

קובץ

הערוזת התמימים וצאנ"ש

במה לליבון ושקלא ועריא
בלקוטי שיחות חלק כ"ה

גליון ד' (י') • עש"ק חיי שרה



הקובץ הבא ייצא אי"ה לקראת ש"ק פרשת תולדות
הערות ניתן לשלוח
לא יאחר מיום חמישי אדר"ח כסלו בשעה סס:2 לאחה"צ
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 דישיבות 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 חיי שרה.

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' חיי שרה ה'תש"פ

ימי הכנה ליום הבהיר יו"ד שבט - יובל השבעים

מפתח ענינים

בראשית ג'

הערה 23 (גליון)..... ז.
הרב מנחם מענדל שיחי' הכהן כהן

נח א'

סעיף א'..... ט.
הת' מנחם מענדל שיחי' טענענבוים
הערה 12 (גליון)..... ט.
קבוצת תלמידים בישיבת אור אלחנן חב"ד
הערה 16..... יא.
הת' יוסף יצחק שי' שמערלינג

נח ב'

כללות השיחה..... יב.
הת' דובער שיחי' גאלדמאן
כללות השיחה (גליון)..... יד.
הת' יעקב יהודה שיחי' ברין

נח ג'

סעיף ט' (גליון)..... טו.
הרב לוי שיחי' אסטונער
כללות השיחה..... טז.
הת' שרגא פייזל שיחי' מישולבין
כללות השיחה (גליון)..... יז.
הת' יעקב נפתלי שיחי' ראטנברג

נח - ז' מ"ח

סעיף ד' (גליון)..... יח.
הת' לוי שיחי' הכהן כהן

לך לך ב'

הערה 52	יח
הת' מאיר שלמה שיחי' שם טוב	
כללות השיחה (א)	יט
הת' יצחק שיחי' איזאוי	
כללות השיחה (ב)	כ
הת' מאיר שלמה שיחי' שם טוב	
כללות השיחה (ג)	כא
הת' מרדכי שיחי' שוסטערמאן	
הת' אברהם שלמה שיחי' סלבטיצקי	

וירא א'

סעיף ב'	כב
הרב יונה שיחי' עפשטיין	
סעיף ד' (גליון)	כב
הרב שלום שיחי' שפאלטר	
הערה 53* - 49	כד
הת' פרץ שיחי' גרליק	

וירא ג'

סעיף א'	כו
הת' לוי שיחי' הכהן כהן	
הת' ישראל צבי שיחי' קסלמאן	
הת' שלום דובער שיחי' וילהלם	
סעיף א' (גליון)	כח
הת' לוי שיחי' הכהן כהן	
סעיף ב'	כט
הת' צבי שיחי' אלפרוביץ	
סעיף ד'	לג
הת' מיכל שיחי' בלאטנר	
כללות השיחה (ג) (גליון)	לד
הת' מנחם מענדל שיחי' גאלדמאן	

חיי שרה א'

הערה 38*	לה
הת' מנחם שיחי' שמערלינג	

חיי שרה ב'

סעיף ג' לו
קבוצת תלמידים בישיבת אור אלחנן חב"ד
סעיף ז'-ח' לז
הת' מנחם מענדל שיחי' גאלדמאן
כללות השיחה (א) לח
הת' אברהם שיחי' וילהלם
כללות השיחה (ב) לט
הרב מנחם מענדל שיחי' מישולבין
הערה 55 מא
הת' אברהם שיחי' וילהלם

חיי שרה ג'

הערה *47 מג
הת' מנחם מענדל שיחי' סלאווין

הוספה 1 מה

הוספה 2 מז

בראשית ג'

הערה 23 (גליון)

הרב מנחם מענדל שיחי' הכהן כהן
משפיע בישיבת אור אלחנן ל.א.

בגליון א' ביאר הרב מ.י.ל.ו. הסבר בדברי כ"ק אדמו"ר "אשמו כמצבו בעת הקרבתו", ותורף דבריו: משמעות המילה "אשמו" היא אשם המצורע (שעליו מדובר בהלכות מחוסרי כפרה), ולכן יש בו שתי סוגי קרבנות, קרבן הנקבע בתר מצבו העכשווי, וקרבן הנקבע לפי מצבו שהיה בעת מצבו השונה, וזו השייכות להמבואר בשיחה בנוגע לתשובה בה יש שתי מצבים (אופנים).

אולם לאחר ההתבוננות לא ביאר כלל בשלימות את העניין:

שהרי באם האשם אינו משתנה לפי עניו ועשרו, אין שייך לומר בזה ש"אשמו כמצבו בעת הקרבתו", דהרי אינו משתנה בלאו הכי וא"כ מהו החידוש בזה? ואפילו אם תרצה לומר שסוכ"ס מכיון שהוא מחויב כעת באשם שבפועל אינו משתנה, לכן שפיר אפשר לומר "אשמו כמצבו בעת הקרבתו", הרי אין שום אפשרות לדעת אם זהו קרבן עשיר או קרבן עני? והאם הוא השתנה מהעת שחטא, או שהולכים אחר מצבו בעת החטא?

ומה הקשר להמצוין בהל' שגגות ששם משתנה קרבנו לפי מצבו בעת הקרבתו?

והעירני חכם א' דיש לומר שאין כאן כלל הכוונה לאשם מצורע (שאין מילה זו מוזכרת כלל בשיחה במפורש), אלא לקרבן עולה ויורד של ה"עני" והוא נקרא כאן "אשמו", (ראה להלן ההסבר) א"כ יש לפרש המילה אשמו כקרבנו של העני, וקרבן עולה ויורד משתנה בוודאי.

א"כ יש שתי סוגים בקרבן עולה ויורד גופא: א) קרבן עולה ויורד רגיל (אשמו) הנקבע לפי מצבו בעת הקרבתו, והוא המובא בהלכות שגגות¹ ב) קרבן עולה ויורד של מצורע. הנקבע לפי מצבו בעת הקרבת קרבן אחר, והוא המבואר בהלכות מחוסרי כפרה.

1) אלא דלפי"ז צ"ע מדוע מובא בסוגריים הציון להלכות שגגות. אבל יותר מזה צ"ע מדוע כל הערה זו בחצ"ע ג' ועצ"ע.

ושתי סוגים אלו בקרבן עולה ויורד הם שתי הסוגים בכפרה על העבירות ע"י תשובה: ישנה תשובה שצריכה להיעשות בכל פעם מחדש, ואין משנה המצב שהיה בעת החטא אלא נידון בכל פעם מחדש על מצבו כעת (חלק כ"ה), ותשובה זו דומה למה שהחוטא מביא קרבן עולה ויורד כפי מצבו בעת הקרבתו, ולא מתחשבים האם בעת החטא היה עשיר או עני.

וישנה תשובה שהיא מתחשבת כפי מצבו הראשוני, ואם לא היה נקרא חטא בעת מצבו אין צורך לעשות על זה תשובה כלל – גם במצבו הנעלה (חלק ד' וה'), ועניין זה בתשובה דומה לקרבן עולה ויורד המתחשב לפי מצבו בעת תחילת הקרבתו (עשיית התשובה).

ולבאר מה שכאן נקרא הקרבן "אשם" י"ל בשתי אופנים:

א) בפסוקים המבארים עניין קרבן עולה ויורד בתורה כתוב "והביא את אשמו לה' על חטאתו אשר חטא" ומיד מפרט אם זה חטאת או עולה, ואח"כ מביא גם את דיני אשם גזילות וכו', א"כ התורה אומר שגם חטאת ועולה של קרבן עולה ויורד נקראים אשם, ולפי"ז שייך לומר שכאן זה נקרא אשם גם כן. וכך כתב הרס"ג (על אתר – מקראות גדולות) בפירושו: "אשמו – קרבנו".

וכך גם כותב רבינו בחיי ע"ז: "הביא את אשמו לה' על חטאתו אשר חטא נקבה וגו'. פרשה זו קראהו רז"ל קרבן עולה ויורד. ופירושו אשמו לקרבנו ולא היה אשם כי אם חטאת, כמו שאמר כשבה או שעירת עזים לחטאת, ונקרא הקרבן בלשון אשם מפני שהאשם סבת הקרבן, כשם שהכתוב קורא לחכמה לב מפני שהלב סבת החכמה כי המחשבה והחכמה בלב".

ב) ואוי"ל ליתר ביאור, בהרמב"ן על הפסוקים המבארים דין קרבן אשם שואל מדוע יש סוגי קרבנות הנקראים "אשם" ומבאר שלכל מה שמביאים עליו קרבן אשם הוא חמור יותר מקרבן רגיל, וכך כותב על קרבן עולה ויורד: "וכן מה שאמר למעלה (פסוק ו) והביא את אשמו בעבור כי מן הנזכרים מזידין כגון שבועת העדות יזכיר בו אשם והוא חטאת", ז.א. שהקרבן עולה ויורד נקרא אשם כי יש בו עניין חמור של מזיד.

ועפי"ז יובן שבתחילה שיש רק קרבן עולה ויורד נקרא הוא "אשם", כי הוא הכפרה על המזיד, אבל במצורע שיש אשם אחר הבא לכפר על זה, הקרבן עולה ויורד נקראים "שאר קרבנותיו" (של העני החייב בהם) והם באים לפי מצבו בעת הקרבת ה"אשם" שלהם.

ואבקש מקוראי הגליון לעיין בזה.

נח א'



סעיף א'

הת' מנחם מענדל שיחי' טענענבוים
ישיבת תו"ת מאריסטאון

איז דער טאטע מבאר דעם טעם, וואס "ר' יהודא מהפך בזכות דנח ור' יצחק בהיפך שמהפך בחובתו", אז דאס איז דערפאר וואס "כל א' מהם מדבר כפי בחינתו ומדריגתו": ר' יהודה איז בחי' חסד, און דערפאר איז ער "מהפך בזכותו כפי מדתו מדת החסד", און ר' יצחק "הוא בחי' גבורה". לכן... מהפך בחובתו כפי מדתו מדת הגבורה".

ולכאורה, מדוע רבינו צריך להביא את דברי כ"ק אביו, הרי גם בלי דבריו קשה דהרי אם יש אפשרויות ללמד זכות למה מלמדים חובה?

והביאור בזה, שלולי דברי הרב ר' לוי"צ קושיא מעיקרא ליתא, כי אין כאן מקום בכלל לדון אם זה זכות או חובה, וכמו שהרבי מציין בהע' 4 המשך דברי הזהר שר' יצחק ס"ל "דהו"ל להביא קרבן", דהיינו שזה שמהפך בחובתו הוא מפני שהי' יכול להביא קרבן ולהתפלל ולא עשה כן, ולא שייך כאן לכאור' הכלל דהוי דן את כל האדם לכף זכות.

אבל כשמבינים שגם זה שר' יצחק סובר דהו"ל להביא קרבן הוא רק מפני מידתו של ר' יצחק שהיא מדת הגבורה ולא ענין טכני, א"כ אינו מובן כלל למה מהפך בחובה מפני שרש נשמתו שהיא כך וכך, והרי תנן שהוי דן את כל האדם לכף זכות.



הערה 12 (גליון)

קבוצת תלמידים בישיבת אור אלחנן חב"ד

בגליון הקודם הביא הת' צ.א את דברי המהרש"א שחילק בין הגמ' בפסחים לבין הגמ' בב"ב, ותירץ עי"ז מה שהקשה הת' א.ע.ר. על לשון ההערה "ולמדו זה

מהדיבור אל נח", ראה שם. אלא שבסוף הקשה דלפ"ז צ"ב מדוע מביא רבינו את דברי הגמ' בפסחים, דהרי המדובר שם הוא לדבר בלשון נקי' ואילו האיסור לדבר בגנותו של פלוני, אינו אלא בב"ב, ומדוע מביא כאן את הגמ' בפסחים.

ולענ"ד נראה לומר בפשטות, ובהקדם דלכאורה יש לעיין מנ"ל להג' בב"ב שאין לדבר בגנות, בשלמא האיסור לדבר בלשון המגונה, הרי דרשינן מקרא שעיקם הכתוב לומר אשר איננה טהורה, כדי לא לדבר בלשון המגונה. אבל מנ"ל שאין לדבר בגנות הזולת אפילו שלא בלשון גנאי? ובענינו מנ"ל שאין לדרוש את "דורותיו" לגנאי, וכן בב"ב למה אין ללמוד ש"עיני לאה רכות" היינו מבכי, הרי אין כאן לשון מגונה, ושוב אין לימוד לכאורה מהקרא.

ואת זה לכאורה מבהיר רבינו בלשונו הק': "ס'איז א כלל אז אפילו בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב" - היינו סוגיית ב"ב השייכת לשיחה דידן - ומיד מפרש שהלימוד מבוסס על הגמ' בפסחים אודות חומר לשון מגונה, "די תורה נוצט ניט קיין לשון מגונה אפילו בנוגע א בהמה" ומסביר שממנה ילפינן בב"ב (בק"ו) "ועאכו"כ אז די תורה וועט ניט ריידן בגנותו של נח". היינו שמהקרא גופא ילפינן הא דפסחים, אלא שמחומר הענין לומדים בב"ב בנוגע לאה, וכן הוא בנדו"ד - "ועאכו"כ אז די תורה וועט ניט ריידן בגנותו של נח".

ומובן עפ"ז ג"כ כוונתו הק' ש"הובא ברשב"ם ב"ב שם", היינו שהגמ' בפסחים ה"ה המקור והסמך להלימוד בב"ב לא לדבר בגנות.



