

קובץ

הערוזת התמימים וזאנ"ש

במה לליבון ושקלא וטריא
בלקוטי שיחות חלק כ"ה

גליון א' (ז') • עש"ק נח



הקובץ הבא ייצא אי"ה לקראת ש"ק פרשת לך לך
הערות ניתן לשלוח
לא יאחר מיום חמישי ט' מרחשוון בשעה 2 בצהרים
אל הכתובת
HAOROS@HALIKUT.ORG

פתח דבר

בשבח והודיה לה' יתברך, ובקשר עם מבצע 'הליקוט' שעל ידי ועד התמימים, במסגרתו קיבלו על עצמם מאות תמימים דשיבות תומכי תמימים בארצות הברית את לימוד חלק כ"ה בלקוטי שיחות - הננו מוציאים בזה לאור קובץ הערות התמימים ואנ"ש על השיחות שלמדו עד עתה, מתחילת הכרך עד לפרשת נח.

ידועה לכל גודל החביבות שרחש כ"ק אדמו"ר להוצאת קובצי הערות, ובפרט לאלו העוסקים בתורתו הק' כפי שכתב מענה לא' על שאלתו באחת השיחות:

"נהנתי להערותיו בלקו"ש, בנוגע לשאלותיו בזה - הרי זוהי מטרת קובצי הערות הת' ואנ"ש המו"ל בכ"מ - לרכז שם כל כיו"ב ושידונו רבים עד"ז וכו'", עכלה"ק.

ואנו בטוחים שהוצאת הקובץ תגביר את ה'קאך' והחיות בלימוד השיחות לנחת רוחו הק', ותעורר רבים להצטרף ללימוד המשותף.

בקשתנו פרושה לכל מי שתחת ידו הערות וביאורים בשיחות כרך זה, יואיל נא בטובו לשולחם אל המערכת על מנת שנוכל להדפיסם בקובצים הבאים שיצאו לאור בעזה"י.

ואנו תפילה שבזכות הדפסת קובצים אלו, אשר בקשר לזה אמר כ"ק אדמו"ר שהוא הכנה ל"תורה חדשה מאתי תצא", נזכה בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה, אמן סלה.

מערכת 'הליקוט'

ערש"ק פ' נח ה'תש"פ

ימי הכנה ליום הבהיר יו"ד שבט - שבעים שנה

מפתח ענינים

בראשית א'

סעיף ד'.....ו.

הת' לוי יצחק שיחי' גרינברג

סעיפים ד' - ה'.....ז.

הת' לוי שיחי' הכהן כהן

סעיף ז'.....ט.

הת' אליהו ברוך שיחי' טיאר

בראשית ב'

כללות השיחה.....י.

הת' שד"ב שיחי' צירקינד,

הת' שנ"ז שיחי' וילהלם

בראשית ג'

הערה 9.....יב.

הת' ברוך שניאור שי' קלמנסון

הערה 23.....טו.

הרב מנחם מענדל שיחי' שוחאט,

הרב מרדכי ירחמיאל לימא שי' וילהלם

נח א'

סעיפים ג - ד..... יט

הת' מנחם מענדל שי' גאלדמאן

כללות השיחה..... כ

הת' מנחם מענדל שיחי' הרצל

נח ב'

הערה 3..... כא

הת' מנחם שיחי' שמערלינג

כללות השיחה..... כב

הת' מנחם מענדל שיחי' גרינברג

הת' יצחק שיחי' איזאווי

הוספה..... בז

בראשית א'



סעיף ד'

הת' לוי יצחק שיחי' גרינברג
ישיבת אהלי יוסף יצחק דעטראיט

די בקשה סלח לנו איז ניט (נאר) אויף באגאנגענע עבירות, נאר אויך אויף דער עבודת ה' פון פריער, וואס בשעה זו איז זי דורשת תיקון. ווארום בתפלת שמו"ע, ווען מ'איז "עומד לפני המלך" - וואס דאס ממינט א מצב פון תכלית הביטול, ביז אז אפילו די תנועה פון "מחווי לי' במחוג (אויב ס'איז) קמי מלכא" הייסט א מרידה במלכות - דערהערט מען ווי די עבודת ה' שלפנ"ז איז ניט אלעס, חסר (אין עבודה).

יש להעיר אודות מחז"ל זו (שהובאה בחסידות ובשיחות רבינו בריבוי מקומות), שבפשטות הסוגיא במסכת חגיגה (דף ה:) זה שנהרג לא היה מחמת המרידה במלכות שב"מחווי לי' במחוג קמי מלכא" גרידא: "ר' יהושע בן חנניה הוה קאי בי קיסר אחוי ליה ההוא אפיקורוסא עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מיניה אחוי ליה ידו נטויה עלינו אמר ליה קיסר לר' יהושע מאי אחוי לך עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מיניה ואנא מחוינא ליה ידו נטויה עלינו אמרו ליה לההוא מינא מאי אחויית ליה עמא דאהדרינהו מריה מיניה ומאי אחוי לך לא ידענא אמרו גברא דלא ידע מאי מחווי ליה במחוג יחוי קמי מלכא אפקוהו וקטלוהו".

משמע, שמרידת האפקורס היה שאחוי לר' יהושע קמי מלכא בשעה שהוא "לא ידע מאי מחווי לי' במחוג קמי מלכא". ואדרבה, משמע שאם היה מבין מאי מחווי לי' היה רשאי לעשות כן בעצמו - והרי לא הרגו ר' יהושע!

ובלקו"ש ח"ד בשיחה לפ' קורח סעי' ד' (עמ' 1050) מזכיר רבינו ג"כ הענין ד"מחווי במחוג קמי מלכא", ובהערה 13 כותב: "ומה דמסיים שם גברא דלא ידע כו' [=ומשמע שזהו הסיבה להריגתו, ולא מצד "מחווי לי' במחוג" גרידא] - היינו שבאם [=האפקורס] הי' יודע כו' וראוי לויכוח זה - הי' בה"מחוויי במחוג" - ענין המלך ושירות לו [=ואז היה מותר לעשות כן לפני המלך] (וכידוע בסיפורי חז"ל ששאל לריב"ח כמה פעמים בעניני אמונה וכו'). וק"ל. ובזה מתורץ ג"כ מה

שלא ענשו לריב"ח על דמחויי [=מפני שב"מחויי במחוג" שלו היה שירות להמלך"].

ובזה מובן איך המאחז"ל כפי שהובאה בחסידות ובדברי רבינו כאן מתאימים לפשטות הסוגיא שבש"ס.



סעיפים ד'–ה'

הת' לוי שיחי' הכהן כהן

מתיבתא אור אלחנן חב"ד לוס אנג'לס

למסקנת השיחה יוצא, דהטעם שהביא רש"י פירוש אגדה לפני הפירוש הפשוט, הוא משום שלפי פירוש האגדה תיבת ויבדל הוא כפשוטו שהבדיל הטוב שבאור מן האור, משא"כ לפי פירוש השני של רש"י אינו שייך לשון הבדלה, שהרי הפירוש של ויבדל הוא הבדלה בין שתי דברים המחוברים, ולפי פירוש השני הוא רק קבע זמן בין אור וחושך.

