

קובץ

הערות התמימים וצאנ"ש

במה לליבון ושקלא וטריא
בלקוטי שיחות חלק כ'

גליון ד' · עש"ק תולדות



הקובץ הבא ייצא אי"ה לקראת ש"ק פרשת ויצא

הערות ניתן לשלוח

לא יאוחר מיום חמישי ז' כסלו בשעה 12 בצהריים

אל הכתובת

HALIKUT@VAADHATMIMIM.ORG

פתח דבר

בשבח והודיה לה' יתברך, ובקשר עם מבצע 'הליקוט' שעל ידי ועד התמימים, במסגרתו קיבלו על עצמם מאות תמימים דיישות תומכי תמימים בארצות הברית את לימוד חלק כ' בלקוטי שיחות – הננו מוציאים בזה לאור גליון ד' של קובץ הערות התמימים ואנ"ש על השיחות שבכרך זה.

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", עכ"ל"ק.

ואנו בטוחים שהוצאת הקובץ תגביר את הקאך 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.

מערכת 'הליקוט'

ערש"ק פ' תולדות ה'תשע"ט

תוכן הענינים

לך לך – ז' מרחשון

- 6 כללות השיחה
הרב מנחם מענדל מישולובין

חיי שרה – א'

- 7 סעיף ב'
הת' שלמה גליזר

- 8 סעיף ב' והערה 19
הת' שלום דובער בלומינג

חיי שרה – ב'

- 11..... סעיף ב'
הרב אליהו אלאי

חיי שרה – ג'

- 12..... סעיף ה' והערה 42
א' התמימים

- 14..... סעיפים ו' - ז' (גליון)
הת' לוי"צ שטראקס

- 15..... סעיף ח' – כללות הסעיף (גליון)
הת' שלום דובער צירקינד

תולדות – א'

- 16..... כללות השיחה
הת' שלום דובער בלומינג
הת' מנחם מענדל בנימינסאן

תולדות – ב'

17..... כללות השיחה

הרב מנחם מענדל מישולובין

הוספות

20..... כתב יד קודש

הרב שלום דובער לויין

לך לך – ז' מרחשון

כללות השיחה

בשיחה מבואר דמה שעשה אברהם נפשות בחרן היה מצד שהכיר את בוראו מעצמו בתבונתו הנכונה ולימד לאנשי חרן ע"פ מה שהבין בתבונתו. וכשבא אברהם לארץ ישראל ע"פ ציווי ה' לך לך "האט זיך אנגעהויבן א נייער סדר, ער האט מגלה געווען אלקות מצד ציווי ה' - אלס שלוחו של הקב"ה".

מה היו התוצאות של שליחות זו, מה ניתוסף ע"י שנעשה שליח של הקב"ה - את זה אינו מסביר כאן ורק אומר שהאויפטו הי' "הרגלתי בפי הבריות".

ובהערה 53 מוסיף "ושתל בלבם".

מהו היתרון ב'הרגיל בפי הבריות' ו'שתל בלבם' על "הנפש אשר עשה בחרן"?

אולי יש לומר, שדווקא בארץ ישראל הצליח לפעול אצל אנשים שיהי' אמונתם באופן קבוע ולא רק עראי.

אבל קשה לומר כן כי הרי בחרן כתוב "הנפש אשר עשו" ונתגיירו על ידו, ברור שזה הי' דבר קבוע ופנימי, ובפשטות בפנימיות יותר מתוכן תיבת "הרגלתי", וא"כ הדרא קושיא מה ניתוסף ע"י שאברהם נעשה שליח של הקב"ה בארץ ישראל.

והנה בסוף סעיף ח "אינ אנדערע ווערטער" אומר שהחידוש היה שפעל אצלם את ההבנה שאלקות מיט וועלט איז איין זאך. ובזה אפשר להבין מעלת עבודתו בארץ ישראל לגבי עבודתו בחרן דאף שבחרן עשה נפשות וגיייר וכו' מ"מ ההבנה דא-ל עולם לא פעלה בהם.

אך צריל להבין מדוע הרבי מתייחס לזה רק כ"אנדערע ווערטער" - הרי זה דבר חדש לגמרי שאינו מרומז בהתיבות "הרגלתי בפי הבריות" (שזה איך שהסביר את העניין עד עכשיו)?

ואולי יש לומר ע"פ המובא בהערה 49 מצפע"נ שהחידוש דגיל ע"ה היה קיום מצוות מעשיות.

פירוש: לא רק כחות רוחניים ניתוספו בו להיותו שליח של הקב"ה, אלא גם שיטתו בקירוב בני אדם לבשה פנים חדשות.

בחרן הי' "מודיע לעם שאין ראוי לעבוד" "והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול" (כלשון הרמב"ם). אך בארץ ישראל לא עמד כמטיף ודורש, אלא הכניס אותם לאכול

ואח"כ אמר ברכו למי שאכלתם משלו שהיינו שלא רק דרש להם על א-ל עולם אלא חינוך אותם בפועל לברך על אכילתן, דהיינו מצות מעשיות, ודרך חינוך הזה פעל עליהם שיבינו לא רק שיש אלוקה אחד אלא שאלוקה זה הוא אחד עם העולם, הוא זה שבורא את האוכל וצריך להודות לו כל פעם שאוכלים,

דהיינו שכשנעשה אברהם שליח של הקב"ה, נתחדש אצלו שיטה חדשה בהפצה, ושיטה זו הצליחה יותר אפילו מעבודתו בחרן.

וזהו לשון 'הרגלתי בפי הבריות', שנעשתה האמונה חלק מההרגל שלהם דהיינו חלק מחיייהם הרגילים במשך כל היום; ולא רק שהחזיקו באמונה באופן שכלי.

הרב מנחם מענדל מישולובין

דעטרויט, מיישיגן

חיי שרה – א'

סעיף ב'

אע"פ אז דעמאלט (מצד דעם "תשות כח בעולם") איז דער גיל צו האבן קינדער איז געווען ביז "בני ע" – איז אבער דער תשות כח **ניט** געווען בא אברהם'ען¹ (און ווי מ'זעט, אז ער האט געבוירן ישמעאל'ן צו פ"ו שנה) .. משא"כ שרה, היות אז "חדל להיות לשרה אורח כנשים", איז פאר איר ע"פ טבע אוממעגלעך געווען דאן צו געבוירן קינדער (און בא **איר** האט געמוזט זיין דער נס – "היפלא מה' דבר" – אז ביי איר זאל געבוירן ווערן יצחק).

ויש להקשות, שהרי גם להגר ('היא קטורה') עצמה נעשה נס בלידת שאר בניה,

(1) ועפ"י מתורץ מה שהקשו ב"ביאור ספורנו" לעוז והדר מקראות גדולות המבואר (מהדורת בערקאוויטש), שהקשו למה לא הזכיר זה שהי' לידת שאר בני קטורה לנס שהי' אז לפחות מאה וארבעים שנה, שהרי לידת שאר בני קטורה הי' לאחרי נישואי יצחק ורבקה ובשעת נישואי הי' יצחק בן ארבעים ובלידת יצחק הי' בן ק', הרי שהי' לפחות בן מאה וארבעים בשעת נישואיו ולידת שאר בני קטורה היתה לאחרי נישואיו, וא"כ היתה לידתם נס ולמה לא כתב זה?

וע"פ הנ"ל אתי שפיר שהרי לא הי' זה נס אלא כח מיוחד שהי' לו תמיד.

שהרי בלידת ישמעאל היה אברהם בן פ"ו ובלידת שאר בניה היה לפחות בן ק"מ - והיינו שעברו נ"ה שנה בין לידת ישמעאל לשאר אחיו?

