

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

במה לליבון ושקלא וטריא
בלקוטי שיחות חלק כ'

גליון ב' • עש"ק וירא



הקובץ הבא ייצא אי"ה לקראת ש"ק פרשת חיי שרה

הערות ניתן לשלוח

לא יאוחר מיום חמישי כ"ג מרחשוון בשעה 10 בבוקר

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 דישיבות תומכי תמימים בארצות הברית את לימוד חלק כ' בלקוטי שיחות - הננו מוציאים בזה לאור גליון ב' 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' וירא ה'תשע"ט

תוכן הענינים

4..... תוכן הענינים

6..... לך לך - א'

6..... סעיף א'

6..... הת' צבי הירש אלפרוביץ

6..... סעיף ג' (גיליון)

6..... הת' שלום פוזנר

7..... הת' מנחם שיחי' וואלף

8..... לך-לך - ב'

8..... כללות השיחה

8..... הת' שלום דובער צירקינד

10..... סעיף ו והערה 19

10..... הת' לוי יוספסון

10..... לך לך - ב'

10..... סעיף ז' (גיליון)

10..... הרב שלום שפאלטר

12..... וירא - א'

12..... כללות השיחה

12..... הרב עקיבא וגנר

15..... סעיף א

15..... הת' מנחם מענדל גולדשמיד

16..... סעיף ו' (א)

16..... הת' שלום בער בלומינג

17..... סעיף ו' (ב)

17..... הת' מנחם מענדל גולדשמיד

- 17.....סעיף ט' (א).....
 17הת' מנחם מענדל גולדשמיד
 18הת' לוי כהן
 18.....סעיף ט' (ב).....
 18הרב לימא וילהלם
 19הת' לוי יצחק הכהן כץ
 20.....סעיף יו"ד.....
 20הרב לימא וילהלם

21 וירא - ג'.....

- 21.....כללות השיחה.....
 21הרב עמרם פרקש
 23הת' ברוך שניאור קלמנסון
 24הת' מנחם מענדל הרצל
 26הת' שלום בייטעלמאן
 28.....הערה 5.....
 28הת' שלום דובער רייכער
 28.....סעיף ב'.....
 28הת' ישראל אריה לייב שם-טוב
 29.....סעיף ג.....
 29הת' מיכאל זינגארענקא
 30.....סעיף ה' ואילך.....
 30הת' מנחם מענדל גרינברג
 31.....סעיף ח'.....
 31הרב לימא וילהלם

לך לך - א'

סעיף א'

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?

ויש להבין את סגנון השאלה, שהרי את שרה היו לוקחים לפרעה אפילו אם אברהם היה אומר שהיא אשתו (ורק שאז היו הורגים אותו), ולא הוא זה ש"איינגעשטעלט שרה אין אזא מצב" דלקיחה לבית פרעה?

אמנם אין זו עיקר הקושיא, כי הקושיא היא איך במעמד כזה חשב על דבר עצמו. אך מכל מקום (א) הרי גם זה נכלל בקושיא ועל זה מביא את התירוץ של המפרשים והזהר, ו(ב) הלשון עצמה אינה מתאימה לכאורה?

ויש לתרץ בפשטות¹, שהרי שרה היתה אשת איש וגילוי עריות היא אחת מז' מצוות שנצטוו עליהן בני נח, ולכן היה על אברהם לומר שהיא אשתו והיו הורגים אותו (כי גם המצרים הקפידו על איסור אשת איש) על מנת שלא תישאר אשת איש ותעבור איסור. אך עתה שאמר "אחותי היא" וגרם לכך שלקחו אותה בעודה אשת איש, נשאלת השאלה "ווי אזוי האט אברהם איינגעשטעלט שרה אין אזא מצב" שהכשיל אותה.

הת' צבי הירש אלפרוביץ
ישיבה שע"י הציון הק'

סעיף ג' (גיליון)

בגליון א' הקשתי כיצד מתאים הביאור שבשיחה שאברהם חשב שבלקחת שרה מתקיימת הבטחת הקב"ה "ואברכך - בממון" לפירש"י שבתחילה אברהם הטמין אותה בתיבה.

והתמים דב בעריש רוטנברג (הוסיף להקשות מפירש"י נוסף שאברהם לא רצה לקבל המתנות מאבימלך, ו) כתב לתרץ שיש להבחין שהשיחה כולה היא ביאור בזהר

¹ וכן משמע בחלק מהמפרשים שמציין רבינו בהערה 2, ואולי זוהי כוונת רבינו בחלק מהמראי-מקומות. ויש לעיין.

ולא בפשוטו של מקרא, ולא דווקא שיש להקשות מפירוש"י.

אך הוא לא דק, שהרי יסוד השיחה הוא מפירוש רש"י "למען ייטב לי בעבורך - ויתנו לי מתנות" ורק כדי לתרץ את הקושיא הרבי מביא את הוזהר וכו'.

ובאמת גם לולי דברי כ"ק אדמו"ר כאן, מפשוטם של כתובים עצמם משמע שאברהם רצה לקבל ממון, ויש להבין איך זה מתאים לפירוש רש"י הנ"ל.

הת' שלום פוזנר

ישיבת אור אלהן חב"ד לוס אנג'לס

*

ובנוגע לגוף שאלתו של התמים דב בעריש רוטנברג, הרי כבר תירצוה מפרשי רש"י:

הרא"ם כתב: ויהיה פי' המקרא נשבעתי שלא אעכב לעצמי מכל השבי הוזה מחוט ועד שרוך נעל וגם לא אקבל מכל מה שתתן לי לשכר אפי' מבית גנזיך שאינו מן השבי הוזה כדי שלא תאמר אני הוא שהעשרתי את אברם ולא הקדוש ברוך הוא שהבטיחני להעשירני שזהו הרמוז במלת אני כלומר אני ולא הקדוש ברוך הוא דאם לא כן מאי אני ולא תאמר העשרתי את אברם מיבעי ליה.

ולפי זה עיקר קפידתו של אברהם היתה שלא יחשוב אבימלך שהוא זה שהעשיר את אברהם, וממילא בנוגע לפרעה שלא היה חשש זה הבין אברהם שבזה מתקיימת ברכת הקב"ה "ואברכך".

ובגו"א מתרץ את השאלה הזו עצמה: ואם תאמר ומה בכך שהקב"ה הבטיח אותו לעשרו, שמא זה הוא העושר שיתן אליו הקב"ה, דאם לא כן הרי קבל מתנות מפרעה ולא אמר כי הקב"ה הבטיח אותו לעשרו, אלא על כרחך זהו העושר שהקב"ה הבטיחו לעשרו, ואם כן למה לא רצה לקבל אותו ממלך סדום, ויש לומר דהכא מפני שלא נתן לו מלך סדום רק מפני שנשבע, ומכח הפסד שהגיע לו - לא הוי זה בכלל "ואברכך", דברכה אינו רק דבר שבא מכח ברכה ולא מכח צרה, אבל פרעה שנתן לו לכבודו - זהו הברכה שהבטיחו הקב"ה שיהיה מכובד עד שיתנו הכל אליו מתנות, והוא בכלל "ואברכך". ואף על גב דגם פרעה נתן לו בשביל המכות שבאו עליו, זה לא יחשב קללה, כי היה בשביל כפרתו, אבל באלו מלכים שנשבו במלחמה לא נקרא זה 'ברכה' אם היה מקבל מהם.

הרי לנו שתירץ קושיא זו עצמה שהקשה התמים הנ"ל.

הת' מנחם שיחי' וואלף

שליח בישיבת אור אלהן חב"ד לוס אנג'לס

לך-לך - ב'

כללות השיחה

בלקו"ש ח"כ לך לך ב', מבאר רבינו את המעשה המובא בזהר אודות ר' יוסי בן פזי, אשר במענה להכרות ר' אבא, ביקש ללמוד תורה בשביל עשירות, ואח"כ כששאלו "היכן עותרא", כעס עליו ורצה להתפלל שימות, ובהמשך לזה באה בת קול ואמרה דמאחר וגברא רבא ליהווי, אין זה נוגע שרוצה ללמוד עבור עשירות, ושימשיך ללמוד תורה.

ולאחר שמבאר רבינו בארוכה את השקו"ט בין ר' אבא לר' יוסי, מקשה רבנו, היתכן שמאחר וגברא רבא ליהווי, אמרה הבת קול שימשיך ללמוד אף שכוונתו היא להתעשר ע"י לימוד התורה, לכאורה אמר זה איסור, איך אפשר להתירו ע"מ שיהי' גברא רבא?!

ולבאר זאת מקדים רבינו את הפשט בל' "מתוך שלא לשמה בא לשמה", דהפי' בזה, דהתוך דהשלא לשמה גופא הוא לשמה, היינו דהסיבה הפנימית שיהודי לומד תורה שלא לשמה היא כדי שיתגדל כבוד שמים עי"ז שללומדי תורה יש עשירות וכבוד, וא"כ הכוונה האמיתית בלימודו שלא לשמה – היא לשמה.

ובהמשך לזה מבאר רבינו בסי"ב, שעפי"ז נבין איך התירה הבת קול לר' יוסי ללמוד באיסור (לכאורה) כדי שיהי' גברא רבא, מאחר וההלכה היא ש"והציבור מצווין לפרנסו בכבוד... ואפי' לעשרו כו", והבת קול גילתה שהוא יהי' גברא רבא, וממילא כבר בהווה קיים בו הענין דגברא רבא, וממילא מותרת כוונתו שרוצה ללמוד שלא לשמה – בשביל להתעשר.

ע"כ תורף דברי רבינו.

ולכאורה צ"ב מדוע היתר הבת קול הי' מפני שיהי' גברא רבא, דלאחרי שביאר רבינו בסעי' י', שבכל שלא לשמה ישנו הענין דלשמה – כדי שיתגדל כבוד שמים, ומביא שם בפירוש הדוגמא דעשירות, א"כ, הי' מספיק לכאורה שהבת קול תגלה לר' אבא, דכוונתו זו ללמוד בשביל העשירות אינה אסורה כלל, מאחר שהפנמיות דכוונה זו היא לשמה, ומתוך שלא לשמה בא לשמה?!

