

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה ט / גליון שפב
ערש"ק פרשת לך לך ה'תשע"ג

להפוך 'נחלת גוים' ל'ארץ ישראל'

קבלת שכר לשם שמים - הכיצד?

ב' גדרים במצות מילה

להתענג מעשיית טובה ליהודי



פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת לך לך, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון שפב), והוא אוצר בלום בענייני הפרשה מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ופשוט שלפעמים מעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאיות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו על-אתר או בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

ויה"ר שנזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונזכה לשמוע תורה חדשה, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

שנת המאתיים להסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע

קובץ זה יוצא לאור לזכות האחים
הרה"ח הרה"ת ישראל אפרים מנשה שי'
והרה"ח הרה"ת יוסף משה שי'
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

צוות העריכה וההגהה:
[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי', הרב יוסף גליצנשטיין, הרב צבי הירש זלמנוב,
הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב ישראל ארי' לייב רבינוביץ', הרב מנחם מענדל רייצס



יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 60840

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

www.likras.org • Likras@likras.org

תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש.....

בעלותם של ישראל על ארץ ישראל

יביא קושיית המפרשים בטעם כתיבת הפרשיות בין בראשית ל"החודש הזה גו'", ויבאר שרצון הקב"ה היתה שא"י יהי' בשליטת גויים ורק אח"ז יכבושה מהם, ולכן נכתבו פרשיות אלו כי בזה רואים ששליטתם של הגויים בא"י היתה מצד ברית בין הבתרים ובכונה תחילה (ע"פ לקוטי שיחות ח"ה עמ' 5 ואילך)

י. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

יא. יינה של תורה.....

קבלת שכר לשם שמים

יבאר עומק מאחז"ל ש'מתוך שלא לשמה בא לשמה', שגם מי שמקיים תומ"צ לשם קבלת שכר, הנה בה"תוך" והפנימיות שלו הרי הוא מתכוון "לשמה", וגם רצונו לקבל שכר הרי בפנימיות הוא רק כדי שבזה יתרבה כבוד שמים, ועפ"ז יבאר היטב מדוע הבטיח הקב"ה לאברהם "שכרך הרבה מאוד", אף שעבודתו היתה לשמה (ע"פ לקוטי שיחות ח"כ עמ' 45 ואילך)

יז. פנינים.....

דרוש ואגדה

יח. חידושי סוגיות.....

ב' גדרים במצות מילה

יארץ לפלפל בדקדוק לשונות הרמב"ם סוף הל' מילה, ובמה ששינה מן הש"ס בענין גדלות המילה וחומרתה, ויסיק דיש בזה ב' ענינים – מעלת המילה בתורת מצוה פרטית במנין תרי"ג, ומעלת הענין הכללי שבמילה שנכנס לקדושת ישראל / יתלה בב' ענינים אלו – ב' ילפותות שמצינו בהא דמילה דוחה שבת, ויבאר הנפק"מ ביניהם (ע"פ לקוטי שיחות חכ"ה עמ' 54 ואילך, חל"ה עמ' 53)

כח. תורת חיים.....

אגרות קודש מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, בשלילת העצבות מעניני עבודת ה' שהיא מתחבולות היצר, והכרח העבודה מתוך שמחה

לא. דרכי החסידות.....

שיחת קודש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ מליובאוויטש נ"ע אודות גודל המעלה בעשיית טובה ליהודי עם רגש ועונג

מקרא אני דורש

בעלותם של ישראל על ארץ ישראל

יביא קושיית המפרשים בטעם כתיבת הפרשיות בין בראשית ל"החודש הזה גוי", ויבאר שרצון הקב"ה היתה שא"י יהי' בשליטת גויים ורק אח"ז יכבשוה מהם, ולכן נכתבו פרשיות אלו כי בזה רואים ששליטתם של הגויים בא"י היתה מצד ברית בין הבתרים ובכוונה תחילה

בפרשתנו מדובר אודות ברית בין הבתרים, שבה הבטיח הקב"ה לאברהם את "ארצות הגוים":
 "את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמוני. ואת החתי ואת הפרזי ואת הרפאים. ואת האמורי ואת הכנעני ואת הגרגשי ואת היבوسی" (טו, יט-כא).

ואם כי מנזיות כאן ארצותיהן של עשר אומות – הרי מה שניתן לישראל בפועל ונהפך ל"ארץ ישראל" הוא רק "שבעה גוים", כי שלושת האומות הראשונות – קיני, קניזי וקדמוני – יינתנו רק לעתיד לבוא (פרש"י שם).

ובענין זה של כיבוש הארצות מיד הגוים והפיכתן ל"ארץ ישראל" – ידועים דברי רש"י (בתחילת פ' בראשית), שהטעם לכתיבת ספר בראשית בתורה הוא כדי לחזק את בעלותם של ישראל בארצם; וז"ל:

"אמר רבי יצחק: לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם', שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל; ומה טעם פתח ב'בראשית', משום 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים'. שאם יאמרו אומות העולם לישראל 'לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים' – הם אומרים להם: 'כל הארץ של הקב"ה היא. הוא בראה, ונתנה לאשר ישר בעיניו. ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו'."

אמנם תמהו המפרשים (רא"ם. גור ארי'. ועוד):

לפי דברי רש"י, שהטעם לכתיבת פרשיות אלו בתורה הוא כדי לחזק את היסוד לבעלות בני ישראל על הארץ, על ידי הטענה ש"כל הארץ של הקב"ה היא הוא בראה" (ולכן זכותו לתת אותה "לאשר ישר בעיניו") – ה' צריך לכתוב בתורה רק את מעשה הבריאה על ידי הקב"ה (שבפ' בראשית), ותו לא!

למה איפוא מובאים בתורה גם הסיפורים שבספר בראשית כולו (וכן אלו שבתחילת ס' שמות, לפני "החדש הזה לכם") – וכי איך זה שייך לשלילת הטענה "לסטים אתם"?

ב. אך כד דייקת בלשון רש"י, הרי אין בני ישראל מסתפקים בזה שאומרים להאומות "כל הארץ של הקב"ה היא הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו" – אלא מוסיפים ואומרים: "ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

ואמנם, בפשטות לשון רש"י נראה הדבר רק כפירוש וביאור על דבריו הקודמים. כלומר: בתחילה כתב רש"י את הענין בכללות – שהקב"ה נתן את ארץ ישראל "לאשר ישר בעיניו", ואחר כך מפרט – שבתחילה ה' רצונו לתת "להם" ואחר כך נתן "לנו";

אבל הא גופא צ"ב, למה הוצרך רש"י כ"כ להאריך ולפרט?

ומסתבר לומר, שבאריכות לשונו מתכוון רש"י להוסיף עוד בתוכן הענין. והיינו, שהתיבות "ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" באים לחדש עוד פרט בענין זה (מלבד עצם זה שהקב"ה ברא את כל הארץ ולכן היא בבעלותו לתת אותה לכל אשר יחפוץ).

ומעתה י"ל, שזהו הטעם שהתורה מביאה את כל הסיפורים שבס' בראשית, ואינה מסתפקת בעצם סיפור הבריאה (שבפ' בראשית) –

כי מסיפור הבריאה למדים רק את עצם זה ש"כל הארץ של הקב"ה היא כו'", ואילו את הפרט הנוסף, זה ש"ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו", למדים מהמשך ספר בראשית, כדלקמן.

ג. ביאור הענין:

את זה שארץ ישראל לא ניתנה מיד לבני ישראל אלא היתה תחילה ביד האומות – וכמסופר בפרשתנו אשר "והכנעני אז בארץ" (יב, ו) – יש לפרש בשני אופנים:

א) זה שבתחילה ישבו האומות בארץ זו, הוא מכיון שאז לא היתה הארץ שייכת עדיין לבני ישראל, ושפיר ה' להאומות זכות ובעלות בהארץ.

לקראת שבת

ז

ב) הארץ מעצם מהותה שייכת לבני ישראל ומושלת מאומות העולם; וזה שבתחילה ישבו בה האומות, הוא ענין שאינו מתאים – כי באמת ישיבתם בהארץ היתה שלא ברשות כו'. כלומר: הקב"ה לא הסכים כביכול לישיבת האומות בארץ ישראל, וזה שהם נתיישבו בהארץ הי' שלא בהתאם לרצונו (ע"ד מעשה גזילה).

[וראה בדברי החזקוני (ר"פ בראשית), שכתב שהנתינה שנתן הקב"ה בתחילה את הארץ לאומות העולם אינה נתינה גמורה, "דאם לא כן היאך חוזר ממתנתו"].

והנה, מדברי רש"י בפרשתנו (טו, טז) מוכח כאופן הא', שבאותה שעה עדיין לא היתה הארץ שייכת לבני ישראל:

בכתוב מסופר אודות דברי הקב"ה לאברהם – "ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עון האמורי עד הנה", ורש"י מפרש: "לאחר שיגלו למצרים יהיו שם ג' דורות והרביעי ישובו לארץ הזאת, לפי שבארץ כנען הי' מדבר עמו . . כי לא שלם עון האמורי להיות משתלח מארצו עד אותו זמן, שאין הקב"ה נפרע מאומה עד שתתמלא סאתה".

ומדברי רש"י אלו עולה להדיא, שאין ישיבת האמורי בארץ נחשבת כישיבה שלא ברשות, אלא שפיר נחשבת הארץ כ"ארצו" (של האמורי) – היינו, שיש לו רשות ובעלות בה; ולכן הקב"ה אינו מגרש אותו מהארץ מיד, אלא רק כאשר "תתמלא סאתה", כאשר "עון האמורי" יהי' גדול ביותר, אז יהי' "משתלח מארצו".

ד. אמנם לפי זה נמצא לכאורה, שזכותם ובעלותם של ישראל בארץ היא דבר נוסף על עצם מהותה של הארץ: בתחילה היתה הארץ שייכת לאומות העולם, שהי' להם בה זכות ובעלות אמיתית – ורק לאחר מכן באו ישראל והפכו את הארץ ל"ארץ ישראל", כדבר חידוש שאינו נובע מעצם מהותה של הארץ גופא; והרי דבר זה אינו מסתבר כלל (וראה בגליון הקודם במדור זה בארוכה, ע"פ המבואר בלקוטי שיחות ח"ה עמ' 5 ואילך).

וזהו שנתכוון רש"י באריכות לשונו להבהיר, שאף שהאומות ישבו תחילה בארץ והיתה נחשבת בבעלותם – אין הדבר בסתירה לזה שהארץ שייכת מעצם מהותה לישראל דוקא.

וכך יש לפרש את דבריו:

"כל הארץ של הקב"ה היא" – כל כולה של הארץ, לא רק חיצוניותה אלא גם תוכיותה ופנימיותה, שייך להקב"ה והוא יכול לעשות בה כרצונו;

ואכן, "הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו" – מיד בתחילת הבריאה, כאשר הקב"ה ברא את הארץ, הוא נתן אותה (במחשבה) "לאשר ישר בעיניו", והם ישראל עמו. כי זה שהארץ שייכת לעם ישראל אינו דבר נוסף שנתחדש בהמשך הזמן, אלא הוא ענין שנקבע בהארץ מיד בתחילת בריאתה.

לקראת שבת

אך אם הארץ שייכת לבני ישראל מתחילת בריאתה – איך יתכן שלאחר מכן ניתנה הארץ להאומות והיתה בבעלותם?

על זה ממשיך רש"י – "ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו"; וכוונתו בזה, שאותו ה"רצון" שבו "נתנה לנו" הוא הוא ה"רצון" ש"נתנה להם".