ולכאורה יש לומר (בדוחק עכ"פ) - מלבד זאת שאפשר להסביר שהיתה בת י"ב בלידת ישמעאל, וא"כ בלידת שאר הילדים נ"ה שנה לאחר מכן היתה בת ס"ח שהוא ג' שנה לפני גיל שבעים שהוא הגיל ד'תשות כח' - שכיון שאינו מפורש בקרא בת כמה היתה הגר בלידת ישמעאל לכן על פי פשש"מ לא קשה איך ילדה בגיל כזה, משא"כ באברהם ושרה שמפורש בני כמה היו.

הת' שלמה גלייזר

ישיבת ליובאוויטש בלטימור

סעיף ב' והערה 19

בסעיף ב': אע"פ אז דעמאלט (מצד דעם "תשות כח בעולם") איז דער גיל צו האבן קינדער איז געווען ביז "בני עי" - איז אבער דער תשות כח **ניט** געווען בא אברהם'ען (און ווי מ'זעט, אז ער האט געבוירן ישמעאל'ן צו פ"ו שנה).

בהמשך הסעיף: נאר שרה האט געטראכט אז אויך אברהם קען ניט האבן קיין קינדער¹⁹ - "ותצחק שרה גו' אחרי בלותי גו' **ואדוני זקן**" ובהערה 19: ואף שהוליד ישמעאל בהיותו בן פ"ו שנה, כנ"ל (וראה לך שם: עצרני גו' (ולכן) בא נא גו') - אין זו הוכחה שגם עתה (**י"ד** שנה לאח"ז) עדיין ראוי להוליד. ודוחק קצת. וראה לקמן בפנים סעיף ג.

לכאורה צלה"ב כמה וכמה ענינים בהערה זו (ואת חלקם הקשו בגיליון ג):

(א) מדוע התפעלה שרה ["אחרי בלותי היתה לי עדנה **ואדוני זקן**"] רק בלידת יצחק, ולא בלידת ישמעאל (שהיתה ג"כ לאחרי הזמן הרגיל להולדת בנים (וזמן רב - ט"ז שנים)? ולא עוד שלא התפעלה אלא שאמרה "אולי אבנה ממנה" דהיינו שסברה שאברהם עדיין יכול להוליד?

(ב) בהערה 23 מבאר רבינו את החידוש בפרש"י זה על הא דהוליד אברהם כשהי' בן ק"מ שנה (שהוא לכאורה פלא יותר ובכלל מאתיים מנה). אבל עדיין צ"ב כלפי הולדת ישמעאל מהו החידוש ברש"י זה? הרי כבר מהולדת ישמעאל יודעים על דבר

כח אברהם (וכמ"ש רבינו בעצמו בתחילת הסעיף)¹?

ג) משמע מהשיחה שרק ע"י רש"י זה מובן מאי שנא אברהם משרה ששרה לא ידעה שאברהם עדיין מוליד ואברהם ידע, הרי לידת ישמעאל י"ד שנה לפני כן אינו ראייה לכאן. וצ"ל הרי אפשר להוכיח זאת מהולדת ישמעאל (אפילו בלא פרש"י)?

ואם א"א להוכיח מישמעאל (וע"ד סברת שרה שאין ראייה מבן פ"ו לבן ק' (וכ"ש לבן ק"מ) מהי הראייה מהולדת יצחק ארבעים שנה לאח"ז)?

ד) עוד צריך להבין איך ידע אברהם שיוליד את יצחק, הרי אין להביא ראייה מלידת ישמעאל (כסברת שרה) וממה נפשך?

ומקושיות אלו מוכח:

א) לידת ישמעאל:

1) אינו ראייה לק"מ שנה.

2) אינו ראי' אפילו לק' שנה² - חוץ מלאברהם שכן היה ראייה.

3) אינו חידוש כל כך כלידה בק'.

ב) לידת יצחק:

1) הוי ראי' לק"מ שנה.

2) הוא חידוש נוסף על לידת ישמעאל בבן פ"ו שנה.

וי"ל הביאור בזה ובהקדם: ברור שהמדובר בהשיחה הוא רק בכח ההולדה דאברהם ולא גבורה הנראית לעין (ודלא כמו שרצה הת' לוי יצחק שם-טוב לבאר בגליון הקודם) שהרי³: א) בהערה *13 כותב וזלה"ק: להעיר מרש"י ישן לך יז, כד: והי' מתיירא שהי' זקן - אבל אין מזה ראי' לגבי תשות כח בנוגע להולדת בנים. [וראייתו של הת' הנ"ל אינו, שהרי שם המדובר אודות כחו של יעקב ואדרבה, מדהביאו רבינו דווקא בנוגע יעקב ולא לעיל מיני' בנוגע אברהם (בהערה 46) מוכח כנ"ל].

ב) הראייה שלא הי' לאברהם תשות כח היא מלידת ישמעאל (ולא מהנראה לעין)

1) אינו קושיא ממש, והבאתיו רק משום שעל פי הביאור יומתק.

2) ולא רק לשרה אלא גם פש"מ שהרי א) זהו חידושו של רש"י כאן (על הולדת ישמעאל בפ"ו שנה), כדלקמן בפנים. ב) אם פ"ו שנה הוא ראי' לק' ע"פ פש"מ, סר החידוש דרש"י כאן על לידת בני קטורה ע"ש.

3) וי"ל שזוהי כוונת רבנו בהערה 9 בכתבו "ברש"י זה הי' כתוב בן ק' כבן ע' לכת [סתם או כח ולא הולדה] (או כיו"ב - ראה לקמן בפנים).

– ועיין בהערת המערכת שם.

וא"כ הידיעה שאברהם הוליד כשהי' בן פ"ו שנה יכול להתפרש בשני אופנים: (א) שאין לו תשות כח בכלל בנוגע הולדת בנים. (ב) שיש לו תשות כח (ככל אדם שבעולם) אלא שלא נגע לו עדיין עד כ"כ שלא יוליד עוד (אבל לעתיד אפשר שיפסיק מלהיות ראוי להוליד).

ואף שאליבא דאמת היה כאופן הא' (וכמובן מהא דהוליד בני קטורה בהיותו בן ק"מ שנה, ומשמע גם מלשון רבנו כאן (ועד"ז בכ"מ במהלך השיחה) "תשות כח האט אויף אים קיין שליטה ניט געהאט") מכיון שהספק בכח ההולדה שלו (שאינו נראה לעין) אפשר להיות (לעיני הרואה) בב' אופנים, כדלעיל.

והנפקא מינה בין שני האופנים:

(א) מזה יהיה לעתיד: לפי אופן הא' אפשר לידע ברור שעד סוף ימי אברהם לא יפסיק כח ההולדה שלו. משא"כ לאופן הב' אין ראייה לגבי העתיד, שהרי לכל גבורה יש גבול ואפשר (ומסתבר) שבבוא הזמן תפסיק.

(ב) הפלא שבדבר: לאופן הב' אינו פלא (כ"כ - עכ"פ) [שהרי מובן שאע"פ שגבורת רוב בנ"א הוא באופן מסוים, אפשר שיהי' אדם שהוא גיבור יותר מזה - ע"ד לשון הכתוב "מי שנותניו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה"] משא"כ לפי אופן הא'.

אבל מובן שכל הספק הנ"ל אינו אלא לגבי הרואה אבל לא לגבי אברהם עצמו, וכנ"ל.