הערה 16

הת' יוסף יצחק שי' שמערלינג
ישיבת תו"ת מאריסטאון

בסעיף ב': ועד"ז אין דעם ענין, וואס די תורה איז מוסיף דעם ווארט
"בדורותיו" מיינענדיק (לויט איין פירוש) "לגנאי": ווען תורה וואלט ניט
ארויסגעבראכט אט דעם "גנאי", וואלט געווען אן ארט צו האבן א טעות
בנוגע להלכה — בנוגע להנהגה בפועל: מען געפינט ענינים בהנהגת נח
וואס ווייזן אז ביי אים איז ניט געווען צדקות בשלימות.

16) ראה לדוגמא תנחומא פרשתנו שם. ב"ר פ"ל, י. פרש"י ו, ט (ד"ה
את האלקים). ב"ר פל"ב, ו. פרש"י פרשתנו ז, ז. ועוד.

והנה התנחומא, ב"ר פ"ל ופרש"י על תחילת הפרשה פ"ו, פ"ט מבארים שזה
שכתב את האלקים התהלך נח הוא שהי' צריך סעד ועזר מהקב"ה, שלא כאברהם
שכתוב בו אשר התהלכתי לפניו. וב"ר ופרש"י פ"ז, פ"ז מפרשים מה שכתוב
"ויבא נח וכו' מפני מי המבול" ש"נח מקטני אמנה הי'". והנה בשלמא זה שהי'
מקטני אמנה הרי זה נוגע להנהגה בפועל, אבל צ"ע איך זה שהי' צריך לסעד ועזר
מהקב"ה הוי ענין שנוגע להנהגה בפועל.

גם צ"ע למה אינו מציין להמעשה המפורש בתורה שכשיצא מן התיבה נטע
כרם וכו'.

גם צ"ע מהו הפשט שענינים אלו הוי רק דורשים לגנאי ולא גנאי ממש (כמו
שמבאר בסעיף ג' בנוגע לענינים אלו שבאמת אינם גנאי לנח, ורק שדורשים
לגנאי בשבילנו. ורק בסעיף ד' מבאר שכן הוא גם בנוגע זה שלא התפלל על אנשי
דורו).



נח ב'



כללות השיחה

הת' דובער שיחי' גאלדמאן
ישיבת תו"ת מאריסטאון

כ"ק אדמו"ר מבאר מה שרש"י כותב: "כשהוריד הקב"ה המים הורידם תחילה ברחמים . . . שאם יחזרו יהיו גשמי ברכה" דלכא' כתוב ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה", היינו שכל המ' יום זה היה גשם? ומבאר שכל המ' יום הוא נקודה אחת לענין העונשים, היינו עונש א' שנמשך מ' יום, ולא מ' עונשים שונים. "כנגד יצירת הולד שקלקלו להטריח ליוצרים לצור" ולכן כבר ביום ראשון הי' 'פעקל' של מים (המכיל כמות של מ' יום).

ועל זה מקשה רבינו בסעיף ד', שזה שנת' שהמ' יום הם נקודה א' זהו רק לענין העונשים, שע"ז שייך לומר "ארבעים יום כנגד יצירת הולד", אבל מה ההסברה בזה שגם הגשמי ברכה שייכים למספר מ', וזה בא כנקודה אחת?

ובהמשך הסעי' מבאר זאת, עיי"ש.

ואולי יש להוסיף הסברה בזה, דלכא' מה היתה ההבנה בתחילה עד סעי' ד' שרבינו מבאר את השייכות בין הגשמים למספר מ' מצד העונש שבהם, מבול, ולא מצד זה שהם גשמי ברכה.

ויש לומר שמשנתנה כאן ההבנה בהגדרה דגשם.

והיינו שעד סעי' ד' ההבנה היא שהגשמים הם לא גשמי ברכה אלא גשמים סתם.

זאת ועוד, זה שאם יחזרו ויהפכו לגשמי ברכה הוא סברא רחוקה כי מדברים על דור שכתב עליהם "כי מלאה הארץ חמס" ועיין בבראשית רבה (פרשה לא, ו) שמפרש "חמס – זה עבודת כוכבים . . . זה גילוי עריות . . . זה שפיכות דמים". ורשעים הם ברשות לבם, וא"כ לא כ"כ מסתבר שעכשיו יעשו תשובה.

ובמדרש תנחומא (נח ה) כתב "ק"פ שנה הי' מתרה הקב"ה בדור המבול שמא יעשו תשובה כיון שלא עשו תשובה אמר לי' [הקב"ה לנח] עשה לך תיבת עצי גופר עמד נח ועשה תשובה ונטע ארזים והיו אומרים לו ארזים אלו למה, אמר

להן, הקב"ה מבקש להביא מבול לעולם ואמר לי לעשות תיבה כדי שאמלט בה אני וביתי והיו משחקין ממנו ומלעיגין בדבריו וכו' וכו' עיי"ש.

ועוד בב"ד (פרשה לא, יב) "הגבורים (הענקים מ"כ) ה' א' מהם נותן רגליו על התהום וסתמו, נותן ידו על החלון וסותמה (ארובות השמים שנפתחו להוריד גשמים וסותמו ולא ה' מחזיק אותם - מ"כ).

וחזינן ממדרשים הנ"ל שהם לא חששו כלל מהמבול, וא"כ מובן שהוא סברא רחוקה שיחזרו בהם.

ואם כן מובן למה הבנו בסעיף ב' שגשמים הוא נקודה אחת, כי הגשמים הם (מצד א' עכ"פ) התחלת העונש (על מ' יום של יצירת הולד) של המבול שהוא באמת נקודה א'. ועל כן לא קרא הרבי אותם (עד כאן) "גשמי ברכה".

ועל זה בא הקושיא בס"ד: "וואס פאר א שייכות האט מספר מ' יום צו גשמי ברכה", כי אין כזה דבר גשם סתם, וכל סתם גשם הוא באמת ברכה (כדלקמן), וא"כ גם בתחילת ההורדה היה זה לא גשם סתם כ"א גשמי ברכה, וא"כ צלה"ב מה השייכות בין גשמי ברכה להמספר דארבעים יום.

ועפ"ז צריכים לקרות המאמר חז"ל כך: "שאם יחזרו יהיו (נשארו מה שהיו) גשמי ברכה. לא חזרו ה' (יהפכו) מבול".

וההסברה בזה שכל גשם הוא גשמי ברכה, ע"פ המבואר בהנחת השחה (בתורת מנחם התועדויות תשמ"ג ח"א ע' 434 ואילך), וז"ל: "רש"י מפרש ש"הורידן ברחמים, שאם יחזרו יהיו גשמי ברכה", ולכאורה: "גשמי ברכה" מאן דכר שמי"? הרי בפסוק נאמר "ויהי הגשם" סתם, וא"כ מדוע מוסיף רש"י "גשמי ברכה"? בסגנון אחר: היות שישנה סתירה בין הפסוק "ויהי הגשם" לפסוק "ויהי המבול" ולכן מתרץ רש"י ש"הורידן ברחמים כו" - מספיק לומר "שאם יחזרו יהיו גשם" (כלשון הכתוב), ומנין לו לרש"י לחדש "שאם יחזרו יהיו גשמי ברכה"?

ועל זה מתרץ רבינו: "על הפסוק 'וכל שיח השדה טרם יהי' בארץ. . . טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלוקים על הארץ ואדם אין גו'" מפרש רש"י: "ומה טעם לא המטיר לפי שאדם אין לעבוד את האדמה, ואין מכיר בטובתן של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם, התפלל עליהם וירדו, וצמחו האילנות והדשאים".

ומזה יודע הבן חמש למקרא שהגשמים ענינם - ברכה ("גשמי ברכה") כי על ידם צומחים האילנות והדשאים כו', כלומר: ע"י הגשמים נמשכת ברכה בעולם. ולא זו בלבד שהגשמים הם ענין של ברכה, אלא יתירה מזו: ירידת הגשמים היא

רק כאשר ישנו אדם ש"מכיר בטובתן של גשמים" ולכן, כל זמן ש"אדם אין לעבד את האדמה" לא ירדו גשמים, לפי ש"אין מכיר בטובתן של גשמים".

ועפ"ז מובן שמ"ש רש"י "גשמי ברכה" אין זו הוספה וחידוש ביחס ללשון הכתוב "ויהי' הגשם", כי אם פ'י' וביאור הדבר, היינו, שהפ'י' ד"גשם" הוא "גשמי ברכה". ע"כ תוכן הביאור מההתוועדות.

כך אפשר לפרש לפע"ד.



כללות השיחה (גליון)

הת' יעקב יהודה שיחי' ברוין
ישיבת תות"ל המרכזית – 770

בגליון הקודם וכן בגליון שלפנ"ז הקשו שע"פ המבואר בהשיחה, הנה למי שדורש אותו לשבח למה הוסיפה התורה מילת "בדורותיו", דלכאורה מספיק לומר "איש צדיק תמים הי'".

והציעו לבאר זה באופנים שונים: או שזוהי הוספה בהברכה מצד הענין דזכר צדיק לברכה, או שבא להבהיר שרק בדורותיו הי' צדיק אבל לא לגבי אברהם וכו' (עיין בגליונות הנ"ל).

ובמחכ"ת הנה לפענ"ד אין צורך כלל להיכנס לכל זה, כי הוספת "בדורותיו" נתבארה בלשון ברור ופשוט בפרש"י, ובהשיחה לא שלל כלל את פירוש הפשוט.

והוא - למי שדורש לשבח - שבא להשמיענו שאילו הי' בדורו של אברהם הי' צדיק עוד יותר (אף שלגבי אברהם לא יהי' נחשב לכלום).

וזהו גם לפי הביאור בהשיחה (שעיקר החידוש הוא בהדרשה לגנאי) - כפי שמבאר באופן ברור בסעיף ג', שהפלוגתא היא מה כוונת התורה להשמיענו במילת דורותיו: למ"ד הראשון - לשבח את נח עוד יותר, ולמ"ד השני - להבהיר שלא ייצא תקלה בההוראה מנח.

וכ"ז פשוט.



נח ג'



סעיף ט' (גליון)

הרב לוי שיחי' אסטונער
תושב השכונה

בגליון ג' (ט) שאל הרב מ.מ.מ. שיחי' מדוע חשש נח שבניו יושחתו מן העולם כמו דור המבול, באם בטח חינך אותם כדבעי, ועוד שראו בעיניהם את עונש דור המבול, וא"כ הי' לו לבטוח שיהיו אנשים כשרים לפי ערך. ותירץ עפ"י דהרי לפועל רואים שאכן לא היו כשרים, וכדחזינן מהא גופא שכבש הקב"ה את מעיינו של נח שלא יהא יפת רואי לעונשין בזמן המבול - ובמילא מובן שהי' לו דאגה מבוססת שבניו לא ימשיכו בדרך הטובה לאורך הימים; אבל שאל בהערה 2 מדוע לא חשב על העובדה שיהיו גם צדיקים שבזכותם ינצלו עכ"פ חלק מאנשי דורם.

מבואר מדבריו, שאילו הי' שם לב בכך שאולי יהי' לו בנים טובים אשר בזכותם כמה מהם ינצלו עכ"פ לא הי' דואג. ויש לומר, דדרך בני אדם לדאוג על כל משפחתו וזרעו, גם הם שאינם טובים. וכדמוכח גם כן בכתובים, לדוגמא מהא ששם (מלכי צדק) "הוציא לחם ויין" לאחר הריגת המלכים (בראשית יד, יח) ופרש"י "הראה לו שאין בלבו עליו על שהרג את בניו" - הרי שבעצם הי' צריך להיות על לבו, למרות שבלא"ה היו רשעים גמורים¹. ועוד.

ויש לומר עוד: הלא מנח עד אברהם לא הי' צדיק בדורות ההם, וא"כ עליו לדאוג שבדור שיהיו רשעים ראויים שיבוא עליהם מבול ומי יימר שיהיו צדיקים שישמרו עליהם?



(1) החידוש שבדבר י"ל, דאף שמצינו גם אצל אברהם וישמעאל שדאגו על בניהם הרשעים (ישמעאל ועשו) - יש לחלק בינם לעניננו, כי אצל אברהם ויצחק המדובר בנוגע לבניהם ממש, ואילו כאן מדובר על בני בנים ואפע"כ רואים שבעצם הי' לו לדאוג כו'.

כללות השיחה

הת' שרגא פייזל שיחי' מישולבין
ישיבת תו"ת מאריסטאון

רבינו בשיחה מקשה מדוע הי' נח צריך לציווי מיוחד "צא מן התיבה" ולא יצא מעצמו כשיבשה הארץ, ונקודת התי' הוא שבתוך התיבה הי' מעין ימות המשיח ולא רצה לצאת ומשום זה הי' צריך לציווי, והטעם שאכן רצה הקב"ה שיצא, הוא כדי שיעסוק בפרי' ורבי', כמ"ש "צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך", וכפרש"י "איש ואשתו כאן התיר להם תשמיש המטה".

ובהמשך השיחה מבאר רבינו, שאעפ"כ הי' נח דואג לעסוק בפרי' ורבי' מאחר וחשש שמא יהי' עוד מבול, ולזה הבטיחו הקב"ה "שלא לשחת העולם עוד", ואח"כ ציווה "פרו ורבו". ומקשה רבינו שהרי דאגת נח היתה "פן יוסיפו לחטוא", ומה התועלת בזה שלא יהי' מבול, ומתרץ ש"בהדי כבשי דרחמנא למה לך" וצריך לעשות כל התלוי בו בלי חשבונות ולבטוח בהקב"ה.

