

קובץ

הערוזת התמימים וצאנ"ש

במה לליבון ושקלא וטריא
בלקוטי שיחות חלק כ"ה

גליון ב' (ח') • עש"ק לד-לך



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

פתח דבר

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

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' לך לך ה'תש"פ

ימי הכנה ליום הבהיר יו"ד שבט - שבעים שנה

מפתח ענינים

בראשית א'

ז..... סעיפים ד'–ה' (גליון)

הת' חיים הלל שיחי' קארף

ח..... סעיפים ו' – ז'

הת' אברהם דוד שיחי' ווילהעלם

בראשית ג'

י..... סעיף ד'

כמה מהתמימים ישיבת אור אלחנן - חב"ד, ל.א.

יג..... הערה 17

הת' אליהו עקיבא הכהן שיחי' ראזענפעלד

נח א'

יד..... כללות השיחה

הרב מנחם מענדל שיחי' וויינבאום

טו..... כללות השיחה (גליון)

הת' שנ"ז שיחי' וילהלם

הת' לוי יצחק שיחי' פלטיאל

יז..... הערה 12

הת' אליהו עקיבא הכהן שיחי' ראזענפעלד

נח ב'

סעיפים ב' – ד'..... יח
הת' ירחמיאל שיחי' וואלאוויק
הת' שנ"ז שיחי' ליפשיץ

נח ג'

סעיף ג'..... יט
הת' יעקב נפתלי שיחי' ראטנברג
כללות השיחה..... כא
הת' לוי יצחק שיחי' טייכטל

נח – ז' מ"ח

סעיף ד'..... כג
הת' ישראל ארי' לייב שיחי' הומינער
הת' יעקב יהודה שיחי' ברוין
סעיף ז'..... כה
הת' מנחם שיחי' שמערלינג
כללות השיחה..... כו
הת' מתיתיהו שיחי' בייטעלמאן

לך לך א'

כללות השיחה..... כז
הת' משה שיחי' גאלד
הע' 19..... כח
הת' מנחם מענדל שיחי' הרצל
הערה 25..... ל
הת' דב בעריש שיחי' רוטנברג

הערה 25 - 39.....לא

הת' מנחם מענדל שי' גאלדמאן

הערה 41.....לג

הת' דב בעריש שיחי' רוטנברג

לך לך ב'

כללות השיחה.....לה

הת' ארי' לייב שיחי' הכהן דערען

הת' לוי יצחק שיחי' גרינברג

הוספה.....לו

בראשית א'



סעיפים ד'–ה' (גליון)

הת' חיים הלל שיחי' קארף
מת'בתא ליובאוויטש טאראנטא

הקשה הת' ל.ה.כ. (בקובץ א' (ז')) על מסקנת השיחה דדוחק לפי פשש"מ לומר "ויבדל" על דברים שכבר הם מחולקים אלא שאין זמן קבוע להם - דאין זה מתאים לפי הרבי בדיוק לשון רש"י "הבדלה" - "הפרשה" שמפרש כ"ק דהבדלה אינו שייך לדברים מעורבים זב"ז אלא בשתי דברים בסמיכות זל"ז. ותי' דיש הפרש בין ל' "פעולה" ולשון "נפעל עיי"ש.

ולא הבנתי קושינו ותירוצו:

בחלק ט' הרבי מבאר שלשון הפרשה שייך על דבר אחד שמעורב - "אויסגעמישט" כגון בחלה שהחלה מעורב בהעיסה - שקודם ההפרשה לא היתה שינוי בין החלה לשאר העיסה. אבל הבדלה שייך על ב' דברים מחוברים קודם ההבדלה כמו בהעוף "ושסע אותו בכנפיו לא יבדיל" שאין שני חלקי העוף "אויסגעמישט" אלא הם ב' דברים המחוברים זל"ז אלא שלא הובדלו לגמרי א' מהשני (במקום או בזמן).

בסגנון אחר קצת: הפרשה שייך כשמפריש דבר אחד מדבר שנית שלא היתה חילוק כלל ביניהם לפני זה אבל הבדלה שייך רק כשהיה חילוק אלא שהם מחוברים יחד.

ובנדוד כשמבדיל הטוב מהאור, אין מקום לומר הפרשה כלל דלא מסתבר לומר דלא הוי נראה החילוק ביניהם עד שהפרישן, אלא נראה שהיו שתי פרטים בהאור שברא ה', טוב ואור, שלא היו דבר א' אלא בסמיכות זל"ז (היינו שבאים יחד, וכמו בחלקי העוף דהוי שתיהם מעוף א'), אבל בפ' הב' ברש"י לכא' לא יתכן לומר אפילו הלשון הבדלה, דכבר "מובדלים וניכרים הם" (יש להעיר מח"ז שמיני ב').

ועפ"ז מובן למה בההערה שם בח"ט לא ביאר הרבי - אף שמביא הרש"י - את פירוש הראשון דרש"י ובפרט לחלק בין פעולה ונפעל כמו שחידש הת' הנ"ל, דלא קשה מפירוש הראשון דכנ"ל מתאים הביאור דחלק ט' לו. (ויש לדחות דכיון

שהשיחה בח"ט נאמר לפני השיחה דחכ"ה לא היתה מגולה ביאר הרבי ברש"י וההערה מיוסד ע"פ רש"י בהשקפה ראשונה ד"ויבדל" הוא בין אור לחשך ודחוק ואכמ"ל). ורק קשה הפירוש השני ברש"י דלכא' פירושו הוא דהוי ממש בערבוביא ולא יתכן לשון הבדלה, ואף דהוי פירוש ב' ברש"י משום הדוחק בהמלה ויבדל מ"מ כמו שמדגיש הרבי בהערה הוי זו הפירוש "לפי פשוטו" לכן צריך שיתאים עם התרגום של הבדלה נגד הפרשה.

ובתירוצו צ"ע איך יתכן לומר שהתרגום של הבדלה ישתנה - וכפי דבריו "בדיוק להיפך" - אי הוי "פעולה" או "נפעל"? וגם אינו מובן איך בא לומר שא' "פעולה" וא' "נפעל" דהלשון של רש"י בפ' תבא הוא "הבדלתו" "הפרשתו" שפירושם שא' מבדיל שני דברים אחרים וכו' והוי זהו ג"כ פועל ולא נפעל, ומהו החילוק בין ב' השיחות!?



סעיפים ו' - ז'

הת' אברהם דוד שיחי' ווילהעלם
מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

סעיף ו': "רש"י איז מפרש אויף דעם פסוק "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" - "לפי סדר לשון הכתוב הי' לו לכתוב יום ראשון כו' למה כתב אחד לפי שהי' הקב"ה יחיד בעולמו שלא נבראו מלאכים עד יום שני".

ולכאורה: אע"פ אז מלאכים נבראו ביום שני, איז דאך אבער צוגעקומען בריאת האור - ווי קען מען זאגן "שהי' הקב"ה יחיד בעולמו", וואס ווייזט אז ס'איז ניט געווען קיין שום אנדער בריאה?"

סעיף ז': "און דעריבער איז בריאת האור ביום ראשון קיין סתירה ניט דערצו וואס מ'זאגט אז ביום הראשון "הי' הקב"ה יחיד בעולמו". ווארום אדרבה ענין פון אור שנברא ביום ראשון איז (אור הסובב שלמעלה מהשתלשלות) בחי' טוב שבו, שענינו איז צו מגלה זיין אין דער בריאה גופא אז ס'איז ניטא קיין שום מציאות זולתו, "הקב"ה יחיד בעולמו".

לכא' קשה: למה מקשה (ומתרץ) הרבי רק על מציאות האור והרי ביום הראשון נברא גם החושך שלכא' ג"ז סתירה למש"כ רש"י "שהי' הקב"ה יחיד בעולמו?"

ולכא' י"ל בפשטות ובהקדים מחלוקת הידוע האם חושך הוא רק העדר האור או שהוא גם מציאות בפ"ע דאי נימא שהחושך הוא רק העדר האור א"ש כיון

שלא הי' מציאות זולתו (וע"ד שנתבאר בסה"מ תש"ד ע' 221 בנוגע למש"כ המדרש ד' דגרים נבראו ביום א' ועיי' לקמן). (וזה מדויק (לכאן) בלשון רבינו לפנ"ז בסעי' ו': "אן דעם אור וזינען זיי בהעלם חשוך" שרק כשאין אור הם חושך ולא שהם חושך כמציאות בפ"ע (ועיי"ש בהארה 36 שמביא הרבי מכמה ספרי חסידות שמשמעותם הוא שחושך הוא רק העדר האור)).

אבל ביאור זה אינו, כיון ששיטת חסידות חב"ד הוא שהחושך הוא מציאות בפ"ע וכמ"ש רבינו בהערה בתחילת קונ' י"ב-י"ג תמוז תש"ח "ובענין החשך יש ב' דיעות הא' החשך הוא רק העדר האור הב' דחשך הוא בריאה בפ"ע והאמת כדיעה הב'". וא"כ הדרא קושיא לדוכתא (ובנוגע המקומות שהובאו בע' 36 עיין לקמן).