וע"פ כהנ"ל תתבאר ההגדרה שבתחילת הדברים:

(א) לידת ישמעאל (א) אינה ראייה לבני קטורה בק"מ שנה (ובמילא רק ע"פ רש"י זה יובן לידת בני קטורה), שהרי אפשר כאופן הב' הנ"ל, ומסתבר כן, שזה אינו חידוש כ"כ ועוד שהזקין אברהם בשאר דברים. (ב) אינה ראייה אפילו לק' שנה (כסברת שרה וגם הבן חמש למקרא) וכנ"ל שמסתבר להיות כאופן הב'. משא"כ לגבי אברהם עצמו שהרגיש שהוא כאופן הא' (ולכן הוא יכול ללמוד מזה לבן ק'). (ג) אינה חידוש כ"כ (ובמילא לא התפעלה שרה ע"ז, ואמרה (עכ"פ, ורק, "אולי אבנה ממנה").

(ב) לידת יצחק (א) אינה ראי' לק"מ שנה, שהרי כיון דהוליד בצ"ט שנה נתגלה שהוא כאופן הא' (שהרי מסתבר אופן זה מלומר שהוא חזק ל' שנה יותר מרוב בנ"א⁴

(4) ועצ"ע. שהרי אע"פ שאליבא דאמת מסתבר כאופן הא', בנ"א עלולים להטות אחרי דרך הרגיל. ובמילא בנדו"ד שהבן חמש יבין הלידה בבן ק' שהוא חזק עוד יותר ודלא ככפנים. וי"ל

- וע"ד "כיון דאיפליג איפליג". (ב) חידוש נוסף (ובמילא התפעלה שרה, וזהו חידושו דרש"י זה על לידת ישמעאל) שלא רק שהוא חזק יותר מרוב בנ"א שכח ההולדה שלו אלא שלא תשכחו כלל.

הת' שלום דובער בלומינג

ישיבת ליובאוויטש בלטימור

חיי שרה – ב'

סעיף ב

לפ"ז איז אבער ניט פארשטאנדיק: ווי קומט עס אז די העכרע דרגא פון תשובה, "ועשה טוב" (וואס קומט דורך א טיפעפרע התעוררות תשובה), זאל יע זיין פארבונדן מיט א המשך בזמן?

בהשקפה ראשונה קושיא זו צ"ב:

דהנה, התשובה דועש"ט שייכת דוקא במי שהוא שלם בענין סו"מ (שזה כולל גם שמקיים כל מ"ע שחייב בה ע"פ דין – ראה ד"ה שובה ל"ז סוף סעיף ב), ורק ש"ממעט . . לייגע את עצמו בתורה ותפלה" (לקו"ת ד"ה מה טובו שהובא בשיחה). בסגנון אחר, תשובה זו שייכת במי שהוא כבר במדריגת "בינוני" ע"פ תניא, ורק שהוא בבחי' "לא עבדו" המבואר בתניא פט"ו (עי' היטב בהגהות הצ"צ בלקו"ת שם).

ולכאורה: ה"מרחק" וה"דילוג" בין המצב של "רשע" ל"בינוני" גדול בהרבה, ל"מרחק" ו"דילוג" שבין ב' המצבים שבבינוני גופא (בינוני שהוא בבחי' "לא עבדו" ובינוני שהוא בבחי' "עובד אלקים").

ולפ"ז, היות שהסיבה שתשובה אינה מוגבלת בענין של "זמן" היא כי התנועה דתשובה היא "בדרך קפיצה ודילוג מן הקצה אל הקצה" (כמבואר לעיל בשיחה) – א"כ מובן היטב מדוע התשובה ד"סור מרע" לא מוגבלת בזמן, משא"כ התשובה ד"ועשה טוב" "זאל יע זיין פארבונדן מיט א המשך בזמן". ומהי הקושיא שבשיחה?

שלזה מוסיף רבנו "ע"ד ווי די מעלה פון בלא חטא" שלא נשתנה אפילו לאחר היותו ע' שנה - והיינו שמזה ידע הבן חמש שפירוש הדברים הוא כאופן הא'.

ולכאורה י"ל הביאור בזה (ובפשטות):

בהמשך המאמר בלקו"ת שם מבואר: "והנה מה שלמעלה במדרגה שם הפגם יותר. פי' שמי שנשמתו גבוה אזי פוגם החטא בהבטלו מועשה טוב ושאינו עובד אלקים, ויותר גדול הנפילה שלו מהעון של איש ההמוני שאינו סור מרע. . . עד"מ עץ עושה פרי שיש בו פירות שלמטה סמוך לארץ ויש בו פירות שלמעלה גבוה מעל גבוה והנה הפירות שלמעלה עם שהם עליונים יותר אך כשהם נופלים למטה ע"י שבא הרוח ועוקרתן אזי הם נופלים למטה במרחק מהאילן יותר מן אותן הגדילים למטה שאף כשנופלים לארץ אינן נופלין במרחק כ"כ. . . וכך הוא בענין פירות האילן עץ החיים שהם הנשמות. . . מה שהוא למעלה במדרגה הנפילה הוא למטה יותר".

ולפ"ז מובן, דמי שמצד דרגת נשמתו צריך לעבוד את ה' באופן ד"ועשה טוב", ה"נפילה" שלו כאשר אינו עושה כן (גם כאשר הוא סר מהרע בתכלית, ונמצא בדרגת "בינוני" ממש) – גדולה יותר מה"נפילה" של אדם פשוט שעובר עבירות ממש רח"ל.

ונמצא, דבאמת ה"דילוג" ממצבו כ"בינוני" שהוא בבחי' "לא עבדו" ל"בינוני" שהוא בבחי' "עובד אלקים" – בבחי' מסויימת עכ"פ, הוא "דילוג" יותר גדול מהדילוג של אדם פשוט מדרגת "רשע" לדרגת "בינוני", ולכן ה"מעבר" הזה "קומט דורך א טיפעפרע התעוררות תשובה", והי' אמור להיות פחות מוגבל בענין הזמן, כמבואר בשיחה.

הרב אליהו אלאי

ניו יארק

חיי שרה – ג'

סעיף ה' והערה 42

בסעיף ה': און דאס איז דער תוכן התפלה פון משה רבינו – און דערפאר איז ער נענה געווארן מיד – "בזאת תדעון כי ה' שלחני לעשות את כל המעשים האלה גו' אם כמות כל אדם ימותון אלה גו' לא ה' שלחני ואם **בריאה** יברא ה' גו' וידעתם כי גו'".

דאס הייסט, עס איז ניט אן אות ומופת אויף שעם ענין פון כללות תורת משה, אז די ציוויים ומצות התורה זיינען געזאגט געווארן למשה מסיני, נאר אן אות ומופת אז משה איז **שלוחו** כמותו ממש בנוגע "כל המעשים האלה" – "לתת לאהרן כהונה גדולה ובניו סגני כהונה

ואליצפן נשיא הקהתי" – וי"ל אז דאס איז א מעלה נוספת אויף דעם וואס עס איז תורת משה, דאס איז אויך שליחות ונבואת משה – (גלה סודו – און דערפאר "בריאה יברא" (גילוי חדש)) – נבואה, וואס בסוגה ודוגמתה איז געווען נבואת שאר הנביאים⁴².

ובהערה 42: ברמב"ם שם רפ"ח "אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאם לא להביא רא' על הנבואה . . . כפרו בו עדת קרח בלעה אותן הארץ". אבל לכאורה צ"ע דהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו ומפורש בפסוק "בזאת תדעון כי ה' שלחני לעשות כל המעשים האלה". ואולי כוונתו במ"ש "לא להביא ראיה על הנבואה" – בכלל, היינו ע"ז שהוא נביא בכלל (כבשאר הנביאים שצריך לעשות אות בכדי לידע שהוא נביא אמת . . .) אבל גם לדעת הרמב"ם מ"ש "אם בריאה יברא ה'" בא להודיע שמעשים אלו היו ע"פ ה'. ועצ"ע.