אמנם בלקוטי שיחות ח"ט כותב רבינו וז"ל¹:

דער לשון הבדלה פאסט ווען פריער זיינען זיי געווען נאר בסמיכות זל"ז אבער אויסגעמישט צווישן זיך זיינען זיי ניט געווען, משא"כ דער לשון הפרשה ליגט זיך בעיקר בעת פריער איז דער דבר הנפרש געווען אויסגעמישט מיט די אנדערע זאכען. עכ"ל.

ושם בהערה 33 נכתב: וגם בויבדל בין האור ובין החושך שלא היו משתמשים בערבוביא פירוש השני לפי רש"י שם, הרי הערבוביא היא לא שהאור וחושך עצמם היו מעורבים שהרי לפי פשוטו אור דוחה חושך, כ"א שהיו משתמשים שניהם הן ביום והן בלילה, וענין ההבדלה הוא כסיום רש"י שם שקבע לזה תחומו ביום ותחומו בלילה. עכ"ל.

ובפשטות הכוונה בהערה הוא להקשות; דלפי הביאור בפנים השיחה הול"ל ויפרש ולא ויבדל, ומבאר רבינו ששייך לשון הבדלה דוקא ולא הפרשה, דלפי פשוטו אור דוחה חושך, וההבדלה היתה רק בקביעת זמניהם.

והיוצא מכהנ"ל הוא, ששם מבאר רבינו המשמעות ד"ויבדל", בדיוק להיפך מהמבואר כאן,

וליתר ביאור, יש להקשות בשנים:

(א) מדוע כותב כאן רבינו דרך בפירוש הראשון שייך לשון הבדלה, הרי אדרבה לפי המבואר בחלק ט' הול"ל לשון הפרשה שהפריש טוב שבאור מן האור?

(ב) לפי המבואר בהערה שם, שייך לומר לשון הפרשה גם בפירוש הפשוט (- השני) של רש"י?

אמנם באמת התירוץ לקושיא הא' הוא בפשטות, דהרי בהערה שלפנ"ז, הע' 32, כותב רבינו, וז"ל: כי בכמה מקומות ב' לשונות הללו משמשים לאותו הענין, שלכן התרגום דהבדלה בד"כ הוא הפרשה, ראה לדוגמא בראשית א, ד. עכ"ל.

ולפי זה אין מקום לקושיא כלל, דהביאור בפנים אינו על פסוק זה, וא"כ כוונת רבינו בהערה 33 הנ"ל, היא לא להקשות קושיא, רק שעפ"י הביאור שבפנים ניתן לבאר פסוק נוסף, שבאמת גם שם נוכל לומר שלא חילק בין שתי הלשונות.

אמנם עדיין צריכים אנו ביאור לקושיא הב', דבח"ט כותב רבינו דלשון הבדלה שייך בפירוש הפשוט, והכא כתב דאינו שייך לכתוב לשון זה ע"פ פשוטו של מקרא?

ויש לומר הביאור בזה, דיש חילוק גדול בין הביאור שבחלק ט' והביאור בחלק כ"ה, דהביאור בחלק ט' קאי על הנפעל, דאם יש שתי דברים בסמיכות זל"ז שייך לשון הבדלה, ואם השתי דברים מעורבים ביחד שייך לשון הפרשה, ועפ"י, בפסוק "ויבדל אלוקים" שייך לשון הבדלה - מצד הנפעל. משא"כ הביאור בחלק כ"ה קאי על הפעולה, ומצד הפעולה אינו שייך לשון הבדלה, מאחר ואי"ז אלא קביעות זמן וכדומה. וק"ל.



סעיף ז'

הת' אליהו ברוך שיחי' טיאר
ישיבת ליובאוויטש טורונטו

און דעם ענין איז, ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים", ווארום דעמאלט וועט פעלן דער ענין הבחירה. **זענדיק** דעם אמת שבכל נברא אז אמיתית מציאותו איז דער חיות אלקי, איז דאך ניט שייך צו בוחר זיין הפכו, דעריבער, הבדילו לצדיקים לעתיד לבא", וואט דעמאלט וועט זיין **וידע** כל פעול כי אתה פעלתו כו', ביז אז "וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר", דעם בדבר ה' שמים נעשו גו'.

ולכאורה יש להעיר ולהאיר:

גילוי ענין - וראו כל בשר - יהי' לא רק לצדיקים אלא לכל אדם בימות המשיח. ועפ"ז צ"ל דמשמעות "הבדילו לצדיקים וכו'" הוא הסברה והטעם לזה שהבדילו לע"ל, שהטעם שהבדילו לע"ל הוא מפני שאז יהיו כ"י במצב של צדיקים ולא יהיו זקוקים להעלם והסתור - אע"פ שלפום רהטא פשטות לשון הבדילו כו' הוא למעט רשעים בזמן הזה שלא יהיה להם אותו גילוי לע"ל, שהרי הטעם שכותב בהשיחה לזה שהבדילו לע"ל הוא שה' ית' לא רצה להסיר ענין הבחירה, וענין זה גם לאלו שחטאו בזמן הגלות, וא"כ לעת"ל הוא יהיה גם לרשעים.

אלא כהנ"ל ד"הבדילו לצדיקים לע"ל" כאן באה להסביר איך שהמצב שיהי' לע"ל - שועמך כולם צדיקים - יוכל להיות הגלוי אז.



בראשית ב'



כללות השיחה

הת' שד"ב שיחי' צירקינד
ישיבת אהלי תורה

טבע החסד וואס איז פאראן ביי כל ישראל בתולדותם איז מיט א מדידה והגבלה, ובפשטות - מ'איז גרייט צו טאן חסד מיט אנדערע, אבער ניט אין או אופן אז מ'זאל זיין גרייט צו פארבויגן אויף אלע **אייגענע** צרכים (אדער דורכגיין צוליב דעם אנדערע שוועריקייטן):

משא"כ דער וואס איז נולד ביום חמישי (ווען ס'איז מאיר חסדו של הקב"ה) - איז ביי אים די טבע החסד **למעלה מהגבלה**, ד.ה. זיין חסד איז ניט נאר אויף וויפל ס'מאנט זיך מצד זיין מדת החסד (וואס איז (כשמה) במדה והגבלה, אע"פ ואפילו וועז ס'איז "כדבעי" לי' למיעבד"), נאר **מסירת נפש** אויף חסד, אן קיין מדידה והגבלה.

הנה מבואר מדברי רבינו, שהחידוש בהחסד ביום ה', הוא (בלשון הע' 18) "נטי' קצת" לחסד בל"ג¹, משא"כ החסד שיש בבנ"י בתולדתם, הוא חסד מוגבל.

ובהע' 5 ועד"ז בע' 18 מביא רבינו, שמדת החסד למי שנולד דיום ה', שייך גם ובתניא פ"א מביא רבינו את מאמר הגמ' שלבנ"י ישנה מדת הגמ"ח בטבע תולדתם, ומבאר שחסד שייך רק בבנ"י, מאחר ואו"ה "לגרמיהו עבדין",

ועפי"ז א"מ: בנוגע למדת חסד שבהגבלה, מבאר אדה"ז שאינו שייך באו"ה, משא"כ בנוגע לחסד הבל"ג, מבואר מדברי רבינו ששייך אפי' באו"ה!?

והעיקר: הסיבה שחסדו של אדם הוא מוגבל, מבאר רבינו בסעי' ג', הוא מפני שאינו מוכן לצאת מעצמו עבור מישהו אחר, משא"כ מדת החסד בל"ג הוא ע"י ביטול מציאותו, וא"כ או"ה שכל מה שהם עושים ה"ז לגרמיהו, כיצד שייכים לחסד בל"ג - שמגיע ע"י ביטול מציאותם!?

