקש ממני לכתוב בזה, להרגיע קצת את רוחות הסוערות.

(א) תחילת הדברים החל, כאשר בספר על לימוד קריאה בשם "הקריאה והקדושה" שיצא לאור לפני כמה שנים מאת מחנך דגול, הוא כותב בהוספות שם גם סעיף מיוחד, אשר לפי המשתמע משיחת ח"י אלול תשמ"ב הנה אסור ללמד צלילים (היינו מה שנהוג אצל הרבה מלמדים שבנוסף ללימוד קמץ אל"ף א, הם גם מלמדים להם שאל"ף הוא צליל א, ומבטאים את זאת כמו עם נקודת שו"א, בי"ת הוא ב וכיו"ב).

[מחבר זה שהוא מחנך חשוב מאד, לא תלה איסורו המחודש עם תקנת רבותינו על לימוד "קמץ אל"ף א", כי הלא לימוד הצלילים איננו בסתירה ללימוד קמץ אלף א, והוא בא רק לאחרי לימוד קמץ אל"ף א. מחבר זה עצמו כתב ב"הערות וביאורים" משפטים תשע"ט: "בסיום הקונטרס הנ"ל, הוספתי הנראה לענ"ד כמה נקודות חשובות בלימוד הקריאה, שרובן לא קשור לעניין שיטת המשכילים, אלא שאינם נכונים על פי הבנתי בשיחת ח"י אלול תשמ"ב". וכן הוא כתב שוב ושוב כמה פעמים שאיסורו המחודש על לימוד צלילים אינו קשור בשום דרך לתקנת לימוד קמץ אל"ף א, אלא הוא איסור צדדי שהוא למד לפי הבנתו בשיחת ח"י אלול תשמ"ב].

נהוג בפועל במוסדות חב"ד

(ב) בנוגע לפועל, הנה רוב מלמדי חב"ד באה"ק מלמדים צלילים עם התלמידים, ואילו בקראון הייטס ובארה"ב, יש שאין בשיטת לימודם לימוד הצלילים, ויש שכן נהגו כן ללמוד צלילים מאז ומקדם, נהרא נהרא ופשטיה.

הרבה מלמדים, שעמדו בקשר עם גדולי מורי הוראה של חב"ד, לא קיבלו את איסורו המחודש של מחבר זה, בטענה שהוא לא הבין את מה שכתוב בשיחת תשמ"ב.

(ג) לעומת כל אלו, יש איזה יחידים שקמו והחלו בהרעשה גדולה, כי לימוד צלילים לתשב"ר הוא נגד תקנות רבותינו נשיאינו (דבר שאפילו מחבר ספר קריאה הנ"ל, לא אמר, הוא רק כתב לפי הבנתו דעל בעיות צדדיות בלימוד צלילים, שאינם קשורים ואינם מנגדים ח"ו ללימוד קמץ אל"ף א).

ולאחרי שדברי המרעיש לא נתקבלו אצל הרבנים ואצל הנהלות המוסדות, החלו לבלבל המוחות ולהרעיש באינטרנט, להסות הורים תמימים בטענה שלימוד הצלילים הוא בניגוד ח"ו ל"קמץ אלף א".

כדרכם של קנאים, הנה אחרי שמרעיש אחד (לא מחבר ספר הנ"ל) החליט כי רק הוא ירא לדבר ה' ואילו רבני חב"ד והנהלות המוסדות ומלמדים האחרים הם אינם חרדים לתקנות רבותינו נשיאינו, וגם ראה אשר ההנהלות לא הסכימו לטענותיו להדיח

מלמדים אחרים ממשרותיהם, הנה הוא עבר לתעמולה יתירה מזו, הוא (בצירוף עם עוד אחד או שניים) החל לחטט בספרי "משכילים" מדורות הקודמים וראה שיש מהם שנהגו בלימוד צלילים, ועל כן החל להרעיש ולהוכיח מזה שלימוד צלילים הוא לימוד אסור מכיון שהוא נמצא בספרי משכילים, והוא החל לפרסם באינטרנט תמונות של משכילים, למען שכל ההורים ידעו כי המלמדים האחרים וההנהלות ורבני חב"ד הם מכת ה"משכילים" שלוחמים ח"ו נגד רבותינו נשיאינו.