ויש לבאר זה ע"פ המשך לשונו (בהערת רבינו שם) "ובעומק הענין הדיעה הב' אינו דיעה החולקת על הא' אלא מוספת עלי". ולבאר זאת נביא תחילה מ"ש בשערי אורה (ד"ה בכ"ה כסלו פנ"ז) וז"ל: "והנה ידוע שיש מחלוקת אם החושך הוא רק העדר האור בלבד ואינו מהות בריאה בפ"ע כלל וא"כ צריך שיקדים אור לחושך. . אבל הדיעה השנית והוא האמת החשך הוא בריאה בפ"ע וקדם מציאותו למציאות האור. . ואמנם הענין הוא דשני הדיעות אמת דהעדר האור הוא החשך מלמטה למעלה שהאור קודם ונסתלק. . אבל מלמעלה למטה החושך קודם לאור..." עכ"ל. והעולה מזה (ועיין ביותר הרחבה בספר הערכין כרך ב' ערך אור ביחס לחושך) הוא שתלוי במה מדובר (לדוגמא אור שלמעלה בערך למדריגת החושך שלמטה הימנו נחשב כמו העדר האור וכן להיפך).

ועד"ז י"ל (בדא"פ) לענינו, שהאור שנברא ביום א' הוא אור במדריגה נעלית ביותר (וכמ"ש בספר הערכין כרך ג' ערך אור שנברא ביום הראשון), ולכן החושך לגבי' אינו מציאות בפ"ע (ולפי"ז יתורץ ג"כ לשון הרבי (בסיע' ו' הנ"ל) והמקומות שהובאו בהערות שם). (וי"ל שזהו מה שהרבי מדגיש בסוף סעיף ז' שהאור שנברא ביום א' הוא "אור הסובב שלמעלה מהשתלשלות בחי' טוב שבו", כדי להדגיש שאור זה הוא נעלית ביותר).

וכדאי להעיר שבהערה 54 שמבאר הרבי מ"ש בב"ר ד' דברים בבראו ביום א'" ומציין לסה"מ תש"ד ד"ה וידבר אלקים (הב') ששם מבאר שלכאן זה בסתירה למש"כ רש"י (שם) "שהי' הקב"ה כו'" ומתרץ שם וזלה"ק "יובן עפמש"כ במד"ר רפ"ד ע"פ "יהי רקיע" לחים היו ביום הראשון ונקרשו ופי' לחים שלא היו עדיין במציאות דבר" ועפ"ז י"ל גם לענין הנ"ל.

וכ"ז הוא בדא"פ ואקוה לשמוע הערות והארות ע"ז.



בראשית ג'



סעיף ד'

כמה מהתמימים

ישיבת אור אלחנן - חב"ד, ל.א.

הנה נקודת הביאור בשיחה היא, שהטעם שצ"ל "כל ימיו בתשובה", הוא לא רק מפני שישנו איז חטא וענין לא טוב שדורש תיקון, אלא אף שכל מה שעשה הי' טוב ומתאים כו' עפ"י תורה, מ"מ, בעת שעולה לדרגה נעלית יותר, ויחוד זה הוא הרי נצחי, הרי "נעמט ער מיט" את התומ"צ שלו לדרגה זו, וממילא זקוק להעלות אותם ג"כ, ובאם לאו ה"ז חיסרון וענין שדורש תיקון.

והנה ישנם כו"כ המקשים, דלכאו' כל ענין זה מובא כבר בספר חובת הלבבות (לרבינו בחיי אבן פקודא), שער עבודת האלוקים פרק ג', וז"ל שם: "וכבר נאמר על קצת הפרושים, שהיו כל ימיהם בתשובה, מפני שהיו מחדשים בכל יום תשובה בעבור תוספת הכרתם בגדולת האלוקים בכל יום וקיצורם במה שהם חייבים לו מן העבודה בשעבר..."

עד"ז ידוע ג"כ המעשה המכונה בשם "תשובת הרס"ג" שהובא בריבוי ספרים ומקומות, ג"כ בספרי חסידות פולין¹, ונקודתו היא, מה שביאר הרס"ג כענין הנ"ל, שכשיהודי עולה לדרגה נעלית יותר, וממילא מכיר בגדולתו ית' יותר, צ"ל תשובה על צדקותו שלפני זה, שלא היתה כראוי ובשלימות (ובכ"מ אף מצוין בהקשר זה לדברי החובת הלבבות הנ"ל).

וא"כ לכאו' מפורש ממש כדברי רבינו בשיחה זו, שגם יהודי צדיק עובד ה', מ"מ כשעולה לדרגה נעלית יותר צריך לעשות תשובה על מעשיו הטובים שעשה בעבר, וא"כ לכאו' יש לעיין מדוע אין רבינו מציין כלל לדבריו כאן, ואי"ז הדרך הרגיל בלקו"ש בכגון דא.

אמנם באמת יש להוסיף ולהעיר, דהנה בהע' 23 מביא רבינו המבואר בלקו"ש ח"ד, בהיפך מהמבואר בשיחה זו, שמעשה שלא נחשב לחטא בעבר, אינו יכול

1) סידורו של שבת (לבעמ"ח ספר באר מים חיים, מתלמידי הרה"צ ר' מיכל מזלאטשוב), ח"ב, דרוש ג' פ"ג.

להחשב כחטא גם כשעולה לדרגה נעלית יותר, וכן מביא רבינו המבואר בח"ה וח"כ, שרק במעשה שאינו "גלאטיק" לגמרי, אפ"ל שכשעולה לדרגה נעלית יותר, זקוק לעשות ע"ז תשובה מחדש,

ולכא' יש לעיין מדוע שולל רבינו בתכלית כזה מושג של תשובה על שעתה הי' כראוי, באם כנ"ל בפועל מוצאים ענין זה בכו"כ מקורות קדומים וכו'?

ועד"ז בחכ"ה, כל הביאור מיוסד ע"כ שהיחוד הוא נצחי ו"נעמט ער מיט", ולכא' מדוע צריך להגיע לזה.

(ולהעיר שגם בח"ה כשמובא ענין זה, מציין רבינו לע"ח ולשער הגלגולים ולא לס' חובת הלבבות הנ"ל).

אמנם לאחר העיון וההבנה בטוב בדברי רבינו פה בחכ"ה נראה, שרבינו מחדש פה עומק נפלא שלא נמצא באף ממקורות הנ"ל.

ואולי י"ל הביאור בזה בדא"פ ובכללות עכ"פ:

בפשטות, המבואר בדברי חובה"ל, הוא, שכשיהודי עולה לדרגה נעלית יותר, מבין שביחד עם כל מעשיו אתמול עדיין לא הגיע לשלמות ולנדרש ממנו, וממילא זקוק לעשות תשובה ע"ז.

אמנם, לא מפני שאתמול הי' מוטל עליו להגיע לדרגה נעלית יותר ולא עשה הנדרש ממנו (דהרי פשיטא שאותם "פרושים" שעלים מדבר החובה"ל, לא שייכים לחיסרון כזה), אלא שהרגשתו עתה - כשעלה לדרגה נעלית יותר, היא, שמפני שמבין ומרגיש ומכיר יותר בקוב"ה, ואוהבו וירא אותו יותר, לכן הנה כל מה שעשה עד עתה, אינו מספיק (ועד שנחשב כחיסרון לגביו ית', ע"ד המבואר בדא"ח עה"פ "אני ושלמה בני חטאים", דלגבי הקב"ה כל מה שיהודי עושה, כחטא יחשב, כו').

דהיינו שזה רגש שאדם מרגיש שמחמת פחיתותו לגבי הקב"ה, הוא לא יצא ידי חובתו בעבודתו לקונו - למרות כל מה שעשה עד עתה (ולרגש כזה אכן לאו דווקא שצריך להגיע ללימוד חסידות).

והרגשה זו באה מחמת מציאותו של אדם העובד, שהוא עובד עבודתו, ורוצה לצאת ידי חובתו כלפי הקב"ה, ולכן כשהוא מבין יותר וכשהוא מכיר ומרגיש יותר גדולת ית', חש שעדיין לא יצא ידי חובתו (בסגנון אחר: בדקות הוא מפריד עבודתו בתומ"צ מהקב"ה וישנו האדם העובד, העבודה, והקב"ה).

אמנם מה שמבאר רבינו בשיחה הוא, שמכיון שעל ידי עבודתו בתומ"צ נעשה יחוד נצחי, לכן מחמת הדרגה הנעלית שבה נמצא עתה הרי עבודתו עד עתה נעשה "חסר" בעצם, ולכן צריך להוסיף בעבודתו ולעשות תשובה, כלומר, שאי"ז שמבין שמעשיו אתמול לא היו בטוב, וממילא צריך לעשות ע"ז תשובה, אלא שאף שהי' כראוי, מ"מ עתה, מאחר ששייך לדרגה נעלית יותר, והתורה והמצוות נצחיים, וממילא עתה "עלו עמו" ג"כ מעשים אלו, הרי עליו מוטל להעלות יותר, ובא"ל ה"ז יהי' נחשב כחיסרון.

