

קובץ

הערות התמימים וצאנ"ש

במה לליבון ושקלא וטריא
בלקוטי שיחות חלק כ'

גליון ג' • עש"ק חיי-שרה



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

הערות ניתן לשלוח
לא יאוחר מיום חמישי אדר"ח 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 ג' 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", עכלה"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' חיי שרה ה'תשע"ט

גליון ג' - עש"ק חיי שרה

תוכן הענינים

נח - ב'

כללות השיחה - כתב יד קודש

7 הרב שלום דובער לוין.....

סעיף ב'

14 הת' אברהם יפה.....

סעיף ד'

15 הת' שניאור וילהלם.....

כללות השיחה (גליון)

15 הת' דב בעריש רוטנברג.....

נח - ג

סעיף ו

18 הת' מענדל לעווערטאן.....

לך לך - א'

סעיף א' (גליון)

19 הת' מנחם מענדל ששונקין.....

וירא - ג'

כללות השיחה (גליון - א')

19 הרב יוסף קליין והת' ישראל משה בראוד.....

כללות השיחה (גליון - ב')

26 הת' שלום דובער רייכער.....

סעיף ב' (גליון)

27 הרב מנחם מענדל שם-טוב.....

29 הת' יוסף ראזענבלום.....

סעיף ג' (גליון)

39הת' מנחם מענדל מינקאוויטש

סעיף ח' והערה 47 (גליון)

30הרב מנחם מענדל פלדמן

חיי שרה - א'

הערה 17

31הת' אליהו עקיבא הכהן ראזענפעלד

סעיפים ב' - ג' והערה 19 (א)

32הת' מנחם מענדל גאלדמאן

33הת' לוי יצחק שם-טוב

הערה 19 (ב)

34הת' השליח מנחם מענדל הרצל

הערה 19 (ג)

35הת' מרדכי גרייזמאן והת' שמואל סטמבלר

כללות הסעיפים ד' - ה' (א)

36הת' מנחם שרגורסקי

כללות הסעיפים ד' - ה' (ב)

38הת' מנחם מענדל גרינברג והת' שניאור זלמן קפלן

כללות הסעיפים ד' - ה' (ג)

39הת' לוי יצחק וואראוויטש

חיי שרה - ב'

סעיף ו'

40הרב מנחם מענדל שם-טוב

חיי שרה - ג'

סעיף א'

41הת' יוסף יצחק קוגן

סעיף ד'

42הת' לוי יצחק שמוטקין

סעיף ה' והערה 42

42הרב מרדכי ירחמיאל לימא וילהלם

סעיפים ו' - ז'

44הת' לוי יצחק שמוטקין

סעיף ח' - כללות הסעיף

45הת' ברוך שניאור קלמנסון

נח - ב'

כללות השיחה - כתב יד קודש

התענגתי מאד לראות את הופעת הגליון השני 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 חשבון השנים בפרשת נח, אשר על פיהם נערכה והוגהה שיחת פרשת נח שבלקוטי שיחות חלק כ'.

בברכת הצלחה

הרב שלום דובער לוי
ספרן ראשי בספריית אגו"ח

א) המענה לשאלת הר"ל גולדשטיין

בחודש סיון תשמ"א כתב הרה"ת ר' לוי שי' גולדשטיין אל כ"ק אדמו"ר זי"ע: בלמדי בישיבה עם כתה א' פ' נח נתקשה לי בנוגע למספר שני חייו של נח, דכתיב: ויהי כל ימי נח תשע מאות שנה וחמשים שנה וימת (ט, כט). וצ"ל: דהנה, מהפסוקים שלפני"ז משמע (ברור - לכאורה) שנח חי 951 שנה, וכדלקמן:

לפני המבול כתיב: ונח בן שש מאות שנה והמבול היה מים על הארץ (ז, ו); בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש ביום הזה נבקעו כל מעינות תהום רבה וארבת השמים נפתחו (שם, יא); בסיום המבול כתיב: ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים מעל הארץ גו' (ח, יג); לאח"ז כתיב: ויחי נח אחר המבול שלש מאות שנה וחמשים שנה (ט, כח).

עפי"ז, שבתחילת המבול הי' נח 600 שנה, והמבול נמשך שנה שלימה, ונח חי אחר המבול 350 שנה, הרי סך הכל ביחד - 951 שנה! ואילו בכתוב (ט, כט) נאמר שחי 950 שנה.

ואין לומר:

א) שפי' "אחר המבול" (ט, כח) היינו אחר תחילת המבול, זה אינו, מלבד אשר

- (1) אפ"ל הפי' בתחילת השנה (ר"ה י, ב).¹
 (2) ראה בתו"ש (מירוש') שם.²
 (3) האריך בכ"ז בס' דברי בני" לבן עזרי'? [יברר השם בדיוק בהספרי']³.

(ב) הספר סדר זמנים

כשפנה אלי, כתבתי אל כ"ק אדמו"ר זי"ע:

מ"ש ע"ד הס' דברי בני" לבן עזרי', אם הכוונה לס' מאור עינים לר' עזריה מן האדומים, לא מצאתי בו ע"ד שנה הנ"ל. ואם הכוונה לס' סדר זמנים לעקביא, אינו תח"י.

כ"ק אדמו"ר זי"ע סימן ש"הכוונה לס' סדרי זמנים לעקביא", והוסיף:

נ.ב. מ"ש ע"ד הס' דברי בני" לבן עזרי', אם הכוונה לס' מאור עינים לר' עזריה מן האדומים, לא מצאתי בו ע"ד שנה הנ"ל. ~~הכוונה לס' סדרי זמנים לעקביא, אינו תח"י.~~

ה"ל בהפרי' (18)

¹ בר"ה (י, ב): "ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש, רבי מאיר סבר מדאכתי יום אחד הוא דעייל בשנה וקא קרי לה שנה, שמע מינה יום אחד בשנה חשוב שנה. ואידך אי כתיב בשש מאות ואחת שנה כדקאמרת, השתא דכתיב באחת ושש מאות שנה שנה, אשש מאות קאי, ומאי אחת אתחלתא דאחת קאמר". הרי שלכל הדעות שבגמרא, הכוונה בפסוק זה (נח ח, יג) הוא לתחלת שנת 601 לחיי נח. ומזה מובן שגם מה שנאמר לפני כן (נח ז, יא): "בשנת שש מאות שנה לחיי נח" הפירוש הוא בתחלת שנת שש מאות. ומזה מובן גם שמה שנאמר לפני כן (נח ז, יא): "ונח בן שש מאות שנה", גם כאן הפירוש הוא בתחלת שנת שש מאות.

² בתורה שלמה (נח ח, יג) מביא מירושלמי (ר"ה פ"א ה"א): "ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש, ותני עלה שנת המבול אינו עולה מן המנין".

והיינו כמובא לקמן (הערה הבאה) מ"סדרי זמנים", שהכתוב הוציא שנה זו מחשבון "תשע מאות שנה וחמשים שנה" שנותיו של נח, אבל אין זה משנה כלום בחשבוננו (שהוא בנוי רק על מספר שנות נח עד לידת שם, ושנות שם וכו').

³ ראה להלן שהכוונה לספר "סדרי זמנים" לאברהם ארי' עקביא (ת"א תש"ג), שמסודר לפני שנות עולם, ובאלף השני שנת א'תרנ"ו כותב:
 "מספר שנה זו (וכן גם השנה שלאחריה), כיוצא מכלל כל שאר המספרים, מסמן לא את מספר השנים שעברו עד שנת המבול אלא שנת המבול עצמה, כי כן מפורש בתורה בראשית ז' ו' יא; ח' יג. . ואולם בירושלמי ר"ה א' א, על הכתוב בראשית ח' יג (ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים" וכו', תני: שנת המבול אינה עולה מן המנין, ומשמעו לפי המפרשים: שנת המבול היתה על פי האמת לא בשנת ת"ר לחיי נח, אלא בשנת תר"א. ומה שכתוב בראשית ז' יא: "בשנת שש מאות שנה לחיי נח", משמעו כפי שאנו מפרשים כל שאר המספרים (ושנת המבול לא תהיה אפוא בנדון זה יוצא מן הכלל): לאחר שמאלו לנח ת"ר שנה התחיל המבול בשנת תר"א לחייו... אבל שנה זו של המבול אינה עולה מן המנין, לפי שהיו ימי צער וצרה, ולכן הוציא הכתוב שנה זו מחשבון שנותיו של נח, ונמצא כאלו שנת ת"ר לחיי נח ארכה ב' שנים: השנה הקודמת למבול ושנת המבול. מובן שברייתא זו אינה משנה כלום בחשבוננו, כי אם הכתוב הוציא שנה זו מן המנין".

הי' בחדרי כמה זמן.

קבלתי את הספר בהשאלה ומסרתיו לכ"ק אדמו"ר זי"ע, ונשאר אצלו במשך זמן. ואחר כך קבלתי חזרה והחזרתיו לבעליו.

ג) סדר הדורות בפשוטו של מקרא

אמנם גם תוכן מענה כ"ק אדמו"ר זי"ע לא הובן לנו, וכתבתי לרבי, לנסות להבין כוונת המענה:

במענה הראשון "אפ"ל הפי' בתחילת השנה (ר"ה י, ב)". לכאורה כוונתו הק', שאפשר לתרץ הקושי' אף למ"ד שנת מבול עולה מן המנין, ומ"ש (ז, ו) "ונח שש מאות שנה והמבול היה על הארץ" אפ"ל הפי' בתחלת השנה, עדמ"ש בר"ה (י, ב) לגבי מ"ש (ח, יג) ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד בחדש חרבו המים וגו'.

ואם זוהי הכוונה, לא הבנתי:

א) משנותיו של מתושלח מוכח ששש מאות השנים של נח הן שלמות, כלשונו של רש"י (ז, ד) "צא וחשוב שנותיו של מתושלח ותמצא שהם כלים בשנת שש מאות שנה לחיי נח"⁴.

ב) בב"ד (לב, ו) כו"ע מודו, שלענין שנותיו של נח שנת מבול אינה מן המנין (ובמפרשים שם, שההוכחה היא מזה שסכום הכללי של שנות נח הוא 950), והמחלוקת היא רק לענין תקופות וחשבונות, אם גם בזה אינה עולה מן המנין.

ג) בכל אופן צ"ע בפרש"י, שאינו מביא הא דשנת מבול אינה מן המנין, וגם אינו מתרץ את אי ההתאמה שבין חשבון הפרטי לחשבון הכללי שבשנות נח.

ד) מענין לענין באותו ענין: בלקוטי שיחות ח"י (ע' 185) "ובהתאם להמחלוקת אם שמשו המזלות בשנת המבול (ב"ר כ"ה ב') יהי' חילוק בכהנ"ל בשנה אחת". והיינו לדעת המפרשים (ידי משה שם פל"ב) שבזה תלוי אם שנת מבול עולה מן המנין: ומדוע לא הובא פל"ב הנ"ל, שבו מפורשת המחלוקת אם שנת המבול עולה מן המנין למנין התקופות והחשבונות.

כ"ק אדמו"ר זי"ע השיב:

⁴ בתחלת חשבתי שכוונת המענה היתה שכל פעם שנאמר בתורה "ויהיו כל ימי ... שנה וימות" פירושו שנים שלמות, ורק כאן בנח מפרש שהכוונה היא "בתחלת השנה". ועל זה שאלתי מפירש"י בענין שנות מתושלח, שמשם מוכח שגם לענין נח השנים הן שלמות. אבל יתבאר לקמן כמענה הבא, שמפרש בפשוטו של מקרא, שכן הוא גם בכל מקום שנאמר בתורה "ויהיו כל ימי ... שנה וימות" שאפשר שיהי' זה בתחלת השנה. ואם כן אין שום הוכחה מפירוש רש"י בענין שנות מתושלח; כי בשניהם אפשר שהוא בתחלת השנה.

במסעה הראשון "אפ"ל הפי" בתחלת השנה (ר"ה י, ב) " לכאורה כוונתו הק",
 שאפשר לחרץ הקושי" אך למ"ד שנתמבול עולה מן המנין, ומ"ש (ז, ו) "ענה
 שש מאות שנה וחמבול היה על הארץ" אפ"ל הפי" בתחלת השנה, ערמ"ש ברה"
 (י, ב) לגבי מ"ש (ח, יג) ויהי כאחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו הפיס
 ובר".

ואם זוהי הכוונה, לא הבנתי:

(א) משנתו של מתושלח ניבחה שש מאות השנים של נח הן שלמות, כלשונה של רש"י (ז, ד) "צא וחשוב שנתו של מתושלח והמצא שהם כלים בשנה שש מאות שנה לחיי נח".

(ב) כ"ב"ר (ז, ו) כו"ע מודו, שלענין שנתו של נח ישנה מבול אינה מן המנין (ובמפרשים שם, שהוכחה היא מזה שסכום הכללי של שנות נח הוא 950, והמחלוקת היא רק לענין הקופות וחשבונות, אם גם בדה אינה עולה מן המנין).

(ג) בכל אופן צ"ע בפרש"י, שאינו מביא את שנת מבול אינה מן המנין וגם אינו מחרץ את אי ההתאמה שבין חשבון הפרסי לחשבון הכללי שבשנת נח.

(ד) סענין לענין באותו ענין: בלקוטי שיהיה ח"י (ע' 185) "וכהתאם להמחוקק אם שמשו המזירות בשנה המבול (ב"ר כ"ה ב') יהי' חילוק במהנ"ל בשנה אחת", והיינו לדעת המפרשים (ידי משה שם פל"ב) שבה חלוי אם שנה מבול עולה מן המנין; ומדוע לא הובא פל"ב הנ"ל, שבו מפורשת המחלוקת אם שנה המבול עולה מן המנין לענין הקופות והחשבונות.

Handwritten notes on the right side:
 (י) שנה שש מאות שנה לחיי נח
 (ז) שנה שש מאות שנה לחיי נח
 (ח) שנה שש מאות שנה לחיי נח
 (ט) שנה שש מאות שנה לחיי נח
 (י) שנה שש מאות שנה לחיי נח

!! לשיטתו - מוכח גם בנוגע ללמך שביניהם ושכולם יום הולדת שלהם - באותו היום בשנה ממש מדויק (ולא בסיום שנת). וכן ה"צא וחשוב"⁵.

בפשש"מ - פשוט שאין הכוונה ששת אנוש וכו' נולדו ביום (סיום ו)הולדת את אביהם (היינו - כולם בר"ה!!).

ועל מה שכתבתי אודות פרש"י "שאינו מביא את דשנת מבול אינה מן המנין", השיב הטעם כי:

זהו היפך פשש"מ, כפשוט.

(ד) שאר הפירושים אינם פשוטו של מקרא
 שוב שאלתי:

מה שרציתי להוכיח משנתו של מתושלח, ששש מאות השנים של נח הן שלמות, הוא אם נפרש בפשוטו של מקרא כמו שהוא בריש מסכת ר"ה, ובפרש"י שם (ב, רע"א) "ואפילו עמד בשבט או באדר כלתה שנתו משהגיע ניסן ויתחילו למנות לו שנה שניה". ועד"ז בענינינו "אפילו נולד באב או באלול כלתה שנתו משהגיע תשרי ויתחילו למנות

⁵ כי מזה שחושבים את שנות עולם לפי השנים שנאמרו בתורה, ואין מוסיפים בכל מספר עוד כמה חדשים, מוכרח אחד מהשנים:
 (א) או שכולם נולדו באותו יום.
 (ב) או שלפעמים הוא כמה חדשים יותר ולפעמים כמה חדשים פחות, עד שמשותים.
 ופירוש הפשוט של מקרא מסתבר יותר כאופן השני.

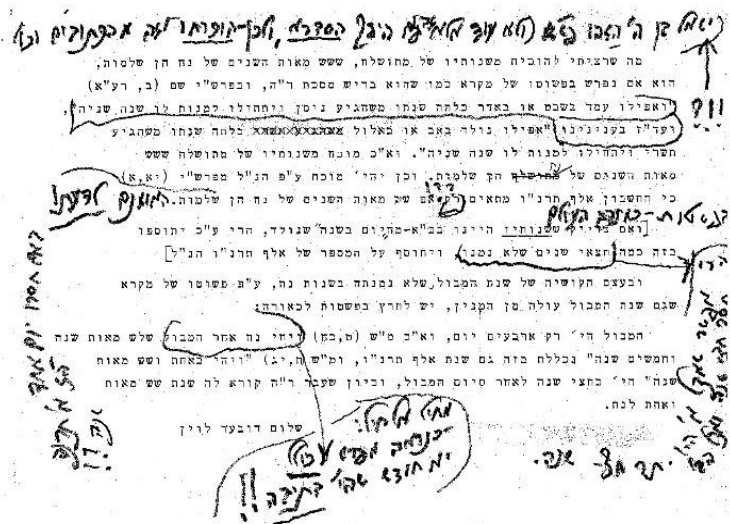
לו שנה שניה". ואם כן מוכח משנותיו של מתושלח ששש מאות השנים של נח הן שלמות. וכן יהי' מוכח ע"פ הנ"ל מפרש"י (יט, א) כי החשבון אלף תרנ"ו מתאים רק אם שש מאות השנים של נח הן שלמות.⁶

[ואם נדייק משנותיו היינו בכל אחד - מה"יום בשנה" שנולד, הרי ע"כ יתוספו בזה כמה חצאי שנים שלא נמנו, ויתוסף על המספר של אלף תרנ"ו הנ"ל].

ובעצם הקושיה של שנת המבול, שלא נמנתה בשנות נח, ע"פ פשוטו של מקרא שגם שנת המבול עולה מן המנין, יש לתרץ בפשטות לכאורה:

המבול הי' רק ארבעים יום, וא"כ מ"ש (ט, כח) "ויחי נח אחר המבול שלש מאות שנה וחמשים שנה" נכללת בזה גם שנת אלף תרנ"ו, ומ"ש (ח, יג) "ויהי באחת ושש מאות שנה" הי' כחצי שנה לאחר סיום המבול, וכיון שעבר ר"ה קורא לה שנת שש מאות ואחת לנח.

על הפירוש שהבאתי מר"ה ומפרש"י שם, השיב כ"ק אדמו"ר זי"ע:



!!! ישאל בן ה' הזהו פשוטו של מקרא? (ולא עוד אלא זה גם היפך הסברא, ולכן

⁶ משא"כ לפי מה שנתבאר במענה הנ"ל, שבפשוטו של מקרא, כל השנים האמורים בתורה הם לפעמים באמצע השנה (וחסרים כמה חודשים), ולפעמים באמצע השנה הבאה (ונוספים כמה חודשים). שוב אין הוכחה ממתושלח, ומשנת א'תרנ"ו.
⁷ ראה מ"ש בזה בלוקטי שיחות ח"כ (ע' 27 ס"ד והערה 23).

- הוכרחו לזה מהכתובים⁸ וכו'.

ועל מה שכתבתי "מתאים רק" כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע:

!!? האומנם לדעתו באם חסרו יום אחד הרי זה א'תרגה שנה!?

בפשטות - כמנהג העולם.

ועל מה שכתבתי, שלפי זה יתוסף על המספר של אלף תרנ"ו הנ"ל, השיב כ"ק

אדמו"ר זי"ע:

הרי אפשר שאצל א' ה' חסר חצי שנה ואצל הב' יתר חצי שנה.

ועל מה שכתבתי לתרץ ש"אחר המבול" היינו אחר ארבעים היום של המבול, השיב

כ"ק אדמו"ר זי"ע:

מחיל אל חיל: - כנראה מפרש (ויחי נח אחר המבול) כולל יא חודש שהי'

בתיבה!!⁹

*

עדיין לא נתבררה אצלי הכוונה בכמה פרטים, ושוב כתבתי:

עדיין לא נתבררו אצלי פרטים אחדים:

(א) מ"ש שע"י חצאי השנים לא נוסף על החשבון הכללי, כי "אפשר שאצל א' ה' חסר חצי שנה ואצל הב' יותר חצי שנה", לא נתבררה הכוונה בזה, דלכאורה צריך להיות בהכרח אצל כל אחד יותר חצי שנה, כי כשנאמר ויהי פלוני בן כך וכך שנה בלדת את בנו, הרי בודאי הפירוש שיש לו מספר שנים אלו בשלימות ועוד איזה יתרון.

(ב) מ"ש הוכחה מלשון רש"י (ז, ד) "שהם כלים בשנת שש מאות שנה לחיי נח" - ולא בסיום השנה. לכאורה עפ"י יח"י סתירה בפ"י הפשוט של הפסוקים (ז, ו) "ונח בן שש מאות שנה והמבול היה על הארץ" דפירושו בפשטות שנים שלימות, למש"ש (יא) "בשנת שש מאות שנה לחיי נח", דמשמעו לא בסיום?

ולכאורה ממ"ש כאן "בשנת ... שנה" פירושו כמו בן שש מאות שנה.

⁸ ר"ה (ב, ב): א"ר יוחנן מניין למלכים שאין מונין להם אלא מניסן שנאמר ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים מה יציאת מצרים מניסן אף מלכות שלמה מניסן.

⁹ בלקוטי שיחות (ח"כ ע' 25 הערה 11): ודוחק גדול לפרש מ"ש "אחר המבול" - אחר תחלת המבול (ע"ד הפירוש שהובא באבן עזרא (פרשתנו י, כא) עה"פ (יא, י) "שנתיים אחר המבול"), או אחר מ' יום שהי' המבול (פרשתנו ז, יז...) - כי בפשטות, "ויחי נח אחר המבול" כאן היינו חיינו לא בתיבה. עכ"פ בסמיכות להציווי בתחלת הסיפור: צא מן התיבה.

ומכל הנ"ל נראה שכ"ק אדמו"ר שליט"א מפרש בפירושו הפשוט שבן שש מאות שנה וכיו"ב יכול להתפרש לפעמים בתחלת שנת שש מאות ולפעמים – לאחר שכבר מלאו לו שש מאות שנים מלאות. ועד"ו מבאר בארוכה בקונטרס אחרון להלכות תלמוד תורה¹⁰ שפעמים כך ופעמים כך – אבל שם מיירי בלשון חכמים. וזוה מתורצות שתי השאלות הנ"ל¹¹.

לא קבלתי אז מענה על שאלה זו, אבל אחר כך נערך על פי מכתבים אלו הליקוט לפר' נח, שכ"ק אדמו"ר זי"ע הגיהו מחדש, ונדפס בלקוטי שיחות ח"כ ע' 25 ואילך – ממכתבי סיון תשמ"א."

סעיף ב'

בתחילת הסעיף: אין פסוק שטייט "בשנת שש מאות שנה לחיי נח גו' נבקעו גו'". וואס דער פירוש הפשוט פון בשנת איז - אין (מיטן) דעם יאר; ובמילא קען מען לערנען, אז "בשנת שש מאות גו' נבקעו גו'" איז געווען בתחילת השנה,

ובסיומו: וכמו"כ אין דעם פסוק "ויהי באחת ושש מאות שנה גו' חרבו המים" מיינט עס (ניט פולע 601 יאר, נאר) אין אנהויב זעקס הונדערט און איינס, ד.ה. 600 מיט א מקצת.

ווען עס קומט אבער צום סך-הכל פון שנותיו של נח, רעדט די תורה וועגן שנים שלימות, און רעכנט ניט די מקצת שנה אלס שנה שלימה;

אכן ברור שכוונת רבינו לחלק בין סיפור דברים באמצע חיי נח שנאמר בסגנון של "בשנת" ובין המניין של סך-כל שנותיו -

אך הא גופא דורש ביאור: כשם שלגבי שנת 601 אומרים שהכוונה לתחילת שנה אף שבה עצמה לא נאמר "בשנת" (מתוך ההכרח שהשנה שלפניה היתה תחילת 600) - הרי באותו אופן בדיוק אפשר לומר בסיום שנותיו 951 ומתוך הכרח הכתובים (דהיינו הקושיא שבראש השיחה) נדע שהכוונה היא לתחילת השנה, 950 ומקצת.

¹⁰ פ"א (ס"ק א ד"ה ומה שלא כתב): "שנים שלימות דוקא ... והא דבן י' למשנה לא דמי לבן י"ג למצות לא איכפת ל[ו]ן לרמב"ם, כמו בן י"ח לחופה".

¹¹ היינו שאם זאת באמת הכוונה לפרש בפשוטו של מקרא, שכל השנים האמורים בתורה הם לפעמים באמצע השנה (וחסרים כמה חדשים), ולפעמים באמצע השנה הבאה (ונוספים כמה חדשים). ומשתוים בסוף, אם כן מתורצות במילא שתי השאלות הנ"ל.

והדרא קושיא לדוכתא¹²?

הת' אברהם יפה

ישיבת תו"ת מוריסטאון

סעיף ד'

לכאורה וואלט מען געקענט לערנען, אז דער סך הכל חשבון פון "אלף ותרנ"ו שנים" איז ווייל "שנות האנשים מנויין למנין שנות עולם" (בלשון רש"י אין פ' כי תשא) - ד. ה. או מען ציילט א סך הכל פון שנות האנשים איז עס ניט לויט זייערע יארן נאר לויט שנות עולם.

ולא הבנתי מהי אפשרות התירוץ כאן - הרי בסעיף הקודם אומר כ"ק אדמו"ר שכל השנים כוללות שיריים (ובכך מתורצת הקושיא מנח) אלא שלפי זה לא מובן החשבון דא'תרנ"ו.

ואם כן ממה נפשך: אם כעת אנו אומרים ששנות האנשים מנויות כמניין שנות עולם ואין בהם שיריים - הדרא למקומה הקושיא מנח; ואם אנו עדיין אומרים שיש בהן שיריים - אז עדיין לא מתורצת הקושיא דחשבון א'תרנ"ו?

(ובשיחה כל הדחיה של תירוץ זה היא משום שאין זה פשוטו של מקרא, ומשמע שהוא מצד עצמו כן מיישב את הקושיות מנח ומחשבון א'תרנ"ו)

הת' שניאור וילהלם

ישיבת תו"ת מוריסטאון

כללות השיחה (גליון)

בגליון א' כתב התמים שלום דובער בלומינג אודות כמה ענינים לא מבוררים בשיחה זו, וביניהם:

(א) בסעיף ה' הרבי מתכוון להוסיף על הביאור שבסעיף ג' או לדחות אותו?

¹² נראה לתרץ (והוא פשוט):

דווקא לגבי שנת 601 אנו אומרים שהפסוק נוקט בשנה המאוחרת היות ונדע מעצמנו שהכוונה לתחילת השנה - כיוון שהפסוק מוכרח לקרוא לשנה זו (שהיא אחרי שעברה שנה שבה היה המבול, שהחל בשנת 600) שנת 601 ולא 600.

אך במניין שנות נח שאין הוא מוכרח לומר 951 - שם שפיר מעדיפה התורה צו "רעדט" . . וועגן שנים שלימות, און רעכנט ניט די מקצת שנה אלס שנה שלימה". המערכת.

(ב) לפי הביאור בסעיף ה' שבמניין שנים הולכים אחר רוב שנה, איך לא מצינו שום חוסר תיאום (אצל אף אחד מהעשרה דורות) בין שנותיו כשהוליד בן ושנותיו כשמת, אף שחלק משנים אלו היו שנה ומקצת וחלקן שנה פחות מקצת?

(ג) כמה דיוקי לשונות: בסעיף ג', ה' ובהערה 26.

ובגליון הנוכחי הקשה התמים שניאור וילהלם:

(ד) מהי בכלל אפשרות התירוץ שבסעיף ד' שלכאורה אינה מסתדרת ממה נפשך?

ונראה שכל שאלות אלו נובעות מאופן מסוים בהבנת השיחה, שלעניות דעתי אינו הכוונה בדברים אלו; ואילו לפי ההבנה הנכונה של מהלך השיחה מתורצים מאליהם כל הקושיות ודיוקי הלשונות הללו, כדלקמן.

ההבנה הראשונית של מהלך השיחה (בסעיפים ב' - ה') היא:

(1) בסעיף ב' הרבי מתרץ את הקושיא באופן אחד.

(2) בתחילת סעיף ג' מקשה על התירוץ.

(3) באמצע סעיף ג' מתרץ את התירוץ שבסעיף ב'.

(4) בסיום סעיף ג' מקשה על התירוץ שבשלב 3.

(5) בסעיף ד' מביא נסיון תירוץ לתרץ את הקושיא שבשלב 2, באופן שלא תהיה השאלה שבשלב 4 - ודוחה אותו.

(6) בסעיף ה' מתרץ את הקושיא שבשלב 2, באופן שלא קשה השאלה שבשלב 4.

או:

(6) בסעיף ה' מתרץ את הקושיא שבתחילת השיחה באופן אחר.

ולעניות דעתי מהלך השיחה הוא:

(2-1) כנ"ל.

(3) באמצע סעיף ג' מביא נסיון תירוץ לקושיא שבשלב 2.

(4) בסיום סעיף ג' דוחה אותו.

(5) בתחילת סעיף ד' מביא תירוץ אחר לקושיא שבשלב 2.

(6) בסיום סעיף ד' מקשה עליו שלכאורה אינו מתאים לפש"מ.

(7) בסעיף ה' מבאר שהתירוץ שבשלב 5 כן מתאים לפש"מ.

הביאו אותי להבנה זו הדיוקים דלהלן¹³ (חלקם מהערתו של התמים שלום דובער בלומינג):

(א) בתחילת שלב 3 כתוב "בפשטות וואלט מען דאס געקענט פארענטפערן" - לשון של נסיון תירוץ שכבר באמירתו יודעים שבכוונתנו לדחות אותו.

(ב) בתחילת שלב 4 כתוב "עס בלייבט אבער ניט גלאטיק" - כלומר דחיה, שאין בכוחו של שלב 3 לתרץ לגמרי את כל המקורות הנוגעים לסוגיא.

(ג) אילו כל הכתוב בסעיף ד' היה נסיון תירוץ ודחיה צדדיים - יש מקום לומר שהיה יותר מתאים לשים את כל זה בתוך סוגריים מרובעים (כמקומות אין ספור בלקו"ש), ולא להקדיש להם סעיף שלם בפני עצמו.

(ג) באמצע סעיף ה' כתוב "און דערמיט איז נאך מער גלאטיק דעם חשבון פון "אלף ותרנ"ו שנים" - כי במשפט זה (לא באים לתרץ את הקושיא הזו - שכבר תירצנו בתחילת סעיף ד' - אלא רק) באים להדגיש מעלה נוספת שבתירוץ זה לגבי התירוץ שבשלב 3.

(ד) בסיום סעיף ה' כתוב "מיט שנות עולם" - שהוא סגנון הלשון בו השתמשנו בתחילת סעיף ד', ולכאורה מאי שייטיה להכא? - אלא וודאי שכוונתנו כאן לבאר את התירוץ שהוא גופא.

(ה) בהערה 26 כתוב "ועפ"ז יומתק עוד יותר הביאור דלעיל (סעיף ג) ב"שנותיו של מתושלח . . . כלים בשנת ת"ר שנה לחיי נח" - כי אפ"ל ששנותיו (תתקסט) לא היו שלימות אלא תתקסח ויותר ממחצה" - ועל דרך הנ"ל ב'דיוק' ג', משמע שכאן לא באים לתרץ קושיא אלא רק להדגיש מעלה נוספת שבתירוץ זה.

לפי הבנה זו לא קשות השאלות שהבאתי בתחילת הדברים:

(א) ברור שבסעיף ה' חוזרים מהא דשיריים. אדרבה: כבר בסעיף ד' מציעים תירוץ אחר שנשאר למסקנא.

(ב) לא מצאנו חוסר תיאום כי מונים את שנות האנשים כמניין שנות עולם (ולדוגמא אם פלוני נולד בניסן תשל"ז כעת נאמר שהוא בן 43 אפילו שהוא עדיין בן 42) והרי גם מניין השנים שבין הולדת ילדיו ומותו של פלוני הוא מניין שנות עולם, ותמיד זה יתאים אחד לשני.

(ג) הם חלק מהדיוקים שהזכרנו לעיל בתור אלו שהביאו להבנה החדשה במהלך

¹³ רק דיוק אחד נוטה בעיני יותר להבנה הראשונית: בתחילת שלב 6 כתוב: עס איז אבער א דוחק גדול צו לערנען אז רש"י . . . - משמע שכאן ישנה דחיה מוחלטת וסופית ולא שאלה.

השיחה.

(ד) הכוונה בנסיון התירוץ שבסעיף ד' היא אותה כוונה שנתפרשה ביתר ביאור בסעיף ה', שכאשר מונים את שנות האנשים כמניין שנות עולם יוצא שבחלק מהשנים יש חיסרון ובחלקן יתרון.

ואם תמצוי לומר, את הסתירה הזו ממש מתרץ רבינו בהערה 26. והתירוץ הוא, שסכום קפ"ז וקפ"ב וכו' שבכל דור עד שנת המבול הוא כמניין שנות עולם וזה יוצא א'תנ"ו; אך סכום שנותיו של מתושלח בפני עצמו יכול להיות פחות מהגיל שנכתב עד כדי חצי שנה ולכן כלו שנותיו בתחילת שנת ת"ר לנח.

הת' דב בעריש רוטנברג
ישיבה שעל יד האהל הק'

נח - ג

סעיף ו

בתחלת הסעיף מבאר רבינו שעיקר הזכרון דר"ה היא על נש"י, ועי"ז הזכרון ד"כל יצורי קדם". וממשיך רבינו "היינט פארוואס זאגט מען דעם פסוק "ויזכור אלקים את נח גו" וואס דער זכרון איז צום כללות דיקן קיום העולם (נאכן מבול)?

שטייט אויף דעם דער ביאור, אז דער זכרון (וואס איז געווען פאר דער כריתות ברית) איז געווען בעיקר (ניט בשייכות צום עולם, נאר) "על עצם מעלת נש"י", וואס דערפאר זאגט מען "וגם את נח באהבה זכרת", וואס מיינט די "אהבה פנימית ועצמית" (צו נש"י).

והנה, צריך להבין דבפשטות לא היה לנח נשמה, דאפי' לגבי האבות ישנה שקו"ט בחסידות בגדר הנשמה שלהם, והחילוקים בין אברהם ויצחק וכו'. אבל בנוגע נח, הרי אדרבה כל הגויים נק' בשם "בני נח", הרי מובן שלא נכלל ב"נשמות ישראל", והאיך שייך זכירה על "עצם מעלת נש"י" מנח¹⁴?

הת' מענדל לעווערטאן
ישיבת תו"ת מיאמי

¹⁴ ולהעיר משיחת ש"פ נח תשמ"ה ס"ו ד': "כלומר אף שמנח יצאו שבעים אומות העולם, מ"מ הפנימיות דנח קשורה עם בני ישראל דוקא". המערכת.

לך לך - א'

סעיף א' (גליון)

איז ידוע די שאלה: ווי אזוי האט אברהם איינגעשטעלט שרה אין אזא מצב, אז די מצרים זאלן איר צונעמען, כדי אז ער זאל דורכדעם געראטעוועט ווערן?

ובגליון ב' הקשה התמים צבי הירש אלפרוביץ על סגנון השאלה, מה הכוונה בזה שאברהם 'איינגעשטעלט שרה אין אזא מצב' בה בשעה שלכאורה את שרה היו לוקחים לבית פרעה בכל מקרה, והשאלה היתה רק אם יהרגו את אברהם או לא?

ויש להעיר, שממש בסגנון כזה מקשה הגור אריה (אחד מהמפרשים שמצויינים בהערה 2 כמקור לשאלה) - 'למה היה גורם אברהם שתלקח לפרעה ואיך הורשה לו דבר זה'.

ולענ"ד כוונת השאלה היא (לא כפי שהסביר התמים הנ"ל שהיא על הפרט שהוא גרם לה להיכשל באיסור אשת איש, אלא כמובן מתירוצו של הגור אריה) שהיתה אפשרות ממשית שלא יקחו אותה לבית פרעה (כי אברהם חשב שאם יאמר שהוא אחיה לא יקחו אחות של אדם כה חשוב, עיין שם) והשאלה מובנת כפשוטה - 'זוי אזוי האט אברהם איינגעשטעלט שרה אין אזא מצב' שכן יקחו אותה?

הת' מנחם מענדל שישונקין
ישיבת תות"ל המרכזית

וירא - ג'

כללות השיחה (גליון - א')

א. בגליון ב' נתעוררו כמה עניינים שדורשים ביאור;

א) כו"כ הקשו: למסקנה, שע"י העקידה נתברר למפרע שגם המס"נ דאור כשדים היתה מס"נ אמיתית (כמבואר בהערה 47) צריך להבין מהי א"כ מעלת העקידה, שדוקא אז נפתח הצנור למס"נ אמיתית. ואין לומר שאכן למסקנה פתיחת הצינור היתה רק באור כשדים, והעקידה רק גילה זאת, שהרי מפורש בהערה 44 שגם למסקנה בהעקידה נפתח הצינור. ונמצא שיש ב' עניינים, שבנוסף לפתיחת הצינור דאור כשדים,

ניתוסף בהעקידה ענין שלא היה באור כשדים. וצריך להבין מהו. (וא' כתב שחידוש העקידה היתה זה גופא שנהיה בגילוי בעולם, אבל הא גופא דורש ביאור מה החידוש בזה).

(ב) לאידך, בהערה 47 שם מבאר אמאי באגה"ק נוקט שמעלת העקידה היתה בהזריות, ולא ניחא ליה תירוץ זה ד"פתח", כיון דע"י ניסיון העקידה הוברר למפרע שגם המס"נ דאור כשדים היתה מס"נ אמיתית. אך צריך להבין, דמאחר שלמסקנה אכן היתה פתיחת הצינור בעקידה (מאיזה טעם שיהיה כנ"ל), אינו מובן מדוע "לא ניחא ליה להאגה"ק תירוץ זה".

(ג) בתחילת השיחה מקשה בפירוש מארו"ל "שלא יאמרו שאין ממש בראשונים", דגם אם לא היה עומד בניסיון העקידה, היתכן לומר על תשעת הנסיונות הקודמים שאין בהם ממש. ושאל א' התמימים, דלכאור' גם למסקנת השיחה עדיין קשה, שהרי גם באור כשדים היתה מס"נ, ורק שלא היתה בגילוי, וא"כ אמאי ללא העקידה אין בו ממש? והביאור בזה בפשטות הוא, שאכן יש באור כשדים מס"נ ממש, ורק שהיה מקום לטעות שאין בו ממש כיון שאינו בגילוי. אך באמת בזה גופא צ"ב, שבאם אינו מוכרח מעצם המס"נ שזה באופן של מס"נ אמיתית, הנה א"כ במה זה מתבטא. כלומר, אם בפועל בכדי למסור נפשו באור כשדים לא צריך להגיע למס"נ אמיתית, מהיכי תיתי שבפנימיותו ה"ז מצד מס"נ אמיתית?

(ד) בסעיף ח מבואר שבמס"נ ממש א איד גיט אוועק זיין גאנצע ממשות. ומוסיף שם בהערה 49, "וי"ל כולל עצם נפה"א – חלק אלקה ממעל ממש". וצריך ביאור מה הכוונה בזה שמוסר עצם נה"א, דלכאור' אדרבה עצם נה"א דורש את ענין המס"נ, וממילא אינו מוסרו אלא מקיים רצונו.

(ה) בס"ז מבאר רבינו דברי הגמ' "עמוד לי בנסיון זה, שלא יאמרו אין ממש בראשונים", שאם אברהם לא עומד בנסיון בעת העקידה "יאמרו" שהמס"נ דלפנ"ז היתה רק מצד שכל דקדושה "אבער מסירת נפש ממש, עצם וממשות הנפש – איז (עכ"פ) איני יודע". ומציין בהערה 46 שם למאמרי דא"ח שמבארים מאמר ריב"ז "איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי", ומבואר שם בהמאמרים שהספק שלו היתה בנוגע דרגת מקיף דחי' שבנפשו, שא"א לידע מציאותה כו', עיי"ש בהמאמרים. ומשמע שבא להוסיף שללא נסיון העקידה היתה ענין המסירת נפש מצד דרגת חי' שבנפש. וצריך בירור מהי הכוונה בהדגשה זו.

(ו) בגוף הענין מה שמבואר כאן שישנו ענין של מסירת נפש ע"פ שכל, צריך ביאור, שהרי מפורש בדא"ח שענין המס"נ היא למע' מטו"ד לגמרי, וראה לדוגמא סה"מ תרצ"ו עמוד 56 ועוד. וגם בהבנה מוכח כן, שהרי אין חבוש מתיר את עצמו, וכל דבר רוצה בקיומו וכו'. ומוכרחים לומר שהכוונה היא שהשכל מכריח את הלמעלה מן

השכל. ועל דרך המבואר בדא"ח בענין העבד נאמן שהולך על מס"נ לאדונו, אף שהתחיל עבודתו מצד השכל, שהכיר והשיג מעלת האדון כו'. וצריך הגדרה במה שונה מס"נ שלמעלה מהשכל שבא ע"י ההתבוננות ממס"נ שמצד העצם.

ב. והנראה בזה, בהקדם ענין מוקשה בדרגות חיה ויחידה שבנשמות ישראל. הדנה מבואר בלקו"ת ד"ה ושמתי כדכד (ראה כה, א): "שצריך למסור נפשו באחד. . והוא ביטול הנפש להתכלל באור ה' אחד, והוא בחי' ומדרגת יחידה, ועל זה אמר דוד המלך ע"ה מכפירים יחידתי אודך בקהל רב, כי יש נרנח", חיה הוא בחי' חכמה כמ"ש והחכמה תחיה. . אבל יחידה הוא בחי' הרצון פשוט שלמעלה מן החכמה. . והנה זה לעומת זה עשה אלקים, שגם בסט"א יש בחי' יחידה זו. . וע"ז ביקש דוד המלך ע"ה מכפירים יחידתי".

הנה, בלקו"ת תצא לו, ג בהגהת הצ"צ מבואר, דמ"ש בד"ה ושמתי כדכד (לקו"ת שם) בענין ומכפירים יחידתי שיש בחינת היחידה בקליפה, אין הכוונה ל"בחי' יחידה ממש", כי בחי' יחידה ממש ישנה רק בקדושה, אבל בקליפה בבואה דבבואה לית להו.

ומשמע מזה שלקליפה "יש נרנח", רק שדרגת היחידה דשם אינה יחידה ממש, כ"א חיה באופן של יחידה. ויחידה ממש ישנה רק בקדושה. וכן מובן גם בסה"מ עת"ר ע' קסב (הוצאות הישנות) לגבי בחי' חיה שבנפש שלפעמים "נק' יחידה בד"כ". (ואין לומר שהכוונה לחיה ממש, ורק שלפעמים נקראת יחידה, דא"כ אינו מובן מש"כ בלקו"ת שם שיש גם חיה וגם יחידה בלעו"ז).

ונמצא שבחיה גופא יש ב' דרגות: (א) חיה כמו שהיא בדרך כלל. (ב) חיה שלפעמים נקראת "יחידה בדרך כלל". ובנוסף לזה יש (ג) יחידה ממש. וצריך ביאור בהבדל ביניהן.

ג. ואולי הביאור בכ"ז, בהקדים הגדרת חילוקי הדרגות חיה ויחידה ואופנם בגילוי המסירות נפש:

בפשטות היחס בין ב' אנשים זל"ז הוא רק מצד כוחות הנפש, שזהו ענינים להתחבר לסביבתם, משא"כ מצד פנימיות הנפש שלהם, הרי כשמה כן היא פנימיות האדם, ושייכת רק לעצמו. ולכן כשישיג בשכלו מעלות בהזולת זה ידרוש ממנו רק אהבה שע"פ טו"ד, ולא יותר, כי הגדרת האדם עצמו הוא שמרגיש רק את עצמו ורצונו.

אמנם מבואר בדא"ח (קונט' העבודה פ"ה, ד"ה וזאת התרומה עת"ר ועוד) ששייך שתהי' קשר למע' מטו"ד בין שני אנשים, ובב' אופנים:

(א) שני אוהבים נאמנים זל"ז למעלה מטו"ד. והיינו שע"י כריתת ברית יש בהם את היכולת להגיע למקום עמוק יותר בהנפש, לרצון פשוט, ולהתחבר זל"ז באהבה

שאינה תלויה בדבר. (ב) קשר של בן לאביו, שאינו מתחיל מן ההתמסרות, אלא מן העובדה שהוא עצם מעצמותו. וממילא אי אפשר לו באופן אחר, שכמו שאינו יכול ליפרד מעצמו כן אינו יכול ליפרד מאביו.

והגדרת החילוק בין שני האופנים הוא, שההתמסרות של שני אוהבים הוא דבר העשוי, משא"כ קשר הבן לאביו היא עובדה קיימת. ולכן האוהב תלוי בהתבוננות ע"מ לעורר הרצון, משא"כ הבן. וממילא נמצא מזה עוד נפק"מ, שבאוהב שייך עליה וירידה, משא"כ בהבן. ובעומק יותר: קשר שני האוהבים ענינו הוא שמרגישים זא"ז, משא"כ בהקשר של הבן לאביו אינ"ז ההרגשה כי אם המציאות, כי ממנו לוקח. ומכיון שאינו בגדר גילוי, לכן אינו בגדר העלם.

וזהו החילוק בין ההתמסרות מצד חיה (רעותא דלבא), ליחידה (עצם).

(ואולי להמחשה: זהו החילוק בין העבד נאמן להעבד פשוט. שהע"נ מוסר את נפשו בעבור האדון, אבל זה מתחיל מהשגת מעלת האדון, ורק שהשכל מכריח את הלמעלה מן השכל למסור את הנפש. אבל הע"פ זהותו שייכת להאדון, כי הוא קנין כספו.)

ד. והנה יש ציור שלישי: כאשר הבן יתמסר לאביו וימשך אליו מחמת ההתבוננות כמו אוהב. דמצד אחד אינ"ז קשר עצמי, שהרי הוא נתעורר ע"י התבוננות. אבל לאידך זה פשוט שגם אינו דבר העשוי, כי הא גופא שמתמסר ה"ז מחמת שהוא בן, (ועוד, עצם ההתבוננות היא על היותו בן). נמצא שיש כאן רצון והתמסרות, אבל באמת מורגש שהפנימיות והסיבה לההתמסרות היא היותו עצם מעצמותו, ורק שזה מתבטא באופן של התבוננות שמביא לרצון. ונמצא שיש דרגה ממוצעת.

ואולי זוהי ההסברה במה שחיה נקראת לפעמים יחידה. שהחיה מצ"ע ה"ז כמו שני אוהבים, והיחידה ה"ז כבן לאביו, והחיה שנקראת לפעמים יחידה ה"ז כשהוא בחיצוניותו אוהב ובפנימיותו בן.

(ובדרגה זו אמר ריב"ז איני יודע. והא שנאמר כן על קליפה, אף דלכאו' אינו אמת, וממילא אין בו עצם, וא"כ לכאו' אין פנימיות להרצון הזה: הנה אולי זה גופא השקר של הקליפה, שכשהוא משתלט על האדם באופן דכפירים יחידתי הוא משקר לו שזהותו הוא של קליפה אע"פ שאינו כן.)

ה. וג' דרגות אלו (חיה, חיה בציור של יחידה, יחידה ממש) יתבטאו בג' אופנים במס"נ.

דבד"כ מבואר שההבדל בין מס"נ שמצד חיה ומס"נ מצד יחידה הוא, שמס"נ בבחי' חיה היא מצד חכמה, ומס"נ בבחי' יחידה היא למעלה מטו"ד לגמרי - כתר, מצד עצם הנשמה, ובלי שום שייכות להבנה והסברה (וראה בזה לדוגמא ביום השמיני תשל"ט

וש"נ).

כלומר, שהמס"נ מצד חיה ה"ז תנועה של גילוי הבא ע"י התבוננות, ומצד יחידה אין בזה שום גילוי, רק שמכיון שזהו זהותו א"א אחרת. וכמו שהאדם אינו יכול ליפרד מעצמו.

אמנם ע"פ הנ"ל שיש דרגה ממוצעת, חיה באופן של יחידה, מוכרחים לומר שיש אופן במס"נ שבחיצוניותו הוא רצון שבא ע"י התבוננות אבל בפנימיותו הוא מצד שאינו יכול ליפרד.

ו. ואולי עפ"ז מבואר פתיחת הצינור דמס"נ. שלפני אור כשדים היתה מסירות נפש מחמת ההתבוננות, ע"ד המס"נ דחיה. וכן הוא אצל אוה"א שמחמת השכל באים למקום של התמסרות לגמרי, וכדמוכח גם מזה שבפועל יש כריתת ברית והתמסרות בין שני אוהבים באוה"ע. (ואף שמבואר בהשיחה שזה מצד השכל, לכאו' פשוט שאינ"ז שכל לבד אלא שהשכל מכריח את ההתמסרות, ורק שבדקות ה"ז עדיין נקרא מציאות האדם ושכלו).

והחידוש של אברהם אינו היה שגילה המס"נ מצד היחידה, שזהו מחמת שאינו יכול ליפרד.

אמנם עדיין היה המס"נ דאור כשדים בציור של רצון (חיה), שבא לזה גם ע"י שכל דקדושה. שאף שמאחורי רצון זה עמד קשר עצמי, עדיין בגילוי היה רק הרצוא, ונמצא שזה היה יחידה בציור של חיה הנ"ל. וממילא היה מקום לטעות שהוא כמס"נ דחיה.

וזהו החידוש דהעקידה, שנפתח הצינור גם למס"נ מצד יחידה ממש, שלא היה שום ענין של גילוי, שהרי זה היה היפך השכל דנה"א, ואברהם קיים הציורי רק משום שאי אפשר אחרת.

ז. וזהו שמבאר בס"ז שאם אברהם לא היה עומד בנסיון בעת העקידה יאמרו שהמס"נ דאור כשדים היתה רק מצד שכל דקדושה "אבער מסירת נפש ממש, עצם וממשות הנפש - איז (עכ"פ) איני יודע". ובהלשון איני יודע מדגיש בהערה שזהו דרגת ה"איני יודע" של ריב"ז, שהיה בדרגת חיה, כי כן הוא גם באור כשדים, שיחשבוהו למס"נ מצד בחי' ח'.

וזה הפירוש "אין ממש בראשונים". דאם המס"נ דאור כשדים היתה כפי הטעות, הרי כל כולו אינו אלא רצון, ואין "ממש מלשון ממשות" בהרצוא, כלומר עצם שמאחורי הרצוא הלזה (בחינת היחידה בתוך החיה). ולזה שייכים גם אומות העולם, וכדמוכח גם משני אוהבים כדלעיל. אבל לאחרי שנתגלה שבאמת יש יחידה ממש, בעקידה, הרי הוברר הדבר למפרע שה"תוך" של האור כשדים הוא מפני שאינו יכול ליפרד, יחידה. וממילא הוא אינו חיה אלא יחידה בציור של חיה, ויש בו ממש, ממשות

ועצם הנפש.

אך לאידך, סוף סוף באור כשדים נפתח הצינור רק לגילוי היחידה בצורה של חיה, אבל עדיין לא היה בעולם מושג של מסירת נפש מצד יחידה ממש. וזהו החידוש בהעקידה, שהיה מס"נ מצד יחידה ממש, כנ"ל. ועפ"ז מיושב איך שפתיחת הצינור היתה באור כשדים, אבל גם בעקידה נמשך ענין חדש. וענין זה הוא הוא התוך והפנימיות של כל מסירות נפש בפועל.

ועפ"ז מובן גם לאידך מדוע באגה"ק "לא ניחא ליה תירוץ זה". דכיון שגם אור כשדים הוא מס"נ דיחידה בדרך כלל, יש מקום לומר שאינ"ז חידוש כל כך, משא"כ במעלת הזריזות.

ח. ואולי ענין העקידה בדקות יותר;

ובהקדים: בענין היחידה מבואר בקונטרס העבודה פ"ה (ע' 30) "שהרצון הוא בלי שום סיבה ובלי שום התעוררות כלל, והיינו שא"צ לשום התבוננות כלל כ"א שממילא נמשך אל מקור חוצבו בחי' עצמות או"א"ס ב"ה שהרי הוא חלק אלק' ממעל, וכמו שטבע כל דבר שנמשך לשרשו ומקורו, כך הוא טבע הנשמה לימשך ולהכלל בשרשה ומקורה בחי' עצמות או"א"ס ב"ה . . . והיא המתגלה במס"נ על קדה"ש, דזה שמוסר נפשו בפו"מ הוא מפני שא"א לו שבו"א להיות נפרד ח"ו. והיינו מבחי' היחידה שבנפש שהיא בבחי' התקשרות עצמי בעצמות א"ס ב"ה וא"א להיות כלל באופן אחר ח"ו".

ומשמע מזה שגם במס"נ מצד היחידה גופא יש ב' ענינים: (א) הטבע להכלל באו"א"ס, (ב) זה שא"א להיות נפרד ח"ו. וכן מדייק בספר הערכים ח"ה במילואים ע' תרט, ומבאר ע"פ המבואר בד"ה קץ שם לחושך תשכ"ד (סה"מ מלוקט ח"ה ע' שלה) "דזה שכל אחד אינו רוצה בשום אופן להיות נפרד ח"ו מאלקות הוא בפנימיות יותר בנפש האדם מהרצון דהנשמה ליכלל באו"א"ס. ומבאר שם, שלכן, הרצון להכלל באו"א"ס הוא רק ביחידי סגולה משא"כ ענין המס"נ שלא להיות ח"ו נפרד מאלקות הוא בגילוי בכאו"א. ומזה מובן לכאורה, דענין המס"נ מצד הטבע להכלל שהוא בעיקר בנשמות גבוהות אינה בעצם הנפש ממש כהמס"נ שלא להיות נפרד ח"ו". עכ"ל בסה"ע שם.

וראה גם סה"ע שם ע' תרי בשוה"ג הב' להערה 423: "בקונטרס העבודה פ"ה ע' 30, דענין "יחידה" הוא "שאינ צריך לשום התבוננות כלל כ"א שממילא נמשך אל מקור חוצבו . . . טבע הנשמה לימשך ולהכלל בשרשה ומקורה". ובהמשך הענין שם: "והיא המתגלה במס"נ על קדה"ש, דזה שמוסר נפשו בפועל ממש הוא מפני שאי אפשר לו בשום אופן להיות נפרד ח"ו, והיינו מבחי' היחידה שבנפש". וע"פ מהבואר בסה"מ מלוקט שם, צריך לומר לכאורה, דזה שאומר "והיא המתגלה במס"נ כו", "ש"והיא" קאי על אותה הבחינה שמדבר לפנ"ז, היינו על בחינת היחידה שממנה הוא "טבע

הנשמה לימשך ולהכלל בשרשה ומקורה" – הוא, מפני ששני הענינים [הטבע לימשך וליכלל בשרשה, וזה שאי אפשר להיות נפרד] הם מבחי' היחידה. אבל בפרטיות, ביחידה עצמה – הטבע להכלל בשרשה אינו נוגע לעצם מציאותו כל כך כמו זה שאי אפשר להיות נפרד". עכ"ל בסה"ע. וראה גם ד"ה ועתה ישראל תשכ"ח.

נמצא מהנ"ל שיש ביחידה גופא ב' דרגות במס"נ, (א) מצד גילוי היחידה שבנפש יש הרצון להכלל שלמע' מטו"ד, (ג) מצד עצם הנשמה, יחידה ממש, כי א"א להיות נפרד ח"ו.

ט. ואולי ההסברה בזה, בהמשך להמבואר לעיל: ביחס הבן לאביו חזינן שיש רצוא טבעי, שנמשך אליו, גם ללא התבוננות כלל. וענין זה ברור שאינו חיה במובן הרגיל, וגם לא חיה באופן דיחידה הנ"ל, כי אינו מתעורר ע"י התבוננות. אך לאידך אינו יחידה ממש, שהרי ענין היחידה זהו העצם ממש, ואינו בגדר גילויים או משיכה. וכמו שאי אפשר לאדם לומר שהוא נמשך לעצמו. ומוכרחים לומר שהגדרת הדבר הוא שהוא "גילוי יחידה".

(ויש להבהיר, שענין זה אינו כמו חיה שנקרא לפעמים יחידה דלעיל, כי שם ה"ז בא ע"י התבוננות, ויכול להיות בזה עליות וירידות, ורק שה"תוך" של החיה היא היותו קשור בעצם. משא"כ כאן שזהו רצוא והמשכה פשוטה של יחידה ממש)

והנה בפשטות היחידה ממש אינה יכולה להתגלות, שהרי אינה בגדר גילוי, והדרך היחידה להתחבר עם עצם הנשמה היא דרך "גילוי היחידה", כנ"ל. (ואולי הוא כמו שהאדם אינו יכול להתחבר עם עצמותו רק במקרה שבורח מן המות, שאז מרגיש את עצמו).

וזהו מה שמביא שם מד"ה קץ שם לחושך שהרצון למס"נ ה"ז גילוי יחידה, ורק מס"נ לפועל היא מיחידה עצמה. וההבנה בזה בפשטות היא שאי אפשר להרגיש ענין עצמי, כי אינו בגדר גילוי, ונמצא שההליכה למס"נ היא מצד גילוי היחידה, ורק המס"נ בפועל היא בכח היחידה עצמה. (ולכן אנשים פשוטים אינם הולכים על מס"נ, כיון שאין אצלם גילוי יחידה, רק שכשבו הניסיון בפועל אינם יכולים ליפרד, מצד יחידה ממש).

ואולי מתחדש כאן בהשיחה שיש אופן דלא רק המס"נ בפועל היא בכח היחידה, אלא גם ההליכה למס"נ תהיה מצד יחידה ממש. דכאשר המס"נ הוא מצד גילוי היחידה כל הענין הוא מחמת הדביקות והאהבה לה', אבל כאשר עי"ז יצא חילול השם הנה אין בזה שום גילוי, גם לא גילוי היחידה, דאדרבה הדביקות והיוקר באלוהים עצמה דורשת לעשות ההיפך, לקדש שמו ית'. וזה שהוא הולך לעשות זאת ה"ז רק משום שאי אפשר אחרת, ניט ער וייל און ניט ער קען כו'.

ואולי זה הפשט בסעיף ח שבמס"נ ממש א איד גיט אוועק זיין גאנצע ממשות, ובמה שמוסיף שם בהערה 49, "וי"ל כולל עצם נפה"א – חלק אלקה ממעל ממש". דאולי ממשות עצם הנפש קאי על גילוי היחידה הנ"ל, כי הוא איך שהיחידה ניתנת לתפיסה וממשות (וראה קונט' העבודה שם שענין הרצוא שבנשמה ה"ז מחמת שכן הוא אופן מציאות הנשמות ען העצמות). וענין זה מוסר היהודי במס"נ, כי הוא שולל גילוי היחידה ומוסר נפשו מצד היחידה עצמה. וזוהי נקודת חידוש העקידה.

הרב יוסף קליין

הת' ישראל משה בראוד

שיבת ליובאוויטש באלטימור

כללות השיחה (גליון - ב')

בשיחה מבואר בארוכה שיחודו של נסיון העקידה הי' טמון בזה שלא הי' בו שום ענין וחשבון שכלי, משא"כ לגבי שאר הנסיונות הי' אפשר לבאר המסירת נפש ע"פ שכל וטעם הגיוני. ולכן נסיון העקידה הוכיח שאברהם היה בטל לגמרי והמסירות נפש שלו היתה מתוך התמסרות גמורה של ביטול היש בלי שום שכל וחשבון, אלא רק מפני ציווי ה'. וזה שימש כהוכחה למפרע אשר גם נסיונות הראשונים עמד בהן מתוך ביטול גמור ובלי שום הסבר שכלי.

ובגליון העבר הקשה ידידי הת' היקר שד"ב שי' בייטעלמאן דלכאורה צ"ע שהרי הקב"ה בא אל אברהם אבינו וביקש ממנו "קח נא" והסביר לו הקב"ה "אמר לו הקב"ה עמוד לי בנסיון זה שלא יאמרו שאין ממש בראשונים". א"כ מאחר שהסביר לו הקב"ה דבר זה, איך שייך לומר שלא הי' לו שום חשבון והסבר שכלי?

במלים אחרות: יש מקום לומר שכל הטעם שהכריח אברהם לעמוד בנסיון העקידה היה מפני שהכיר את גודל הענין ואחריות שבו, שאם לא יקיים בקשה זו, זה תגרום חשש על כל מה שעשה ופעל במשך כל ימי חייו! עכ"ד הת' הנ"ל. ולכאורה קושיא אלימתא היא.

ויש להבהיר שלגבי אברהם אבינו בעצמו, אין ספק שכל נסיונותיו עמד בהם לא משום שכל וטעם כ"א שהיה בטל ונמסר לה' בתכלית כל ימיו. וכדברי חז"ל שהאבות כל ימיהם היו מרכבה לרצון העליון. ולכן ודאי כבר החליט אברהם בלבו לציית עוד קודם שביקש והסביר הקב"ה כנ"ל.

אלא הכוונה היא שכלפי אומות העולם יתכן שיעלו סברא כמוחם שכל הראשונות היו רק מפני איזה טעם או חשבון וכו'.

ועל זה אין להקשות שאלת הת' הנ"ל, כיון שבפשטות לא ידעו האומות שהקב"ה ביקש ממנו והסביר לו טעם זה (כי לא הי' שם שום אדם), עד כמה דורות שלאח"ז אחר נתינת התורה בסיני, שאז נמסרו ונכתבו כל הסיפור עם פרטיו.

אלא א"כ הקושיא היא למה היה צורך בכלל להקב"ה להסביר לו דברים האלה אם ודאי כבר הוחלט הדבר כן בלבד?

וי"ל בדא"פ מיוסד על מש"כ בהמשך השיחה (אות ו'. ובארוכה בלקו"ש חי"ח עמ' 322), שהדברים באו בתור תי' לטענה שהי' אפשר לאברהם לטעון¹⁵, שלכאורה כל ענין העקידה עמד בסתירה גמור לתפקידו של אברהם אבינו לפרסם אלקות בעולם, לפי שיצחק הי' "העיקר ששתל אברהם", ועל ידי העקידה הי' נעקר ההמשך שלו בעולם.

ועפי"ז יש לבאר בתרי אנפין איך שנשלל טענה זו בדברי הקב"ה אליו "עמוד לי בנסיון זה שלא יאמרו שאין ממש בראשונים":

(א) הקב"ה הסביר לו שאכן יתכן שההמשך שלו יהי' נעקר, מ"מ אם הוא לא יעמוד בנסיון העקידה, הרי עוד יותר מזה יקרה שלא יהי' קיום לכל מה ששתל בעולם, כיון דבעיני בני אדם נראה שעשה כן מצד טעם והכרח שכלי. ועתה לתת קיום להעיקר ששתל חשוב יותר מלדאוג מה יהי' עם ההמשך שלו (שזה לא ענינו לדאוג על זה).

(ב) באופ"א אחר קצת י"ל שהקב"ה הסביר לו שאין לו להטיל ספיקות ולדאוג על ענין זה, ורמז לו מעט שכל ענין זה היא בדיוק רק לשמש תפקידו לפרסם אלקות בעולם. והשאר (מה יהי' עם ההמשך שלו) כבר יהי' מובן אצלו כשיגיע הזמן.

ועוד יש לומר (בדוחק קצת) שבאו הדברים לא להסביר לו ולהכריחו לעשות (כי זה כבר היה בלאו הכי), כ"א לבאר לו גודל חשיבות הענין שכבר הוחלט בלבו לעשות, שעל ידה תוכח למפרע שכל הנסיונות הראשונים היו אמיתיים בלי שום סיבה, א"כ הרי באו הדברים לזרוז ולהודות לו, נא מלשון הודאה.

הת' שלום דובער רייכער
ישיבה גדולה מלבורן אוסטרליא

סעיף ב' (גליון)

און ס'איז ניט מספיק דער ענטפער, אז מוסר נפש זיין אן אייגן קינד
עק"ה איז א סך שווערער און טיפער ווי צו מוסר נפש זיין זיך אליין עק"ה -

¹⁵ ואף דלא אישתמיטתיה שבפועל אכן טען הטענה הנ"ל, מ"מ הדעת נותנת שהסברא כן עלתה בלבו.

ווייל אויך אין א פיל שפעטערדיקן דור איז געווען דער ניסיון הידוע פון
 "חנה ושבעת בני" ווי זי אליין האט געזאגט: "אתה (אברהם) עקדת מזבח
 אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות".

ובגליון ב' הקשה הת' ישראל ארי' לייב שם-טוב: "לכאורה צ"ע מהי הדוגמא
 מהסיפור אודות חנה - הרי שם הבנים מסרו את עצמם על קידוש ה' (מפני שחנה
 חינכה אותם ברוח זו, אך סוף סוף הרי זה היה) מדעתם, ואיך שייך לדמות את זה
 למעשה העקידה בו אברהם היה מוכן לשחוט את בנו בידיו?" וענה ש"לחנה היתה
 ההזדמנות והיכולת לעצור בעדם מליהרג על קידוש ה'".

[וכנראה בהערת המערכת, גם הם הסכימו שהסיפור אודות חנה אינו ממש דומה
 לעקידת יצחק¹⁶]

ולעניות דעתי קושיא מעיקרא ליתא, שהרי גם יצחק מסר את עצמו על קידוש ה'
 מדעתו.

ואדרבה: יצחק היה מבוגר בן ל"ז שנה וגיבור, ובוודאי שאברהם (זקן, בא בימים)
 לא היה יכול להכריח את בנו למסור את נפשו על קידוש ה' בלי לקבל את הסכמתו.
 וכמו שכתב רש"י (וירא כ"ב, א') שיצחק אמר לישמעאל לפני העקידה 'אילו אמר לי
 הקב"ה זבח עצמך לפני לא הייתי מעכב'. וכמו כן מפרש (שם כ"ב, ח') שבאמצע
 ההליכה לעקידה 'אע"פ שהבין יצחק שהולך להישחט 'וילכו שניהם יחדיו' בלב שוה'.

ואילו בני חנה היו רק ילדים שנתחננו על קידוש ה', ומסרו נפשם מול אימם.
 ובוודאי ש(כפי שכתב הת' הנ"ל) היתה יכול לעצור בעדם אם לא היתה מרוצה מכך.

יוצא שהשליטה שהיתה לה על בניה וממילא החלק שלה בהקרבה והמסירות נפש
 על קידוש ה' היו גדולים מאשר אלו של אברהם על יצחק בנו, ומובן לגמרי מה שאמרה
 'אני עקדתי שבעה מזבחות'.

ובמילא זו דוגמא טובה (ובהוספה) לכך שגם בדורות אחרים יהודים מסרו נפשם
 באופן של 'מוסר נפש זיין אן אייגן קינד עק"ה' - ולא רק אחד, אלא שבעה בנים.

הרב מנחם מענדל שם-טוב

ברוקלין, ניו יורק

¹⁶ בהערה שם כתבנו שאולי זו כוונת רבינו בהערה 14 "וראה ספר המאמרים תרע"ח ותרפ"ח שהביאו דוגמא
 מסיפור זה - דרוצה לומר שאע"פ שיש להקשות על הדימיון כקושייתו של התמים אי"ל שם-טוב, הרי כך
 הובא בספרי המאמרים ומובן שיש לדמות ביניהם.
 וכוונתנו לא היתה שהרבי אומר שהסיפורים לא דומים, אלא אדרבה שבמביא סימוכין שלמסקנא הם כן דומים,
 דהיינו על פי תירוצו של התמים הנ"ל. וביותר - על פי התירוץ שבפנים. המערכת.

יתרה מזו - עיקר קושייתו של התמים הנ"ל בעצם אינה על הביאור שבשיחה כי אם על הפירוש הפשוט של הגמרא (גיטין נ"ז, א. איכה רבה פ"א, ו) שחנה אמרה 'אני עקדתי שבעה מזבחות'.

ועיין בספרים עץ יוסף וגרש ירחים (גיטין ואיכה רבה שם) שכבר תירצו קושיא זו בכמה אופנים, ולדוגמא תירוץ העץ יוסף שחנה היתה מוכנה - אילו הזדקקה לבוא לידי כך - להרוג את בניה כדי שלא יצטרכו לעבוד עבודה זרה¹⁷.

הת' יוסף ראזענבלום
שיבת תו"ת מיאמי

סעיף ג' (גליון)

דער ספר העיקרים איז מסביר, אז דער חידוש פון עקדת יצחק איז באשטאנען אין דעם וואס "לא נתערב בפעל העקדה שום צד הכרח כלל, כי אפי' מצות השי"ת לא היתה מכרחת אותו. . משא"כ די קדושים, וואס האבן זיך מוסר נפש געווען על קידוש השם בהדרות שלאח"ז זיי האבן דאס געטאן מצד דעם ציווי פון "ונקדשתי בתוך בני".

אבער דאס איז ניט קיין ביאור מספיק, ווייל . . אויך צווישן די קדושים הנ"ל, זיינען געווען אזעלכע וואס זייער מס"נ על קידוש השם איז ניט געווען פארבונדן מיט א חיוב וציווי של תורה; ואדרבה - זיי האבן געדארפט דערויף זוכן א היתר ע"פ הלכה, וכידוע די שקו"ט בזה צי מ'מעג זיך מוסר נפש זיין אויף דעם וואס ע"פ דין איז "יעבור ואל יהרג".

ובגליון ב' הקשה הת' מיכאל זינגארענקא דלכאורה עדיין יש מעלה בעקדת יצחק לפי מה דאמרינן בקידושין (ל"א סע"א) "גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה" ובעקדת יצחק אברהם ה' מצווה ועושה משא"כ שאר קדושים שהוצרכו להיתר כנ"ל, וא"כ למה לא מספיק הביאור של ספר העיקרים?

אך לכאורה לא קשה, הדנה בתוספות שם (ד"ה גדול המצווה ועושה) מפרשים דזה שגדול מצווה ועושה הוא "לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור" משא"כ מי שאינו מצווה ועושה "יש לו פת בסלו שאם ירצה יניח". והיינו דזה שגדול מצווה ועושה הוא רק משום שמוכרח לעשות את המצווה ואם כן אין בעקדת יצחק מעלה של "מצווה ועושה" כיון שאברהם לא ה' מוכרח כנ"ל. ולכן הדרא קושיא לדוכתא מה היתה מעלה

¹⁷ כמו כן העיר הרב לימא שיחי' וילהלם, והוסיף שיש לעורר ולשים לב - שאם ישנה קושיא על שיחה בנוגע למאמר רו"ל או מדרשים, הרי שקודם יש לעיין במפרשים שעל אתר ורק כאשר לא מוצאים ביאור אי אפשר (וראוי) להקשות.

של עקדת יצחק הרי יש כמה קדושים שלא היה להם ציווי כלל.

אבל עפ"ז צריך להבין את ביאורו של ספר העקרים שבעקדת יצחק לא היתה מצות השי"ת מכרחת אותו משא"כ הקדושים היתה מצד הצווי ד"ונקדשתי בתוך בני", דלפי פירוש התוספות הנ"ל מובן דיש מעלה דוקא כשמוכרח לעשות המצוה ועל פי זה הוי להיפך שיש מעלה בהקדושים דווקא שהיו מוכרחים למסור נפשם משא"כ אברהם שלא הי' מוכרח לקיים הצווי?

הת' מנחם מענדל מינקאוויטש
שיבת ליובאוויטש טאראנטא

סעיף ח' והערה 47 (גליון)

בסעיף ח': דאס איז אויך דער ביאור אין דעם וואס די "פתיחת הצינור בעולם" אויף מסירת נפש איז באם נסיון העקדה, און ניט דורך דעם נסיון דאור כשדים:

"פתיחת הצינור" אויף מס"נ איז, אז אברהם אבינו האט מוריש געווען צו אידן דעם כח המסירת נפש ממש - אמת'ער מס"נ.

ובהערה 47 (בסופה): אלא, שע"י נסיון העקידה נתברר למפרע, שגם המס"נ דאור כשדים היא מס"נ אמיתית.

ובגליון ב' הקשו (הרב לימא וילהלם, והתמימים מנחם מענדל הרצל וברוך שניאור קלמנסון) לאחרי המסקנא בשיחה (וכמפורש בהערה הנ"ל) שהעקידה גילתה שגם באור כשדים היתה מסירות נפש אמיתית, מדוע אומרים שדווקא נסיון העקידה היה 'פתיחת הצינור' על עניין המסירות נפש ולא אור כשדים שלפני זה?

ותירצו כל אחד בדרכו.

ונראה לי לתרץ באופן אחר:

דהנה באות ד' כותב כ"ק אדמו"ר "נאכדעם ווי אברהם פתח - האט געעפענט דעם צינור פון מס"נ, איז נמשך געווארן אין וועלט דער כח אויף מס"נ, ומביא על זה בהערה 25 וזלה"ק: "והגם דכח המס"נ הוא בעצם הנשמה כנודע, הגה זהו סתום ונעלם מאד, ולולא המס"נ דאאע"ה לא הי' ענין המס"נ" (סה"מ תרע"ח שם. ועד"ו בתפר"ח שם). עכלה"ק בהערה.

ועל פי זה אולי יש לומר שענין 'פתיחת הצינור' דמסירות נפש הוא לא עצם ענין המסירות נפש - שהרי זה ישנו בעצם הנשמה מקודם - אלא גילוייו בעולם. ולכן

פתיחת הצינור דמסירות נפש בעולם, דהיינו המשכחה בעולם בגילוי - היה דווקא במאורע דנסיון העקידה שבו נתגלתה בעולם פעולה של 'מס"נ אמיתית'.

הרב מנחם מענדל פלדמן

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בגרעניץ, קונטיקט

חיי שרה - א'

הערה 17

ע"ד הדרש גם אברהם הי' עקר (במות שם, א. ועוד). אבל לא הובא זה בפרש"י עה"ת. וי"ל הטעם - כי הוא היפך הפשט, כדמוכח מישמעאל כו' (כמ"ש בראב"ע נח שם).

בפשטות יש לומר שלפי הדרש שגם אברהם היה עקר, זה שלא מודגש בפסוקים גם הנס שבלידת ישמעאל מובן על פי מה שכתב הרמב"ן (בראשית מו, טו) בנוגע ללידת יוכבד בין החומות בירידתם למצרים (שהקשה הראב"ע "א"כ למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה שהולידה משה והיא בת מאה ושלושים שנה, ולמה הזכיר דבר שרה שהיתה בת תשעים?") וז"ל: "כי הנסים הנעשים על ידי נביא שיתנבא כן מתחילה או מלאך נגלה במלאכות השם - יזכירם הכתוב, והנעשים מאליהן לעזור צדיק או להכרית רשע לא יזכירו בתורה או בנביאים. . כל יסודות התורה בנסים נסתרים הם" (וראה שם בהמשך דבריו). ועפ"ז מובן שאין צורך להדגיש את הנס בזה שאברהם הוליד כשהיה בן פ"ו ובן מאה (משא"כ לפשט"מ שאברהם לא היה עקר כלל).

אלא שעל פי מה שכתוב בהערה הנ"ל שהיות ש"הוא היפך הפשט" אין רש"י מביאו - צריכים לבאר מה שרש"י הביא (בראשית מו, טו ד"ה שלשים ושלוש. שמות ב, א ד"ה ויקח את בת לוי) את מאמר רז"ל שיוכבד נולדה בין החומות - אף שקשה שהולידה את משה כשהיתה בת ק"ל?

ולכא' י"ל שזהו אכן דרש, אלא - כמ"ש רש"י (בראשית ג, ח ד"ה וישמעו) - שזו "אגדה המיישבת דברי המקרא" (ראה לקו"ש ח"ה ע' 1 הע' 2), דהיינו חלק הדרש שבפשט.

והטעם לכך שהיא 'מיישבת המקרא': הפסוק יהיה קשה ממה נפשך - או שיוכבד

היתה זקנה בלידת משה, או שלוי אביה היה זקן כשהיא נולדה. ולכן מביא רש"י את הדרש שנולדה בין החומות כדי לתרץ שאכן מצינו שהיא היתה זקנה בלידת משה.

הת' אליהו עקיבא הכהן ראזענפעלד

מתבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

סעיפים ב' - ג' והערה 19 (א)

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

ובהמשך הסעיף: נאר שרה האט געטראכט אז אויך אברהם קען ניט האבן קיין קינדער 19 - "ותצחק שרה גו' אחרי בלותי גו' ואדוני זקן"

בהערה 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.

ובסעיף ג': אויפן פסוק "היניקה בנים שרה" איז רש"י מפרש: "ביום המשתה הביאו השרות את בניהן עמהן והניקה אותם, שהיו אומרות לא ילדה שרה אלא אסופי הביאה מן השוק".

אויפן פסוק (אין אנהויב פ' תולדות) "אברהם הוליד את יצחק" זאגט רש"י "לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה. מה עשה הקב"ה צו כו' והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק".

דארף מען פארשטיין וואס ביי שרה'ן זאגט רש"י אז די שרות (נשים חשובות) האבן געזאגט "לא ילדה שרה", און בנוגע צו אברהם'ן איז ער מפרש אז שהיו "ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה"?

ובהמשך הסעיף: ע"פ הנ"ל ווערט עס פארענטפערט: דער חידוש ותמי' ביי די שרות איז מלכתחילה געווען נאר בנוגע צו שרה'ן, היות אז ביי איר איז "חדל להיות וגו'" איז ניט מעגלעך צו האבן קינדער; משא"כ אברהם, זעענדיק אז ער האט געבוירן ישמעאל'ן צו פ"ו שנה, איז ביי זיי שוין קיין פלא ניט געווען וואס ער קען האבן א קינד אויך צו בן מאה.

בנוגע לתשובה של הרבי בסעיף ג', שהשרות הבינו שלאברהם עדיין יש "כח" מכך שהוליד את ישמעאל אחרי הגיל של "תשות כח", קשה:

כשם שבנוגע לשרה טענו ש'אסופי הביאה מן השוק' לפי שחשבו שהיא לא יכולה להוליד ילדים בגיל כזה, הרי באותו אופן ממש היה להן לטעון שאברהם בגיל פ"ו 'הביא אסופי מן השוק' ולא הוליד בעצמו את ישמעאל.

ושוב צריך להבין מדוע השרות לא תמהו איך אברהם הוליד את יצחק בגיל מאה רק משום שראו 'אז ער האט געבוירן ישמעאל'ן צו פ"ו שנה'?

הת' מנחם מענדל גאלדמאן

ישיבה שעל יד האהל הק'

*

לכאורה יש לתרץ (בדוחק עכ"פ) שהשרות הבינו שישמעאל הוא בנו של אברהם מצד שני פרטים:

א) היות ובלידתו לא היה פירסום גדול לדבר אזי בפועל לא היה מי שעירער על כך שהוא בנו של אברהם [ואילו בלידתו של יצחק שכן היתה בפירסום גדול (משתה גדול - שהיו שם גדולי הדור)] ואז נתעוררו לבדוק בדבר - כבר היתה זו עובדה מוגמרת ומקובלת שישמעאל הוא בנו של אברהם] וגם -

ב) "כח" לא מוגבל ליכולת להוליד ילדים, ופירושו הוא גם (ואולי אפילו - בעיקר) כח גשמי כפשוטו (וכדמשמע לקמן בהערה 46 "שמזה גופא מוכח שגם גבורה גשמית מעלה היא (גם) אצל יעקב", עיי"ש). ולכן אצל אברהם שראו גבורה גשמית (שהרי אליבא דאמת הוא כן יכל להוליד וכן היתה לו גבורה) שהעידה על כך שישמעאל הוא בנו ושאכן אפשרי שבגיל מאה הוליד את יצחק¹⁸.

[משא"כ אצל שרה חשבו ש'אסופי הביאה מן השוק' כי אליבא דאמת לא יכלה להוליד ולא היתה לה גבורה גשמית וכדי להוליד נזקקה לנס, כמבואר בשיחה]

ואם תמצי לומר - יש לפרש¹⁹ שבהערה 19 הרבי מתייחס לשאלה הנ"ל ומתכוון לתרץ כפי שאמרנו:

בסיום ההערה הרבי כותב על זה ששרה חשבה שאברהם כבר לא יכול להוליד כי עברו י"ד שנה מאז לידת ישמעאל "ודוחק קצת. וראה לקמן סעיף ג'".

בפשטות ניתן להסביר שהדוחק הוא הוא הסתירה מלקמן סעיף ג' - ששם מבואר שהשרות כן הסיקו מלידת ישמעאל שגם עתה (י"ד שנה לאח"ז) יכול אברהם להוליד, היפך הסברא שבהערה.

¹⁸ קשה להעמיס פירוש זה ככוונת השיחה, שהרי הרבי כותב במפורש שמה שגרם לשרה לחשוב שהוא יכול להוליד היה "זעענדיק אז ער האט געבוירן ישמעאל'ן צו פ"ו שנה" ולא גבורה גשמית שהיתה לו. המערכת. ¹⁹ אינו מוכרח כלל. ואשמה לשמוע דעת הקוראים בזה.

אך בעומק יותר אפשר להסביר - ויבואר כפל הלשון "א) ודוחק קצת. (ב) וראה לקמן סעיף ג" ולא "אבל ראה לקמן סעיף ג" או כיוצא בזה - שהרבי מצייין דוחק נוסף (מלבד הסתירה כנ"ל מסעיף ג'): היות והיכולת להוליד ילדים באה עם (ותלויה ב)גבורה גשמית איך יכלה שרה לחשוב שנשתנה הטבע של אברהם בי"ד שנים אלו כאשר עדיין יש לו גבורה גשמית שניכרת לעין?

והיות שהסברא שבהערה 19 הפוכה מהמבואר בסעיף ג', הרי מה שהוא דוחק בהערה 19 נעשה ביאור לסברת השרות שהבינו שלא נשתנה הטבע של אברהם בי"ד שנים אלו.

הת' לוי יצחק שם-טוב
ישיבה שעל יד האהל הק'

הערה 19 (ב)

לגבי מה שהרבי מקשר בין הביאורים דכאן וסעיף ג' - לכאורה יש לבאר:

שרה ראתה את בעלה בגיל 99 ושהוליד ילד אחד (ולפני י"ד שנה), אך לא ידעה אם הוא יכול להוליד עוד. משא"כ השרות ראו שאברהם ילד כבר, וכעת הבינו שמה שכעת זהו ילדו השני הוא כי לא היה לו "תשות כח". ויתירה מזו: הרי שרה נתנה את הגר לאברהם במטרה: "אולי אבנה ממנה", כי בגיל 85 יש עדיין סיכוי שתוליד (ראה הערה 16), ובוודאי שגם אברהם, משא"כ לאחר מכן לא כתוב שניסתה יותר בעניין זה²⁰.

ויש להוסיף בנוגע לטעות השרות שאחרי שראו שילד זה הוא משרה לא היו יכולות לחשוב שבא מאבימלך, שהרי שרה הייתה כל חייה עם אברהם, ולאחרי שנולד ישמעאל מסתבר שאברהם לא עקר אלא שרה היא העקרה, ומדוע לאחר מכן כשהייתה עם אבימלך לילה אחד כבר יולדו לה ילדים? ולכן ברור שהן הבינו שהנס היה אצלה, ואין טעם לשייכו לאבימלך אחרי הידיעה שאברהם מעולם לא היה ה"בעיית" בסיפור.

אך כעת יש להבין בנוגע לפליאת אברהם "הנעשה חסד זה" - הרי בטבע לא היתה לו תשות כח? [בפשטות על זה הייתה תמיהתו כיצד היה עדיין בעל כח בטבע לולי נס, ובישמעאל אכן התמיהה הייתה פחותה, כי היה יותר צעיר, אך עדיין צ"ל מדוע

²⁰ודאיתין להכי, יש לפרש כוונת הבאת פסוק זה בהע' 16 בב' אופנים. או שנאמר שההדגשה הוא ב'עצרני', היינו שהבינה שכבר לא תוליד (וזה יסתור את הביאור שבהערה). או שנאמר שמביא סעד לדבריו מהא שהשתמשה בלשון עצרני, שנפרש שפירושו שבעצם ראו' להוליד. ועיין שם ובפרש"י, וברש"י ויצא ל.ג. ודו"ק. המערכת.

לא תמה שהוליד את בני קטורה שהרי ככל שטבע ניסי זה קיים בו יותר זמן הוא פלא יותר גדול?]

אלא יש לומר בפשטות על פי הנ"ל: הולדת ישמעאל לא הייתה עניין ניסי (כ"כ), ולכן למרות שידע שיש בו כח להוליד לא תמה. אך ברגע שידע שהולך להוליד את יצחק (הולדה ראשונה בזכות טבע זה), הביע את תמיהתו על נס גדול זה - "תמיהה קיימת" - מדוע זכה לטבע זה, ובלידת בני קטורה נשאר טבע זה, שהרי היה טבע רגיל ככל האדם. ועצ"ע.

הת' השליח מנחם מענדל הרצל

ישיבת אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש דעטראיט

הערה 19 (ג)

בגוף הסברא שבהערה לא מובן למה שרה בעצמה אמרה לאברהם להתחתן עם הגר בגיל פ"ו, כשכל מטרתה בזה הייתה שיוולד בן שנאמר "אולי אבנה ממנה" (וכפי שמציין רבינו בהערה זו עצמה) - והרי היא בעצמה התפלאה "ואדוני זקן". וגם הסיפור עם הגר היה בגיל פ"ו, ט"ז שנה לאחר גיל שבעים שאז בדרך הטבע מגיעה תשורת כח - והיא הרי לא ידעה שלא תש כוחו של אברהם.

ואולי יש לבאר מתוך הדברים גופא שהרבי מבאר דמזה שנולד לו בן בגיל פ"ו לא מוכח שיכול להוליד בגיל 100, וזה מראה שלשרה לא התפלאה בלידת ישמעאל כי אז היא ידעה שלא תש כוחו. אבל עכשיו בגיל 100 היא חשבה שכבר כן תש כוחו, ודוחק קצת.

וכן זה דחוק ממה שכותב רבינו בסוף סעיף ב' שכשם ש'בן ע' כבן ה' לחטא' לא אומר שלאחר מכן היה היפך ענין זה כמו כן לגבי תש כוחו כיוון שלא תש כוחו הרי זה סימן שלא הייתה תשורת כח שולטת בו ולכן גם בגיל 140 נולד לו בנים - ולכן אם שרה ידעה בגיל פ"ו שלא תש כוחו אי אפשר לומר שבגיל 100 היא לא ידעה.

וצריך ביאור.

הת' מרדכי גרייזמאן

הת' שמואל סטמבלר

ישיבת תו"ת מוריסטאון

כללות הסעיפים ד' - ה' (א)

בסעיף ד' בשיחה, הרבי מביא את לשון הפסוק בנוגע לישמעאל: "מאה שנה ושלושים שנה גו" ומקשה מדוע לא פירש כבאברהם ושרה. ומתרחן שכיוון וכבר ידוע מאברהם שבן מאה כבן שלושים היינו לכח, ובן ל' כבן ז' לחטא (על אף שחטא עשה תשובה בגיל 30).

ובהמשך הסעיף מקשה מפירש"י אחר האומר: "למה נמנו שנותיו של ישמעאל כדי לייחס בהם שנותיו של יעקב אבינו".

בביאורים שבקובץ הלימוד, הסבירו הכותבים שהרבי שואל מפירש"י זה שתי שאלות על ביאורו הקודם:

(א) אם ישנם פרטים חשובים בחיי ישמעאל, מדוע רש"י כותב כי כל חיי ישמעאל נמנו כדי להודיע את חיי יעקב?

(ב) לתשובת רש"י מדוע אכן כתוב "שנה" בכל פרט?

ולענד"ד אין זו ההבנה בשיחה, כי לאחר מכן כותב הרבי וזלה"ק: "דאס איז מכריח צו זאגן . . אז "למה נכתב שנה כו" איז מלכתחילה קיין קשיא ניט (נאכ'ן פירוש בא אברהם'ן כנ"ל) "עכלה"ק, - ולכאורה כאן עונה על השאלה השנייה את אותה התשובה שענה בפירוש הקודם, שלא צריך לומר את החידושים בחיי ישמעאל היות והם פשוטים מאברהם, ומה נתחדש כאן, ומה ההכרח מזה שאין זו קושיא?

לכך נראה לבאר בכללות העניין, ובהקדים עניין נוסף הדורש הבהרה:

בתחילת סעיף ד' כותב הרבי כי ישמעאל עשה תשובה בגיל 30 ואילו בסעיף ה' כותב שעשה תשובה דווקא מגיל 100 (ונלמד מה"מאה שנים", למרות שהיה יכול להגיע מה"שלושים" כנ"ל)? [בפשטות ניתן לומר שהרבי חזר בו מחמת השאלות הקודמות. אך כנ"ל הרבי אומר במפורש, שמה שאין שאלה אצל ישמעאל זה בגלל שאכן לומדים זאת מאברהם. ובפרט שבהמשך הרבי כותב במפורש: "אז דער פסוק איז ניט אויסן (נאר) צו פארגלייכן" - לא רק להשוות, אך וודאי שהשוואה נשאת]

עוד יש לעיין מדוע לפי זה אי אפשר ללמוד את מעלותיו של יעקב לגבי ישמעאל גם מחידושי הפסוק (בן ק' כבן ל')? ובפרט שלומדים שלוש מעלות, בשונה מכל הפסוקים בהם לומדים רק שני חידושים?

אלא הכוונה כאן היא לומר שהתורה רוצה לומר לנו כאן את שני העניינים:

לעניין הראשון מביא הרבי שתי הוכחות - (א) מכך שרש"י לא מפרש "למה נכתב שנה בכל כלל וכלל" בישמעאל מובן שזה מובן מאליו (וב) גם ממה ששאלתו של רש"י

היא רק על עצם מניית חייו של ישמעאל, ולא על מה שנכתב "שנה בכל כלל וכלל". ומה שבכלל נמנו חייו של ישמעאל הם בכדי ללמדנו את ייחוסו של יעקב.

ולעניין השני: מכך שכל עצם הפסוק בא ללמדנו עניין בחייו של יעקב, מובן כי ניתן ללמוד מכאן גם עניין על חיי יעקב עצמו. אך עניין זה נלמד מפשט הפסוק עצמו, לא מהחידושים שנתחדשו לנו לגבי חייו של ישמעאל (אף שהם נכונים), כיוון שבפשטות בגיל ק' עשה כבר תשובה, ובגיל ל' אדם רגיל הוא חזק, ובגיל ז' אדם רגיל לא חוטא, בכל זאת אצל יעקב היה חידוש בכל עניין.

ויש להוסיף ביאור בזה, ובהקדים שלכאורה יש לעיין מהו ההבדל (בביאור שבסעיף ה') בין החידוש של בן ק' "בעל תשובה", לגבי החידוש של גיל ז' "בלא חטא" - בשניהם מעלת יעקב היא שהוא "צדיק"?

אלא שהחידוש בכך שיעקב היה "בלא חטא" בגיל ז' הוא לא שהיה שוני באי עשיית החטאים אלא כלשונו הק': "די עצם מציאות פון יעקב איז אנדרעש פון ישמעאל, בן האמה", עצם המציאות של יעקב הייתה מעולה משל ישמעאל.

ולפי"ז ג' עניינים אלו הם שלוש דרגות: א. רוחניות, ב. גשמיות, ג. עצם המציאות. ומן הקל אל הכבד: לא זו בלבד שיעקב עולה על ישמעאל בצדקותו, אלא שהוא עולה עליו גם בכוחו הגשמי שבו לכאורה הם שווים, ויתירה מזו גם באי עשיית חטאים - דרגא שבה לא ניכר כלל חילוק בין אנשים, גם בה עולה יעקב על ישמעאל כי הוא נעלה בעצם מציאותו.

לפי כל הנ"ל יומתק ביותר ביאורנו בשיחה: המטרה הייתה לומר שבכל חיי ומציאות ישמעאל היה יעקב נעלה ממנו, ולכן פירט את חיי ישמעאל הרגילים עד שבא למעלה בעצם מציאותו(!)

כמו כן מובן הצורך בלימוד זה לגבי יעקב (שהרי לכאורה עדיין צריך עיון מה נוגע דווקא כאן מעלות יעקב על ישמעאל) - כדי לבאר מדוע בצורה שרירותית כל כך רש"י קובע שלא ייתכן לומר שנמנו שנותיו של ישמעאל אלא למנות שנותיו של יעקב, שהתשובה היא כי יעקב הוא באין ערוך לכל עניין שבישמעאל, ולכן בתורה השייכת לבני יעקב, יכתבו רק מה שנוגע למעלותיו העצומות.

הת' מנחם שרגורסקי

ישיבת אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש דעטראיט

כללות הסעיפים ד' - ה' (ב)

בשיחה רבינו מקשה על ההפרש שמצינו בפירש"י, בהסברת טעם תיבת "שנה" בפסוקים המספרים אודות שנות חיי שרה, אברהם, וישמעאל.

והנה בביאור שיטת רש"י בשנות ישמעאל, נראה כשלומדים בפשטות את סעיף ד', שביאור רבינו הוא שאף שכוונת הפסוק הוא אכן להשוות את שנות חיי ישמעאל זה לזה דהיינו "ק' כל' (לכח) ול' כז' (לחטא)", רק שאין זה סותר לדברי רש"י שהפסוק נכתב רק כדי לספר את מעלותיו של יעקב, מאחר ובהשוואה זו הכוונה היא לומר, שמעלותיו של יעקב הן אותן מעלות, אלא שבאופן דאין ערוך.

אולם על פי זה לא מובנים כלל דברי רבינו בסעיף ה' (ובפרט בתחלתם) שהק' מרמז על תשובתו של ישמעאל שעשה עוד לפני גיל מאה, שעפ"י זה היה מקום לומר שאכן ישמעאל הוא נעלה יותר מיעקב, ועל זה משמיענו רש"י שיעקב נעלה יותר.

וממשיך רבינו, שעד"ז הוא גם בפ' ל' שנה, וז' שנה. דל' מורה על המעלה דכח, וז' על המעלה דחטא.

ולכאורה, אם מסקנת השיחה היא שגם הפירוש בשנות חיי ישמעאל הוא בדומה לאברהם ושרה, - כלומר שהק' הוא כל' לענין הכח, והל' כז' לענין שלא חטא - מהי כוונת רבינו בענין ק' שנה שמרמז על התשובה, ומה זה נוגע להשוואה - הרי בהשוואה לא מדובר כלל על ענין התשובה?

ועל דרך זה בהמשך הסעיף שלא מוזכר כלל שהל' והז' מלמדים ומהווים השוואה לשנים אחרות.

ועל כרחק (וגם בלי קושיא הנ"ל נכון הוא) נראה שהפירוש בסעיף ד' הוא שאכן לאחרי הקושיא מהרש"י במקו"א, כבר לא לומדים שהלימוד משנות ישמעאל הוא באופן של השוואה, אלא שכל מספר (ק', ל', ז') מרמז בפ"ע על מעלה ותכונה מסוימת שקיימת בגיל ההוא (ומבוארים בס"ה), וכוונת הפסוק להשמיע לנו שמעלות אלו אצל יעקב היו באופן נעלה הרבה יותר.

ולכאורה אחרי העיון בלשון רבינו הרי פשוט שזו הכוונה, ורק עפי זה מבוארים דברי רבינו בס"ה, שאכן ישנם כאן ג' ענינים, וכ"א מרומז במספר מסוים. וא"כ באמת אין הפירוש של פסוק זה כפירוש הפסוקים הקודמים אודות חיי אברהם ושרה, ששם כוונת הפסוקים ללמדנו אודותם בדרך השוואה.

ולא באנו אלא להעיר, מאחר שכמה נתקשו בזה.

רק שיש להוסיף ביאור מדוע אליבא דאמת אי אפשר לומר שכוונת הפסוקים היא להשוות ק' לל' ול' לז', רק שאעפ"כ יעקב נעלה יותר. היינו מדוע בלימוד באופן

דהשוואה מודגש יותר העילוי דישמעאל, מהלימוד באופן שכל מספר הוא מגלה על איזה מעלה בפני עצמה?

והביאור בזה בפשטות: כל העיקרון של השוואת שנה לשנה בא לומר שהגם שאברהם (לדוגמא) ה' בן ק' שבאופן טבעי בגיל זה אין כבר כח להוליד, מכל מקום לא היתה לו תשות כח והיה כבן ע' בכוחו. ועל דרך זה הע' מלמד שאף שבגיל שבעים הרי האדם כבר היה עלול לחטוא כמה פעמים, מכל מקום גם בגיל זה לא חטא כבגיל ה'. היינו שאנו לומדים מהשוואת השנים מעלות עצמות על אברהם, בין בענין הכח ובין בענין החטא.

משא"כ כשאנו אומרים - בחיי ישמעאל - שז' מלמדני על ענין החטא, אין פה שום הפלאה כלל בישמעאל (יותר משאר אנשים), דכל אדם אינו חוטא בגיל ז'. ועד"ז מעלותיו שהיה לו כח בגיל ל' ועשה תשובה בן ק', אין זו הפלאה מיוחדת כלל בישמעאל - מאחר שכן הוא בכל אדם (- עדיין צריך קצת ביאור בענין התשובה, אבל כך נראה בפשטות).

ולכן, מאחר שכוונת הפסוק היא אך ורק לפרט וללמד את מעלותיו של יעקב, אין שום סיבה שהפסוק מלמדנו משהו בדרך השוואה - וממילא גם מלמדנו על מעלותיו של ישמעאל מצד עצמו, אלא בדרך רמז על מעלות - שלא היו מיוחדות בו, אבל היו באופן מיוחד ביעקב. ולכן אין פירוש פסוק זה כהפסוקים הקודמים.

רק שעדיין צ"ע מהי כוונת רבינו בס"ד, בקטע המתחיל "לויט דעם" שכתב "ניט אויסן (נאר) צו פארגלייכן", ועד"ז בקטע הבא "דער פסוק זאגט פארט (אויך) ביי ישמעאל'ן", שמהלשון "נאר" ו"אויך" משמע שעדיין יש מקום לבאר שגם בישמעאל יש ענין (בנוסף לפירוש שאין ענין הפסוקים להשוות -) של השוואה.

הת' מנחם מענדל גרינברג

הת' שניאור זלמן קפלן

ישיבת תו"ת מוריסטאון

כללות הסעיפים ד' - ה' (ג)

והנה זה לשון קדשו של רבינו בסעיף ד': "דער טעם פארוואס רש"י איז ניט מפרש ביי ישמעאל "בן ק' כבן ל' ובן ל' כבן ז'" (אע"פ וואס אויך דארט שטייט "שנה בכל כלל וכלל") איז ווייל דאס איז מובן מעצמו, לויט דעם פרש"י אין דעם זעלבן המשך בא אברהם: בן ק' כבן ל' - אן תשות כח, ובן ל' כבן ז' - לחטא (זיין תשובה טאן - זאגט דערמיט דער פסוק איז שוין געווען פון ל' שנה אן),

ובאות ה' כותב "דער שינוי וואס איז געווען ביי ישמעאלן צו "בן ק" איז וואס ער איז שוין געווען א בעל תשובה ווי רש"י זאגט בפירושו אז ישמעאל האט תשובה געטאן נאך בחיי אברהם, און ישמעאל איז געווען ניין און אכציק יאר בשעת מיתת אברהם".

ולכאורה תמוה דבתחילת אות ד' אומר רבינו שישמעאל כבר עשה תשובה בבן ל' [בן ל' כבן ז' לחטא], ובאות ה' מבאר דהשינוי שהי' אצל ישמעאל "בק' שנה" הוא שאז כבר הי' בעל תשובה, אבל לכאורה שינוי זה התחיל כבר הרבה זמן קודם לכן כשהי' "בן ל'", וא"כ למה מדגיש רבינו כאן "בן ק"?

ועוד צריך ביאור למה מוכיח הרבי זה שישמעאל עשה תשובה כבר בבן ק' מזה שמפרש רש"י שעשה תשובה כבר בחיי אברהם (שזהו "שיבה טובה שנאמר באברהם"), וישמעאל הי' אז בן פ"ט שנה בשעת מיתת אברהם, ועוד זה שמוכיח בהערה 40 שם, ד"משמע, שישמעאל כבר עשה תשובה בעת העקידה, ואז הי' בן נ"א שנה [כי יצחק הי' בן ל"ז בעת העקידה (רש"י תולדות כה, כ), וישמעאל הי' בן י"ד כשנולד יצחק (שנימול בן י"ג שנה (לך יז, כה) ו"למועד הזה בשנה האחרת", (לך שם, כא) נולד יצחק)]". ואינו מוכיח מזה דכתיב "שנה" בכל כלל וכלל אצל ישמעאל שמוזה מובן שכבר בהיותו בן ל' עשה תשובה (- בן ל' כבן ז' לחטא, וכמבואר בהשיחה שזה מובן מעצמו [מפרש"י לגבי אברהם] עד כדי כך שרש"י אינו צריך לפרש כלום)?

הת' לוי יצחק וואראוויטש

מתכתא ליובאוויטש טאראנטא

חיי שרה - ב'

סעיף ו'

קען מען מבאר זיין (ע"ד החסידות) אויך די גירסא פון רמ"ק, אז אין דעם מאמר הזהר זיינען פאראן פיר לשונות - דרגות: "בשעתא חדא ביזמא חדא בזמנא חדא ברגעא חדא":

אין לקו"ת דארט איז מבואר, אז הגם בכללות זיינען דא דריי דרגות אין תשובה - איז אבער בפרטיות פאראן נאך א פערטע העכערע דרגא, וואס איז מגיעה אין ספירת החכמה (ובעבודה איז דאס דער ענין פון "קדש עצמן במותר לך").

ויש לומר, אז די פערטע דרגא איז מרומז אין דעם פערטן לשון וואס קומט

צו אין זהר לגירסת הרמ"ק - "בזמנא חדא": הגם אז "רגע" איז לכאורה דעם קלענסטער חלק אין זמן, איז אבער פארט דא די שאלה ותשובה וכמה רגע - אחד מחמשת כו' רגע כמימרא, ארויסריידן דריי אותיות, עס האט א געוויסן שיעור; משא"כ "זמנא חדא" איז ניט מגדיר קיין שום שיעור זמן, דאס דריקט נאר אויס די עצם מציאות פון זמן.

וצריך ברור על פי זה, שהרי כל מהלך השיחה (עד לסעיף זה) בא לבאר איך שסדר שלושת הלשונות 'שעתא', 'יומא' ו'רגע' מתאים לסדר הספירות שכנגדם - 'שעתא' כנגד מלכות, 'יומא' כנגד ז"א, ו'רגע' כנגד בינה (וזה שבינה באה בקיצור יותר מאשר מלכות וז"א הוא מצד מעלתה שהיא ב"עולם" נעלה יותר).

ואם כן היה לכאורה מתאים שהלשון הרביעי 'זמנא' שכנגד חכמה יבוא אחרי כל שלושת הלשונות שכנגד דרגות שלמטה ממנה (ובפרט לפי מה שמבאר ש'זמנא' מבטא רק את עצם עניין הזמן, והיינו שחכמה היא ב"עולם" נעלה עוד יותר אפילו מבינה).

ומדוע הגירסא של הרמ"ק היא ש'זמנא' הוא הלשון השלישי - אחרי מלכות ('שעתא') וז"א ('יומא') אך לפני בינה ('רגעא')?

הרב מנחם מענדל שם-טוב

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע באורוגוואי

חיי שרה - ג'

סעיף א'

די תמי' איז נאך גרעסער (ווי מפרשים פרעגן): דער "נענה במענה פיו" ביי תפלת אליעזר איז געווען מיט א יתרון (גיכער) אויף די תפלות משה ושלמה: בא אלעזר'ן שטייט "ויהי הוא טרם כלה לדבר" - ער איז נענה געווארן נאך איידער ער האט געענדיקט זיין תפלה, משא"כ ביי משה ושלמה איז דאס געווען בגמר תפלתם: "ויהי ככלותו לדבר", "וככלות שלמה להתפלל", קומט אויס, אז ס'איז דא אן עילוי בא אליעזר'ן לגבי משה ושלמה!?

ולכאורה יש לתמוה למה לא הביא רבינו בהשיחה את פירוש מהרז"ו דמתרץ קושיא זו וז"ל: "הנה אצל משה ושלמה כתיב ככלות, אך אצל אליעזר כתיב טרם כלה שאז והנה רבקה יוצאת פ' היינו יציאתה מהבית אך הוא לא ראה אותה עד שבאה וזה

הי' ככלותו לדבר וכן כל הג' שוים", עכ"ל.

והיינו דזה שאצל אליעזר כתיב טרם כלה לדבר הכוונה היא שאז רבקה יצא מביתה אבל קיום בקשת אליעזר (כשרבקה באה) הי' "קצת" זמן לאחרי זה "ככלותו" לדבר כמו משה ושלמה שקיום בקשתם הי' ככלותם לדבר.

ואף שאין זה קשה כ"כ כי יתכן שרבינו לא למד כמו המהרז"ו, דיש קצת קושי בפירושו דהרי זה שרבקה יוצאת מביתה טרם כלה לדבר הוא לכאורה כבר תחילת קיום בקשת אליעזר והדרא קושיא לדוכתא, ועוד דכשסיפר אליעזר למשפחתו של רבקה את כל הסיפור אמר להם "אני טרם אכלה לדבר אל לבי והנה רבקה יצאת וכדה על שכמה גו'" וכאן אי אפשר לפרש שיצאת מביתה כפירושו המהרז"ו דאיך ידע שרבקה יצאה מביתה טרם שהוא כלה לדבר, אלא צריך לומר כפשוטו ד"הנה רבקה יצאת" פירושו שהוא ראה אותה.

אבל עדיין יש לעיין למה לא הביא רבינו פירושו (ולפרוך אותו) כלל או עכ"פ לציין לדבריו, וכמו שמציין לספר נזר הקודש הארוך שעמד על זה.

הת' יוסף יצחק קוגן
ישיבת ליובאוויטש טורונטו

סעיף ד'

כשם ווי דאס איז בנוגע דעם "גברא" - דעם אדם המתפלל, או דער ענין פון "צועק ונענה מיד" איז פארבונדן און איז א תוצאה פון דעם וואס מ'איז "מודבק בשכינה", עד"ז יש לומר אז עס איז בנוגע דער "חפצא", די מעלה און דער תוכן פון דער תפילה

ולא זכיתי להבין, הרי ה"מקבל" של הבקשה הוא המתפלל - ואם כן לכאורה הדרך היחידה שלא תהיה שהיית זמן עד שהדבר יגיע מהנותן למקבל הוא כאשר המקבל דבוק בהנותן, ומה מועילה לעניין זה תוכן התפילה?

הת' לוי יצחק שמוטקין
נו"נ בישיבת אור אלחנן חב"ד לוס אנג'לס

סעיף ה' והערה 42

בסעיף ה': און דאס איז דער תוכן התפלה פון משה רבינו - און דערפאר איז ער נענה געווארן מיד - " בואת תדעון כי ה' שלחני לעשות את כל

המעשים האלה גו' אם כמות כל אדם ימותו 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 עשאים 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.

בהערה זו הרבי מקשה שלכאורה הרמב"ם עצמו כותב שבקשה זו דמשה לא היתה גלולת על הנבואה אלא רק משום שנצטרך, ומתריך בהקדים קושיא על הרמב"ם הזה - שהרי בפסוק כאן מפורש שמטרת המופת היתה "תדעון כי ה' שלחני" ולא רק לפי הצורך? - אלא שפירוש "לא להביא ראיה על הנבואה" שכתב הרמב"ם הוא רק למעט שלא הוצרך להביא ראיה על הנבואה בכללותה (כי כבר האמינו בו על ידי מעמד הר סיני, כפי שמביא רבינו בהערה 38), אבל שפיר זה היה כדי להביא ראיה שמעשים אלו נעשו על פי ה'.

והקשו כמה מהתמימים, שזה עדיין לא מספיק כדי לתרץ את המבואר בשיחה שבתפילה זו מתבטאת דביקות מיוחדת של משה בקב"ה (שדווקא מצד זה "נענה מיד") שנתגלה עניין חדש דנביא שדבוק באלוקות - ואילו למבואר בהערה אין זו תפילה על עצם ענין הנבואה אלא רק על "מעשים אלו"?

ונראה לבאר זה בהקדים הסברה בעניין הדביקות:

כל עוד ישנו מצב שמישהו יכול לטעון טענה על נבואתו הרי זה מוכיח שענין הדביקות אינו בשלימות ממש, כי כל ענין הדביקות הוא שהוא מציאות אחת עם ה' ואין שייך בזה הפסק. ואילו היה משה דבוק באלוקות בשלימות, היה זה בלתי אפשרי לטעון עליו איזו שהיא טענה.

ולכן דווקא בנבואה בנוגע לקורח נעשה עניין הדביקות דמשה בגילוי, שאז היה בשלימות.

ובמילא מובן תוכן השיחה שיש בזה מעלה לגבי הנבואה תורת משה (שהיתה במ"ת - שידעו אז שהיה נביא) כי דווקא עכשיו "גלה סודו - און דערפאר "בריאה יברא" (גילוי חדש)" שאז היה בגילוי ענין הדביקות דנבואה בשלימות ובאופן שאין שייך בזה הפסק.

ולהעיר מהערה 61, שמתי היה הגילוי שמילת אברהם היה חפצא דמצווה, דוקא כשאברהם ביקש ועשה "גילוי בעולם" ע"י אליעזר "שים נא ידך תחת ירכי", ודווקא גילוי זה היה ע"י אליעזר כמבואר בשיחה.

הרב מרדכי ירחמיאל לימא וילהלם

ר"מ ומשפיע בשיבת תו"ת מוריסטאון

סעיפים ר' - ז'

בסעיף ר': 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 (ומפרש) 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.

וצריך להבין, שהרי לא על פרט זה מדובר:

במתן תורה נפעלו שני ענינים - חיבור עליונים ותחתונים (שבפירוש לא היה לפני כן ונתחדש במתן תורה), וגילוי התורה שהיא כולא חד עם אלוקות.

והרי בסעיף ו' כתוב בפירוש שתפילתו של אליעזר היתה הכנה לעניין של חיבור עליונים ותחתונים. ועניין זה הוא כן "צוויי זאכן וואס ווערן נתאחד יחד" - ומדוע בסעיף ז' מקשר את תפילת אליעזר לעניין השני שבתורה?

הת' לוי יצחק שמוטקין

נו"נ בישיבת אור אלחנן חב"ד לוס אנג'לס

סעיף ח' - כללות הסעיף

באות ח' הרבי מקשר פי' החסידות עם פירוש המבואר בשיחה, שמצד סדר השתלשלות, העולם וה' הם שני דברים נפרדים, ומפני זה יש שהיית זמן התפילה להמענה, משא"כ מצד למעלה מהשתלשלות, הוא באופן דעד מהרה ירוץ דברו. ולכאורה צ"ב הקשר ביניהם, שבשיחה מבאר רבינו שדביקות התפילה דאברהם ושלומה הם כמו שני דברים שמתדבקים זל"ז, (וע"פ קטע האחרונה של השיחה), שהוא הדביקות דסדר השתלשלות, משא"כ הביאור ע"פ חסידות הוא, שכל א' מהג', הוא דביקות שלמעלה מהשתלשלות?

אבל ע"פ הביאור בהבלתי מוגה (כ"ף חשון תשמ"ב) שמושה ושלמה שייכים לקו העמצעי שעולה עד הכתר וכו' ואליעזר (שידוך דיצחק) הוא ענין תגבורת החיות דדרשו מבחי' תגבורת העצמות.

עפ"ז י"ל ע"פ הידוע שכתר (אריך) נעשה שורש ומקור לנעצלים, נמצא שמצד אחד הכתר הוא למעלה מהשתלשלות, ומפני זה נענה משה ושלמה מיד, באופן דעד מהרה ירוץ דברו, אבל לגבי עצמות (אליעזר), נקרה (בקטע האחרון) סדר השתלשלות.

הת' ברוך שניאור קלמנסון

ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו

כ"ק אדמו"ר

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע



לזכות

שלוחי כ"ק אדמו"ר

בכל קצווי תבל

שיצליחו בעבודתם בקודש

מתוך נחת בריאות והרחבה