והכוונה בזה:

עלה ברצונו יתברך, שהארץ תהי' "ארץ ישראל" – בפועל ובגלוי – רק לאחר שהיא תהי' ברשות של אומות העולם, ובני ישראל יבואו ויקחו אותה מהם; שקדושת הארץ תיקבע בה דוקא על ידי עבודת בני ישראל, שהם יקחו "ארצות גוים" ויהפכו אותם ל"ארץ ישראל".

ונמצאנו למדים, שאין הפשט ברש"י (כפי שלמדים בשטחיות) שהיו שני רצונות שונים – בתחילה הי' הרצון לתת את הארץ "להם", ואחר כך הי' הרצון לתת "לנו";

אלא זהו אותו ה"רצון": כל זה שמלכתחילה ניתנה הארץ לאומות העולם הוא בשביל שתהי' אפשרות לישראל להפוך את הארץ "מחשוכא לנהורא" (מה שאין כן אם לא היתה ניתנה לאומות מלכתחילה, לא היתה אפשרות כזאת).

[ול העיר מזח"א פג, א: "אי לא אתייהיבת ארעא קדישא לכנען בקדמיתא וישלוט בה – לא הות ארעא חולקי' ועדבי' דקוב"ה"].

ומעתה מובן, שזה שהארץ היתה בתחילה ביד האומות אינו בסתירה לזה שהיא שייכת לישראל בעצם מהותה – כי גם היותה של הארץ ביד האומות אינו אלא שלב בדרך להמטרה של "נתנה לנו".

ה. ובזה מובן למה נכתבו בתורה כל הפרשיות שעד "החדש הזה לכם" ולא רק סיפור מעשי בראשית, כי מהם מובן שהארץ ניתנה לישראל מיד בתחילת הבריאה, והנתינה "להם" (לאומות העולם) היתה רק אמצעי להשלים את הרצון של "נתנה לנו".

שזהו המסופר בהמשך הפרשיות, שנח חילק את הארץ לבניו, וארץ ישראל נפלה בחלקו של שם – היינו, ביד בני ישראל שמזרעו של שם, כי הארץ מעיקרה שייכת היא לבני ישראל;

אלא שלאחר מכן הכנעני הי' הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, ואז הבטיח הקב"ה לאברהם: "לזרעך נתתי את הארץ הזאת – עתיד אני להחזירה לבניך שהם מזרעו של שם" (פרשתנו יב, ו וברש"י), כלומר, שכל זה שהכנעני כובש את הארץ הוא שלב זמני שמטרתו היא "נטלה מהם ונתנה לנו".

אמנם עדיין מקום לשאול:

הן אמת שעד הנתינה "לנו" צריכה הארץ לעבור את הנתינה "להם" – אבל לזה הי' מספיק שתהי'

הארץ בידם זמן קצר, ולמה ניתנה הארץ לנו רק לאחר שהיתה ביד הכנענים זמן רב כל כך?
על זה בא הסיפור בתורה בענין ברית בין הבתרים, וזה מסביר לנו שכך עלה ברצונו, שנתינת
ארץ ישראל לישראל בפועל תהי' דוקא לאחר ש"גר יהי' זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם
ארבע מאות שנה" (פרשתנו טו, יג).

וכהמשך לזה באים הפרשיות אשר בהם מסופר כיצד יצאה הגזירה לפועל על ידי הירידה
למצרים, ואחרי זה סיפור יציאת מצרים שהקב"ה הוציא את ישראל ממצרים כדי להביאם "אל
ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש" (שמות ג, ח).



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

היתר שחיטה לחולה בשבת

אמרי נא אחתי את

מכאן ששוחטין לחולה בשבת

(יב, יג ובמדרש פליאה)

י"ל בפירוש המדרש, דהנה יש להקשות, מאי טעמא הי' פשוט לו לאברהם, שהמצרים יהרגו אותו בכדי לישא את אשתו, הרי כשיהרגו אותו יעברו על איסור שפיכות דמים, ומדוע חמיר להו איסור אשת איש – גילוי עריות מאיסור שפיכות דמים?

אך התירוץ פשוט, דהרי במעשה ההריגה לא יעברו עבירה כ"א פעם אחת, משא"כ כשיקחו את שרה ואברהם עודנו חי, הרי בכל ביאה וביאה עוברים על גילוי עריות. ולכן היו המצרים הורגים אותו כדי לא לעבור בכל ביאה על איסור גילוי עריות.

ומזה לומדים בכגון דא בחולה, אשר שוחטין לחולה בשבת ואין אומרים נאכילנו נבילה, והוא מטעם הנ"ל, שבאכילת נבילה עוברים על כל כזית וכזית, משא"כ בשחיטה בשבת, שאינו עובר אלא איסור אחד (ר"ן יומא ד, ב ד"ה גרסין).

אבל, עדיין אין זה מיושב כל צרכו, דהרי אצל אברהם שני האיסורים – שפיכות דמים וג"ע – היו שווים בחומרתם, דבשניהם הוא איסור מיתה, ואיך ילפינן מהא לגבי חולה, שהשחיטה בשבת הוא איסור מיתה ואילו אכילת נבילה הוא איסור לאו, ומי ימר שגם בנדון זה אמרינן שיעבור על איסור חמור פעם אחת, כדי שלא יעבור על איסור הקל פעמים רבות?

וי"ל, דגם גבי אברהם לא הי' מדובר באיסור מיתה, דהרי בביאה שלא כדרכה אין ב"ג נהרג עלי' (סנהדרין נח, ב) רק שמכווער הדבר (ראה תוס' ד"ה לנעה סנהדרין נח, ב), וחזינן מהא דאף בביאה שלא כדרכה היו רק עוברים על איסור קל פעמים רבות מ"מ מוטב לעבור על איסור חמור פעם

א' מעבירה על איסור קל פעמים רבות. ושפיר ילפינן מהא לחולה בשבת.

(ע"פ לקו"ש חט"ו עמ' 487 ואילך)

זכות ברית מילה

ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר

(וי, יב)

איתא במנחות (מג, ב) "בשעה שנכנס דוד לבית המרחץ כו' אמר אי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו".

ולכאורה צ"ע בזה, דאטו רק זכות המילה היתה בידי דוד, והרי ודאי היו בידו גם מצות אחרות, ולדוגמא ודאי שמוחו ולבו של דוד עדיין משועבדים היו לו ית' כתוצאה מהנחת תפילין, ומדוע רק ע"י מילה נתיישבה דעתו?

וי"ל, דבמצות אחרות, זה שזכות המצוה עומדת גם לאחר עשייתן, הוא רק כתוצאה מעשיית המצוה, וכמו בהנחת תפילין, דהלב והמוח משועבדים לו ית' גם אחרי הנחת התפילין, אך קיום המצוה היא רק בעת הנחתן, ואין האדם מקיים מצות תפילין לאחר שהסירן מעליו. משא"כ במצות מילה גם קיום המצוה נמשך לאחר זמן.

דהנה מצות מילה היא לא רק פעולת הסרת הערלה כ"א גם "להיות מהול" (עיין מכתב הצפ"נ בשד"ח סוף קונט' המציצה), דכל רגע מימי חיי האדם מצווה הוא "להיות מהול", ונמצא, דאף שפעולת המילה היתה ביום השמיני להולדתו, מ"מ כיון שכל רגע מימי חייו ה"ה מהול, נמצא שמקיים הוא מצות מילה כל ימי חייו.

ועפ"ז מיושב מה שנתיישבה דעתו של דוד רק במצות מילה, כי זה שזכות מצוה זו עומדת להאדם כל משך ימי חייו הוא, כי גם קיום המצוה הוא בכל רגע ורגע, ולא כמצות תפילין וכיו"ב.

(ע"פ לקו"ש ח"ג עמ' 757 ואילך)

יינה של תורה

קבלת שכר לשם שמים

יבאר עומק מאחז"ל ש'מתוך שלא לשמה בא לשמה', שגם מי שמקיים תומ"צ לשם קבלת שכר, הנה בה"תוך" והפנימיות שלו הרי הוא מתכוון "לשמה", וגם רצונו לקבל שכר הרי בפנימיות הוא רק כדי שבזה יתרבה כבוד שמים, ועפ"ז יבאר היטב מדוע הבטיח הקב"ה לאברהם "שכרך הרבה מאוד", אף שעבודתו היתה לשמה

א.

דאגתו של אברהם אבינו שמא לא יקבל שכר אינה בסתירה לכך שעבד את ה' עבודה תמה לשם שמים!

עה"פ בפרשתנו (טו, א) "אל תירא אברהם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאוד" מפרש רש"י (ראה גם תרגום יונתן בן עוזיאל, תרגום ירושלמי וב"ר עה"פ), שיראתו של אברהם אבינו הייתה כיון "שנעשה לו נס זה שהרג את המלכים כו' שמא קיבלתי שכר על כל צדקותי", וע"ז ענהו הקב"ה "אל תירא אברהם – מה שאתה דואג על קבול שכרך, שכרך הרבה מאד".

והדברים מתמיהים, שהרי זה פשוט שאברהם אבינו ה' עובד את הקב"ה עבודה תמה לשם שמים, והיאך ייתכן לומר שהי' לו חשש שמא לא יקבל שכר, וכי הייתה עבודתו על מנת לקבל שכר?

ובפרט לפי דברי הרמב"ם הידועים (הלכות תשובה פ"ב ה"ג), שכשמדבר במעלת העובד את ה' מאהבה כותב "שעוסק בתורה ובמצוות... לא מפני דבר בעולם... ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת", ומסיים דבריו אשר "זו היא מעלה גדולה מאוד... והיא מעלת אברהם

אבינו . . שלא עבד אלא מאהבה".

שמדבריו למדנו שמדרגת עבודת ה' לשמה היא מדרגת עבודת אברהם אבינו, ולכן כל העובד מאהבה שלא על מנת לקבל פרס יש בידו "מעלתו של אברהם אבינו", ולפי זה מתחזק הקושי דלעיל, דאיך ייתכן שדוקא אברהם אבינו יחשוש שמא לא יקבל שכר על עבודתו, ועד שהוצרך הקב"ה לומר לו שלא יירא כיון ששכרו הרבה מאוד.

ב.

והי' ניתן לבאר בזה, אשר אברהם אבינו לא חשש מעצם הדבר שלא יקבל שכר, כ"א שחשש ממה שמלמדת ומסמלת אי קבלת השכר על עבודתו.

דזה ברור שעבודת אברהם אבינו הייתה לשם שמים, ולא על מנת לקבל שכר כלל (ואפי' לא עוה"ב, שגם זה נכלל בעבודה שלא לשמה (ראה רמב"ם הל' תשובה פ"י ה"א וה"ד)). אך כשהתעורר הספק שמא לא יקבל שכר על עבודתו, ראה בזה אברהם סימן והוכחה שהי' איזה חסרון בעבודתו, ולא הייתה עבודה שלימה, שלכך לא יינתן לו השכר. ועל זה הי' אברהם אבינו דואג, שלא חשש מהעדר השכר כמו מזה שכשאינן מקבלים שכר יש בזה סימן שהעבודה אינה עבודה תמה.

אך תירוץ זה דחוק הוא ביותר, שהרי באם זה הי' חששו של אברהם אבינו, הי' הקב"ה צריך לומר לו שלא יחשוש כיון שעבודתו עבודה שלימה היא, דכיון שלא העדר השכר הטריד את אברהם, כ"א האפשרות שעבודתו לא הייתה בשלמות, מה טעם א"כ להשיב לו ששכרו הרבה.

ומכך שהקב"ה אמר לו שלא יירא כיון ש"שכרך הרבה מאוד", ולא זכר כלל את העבודה אם הייתה בשלמות אם לאו, משמע שחששו של אברהם אבינו הי' אכן מכך שלא יקבל שכר על עבודתו, ועל זה ענה לו הקב"ה ששכרו הרבה מאוד, והדברים צריכים יישוב.

* * *

ג.