ובסגנון אחר יש להקשות, דעפ"י ביאור רבינו, מהו טעם ההבדל המבואר בס"ז, שיש בין לימוד לשם פרנסה או לשם עשירות, הרי ראינו שאצל ר' אבא הותר האיסור, וא"כ מדוע בכ"א עדיין זה אסור.

אך הביאור בזה יובן בהבנת דברי רבינו בהיתר ה"גברא רבא", ובהקדים דיוק לשון רבינו בסעי' י' (ההדגשה לא בשיחה): וי"ל ביי איינעם וואס איז אן עובד ה' לשמה,

ווערט דער שרר און ענין פון עבודת ה' (וממשיך לבאר, דהטעם לזה הוא, כי רצונו שיתכבד ש"ש על ידו כו', כנ"ל),

ומשמע, שבמי נאמר שבכוונתו זו ללמוד עבור עשירות ישנו בפנמיות הענין דלשמה, רק באחד שכבר לומד לשמה, אולם מישהו שעוד לא לומד לשמה כלל, אלא שלא לשמה, אין אנו אומרים שימשיך ללמוד שלא לשמה בגלל כוונתו הפנימית. והטעם, דמאחר שבפועל אין מתגדל עתה כבוד שמים עי"ז, וממילא לא מתחשבים בכוונתו כלל.

וא"כ מובן, דכדי להתיר לר' יוסי בן פזי ללמוד בעבור עשירות אין מספיק להודיע שכונתו הפנימית דשלא לשמה זו היא לשמה - דאין זה היתר כנ"ל, אלא הי' צריך את הווארט דגברא רבא ליהווי, שפירושו כביאור רבינו הוא, שבהווה קיים בו בפנימיות היכולת להענין דגברא רבא, וע"כ חידשה פה תורה חידוש מיוחד, שמאחר ונוגע כ"כ המציאות דגברא רבא, עד שבעבור זה מצווים לעשרו כו' כנ"ל, הנה אף שבפועל אין קיים אצלו המציאות דגברא רבא, וממילא עתה אין מתגדל ע"י כבוד שמים כלל, ובד"כ במצב כזה לא ניתן ההיתר ד"מתוך שלא לשמה בא לשמה", הנה מאחר שהוא יתגדל להיות גברא רבא, נתחשב באופן מיוחד בכלל זה ש"מתוך שלא לשמה בא לשמה", גם בשלא לשמה דעשירות. (אולם מ"מ, זה שיהי' גברא רבא הוא רק סברא להתיר שהלימוד שלא לשמה מצד הלשמה שבוה, אולם בלי סברא זו, לא הי' מספיק שיהי' גברא רבא).

משא"כ אחד שאין בו כלל הענין דגברא רבא, מאחר שלא מתגדל ע"י כבוד שמים כלל עתה, דהרי עוד לא לומד לשמה, א"כ לא נאמר בו היתר זה. ולכן עדיין קיים האיסור דעשירות המבואר בס"ז.

רק שבפועל, כדי להודיע לכולם אודות גודל וחשיבות הלימוד לשמה (ולא לא לשמה שפנמיותו לשמה), ר' יוסי החליט להחזיר את ה"כסא דדבא", אולם מ"מ, עצם הסברא וההיתר של הבת קול, המיוסד על הסברא דמתוך שלא לשמה ג"כ, מבאר לנו את הטעם שאברהם אבינו ע"ה ביקש שרר, אף שעבודתו היתה לשמה.

ואבקש לשמוע דעת המעיינים בכ"ז.

הת' שלום דובער צירקניד

ישיבת תו"ת מוריסטאון

סעיף ו והערה 19

בגליון א' כתב הת' מ"מ גרינבערג לפרש מ"ש רבינו "וכן יש לפרש לכאורה בקו"א שם" כמו שמבואר במאמרים הקצרים, דלכאורה בשני המקומות מבואר אותו הענין ממש ולמה כותב רבינו לכאורה, וע"ש מה שביאר.

ולכאורה י"ל דהביאור בזה, דבקו"א שם כתב אדה"ז וז"ל "אלא ודאי דבמצות אתי שפיר שהמצוה נעשית כתקנה עכ"פ אלא שמחשבתו אינה לשם מצוה", אמנם במאמרים הקצרים כתב אדה"ז וז"ל "ולא איצטריך לאשמעינן מצות . . כי מצות א"צ כוונה", וחילוק גדול יש בין ב' הלשונות, דמלשוננו הק' בקו"א הי' מקום לומר דכוונתו דבמצות אין שום ענין בכלל בענין הכוונה לגבי עצם המצוה, וכמ"ש ד"ודאי דבמצות אתי שפיר שהמצוה נעשית", אמנם מלשוננו במאמרים הקצרים מבואר רק ד"לא איצטריך לאשמעינן מצות", דבפשיטות הפי' הוא רק דלא איצטריך לאשמעינן דצריכים כוונה (מכיון דמצות אין צריך כוונה), אבל בעצם ובאמת יש גם איזה ענין של כוונה בעצם המצוה, וכמ"ש שם רבינו בהערה וז"ל הק' "אין נוגע (כ"כ) ענין הכוונה", היינו שאינו נוגע כל כך אבל קצת כן, ולכן ממשיך רבינו בהערה שם וכותב "וכן יש לפרש לכאורה בקו"א שם", ודו"ק.

הת' לוי יוספסון

ישיבת תו"ת המרכזית

לך לך - ב'

סעיף ז' (גיליון)

בגליון א' כתב הרב וילהלם שליט"א לבאר הטעם דמותר ללמוד תורה על מנת להתכבד על ידה - דלכאורה מדוע זה שונה מלימוד על מנת להתעשר שאסור בתכלית מפני שאין זה לצורך וממילא אין סיבה להתיר שימוש בתורה עבור זה - וביאר בתירוץ השני שם וז"ל "דבלימוד ע"מ להתעשר ה"ז משהו שהוא בעצמו לוקח ומוציא מהתורה, ויש לומר שאז הבזיון לתורה הוא גדול ביותר, משא"כ בלימוד ע"מ לקבל כבוד, ה"ז משהו שמקבל מהזולת (ולא שהוא גורם ומביא זאת בידיו) וא"כ גם הבזיון אינו גדול כ"כ. רק שצ"ע בסברא זו, אם ישנו מקור לכך שהאיסור דלימוד שלא לשמה הוא מצד הבזיון דהתורה". ע"ש.

ולא הבנתי תירוצו, הרי גם בלימוד ע"מ להתעשר אינו לוקח העשירות בעצמו אלא שלומד על מנת שמי-שהוא יתן לו העשירות (כי אינו יכול לקחת בעצמו מהעשירות שיש אצל אדם אחר, שהרי אין המדובר שלומד תורה עבור העשירות שהקב"ה יתן לו), וא"כ גם העשירות הרי היא משהו שמקבל מהזולת ואעפ"כ אין בזה שום היתר. ושוב קשה מאי שנא כבוד "שיקראוהו רבי ויהיה ראש ישיבה" שעל זה כן מועיל ההיתר "דמוטב שיעסוק בתורה שלא לשמה. . . כי מתוך שלא לשמה בא לשמה"².

גם לא הבנתי מה שהכניס בתירוצו את הענין דבזיון התורה - שלכן הקשה בסוף מהו המקור דהאיסור ללמוד תורה שלא לשמה הוא מצד בזיון התורה - הרי היה יכול לתרץ (לולא מה שהקשיתי לעיל) דמכיון דהא דצריך היתר מיוחד הוא באופן שלוקח השכר ובכבוד אינו לוקח אלא שמקבל מאחרים לכן יש על זה היתר, ולמה ה' צריך להכניס את כל ענין הבזיון (שלא נזכר כלל בהשיחה)?

והנה בתירוצו הראשון כתב וז"ל "ואולי י"ל בדקות עכ"פ ע"פ הסברא המובאת בספר נהורא דאורייתא (שמציין רבינו בהערה 34) שמאחר וענין נתינת כבוד ללומדי תורה אינו דבר האסור כלל - ואדרבה התורה מחייבת לכבד את לומדיה - א"כ הלומד ע"מ לקבל כבוד אינו לומד עבור ענין שהוא אסור ומושלל, ורק כוונתו הוא שלא לשמה, ומתוך שלא לשמה בא לשמה. משא"כ כשלומד ע"מ להתעשר, מאחר שאין שום קשר בין לימוד התורה והרווחת עושר על ידה, הרי לא רק שמשתמש בתורה לאיזו צורך סתם, אלא שזהו צורך האסור בעצם, וממילא מובן וברור שאין שום סברא להתיר לימוד כזה". ע"ש.

וגם את זה לא הבנתי: (א) הרי עושר כן קשור עם לימוד התורה, שהרי (כמבואר בהל' ת"ת פ"ד ס"ג ומובא בהערה 21) מותר ללמוד תורה "לקבל פרס בעוה"ב או אפילו בעולם הזה עושר וכבוד של משמאילים בה הניתן מן השמים", הרי שנכלל בהשכר (מן השמים) גם עושר?

(ב) לגבי עצם זה שייסד את תירוצו על ספר נהורא דאורייתא (שמציין רבינו בהערה 34) - למה ה' צריך להביא ממרחק לחמו ולא ייסד את סברתו על דברי רבינו בעצמו בהמשך השיחה -

דהנה בסעיף י' (כשמחדש רבינו הפי' ב'מתוך שלא לשמה בא לשמה' שהתוך של ה'שלא לשמה' גופא הוא 'לשמה' - עיין שם) כותב רבינו וז"ל הק' "דאס וואס תורה ומצות ברענגען מיט זיך עניני שכר - סיי טוב גשמי און סיי טוב רוחני, און ניט נאר

² ואולי כוונת הרב וילהלם שליט"א: דבלומד תורה ע"מ להתעשר, אע"פ שהוא מקבל אותו מהזולת, מ"מ עי"ז נגרם שנפסד אותו כסף מהנותן, משא"כ בהלומד ע"מ להתכבד, אין הוא גורם שום חיסרון כספי והפסד אצל הזולת, כ"א שהוא מכבדו במילים וכיו"ב. המערכת.