י"ל הביאור בזה:

נבואה רגילה היא שאדם אומר דבר בשם הקב"ה. ועל דרגת נבואה זו של משה רבינו לא ערער קורת, ומשה רבינו לא היה צריך להביא ראיה ע"ז, כיון ש"עינינו ראו ולא זר . . . והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעין משה משה לך אמור להם כך וכך". ובזה נכללת גם תורת משה, מה שמסר לישראל מהקב"ה.

ערעורו של קורת הי' על "כל המעשים האלה" – "לתת לאהרן כהונה גדולה ובניו סגני כהונה ואליצפן נשיא הקהתי", שמשה רבינו עשה בלי ציווי הקב"ה. ועל זה הייתה תפילתו של משה – להוכיח ש"ה' שלחני לעשות את כל המעשים האלה". והיינו לגלות דרגא נעלית יותר בנבואת משה, שאין זה רק "תורת משה", שהוא מוסר ומגלה דברים שנאמרו למעלה ע"י הקב"ה, אלא יתירה מזו – "שליחות משה", שהוא שלוחו כמותו ממש של הקב"ה, והיינו שגם דברים שהוא עושה ומחדש מעצמו, בלי ציווי הקב"ה, הם בשליחותו של הקב"ה. [ובדוגמת שליח כפשוטו, שכאשר שליח מקדש אשה עבור המשלח אין זה שהוא מגלה ומוסר לאשה קידושין שהמשלח עשה, דהא המשלח לא עשה קידושין, אלא הוא מחדש קידושין עבור המשלח, בשליחותו].

ולכן האות ומופת על דרגא זו בנבואה הייתה דווקא ע"י "בריאה יברא" – גילוי חדש. כיון שאות ומופת רגיל, בדוגמת מה ששאר נביאים צריכים להביא על דרגת הנבואה הרגילה – שה' שלחם והם מתנבאים בשם ה', והיינו ש"יאמר דברים העתידין להיות בעולם ויאמנו דבריו" [ובנדו"ד אם היה משה אומר "אם כמות כל האדם ימותן אלה – לא ה' שלחני, ואם מיתה משונה ימותו – בזאת תדעון כי ה' שלחני"], מהווה הוכחה רק על דרגת הנבואה הרגילה – תורת משה, שהוא מגלה דברים שישנם ועתידין

להיות בעולם (ועל דרגא זו משה רבינו אינו צריך להביא רא' , כדלעיל). דווקא "בריאה יברא - גילוי חדש" מהווה הוכחה שהוא שלוחו של הקב"ה שבכחו לחדש דברים בשליחותו של הקב"ה.

וב(תפילה על הוכחת וגילוי) דרגת נבואה זו דווקא מתגלה ההתאחדות ודביקות בשכינה, ובאופן שנענה מיד. דהנה בדרגה ד"תורת משה" ה"ה דבר נפרד, אלא שמוסר ומגלה למטה, ולכן יכול להיות שיהוי זמן. אבל בדרגה ד"שליחות משה", ה"ה דבוק ומאוחד, ועד שפעולתו של השליח היא היא פעולתו של הקב"ה, ולכן נענה מיד.

א' התמימים

שיבת תו"ת מוריסטאון

סעיפים ו' - ז' (גליון)

בסעיף ו': דער אויפטו פון מ"ת איז - כמדובר כמה פעמים - דער חיבור פון "עליונים" מיט "תחתונים".

בהמשך הסעיף: צום ערשטן מאל וואו אין תורה - אין פשוטו של מקרא - ווערט דערציילט אן ענין פון "חיבור עליונים ותחתונים", אז קדושה (ומופרש) זאל נתחבר ונתאחד ווערן מיט "תחתונים" ביחוד גמור ואמתי - איז דאס נישואי יצחק ורבקה.

ובסיומו: ומעשה אבות סימן לבנים. איז מובן, אז דער "סימן" ונתינת כח אויף דעם יחוד וחיבור וואס האט זיך אויפגעטאן במ"ת, נעמט זיך פון נישואי יצחק ורבקה.

ובסעיף ז': דעם וואס דער "נענה מיד" ביי תפילת אליעזר איז געווען נאך מיט א יתרון (מער "מיד") ווי ביי תפילת משה ושלמה . . ווארום דאס איז פארבונדן מיט דער מעלה פון תורה אויפן ענין הנבואה ובית המקדש:

דער גילוי אלקות וואס ווערט נמשך בהנביא, ועד"ז בביהמ"ק, איז עס - צוויי זאכן וואס ווערן נתאחד יחד.

ובהמשך הסעיף: משא"כ תורה איז **מלכתחילה** איין זאך מיט אלקות - אורייתא וקוב"ה כולא חד.

ובגליון ג' הקשה הת' לוי יצחק שמוטקין שלכאורה תפילת אליעזר הייתה בשייכות לחיבור עליונים ותחתונים - שגם זה ענין שנתחדש במ"ת דוקא' אך אין זה שייך למעלת התורה עצמה (שלמעלה מפעולה בעולם) שהיא חד עם הקב"ה, משא"כ הענין דחיבור עליונים ותחתונים הוא באופן דב' דברים המתאחדים יחד.

יש להעיר שלכאורה הרבי מתכוון להבהיר ענין זה כאן על אתר:

מיד לאחר שהרבי מביא את מעלת התורה שהיא מלכתחילה דבר אחד עם אלקות (כנ"ל), כותב הרבי במוסגר וזלה"ק -

און וויבאלד אז דער יחוד פון תורה מיט אלקות איז באופן דכולא חד, דעריבער, איז אויך די התאחדות פון אידן און וועלט מיט אלקות ווען זי קומט ע"י התורה - אין דעם אופן: דורך תורה איז ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד; ועד"ז איז די עצם מציאות פון וועלט פארבונדן מיט תורה, ניט נאר איז וועלט באשאפן געווארן "בשביל התורה" (אין אן אופן אז תורה און וועלט בלייבן צוויי באזונדערע זאכן), נאר דער עצם קיום העולם איז אפהענגיק אין תורה, כמחז"ל "שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר אם ישראל מקבלים את תורתי מוטב כו", אז זייער עצם מציאות איז דער תנאי פון "ישראל מקבלין את תורת". עכלה"ק.

והיינו שפעולת התורה בעולם היא לגלות (?) איך שעצם מציאות העולם מיוחדת עם אלקות, ולא כשני דברים שהתאחדו, אלא שמלכתחילה מציאות העולם קשורה ומאוחדת עם אלקות (וכפי שהרבי מביא שהתנאי בעצם קיום העולם הוא התורה).

הת' לוי"צ שטראקס

ישיבת תורת"ל המרכזית

סעיף ח' - כללות הסעיף (גליון)

בגליון ג' הקשה א' מהתמימים בקישור ביאור המדרש עפ"י חסידות עם הביאור המבואר בשיחה, שמצד סדר השתלשלות, העולם ואלוקות הם שני דברים נפרדים, ומפני זה יש שהיית זמן בין התפילה למענה, משא"כ מצד למעלה מהשתלשלות, הוא באופן דעד מהרה ירוץ דברו, מאחר ובדרגה זו העולם ואלוקות הם מלכתחילה חד. והקשה דלכאורה צ"ב הפירוש בזה, דהרי בשיחה מבאר רבינו שדביקות התפילה דמשה ושלמה הם כמו שני דברים שמתדבקים זל"ז (וע"פ הקטע האחרון של השיחה -) שהוא הדביקות דסדר השתלשלות, משא"כ הביאור על פי חסידות הוא, שכל א' מהשלושה הוא דביקות שלמעלה מהשתלשלות?

ומה שביאר עפ"י דברי רבינו בהנחה הבלתי מוגה - אינו מובן, שהרי לא נרמז זה בשיחה, ואיך אפשר לומר שעל פי ביאור שאינו כאן יתבאר הענין?