גם העוסק שלא לשמה בפנימיותו הוא רוצה לקיים התומ"צ לשמה

וקודם שנבאר השאלה דלעיל, יש להקדים תחילה ביאור ע"ד החסידות בענין העבודה שלא לשמה, והוא אהא דאיתא בגמ' (פסחים נ, ב) "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות ואע"פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה".

דהנה זה פשוט שגם לולי דברי הגמ' הללו ידענו שיקיים מצוות אפי' שלא לשמה, כיון ש"המעשה הוא העיקר" (אבות פ"א מ"ז), וגם אם לא הייתה לו הכוונה הראוי' הרי עכ"פ המעשה בידו, וכלשון כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע (הלכות תלמוד תורה פ"ד ס"ג בקו"א) "שהמצוה נעשית כתקנה . . אלא שמחשבתו אינה לשם מצוה".

והנתחדש בדברי הגמ' הוא שהקיום והעשי' של המצוה באופן ד"שלא לשמה" יביאו ויגרמו לכך

לקראת שבת

יג

שבעת יד יקיים התומ"צ "לשמה", שזהו הפירוש בדברי הגמ' ע"ד הפשט.

אך יש לפרש בזה ע"ד הפנימיות, אשר הכוונה בדברי הגמרא "מתוך שלא לשמה יבוא לשמה" אינה (רק) שבעת יד יבוא הקיום "לשמה", כ"א שכבר עתה, בה בשעה שמקיים הוא את המצווה "שלא לשמה", הנה ה"תוך" והפנימיות של מעשה המצווה שמקיים הוא "לשמה", דהן אמת שכוונת האדם אינה לשם שמים, ומקיים הוא את המצווה לשם הכבוד או השכר שיקבל בעבור המצווה, אך בפנימיות יש כאן קיום "לשמה".

כוונת הדברים תובן ע"פ דבר נפלא שמצינו בפסק הרמב"ם בסיום פ"ב מהל' גירושין (ספ"ב), וז"ל: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר".

ובטעם כשרותו של גט זה, אף שברור שהסכמתו לגרש באה מכך שבי"ד היכוהו וכפוהו לומר שרוצה, הוא כפי שממשיך הרמב"ם:

"שאינן אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה לעשותו כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישאל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו".

ויסוד גדול למדים מדברי הרמב"ם הללו, והוא, אשר כל איש מישראל רצונו האמיתי הוא לקיים כל התורה והמצוות ולעבוד את השי"ת. וגם אם נראה שאין לו רצון לקיים המצוות, אין זה אלא ענין חיצוני, מחמת שיצרו הוא שאנוס, והאמת היא שבאותה שעה ממש שמרגיש שאין רצונו לקיים המצוות, הנה בפנימיות לבבו רוצה הוא לקיים רצון הבורא ית'.

וזהו הטעם אשר אף שהלכה היא שהגט צריך להינתן מרצונו של הבעל, הנה כשהכפי' ליתן את הגט היא ע"פ ב"ד, ש"מכין אותו עד שיאמר רוצה אני", הנה הכפי' מועלת, כיון שלפי האמת אין זו כפי' נגד רצונו, כ"א שהכפי' מגלה את הרצון הפנימי שישנו אצלו בכל עת לקיים רצון ה'.

ומובן שכשם שהוא באדם שאין רצונו לקיים המצווה יודעים אנו שבסתר לבבו חפץ הוא בקיום כל התורה והמצוות, הנה כ"ה בנד"ד, שהאדם מקיים את מצוות ה', אלא שמקיימם "שלא לשמה", שכוונתו אינה רצוי', הנה ברור הדבר שבפנימיות (ב"תוך") נפשו יש לו רצון לקיים מצוות ה', וזה שמקיים המצוות "שלא לשמה" זהו רק החיצוניות שלו.

וזהו "מתוך שלא לשמה בא לשמה", היינו שה"תוך" והפנימיות של האדם גם בעת שעושה המצווה "שלא לשמה", הוא באמת "לשמה", שיש לו הכוונה והרצון הפנימי לקיים רצון ה'.

ד.

גם הרצון לקבלת שכר הנה בפנימיותו הוא רצון לשמה, שיתרבה כבוד שמים

והנתבאר עד עתה הוא לגבי האדם המקיים את המצווה, שבפנימיותו יש לו כוונה "לשמה", אך הכוונה החיצונית לשמה הוא מתכוון (שיקבל שכר או כבוד וכיו"ב), זה נשאר "שלא לשמה".

אך באמת יתירה מזו יש לבאר, די"ל שפירוש פנימי זה בהענין ד"מתוך שלא לשמה", הוא לא רק בנוגע לכוונתו של האדם המקיים (שכוונתו הפנימית היא לשמה, כיון שרוצה לקיים רצון ה'), כ"א שהוא גם בנוגע לה"שלא לשמה" גופי', לשכר המצוה שאליו כוונתו (של האדם המקיים "שלא לשמה"), שה"תוך" והפנימיות של השכר יש בו הענין דלשמה.

ביאור הדברים:

כשאדם מקיים איזה מצוה "שלא לשמה", שכוונתו בקיום המצווה היא עבור השכר או הכבוד שיקבל עבור המצוה, הנה בשכר זה שיקבל עבור המצוה ישנם ב' ענינים – החיצוני ("שלא לשמה") והפנימיות ("לשמה").

דזה שהתורה והמצוות מביאים עמהם שכר, הן שכר שמקבלים מלמעלה על קיום המצוה באופן של סגולה, והן שכר הבא כתוצאה טבעית מכך שמקיים תומ"צ (כגון כבוד וגדולה שנותנים לו), יש בזה גם טעם וכוונה פנימית, שע"ז שהמקיימים תומ"צ מקבלים שכר על עמלם, זה גורם קידוש שם שמים בעולם, שידעו כל באי תבל אשר הטוב האמיתי נמצא אצל עובדי ה', ואדם הקרוב אל השי"ת ומקיים רצונו ומצוותיו מקבל על זה שכר גדול, וע"ז יתרבה ויתגדל כבוד שמים ביותר.

ונמצא א"כ, שבשעה שמקיים אדם מצוה לשם קבלת שכר וכבוד וכיו"ב, יש בזה גופא ב' ענינים, חיצוני ופנימי. דהענין החיצוני שבזה הוא – כוונת האדם, שהוא רוצה שיהי' לו כבוד וגדולה ועושר וכיו"ב, שעל מנת כן הוא מקיים המצוה. אך יש בזה ענין פנימי, והוא מה שעל ידי שיקבל השכר על קיום המצוה יתגדל בזה כבוד שמים, ויוקבע בלב כל שהמקיימים רצון הבורא ית' נשכרים הם בשכר רב.

וזהו עומק הענין שכשמקיימים התורה והמצוות שלא לשמה יש בזה בפנימיות ענין של לשמה (ה"תוך" ד"שלא לשמה" הוא "לשמה"). דנוסף על הנת' לעיל, שהאדם המקיים בפנימיות נפשו חפץ הוא לקיים רצון ה' (עבודה לשמה), ועבודתו לשם קבלת השכר היא רק החיצונית שלו, הנה גם בנוגע לשכר עצמו שיינתן לו בעבור קיום המצוה, הנה הכוונה האמיתית של נתינת השכר היא על מנת להרבות בכבוד שמים.

ובאמת שגם לגבי האדם ישנה כוונה זו בפנימיות נפשו, דאף שהוא נדמה לו שהטעם שמשתוקק וחפץ לקבל השכר והכבוד הוא בעבור עצמו, שיתרבה עושרו ויתגדל כבודו, הנה האמת היא שבפנימיות נפשו משתוקק הוא לקבל השכר בכדי שיתקדש שם שמים.

לקראת שבת

טו

וענין זה הוא ע"ד הידוע בשם הבעש"ט הק' (כתר שם טוב סי' קצד) על הפסוק (תהלים קז, ה) "רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף", שהרעב והצמא הגשמיים של הגוף לאכול ולשתות, הנה אף שנדמה שהוא רק ענין גופני, דלפי שהגוף חפץ בקיום עצמו לכך נמשך הוא לאכול ולשתות, ויש בו צמא ורעבון, הנה האמת היא שבכל ענין גשמי ישנם ניצוצות קדושה הנמצאים במאכלים ובמשקים, שהאדם באכילתו ושתיתו לשם שמים הרי הוא מברר את הניצוץ שבמאכל או בשתי', וכיון שהנשמה משתוקקת וחפצה בבירור אותו הניצוץ זה גורם לו לגוף שיהי' רעב וצמא לאותו מאכל או משקה.

ועד"ז הוא בנדר"ד, שבשכר מצוה ישנם ב' ענינים – מה שהגוף חפץ בהשכר זה החיצוניות ("שלא לשמה") ומה שהנשמה רוצה ומשתוקקת שיתגדל ויתקדש שם שמים על ידי שיתפרסם בעולם שהטוב האמיתי ניתן הוא לעובדי ה' ("לשמה").

והנה, אצל המקיים התומ"צ שלא לשמה אין ענין זה בא בגילוי, דאף שכן הוא רצון הנשמה, הנה בגילוי נרגש אצל האדם ה"שלא לשמה", מה שהוא חפץ לקבל כבוד ועושר כשכר על עבודתו.

אך אצל האדם העובד את ה' עבודה "לשמה", שאין נוגע לו הענינים הגשמיים וכבודו שלו כלל, שהרי הכוונה בכך שהוא עובד "לשמה" היא שאין לו כל רצון וכוונה בקיימו התורה והמצוות מלבד מה שחפץ הוא לעשות רצון בוראו, ושתתמלא כוונת הבורא ית'.

ולכן אצל אדם כזה קבלת השכר על המצוה הוא חלק מעבודתו את ה' במצוה זו, דכשם שהוא מקיים את המצוה מחמת שכן הוא רצון ה', כך גם מקבל את השכר על המצוה מפני שידוע שע"ז יתגדל ויתקדש שם שמים, ואין נוגע לו כלל מה שהוא מקבל כבוד ושכר ע"ז, כיון שהוא אינו מרגיש את הכבוד הזה ואינו חפץ בו, וכל עניינו הוא רק שעל ידי זה יתקדש שם שמים.

ה.

כוונת אברהם בקבלת שכר הייתה כדי שיתרבה כבוד שמים

ובזה יתבאר מה שהוקשה לעיל אודות כך שהוצרך הקב"ה לומר לאברהם אבינו "אל תירא אברם . . שכר הרבה מאוד", שהיאך יתאים זה עם היות אברהם אבינו עובד ה' מאהבה, עבודה לשמה ללא כל פניות.

וע"פ הנ"ל יתבאר זה היטב, שזה פשוט שדאגת אברהם אבינו שמא לא יזכה בשכר על עבודתו לא הייתה מחמת שהשכר על העבודה תפס מקום אצלו, כ"א להיפך, גם קבלת השכר הייתה אצלו חלק מעבודת הבורא, דרצונו לקבל את השכר ה' לא על מנת שהוא יקבל שכר ושיכבדו אותו, כ"א שיתקדש שם שמים בעולם, שיתפרסם לכל שהעובד את השי"ת ומקיים מצוותיו מקבל עושר וכבוד.

לקראת שבת

וא"כ מובן שגם במה שאמר לו הקב"ה "שכרך הרבה מאוד", לא הייתה הכוונה להפיס את דעתו בכך שהוא יקבל שכר הרבה, כ"א שכבוד שמים ירבה מאוד על ידי שיקבל את השכר, ומובן שבקבלת השכר לא הייתה לו לאברהם אבינו כל מחשבה וכוונה לשם עצמו.