תוכניות לימודים עם צלילים בהסכמת הרבי

(ד) כאמור, רבני קהילות אנ"ש שהקדישו זמן רב לברר ולהיכנס לכל הפרטים, ואחרי שדיברו עם מחנכים רבים באנ"ש וביררו את הדברים מכל צדדיו וכל פרטיו (והם ביררו גם אצל בעלי המחדשים של האיסור החדש לשמוע מה בפייהם), הם כתבו פסקי-דין שוב ושוב, כי דרך הלימוד במוסדות חב"ד שלומדים גם צלילים היא דרך הנכונה לפי רבותינו נשיאינו. הם גם ציינו לקונטרסים וספרי קריאה שבהם הרבי הסכים על לימוד צלילים עם תלמידים. בנוסף להפסק-דין הם גם עמדו על עומק הדברים וכתבו הסכמה גמורה לשיטת החינוך של המלמדים שעליהם יצא הקצף של המלמד המערער, הם גם פירטו הדברים על טעותו של המערער מה שטעה ולא הבין מה שכתוב בשיחות.

הרבנים במכתביהם גם ציינו אל כל השיחות ואגרות קודש של רבותינו נשיאינו בענין לימוד "קמ"ץ אל"ף א", שבכולם לא נזכר לא דבר ולא חצי דבר על איסור לימוד צלילים.

הרוצה לעמוד על נימוקי ומקורי הדברים, ועל הסכמות הרבי על תוכניות הכוללות לימוד הצלילים (בקונטרס "למדני" ובתוכנית הלימודים "מאות לאות" שנדפסו עם מכתבי הסכמה וברכה מהרבי), יעיין באגרות רבני חב"ד שנכתבו בחדשים האחרונים,

בקרב גם יתפרסם קונטרס נוסף בשם "תקנות רבותינו נשיאינו בענין לימוד הקריאה" שבו יבואו כל המקורות הדרושים, ושם יתפרסמו גם כמה ספרים נוספים (בנוסף לאלו שכבר הזכירו הרבנים במכתביהם) בלימוד קריאה עם צלילים שנדפסו מאז עם מכתבי הסכמה וברכה מאת הרבי.

עד כאן גופא דעובדא.

אין לעבור על דברי חכמים

אבל אכתוב כאן מה שנראה לי, כי צריך זהירות בכל מי שמתלבש באיצטלא דרבנן ונכנס למלחמת מצוה לחדש איסורים או היתרים מסוג זה (הן בנידון דידן והן בענינים דוגמתם),

(א) על האדם לשקול, אם זוהי דרכה של תורה, לומר "רק אני מייקר וחרד לתקנות

רבותינו נשיאינו" ואילו כל שאר המלמדים וההנהלות וכל רבני חב"ד (מורי הוראה הקבועים של קהילות אנ"ש) כולם מזלזלים ח"ו בזה,

(ב) האם זוהי הדרך להעמיד על דעתו כי רק הוא צודק בפירושו המוטעה בשיחת ח"י אלול תשמ"ב או בשיחה אחרת, וכל שאר המלמדים ורבני אנ"ש טועים בפירוש אותה שיחה,

(ג) האם כל אחד בא ומחליט אשר גאונותו וידיעתו בעניני איסור והיתר, היא שקולה ומכרעת נגד ידיעת כל רבני אנ"ש מורי הוראה הקבועים והנבחרים של קהילות אנ"ש, וגם דוקא דעתו מכרעת נגד דעתם של כל המחנכים האחרים [בדוגמת שפעם בא לפניי הדייט אחד עם קונטרסו בידו, שהחליט לפי הבנתו בשיחת הרבי, אשר כבר היתה גאולת המשיח וכעת צריך ומותר למלא שחוק פיו בזה"ו ועל כן הוא מאריך במסקנא אשר כיום אין לצום בת"ב, ואיש חכם בעיניו ומחליט אשר כל רבני חב"ד ושאר אנ"ש אינם די מקושרים להוראות הרבי כמוהו לכן אינם מסכימים לפסיקותיו בהלכה].