ולכאורה עפ"ז אינו מובן מהו התועלת בקשת כסימן שלא יהי' עוד מבול, דלכאורה אין זה נצרך בשביל שיעסוק בפרי' ורבי', אלא רק לחזק התעסקותו בזה, אך גם בלי סימן זה הי' עוסק בפו"ד - מפני הציווי, דבשלמא בנוגע הדאגה שלא יהי' עוד מבול, הרי זה חיזוק, אבל בנוגע עיקר דאגתו של נח "פן יוסיפו לחטוא", הנה אדרבה, ה"ז מוסיף בדאגתו משום שזהו סימן שאע"פ שיהיו חוטאים לא יביא עליהם מבול, ואם אין נוגע החשש מכך שיחטאו בניו, משום ד"בהדי כבשי דרחמנא למה לך", אז מהו בכלל הצורך בסימן דקשת.

(ואולי יש לתרץ בדוחק עכ"פ, דכל ענין המבול אינו ברשותו דנח, וממילא לא ידע מה בדיוק גרם לכך, ויתכן שחשב שאף אם אין בניו רשעים יהי' מבול, ומשום זה הקשת גרמה לו חיזוק, היינו, דאף שזה שהחשש דבניו יהיו רשעים היתה עיקר דאגתו, אמנם זהו ענין שתלוי בו, משא"כ המבול אינו ברשות, ולכן דוקא הקשת שהוא סימן גשמי, יכל לגרום לו חיזוק ומנוחה).



כללות השיחה (גליון)

הת' יעקב נפתלי שיחי' ראטנברג
ישיבת אהלי תורה

בגליון ב' (ח) הביא הת' ל.י.ט. ביאור על מה שנח שלח את העורב (ואח"כ את היונה) שהוא בסתירה לכאור' עם מה שמבואר כאן בשיחה, שנח לא רצה לצאת מן התיבה. וביאר, דצ"ל שבעצם נח רצה לצאת, ולכן שלח את העורב לראות אם כלו המים מעל הארץ, לפי שידע שזהו רצונו של הקב"ה (כמובא בשיחת חוקת תשמ"ה שמציין שם), רק שכשהגיע לידי פועל הוקשה עליו היציאה והוצרך ציווי מפורש ע"ז מאת הקב"ה.

ולא זכיתי להבין דבריו, דמה לו לדחוק בתי' שאינו מסתבר כ"כ, ובפרט לפי מה שכבר כתבתי (באותו הגליון) לתווך ב' השיחות – השיחה כאן עם שיחת חוקת מ"ה – שא"ז סתירה, אלא שלנח היו ב' רצונות ע"ד רצוא ושוב ע"ש.

ויש להעיר, דלכאור' עדיין יש להקשות בהמשך להנ"ל, כי גם לאחר ביאור זה לתרץ הסתירה שבין ב' השיחות, שהיו לו ב' רצונות הפכיים, לצאת או להשאר בתיבה, שא' מהן מוזכר כאן בחכ"ה והשני בשיחת חוקת הנ"ל, עכ"ז אינו מובן, דמשמעות השיחה כאן (בתחילתה) היא שגם לולי ציווי הקב"ה לצאת מן התיבה, היה נח צריך לצאת מכח עצמו, ורק מצד הגילוי אור אלקי ששרה בתיבה נמנע מלצאת והיה חפץ להשאר, אבל בשיחת חוקת מ"ה לא משמע הכי כלל, ואדרבא, שנח לא יכל לצאת בשום אופן מן התיבה ללא ציווי, כמו שמתמיה שם בשיחה: "מה מקום לשלוח את העורב הרי בלאו הכי לא יוכל לצאת . . . עד שיצטוה על זה".

ע"כ צ"ל שישנם ב' אופנים איך ללמוד סיפור יציאת נח מן התיבה ושבעים פנים לתורה וכאן מלמדנו רבינו באופן א' ובחוקת תשמ"ה באופן אחר.

ואבקש מלומדי השיחות לבאר הדברים.



נח - ז' מ"ח



סעיף ד' (גליון)

הת' לוי שיחי' הכהן כהן
מתיבתא אור אלחנן חב"ד ל.א.

בגליון שעבר ביאר הרב ל.ו. את לשון רבינו (מהו ענין הא' ומהי ההוספה), ונקודת הביאור - שההוספה מתחיל רק בקטע השני - "ובנדו"ד" וכוונת רבינו היא, דבנדו"ד - דירה בתחתונים, ה"ז ביתר שאת מאחר שדירה בתחתונים הוא הנתאוה והתענוג דהקב"ה, וממילא ה"ז עמוק יותר באדם ג"כ, עיי"ש.

ולהעיר, דכמו שהעירו בהערת המערכת על הביאורים הקודמים שלפיהם דברי רבינו לא ניתנות לקריאה, היא לכאן' גם על ביאור זה דלא הול"ל "ובנדו"ד" עם ו'.



לך לך ב'



הערה 52

הת' מאיר שלמה שיחי' שם טוב
ישיבת תו"ת מאריסטאון

52) דרך הם נצטוו על התומ"צ ובמילא מסוכב מזה חלק לעוה"ב. -
ועפ"ז יומתק שאין לו חלק לעוה"ב אע"פ שיש בו תומ"צ

יש לעיין מה הכוונה בהערה זו, דרך הם נצטוו על התורה ומצות, האם מי שאין לו ברית, אפי' שלא עפ"י הלכה, אינו מחוייב בשאר המצות?¹

(1) הערת המערכת: בפשטות הכוונה שהוא מחויב במצוות מצד הענין הכללי דמילה, היינו מצד זה שהוא ישראל בעצם, שזה קשור בחדא מחתא עם כך שענין זה מגיע לגילוי ע"י המילה בפועל, כמבואר בפנים, וע"ד דברי המשנה נדרים, דהנודר לערלים, מותר בערלי ישראל, מאחר שעכ"פ בעצם יש לו את ענין זה.

כללות השיחה (א)

הת' יצחק שיחי' איזאוי
ישיבת אהלי יוסף יצחק דיטרויט

בסוף השיחה עדיין לא נתבאר, לכאורה, מדוע בחר הרמב"ם להדגיש על ידי הי"ג בריתות דווקא החומרא של המצוה הפרטית שבברית מילה, בתור אחד ממצוות התורה, כאשר במשנה (והירושלמי) רואים בי"ג בריתות אלו הדגשה אודות הגדולה של הענין הכללי במעשה המילה.

והביאור בזה בפשטות, יובן על פי דברי רבינו בסוף השיחה: "די י"ג בריתות וואס דער רמב"ם רעכנט אויס זיינען בתוכם די זעלבע ווי די י"ג בריתות וועלכע זיינען גערעכנט אין ירושלמי".

היינו שהן להירושלמי והן להרמב"ם הי"ג בריתות מדגישים החומרא של המצוה הפרטית של מילה (ועד"ז מה שלא נתלה למשה אפילו שעה אחת, מדגיש את החומרא של מצוות מילה), ו"לא פליגי".

אלא ש"מר אמר חדא ומר אמר חדא": המשנה (והירושלמי שבא לבאר המשנה) הוא במסכת נדרים, ואין זה המקום לבאר את חומרת מצוה הפרטית של מילה, וכל עצמו של התיאור אודות גדולת המילה לא בא אלא בתור המשך לדין של הנודר מן הערלים. ועפ"ז, זה שברית מילה חמור הוא, כשלעצמו אינו "מעניין" את המשנה, אלא שהמשנה רואה בזה דבר נוסף - הא גופא, שמצוות מילה חמורה היא, מדגישה שתוכנה הכללי "גדולה" מזו של כל המצוות.

משא"כ דברי הרמב"ם הם בהלכות מילה, ששם אכן רוצה הרמב"ם לבאר חומרתו הפרטית של מצוות מילה, ומפני שהרמב"ם הוא ספר ש(כפי שכתב בהקדמתו) מטרתו הוא שההלכות יהיו גלויים לכל וכו', לא נחית לבאר זה שבחומרת המילה גופא רואים גדולתו הכללית של המילה, מפני שזה אינו פשוט כ"כ. ודו"ק.



כללות השיחה (ב)

הת' מאיר שלמה שיחי' שם טוב

ישיבת תו"ת מאריסטאון

הנה בשיחה זו מבאר רבינו שבברית ישנם שני ענינים. יש את הפעולה והפועל ממש של הברית, ויש גם את הענין כללי של הברית.

ולהעיר, שכבלשון השיחה בביאור הענין הכללי שבמילה, ישנו שינוי, לכאור', בין תחילת השיחה לסוף השיחה. דבתחילה אומר "כל המפר בריתו של אברהם אבינו אע"פ שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא, דא זעט מען באופן בולט ביותר וויפל ברית מילה איז פארבונדן מיט דעם עצם גדר קדושת ישראל", דהיינו שמדגיש שבלי ברית חסר בעצם גדרו כיהודי.

ובפרט עפ"י המבואר בהערה 51 שאין לו חלק לעולם הבא אע"פ דכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, ובהע' 52 כ' שרק ישראל נצטוו על תומ"צ ובמילא יש להם חלק לעולם הבא. ומשמע מזה דללא ברית מילה חסר בעצם יהדותו.

משא"כ בסוף השיחה אומר: "דער ברית כללי איז פאראן בא יעדן אידן, נאר דער גמר הדבר בפועל ובגילוי טוט זיך אויף דורך דעם קיום פון ברית מילה בבשרכם". דהיינו שמדגיש שכל יהודי, אפי' אינו מהול הוא יהודי באופן הכי שלם.

אמנם באמת ברור אין זו קושיא כלל, וכוונת רבינו היא להדגיש שני הפרטים, שמצד א' הוא יהודי בעצם, אמנם באם בפועל אין זה בא בגילוי - אזי אין לו חלק לעולם הבא וכו'. ובמילים "פארבונדן מיט דעם עצם גדר קדושת ישראל", אין הכוונה לומר שאם אין לו ברית אינו ישראל, אלא שהמילה בפועל נוגעת לכך שהעצם יהי' בגילוי.



כללות השיחה (ג)

הת' מרדכי שיחי' שוסטערמאן
הת' אברהם שלמה שיחי' סלבטיצקי
מתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

וצריך להבין, אם כל הטעם להשניונים בהי"ג בריתות בהרמב"ם הוא כיון שמעתיק אותם בהלכה ט' ושם הוא מדבר אודות המצווה פרטי שבמילה, ושלכן צריך להיות הלשון "חמורה", ומחלק בין ברית מילה ושאר מצוות דוקא, וגם אינו מונה הפסוק "ביום ההוא" – אם כן, צריך להבין מה היא ההכרח לכתחילה שהי"ג בריתות צריכים להיות בהלכה ט' לכאורה הרמב"ם היה יכול להעתיק המשנה כמות שהוא (ולהדגיש מעלת המצוה כללי כמבואר בארוכה בהשיחה) בהלכה ח'!

וי"ל הביאור בזה: בסעיף ה', הרבי אומר שבפשטות אפשר לתרץ הרמב"ם שבהלכה ח' מדובר אודות הגברא שעושה המצוה ובהלכה ט' מדובר אודות החפצא שבמצות מילה, והרבי שולל זה מפני כמה קושיות וכו'. אמנם בפשטות הביאור של גברא/חפצא לא נשלל בהשיחה לגמרי, רק שאעפ"כ עדיין אינו מובן כמה פרטים בהרמב"ם וכו' (ומדויק בלשונו הק') "בפשטות יש לומר . . . עס איז אבער ניט פארשטאנדיק וואס דער רמב"ם איז משנה" וכו').

ועפ"ז יש לתרץ שהסיבה שהרמב"ם מביא "חמורה מילה" וכו' בהלכה ט' הוא מפני שבהלכה ט' מדובר אודות החפצא במצוות מילה והי"ג בריתות וכו' מדגיש מעלת החפצא שבמצות מילה ולכן מביא שם בהלכה ט' אבל הביאור דכללי/פרטי של הרבי רק בא לתרץ כמה מהפרטים שבהרמב"ם כמ"ש הרבי בסעיף ה'. ועדיין צריך ביאור.

וכל זה הוא בדרך אפשר (ובדוחק קצת), ואנו מבקשים מקוראי הגליון להאיר עינינו בזה.



וירא א'



סעיף ב'

הרב יונה שיחי' עפשטיין
תושב השכונה

איז ווי קומט עס אז באותה שעה זאל בא עם זיין "וירא והנ גו'", אז ער
האט דערזען די ג' אנשים?

מילת והנה מודגשת בפשטות להבהיר דלא תיקשי מנ"ל "אז ער האט
דערזען", אולי רק ראה אותם בעלמא בלי שימת לב. כי מזה ש"וירץ לקראתם"
אין לכאורה כל ראי' שמה שכתוב "וירא" פירושו ששם לבו להמלאכים, כי הרי
לאח"ז שוב כתוב "וירא וירץ לקראתם", וא"כ י"ל שרק וירא השני פירושו שימת
לב, ואילו וירא הראשון - שהרמב"ם מצטט - פירושו ראי' בעלמא (וכמו שפירש
רש"י עה"ת), ושוב אין ראי' (מכאן) שגדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני
השכינה. וע"ז מדייק כ"ק להדגיש "וירא והנה" שפירושו והנה ג"כ שימת לב.