פנינים

דרוש ואגדה

ברית מילה – קשר שנוצר ע"י הקב"ה

ובן שמנת ימים ימול לכם כל זכר
לדרתיכם

(י', יב')

לכאורה קשה, אמאי ציוותה תורה למול
תינוק כשהוא בן ח' ימים, ואין לו דיעה כלל,
והרי ה' עדיף טפי למול אותו בהיותו מבוגר
יותר, ומדעתו ורצונו הוא מכניס את עצמו
לבריתו של אברהם אבינו?

וי"ל הביאור בזה:

ענינה של ברית מילה הוא שעל ידה נוצר
קשר ו"ברית" בין האדם להקב"ה, וכמ"ש (יז, יג)
”והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם”.

קשר זה אינו בא מצד האדם, כי להיות אדם
נברא ומוגבל א"א לו לפעול קשר אמיתי ונצחי
עם הבורא ית'. אלא שהקב"ה הוא זה שמקשר
עצמו עם כל אחד הנכנס לברית.

וזהו הטעם שמצות מילה הוא לח' ימים,
דאם הקשר והברית ה' נוצר ע"י האדם, אז היו
צריכים לעשותו כשהוא בר דעת וכיו"ב, אבל
מכיון שהקשר נוצר ע"י הקב"ה ולא ע"י האדם,
אין טעם לחכות עד שיהי' לו דעת, אלא מיד
כשאפשר – מכניסים אותו לברית ומקשרים
אותו עם הקב"ה בקשר נצחי.

(ע"פ לקו"ש חכ"ה ע' 86 ואילך)

כניסת נפש הקדושה בשעת הברית

ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר

(יז, יב)

כתוב בשו"ע הרב (או"ח מהדורא תנינא סוס"ד)
ד"תחלת נפש זו הקדושה היא כו' במצות
מילה".

ולכאורה אינו מובן, הרי גם קודם לידת
התינוק "מלמדין אותו כל התורה כולה" (נדה ל,
ב), ונמצאת בו נפש קדושה, ואיך יתאים זה עם
מ"ש שתחילת כניסת נפש הקדושה היא בעת
הברית מילה?

וי"ל הביאור בזה, דהנה מצינו מעלה
מיוחדת בברית מילה שאינה בשאר המצות,
דאף שכל המצות, מצוה מלשון "צוותא
וחיבור" (לקו"ת בחוקותי מה"ג), ענינן לחבר את אדם
עם הקב"ה, אבל אין חיבור זה ניכר בגוף האדם
המקיים המצוה. ולדוגמא: היד המחלקת צדקה,
אין ניכר בבשר הגשמי של היד שע"י שחילקה
צדקה נשתנה גוף היד.

משא"כ במצות מילה, הרי ע"י המצוה נהי'
שינוי גלוי בבשר הגוף, והקשר וחיבור להקב"ה
שנוצר ע"י המצוה ניכר בבשר הגוף עצמו.

ולכן אף שגם קודם הברית נמצאת נפש
קדושה באדם, אך כניסת נפש הקדושה, היינו,
התקשרותה הפנימית של הנפש הקדושה עם
הגוף עד שניכר הדבר בגלוי בהגוף הוא בעת
הברית מילה. כי רק אז ניכר בבשר הגוף שיש
בו נפש קדושה.

(ע"פ לקו"ש ח"י עמ' 44 ואילך)

חידושי סוגיות

ב' גדרים במצות מילה

יאריך לפלפל בדקדוק לשונות הרמב"ם סוף הל' מילה, ובמה ששינה מן הש"ס בענין גדלות המילה וחומרתה, ויסיק דיש בזה ב' ענינים – מעלת המילה בתורת מצוה פרטית במנין תרי"ג, ומעלת הענין הכללי שבמילה שנכנס לקדושת ישראל / יתלה בב' ענינים אלו – ב' ילפותות שמצינו בהא דמילה דוחה שבת, ויבאר הנפק"מ ביניהם

א

יביא ב' ילפותות בהא דמילה דוחה שבת, ויקדים לפלפל בדברי המפרשים גבי מה ששינה הרמב"ם מן הירושלמי במנין י"ג בריתות שנכרתו על המילה

במקור הדין שמילה דוחה את השבת מצינו כמה שיטות. דהנה, בשו"ע הרב (או"ח ר"ס שלא) נקט "מילה בזמנה דוחה את השבת שנאמר (תזריע יב, ג) וביום השמיני ימול בשר ערלתו ביום ואפילו בשבת", והוא דעת ר' יוחנן בש"ס¹

דנלמד הדבר מגזירה שוה – דנין אות ברית ודורות מאות ברית ודורות, דבשבת כתיב (תשא לא, יג. שם, טז) "כי אות היא" (כן הובא בפרש"י שם ד"ה אתיא אות אות. ובר"ח שם הובא בלימוד דר"נ הכתוב שלאח"ז (פסוק יז) "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם". ואולי נקט רש"י המוקדם בקרא, "לדורותם ברית עולם" (הובא בפרש"י שבת שם ד"ה אלא אתיא וד"ה דורות), ובמילה כתיב בפרשתנו (יז, יא-יב) "והי' לאות ברית גו'" (פרש"י שם ד"ה אתיא) "ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם" (כ"ה בפרש"י שם ד"ה דורות. ובר"ח שם בלימוד דר"נ הובא הכתוב שלפנ"ז (שם, ט) "ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריו לדורותם". וראה מהרש"ל בפרש"י שם).

[בגמ' שם יש עוד דיעות – (א) הוא הלכה למשה

(1) ושיטה אחרת בש"ס שם היא דעת ר' נחמן בר יצחק*

המאמר רנב"י. אבל הובא בבה"ג הל' מילה בתחילתו. ר"ח שבת שם (ושם "ונדחו דבריו (דר"א) ובא ר"נ בר יצחק ולמדו כו"). וכן מוכח בתוד"ה תניא וברמב"ן וריטב"א שם. ועוד.

(*) בנוסחת הכ"י בדק"ס הוא הכל מדברי הגמ', דשקו"ט בביאור דעת רבי אלעזר אתיא אות, וליתא שם בעל

עליהן שלש בריתות⁷ שנאמר כו', ועל המילה נכרתו שלש עשרה בריתות עם אברהם אבינו⁸ ואתנה בריתי ביני וביניך" (פרשתנו יז, ב). ואח"כ הולך מונה כל הבריתות שנזכרו בפרשתנו (שם, ד; ז (ב' בריתות); ט, יו"ד; יא; יג (ב' בריתות); יד; יט (ב' בריתות))⁹, עד "ואת בריתי אקים את יצחק" (שם, כא).

והנה, מקור דברי הרמב"ם כאן בהא דנכרתו על המילה י"ג בריתות הוא ממשנה ספ"ג דנדרים (לא, ב), כמו שציין הכס"מ כאן, דתנן התם "גדולה מילה שנכרתו עלי' שלש עשרה בריתות". אמנם, הרמב"ם הוסיף על לשון הש"ס והדגיש שהבריתות נכרתו עם אברהם אבינו, וגם הוסיף במה שראה למנות בפירוט כל הי"ג בריתות. ואף שכ"ה דרכו של הרמב"ם שמעתיק לשון המשנה כו' (ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ב; אות ה ואות כד), ולהיותו ספר הלכות (עיין לשונו בהקדמתו לספר היד) ה"ה מוסיף ומבאר בכמה מקומות בלשון המשנה כדי להביא את דבר ההלכה באופן מוסבר¹⁰

(שבת קלב, א²). וכן הובא בשאלות אחרי (שאלתא צג בתחלתה). בה"ג הל' מילה³. אמנם במכילתא אשכחן לימוד אחר⁴, דעה"פ (תשא לא, טז) "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת" איתא: "רבי אליעזר אומר דבר שהברית כרותה לו ואיזו זו מילה" (וכ"ה ביל"ש עה"פ (רמז שצא)), וכתבו במפרשים (ראה זית רענן (לבעל מג"א) ליל"ש שם. וכ"ה בכמה מפרשי המכילתא) דכוונת המכילתא להמשך הכתוב "לדורותם ברית עולם"⁵, "זו מילה שמותר לעשותה בשבת". ולפום ריהטא החילוק בין לימודים אלה הוא דלדעת ר"י בש"ס הלימוד דמילה מותרת בשבת הוא מפרשת מילה (בפ' תזריע), ולדעת ר"א במכילתא הלימוד הוא מכתוב שנאמר בפרשת שבת. ונראה לחדש דאין זו רק משמעות דורשין אלא ב' שיטות הן במהות הגדרת דין זה.

ויובן בהקדים הדקדוק בדברי הרמב"ם סוף הל' מילה⁶, וז"ל: "כל מצות התורה נכרתו

מסיני, (ב) דעת ר"א בר יעקב "אמר קרא שמיני שמיני אפילו בשבת" (שנכלל בלימוד דר' יוחנן שבפנים שלמדים מהכתוב דפ' תזריע).

ובלקו"ש חל"ה ע' 53 ואילך – נתבאר איך דברי רנב"י הללו הם שיטה שלישית בענין הפלוגתא המבוארת להלן בדברנו בהא דמילה דוחה שבת. עיי"ש בארוכה.

(2) והבריתא שבגמ' שם "תניא כוותי דר"י... שמיני ימול אפי' בשבת" היא בתו"כ תזריע שם.

(3) אלא דבהנ"ל הלימוד מ"ביום" – בוא"ו. וראה גם חידושי הרמב"ם שבת שם.

(4) וראה ילפותא דר"י בתוספתא שהובאה לקמן הערה 36.

(5) וראה מכילתא מהדורת האראוויץ ועוד – גירסא כזו במכילתא (ויל"ש).

(6) להעיר שבצילום כת"י מספר הרמב"ם שבו מופיעה חתימתו של הרמב"ם "הוגה מספרי אני משה ברבי מיימון ז"ל" (נדפס בסו"ס הרמב"ם הוצאת פרדס)

– כאן הוא גמר ספר אהבה, וכתוב* "נגמר ספר שני בעזרת שדי ומנין פרקים של ספר זה ששה וארבעים. (והולך ומונה מנין ההלכות והפרקים של כל ספר שני) ברוך הנותן ליעף כח" – ולא כלפנינו, שגמר ספר שני בא לאחר "סדר תפלות כל השנה".

(7) בכת"י ס' הרמב"ם (הנ"ל הערה 6) מוסיף "בלבד".

(8) בכת"י ס' הרמב"ם (הנ"ל הערה 6) מוסיף כאן "שני".

(9) ובכת"י ס' הרמב"ם (הנ"ל הערה 6) – משמיט כמה תיבות שישנן בדפוסים שלפנינו.

(10) לכאורה יש לומר שזהו הטעם להוסיף "עם אברהם אבינו", כיון שבא בהמשך ובשינוי מכל מצות התורה, שהבריתות היו עם כל ישראל, לכן מוסיף דעל המילה נכרתו שלש עשרה בריתות עם אברהם אבינו. וראה לקמן הערה 12.

(*) ועד"ז הוא ברמב"ם דפוס רומי ר"מ.

זה הם רק הכתובים שמנה הרמב"ם. כי הפסוק "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר" הלא מיירי בברית שלא היתה במעמד אחד עם שאר הבריתות (ואדרבה – היתה בהפסק כמה וכמה שנים¹³), ועוד, שלא היתה בקשר לברית מילה אלא ברית בין הבתרים על נתינת הארץ¹⁴ לזרעו של אברהם (כמבואר בהמשך הכתוב שם).

ושוב מעתה צ"ע על הירושלמי מהו שהביא הפסוק ד"ביום ההוא כרת ה' וגו'". והתמיהה רבה, כי מימרא זו הובא בירושלמי שם לבאר דבר המשנה דעל מילה נכרתו י"ג בריתות, וכדמסיים במאמר זה שבירושלמי "שלש עשרה בריתות", ומעתה אם נמנה הפסוק "ביום ההוא כרת ה' וגו'" שוב נמצא דאינן י"ג בריתות אלא י"ד¹⁵!