ויש לבאר באופן אחר: מכל הביאור שמביא רבינו בחסידות, רבינו לוקח נקודה א' שהתפילות שבאו מלמעלה באופן מידי הוא מצד אור א"ס שלמעלה מהשתלשלות, וכל הג' תפילות ממשיכות אור א"ס למעלה מהשתלשלות (גם לפי הביאור בליקוט, כמובן).

ולכן מסתבר יותר ביאור רבינו שאומר לפני זה שתפילת אליעזר הוא באופן שהעולם מלכתחילה חד עם אלוקות, שמבואר ע"פ חסידות שזה מצד אור א"ס שלמעלה מהשתלשלות (ובפרט מצד העצמות). ומעתה מתאימים יותר דברי רבינו בשיחה, דזה שהעולם הוא מלכתחילה מיוחד עם אלוקות מבואר בחסידות שהוא מצד אור א"ס שלמעלה מהשתלשלות.

במילים אחרות, בשיחה מדבר על ג' התפילות שממשיכים ענינים באופן מידי מצד זה שהם מצד אור א"ס שלמעלה מהשתלשלות (ולא שרק תפילת אליעזר הוא אור א"ס שלמעלה מהשתלשלות), ומצד זה שתפילת אליעזר הוא בדרגת אור א"ס שלמעלה מהשתלשלות מובן יותר הביאור בשיחה שתפילת אליעזר היתה "טרם כלה לדבר" מאחר שתפילתו מלכתחילה היא חד עם אלוקות ולא רק כשני דברים, שהתאחדות זו שהעולם מלכתחילה חד עם אלוקות מבואר בחסידות שזה מצד אור א"ס שלמעלה מהשתלשלות.

ולפי ביאור זה קושיא מעיקרא ליתא.

הת' שלום דובער צירקינד

שיבת תו"ת מוריסטאון

תולדות - א'

כללות השיחה

יל"ע דלכאורה יש שני ביאורים כאן ע"ד הקושי בקרי"ס א) שהיתה חיבור הפכים (ב) שלא היתה ע"פ מידת הדין (שבד"כ הולכים אחריה).

וצלה"ב מהו הדיוק בשני הביאורים? ובפרט, שהביאור הראשון נלקח מכמה מקומות בדא"ח (כמצויין בהערה 5), ושם לא הובא ביאור הב' (שבזוהר ח"ב) והזהר

לא הובא בחסידות.

ויותר מזה – בהערה 8 ביאר רבנו שהטעם שבפנים מצינו גם בשאר הענינים הקשים בקרי"ס וכמו זיווג דכר ונוקבא (הפכים) ופרנסה/מזונות (שהם למעלה מסדר השתלשלות, שדווקא מזה חיבור הפכים). והרי בדוגמאות הללו אין כל ניגוד ע"פ מידת הדין לחיבורים?

ולאידך: איך אפ"ל אשר קרי"ס קשה רק משום שהוא "צוויי הפכים יחד . . בשעת אז מדת הדין" – הרי אפילו אם היתה ע"פ מדת הדין ה' חיבור הפכים ובמילא "קשה"?

[ועד"ז צלה"ב בנוגע מכת בכורות, שהיתה חיבור הפכים ואעפ"כ לא נאמר בה "קשה" – כמבואר בהערה 12 – מפני שלא היתה טענה למדת הדין. (אבל בלא"ה הערה הנ"ל צ"ב שהרי בתחילת ההערה ביאר ש"מטעם זה" – דהיינו טענת מדת הדין – וכהביאור בעל חוב"ג שמציין לו רבנו ה' צ"ל גילוי הקב"ה בכבודו ובעצמו, ומסיק, שאעפ"כ לא ה' קשה מפני שלא היתה טענה למדת הדין. וה"ז סתירה לח"ג גופא שמבאר שהאות לא ה' כ"א אופן להמשיך למעלה מהשתלשלות. וצ"ע)]

ומזה משמע שכדי להבין החידוש ב"צר קלסתר פניו" (דווקא) צריכים לבוא לדברי הזוהר וצ"ב מהו הטעם לכך.

ונבקש מקוראי הגיליון להאיר עיננו בזה.

הת' שלום דובער בלומינג
הת' מנחם מענדל בנימינסאן
ישיבת ליובאוויטש בלטימור

תולדות – ב'

כללות השיחה

במהלך השיחה מבאר רבינו שעשו כמו שהוא במעלתו רוצה עוה"ז לא כדי למלאות תאותו אלא כדי לתקן ולברר את העולם. ובהמשך הענין מתאר את מהלך מחשבתו של העבודה בסגנון דעשו (בסעיף ח') וזלה"ק: ביי א כובש את יצרו איז פארקערט: דאס וואס ער איז זיך עוסק אין דעם ענין פון "ישב אהלים" איז כדי אז זיין עבודה מיט (און אין) עוה"ז זאל זיין בתכלית השלימות.

וממשיך שם שדווקא אברהם הצליח להשפיע על עשו משא"כ יצחק, ולכן כשמת

אברהם מרד עשו.

ועפ"ז היה הביאור בהשיחה צ"ל שהיות והאיש שדה - ה'כובש יצרו' - עשו התפקד ומרד ממילא נפלה האחריות של בירור העולם על יעקב, המאמין היחיד שנשאר אחרי יצחק ולכן ניתנו לו הברכות.

אך המעיין יראה בסוף סעיף יו"ד שאין זה ה"אויספיר", וזלה"ק: אעפ"כ זיינען די ברכות געגעבן געווארן דוקא צו יעקב, ווייל נאר ער האט געהאט דעם כח צו מברר זיין עוה"ז; דוקא דורך דעם וואס מ'איז א "יושב אהלים" (מ'האט דעם כח התורה) קען מען דערנאך מברר זיין עוה"ז און מאכן פון עולם א דירה לו ית'.

היינו שלא מפני שיעקב הוא הבן שנשאר באמונתו לכן הוא המברר את העולם, אלא משמע שגם אם עשו הי' נשאר באמונתו עדיין היינו מעדיפים שיטת עבודתו של יעקב לבירור העולם מפני שדוקא בסדר עבודתו של יעקב אפשר להצליח לברר את העולם, משא"כ שיטתו של "הכובש יצרו" - עשו כשהוא במעלתו אינו סדר העבודה הנכון לכיבוש העולם.

יש לבאר מעלת עבודת יעקב, שכדי להצליח בכיבוש העולם צריכה להיות ההכנה המתאימה לזה ע"י שהוא מונח ומושקע לגמרי בקדושה מבלי שיחשוב על תכלית אפילו תכלית דקדושה (ראה לקו"ש חל"ה בהוספות ע' 320).

וע"פ לקו"ש ח"ו ע' 216, דשם שואל מהו הסיבה שויקהל משה הי' דוקא למחרת יום הכפורים כשירד מן ההר, מדוע חיכה עד למחרת, הי' משה צריך להקהילם ולצוותם מיד כשירד מן ההר על עשיית המשכן, והרי עשיית המשכן הוא דבר הכי נעלה?

ומבאר: "משה מיט די אידן זיינען בו ביום אינגאנצן געווען אריינגעטאן אין דעם תוכן הלוחות - תורה - און ס'איז ביי זיי ניט געווען קיין נתינת מקום אויף אנדערע זאכן אפילו ניט אויף אזא ענין ווי עשיית המשכן, און דערפאר איז יענער טאג געווען פארנומען אויסשליסלעך מיט עניני תורה (וראה שם המשך הענין).