(1) דהיינו, שישנה לו נטי' לענין הביטול המביא לחסד הבל"ג, אמנם כמובן בכוחו של כל יהודי להגיע לביטול זה, רק שידרוש יותר עבודה.



הת' שנ"ז שיחי' וילהלם
ישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א.

ראיתי מה שהקשה הת' ש.ד.צ. ובפשטות קושיא נכונה היא².

אמנם מה שנראה לומר בזה, בהקדם מה שמבאר רבינו בכ"מ (הובאו בס' "מ"מ הגהות והערות קצרות לס"ש"ב", סוף פרק א', במדור ליקוטי פירושים), אשר מה שמבאר אדה"ז בתניא, לא קאי על חסידי אומות העולם, שהם אכן שייכים לעשיית חסד ללא פני' אישית בזה, עיי"ש.

ועפי"ז י"ל ג"כ בעניינינו, שביום החמישי ניתנה האפשרות - ובלשון השיחה - נטי' קצת, גם לגוי להגיע לחסד בל"ג, מאחר ואם יעבוד על עצמו וכו' יגיע למדה כזו של חסידי אומות העולם השייכים גם לחסד בל"ג.

היינו, דיהודי בטבע אינו עושה חסד לגרמייהו בלבד, אף שיתכן וחסד זה הוא עדיין בגדר דחסד מוגבל, כלומר שאינו מוסר את נפשו עבור עשיית טובה ליהודי שני, משא"כ גוי, שבטבעו מדת החסד שלו היא באופן שעושה לעצמו, ומ"מ ע"י ההשפע דיום ה', יכול להגיע עד לחסד דבל"ג ממש.



(2) לאחר זמן ראיתי שכבר הקשה כן הרב י.י.כ. בקובץ הערות וביאורים, גליון תשח (ש"פ לך לך תשמ"ו), אמנם נשאר שם בצ"ע.

בראשית ג'



הערה 9

הת' ברוך שניאור שי' קלמנסון
ישיבת ליובאוויטש טורונטו

ואף שבמדרש הובא זה לענין "מפני מה לא נתנה (מילה) לאדם הראשון" (היינו שמתחילת בריתו הי' "צריך תיקון" - מילה) יש לומר שהחפצה דערלה כדבר מאוס (שצריך להסירה) נתחדשה ע"י הירידה דחטא עה"ד. ולהעיר שאדה"ר נולד מהול, וכמ"ש ביפ"ת לב"ר ד"לא האמין (הפילוסופוס) במדרשות שאמרו בכ"מ שאדה"ר נולד מהול".

והיינו שבפנים מבואר שכל הענין ד"לעשות לתקן" נתחדש רק לאחר חטא עה"ד, וצ"ע שהרי במדרש איתא שנברא אדה"ר ערל, ומתרץ שי"ל שהחפצה דערלה בתחילת בריאתה אינו ענין מאוס מצ"ע ושנתחדשה רק לאחר החטא.

ולכאורה צ"ל א"כ מהי שאלת הפלוסופוס במדרש וז"ל: "פלוסופוס א' שאל את ר' הושע"י אמר לו אם חביבה היא המילה למה לא נתנה לאדה"ר" והתשובה ש"כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכה עשי"א אם הבריאה אמנם אינה צריכה תיקון רק שנתחדשה ע"י חטא?

ואי"ל הביאור בזה ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר לקמן בהוספות ע' 429 הע' 52 "שגם בתחילת הבריאה הי' מציאות הקליפות... (אלה ש)הי' זה בדוגמת קליפה שומר לפרי... ואח"כ ע"י החטא ירדו הקליפות להיות מנגדים לקדושה, והכוונה דנתאוהו כו' היתה שיתהווה עולם (לכתחילה באופן כזה) שיש בו האפשריות והעלוליות לרע.

ועפ"ז שאלת המדרש היא איך הי' יכול לברוא אדה"ר עם דבר שיש בו עלוליות לרע, ואף שאז לא הי' רע בפועל.

(ואין להקשות שגם לפי המסקנה של השיחה, שהענין דלתקן הוא ביום השביעי, ובמדרש מדבר ע"ד בריאת אדה"ר שהי' ביום הששי, כי כמובן שלמסקנת השיחה אין המדובר ע"ד יום הששי והשביעי כפשוטם אלא בנוגע להמעמד ומצב של האדם ועבודתו, ולפעמים יכול להיות עלי' גם בימי החול ואז יהי' צורך בלתקן. ובכלל הביאור בשיחה הוא רק מצד הכוונה שהייתה בעת

הבריאה (שנבראה על מילואה) אבל לאחר החטא הכל השתנה ונעשו חסרונות (ופשוט).



לכאורה על הע' זו צ"ע מהא דמבואר בלקו"ש חט"ז ע' 215 וזלה"ק: "פון די ביאורים אויף דעם וואס אברהם אבינו האט ניט מקיים געווען מצוות מילה איידער ער איז דערויף נצטווה געווארן (הגם אז "קיים א"א כל התורה כולה עד שלא נתנה") היות אז ס'איז דאן ניט געווען קיין מצוה פון מילה, איז במילא ניט געווען - אין דער מציאות פון תורה - דער גאנצער גדר פון ערלה, און במילא איז דאן אויך ניט געווען א מציאות פון מל זיין א ערלה, עס וואלט געווען א חותך בעלמא". ע"כ.

ולכאורה ע"פ הנ"ל הגדר של ערלה כדבר המאוס נתחדש כבר בחטא עה"ד (או לפנ"כ)?

ויתכן לומר שבערלה יש ב' עניינים: (א) גם במציאות העולם ולפני ציווי על מילה היתה כבר דבר מאוס, (ב) חידוש שנתחדש בשעת הציווי לאברהם והוא מה שמבדיל בין ישראל לעמים.

עניין הא' הוא בכ"מ:

בשיחה הנ"ל.

ובלקו"ש ח"ג ע' 761 מביא כ"ק אדמו"ר ממורה נבוכים וז"ל אז איינער פון די טעמים אויף מצות מילה, איז בכדי צו אפשרוואכען די תאוה וואס איז פארבונדן מיט דעם אבר. ...אויסאיידלן אויך דעם גוף ביז ער וועט ניט האבן קיין תאוה און געשמאק אין גשמיות'דיקע זאכן ע"כ. ז.א.שאפי' לפני הציווי היתה במציאות העולם ערלה דבר של גנאי.

ובאדר"נ פ"ב ה"ה (שמצוין בהע' הנ"ל) שאדה"ר, שת, חנוך, ונח נולדו מהולים ובגמ' סנהדרין ל"ח, ב מוכח שהיה טענה על אדם הראשון שמשך ערלתו, ואם לא היה הערלה דבר מגונה לפני הציווי איזה מעלה יש לאלו שנולדו מהולים, ואיזה מקום טענה היה לאדם במה שמשך ערלתו.

ורואים דבר זה מפורש בנוגע לאברהם שהי' דבר מגונה גם לפני הציווי, ברש"י מבאר בנוגע לציווי לאברהם על מילה עה"פ (בראשית יז, ג) ויפול אברהם על פניו וז"ל: ממורא השכינה, שעד שלא מל לא הי' בו כח לעמוד ורוה"ק נצבת עליו וזהו שנאמר בבלעם נופל וגלוי עינים ע"כ, ומפורש בדברי דוד להט"ז על הפסוק וז"ל:

בכל הדברות שדבר עמו עד עכשיו הי' מנהגו כן (נפילה) ועכשיו נתקן לו תקנה ע"ז ע"י המילה ע"כ.