שכר וואס דער אויבערשטער גיט באופן של סגולה, נאר אויך די עניני טובה וואס א מקיים מצוות באקומט ווי א תוצאה טבעית פון קיום המצות [ווי וואס מ'איז מכבד דערפאר וואס ער איז א חכם, ראש ישיבה, וכיו"ב], "עכ"ל הק' הנוגע לענייננו.

הרי מבואר שהענין של כבוד ללומדי תורה הוא ענין טבעי הבא ממילא, וא"כ מובן דאפי' אם לומד ע"מ "שיקראוהו רבי ויהיה ראש ישיבה" אין זה דבר האסור בעצם שהרי כך הוא הטבע, משא"כ עשירות הרי אע"פ שמן השמים נותנים לו (למשמאילים בה) עשירות הרי זה רק ענין של סגולה ולא ענין טבעי, וא"כ הלומד ע"מ להתעשר ה"ה לוקח דבר זה בעצמו ודבר זה אסור³.

[בדרך אגב - לא הבנתי מ"ש שם בהשיחה שהעתקתי לעיל "נאר אויך די עניני טובה וואס א מקיים מצוות באקומט ווי א תוצאה טבעית פון קיום המצות [ווי וואס מ'איז מכבד דערפאר וואס ער איז א חכם, ראש ישיבה, וכיו"ב]", שפתח ב"מקיים מצוות" ו"קיום המצות" ולא הזכיר לימוד התורה, ומסיים בענין של "חכם, ראש ישיבה" שהוא בפשטות ענין של לימוד התורה]

הרב שלום שפאלטר

ר"מ בישיבת תו"ת מוריסטאון ומח"ס שערי שלום

וירא - א'

כללות השיחה

הרבי מבאר הטעם שבכה כ"ק אדנ"ע דווקא מצד ה"וירא ה' אל אברהם" דפרשת וירא, אף שנא' שתי פעמים בפר' לך לך ש"וירא ה' אל אברם", ומבאר דבגילויים דפר' לך לך לא ה' קשה לו (למה נראה אל אברהם ולא נראה אלינו), דשם מובן דאפשר לומר דזהו מצד מעלת אברהם, ואם כן אין זה שייך אלינו ולא שייך להקשות למה אינו נגלה אלינו. אבל ב"וירא אליו ה'" דפרשתינו שהוא לבקר את החולה (כפרש"י וכו') שענין ביקור חולים הוי ענין של גמילות חסדים, דמזה מוכח דזה לא היה מצד המעלות של אברהם אבינו כי אם מצד חסדו של הקב"ה (שזהו הפירוש של גמילות חסדים), בזה הוקשה לו למה אינו נראה אלינו גם כן - מצד חסדו של הקב"ה.

ומבאר שעל זה תירץ לו הצ"צ "כאטש דער "וירא אליו ה'" איז געווען (ניט מצד

³ לכאורה יש להקשות על כל התירוצים (אין שייכות בין עושר ללימוד התורה, 'חילוק אי מקבל השכר או לוקח', 'חילוק אי הוי תוצאה טבעית או סגולית') - הרי סוף סוף כבוד התורה הוא שלומדיה יחיו מתוך עושר, והיהודי עלול ללמוד באופן מסוים של 'שלא לשמה' מצד זה שהנשמה רוצה שיגדל כבוד התורה ושם שמים? המערכת.

מעלת ומדריגת אברהם אבינו, נאר) מצד גמילות חסדים (של הקב"ה), דארף מען אבער ווערט זיין דעם גמ"ח, זיין א כלי צו דעם גילוי". ובהערה 19 מעיר מהא דמתנה (אף שענינה הוא מצד הנותן, מ"מ) אי לאו דעביד לי' נייחא לנפשי' לא יהיב לי' מתנתא. ועד"ז מהא דאתערותא דלעילא הבאה מלמעלה, מכל מקום אינה שורה ומתגלה אלא כשיש שלימות במעשה התחתונים.

ולכאורה יש לעיין, דמזה משמע דבאמת ההנחה דהקושיא לא היתה נכונה, דגם הגילוי דוירא היה מצד מעלת אברהם אבינו, ולכן (לפי האמת) אין מקום להקשות למה אינו נראה אלינו. אבל לפני זה משמע דהיסוד וההנחה דהקושיא היא אמיתית, דלפי האמת הגילוי דוירא אינו קשור למעלת אברהם אבינו, שהרי מבאר על פי זה דיוק לשון הכתוב "וירא אליו" ולא וירא אל אברהם (כמו בפרשת לך לך), כי וירא אל אברהם מורה שהגילוי קשור עם מעלת אברהם אבינו, אבל בפרשתנו שהגילוי היה לגמרי מצד למעלה נאמר וירא אליו, והפסוק לא מקשר את זה עם (מעלת) אברהם (וכן מבאר בלקו"ש ח"ה שיחה לפרשת וירא), ולכאורה איך זה מתאים עם התירוץ של הצ"צ?

וביותר יש לעיין, שהרי מבאר בהשיחה ובהערות (וכן הוא גם בח"ה) דזהו מה דילפינן מזה המצוה דביקור חולים שעל כל אדם - דאם הי' הביקור קשור באיזה מדה במעלתו של אברהם, לא היה אפשר ללמוד מזה מצוה על כל אדם לבקר כל חולה. אבל מאחר שה"וירא אליו" הי' רק מצד מדת חסדו של הקב"ה, שייך ללמוד מזה לכל אדם (ולכן הביא רש"י שם בעל המאמר וכו'). אך לפי זה, לתירוץ הצ"צ דזה היה קשור במה שאברהם מל את עצמו ועי"ז נעשה כלי והיה אפשרי להיות "וירא אליו" כו', ובלא זה לא היה יכול להיות "וירא אליו ה'" (שהיה לבקר את החולה), אם כן שוב איך לומדים מזה מצות ביקור חולים לכאו"א?

ולכאורה הביאור הוא פשוט, דמאי דקאמר כאן דצריך להיות כלי היינו בכדי לקבל את הגילוי, והיינו דמה דהקב"ה התראה אליו, הי' מצד מדת חסדו של הקב"ה, לבקר את החולה, ומזה למדים מצוה לכאו"א לבקר חולה. אך מכיון שזה הי' "התראות" של הקב"ה, הרי צריך המקבל להיות כלי לקבל גילוי זה (ומשא"כ בביקור חולים של כל אדם, שאין שום תנאי גם מצד הקבלה בפועל, מכיון שזה שמבקר הוא בשר ודם, כמובן⁴).

[דוגמא לדבר: זמן התפלה הוא הזמן שמלמעלה מתגלה הקב"ה לכאו"א, וכמבואר בארוכה באגה"ק פכ"ד שהוא הזמן של "להמצא לדורשיו ומבקשיו ומיחליו. . . ביקור תפארת גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה הנגלות למעלה בשעה זו וגם למטה אל החפצים להביט אל כבודו וגדלו המתעטף ומתלבש בתוך תיבות התפלה הסדורה

⁴ ולהעיר גם משיחת וירא תשנ"ב שהענין ד"וירא אליו ה'" מצד למעלה אכן ישנו אצל כאו"א.

בפי כל ומתגלה לכל אחד לפי שכלו ושורש נשמתו", וגילוי זה הוא מצד למעלה כמבואר שם. ומ"מ המדה שכל אחד מקבל את הגילוי היא בהתאם לכמה שהוא כלי אל הגילוי].

אך לפי זה יוצא לכאורה דיש חילוק בין שתי הדוגמאות שבהערה 19. שהרי מאי דאמרינן דאי לאו דעביד לי' נייחא לנפשי' לא יהיב לי' מתנה, בפשטות הפי' שהנייחא דנפשי' הוא סבה לנתינת המתנה (ודלא כמשנ"ת בענין "וירא אליו ה'"). ולפי"ז צ"ל דזהו דוגמא לכללות הענין דגם ענין שמוגדר כמתנה, שענינה הוא מצד הנותן, מ"מ שייך בה השתתפות של המקבל (אך אינו דומה לגמרי לעניינו, כי שם ההשתתפות של המקבל היא סבת הנתינה, ואילו היה כן לגבי "וירא אליו ה'" לא הי' אפשר ללמוד מזה מצות ביקור חולים אצל כאו"א, כנ"ל).

ודוגמא שנייה שדומה לגמרי להנ"ל, שאתדל"ע שמצד עצמה (שאינן אתדל"ת מגעת לשם) הרי היא באה לגמרי מצד למעלה, דהרי אין אתדל"ת מגעת לשם כלל, ומ"מ צריכה להיות שלימות במעשה התחתונים (לא בכדי לעורר או להמשיך האתדל"ע, כ"א) בכדי שהתחתונים יהיו כלים להגילוי (שיהיה שורה ומתגלה בהם).

[אך העירני התמ' הנע' ברוך שניאור שי' קלמנסון שגם בהדוגמא דמתנה מבאר הרבי כאופן הנ"ל, בד"ה להבין ענין שמחת תורה תשי"ב, שמבאר הרבי "ואף שגם במתנה ארו"ל אי לאו דעביד לי' נייחא לנפשי' לא הוה יהיב לי' מתנתא, הרי ידוע הביאור בזה שאין הכוונה שהנייחא לנפשי' גורם את נתינת המתנה, שהמתנה היא כמו שכר על זה, אלא רק הסרת המניעה בלבד, שע"י שעביד נייחא לנפשי' הוא מסיר את החסרון ויכול לקבל את המתנה, אבל נתינת המתנה מלמעלה תלוי' בדעת הנותן בלבד, ואי אפשר להגיע אלי' ע"י עבודת הנבראים, משום שהיא למעלה מגדר הנבראים לגמרי", ובהערה שם מצויין להמשך וככה, שאליו מצויין גם בהשיחה שם, וא"כ הם ענין אחד.

