

קובץ

הערות התמימים וצאנ"ש

במה לליבון ושקלא וטריא
בלקוטי שיחות חלק כ'

גליון א' • עש"ק לך-לך



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

הערות ניתן לשלוח
לא יאחר מיום חמישי ט"ז מרחשון בשעה 12 בצהרים
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 קובץ הערות התמימים ואנ"ש על השיחות שלמדו עד עתה, מתחילת הכרך עד לפרשת לך לך.

ידועה לכל גודל החביבות שרחש כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע 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' לך לך ה'תשע"ט

גליון א' - עש"ק לך-לך

תוכן הענינים

6 נח - א'

סעיף א'

6 הת' שניאור שי' וילהלם

הערה 21

7 הת' לוי שי' יוספסון

סעיף ח והערה 76

7 הת' ברוך שניאור שי' קלמנסון

8 נח - ב'

כללות השיחה

8 הת' שלום דובער שי' בלומינג

הערה 26

11 הת' יוסף משה שי' שפאלטער

12 לך לך - א'

סעיף ג'

12 הת' שלום שי' פוזנר

12 הת' דב בעריש שי' רוטנברג

13 לך לך - ב'

הערה 3

13 הת' ברוך שניאור שי' דערען

הערה 19

13 הת' מנחם מענדל שי' גרינברג

סעיף ז'

15..... הרב מרדכי ירחמיאל לימא שי' וילהלם

16..... הרב אליהו נתן הכהן שי' סילבערבערג

21..... לך לך - ז' מרחשוון

סעיפים ז'-ח'

20..... הת' השליח שלום דובער שי' פעוונזנער

נח - א'

סעיף א'

במהלך השאלה מהו שנאמר על נח 'אילו היה חי בדורו של אברהם' אם הוא אכן חי נ"ח שנה אחרי לידת אברהם וכבר בשנים אלו הכיר אברהם בקב"ה ולא היה עובד ע"ז, מדגיש כ"ק אדמו"ר שהכרתו של אברהם בקב"ה היתה בכח עצמו, ומוסיף (בסוגריים) שהכרתו של נח בקב"ה לא היתה בכח עצמו.

ורבים הקשו, מה נוסף על ידי זה בתוכן הקושיא?

ויש לומר הביאור בזה בפשטות, כי מהמשך השיחה נראה (וכן הוא הביאור למסקנא) שלשאלה הנ"ל (כיצד נאמר 'אילו') יש מקום רק אם אברהם הגיע בחיי נח למעלה שלא היתה בנח עצמו (כי רק אז נחשב הדבר לגנאי כלפי נח), משא"כ אם המעלות שהיו אצל אברהם בנ"ח שנות חייו הראשונות אינן נעלות יותר מאלו של נח, אין מקום לקושיא כי שפיר אפשר לומר "אילו היה . . . לא היה נחשב לכלום" ביחס לדרגה אליה הגיע אברהם אחרי חיי נח.

וממילא מובן, שבתוך לשון השאלה אין להסתפק באמירה שכבר בשנים אלו היתה לאברהם הכרה בקב"ה, כי אם הכרתם היתה באותה דרגה¹ אין בזה משום סתירה ללשון "אילו היה . . . לא היה נחשב לכלום". ויש להדגיש שבוה עצמו היתה מעלה לאברהם על נח - אברהם הכיר בכח עצמו משא"כ נח.

הת' שניאור שי' וילהלם

ישיבת תו"ת מוריסטאון

¹ אף שיש להעיר מלשון רש"י (ז, ז ד"ה מפני) לגבי נח: "מקטני אמנה הי', מאמין ואינו מאמין כו . . .". וד"ל.

הערה 21

בהערה זו מביא כ"ק אדמו"ר שני תירוצים נוספים לקושיא שבפנים השיחה, ומקשה עליהם מתנחומא ומלשון רש"י שלפני זה.

ויש להעיר בזה?:

(א) תירוץ מעין התירוץ הראשון (ש'בדורותיו' קאי על הדור ששייך לו מתוך העשרה דורות) מופיע גם במכתב כ"ק אדמו"ר במענה לקבלת ספר שכתב א', ומופיע בהוספות ללקו"ש (ח"ל עמוד 278), וזלה"ק: י"ל בזה דהכוונה בדורותיו בדור שלו, היינו שהוא הפרנס שלו ומנהיגו וכלשון רז"ל דור ופרנסיו וכו' (ויק"ר פס"ו). עכלה"ק.

(ב) לפי התנחומא אכן לא מתאימים שני התירוצים, אך הקושיא מפירש"י הינה רק על הפירוש השני - אין לומר שפירוש "היה בדורותיו" הוא ל'זמן שלפני המבול' כי מפירוש רש"י משמע שכללות הפסוק ("נח איש צדיק תמים היה בדורותיו") הוא עניין שנוגע לכל ימי חיי נח ולא רק לסיפור שמיד לאחרי זה (המבול) - אך לא על התירוץ הראשון.

(ג) לכאורה התירוץ השני (שהכוונה ב'דורותיו' היא ל'זמן שלפני המבול') כלל לא מתאים - שהרי רש"י נוקט בלשון 'אילו היה בדורו של אברהם' שמשמעותה שנח לא היה חי בדורו של אברהם (משא"כ אם היה נוקט בלשון אחרת כגון 'אבל בדורו של אברהם' שאין בה משמעות כזו, היה ניתן לתרץ כך).

אמנם על התירוץ הראשון אין להקשות כן, כיוון שעל פיו אפשר לפרש הלשון 'אילו היה' - 'אילו היה שייך לדור של אברהם בהעשרה דורות, ולא לדור שלו', דבר שאכן לא היה בפועל.