ויש עוד ענין במילה שנתחדשה ע"י שה' צוה לבנ"י, שהיא האות והסימן בין ישראל לעמים, כמבואר לקמן בשיחה ב' לפ' לך לך וז"ל: (דער ערשטער (הלכה הלכה ח) רעדט דער רמב"ם וועגן) דעם ענין כללי דעם כללית'דיקן תוכן פון ברית מילה ווי דאס איז פארבונדן מיטן גדר קדושת ישראל ... דערפאר זאגט דער רמב"ם אין דער ערשטער הלכה: "מאוסה היא הערלה שנתגנו בה הגוים שנאמר כי כל הגוים ערלים", וואס דערמיט מיינט ער ניט בלויז צו מדגיש זיין די מיאוס וגנות שבערלה (ענין הראשון שבערלה (הסוגריים אינו בפנים השיחה)) נאר (בעיקר), אז אין דעם באשטייט דער הבדל צווישן גוים און בני ישראל - אז "ערלה" איז א זאך "שנתגנו בה הגוים" און דער אויפטו פון מילה אז דאס שאפט די שלימות אין ישראל און דעם קשר הברית פון אידן מיטן אויבשטער. ע"כ.

ולהעיר ממשנה נדרים לא, ב (תחלת המשנה שמקור להרמב"ם הנ"ל) קונם שאני נהנה לערלים, מותר בערלי ישראל ואסור במולי עכו"ם וכו' שאין הערלה קרוי' אלא לשם עכו"ם, וראה רמב"ם הל' תרומות פי"א ה"ז אבל סכין את הקטן בשמן תרומה בתוך שבעה: שהנולד - כל שבעה אינו חשוב ערל ע"כ. (משא"כ אחר שבעה שיש מחלוקת ראשונים אם אנוס אוכל בתרומה ואכ"מ) שאצל ישראל אינו בגדר ערל עד שיש לך חיוב למול.

וממשיך הרבי שמילת אברהם הי' ג"כ כעין זה וז"ל: און דאס איז מוסבר אין דעם וואס דער רמב"ם זאגט נאכדעם "גדולה היא המילה שלא נקרא אברהם אבינו שלם עד שמל שנאמר התהלך לפני והי' תמים ואתנה בריתי ביני וביניך גו": די שלימות פון ישראל, דער ברית מיטן אויבערשטן, איז דורך מילה דוקא. ע"כ.

ומזה מובן מדוע אברהם לא מל עד שה' ציווהו כי עד אז לא היה את העניין השני הנ"ל וע"י הצווי הוא נוסף.



הערה 23

הרב מנחם מענדל שיח' שוחאט
שליח במנהטן, נ.י.

"וזהו דלא כמשנ"ת בלקו"ש ח"ד שם (וראה הערה 33 שם) שאם עשה דבר שלפי מצבו אז אינו חטא, הנה גם כשמתעלה לדרגא עליונה יותר (ששם נחשב מעשה זה לחטא) לא שייך ע"ז ענין התשובה, ע"ש (וראה לקו"ש ח"ה ע' 397 (ח"כ ע' 167) שענין התשובה שייך רק אם עכ"פ הי' "ניט קיין גלאטע זאך") - משא"כ לפי המבואר בפנים, דגם כאשר בשעת מעשה הי' בתכלית השלימות יתכן (צ"ל) ענין התשובה כשמתעלה אח"כ.

- דוגמא בנגלה ובהלכה לשני האופנים: עני והעשיר - בנוגע לקרבן עולה ויורד שלו - (רמב"ם (הל' שגגות פ"י ה"י) הל' מחוסרי כפרה פ"ה ה"ט: דאשמו כמצבו בעת הקרבנות, דשאר קרבנותיו - אינו משתנה מכפי שנקבע בעת הקרבת האשם. - מהשיעורים דשבוע זה (בראשית תשמ"ו)).

רבים נתקשו בהבנת הערה זו, שהרי האשם דמצורע אינו משתנה בין עשיר לעני, אלא לעולם מביא כבש (וכמפורש בקראי - עיין לקמן). ומעתה צריך ביאור מהי כוונת כ"ק אדמו"ר כשכותב "אשמו כמצבו בעת הקרבנות?"

ולטובת הקוראים, נחזור בקיצור לראשית הסוגיא ומקורותיה, וימחלו לי נא המעיינים הנכבדים שכבר עיינו במראי מקומות דלקמן:

המצורע מחוייב בג' קרבנות, וכלשון הכתוב (מצורע יד, י) "וביום השמיני יקח שני כבשים תמימים וכבשה את בת שנתה תמימה וכו'" ובהמשך שם: "ואם דל הוא שאין ידו משגת ולקח כבש אחד לתנופה לכפר עליו וכו' ושתי תורים או שני בני יונה אשר תשיג ידו והיה אחד חטאת והאחד עולה".

וכך איתא במשנה (נגעים יד, ז): "ביום השמיני מביא של בהמות, חטאת ואדם ועולה, והדל היה מביא חטאת העוף ועולת העוף". וסדר הקרבנות היה: אשם, חטאת ועולה (וכפי שמוכח מהכתובים ומהמשניות שם).

דהיינו שלעולם מביא כבש לאשם - בין עני בין עשיר, ורק בחטאת ועולה הוי עולה ויורד לפי מצב המצורע, אם עשיר - כבש, אם עני - תור או בן יונה.

ומעתה נבוא לענייננו: איתא במשנה (נגעים יד, יא): "מצורע שהביא קרבנו עני והעשיר או עשיר והעני הכל הולך אחר החטאת דברי ר"ש, רבי יהודה אומר אחר האשם".

דהיינו שלפי רבי שמעון הרגע המכריע הוא הקרבת החטאת, ולכן באם הקריב את החטאת כעני, ואח"כ העשיר, משלים את עולתו כעני, כי בעת הקרבת החטאת היה עני (וכן איפכא). לאידך לפי רבי יהודה הרגע המכריע הוא הקרבת האשם, ולכן באם הקריב את האשם כעני ואח"כ העשיר, ישלים את חטאתו ועולתו כעני (וכן איפכא). ובגמרא מבואר שנחלקו בביאור הכתוב "אשר לא תשיג ידו בטרתו", האם הכוונה לדבר המכפרו או המכשירו ואכ"מ (עיין בכריתות ט, ב ועוד).

הרמב"ם פסק כרבי יהודה, וז"ל בהלכות מחוסרי כפרה פ"ה ה"ט: "מצרע שהביא קרבן עני והעשיר או עשיר והעני קדם שיקריב קרבנותיו הכל הולך אחר האשם. אם היה בשעת שחיטת האשם עשיר ישלם קרבן עשיר ואם היה עני ישלם קרבן עני".