ובמפרשים מצינו כמה יישובים ע"ז. הפני משה כתב ד(גם) בירושלמי אין לגרוס הפסוק "ביום ההוא כרת וגו'", אלא הפסוק "ואתנה בריתי", כמו שמנה הרמב"ם. איברא, דמצינו בראשונים (מאירי נדרים שם. חמרא וחיי סנהדרין נט, ב) – בשם הרא"ש) שהעתיקו מהירושלמי

אברהם אבינו" (וגם מפרט כל הי"ג בריתות) להדגיש דהוי במעמד אחד דרק אז מובנת המעלה ב"י"ג בריתות. 13) כפשטות המשך הכתובים – דרק אחרי ברית בין הבתרים בא הסיפור בנוגע להגר ולידת ישמעאל כו' – בהיות אברהם בן פ"ה שנה (פרשתנו שם טז, א ואילך), וברית מילה – בהיותו בן צ"ט.

ויתירה מזו: לפרש"י בא (יב, מ), הרי ברית בין הבתרים ה' בהיותו בן ע' שנה – כ"ט שנים לפני הציווי על המילה.

14) ועיין בטור יו"ד סי' רס: ובזכותה (דהמילה) נכרת לו ברית על נתינת הארץ. וראה ב"י וב"ח שם. וראה ב"ר פמ"ו, ט.

15) ועפ"ז מובן שדוחק לומר דלירושלמי גם הפסוק "ביום ההוא כרת ה' וגו'" שייך לברית מילה, כמו בתנחומא פרשתנו כ.

וברור (ראה יד מלאכי שם אות כד (מב"י לטיו"ד ר"ס רא)) – מיהו בנדון דידן הדבר דורש ביאור, כי לא רק שהוסיף ופירש, אלא ששינה מן הש"ס. דהנה, המקור לזה שהבריתות היו עם אברהם אבינו, וכן לפירוט הבריתות – הוא (לכאורה) מירושלמי נדרים (פ"ג ה"ט) במימרא דרבי יוחנן בן מרי' "כתיב (פרשתנו טו, יח) ביום ההוא כרת ה' ברית את אברם¹¹ לאמר וגו' עד ואת בריתי אקים את יצחק וגו'". והרמב"ם השמיט הפסוק הראשון שהזכיר הירושלמי, "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר וגו'", וטעמא בעי, ובפרט שגם בפרשה קדם פסוק זה לשאר הפסוקים, ואמאי התחיל הרמב"ם המנין רק מקרא ד"ואתנה בריתי וגו'". ויעויין בתוס' נדרים שם (ד"ה שנכרתו): "צא וחשוב [מואתנה] (את) בריתי ביני וביניך עד בריתי אקים את יצחק יש י"ג בריתות". ולהעיר שגם במנורת המאור (לר"י אלנקאווה ח"ד פרק המצות ריש שער העשירי) מפרט כל הי"ג בריתות כברמב"ם.

ובפשטות נראה, דאכן מה שמנה הרמב"ם י"ג בריתות שבפרשה מבלי הפסוק "ביום ההוא וגו'", הוא משום דס"ל שאין הוא בכלל הבריתות. וטעם הדבר יש לומר עפ"מ ש"כ בעצמו בפירוש המשניות (נדרים שם) "וי"ג בריתות הם מלת ברית ובריתי הנכפלים במצות הש"י לאברהם אבינו בברית מילה במעמד אחד בפני עצמו¹², ובכלל

11) כן הובא בירושלמי, ובהפסוק הוא בשינוי הסדר. ובפני משה העתיק ככתוב. וכ"ה במאירי נדרים שם.

12) בהוצאת קאפח: שנכפלה בציווי ה' לאברהם במילה במחזה אחד בעצמו (ועד"ז הוא בפיה"מ שהועתק במאירי שם: בעדות אחת בעצמו). וראה דברי ירמ' על הרמב"ם כאן – הדיוק בזה, דרק זה מורה על גודל מעלתו. ע"ש (וראה תו"ט נדרים שם). ועפ"ז יש לומר שלכן הוסיף הרמב"ם ביד כאן "עם

לקראת שבת

כא

הגוים¹⁸ שנאמר (ירמ' ט, כה) כי כל הגוים ערלים. וגדולה היא המילה שלא נקרא אברהם אבינו שלם עד ששל שנאמר (פרשתנו יז, א-ב) התהלך לפני והי' תמים ואתנה¹⁹ בריתי ביני וביניך וגו'²⁰ וכל המפר בריתו של אברהם אבינו והניח ערלתו או משכה אע"פ שיש בו תורה ומעשים טובים²¹ אין לו חלק לעולם הבא". ושוב בהלכה שלפנינו: "בא וראה כמה חמורה מילה שלא נתלה למשה רבינו עלי' אפילו שעה אחת אף ע"פ שהי' בדרך וכל מצות התורה נכרתו עליהן שלש בריתות כו' ועל המילה כו'" (כמובא לשונו לעיל ס"א).

ומקור כל הפרטים שהזכיר בב' הלכות אלו הוא במשנה הנ"ל דנדרים, אלא שהרמב"ם שינה סדר הדברים ואף בלשון שינה בכמה פרטים. דבמשנה הנה לאחר המאמר "מאוסה

הגירסא הנ"ל, דהפסוק "ביום ההוא כרת" שפיר נמנה לאחד (וראשון) מי"ג בריתות. ולראשונים אלו כתבו המפרשים (חמרא וחיי שם. וכ"כ בשירי קרבן לירושלמי שם) לתרץ דיש להשמיט מן המנין שבירושלמי אחד משאר לשונות הברית שבפרשת מילה (הפסוק "את בריתי הפר"), אי נמי יש מי שתירץ (ראה בהגה"ה במאירי נדרים שם. וראה עמודי ירושלים לירושלמי שם) דהפסוק "והקימותי את בריתי אתו לברית עולם" (פרשתנו שם, יט) נמנה לברית אחת, ולא כהרמב"ם שמנאו לב' בריתות. ושוב לתירוצים אלו האחרונים נמצא דאכן הרמב"ם מחולק עם הירושלמי.

ובאמת, לומר שהרמב"ם מחולק עם הירושלמי הי' שפיר אילו נמצא מקור אחר בדברי חז"ל לדעתו, דהמנין די"ג בריתות הוא כמו שהביא הוא ולא כבירושלמי. אבל כיון דלא אשכחן הכי¹⁶, והמקור היחיד למנין זה הוא דברי הירושלמי שם (כי כנ"ל הבבלי סתם ולא פירט מנין הי"ג¹⁷), שוב מסתבר דאין כאן פלוגתא בין הירושלמי והרמב"ם, אלא הוא ע"ד לשון הש"ס "מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי".

ב

יוסיף עוד להקשות במה ששינה הרמב"ם מלשון הש"ס סוף פ"ג נדרים

ויובן בהקדים ביאור רחב בלשונות הרמב"ם שבסוף הל' מילה, וז"ל בהלכה הקודמת להלכה שלפנינו: "מאוסה היא הערלה שנתגנו בה

18 בכת"י ס' הרמב"ם (הנ"ל הערה 6) "הרשעים". וכ"ה במשנה שבבבלי, ירושלמי ועין יעקב, ובדפוסים משניות – כולל נוסח הרמב"ם (ראה פיה"מ הוצאת קאפח).

אבל נלפענ"ד שכ"ז שינוי הצענזור, דהרי מפורש בהכתוב שמביא (במשנה ו) ברמב"ם "כי כל הגוים ערלים".

19 במשנה (בכל הנ"ל הערה 18) ליתא ההמשך "ואתנה בריתי גו". וראה שינויי נוסחאות למשניות שם. פרש"י נדרים שם בסוף העמוד. וכ"ה בגמ' שם לב, א. וצ"ע בתוי"ט נדרים שם ד"ה שכל המצות כו'. ואכ"מ.

20 בכת"י ס' הרמב"ם (הנ"ל הערה 6) ליתא "וגו", ולכאורה הטעם – דאינו נוגע כאן ההמשך הנרמז בוגו', אלא שהביא התחלת הפסוק "אתנה בריתי גו" לבאר ד"התהלך לפני והי' תמים" הוא בנוגע למילה (וראה בהנסמן בעהרה הקודמת).

21 בכת"י ס' הרמב"ם (הנ"ל הערה 6) (במקום "תורה . . טובים"): מעשים טובים הרבה. אבל במשנה הוא ככפנים (תורה ומע"ט). וראה שינויי נוסחאות למשניות שם.

16 בעמודי ירושלים שם מביא מס' המפתח לרבינו נסים גאון שגם שם קחשיב הי"ג בריתות, אך שם נדפסו בשיבוש וכמ"ש המג"ש שם.

17 והטעם יש לומר לפי שהבבלי סמך על הירושלמי שקדם לו בזמן. ואכ"מ.

עלי' י"ג בריתות".

ובאמת יש לומר בפשטות דהרמב"ם קבע סדר המאמרים בהתאם לחילוק ביניהם בתוכנם (ע"פ שיטת הרמב"ם), דיש כאן שני סוגי מעלות, ולהכי חילקם לב' הלכות נפרדות. בהלכה הראשונה (הלכה ח) מיירי הרמב"ם בענינים שבברית מילה השייכים להגברא, אשר סוג זה כולל הן את השלילה, ש"מאוסה היא הערלה שנתגנו בה הגוים", והן את החיוב, "גדולה היא המילה שלא נקרא אברהם אבינו שלם עד שמל כו"; ולהכי הביא בהמשך לזה גם המאמר דמס' אבות "כל המפר בריתו כו' אין לו חלק לעוה"ב", דאף מאמר זה מיירי בהגברא. ובהלכה השנית (הלכה ט) מיירי בענינים הנוגעים למעשה והחפצא של (מצות) מילה, ולהכי הביא שאר מאמרי חז"ל העוסקים בגדול המצוה: "שלא נתלה למשה רבינו עלי' אפילו שעה אחת", שהוא לצד השלילה, ו"כל מצות התורה הנכרתו עליהן ג' בריתות כו' ועל המילה נכרתו י"ג בריתות עם אברהם אבינו", שהוא ענין החיובי בנוגע למעלת המצוה.

אבל עדיין צ"ע בשינויי הלשונות ששינה מן הש"ס, דבש"ס נקט "גדולה מילה" גבי ב' הענינים ד"נכרתו עלי' י"ג בריתות" ו"לא נתלה לו למשה כו'", והרמב"ם שינה בזה, דבהלכה הראשונה נקט (כלשון המשנה) "גדולה היא המילה שלא נקרא אברהם אבינו שלם עד שמל כו'", אבל בהלכה השנית שינה מלשון המשנה "גדולה" ונקט "בא וראה כמה חמורה"²⁴

היא הערלה" הובאו המאמרים בזה הסדר: ר"י אומר גדולה מילה שנכרתו עלי' שלש עשרה בריתות, רבי יוסי אומר גדולה מילה שדוחה את השבת החמורה²², רבי יהושע בן קרחה אומר גדולה מילה שלא נתלה למשה הצדיק עלי' (אפילו²³) מלא שעה אחת, רבי נחמי' אומר גדולה מילה שדוחה את הנגעים, רבי אומר גדולה מילה שכל המצות שעשה אברהם אבינו לא נקרא שלם עד שמל שנאמר התהלך לפני והי' תמים²³. ע"כ. והרמב"ם לא הזכיר כאן ב' המאמרים ד"גדולה מילה שדוחה את השבת" ו"שדוחה את הנגעים". ואפשר לומר דסמך על מה שהזכירם כבר להלכתא לעיל בהל' מילה (פ"א ה"ט), "מילה בזמנה דוחה את השבת . . . ובין בזמנה ובין שלא בזמנה דוחה את הצרעת". מיהו עדיין צלה"ב מה שלכאורה בלבד הסדר בשאר כל המאמרים, שבראש – תיכף לאחר הא ד"מאוסה היא הערלה" – הביא המאמר האחרון שבש"ס "גדולה היא המילה שלא נקרא אברהם אבינו שלם כו'", ולאח"ז הביא בתור מאמר בפ"ע ממסכת אבות (פ"ג מ"א) הא ד"כל המפר בריתו של א"א כו' אין לו חלק לעוה"ב", ורק לאחר כל זה קבע בהלכה בפ"ע מקומו של המאמר דמשנתנו "שלא נתלה למשה רבינו עלי' אפילו שעה אחת", ושוב לבסוף מזכיר המאמר הראשון שבמשנתנו במעלת המילה ש"נכרתו

22) כגירסת הב"ח.

23) במשנה שלפנינו, בא בסוף המשנה: דבר אחר גדולה מילה שאילמלא היא לא ברא הקב"ה את עולמו שנאמר כו'. ובירושלמי ועין יעקב (וראה הנסמן על הגליון בגמרא שם) מוסיף עוד: דבר אחר גדולה המילה שהיא שקולה כנגד כל המצות שבתורה כו'. אבל בנוסח המשנה של הרמב"ם ליתא. וראה שינויי נוסחאות במשניות.

א' מתרי"ג מצות שמתחייב בהן. ע"ש. ונ"ל שעד"ז הוא גם במילת כל איש ישראל, שיש בה שני דינים²⁵, חדא המצוה הפרטית דמצות מילה, ושנית שעל ידי מצות מילה נגמרה חלות קדושת ישראל על התינוק הנולד. ועיין שו"ע הרב (או"ח מהד"ת סוס"ד) דתחילת כניסת נפש הקדושה היא במצות מילה ולכן הנזהר מנגיעת קטן מיום המילה (קודם נטילת ידיים) קדוש יאמר לו.

וכעין דאשכחן בכמה מצות שיש בהם גם ענין הכולל כל התורה, וכגון מצות תפילה שיש בה ענין העבודה (דילפינן לי' (רמב"ם ריש הל' תפילה. סהמ"צ (מ"ע ה) ומנין המצות בריש ספר היד (מ"ע ה)) מקרא ד"לעבדו בכל לבבכם" (עקב יא, יג), "ועבדתם את ה'" (משפטים כג, כה), שהוא "מהציוויים הכוללים" (לשון הרמב"ם בסהמ"צ שם), אבל יש בזה גם ענין פרטי שהוא הציווי להתפלל (בדיבור). דלכא פלוגתא מנה הרמב"ם מצות תפלה במנין תרי"ג, אף שכתב בשרשי המצוות ד"אין ראוי למנות הציוויים הכוללים התורה כולה", שהתפלה היא מהם, כי (כמו שביאר שם) "יש בה יחוד אחר שהוא ציווי לתפלה". ועד"ז אשכחן גבי תשובה, שיש הענין (הכללי) דתשובה, חרטה על העבר וקבלה על להבא, שהוא מהציוויים הכוללים ושייך לקבלת עול מלכות שמים (ומצד זה אינו נמנה למצוה); ויש בזה גם ענין הפרטי דתשובה, שמהותו הוא וידוי דברים (ודבר זה נמנה ברמב"ם במנין המצוות עיין מה שהארכנו בזה בלקו"ש ח"ד ע' 1144 הערה 5.

וראה לקו"ש חל"ח ע' 18 ואילך. חידושים וביאורים בש"ס ח"א סי' יח). ומובן שבקיום הענין המיוחד שבתפילה (בדיבור) או שבתשובה (בוידוי

מילה שלא נתלה למשה כו"²⁵, ובהמשך לזה כתב (בוא"ו המוסיף) "וכל מצות התורה כו", דמפשטות לשונו משמע שתיבת "חמורה" קאי גם על הענין השני, מה שעל המילה נכרתו י"ג בריתות. ועוד דרוש ביאור, דבש"ס נאמר רק "גדולה מילה שנכרתו עלי' י"ג בריתות" ולא נזכר מאומה מיתרון המילה לגבי כל מצות התורה, אשר ענין זה נזכר בש"ס במקום אחר (במס' ברכות (מה, סע"ב ואילך)): "צריך שיקדים ברית לתורה שזו נתנה בשלש בריתות וזו נתנה בי"ג בריתות". גם צריך להבין מה שהרמב"ם לא הזכיר זאת בלשון הדומה לסגנון הש"ס, "כל התורה (כולה) נכרתו עלי' (נתנה ב)ג' בריתות" [וכלשון עצמו לעיל בהל' ברכות (פ"ב ה"ג) היכא שהזכיר מאמר הנ"ל דברכות], אלא כתב "כל מצות התורה נכרתו עליהן כו".

ג

יסיק דיש כאן ב' ענינים במעלת המילה,
מצד ב' גדרים שיש בה – מצוה פרטית
במנין תרי"ג, וענין כללי דקדושת ישראל
והנראה בכל זה עפ"מ"ש הגאון מרגצוב בס' צפנת פענח על הרמב"ם הל' מילה (פ"א ה"ז) גבי מילת גרים, שיש בה שני ענינים, חדא שהיא חלק ממעשה הגירות המכניס אותו לקדושת ישראל, ושנית, שבזה מקיים מצות מילה שהיא

25) השינוי ברמב"ם שכתב "למשה רבינו" במקום "למשה הצדיק" שבמשנה, לכאורה יש לומר שבא להדגיש שהוא דבר הנוגע לכל או"א לא רק למשה הצדיק – אף שכבר פסק לעיל (פ"א ה"א) ד"עבר האב כו' ולא מל אותן ביטל מצות עשה ואינו חייב כרת שאין הכרת תלוי אלא בערל", וגם בנוגע להערל עצמו כתב שם (ה"ב) ד"אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד". – וראה לקו"ש חכ"ה ע' 144 הערה *41.

26) עיין בזה בארוכה לקו"ש ח"ל ע' 57 ואילך.

משא"כ בהלכה הב' מיירי הרמב"ם בגדר מצוה פרטית שבמילה, דאפילו בתור מצוה פרטית יש בה מעלה נוספת לגבי שאר המצוות. וזהו שהדגיש הרמב"ם בשינוי לשונו תיכף בתחילת ההלכה: "בא וראה כמה חמורה מילה", ולא נקט "גדולה מילה" כמ"ש בהלכה הקודמת (וכלשון המשנה כנ"ל) – כי כאן מיירי הרמב"ם בחומרא (בעונש וכיו"ב ותו לא) שיש במילה, היינו מילה בתורת מצוה פרטית (שבזה מתאים הלשון "חמורה"). ולענין זה מזכיר ב' הדברים, "שלא נתלה למשה רבינו על" אפילו שעה אחת אף ע"פ שהי' בדרך", דבר המורה על גודל חומרת מצוות מילה, וכן ענין נוסף המראה עד כמה "חמורה מילה" לגבי שאר מצוות – "וכל מצוות התורה נכרתו עליהן שלש בריתות כו" ועל המילה נכרתו שלש עשרה בריתות". והיינו, דהכא לא מיירי על מעלת מילה לגבי כללות התורה, אלא לגבי כל מצוה ומצוה (בפ"ע) מבין כל מצוות התורה, דבכל אחת מהנה "נכרתו שלש בריתות" ו"על המילה נכרתו י"ג בריתות"²⁹.

ואילו במשנתנו, דנקטו בלשון "גדולה מילה שנכרתו עלי" י"ג בריתות" (על דרך הביטוי "גדול", שהוא דבר הכולל, בכל מקום לפי ענינו, בשנים, בחכמה, ביר"ש, בעניקים (יהושע יד, טו), ועד לדוגמת "גדול ה'"), והכוונה היא לענין הכללי שבמילה, שהיא ענין כללי בכל התורה ומצוות. ולהכי היא "גדולה"

אע"פ שיש בו תומ"צ.

(29) וי"ל שחייב כרת במצוות מילה (התחלת הרמב"ם בהל' מילה) דגדולה היא גם בחומרת הדבר ועונשו (ע"ד לשון ר' יוסי) וגם ד"חמורה מילה" כמצוה פרטית. וראה לשון הטור שם: וגדולה היא משאר מצוות עשה שיש בה צד כרת וגם נכרתו עלי"ג בריתות בפרשת מילה.

דברים) יש כאן לא רק הגדר הפרטי שבזה אלא גם הענין הכללי שבתפלה ותשובה, הכולל את התורה כולה. והוא הדין בברית מילה, שהיא מצוה פרטית, אחת מתרי"ג מצוות; אבל היא גם ענין כללי דברית בין ישראל לקונם.

וזהו החילוק בין ב' ההלכות שבדברי הרמב"ם כאן, דבהלכה הראשונה (הלכה ח) מיירי הרמב"ם בענין הכללי, היינו התוכן הכללי דברית מילה השייך לגדר (קדושת) ישראל; ובהלכה השנית (הלכה ט) המדובר הוא במצוה הפרטית והגדר הפרטי דברית מילה. ולהכי בהלכה הראשונה כתב "מאוסה היא הערלה שנתגנו בה הגוים שנאמר כי כל הגוים ערלים", דבזה כוונתו לא רק להדגיש המיאוס והגנות שבהערלה אלא (בעיקר) מה שבזה עומד ההבדל שיש בין גוים לבני ישראל, דערלה היא דבר "שנתגנו בה הגוים", ושהפעולה שע"י המילה היא שהדבר יוצר שלימות בישראל ואת קשר הברית בינם לבין קונם. והדבר בא לידי הסברה כמה שמזכיר הרמב"ם לאח"ז, "גדולה היא המילה שלא נקרא אברהם אבינו שלם עד שמל שנאמר התהלך לפני והי' תמים ואתנה בריתי ביני וביניך גו", היינו שהשלימות דישאל והברית עם הקב"ה היא ע"י המילה. ולכן המשיך בהלכה זו להביא גם המאמר דמס' אבות "כל המפר בריתו של אברהם אבינו כו' אע"פ שיש בו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעוה"ב", דבזה חזינו באופן בולט ביותר עד כמה ברית מילה קשורה לעצם²⁷ גדר (קדושת) ישראל²⁸.

(27) דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב כו' (סנהדרין ר"פ חלק).

(28) דרך הם נצטוו על התומ"צ ובמילא מסובב מזה חלק לעוה"ב. – ועפ"י יומתק שאין לו חלק לעוה"ב

לקיום מצוה פרטית דברית מילה.

ונמצא דהברית הכללי הבא ע"י קיום המצוה הפרטית הוא גמר הדבר בפועל ובגלוי, עי"ז שהברית היא "בבשרכם"³¹. ובזה יתבאר בהטעמה מה שמשנה הנ"ל דנדרים גבי מולי ישראל נבחרה להיות הקדמה למאמרים שלאח"ז, "מאוסה היא הערלה כו' גדולה היא המילה שנכרתו עלי' כו'", לרמז שהברית הכללי כבר ישנו בעצם בכל איש ישראל, והברית הפרטי מביאו לידי גמר ואות ניכר. ובטעם הדבר שכן הוא, י"ל דזהו לפי שכן הי' באברהם אבינו עצמו, שהברית הכללי עמו הי' לפני שנצטוו על המילה, בעת ברית בין הבתרים, כאשר "כרת ה' את אברהם ברית לאמר גו'", והיתה זו ברית גם עם זרעו; אלא שלאחר זמן בא ציווי הקב"ה לקבוע ברית זו "בבשרכם" ע"י המצוה הפרטית. ולכן גם בורעו כן הוא, דהברית כללי ישנו משנולד, וגם במי שמתו אחיו מחמת מילה ולכן לא מל (עיין במפרשים למשנה נדרים שם³²) הרי הוא קדוש בקדושת ישראל משנולד³³.

