

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

במה לליבון ושקלא וטריא
בלקוטי שיחות חלק כ"ה

גליון ג' (ט') • עש"ק וירא



הקובץ הבא ייצא אי"ה לקראת ש"ק פרשת חיי שרה
הערות ניתן לשלוח
לא יאוחר מיום רביעי כ"ב מרחשוון בשעה 3:30 סו 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 וירא.

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' וירא ה'תש"פ

ימי הכנה ליום הבהיר יו"ד שבט - **שבעים שנה**

מפתח ענינים

בראשית א'

ז. סעיף ד'

הת' לוי שיחי' הכהן כהן

בראשית ג'

ח. סעיף ד' (גליון)

הרב ישראל ארי' לייב שיחי' הכהן כ"ץ

נח א'

יא. כללות השיחה

הת' ישראל פינחס שיחי' ווייסברג

כא. הערה 12 (גליון)

הת' צבי שיחי' אלפרוביץ

הרב לימא שיחי' וילהלם

נח ב'

כד. סעיפים ב' - ד' (גליון)

הת' אברהם שלמה שיחי' סלבטצקי

הת' מרדכי אייזיק שיחי' קרעמער

הרב לימא שיחי' וילהלם

כו. כללות השיחה (גליון)

הת' שנ"ז שיחי' וילהלם

נח ג'

סעיף ט'.....כח

הרב מנחם מענדל שיחי' מישולבין

נח - ז' מ"ח

סעיף ד' (גליון).....ל

הרב לימא שיחי' וילהלם

לך לך א'

סעיף ב'.....לא

הת' מנחם מענדל שיחי' בלומינג

לך לך ב'

כללות השיחה (גליון).....לד

הרב לימא שיחי' וילהלם

וירא א'

סעיף ד'.....לה

הת' ברוך שי' שמוטקין

הת' ישראל ארי' שיחי' חן

סעי' ה'.....לז

הת' דוד צבי שיחי' ליפשיץ

סעיף ז' (א).....לח

הת' אברהם שיחי' וילהלם

סעיף ז' (ב).....מ

הת' שנ"ז שיחי' מרוזוב

וירא ג'

- סעיפים ב' - ג' מא.....
הרב חיים שי' שפירא
- כללות השיחה (א) מב.....
הת' אליהו עקיבא שיחי' הכהן ראזענפעלד
הת' לוי שיחי' וילהלם
- כללות השיחה (ב) מד.....
הת' מנחם מענדל שיחי' הרצל
- כללות השיחה (ג) מה.....
הת' מנחם מענדל שיחי' גאלדמאן
- כללות השיחה (ד) מו.....
הת' שלום דובער שיחי' פוזנר

בראשית א'



סעיף ד'

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

בגליון א' (ז) שאלתי על מסקנת השיחה שהטעם שהביא רש"י פירוש האגדה לפני פירוש הפשוט הוא משום שלפי פירוש האגדה פירוש תיבת "ויבדל" הוא כפשוטו, שהבדיל הטוב שבאור מן האור, משא"כ לפי פירושו הפשוט שלא היתה ההבדלה בין ב' דברים מחוברים כ"א שקבע זמן בין אור וחושך - דלכאורה אינו מתאים עם המבואר בלקו"ש ח"ט (שיחה ב' לפרשת תבא) שלשון 'הפרשה' שייך על ב' דברים המעורבים זה בזה (כגון הפרשת תרומות ומעשרות), משא"כ לשון 'הבדלה' שייך על ב' דברים שהיו בסמיכות זה לזה (כגון ויקרא א, יז) "ושסע אותו בכפניו לא יבדיל" - דלפי ביאור זה הול"ל בקרא "ויפרש" ולא "ויבדל", שהפריש הטוב מהאור שבאור.

עוד שאלתי על פירוש הב' של רש"י מהמבואר בהערה 33 בח"ט שם, שממנה משמע להיפך, שפירושו הב' קרוב יותר לפשש"מ, עיי"ש.

על זה הקשה הת' ח.ה.ק. שיחי' בגליון ב' (ח); ולהקל על המעיינים אחלק קושייתו לג' שלבים: (א) הכוונה בח"ט אינו כמו שפירשתי, אלא ש'הפרשה' היינו מדבר שמתחילה לא הי' ביניהם שום חילוק לעומת 'הבדלה' ששייך כאשר מתחילה (אינם דבר אחד ממש, אלא כאשר) יש חילוק ביניהם רק שהם מחוברים יחד. (ב) בנדו"ד אין מקום לומר 'הפרשה' בנוגע להאור מכיון שבעוד טרם ש"ויבדל" היו נראים ב' הפרטים שבאור; ואשר (ג) לפי זה מובן מה שבהערה שם אינו מביא פירושו הא' של רש"י מכיון שמתאים עם הביאור שפנים שם.

ואתרץ כל שלב בפ"ע:

(א) לכאורה מלשונו הק' אינו משמע כן, דהול"ל כן בפירוש. ועוד, הרי הדוגמא שמביא שם אינו מהפרשת חלה כ"א מהפרשת תרומות ומעשרות - שקודם הפרשתן הרי החטין של תרומות ומעשרות והחטין של חולין בעורבין כולם בטבל!

(ב) מלשונו בחכ"ה "אז דער פירוש פון "ויבדל" איז כפשוטו: א הבדלה אין דער זאך גופא - צווישן דעם טוב שבאור און דעם אור שבאור (ע"ד ווי "יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים")", ע"כ, משמע שאינו הבדלת שני דברים הסמוכים זה לזה כמו חלקי העוף.

(ג) לא זכיתי להבין כוונתו, דהלא מפורש בההערה 33 שהטעם שרבינו אינו מביא את הרש"י, הוא מפני שאינו שייך כלל לנידון שבפנים שם (ולא מפני שאינו מתאים, כמו שרצה לתרץ).



בראשית ג'



סעיף ד' (גליון)

הרב ישראל ארי' לייב שיחי' הכהן כ"ץ
ר"מ בישיבת אהלי יוסף יצחק דיטרויט

בגליון הקודם כתבו כמה מהתמימים מיישיבת אור אלחנן חב"ד, ל. א. בביאור חידושו של הרבי בעבודת "כל ימינו בתשובה" ביחס להמבואר בספרים אחרים. וראיתי לסכם הדברים מיוסד על דבריהם בשינויים והוספות.

הנה בהאפשרויות לעשיית תשובה, גם כשלא חטא, או שכבר עשה תשובה, כמה ביאורים:

א. כשאדם מתעלה לדרגא נעלית יותר [ומתגלה לו גדלותו של הקב"ה יותר], תופס שמה שהיה נראה בעיניו בשעתו כעבודה בשלימות, הנה באמת היה חסר, לגבי מה שראוי ונאה לו ית'. [וזה גופא אפ"ל ב' אופנים: א. שמה שהיה נראה בעיניו כמותר וכחומרא יתירה וכו', עכשיו נראה לו כחטא. [ובלשון הע"ח "דקדוקי מצוות"]. ב. בדרגת העבודה שלו, היינו שלגבי הכרתו בגדלותו של הקב"ה עכשיו, הנה הביטול שלו הקודם לישות יחשב. וכיוצא בזה.

והנה עבודה זו שייך גם במי שלא חטא מעולם, ולכאורה גם אם עשה עבודתו בשלימות ממש [ולא עשה, אפי' דבר שאינו "גלאטיק"], דיש עליות א"ס, וככל

שמתעלה מתגלה שבאמת היה חסר בעבודה אתמול, וצריך להשלים. וזהו לכאורה הביאור המבואר בחובת הלבבות.

ב. להיות כל ימיו ב"עבודת התשובה" כפשוטה על חטא. ואף שכבר עשה תשובה נכונה, הנה כשמתגלה אצלו דרגא נעלית יותר בנשמתו (ששייך שם תשובה נעלית יותר) ושם נשאר עדיין פגם של החטא ("והלכ יש בו בחי' מדריגות רבות"), הנה לפי דרגא זו, התשובה שלו הקודמת, אינו נחשב לתשובה, ולא נתקבל. וצריך לעשות תשובה נעלית יותר.

ועבודה זו שייך רק במי שעשה חטא ממש. [או מי שעשה דבר שאינו גלאטיק]. וזהו המבואר בתניא פכ"ט ובלקו"ש ח"ד.

ג. ובשיחה זו מבאר כ"ק אדמו"ר בזה, שאפי' מי שעשה עבודתו בתכלית השלימות, הנה גם אצלו שייך להיות כל ימיו בתשובה. דכשעולה בעבודתו, מתעלה עמו גם התומ"צ שלו, וכלפי המדריגה הנעלית יותר הרי התומ"צ שקיים עד עתה היו חסרים וצריכים תיקון.

וב' פרטים בזה: א. דשייך מציאות של עבודה בשלימותה. [ודלא כהמבואר בביאור הא', דמשמע משם דאין מציאות כזו]. ב. דאעפ"כ שייך מציאות של תשובה [ודלא כב' ביאורים הנ"ל דתשובה שייך רק כשלא עשה עבודתו בשלימות].

[וביאור זה השלישי מוכרח לביאור השיחה, דמצד אחד העולם נברא שלם, ומצד שני "לעשות-לתקן"].

וביאור פרט הא' יותר: ההסתכלות הפשוטה הוא לכאורה, שענין ה"שלימות" [במעלות רוחניות] הוא ענין יחסי. והיינו דמעלה רוחניות השלם לגבי שלמטה ממנו הוא חסר לגבי שלמעלה ממנו. [והנה יש ב' ענינים בשלימות (כמבואר בלקו"ש ח"ל ע' 45) א. שאין בו מום. ב. שיש בו תמימות ושלימות נוספת. ועכ"פ השלימות הב' הוא לכאורה ענין יחסי].

ובהשיחה מבאר, דכל דרגא בקדושה ובהנשמה, הוא עולם שלם של עצמו, ואם לפי דרגתו הוא שלם, אז הוא שייך עליו שם שלם בשם התואר. וע"ד שהתורה שבזמן הגלות, אע"פ שזה "הבל לגבי תורתו של משיח", והמצוות שבזמן הגלות הם רק "ציונים", הנה אעפ"כ בזמן הגלות הנה זהו תורה עם כל השטורעם של תורה, דכל זמן שלא מאיר התורה של משיח, הנה התורה שלנו הוא שלימות ענין התורה (כמבואר בשיחת ח"י אלול תשל"ט (שיחה א')).

[ואולי יש לקשר זה עם ענין מדת האמת המבואר בתניא פי"ג. ולהעיר מאג"ק סימן כ"ז דכל דרגא בקדושה אינו נעקר ממקומו ומדריגתו הראשונה [והיינו שכל דרגא הוא ענין אמיתי וכו']. ומלקו"ש ח"ו פרשת ויקהל (ע' 236) דבבני ישראל כל מדריגה התכלית הוא בו בעצמו. ולהעיר מהמבואר בלקו"ש חכ"ה נח-ז' חשון דהדירה בתחתונים מצטרף מעבודת כל בני" כולל ה"אחרון שבישראל"].

[וי"ל שההכרח לביאור של השיחה הוא, דהיתכן לומר שאין מי בישראל שעובד עבודתו בשלימות (וע"ד המבואר בשיחה זו ס"ג ש"ח"ו חושד זיין...)]. ולהעיר מהמבואר בתניא פל"ג "ישמח ישראל בעושיו שכל מי שהוא מזרע ישראל יש לו לשמוח בשמחת ה' אשר שש ושמח בדירתו בתחתונים", וכי הקב"ה שש ושמח בדבר שאינו שלם והלא דוקא "תמים יהיה לרצון". וצ"ל דהמבואר בענין "שמים לא זכו בעיניו" זה רק בהמקום ששם אמרים "וכי איכפת ליה למי ששוחט..". (עי' בארוכה במאמר ד"ה בלא תהיה משכלה תשי"ב).

ולכאורה הביאור הא' המבואר בחובת הלבבות, והביאור המבואר בהשיחה, הם ב' הסתכלויות שונות על אותו מציאות. דהסתכלות הפרושים (המבואר שם) בעלייתם בעבודתם הוא, דאין ענין אמיתי של שלימות, ולגבי הקב"ה שהוא א"ס הרי "שמים לא זכו בעיניו". ובהשיחה מבאר שמי שעובד עבודתו בתכלית השלימות שלו, הרי הוא באמת שלם ותמים. [ורק שלאחרי ביאור כ"ק אדמו"ר השיחה, אפשר לומר שמזה באמת נובע הנהגת הפרושים].



נח א'

כללות השיחה

הת' ישראל פינחס שיחי' ווייסברג
שיבת תות"ל המרכזית - 770

ד. "אויף דעם זעלבן אופן קען מען מסביר זיין די צוויי דיעות פון ר' יהודה און ר' יצחק אין דעם וואס נח האט ניט מתפלל געווען על דורו:

ס'איז מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי – אויך ר' יצחק איז מודה, אז דאס וואס נח האט ניט מתפלל געווען על אנשי דורו איז ווייל ער האט (אין יענעם מצב) ניט געקענט מתפלל זיין אויף זיי, היות אז "לא הוה לי' במאן דיתלי בזכותא כמשה" – עס איז ניט א חסרון אין נח'ן:

ר' יצחק קומט נאר באווארענען, אז עס זאל ניט ארויסקומען א תקלה ח"ו אין א שפעטערדיקן דור, מיינענדיק אז ס'איז 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.