הת' לוי שי' יוספסון

ישיבת תו"ת המרכזית

סעיף ח' והערה 76

בנוגע להמבואר שבאמת "דורו של אברהם" מתחיל זמן רב אחרי מיתת נח, כשהיה אברהם בן ע"ה שנה אחרי הציווי ד"לך לך" - וכלשון רש"י שאז דווקא "אודיע טבעך

² גם יש להעיר שבהמשך השיחה (סעיף ד'), בנוגע לחידוש שעיקר ע"ז הוא המחשבה שבה ולא המעשה - לא מופיעים כמעט מראי מקומות, אף שזהו חידוש גדול ויש בו כמה נפק"מ להלכה.

בעולם" - צריך להבין: מה מיוחד בשנת ע"ה דוקא, דעם היות שצריך להיות זמן שיבינו בשכלם ההסברות דאברהם, למה דווקא שנת הע"ה שלו?

והנה, לקמן בהשיחה דפ' לך לך - ז' חשון מבואר, שהפעולה דאברהם בפרסום אלקות בעולם אחרי [ועם הכח ד]הציווי מהשי"ת לאברהם "לך-לך" היתה באופן נעלה לגמרי, דכיון שזה היה ע"פ ציווי ה' היה קיום להשכל דאברהם (וכפי שמבואר בסוף השיחה שעל שכל מצד עצמו לא ניתן לסמוך וכמו בני יעקב שעל אף השכל 'חזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד ע"ז כמותן') - והרי אז היה אברהם בן ע"ה שנה.

אבל כד דייקת שפיר, אין הפירוש שאחרי ציווי ה' משתנה קיום השכל על ידי האמונה שלמעלה ממנו כי אם להיפך, שנעשה קיום באמונת "האדם" כי שלימות האמונה היא ע"י השכל. ואין זה מספיק אם כן בנוגע לענייננו שהיה הפרסום דהשכל למי שחוץ ממנו, ושוב צריך להבין מה נשתנה בשנת ע"ה דווקא.

ויש לומר הביאור בזה ע"פ ביאור רבינו (לקו"ש חט"ו ע' 61) בטעם הציווי לישראל "לכוף כל באי עולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח" ולא מצד הכרע הדעת, כ"א מפני ש"צוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י מרע"ה", דכיון שהנפש השכלית דישראל נעלה יותר מזה של הגוי, הנה עי"ז פועלים בגוים ביטול כזה שאין להם מצד עצמם.

ואולי עד"ז יש לומר בנדו"ד, שהחילוק בין קודם הציווי ללאחרי הציווי, כשהיה אברהם בן ע"ה הוא - דקודם הציווי לא היה שייך לאברהם לפעול על הגויים בפנימיותם, שההכרה תהיה מצד טבעם. ודווקא אחרי ציווי ה', קיבל אברהם את ה"נפש השכלית", היכולת לפעול את הביטול וההכרה הפנימית בגויים.

הת' ברוך שניאור שי' קלמנסון

ישיבת ליובאוויטש טורונטו

נח - ב'

כללות השיחה

במהלך השיחה (סעיפים ב', ג' וה') מובאים כמה אופנים לתרץ את הסתירה שבשנות חיי נח.

ולכאורה צריך ביאור, דלפום ריהטא לא ביאר כ"ק אדמו"ר היחס בין הסברא

שחידש בסעיף ה' (שהשנים נמנות בקירוב) ומה שביאר בסעיף ג' (שבשנות כל אחד היו שיריים). ולכאורה יחס זה יכול להתפרש בב' אופנים: א) שחזור ממה שביאר בסעיף ג' שהי' שיריים, (והמקצת שנה יותר על הקפ"ז וקפ"ב לא נחשב מפני שהולכים אחר הרוב) ב) לא חזר, אלא שבחישוב האלף תקנ"ו שנה הולכים אחר הרוב ובחישוב שנותיו של מתושלח אחר שיריים.

ונראה שהכוונה בשיחה היא כאופן הב' הנ"ל, הן מצד דברי כ"ק אדמו"ר והן מצד התוכן:

מצד דברי כ"ק אדמו"ר: א) בהערה 26 "ועפ"ז (המבואר בסעיף ה') יומתק עוד יותר הבאור דלעיל (סעיף ג') ב'שנותיו של מתושלח . . . כלים בשנת ת"ר לחיי נח' כי אפ"ל ששנותיו (תתקס"ט) לא היו שלימות אלא תתקס"ח ויותר ממחצה" עכלה"ק. הרי דהביאור דלעיל לא רק שעדיין ישנו אלא שגם יומתק ע"י הביאור כאן.

ב) הא גופא דלא חזר לתרץ ולפרט הביאור דסעיף ג' ע"פ המתחדש כאן.

ג) באמצע סעיף ג', כשמקשה על הביאור דשיריים מהחשבון דאלף תקנ"ו שנה נוקט כ"ק אדמו"ר בלשון 'עס בלייבט אבער ניט גלאטיק' ולא 'אבער מ'קען אזוי ניט לערנן' או כיו"ב.

ומצד התוכן: אם אומרים שחזר ממה שביאר בסעיף ג' מנ"ל ששנות מתושלח כשהוליד את למך ולמך את נח היו יותר מהכתוב בהם, הרי אפשר שהיו פחותים?

אבל גם זה (דלא חידש הרבי ביאור נוסף בשנותיו של מתושלח) אינו מובן:

א) למה בשנותיו של מתושלח ולמך לא חישב ע"פ הרוב (ע"פ פש"מ)?