ומעתה י"ל דבאמת י"ג בריתות שמנה הרמב"ם הרי הם בתוכנם אותם הי"ג בריתות שנמנו בירושלמי, ורק שהירושלמי הקדים הפסוק ד"ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר גו'" (היינו שזהו הקדמה לגוף הענין,

(מכל התורה ומצות) בזה ש"נכרתו עלי' י"ג בריתות"³⁰ (משא"כ כל התורה כו', שע"ז לא היו אלא ג' בריתות).

ד

עפ"ז יתריץ היטב השינוי בין הירושלמי לרמב"ם כאן

ושוב יש לתרץ היטב החילוק בין הרמב"ם והירושלמי כאן, שהרמב"ם השמיט הפסוק דלעיל בפרשה, "ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר", אף שהובא בירושלמי. כי הנה בירושלמי בא המאמר לפרש ולבאר דברי המשנה "גדולה מילה שנכרתו עלי' שלש עשרה בריתות", דהיינו מעלת וגדולת המילה בתורת ברית כללי, השייך לגדר (קדושת) ישראל בכלל – ואכן לענין זה שייך גם הפסוק ד"ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר". והסבר הדבר, כי אף שהברית הכללי בא בפועל ע"י הברית הפרטי, היינו ע"י קיום המצוה הפרטית דמילה, "בריתי בבשרכם לברית עולם" (וע"ד הנ"ל בתפלה ובתשובה, שהענין הכללי בא ע"י קיום הענין הפרטי), אעפ"כ הלא הברית הכללי ישנו בכל אחד מישראל אפי' אם (מצד דין התורה) לא הי' יכול לקיים מצות מילה בפועל. כדתנן בנדרים "קונם שאיני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי עכו"ם, שאיני נהנה למולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי עכו"ם, שאין הערלה קרוי' אלא לשם עכו"ם שנאמר כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב". והיינו משום שבעצם הברית כללי ישנו כבר קודם

(31) ובלשון שו"ע הרב הנזכר לעיל בפנים "תחילת כניסת נפש זו הקדושה היא כו' במצות מילה". וראה לקו"ש ח"ג ע' 763. ח"י ע' 45.

(32) וראה ע"ז כו, א.

(33) והא שנק' מ"מולי ישראל", הוא כי עיקר שם "מהול" הוא לא מפני פעולת המילה, אלא מפני חיובו להכנס לברית זו, שישנו גם במי שאינו יכול לקיים המצוה בפועל. עיין בסוגיא דע"ז שם.

(30) ראה תו"א סוף פירשתנו בפ' מאמר רז"ל גדולה מילה שנכרתו עלי' י"ג בריתות, דגדולה מילה היא בחי' מילה הגדולה שלמעלה מהתורה.

השקולה כנגד כל המצוות³⁴, לכן קיומה הוא גם בשבת, כי זוהי כללותה של השבת עצמה.

ובפרטיות יותר י"ל דמכאן ימצא חילוק גם בעצם גדר הך דינא³⁵. כי אי אמרינן דזהו דין במילה, נמצא גדר הדבר דאף שכבר נאמרו (וישנם) איסורי שבת (ומצידם לא ה' למול), יש דין מיוחד במילה שהיא דוחה שבת. ולפי אופן זה משמע דהא דמילה דוחה שבת הוא בגדר דחוי' או גם הותרה, דביחס לקיום מצות מילה בשמונה הותר איסור שבת (וכידוע הפלוגתא (והשקו"ט) בזה בראשונים ובפוסקים, ואם צריך למעט בחילול אם אפשר, וכיו"ב. ואכ"מ)³⁶.

34 גי' הע"י בש"ס בסיום המשנה נדרים שם. וכ"ה גי' הר"ן והתוס' (והובא עה"ג בש"ס שם). ובשל"ה חלק תושב"כ פרשתנו (רעט, ב) בהגהה: מילה שקולה נגד כל התורה וכן ברית מילה עולה תרי"ג כי ברית תרי"ב ובתוספת מצות מילה תרי"ג.

35 עפ"י יש לבאר הא דבבה"ג שם כתב "והלכה כר' יוחנן", דלכאורה למאי נפק"מ [והרי כתב שם לפני"ו (משבת קלג, א) "אמר רבי יהודה א"ר הלכה כר"ע (וממשיך) ומנין למילה עצמה שדוחה כר' — הרי דלכו"ע מילה דוחה שבת, ולא מכשירין, ופלוגתא ר"י ושאר אמוראי היא רק בטעם הלימוד*] — אלא שמקור הלימוד הוא נפק"מ להלכה, ככפנים להלן.

וכן משמע בשאלות שם "ואי מתייליד בשבתא שרי למימיהלי' בשבתא", והיינו לפי שיטתו דלמדין מ"וביום" הנאמר בפ' תזריע.

36 להעיר גם מדעת רבי יוסי בתוספתא שבת (פט"ז, יג): מנין לפקוח נפש שדוחה [את השבת]

ודבר שאינו נכנס בהמנין שבגוף הענין), כי רצה לדבר תחילה מענין המילה בתורת ברית כללי, היינו להראות איך שבזה שנכרתו עלי' י"ג בריתות מודגש שהמילה היא ברית כללי בין ישראל לקונו, שלכן הביא בתור הקדמה לכך את הפסוק המדבר בענין הברית הכללי. משא"כ הרמב"ם בא בהלכה השנית לדבר בזה שגם מילה בתורת מצוה פרטית עודנה "חמורה" מכל מצות התורה, כנ"ל. ולהכי אין שייך לכאן הפסוק ד"ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר", דמייירי בברית הכללי (אף דאה"נ, גם ענין זה ישנו במילה), אלא פתח בכתוב "ואתנה בריתי" עד לפסוק "ואת בריתי אקים את יצחק", שהם כל י"ג בריתות שנאמרו "במעמד אחד", בנוגע לברית הפרטי, כנ"ל.

ה

יבאר בהמשך לב' הגדרים הנ"ל, החילוק המהותי בין ב' הילפותות בהא דמילה דוחה שבת

ועפכ"ז יש לבאר החילוק בין ב' הילפותות הנ"ל בהא דמילה דוחה שבת, אם הוא מהכתוב דפרשת מילה כבש"ס או מהכתוב דשבת כבמכילתא. די"ל בעומק הדבר שהוא תלוי אי קאינן בענין הפרטי או בענין הכללי. דלהדיעה שנלמד מהכתוב דפ' תזריע ("ביום השמיני ימול"), נמצא, דהא דמלין גם בשבת הוא מדיני מילה (ולא מדיני שבת), היינו מצד כוחה ומעלתה מה שהיא א' מתרי"ג מצות התורה, אלא שבזה גופא ה"ה גדולה מהם וגוברת עליהם ולכן היא דוחה את המצות דשבת. אמנם אי קאינן בענין הכללי, מה שהמילה היא כללות כל שאר מצוות התורה, שוב אפשר לומר דזהו דין בשבת הנדחית מפני'. פירוש, דלהיותה מצוה כללית

(*) ובפרט שהגירסא בבה"ג שונה מהגירסא בגמ' לפנינו: בגמ' "תניא כוותי' דרבי יוחנן ודלא כר"א בר יעקב" (שבב' לימודים אלה שקוט"ט בגמ', ומסיים "אלא מחוורתא כדברי יוחנן"), ואילו בבה"ג לא הובאה בכלל דעת רב אחא בר יעקב, אלא מביא (תחלה) דרשת ר' יוחנן, ו(אח"כ) הדרשות דלמדין אות ברית ודורות כו', וע"ז ממשיך "תניא כוותי' דר"י", כאילו שמהברייתא בא להוכיח כר"י ולא כר"ב יצחק, וע"ז מסיים "והלכה כר' יוחנן". וראה חי' הרמב"ן, רשב"א, ריטב"א וחי' הר"ן שם.

הכתוב) "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם" (תשא לא, יז), וקיום ושלמות האות והברית דשבת היא בקיום האות והברית דמילה, שהיא ברית ואות בבשר⁴¹, הפועלת שלימות בהאות של הקב"ה בישראל⁴², כנ"ל בארוכה ס"ד.

ויש לומר, דנפק"מ גם להלכה, לפי מה שחקר בצפע"נ (שו"ת צפע"נ דווינסק ח"ב סכ"ג. צפע"נ מהד"ת כו, ב) "אם מילה דוחה שבת המילה בזמנה או החיוב שצריך למול בזמנה זה דוחה שבת ונ"מ כגון אשה לפי פסק הרמב"ם (רפ"ב דהל' מילה) והרי"ף. . דאשה כשרה למול אם היא מותרת למול בשבת כיון דעלי' ליכא חיוב למול". די"ל, שללימוד דר"י מפסוק "וביום השמיני ימול" הא דמילה דוחה שבת (או הותרה) הוא מצד חיוב המצוה (הנאמר בכתוב), ולדרשת ר"א במכילתא הוא מצד עצם החפצא דמילה (והרי לא נאמר כאן חיוב מצוה דמילה אלא הא דהיא ברית לדורותיכם), ולפ"ז, להלימוד דהמכילתא אשה יכולה למול בשבת⁴³.

"ר"ג אמר חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", ובדרשה שלאח"ז "כל המשמר את השבת כאילו עשה השבת". וראה במפרשי המכילתא.

(41) להעיר מרמב"ן (פרשתנו יז, ט) בטעם דמילה דוחה שבת. ובספר האמונה והבטחון (בהוצאת שעוועל – פכ"א, ע' תכה) כתב הרמב"ן "מילה דוחה את השבת מפני שהיא קבועה בגופו של אדם ואין הפסק לקיומה והשבת יש לה הפסק במוצאי שבת".

(42) בסגנון אחר – שהוא שייך לקדושת ישראל שהם העושים את השבת, "לעשות את השבת" (ראה ד"ה את שבתותי תשמרו ה'ש"ת).

(43) ולהעיר דאשה כמאן דמהילא דמיא (ע"ז כז, א), ובפרט לפי המבואר לעיל בפנים שנוגע לקדושת שבת, דאשה ישנה לא רק בחיובי ואיסורי שבת אלא גם במצות וקידוש שבת מה"ת (ברכות כ, ב. רמב"ם הל' ע"ז פ"ב ה"ג. טוש"ע (והרהב) או"ח סי' רעא ס"ב (ס"ה)).

אמנם, לדעת המכילתא שנלמד מהכתוב בפרשת שבת, דמשמע שהוא מדיני שבת, יש לומר, דהיינו לא רק שהוא תנאי באיסורי שבת³⁷, שמלכתחילה לא נאמרו במקום מילה בזמנה, אלא זהו קיום מצות שבת, "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם", שמהדרכים "לעשות את השבת"³⁸ הוא למול בשבת³⁹, כי עי"ז "שומרים ועושים" את (קדושת) השבת⁴⁰. וכמובן בפשטות, כי שבת הרי (כהמשך

שנאמר את שבתותי תשמרו יכול במילה ועבודה ופקוח נפש ת"ל אך חלק (ובמכילתא תשא לא, יג (וכן ביומא פה, ב) ליתא בדברי ר"י מילה ועבודה). ולכאורה יש לפרש שבא ללמד שכולם דוחים שבת. ומזה שנאמר בפרשת שבת ובמיעוט "אך", משמע שהוא בגדר הותרה או שהלאו לא נאמר בהם – ראה בהנסמן בהערה 37. אבל בחסדי דוד השלם לתוספתא שם, וכן במנחת בכורים שם, מפרשים גם לגירסא שלנו שללימוד ר"י הוא רק לענין פקו"נ שדוחה שבת.