ועיין גם כן בלקו"ש חי"ג ע' 117 (שמצויין במאמר שם) הערה 35, שכותב "כי מתנה היא בחי' אתדל"ע שאינן אתדל"ת מגעת שם (לקו"ת תזריע כב, א. במדבר ה, א. ואתחנן ב, ו), וא"כ שתי הדוגמאות הם ענין אחד]

הרב עקיבא וגנר

ראש ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

סעיף א

מ'האט שוין כמה פעמים דערציילט דעם סיפור פון רבי'ן (מהורש"ב) נ"ע,
וואס האט פאסירט ווען ער איז געווען א קינד פון פיר אדער פינף יאר,
בשבת פרשת וירא:

ויש לבאר קצת צדדי הספק אם היה ארבע או חמש שנים:

אדמו"ר הרשב"ב נולד כ' חשון תרכ"א, ובהיותו בן ג' שנים הכניסוהו לחדר, הרי
שהיה לפחות בן ד'. ולא יכול להיות בן ו' שנים שהרי זקנו אדמו"ר הצ"צ נסתלק י"ג
ניסן תרכ"ו, ומוכרחים לומר שהיה או בן ד' או בן ה'.

וצדדי הספק הם, בלשון כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ וירא-כ' חשון ה'תשל"ו: ס'איז
ניט ברור צי דער סיפור איז געווען ביום ההולדת שלו, וויילע אויך דעמאלט איז כ"ף
מרחשון בשבת (כבשנה זו), אדער אז דאס האט פאסירט אין דעם שבת שלפני יום
ההולדת, וויילע כ"ף מרחשון איז געווען דאן אין מיטן וואך - ס'איז אבער געווען (צי
בשבת צי בשבוע פון) פ' וירא.

וממילא אין להוכיח משנת תרכ"ה (שאו כ"ף מרחשון חל בשבת) שאז התרחש
הסיפור - ולא יהי' ספק אם אדנ"ע הי' ד' או ה' (כיון אפשר שנכנס להצ"צ בשנת תרכ"ו
שכ"ף מרחשון היה ביום חמישי). וכפי שביאר רבינו בלקו"ש ח"ה שיחה לכ"ף מר
חשון הערה 6 וזלה"ק: בשנת תרכ"ה בהיותו בן ד' שנים חלה הקביעות דכ"מ"ח בש"פ
וירא: בשנת תרכ"ו - בהיותו בן ה' שנים - חלה הקביעות ביום ה' פרשת חיי שרה",
ובהכרח שלא הי' למעלה מגיל ה' כיון שנולד בשנת כתר"א והסתלקותו של הצ"צ הי'
בי"ג ניסן תרכ"ו (ובמילא לא הי' בן ו'). וההוכחה שלא הי' פחות מד' היא מכך שהתחיל
ללכת לחדר בן ג' וחצי ככתוב בהערה 4 שם "בחנוך לנער ס"ע 8 "בן שלש שנים
הכניסוהו לחדר". ואולי החילוק בין הכנסה לחדר - ללימוד בחדר באופן קבוע -
והסיפור קשור עם לימודו בחדר". עכ"ל הק' שם.

ואולי י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש ח"א פרשת וירא שמוסיף שם כ"ק אדמו"ר בחצאי
עיגול "אדער געהערט איבער דערציילט" שבגיל ד' רק "שמע" מהמלמד משא"כ בגיל
ה' כבר למד בפנים (בהתאם לבן חמש למקרא) וכלשונו בחלק ה' הנ"ל "פון דעם זעט
מען אז ער האט שוין דאן געלערנט אין חדר ניט נאר עברי און סידור נאר אויך חומש
(וגם מזה אין להוכיח ממש שלמד חומש בפנים ובטח לא סוף הפרשה כמבואר להלן
בהשיחה).

הת' מנחם מענדל גולדשמיד

ישיבת ליובאוויטש באלטימור

סעיף ו' (א)

ולפ"ז איז פארענטפערט בפשטות וואס ער האט ניט געפרעגט אויף די צווי מאל "וירא ה' אל אברהם" אין פ' לך לך - ווייל דארטן איז דער "וירא" געווען פארבונדן מיט מעלתו של אברהם אבינו, און מען קען זיך ניט פארגלייכן צו אברהם אבינו

והנה ע"פ המבואר בכ"מ בתורת רבינו אודות ההתאמה דנגלה דתורה עם פנימיות התורה, ובפרט היות שרש"י עה"ת הוא מיינה של תורה⁵, יש לקשר בין המבואר בשיחה זו ע"פ פשש"מ למה שנתבאר בזה במקום אחר על פי חסידות:

בלקו"ש ח"י⁶ מבאר רבינו (ע"פ הוזהר בפרשתינו) החילוק בין אופן עבודת אברהם אבינו כפי שהוא בפ' לך לך לאופן עבודתו בפ' וירא. שבפרשת לך לך אע"פ ש"קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה" מכיון שלא היתה עבודתו ע"פ ציווי הקב"ה, לא הגיע למעלה משרש הנבראים. ובאשר לכן גילוי הקב"ה אליו היתה באופן של "מתנה"⁷ בלבד, דהיינו ע"י התלבשות בעולם ולא באופן של ראיית המהות. משא"כ לאחר שקיים אברהם אבינו ציווי הקב"ה דברית מילה ובאופן שהברית הוא "בשרכם" היתה הגילוי אליו במעלה נעלית יותר, שלא לפי ערך עבודת הנבראים (עיי"ש בארוכה).

וזה מתאים עם הביאור בח"כ ע"פ פשש"מ שהגילוי דפ' לך לך היה קשור עם מעלת אברהם אבינו דהיינו לפי ערך עבודתו (של הנברא). משא"כ בפרשתינו היה הגילוי אל אברהם אבינו באופן של גמילות חסדים ולמעלה ממעלתו, בהיותו מוגבל לשרש הנבראים (ויש לקשר זה גם עם פירוש בעל הטורים⁸ שהגילוי ד"וירא" היה בזכות המילה).

ולכן רק על הגילוי דפ' וירא, ששייך לכל יהודי (שהרי כולנו מקיימים את ציווי ה' למול) התלונן אדנ"ע להצ"צ.

וע"ז השיב הצ"צ שבכדי להיות כלי לזה, היינו שיבוא בפנימיות ובגילוי (וכמו שהיתה באברהם אבינו שדרגת נבואתו וראייתו באלקות נשתנה ע"י הגילוי) צ"ל בדרגא גבוה וכו'.

הת' שלום בער בלומינג
ישיבת ליובאוויטש באלטימור

⁵ היום יום כ"ט שבט

⁶ ע' 49 ואילך

⁷ לך לך טו, א.

⁸ ריש פרשתינו. הובא בפנים השיחה

סעיף ו' (ב)

און דער כלי' צו דעם איז - די החלטה, אז אין וועלכען מצב ער זאל נאר זיין, אפילו ווען ער איז אין אזא דרגה פון "א צדיק צו ניין און ניינציק יאר" דארף ער זיך מל זיין.

בנוגע לעניין זה שמילת אברהם הגיעה מצד החלטתו - ראוי לציין ללקו"ש חכ"ה, שם מבוארת המעלה דמילת יצחק לגבי אברהם כיוון שאברהם התכונן לכך משא"כ יצחק, "אבער אעפ"כ וויבאלד ס'איז דאך געקומען נאך דער הקדמת העבודה פון אברהם'ן - איז אין זיין קיום מצות מילה געווען אריינגעמישט זיין עבודה, ביז אז אויך די מצות מילה עצמה איז ביי אים געווען פארבונדן זיין "החלטה" - "אז ער דארף זיך מל זיין".

ועל זה מביא הרבי בהערה 28 - "היום יום ט' מרחשון, והיינו שקיום מצות מילה דאברהם הי' לא רק בקב"ע לבד, כ"א שגם מצד שכלו הוא "החליט" שצריך למול את עצמו (ומצד החלטתו זכה ל"וירא אליו ה'" - היום יום שם).

שכאן מבואר עוד יותר שמילת אברהם הגיעה כתוצאה לא רק מציווי הקב"ה אלא גם כן מהחלטתו.

הת' מנחם מענדל גולדשמיד

ישיבת ליובאוויטש באלטימור

סעיף ט' (א)

איז דערפון א הוראה אז אפילו א קינד וואס איז אלט פיר אדער פינף יאר קען ער ביי אים ארויסרופן (דורך חינוך כדבע') א תשוקה צו רוחניות און געטליכקייט

את ההוראה מהנ"ל מציין בהערה 36 ללקו"ש חט"ו ע' 130 ואילך. ולכאורה זה חידוש גדול שהרי כבר בלקו"ש ח"א מבאר כ"ק אדמו"ר הוראה מסיפור הנ"ל (ומה גם הוראה הפוכה) ולכאורה יותר מובנת - שכל יהודי אף אם לא הגיע לחינוך באופן רוחני גם הוא יכול לתבוע גילוי מה' ועד לבכי'.⁹ ובלקו"ש חט"ו מסביר רבנו דלכאורה לפי צד הב' יכולים להקשות, איזה דמיון כל שהוא יש בין אדנ"ע לכל קטן בן "ד' או ה'",

⁹ ולהעיר משיחת ש"פ וירא ה'תשנ"ב (מוגה): שלכן הי' זה מענה לאדנ"ע שגם בקטנותו הי' צדיק, כמארז"ל "בוצין בוצין מקטפי' ידיעא", כמוכן גם מסיפור זה עצמו, שהי' איכפת לו עד כדי בכי' שהקב"ה אינו נראה אליו כמו שנראה לא"א.

והרי אדנ"ע הי' קדוש מבטן - נשיא בן נשיא, וכבר בקטנותו הי' ניכר מעין גדלותו בעתיד - והי' בר דעת יותר מגדולי דורו בהיותו קטן, וממילא איך לומדים הוראה מסיפור זה לכל ילד סתם? השיעור בחינוך זה "לכל תינוק לפי חריפותו" ואיך יכולים לומר עכ"כ שזה נוגע לכל ילד כפשוטו?! (בשלמא קטן בדעת - (צד הא') ואפי' זה פלא!)

אלא, יש דין "ששיעור החינוך הוא לכל תינוק לפי חריפותו וידיעתו", אבל יש עוד דין "בציר משיית לא תקביל, בר שית קביל וספי וקביל לי' כתורא", אפי' עם הוא חזק לא מקבלים אותו - שאין זה תלוי בכח הבן. ומזה מובן שכיון שאדנ"ע הי' אז "בציר מבר שית", בלי להסתכל על גדלותו וכו', הוא הי' עוד בדרגה זו - לפני שהגיע לחינוך. וזה שפירסמו הסיפור, כ"ק אדמו"ר הריי"צ מדגיש שזה שייך לכל "בציר מבר שית" כפשוטו (ולא בדעת) ואין זה מורה יחודיות של אדנ"ע.