עד כאן ליקוט המקורות. ומעתה נבוא לבאר (בדא"פ) את ההערה דידן בלקו"ש, תוך כדי הדגשת תיבת (ותוכן) "שנקבע" - שכ"ק אדמו"ר הדגיש בהערה הנ"ל (עיין שם):

לגבי האשם, הרי אע"פ שאינו משתנה (עולה ויורד) לפי המצב הכלכלי של המצורע, אבל שפיר האשם "מתייחס" למצב הכלכלי של המצורע, ועוד שהאשם קובע מהו המצב והגדר הכלכלי של המצורע לעניין שאר קרבנותיו, עד כדי כך שבאם בעת הקרבת האשם הוא עני, נקבע גדרו כעני, לגבי כל שאר דיני קרבנות המצורע, ולא אכפת לן באם אח"כ העשיר. וכן איפכא.

דהיינו שבעת הקרבת האשם, נקבע מה נדרש מהמצורע לגבי שאר קרבנותיו, והאופן שבו האשם קובע זאת הוא לפי המצב והדרישה העכשווית של המצורע, ללא התייחסות לעבר או לעתיד. (ולכן גם אם באופן תיאורטי נדע בבירור שיהיה עני בעת הקרבת החטאת, ולפי המצב דאז, תור או בן יונה יהיה קרבן מעולה ורצוי, הא לא איכפת לן אלא עלינו להעמיד את המצורע ע"פ הדרישה עתה)

לאידך לגבי שאר הקרבנות, אף שמשתנים המה ע"פ המצב הכלכלי של המצורע, אבל בשעת הקרבתם אין אנו דורשים מהמצורע להקריב לפי השגתו ויכולתו בעת הקרבתם - עתה, אלא לפי מה שהיה נדרש ממנו בעת הקרבת האשם.

ולכן באם בשעת הקרבת האשם, נקבע שתור או בן יונה הוי חטאת מעולה לגביו כי היה אז עני, אזי אע"פ שעתה העשיר, ויכול להביא כבש לחטאת, אינו חייב לשנות ו"לתקן" את מה שכבר נקבע בעת הקרבת האשם אודות חטאתו, אלא שפיר יכול להשלים את הקרבת החטאת כעני.

ואולי זוהי כוונת ההערה: "דאשמו כמצבו בעת הקרבתו, ששאר קרבנותיו - אינו משתנה מכפי שנקבע בעת הקרבת האשם".

דהיינו שבאשם, כשצריכים לקבוע את גדרו הכלכלי דהמצורע (לעניין שאר קרבנותיו) אזלינן בתר מצבו עתה - בעת הקרבת האשם. לאידך בשאר קרבנותיו, גדרו הכלכלי נשאר כפי מה שנקבע בעת הקרבת האשם ואין זה משתנה. ועצ"ע.

ועפ"ז מבואר הדמיון בין אשם ושאר הקרבנות וב' המהלכים בתשובה:

בחלק ד' מבואר שבאם לפי מצבו הקודם לא היה חטא וחסרון, אזי לא צריך (ושייך) תשובה ותיקון על זה.

ובדומה לזה הוא שאר קרבנות המצורע, שבאם בעת הקרבת האשם נקבע שאין שום חסרון שיביא תור או בן יונה לחטאת, כי היה אז עני, אזי בעת ההקרבה בפועל, אינו חייב לחזור ולתקן עתה את מה שכבר נקבע, כי בשעתו היה זה בתכלית השלמות.

לאידך בחלק כ"ה ("דלא כמשנ"ת בלקו"ש ח"ד") המהלך הוא שהיות ועתה האדם התעלה, "נעמט ער מיט" את תורתו ועבודתו שעשה בעבר, והאי תורה ועבודה (לפי דרגתו עתה) אינם בשלימות וכפי יכולתו, ולכן עליו לעשות עתה תשובה עליהם ו"לתקן" - אף שבשעתם היו בתכלית השלימות.

ובדומה לזה הוא האשם דמצורע: אפילו שבשעת הקרבת החטאת והעולה יהיה עני, ולכן לכאורה אין שום חסרון שיקריבם ברמה של עניות, אפ"ה עתה - בעת הקרבת האשם - היות והוא עשיר, יש לו "לתקן" את החטאת והאשם שיקריב, ולהעלותם לרמה של עשירות.

ועדיין אין הלשון והעניין מבואר כל צרכו, ובחפזי כתבתי זאת, אך אסמוך על רבנן ותלמידהון שיאירו את עינינו בזה.



הרב מרדכי ירחמיאל לימא שי' וילהלם

משפיע ומגיד שיעור בישיבת תו"ת מאריסטאון

בהמשך להנ"ל אולי י"ל בפשטות: בהל' שגגות שרבינו מציין אליו מבואר שבקרבנות הזמן העכשוי קובע (ולכן בקרבן עולה ויורד הולכים אחר שעת ההקרבה).

וכן הוא גם בנוגע לקרבן אשם של מצורע, שמה שמביא כבש הוא לא מצד מצבו הקודם, אלא מצד מצבו העכשוי (אכן אין הפירוש שהולכים אחר זמן העכשוי ולא כפי מצבו הקודם, שהרי קרבן אשם אינו משתנה כלל, אבל החיוב להקריב כבש הוא כפי הזמן העכשוי, משנתחייב באשם).

החידוש הוא שבשאר קרבנותיו (חטאת ועולה) שהם קרבנות עולה ויורד, שמצד מצבו העכשוי היה הדין משתנה, ואעפ"כ נקבע דינם ע"פ המצב הקודם – הקרבת האשם (כפי שכותב הרמב"ם בהל' מחוסרי כפרה).

וכוונת רבינו הוא להביא דוגמא לדבר שבאדם אחד יהיו שני האופנים, שמסתכלים על מצבו העכשוי או על מצבו הקודם, וזהו בקרבנות מצורע שהאשם הוא כמו כל קרבנות שהולכים אחר מצבו העכשוי (ולכן הציון להל' שגגות בא בחצע"ג, כי זהו דין שאינו מיוחד לקרבן אשם אלא כן הוא בכל קרבנות), ושאר הקרבנות הולכים אחר מצבו מקודם.



נח א'



סעיפים ג - ד

הת' מנחם מענדל שי' גאלדמאן
ישיבת תו"ת מוריסטאון

בסעי' ג': "...דער מכוון פון "יש (ש)דורשים אותו לגנאי" איז ניט צו דערציילן אז ביי נח'ן איז געווען א חסרון בפועל, נאר "דורשים אותו לגנאי" - עס איז א דרשה ולימוד "לגנאי" פאר א צווייטן, צו פארהיטן אים פון א חסרון וטעות ביים לערנען וועגן נח'ן".

בסעי' ד': "ר' יצחק קומט נאר באווארענען, אז עס זאל ניט ארויסקומען א תקלה ח"ו אין א שפעטערדיקן דור, מיינענדיק אז סאיז ניט קיין חסרון אויב מ'איז ניט מתפלל פאר אנשי הדור; דעריבער זאגט ר' יצחק, אז מען מוז דרש'נען (ארויסברענגען) אז די זאך פאר זיך איז אן ענין של גנאי (כאטש אז ביי נח'ן גופא האט ניט געקענט זיין באופן אחר), ווייל מען דארף זיך משתדל זיין בכל האופנים האפשריים צו מתפלל זיין און בעטן רחמים פאר א צווייטן אידן".