וביותר צ"ב ע"פ המבואר בהערה 26 (שהובאה לעיל), שנקט כ"ק אדמו"ר רק את המעלה שנתחדשה בביאורו בס"ג ע"פ סעיף ה' (ששנותיו של מתושלח יכולים להיות תתקס"ח ויותר ממחצה) אך לא ביאר את מה שקשה בו ע"פ חידושו בס"ה (כנ"ל) - ולא עוד, אלא שס"ג "יומתק עוד יותר" מס"ה?

ב) ועיקר: הרי הקפ"ז וקפ"ב שנה נכללים בהאלף תקנ"ו שנים שהרבי אמר בפירוש שמנויים ע"פ הרוב.

ועל כרחנו נאמר שחזר ממה שביאר לפני זה. ועלינו לכאר את ההוכחות שהובאו לעיל לכך שלא חזר.

וי"ל הביאור בזה: כמו שלא סתר הביאור שהולכים אחר הרוב, מש"כ כ"ק אדמו"ר בס"ב [ש"בשנת" פירושו תקצ"ט ומקצת] משום דגלי קרא (באמרו "בשנת") דאינו הולך אחר הרוב אלא שנח הי' בתוך שנתו (וע"ד זה שאמר משה בן מאה ועשרים שנה אנכי היום [כמ"ש הרבי בתחלת ס"ה]) עד"ז י"ל בשנותיו של מתושלח ולמך דגלי

קרא (בוה שכתב ששנותיו של מתושלח כלים כשנח הי' שש מאות בה בשעה שכתב "בשנת" - שלא היה נח בן ת"ר שנים שלימות) שבחשבון שנותיו של מתושלח ולמך הרוב היה פחות ממצחה או יותר. ואף שלא נאמר כן בפירושו הרי למדים זה ממה שנאמר בנח כנ"ל (וע"ד ההוכחה שהתר"א דשנות נח אחר המבול היו מנויין באופן הת"ר)³.

ובנוגע להוכחות הנ"ל שהוכחנו שלא חזר: זה שדייקנו 'עס בלייבט אבער ניט גלאטיק' הרי אע"פ שבודאי הביאור בשנותיו של מתושלח ששנות למך ומתושלח (כשהולידו בן) היו בשיריים שונה הוא מהביאור שנתחדש בס"ה, מ"מ עניינם שווה שהרי בשניהם מבואר שהיו גדולים יותר מהגיל הכתוב בתורה ושהו משלים שנות מתושלח - ובמילא "עס בלייבט אבער ניט גלאטיק" דהיינו האופן שידועים שהיו שיריים. וההוכחה מהמבואר בהערה ש"ומתק הביאור שבס"ג" כוונתו דזה שהיו גדולים יותר יומתק ע"פ המבואר כאן בס"ה.

אבל בגופו של ענין עדיין דורש ביאור: הרי מובן שאם הכתוב הולך אחר הרוב, אע"פ שהסך הכל בכל הדורות ישווה למנין שנות העולם, מ"מ, הרי הי' צ"ל באחדים מהם עכ"פ חוסר תיאום בין המנין קודם שהולידו בנים וכשמתו (שהרי אם הגיל שהי' כשהוליד בן ומספר השנים שעברו אח"כ עם מותו היו שניהם חסרים או יתירים מקצת שנה, קרוב הדבר שיצטרף לרוב שנה, ויהי' הגיל בו מת שנה פחות או יותר מהסך הכל דשנותיו כשהוליד והשנים שעברו אח"כ). אבל כשמעיינים בהפסוקים לא מוצאים כן באף אחד מהם.

וי"ל הביאור בזה (בדוחק עכ"פ) דיש ב' אופנים שיכולים לכתוב הרוב א) שהמיעוט נשאר במציאות, אבל אינו מוזכר עד שיש עוד מיעוט נוסף שמצטרף אליו ב) המיעוט לא נשאר במציאות. ובפשש"מ אזלינן כאופן הב' ובאופן שאפילו אם פלוני היה לדוגמא בן מאה שנה פחות ג' חדשים ויום אחד כשהוליד, חדשים אלו אינם במציאות כלל ולא יצטרפו לחדשים אחרים (ולדוגמא אם מאה שנה פחות ג' חדשים ויום אחד עברו אח"כ) כיון שנפסק המספר ע"פ הרוב.

ואף שעפ"ז אי אפשר לידע גילם המדוייק אין זה המבוקש כאן אלא המבוקש היא שנות העולם, ועצ"ע.

הת' שלום דובער שי' בלומינג

ישיבת ליובאוויטש בלטימור

³ וראה לקמן מה שביארו בהערה 26. המערכת.

הערה 26

כאן כותב כ"ק אדמו"ר תירוץ פשוט לקושיא שבסעיף ג' משנות מתושלח, ובלשונו הק':

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 תתקסט ויותר ממחצה. עכלה"ק.

כלומר שמתושלח עצמו לא נסתלק בגיל 969 אלא קצת לפני כן, וממילא יוצא שגם נח לא היה בן 600 אלא קצת לפני לכן.

ויש להבין מדוע לא תירץ כן כ"ק אדמו"ר כבר בסעיף ג', ומדוע רק על פי המבואר כאן בסעיף יש לתרץ כך?

ויש לומר הביאור בזה בפשטות - שהרי בס"ב מקדים רבינו שרק משמעות לשון הפסוק "בשנת שש מאות שנה" היא זאת שנותנת לנו להבין שהוא היה בכניסתו לשנת ה600, וא"כ מובן שבמתושלח שלא נכתב "בשנת" אי אפשר לומר שהכוונה לכניסתו לשנת ה969.

דווקא בס"ה כשמחדש רבינו שבכל מקום שנכתב מספר שנה מסוימת יכול להיות שהכוונה היא גם לאמצע השנה שלפני - כלומר גם בפסוק שלא נכתב "בשנת" - הרי מעתה יש לומר כן גם בנוגע למתושלח.