הת' מנחם מענדל גולדשמיד

ישיבת ליובאוויטש באלטימור

*

שאלה הנ"ל יש לכאורה לתרץ, דהנה זה ש"בוצין בוצין מקטפי' ידיע" מובא בגמ' בקשר להבהנה והדעת שהיו לאבבי ורבא בקטנותם, ואילו בשיחה אומר הרבי ששייך לכל ילד ללמוד הוראה מהרבי נ"ע, ע"י חינוך כדבעי שמחנכים אותו בתשוקה לרוחניות וג-טלעכקייט. וזה אולי י"ל שאכן שייך ושוה בכל ילד, שהרי כנ"ל הענין ד"בוצין בוצין" אינו מדבר באהבת ה' אלא בדעת והשגה.

הת' לוי כהן

מתיבתא אור אלחנן חב"ד לוס אנג'לס

סעיף ט' (ב)

און ס'איז ניט קיין סתירה דערצו פון הוראת הרמב"ם בנוגע דעם אופן הלימוד מיט א קטן, אז מען דארף אים מזרז זיין "בדברים שהם אהובים אצלו לקטנות שניו . . קרא ואתן לך אגוזים כו" - ווייל דער מאורע הנ"ל (ובפרט נאך דעם ווי כ"ק מו"ח אדמו"ר האט עס מפרסם געווען), האט מגלה געווען דעם דרך בחינוך

צריך להבין מה מועיל זה שהמאורע הנ"ל גילה דרך זו בחינוך בעוד שסוף סוף הוראת הרמב"ם קובעת שדרך החינוך היא באופן של 'קליות ואגוזים', ודרך הנ"ל אינה ההלכה?

והביאור בזה הוא על פי מה שמצינו בכמה מקומות בלקוטי שיחות שאכן ישנם

שינויים בין דורות, ואילו היה הרמב"ם פוסק הלכה זו לאחר המאורע הרי שהיה פוסק כפי שנתגלה ולא 'קליות ואגוזים'.

ומצינו עניין כזה בלקו"ש חל"ה עמוד 29 בנוגע לאחדות ה', וזלה"ק:

והסברת שיטת הרמב"ם, דאע"פ שהיו "גדולים וטובים" שסברו שהקב"ה הוא "גוף ובעל תמונה" וח"ו לקרותם בשם "מין", "מ"מ, לאחר שנתגלו ונתפרסמו הביאורים וכו' בספרי גדולי ישראל, שאי אפשר לומר כן ושזהו בסתירה לאחדות השם (כמו שביאר הרמב"ם בהלכות יסודי התורה), א"כ מעתה הסובר כן מפני משמעות פשוטי המקראות או ממה שראה בדברי אגדות, הרי הוא בגדר "מין". עכלה"ק.

וכמו כן מתבאר בלקו"ש חכ"ה עמוד 18 וזלה"ק:

ווייל בדורות ההם, איידער ס'איז נתגלה געווארן פנימיות התורה, איז דאס טאקע געווען אן עבודה תמה און אן עבודה בשלימותה - אבער איצט, לאחר ווי ס'איז שוין נתגלה געווארן אין וועלט דער אור פון פנימיות התורה און ס'איז געגעבן געווארן דער כח צו דינען דעם איבערשטן מיט סתים דנשמתא - איז דער פריערדיקער אופן העבודה (פון לפני גילוי החסידות) בבחינת "חסר" (לגבי דער שלימות וואס מען קען איצט דערגרייכן). עכלה"ק.

הנה אנו רואים שאע"פ שבדור מסוים היה הדבר באופן אחד מ"מ בדור אחר צריך להיות באופן שני, ואין זו סתירה כי בעצם כך צריך להיות.

ויש להסביר את החילוק בין "לגלות" ו"לחדש" (שכאן בשיחה נוקט דווקא בלשון "מגלה"):

'גילוי' שייך לדבר שמקודם לא היה שייך לכולם, ועכשיו מגלים שהענין שייך לכל אחד ואחד. משא"כ 'חידוש' שייך לעניין שבכלל לא היה קיים, ועכשיו מחדשים שישנו (גם) אופן כזה.

הרב לימא וילהלם

ר"מ ומשפיע בישיבת תו"ת מוריסטאון

*

גם יש להעיר מלקו"ש חכ"ג שיחה ג' לחג השבועות בנוגע להרפואות המובאים בש"ס והרמב"ם, כמו דרכי האכילה ושת"י ועוד. והקשה רבינו שם למה כתב הרמב"ם ענינים אלו אם ידע שישנו מושג ד"נשתנו הטבעיים", ועכ"פ למה לא העיר שאין הדברים שייכים לעולם ועד כיון דיתכן שבדורות מאוחרים ישתנו הטבעיים? ומבאר שם רבינו שכל הרפואות בש"ס ורמב"ם הם כמו שהם ברוחניות אלא, שביחד עם זה הי' נמשך הענין גם בגשמיות. משא"כ בזמן הזה, אכן "נשתנו הטבעיים" בגשמיות,

אבל ברוחניות, ענינים אלו שייכים גם עכשיו, ולכן הם מובא בש"ס ולהלכה ברמב"ם, עיי"ש.

ולכאורה הביאור בב' שיחות אלו קצת שונה. שהרי כאן ביאר רבנו שבאופן כללי הרי הדרך לחנך הקטנים שייך הוא גם עכשיו (שצריך לחנך הקטנים בדרגתם) אלא דכיון ש"נשתנו הטבעיים" הדרך לחנכם השתנתה, ועכשיו כבר לא מוכרחים לקליות ואגוזים ויכולים לחנכם באופן שירצו אלקות ממש. ואילו לפי המבואר בחכ"ג הרי כל ענין הרפואה כפי שהוא בגשמיות אינו נוגע עכשיו (ודלא כהדרך בחינוך) ורק כמו שהם ברוחניות¹⁰.

הת' לוי יצחק הכהן כץ
שיבת ליובאוויטש באלטימור

סעיף יו"ד

מענינו המיוחדים פון רבי'ן נ"ע איז געווען - וואס ער האט מייסד געווען
ישיבת תומכי תמימים, וואו מ'זאל לערנען נגלה דתורה צוזאמען מיט
פנימיות התורה, אלס א תורה אחת.
איז אלס הקדמה דערצו האט מען געדארפט פותח זיין א נייעם צינור און א
נייעם דרך אין ענין החינוך, אז אפילו ווען דער קינד איז נאר אלט פיר אדער
פינף יאר, קען מען ביי אים ארויסרופן א תשוקה נפלאה, ער זאל גלוסטן אז
דער אויבערשטער זאל זיך צו אים באווייזן.

ולבאר הקשר והשייכות בין הענינים, יש לומר:

פירוש תורה אחת הוא (על פי ביאור רבינו בלקו"ש ח"ו, שיחת כ"ד טבת) שלימוד
והבנת פנימיות התורה, הם באותו אופן שלומד ומבין בנגלה דתורה¹¹, ובלשון רבינו
(שם): און פון די ענינים וואס האבן זיך אויפגעטאן אין תורת חסידות חב"ד איז דאך
- אז אויך דער חלק פון נסתר דתורה, רוזין דאורייתא, איז געקומען בגילוי צו יעדער
אידן, ביז אין אן אופן פון "לבאר היטב". עכלה"ק.

¹⁰ לכאורה י"ל דשם בחכ"ג בא הרבי לבאר איך המושג ד"נשתנו הטבעיים", אינו סותר לנצחיות התורה. ועל זה צריך לומר דבעצם בעליונים קיימים הרפואות כו' לעולם ועד, רק שבגשמיות נשתנו הטבעיים ולכן אין הגופים שלנו כלים לכמו שהוא בעצם בעליונים.

אך כאן בענין דרך החינוך, אין הרבי בא לתרץ איך זה מתאים עם הכלל דנצחיות התורה, שהרי דברי הרמב"ם שיחלקו אגוזים ודברים שהם אהובים כו' נאמרו בתור הוראה פרקטית איך לחנך קטנים, ולא שהתורה קובעת שכך היא המציאות, שאפשר לחנך הקטנים רק בחלוקת קליות ואגוזים ותו לא (וכמו ברפואות שיש ענינים שצריך לעשותם משום בריאות הגוף ויש דברים שצריך להימנע מהם). ועל זה בא הרבי לחדש שבזמנינו הקטנים שייכים לאף יותר מזה, ואם מחנכים אותם כדבעי אז אפשר שהדבר יהיה חביב ואהוב בעיניהם בדיוק כמו האגוזים בזמן הרמב"ם. המערכת.

¹¹ וראה גם שיחת ב' ניסן בלקו"ש חכ"ז סעיף ד'.

והנה לימוד באופן כזה בא כתוצאה מכך שהיחס והלימוד דפנימיות התורה הוא באופן שאין זו איזו סגולה וכיצא בזה אלא שמבין ומרגיש שענינים רוחניים הם ענינים אמיתיים ומוחשיים שנוגעים לו.

ולכן ההקדמה ללימוד באופן כזה, היא מה ששייך לעורר בעצמו תשוקה וקשר לאלוקות באופן כזה שזה נוגע בנפשו.

הרב לימא וילהלם

ר"מ ומשפיע בשיבת תו"ת מוריסטאון

וירא - ג'

כללות השיחה

בהשיחה מבואר שמסירת נפש אמיתית היא ביטול המציאות וישות לגמרי, שהאדם מוסר מציאותו לגמרי להקב"ה, בלי חשבון שכלי כלל. וענין זה התחיל באברהם אבינו ע"י המס"נ דהעקידה. דכשיהודי מוסר נפשו בשביל איזה מטרה שהיא, להגדיל שמו, לפרסם שיטתו, אי"ז מס"נ אמיתית, ועד שנמצא ענין זה גם אצל הגויים, שבאו לחשבון שכלי דע"י "מסירת נפשם" תתפרסם שיטתם, או שראו שהעולם לא ישיג שיטה זו ואזי 'למה לי חיים?'

משא"כ בהעקידה, הרי לא היה שום מטרה נשלם עי"ז, ואדרבה זה היה עוקר את כל התקווה של אברהם שיהיה המשיך לפעולתו והיפך כל חשבון שכלי ואלקי - ההיפך דגילוי אלקות בעולם, אלא שזהו מס"נ אמיתית, אך ורק מפני ציווי הקב"ה וביטול לרצון העליון, וע"י אברהם אבינו נפתח הצינור ונמשך הכח לכל יהודי למסור נפשו במס"נ אמיתית.

וצריך להבין איך ביאור זה מתאים עם המבואר בדא"ח בכ"מ שענין המסירת נפש בישראל היא מצד היחידה שבנפש, וכיון שהוא חלק אלקה ממעל אינו יכול לעשות היפך רצונו. וכמו שמובא בד"ה באתי לגני תשי"ג ס"ד: "שטבע כל ישראל הוא שאינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות. . והבחינה על זה היא דכאשר ישנו איזה ענין שאין מקום לטעות ולחשוב שאינו נפרד מאלקות, הרי אז אפי' קל שבקלים ופחות ביותר עומד במס"נ שלא לעבור על רצונו יתברך".

וממשיך בס"ה שם דזה שבטבע כל ישראל אינו יכול להיות נפרד הוא ע"פ המובא בע"ח ד"ש ניצוץ קטן א' בורא שמתלבש בניצוץ א' נברא הנק' יחידה. . דלהיות ששרשם הוא בעצמות והוא בדומה לו כביכול. . לכן בטבע כל ישראל הוא שאינו יכול

להיות נפרד בשום אופן מאלקות".

ומשמע לכאורה שענין המסירות נפש בישראל אינו מצד ביטול והעדר מציאותו כי אם אדרבה דכיון שיודע דע"י העבירה יהי' נפרד ר"ל מאלקות הרי 'למה לי חיים' ומוסר נפשו על אלקות, וכמובא בהמשך תרס"ו (ע' רסז) "דבקדושה הרי תוקף הרצון וההתקשרות הוא באופן כזה שאינו יכול להיות באופן אחר כלל, היינו שאינו יכול להיות נפרד מאלקות בשום אופן ומשו"ז מוסר נפשו במס"נ על קדוה"ש משום כי באופן אחר א"א להיות". היינו שטבע המס"נ בישראל היא מצד תוקף הדעת - שאינו יכול להפרד מאלקות.

הרי מה לי פתיחת הצנור דאברהם לענין המס"נ דביטול מציאותו לגמרי, לכאורה, ענין המס"נ היא מצד טבע ותוקף השכל והדעת דהנה"א שאינו יכול להיות נפרד מאלקות?

ויש לומר הביאור בזה על פי המבואר שם בהשיחה, ובהערה 49 שם שהמס"נ כאן הוא שמוסר גם עצם נפח"א, עיין שם. והנה ענין זה שמסירות נפש הוא משום שאי אפשר להיות נפרד מאלקות אפשר לבאר בכ' אופנים:

(א) מצד ההתקשרות דהנה"א באלקות א"א לה להיפרד, ולכן היא מוסרת נפשה, ע"ד המבואר בד"ה ואתה תצוה תשמ"א שמצד מזלייהו חזי מוסרת נפשה. אבל לפי זה המסירות הוא מצד קשר הנה"א באלקות, שאינה יכול להיפרד ממקור חיותה ומציאותה.

(ב) והוא העיקר שאין זה מצד שלימות הנפש של האדם, כנ"ל בביאור הראשון, מצד הנה"א שלו, כ"א מצד שאין לו שום ענין אחר חוץ מאלקות, היינו, אי"ז מצד מציאותו כניצוץ נברא שלכאורה שייך יותר לפירוש הא', כ"א מצד הניצוץ בורא, ומצד זה, גם אם הענין אינו מתאים בשכל הנפש, מ"מ הוא הולך על מסירת נפש.

וראה ד"ה אמר ר' אושעיה תשי"ד דזהו שנפעל על ידי א"א, שענין המסירות נפש אינה רק מצד שכל ושלימות הנפש, כ"א שאין שום דבר חוץ מרצון השם. ולהעיר מהידוע, שהכרת אברהם באלקות היה כי "הציץ עליו בעל הבירה" ומבואר שזהו ניצוץ בורא. ועוד יש להעיר מתניא פי"ח המשל דהתנור, שהאלקות דבנפש שמשם בא כח המס"נ נמשך על ידי אברהם, ודו"ק.

הרב עמרם פרקש

מנהל ישיבת אור אלחנן חב"ד לוס אנג'לס

על תוכן השיחה יש להקשות כמה קושיות:

א. לפי מסקנת השיחה פתיחת הצינור דמס"נ היתה בעקידה, וצריך להבין שהרי בהערה 28 הרבי מציין לכו"כ שיחות ומאמרים של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ שמפורש שם שפתיחת הצינור היתה באור כשדים, ולכאורה הרבי אינו מתייחס לזה כלל, ועוד שלגבי מה שכתב אדה"ז באגה"ק שהיא רק משמעות שהיתה אז פתיחת הצינור כתב הרבי צ"ע.

ב. הרבי אומר דנסיון העקידה גילה למפרע שהמס"נ דאור כשדים היתה מס"נ אמיתי, וא"כ לכאורה קשה דשפיר הי' יכולה להיות פתיחת הצינור למס"נ? (ובפרט שע"ז מתווכ רבינו ביאור השיחה עם ביאור אדה"ז (הערה 47), וצ"ל מאחר שמטעם זה לא כתב אדה"ז שהיתה אז פתיחת הצינור, למה הרבי נשאר עם מתקנה אחרת).

ואוי"ל ע"פ מבנה השיחה בכלל, שבתחילה מבארים הטעם למה מזכירים העקידה בכל יום ולא הקדושים האחרים, והיינו מפני שהמס"נ של אברהם הי' קשה יותר דהא: (א) בפו"מ, הוא הקריב את בניו, משא"כ האחרים הקריבו א"ע. ודחה תי' זה שהרי מצינו עוד אחרים שגם הקריבו את בניהם. (ב) בעצם הענין, שאצל אברהם לא הי' ציווי (וחיוב), משא"כ הקדושים האחרים היו מחוייבים ע"פ דין למסור נפשם. ודחה תי' זה מאחר שמצינו עוד אחרים שמסרו נפשם ולא הי' להם ציווי וחיוב לעשות כן.

ובאות ד' הרבי מביא עוד ביאור (ע"פ חסידות) למה הי' קשה יותר לאברהם, כי הוא פתח את הצינור, וממשיך שכל ההתחלות קשות, (ובזה המשיך הכח לכל בניו אחריו (ע"ד משל לאמבטי רותחת וכו'). ודחה ביאור זה מכיוון שכבר הי' לו מס"נ באור כשדים, ולמה דוקא נחשב העקידה למקרה ראשונה של מס"נ שפתח את הצינורות. וע"ז מוסיף בהערה כו"כ שיחות שרואים איך שפתיחת הצינורות היתה באור כשדים, וי"ל שענין זה נשאר למתקנה.

ובאות ה' הרבי מסביר ענין חדש לגמרי שיש עוד פירוש בהענין דפתיחת הצינור שהוא כמו צינור כפשוטו שמביא מים וכדומה ממקום למקום, שבעת העקידה הביא אברהם בעולם הכח למס"נ אמיתי (כידוע שיש דרגות במס"נ כמצוין בסה"מ תש"ט ע' 121 בהערה) שכל אחד שמוסר נפש, אפי' שבחצינויות יש לו פניות וכו' הוא מס"נ ממש. ובוזה גילה למפרע שגם המס"נ דאור כשדים היתה אמיתי.

אבל גם לאח"ז שנתגלה שבאור כשדים היתה מס"נ אמיתי. היות והיו יכול להיות ספיקות מצד העולם, לכן אפשר לומר שזהו חידושו של העקידה, שבוזה לא היו שום מקום לפרשו ע"פ טעם ושכל.

ועפ"ז לא קשיא מידי מכל השיחות, היות דהם מדברים ע"ד פתיחת הצינור אחרת, שאכן הי' כבר באור כשדים. משא"כ על דברי אדה"ז שאמר שמעלת העקידה היא ענין

הזריזות (ולא מעלת הפתיחה), מקשה הרבי דצ"ע.

ולהעיר שלכאורה הטעם בפשטות שנקט אדה"ז דוקא ענין הראשון שזה הי' פתיחת הצינור (ומפני זה כבר היתה הפתיחה באור כשדים, ונקט מעלת הזריזות לגבי העקידה - לקו"ש ח"י ע' 205) הוא בהתאם לשאלת אדה"ז שם בענין קושי הנסיון, (שגם כי ה' דבר בו קח נא את בנך וכו' והרי כו"כ קדושים שמסרו נפשם על קדושת ה' גם כי לא דבר ה' במ), שבזה כבר הי' הפתיחה באור כשדים שהי' בלי ציווי.

ומה שמתווך רבינו שני הפירושים (כנ"ל), אוי"ל שבגלל שלא הי' מס"נ אמיתי, לא הי' יכול להיות המס"נ דאור כשדים פתיחת הצינור, גם לענין הקושי שבמס"נ, שכשעושיין בשביל מטרה לעצמו (ע"ד מס"נ של אינה יהודי), אינו קשה כ"כ.

ועפ"ז יבואר דדוקא על הביאור של אות ד' הרבי מציין בהע' לקו"ש ח"י ע' 46 ששם מפורש שמדובר ע"ד מעלת הראשון בענין דכל ההתחלות קשות, וסלל את הדרך וכו', ועד"ז בקומץ המנחה וז"ל האב המוריש בכח מדה טובה שבו לבניו וכו', ובבית רבי, א, קשה לאברהם שלא היה לו בירושה, משא"כ אח"כ, במעלת הזריזות (כנ"ל) וכו'.

משא"כ הביאור של אות ה' הרבי מציין בהע' למאמרי אדה"ז ושם: והיינו שיכול להיות מס"נ לכל א' בישראל, אף שלא הי' לו אהבה בתפילה מעולם וכו' יש אהבה מסותרת ומצומצמת בכל א' מישראל מחמת ירושה מאברהם וכו'. ובתניא פי"ח: אפי' קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' וכו' והיינו מפני שה' אחד מאיר וחי' כל הנפש.