און דערפאר איז דעת ר' יצחק ניט אין סתירה צום כלל "הוי דן את כל האדם לכף זכות" – ווייל אויך לויט ר' יצחק'ן איז עס ביי נח'ן ניט געווען קיין "חובה" ח"ו, נאר ער באווארנט ווי די זאך איז אן ענין של "חובה" ביי אנדערע.¹

א. והנה ביאור זה צ"ב טובא איך להתאימו עם פשטות דברי הזהר, דהא מפורש בזהר בכ"מ דדרשינן דבר זה לגנותו של נח עצמו, שבאמת טעם זה ד"לא הוה לי' במאן דיתלי בזכותא כמשה" לא הי' מספיק לפוטרו מלבקש רחמים על דורו, וכמו שמצינו לגבי אברהם שגם אצלו לא הוה לי' במאן דיתלי בזכותא,

(1) מענין לענין יש להעיר עוד מקום שמצינו יסוד זה דתמיד צריך צדיק להתפלל על בני דורו ממה שפי' חז"ל (מכות יא, ב) בהא דהורג נפש בשגגה צריך להמתין בערי מקלט עד שימות כהן הגדול, כי כהן הגדול הי' צריך להתפלל עליו שיגמר דינו לזכות, ומכיון שלא התפלל כדבעי מוטל הדבר באחריותו.

ובכ"ז התפלל על אנשי סדום, ולהכי מכנה הזהר את נח בתוארים הכי קשים ושליליים בגנותו, ועד כדי כך דמובא שזה שלפועל הושחת העולם הי' דוקא באשמתו על שלא תבע רחמנות! ואלה הם:

(א) בזהר דפרשתינו (סז, ב) מובא: ר' יצחק פתח, מה בין משה לשאר בני עלמא, דמשה אמר "וכי אשבוק דינהון דישראל בגיני כו' כמה דעבד נח?! דכיון דאמר ליה קב"ה [לנח] דישזיב ליה בתיבותא . . לא בעא רחמין על עלמא ואתאבידו, ובגין כך אקרון מי המבול על שמיה . . ונח לא עבד כן אלא בעא לאשתזבא ושביק כל עלמא".

(ב) בזהר חדש (כט, א. וכן בהשמטות רנד, ב) כתוב: "ת"ר מה השיב הקדוש ברוך הוא לנח כשיצא מן התיבה וראה כל העולם חרב והתחיל לבכות עליו ואמר רבש"ע נקראת רחום היה לך לרחם על בריותיך. השיבו הקדוש ברוך הוא: רעיא שטיא כען אמרת דא ולא בזמנא דאמרית לך בלישנא רכיכא, דכתיב עשה לך תבת עצי גופר כו' ואני הנני מביא את המבול כו' לשחת כל בשר כו' ויאמר ה' לנח כו' כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה, כולי האי אתעכבית עמך ואמרית לך בדיל דתבעי רחמין על עלמא, ומכדין דשמעת דתשתיזיב את בתיבותא לא עאל בלבך בישותא דעלמא ועבדת תיבותא ואשתזבתא, וכען דאתאביד עלמא פתחית פומך למללא קדמי בעיין ותחוננין כו' . . ונח, התעכב עמו הקב"ה ואמר לו ריבוי דברים שמא יבקש עליהם רחמים, ולא השגיח ולא ביקש עליהם רחמים, ועשה התיבה ונאבד כל העולם".

הרי דהקב"ה קרא לנח "רועה שוטה" והוכיחו על זה שכל הזמן שהתעכב עמו בכדי שיתבע רחמין לא פתח פיו, ורק לאח"ז שנחרב אמר להקב"ה שהי' ליה לרחם על בריותיו.

ושוב ממשיך הזהר: "א"ר יוחנן, בא וראה מה בין צדיקים שהיו להם לישראל אחר נח ובין נח, נח לא הגין על דורו ולא התפלל עליהם כאברהם וגו' . . א"ר יהושע, מה ראה נח שלא ביקש רחמים על דורו. אמר בלבו אולי לא אמלט דכתיב כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה כלומר לפי הדור, ולפיכך לא ביקש רחמים עליהם. א"ר אלעזר אפי' הכי הוה ליה למבעי רחמין על עלמא בגין דניחא ליה לקב"ה, מאן דיימר טבא על בנוי. מנא לן מגדעון בר יואש דלא הוה זכאי ולא בר זכאי ומשום דאמר טיבותא על ישראל, אמר ליה קב"ה (שופטים ו') לך בכחך זה והושעת את ישראל מיד מדין. מהו בכחך זה טיבותא דאמרת על בני".

הרי מפורש, דאף אם היו טעמים שלא להתפלל דלא הוה זכאי ולא בר זכאי, בכל זאת הי' ליה להתפלל דניחא ליה לקב"ה מאן דיימר טבא על בנוי, וכמו שעשה גדעון בר יואש. ואינו מסתבר כלל לחלק דדוקא אצל גדעון ניחא לי'

לקב"ה דיימר טבא על בנוי כיון דעכ"פ הי' ליה זכות האבות דאברהם יצחק ויעקב כו', משא"כ בנח².

ג) ויותר מפורש בזהר ויקרא (קו, א) שם מובא דאמר ר' יוסי שבזמן שנמצאים בני הדור חייבין קמי קב"ה, הקב"ה ממתין לאותו צדיק שיש בעולם בכדי שיבקש רחמים על העולם. מה עושה הקב"ה? מדבר עמו שיטיב עמו לבדו ויכלה את כולם. מה דרכו של אותו הצדיק? עוזב את שלו ולוקח עצמו ללמד זכות על כל העולם להצילים. ומביא הזהר דוגמא לזה ממשה רבינו שאמר "מחני נא מספרך". ואח"כ כתב בזה"ל: "ואילו בנח כתיב ויאמר אלקים לנח קץ כל בשר בא לפני וגו'. אמר ליה נח, ולי מה את עביד. א"ל והקימותי את בריתי אתך וגו' עשה לך תיבת עצי גפר. ולא בעא רחמי על עלמא, ונחיתו מיא, ואובידו בני עלמא, ובגין כך מי נח כתיב. מי נח ודאי, דביה הוו תליין, דלא בעא רחמי על עלמא. מכאן א"ר יוסי, מאי דכתיב ויחל נח איש האדמה. ויחל: כד"א לא יחל דברו, דאתעביד חול. איש האדמה, דבגיניה אשתציוו בני עלמא דלא בעא רחמי עליהו".

ע"כ מדברי הזהר.

והנה לגבי זה שאברהם כן התפלל אף דלא הוה לי' במאן דיתלי בזכותא, יש לתרץ בפשטות כדברי ר' יוסי בזהר דפרשתינו (סו, ב) ד"לא הוה יכיל לאנגא על עלמא, בגין דלא אשתכחו עשרה בעלמא כמה דאת דאמר אולי ימצאון שם עשרה" וכו', הרי דנח ידע בבירור שאין עשרה בני אדם צדיקים שבלעדם ראוי' העולם להינצל ולפי' לא התפלל, ואילו אברהם כן חשב שהי' באותו זמן עשרה צדיקים בעולם.

אמנם עדיין צ"ע, דהא מפורש בזהר במק"א (זהר חדש שם וכן בהשמטות) שזה שאברהם הפסיק מלהתפלל הי' משום שחשב שהי' בעיר יחד עם לוט ואשתו ובנותיו עשרה צדיקים ולפיכך לא התפלל יותר, אבל אילו ידע שאף זה לא הי', בטח הי' ממשיך להתפלל עליהם³.

2) ואולי הי' אפשר ליישב ולפרש רק במחלוקת הזה ע"ד ביאור השיחה דשניהם מודים שצדק במעשיו, ואף שבאופן כללי יש לתבוע רחמין גם כשאינו זכאי ובר זכאי, בכ"ז אצל נח הי' זה שונה מפני שהקב"ה התבטא לו שכבר נחתם הגזירה (וכמו שיובא להלן). (אלא דס"ל לר' אלעזר דבדורות אחרים כן יש לתבוע רחמין, ולהדגיש נקודה זו מפרשין כאילו זה הי' גנאי אצל נח עצמו).

3) וראה בבראשית רבה (מט, יג) שיש בזה ב' דרשות חלוקות למה ביקש אברהם שינצל העולם משום עשרה: "ד"א למה עשרה כבר נשתייר בדור המבול שמונה ולא נתלה לעולם בזכותן. ד"א למה עשרה שהיה סבור שיש שם עשרה לוט ואשתו וד' בנותיו וד' חתניו."

וא"כ קשה בתרתי: א) למה לא התפלל נח בפועל כמו שעשה אברהם, ולמה לא יחשב הדבר לחסרון⁴. ב) איך אפשר לומר דלא הי' לו ברירה אחרת (כיון דלא הי' לו זכות אבות) בשעה שהזהר מאשים אותו על זה וכותב "דאתעביד חול", וש"רעיא שטיא" הוה, ושאלו הי' מתפלל הי' העולם נאצל ורק בגלל העדר תפילתו נחרב העולם, ונקרא משום זה איש האדמה "דבגיניה אשתציאו בני עלמא דלא בעא רחמי עלייהו".

ב. והנה שאלה הראשונה, יש ליישב בפשטות ע"פ מה שכתבו המפרשים בביאור החילוק בין הגזירה על דור המבול וגזירה על אנשי סדום, וז"ל האוה"ח הק' (בראשית ו, יג): "מדברי ה' אשר דבר לנח, גילה דעתו לנח כי הדבר מוחלט בעיני ה' להשחית, ולא נתן מקום לנח להתפלל, כאומרו "קץ כל בשר וגו' והנני משחיתם" בהחלט מה מקום להתפלל, משא"כ כשדיבר לאברהם לא מצאנו שדיבר אליו כדברים האלה, אלא נתן לו מקום להתפלל וכו', וכמו"כ תמצא בדברו למשה בתוכחות על עון ישראל לא החליט הגזירה ובה מצא מקום להתפלל וכמו שפירשנוהו במקומו (שלח יד, יא) משא"כ נח סתם ה' תפלתו" עכ"ל. ודבר זה קצת מרומז בדברי הוזהר בכל המקומות שם שידע נח שלא יועילו תפילותיו, ושלא הי' תקוה לדור ההוא.

ולפי"ז יש ליישב גם הא דלא ביקש נח רחמנות על דורו כמו שעשה אברהם גם בשלא היה לו זכות אבות, והיינו משום שלא נתן הקב"ה מקום לזה, משום שכבר סתם הגזירה על על אנשי הדור להשחיתם.

אבל מזה שהזהר בכ"ז מאשים אותו על כלות העולם, ומשום זאת מכנהו בתוארים קשים של גנאי, משמע דס"ל שאפי' אחרי שהוחלט הגזירה באמת הי' לו להתפלל ושאם הי' עושה כך אכן היו תפילותיו מועילות, ודלא כדברי האוה"ח. וראה גם בזהר חדש (כט, א. הועתק לעיל) דריבוי הדברים שאמר הקב"ה לנח "ואני הנני מביא את המבול מים" וגו', "עשה לך תבת עצי גופר" וגו', הי' משום שמא יתעורר מזה יבוא לבקש עליהם רחמים.

ובפשטות הי' אפשר לומר דבא רבינו בשיחה לבאר רק מחלוקת ר' יהודה ור' יצחק בזהר דפרשתינו, דמיד לאח"ז שלימד ר' יהודה זכות על נח "דלא הוה ליה במאן דיתלי זכותא כמשה", מובא "אמר ר' יצחק "ועם כל דא כיון דאמר ליה קב"ה והקמתי את בריתי אתך, הוה ליה למבעי רחמי עלייהו", וכונת רבינו שגם

4) אבל יש להעיר מהמבואר בס' פני דוד להחיד"א ריש פרשתנו דאברהם הי' מיוחד בזה (וכו"ע לא פליגי שנח לא הי' נחשב לצדיק לגבייהו), וכדיוק הלשון "אילו הי' בדורו של אברהם", וע"כ אין לדמותו לשאר הצדיקים בדורות האחרים.

ר' יצחק מסכים דנח צדק בזה שלא התפלל, אלא שרצה להדגיש מזה הוראה לדורות הבאים, אבל אה"נ דבנוגע לשאר הדרשות לגנותו של נח הנמצאים בדברי הוהר, אכן לא יועיל ביאור הנ"ל.

אמנם קשה דגם ר' יצחק בקטע שלפנ"ז סב"ל דנקרא מי מבול על שם ד"שביק כל עלמא" שלא התפלל עליהו, ורצה להציל בזה רק את עצמו ומשפחתו, והיינו שלדעתו לא צדק במה שעשה⁵.

והי' אפשר לדחוק דהכוונה דנקרא מי מבול על שמו רק להורות לדורות הבאים ולתקן זה שלא התפלל והציל רק את עצמו ובני ביתו, אבל אין הכוונה לומר שהי' בנח עצמו ובדורו חסרון, אלא מכיון שהי' אונס רוצים אנו לתקן את המעשה אשר עשה וללמוד ממנו איך שבאמת צ"ל, ולכן מזכירים ומכנים אותו על שמו, וכמהלך השיחה.

אבל באמת אם כנים הדברים, בזה לא התיישבנו כלום, דהא זה שהוכרח לרבינו לפרש כל הנ"ל היא משום שזה לא יעמד בסתירה להכלל דכשיש ברירה איך לדרוש הנהגה מסויימת – ישנו פסק המשנה דהוי דן את כל האדם לכף זכות, ולפי"ז התינוח ר' יצחק שאכן דן את נח לכף הזכות, אבל איך זה מיישב דברי ר' יוסי ור' אלעזר וכו' במקומות האחרים בזה שהאשימו את נח שלא יעמד בסתירה לכלל זו. עוד צ"ב דאם לא התכוין רבינו לבאר גם שאר המקומות בדברי הוהר, למה ציין אליהן בתחילת השיחה בהערה הראשונה, וכמו"כ ראה בהערה 21 שבזה יש לבאר גם דברי ר' יוסי.

ועוד קשה, דהנה ראה באג"ק לכ"ק אדמו"ר זי"ע (חי"ח מכתב ו'תקמ"ב) דאכן מפרש רבינו כפשטות דברי הוהר שלפי ר' יצחק לא היה נח פטור מלהתפלל והוה ליה למבעי רחמין על עלמא, וז"ל: "והוא גם מענינא דיומא - פרשת השבוע שקראנו בפ' נח, כביאור הוהר הק' ענין התמוה שנקראים מי המבול מי נח, אף שצדיק תמים הי' בדורותיו. - והסיבה לשם זה הוא (זהר חלק א' ס"ז ב'): כיון דאמר לי' (קוב"ה) דישיזיב לי' הוא ובנוי לא בעי רחמין על עלמא ואתאבידו, ובגין כך אקרון מי המבול על שמי', ז.א. שאפילו כששומעין ציווי מפורש מבורא העולם ומנהיגו (ככתוב שם: ובאת אל התבה ומחיתי את כל היקום), אין זה פוטר האדם כלל וכלל מלשלול הענין דאני את נפשי הצלתי. ואם לפני מתן תורה כך - עאכו"כ לאחרי נתינת התורה, אשר ואהבת לרעך כמוך כלל גדול בה, ובפרט לאחרי ערבות שבערבות מואב - שכל ישראל ערבים זב"ז, וק"ל".

(5) ודוחק גדול לומר דלאחרי שלימד ר' יהודה זכות עליו, שינה את דעתו ובלשון "הוה ליה למבעי רחמי עליהו" נתכוון רק לדורות הבאים.

וראה גם בלקו"ש ח"ב (עמ' 452): ". . . זאגט דערויף דער זוהר - ווייל נח לא התפלל על דורו, דערפאר ווערט דער מבול אנגערופן על שמו. דאס מיינט, אז הגם טאקע נח איז ניט געווען שולדיק און ער איז ניצול געווארן. . . אבער ער האט געדארפט מתפלל זיין און באשיצן און מחזיר בתשובה זיין די מענטשן פון זיין דור. ניט זיין אפגעשפארט פון דער גאנצער וועלט אין א תיבה. בשעת אבער ער האט זיך פארשפארט אין א תיבה פאר זיך, איז הגם דאס איז געווען על פי ציווי הקב"ה, וואס דער אויבערשטער האט אים געהייסן; בא אל התיבה, פונדעסטוועגן זאגט מען אויף אים פאר ניט מתפלל זיין און טאן פאר דער וועלט, אזא שווערן ווארט, אז די מי המבול ווערן אנגערופן על שמו מי נח".

והנה הגם דשבעים פנים לתורה ובב' מקומות אלו הרי כוונת רבינו להביא מדברי זוהר כפשטות משמעות הדברים בכדי ללמוד מזה הוראה בעבודת ה' (ולאחרי מ"ת), מ"מ לפום ריהטא עדיין צ"ע קצת מה דמשמע שם - דפשוט לרבינו - שגם בדורו ה' ליה להתפלל, ואידך מדברי השיחה מבואר דלא פליגי ר"י ור"י וכולהו מודי דלא ה' אפשר לו להתפלל שלא ה' לו זכות אבות, וגם לפי"ז הרי חומר קושיית השיחה במקומה עומדת דאך זה מתאים עם הכלל דהוי דן את כל האדם לכף הזכות כו'.

ג. והנה בשיחה שם סוף אות ד' ממשיך לבאר: "ואדרבה: אויב מ'וועט ניט באווארענען אז אזא הנהגה (אין אלגעמיין) פון ניט בעטן רחמים על אנשי הדור איז בלתי רצוי' - קען דאס גופא האבן אין זיך אן ענין של חובה אויך נח'ן, אז זיין הנהגה זאל קענען גורם זיין א תקלה ביי א צווייטן אידן. און דעריבער איז (אויך) דאס גופא "בזכותו" של נח - ער אליין וויל מען זאל מדגיש זיין אז מען דארף יע מתפלל זיין על אנשי דורו, ביז צו זאגן דאס אין אן כאילו ווי ס'איז א חסרון ביי נח'ן גופא (כפשטות לשון ר' יצחק: ועם כל דא . . . הוה לי' (נח'ן) למבעי רחמי עלייה) - כדי צו פארזיכערן אז עס זאל ניט ארויסקומען קיין חסרון ביי א צווייטן".

ולפי"ז יש לומר דגם זה שלומד רבינו את דברי זוהר כפשוטו כאילו היא חסרון אצל נח היא באמת בזכותו, כיון שהוא בעצמו מרוצה להדגיש את זה בכדי לוודא שלא יהי' שום מקום לטעות בזה, ולו נמצא ח"ו בדורות אחרים אנשים שטעו והלכו בעקבותיו אז נמצא למפרע שאכן הי' בהנהגתו חסרון, אבל באמת לפי כל הפירושים איך שנפרש דברי זוהר לא הי' חסרון באותו הנהגה שעשה נח בדורו.

אמנם עדיין אינו מובן: דאטו נימא דכדי למנוע נתינת מקום לדורות אחרים לטעות הרי צריכים אנו לכנות את נח בדברים כ"כ רעועים וקשים שאיך שהתנהג הי' מעשה "רועה שוטה", "איש האדמה" - ד"איתעביד חול", וש"בגיניה

אשתצאיו בני עלמא" כו', כשבאמת לא עשה בזה שום טעות כיון שלא הי' לו ברירה אחרת!?! וכן הא גופא טעון ביאור למה לא התפלל בפועל אם הי' יכול להציל בזה את בני דורו, וכך הי' רצונו של הקב"ה.

ד. והנראה לבאר בכ"ז, דהנה יעוי' בלקו"ש חט"ו (עמ' 40 ואילך, וכן בעמ' 89) שם דרך רבינו במסילה אחרת בביאור דברי הזהר, ואלה הדברים בזה"ל:

" . . . ובהקדים וואס דער זהר איז מבאר אינעם חילוק ההנהגה פון נח'ן און די צדיקים וואס זיינען געווען נאך אים, אז נח האט ניט מתפלל געווען על דורו "לא בעא רחמין על עלמא", און דעריבער ווערן די מי המבול אנגערופן "מי נח", "דבי הוו תליין, דלא בעי רחמי על עלמא"; משא"כ די צדיקים וואס נאך אים האבן זיך מוסר נפש געווען אויף בני דורם – ווי מען געפינט בא משה רבינו וואס האט געזאגט "ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת".

"וואס לכאורה קען מען דערויף פרעגן: די חז"ל זאגן דאך, כנ"ל, אז נח האט מוכיח געווען בני דורו און זיי מעורר געווען לתשובה. זעט מען דאך אז אים האט געארט דער מצב פון בני דורו – היינט פארוואס האט ער אויף זיי ניט מתפלל געווען און מעורר געווען רחמים?⁶

"איז דער ביאור אין דעם: די תוכחה פון נח'ן איז געווען בעיקר ניט מצד זיין מסנ"פ פאר אנשי דור המבול, נאר בכדי צו מקיים זיין דעם ציווי ה'. וואס דערפאר שטייט אין חסידות, אז נח "לא נתן עצמו על זה אשר תוכחתו והתראותיו יפעלו עליהם לעוררם לתשובה", ווייל מיט זיין תוכחה איז ער געווען אויסן בעיקר צו מקיים זיין דעם ציווי ה' וואס ער איז נצטווה געווארן, און דערפאר "לא בעא (במסנ"פ כמשה) רחמין על עלמא"⁷.

ע"כ מדברי רבינו.

ולפי"ז יש לומר הביאור בדברי הזהר כאן בהשיחה שמדגישים צד הזכות והחויב בהנהגת נח, והיינו דזה ד"לא בעי רחמין על עלמא" מתוך מסנ"פ – הי'

6) וראיתי גם מובא בדברי המלקטים מדברי בעל הבאר מים חיים בס' סידורו של שבת (ח"א שורש ד' ענף ב'), וכן מס' עבודת ישראל לבעל המגיד מקאזניץ (ד"ה ויולד נח), שמפאת קושיא זו ג"כ הסיקו דנה ודאי התפלל על אנשי דורו אלא דמשום מה לא הועילו תפילותיו, ועוד לא הסתפקתי לעיין בגוף דבריהם.

7) בפשטות הכוונה כאן שהתפלל רק להציל את עצמו מתחושה של חובה, אבל לא שבאמת הי' איכפת לו מה שיארע להם, אבל לפי"ז צע"ג חומר קושיית השיחה דידן דהוי דן את כל האדם כו', אמנם לפי הנתבאר מובן שגם בזה עשה כהוגן.

מפני שחשב להתפלל רק בגלל שכך רוצה הקב"ה ותו לא, די"ל דמכיון שלא היה לו זכות אבות, וגם סתם הקב"ה הגזירה באומרו "והנני משחיתם" "ומחיתי את על היקום" וגו', על כן לא הרגיש בנכון להוסיף ולהרבות בתפילה מדיליה ולהתעכב אחרי גזירת הקב"ה, ולא פליגי בזה שודאי בדורו עשה כהוגן במה שהתפלל רק תפלה ובקשה בסיסית ומינימאלית.

אלא דביחס להנלמד ממנו לדורות הבאים י"ל דאיפלגו אמוראי, דבהא דאמרינן שהקב"ה תמיד נענה לבקשת הצדיקים כשהם מוסרים נפשם על זה, ובפרט לאחר מ"ת שכלל ישראל נעשו "מציאות אחת נצחית" ונעשו ערבים זל"ז כו', הרי כו"ע מודי דודאי איכא לצדיק להתערב ולמבעי רחמין על עלמין במסנ"פ ואפשר על ידה לבטל הגזירה ולהציל את דורו, וזהו הכוונה במש"כ הזהר שהי' בכחו להציל את דורו שבדורות אחרים תמיד אפשר לעשות דבר כזה, ואם נבוא ללמוד מהעובדא דנח שלא לבקש רחמין הר"ז הנהגת "רועה שוטה".

אלא דסב"ל לר' יצחק דבכדי ללמוד ולהדגיש הוראה החשובה הלזו יש לכנות את הנהגת נח בסגנון של גנאי ובביטויים חריפים וגרועים, אף שאצל נח באמת לא הי' אפשר להיות באופן אחר כיון דלא הי' לו זכות אבות וכבר נחתם הגזירה כו', וממילא הי' אפשר לו להתפלל רק מה שהי' צריך מן דין⁸. ואילו ר' יהודה סובר דזה יותר פשוט ואין כ"כ מקום למישהו לטעות בזה ולדמות את עצמו לנח, ולהכי אי"צ הבהרה כ"כ נחרצת, אלא שאצלו יותר חשוב להבהיר רק הטעם שלא תבע רחמנות ותו לא ("דלא הוה ליה במאן דיתלי זכותא"), וזהו די מספיק בכדי שלא יבאו ללמוד ממנו ולטעות בדורות מאוחרות.

ולפי"ז הא דכתב הזהר בכל המקומות הנ"ל שבעת הגזירה ממתין הקב"ה לאותו צדיק הדור שיבא ויבקש רחמים על בני דורו (כמו שעשה אברהם ומשה בניגוד לנח), הרי באמת הי' הכוונה אצל נח בדורו - רק לתפלה בסיסית

(8) וזה שכתב הזהר דבאמת הי' אפשר לו להציל את דורו אם הי' מתפלל (במסנ"פ), י"ל דזהו דוקא אליבא דר' יצחק. וזה שבכ"ז לא התפלל בפועל יש לפרש דהי' משום דלא ידע דבר זה שתמיד אפשר לצדיק לבטל גזירה (גם בשאין זכות אבות ועשרה וכו'), או שלא ראה בעצמו כצדיק אמיתי אלא בהתאם לדורו (וכדברי ר' יהודה ור' יהושע בזהר שם, שלכן אף לא הי' בטוח אם יצליח להציל א"ע, וראה בשיחה בהערה 21), ולכן אי"ז אשמתו אלא שזהו הוראה לדורות הבאים שתמיד יש לבקש רחמים ובמס"נ.

ואילו ר' יהודה סובר דבכה"ג שהגזירה כבר נחתם, ואין לנו זכות אבות במה לתלות, אכן אין זה מקומו של אפי' צדיק לבקש אחרת (גם אם על ידה יתבטל הגזירה, אבל בכגון דא אמרינן דאינו מן הראוי לנסות להכריח ולשכנע הקב"ה לשנות את דעתו), אלא שצריך להתפלל רק מה שמוכרח ומרוצה לו לבקש ע"פ דין.

ומצומצמת, ואילו לדורות הבאים הכוונה לתפילה ותביעה חזקה מתוך התמסרות ומסנ"פ, ובכדי להדגיש נקודה זו די ברור הרי דרשינן כאילו ה' זה דבר גנאי גם אצל נח עצמו.

ויש להוסיף בזה, דהנה ידועים דברי הוזהר ודברי הרמב"ן בפ' לך לך (הובאו בלקו"ש ח"ה עמ' 23 הערה 51, ח"כ עמ' 39 הערה 12) שכתבו שזה שאברהם עזב את ארץ ישראל וירד למצרים ה' עוון אשר חטא שלא צוהו הקב"ה לכך.

ובלקו"ש ח"ה שם מביא רבינו המבואר בכ"מ שכל פעם שמוזכר ענין החטא אצל צדיקים, ובפרט אצל האבות שכל ימיהם היו מרכבה לרצון עליון, הרי בודאי שאין מובנו כפשוטו שחטאו בזה ועבר על רצון העליון.

אלא דכשומרין על צדיק שעשה עוון הרי הכוונה חטא מלשון חסרון, דהיינו שהי' איזה חסרון בדקות בהאופן שבו בצעו את הנדרש, שמפנ"ז נגרם העדר וחסרון בהמשכת האור עליון שהיו יכולים להמשיך. וחסרון זה גרם אשר המעשה היה יכול להתפרש כחטא כפשוטו, אבל אי אפשר לומר שעבר על רצון ה' בפועל.

ועד"ז י"ל גם הכא, דלעולם כולו מודי דנח עשה כהוגן ודנין אותו בכף הזכות מפני כל הטעמים המפורטים לעיל, אלא י"ל דאיפלגו רבותינו אם דרשינן הנהגה שיכולה להתפרש ע"י אחרים ובדורות הבאים כענין של חטא כדבר גנאי, והאם זה מספיק לכנותו בתוארים גרועים וקשים, על אף שבאמת בדור ההוא צדק במעשיו. ובזה סב"ל לר' יצחק ושאר הני אמוראי בזהר דכן ראוי לעשות, וזאת בכדי להורות לדורות האחרים לבל יטעו בזה. ואילו ר' יהודה סובר דאין צורך בכך.

ה. והנה בשיחה שם סוף אות ד' ממשיך: "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: אע"פ אז בדורו האט ער דאס ניט געקענט דורכפירן, וויבאלד אבער אז דורך אים (ד.ה. דורך ארויסברענגען ווי אזא הנהגה איז ניט קיין מעלה) האט מען די הוראה לדורות אז מען דארף יע מתפלל זיין על אנשי דורו, בריינגט עס צו די שלימות אין דעם ענין אויך ביי נח'ן גופא".

והנה ידוע מה שמביא רבינו (לקו"ש חל"ד ע' 29 ועוד) מר"י ענגיל בהא ד"אונס רחמנא פטריה" דיש לפרשו בב' אופנים:

(א) שמעשה העבירה נחשב כמעשה האדם מ"מ אי אפשר לחייבו (עונש וכיו"ב) על דבר שנעשה בעל כרחו. (ב) מכיון שנעשה בע"כ לא מיחשב עבירה (שענינה שעובר העושה על רצון וציווי ה'). ובלקו"ש חכ"ה (עמ' 215) "וע"ד ווי

אחרונים זיינען מבאר דעם ענין פון "אונס רחמנא פטריה" אז דאס איז דערפאר וואס וויבאלד ער האט עס געטאן אינגאנצן ניט ברצונו נאהר געצוואונגענערהייט, איז עס כאילו ווי ער וואלט די מעשה ניט געטאן, ס'איז ניט זיין עשי' נאר "כאילו נעשה מאליו".

והנה לפי צד הראשון מובן מה שיש מקום לתקן המעשה אשר עבד נח בזה שלא התפלל כדבעי על בני דורו, אבל לפי צד הב' דכשהי' אונס הווי כאילו לא עשה המעשה וכאילו נעשה מאליו, יל"ע מהו ההדגשה שזה מתקן ומביא לשלימות אצל נח עצמו, שלכאוי' אין המעשה בכלל מתייחס אליו⁹? אלא דלפי האמור יש לפרש שעיקר התיקון היא רק לזה שמעשיו הי' יכול להתפרש כחטא. או די"ל דהכא שאני דכשנאנס ובקשר לזה נגרם מאורעות קשים וממשיים בעולם, אז קשה לומר דכאילו נעשה מאליו, ודו"ק.



9 זה שהיא מביא לשלימות אצל נח מובנת קצת, דכיון דיש מקום לטעות וללמוד ממנו, ואז נמצא למפרע שהי' במעשיו איזה חסרון שגרם עכ"פ לדורות אחרים ללמוד ממנו ולטעות, ולכן כשלא עושים כמו שעשה מביאין לידי שלימות, אבל עדיין יל"ע מה יש לתקן אצלו אם נחשב כאילו נעשה מאליו.

הערה 12 (גליון)

הת' צבי שיחי' אלפרוביץ
ישיבת תות"ל המרכזית - 770

בגליון הקודם הקשה התמים א.ע.ר. על לשון ההערה (12) דהמקור לדבר בלשון נקי' הוא "ולמדו זה מהדיבור אל נח", דלכאורה הלימוד שם אינו מהדיבור אל נח - "הבהמה אשר לא טהורה", אלא מהפסוק "הבהמה אשר איננה טהורה" שאינו חלק מהדיבור אל נח כלל.

ולחזק השאלה הביא מהתוס' הרא"ש בפסחים, המבאר שרק מהפס' השני לומדים אנו שלעולם אל יוציא לשון מגונה מפיו, ולא מפס' הא' שנאמר לנח, ולכן הגמ' אכן מביאה את הפס' השני. עיי"ש.

ואולי י"ל, דהנה מפס' זה דרשו בגמרא שני לימודים:

בפסחים ג, א: "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה".

בבא בתרא כג, א: "ועיני לאה רכות, מאי רכות אילימא רכות ממש אפשר בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב דכתיב מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה, בגנות צדיקים דבר הכתוב".

א"כ ה"ה ב' לימודים שונים, דבפסחים הנידון הוא אודות חומר הדיבור בלשון נקי', ואילו בב"ב הלימוד הוא לא לדבר בגנותו של מישהו (אפילו בלשון נקי').

(ואגב, הנה בלקו"ש מובא ענין זה בכמה מקומות, ואכן בכל מקום מצויין המראה מקום שמתאים לנידון של השיחה. בחלק ה' עמוד 281 שמקשה על המ"ד שדורשין (דורותיו) לגנאי מציין לב"ב, ואילו בחלק י' עמוד 24 שהנידון הוא לשון נקי' (ע"ד ההמשך שם בראי'), מציין לפסחים. בנוגע למ"מ בשיחה דידן, ראה להלן).

ומבאר המהרש"א (פסחים שם), וז"ל: "ואי לאו תרי קראי לא הוי ילפינן הני ב' דרשות - הך דהתם דלא יספר אדם אפי' בגנות בהמה וכו', והך דהכא דיספר אדם בלשון נקי', אלא חדא מינייהו, אבל מתוך שני המקראות נלמדה דרשה דהכא ודהתם".

ועפ"ז יש לומר הכוונה כאן בהערה זו, דאף שב' הלימודים דרשו מהפסוק "אשר איננה טהורה", מ"מ - בלשון ההערה - "למדו זה מהדיבור אל נח", כי כנ"ל במהרש"א "מתוך שני המקראות נלמדה דרשה דהכא ודהתם".

(ואגב יש לציין בחלק ה' עמ' 281, מביא כענין השיחה דידן, אלא ששם הלשון: "וואס דאס איז דאך אן ענין אין פרשת נח גופא").

אלא שע"פ הנ"ל יש לכאורה לעיין טובא בהלשון והמ"מ בשיחה דידן. דלפום ריהטא נראה שמערב יחד את ב' הסוגיות, אף שהגמרא בפסחים מדובר לכאורה בענין אחר לגמרי מנידון דידן (שהרי זה שדורש דורותיו לגנאי אינו בסתירה כלל לכאורה להחיות לדבר בלשון נקי):

מתחיל "ס'איז א כלל אז אפילו בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב" - סוגיית בב"ב (וכמצויין בהע' 11) השייכת לנידון שיחה זו -, ומיד ממשיך "די תורה נוצט ניט קיין לשון מגונה אפילו בנוגע א בהמה" - סוגיית פסחים (וכמצויין בהע' 12) שלא קשורה לכאורה כלל לנידון דידן, ושוב ממשיך ומסיים (בענינו) בסוגיית בב"ב "זעאכו"כ אז די תורה וועט ניט ריידן בגנותו של נח".

וצ"ל מדוע מביא כאן הגמרא בפסחים? (גם יש לעיין לכאורה מה כוונתו הק' במה שמביא שם ש"הובא ברשב"ם ב"ב שם").



הרב לימא שיחי' וילהלם

ר"ם ומשפיע בישיבת תו"ת מאריסטאון

אמנם באמת, לכאור' נראה לומר דאדרבה, מהתוס' הרא"ש גופא נראה לתרץ קושייתו, דהרי בפירוש כותב שכבר מהפס' הא' נראה שהקב"ה זהיר לא לומר בלשון מגונה, ורק כדי שאנו נלמד להתנהג כן, זקוקים אנו לפס' השני.

וא"כ לענייננו שפיר הוי ראי' מהפס' הראשון שישנה הנהגה כזו למעלה להזהר לדבר בלשון נקי'.

רק שעדיין לא מובן מהו כוונת רבינו בציון לגמ' פסחים, לאחרי שמקודם כבר ציין לב"ב, ומהו הציון במוסגר לעיין ברשב"ם בב"ב.

ואולי יש לומר הביאור בזה, דהנה המהרש"א בפסחים מבאר, דישנו הבדל בין הנלמד בב"ב ובפסחים, דהלשון בגמ' בב"ב הוא "אפשר בגנות בהמה טמאה לא

דבר הכתוב דכתיב כו", היינו שהלימוד מהפס' הוא שהכתוב לא משתמש בלשון מגונה - היינו בלשון לא יפה, ושם מפורש שהוא גם בנוגע בהמות, "בגנות בהמה טמאה".

משא"כ בגמ' פסחים הל' "ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר כו", שמשמעו אינו זהירות להוציא לשון שאינה יפה, אלא אפי' שלא לדבר באופן של גנות, היינו באופן לא מתאים, וכמבואר מהמשך הגמ' שם. אמנם בגמ' זו לא קיימת ההדגשה שזהו גם בנוגע לבהמות, ולהיפך, זהו הוראה לאדם ש"אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו", ורק מביאים לזה ראי' מהל' בנוגע לבהמה.

וא"כ יוצא שיש בזו מה שאין בזו - בב"ב מבואר שזהירות מלשון מגונה ולא יפה, שייך גם ביחס לבהמות, ובפסחים מתחדש שצריך להזהר גם מסתם דיבור לא מתאים.

והנה, רבינו מביא כאן ב' פרטים, א. דבכלל התורה לא משתמשת בלשון מגונה. ב. גם לא בנוגע לבהמה. ובלשון השיחה: "נאכמער: ס'איז א כלל אז אפילו "בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב" - די תורה נוצט ניט קיץ לשון "מגונה" אפילו בנוגע א בהמה. ע"כ.

הנה בנוגע לענין הא', אכן מציין רבינו לב"ב ששם מובא ענין זה דאין להשתמש בלשון מגונה, אמנם בנוגע לכך שזה גם בנוגע לבהמה, לא מובא זה במפורש בפסחים, ולכן כותב רבינו "ראה" בגמ' פסחים, דאין זה מפורש שם, אך מ"מ מציין רבינו לגמ' זו, כדי להוכיח שכלל זה נאמר גם בנוגע "ללשון מגונה", כהל' "בדורותיו" שנאמר כאן בפס', ולא רק "בגנות בהמה", שזה מובא בפסחים דווקא, ולכן מציין רבינו לרשב"ם, שבזה שמביא בב"ב את הגמ' דפסחים - ה"ז מורה על קישור הענינים שבב' המסכתות.

ודו"ק.



נה ב'



סעיפים ב' - ד' (גליון)

הת' אברהם שלמה שיחי' סלבטצקי

הת' מרדכי אייזיק שיחי' קרעמער

מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בסעיף ב' מבאר שיש לתווך הסתירה בין שני הפסוקים "ויהי הגשם" ו"ויהי המבול" ע"פ המחז"ל שהמ' יום היו כנגד יצירת הולד - שהמבול היתה נקודה אחת, ולכן בהטיפות הראשונות של גשמי ברכה נכללו כל ה' מ' יום.

בסעיף ד' מקשה על זה, דזה שהמ' יום הם כנגד יצירת הולד - שזה מראה שהוא נקודה אחת - הוא רק לה"מבול" כלומר, להעונש שבהמבול, ולא להגשמי ברכה שבהמבול. משום כך מביא הענין של מקוה; ומשמע שמבאר תירוץ אחר, שבכל יום של המבול היה ב' ענינים: מבול וגשמי ברכה.

ובגליון שעבר נתקשו בזה התמימים י.ו, ש.ג.ז.ל שיחיו שלכאורה צ"ב אם הב' הסברים הם תירוץ א' או ב' תירוצים, דאם נאמר שהם תירוץ א' (שבס"ב מסביר שהי' גשם ואח"כ מבול, ומכיון שאי"ז מסביר איך הי' גשם לארבעים יום ממש - מוסיף לבאר ע"פ פנימיות הענינים שבמי המבול גופא הי' גשמי ברכה כו') - צ"ב, דהרי לפ"ז נמצא דאין ב' הענינים מתאימים זה לזה, דבס"ב מבאר שהשגם הי' רק בכח ואילו בס"ד מבואר שרד בפועל; ובאם נאמר שהם ב' תירוצים - צ"ב: (א) מלשונו "מען דארף נאך האבן הסברה...וועט מען דאס פארשטיין כו'" משמע, שס"ד בא להשלים את הביאור דס"ב. (ב) אם כן הרי התירוץ בס"ב אינו מושלם כלל, ומדוע מביאו רבינו?

ויש להוסיף: (ג) התירוץ השני אינו מתאים עם פרש"י בפשש"מ שטעם המבול הי' מפני ש"לא חזרו", ולכן מסתבר שלא חזר רבינו מתירוץ הא'. (ד) מדוע מביא רבינו בסוס"ד "און דאס איז אויך דער טעם פארוואס די ארבעים יום פון גשמי ברכה זיינען איין נקודה כו"?

אך לכאורה נראה לבאר דברי רבינו בפשטות, שבאמת הם שני תירוצים שונים, אבל התירוץ הב' הוא ענין צדדי לגמרי בהשיחה.

והביאור: הנקודה העיקרית בכללות השיחה הוא שכשהפסוק אומר "ויהי הגשם ארבעים יום" אין זה כפשוטו, ורק שהתחלת ההורדה כלל כל המ' יום; והראי' לזה הוא מיצירת הולד. על זה מקשה בס"ד על פרט א' מהתי' – שלא מצינו הענין של 'נקודה אחת' בנוגע להגשמי ברכה. ולזה, לבאר פרט זה של השיחה – מביא ענין המקוה: "וועט מען דאס פארשטיין פון דער ביאור (פנימי) אין ענין המבול" וכו', שהמבול היה כמו מקוה לעוה"ז, ובוה מסיים בסוס"ד: "און דאס איז אויך דער טעם" וכו' – היינו, שהענין של מקוה מתרץ פרט זה בהתי' הראשון – ולא חזר מתירוצו כלל.

ובאמצע סעיף ד' מביא הרבי כמו דרך אגב – שלאחר שהביא הרבי ענין המקוה לבאר תי' הראשון, מוסיף גם אשר "עפ"ז קען מען טייטשן "ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום" גו' – כפשוטו", כלומר שדרך השיחה בכלל הוא שה"ארבעים יום" אינו כפשוטו. ואגב שהזכרנו ענין המקוה, יש לתרץ עוד תירוץ נפרד לגמרי – שהמ' יום היו כפשוטו. אבל זה אינו קשור עם כללות השיחה והוא רק ענין צדדי.



הרב לימא שיחי' וילהלם

ר"מ ומשפיע בשיבת תו"ת מאריסטאון

הנה, לכאור' יש להכריח בשני פנים שאי"ז ביאור חדש,

א. בסוף העי' מסיים רבינו, שעפ"י ההבנה בכך שמי המבול בפנמייתם ה"ה מי גשמים שבאים לטהר העולם, מובן מדוע גם מק יום דמי הגשמים הם נקודה אחת – היינו כהביאור לפנ"ז בסעי' ב'.

ב. אילו הי' זה ביאור חדש לגמרי, עפ"י פנימיות הענינים, כיצד נכנס זה ברש"י, אם רש"י לא מרמזו כלל.

אלא י"ל, דכוונת רבינו בחצי הב' דסעי' זה מ"עפי"ז" ואילך, היא לבאר בפשיטות יותר, מהי כוונת הפס' באמרו "ויהי הגשם על הארץ", אם לכאור' לאחרי כל הביאור הנ"ל, הרי סוכ"ס הגשם לא ירד בפועל על הארץ, אלא שהי' זה רק ביכולת לרדת על הארץ, וע"ז מבאר רבינו, שבפנימיות הענינים עכ"פ, יש לבאר מה הכוונה ב"על הארץ", אבל אי"ז ביאור חדש וביאור בפ"ע.



כללות השיחה (גליון)

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

בגליון א' כתב הת' י.א. ומ.מ.ג. לבאר את דברי רבינו בשיחה זו, ובתחילה
שללו כמה אופנים, ואח"כ ביארו באופן מסוים,

אמנם לא זכיתי כ"כ להבין את ביאורם, וג"כ לא ביארו כמה פרטים (למשל -
מהו למסקנא הביאור במש"כ בפסוק בנוגע לגשם "על הארץ"),

וע"כ אשתדל לבאר הענין לפענ"ד, ועכ"פ יהי' זה כהוספה וביאור לדבריהם:

נקודת הביאור דלקמן היא, שכל הביאור בסעי' ב' ואילך הוא כדי להחזיר
את מה שהציע רבינו לבאר בסעי' א':

הנה בסעי' א' הציע רבינו לתרץ את הסתירה ולבאר, שמש"כ שהיו גשמים מ'
יום, ומצד שני כתוב שהי' מבול מ' יום, הכוונה היא, דכפי שירדו מלמעלה היו הם
גשמים, ורק כשהגיעו למטה נהפכו למבול,

אמנם מאחר ובפסוק כתוב "ויהי הגשם על הארץ", מובן שאין לתרץ כן.

אח"כ ממשיך רבינו ומקדים שהמ' יום דהמבול היו נקודה אחת של גשמים,
וממילא - כפי' שדייקן לבאר הת' הנ"ל, ושללו בזה ביאורים אחרים - הוריד
הקב"ה כבר בשעה הראשונה את כמות המים של המ' יום.

והנה, עפ"י ביאור זה, מובן שאכן שפיר שייך לומר את הביאור דסעי' א',
ואי"ז סתירה למש"כ בפס' "על הארץ".

והביאור: דמאחר ובשעה הראשונה הוריד הקב"ה "פעקל" של גשמים דמ'
יום, ובאותה שעה ה"תוכנית" היתה להורידם על הארץ כגשמי ברכה - היינו את
כל הכמות הזו, הרי א"כ אי"ז סתירה למה שבפועל ירדו כמי מבול, דזה השתנה
לאחרי השעה הזו, כשראה הקב"ה שלא עשו תשובה.

ובפרטיות יותר, ישנם כאן ב' חידושים - הנחות: א. עפ"י החידוש שהמ' יום
היו נקודה אחת, מובן, ששפיר שייך לומר שהקב"ה הוריד את כל הכמות דהמים
דמ' כבר בתחילתם, דאילו היה זה ענין שהתחדש מידי יום מהמ' יום בפנ"ע
מחדש - שבכל יום הי' החלטה מחודשת להוריד את המבול - מי גשמים - ליום
נוסף, מובן שאא"פ לומר שמראש הוריד הקב"ה את הכל - דביום הראשון עוד לא
נחלט להוריד את הגשמים לעוד זמן,

אך מאחר וכל מ' יום אלו הם נקודה אחת, וממילא מראש נחלטה החלטה זו להוריד מים דמ' יום, וללא כמות זו, הרי כל המבול אינו מבול, ממילא מובן שאפשר לומר שכבר מראש הוריד הקב"ה את הכל.

עפי"ז מובן, שהביאור שבסעי' א' שפיר חוזר עתה ועומד במקומו, דהרי באותה שעה שבה הוריד הקב"ה את המים, הי' הכוונה להורידם כגשמי ברכה, היינו להורידם על הארץ באופן כזה, ורק לאחר שעבר זמן מסוים ולא עשו תשובה, השתנו מים אלו וירדו באופן דמבול, היינו, דאף בפועל לא ירדו על הארץ, מ"מ לא הי' עיכוב מבחי' ההורדה דהקב"ה, אלא דלפועל לא הי' כן, והפס' מתאר את היכולת והמכוון בהורדת הגשמים (ומכיון שסוכ"ס ה"ז עדיין לא ממש בשטות הכתוב - מבאר זאת רבינו בחצי' הב' דסעי' ד', ועפ"י פנימיות הענינים עכ"פ).

ובהמשך לזה מבאר רבינו בסעי' ג' איך שיבואר עפ"י הנ"ל שינוי הל' בפסוקים המתארים את הגשמים והמבול.

ואח"כ בסעי' ד' מבאר רבינו מהי בכלל הסברא לומר שגם המ' יום הם נקודה אחת - שלכן גם ביארנו לפנ"ז שירדו יחד בבת אחת בתחילה - ומבאר שמכיון שמטרתם היתה טהרת העולם, ע"ד מ' סאה דמקוה, ממילא גם הם מכוון ונקודה אחת.



נח ג'



סעיף ט'

הרב מנחם מענדל שיחי' מישולבין
עורך בקה"ת

און ווי מפרשים זיינען מסביר (ע"פ פרש"י) אז דאס איז דערפאר וואס "הי' נח דואג לעסוק בפרי' ורבי'". והביאור: נח האט געמאכט א חשובון: וואס וועט זיין דער תועלת פון האבן קינדער? עס קען דאך ווידער ווערן דער זעלבער מצב אז זיי וועלן חוטא זיין "ויבואו מי המבול וישטפום" - און דערפאר האט אים דער אויבערשטער פריער מבטיח געווען "שלא לשחת העולם עוד" און ערשט דערנאך אנגעזאגט "פרו ורבו".

צריך בירור מדוע חשש נח שבניו יושחתו מן העולם כמו דור המבול, כי:

(א) הרי מובן מעצמו שדור המבול הי' מיוחד ברעתו ואין זה דבר הרגיל גם בדורות שרוב אנשי הדור הם רשעים, רק לעתים רחוקות ביותר?

(ב) בנוסף לזה הרי נח עצמו הי' צדיק ובטח חינך את בניו כדבעי ועכ"פ הי' לו לבטוח שיהיו אנשים כשרים לפי ערך.

(ג) ובפרט שבניו ראו בעיניהם את עונש דור המבול והי' להם ממי ללמוד ולקחת מוסר.

ואף שאפשר לומר שדאג לא רק לעתיד הקרוב אלא למשך כל ימי עולם הבאים שמא יבוא עוד פעם דור כדור המבול ושוב יושחת העולם, ושוב אין זה רחוק כ"כ מהמציאות שבמשך כל שנות עולם הי' עוד דור כדור המבול. הנה זה דוחק, כי מאותו הסיבה הי' לו לדאוג מזה שהעולם מוגבל ואינו קיים לעולם, ומה לו לדאוג מה שיהי' לסוף אלף דור. ובפשטות דאג נח לדורות הבאים בסמיכות אליו.

והנה כבר מצאנו בתורה מקרה כעין זה שדאגו להקורות בדורות הבאים אחריהם. ונסמן בהע' 56 כאן ומציין שם לפרש"י גבי למך, שאחרי שהולידו נשיו בנים רצו לחדול מפרי' ורבי' כי כבר נגזר על זרעם (זרע קין) שיאבד אחרי ז' דורות.

אך שם מובן מה שדאגו, כי בשבילים - נשי למך היתה זאת בניהם ממש שיכלו - דהיינו הדור שלאחריהם, שהרי בתם היתה נעמה אשת נח, דהיינו שבניהם ונכדיהם מתו במבול. ולכן מסתבר לומר שעד"ז אצל נח, דאגתו היתה לדור או שתי דורות לאחוריו.

ואם לקבוע מסמרות באנו, יש לומר שנח דאג עד ארבע דורות ממנו, וכמו שפרש"י לקמן בפכ"א פסוק כג שעד כאן רחמי האב על הבן¹.

ואולי יש לבאר דאגתו של נח ע"פ המובא בהמשך שם בהערה מפרש"י בראשית ה, לב: שהקב"ה כבש את מעיינו של נח שלא יהא יפת ראוי לעונשין בזמן המבול, שיוצא מזה:

(א) שהקב"ה בעצמו דאג שמא יתקלקלו בניו של נח.

(ב) דאגה זו הי' ממשי עד כדי כך שמנע מנח את הברכה הכי גדולה דפרו ורבו למשך מאות שנים!

ובפשטות זה שלא היו לו בנים במשך מאות שנים גרם לו לנח צער גדול, ואעפ"כ בדעתו של הקב"ה כדאי הי' צער זה למנוע מצב שיתחייבו בניו כליה במבול, ונמצא שדאגתו שיתקלקלו בניו של נח הי' חשש אמיתי גם מצד הקב"ה.

[ואין לומר שאחרי המבול כבר הי' יכול להיות בטוח שלא יחטאו בניו כי המבול גרם להם לחזור בתשובה, ושוב לא הי' לו לדאוג. כי:

(א) המציאות הוא הפכו ממש, חם הי' רשע לפני המבול, בשעת המבול, ונשאר כך גם אחרי המבול. וא"כ המבול לא פעל שינוי בצדקת או רשעת בני נח.

(ב) רש"י מפרש שהשם כבש את מעיינו של נח, דהיינו שסידר את הדברים שבניו לא יהיו בגיל עונשים בזמן המבול, אבל לא התערב בבחירתם החפשית והשאיר הנהגתם כמקודם, אם היו רשעים לא פעל שישנו את דרכם, רק שלטובת נח רצה שלא יהיו ברי עונשין שלא יצטרך לאבדם, ולכן סידר שיוולדו בזמן מסויים.

(ג) נוסף לכל הנ"ל י"ל, הרי בניו חיו בדור מבול משך עשרות שנים, ומסתבר מאד שמראות הנהגת הדור הרעה ההוא עדיין נשאר טבוע בנפשם, וטעות לעולם חוזר].

1) ובכלל יש לעיין איך להתאים זה עם מה שנח קלל את חם וצאצאיו עד סוף כל הדורות.

ועפ"ז הי' לנח דאגה מבוססת שבניו לא ימשיכו בדרך הטובה לאורך ימים, וכפי שהי' בפועל שיובל שנים אחרי המבול כבר קלקלו רוב הדור במגדל בבל, ועכ"כ שחטאם היתה חמורה מזה דדור המבול, וכמפורש בפרש"י ש"הם פשטו יד בעיקר", ורק מפני אחדותם לא נאבדו מן העולם.²



נח ז' - מ"ח



סעיף ד' (גליון)

הרב לימא שיחי' וילהלם

ר"מ ומשפיע בישיבת תו"ת מאריסטאון

בגליון שעבר הקשו הת' י.א.ל.ה כיצד לבאר את לשון רבינו בסעי' זה, מהו ענין הא', ומהי ההוספה, וניסה הת' י.י.ב לבאר, שההוספה מתחילה באמצע הקטע השני' - עיי"ש מה שביאר³.

אמנם לכא' נראה לומר בפשטות ובאופ"א, שההוספה אכן מתחילה רק בקטע השני' - "ובנדו"ד", וכוונת רבינו היא, ובהקדים המבוא בדא"ח במעלת כח התענוג על הרצון, שהתענוג הוא כח עמוק ופנימי יותר בנפש, ועפ"ז מבאר רבינו, שבנוסף לזה שכללות התורה ומצוות הם רצונו ית', וממילא נוגע קיומם,

(2) יש לעיין, דהרי כמו שרוב רובם של העשרה דורות היו רשעים נמ"מ היו בהם כמה צדיקים כמו נח ומתושלח, עד"ז הי' לו לנח לעשות חשבון דאף שיש חשש שירשיעו בניו, הרי העבר מלמד על העתיד שישארו כמה צדיקים שבזכותם העולם קיים והם ניצולים ומהם חוזר ונבנה העולם, והרי זהו דרכו של הקב"ה שמשאיר אומה שלמה בשביל צדיק אחד שעתידי לצאת מהם (ראה לדוגמא פרש"י מטות לא, ב).

(3) הערת המערכת: אחרי העיון נתפלאנו איך בא לידי מסקנא כזו, שהרי השאלה שהועלתה היתה על אופן קריאת ב' קטעים אלו, ולפי ביאורו דברי רבינו כאן לא ניתנות לקריאה כלל, כי מילת "וויבאלד" (בקטע השני') אין לו פירוש. ולפי דבריו הול"ל "וויבאלד או דאס איז פארבונדען מיט נתאווה הקב"ה איז דאס פארבונדן מיטן תענוג פון דעם אויבערשטן. וגם, מדוע מחלק רבינו את הענין הראשון לב' קטעים, ומסיימו באותו קטע שבו מבאר מהו הענין שניתוסף על הענין הראשון.