ובביאור יותר מבואר הדבר במשל שמביא רבינו מענין העומד לפני המלך (ונתינת צדקה), שמה שכשלא הי' לפני המלך לא הי' בביטול בתכלית, אינו נחשב כאיזה חיסרון מאז, שצריך לתקן כשנמצא לפני המלך, אלא אדרבה, בעת שנמצא בריחוק מהמלך, מוטל עליו להיות מציאות בהרגשתו, ולמלא את פקודת המלך (ע"ד שבמשך השבוע ישנו הציווי "ששת ימים תעבוד", ואי"ז "כמחויי במחוג כו"), ורק כשנמצא לפועל לפני המלך נרגש שהמצב ההוא אינו כראוי – לגבי מצבו עתה.

היינו, שאי"ז מה שמרגיש שהוא לא כראוי, וכל מה שעשה לא מספיק, אלא אף באם מה שעשה הי' כראוי, נדרש ממנו יותר מצד האמת (ולאו דוקא מצד החיסרון שלו), שלגבי ית' נדרש תמיד עלי' גדולה ונעלית יותר מכפי שבעת שהוא לא לפני המלך.²

וא"כ מובן שרבינו מחדש כאן ענין חדש לגמרי שלא נמצא לפני"ז.

ובזה יובן מדוע אי"ז ענין ושאלה על המבואר בח"ד, מאחר ששם מבאר רבינו את דברי אדה"ז בתניא (פכ"ט), ומבר רבינו שדוקא במעשה רע, שבתחילה פגם בכל המדרגות, אמנם התשובה שלו היתה כפי הדרגה שבה נמצא עתה, וממילא לא תיקנה את הפגם בדרגות העליונות יותר, ולכן זקוק לעשות שוב תשובה כשעולה בדרגה.

(2) בסגנון אחר: מה שעושה תשובה, אינו מחמת החיוב הנדרש מיהודי להוסיף תמיד בעבודתו, כדי שתהי' כדרוש, אלא מה שיהודי "שטעלט זיך" במעמד ומצב שאי"ע ללפנ"ז באופן חיובי – כדי להתקשר עם הקב"ה הבל"ג,

ויש להעיר מד"ה שיר המעלות תשמ"ח, שמביא ב' ענינים, ענין התשובה ומהות התשובה, ובנוגע למהות התשובה דוקא מציין לשיכה זו דחכ"ה, ואכ"מ. (ואולי תלוי כפי שהוא מצד גילויים ומצד עצמותו ית' שלמעלה מגדר מעלה ומטה).

ומבאר רבינו, דמשא"כ במעשה טוב, הרי מעולם לא פגם בשום מקום, וא"כ אאפ"ל, שכשיעלה לדרגה עליונה יותר, הרי יתבונן במצבו מאתמול, ויהי' נרגש מעשה ההוא לחיסרון, מאחר ומעולם לא הי' חיסרון.

היינו, דרבינו לא שולל את זה שכשיעלה לדרגה עליונה יותר צריך לתקן את המצב מאתמול - מחמת שהיום נמצא בדרגה נעלית יותר, אלא שמגיע לבאר הפשט בתיאור, ומבאר, שבמעשה טוב לא שייכת הפעולה הזו לחזור למצבו הקודם, ולתקן את מעשיו עתה מחמת מה שהי' אז, מאחר ואז הוא אכן לא הי' מעשה רע.

וא"כ אי"ז ענין למובא בחובה"ל, שצריך לעשות תשובה עתה על מה שבעבר לא הי' כראוי - כנ"ל בארוכה,

ואולי י"ל דהמבואר בח"ה וח"כ הוא ע"ד המבואר בחובה"ל, דעצם אין שייך תשובה על העבודה, ורק שייך תשובה אם העבודה אינו גלאטיק, והיינו דאם מרגיש שהוא חסר בעבודתו כלפי הקב"ה, הרי זה גופא מוכיח שעבודתו מוגבלת לפי מציאותו הוא, ולכן הרי זה גופא ראי' שעבודתו אינו גלאטיק ויש מי שאוהב, ולכן שייך תשובה.

ונשמח לשמוע דעת המעיינים בכ"ז.

[ולכא' עפי"ז, השיחות שמביא רבינו בהע' 23 - אף שמבארים בהיפוך זמ"ז - מ"מ אפשר לתווכם יחד, ואכ"מ].



הערה 17

הת' אליהו עקיבא הכהן שיחי' ראזענפעלד
מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

"והרי כשעושה תשובה שלימה" אין מזכירין לו דבר וחצי דבר" ועוד
זאת שנעשה "מרוצה וחביב לפניו ית' כקודם החטא" (אגה"ת פ"ב).

מההערה משמע שהענין ד"מרוצה לפניו" באה כתוצאה מכך שעושה תשובה שלימה. אולם באגה"ת המצויין שם מבואר שתשובה שלימה פועלת ש"אין מזכירין לו דבר" ואילו הענין ד"מרוצה לפניו" הוא ע"י קרבן (או תענית - בזמן הזה). א"כ יל"ע מה במה שמביאם רבינו בהמשך אחד.



נח א'



כללות השיחה

הרב מנחם מענדל שיחי' וויינבאום
תושב השכונה

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

ווארום י"ל דאס וואס "יש . . דורשים אותו לשבח . . ויש שדורשים אותו לגנאי" איז ניט קיין פלוגתא בנוגע דרגת הצדקות פון נח'ן, נאר מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי: און לא פליגי במציאות צי די צדקות פון נח'ן "בדורו של אברהם הי' נחשב לכלום"...

דער חילוק איז - וואס איז די תורה אויסן מיטן ווארט. בדורותיו": איין מ"ד זאגט - דעם "שבח", אז די תורה קומט משבח זיין נח'ן: און דער צווייטער מ"ד זאגט אז דערמיט וויל תורה באווארענען אז עס זאל ניט ארויסקומען קיין תקלה אין דער עבודה פון א אידן וואט לערנט וועגן נח'ן.

כשלומדים בפשטות את פירש"י על הפסוק "בדורותיו" ואת מאמר הזוהר שבתחילת השיחה, נראה שישנם הדורשים את הנהגתו של נח לגנאי, היינו, שצידקתו היתה לא בשלימות.

אמנם עפ"י ביאור רבינו בשיחה מובן, שלכו"ע נח היה איש צדיק מצ"ע בשלימות (עכ"פ אילו הי' בדור של צדיקים), ומה שיש מרבתינו הדורשים אותו לגנאי, זהו רק שדורשים כן לגבי הדורות העתידיים, שידעו מהי ההנהגה המתאימה.

ולכאו' יש לעיין:

הרי נח בנה את התיבה - עפ"י ציווי ה' - במשך 120 שנה, וע"מ שאנשי הדור יראו את מעשיו, ועי"ז יחזרו בתשובה, היינו שבמשך 120 הטריח את עצמו עבור כל אנשי דורו, וא"כ כיצד שייך לדורשו לגנאי ולומר שהנהגתו לא היתה באופן

המתאים - היינו שעלינו לא לנהוג כמותו, באם נראה שעשה מעל למדוה"ג ע"מ לפעול על אנשי דורו!?

ואף אמנם שלא התפלל עבורם, מ"מ איך שייך לכנות את החיסרון דהתפלה כגנאי, שעלינו לא להתנהג כן, למרות מה שכן עשה ופעל מעל ומעבר לכאו' - ע"מ להחזירם בתשובה?

ולכאו' הביאור בזה עפ"י המבואר בלקוטי שיחות חט"ו, נח א', דשם מבאר רבינו, שישנו הבדל עיקרי בין נח וביננו, דנח הרי חי קודם מתן תורה, משא"כ אנו אחרי מתן תורה, ומתן תורה התחדש המושג ד"כל ישראל ערבים זה בזה", וממילא מובן שמחמת ערבות זו מוטל עלינו אף יותר מפעולת נח, עד למיצוי ומסירת נפש, וממילא לגבינו גם הנהגה כהנהגתו של נח תיחשב כגנאי.



כללות השיחה (גליון)

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

בגליון העבר הקשה הת' מ.מ.ה. דלכאו' עפ"י והמבואר בשיחה צ"ע מהו הטעם שהוסיפה התורה את המלה "בדורותיו", ולא הסתפקה במש"כ "צדיק תמים הי'", עיי"ש.

והציע לבאר שאולי כוונת התורה רק להדגיש זה כו'.

וראיתי להעיר שכיון למה דאיתא להדיא בלקו"ש ח"ה עמ' 280, וז"ל: "דערצו איז דא נאך אן ענין פון זכר צדיק לברכה ווי רש"י ברענגט עס פריער, במילא ברענגט רש"י די דרשת חז"ל אז לדורותיו מיינט לשבח (הוספה בהברכה)" (- ההדגשה אינה במקור). היינו שאה"נ ש"צדיק תמים" כבר מבאר הענין, מ"מ ישנה הוספה בגדלותו ע"י הוספת "בדורותיו".