הת' ברוך שניאור קלמנסון
 ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

*

בהערה 6 מובא ניסיון תירוץ לקושיא שבשיחה, שדווקא הניסיון של העקידה היה בניגוד לטבעו של אברהם ולכן הוא זה שהוכיח שכל הנסיונות היו מצד זה ש"רא אלקים אתה" - ודוחה שאין זה מתאים ללשון 'אין ממש בראשונים' שהרי גם נסיונות שמצד הטבע הם נסיונות ובפרט בניסיון דאור כשדים שהיה מסירות נפש בפועל.

ובהשקפה ראשונה קשה, דלכאורה בסגנון זה ממש יש לדחות גם את התירוץ דמסקנת השיחה - שהניסיון דעקידה הוא זה שגילה שגם שאר הנסיונות לא היו על פי שכל אלא מצד עצמותו - והרי סוף סוף היו אלה נסיונות, ובפרט המסירות נפש בפועל דאור כשדים?

אך כנראה הכוונה בחידוש של השיחה היא שכל עוד אין בניסיון מסירת עצמותו אזי מצד זה גופא 'אין בו ממש', ולכן שפיר בעיני בניסיון העקידה שיגלה שכל

הנסיונות היו מסירת עצמותו דאברהם, ולולא זאת 'יאמרו אין ממש בראשונים'.

*

יש לומר שבשיחה מבוארות שלוש דרגות במסירות נפש שבאה מצד שכל:

(א) שמוסר את עצמו למיתה. וזו הדרגה הנמוכה ביותר כיוון שהוא כלל לא מתכוון למות אלא להרוויח משהו אחר, כי הגיע למסקנא שיש בחייו משהו שיותר חשוב לו מאשר החיים עצמם.

(ב) שמגיע למסקנא אשר לולא עניין מסוים בחייו אין לו כל סיבה לחיות, ולכן אין לו כל קושי למסור עצמו למיתה כי על פי מסקנת שכלו חייו כעת אינם חיים. דרגה זו נעלית יותר כי כאן מתכוון למות.

(ג) מסירות נפשו של אברהם שהייתה ע"פ חשבון אלוקי, כלומר שכל מגמתו הייתה להפיץ אלוקות עד שלא שם לב שבעבור הפצה זו הוא הולך למות. בדרגה זו המוות לא נתפס כלל כדבר רע והוא הולך במודע לשם (ובשיחה מבואר שאפילו דרגה זו אינה מספיקה כדי לגלות את העצם).

*

לכאורה קשה גם למסקנת השיחה - לאחר שניסיון העקידה גילה שבאור כשדים היתה מסירות נפש אמיתית, מדוע עדיין אומרים שהעקידה היתה פתיחת הצינור ולא אור כשדים שלפניה?

ויש לומר שלתרוץ קושיא זו מכוון רבינו בסעיף ח' באומרו שאופן 'פתיחת הצינור' היא שגם כאשר נדמה שיהודי מוסר נפשו מצד עניין צדדי הרי זה באמת מגיע מצד שנשמתו היא חד עם אלוקות, ופרט זה היה לראשונה בעקידה שאז מסר אברהם את נפשו באמת בגילוי, משא"כ באור כשדים.

ובזה נוסף על פי המבואר בהמשך הסעיף שהכח לכל יהודי למסור נפשו כיצחק הוא לפי שאברהם 'מוליך אותו' אל המס"נ - ולכאורה גם יצחק מסר נפשו ומדוע הכח לזה מגיע דווקא מאברהם ולא מיצחק? - כי רק על ידי ש'מולכים אותו' אל המס"נ יש ביהודי הכח הזה, וכמבואר לפני כן בשיחה שעניין כזה לא שייך בנברא מצד עצמו.

[ועצ"ע על פי המבואר בהערה 47 שגם אליבא דאמת 'פתיחת הצינור' אכן היתה באור כשדים ואם כן עניין ה'פתיחה' הוא עצם ההליכה למסירות נפש ולא כמו שכתבנו]

*

אין לשאול מהי מעלת המסירות נפש של העקידה, שהרי גם היא יכולה להיות מצד

חשבון שכלי שבלי קיום ציווי ה' אין לו עבור מה לחיות וממילא חייב לעשות זאת - כי (א) כאן לא מוסר את עצמו אלא את בנו וזה לא עשוי להגיע מצד חשבון שכלי שחיינו אינם חיים בלי זה, ו(ב) כאן הציווי עצמו היה ללא תכלית וכל עניינו היה שילך לשחוט את בנו וזו מסירות נפש ללא שכל.

*

אבקש דעת הקוראים בתירוץ הקושיות דלהלן:

(א) אם לכל מסירות נפש צריך נתינת כח מלמעלה איך יכל אברהם למסור את נפשו באמת באור כשדים בלי שהיתה לו נתינת כח על זה?

(ב) בהערה 44 מבואר שהנתינת כח היא עצם זה שהקב"ה ביקש ורצה שימסור נפשו - אך על פי זה מהו היתרון בנתינת כח לאברהם על פני הנתינת כח שלכל יהודי על ידי הציווי דקידוש ה' שמוטל על כל אחד ואחד ומהי 'פתיחת' אברהם בזה (וביותר יוקשה לפי הדעה שאפילו גוים מצווים על מסירות נפש)?

ובכלל, מדוע נצטווה אם אין לו כח לקיים מסירות נפש כה נעלית?

הת' מנחם מענדל הרצל

שליח בשיבת אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש דעטרויט

*

במה שמביא רבינו דברי חז"ל בביאור הפסוק "קח נא", שהכוונה "עמוד לי בנסיון זה שלא יאמרו שאין ממש בראשונים" - יש לעיין שהרי בהמשך השיחה בביאור הענין, מבאר רבינו החילוק והחידוש במס"נ דעקידת יצחק על כל שאר המקומות שמסר נפשו, שבהעקידה לא ה' המס"נ אלא מצד הציווי ובקשה של הקב"ה, שלא ה' בה שום חשבון או אפי' נתינת מקום בשכל.

ובתוך דבריו מביא רבינו מפירושו האבן עזרא "שבשעה שעקד בנו לא היו שם אפילו נערי". שזה מורה שהמס"נ דעקידה לא ה' משום חשבון שע"י העקידה יהיה פרסום אלקות, כיון שלא היה שם שום אדם.

וקשה, דא"כ - שאף אחד לא ראה או ידע אודות העקידה (שזהו יסוד גדול בביאור כ"ק אדמו"ר ברש"י), איך עי"ז ה' אברהם אבינו יכול לשלול טענת ה"שלא יאמרו שאין ממש בראשונים"?

אולי יש לתרץ ע"פ הערה 41 שמוכיח בדעת הרס"ג שלא ה' נסיון העקידה "להראות צדקתו לבני אדם" כיון שלא היה שם שום אדם, כדברי האבן עזרא. אלא עכצ"ל הכוונה בזה "להודיע לדורות הבאים כו".

וכמו"כ יש לבאר כאן שע"י העקידה שלל א"א שהדורות שבאו אחריו, ישמעו אודות העקידה, ולא יאמרו אין ממש בראשונים.

ויש להוכיח כן, שהרי אם לא הי' אברהם אבינו עומד בנסיון, מנין ידעו אנשי דורו בכלל שציווה לו הקב"ה עליו, ושהוא לא שמע אליו? אלא עכצ"ל שמתחילה כל החשש של ה"שמא יאמרו" הי' רק מפני דורות שלאחריו. ולכן מסתבר שגם שלילת הטענה הועיל רק בשבילם ולא לאנשי דורו.

אמנם ע"פ המושך ביאור השיחה כל הנ"ל אינו מוכרח. דהנה בפשטות חשש הקב"ה (כנ"ל) מזה שידעו אודות ציווי העקידה ואיך שלא קיימו א"א, שבשביל זה יאמרו שאין ממש בראשונים. ועפ"ז יעמוד הוכחה הנ"ל, והיינו שרק דורות שלאחריו ידעו אודות כל הפרשה, ונסיון העקידה באה לשלול הרו"א אצלם שאין ממש בראשונים.

אבל ע"פ הביאור בהשיחה, אפשר לומר שגם לולא זאת שידעו אודות העקידה כלל, עדיין יש חשש שאפילו אנשי דורו יאמרו שאין ממש בראשונים. שע"ז שאנשי דורו רק יראו ויתבוננו אודות הנסיונות הראשונים שעמד בהם א"א, כבר יהי' ניכר להם שכל מה שעשה א"א הי' בו איזה הסברה וחשבון שכלית. וא"כ ישנו כבר הטענה שאין בהם ממש!

וא"כ אין לומר הוכחה הנ"ל, וגם התירוץ אינו מספיק, שאין העקידה מועיל לשלול החשש של אנשי דורו, כיון שאף איש אחד לא היה שם, וצ"ע.

*

ועוד יש להקשות על יסוד ביאור רבינו בחידוש העקידה, שלא הי' לו שום טעם והסבר שכלית ולא קיימו אלא מצד הציווי ובקשה של הקב"ה. שהרי הקב"ה בא אל א"א 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 שכלית?

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!

ולפי"ז נמצא שאכן אין חילוק כ"כ בין העקידה למס"נ של אומות העולם "אז ער מיינט אז דורך "מוסר נפש" זיין זיך וועט ער פארדינען, עס וועט אין צוקומען במציאות". כיון דשייך מאד שעשה א"א חשבון שצריך לעקוד בנו בכדי לתת קיום לשאר הנסיונות, וצ"ע.

הת' שלום בייטעלמאן

ישיבת אור אלחנן חב"ד לוס אנג'לס

הערה 5

ומה שפירש בערוך לנר ש"ראשונים" קאי על הנסים שעשה לו הקב"ה, שלא יאמרו שהיו חנם, לכאורה הוא דוחק גדול. ומובן שאין לפרש כן בפירש"י "פשוטו של מקרא" לבן ה' למקרא.

והנה בהמשך השיחה ביאר הכוונה, 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, ולכן הרי זה מוכיח שגם נסיונות הראשונים עמד בהן מתוך ביטול גמור ושהיה בהן ממשות.