ומשמחת עשייתם את האדם, הנה בנדוד - דירה בתחתונים, ה"ז ביתר שאת, מאחר שדירה בתחתונים הוא התענוג דהקב"ה, ו"הנתאווה" - הרצון הפנימי שלו, וממילא ה"ז עמוק יותר באדם, ומתגלה ע"י הדביקות בו ית' - "זאתם הדבקים בו".



לך לך א'



סעיף ב'

הת' מנחם מענדל שיחי' בלומינג
ישיבת ליובאוויטש בלטימור

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 ביי אים אויך פריער), נאר מיט "ויאמר ה' אל אברם לך לך גו", מיט דעם וואס דער אויבערשטער טיילט אים אויס; זיין שייכות דביקות מיטן אויבערשטן (ווי עס שטייט אין תורה) האט זיך אויפגעטאן ע"ז שנצטו מאת ה' און ער האט מקיים געווען דעם ציווי.

ולכאורה נשאלת השאלה, ובשתים: גם אצל נח הי' ציווי ה' לבנות תיבה ואם ע"י ציווי הקב"ה נעשה קשר בינו להמצווה, למה אין רואים זה אצל נח ג"כ. וכן צלה"ב אצל בני נח שגם להם נצטווה ז' מצוות שצריכים הם לקיימם וא"כ למה דוקא אצל בני ישראל ישנו קשר עמוק הזה, משא"כ אצל בני נח (ואף אם נאמר שכל הציווים לב"נ הוא למטרה "לשבת יצרה", צ"ב למה זה נוגע, הרי העיקר הוא מה שהקב"ה ציוה אותו לעשות איזה דבר והוא קיים ציווי ה' וא"כ למה אצלו אין יחס וקשר הזה)?

קושיא זו השני' מתחזקת עוד יותר ע"פ המשל הידוע מתכם גדול המצוה לאיש פשוט לעשות משהו, דעצם הציווי הוא מה שעושה קשר זה בין החכם גדול והאיש פשוט בלי חילוק מה ציוה אותו, וכפי שמבאר רבנו בהיום יום (ח' מר חשוון) "ומובן ג"כ אשר ביחס להנ"ל אין הבדל כלל במה יהי' הציווי אם דבר גדול ונעלה או דבר קטן ופשוט", ומשל זה שייך גם בנוגע הז' מצוות ב"נ (עיין אג"ק

חט"ז ע' צג), וא"כ למה אצלם אין קשר ויחס זה שישנו אצל ישראל (ועיין בהערה 35 בשיחה דידן שמציין רבינו להמשל דחכם גדול ואיש פשוט בנוגע מעלת ישראל)?

וי"ל בדא"פ שישנם ב' אופנים בהקשר והיחס בין החכם הגדול והאיש פשוט ותלוי במה היא הציווי, והיינו שאם החכם גדול מצווה להאיש פשוט דבר של מה בכך לצרכו וכיו"ב, הרי, אף שישנו קשר ויחס ביניהם, מ"מ אין זה התקשרות פנימית בין החכם גדול והאיש פשוט. משא"כ אם החכם גדול מצווה להאיש פשוט דבר השייך לחכמתו וכיו"ב שאז נוצר קשר ויחס פנימית ביניהם. ולכן אף שבכל ציווי נעשה קשר בין החכם גדול והאיש פשוט, מ"מ לפי ערך הציווי הוא הקשר.

וי"ל עוד בהמשל, שאם החכם גדול מצווה להאיש פשוט דבר הנוגע לחייו של האיש פשוט, אז ה"ז קשר ויחס שהעליון יורד להתחתון (ויש לדייק מד"ה ביום השמיני ה'תש"י שמביא שם ב' דוגמאות א: רצון שאינו שייך להחכם גדול וב: "ובפרט כאשר הציווי הוא משלים רצונו של החכם הרי זה עילוי גדול של האיש הפשוט שנתעלה במדריגה ובמעלה מן האפס הגמור").

ועפ"ז י"ל שעיקר החידוש בישראל הוא ענין הבחירה, והיינו משום שמושג הבחירה הוא בחירה מצד העליון ולא מצד התחתון.

ולפי זה יובן בפשטות למה אצל נח וב"נ, אין בהם המעלה שישנו אצל ישראל. אע"פ שיש להם המעלה שנצטוו מאת ה' וא"כ יש קשר ויחס ביניהם, מ"מ מכיון שהציוויים אליהם יש להם שייכות אל המקבל, וכמו בנח שבשביל מעלותיו ניצל הוא ומשפחתו מהמבול, וכן אצל ב"נ הוא "לשבת יצרה", נמצא שאין זה בשביל העלאת הנברא לבורא אלא אדרבה איך שהבורא מתייחס להתחתון כמו שהוא תחתון (ואין זה ענין הבחירה אף שבורא ונברא הם באין ערוך, וכמבואר בתרס"ה ע' ז). ואף שכמובן ציווי שייכים לענין דירה בתחתונים, מ"מ זהו רק ע"ד חיצוניות הרצון, והיינו שיהי' עולם ששם יהיו ישראל יכולים למלאות הרצון בבריאת העולם. משא"כ אצל ישראל הרי המצוות הם מה שה' מצווה אותנו, ומכיון שזהו מצד הבורא לכן עי"ז מתעלים לדרגא נעלית יותר, ודלא כשאר האומות.

עפ"ז יבואר ג"כ למה אין ב"נ צריכים לקבל קב"ע מלכות שמים תחילה (עיין בלקו"ש ח"ז ע' 33 הערה 18 וזהו בהמשך להמבואר שם בנוגע המשל דחכם גדול והענין דמצוה מלשון צוותא וחיבור וכתב רבינו בהפנים "ווארום די ז' מצות ב"נ זיינען אינגאצען אן אנדערע גדר), דמכיון שענין הקב"ע הוא לצאת ממציאיותו

ולעשות רצון הבורא, הרי אין זה ענינם של ה' מצוות ב"נ, ואדרבה כפי שנת"ל שה' מצוות דב"נ הוא ירידת העליון להתחתון.

ובעומק יותר י"ל שהענין דקב"ע מלכות שמים לפני המצוות הוא ביטול לבעל הרצון, וזה מתבטא בזה שיעשה לא רק כפי הנצרך (עיין המשך שבועות תש"ט, והמשך ר"ה תר"ס), ואינו מקבל רק מה שהוא יודע שיכול לקיימו וכו'. משא"כ אם הביטול הוא רק להרצון (ולא לבעל הרצון), הרי זהו רק ביטול היש מה שאינו יוצא ממציאיותו ויעשה רק מה שצריך ולא יותר.

וי"ל שזהו החילוק בין ישראל וב"נ: אצל ב"נ אף שיש להם ציווי הבורא וענין זה הוא ענין נפלא שהרי בורא ונברא הם באין ערוך, מ"מ השייכות הוא רק שייכות חיצוני והוא בא לפעול בעולם לפ"ע גדרם ואינו מעלה אותם. משא"כ הציווי לבנ"י הרי השייכות הוא לפנימיות הבורא דוקא, ולזה צריכים לצאת ממציאיותו ולהיות בביטול לגמרי, ודוקא אז יכול להיות קשר ושייכות ביניהם.

ועפ"ז יש להציע עוד חילוק בנוגע הציווי של מצוה ובן נח, שציווי של מצוה העצם ציווי בעצמו עושה קשר בין ישראל וקב"ה, משא"כ בנוגע אומות העולם תלוי (בעיקר - עכ"פ) בקיום המצוה. והטעם לזה הוא משום שאצל ישראל אין התחתון נוגע כ"כ, והעיקר הוא העליון המצוה אותו, משא"כ אצל אומה"ע שענינו הוא ירידה להתחתון, הרי רק אם יקיים בפועל מה שציוה אותו אז נעשה קשר (ולכן אם עובר על מצו' המצוות - בלי חילוק איזה מהם - חייב מיתה) ועיין בלקו"ש ח"ז שם (ולפי זה יומתק מה שבאגרת הנ"ל שגם אצל אומה"ע שייך משל זה מדייק רבינו שהוא מה שהם מקיימים המצוה).

אולם, לכאורה יכולים לשדות נרגא בכל האמור לעיל, שהרי הבאנו מהיום יום "ומובן ג"כ אשר ביחס להנ"ל אין הבדל כלל במה יהי' הציווי אם דבר גדול ונעלה או דבר קטן ופשוט", אולם ע"פ הנ"ל שפיר יש חילוק במה היא הציווי, דלפי ערך הציווי הוא השייכות בין האיש פשוט והחכם גדול, וכנ"ל בארוכה?

וי"ל שזה שאין חילוק במה היא הציווי הוא רק אם כוונת החכם גדול הוא שיהי' קשר בינו להאדם פשוט, אבל אם כוונתו הוא בכדי לפעול בעולמו של התחתון אז שפיר יש חילוק מהי הציווי אם דבר גדול ונעלה או דבר קטן ופשוט (ביאור זה הוא אם נאמר שהיום יום קאי על ישראל וכהנהנחה ראשונה, אבל אם נאמר שקאי גם על ב"נ צ"ל שהביאור הוא שיש איזה קשר בין החכם גדול והאיש פשוט אלא שהוא קשר חיצוני).

כהנ"ל הוא בדרך אפשר ויל"ע.



לך לך ב'



כללות השיחה (גליון)

הרב לימא שיחי' וילהלם

ר"מ ומשפיע בישיבת תו"ת מאריסטאון

בגליון שעבר הקשו התמימים א.ל.ד. והת' ל.ג. מדוע מביא רבינו לשון שלילה קודם לשון חיוב.

והנה, א. מש"כ שאולי הוא מפני שכן הוא הסדר במשנה - הנה בפשטות אכן זהו הכוונה.

ב. אך גם בלא זה, מובן, שכשרוצים להדגיש איזה ענין, קודם שוללים את הענין ההפכי, ואח"ז מבארים את המעלה שבענין (וע"ד המובא בנוגע לבנין בית, שקודם מנקים אותו, ורק אז ראוי הוא להכניס בו כלים וכו').

ועד"ז בעניננו, שקודם מבאר הרמב"ם את גודל השלילה, ואז, וממילא הוא בתוספת הבנה והסברה, מבאר המעלה שבמילה.



וירא א'

סעיף ד'

הת' ברוך שי' שמוטקין
ישיבת אהלי יוסף יצחק דיטרויט

דער רמב"ם איז דארטן מבאר אז דער פסוק "וירא אליו ה'" איז דער "כלל" און פונעם פסוק "וירא והנה שלשה אנשים נצבים גו'" הויבט זיך אן דער פירוט הנבואה פון "וירא אליו ה'" — "התחיל לבאר איך היתה צורת ההראות ההוא ואמר שתחלה ראה שלשה אנשים כו'".

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.

משא"כ דער פסוק "ויאמר ה' גו' אל נא תעבור", איז וויבאלד אז דער אויבערשטער האט אים דאס באוויזן במראה הנבואה (ווי אברהם זאגט צום אויבערשטן "אל נא תעבור") איז דאס בא ללמד אז "גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה", כנ"ל.

ולכאו' צ"ע, דהנה אם אנו אומרים שמהפסוק "אל נא תעבור" מוכח שגדולה הכנסת אורחים כו' מזה שהוא אמר כן לקב"ה, א"כ יוצא שהוא עמד נגד הקב"ה גם במראה הנבואה. היינו לא רק שהקב"ה הראה לו את המראה הזה, אלא שגם במראה עצמו הוא ראה שהוא עומד לפני ה' ואז הוא ראה את המלאכים כו'.

אמנם לאידך, מזה שרבינו אומר שמהפסוק "וירא והנה שלשה אנשים" אין כל הוכחה שגדולה הכנסת אורחים, מוכח שבמראה הנבואה לא ראה את עצמו עומד לפני ה', ורק שהקב"ה הראה לו במראה נבואה את המלאכים. דהנה, לעיל בס"ב רבינו ביאר שכשהוא עומד לפני הקב"ה אין שום מקום שהוא ישים לב למלאכים, וזה גופא שראה אותם מוכיח שגדולה הכנסת אורחים. וא"כ מזה שכאן רבינו אומר שא"א להוכיח מפסוק זה כלום מכיוון שזה היה רק במראה הנבואה - דלכאו' הרי סוכ"ס זה שבמראה הנבואה שהוא שם לב למלאכים ג"כ הוי הוכחה

שגדולה הכנסת אורחים - צ"ל שלפי המו"נ הוא לא עמד לפני הקב"ה במראה הנבואה ולכן אין חידוש בזה ששם לב להם,

היינו שהפסוק "וירא אליו ה'" קאי רק על זה שה' הראה לו את מראה הנבואה אבל לא שדם הוא ראה את ה' במראה הנבואה, ולכן אין כל הוכחה מפס' זה.

וא"כ קשה ממ"נ, האם הוא ראה במראה שהוא עומד נגד הקב"ה או לא: אם נאמר שראה א"ע עומד לפני הקב"ה - מה העדיפות ללמוד מהפסוק "אל נא תעבור" הרי אפשר להוכיח גם מהפסוק "וירא כו'", ואם הוא לא עמד לפני הקב"ה - אז אין כל הוכחה גם מהפסוק "אל נא תעבור"?



הת' ישראל ארי' שיחי' חן
ישיבת תו"ת מאריסטאון

וי"ל בדא"פ, שמה שרבינו כותב שמסתבר להוכיח מהפסוק "אל נא תעבור" הוא מכיוון שבפסוק זה מפורש זה שהוא עמד לפני הקב"ה במראה עצמו מזה שהוא אמר להקב"ה "אל נא תעבור", וא"כ ההוכחה היא מפורשת בפסוק. משא"כ מהפס' "וירא והנה שלשה אנשים" אין הוכחה גמורה בהפסוק עצמו שהוא עמד לפני ה', כי כשלומדים פסוק זה עצמו עדיין אפשר לומר שהוא לא עמד לפני ה', או שרק אח"כ ה' נכנס במראה וכדו'. וא"כ שפיר יש עדיפות ללמוד מהפס' "אל נא תעבור" דווקא.



סעי' ה'

הת' דוד צבי שיחי' ליפשיץ
שיבת אור אלחנן חב"ד - ל.א.

"בפשטות לערנט מען, אז אין דער הלכה רעדט דער רמב"ם וועגן דער מ"ע של דבריהם וואס איז פארבונדן מיט גמ"ח שבגופו - "לבקר חולים ולנחם אבלים כו", און ווי ער פירט אויס אין הלכה א' "ואלו הן גמ"ח שבגופו שאין להם שיעור". משא"כ דער חלק פון הכנסת אורחים, וואס באשטייט פון מאכיל ומשקה זיין די אורחים, איז אן ענין (בעיקר) פון גמ"ח בממונו, און דאס האט א שיעור (און ווי דער רמב"ם איז מבאר דעם חילוק אין פירוש המשניות)."

רבינו מנסה לבאר הפשט ברמב"ם, דבהל' א' מדובר אודות המצוה דהכנסת אורחים כפי שהיא בגופו, ולכן מביא הרמב"ם דענין הכנסת אורחים היא ללוות האורחים, דבזה מודגש שהיא מצוה שבגופו,

וכשלומדים בפשטות, נראה מלשון רבינו "אז אין דער הלכה רעדט דער רמב"ם...", שבכוונה היא "דער הלכה" - הלכה א', ולאפוקי הלכה ב', ששם מדובר אודות הכנסת אורחים בממונו, ועד"ז משמע ג"כ מסוף הקטע "משא"כ דער חלק... וואס באשטייט פון מאכיל ומשקה" - שזוהו הרי המדובר בהל' ב'.

אמנם ממה שממשיך רבינו ומקשה "ולפי הנ"ל, אז דא רעדט זיך וועגן גמ"ח בגופו, ווי קומט דא אריין דער ענין פון הכנסת אורחים בממונו", מובן, שגם בהלכה ב' מדובר אודות הכנסת אורחים בגופו, דאם לא כן, מהי כוונת רבינו "ווי קומט דא אריין", הרי בהלכה זו מדובר אודות הכנסת אורחים בממונו, וא"כ זוהי מקומה, ומה מקשה רבינו.

וע"כ צ"ל שכוונת רבינו בקטע הקודם היתה, "אין דער הלכה" - כדי לבאר הכוונה ברמב"ם, אמנם לא לקבוע דהוא לאפוקי הלכה ב'.

ולכאור' הטעם, דמהמשך הענינים בהלכות משמע, שכל כוונת הרמב"ם היא לבאר המעלה דלוי' והכנסת אורחים - שענינו לוי', ולכן מסתבר כבר מלכתחילה שזוהי גם הכוונה בהלכה ב'.

ולכאור' הטעם, כפי שממשיך רבינו, דהל' ב' כותב "והוא החוק כו", שבפשטות נמשך למה שכתוב לפניו "ושכר הלוי' כו", היינו שמדובר בענין שבגופו. וזה גופא מה שמקשה רבינו, שבהיות ומהתחלת הלכה זו ג"כ משמע שמדבר אודות

גמ"ח שבגופו (בלשון השיחה "אז דא רעדט זיך וועגן גמ"ח בגופו" - היינו בהל' ב' ג"כ), ממילא אינו מובן מהו ההמשך אודות אכו"ש כו'.

ולא באנו אלא להאיר, אף דפשוט הוא, מחמת ונתקשו בזה כמה.



סעיף ז' (א)

הת' אברהם שיחי' וילהלם
ישיבה שעל ידי האהל הק'

"אין דעם ענין פון גמ"ח זיינען דא בכלל צוויי פרטים: (א) דער נפעל פון דער מצוה, וואס מיט זיין מעשה פון גמ"ח איז ער ממלא א חסרון של חבירו, אדער ברענגט א תועלת לחבירו. (ב) די פעולה מצד הגברא - די מדת החסד פון דעם גומל החסד . .

. . און דאס דריקט זיך אויס אין דעם חיוב "ללות האורחים". ווארום לוי' איז ניט קיין ענין פון ממלא זיין צרכיו של האורח ווען ער איז אן אורח (ווי ביים באזארגן אים מיט אכילה ושתי' כו'), נאר זי איז מצד מצד גמ"ח (ובמילא - גם לאחרי שפסקה השייכות ביניהם - הלך לדרכו) ובמילא פילט דער אורח, אז אלץ וואס ער האט געטאן בשבילו קומט דאס מצד דעם הרגש הלב פון דעם בעה"ב המארח, אז ער איז זיך מתעניין אין אים, עם איז נוגע טובתו וכו'".

והנה לכאורה היה ניתן לבאר שמשמעות הליווי אינה משתנית לפי ביאור זה, כלומר, שהמטרה בליווי היא כפי שהובנה עד עתה - "מיט לוי' ווערט באווארנט אז מ'זאל דעם אורח ניט הרג'נען בדרך" (כלשון השיחה בס"ו). והחילוק בין ליווי לבין הדאגה לשאר צרכי האורח כאכילתו ושתייתו, הוא שלשאר צרכיו דואג המארח "ווען ער איז אן אורח" (בביתו), משא"כ ליווי הוא "גם לאחרי שפסקה השייכות ביניהם".

אבל לפ"ז אינו מובן מהו יסוד הביאור, שהרי אף אם לא באמת איכפת למארח מהאורח, ודואג לו כמתוך הכרח (וע"ד לשון הרמב"ם בצדקה שהובאה לקמן בשיחה - "נותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע כו'"), מ"מ מכיון שליווי הוא חלק מצרכיו של האורח, לכן הוא דואג לו (כשם שדאג לאכילתו וכו'). ומדוע בעת הליווי ניכרת מדת חסדו של המארח?

אלא שבאמת לקמן (בהערה 56) מוכח שהכוונה בשיחה היא שמטרת הליווי שונה מהמבואר לפני"ז. דז"ל ההערה: "וגם לפי פשטות הכוונה בלוי' (לפי הגמ' שם) בכדי שהאורח לא יזוק בפועל וכיו"ב, הרי בעת שמלווה אינו במצב של נצרך וחסר, דלא כבשאר גמ"ח אכו"ש וכו' לאורח שהוא נצרך וחסר אז. וא"כ גם בזה ניכרת ומודגשת מדת חסדו וטובו". ומשמע שהפירוש בפנים השיחה במטרת הליווי שונה מהמבואר בגמ' (שזהו "פשטות הכוונה בלוי'").

ואולי י"ל שהכוונה היא, שהליווי לא נועד ע"מ להגן על האורח מסכנה, אלא שמלווה ע"מ שירגיש יותר נוח בדרך וכד'. ועפ"ז מובן מדוע בליווי ניכרת מדת חסדו של המארח, "אז ער איז זיך מתענין אין אים, עם איז נוגע טובתו וכו'".

אך לפי"ז אינו מובן מה פשר ההדגשה בשיחה, ש"לוי' איז ניט קיין ענין פון ממלא זיין צרכיו של האורח ווען ער איז אן אורח" (ההדגשה אינה במקור), וכן לקמן שהליווי נעשה "גם לאחרי שפסקה השייכות ביניהם – הלך לדרכו" (ההדגשה אינה במקור), דמשמע שעיקר החילוק הוא שכעת כבר אינו אורחו וכבר פסקה השייכות ביניהם ואעפ"כ מתעניין במצבו. והרי (בפשטות) אין גדר 'אורח' שמחייב יותר לדאוג לצרכי האדם בשעה שהוא אורח ומתאכסן בבית המארח, אלא המצווה היא לדאוג לצרכיו של אדם שאינו שוהה בביתו, ומהו החילוק אם נמצא בבית המארח או שלא¹.

ועוד יש לעיין בהערה 56 הנ"ל, שמבאר שאף לפי הפירוש הפשוט בליווי מובן שבזה ניכר יותר תשומת הלב לאורח, שכן "בעת שמלווה אינו במצב של נצרך וחסר, דלא כבשאר גמ"ח אכו"ש וכו' לאורח שהוא נצרך וחסר אז". ולכאורה אינו מובן, מדוע בעת הליווי "אינו במצב של נצרך וחסר"? [דאם הכוונה שבפועל בעת שמלווה ה"ה מוגן מסכנה, הרי גם בעת שמאכילו כבר בפועל אינו רעב, ומאי שנא].

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בכ"ז.



1) ובכלל, שלכאורה מתאים יותר שידגש במהלך השיחה שהמטרה בליווי איננה כפי שהתבאר עד לכאן.

סעיף ז' (ב)

הת' שנ"ז שיחי' מרזוב

ישיבת תורת"ל המרכזית - 770

..ב"י הכנסת אורחים קומט צו א חידוש מיוחד, אז די מדת החסד, דער הרגש החסד פון דעם בעה"ב המארח, איז נוגע צו דעם נפעל, די פעולות וואס מ'טוט פארן אורח. די הכנסת אורחים דארף געטאן ווערן באופן אז דער אורח זאל מרגיש זיין אז אלע פעולות פון דעם מארח בשבילו זיינען מצד זיין התענינות, מצד זיין רגש, אהבת ישראל (כמרוז בדברי הרמב"ם אז כל מצות אלו... הן בכלל ואהבת לרעך כמוך"...) .

בהתחלת הסעיף מבאר הרבי שיש שתי פרטים בגמ"ח באופן כללי: (א) הנפעל, מילוי חסרון חברו. (ב) פעולת הגברא גילוי מדת חסדו .

וגם בהכנסת אורחים יש שתי הפרטים (א) מה שהאורח מקבל המאכל ומשקה וכו' (ב) רגש החסד של המארח.

ורבינו ממשיך שבכלל בעניני גמ"ח נוגע בעיקר הנפעל מה שהמקבל מקבל ולא נוגע כל כך מדת חסדו וההרגש של הנותן. והחידוש של הכנסת אורחים הוא שכדי שהפעולה לאורח תהיה בשלימות - נוגע המדת חסדו של המארח והשימת לב שלו פועל על כל האירוח. והרבי מביא שזה מה שהרמב"ם מביא בסוף הסעיף שכל המצות האלו הם בכלל אהבת ישראל שזה מוסיף שהכל שייך גם לרגש וההתענינות של המארח.

ולכאורה צע"ק מהו ה"חידוש המיוחד" שנוסף בהכנסת אורחים, הרמב"ם מביא בתחלת ההלכה כמה מצוות שבהם נוגע יותר מדת חסדו והרגש של הגברא כמו ניחום אבלים, ביקור חולים וכו'? וכפי שהרבי מסיים שהרמב"ם מרמז לזה במה שכתב שכל המצוות הללו הם מצד אהבת ישראל שבכל הנ"ל נוגע ההרגש והתענינות של הגברא ולכאורה זה חל גם על שאר המצוות המובאות בהלכה (ולכאורה גם בכל גמ"ח שבגופו) ולא רק על הכנסת אורחים.

ואפשר לבאר את החידוש המיוחד שבהכנסת אורחים: בשאר גמ"ח שבגופו מדת חסדו של הגברא היא גופא המטרה של המצווה, למשל מצוות ביקור חולים המצווה היא ההתענינות והביקור של הבריא ועי"ז מקל מעל החולה את החולי. החידוש של הכנסת אורחים הוא אף שהעיקר במצווה זו הוא פעולת האכו"ש שמקבל האורח, אבל בכל זאת נוגע גם לקבלה סבר פניו של המארח והרגשתו.



וירא ג'



סעיפים ב' – ג'

הרב חיים שי' שפירא
מנהל דשיבת תו"ת מאריסטאון

בסעיף ב': "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"¹.

יש להעיר שישנם אחרונים שתירצו את השאלה באופן אחר. דהמושג "כריתת ברית" שייך רק כשיש שני צדדים והם כורתים יחד ברית ביניהם, משא"כ אדם אחד לבדו - מובן בפשטות שלא שייך לכרות ברית.

וא"כ מובן שמכיוון שכל המושג של ברית מילה היא כריתת ברית עם הקב"ה - הרי זה לא שייך כל זמן שהקב"ה לא ציווה אותו על כך, כי אין לו עדיין עם מי לכרות ברית, משא"כ לאחר הציווי יש כאן את אברהם והקב"ה.

אמנם, באמת נראה לומר שמדברי רבינו לקמן מוכח שרבינו שולל תירוץ זה.

וז"ל בס"ג: "דערמיט וועט מען פארשטיין פארוואס דער זמן פון ברית מילה איז דוקא בקטנות קטנות לשמונה ימים . . . א זאך וואס דער מענטש פירט דורך מיט זיינע אייגענע כוחות, פאדערט א הכנה אין זמן ביז ער איז גענוג גרייט און האט די יכולת דאס צו טאן. משא"כ דער "ברית" וואס ווערט אויפגעטאן דורך מצות מילה קומט אינגאנצן מצד דעם בורא – ס'איז ניטא קיין תפיסת ידי האדם הנימול אין דעם.

(1) וראה עד"ז בלקו"ש ח"ג פ' לך, ובריבוי מקומות בלקו"ש.

די פעולת המצוה גופא ווערט טאקע געטאן דורך אן אדם, אבער דער ברית וואס שאפט זיך דורך דעם ווערט אויפגעטאן אינגאנצן מצד דעם אויבערשטן. ד.ה. ס'איז ניט דער פשט, אז דורך מצות מילה פארבינדט זיך דער מענטש מיטן אויבערשטן, נאר פארקערט: בשעת א איד איז זיך מל, פארבינדט דער אויבערשטער דעם אידן מיט אים אין א "ברית עולם".

ומדברי רבינו כאן נראה שברית זו יכולה להיות גם באופן חד צדדי, שהקב"ה כורת ברית עם ישראל.