יש להעיר שאין הכוונה כאן ח"ו לומר (כפי שנראה בהשקפה ראשונה, ושמעתי כמה שלמדו כן) שר' יצחק בא לחייב את נח על העדר תפילתו עבור אנשי דורו למרות שלא הי' לו האפשריות לכך, כלומר, דאף שבשביל נח אין זה חסרון הרי בכדי שלא נלמוד ממנו - לחסרון יחשב, דלפ"ז נמצא שר' יצחק מכסה את האמת על אודות נח. אלא הביאור הוא ע"ד שמצינו בהלכה בנוגע ל"אונס רחמנא פטרי", דאין פירושו שלהיותו אנוס הוה כאילו שנסתלק החיוב ממנו, אלא החיוב במקומו עומד, רק שלהיותו במצב כזה בו הוא נמצא הרי הוא פטור מחיוב זה, ו"כמאן דעבד לא אמרינן".

בעניננו: לר' יצחק, הא דאין אנו מחשיבים העדר תפילתו של נח לחסרון אינו מצד זה שלא הי' עליו שם חיוב להתפלל, אדרבה, בעצם הי' לו להתפלל עבורם ("עם כל דא הוה לי' למבעי רחמי עליהו"), ורק שבפועל, להיותו במצבו ההוא - הי' פטור מזה. אך עם כל זה, מכיון שבעצם הי' לו החיוב אין הרי אי-תפילתו, למרותו בפטור, יכול להיות נחשב "כאילו ווי ס'איז א חסרון ביי נח'ן גופא" (לשונו הק' בסוף עמ' 21).

מעתה יומתק מה שמבאר בסוף ס"ד: "און דורך דעם וואס מען באווארנט אז הנהגת נח איז אן ענין של חובה (ניט די אמת'ע שלימות), ובמילא פירט מען זיך אין אנדערע דורות אין אן אופן אז מ'איז יע מתפלל על אנשי הדור, איז דאס גופא "מתקן" דאס וואס נח האט בפועל ניט געטאן...בריינגט עס צו די שלימות אין דעם ענין אויך ביי נח'ן גופא", דכנ"ל, אפי' אם בפועל הי' פטור מלהתפלל אין זה מסתלק את החיוב ממנו להתפלל על אנשי הדור, ובמילא העדר תפילתו גורם גם העדר השלימות אצלו; ועל ידי זה ש"דורך אים...האט מען די הוראה לדורות אז מען דארף יע מתפלל זיין על אנשי דורו", פועלים שיהי' "כמאן דעבד" - שניתוסף אצלו שלימות הזאת.



כללות השיחה

הת' מנחם מענדל שיחי' הרצל
ישיבה שעל יד האהל הק'

לפי ביאורו של רבינו ברש"י בין לדיעות שדורשים אותו לגנאי ובין לדיעות שדורשים אותו לשבח, העובדות שוות – נח לא היה צדיק במאה אחוזים כי לא היה יכול להיות כזה בגלל שאנשי דורו היו רשעים כ"כ שהשפיעו גם עליו.

ולכן מי שדורש אותו לגנאי מסכים שלא היה יכול להיות באופן אחר אבל כדי שלא יטעו בזה דורות הבאים היה חייב לדרוש אותו לגנאי.

ויש להבהיר ב' דברים:

(א) בהע' 21 כותב הרבי שרבי יהודה (שבזוהר מהפך בזכותו של נח) מסכים עם הדורשים אותו לגנאי ולכן מבאר את מעלתו של אברהם לגבי נח. אבל לכאורה אם הוא מהפך בזכותו זה אומר שאינו חושש מתקלה עתידית שתבוא, וא"כ למה דורש אותו לגנאי?

אלא בפשטות מחלוקת רבי יצחק ורבי יהודה היא בדרגא אחרת לגמרי, כאן כולם מודים שלא היה יכול להתפלל לא בגלל חסרון בצדקותו אלא חוסר הזכויות של הדור, ולכן במקרה זה – סובר רבי יהודה – אין צורך להבהיר שאין זו ההנהגה הנדרשת מיהודי, אולם רבי יצחק גם כאן חושש שנקודה זו לא תהיה ברורה.

(ב) לפני לומדנו את ביאורו של הרבי ברש"י יש שאלה על הפסוק למה נכתב "בדורותיו" ומדוע לא סתם "איש צדיק תמים היה"? ויש שדורשים את ההוספה לגנאי – שבדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום, ויש שדורשים אותו לשבח – שאם בדורו היה צדיק כ"ש בדורו של אברהם. אבל לפי הביאור בשיחה לא מובן מדוע למי שדורשו לשבח יש להוסיף את המילה בדורותיו, עצם זה שכתוב "צדיק תמים" מספיק לומר שהוא צדיק והוא חי בדור של רשעים אז מובן שבחו גם ללא הדגשת הפסוק?

בפשטות זה נכתב רק כדי להדגיש את שבחו שהיה צדיק בדורו, אבל עצ"ע.



נח ב'



הערה 3

הת' מנחם שיחי' שמערלינג

ישיבת תות"ל המרכזית – 770

בנוגע די ערשטע פערציג טעג פון מכול זיינען דא צוויי פסוקים וואס זיינען לכאורה בסתירה איינער צום צווייטן: פריער שטייט: "ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה" אבער דערנאך שטייט – "ויהי המבול ארבעים יום על הארץ" (אז שוין אין די ארבעים יום איז געווען ניט נאר א גשם, נאר אויך "מבול" – "שבלה את הכל כו")

הערה 3: ולא שהמבול התחיל רק לאחר המ' יום, כאשר "ויגברו המים וירבו מאד על הארץ גו'" במשך ק"נ יום שעי"ז "ויגוע כל בשר גו" וימח את כל היקום גו'".

לכאורה יש לבאר כוונת רבינו בפשטות, ששולל סברא שהיה אפ"ל שהמ' יום הם מ' מתוך הק"נ יום; דהיינו שתחילה היה מ' יום של "ויהי הגשם על הארץ", ואח"כ יש ק"נ יום שהארבעים הראשונים היו "ויהי המבול ארבעים יום על הארץ".

והסברא י"ל מפני שאז אין חילוק בין המ' יום להק"נ יום, והרי התורה חילקם לב' ענינים "ויהי המבול על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה" "ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום". ואם המ' יום היו בתחילת הק"נ יום היה צ"ל ארבעים יום ואחריהם מאה ועשר יום. ומזה שבפסוקים הק"נ יום הם ענין שלם בפני עצמם א"א לערב בהם הארבעים יום.



כללות השיחה

הת' מנחם מענדל שיחי' גרינברג

הת' יצחק שיחי' איזאווי

ישיבת אהלי יוסף יצחק דעטראיט

א. שיחה זו מתחילה בהבאת סתירה בין ב' פסוקים. בפסוק אחד (בראשית ז, יב) נאמר "ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה", היינו שבמשך ארבעים יום ירד גשם סתם, וכמה פסוקים לאחר (שם, יז) נאמר: "ויהי המבול ארבעים יום על הארץ", היינו שבאותם ארבעים יום היתה מבול ש"בלה את הכל".

ומביא פירוש רש"י (שם, יב) ע"פ דברי חז"ל, ש"כשהוריד הקב"ה המים הורידם תחלה ברחמים... שאם יחזרו יהיו גשמי ברכה לא חזרו ה' מבול". הביאור בזה בפשטות הוא, שכוונת רש"י הוא שב' פסוקים אלו מדברים אודות ב' זמנים שונים. ה"גשם" ה' בתחילת הארבעים יום, וה"מבול" ה' כאשר לא חזרו (והי' ברור שלא יהיו יכולים לחזור בתשובה). אלא שתמוה, כי גם אודות הגשם נאמר בקרא שהי' על הארץ "ארבעים יום וארבעים לילה", לא רק בתחילת הארבעים יום, ולא עוד, שבמשך זמן זה היו גשמים על הארץ!