הת' לוי יצחק שיחי' פלטיאל ישיבה גדולה אוסטרליה

יש לומר הביאור בזה: באות ג מדייק הרבי בלשון רש"י "ויש שדורשים אותו לגנאי", שאין המחלוקת שייך להמציאות של הצדקות של נח, בזה כולם מסכימים שהיה צדיק לפי ערך דורו ומאידך שהיו לו חסרונות – אלא המחלוקת הוא איך יש לדרוש – מהו ההוראה – מזה: האם זה מלמד אותנו עניין השייך לשבחו או עניין השייך לגנאי. ובמילא מובן שאי אפשר להפסוק לכתוב "נח איש צדיק תמים היה" בלי לכתוב "בדורותיו" – גם לה"יש דורשים אותו לשבח" – כי זהו היפך האמת – נח לא היה "איש צדיק תמים" לגבי צדיקים אחרים; נח היה איש צדיק רק בדורותיו.

אמנם עדיין צריך ביאור עפ"י בהרש"י בכלל: מהו קשה בפשט הפסוק שבא רש"י לתרץ? לפני הדיוק "דורשים" היה אפ"ל שלרש"י קשה המילה יתירה של "בדורותיו" ועל זה הוא מביא שני שיטות לבאר היתרון בהפסוק. אמנם ע"פ הנ"ל (שהמציאות הוא שנח היה צדיק בדורותיו, ואי אפשר להפסוק לתארו באופן אחר) – צ"ע בקושיית רש"י – מה בא רש"י לתרץ? ובסגנון פשוט: ע"פ שיחה זו כל מה שרש"י מוסיף בפשט הפסוק אינו שייך לעולם הפסוק, אלא הוא דרשה. וצ"ב הרי "לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"?

ואולי קושיית רש"י היא על הצורך בכל התיאור בכלל – מה בא התורה ללמדנו בזה שהתורה הודיענו גדר הצדקותו של נח [וגם יש להעיר שכללות השיחה אינו בא לבאר רש"י על התורה אלא המחלוקת כפי שהוא במקורו בגמרא]. ועדיין צ"ע.



הערה 12

הת' אליהו עקיבא שיחי' הכהן ראזענפעלד
מתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

בסעיף ב': "נאכמער: ס'איז א כלל אז אפילו "בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב" – די תורה נוצט ניט קיין לשון "מגונה" אפילו בנוגע א בהמה ועאכו"כ אז די תורה וועט ניט ריידן בגנותו של נח."

ובהערה 12: "ראה פסחים ג, א (הובא ברשב"ם ב"ב שם) ולמדו זה מהדיבור אל נח!"

יש לדייק בלשון כ"ק אדמו"ר "ולמדו זה המדיבור אל נח", דהנה הגמ' שם לא למד זה מהדיבור אל נח "ומן הבהמה אשר לא טהורה" בפרק ז' פסוק ב', אלא מפסוק ח' "ומן הבהמה אשר איננה טהורה". פסוק זה אינו הדיבור אל נח, כ"א מה שהתורה מספרת שנח עשה "כאשר צוה אלקים את נח", ודוקא מפסוק זה בא הלימוד דהגמ' שם.

ובפרט ע"פ מה שמביא תוס' הרא"ש (ומובא ג"כ בתוס' חכמי אנגלי') "יש מקשים אמאי שבק קרא קמא "מן הבהמה אשר לא טהורה היא" והתם נמי עיקם ח' אותיות? ונ"ל דקרא קמא הוא מאמר קב"ה שצוה לנח, ואין ראוי ללמוד ממנו לשון בני אדם, אבל מסיפור דברים שכתב משה ראוי ללמוד". היינו דמדיבור הקב"ה אין ללמוד, ודוקא מהלשון כמו שכתבו משה רבינו יש ללמוד.

והנה במד"ר (פל"ב פ"ד) אכן מביא הלימוד מהפסוק של דיבור הקב"ה לנח. אבל אין כ"ק אדמו"ר מציין לזה, רק להגמ' בפסחים, ולכן קשה לומר שלזה הוא כוונת רבינו, וצ"ע.



נה - ב'



סעיפים ב' - ד'

הת' ירחמיאל שיחי' וואלאוויק
הת' שני"ז שיחי' ליפשיץ
מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

”מען דארף נאך אבער האבן הסברה:

דער ענין פון ”ארבעים יום כנגד יצירת הולד” איז בלויז א טעם אויף
דעם וואס די ארבעים יום של מבול (אלס עונש) זיינען איין נקודה (ע”ד ווי
די מ' יום של יצירת הולד); וואס פאר א שייכות אבער האט דער מספר פון
מ' יום צו די ”גשמי ברכה” וואס צוליב דעם זיינען אויך זיי געווען במספר
ארבעים און אלס איין נקודה?”

בתחילת השיחה רבינו מקשה שלכאורה יש סתירה בין הפסוקים, פסוק א'
אומר ”ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום”, ובפסוק אחר כתוב ”ויהי המבול
ארבעים יום על הארץ”.

ומבאר בזה רבינו (סעיף ב') ע”פ פרש”י, שהמבול היה מ' יום כנגד יצירת
הולד, וכשם שביצירת הולד כל המ' יום הם נקודה אחת, עד”ז כל הארבעים יום
דהמבול היו נקודה אחת. ובעצם הוריד הקב”ה את המים של כל הארבעים יום
בבת אחת, ובפועל על הארץ ירד בכל יום רק הגשם של אותו יום. וכיון שלא חזרו
– אותם המים נהפכו למבול.

ומקשה רבינו (סעיף ד') שאין זה מסביר שייכות ענין המ' יום לגשמי ברכה
דוקא? ומסביר, שהתוכן הפנימי של מ' המבול הוא טהרת הארץ, והי' שני ענינים
במים אלו: גשמי ברכה (לטהר) ומבול (להעניש), ולכן ג”כ הגשמי ברכה נמשכו
ארבעים יום – כנגד מ' סאה דמקוה המטהר, שעניינם הוא אחד.

וצריך להבין, האם ב' הסברים אלו הם תירוץ אחד או ב' תירוצים נפרדים.

תירוץ אחד: בסעיף ב' רבינו מסביר שהיה גשם ואח”כ מבול, ומכיון שאי”ז
מסביר איך היה גשם ארבעים יום ממש, מוסיף רבינו לבאר עפ”י פנימיות, שבמי
המבול גופא היה גשמי ברכה לפועל כל המ' יום.

אך הקושי בזה: סעיף ב' אינו מתאים עם סעיף ד', דהרי בסעיף ב' נקודת הביאור היא, שלא ירד גשם מ' יום בפועל, רק הגשם היה בכח, והמבול בפועל. אך בסעיף ד' מבואר שכן ירד גשם לפועל במשך כל המ' יום.

שני תירוצים: כיון שהביאור בסעיף ב' אינו מספיק, לכן רבינו מביא תירוץ אחר, שמתרץ את הקושיות מסעיף א'.

אך הקושי בזה: א) מדברי רבינו "מען דארף נאך האבן הסברה...וועט מען דאס פארשטיין" משמע, שסעיף ד' בא להשלים את הביאור דסעיף ב'. ב) לפי"ז, הרי התירוץ בסעיף ב' אינו מושלם כלל (ומדוע מביאו רבינו)?

ונבקש מקוראי הגליון להאיר עינינו בזה.



נח - ג'



סעיף ג'

הת' יעקב נפתלי שיחי' ראטנברג
ישיבת אהלי תורה

"האט מען געדארפט אנקומען צו א ציווי "צא מן התיבה" – ווייל נח האט ניט געוואלט ארויסגיין פון תיבה; ער איז געווען אין אן ארט וואו ס'איז געווען א מצב פון לעתיד לבא כו'".

בשיחת ש"פ חוקת ה'תשמ"ה שואל על מה שנח שלח את העורב כדי לראות אם כבר יבשו המים מעל הארץ, דמכיון שכניסנו לתיבה היתה ע"פ ציווי הקב"ה – הי' עליו להמתין לציווי הקב"ה גם לצאת ממנה (וכפי שאכן הי' בפועל, שרק לאחר ש"וידבר אלקים אל נח גו' צא מן התיבה" (בראשית ח, טז) הרי "ויצא נח מן התיבה גו'" (שם, יח)). וא"כ מה מקום לשלוח את העורב (ואח"כ את היונה) – הרי בלאו הכי לא יוכל לצאת מן התיבה עד שיצטוו על זה. ומבאר, שמכיון שידע נח שהקב"ה הטיל עליו התפקיד לדאוג לקיום העולם – שהרי ציווה עליו להתעסק בבנין התיבה, להכניס בה "מכל החי מכל בשר" (בראשית ו, יט) ולדאוג למזונם למשך כן זמן היותם בתיבה, ואשר על ידי זה יהי' קיום העולם לאחר

שיצאו מן התיבה – הוצרך לעסוק בזה בדרך הטבע, ולכן, כאשר היתה קס"ד שכבר יבשה הארץ ושהי' יכול לצאת מן התיבה – לא המתין, אלא תיכף ומיד עשה כפי יכולתו: לשלוח את העורב, וכעבור ימים אחדים – גם את היונה וכו'. ולא עוד, אלא שפעולתו של נח והשתדלותו בכך (פעולה אשר על ידה בא לידי ביטוי גודל תשוקתו וחפצו של נח לצאת מן התיבה) מיהרה וזירזה את ציווי הקב"ה לצאת מן התיבה.