סעיף ד' (גליון)

הרב שלום שיחי' שפאלטר
ר"מ בישיבת תו"ת מאריסטאון

בגליון הקודם הקשה הת' י. א. ח. אודות ביאור כ"ק אדמו"ר שלפי ביאור
המו"נ שכל המעשה דמלאכים אירע רק במראה הנבואה, עדיפא ללמוד מהפסוק
"אל נא תעבור" גו' כי דווקא משם מוכח שגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני
שכינה, מכך שאברהם הפסיק והלך לקבל את המלאכים. משא"כ מהפסוק "וירא
והנה שלשה אנשים" לא מוכח, כי אין בזה הפסק הקבלת פני השכינה.

והקשה הת' הנ"ל שאם מדובר שבמראה הנבואה עצמו הוא ראה שהוא עומד
לפני הקב"ה, שפיר איכא להוכיח גם מהפסוק "וירא והנה שלשה אנשים" שגדולה
הכנסת אורחים כי זה שהוא שם לב אליהם כשהוא עומד לפני הקב"ה זה הוכחה
שגדולה כו'?

ותירץ שמפסוק זה עצמו אין כל הוכחה עדיין לומר שהוא ראה את הקב"ה במראה הנבואה עצמו, משא"כ מהפסוק "ויאמר אדוני אל נא תעבור גו" הנה מעלה בפסוק זה שגוף הפסוק מוכיח שהוא עמד מול הקב"ה במראה הנבואה עצמו ואעפ"כ הוא הפסיק לקבלת פני שכינה. ע"כ תוכן תירוצו בגליון הקודם.

אמנם אחר העיון בלשון השיחה נראה לכא' שאי"ז כוונת רבינו. וז"ל: "ולפ"ז, וויבאלד אז "וירא והנה שלשה אנשים" איז געווען במראה הנבואה, איז דאך אין דעם ניטא קיין שום אנדייט וועגן דער העדפה פון הכנסת אורחים לגבי הקבלת פני השכינה וויבאלד די ראיית ג' אנשים איז ניט מפסיק די הקבלת פני השכינה, נאר דער "וירא והנה גו" דאס גופא איז די נבואה ("וירא אליו ה'") הקבלת פני השכינה".

דמהלשון "די ראיית ג' אנשים איז ניט מפסיק די הקבלת פני השכינה" משמע שמה שאין להוכיח מפסוק זה הא לא כי כאן לא מדובר שהוא עמד לפני הקב"ה במראה, אלא כן מדובר בפסוק זה שהוא עמד לפני הקב"ה במראה הנבואה, ואעפ"כ אין בכך כל ראייה שגדולה הכנסת אורחים כו' כי אי"ז נקרא הפסק מהקבלת פני שכינה.

וההסברה בזה - דהרי לכא' בס"ב נתבאר שזה שהוא שם לב למלאכים כשהוא מקבל פני שכינה ה"ז נקרא הפסק, ולכן זה מוכיח שגדולה כו', כמו שהקשה הת' הנ"ל - יש לומר, שמה שראיית המלאכים נק' הפסק הוא רק אם מדובר שהוא עמד לפני הקב"ה ואז הוא ראה את המלאכים בפועל ובגשמיות, דזה נקרא הפסק כמבואר בס"ב, אמנם אם הוא ראה את המלאכים רק במראה אי"ז נקרא הפסק ואי"ז מוכיח שגדולה כו'.

כלומר, מכיון שכל נבואה הוא בעצם קבלת פני שכינה, ומה שהוא ראה את המלאכים הוא חלק ממראה הנבואה ועצם ענין הנבואה מראה שאינו מפסיק מהנבואה, כי זה שיש לו נבואה מראה שהוא עדיין עומד בביטול אל הקב"ה וכמו שמאריך הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ז ה"ט.

משא"כ הדיבור אל הקב"ה "אל נא תעבור גו" אע"פ שזה רק במראה אכתי הוי הפסק, מכיון שמה שרואה בהנבואה הוא מה שהוא אומר להקב"ה שהוא הולך מאיתו לפגוש מישהוא, הרי בזה גופא שרואה א"ז בנבואה (אע"פ שגם אז אינו מפסיק מנבואתו, מ"מ) הרי זה מראה שגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה, כי הוא רואה שאומר דבר שהוא לכא' הפסק בנבואה - זה שהוא הולך מאת הקב"ה.



הערה 53* - 49

הת' פרץ שיחי' גרליק
תות"ל המרכזית – 770

בסעיף ז מבאר החידוש שבמצות הכנסת אורחים לגבי שאר מצוות של גמ"ח, שבשאר המצוות העיקר הוא המעשה עצמה (ולא נוגע כל כך, עכ"פ לעצם המצוה, את רגשתו של האדם המקיימה) ואילו בהכנסת אורחים חשובה במאד את התענינות ושימת לב של המארח אל האורח; ומביא דוגמא ממצות צדקה איך שאין רגשתו של האדם נוגע להמצוה, דאפילו ה"מאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה" הרי הוא קיים מצות צדקה.

אולם בסעיף ח ממשיך לבאר חידושה של מצות הכנסת אורחים, ומוסיף: [ו"ע"ד ווי צדקה וואס דארף געגעבן ווערן "בסבר פנים יפות ובשמחה" און דער נותן איז "מתאונן עמו על צרתו", משא"כ ווען "נותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע כו' אבד זכותו והפסידה"].

וצריך להבין, שהרי בסעיף ז מביא ענין הצדקה להוכיח שלא נוגע כל כך התענינותו והתערבותו של האדם הנותן, ובסעיף ח מביא ענין הצדקה לענין הפכי לגמרי – עד כמה חשובה ענין הנתינה בספר פנים יפות וכו'.

והנה בפשטות זהו מה שבא להבהיר בהערה 53*: "ולא ממש... כי בהמעלות הכי נעלות שבצדקה, "הנותן צדקה לעניים ולא ידע למי נתן ולא ידע העני ממי לקח שהרי זו מצוה לשמה כגון לשכת חשאים שהיתה במקדש"... שהוא למעלה גם מנתינת צדקה בסבר פנים יפות, משא"כ בהכנסת אורחים שהתענינות ומדת חסדו של בעה"ב (שמתבטאת בלוי') היא עיקר המצוה, ונוגע להנפצל, וכבפנים".

כלומר, שבס"ז, כאשר המדובר הוא אודות המעשה – מביאים דוגמא מגוף המצוה עצמה: עצם המעשה שהאדם נותן ממונו לצדקה, שבזה אין הרגשת האדם נוגע; ובס"ח, מאחר שמדובר אודות חשיבות הרגשת האדם במצות הכנסת אורחים – מביא דוגמא מחלק פרטי של מצות צדקה בו חשוב גם כן הרגשת האדם ("דרגות פחותות" יותר בהמצוה).

אבל לכאורה צע"ק אם זהו כל הכוונה, דא"כ אין הענין מבואר כל צרכו, שהרי (א) ישנם דרגות פתוחות בצדקה גם בלי סבר פנים יפות (כשנותן בעצבות וכיו"ב). (ב) ועיקר: מהו א"כ מהותה וגדרה של מצות צדקה – האם נוגע רגשתו של הנותן בהנתינה או לא?

אשר לכן נראה להסביר הביאור שבהערה זו בעומק יותר, ע"פ המבואר בלקו"ש חי"ט (שיחה א' לפרשת תצא, הערה 55) שהנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ו"פניו כבושות בקרקע" – "הרי זה היפך תכלית וכוונת הצדקה להחיות נפש העני כו". כלומר: עיקר מצות הצדקה – הוא מעשה הנתינה בלבד, אשר תכליתה: "להחיות נפש העני"; ומה שצריך הנותן ליתנו לעני בספ"י הוא רק לשלול הנתינה בסבר פנים רעות, דבאם יתן הצדקה בספ"ר הרי הוא עושה היפך הכוונה הנ"ל. וכן מבואר בלקו"ש חל"ד (שיחה ב' לפרשת ראה, הערה 35) שנתנית הצדקה באופן כזה "...אין זה מצות צדקה".

זאת אומרת, שכאשר נותן צדקה בספ"ר ופניו כבושות בקרקע – אינו רק שחסר בהרגשתו של הנותן, אלא יתירה מזו, שחסר אצלו גם בעצם מעשה הנתינה.

וזהו הכוונה בהערה *53, להסביר מהו ה"ע"ד ולא ממש" מצדקה למצות הכנסת אורחים – לא שהוא בדומה למצות הכנסת אורחים בכלל (שהרי מעיקרי מצות הכנסת אורחים היא הרגשת המארח) אלא להפטר המבואר ממש לפנ"ו בקשר להלויית האורחים – שבאם אינו מלווה את האורחים הרי חסר אצלו בקיום המצוה (עד שנחשב בשופך דמים, שהרי גורם לו השפלה ובזיון) מכיון שמראה בכך העדר ההתעניינות וההתמסרות – שבדומה לכך הוא במצות צדקה, שבאם נותן צדקה בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע – הרי חסר אצלו גם בעצם מעשה המצוה (כי עושה היפך כל תכליתה של המצוה); אבל לא ממש, כי בצדקה הרי סוכ"ס אין התעניינותו והתמסרותו של הנותן נוגע כל כך לעצם המצוה (באופן חיובי), לעומת מצות הכנסת אורחים ששם נוגע גם התעניינותו והתמסרותו.

אמנם לפי זה צ"ב בסוס"ז, כאשר מבאר ע"ד מצות הכנסת אורחים ושאר מצות שבגופו שהם בכלל 'ואהבת לרעך כמוך'; ומעיר בהערה 49: "ואף שגם המאבד סלע כו' קיים מצות צדקה כנ"ל – הרי ג"כ עיקר בצדקה שתהי' בסבר פנים יפות כדלקמן בפנים" – דבשלמא לפי הנ"ל שהענין דנתינת צדקה בספ"י הובא רק כדוגמא לעצם הרעיון ע"ד חשיבות שבהרגשת האדם, שנוגע לעצם מעשה המצוה. אבל כאן (בסוס"ז, אשר על זה באה הערה 49) הרי מדובר על מעלת מצות הכנסת אורחים (ושאר המצוות שהם בגופו, שכוללם בכלל ואהבת לרעך כמוך) בניגוד לגמ"ח (מצוה בממונו, כצדקה), וא"כ – מה בא רבינו להבהיר כאן?

ואולי יש לומר: בקטע זה מבאר ע"ד מעלת מצות הכנסת אורחים ושאר המצוות שבגופו שהם בכלל ואהבת לרעך כמוך. ונשאלת השאלה: הרי גם מצות צדקה היא לכאן' בכלל ואהבת לרעך כמוך (כמו בכל ענין גמ"ח), ואילו מהפנים

משמע שרק מצוות מסויימות, להיותן מצוות שבגופו הם בכלל ואהבת לרעך כמוך. וכי מפני שמצוות צדקה היא מצוה שבממונו אינה בכלל ואהבת לרעך כמוך?

על זה בא בהערה 49, להבהיר שאה"נ, גם בצדקה יש ענין של ואהבת לרעך כמוך: נתינתה בספ"י; אבל לא שזהו ענינו של מצוות צדקה. דכנ"ל, עיקר המצוה היא המעשה עצמה, רק שאין לחשוב דלהיותה מצוה שבממונו אינה בכלל אהבת ישראל.

ואכן כך מדוייק מלקו"ש חל"ד שם (סוף עמ' 85): "הרי שלדעת הרמב"ם, ה"מצוות עשה" היא נתינת צדקה לעניים כפי מה שראוי להעניי, היינו דמעשה הנתינה בפועל לפי צורך העני הוא כל גדר המצוה, אבל אופני נתינתה והנתינה בספ"י הן מעלות (נוספות) במצוות הצדקה כו", אשר, בענינו (הערה 49 בחכ"ה) – י"ל: ענין אהבת ישראל וכיו"ב.

כל זה בדרך אפשר, ואבקש מהמעיינים להעיר ולהאיר בזה.



וירא ג'



סעיף א'

הת' לוי שיחי' הכהן כהן
הת' ישראל צבי שיחי' קסלמאן
מתיבתא אור אלחנן חב"ד ל.א.

הנה בשיחה זו מאר רבינו, דהטעם שאברהם היה יכול למול ביו"כ (או פסח) אף דלכאורה מילה שלא בזמנה אינה דוחה את השבת ויו"ט, והרי אברהם קיים את כל התורה עד שלא נתנה - הוא מכיון שנצטווה על המילה באותו הזמן דוקא, ה"ז נחשב כמילה בזמנה, הדוחה שבת ויו"ט.

אמנם בלקוטי שיחות ח"ה כותב הרבי וזלה"ק "דאָס וואָס די אבות האָבן אויף זיך מקבל געווען צו היטן כל התורה טרם שניתנה איז עס, כאמור לעיל, געווען אַ חומרא, און אַ הוספה אין פרומקייט מצד האבות, וואָס דערפאַר ווערט עס

גערעכנט פֿאַר אַ זכות מיוחדת וכמ"ש: נ: עקב גו' משמרתו וגו'. ובמילא איז פֿאַרשטאנדיק, אַז בשעת דער קיום פון אַ געוויסער מצוה שלא נצטוו עלי' איז געווען אין סתירה צו אַ מצוה אויף וועלכער זיי זיינען יע נצטווה געוואָרן, האָבן זיי דאָן די ניט־אַנגעזאָגטע מצוה ניט מקיים געווען. וואָרום ס'איז פשוט וברור, אַז אַן ענין פון חומרא און הידור קען ניט דוחה זיין אַ דבר של ציווי וחיוב. אין אַנדערע ווערטער: אין דעם פֿאַל באַשטייט קיום התורה אין - ניט טאָן דעם הידור וחומרא (ווייל ער איז בסתירה צו אַ ציווי שנצטווה). עכלה"ק.