ומבאר רבינו בזה, שלפי דברי חז"ל (ראה המצויין בהערה 14) שהובאו ברש"י במ"א (בראשית ז, ד) – הטעם שימי המבול היו במספר ארבעים דוקא הוא כנגד יצירת הולד, בתור עונש על זה שקלקלו להטריח ליוצרים לצור צורת ממזרים כו'.

ומזה מובן, שמה שירדו מי המבול במשך ארבעים יום הוא לא באופן שכל יום הוא עונש מיוחד, אלא שזה הי' עונש אחד שנמשך בארבעים יום, "נקודה אחת". וזהו על דרך יצירת הולד, שבמשך ארבעים ימים הראשונים אין שום הוספה של פרטים אלא נקודה אחת של יצירת כללות מציאות הולד.

ועל פי זה יובן יישוב הסתירה שבין ב' הפסוקים, כי הגם שבפועל במשך הארבעים יום ירדו מי מבול, כוונת הכתוב באמרו "ויהי הגשם על הארץ) ארבעים יום וארבעים לילה" הוא שכאשר הוריד הקב"ה את הגשם (שירדו ברחמים) היתה זו הורדה אחת שכלל כמות המים שיכולים לירד במשך ארבעים יום.

אלא שבפועל לא ירדו גשמים של רחמים במשך ארבעים יום, כי לאחר ש לא חזרו אנשי דור המבול בתשובה, היו במקום גשמי ברכה מי המבול. ע"כ תוכן השיחה הנוגע לביאור זה.

ב. והנה ביאור רבינו יש להבין בכמה פנים, אלא שבכל אחד מדרכים אלו יש חסרון מסויימת. ונביא כמה דוגמאות:

(א) י"ל שביום הראשון הוריד הקב"ה כמות המים שבדרך כלל יורד במשך ארבעים יום. ואם היו חוזרים בתשובה היו מים אלו נשארים על הארץ במשך ארבעים יום. וכשנתברר שלא חזרו, נהפכו למי המבול שבילו את הכל.

ביאור זה קשה, כי: הגשמים שירדו בתחילת הארבעים יום ירדו ברחמים, כדי שלאנשי דור המבול יהי' הזדמנות לחזור בתשובה.

ולכאורה צריך להבין, הרי מים אלו היו רותחין (זהו ההכרח (מלבד זאת שבקרא נאמר במפורש "ויהי המבול ארבעים יום") שהמבול היתה במשך כל הארבעים יום, כי אי אפשר לשרוד תחת מטר של מים רותחין יותר ממשך זמן קצר, וא"כ צריכים לומר שהמבול שהתחיל לאחר שנתברר שלא חזרו התחיל בו ביום, כי כבר באותו יום כבר מתו ולא היתה להם הזדמנות לחזור בתשובה), וא"כ לכאורה לא הי' בגשמים אלו משום רחמים, אלא שצריכים לומר שירדו טיפין טיפין (עכ"פ לא באופן ששטפם בבת אחת), ומשום זה הי' להם הזדמנות במשך זמן קצר לחזור בתשובה¹.

ואם ירד כמות מים של ארבעים יום בודאי שלא היתה להם שום הזדמנות לחזור בתשובה, כי בודאי היו מתים מיד (ומאותו טעם מובן שא"א לומר באו"א, שכבר ביום הראשון ירד כמות של גשמים שבדרך כלל היו יורדים בדרך כלל במשך ארבעים יום, ואם היו חוזרים בתשובה היו יורדים גשמים אחרים במשך שאר הימים).

(1) ולשיטת רש"י (המובא בהערה 8) שלא היו המים רותחין, אלא שההכרח לזה שהמבול התחיל כבר ביום ראשון הוא (מלבד הפסוק "ויהי המבול ארבעים יום" כפנים) רק מפני שהיתה בקיעת מעיינות התהום ופתיחת ארובות השמים, ולאחרי משך זמן קצר כבר נטבעו – צ"ל שהרחמים בזה היתה בזה גופא שלא היו המים מרובים כ"כ שלכן לא נשטפו בבת אחת.

(ב) אולי הי' אפשר לומר, שמפני שמדובר בנקודה אחת של שנמשך בארבעים יום, הרי בנקודה אין תחילה וסוף והכל הוא ענין אחד, וכל חלק מהנקודה כלול מכל החלקים (ע"ד הפתגם (ראה היום יום י"ג כסלו) "העצם כשאתה תופס במקצתו כאילו אתה תופס בכולו"), א"כ בכל רגע שירד גשם אין זה רק רגע אחד של גשם, אלא רגע שכולל ירידת גשמים של ארבעים ימים.

ועפ"ז היינו יכולים להסביר מדוע הי' רבינו צריך להקדים הביאור אודות "נקודה אחת", כי בפועל לא הי' שום הורדה של גשם למשך יותר מיום אחד, ומה שנאמר בקרא "ארבעים יום וארבעים לילה" הוא ענין הגיוני, מיוסד על הבנת הענין של נקודה בניגוד לצירוף של חלקים שונים.

אלא שביאור זה אינו, כי לשון רבינו הוא "ווארום דער הורידם פון הקב"ה איז געווען איין הורדה וואס האט כולל געווען די כמות מים, דאס גאנצע וואסער וועלכע ירדו על הארץ (אלס גשמי ברכה) אין די ארבעים יום", היינו שמדובר אודות כמות² של מים כפשוטו.

ועוד, כי מסעיף ג' משמע שלפי מה שנתבאר בסעיף ב' מוכרחים לעשות הפסק בין תחילת הכתוב וסופו ולקראו אותם כסיפור אודות ב' ענינים שונים. ולפי ביאור הנ"ל, לכאורה יכולים לקרוא כל הפסוק בהמשך אחד, שמכיון שמחשיבים ירידת גשם של יום אחד כירידה של ארבעים יום, מצד הענין של נקודה, הרי גם על הארץ היו (מצד הבנה) גשמים של ארבעים יום.

וצריך להבין כוונת רבינו בזה.

ג. והענין יובן על פי לשון הנחת ההתוועדות שעלי' מיוסד שיחה זו, משבת פרשת נח תשמ"ג (התוועדות תשמ"ג ח"א עמ' 442): ש"הפעולה דירידת מי המבול (ע"י הקב"ה) היתה בבת אחת כלומר: הורדת "פעקל" של מים (המכיל כמות של מ' יום).

וזה בא בהמשך למה שמבאר קודם שמי המבול היו צריכים להיות באופן של נקודה אחת. היינו, שמזה שמי המבול היו צריכים להיות באופן של נקודה אחת, מבין ה"בן חמש למקרא" שכאשר הוריד הקב"ה את הגשם לא הוריד גשם של יום אחד, אלא גשם של כל הארבעים ימים, בבת אחת.

וההסברה בזה, שבירידת גשמים יש ב' ענינים: פעולת הורדת הגשם על ידי הקב"ה, וירידת הגשמים בפועל. ומפני שעונש מי המבול היתה באופן של נקודה אחת, לכן הוריד הקב"ה את הגשם של ארבעים יום בבת אחת. היינו שבפועל על

הארץ לא ירד ביום הראשון אלא גשם של יום אחד, אבל מצד הקב"ה כבר נפתחו צנורות הגשמים של ארבעים יום.