(37) ראה באמונות ודיעות להרס"ג מאמר ג ס"ט "והרביעית. . כי הקרבן היתה קודם מצות השבת ולא יתכן שתמנענה מצות השבת ויהי' זה בטול ואסרה שאר המעשים חוץ מן הקרבן והמילה הקודמים לה". וראה הלשון בדברי הגאונים (לענין עשה דוחה ל"ת ודברים ש"בדבור אחד נאמרו") – ר"נ גאון לשבת שם קלג, א. תשובות מהר"ם אלשקר סי' קב מר"ש ורב האי גאון. הליכות עולם שער ד' קרוב לסופו. וראה תורת האדם להרמב"ן ענין הכהנים ד"ה "תורת כהנים" בסופו (בהוצאת שעוועל – ס"ע קלז ואילך).

(38) ראה פי' מרכבת המשנה ומלבי"ם למכילתא שם.

(39) להעיר מהגירסא במכילתא הנ"ל הערה 5 "לעשות בשבת". וראה זח"ב צב, א. ובצינוי פרשתנו (יז, ב) כי סוד השבת בסוד המילה ומצות מילה בזמנה הוא קיום השבת ובשניהם נאמר או"ת וברי"ת אם כן המילה היא עצמה שבת. ובמגיד מישרים להב"י פ' תזריע ד"ה והלא: וביום השמיני ימול וכו' כלומר כד תסתלק בבנינה דאיהי תמינאה מיבעי' לי' למיגזר ערלה כו' ומשום הכי דחי' שבת דתמן איהו שבת הגדול.

(40) ועפ"ז יומתק הקשר וההמשך דדרשה זו להדרשות הסמוכות לה במכילתא: דרשה שלפנ"ז



עבדו את ה' בשמחה

דמיונות שגורמים לעצבות באים הם מהיצר הרע

במענה על מכתבו מ... בו כותב ע"ד מצב רוחו בכלל, ובעיקר בזמן האחרון, ומסיים אשר נדמה לו שעתה אצלו ירידה ברוחניות:

הנה בכלל צריך לדעת שדמיונות כאלו ובפרט כשגורמים לעצבות כמו שכותב במכתבו, הנה באים הם מהיצר הרע ומהלעומת זה, וכמבואר בתניא ע"ד עצבות ואודות ההכרח להרחיקה.

ובפרט כשזיכהו השי"ת להעמידו בקרן אורה, הוא נר מצוה ותורה אור ומאור שבתורה זוהי פנימיות התורה, הרי צריך להיות בשמחה גדולה ביותר על אושר זה.

ומה שמרגיש את חסרונותיו בענינים שונים, הנה כנ"ל:

(א) אפשר הדבר שאין זה אלא דמיון.

(ב) אם גם יש יסוד להשקפתו זו, הרי למה הדבר דומה לאיש שלא הי' בריא, ולא ידע עד"ז ובמילא לא נזהר מדברים המזיקים וגם לא עשה בענינים שיביאו לו רפואה, כיון שדימה בדעתו שבריא הוא לגמרי, ומסבב הסיבות ועילת העילות הביאו סוף-סוף שידע מחסרונו, ובמילא ישנה התקוה שיתחיל להתעסק בדברים המרפאים ויתרחק ביותר מדברים המזיקים.

אשר פשיטא מה שנתגלה לו מצבו, הנה לא לבד שאין צריך להיות עצב מזה, אלא אדרבה זהו הקדמה והכנה למצב בריאות הנכונה.

ובטח כמו ברובא דכולא עלמא, הנה משני אופנים הנ"ל ישנם בו, היינו שקצת יסוד יש לרעיונו ע"ד החסרון, ובקצתו מוגזם הוא ע"י הלעומת זה, או, מה שקרוב יותר, שמראה לו החסרון לא במקום שישנו אלא במקום אחר (וכוונתו בזה בשמים, שכשישדל במקום שאינו נצרך, הרי תזיק ההשתדלות יתירה במקום זה ותחסר התקנה בענין הנצרך ומוכרת, וכמבואר הדבר בכמה מקומות בחסידות וגם בספרי מוסר).

העבודה מתוך שמחה היא במרץ ובהצלחה יותר

ובכללות הדבר הנה ידוע מ"ש עבדו את ה' בשמחה, אשר אז העבודה נעשית יותר ובמרץ יותר ובהצלחה יותר, ואף שידוע מעמדו ומצבו, בכ"ז מעמד ומצב הנה"ב שלו אינו צריך לבלבל את שמחת נפשו האלקית, וכמבואר בתניא...

בברכה לתלמוד תורה ביראת שמים ובהמצטרך בעניניו.

(אגרות קודש ח"ו אגרת א'תשנז)

התלונות על מצבו הם מתחבולות' של נפש הבהמית

במענה על מכתבו ... מלא תלונות על מצבו ושאנו רואה הצלחה וגם בהשפעתו על החברים וכו'.

וכבר ידוע פתגם כ"ק רבותינו נשיאנו הק' כי כל דבר המועיל או מביא לעבודה בפועל, הנה כל מניעה שתהי' לדבר זה – אפילו אם המניעה היא מענין היותר נעלה – הוא רק מתחבולות' של נפש הבהמית.

וככל הדברים האלה הוא בהנוגע אליו: באם התלונות האמורות מוסיפות בו מרץ בלימוד התורה וקיום המצות והפצת המעיינות חוצה, אפשר ואולי כדאיות הן, אף שלא זוהי דרך החסידות דעבדו את ה' בשמחה.

אבל אם נכונה חשש שלי – תלונות אלו מחלישות אותו בכל הנ"ל, וכהתחבולה המנוסה של היצה"ר לומר לאדם "כיון שבלאו-הכי אינך מצליח ולא תנצח אותי, אין כדאי גם להתחיל בזה וכו'" ח"ו.

והשקר דטענה זו מבואר, שהרי הובטח כל אחד מאתנו בתוך כלל ישראל שיש לו חלק לעולם הבא, ולא ידח ממנו נדח.

ובדורנו זה מתוספת עוד נקודה בזה, וכמבואר במאמרי דשבת פ' עקב ושופטים אלו: והי' עקב – בעקבתא דמשיחא – תשמעון את המשפטים האלה – ודאי, לפי שהוא דור היותר אחרון ואין זמן לדחות הברירות, ולזאת תשמעון ודאי – הרי בהתבוננות קלה יכול להוכיח להמלך זקן שאינו אלא כסיל בערמומית זו.

בעקבתא דמשיחא ההכרח לנצל כל רגע ורגע

אבל נכון עוד יותר שלא להכנס עמו כלל בשקו"ט, כי חבל הזמן על זה, נוסף על הענין דכל המתאבק עם מנוול כו', אלא ירגיז עליו את יצרו הטוב, ויבאר לעצמו אשר אף שנאמר בדרא דעקבתא דמשיחא כי לא בחפזון תצאו, הדברים אמורים כשתתחיל הגאולה והיציאה מהגלות בפועל, משא"כ בהרגעים האחרונים דימי הגלות, אדרבה כל רגע ורגע מתגדל ערכו יותר ויותר, כיון שעוד מעט ויגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ (שבת קנא, ב), ולכן ההכרח לנצל כל רגע ורגע באופן היותר מועיל.

וכיון שמעט אור דוחה הרבה חשך, פשוט שהעבודה בתורה ומצות' באופן ישר מועילה יותר מאשר דיחוי החשך ע"י שקו"ט עם היצה"ר.

ועפ"ז מובן ג"כ ההכרח להרבות בלימוד פנימיות התורה – המביא לאהבתו וליראתו (ראה רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ב. הקדמת ס' החינוך בסופה) ובכל יום דוקא, כיון שקב זה מגין על כור של לימוד נגלה דתורה וכהוראת חכמינו ז"ל (שבת לא, סוף ע"א) אמר לי' מוטב אם לא כו'. וכמבואר בארוכה בלקו"ת ויקרא (ו' ע"א) עיי"ש.

ויה"ר שהשורות האלו המועטות בכמות בערך הענין – ישפיעו עליו שיעשה טופח, ע"מ להטפח בענין זה גם על חבריו.

(אגרות קודש חי"ג אגרת ד'תשא)





להתענג מעשיית טובה ליהודי

המסייע ליהודי בפרנסתו, אפילו אם המדובר הוא לעזור ליהודי להרוויח שבעים קאפקס [מטבע קטן ברוסי], נפתחים בפניו כל שערי ההיכלות העליונים

הי' רגיל לראות את הוד כ"ק זקנו רבינו הזקן אחרי הסתלקותו

הוד כ"ק הרה"ק צמח צדק הי' רגיל לראות את הוד כ"ק זקנו רבינו הזקן אחרי הסתלקותו, בהקיץ או בחזיון לילה, והי' פותר לו את כל ספיקותיו בנגלה ובנסתר.

בזמן ידוע, ורבינו הצמח-צדק יושב סגור בחדרו ושוקד בלימודו, נתקבצו אצלו כמה שאלות שלא ידע להכריע בהן והשתוקק במאד לראות את הוד כ"ק זקנו רבינו הזקן כרגילותו, אבל לא עלה בידו, והי' בצער גדול מזה.

פעם בהשכמה הלך הרה"ק צמח צדק להתפלל לבהכנ"ס של הוד כ"ק חותנו אדמו"ר האמצעי וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ובעברו דרך השוק פגע באחד מאנשי השוק, ר' מרדכי אליהו שמו, איש פשוט וירא שמים, נהנה מיגיע כפו במסחר השוק, והיום הי' יומא דשוקא, ויבקש האיש מאת הרה"ק צמח צדק להלוות לו גמ"ח כמה רובלי-כסף עד הערב או מחרת בקר, כי ביום הזה הוא יכול להרוויח בשוק, ויענהו הרה"ק צמח צדק כי אחרי התפלה כשיחזור לביתו יכנס אליו ויתן לו את הגמ"ח.

"ר' אלעזר יהיב פרומה לעני והדר מצלי"

כשנכנס הרה"ק צמח צדק לבית הכנסת נפל ברעיונו הקדוש המאמר "ר' אלעזר יהיב פרומה לעני והדר מצלי", וגם המאמר "גדול גמ"ח מצדקה", ויתבונן הרה"ק צמח צדק אשר לא טוב עשה

שלא נתן תיכף לר' מרדכי אליהו הנ"ל את הגמ"ח שביקש,

ויחזור הרה"ק צמח צדק לביתו ויקח את הסכום וילך אל השוק לחפש את ר' מרדכי אליהו, וביני לביני כבר נתקבצו אנשי הכפר עם עגלותיהם וסחורותיהם אל השוק ועלה לו בטורח רב למצוא את ר' מרדכי אליהו ביניהם, וכשמצאו נתן לו את הגמ"ח ויחזור לבהכנ"ס להתפלל.

כשנתעטף הוד כ"ק הרה"ק צמח צדק בטלית ותפילין ראה פתאום את הוד כ"ק רבינו הזקן בפנים צהובות ויאמר לו: הנותן גמ"ח לאיש ישראל בלבב שלם בלי שום פני', והעושה טובה לישראל באהבה כצווי ואהבת לרעך כמוך, שערי היכלי מעלה פתוחים לפניו.

להתענג מעשיית טובה ליהודי

כשסיפר הוד כ"ק הרה"ק צמח צדק את הסיפור הזה לבנו הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש – בשנת תרט"ז – אמר לו:

המסייע ליהודי בפרנסתו, אפילו אם המדובר הוא לעזור ליהודי להרוויח שבעים קאפקס [מטבע קטן ברוסי'] בשביל עגל, נפתחים בפניו כל שערי ההיכלות העליונים.

בשנת תרל"ט סיפר הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש את כל הנ"ל לבנו הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק [הרש"ב] ויסיים:

צריך גם לדעת את הדרך להיכלות העליונים, אך אין זה משנה, העיקר צריך להיות – סיוע בלב שלם וברגש, להתענג מעשיית טובה ליהודי.

(ע"פ ספר המאמרים תשי"א עמ' 4-153, אגרות-קודש ח"ד עמ' תקכב ואילך)