היינו שבד"כ כריתת ברית זה שיש שני צדדים שכורתים ברית ביניהם, כנ"ל. אמנם שייך עוד אופן בכריתת ברית, שהיא חד צדדית, ולדוגמא כשהקב"ה כורת ברית עם ישראל מצדו, ללא פעולה של ישראל. וכן להיפך, כשאדם מחליט להתמסר לגמרי להקב"ה גם בלי ציווי וכדו' מהקב"ה.

וכמו שאנו רואים כן בדוגמא זו של מילה גופא, למרות שיש ציווי של הקב"ה אך סוכ"ס הברית נערכת עם תינוק בן שמונה ימים, כפי שרבינו מדגיש כאן, ומובן בפשטות שקשה לומר שכריתת ברית כזו נחשבת כריתת ברית בין שני צדדים, אלא רק שהקב"ה כורת ברית עם התינוק.

וא"כ לכאור' א"א לתרץ כאופן הנ"ל, כי שייך כריתת ברית גם רק מצד אחד.

משא"כ הביאור שרבינו מביא בתחילת השיחה מתרץ שפיר את השאלה הנ"ל.



כללות השיחה (א)

הת' אליהו עקיבא שיחי' הכהן ראזענפעלד

הת' לוי שיחי' וילהלם

מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בשיחה זו, שואל כ"ק אדמו"ר על דברי המדרש - "ישמעאל ויצחק היו מדיינים זה עם זה, זה אומר אני חביב ממך, שנמלתי לי"ג שנה, וזה אומר חביב אני ממך, שנמלתי לח' ימים" - מדוע פרט של המצוה (ח' ימים) יהיה למעלה מזה ש"היה ספק בידי למחות ולא מחיתי"?

ומפרש שבמילת אברהם (וישמעאל) היה בזה איזה שייכות לעבודתם, ולא היה ניכר ה'ברית עולם' מצד המעלה בלבד, משא"כ ביצחק, שבא למעלת המילה ללא הכנתו ועבודתו.

ולכאורה יש להקשות, הרי כללות השאלה הייתה על מילת יצחק לגבי מילת ישמעאל, "היינט ווי קען מען פארגלייכען די חביבות פון קיום המצוה בשעתה, צו דער מעלה פון מילת ישמעאל, א מעלה בשייכות צו כללות קיום המצוה (שהיה ספק בידי למחות ולא מחיתי) ביז אז דערפאר זאל יצחק זאגן 'חביב אני ממך'", אבל בהתירוץ מדגיש הרבי את מעלת מילת יצחק לגבי מילת אברהם, ואילו הביאור על מילת ישמעאל הביא רק בחצאי ריבוע בסוף השיחה!

ואולי יש לתרץ, עפמש"כ כ"ק אדמו"ר בחט"ז תולדות א' (עמוד 192) "לאידך גיסא אבער, איז אברהם יצא (ונפרד) ממנו ישמעאל, און ישמעאל האט ניט געהאט קיין דין ישראל, און דערפאר איז ער ניט געווען קיין יורש פון אברהם" (ע"ש בההערות להמקורות בזה) - וא"כ לא היה יהודי. וע"פ המבואר בשיחת לך א' (חכ"ה) - שכל שייכותו של ב"נ להקב"ה הוא רק מעלת הנברא - זיכך האדם, משא"כ יהודי, יש לו שייכות לה' מצד למעלה.

ולפי"ז אולי יש לבאר מדוע קושיית הרבי היא רק אודות ישמעאל - והוא רק מפני שכך אירע בפועל - הוא התדיין עם יצחק, אבל בתירוצו מודגשת הכריתת ברית שעושה הקב"ה - ברית עולם "בשעת א איד איז זיך מל, פארבינדערט דער אויבערשטער דעם אידן מיט אים אין א ברית עולם" (ובהערה 19 "שמילה היא אתערותא דלעילא, שאין אתערותא דלתתא מגעת לשם") וזה אינו שייך בגוי, ועפ"ז עיקר התשובה לטענת ישמעאל הוא מש"כ בשיחת לך א', ששייכותו להקב"ה הוא במעלותיו ועבודתו, ועיקר הביאור בשיחה זו הוא בנוגע לאברהם שגם בו היה הברית מצד הקב"ה, ואעפ"כ מעלת יצחק עליו שלא היה מצד עבודתו¹.

ולכאורה יש לדייק כך בדברי כ"ק אדמו"ר: בנוגע לאברהם כ' "פארבינדט דער אויבערשטער דעם אידן מיט אים" היינו שכריתת הברית באה ע"י פעולת הקב"ה, ובנוגע לישמעאל כתב בחצאי ריבוע "קומט אויס אז ישמעאל האט מיט זיין שכל מסכים געווען צו זיך מל'ן און פארבינדען זיך מיט'ן אויבערשטען" היינו שכל העניין היה מה שהתקשר לקב"ה מצד פעולותיו, שיכול להגיע רק לתכלית מעלת הנברא.

וכל זה בד"א, ונשמח לקבל הערות והארות.

1 הערת המערכת: להעיר, שבקשר לישמעאל ציין רבינו ב' פעמים (בהע' 21 ובהע' 30) אל לקוטי שיחות חלק א', סוף ע' 19 ששם מפורש שמילת ישמעאל היתה על פי טעם ודעת ולכן הייתה שייכת לשינויים, ודווקא הברית של יצחק (כמו לידתו וכו') שהייתה לשמונה ימים - למעלה מטעם ודעת - היתה "ברית עולם" שאינה ניתנת לשינוי, עיי"ש.



כללות השיחה (ב)

הת' מנחם מענדל שיחי' הרצל
ישיבה שע"י האוהל הק'.

לכאורה מהביאור בשיחה יוצא שמעלת מילת יצחק על מילת אברהם וישמעאל היא עיקרית מאוד, כי רק ביצחק שמילתו הייתה בן 8 ימים הכל היה מצד המעלה וללא שייכות אל התחתון (ומה שנצרך פעולה לברית - אע"פ שאם הכל מצדו ית' אין צורך בפעולה והברית הייתה יכולה להיות ללא כל מעשה - כדי להסיר מה שמונע ומעכב (הע' 19)). וא"כ מה אומר המדרש שמעלת ישמעאל הייתה מה שהוא היה יכול למחות - אדרבה זהו חסרונו שהיה יכול למחות וא"כ יש לו שייכות לברית והיא איננה מצד הבורא?

ויש לבאר ובהקדים שאלה ששאלו רבים מהת' אם בתחילת השיחה השאלה היא על ישמעאל מדוע מבאר בסופה בעיקר על יצחק ורק בסוף ובסוגריים מבאר גם על ישמעאל, הרי עיקר הקושיא הייתה עליו?

ויש לתרץ שתי השאלות יחד, דנקודת הביאור במעלתו של יצחק היא שלא היה עבודת הכנה אבל ברור שגם אצל אברהם הברית הייתה מצד המעלה בלבד, אלא כיוון שאצלו הייתה הכנה גדולה (אלא שהייתה רק ניחא) מעלתו פחותה ממעלת יצחק שביצחק לא היה אפי' הכנה כזו.

ולכן מובן מדוע אברהם הוא כתוב בעיקר השיחה וישמעאל הוא רק בסוגריים: כי אצל אברהם אכן הייתה הכנה ואצל ישמעאל ההכנה שלו הייתה רק זה שהוא לא סירב ולכן זה פחות מודגש בתוכן הביאור - כי אצלו לא הייתה הכנה בשלימות וגם ההסבר שווה באברהם ובו.

ולכן מה שהייתה לו הכנה, אין זה גורע ממעלתו שלא סירב לעבור ברית כי היא מעלה עצומה ללא שייכות ל"חסרון" זה.



כללות השיחה (ג)

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

נקודת השיחה היא שתוכנה של מצות מילה היינו כלשון הפסוק (בראשית יז, ג) "והיתה בריתי בשרכם לברית עולם", שעל ידה נעשית קשר נצחי בין הנימול ובין הקב"ה. אמנם פעולת המצוה עצמה נעשית על ידי האדם, אבל הברית נפעלת לגמרי מצד הקב"ה; ואשר זהו א' מהטעמים¹ לכך שאברהם אבינו לא קיים מצות מילה עד שנצטווה מאת הקב"ה, בשונה משאר המצוות שקיים גם בלי ציווי – דבאם הי' מקיים את המצוה בכח עצמו לא הי' יכול לפעול ענין ה"ברית עולם" שבמילה, ועל ידי הציווי מאת הקב"ה ניתנת בזה ממילא הכח שיחי' "לברית עולם".

אמנם ממשך בסעיף ד שאעפ"כ, מכיון שנצטווה על כך בהיותו בן צ"ט שנה, לאחרי עבודתו בכל משך ימי חייו עד אז – לא הי' ניכר בגלוי כל כך שהוא "ברית" וקשר הבאה אך ורק מלמעלה – מכיון שבקיום מצות מילה היתה "מעורבת" העבודה שלו.

בהשקפה ראשונה אינו מובן, דמכיון שבלאו הכי אין פעולת ה"ברית" שבמילה לא נפעלה על ידו כ"א מלמעלה, מה איכפת לן באם היתה עבודתו "מעורבת" אי לאו?

והביאור בפשטות, דנהי שחלק ה"ברית" שבמילה נעשה על ידי הקב"ה, אבל ענינו הוא שנפעלת קשר בין הקב"ה והנימול – שבכך שהאדם מל את עצמו יוצא לידי ביטוי שייכותו והתקשרותו עם הקב"ה שלמעלה מטעם ודעת ומציאותו לגמרי (כמבואר בארוכה בלקו"ש ח"א פרשת לך, ועוד). ובמילא, ככל שמציאותו או עבודתו מערוב בזה יותר – יחסר בשלימות הקשר הזה שהוא מעל למציאותו, ופשוט.

1) בכמה מקומות (לקו"ש ח"א פרשת חיי שרה. ח"ג פרשת לך. ח"ה פרשת וירא (ס"ד ובהערות שם), כ' חשוך (ס"ד ובהערות שם). ועוד) מבואר עוד ביאור ע"פ פנימיות הענינים, דלהיות אשר "מעשה אבות סימן ונתנית כח) לבנים "הי' צריך שא' מהמצוות יהיו בשה להמצוות שלאחרי מתן תורה, שהן (א) ע"פ ציווי מאת הקב"ה; ו(ב) המחזירות גשמיות העולם. ועיין בלקו"ש ח"ה (שיחה ב' לפרשת ויצא סעיף ד' והערה 23) בביאור הדברים ע"ד הפשט ובחט"ז (שיחה ג' לפרשת יתרו סעיף ח) בביאור הדברים ע"ד הנגלה.

ומדי דברי בשיחה הזאת הנה בקשר להחצע"ג בסעיף ד ע"ד המארוז"ל "אי לאו דעביד נייחא לנפשי' לא יהיב לי' מתנתא" הובא ההסבר בקיצור נמרץ, ולתועלת הלומדים אעתיק כאן מלקו"ש חי"ג (שיחה א' לפרשת מסעי, סעיף ד') בו מבארו באופן מפורט יותר:

... "עם היות דמתנה באה אך ורק מרצונו של נותן המתנה ולא מצד עבודתו של המקבל, אעפי"כ אמרו רז"ל "אי לאו דעביד לי' נייחא לנפשי' לא הוה יהיב לי' ", שגם מתנה קשורה בעבודת המקבל, שאין נותנים מתנה אלא למי שראוי לה; אלא שבכ"ז נק' בשם מתנה (מתנת חנם) - (כי עבודת המקבל ענינה רק שגורמת נייחא - ובמילא - נטיית הנפש של הנותן אל המקבל, אבל אין עבודת המקבל מכריחה שתנתן לו המתנה, ואינו יכול לתבוע את המתנה בשביל עבודתו, ובאה רק מרצונו הטוב של נותן הנתנה; היינו, שהמתנה אינה כלל מערכה ומהותה של עבודת המקבל... ולכן באה בדרך מתנה (מתנת חנם) (מלמעלה, והכנת המקבל היא רק מה ש"עסביד נייחא לנפשי' - "נטיית הנפש של הנותן אל המקבל, אבל אינה מכריחה המתנה כו").



כללות השיחה (ד)

הת' שלום דובער שיחי' פוזנר
ישיבת ליובאוויטש בלטימור

בלקו"ש חכ"ה שיחה ג' לפרשת וירא מבאר רבינו חביבותו של יצחק שנימול לשמונה ש"חנכו לשמונה ימים" משא"כ אצל ישמעאל שנימול כשהי' בן י"ג.

ולכאורה יש להקשות שהרי בלקו"ש ח"כ שיחה א' לפרשת וירא מבאר רבנו שבאמת אין חילוק בין מילת ישמעאל ושאר המילות שכולם מאת ה' נצטוו. וא"כ צ"ב איך להתאים ב' השיחות שלא יהיו סותרים הדדי.

ולכאורה יש לומר שתלוי במה מדובר: בלקו"ש ח"כ שם מבאר רבנו טעם בכייתו של כ"ק אדנ"ע למה אין הקב"ה מתגלה אליו, ויסוד טענתו הוא כמבואר בהשיחה שם, מצד ענין הגמ"ח, ובזה משתווים מילת ישמעאל לשאר המילות שכולם הם מצד ציווי ה' ולכן מבאר רבנו בח"כ שם שאין חילוק.

אולם, לפי תירוצו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ שאין מספיק רק הגמ"ח וצריכים גם כלי לקבל הגילוי, שפיר יש חילוק בין מילת ישמעאל ושאר המילות וזהו הביאור בחכ"ה¹.



(1) הערת המערכת: אף שכל הביאור בחכ"ה הוא חסרון הכלי וההכנה, ולכאורה יש חילוק בין השכר וגילוי ה' לבין המצווה עצמה.



מוקדש

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



לזכות

הרה"ת עוסק בצ"צ

ר' מנחם מענדל שיחי' דרוקמן

מתוך הוקרה עבור התמסרותו ל'הליקוט' וכל עניני

ועד התמימים