הת' יוסף משה שי' שפאלטער

ישיבת תו"ת מוריסטאון

לך לך - א'

סעיף ג'

בנוגע למבואר בשיחה שאברהם רצה לקבל את המתנות כיוון שבזה תתקיים הבטחת הקב"ה "ואברכך - בממון", וכן כדי ש(ע"פ פנימיות הענינים) יברר את הניצוצות שבהם, צריך להבין:

על הפסוק (י"ב, י"ד) "ויהי כבוא אברם מצרימה" פירש רש"י שאברהם הטמין את שרה בתיבה כדי שהמצרים לא יראוה, ואילו על פי המבואר בשיחה הרי שאברהם היה אמור להשתדל שהמצרים כן יראו את שרה כדי שעל ידי כך יקבל מתנות ותתקיים ברכת הקב"ה ויוכל לברר את הניצוצות שבהם?

ואין לתרץ שהיות וכמה דרכים למקום אברהם רצה בתחילה שברכת הקב"ה ובירור הניצוצות יגיעו בדרך אחרת, ורק בלית ברירה רצה שזה יהיה על ידי ירידת שרה - שהרי בהמשך הסעיף הרבי מבאר בכוונת הזוהר שבירור הניצוצות היה צריך להיעשות דווקא על ידי ירידת שרה (דירווח בגינה ממונא').

ואם כן הדרא קושיא לדוכתא: מדוע - על פי הביאור בשיחה - הטמין אברהם את שרה בתיבה?

הת' שלום שי' פוזנר

ישיבת אור אלהן חב"ד לוס אנג'לס

כמו כן צריך להבין כיצד מתיישב ביאור זה עם פירש"י על הפסוק (י"ד, כ"ג) "ולא תאמר אני העשרתי את אברם" - 'שהקדוש ברוך הוא הבטיחני לעשרני שנאמר לעיל ואברכך וגו', מדוע כאן סירב אברהם למתנות⁴ ולא סבר שבזה מתקיימת ברכת הקב"ה כפי שחשב במצרים?

מאידך (בנוגע לשתי הקושיות דלעיל) יש להבחין שהשיחה כולה אינה כל כך

⁴ ענין בירור הניצוצות לכאור' פחות שייך כאן כיוון שאין פה עניין של ירידה שמטרתה בירור ניצוצות כפי שהיה במצרים (ענין בהשיחה).

בפשוטו של מקרא אלא יותר ביאור בזהר, ולא דווקא שיש להקשות מהמבואר בפרש"י בפשוטו של מקרא.

הת' דב בעריש שי' רוטנברג

ישיבה שעל יד האהל הק'

לך לך - ב'

הערה 3

כאן כותב כ"ק אדמו"ר: ו"הטובה" - הרי זה יותר משכר ואפילו מ"פרס" (ראה פיה"מ אבות פ"א מ"ג): וי"ל דכולל ג"כ "בשורת הזרע" (ראה רש"י פרשתינו יב, ז), אלא שבזה אין שייך כ"כ הל' "לירש". עכלה"ק.

ולכאורה יש לבאר החילוק בין 'שכר', 'פרס' ו'טובה':

'שכר' פירושו שאדם עבד עבור מישוהו, וכעת השני חייב להחזיר לו תמורה למה שעבד.

'פרס' הוא (כמו שמפרש רש"י במסכת אבות) "ערך", כלומר שאינו חייב ליתן לו כלום אלא שנותן לו פרס בערך למה שעשה עבורו.

ואילו 'טובה' היא משהו באין ערוך לגמרי למה שעשה עבורו.

וכן היה גם באברהם אבינו שנתבשר ב"בשורת הזרע", כלומר שקיבל דבר שבאין ערוך למה שאברהם עשה, ולכן נקרא 'טובה' דווקא.

הת' ברוך שניאור שי' דערען

ישיבת תו"ת מוריסטאון

הערה 19

בהערה זו כותב רבינו: ראה אוה"ת עקב (כרך ה) ע' ב'לב. - אבל ראה מאמרי אדה"ז הקצרים ד"ה בעניו עסק התורה (ריש ע' תקע), "ולא איצטריך לאשמעינן מצות

אע"פ שגם הם נזכרים בדברי ר"י . . כי מצות א"צ כוונה". ומשמע מזה, שהטעם "שמתוך שלא לשמה בא לשמה" איצטריך רק בנוגע לתורה, ולא בנוגע למצות שבהן אין נוגע (כ"כ) עניו הכוונה. וכן יש לפרש לכאורה בקו"א שם. עכלה"ק.

וביאור דברי רבינו יש לפרש כדלקמן:

רבינו מקדים שמאחר ומצוות אין צריכות כוונה, ורק נוגע המעשה, לכן "מתוך שלא לשמה בא לשמה" אינו נוגע למצוות, בגלל שאין המטרה של המצווה להגיע לשמה מכיוון שרק המעשה מספיק.

וממשיך שכן יש גם לבאר גם לשון הקונטרס אחרון בשו"ע אדה"ז שם וז"ל: ולכאורה צ"ע הא גם בשאר מעשים נמי אמרינן הכי לעולם יעסוק בתורה ובמצות כו' שבשכר מ"ב קרבנות כו'. וגם הרמב"ם כתב כן סוף הלכות תשובה גם בנשים שפטורות מתלמוד תורה.

אלא ודאי דבמצות אתי שפיר, שהמצווה נעשית כתקנה עכ"פ אלא שמחשבתו אינה לשם מצוה, אבל בתלמוד תורה כשלומד ואינו מקיים מה שלומד הרי עליו נאמר "ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי". וסלקא דעתך אמינא שראוי לו שלא ילמוד קמ"ל דאפילו הכי התלמוד מביא לידי מעשה לבסוף עכ"פ, שהמאור שבה מחזירו למוטב, וסופו ללמוד ולקיים לשמה. עכ"ל.