ולפי"ז נשאלת השאלה דלכאורה פי' זה ג"כ קשה להעמיס בתוך כוונת רש"י - פשוטו של מקרא לבן ה' כו'.

ועוד, הרי אם היה זה כוונת רש"י היה לו להוסיף "שלא יאמרו אין ממש בראשונים - שעמדת בהם משום טעם וחשבון" וכיו"ב. והרי עיקר חסר מן הספר, ובפרט לבן חמש למקרא.

ובפשטות י"ל דאין כוונת רבינו בהשיחה לפרש פשטות כוונת רש"י, כ"א שהעמיד השיחה כביאור כללי בדברי הגמרא, ולהכי אף לא הובאו דברי רש"י בפנים השיחה.

אבל ק"ק שהרי גם הערוך לנר לא כיוון בביאורו לתרץ דברי רש"י - פשוטו של מקרא ומ"מ מקשה רבינו כנ"ל, ולכאורה כן יש להקשות גם על ביאור השיחה.

ואבקש מקוראי הגיליון להאיר עיני בזה.

הת' שלום דובער רייכער
ישיבה גדולה מלבורן אוסטרליא

סעיף ב'

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 - 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".

ולכאורה צ"ע מהי הדוגמא מהסיפור אודות חנה - הרי שם הבנים מסרו את עצמם על קידוש ה' (מפני שחנה חניכה אותם ברוח זו, אך סוף סוף הרי זה היה) מדעתם, ואיך שייך לדמות את זה למעשה העקידה בו אברהם היה מוכן לשחוט את בנו בידיו¹²?

ולכאורה מוכרחים לומר - אף שאינו מפורש כל כך - שלחנה היתה ההזדמנות והיכולת לעצור בעדם מליהרג על קידוש ה', וכפי שמשמע גם מדבריה שהובאו בשיחה "אני עקדתי שבעה מזבחות" (ומודגש יותר במה שאירע כשהגיעו לבנה האחרון). ומשום שאף על פי כן הניחה אותם למסור את נפשם הרי זה דומה למעשה העקידה.
ולא באתי אלא להעיר.

הת' ישראל אריה לייב שם-טוב
ישיבת אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש דעטרויט

סעיף ג

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, וזה דבר בארוהו רבותינו ז"ל על פסוק ה' יראה גו' אמר אברהם לפני הקב"ה רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שבשעה שאמרת קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק והעלהו לי לעולה הייתי יכול לומר ולא כבר אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע ולא אמרתי כן אבל כבשתי רחמי ולא הרהרתי אחר מדותיך שידמה מזה מפורש שאפי' מצד מצות השי"ת לא הי' אברהם מוכרח אחר שהי' יכול להתנצל על זה בטענה אמיתית אם רצה. . . משא"כ די קדושים, וואס האבן זיך מוסר נפש געווען על קידוש השם בהדורות שלאח"ז זיי האבן דאס געטאן מצד דעם ציווי פון "ונקדשתי בתוך בני".

וממשיך שם שאין זה ביאור מספיק דהרי "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".

וצריך להבין, דהא אמרינן בקידושין (ל"א, א) "גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה" וא"כ שפיר מובן מה שכתוב בספר העיקרים דיש חידוש בעקדת

¹² אולי יש לפרש בזה כוונת רבינו בעה"ק 14 "וראה ספר המאמרים תרע"ח ותרפ"ח שהביאו דוגמא מספור זה" - דרוצה לומר שאע"פ שיש להקשות שאינו דומה לנידון דידן כבפנים, הרי כן הובא בספרי המאמרים הנ"ל ומובן שיש מקום לדמות ביניהם. המערכת.

יצחק, דלא רק שמצד מצות השי"ת לא היתה מכרחת בזה ולכן יש לו יתרון על אלו שאכן ה' אצלם הציווי ד'ונקדשתי גו'" והיו מוכרחים בזה, אלא גם היתה לו המעלה **דמצווה ועושה** דלא ה' אצל הקדושים שלא היו מצווים על זה (ואדרבה היו צריכים לחפש היתר ע"פ הלכה לזה כנ"ל בהשיחה) וא"כ צריך להבין למה אינו מספיק ביאור זה של ספר העיקרים.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.

הת' מיכאל זינגארענקא
מתבתא ליובאוויטש טאראנטא

סעיף ה' ואילך

בס"ה כותב רבינו: "דער אמת'ער ענין המס"נ, איז אז מ'איז מוסר דעם "נפש" דעם "איר" - מ'גיט זיך אינגאנצן איבער צום אויבעשטן, א מסירה ונתינה וואס איז העכער פון אלערליי חשבונות פון שכל אדער רגש וכיו"ב; מ'איז אינגאנצן בטל צום אויבערשטן, אין אן אופן אז די אייגענע מציאות איז כלל ניט תופס מקום".

ובס"ו: "די מס"נ אין אור כשדים איז באשטאנען אין דעם - וואס אברהם האט זיך מוסר נפש געווען אויף דעם פירסום פון אמונה בה' בעולם און דעריבער, קען זיין א קס"ד "בעולם" אז די מס"נ איז געווען ע"פ חשבון דקדושה: זיין איבערצייגונג אין דער נויטיקייט פון להעיר את העולם. . איז געווען מיט אזא שטארקייט.. ביז אז.. ער האט זיך דערויף מוסר נפש געווען".

וממשיך רבינו איך העקידה היתה למעלה מחשבון ולכן היא היתה פתיחת הצינור של מס"נ אמיתי בעולם ולכן אומרים אותו בכל יום בתפילה.

וממשיך לבאר (ס"ז): "ווען אברהם וואלט חלילה ניט . . וואלט מען געקענט . . אז ער איז בייגעשטאנען די פריערדיקע נסיונות דערפאר וואס זיי זיינען געווען בהתאם צו שכלו דקדושה, אבער מסירת הנפש ממש, עצם וממשות הנפש - איז (עכ"פ) איני יודע."

"דורך דעם וואס ער איז בייגעשטאנען דעם נסיון העקדה, האט ער באוויזן למפרע אז אויך די נסיונות ה"ראשונים" איז ער בייגעשטאנען מיט מס"נ ממש, מיט פולער אוועקגעגעבנקייט ותכלית הביטול". עכלה"ק.

היוצא מזה, ובלשון שבהערה 47: "שע"י נסיון העקדה נתברר למפרע, שגם המס"נ דאור כשדים היא מס"נ אמיתית" ושענין מס"נ אמיתית היא מסירה ונתינה שלמעלה מכל חשבונות שכל ורגש.

ולכאורה צריך להבין, שהרי בשיחת פרשת לך לך - ז' מרחשון¹³ מבואר שעבודת אברהם כשעדיין הי' בחוץ לארץ קודם יציאתו מחרן (שבוה נכלל היותו באור כשדים) היתה מצד הכרתו "שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתבוננתו הנכונה", ו"כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות וכו'" ופירסם אלוקות בעולם "את הנפש אשר עשו בחרן".

ורק לאחר הציווי לך לך התחיל אברהם אבינו עבודה חדשה והתחיל לגלות אלוקות בעולם מצד ציווי השי"ת. ולפי"ז איך שייך שעוד בהיותו באור כשדים היה לו מס"נ אמיתית שענינו "מסירה ונתינה שלמעלה מכל חשבונות שכל ורגש" כנ"ל בהשיחה ובהערה 47 "שע"י נסיון העקדה נתברר למפרע שגם המס"נ דאור כשדים הי' מס"נ אמיתית"¹⁴?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

הת' מנחם מענדל גרינברג
שיבת תנו"ת מוריסטאון

סעיף 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.

ולכאורה צריך להבין¹⁵, הרי גם המסירות נפש דאור כשדים היתה "אמת'ער מס"נ" ורק שעל ידי העקידה זה נתגלה (וכמפורש בהערה 47 "אלא, שע"י נסיון העקדה נתברר למפרע, שגם המס"נ דאור כשדים הוא מס"נ אמיתית") ואם כן אז היתה פתיחת הצינור ל'אמת'ער מסירות נפש'?

ויש לבאר ש'פתיחה' צריכה להיות על ידי דבר שנראה בגלוי ולא רק שבפנימיותו כן הוא (כבאור כשדים), ועל דרך שמצינו בכמה מקומות ולדוגמא (לקו"ש ח"י עמוד 46 הערה 27) על כך שהמגיד ממעזריטש היה "נוהג כשנפלה לו איזה השגה הי' אומרה

¹³ שם עמוד 59

¹⁴ ואין לומר ולדייק ששם בפ' לך לך מדבר רק לגבי גילוי אלקות בעולם אבל אברהם עצמו הי' שייך למס"נ אמיתית שלמעלה מכל חשבונות שכל ורגש גם לפני הציווי לך לך, שהרי ממש"ך שם בסעיף ט שענין לך לך מארצך וממולדך "מארצך" - פון דיינט רצונות "וממולדתך" - פון דיינע געוואוינהייטן (ומדות) "ומבית אביך" - פון דייין חכמה (אב וחכמה) אע"פ אז ביי אברהם'ן איז דאס אלץ געווען אין קדושה ואלקות, אבער דאך מארצך וממולדך ומבית אביך, זיינע רצונות ומדות ומוחין" היינו שגם לגבי אברהם עצמו לא הי' המס"נ באופן של מסירה ונתינה שלמעלה מכל חשבונות שכל ורגש.

¹⁵ על דרך מה ששאלו ב'עיונים' דקובץ הלימוד.

בפה אף שלא יבינו השומעים . . בכדי להמשיך ההשגה . . בזה העולם ואזי . . יוכל אחר . . להשיגה" ואפילו שבמוחו היה הדבר ברור היה צריך לגלות את זה בדיבור. ועל דרך זה בנידון דידן.

אך לאידך, מכיוון שסוף סוף העקידה גילתה למפרע שגם באור כשדים היה 'אמת' ער מסירות נפש', לכן גם שם היה ענין מסוים דפתיחת צינור וכמו שכותב רבינו בהערה 28.

הרב לימא וילהלם

ר"מ ומשפיע בישיבת תו"ת מוריסטאון

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו

כ"ק אדמו"ר

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע



לזכות התמימים

השוקדים בלימוד לקוטי שיחות חלק ב'

שיצליחו בלימודם בתורת רבינו