ויש לעיין איך לתווך בין ב' השיחות, שהרי בחכ"ה מבואר להדיא שנח לא רצה לצאת מן התיבה, ואילו בשיחה הנ"ל מבואר להדיא ששילוח העורב התבטא גודל תשוקתו לצאת מן התיבה?

והראני מו"ר הרה"ח ר' פישע שיחי' פעוונזער ביאור בזה ע"פ המבואר (סה"מ ה'תרנ"ט סוף עמ' ז) בנוגע לירידת הנשמה לגוף, שהוא ענין המשכה – דמכיון שכל המשכה צריך להיות ברצון דוקא, איך יורדת הנשמה למטה להחיות הגוף נגד רצונה, כמאמר (אבות פ"ד מכ"ב) "על כרחך אתה חי". אך הענין, שהנשמה מרגישה האור הנעלה דשרש ומקור הגוף, ומצד זה רוצה היא לרדת ולהתלבש בה ולבררה וכו', ומה שאומרים שזהו בעל כרחיה הוא מכיון שאין רצון זה מצד עצמה, זאת אומרת מצד טבעה (שטבעה לעלות למעלה דוקא (כמבואר בתניא פי"ט) ולא לרדת למטה) אלא מפני הרגשת שרשו ומקורו של הגוף.

ועד"ז יכולים לומר בנדו"ד, שנח בתיבה הוא בדוגמת הנשמה בעוד טרם שירדה למטה, שמצדו לא רצה לצאת מן התיבה (שלכן הי' צריך להצטוות על זה), ורק מפני שידע שהכוונה העליונה הוא שצריך לבנות את העולם (והמעלה שבזה) – נתעורר בתשוקה לצאת ושלח את העורב.



כללות השיחה

הת' לוי יצחק שיחי' טייכטל
מתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

לפי הביאור בהשיחה שמצד גודל הגילוי אור בהתיבה לא רצה נח לצאת ממנה, מדוע שלח את הציפור – מעשה שמראה רצונו לצאת ממנה?

לכאורה הי' אפשר לומר, שנח ידע שרצונו ית' שיצא מן התיבה (אף שהוא בעצמו לא רצה לצאת), ולכן שלח את הציפור בכדי לדעת באם כבר יכול לצאת. אבל תירוץ זה אינו מספיק, דמכיון שהוא עצמו לא רצה לצאת הי' יכול לעשות את עצמו נישט וויסנדיק דערפון עד שיצטוה באופן ישיר מאת הקב"ה. והדרא קושיא לדוכתא: מדוע שלח את הציפור?

בפשטות י"ל ששילוח הציפוא הי' מצד סקרנותו (curiosity) של נח לדעת מה המצב מחוץ לתיבה, אבל א"כ הרי זה דבר שאינו נוגע כלל, ולשם מה תצטרך התורה להודיע אותנו עד"ז?

והנה להלן בשיחת נח-ז' מ"ח (סעיף ד) מבואר, שכאשר יהודי יודע שעל ידי שהוא מקיים רצונו ית' הוא גורם נחת רוח למעלה הרי זה "בשורה טובה" בשבילו ומביאה לו שמחה (עיין שם באריכות). וכמו כן י"ל בנדו"ד: ייתכן שנח לא רצה לצאת מהתיבה, אבל בידעו שזהו רצונו ית' ורצה לגרום אצלו ית' נחת רוח – החליט להתחיל את תהליך היציאה ע"י שילוח הציפור; והטעם שמספרת לנו התורה עד"ז הוא ללמדנו שצריכים לקיים את רצונו ית' אפי' כאשר אינו ברצונו כיון שע"ז גורמים נח"ר לפניו ית'.

אבל תירוץ זה צ"ב, דאם אכן חיפש לגרום נח"ר אצלו ית' הי' לו לצאת מעצמו, ואפי' מבלי להמתין לציווי. לשם מה שלח את הציפור?

ואולי יש לבאר כך: מתוך שידע שרצונו של הקב"ה היתה שיצא מן התיבה – רצה לקיימה בהקדים הכי אפשרי, אשר לזאת לא המתין לציווי אלא שלח את הציפור בכדי לדעת אם כבר יכול לצאת. אולם כשהגיע הזמן לצאת מהתיבה בפועל – נעשה קשה לו (בגלל הגילוי אור שהאיר בהתיבה), ולא יצא עד שנצטוה על זה מאת הקב"ה בפועל ממש (ובפשטות י"ל שזהו כוונת רבינו בהערה 4:

"והרי כל מה שעשה נח לפנ"י לראות הקלו המים מן הארץ וכו' הי' מדעת עצמו (ראה פענח רזא שם, ז) - אף שיש לחלק בין הנ"ל ליציאתו בפועל מן התיבה¹".

והנה בשיחת ש"פ חוקת ה'תשמ"ה (התוועדיות, סט"ו) שמבאר שנח ידע שהקב"ה הטיל עליו את התפקיד לדאוג לקיום העולם שהרי צוה עליו להכניס בהתיבה "מכל החי מכל בשר גו'" ולדאוג למזונם במשך כל זמן היותם בתיבה, ולכן, בהזדמנות הראשונה שהי' לו לראות באם יבשה הארץ ושיוכל לצאת - שלח את הציפור, שבפעולה זו התבטאה גודל תשוקתו ורצונו לצאת מהתיבה.

לכאורה הרי זה סתירה להמבואר בהשיחה כאן שנח לא רצה לצאת - אבל לפי הנ"ל מובן: נח רצה לקיים רצונו של הקב"ה ולצאת מהתיבה, אלא שכאשר הגיע הזמן בפועל, נעשה קשה לו.

[מה שנח לא קיים רצונו ית' אף שנצטווה אינו קשה, שכבר מצינו שלא נכנס לתיבה גם כשנצטווה..]



(1) ההדגשה אינו במקור.

נח - ז' מ"ח



סעיף ד'

הת' ישראל ארי' לייב שיחי' הומינער
ישיבת אהלי יוסף יצחק דיטרויט

"און דעריבער, נוסף ע"ז וואס בשעת א איד ווייס אז ער גייט דורכפירן דעם רצון פון אויבערשטן (וועלכן רצון עס זאל זיין) וואס איז גורם א נח"ר למעלה, כמרז"ל "נח"ר לפני שאמרתי ונעשה רצוני", איז דאס א בשורה (טובה) פאר יעדן אידן און ברענגט אים שמחה,

ובנדוד"ד, וויבאלד אז די עבודה איז פארבונדן מיט "נתאוהה הקב"ה", מיטן תענוג פון דעם אויבערשטן, איז ווען א איד פירט דורך די עבודה ווערט דאס דער "נתאוהה", דער אמת'ער עונג פון דעם אידן גופא נובפרט בא די אידן וואס די תורה זאגט אויף זיי "ואתם הדבקים בה' א חיים כולכם היום", ווערט ביי זיי אין דער עבודה פון לעשות לו דירה בתחתונים דערהערט דער תענוג הבורא, ביז באופן אז דאס ווערט זייער תענוג אויך בגלוי].

לכאורה צריך להבין הכוונה, מהו הענין הראשון שעליו מוסיף ענין שני, ומהו הענין השני שמוסיף על הענין הראשון?

אין לומר שהכוונה הוא שנוסף על זה שבשעה שהיהודי מקיים רצון הקב"ה בכך גורם נחת רוח למעלה, הרי זה גם בשורה טובה עבור היהודי ומביא לו שמחה, היינו, שהענין הראשון הוא גמירת נחת רוח למעלה והענין השני הוא השמחה שזה מביא להיהודי (וא"כ בקטע הראשון יש גם הענין הראשון והשני) – כי אין הנ"ל מתאים עם משמעות הלשון "בשעת א איד ווייס אז ער גייט דורכפירן דעם רצון פון דעם אויבערשטן . . וואס איז גורם א נח"ר למעלה", דאס הכוונה הוא כנ"ל הול"ל שבקיומו את רצון הקב"ה "איז דאס גורם א נחת רוח למעלה", שהרי לא נאמר שבקיום רצון הקב"ה "איז דאס גורם א נחת רוח למעלה", שהוא גורם נח"ר למעלה!?

ולאידך, את"ל שהענין הראשון הוא השמחה שזה מביא ליהודי, והענין השני הוא שאין זה רק שמחה מצד הנח"ר דלמעלה אלא שזהו גם התענוג שלו, היינו שבקטע הראשון שהובא לעיל מבואר הענין הראשון, ובקטע השני מבואר

ההוספה על הענין הראשון (וכפי שמשמע מפשטות הלשון) - מדוע כתוב בראש הקטע "ובנדו"ד עם וא"ו המחלק את ב' הקטעים לב' משפטים שונים, ולא בלי וא"ו שאז היינו יכולים לקרוא ב' קטעים אלו כהמשך אחד?

וצ"ע.



הת' יעקב יהודה שיחי' בריון
ישיבת תו"ת המרכזית - 770

ולפענ"ד נראה לפרש בפשטות, שה"אויספיר" הוא בסוף קטע השני הנ"ל (לפני החצאי-ריבוע) - "איז ווען אַ איד פירט דורך כו", שאינו המשך לתחילת הקטע השני ("ובנדו"ד כו"), אלא לקטע שלפנ"ו.

דהיינו: נוסף ע"ז שהידיעה שהולך לקיים רצון ה' איזה שיהי' גורם לו שמחה, כיון שגורם נח"ר למעלה, ובנדו"ד (הענין דנח"ר למעלה הוא) כיון שהעבודה קשורה עם "נתאוהה הקב"ה", הנה נוסף על זה - כשעושה העבודה נעשה זה העונג שלו גופא.



סעיף ז'

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

"ובדוגמת דירת בשר ודם דא למטה: א דירת אדם באשטייט פון כמה חדרים - חדר אכילה, חדר שינה, וכו' ביז צו דער חדר וואס איז פטור ממזוזה. והיינו, אע"פ אז די חדרים זיינען ניט גלייך אין דער חשיבות ההשתמשות והדירה בהם: פאראן חדרים וואס אין זיי איז עיקר תשמישו ודירתו, פאראן חדרים וואס זיינען נאר טפל, ביז טפל דטפל - אעפ"כ זיינען זיי אלע איינגעשלאסן אין איין און דער זעלבער דירה. ד.ה. די בעלות האדם, אלס זיין דירה, איז בשווה אין אלע חלקי הדירה. און דוקא בשעת עס זיינען דא (ניט בלויז דער חדר אין וועלכן ער טוט עיקר תשמישו, נאר אויך) אלע אנדערע טפל'דיקע חדרים, ווערט דעמאלט איין שלימות'דיקע דירה."

הערה 56: "ובימיהם הכרח וחיוב להיות בית הכסא (רק) בכל עיר, וכל עיר שאין בה (עשרה דברים הללו) אין ת"ח רשאי לדור בתוכה (סנהדרין יז, סע"ב. רמב"ם הל' דעות ספ"ד). אבל במצב דהרחבה (ומפני צניעות) ובפרט בימינו נמצא בדירת כאו"א. וראה שו"ע אדה"ז או"ח מהד"ת ס"ג ס"ב."

והנה י"ל בתיווך המשל להנמשל, שזה שמצינו שרק לאחרונה (במשך לערך מאתיים שנה) הבית הכסא "נמצא בדירת כאו"א" הוא בהתאם לאחד מיסודות החסידות שחידש הבעש"ט: "וזהו מלא כל הארץ כבודו שאף בע"ז וכל הגילולים יש ניצוצות קדושות" (לק"א להה"מ סי' קכג. ובתורת הבעש"ט ראה בצוואת הריב"ש סי' קכ, קמא). ולאחרי שזה נתחדש בתורת החסידות, נמשך הענין גם בגשמיות, שאפי' הבית הכסא נעשה חלק מדירת האדם.

וראה בסעיף ז': "לאחרי אבער ווי "הגיע אחרון שבישראל לנהר פרת" און מ'האט די עבודה אין דעם "תחתון שאין תחתון למטה ממנו" - דעמאלט ווערט נתגלה ווי די "דירה לו ית" ווערט אויפגעטאן דורך אלע אידן שבכל ארץ ישראל...". ובהערה 69 בהשיחה: "ובהזמן אשר מפני חטאינו גלינו מארצנו, עבודת בני" היא לעשות הדירה גם בחו"ל - לעשותו א", וכמאמר הצ"צ בזה".

היינו שבמשך הזמן ניתוסף שטח להדירה - לאחר החורבן נכלל חו"ל בהדירה. ועד"ז י"ל בעניינו, כנ"ל.



כללות השיחה

הת' מתיתיהו שיחי' בייטעלמאן
ישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א.

נקודת הדברים שמבאר רבינו בשיחה היא, (ועפ"י הביאור בארוכה בענין הדירה תחתונים בכלל, עיי"ש בארוכה), שז' מרחשון ענינו מה שאז דוקא נעשה השלימות בעם ישראל, מכיון שדוקא עי"ז שישנם גם את אותם מבנ"י שמתעסקים בענינים התחתונים וכו', נעשה השלימות בכל בני כולם, ולכן כולם היו צריכים להמתין עד לז' חשון כדי להתחיל בבקשת גשמים.

ולמסקנת השיחה לכאן יש לעיין, דמה שמובן הוא, שכל הענין דז' מרחשון הוא שאז נעשית השלימות דאחדות בישראל, והשלימות במהות העבודה דדירה בתחתונים, ואיך כל זה מתקשר לענינו של ז' מרחשון בפשטות - שאז הוא הזמן שמתחילים לבקש על הגשם?

[ודוחק לומר שהוא רק מה שע"י פעולת הצמיחה שע"י הגשם נעשה האפשרות לעשיית הדירה בפועל].

ואולי יש לומר הביאור בזה, עפ"י המבואר בדא"ח ובתורת רבינו בכ"מ בארוכה, בהפרש שבין טל ומטר, שטל ענינו שנשפע מלמעלה למטה, ולכן ג"כ לא נפסק לעולם, משא"כ מטר שהוא מלמטה למעלה - היינו שתלוי בעבודת האדם, ובנוסף לזה, מבואר בחסידות, שזהו ג"כ מה שהתהוות העננים המורידים את הגשם, היא מהאידיים שבארץ, היינו שהתהוותם היא מהמטה,

וא"כ י"ל שזהו הקשר לענין הדירה בתחתונים, דהדירה היא הרי מה שהאדם עובד באופן דמלמטה למעלה, ועושה לו ית' בכח עצמו ועבודתו דירה בתחתונים.

ותן לחכם כו'.



לך לך א'



כללות השיחה

הת' משה שיחי' גאלד

ישיבת תות"ל המרכזית – 770

בשיחת פרשת לך לך (א) מבאר הרבי יסוד גדול בענין מצוות הבורא וקשר ישראל עם ה'. ומפני שיש מקום לאי הבנה בסדר הדברים ומבנה השיחה, ויש כמה קושיות וכו', אנסה לברר הדברים כפי שאני מבין.

בסעיף ב' מבאר הרבי יסוד גדול, שעיקר תוכן המצוות הוא ציווי הבורא, שה' נתן לנו, דרך קיום מעשים אלו, האפשרות להתקרב לו.

וממשיך הרבי שבזה יש הפרש גדול ועיקרי בין ישראל לבן נח. ומפני שהוא ענין גדול ועיקרי, מדגיש התורה ענין זה אצל תחילת סיפור אברהם אבינו, תחילת סיפור עם ישראל.

בסעיף ג' הרבי מבאר שאין זה רק "לשם ידיעה וועגן דעם מהות פון א אידן, און דער ענין המצוות בא אידן" אלא הוא הוראה בפועל בהתחלת קירוב יהודי לה'.

בסעיף ד' ההוראה: ה' מקום לומר שיהודי שאינו מקיים מצות ה' מתוך הבנה מהו ענין המצוה (ועכ"פ הכרה בכללות היהדות), אינו מקיים המצווה באמת. ועכ"פ חסר לו מעיקר המצווה.

"אויף דעם קומט די הוראה", שיסוד קרבת אברהם אבינו ה' ציווי ה', וממשיך:

"און ניט נאָר איז דאס די ערשטע זאך אין זמן, נאָר דאָס איז אויך דער עיקר אין עבודת השם בכלל. וואָרום מיט וואָס ווערט א איד נתחבר ונתאחד מיטן אויבערשטן -- דורך טאָן און פאַלגן ציווי הבורא.

ד, ה. דער יסוד העבודה פון א אידן איז אמונה וקב"ע פשוטה, טאָן און אויספאַלגן ציווי ה' בפועל."

דהיינו, שכן הוא האמת, שלבד זאת שכן הוא התחלת עבודת ה', לפני שמבינים כוונת המצוות, זהו ג"כ תוכן עבודת היהודי בכלל: אמונה וקב"ע פשוטה.

ובסעיף ה' מבאר הרבי שישי עוד הוראה כאן, שכן צריך להיות הכוונה בכל פעם שיהודי מקיים כל מצוה פרטית.

ובסגנון אחר: בסוף סעיף ד מבאר הרבי מהו תוכן עבודת ישראל בכלל, ע"פ המבואר בסעיף ב, והוא לעבוד ה' בקבלת עול, (ראשית העבודה ועיקרה ושרשה, כפי שמביא בסעיף ה). ובסעיף ה מבאר הרבי שכן צריך להיות הכוונה בעת קיום המצוות בפועל (לחשוב ולכוון "אז ער גייט מקיים זייס ציווי ה'").

ואשמח לקבל בירורים וביאורים אחרים בענין זה.



הע' 19

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

כי אף שהובא זה בפרש"י ס"פ נח (יא, כח. לב) - והרי רש"י מפרש פשוטו של מקרא - ה"ז בכלל תושבע"פ (ולא תושב"כ) ובה מדרש אגדה, ולא רבותינו פירשו וכיו"ב.