ובפשטות היינו מבארים דברי אדה"ז, שהרמב"ם מביא את הענין דלעולם יעסוק כו' רק ביחס לתורה. ומאחר והמצווה "נעשית כתקנה" אע"פ "שמחשבתו אינו לשם מצווה", ובמילא אינו נוגע שיהיה לשמה ובכוונה, כי העיקר הוא מעשה המצווה. משא"כ בלימוד התורה, שהעיקר הוא שבסוף ילמוד לשמה – לכן צריך לבאר ד"וסופו ללמוד ולקיים לשמה".

ויוצא אם כן שזהו אותו הביאור שבמאמרי אדה"ז.

אולם רבינו כותב כאן בהערה "וכן יש לפרש לכאורה בקו"א שם", ואילו את כל הנ"ל מביא רק ממאמרי אדה"ז, ולכאורה הקונטרס אחרון הוא אותו הענין ממש?

ויש לומר, שישנה דרך נוספת לבאר את דברי הקונטרס אחרון, ולכן רבינו כותב (ש"ק) לכאורה הוא אותו פירוש:

שאלת אדה"ז היא - איך אפשר ללמוד תורה ולעשות מצוות אם המחשבה אינה לשמה, ולכן בעיה זו תהיה גם במצוות, מאחר שגם מצוות וגם תורה צריכות כוונה?

ומתרץ שאה"נ מצוות צריכות כוונה, אלא שבמצוות אינו עושה דבר אסור כשעושה מצווה בלי הכוונה, מכיוון "שהמצווה נעשית כתקנה עכ"פ", וממילא מתירים לו שיעשה מצוות באופן כזו שבמשך הזמן יבוא לעשותן לשמה, משא"כ תורה,

כשלומדה שלא לשמה הרי הוא בפועל ממש עושה עתה דבר אסור - כמו שכתוב "ולרשע אמר אלהים מזה לך לספר חוקי" - ולכן היינו חושבים שאסור לו ללמוד שלא לשמה, קמ"ל.

ולפי הסבר זה נמצא שבאמת מצוות צריכות כוונה (וצריך לקיימן 'לשמה', ולא רק המעשה הוא העיקר) רק שאעפ"כ, מותר לקיימם גם אם לע"ע אינו מקיימם לשמה. אמנם לפי המבואר במאמרי אדה"ז נמצא, כמו שמפורש בלשונו "מצות א"צ כוונה".

ולכן כתב רבינו שרק לכאורה יש לפרש כן, מאחר שיש אפשרות לפרש בקו"א דאין כוונתו כמו במאמרים - ורק שבפועל מפרשים גם כאן כמו במאמרים.

הת' מנחם מענדל שי' גרינברג

ישיבת תו"ת מוריסטאון

סעיף ז'

בנוגע למדובר בסעיף זה אודות הכוונות והאופנים השונים בלימוד התורה ע"מ לקבל שכר, ומחלקם לשניים - נ"ל להגדיר כך:

שלא לשמה פי' שלומד עבור איזה מטרה או כוונה שתהיה, ולא לשם לימוד התורה עצמה - לשמה. ואף שזהו היפך הצינוי ללמוד לשמה, מ"מ מתירים זאת כיון ש"מתוך שלא לשמה בא לשמה".

אולם בנוסף לזה, ישנו איסור נוסף, והוא ללמוד תורה באופן שעושה אותה "קרדום לחתוך בה" - דהיינו כדי להרויח ממון ולהתפרנס מלימוד התורה.

ומובן, שעשיית התורה קרדום, היינו לומר שמתפרנס מהתורה, הוא כשמרוויח בידי אדם ולא כשמרויח מצד הברכה מלמעלה. וכשלומד ע"מ להרויח בברכת שמים אזי אפי' אם זהו ממון לצורך מחייתו, מ"מ אא"פ לקרוא לזה לימוד לצורך פרנסה - קרדום לחתוך בה. כי פרנסה פירושה שירויח עי"ז בפועל, ולא שסומך על ההמשכה מלמעלה שיתנו לו ממון לחיות וכו'.

ולכן מבאר בהשיחה שבדוגמאות דאופן הא' ישנה רק הבעיה דשלא לשמה, משא"כ באופן הב' נוסף גם הבעיה ד"עטרה להתגדל בה" (בלימוד ע"מ ש"יקראוהו רבי ויהי' ראש ישיבה"), ו"קרדום לחתוך בה" (בלימוד ע"מ "להתפרנס במלמדות או דיינות והוראות"), וממילא צריך לזה היתר מיוחד.

וממשיך רבינו דההיתר הוא רק כשלומד לצורך פרנסתו - היינו פשוט כדי שיוכל לחיות. אולם, כשלומד ע"מ להתעשר ה"ז אסור בתכלית - משום הבעי' ד"קדרום לחתוך" - כנ"ל.

ע"כ ביאור הגדרים עפ"י המבואר בשיחה.

אולם נשאלת השאלה, כיצד מותר ללמוד תורה ע"מ להתכבד על ידה, דלכאו' מדוע זה שונה מלימוד ע"מ להתעשר, שאסור בתכלית, מפני שאין זה לצורך, וממילא אין סיבה להתיר השימוש בתורה עבור זה?

ואולי י"ל בדיקות עכ"פ, על פי הסברה המובאת בספר נהורא דאורייתא (שמציין רבינו בהערה 3), דמבואר שם, 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 לאיזשהו צורך סתם, אלא שזהו צורך האסור בעצם. וממילא מובן וברור שאין שום סברא להתיר לימוד כזה.