ומסיים שם בההוראה בעבודת האדם: "עס זיינען פאראן אזעלכע וואס זייער גאנצע השתדלות איז - צו אויפמאכן פון וועלט א משכן ומקדש צום אויבערשטן - דארפן זיי וויסן אז ווי הויך סאיז אזא עבודה קען זי ניט פארבייטן דעם ענין פון לימוד התורה. . און דעריבער דארף מען בעת הלימוד זיין אזוי מיוחד מיטן ענין הנלמד און אזוי מסודר ונתון צו תורה, ביז מ'זאל ניט האבן קיין שייכות דאן צו קיינע אנדערע ענינים. . וכמרומו בפרשתנו עצמה, וכהקדמה למשכן - ושכנתי: הקדים להם אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן לומר שאינו דוחה את השבת. עכלה"ק.

ולסיכום יוצא - גם אם עשו הי' נשאר באמונתו, וכובש את יצרו ואת העולם עדיין

אין זה סדר העבודה להיות כל עבודתו ביושב אהלים רק כדי שיצליח בבירור עוה"ז, כי כשלומד תורה צריך להיות מונח שם לגמרי.

ולמעיר מסה"ש תש"ג ע' 139 (הובא גם בהיום יום חלק שני): מענה אאזמו"ר על השאלה, וואס איז געלערנט: געלערנט איז - אז וואס מען לערנט, הן אין נגלה הן אין חסידות איז מען דארט.

הרב מנחם מענדל מישולובין

דעטרויט, מישיגן

הוספות

כתב יד קודש

בהמשך לגליונות הקודמים של "הליקוט" - הערות לליבון ושקלא וטריא בלקוטי שיחות ח"כ, בקשר עם מבצע לימוד חלק זה בישיבות תומכי תמימים בארצות הברית. מצו"ב השתתפות בגליון הבע"ל - השאלות ששאלתי, והמענות שזכיתי לקבל, בנושא התאריכים שברמב"ם, שבלקוטי שיחות ח"כ ע' 547.

ובאים כאן, בתוספת הערות הבהרה, שהוספתי בשולי הגליון.
בברכת הצלחה.

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגו"ח

(א) העריכה הא' והב' וכתובת ההקדמה

בקשר לשינוי התאריכים שבהלכות קידוש החודש שברמב"ם, נתבאר בלקוטי שיחות (ח"כ ע' 547), ובאגרות קודש (ח"ט אגרת ב'תרנד):

בהקדמת הי"ד משתמש בל' עתיד ואחלק ההלכות . . אחלק אותו. ובכלל תמוה קצת לומר שנכתב הספר קודם להקדמה. - והסתירה שבין השנים, בהל' שמיטה ויובל (פ"י ה"ו) אלף ק"ז לחורבן ובהקדמה - אלף ק"ח - הרי כבר העיר שבלאה"כ צריך בירור, מה שבהל' קדה"ח (פי"א הט"ז) נמצא אלף ק"ט (כצ"ל) לחורבן.

ויש להוסיף ע"ז מה שבהל' קדה"ח עצמן משמע קצת, שנכתבו בשנת אלף ק' לחורבן (פ"ט ה"ה).

וכל הנ"ל מובן ע"פ הידוע, שהרמב"ם כתב ספר היד ותקנו וחזר ותקנו¹ וכו' - וראה בזה רמב"ם הוצאת שולזינגער סוף כרך חמישי) -, ומובן שלא שינה במהדורא ב' אלא הלכות הצריכות תקון, אבל לא כל הכת"י, ובפרט שכבר נתפשטו ההעתקות ממהד"ק וכמובא באגרות הרמב"ם ובנו וכו'.

ולכן אפשר, אשר פ"ט מהל' קדה"ח נכתב במהד"ק בשנת אלף ק' ונכנס הפרק כמו

(1) ראה גם לוקוטי שיחות חל"ב (ע' 272 הערה 10).

שהוא במהדורות שאחריו. ופי"א חלו בו שינוים או תיקונים לאחר זמן, ועריכתו הסופית הייתה בשנת אלף ק"ט.

וההקדמה הרי נכתבה לאחר שכבר יכול הי' הרמב"ם לקבוע לא רק מספר הספרים, אלא גם ההלכות והמצוות שנת' בכל ספר וספר, וכמו שמפרטין בסוף ההקדמה – היינו שכבר הי' כל ה"חומר" מוכן אצלו, אבל – קודם לכתובת הספר, וכמו שמסיימה: ועתה אתחיל לבאר משפטי כל מצוה וכו'.

וע"פ כהנ"ל מובן ג"כ, שיש מקום לכל הדעות ע"ד שנת התחלת עסק הרמב"ם בספרו משנה תורה (הובאו בסה"ד ובכ"מ. והמוקדמת שבהם – שנת אלף ק'. וכנ"ל)².

ובש"ק חקת תשד"מ נתבאר (התוועדויות תשד"מ ח"ג ע' 2074):

בפרק הראשון דשיעור היומי (פ"ט ה"ה-ז) כותב הרמב"ם "שנת תשע מאות ל' וארבעת אלפים ליצירה . . שנת תתק"ל, שהיא שנה תשיעית ממחזור ר"ס". וע"פ הנ"ל נמצא, שכתובת ענין זה היתה בשנת ד"א תתק"ל. ואילו בפרק האחרון דשיעור היומי (פי"א הט"ז) כותב "לפיכך עשינו העיקר שממנו מתחילין לעולם לחשבון זה . . משנה זו שהיא שנת י"ז ממחזור ר"ס, שהיא שנת תתקל"ח וארבעת אלפים ליצירה" – שמונה שנים לאח"ז!

והרי לא יתכן שמכתובת פרק ט' עד כתיבת פרק י"א נמשכה שמונה שנים – בה בשעה שהרמב"ם כותב (ראה שו"ת הרמב"ם ליפסיה סי' מט יח, ג) שכתובת כל חיבורו נמשכה עשר שנים!...

יש לומר הביאור בזה:

ידוע שלאחרי שהרמב"ם כתב את ספר היד, חזר והגיהו ותיקנו, וחזר ותיקנו כו' ... אמנם, מובן שלא שינה הרמב"ם במהדורא שני' אלא הלכות הצריכות תיקון, אבל לא כל הכת"י...

מ"ש הרמב"ם בסוף פי"א "עשינו העיקר . . משנה זו שהיא שנת י"ז ממחזור ר"ס שהיא שנת תתקל"ח וארבעת אלפים ליצירה" – הי' זה בעת שהלכה זו תוקנה במהדורא שני', ולכן, כאשר הוצרך לכתוב שנה, כתב את השנה שבה עמד כאשר תיקן הלכה זו, שנת תתקל"ח, ולא כתב את התאריך הישן שבו נכתבה מהדורא הראשונה – ה' שנים לפני"ז.

משא"כ בפרק ט', ששם לא הוצרך לתקן ולהגיד דבר – אזי נשארה שנת הכתיבה

(2) והיינו שסדר העריכה הי': (א) סידור החומר וההלכות. (ב) כתיבת ההקדמה. (ג) עריכה ראשונה של הספר. (ד) עריכה שני', שבה תיקן הלכות מסויימות ותיקן בהם התאריך.

דפעים הראשונה, שנת תתק"ל³.

במוצש"ק שאלתי על כך כמה שאלות:

מה שנתבאר בשיחה ע"ד התאריכים שנוקט הרמב"ם בהלכות קדוש החודש, שבפעם הא' כתבו הרמב"ם בשנת תתק"ל ובפעם הב' בשנת תתקל"ח, שאז הגיה וכתב התאריך של תתקל"ח בפ"א הט"ו, צ"ע:

(א) תאריך זה של שנת תתקל"ח הוא העיקר שעשה אותו הרמב"ם לכל החשבונות שמפ"א ואילך, ונזכר גם בפ"ב ה"ב, פי"ג ה"ט, פי"ד ה"ד, פט"ו ה"ח ועוד. ועפ"ז יהי' צורך לומר שכל החשבונות שבפרקים אלו חישב וכתב מחדש בשעת ההגהה שבשנת תתקל"ח.