"מסורה"

(ד) האם זהו הסדר, שבכל פעם ייבא מלמד אחד שיחליט שהוא יודע מהי מסורה, ושאסור להראות לילדים הא"ב בעזרת וידיאו'ס או שאסור להביא תלמידים באוטובוס כי חדש אסור מן התורה (כמו אותם שעושים מעשה זמרי, וצועקין "מעשה אבותינו בידינו"),

מסורה, פירושו היא להישמע למה שקיבלו חכמים ומסרו לנו בתורה שבעל פה, דהיינו להישמע למה שמוסרים לנו רבותינו נשיאינו שמותר ללמוד צלילים וכן הורו רבני חב"ד, אבל אם חולם חלומות אחד הולך ומחטט בספרי היסטוריה ועפי"ז הוא קובע מהי לדעתו מסורה, הרי הוא פועל בניגוד גמור למסורה. ראיות מגוגל וספרי משכילים לא אלו הקובעים ח"ו מהי מסורה.

[וגם לפי הטעות של יחידים אלו, אשר לא פוסקים הלכה משיחות ואגרות רבותינו ומן השו"ע ומן רבנים הנבחרים של הקהילות, אלא מכללי דקדוק ולהבדיל מחיטוטם הם באינטרנט בספרי משכילים. הלא אדרבא שיחטטו שם יותר וימצאו שהמשכילים כמו דוד ילין ושות' - מראשי הלוחמים נגד לימוד המסורה דהיינו לימוד שמות האותיות והנקודות בנפרד וקמץ אלף א - הם הראשונים שהמציאו שיטה זו שלימוד צלילי האותיות והנקודות בנפרד אינו מתאים לכללי הדקדוק ושאינן ללמד לתלמידים לבטא צלילי האותיות והנקודות אלא כשהם מחוברים יחד - בדיוק שיטת המערערים האלה היום]

(ה) גם כאשר אדם מחליט לעצמו, שרוח ה' נוססה בו והוא זה שהולך בדרך אבותינו בדורות הקודמים שנלחמו נגד ה"משכילים" במסירות נפש גמורה ובלי שום

חשבונות, ולדעתו זוהי שליחותו וחובתו להילחם במסירות נפש גמורה נגד שאר המלמדים ונגד הנהלות המוסדות ונגד רבני חב"ד, אבל עדיין הוא צריך להיות זהיר במצוות חמורות שבתורה, כגון שאסור לעשות מטרות בחיים לרדת לחייהם של מלמדים אחרים ולפרסם עליהם שהם מכת המשכילים ח"ו, (וגם מי שלא שלמד בשו"ע, הלא הוא יודע מפירש"י בפ' וישב את חומר איסור הלבנת פנים), ובכלל זה הוא גם איסור "לא תלך רכיל", אשר גם בצר לו כשהוא רואה שדבריו אינם נשמעים אסור להוציא שם רע בדבר שקר ולהעליל על חבריו מלמדים אחרים שהם ח"ו אינם לומדים בשיטת "קמץ אלף א". גם צריך זהירות בחומר איסור גניבת דעת (עיין שו"ע אדה"ז סוף הל' אונאה וגניבת דעת) כגון לזייף ולפרסם מספרי משכילים שאחד מהם פירסם תמונת הא"ב עם והנקודות (כמו ב"מבוא לקריאה") - בכדי לעשות רושם כאילו שבספר זה אכן לומד הא"ב והנקודות בנפרד כהוראות רבותינו, ושכאילו טעם הדבר שנזכר לשלילה בדברי רבותינו הוא מפני לימוד הצלילים - אך המפרסם מעלים מעיני הקוראים שאותו משכיל הדפיס זה בסוף ספרו בחלק ההוספות ולא בתחילת הספר בתור תוכנית הלימודים, ואופן לימוד הקריאה עצמה באותו ספר המשכילי הוא בדיוק מה שנזכר לשלילה שאין בו קדושת האותיות מפני שאינו מלמד הא"ב והנקודות בנפרד ואינו מלמד קמץ אלף א.