ואולי יש לפרש בעוד אופן, 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 להתורה.

הרב מרדכי ירחמיאל לימא שי' וילהלם

משפיע ומגיד שיעור בישיבת תו"ת מוריסטאון

על יסוד המבואר בסעיף זה -

שיש שתי דרגות בלימוד התורה שלא לשמה - א) בל' אדה"ז - "שלומד . . לקבל פרס בעולם הבא או אפילו בעולם הזה עושר וכבוד של משמאילים בה הניתן מן השמים". ובאופן כזה הרי כל החיסרון הוא מה דהוה שלא לשמה, והדין הוא דודאי מותר לאדם ללמוד כן. ב) כדי "ליקח לעצמו כבוד וגדולה שיקראוהו רבי ויהיה ראש ישיבה", "או כדי להתפרנס במלמדות או דיינות והוראות". ובאופן זה ניתוסף - לא

רק שהוא 'שלא לשמה' אלא גם – האיסור של "אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחתוך בהם".

[ומ"מ התירו גם אופן זה של לימוד (בלשון אדה"ז) "מי שאין בו יראת שמים לדבר לשמם אלא להתגדל או להתפרנס מוטב שיעסוק בתורה שלא לשמה משיתבטל ויפרוש כי מתוך שלא לשמה יבא לשמה". אלא דההיתר באופן זה הוה רק בכדי להתפרנס וכיו"ב אבל לא בכדי לקחת עשירות לעצמו.

ואז ישנה דרגא של הלומד ע"מ לקנתר, ולמטה מזה הלומד ואינו מקיים (כמו שמבאר ההבדל בין ב' אופנים אלו ואכ"מ) אשר בהם לא הותרה הלימוד בכלל.

ומבאר הרבי שההיתר ללמוד באופן השני הנ"ל הוא רק מחמת זה ד'מתוך שלא לשמה בא לשמה' ואילו היתר זה ל"ש אצל הלומד ע"מ לקנתר (לשיטה זו דאזיל בה בשיחה כאן עכ"פ), ועד"ז אינו שייך גבי הלומד ע"מ ליקח עשירות לעצמו, ולכן לא התירו הלימוד באופנים אלו]

- נראה לבאר ולתרץ בדא"פ כו"כ דיוקים בדברי אדה"ז בשלחנו בענין זה:

דז"ל בהל' ת"ת פ"ד ס"ג " . . ולא אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה אלא כשמקיים המצות שלומד בתורה רק שאינו לומד ומקיים לשם שמים אלא מיראת העונש בעולם הבא או אפילו בעולם הזה או מאהבת השכר לקבל פרס בעולם הבא או אפילו בעולם הזה עושר וכבוד של משמאילים בה הניתן מן השמים או אפילו ליקח [ל] עצמו כבוד וגדולה שיקראוהו רבי ויהיה ראש ישיבה אבל אם אינו מקיים מה שלומד נקרא רשע ועליו אמר הכתוב ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי .. ועליו אמרו חכמים לא זכה נעשית תורתו לו סם המות.

ויש אומרים שאף על פי כן לעולם יעסוק אדם בתורה כי מתוך שלא לשמה יוכל לבא לידי לשמה ללמוד על מנת לשמור ולעשות שהמאור שבה מחזירו למוטב . . .".

עכ"פ חילק כאן בין הלומד ואינו מקיים להלומד ומקיים אלא דהוה ע"מ לקבל שכר - בשני האופנים דלעיל; דכשלומד עבור השכר הר"ז מותר ללמוד, ואילו כשלומד ואינו מקיים אין לו ללמוד לשיטה הראשונה, ורק לשיטת הי"א יש לו ללמוד גם אז מחמת זה דמתוך שלא לשמה יבא לשמה וכו'.

ולקמן בסו"ד כתב " . . ואין צריך לומר הלומד כדי להתגדל ולהיות לו שם כשם הגדולים אשר בארץ או כדי להתפרנס במלמדות או דיינות והוראות. וכך אמרו חכמים אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחתוך בהם שכל הנהגה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם אלא דבר בהם לשמם ולשם פועלם בה'.

ואעפ"כ מי שאין בו יראת שמים לדבר לשמם אלא להתגדל או להתפרנס מוטב שיעסוק בתורה שלא לשמה משיתבטל ויפרוש כי מתוך שלא לשמה יבא לשמה

כמ"ש למעלה".

הרי שכאן דיבר על אופן השני הנ"ל (בהשיחה) ביחוד, ומסביר שהתירו את זה למי שצריך לכך וכו'.

ויש לדייק:

(א) בתחלה (ס"ג) כשכתב ההיתר ללמוד ע"מ לקבל שכר לא הזכיר שההיתר הוא מחמת זה דמתוך שלא לשמה בא לשמה אלא "אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה" בלי להזכיר הסיום שהוא מחמת זה שיבא מזה ללשמה. ואילו אח"כ (בס"ד) כשמבאר מדוע התירו לו ללמוד באופן זה מדגיש שהוא "כי מתוך שלא לשמה יבא לשמה"?

(ב) יתירה מזו: על דבריו (בס"ד) שסיבת ההיתר הוא "כי מתוך שלא לשמה יבא לשמה" מסיים "כמ"ש למעלה"! והרי לעיל כשדיבר על אופן זה של לימוד התורה לא הזכיר דבר זה כנ"ל?!

[באמת כן הזכיר דבר זה - ד'מתוך שלא לשמה בא לשמה' - למעלה, אבל זה היה בביאור השיטה מדוע עדיף שילמוד אדם גם שלא ע"מ לקיים. ולכן לכאורה אי אפשר לומר שאדה"ז מתכוין לזה כאן, שהרי זה היה רק אליבא דחד שיטה, ואילו כאן אומר דבריו אליבא דכו"ע]

ומסתבר א"כ שאין כוונתו לזה אלא לדבריו לעיל בקשר להלומד ע"מ ליקח השכר (אופן השני של השיחה הנ"ל). אלא דמ"מ קשה כי שם לא מוזכר הא דמתוך שלא לשמה וכו' (כנ"ל)?

(ג) עוד יש לדייק דתחלה (בס"ג) כתב "ולא אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה אלא . . . ואילו כאן (בס"ד) כתב "מוטב שיעסוק בתורה שלא לשמה משיתבטל ויפרוש כי מתוך שלא לשמה יבא לשמה . . .", והרי בשני המקומות מדובר בלימוד התורה, אז מדוע במקום אחד הזכיר תורה ומצות ובאידיך רק תורה?

(יש לציין שרובם או כולם של דיוקים אלו מוזכרים בציוניו של הגר"מ אשכנזי ע"ה בספרו על הל' ת"ת עיי"ש)

ונראה לבאר הדברים כך:

הרבי הסביר בשיחה דבאופן הראשון של הלומד ע"מ לקבל פרס (לקבל מה שניתן מן השמים כו') ישנו רק החיסרון מה שהוא שלא לשמה, ואילו באופן השני ניתוסף גם האיסור של עשיית התורה לקרדום לחפור בו וכו'.

אשר עפ"ז נראה לומר דבס"ג מדבר רק על חיסרון הראשון בשני אופנים אלו של

לימוד - מה דהוו שלא לשמה. ובסי"ד מוסיף דבר חדש, שבאופן השני הנ"ל ישנה עוד בעיה והוא החיסרון של עשיית התורה לקרדום וכו'.

וי"ל דבאמת כל הצורך להסברה של 'מתוך שלא לשמה בא לשמה' הוא רק כשישנו איזה איסור או חיסרון אשר מחמתו הי' סיבה שעדיף שלא ללמוד, דע"ז ישנה סברא זו האומרת מדוע מ"מ יש לו ללמוד.

ואכן כמעט מפורש דבר זה בקו"א כאן ס"א (בביאור דעת הרמב"ם) דבאמת לא צריכים כ"כ לסברא זו של 'מתוך שלא לשמה בא לשמה' לענין מצות אחרי שאין בהן חיסרון כ"כ בהעדר הכוונה, משא"כ לענין הלומד תורה שלא ע"מ לקיים דבזה איכא סברא גדולה (ושיטה) דעדיף שלא ילמוד - לזה צריכים לסברא זו של מתוך שלא לשמה וכו'.

אשר נראה דלפי זה יתיישבו כל הדיוקים כמין חומר: בס"ג מדובר כנ"ל רק בחיסרון הראשון - היינו העדר הכוונה לשמה - אשר בשני אופני לימוד ע"מ לקבל שכר, ולענין זה באמת לא צריכים לסברא זו דמתוך שלא לשמה כו', אלא די ש ללמוד כך גם בלי כוונה.

וכאן באמת מזכיר גם 'מצות' ביחד עם 'תורה' דבשניהם לא בעינן להסברא דמתוך שלא לשמה כו' כמבואר בדברי אדה"ז בקו"א כנ"ל.

ואילו בסי"ד מוסיף החיסרון השני שישנו באופן השני של לימוד ע"מ לקבל שכר, והוא שיש בזה ענין של איסור ג"כ כנ"ל. ועל זה מביא הסברא של מתוך שלא לשמה כו' - הנאמר לגבי לימוד התורה דוקא (כנ"ל דרק בה צריכים לזה) - כדי לומר שמ"מ יש לו ללמוד באופן זה.

ומוסיף שהוא "כמ"ש למעלה", והיינו כמו שהזכיר סברא זו למעלה לענין לימוד התורה שהי' סברא (ושיטה) לאסרו - הלומד שלא ע"מ לקיים - ומ"מ התירו אותו מחמת סברא זו, עד"ז כאן. אלא דשם הי' זה רק אליבא דחד שיטה ואילו כאן הוה אליבא דכו"ע משום דכאן מדובר בדרגא אחרת (וקלה הרבה יותר) בתורה שלא לשמה.

ויש להוסיף בזה עוד אחת:

הרבי מסביר בשיחה בארוכה יסוד ההיתר ללמוד כך - באופן השני של לימוד ע"מ לקבל שכר - ע"פ ביאור עומק הסברא דמתוך שלא לשמה בא לשמה; דהוא משום שה'תוך' של ה'לא לשמה' גופא הוה לשמה. והיינו דהכוונה שלא לשמה עצמה הוה באמת ובפנימיות כוונה לשמה, כמבואר היטב בשיחה.

וע"פ סברא זו מחלק הרבי לדינא, ומבאר איזה אופן בלימוד מותר מחמת היתר זו ואיזה אסור, ומדייק כן מדברי אדה"ז בשלחנו.

ונשאלת השאלה, איפה מוזכר או אפילו מרומז כל ביאור זה בדברי אדה"ז כאן - הרי (כנ"ל) הרבי מסביר עפ"ז דיוק בדברי השו"ע כאן, ועל כרחך אין הביאור כולו רק ע"פ פנימיות הענינים וכיו"ב? ואדה"ז כתב רק "כי מתוך שלא לשמה יבא לשמה", אשר בפשוטו אינו מראה בכלל על ביאור עמוק זה?

אמנם לפי מה שביארנו שכוונת אדה"ז בהוספה "כמ"ש למעלה" היא למש"כ לפנ"ז לענין הלומד שלא ע"מ לעשות (אלא דשם הוה רק לשיטה חדא משא"כ כאן כנ"ל), הרי שם מוסיף ואומר "וכך אמרו חכמי הקבלה שכל התורה ומצות שאדם עושה בעודו רשע אף שמוסיף כח בקליפות לפי שעה מכל מקום כשיחזור אח"כ בתשובה. אזי מוציא מהקליפה כל התורה והמצות וחוזרים לקדושה בחזרתו. .".