וע"פֿ כהנ"ל אינו מובן מהו ההכרח לתרץ חידוש כזו - (כיון שבאותו זמן שנצטווה על המילה נחשב כמילה בזמנה) דהרי אפשר לתרץ באופן פשוט יותר "אַז אַן ענין פון חומרא און הידור (יו"כ או פסח) קען ניט דוחה זיין אַ דבר של ציווי וחיוב (מילה)!"

וא"א לתרץ דהא גופא שהקב"ה ציווה אותו באופן כזה שלדעתו לא יוכל לקיים יו"ט, על אף שהקב"ה ידע שלידו ה"ז יו"ט, וא"כ ע"כ צריך לומר שהי' זה באופן שלא סתר לקיום יו"ט שלו (מאחר והי' זה מילה בזמנה) - מאחר ומלשון השיחה "און ווי גערעדט אַמאָל בנוגע דעם טעם פֿאַרוואָס אברהם אבינו האָט זיך געקענט מל זיין ביום הכפורים, בעת אז דער דין איז אַז מילה שלא בזמנה איז ניט דוחה שבת ויו"ט - און אברהם אבינו האָט דאָך מקיים געווען כל התורה כולה עד שלא ניתנה" משמע שהיה מצד אברהם ולא מצד הקב"ה?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר עיני בזה.



הת' שלום דובער שיחי' וילהלם
מתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

והנה, באמת הסברא הנ"ל בחכ"ה, מתאימה לשיטת ה"שיירי קרבן", ובהקדים: איתא במשנה סוף קידושין "מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה". ובמס' יומא איתא (כח:): "אמר רב, קיים אברהם אבינו כל התורה כולה". ונתקשו המפרשים, וכי רב בא להשמיענו משנה מפורשת? וכתב ה"שיירי קרבן" (ירושלמי סוף קידושין ד"ה ומצינו בא"ד) "ונראה דודאי יש לחלק בין מתני' לדרב. דמתני' משמע שעשה אברהם כן מדעתו, אבל רב אמר 'קיים', משמע שנצטווה על כך וקיימו...וכן משמע מפרש"י שם...דמפרש דברי רב שקיים אברהם את התורה לאחר שנתנה". ועפ"י שיטתו, שהי' אברהם מחוייב בתומ"צ, יש להקשות דא"כ איך מל ביוהכ"פ, וע"ז י"ל כהנ"ל.

אמנם אי אפשר לומר שכן שיטת רבינו, דהלא (חוץ מזה שבתורת רבינו מבואר באריכות שלא היו מצווים (ראה למשל: חל"ה תולדות ב', חט"ז ע' 212 ואילך, ועוד רבות) הנה) בחל"ה הנ"ל הרבי שולל בפירוש את שיטת ה'שיירי קרבן', וזלה"ק (אחר שמביא את דברי ה'שיירי קרבן'): אבל לכאורה חידוש גדול הוא לומר דרב ס"ל שאברהם נצטווה על קיום כל התורה כולה, וכמו שהקשה החיד"א ד"ליכא למ"ד שאאע"ה נצטוו יותר מהמילה וז' מצוות, אלא הוא מעצמו סביר וקבל. עכלה"ק.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא. ואבקש לשמוע מקוראי הגליון שי' הערות והארות בהנ"ל.



סעיף א' (גליון)

הת' לוי שיחי' הכהן כהן
מתיבתא אור אלחנן חב"ד ל.א.

ראיתי מה שהקשו כמה מהת' בקובץ ג' דלכאורה כללות השאלה הייתה על מילת יצחק לגבי מילת ישמעאל "דאָס וואָס נמלתי לשלש עשרה שנה" קען זיין מער חביב איז מובן בפשטות (ווי דער מדרש איז דערנאָך ממשיך, אז ישמעאל האָט גע'טענה'ט - שהי' ספק בידי למחות ולא מחיתי"; מען דארף אבער פארשטיין וואָס פֿאַר אַ יתרון מעלה איז דא ביי נמלתי לח' ימים וואָס צוליב דעם האט יצחק גע זאָגט חביב אני ממך"? אבל בהתירוץ מדגיש הרבי את מעלת מילת יצחק לגבי מילת אברהם ואילו הביאור על מילת ישמעאל הביא רק בחצי ריבוע בסוף השיחה, ועיי"ש מה שביארו בזה.

ואולי יש לבאר באופן ג"כ: ובהקדם, דבסעיף א' הביא רבינו ב' ענינים, א': המדרש אודות הויכוח דיצחק וישמעאל, וע"ז כתב "מוז מען זאָגן, אַז דער ענין פון נימול לשמונה ימים איז ניט נאָר אַ פרט אין דער מצוה - זמנה, נאָר דאָס איז נוגע צו כללות ענין המילה, מילה לשמונה ימים האָט אַן אַנדער גדר, איכות".

ואח"כ מובא ענין ב', והוא המחז"ל: אדם הראשון נצטווה על שבע מצוות כו' נח נתוסף לו אַבְרָהָם מִן הַחַי כו' אַבְרָהָם נִצְטָוָה עַל הַמִּלָּה יִצְחָק חֲנֻכָּה לְשִׁמּוֹנָה יָמִים". ומסיים שם בשיחה: "איז דערפון געדרונגען אז דער ענין פון נימול לשמונה ימים טוט אויף א חידוש עיקרי אין כללות ענין המילה", וסעיף ב' מתחיל: "וי"ל די ערקלערונג אין דעם:...",

ועפ"י זה י"ל, שהביאור בשיחה אכן אינו לבאר את המדרש דהוויכוח
דישמעאל ויצחק, אלא את המדרש אודות מעלת מילת אברהם ויצחק (המחז"ל),
ועי"ז ממילא מבואר גם הפשט במדרש.



סעיף ב'

הת' צבי שיחי' אלפרוביץ

תות"ל המרכזית - 770

וואס דאס איז איינער פון די ביאורים פארוואס אברהם אבינו האט זיך
ניט מל געווען ביז דער אויבערשטער האט אים אנגעזאגט אויף דעם -
אע"פ אז קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה - ווייל א
נברא, זייענדיק א בעל שינוי, קען בכח עצמו ניט אויפטאן אן ענין עולם, א
"ברית עולם", אן אייביקן ברית; דאס קען זיך אויפטאן בלויז מיטן כח
הבורא וואס זאגט אן (וואס דאס גיט כח) אז "והיתה בריתי גו' לברית
עולם".

והנה יש בלקו"ש כו"כ תירוצים פרטיים לשאלה זו¹, ובפשטות נראה שגם
הביאור כאן הוא ביאור פרטי המתיר רק שאלה זו של מילה.

אמנם לכאורה נראה לומר שהביאור כאן הוא חלק משיטה כללית שנמצאת בכמה
מקומות בלקו"ש, בהסברת זה שמצינו כמה מצוות שלא נתקיימו ע"י האבות.

[דהנה, אמנם יש שיטה כללית ידועה בחלק ה², שעשיית המצוות ע"י האבות הי'
בגדר חומרא, ובמקרה שקיום החומרא מפריע למצוה שנצטוו האבות בתור בני
נח, לא הי' להם לקיים את החומרא.

(1) תירוצי הריב"א, שנמנע כי "גדול המצווה", ששולל רבינו ע"פ פש"מ - ח"ה 146 עמוד הע'
27. (2) קיום מצוה זו הוצרכה להיות מצד ציווי הקב"ה (שיעשה חפצא דקדושה), בדוגמת לאחר
מתן תורה - שם עמוד 80 והע' 25. (3) על ידי המילה, יעבור על איסור שפיכת דמים שנצטווה
בה (בתור ב"נ) - שם עמוד 146. (4) אילו הי' מל את עצמו והי' מעביר את הערלה, לא הי' שייך
להעבירה עוד הפעם כשיקבל ציווי הקב"ה - חט"ז 215. (5) מציאות של ערלה לא היתה קיימת
(מובא לקמן) - שם ע' 215. (6) ביאור שיחה דידן.

(2) ראה שם ע' 145

אבל לבד שיטה זו, מצינו כמה ביאורים ותירוצים על מצוות שונות שלכאורה גם הם מסתעפים מענין אחד, ואולי אפשר לומר שיש כאן עוד שיטה אחת כללית.]

והוא: האבות קיימו כל המצוות שנוגעות למה שהיה אז קיים במציאות. אבל במקרים בהם נתחדש במ"ת לא רק הציווי, אלא גם כל המציאות של הדבר ההוא, אזי לא קיימו את המצוה, כי הרי כל המצוה הוא על מציאות פלונית, שעתה (בזמן האבות) אינה במציאות, ואינה באפשרותם של האבות לקיימה.

ולדוגמא:

(1) ³האבות לא נזהרו בהאיסור של יציאה מהארץ לחו"ל, כי פירושו ותוכנו של איסור זה הוא לא לצאת מארץ הקודש לחו"ל, היינו, שאין כאן איסור לא לצאת מגבולות גשמיים אלו, אלא לא לצאת מארץ זו המקודשת. ואם כן, הרי לפני מתן תורה לא היתה ארץ זו מקודשת, ונמצא, שלא היו גבולות אלו כי-אם גבולות גשמיים, ועל גבולות אלו, - גם לאחר נתינת התורה - לא יהי' שום איסור יציאה. ובמילא אין ענין להחמיר לא לצאת מהגבולות כי אין זו אותה המציאות ואין אלו אותם הגבולות שיאסור הקב"ה במ"ת היציאה מהם. על גבולות אלו לא יהי' אי פעם איסור יציאה. אלא שלאחרי מתן תורה נעשתה ארץ ישראל "ארץ הקודש", והקב"ה ציוה לא לצאת מגבולות אלו המקודשים.

(2) בביאור על מה שלא מצינו בפשט"מ שהאבות קידשו את נשותיהם, מבאר רבינו⁴ (ולכאורה הוא גדר הנ"ל), ש"קידושין" פירושם "ליקוחין", והרי אשה מצד עצמה אינה 'חפץ' שניתן לקנות. ובלשון רבינו "ואין זה אלא חידוש התורה, שהאדם קונה "אותה תחילה". ואחר כך תהי' לו לאשה", היינו שהתורה חידשה לא רק את החיוב, שהאדם צריך לקדש את האשה תחילה, אלא גם עצם האפשרות לקנות אשה (לפני נישואי' בפועל), שרק ציווי התורה הוא המהווה מציאות ("ליקוחין") כזו".

(3) אחד הביאורים בזה שאברהם אבינו לא מל את עצמו לפני שנצטווה⁵:

(3) חלק ט"ז עמוד 203 ואילך. חלק כ"ה ע' 152. חלק ל' ע' 229.

(4) חלק ל' ע' 245-244.

(5) חלק ט"ז ע' 215

הציווי על ברית מילה הוא לחתוך את בשר הערלה; אבל לפני מתן תורה לא היתה מציאות של ערלה, היינו שבשר זה לא הי' נחשב לערלה אלא הי' נחשב בשר בעלמא. ציווי של הקב"ה חידש שני פרטים: א) הבשר הזה הינו ערלה וב) את הערלה הזאת צריכים לחתוך. ולכן מובן שלפני שנצטווה על זה, לא מל אברהם אבינו את עצמו, שהרי כנ"ל לא היתה קיימת אצלו המציאות שלאחרי מ"ת יחול עלי' ציווי.

4) בלקו"ש ח"ה⁶ מקשה רבינו איך יכול הי' יעקב לישא ד' אחיות. ובהערה 5 מביא רבינו תירוץ וזלה"ק: "לכאורה הי' אפשר לתרץ, שד' האמהות היו אחיות רק מן האב ולא מן האם, ובמילא לא היו אחיות כלל ע"פ דין, כי "אין אבות לב"נ". . . ולכן אין זה שייך ל"תרי"ג מצוות שמרתי", כי מה שקיימו האבות כה"ת עד שלא ניתנה הוא דוקא בנוגע לציוויים (שמציאות כזו שלאחרי מ"ת היתה אסורה, נמנעו מזה האבות אף שלא נצטוו), משא"כ בנדו"ד, שכל המציאות דאחיות מן האב נתחדשה לאחר מ"ת ומקודם מ"ת לא היו אחיות כלל (במציאות תורנית), לא הוצרך יעקב להחמיר ע"ע בזה", עכלה"ק⁷.

היינו שלפני מ"ת לא היה ייחוס ע"י האב נחשב לייחוס, וא"כ בזה שיעקב נשא אותן לא נשא אחיות כלל, דהרי לא אחיות היו. מתן תורה חידשה אף כאן ב' פרטים: אחיות מן האב הן אחיות. ושאסור להתחתן עם אחיות מן האב.

וי"ל שכן הוא גם תוכן הביאור כאן בשיחה דידן: לפני ציווי של הקב"ה אין במציאות גדר של ברית עולם. וברית שאינו ברית עולם - לא על זה הוא מצוות מילה, ובמילא אין שום ענין לאברהם אבינו למול את עצמו כי אין זו אותה פעולה של מילה, כלאחרי צווי הקב"ה. והיינו שאף כאן ציווי הקב"ה חידש ב' פרטים: א' - אפשרות ומציאות ברית עולם. ב' - שיש חיוב לעשות מצוה זו.