ולכתחילה קבע הקב"ה, שאם היו חוזרים בתשובה הי' שאר המים שירד בשאר הימים דרך אותן צנורות גשמי ברכה (ומה שכבר ירד יפעול פעולה ברוכה וכדומה. וצריכים לומר כן, מפני שכל הגשמי ברכה הם נקודה אחת, ולכן צריכים להיות גשמי ברכה מתחילתם).

ואם לא היו חוזרים בתשובה, כמו שהי' בפועל, יישארו המים רותחים, עד שימותו (או יטבעו בהמים, שהיו יורדים מארובות השמים ועולים ממעיינות הטהום).

אלא שיש לעיין, איזה כמות מים בדיוק הוריד הקב"ה ביום הראשון? אם הוריד לכתחילה מים מרובים עד כ"כ שבמשך זמן קצר היו צריכים לטבוע, איך יהיו כמות מים כזה גשמי ברכה (ודוחק לומר שהקב"ה יעשה עוד פעולה וימעט כמות הגשם שכבר הוריד)? ולאידך אם אכן הוריד מים בכמות רק באופן שבכל יום של הארבעים יום היו יורדים טיפין טיפין, איך נעשו לאחריו כן למבול (ודוחק לומר שהקב"ה יעשה עוד פעולה וירבה כמות המים שכבר הוריד)?

[קצת דוגמא לזה יובן מענין הפיכת בקבוק מלא משקין שראשו צר, היינו שפעולת האדם שהמשקין יישפכו מהבקבוק על הארץ היתה הפיכה של כל המשקין, אלא שבפועל אין המשקין יורדין אלא במשך זמן ארוך יותר.]

וזהו גם דיוק לשון רבינו בהשיחה המוגהת, בסעיף ב': "דער "הורידים" פון הקב"ה איז געווען איין הורדה וואס האט כולל געווען די כמות מים..וועלכע ירדו על הארץ..אין די ארבעים יום".

וגם מתחילת הקטע: "אויך לפירוש הנ"ל אז ויהי הגשם באציט זיך אויף תחילת הורדת המים ("הורידים תחילה")..האט עס כולל געווען די מים פון אלע ארבעים יום", יש לדייק כנ"ל.

(ומובן שאין להקשות על זה ממ"ש שם, שהירידה היתה באופן ש"אם יחזרו יהיו גשמי ברכה", כי זה בא לתאר רק אופן הירידה, ואין הכוונה שמדברים כאן אודות הירידה, שירידת הגשמים כלל הגשם של ארבעים יום, ופשוט.)

ומכל זה מובן, שמה שמקדים רבינו הביאור אודות "נקודה אחת" הוא לא מפני שזהו הביאור במ"ש שהי' גשם במשך ארבעים יום, כי הביאור בזה פשוט הוא, שהוריד הקב"ה כמות גשם של ארבעים יום כפשוטו, אלא שזהו מה שמכריח אותנו לומר שהוריד הקב"ה ביום הראשון גשם של ארבעים יום בבת אחת, ולא רק גשם של יום אחד.

ד. רק להעיר, שנראה שגם לאחר הביאור בסעיף ד' בעצם לא חזר רבינו בו מביאור זה, כי ביאור זה אכן מתאים עם לשון רש"י כאן (ולדידי' יישוב הסתירה תלוי בזה שבתחילה הוריד הקב"ה את הגשמים ברחמים, וש"הגשם" שאודותם מדבר הכתוב הן גשמי רחמים ולא גשמי ברכה, כבסעיף ד'³).

אלא שבסעיף ד' מוסיף עוד אופן ביישוב הסתירה, לפי מה שכתב שם (לתרץ שאלה על הביאור בסעיף ב' וג') שפנימיות של מי המבול הי' גשמי ברכה, ולכן ה"ז בדוגמת מקוה וכו' (שלכאורה אינו על פי פשטות לשון רש"י, ורש"י אינו משתמש בביאור זה בכדי ליישב את הסתירה, אף שגם לפי רש"י הי' המבול בפנימיות גשמי ברכה, כי אינו לפי פשוטו של מקרא).

ועדיין יש להאריך ולעיין בכל הנ"ל, ופונים אנו להקוראים בבקשה שייעינו בזה ג"כ, ותן לחכם ויחכם עוד.



(3) שלכאורה מוכרח שלפי הביאור בסעיף ב' וג' לא היו הגשמים "גשמי ברכה", כי איך יכולים לכנות מים רותחים (או ריבוי מים, ראה למעלה הערה 1) – בשם "גשמי ברכה".

הוספה

לפנינו מענה מרבינו על שאלת המניחים בשיחת ש"פ נח תשמ"ג -
הוגהה אח"כ בלקו"ש חכ"ה נח - ב'

בהשוואה ופרש"י (נח ז, יב) הקשה, דמ"ש "ויהי הגשם בו" ארבעים יום" מוכח דכוונת רש"י "הורידן ברחמים שאם יחזרו יהיו גשמי ברכה" היא שכל הארבעים יום (לא רק בתל"ה) הורידן באופן כזה (שכאם יחזרו יהיו גשמי ברכה). וא"מ: א) היאך שייר קס"ד "אם יחזרו" במשך ארבעים יום, והרי כבר בודאי סתו בתחילת המבול (כשהי' ריבוי מים) והיאך שייר ש"יחזרו"? ב) מהו הפירוש בזה שכל הארבעים יום (גם בסוף המ' יום) הוריד המים באופן כזה - והרי בפועל הי' מבול? ויתירה מזו: איך זה מתאים עם מ"ש להלן (בפסוק יז) "ויהי המבול ארבעים יום", שבמשך כל המ' יום (גם בתחלתו) הי' מבול?

ונחבאר התירוץ על קושיא הראשונה, דרש"י פירש כבר לפני"ז (פסוק ד') "ארבעים יום - כנגד יצירת הולד שקלקלו להטריה ליוצרים כו". והיינו, דארבעים ימי המבול הוא ענין אחר (ובלשון הרגוביז נקודה אחת). מכיון היותם יצירתם אחרת אצלם א"ל, יצירתם בתחלת המ' יום הי' לא באופן ד"מבול" שמצד הקס"ד "אם יחזרו", ירידתן בתחלת המ' יום הי' לא באופן ד"מבול" - הרי במילא נחשב כבר ה"נקודה" דארבעים יום מבול, לכן בהימים שלפני"ז הורידן באופן שיוכלו להיות גשמי ברכה.

אם נרשם נכון. וזהו התירוץ על קושיא השני': היאך שייר שכל המ' יום (גם ביום המ') הי' אפשר עדיין (גם למטה, "על הארץ") שיהיו גשמי ברכה? וגם: איך זה מתאים עם "ויהי המבול ארבעים יום", שבכל המ' יום (גם בתחלתו) הי' מבול?

קמ"ד הי' מ"ד יום
קמ"ד הי' מ"ד יום
קמ"ד הי' מ"ד יום

על מה שכתבו המניחים: ירידתן בתחילת המ' יום הי' לא באופן ד"מבול" - כתב כ"ק אדמו"ר:

הייתה בבת אחת א פעמל (של מ' יום) - אחד בדוגמת יציר ולד אחד.

בסוף שאלם הקיף כ"ק אדמו"ר את תיבת "תחילתן" שכתבו המניחים, וכתב תחתיו:

בנקודה אין שייר תחילתן ואמצע וסוף.



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו

כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