הרי לנו שהוא מוסיף על סברא הפשוטה שהלימוד שלא לשמה יביא ללימוד לשמה גם ביאור פנימי איך שגם התורה שלמד שלא לשמה יחזור וכו', וא"כ לא רחוקה היא' לומר שגם להלן כשמביא סברא זו ומציין לכאן, מכיון גם לעומק פנימי נוסף שישנו בהסברא - וכפי שמבואר בהשיחה.

הרב אליהו נתן הכהן שי' סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

לך לך - ז' מרחשוון

סעיפים ז' - ח'

בלקו"ש ח"כ שיחת לך לך - ז' מרחשוון סעיפים ז-ח, מבאר רבינו את ההבדל בפרסום אלקות ע"י אברהם אבינו בחו"ל לא"י, - בחו"ל היה הפרסום מצד שהכיר את בוראו מתבוננתו הנכונה, משא"כ בא"י הי' זה מצד ציווי הוי'. ושלכן בחו"ל "לא היו באי עולם מכירים בו", ודווקא בא"י 'הרגלתיו בפי הבריות'.

והנה לעיל בשיחה א' דפ' נת, מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה שפרסום אלקות שהי' ע"י אברהם אבינו הי' באופן שכלי, ורק ע"י משה רבינו התחיל פרסום האלקות ע"פ ציווי ה'.

ויש לתווח המבואר בב' השיחות:

גם אחר ציווי ה' לאברהם אבינו בא"י, המשיך לפרסם אלקות באופן שכלי, והשינוי הי' רק ב(אופן) העבודה מצידו, אם היא מצד מציאותו ("מתבוננתו הנכונה") או מצד ציווי ה', משא"כ ע"י משה רבינו הנה האמונה גופא הייתה ע"פ ציווי ה'.

אלא שמ"מ מאחר ועבודתו של אברהם אבינו הייתה ע"פ ציווי ה', נפעל שינוי באופן פרסום האלקות שלכן דווקא אז "שתל בלבם העיקר הגדול הזה" ו"הרגלתיו בפי הבריות". משא"כ לפני ציווי ה' שרק "גבר עליהם בראיותיו", "ולא היו . . מכירים בו, ושמו לא היה רגיל בארץ". אולם מ"מ השינוי היה בפרסום אלקות באופן שכלי גופא.

והביאור בזה דללא ציווי ה' לא שייך "לשתול" את האמונה בלב הבריות, י"ל ובהקדים:

לכאו' הי' אפ"ל, שכשעבודתו של אברהם אבינו הייתה מצד עצמו, הנה להיותו נברא מדוד ומוגבל לא יכל "לשתול" אצל אחרים האמונה באלקות, ורק כשפרסם אלקות ע"פ ציווי ה' נמשך בו כח בל"ג ועי"ז יכל "לשתול" האמונה באלקות.

אולם קשה לומר כן, מאחר ונקודת הביאור בשיחת פ' נח היא, שאופן פרסום האלקות ע"י אברהם אבינו הי' ע"פ שכל טבעי, כלומר שניתן להשיג זאת מצד גדר הנבראים, וא"כ לא צריכים לנתינת כח מכח עליון עבור זה.

אלא דיש לבאר זה בב' אופנים:

א) אחר ציווי ה' אברהם אבינו התמסר יותר לפרסם אלקות, ולכן פעל יותר. דוגמא לדבר כשאדם מבין באופן שכלי שמעשה מסוים מזיק לגוף - הדבר עשוי להגיע כך שיסע בכל העולם להסביר ענין זה בשכל כדי למגר תופעה זו. אולם אם אחד מקרוביו אכן ניזוק קשות ממעשה זה, אזי התמסרותו למגר תופעה זו תהי' באינן ערוך, וממילא גם יצליח לפעול על אחרים יותר ממה שהצליח לפעול לפני זה, אע"פ שהשכל וההגיון שמבאר עכשיו הוא אותו שכל שהסביר לפני שהמעשה התרחש. וכמו כן יש לבאר בהנהגת אברהם אבינו, שלאחר ציווי הוי' התמסר יותר לפרסם אלקות, אע"פ שמצד גדרי השכל הי' יכול לבאר ענין זה גם בלי ציווי ה'⁵.

ב) ע"פ המבואר בסיום שיחת פ' נח (סע' י"א), ש"בעת (נאר) זיין שכל איז דער יסוד, קען געמאלט זיין אז זייענדיק מושקע א ריבוי זמן אין וועלט און אין עניני העולם, האט די מציאות פון וועלט (וכל השייך לו) א השפעה ופעולה און איז זיך מתגבר אויף זיין שכל", והיינו שההוספה והחידוש בעבודה ע"י ועפ"י ציווי ה' הייתה שהשכל נתגבר על השיקוע בעולם ובעניני העולם, שזה משהו שאפשר להגיע לו רק בנתינת כח מלמעלה ולא בכח עצמו.

הת' השליח שלום דובער שי' פעוונזנער

ישיבת תו"ת מוריסטאון

⁵ מפי הת' שלום דובער צירקינד.

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו

כ"ק אדמו"ר

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

.

לע"נ

הרה"ח שליח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ר' שלום דובער ב"ר חיים משה ע"ה אלפרוביץ

נלב"ע עש"ק, ר' סיון ה'תשע"ה

הרה"ח שליח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ר' נחמן ב"ר פנחס ע"ה סודאק

נלב"ע י"ז סיון ה'תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.