7) והנה בהמשך ההערה שולל רבינו ביאור זה, ומסיק בפירכא הב' שם שבהכרח לומר שהאבות קיימו גם מצוות שהמציאות נתחדשה לאחר מ"ת. ולכאורה אי"מ דהא הדוגמאות שהבאנו לעיל מכריחות להיפך. הנה, ע"פ המבואר לקמן בחילוק בין מציאות למציאות תורנית, מתורץ הדבר, כי הרי ג' הדוגמאות הראשונות כאן אין להם מציאות כלל, ולא רק שחסר להם מציאות תורנית. אלא שלכאורה יש להקשות על הביאור בחלק ט"ז, דשם מדובר בנוגע מציאות תורנית, הנה, אולי טאקע הביאור שם אינו בתיאום לפירכא הב' (הרי ישנם עוד ב' פירכות) ויש לעיין. ובנוגע פירכא הג' כאן, ע"פ המבואר לקמן אין כל שאלה כלל, שהרי השיחה בנוגע מציאות תורנית (שרק ע"ז יש להקשות) אינה שיחה על פירש"י כלל.

ואם כנים הדברים נמצא לפ"ז ששיטה זו מתרצת את השאלה של מילה בב' פנים: (חלק ט"ז) מציאות של ערלה לא היתה קיימת במציאות. (חלק כ"ה) מציאות של ברית עולם לא היתה במציאות.

כל הנ"ל הוא בכללות, אולם בפרטיות יש לכאורה לחלק את חמשת הדוגמאות (לשתיים: א') מצוות שכל המציאות של המצוה והאפשרות לעשותה לא היתה קיימת במציאות⁸. וב') מקרים שאף שהמציאות היתה קיימת והי' ניתן לכאורה לעשות את הפעולה, מ"מ לא היתה למציאות זו מציאות תורנית – היינו שהתורה לא התייחסה⁹ (בזמן האבות) למציאות זו.

מציאות¹⁰:

א) איסור יציאה מהארץ לא קיימו (כנ"ל) מכיוון שעל הארץ שהיתה בזמנם לא יהי' אי-פעם איסור יציאה. האיסור הוא לצאת מארץ הקודש, ובזמנם לא הי' קיים כזה דבר במציאות, כדי שיחול עליו הציווי.

ב) ועד"ז בקידושין שהחייב 'לקדש' הוא 'לקנות אשה', ועל הנשים שהיו להם לא יהי' אי פעם חיוב קידושין כי בזמנם לא היתה במציאות אשה שאפשר לקנות. כל המושג שאשה ניתנת לקנות הוא חידוש של מ"ת.

ג) שיחה דידן: מצות מילה היא לעשות ברית עולם, שבלעדי ציווי הקב"ה אין במציאות בעוה"ז ואין באפשרות לעשות.

8) יש להביא דוגמא לגדר זה (אלא שאינו בענין האבות) מהמבואר בלקו"ש חלק ל"א, דרך ע"י אחדותם של ישראל בחר בהם הקב"ה, ולכאורה הרי כל ענין הבחירה הוא שאינו מצד מעלת דבר הנבחר? ומבאר, שהקב"ה בחר ב"עם אחד" היינו עם שהם באחדות זה עם זה. ושאלו זה "מעלה" כי-אם גדר דבר הנבחר. ולולי אחדותם, אינם מציאות של "עם אחד" כדי לבחור בהם - ע"ד המבואר בפנים.

9) ראה חל"ח ע' 12

10) בלקו"ש ח"ח (נשא) וחל"ח (שבועות) מבאר רבינו בנוגע ספירת העומר, שענין של 'ספירה' אינו דבר של מציאות (ראה שם), וכל מציאותו נתהווה רק ע"י הציווי. ולכאורה הרי זה ע"ד המבואר בפנים. אבל עפ"ז צ"ל (וגם ע"פ פש"מ) שלא קיימו האבות מצות ספירת העומר?! [ולכאורה דוחק לומר שע"י אמירת המלאך "כעת חיי" – ששרט לו שריטה בכותל, נעשה ספירת ימים ענין של מציאות, דמהי"ת דמנה הימים?]. אבל אולי אפשר לחלק, דבספירה סו"ס יש ענין של ספירה גם בלעדי הציווי ואלא שאין בספירה ענין של מציאות (וכמבואר שם), משא"כ באיסור יציאה וקידושין וברית, שלא היו מושגים האלו במציאות כלל וכלל, וכמבואר בפנים. אלא שעפ"ז ייצא, ב' גדרים בגדר של מציאות גופא.

מציאות תורנית:

לאידך, יש כמה ענינים שאף שהיו קיימים במציאות בזמן האבות, מ"מ לא היתה להם מציאות תורנית¹¹:

א) בנוגע למצוות מילה, מובא לעיל דברי רבינו, שלפני שנצטווה על המילה לא הי' קיים ענין של ערלה, ובחתיכתו לא הוה אלא "חותך בעלמא". היינו, שאף שבשר הערלה היה קיים במציאות (כמובן בפשטות) עדיין אין זה מספיק שבעניני תורה וקיום מצוותיה הערלה תיחשב למציאות, כי רק על מציאות שהתורה התייחסה אליה שייך לחול ציווי.

ב) וכן בנוגע לאחיות מן האב שמבאר רבינו שהיות ש"אין אבות לבני נח" לכן הי' מותר ליעקב לישא אחיות מן האב. היינו, וודאי ש"אב" הוא מציאות, ואחיות מן האב הן אחיות מן האב (שהרי ייחוס זה הוא ענין גשמי) אלא שבגדרי התורה לא היה ייחוס זה נחשב למציאות תורנית, כי התורה אף פעם לא נתנה לייחוס זה תפיסת מקום.

ואכן בשתי דוגמאות אלו הלשון בהשיחה הוא שלא היא כאן "מציאות תורנית". בחלק ה: "ומקודם מ"ת לא היו אחיות כלל (במציאות תורנית)". ובחלק ט"ז: "איז במילא ניט געווען - אין דער מציאות פון תורה - דער גאנצער גדר פון ערלה". משא"כ בג' דוגמאות הראשונות שלא דייק כן, כי כנ"ל - ובפשטות - שאין המדובר (שהיתה מציאות אלא) שלא היתה מציאות תורנית, אלא יתירה מזו שלא היתה מציאות כלל לפני ציווי הקב"ה: לא היתה במציאות בעוה"ז אשה שניתנת לקנות, לא היתה הארץ מקודשת, ואין במציאות האפשרות לברית עולם.

ויש לעיין בכל הנ"ל.



11) ובנוגע כל שאר התרי"ג מצוות דלכאורה איפה מצינו שהתורה התייחסה למציאות שלהם לפני מ"ת, - ראה חלק ט"ז שם. ואכ"מ.

סעיף ד'

הת' מיכל שיחי' בלאטנר
ישיבת תו"ת מאריסטאון

צו אברהם'ן איז געגעבן געווארן מצות מילה ערשט נאכדעם ווי ער האט זיך דערצו מכן געווען, דורך זיין פריערדיקער עבודה ביז ווערנדיק צ"ט שנה, מיט א סדר והדרגה . . און דעריבער איז אין זיין קיום מצות מילה ניט געווען מודגש וניכר בגילוי אז דאס איז א "ברית" און קשר וואס קומט לגמרי אינגאנצן נאר מלמעלה . . דוקא ביי יצחק, וואס נימול לשמונה ימים איז געווען גלוי ווי דער ענין פון ברית מילה איז - א פארבונד וואס ווערט געשאפן (ניט מצד דעם אדם הנימול, א נברא, נאר) אינגאנצן מצד דער אויבערשטן.

ויש להעיר מהשינוי בין המבואר כאן להמבואר לעיל בשיחה א' לפ' לך לך: "און דאס איז מדגיש תורה גלייך ביי דעם ערשטן אידן אברהם אבינו, אז זיין אויסגעטיילטקייט (אלס איד) און זיין מעלה הויבט זיך אן (אין דער תורה - מעשה אבות) ניט מיט זיינע געוואלדיקע מעלות - אין זיין קירוב לאלקות דורך עבודתו ובכח עצמו (וואס איז געווען בא אים אויך פריער), נאר מיט "ויאמר ה' אל אברהם לך לך גו'", מיט דעם וואס דער אויבערשטער טיילט אים אויס; זיין שייכות ודביקות מיט'ן אויבערשטן (ווי עס שטייט אין תורה) האט זיך אויפגעטאן עי"ז שנצטוו מאת ה' און ער האט מקיים געווען דעם ציווי". היינו שהקשר שלו להקב"ה אינו ע"י עבודתו. ואילו כאן מבואר שבהקשר שנפעל ע"י ברית מילה אצל אברהם אבינו אינו מודגש ענין זה.

ולא באתי אלא להעיר.



כללות השיחה (ג) (גליון)

הת' מנחם מענדל שיחי' גאלדמאן
ישיבת תו"ת מאריסטאון

בקשר למה שכתבתי בגליון העבר בהסברת מעלת מילת יצחק לגבי מילת אברהם שאצלו ה' מעלת שלימות הברית, הנה לאחר העיון אולי יש לבארו בעומק יותר ע"פ מה שמבואר בכמה מקומות (לקו"ש ח"ג פרשת לך. ועוד) שבמילה ישנם ב' ענינים, הפעולה חד פעמית של מילה ומה שהיא גם פעולה

נמשכת - שאצל אברהם אמנם קיים מצות מילה, ובמילא הי' לו הענין דפעולה נמשכת, אבל, כדיוק לשון קדשו בסעיף ד' "און דעריבער איז אין זיין קיום מצות מילה ניט געווען מודגש וניכר בגילוי אז דאס איז א "ברית" און קשר וואס קומט לגמרי אינגאנצן נאר מלמעלה" - הרי שהחסרון אצלו הי' (לכאורה) בענין הא' (עצם הפעולה (החד פעמית) שבמילה), מכיון שהי' גם עבודתו הפרטית מעורב בזה. משא"כ אצל יצחק הי' הברית בשלימות, דהן ענין הא' והן ענין הב' שבמילה הי' אך ורק מצד למעלה, וזהו מעלתו בענין זה.



חיי שרה א'



הערה 38*

הת' מנחם שיחי' שמערלינג
ישיבת תות"ל המרכזית - 770

סעיף ג': אבער לדעת הבבלי איז ניט משמע אזוי, ווארום פון בבלי קומט אויס אז דאס וואס א רוצח דארף ניט מעלה זיין שכר צום לוי אין די שש ערי מקלט איז (ניט ווייל עס פעלט אין דער בעלות פון די לויים אויף די שטעט, נאר דאס איז) א דין מיוחד, ווי די גמרא זאגט, אז מען לערנט אפ פון פסוק "והיו לכם הערים למקלט" - "לכם לכל צרכיכם".

38*) וי"ל דזוהי הכוונה בתוד"ה לכם מכות יג, א.

לכאורה יש לבאר כוונת רבינו כדלהלן:

חידושו של רבינו הוא שבשיטת רבא שבשש ערים אין מחלוקת ובוודאי אין צריכים לשלם ללויים, אינו קשור לבעלותם על הערים, אלא זהו מפני הלימוד בהפסוק "ערי מקלט תהיינה לכם" - "לכם לכל צרכיכם", שהתורה קובעת שערים אלו אמורות להיות מקלט לרוצח ולכל צרכיו, ולכן אין צריכים לשלם ללויים.

ולכאורה עדיין אין זה שולל לגמרי שחסר להלויים בהבעלות על הערים, ועדיין היה אפשר לומר שהטעם שהפסוק קובעת שלא היו מעלים שכר זהו מפני שחסר בבעלותם.

ועל זה כותב רבינו "וי"ל דוזהי - החידוש שזהו דין מיוחד - הכוונה בתוד"ה לכם מכות: "לשון התוס' הוא": **לכם לכל צרכיכם**. דאין צריכים להעלות שום דבר ללוים. "דהיינו שמהלימוד "לכם" לומדים שאין משלמים שום דבר להלויים, ובעצם גם כשמדובר בדברים אחרים שבודאי הם ברשות הלויים בבעלות גמורה - אעפ"כ, מחייבת התורה את תושבי העיר ליתנם חנים להרוצחים שבערי מקלט. היינו שזהו דין בנוגע להתשלום, ואינו נוגע בעלות הדבר כלל. וכך לומד התוס' בפירוש הגמ' בהלימוד מהפסוק, שאין בהפסוק שום טעם וסיבה, אלא זהו דין מיוחד (כלשון רבינו).



חיי שרה ב'



סעיף ג'

קבוצת תלמידים בישיבת אור אלחנן חב"ד

. "ויהי הוא טרם כלה לדבר והנה רבקה יוצאת גו'" (נאך איידער ער האט פארענדיקט זיין תפילה) — עם איז מלכתחילה געווען אויסגעשטעלט מלמעלה אז זי זאל קומען באלד נאך אליעזר'ס אנקום.

און אזוי — סיי מצד אליעזר, וואס (ווי רש"י זאגט) "קפצה לו הארץ", און סיי מצד רבקה, אז זי איז ארויס מביתה באופן אז "ויהי הוא טרם כלה לדבר והנה רבקה יוצאת גו'".

בסעיף זה הרבי מבאר עד כמה היה גודל סיוע ה' לשליחות אליעזר, ועד כדי כך ש"טרם כילה לדבר" כבר רבקה יוצאת, והנה מיד בקטע הבא לאחריו הרבי חוזר על אותו עניין שטרם כלה לדבר רבקה יוצאת.

ולכא למימר שזהו נכתב לומר שזה קיים גם מצד רבקה, שהיה סיוע לאליעזר וגם שעשה הנס והסיוע מצד רבקה, דהא מיד לאחמ"כ כותב עניין נוסף מצד אליעזר ש"קפצה לו הארץ", ואת"ל שהוא עניין נוסף הרי "קפיצת הדרך" קדמה ליציאת רבקה, ולמה נכתב באופן כזה?