ולהעיר לכללות פרש"י עה"ת חידוש בשו"ע אדה"ז או"ח סרפ"ה ס"ב (ממג"א שם סק"ג) "פרש"י שהוא בנוי על יסוד התלמוד" !

ויש לבאר תוכן הע' זו דלכאורה יש כאן שאלה על כללות שיטת כ"ק אדמו"ר בפירש"י עה"ת שנכתב עבור בן חמש למקרא שלא יודע התלמוד, דאם כן למה אדה"ז כותב שפירש"י "בנוי על יסוד התלמוד" הוא פשוטו של מקרא ובנוי על הבנתו של הילד?

אלא דנראה לומר שהוא גופא תוכן ההערה, ובהקדים הביאור בדברי כ"ק אדמו"ר שבפירש"י יש שני עניינים תושב"כ ותושב"ע, דלכאורה אינו מובן מה הפשט בזה?

בכלל דרכו של רש"י לבאר כל דבר הקשה בפשט הכתובים על פי פשט הכתוב (תושב"כ) מבלי להצטרך לאיזה מדרש שיהיה, אלא שלפעמים לשון הפסוק אינה מסתדרת על פי הפשט, או אז פונה רש"י אל המדרשים (תושב"ע) ומחפש בהם ביאור המתאים גם לפי פשוטו (ואם אינו מתאים לפי פשוטו אזי אין רש"י מביאו כלל וכותב איני יודע), אבל גם אם רש"י משנה מלשונם כמ"פ אינו מחדש מדרש משלו, ואינו יכול לכתוב בעצמו סיפור גם אם יתאים לפשט הכתובים.

וא"כ בפשוטו של מקרא יש תושב"כ – שהוא הביאורים לפי פשט הכתובים מבלי להביא סיפורים (וכיו"ב) שאינם כתובים בתוך המקרא, אבל יש ג"כ תושב"ע – סיפורים והוספות הבאים ממקורות שונים שלפעמים מוצא רש"י לנכון להביאם בתוך פי'.

ולפי"ז יובן מדוע כאן נוגע לכתוב שאדה"ז קורא לכל פירש"י שמיוסד על התלמוד, כי כאן נוגע החילוק בתוך עניין "פשוטו של מקרא".

אלא דצ"ע לפי"ז מדוע לפעמים משנה רש"י ממש מלשון המדרש עד שיוצא סיפור שונה לגמרי?



הערה 25

הת' דב בעריש שיחי' רוטנברג

ישיבה שעל יד האהל הק'

בסעיף ב': "ביי אלע אנדערע אומות איז זייער קירוב ושייכות צום בורא עולם פארבונדן מיט זייער ידיעה והכרה אין בורא, וואס דורך דעם פארבינדן זיי זיך מיט דעם אויבערשטן און זיינען מקיים מצותיו. ביי עם ישראל אבער באשטייט זייער עיקר קירוב לאלקות און זייער מציאות אלס אידן (ניט אין דעם וואס זיי מצ"ע דערהויבן זיך צו האבן א הכרה אין דעם בורא עולם און צו פארבינדן זיך מיט אים, נאר) אין דעם, וואס דער אויבערשטער האט זיי אויסגעטיילט, ובלשון חז"ל "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", "קרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבנו ליחודו".

ובהערה 25: (שמקומה לאחר המילים - ובלשון חז"ל "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו"): ולהעיר מנחמיה ט, ז "אתה הוא ה"א אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים גו'". ומשמע שהבחירה באברם היתה באור כשדים - לפני האמירה ד"לך לך גו'". וראה לקמן פרשתנו (טו, ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים". וראה ראב"ע סוף פרשת נח. רמב"ן בחיי ואברבנאל שם ובריש פרשתנו. של"ה רעז, א. ועוד."

הנה בפשטות כוונת רבינו כאן: על כללות הביאור בסעיף זה שהתורה פותחת דווקא ב"לך לך" כדי לרמוז שיסוד הקשר בין יהודי לקב"ה נובע מצד בחירת הקב"ה דווקא - יש להעיר שכבר באור כשדים היתה בחירת הקב"ה (וממילא יכלה התורה לפתוח באותה מידה בסיפור על אור כשדים כדי לרמוז עניין זה).

אך יש להבין את מיקום ההערה בשיחה - על המילים מהגדה של פסח "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו" שבאות כראיה והוכחה לביאור שבשיחה - ולא על תיבות הביאור עצמו?

[בהסתכלות "טכנית" יש לתרץ, שבעצם מקום ההערה צריך להיות בסוף הסעיף, אך היות ועל המילים שבסוף הסעיף ישנה הערה בפני עצמה (הערה 26) - הועברה הערה זו לסיום המשפט הקודם.

אך גם אם נאמר כך, הרי שהיה עדיף להקדים את מיקום ההערה למשפט שלפני כן במילים "וואס דער אויבערשטער האט זיי אויסגעטיילט" שבהן מונח כללות ביאור הסעיף]

על כן יש לפרש, שכוונת רבינו (עכ"פ - בנוסף לכוונה העיקרית דלעיל) לומר שעל פי המבואר בשיחה מתורצת לשון חז"ל שבהגדה:

"להעיר" דאף שמצינו שה"קרבנו" מצד הקב"ה היה כבר באור כשדים, ומדוע אם כן מדגישים חז"ל בהגדה שהקירוב היה דווקא "לעבודתו"?

אלא שעל פי המבואר בסעיף זה שהקשר בין יהודי לקב"ה נובע מצד בחירתו של הקב"ה, ובזה גופא דווקא בציווי של הקב"ה ליהודי, וכמו שמבהיר רבינו בהערה 39: "והיינו דמודגש כאן לא רק עצם ענין הבחירה בזה שהציל אותו או גם דיבר אתו, אלא בזה שנצטווה" - מובן היטב שה"קרבנו" האמיתי מצד "המקום" הוא דווקא קירוב "לעבודתו" (ציווי), ולא קירוב ובחירה שנעשה לפני כן. ואתי שפיר לשון ההגדה עם המוכח מנחמיה ט, ז ומהפסוק לקמן טו, ז.

(אלא שלפי זה, היה "חלק" יותר לציין בסיום ההערה "וראה לקמן הערה 39" וכיוצא בזה.

ומכך שלא צויין, משמע דלא כמו שכתבתי)



הערה 25 - 39

הת' מנחם מענדל שי' גאלדמאן
שיבת תו"ת מוריסטאן

בפנים השיחה מבואר שקירוב שאר האומות להקב"ה הוא ע"י קשור עם ידיעתם והכרתם בו ית', משא"כ קירוב בני ישראל לאלקות הוא על ידי הבחירה והקירוב של הקב"ה, ועי"ז משתנים ישראל ונעשים מציאות אחרת.

ענין זה מתבטא גם בהמצוות שלהם, שבנוסף להחילוק הכמותי יש גם חילוק בתוכן ובמהות, שהמצוות דבני נח הם בעיקר "לשבת יצרה" - בירור וזיכוך האדם והעולם, ואילו ענינן של המצוות דבני ישראל הוא שעל ידן נעשית "צוותא וחבור" עם הקב"ה, כמבואר שם בארוכה.

סיום סעיף ב: "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)... מיט "וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם לֵךְ לְךָ גו'", מיט דעם וואס דער אויבערשטער טיילט אים אויס; זיין שייכות

ודביקות מיט'ן אויבערשטן (ווי עס שטייט אין תורה) האט זיך אויפגעטאן
עיי"ז שנצטו מאת ה' און ער האט מקיים געווען דעם ציווי".

הערה 25: "ולהעיר מנחמי" ט, ז "אתה הוא ה"א אשר בחרת באברהם
והוצאתו מאור כשדים וגו'". ומשמע שבחירה באברהם היתה באור כשדים
– לפני האמירה ד"לך לך גו'..."

הערה 39: "והיינו דמודגש כאן לא רק עצם ענין הבחירה בזה שהציל
אותו או גם דיבר אתו, אלא בזה שנצטווה..."

לכאורה נראה לבאר (בדא"פ) ההסברה בזה, שעצם בחירת הקב"ה באברהם
הי' בהיותו באור כשדים, בעוד טרם שנצטווה "לך לך מארצך", וכבר אז כבר הי'
מיוחד ו"אויסגעטיילט"; רק שלא יצא לידי גילוי באופן שתשנה את מהותו עד
שנצטווה מאת הקב"ה "לך לך גו'" וקיימה בפועל. זאת אומרת שבבחירת אברהם
הי' כאילו ב' שלבים: (א) עצם הבחירה בו שגרם להיות מיוחד ונבדל; ובמילא
הנתינת כח לפעול (ב) הוציאתה לידי פועל וגילוי, "דורך ציווי ה' וקיומו" –

בדוגמת המבואר בלקו"ש חח"י (שיחה ב' לפרשת מסעי, סי"ב) בנוגע
להתקשרותם של ישראל מצד הבחירה או מצד קיום תורה ומצוות, שהתקשרותם
שמצד הבחירה הוא מצד עצמותו ית' (ולא מצד קדושתם או איזשהי מעלה שמצד
התומ"צ וכיו"ב), אבל לאידך, להיותו מצד הקב"ה אינו ניכר בבני ישראל (דבר
הנבחר); ועל ידי זה שהם מקיימים תורה ומצוות באה התקשרות זו לידי גילוי;

הרי שיש עצם ענין הבחירה, אולם הגילוי שלה (ובאופן שניכר בדבר הנבחר,
שי"ל דזהו הכוונה בחכ"ה בזה שנעשה אצל אברהם (היהודי) שינוי במהות) – הוא
על ידי קיום המצוה.