ו) יש דין בגמ' ובשו"ע בכמה מקומות, על מי שלא הגיע להוראה ומורה, ודרשו ע"ז את הפסוק הוי מושכי בחבלי השוא כו', וגם את הכתוב רבים חללים הפילה. ואפילו אם הי' מדובר במי שהגיע להוראה הלא הדין הוא בהל' ת"ת שכל זמן שרבו הוא בחיים הוא צריך ליטול רשות רבו לפני שהוא בא להורות, ובפרט כשמדובר באנשים פשוטים שיוצאים בהוראה נגד רבני חב"ד הנבחרים בקהילתם, ועיין דברים חמורים בברכי יוסף יו"ד סרמ"ב. ועיין ג"כ בשו"ת שארית יהודה סי' א' שאסור לפסוק ולדמות מילתא למילתא גם אם הוא חריף ובקי, רק מי שהוחזק למורה בעירו. ומפני הכבוד אקצר.

ז) כתוב במשנה שצ"ל "מודה על האמת", על כן כאשר מלמד אחד לא ידע מכל הקונטרסים וספרים הכוללים לימוד צלילים שהרבי נתן הסכמתו עליהם, וגם לא היה לפניו בשעתו את הפס"ד של כל רבני חב"ד שיש ללמוד צלילים, ועל כן הוא החל במלחמת קודש שלו נגד חבריו המלמדים, אולם כאשר נודע לו כל הדברים האלו עליו להודות על האמת ולחזור בו ממעשיו ולא להיגרר לדברים חמורים עוד יותר.

לא לזלזל ברבותינו נשיאנו

ח) אחרי שמתברר אל המערער, כי לא קיים שום איסור בעולם נגד לימוד הצלילים, וגם מתברר אליו שיש כמה ספרים וקונטרסים עם הסכמת הרבי שכוללים לימוד הצלילים, אז אין להמשיך להתעקש בטענות מבישות שהסכמת הרבי היתה רק עבור ילדים ממחנות אחרים אבל לא עבור ילדי אנ"ש, לייחס להרבי אשר הוא

נסחף ח"ו להתיר את "שיטת המשכילים" עבור ילדים שאינם מאנ"ש, ועוד טיעונים מחוכמים מסוג זה שהם זלזול גמור ח"ו ברבותינו נשיאינו, לא ראוי לאדם להיכנס לדברים כאלו רק בגלל שאין לו את התוקף הנפשי לומר "טעיתי".

מחלוקת ללא תועלת

ט) נמצא תמיד בגמ' וש"ע, אשר אפילו לשם שמים אין להיגרר למחלוקת במקום שאין בו תועלת, כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כו' ומוטב שיהיו שוגגין ועוד, אם כן אין תועלת להמערער להוסיף ולהשתדל ולהשים כל מאודו לפתות ולמצוא מורי הוראה שיחתמו ויסכימו לאיסוריו המתחדשים. פלא כי עד עתה לא עלתה בידו למצוא אפילו לא משענת קנה רצון אחד, והלא מלבד הרבנים מד"א גאוני התורה מורי הוראה הנבחרים בקהילות אנ"ש, קיימים גם בנוסף מכל המינים (ולפעמים גם שועלים קטנים או אלו שקיבלו משרה מאיזה עסקן וכיו"ב), ובכל זאת עד עתה לא קיבל המערער אפילו חתימה אחת לאיסורו וחרמיו המחודשים, לא מגאוני הרבנים ולא מאיזה בעלי שם.

אבל גם אם סוכם יקבל איזה חתימה לאיסורו (וקל הדבר, כי הלא כל מורה הוראה מגאוני התורה נבחר הקהל, יש תמיד אחרים שלא אוהבים אותו ועל כל דבר שהוא יורה ויחתום ימצא תמיד מי שיש לו נחץ נפשי לחתום את ההיפך, וכאמור יש כל הסוגים שנקראים מורי הוראה). אבל מה זה יועיל אפילו ימצא איזה חתימה לאיסור, הלא רבני קהילות אנ"ש כבר חתמו על היתר ועל נחיצות לימוד הצלילים (המחנך הגאון החסיד הרב עזרא שוחט אפילו פירסם כי דוקא דרכו של מלמד זה בלימוד דרדקי שאינו מלמד צלילים עם התלמידים, שהיא נגד הסכמת הרבי ללמד צלילים, דוקא שיטתו רבים חללים הפילה והקולר תלוי על צווארו), אם כן הלא מלמד זה מעולם לא יצליח לכפות דעתו על כל אנ"ש, ומה התועלת בכל המדנים ורדיפות שהוא מעורר נגד חבריו ונגד הרבנים.

יו"ד) כאשר לא מצליחים למצוא שום מורה הוראה בחב"ד, שיחתום על האיסור המחודש, אז רצים עד קצה העולם אצל כל בעלי חינוך המפורסמים בחב"ד ושלא בחב"ד, עד שמוצאים איזה זקן נשוא פנים, שאפשר מצד גילו המופלג לא מבחין כ"כ בקריאת דוקומנט, ומספרים לו שיש בחב"ד מלמדים שלא לומדים קמץ אל"ף א ח"ו, והם מחתימים אותו על מכתבם שכתבו נגד לימוד הצלילים. אך כאשר זקן מכובד זה כשנודע לו מה שהמחתימים הסתירו ממנו שיש ספרים וחבורות שהרבי מסכים על תוכנית לימוד הצלילים, ושיש מכתבי רבני קהילות חב"ד להיתר לימוד הצלילים, ומה שהחתימים סיפרו לו דברי הבאי על מלמדים אחרים, הוא וצאצאיו זועקים עתה מדוע ביזיתם אותי מדוע רימיתוני, וזהו עוול ומעשה פלילי לא רק בדיני שמים אלא גם בדיני אדם.

כוונתו לשמים

לסיכום חפצי להוסיף, שיחידים אלו ששמו להם למטרה להרעיש נגד מלמדים אחרים, בודאי הם מלמדים טובים ומחנכים דגולים לשם ולתפארת, אנשים תמים ויראי אלקים, אין ספק כי כל כוונתם לשמים, כי דרך איש ישר בעיניו ובעיני עצמו הוא כן הצליח בדרך שלו בלימוד הקריאה לתלמידים (בלי לימוד צלילים), ולפי דמיונו והבנתו שלו באמת כואב לו לבו על שבעיניו רק הוא נותר לבדו חסיד וכל האחרים פועלים ח"ו נגד תקנת רבותינו נשיאינו,

אבל כאשר כתב אדמו"ר הזקן, הנה כל המחלוקות (והחורבנות בישראל) באים מאלו שכוונתם לשמים (ובשם הבעש"ט שכל המעמיד על דעתו הוא תחילת אפיקורסות, ובמקום להאשים את רבני אנ"ש במלחמה נגד התורה וב"משכילות", מוטב שיפנה אצבע כלפי עצמו), ועצתי אליו אמונה אשר לפני שהוא ממשיך יותר ויותר בפרופוגנדה ובמלחמת הקודש שלו כו', שתייעץ עם הורים ומורים שלו מה הרבי דורש מאיתו ומהי טובתו שלו האמיתית, ואי"ה את זהב בסופה.



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר
נשיא דורנו



נדפס ע"י
הרוצה בעילום שמו

קובץ זה נדפס לזכות

הנגיד החסידי, רב פעלים, עוסק בצרכי ציבור
באמונה, שליח כ"ק אדמו"ר לעניני שלימות
הארץ, מסייע בכל לב ונפש ובחפץ לב לעניני
ומוסדות כ"ק אדמו"ר בכל רחבי תבל

הרה"ח ר' **יוסף יצחק הכהן** שיחי'

גוטניק

מלבון - אוסטרליה

יה"ר שימלא ה' כל משאלותיו לטובה ולברכה
בטוב הנראה והנגלה, "והריקותי לכם ברכה עד
בלי די", ויצליח בכל עניניו הפרטים והכלליים
ובפרט ב'להרבות שלום בעולם' וילך מחיל
אל חיל, ויזכה יחד עם בני ביתו שיקוימו
בהם כל ברכות כ"ק אדמו"ר במלואם.



לאריכות ימים ושנים טובות מתוך
אושר ועושר, שמחה והרחבה, בגשמיות
וברוחניות, לרוות נחת רב מכל יוצאי
חלציו, בגשמיות וברוחניות.

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים מרדכי אייזיק

ב"ר שלום ישראל ע"ה

חדקוב

עסק בעניני חנוך הרבצת התורה וחיזוק היהדות

ובעד הרחבת לימוד דא"ח

דאג לטובת אחב"י בכל רחבי תבל

למעלה משבעים שנה

שימש בתור מזכיר מיוחד

של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ לעניני חנוך

מנהל "מחנה ישראל" ו"מרכז לעניני חנוך"

ראש מזכירות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויו"ר ועד אגודת חסידי חב"ד העולמי

מצביא ראשי של חיילי המלך חינוך והדריך אותם

דוגמא חי' ומופתית להתקשרות והתבטלות אמתית

זכה לקירוב וחיבוב מיוחד מרבתינו נשיאנו

ומסור ונתון להם בכל נימי נפשו

נפטר ג' אייר ה'תשנ"ג

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו

השליח לוי וזוגתו מרת מרים חנה

ומשפחתם שיחיו

חדקוב

יה"ר שירונו ממשפחתם רוב נחת חסידי בגו"ר

לאיוש"ט

לעילוי נשמת

הילדה מנוחה רחל'ע"ה

בת יבלחט"א הרה"ת ר' יצחק יהודה שליט"א

בוימגארטען

נלב"ע ט"ז אייר ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' ישראל הלוי ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' שניאור זלמן הלוי ע"ה

דוכמאן

נפטר ו' אייר ה'תשמ"ט

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

הרה"ח ר' יוסף וזוגתו מרת אסתר

דוכמאן

לזכות

החתן הת' **פינחס שי' גאנזבורג**
והכלה **פרומא טשארנא תחי' גארדאן**
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן
בישראל בנין עדי עד
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שי'

רצוננו להביע תודה

להאשה החשובה מרת רוחמה

תחי' סילבערשטיין

על תמיכתה ועזרתה הרבה במימון

כו"כ מגליונות קובצנו

הערות וביאורים 'אהלי תורה'

בזכות תרומתה הנדיבה ביכלתינו להמשיך

להדפיסם ולהוציאם לאור, להגדיל

תורה ולהאדירה לנח"ר כ"ק אדמו"ר.

יה"ר שימלא ה' כל משאלות לבבה לטובה

ולברכה בטוב הנראה והנגלה, "והריקותי

לכם ברכה עד בלי די", ותצליח בכל

עניניה הפרטים והכלליים, ותזכה יחד עם

בני ביתה שיקוימו בהם כל ברכות כ"ק

אדמו"ר במלואם בטוב הנראה והנגלה.



נדפס ע"י המערכת

לזכרון

הו"ח אי"א נו"מ ובעל מדות

ישראל ארי' לייב

אחיו של הו"ח אי"א נו"מ ובעל

מדות **דובער הי"ד**

בנו של כ"ק הרה"ג והרה"ח ומקובל

רב פעלים לתורה ולמצות

ורבים השיב מעון **לוי יצחק**

דור רביעי לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק

נפטר י"ג אייר ה'תשי"ב

ת' נ' צ' ב' ה'



אחיו של כ"ק אדמו"ר

לעילוי נשמת

הרבנית רבת פעלים אשה יראת ה'

מרת צבי' מרים ע"ה

גורארי'

בת הרה"ג הרה"ת יצחק הכהן ע"ה

שלוחה של כ"ק אדמו"ר נשי"ד

קרוב לשלשים ושש שנה

עסקה במילוי שליחות במרץ ובמס"ג

ובמיוחד במבצע חינוך וטהרת המשפחה

ורבים השיבה מעון

נפטרה ביום ד' פ' אמור, י"ב אייר, ה'תשס"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתה שי'