(ב) נכון אמנם שהקדמת הרמב"ם נכתבה בשנת תתקל"ז, כנזכר בה בפירושו. ועריכת ספר הרמב"ם נמשכה כמו עשר שנים, כמ"ש בתשובתו (ונזכר בהשיחה). ולפי"ז הי' אפשר לומר שבשנת תתקל"ח הגיה בשניה, ולא נכלל זה בעשר השנים. אמנם בהערות לדברי ימי ישראל (ח"ד ע' 353) מביא מכת"י שעריכת הספר נשלמה בח' כסלו תתקמ"א, וא"כ עדיין לא התחילה עריכתו בשנת תתק"ל, שהוא התאריך הנזכר בפ"ט ה"ז, כנזכר בהשיחה.

(ג) סגנון הלשון בפ"ט "תקופת ניסן של שנת תתק"ל" (ולא כמו בפ"א "משנה זו . . . שהיא שנת תתקל"ח", ועד"ז בפ"ג ה"ט ואילך) נראה שלא זו השנה שעומד בה הרמב"ם בעת כתיבת הלכה זו⁴.

(ד) לפום ריהטא נראה הטעם שנקט בפ"ט שנת תתק"ל שהיא השנה שנשאר בה רק שנה אחת לאחר השלכת המחזורים הגדולים; ובוה מבאר מה שאמר בסוף ההלכה שלפנ"ז שלאחר ההשלכה צריך להוסיף יום אחד ו' שעות לכל שנה. וע"ז מתחיל בהלכה שלפנינו כיצד, ומתחיל משנה אחת.

(ה) עוד אחת נראה מדיוק לשונו של הרמב"ם, שבכמה מקומות משתמט מלתת את תקופת שמואל ורב אדא באותה שנה שנותן בה את תקופת האצטגנינים. שכך אנו רואים גם בספ"י, לאחר שמבאר את אורך שנת החמה לדעת שמואל ולדעת רב אדא מוסיף ששנת רב אדא קרובה יותר לחשבון האצטגנינים, אך אינו מפרט כמה היא לחשבון הטאצטגנינים (וזאת הודיענו רק ברמזו בכ"מ: א) ברפ"ב מהלך השמש

3) היינו שעריכה הראשונה היתה בין השנים תתק"ל – תתקל"ז, שאז נכתבה ההקדמה, ואחר כך התחילה העריכה השניה. ותיקוני הלכות קדוש החודש נכתבו בשנת תתקל"ח.

4) היינו שעריכה הראשונה היתה בין השנים תתקל"א – תתקל"ז, שאז נכתבה ההקדמה, ואחר כך התחילה העריכה השני'. וחשבונות קדוש החודש נכתבו מלכתחלה בשנת תתקל"ח.

האמצעי ביום אחד, הוא רק לפי חשבון הצטגנינין שהשנה היא שס"ה ורביע יום פחות 11 דקות לערך. (ב) פי"ב ה"ב מהלך גובה השמש מהלכה בכל ע' שנה בקירוב מעלה אחת; גם זה רק לפי חשבון הנ"ל, משא"כ לרב אדא הוא לפחות מאה שנים). וכך גם לאורך גיסא שאת יום התקופה האמצעית לחשבון האצטגנינים נותן הרמב"ם בפ"ב ה"ב לשנת תתקל"ח, משא"כ לחשבון שמואל בחר בשנה אחרת, שלא להדגיש בפירושו את הפרש הזמן שביניהם.⁵

הרבי השיב בתחלה, על תמצית הדברים שבשיחה הנ"ל:

ב"ה סוכ"ק תקת
 כ"ק אדמו"ר שליט"א
 מה שנכתב באר בשיחה ע"י האחרונים שנוקם הרמב"ם בה"י קדוש החורש, שבפעם הא' כתבו הרמב"ם בשנת התקל"ח ובפעם הב' בשנת התקל"ח, אז הגיה וכתב התאריך שלתקל"ח בפ"א ה"א ה"ד. צ"ע:

(א) התאריך זה של שנת תקל"ח הוא העיקר שעשה אותו הרמב"ם לכל החשבונות שפסק"ם ואילך, ונזכר גם בפ"ב ה"ב פי"ג ה"ט פי"ד ה"ד פס"ו ה"ח ועוד. ועפ"י ית"י צורף לומר שכל החשבונות שבפרקים אלו הישג וכתב מחדש בשנה הנהגה שבשנת התקל"ח. **הרי אצ"ת ג"ח, וכן ישנה בלשון אצ"ת בל אצ"ת**

(ב) נכון אמנם שהקדמת הרמב"ם נכתבה בשנת התקל"ז, כנזכר בה בפירושו. ועריכת שפר הרמב"ם נמשכה כמו עשר שנים, כפ"ט בתשובתו (נזכר בהשיחה), ולפ"ז ה"י אפשר לומר שבשנת תקל"ח הגיהה כשניה, ולא נכלל זה כעשר השנים. אמנם בהקדמה לדברי ימי ישראל (ה"ד ע' 353) מביא סת"י שקריכת הספר נשלמה כח' סללו תתקס"א, וא"כ עדיין לא התחילה עריכתו בשנת התקל"ח, שהוא התאריך הנזכר בפ"ט ה"ח, כנזכר בהשיחה.

(ג) נבגדו חלשון בפ"ט התקופת ניסן של **שנת התקל"ח** (ולא כמו בפ"א פס"ג ד) **פס"ג ד**
 .. שהיא שנת התקל"ח ועד"ו בפ"ג ה"ט ואילך) נראה שלא זו השנה שעומד בה הרמב"ם בעצ כתיבת הלכה זו.

(ד) לפום ריהטא נראה המסק שנקם בפ"ט שנת התקל"ח שהיא השנה שנשאר בה רק שנה אחת לאחר השלכת המחזוריים הגדולים, ובה מבאר מה שאמר בסוף הלכה שלפ"ז שלאחר השלכתה צריך לחוסף יום אחד ו' שעות לכל שנה. וע"ז מתחיל בהלכה שלפניו כיצד, ומתחיל משנה אחת.

(ה) עוד אחת נראה מדין לטובו של הרמב"ם, שבכמה מקומות משתמם מלת את תקופת שמואל ורב אדא באותה שנה שנתן בה את תקופת האצטגנינים. אך אנו רואים גם בפ"י, לאחר שבפאר את אורך שנת התפת לדעת שמואל ולדעת רב אדא מוסף שכנה רב אדא קרובה יותר לחשבון האצטגנינים, אך אינו מפרט כמה היא לחשבון האצטגנינים. (וזאת הודיענו רק ברסו בכ"מ: א) ברז"ב מהלך השמש האמצעי ביום אחד, הוא רק לפי חשבון האצטגנינין שהשנה היא שס"ה ורביע יום פחות 11 דקות לערך. (ב) פי"ב ה"ב מהלך גובה השמש מהלכה בכל ע' שנה בקירוב מעלה אחת; גם זה רק לפי חשבון הנ"ל, משא"כ לרב אדא הוא לפחות מאה שנים. וכך גם לאורך גיסא שאת יום התקופה האמצעית לחשבון האצטגנינים נותן הרמב"ם בפ"ב ה"ב לשנת תתקל"ח, משא"כ לחשבון שמואל בחר בשנה אחרת, שלא להדגיש בפירושו את הפרש הזמן שביניהם.

שלום ודובקר לייך

לא פרשתי הקלאץ ראי' ע"ז, ובמילא אין איש מעוררן.

הרמב"ם ע"פ פשטות הדברים כתב ספרו על הסדר – ואיך זה שהל' קדה"ח – קרוב לסוף זמן הכתיבה!?! ועכצ"ל, שאז הגיהה וכתב התאריך של תתקל"ח בפ"א ה"ט"ו.