סעיף ז'-ח'

הת' מנחם מענדל שיחי' גאלדמאן
שיבת תו"ת מאריסטאון

בסעיף ז' מבאר שבכדי שאצל אליזער יהי' ההנהגה מלמעלה באופן של "ישלח מלאכו לפניך", "והצליח דרכך" – הי' צורך לשני תנאים: (א) להיות "עבדי אבות", שאין לו מציאות בפני עצמו כלל, (ב) הכרה ברורה של האדם שאין ביכולתו לסמוך על "די אייגענע כחות", אלא הוא מוכרח להתפלל להקב"ה.

ויש לעיין לכאורה מה מוסיף ענין הב' על ענין הא'. אדרבה: באם אין לו הכרה ברורה שאין עליו לסמוך על כחותיו שלו הרי זה ראי' לכא' שאינו בטל לגמרי; ולאידך, אם עומד בביטול גמור – כבר יש לו ההכרה הזאת?

ולכאורה הביאור בזה (ע"ד המוסר עכ"פ) ע"פ המשך השיחה שם (סעיף ח) בלימוד ההוראה מהנ"ל בנוגע לשליחות, וזה לשון קדשו:

"עס זיינען פאראן אזעלכע וואס מיינען אז די דאזיקע שליחות באשטייט בלויז אין דעם טאן, אבער בנוגע די תוצאות פון זייערע פעולות – זיינען זיי כלל ניט קיין בעה"ב. דער שליח איז מסכים אז ער דארף זיין איבערגעגעבן צו דער שליחות "בכל כחו", ביז ער האט ניט קיין מנוחת הנפש, ניט ער און ניט בני ביתו, זייענדיק טרוד כל היום במילוי השליחות ;

אבער אויף דעם צווייטן (אויף וועמען ער זוכט משפיע זיין) איז ער ניט קיין בעה"ב. יענער איז א בעל בחירה, און מען קען אים ניט מכריח זיין צו פירן זיך היפך רצונו (הגלוי) !

אויף דעם נעמט מען די הוראה פון פרשה של אליזער, אז בשעת מ'שטעלט זיך אריין אין א מצב פון "עבדי אבות" – א ביטול מכל וכל, ווי אן עבד לאדונו, און דערצו איז מען מתפלל להקב"ה אויף הצלחה במילוי שליחותו – איז מען מובטח אז ה'..ישלח מלאכו לפניך" און "והצליח דרכך" כו".

היינו, שייתכן שא' יסע בשליחות ויתמסר את עצמו מכל וכל לשליחותו עד שזה יגרום אפי' הפרעה למנוחת הנפש שלו ושל כל משפחתו, אבל מכל מקום מרוב ההתמסרות בזה ייתכן שלא ישים לב להעובדה שלהיותו אכן שלוחו של המשלח הרי יש לו ג"כ את כחותיו של המשלח, ובכן אין לו לעשות החשבונות האלו או להטיל ספק באם יוכל להשפיע על זולתו אי לאו – לזאת צריך הוא "להתפלל", לבא לידי ההכרה שהכל הוא עם ובכוחו של המשלח.

מעין דוגמא לדבר¹² אפשר להביא מלקו"ש חכ"ב (שיחת בהר בחוקותי, סעיף ג) בביאור החילוק שבין שליח לעבד, דאע"פ שגם על שליח אומרים ש"שלוחו של אדם כמותו" ו"כמותו ממש" – אעפ"כ הא גופא שהוא "כמותו" הרי זה רק ביחס להשליחות, אך לא לגבי ענינים אחרים (אפי' בשעת מעשה), לעומת זאת עבד שאינו מציאות בפני עצמו כלל (וכל מציאותו הוא מציאות האדון), "מה שקנה עבד קנה רבו". והיינו מפני ששליח הוא מציאות בפ"ע הבטל להמשלה, וכיון שכן הרי גם בשעת שהוא מבטל את עצמו "בלייבט אן ארט פאר א מציאות", ואילו העבד אינו צריך לבטל את עצמו שהרי מלכתחילה אינו מציאות בפ"ע כלל. ומסיק (בסעיף ד): "דערפון איז פארשטאנדיק, אז ווען מען האלט ביים אמת'ן ביטול צו אלקות, איז עס ניט קיין סתירה צו תוקף והגבהה – ווייל ס'איז ניט א תוקף והגבהה פון זיין מציאות, נאר דער תוקף והגבהה פון אלקות".



כללות השיחה (א)

הת' אברהם שיחי' וילהלם
ישיבה שע"י האהל הק'

בס"ד בשיחה מבואר שאליעזר לא היה יכול לומר לבתואל שאברהם הבטיחו שהקב"ה "ישלח מלאכו לפניך", לפי שבאופן זה – שהוא ניסי לגמרי – יטען בתואל שאין צורך בכל השקו"ט עמו, שהרי המלאך כבר פעל את השידוך בין יצחק לרבקה.

אמנם בס"ה בשיחה מבואר שבכל זאת אליעזר רמז זאת בדבריו, כאשר אמר שאברהם הבטיחו שהקב"ה ("ישלח מלאכו אתך) והצליח דרכך", שכן את ההצלחה האמיתית נותן הקב"ה לאדם. וכאשר בתואל שמע את דברי אליעזר אמר "מה' יצא הדבר לא נוכל לדבר אליך רע או טוב", היינו שכששמע שבשידוך זה ישנה הצלחת הקב"ה, הבין שבן אדם לא יכול לשנות בזה מאומה.

12) שהרי בחכ"ה מדבר אודות שליח, ואילו בחכ"ב מדבר אודות מעלת העבד לגבי השליח. רק שמעצם הענין ניתן להבין יותר לכאורה ענין הב' שבחכ"ה גבי שליח, שצריך לעמוד בביטול כזה שאז הרי ההצלחה וה"הגבהה" וכו' בשליחותו הוא מצד "אלקות" (כח המשלח). ובזה יובן ויתבאר עומק דברי רבינו בכמה מקומות (לדגומא: שיחת ש"פ תולדות ה'תשמ"ח. ועוד (ע"ד השלוחים שביטולם צריכה להיות כביטול של עבד, שלכן אין סתירה בין ביטולם להמשלה לה"הגבהה" ו"שטאלץ" שצריך להיות אצלם.

ולכאורה אינו מובן:

פשיטא שהטענה שהמלאך כבר פעל את השידוך איננה טענה אמיתית והיא אמתלא בעלמא כדי לעכב את השידוך, שהרי אדרבה, אם ברור שזהו רצון ה' עליו לסייע בזה ככל הנדרש (וכשם שאליעזר לא טען לאברהם שאין צורך שילך להביא את רבקה, שהרי המלאך כבר יפעל זאת),

ואם בתואל סבר שאם השידוך הוא רצון ה' אין בכוחו לשנותו או להתנגד לו¹³, מדוע לא הדגיש אליעזר שהשידוך הוא רצון ה' עד כדי כך שהקב"ה שלח "מלאכו לפניך"?



כללות השיחה (ב)

הרב מנחם מענדל שיחי' מישולבין
עורך בקה"ת

בכללות הסיפור דשליחות אליעזר יש תמיהה גדולה, מדוע התפלל אליעזר להקב"ה שיעשה לו ניסים בשליחותו, "הקרה נא לפני" ועשה סימנים אצל הבאר שע"ז יראה לו הקב"ה ש"היא האשה אשר הוכיח ה' לבן אדוני".

דלכאורה, הרי לא ה' זה שליחות מסתורית כמו אברהם בעקדת יצחק ששלחו אל המקום "אשר אמר אליך", והי' אברהם צריך להאמין באמונה שלמה שינחהו ה' בדרך הנכונה, משא"כ כאן שאברהם אמר בפירוש לאליעזר ששולח אותו לארם נהרים כי שם גרים בני משפחתו, וכבר בשרו הקב"ה אחרי העקדה "שנולדה רבקה בת זוגו" ובפשטות מסר לאליעזר פרטים אלו, ועפ"ז ידע אליעזר בפרטיות את מטרת שליחותו, ומדוע רצה להסתמך על ניסים גלויים וסימנים מהקב"ה, הרי אברהם עשה אותו שליח, ונשאר לו לקיים השליחות ע"פ מה שמסר לו אברהם בדרך הטבע, והי' צריך לבוא לארם נהריים ולשאול איפה גר בתואל, ולפגוש שם את רבקה.

13) ולהעיר, שגם בלקו"ש ח"י ע' 67 מבואר בהרחבה שבאמת אחיה ואמה של רבקה לא התנגדו לשידוך (לבד מבתואל, שבנוגע אליו מפורש ש"הוא היה רוצה לעכב ובא מלאך והמיתו" (פרש"י כד, נה)), ומה שאח"כ ניסו לעכב הוא רק משום שהתעורר אצלם ספק (בעקבות דרישת אליעזר לקחת את רבקה מיד) האם אכן זהו רצון ה', ואזי "נקרא לנערה ונשאלה את פיה" כבשידוך רגיל. ע"ש.

בפי' האוה"ח מתרץ שסיבת תפלתו היתה שלא ירמו אותו ויתנו לו בת שפחה שלהם במקום בתם רבקה, ויאמרו עליה שהיא בתם. ויש להביא רא' לפירושו מסיפור דיעקב ובנות לבן, שהוא הי' לא רק שליח אלא ה'חתן' בעצמו, וכבר שהה בבית לבן משך זמן ואעפ"כ רימו אותו, ומכש"כ אליעזר מסתבר שחשש שמא ירמו אותו ולכן התפלל שהקב"ה ישלח לו במזומן את האשה.

וע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ה חיי שרה (ב) סוס"ג וסוס"ו אפשר לומר אף יותר מהאוה"ח, שהחשש הי' לא רק שמא ירמו אותו לכתחילה, אלא חשש הרבה יותר פשוט מזה, והוא החשש שאברהם אמר בעצמו לאליעזר: "אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי", דאף אם ימצא את האשה הנכונה ליצחק, עדיין יש חשש גדול שלא תאבה ללכת אחרי, וע"כ התפלל שה' יצליח דרכו באופן דלמעלה מן הטבע, שה' יפעול על בחירתה של רבקה שתסכים ללכת עם אליעזר¹⁴.

ואם ישאל השואל על מה נזקק אליעזר לכך, מה נוגע לו שהשם ישנה את בחירתה של רבקה, הרי אם לא תרצה ללכת הוא את שלו עשה וקיים את השליחות, וכמפורש בדברי אברהם "אם לא תאבה" ונקית משבועתי", על זה יש לתרץ ע"פ המבואר בהשיחה כאן באות ה, שאליעזר הי' שליח אמיתי שהי' נוגע לו לא רק לעשות את כל ההשתדלות שמצדו, אלא גם ובעיקר אז דער ענין זאל זיך אויפטאן, ולכן רצה ששליחותו יצליח גם אם צריך לזה שינוי בחירתה של רבקה.



14) ואף שאברהם כבר הבטיחו שה' ישלח מלאכו לפניו, וכבר ראה קפיצת הדרך וכו', ומה לאליעזר לדאוג עוד, הרי רואה בעליל שמצליח למעלה מן הטבע בשליחות זו. אולי א' הקוראים יוכל לתרץ.

הערה 55

הת' אברהם שיחי' וילהלם

ישיבה שע"י האהל הק'

[בפנים השיחה:] בשעת מ'שטעלט זיך אריין אין א מצב פון "עבדי אבות" – א ביטול מכל וכל, ווי אן עבד לאדונו, און דערצו איז מען מתפלל להקב"ה אויף הצלחה במילוי שליחותו – איז מען מוכטח אז "ה". י. ישלח מלאכו לפניך" און "והצליח דרכך":

דער אויבערשטער פארזיכערט אים הצלחה בשליחותו [ובמשך דער גאנצער שליחות: סיי בהליכתו, סיי במקום השליחות גופא, און סיי אומקערנדיק זיך פון מקום השליחות. (הפרט המסוים הזה שבה)⁵⁵].

55) ראה הערה 27. - והרי גם בחזרת אליעזר מארם אמר "ואלכה לאדוני ובבואו לא"י "ויאמר העבד הוא אדוני".

ועפ"ז מתורץ העתקת רש"י מהפסוק גם תיבת "העבד" (לקמן כד, סו).

בפשטות, כוונת ההערה היא להדגיש שגם בעת החזרה מהשליחות (מ"הפרט המסוים הזה שבה") רואים את הצלחתו של אליעזר, כמבואר בהערה 27: "שגם בחזרתם אל בית אברהם, סיבב הקב"ה כך ד"ויצא יצחק לשוחר בשדה גו' ותשא רבקה את עיני' ותרא את יצחק גו'" – בלי שהיות כו". וע"ז ממשיך בהערה זו, שזה היה כתוצאה מהנהגתו של אליעזר, שגם כשחזר מהשליחות המשיך להתנהג כעבד לאדונו.

אבל אינו מובן מהו המשך ההערה, שמבאר את דברי רש"י לקמן פסוק סו. דז"ל רש"י שם: "ויספר העבד. גילה לו נסים שנעשו לו, שקפצה לו הארץ, ושנודמנה לו רבקה בתפלתו".

והשאלה המתעוררת ע"ז היא, דאם כוונת רש"י היא לבאר את פירוש המילה "ויספר" – מה סיפר אליעזר ליצחק, מפני מה העתיק רש"י גם את תיבת "העבד".

ואינו מובן, כיצד מתיישבת שאלה זו ע"פ המבואר בהערה? דאף שע"פ המבואר בהערה מובן מדוע מודגש בכתוב שאליעזר המשיך להתנהג כעבד, אבל מהי שייכות הדגשה זו לפירושו של רש"י כאן?

ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדים: א) לכאורה מה הכריח את רש"י לפרש כאן, והרי מפורש בפסוק שהעבד סיפר ליצחק "את כל הדברים אשר עשה". ב) אם כוונת רש"י לפרש מה אליעזר סיפר ליצחק, היה עליו להעתיק בד"ה את המילים "וכל הדברים אשר עשה", ועכ"פ לרמזם בתיבת וגו'. ג) מנין לרש"י בפשט"מ שהעבד סיפר דווקא ענינים אלו?¹⁵

וי"ל בזה, שבאמת אין כוונת רש"י לשנות מפשט הכתובים, אלא באמת סיפר אליעזר ליצחק "את כל הדברים אשר עשה" – כפשוטו. אלא שרש"י מוסיף ומגלה שסיפר לו גם את הניסים שנעשו לו במהלך השליחות, וההכרח לפירושו הוא מיתור לשון הכתוב "ויספר העבד ליצחק" – ולא בקיצור "ויספר ליצחק" – ומזה הבין רש"י שכוונת הכתוב להדגיש שסיפר לו גם דברים שהתרחשו לו בזכות היותו עבד לאברהם.

עפ"ז יש לבאר כיצד ע"פ הביאור בהערה מובן מדוע רש"י העתיק בד"ה גם תיבת "העבד" – "שכן בהערה נתבאר שכאשר הכתוב מתאר את שובו של אליעזר לא", הוא מדגיש שגם אז המשיך אליעזר להתנהג כעבד לאברהם. ובהמשך לכך הוסיף רש"י את תיבת "העבד" – "להדגיש שבעת שאליעזר סיפר ליצחק את הניסים שנעשו לו, הוא הכיר והרגיש שהדבר נעשה לו בזכות היותו עבד לאברהם".¹⁶



15) מפרשי רש"י הקשו יתירה מזו, דלכאורה פירוש רש"י סותר להמפורש בכתוב "ויספר העבד ליצחק את כל הדברים אשר עשה" – העבד, ואילו את הניסים עשה הקב"ה ולא אליעזר. ובגו"א כתב שגם הניסים שנעשו לו הם דרך המעשים שעשה, שהרי הלך בדרך וקפצה לו הארץ, וכן התפלל לה' וזימן לו את רבקה. ובדברי דוד מפרש ש"אשר עשה" – הכוונה להקב"ה, והרי זה מקרא קצר, כמו ביד מי שהיכולת בידו לעשות.

אמנם גם עפ"ז אינו מובן – מה הכריחו לרש"י לשנות מפשט הכתובים.

16) אלא שזה אינו 'חלק' כ"כ, כי מלשון ההערה נראה דס"ל לרבינו שאילולי הביאור בהערה (שהכתוב מדגיש את הנהגת אליעזר כעבד גם אחר שחזר מהשליחות) – יש להקשות על רש"י, מפני מה הוסיף לד"ה את תיבת "העבד", ולא הסתפק רק בתיבת "ויספר". ולפי הנ"ל, רש"י היה מוכרח להעתיק תיבת "העבד" מהכתוב, ואדרבה – זהו היסוד לפירושו.

חיי שרה ג'



הערה *47

הת' מנחם מענדל שיחי' סלאווין
ישיבת תות"ל המרכזית – 770

(*47) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ח ע' 109 ואילך. ח"ל ע' 99 ואילך.

העולה מג' שיחות אלו שישנם ד' פסוקים בקשר להעברת המלכות בירושה:

(א) בפרשת שופטים (דברים יז, כ): "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל".

(ב) בספר שמואל (ש"ב ז, ח-טז): "ועתה כא תאמר לעבדי דוד גו' וחסדי לא יסור ממנו גו' כסאך יהי' נכון עד עולם".

(ג) בספר יחזקאל (לז, כה): "ודוד עבדי נשיא להם לעולם".

(ד) בספר תהלים (פט, לז): "זרעו לעולם יהי' וכסאו כשמש נגדי".

רק, שהפסוק הא' נאמר גם אודות (והובא ברמב"ם בקשר ל) כל מלך מאיזה שבט שיהי', ואילו פסוקים הב', ג' וד' הובאו בנוגע למלכי בית דוד במיוחד (פסוק הג' הובא באבות דר' נתן, ופסוקים הב' והד' הובאו ברמב"ם, כדלקמן).

החילוק ביניהם: ענין המלכות אצל המלכים שמשאר שבטי ישראל (ועד"ז "בכל השררות ובכל המנויין", הענין) מתבטאת בכך שהם מבצעים את תפקידי המלכות (וכיו"ב) בפועל, זאת אומרת, שהמלכות אינה נוגע לעצם מציאותם (אלא היא דבר נוסף) רק שבפועל המלוכה היא ברשותם, ומכיון שכן שייך בזה הפסק (בעצם); ואילו אצל מלכי בית דוד הרי ענין המלכות הוא בעצם מהותם, ובמילא אין שייך בזה הפסק כלל.

אשר בזה מבואר דברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ח) "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל והי' אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוות ונלחם מלחמות ה' הרי זה מלך, וכל מצוות המלכות נוהגות בו, אע"פ שעיקר המלכות לדוד; ויהי' מבניו מלך" – דאפילו כאשר יש מלכות משאר השבטים, ובאופן שהיא עוברת

בירושה לבניו ("ויהי' מבניו מלך"), בכל זאת נשארת "עיקר המלכות" אצל בית דוד דוקא.

כתוצאה מכך חילוק גם באופן העברת המלכות בירושה, דירושת המלכות אצל שאר מלכי ישראל היא כמו ירושת שאר נכסי אביהם (המוריש, שגם הם אינם חלק מעצמותו ואינו אלא שנמצאים תחת בעלותו), דכשם שהבנים יורשים נכסי אביהם כך יורשים את תפקידו ומינויו; משא"כ אצל מלכי בית דוד הוה ירושת המלוכה מפני שעומדים במקום אביהם, וכל הענינים העצמיים שנמצאו אצל אביהם נמצאים גם אצלם¹⁷.

הנפק"מ בפועל – בשניים: (א) האם יש ביטוי למלכותו באמצע התפילה: באם כל מלכותו הוא רק בנוגע להפעולות – ה"ה אסורים, אבל באם מלכותו הוא מצד עצם מהותו – הרי מלכותו מתבטאת בכך ש"כיון שכרע שוב אינו זוקף". (ב) כאשר (מאיזה סיבה שתהי') הן נמשח למלוכה בחיי אביו: באם כל מלכותו הוא רק בנוגע להפעולות – נפקעה המלוכה מאביו, שהרי עכשיו הוא הנוהג בתפקידי המלוכה, אבל באם המלכות הוא ענין עצמי אצלו – אינו באפשר להפקיעה ממנו.

אמנם, מג' הפוסקים הנ"ל הקשורים עם מלכות בית דוד, הובאו רק שנים מהם ברמב"ם. בהל' תלמוד תורה רפ"ג מביא פסוק הד'; ובהל' מלכים פ"א ה"ז מביא פסוק הב'.

ומבאר רבינו הטעם לכך שבהל' ת"ת מביא דוקא פסוק הד' (ולא פסוק הב' כבהל' מלכים), דמכיון שהענין שם בא בקשר להדגשת מעלת "כתר תורה" שהיא ירושה לכל ישראל ובכל הזמנים – רצה להביא פסוק בו מפורש נצחיות זרעו ("זרעו לעולם יהי' וכסאו כשמש נגדי"); לעומת זאת, בפסוק "כסאך יהי' נכון עד עולם" – אמנם מודגש ענין הנצחיות אבל אין נצחיות זרעו מפורש בו).

אך א"כ צלה"ב לאידך גיסא, מדוע בהל' מלכים מביא הרמב"ם הפסוק "כסאך יהי' נכון עד עולם"? אה"נ אין צורך להדגיש כאן במיוחד נצחיות זרעו, אבל לאחרי שכבר הובא פעם פסוק אחד, מדוע הביא כאן פסוק שני¹⁸.



17) או יתירה מזו (כמבואר בח"ל שם), שאינו בכלל כירושת נכס אלא הוא ענין הבא בדרך ממילא, שממילא נטבע בהם כח המלוכה עד עולם.

18) אף שבהמשך ההלכה מביא הרמב"ם גם פסוקים מפרק פט דתהלים – הרי (א) עיקר ראייתו הוא מספר שמואל, (ב) אפי' כאשר כן מביא הפסוקים מתהלים – אינו מעתיק בפירוש "זרעו לעולם יהי' גו."

לפנינו צילום מהגהת רבינו בשיחת ש"פ חיי-שרה, מבה"ח כסלו ה'תשמ"ג:

— 333 —

1. ליום דעם ביאור, ווען איר פארשטענדעט ווערן נאך א גלייכר רעכענען פאר דער רב'ס זאגן די דייטש בון סכינת
פאר א חל' מיט המעמד, זיינעם ער ביינעם "אין פוסח" פאר
(סעפן סעכט) אלא, וועלכע איז דאס ביינעם, און דערנאך, פאר
העכטע זאכעס, נאך דעם ווי ער זאגט דעם דין פון סעכטע פון
בן מלך סעכטע ס'הייזט, און ברענגט דערויף די דעמאנסטראציע פון
זייערע ווייטע ווייזונגן, זיינעם ער "זינט שטח אונזער ליהודא לא
שטח המעמד ולא שטח אדווינסן" זינט אדווינסן אדווינסן.

[illegible]

וע"ס הנ"ל איז עס פונעם פערשטן אין חל" כלי הקדש איז
גאט דער ארץ פון דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס
ישראל, און דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס
בלויז צו מלכי בית דוד (דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס)
ואר גאן דערנאך דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס
מלך בן מלך (דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס)
באוראדעס צו "דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס"
דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס
מלך דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס
ס"א דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס
דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס
גאט דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס
דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס דאס

אברהם בן יוסף
אברהם בן יוסף
אברהם בן יוסף
אברהם בן יוסף
אברהם בן יוסף

Handwritten notes on a piece of paper, possibly a receipt or a list, with some numbers and text in Arabic script.

Handwritten signature/initials in Urdu script.

הרבי הקיף את התיבות "גלייך אין דער הלכה שלפנ"ז" וכתב: "לדוגמא בן חמש למקרא יסבירם אשר ככתבם כמה במציאות היינו 4 הלכות לפנ"ז ועוד כיו"ב".

בשולי העמוד כתב רבינו: "כנראה "לא תפסו" עיקר הנקודה!".

להלן פיענוח השיחה:

לויט דעם ביאור וועט אויך פארענטפערט ווערן נאך א קשיא אין סדר הרמב"ם:

בשעת דעם רמב"ם זאגט די דינים פון משיחת מלך אין הל' כלי המקדש, שרייבט ער פריער: "אין מושחין ממנו (משמן המשחה) אלא . . (ו)מלכי בית דוד בלבד". און דערנאך, כמה הלכות לאחרי זה, נאך דעם ווי ער זאגט דעם דין פון משיחת מלך בן מלך שהיתה שם מחלוקת, און ברענגט דערויף די דוגמאות פון שלמה ויואש ויהואחז, שרייבט ער: "וזה שמשח אלישע ליהוא לא בשמן המשחה משחו אלא בשמן אפרסמון".

ולכאורה תמוה ביותר: אט דער ענין, אז "וזה שמשח אלישע ליהוא לא בשמן המשחה משחו אלא בשמן אפרסמון" (וויבאלד ער איז ניט פון מלכי בית דוד) – האט דער רמב"ם געדארפט באווארענען גלייך אין דער הלכה הנ"ל, וואו ער זאגט אז "אין מושחין ממנו אלא . . מלכי בית דוד בלבד". פארוואס ווארט דער רמב"ם ביז כמה הלכות לאחרי זה אויף צו זאגן דעם ענין?

וע"פ הנ"ל איז עס מובן בפשטות: אין הל' כלי המקדש איז ניט דער ארט צו זאגן די דינים ווי מען דארף מושח זיין מלכי ישראל. דא רעדט זיך איבערהויפט וועגן דיני שמן המשחה ובמילא וועגן דיני מלך (ושייך בלויז צו מלכי בית דוד) [ובהל' מלכים – ה"ה להיפך: דיני מלכים ובמילא דיני השמן].

נאר נאך דערויף ווי דער רמב"ם זאגט דעם דין פון משיחת מלך בן מלך "כדי לסלק המחלוקת ולהודיע לכל שזהו מלך לבדו", באווארנט ער "וזה שמשח אלישע כו", וואס דערמיט איז דער רמב"ם שולל ביידע זאכן בבת אחת: אז משיחת יהוא אף שהיתה ג"כ בסוג דבי' עסיק – המדובר לפנ"ז בהלכה זו – המלכה במצב דמחלוקת – האט ניט געהאט ביידע זאכן – ס'איז ניט געווען מיט שמן המשחה נאר מיט שמן אפרסמון; און ס'האט ניט אויפגעטאן דעם ענין פון "להודיע לכל שזהו מלך לבדו" (נאר בלויז "לסלק המחלוקת")*).

2) ביהוא לא הי' 'לסלק המחלוקת' ע"ד בשלמה וכו' (כי: 1) לא הי' בן מלך.
2) הוא בעל המחלוקת.

[illegible]

17



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו
כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע



לזכות

שלוחי כ"ק אדמו"ר
בכל קצוי תבל
שיצליחו בעבודתם בקודש
מתוך נחת, בריאות והרחבה