ולא באתי אלא להעיר.



הערה 41

הת' דב בעריש שיחי' רוטנברג

ישיבה שעל יד האהל הק'

"משא"כ באדם הראשון ונח שהציוויים להם נאמרו לאחר שמוספר בתורה מעלתם וכו' (אדה"ר - שנברא בצלמנו גו', ויניחהו בג"ע לעבדה ולשמרה (בראשית ב, ז-ח. ט), ונח מזכיר הכתוב צדקתו (כנ"ל בפנים ס"א))."

את המובא בסוגריים לגבי אדם הראשון יש לפרש בשני אופנים:

א) "שנברא בצלמנו גו'" ו"ויניחהו בג"ע לעבדה ולשמרה" הן שתי מעלות של אדם הראשון (והציווי עליו מדובר הוא "ויצו ה' אלוקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל; ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" - פסוקים ט"ז וי"ז).

ב) "שנברא בצלמנו גו'" היא מעלתו של אדם הראשון, ואילו "ויניחהו בג"ע לעבדה ולשמרה" הוא הציווי לאדם הראשון - שעליו לעבוד בגן וכו' (כעניין מחז"ל "לעבדה זו מ"ע ולשמרה זו מל"ת").

אך יש לדייק מדוע מציין כ"ק אדמו"ר דווקא לפרק ב' פסוקים ז' וח' ולא לפסוקים לפני כן:

בפסוקים ז' וח' כתוב "וייצר ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה: ויטע ה' אלוקים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר" ובפסוק ט"ו כתוב "ויקח ה' אלוקים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה".

ונראה שכוונת הציון היא לומר שבפסוק ז' מובאת מעלה אחת של אדם הראשון, בפסוקים ח' וט"ו מובאת מעלה נוספת שלו, ומיד לאחריה נאמר לו הציווי.

או לפי הפירוש השני, שבפסוק ז' נאמרה מעלתו ובפסוקים ח' וט"ו נאמר הציווי.

וכוונת רבינו להדגיש שממש כהקדמה לציווי נאמרה המעלה, בפסוק שלפני כן.

אך לכאורה (לפי שני הפירושים) היה עדיף לציין לפסוקים קודמים:

בפרק א' פסוקים כ"ז וכ"ח, כתוב "ויברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם אלוקים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם; ויברך אתם אלוקים ויאמר להם אלוקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ".

הרי שכאן הוא המקום הראשון (והעיקרי) בו מדוברת המעלה "שנברא בצלמנו גו", ועדיף לציין לכאן לכאורה.

וגם הציווי הראשון נאמר דווקא כאן - פרו ורבו גו' (וכן בפסוק שלאחריו "לכם יהיה לאכלה", שנאסר עליהם לאכול בשר), ואם כן וודאי שראוי יותר לציין לכאן שהמעלה באה ממש כהקדמה לציווי דפרו ורבו גו'?

ואדרבה לפי דברי רבינו שהמעלה הראשונה נאמרה דווקא בפסוק ז' יוצא שהציווי הראשון (פרו ורבו) נאמר בתורה לפני המעלה - היפך דברי רבינו בהערה?

וצריך לומר, שבפרק א' אין עניין הפרו ורבו (וכמו כן "יהיה לכם לאכלה" שבפסוק כ"ט) ציווי כי אם הודעת טבע וסדר העולם, על דרך שנאמר לדגים פרו ורבו כברכה ולא כציווי, ועל דרך (בפסוק זה עצמו) "ורדו בדגת הים" שאינו ציווי.

ומשכן דווקא הציווי ד"ויניחהו" או ד"מכל עץ הגן" הוא הציווי הראשון שנאמר לאדם הראשון, ושפיר המעלות נאמרו בתורה לפני הציווי.

וכדי להדגיש שהמעלה נאמרה ממש כהקדמה לציווי - מציין כ"ק אדמו"ר דווקא לפסוקים ז' וח', כנ"ל.

אך עדיין אין זה מרווח, שהרי מפסוק זה דרשו (והובא בפרש"י על התורה) שהחוב דפרו ורבו מוטל דווקא על האיש ולא על האשה, והיינו שזהו ציווי ולא רק הודעת הטבע.

גם צריך להבין, דסוף סוף בפסוק ז' מתוארת מעלת אדם הראשון בכך שהוא יציר כפיו של הקב"ה וכו', אבל לא הפרט ד"שנברא בצלמנו גו'" - כך שצריך לציין דווקא לפסוק כ"ז הנ"ל, או שבגוף ההערה היה צ"ל המעלה ד"וייצר" . . ויפח באפיו" ולא הא ד"נברא בצלמנו"?

ויש לעיין עוד בזה.



לך לך ב'



כללות השיחה

הת' ארי' לייב שיחי' הכהן דערען
הת' לוי יצחק שיחי' גרינברג
ישיבת אהלי יוסף יצחק דיטרויט

בסעיף ז': " . . אין דער צווייטער הלכה (הלכה ט) רעדט דער רמב"ם וועגן די ענינים בנוגע צו דער מעשה און חפצא של (מצות) מילה, און דערפאר ברענגט ער די אנדערע מאמרי חז"ל: "שלא נתלה למשה רבינו עלי' אפילו שעה אחת" (אן ענין אין שלילה), און "כל מצות התורה נכרתו עליהן ג' בריתות בו' ועל המילה נכרתו י"ג בריתות עם אברהם אבינו" (אן ענין אין חיוב).

היינו שבהלכה ח' מדבר אודות הגברא ובהלכה ט' על החפצא, והשינוי בתוך ההלכה גופא הוא שקודם מביא השלילה ואח"כ החיוב.

ויש להעיר:

א. מדוע הסדר הוא שקודם מביא השלילה ורק אח"כ החיוב, ובעיקר מהיכא תיתי שישנה את הסדר כפי שנמצא במשנה?

(ואולי אפשר לתרץ שהמאמר בתחילת המשנה הוא שלילי (מאוסה היא הערלה), וגם הרמב"ם מתחיל במאמר זה, ולכן גם בסעיף הבא זהו הסדר.)

ב. למסקנת הביאור בסעיף ז' שחילוק ההלכות הוא בין מילה כללית למילה הפרטית, צריכים אנו גם פרט זו מהביאור של סעיף ה' (שהרי אינו מסביר שינוי הסדר בהלכה גופא), שהסיבה שמשנה הסדר הוא שבתחילה מביא השלילה ולבסוף מביא החיוב, היינו שרבינו אינו שולל הביאור בסעיף ה' לגמרי מכיון שלוקח נקודה זו של חיוב ושלילה לתרץ את שינוי הסדר גם בהביאור בסעיף ז'.

וגם כאן צריך לבאר מדוע שלילה יהיה קודם לחיוב.



פיענוח הכתי"ק

דער יו"ד פון "שרי" האט מען בפועל אוועקגענומען פון שם "שרה", און מ'האט עס ערשט אומגעקערט הונדערטע יארן שפעטער צו שם "יהושע, נאכמער: שינוי שם שרה און שינוי שם יהושע זיינען געווען אין צווי באזונדערע תקופות (הנהגות, מדות: אלף שנה*): שינוי שם שרה איז געווען בהזמן דקודם גלות מצרים, אבער נאך גזירת בין הבתרים אויפ'ן גלות און שינוי שם יהושע – בקשר** מיט ביאת הארץ; היינט וואס איז דאס א ראי' צו דעם רי"ש פון "אברם" וואס איז געבליבן במקומה, "לא זזה ממקומה", "בשם אברהם"!!

(* ולהעיר מרמב"ן (בראשית ב, ג) שתקופות שונות קשורות עם אלף שנה שונים (שית אלפי שנים דהוי עלמא) ע"ד ששת ימי בראשית ששת מדות – ידוע אשר כל מדה (ותקופה) כלולה מכל המדות, וכנראה במוחש אשר בכל אלף שנה דהנ"ל – היו כמה שינויים, ובנדו"ד (אלף השלישי) גלות מצרים (גבורה שבו) וביאת הארץ (חסד שבו) – ובסגנון הרמב"ן: כל אלף כלול מכל ששת האלפים, וגלות מצרים וביאת הארץ – הם ב'אלף שונה שבאלף השלישי עצמו.

(** שלא יכשל בעצת מרגלים – ויכניס את בני"י לארץ.





מוקדש

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



לזכות

הרה"ת הגה"ח
הרב מרדכי ירחמיאל לימא שיחי' וילהלם
מעמודי התווך של 'הליקוט'
לרגל יום הולדתו ביום וא"ו לחודש מרחשון
נדפס ע"י חברי המערכת