(5) נושא זה נתבאר בפרטיות לעיל סי' הקודם.

אח"כ השיב על שאלתי הראשונה:

הרי הכרח הוא, כיון ששינה הראשון מוכרח לתקן כל שלאחריו.

ועל השאלה השלישית:

כנראה גם הוא "אוחז" התיבה ושוכח הענין. בהרמב"ם לא אמר ההלכות להנוכחים כ"א כתבו בפ"ע וידע שיגיע כתבו (פרק זה) לאחרים לאחרי כו"כ שנים – ומה טעם לכתוב זו מפני שכתבו אז?! – וכנראה שנמשך להזכירו בהל' אלו (וכוכ"פ) "שנת העיקר" – ששנת תתקל"ח זו היא כו"כ.⁶

(ב) צורת העריכה הראשונה

ע"ז שאלתי שוב:

במ"ש שעיקר הראי', שחשבונות הרמב"ם לתתקל"ח ניתוספו לאחר שגמר עריכת הספר והגיהו, ש"איך זה שהל' קדה"ח – יהי' קרוב לסוף זמן הכתיבה".

לא נתבררה הכוונה בזה, שלכאורה קל לומר (כמבואר בלקוטי שיחות ח"כ ע' 548): "וההקדמה הרי נכתב לאחר שכבר . . . הי' כל ה"חומר מוכן אצלו, אבל – קודם לכתובת הספר, וכמו שמסיימה: ועתה אתחיל לבאר משפטי כל מצוה כו".

שלפיי"ז לכאורה אפשר לומר בפשטות שהספר נערך במשך עשרה שנים תתקל"א-מא, משנת תתקל"א עד תתקל"ז הכין החומר, שאז כתב ההקדמה, לאח"ז התחיל עצם הכתיבה, כך שהל' קדה"ח נכתב בשנת תתקל"ח – בתחלת הכתיבה.

והרבי השיב:

(6) תוכן מענה זה הועתק ב"התוועדויות" שם (ע' 2075) בשולי הגליון.

להחזיר לי כל זה⁷.

*

שוב שאלתי:

לאחר כל המענות לא נתברר אל נכון מסקנת כ"ק אדמו"ר שליט"א באופן כתיבת ס' הרמב"ם:

נכון אמנם שישנם כמה אופנים בכתיבת הקדמה – לפני התחלת כתיבת הספר; אחר סיומו או בין עריכה ראשונה לשנייה. אך בנוגע לרמב"ם ברור שכתבה בין עריכה ראשונה (שהתחילה לערך תתקל"א) לשנייה (שהסתיימה בתחלת תתקמ"א). השאלה היא רק מה היתה עריכה הראשונה (שבה כבר נכתב התאריך תתקל"ו בהל' שמיטה) ומה היתה עריכה השנייה (שבה נכתב התאריך תתקל"ח בהל' קדוה"ח).

לוצקי, באחרית דבר לרמב"ם שולזינגר (שעם צילומי הכת"י) נראה לו שבעריכה ראשונה ערך כעין כרטיסי', אך נותן אפשרות גם שבעריכה ראשונה רק ציין ציונים על כל הלכה והלכה.

בשיחת ש"ק העבר (וכ"ה גם בלקוטי שיחות ח"כ) נתבאר שבעריכה ראשונה כבר נכתב כל הספר, ונכללו בו כל החשבונות של הלכות קדוש החודש וכן התאריכים שעליהם נמשכים החשבונות. ובעריכה השנייה רק הגיה ותיקן (ואז שינה התאריכים שבהלכות קדוש החודש, וממילא הוצרך לחשב מחדש את כל החשבונות המסובכים של כל הלכות קדוש החודש פי"א ואילך).

מכל מקום נזכר בכתב (ובעל פה) אתמול (והיום) שמסגנון הרמב"ם בהקדמה אפשר לומר שנכתבה ההקדמה לפני התחלת העריכה. ולענ"ד לא נתברר אם הכוונה שלפי זה לא נכתבו החשבונות שבהלכות קדוש החודש רק פעם אחת בשנת תתקל"ח, או שגם לפי זה נכתב בראשונה בשנת תתקל"ל, ובתתקל"ח שינה וכתב החשבונות והתאריכים מחדש.

והרבי השיב:

(7) אפשר הי' רצונו הקדוש לערוך בירור בנושא הזה. אבל ראה לקמן במענה אל הרי"ל גראנער – לפרסם בירור זה בא' מהקובצים.

ב"ה

כ"ק ארמו"ר שליט"א

לאחר כל המענות לא נתברר אל נכון מסקנת כ"ק ארמו"ר שליט"א באופן כתיבת הרמב"ם:

נכון אמנם שיטנם כמה אופנים בכתיבת הקדמה - לפני ההחלטה להליכה הספר; אחר סיומו או כיון עריכת ראשונה לשניה. אך בנוגע לרמב"ם כרוך סתמיה בין עריכת ראשונה (שהתחילה לפרק תקל"א) לשניה (שהסתיימה בחללת תוס' א). השאלה היא רק מה הייתה עריכת הראשונה (שבה כבר נכתב התאריך התקל"ו בהל' שמיטה) ומה הייתה עריכת השניה (שבה נכתב התאריך התקל"ח בהל' קדוה"ח).

לדעתי, באחרית דבר לרמב"ם שוליו נגרר (שעם צילומי הכתיב) נראה לו שבעריכת ראשונה ערך כעין ברוטיסי', אך נוהג אפשרות גם שבעריכת ראשונה רק ציין צירונים על כל הלכה והלכה.

בשיחת ש"ק עבר (וכ"ה גם בלקוטי שיחות ח"כ) נהגתי שבעריכת ראשונה כבר נכתב כל הספר, ונכללו בו כל החשבונות של הל' קדוה"ח וכן התאריכים עליהם נמשכים החשבונות. ובעריכת השניה רק הגיה ותיקן (ואז שינה התאריכים שבהל' קדוה"ח, וממילא הוצרך להשב' מחדש את כל החשבונות המסובכים של כל הל' קדוה"ח מ"א ואילך).

מ"ם נזכר בכתב(ובכ"מ) אתמול (והיום) שסגנון הרמב"ם בהקדמה אפשר לומר שנכתבה ההקדמה לפני ההחלטה העריכה. ולשנ"ד לא נתברר אם הכוונה שלפ"ז לא נכתבו החשבונות שהל' קדוה"ח רק שעם אחת בשנת התקל"ח, או שבג לפי"ז נכתב בראשונה בשנת התקל"ו, ובתקל"ח שינה וכתב החשבונות והתאריכים מחדש. שלום דובכר לוינ.

בפרטים שבספק - באופן שהוא הגיוני יותר. בפרטים שאינם בספק - ועתה אתחיל היינו התחלה ועד"ז בהשאר.

כל התאריכים כולם - מפורש בש"ס שהיו כותבים טופס ואח"כ בבוא הזמן מהפכים אותו לתורף - ע"י הוספת התאריך המקום וכו'.

*

בהמשך לזה כתב הרי"ל גראנער לרבי:

להערת רש"ב שי' לעווין והמענה עליו - בהל' שמיטה ויובל פ"י ה"ד: שנה זו שנת אלף ומאה ושבע לחרבן. . שש ושלישים ותשע מאות וארבעת אלפים ליצירה היא שנת השמיטה.

היינו שנה אחת לפני התאריך בהקדמתו (שם): ושנה שמינית אחר מאה ואלף לחרבן הבית).

וב' שנים לפני התאריך שכותב הל' קדוש החדש.

והרבי השיב לו:

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו

כ"ק אדמו"ר

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע