

גליון תתז + ערש"ק פרשת ויגש

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

מדוע הצטער יעקב בבואו לבאר שבע?

ב' גדרים במלכות משיח

איך נשא שמעון את דינה?

מהי ההכנה הראוי' לקראת בר מצוה?



קובץ זה יוצא לאור
לעילוי נשמת האי גברא רבא, רודף צדקה וחסד
זכה לפזר מכספו להדפסת תורת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע
הרב החסיד ר' מאיר בהר"ר שמחה יצחק ע"ה זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל
נלב"ע ביום ג' סיון ה'תשפ"א
תנצב"ה

* * *

ולזכות יבלחטו"א בניו הני לומדי ותמכי אורייתא, רודפי צדקה וחסד,
ראשונים לכל דבר שבקדושה ה"ה האחים החשובים
הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה
והרב החסיד ר' יוסף משה
וכל בני משפחתם שיחיו
יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר,
ובהצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו, תמיד כל הימים



| | |
|-------------------------|--------------------------|
| מכון אור החסידות | Or Hachasidus |
| סניף ארץ הקודש | Head Office |
| ת.ד. 2033 | 1469 President St. #BSMT |
| כפר חב"ד 6084000 | Brooklyn, NY 11213 |
| 03-738-3734 | United States |
| Likras@likras.org | (718) 534-8673 |

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי,
הרב מנחם מענדל זרוקמן, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם
טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת ויגש, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את קונטרס 'לקראת שבת' (גליון תת), והוא אוצר בלום בענייני הפרשה מתוך רבבות חידושים וביאורים שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש צוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים בעת העיבוד הושמט ריבוי השקו"ט בפרטי הענינים והרחבתם עם המקורות כפי שהם מופיעים במקורם [ובפרט, במדור 'חידושי סוגיות', שמופיעים כאן רק עיקרי הדברים], ויש להיפך, אשר הביאורים נאמרו בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי בין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן הענינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.



ויה"ר שנוכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה'", ונזכה לשמוע תורה חדשה, תורה חדשה מאתי תצא, במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

תוכן ענינים

ב. מקרא אני דודש.....

מדוע הצטער יעקב כשהגיע לבאר שבע?

מגלן לרש"י שיעקב לא חשש מפני הירידה ממצרים אלא הצטער ? / מדוע לא הצטער יעקב כשיצא לחרן ? / ביאור הטעם לצערו של יעקב כשנוקק לצאת לחו"ל, והדרך שהפיג הקב"ה את צערו

(ע"פ לקטי שידות ח"ה עמ' 229 ואילך)

ה. פנינים.....

יחסו של שאול ליעקב (ע"פ לקטי שידות ח"ה עמ' 228 ואילך)

איך נשא שמעון את דינה אחותו? (ע"פ לקטי שידות ח"ה עמ' 228 ואילך)

ו. יינה של תורה.....

איך לבכות, יש לתקן!

מדוע לא בכו יוסף ובנימין על המקדש שבחלקם ? / מהו סוד הבכי על הצואר דווקא ? / מפני מה לא נבנה בית המקדש בגבהו של עולם ? / ומה עושים כאשר מקדשו של הזולת חרב ? דרך העבודה כאשר המקדש האישי חרב

(ע"פ לקטי שידות ח"ה עמ' 146 ואילך)

ז. פנינים.....

לא לפחד מהגלות! (ע"פ לקטי שידות ח"ה עמ' 229 ואילך)

אריכות ימים הראוי' (ע"פ ספר השיחות חש"ב ח"א עמ' 204 ואילך)

ח. חידושי סוגיות.....

ב' גדרים במלכות משיח, מלך ונשיא

יקדים קושיית הרש"ש בסוגיא דסנהדרין גבי דוד ומשיח לעת"ל, ויסיק דהשקו"ט הוא אם מלכות משיח תהא כעין מלכות דוד או באופן אחר, ומסקנת הש"ס תרדווייהו איתנהו ב' / יבאר ב' הגדרים ע"פ דברי הרמב"ם בהל' מלכים, ועפ"ז יתרך קושיית הרש"ש

(ע"פ לקטי שידות ח"ה עמ' 206 ואילך)

ט. תורת חיים.....

מחי ההכנה הראוי' לקראת בר מצוה?

י. דרכי החסידות.....

חול' נסתר

מקרא אני הדוש

ביאורים בפשוטו של מקרא



מדוע הצטער יעקב כשהגיע לבאר שבע?

מגלן לרש"י שיעקב לא חשש מפני הירידה ממצרים אלא הצטער? / מדוע לא הצטער יעקב כשיצא לחרן? /
ביאור הטעם לצערו של יעקב כשנוקק לצאת לחו"ל, והדרך שהפיג הקב"ה את צערו



בפרשתנו מסופר על ירידת יעקב ממקום מגוריו בארץ ישראל – לארץ מצרים, שם היו יוסף ומשפחתו; ומספר הכתוב: "ויסע ישראל וכל אשר לו, ויבוא בארה שבע וגו'" (מו, א), ושם התגלה אליו הקב"ה ואמר לו: "אל תירא מרדה מצרימה, כי לגוי גדול אשימך שם" (מו, ג). ומפרש רש"י:

"אל תירא מרדה מצרימה – לפי שהי' מיצר על שנוקק לצאת לחוצה לארץ".

ויש לדקדק במה שכתב רש"י שהי' יעקב "מיצר":

לשון הכתוב הוא "אל תירא", ובפשטות יראה היא רגש של דאגה וחשש מפני מאורע שבעתיד, ואם כן הי' לרש"י לומר "שהיה מתיירא" או "שהי' דואג" (והשווה לשון רש"י בפ' לך לך טו, א: "אחר שנעשה לו נס... והי' דואג ואומר שמא קבלתי שכר על כל צדקותי, לכך אמר לו הכתוב 'אל תירא אברם'");

אמנם רש"י דייק ונקט בלשון "שהי' מיצר", שמורה על רגש של דוחק וצער ועגמת נפש, והוא מתאים גם כלפי ענין שבהווה המעיק ומצער, וצריך ביאור.

[וראה גם בדברי הכתוב בפ' וישלח (לב, ח): "ויירא יעקב מאוד וייצר לו", ובתרגום שם: "ודחיל.. ועקת" – והיינו, שהם שני הרגשים שונים].

ב. והנה, ב"פרקי דרבי אליעזר" (ריש פרק לט. הובא בילקוט שמעוני פרשתנו על אתר) מפורש שאכן יעקב הי' דואג וחושש מפני העתיד – מפני ההליכה לארץ מצרים:

"שמע יעקב על יוסף שהוא חי, והי' מהרהר בלבו ואמר: איך אעזוב ארץ אבותי ואת

לקראת שבת

ה

ארץ מולדתי ואת ארץ ששכינתו של הקב"ה בתוכה, וא"ך א"ל ארץ בני חם בארץ שאין יראת שמים כיניהם".

ולפי דבריו מובן היטב מה שאמר לו הקב"ה "אל תירא. . כי לגוי גדול אשימך שם":

יעקב הי' ירא לירד למצרים מפני שאין שם יראת שמים, וחשש שלא יתערבו בניו בין המצריים וילמדו ממעשיהם וכו' (וראה זח"א רכב, א: "בשעתא דהוה נחית יעקב למצרים הוה דחיל הוה אמר דלמא ח"ו ישתצון בני ביני עממיא") -

ועל זה באה ההבטחה "לגוי גדול אשימך שם", להניח דעתו, שבניו יצליחו במצרים להיות "גוי גדול" ולא יתערבו בתוך המצריים.

אבל רש"י כתב "לפי שהי' מיצר על שנוקק לציאת לחו"ל", ומשמע מלשונו שלא הי' כאן ענין של חשש ויראה מפני מה שעתיד להיות עם זרעו בארץ מצרים, אלא תחושת "מיצר" מעצם זה שהוא יוצא מארץ ישראל לחו"ל -

ולפי דבריו צריך ביאור [מלבד הקושי הנ"ל סעיף א - שבכתוב נאמר "אל תירא מרדה מצרימה", לשון המורה על דאגה וחשש מפני העתיד]:

איך הופג צער זה על ידי ההבטחה "כי לגוי גדול אשימך שם"? כיצד הבטחה זו שוללת את סיבת צער: היציאה מתוך ארץ ישראל?

ג. ולכאורה יש לבאר טעמו של רש"י - ש"א פירש שיעקב הי' חושש ודואג מפני עתידם של זרעו במצרים (כדברי ה"פרקי דרבי אליעזר"):

כשאמר יוסף לאחיו שיביאו את יעקב אביו וכל בני המשפחה למצרים, הודיע שיקבע עבור יעקב מקום מיוחד במצרים לגור שם - "וישבת בארץ גושן. . וכלכלתי אותך שם" (מה, יא), ומשמעות הענין היא שיהי' להם מקום לגור בפני עצמם.

וב"פשוטו של מקרא" הרי כך הי' בפועל - שגרו בארץ מיוחדת, "ארץ גושן אשר עמי עומד עלי" (וארא ח, יח. וראה גם שם ט, כו), ולא היו מעורבים עם המצריים.

ולכן לא רצה רש"י לפרש שיעקב חשש ודאג מפני השפעת המצריים על זרעו - כי לא היו אמורים לגור עמהם ביחד, אלא בארץ משלהם, ארץ גושן.

אבל אין זה טעם מספיק, כי סוף סוף מובן בפשטות שעצם השהות בתוך ארץ מצרים, שאנשי' מפורסמים בהנהגתם הגרועה ביותר (וראה פרש"י אחרי יח, ג. ועוד), יש בה כדי לעורר את דאגתו ויראתו של יעקב;

ולכן יש לתת טעם אחר בשיטת רש"י - שהוא מפני שאמירה זו היתה בבאר שבע, כדלקמן.

ד. ביאור הענין:

אם יעקב הי' ירא וחושש מפני הירידה למצרים, והוצרך הקב"ה לעודדו וליישב את

לקראת שבת

רוחו - הי' מתאים שיהי' זה מיד עם החלטתו של יעקב לצאת לדרך למצרים; מדוע, איפוא, המתין הקב"ה עם אמירה זו עד בואו של יעקב לבאר שבע, ולא אמר זאת מיד כאשר "ויסע ישראל וכל אשר לו" - שיצא ממקום מגוריו בחברון (ועוד קודם לכן, כשהי' צריך לקבל ההחלטה על הירידה למצרים)?

מזה מוכח (בדרך הפשט), שבאמת כבר קודם לכן הוסכם אצל יעקב לרדת למצרים לא חשש, ואף הי' בשמחה על כך (וכמו שאמר יעקב: "רב עוד יוסף בני חי אלכה ואראנו בטרם אמות", "רב לי עוד שמחה וחדווה הואיל ועוד יוסף בני חי" (מה, כח ובפרש"י)); אמנם כשהגיע לבאר שבע - אז התחדש איזה ענין שבגללו הוצרך יעקב לדבריו של הקב"ה.

וזהו שמפרש רש"י: "לפי שהי' מיצר על שנוזק לצאת לחוצה לארץ" - והיינו, שאף שיעקב הסכים בנפשו לרדת למצרים ולא חשש, מכל מקום, כאשר הגיע בפועל למקום הגבול, באר שבע, שהיא העיר האחרונה בדרומה של ארץ ישראל (ראה יפה תואר (השלם) לבר פס"ח, ו ולבר פצ"ד, ד. מדרש הגדול פרשתנו (מו, א). - אבל ראה נור הקודש (השלם) לבר פצ"ד, ד; וצ"ע), התעורר אצלו רגש של צער ו"הי' מיצר" על כך שהוא צריך בפועל לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ.

ולכן דוקא כאן נגלה עליו הקב"ה ואמר לו: "אל תירא מרדה מצרימה וגו'".

ה. אלא שעדיין חסר ביאור (וכנ"ל ס"ב) - אליבא דרש"י:

כיצד מועילה ההבטחה "לגוי גדול אשימך שם", להפיג את צער היציאה מארץ ישראל? ויש לומר, ובהקדים קושיא נוספת: מדוע דוקא עתה הצטער יעקב על יציאתו מארץ ישראל - ולא מצינו (ב"פשוטו של מקרא") צער כזה בעת יציאתו הקודמת מארץ ישראל, שיצא לחרן אל בית לבן?

אלא: כאשר יעקב יצא מארץ ישראל בפעם הראשונה, הוא הי' אדם יחיד, ללא משפחה, ולכן לא הרגיש צער כה גדול מכך שבכורח הנסיבות עליו לעזוב את ארץ אבותיו;

אולם בעת יציאתו עתה, הרי הוא כבר אב למשפחה גדולה של שבעים נפש, ויש כאן כבר התחלה של "עם" מיוחד. ולכן עתה דוקא הצטער יעקב, כי הסברא נותנת שהמקום המוכשר לעם ישראל בתור עם, הרי הוא דוקא בארץ ישראל.

ועל זה השיב לו הקב"ה: "כי לגוי גדול אשימך שם" - שאדרבה: ה"גוי גדול" של עם ישראל יושג (לא בארץ ישראל, אלא) דוקא שם, בחוץ לארץ, ודו"ק.

יחוסו של שאול ליעקב

ובני שמעון ג' ושאול בן הכנענית
בן דינה שנבעלה לכנעני
(כו, י. רש"י)

צריך ביאור: א. מנין לרש"י שאכן מדובר בדינה ולא בכנענית ממש (וראה במפורשי רש"י ששקוט"ט בזה)? ב. מדוע מעתיק רש"י מהכתוב גם את המלה 'בן', והרי פירושו הוא רק על תיבת "כנענית" (שהיא דינה "שנבעלה לכנעני")?

והביאור בזה:

רש"י בא לענות על שאלה בכללות הכתוב: מדוע דוקא כאן הזכירה התורה את האם, ולא בשאר יוצאי ירך יעקב (ראה גם מנחת יהודה כאן)?

אלא שהתורה כותבת את שמות בני ישראל כדי לייחס אותם ליעקב, ולכן בשאר יוצאי ירך יעקב לא נזכרה האם, מאחר שיחוסם ליעקב הי' רק דרך אבותיהם, בני יעקב.

ואם כן, מכך שביחס לשאול מוזכרת גם אמו, משמע שייחוסו של שאול ליעקב הוא אף דרך אמו, ומכאן למד רש"י שמדובר בדינה.

ולכן גם העתיק רש"י בפירושו את המלה "בן" - שהרי ללמוד על ייחוסו של שאול באנו.

איך נשא שמעון את דינה אחותו?

ובני שמעון ג' ושאול בן הכנענית
בן דינה שנבעלה לכנעני
(כו, י. רש"י)

ידועה הקושיא (ראה ריב"א, הטור הארוך,

ועוד), הרי אחותו מן האם אסורה גם לבני נח (ראה רש"י וירא כ, יב), וא"כ, כיצד נשא שמעון את דינה אחותו?

ויש לבאר ע"ד הפשט:

קיי"ל "מה שקנה עבד קנה רבו" (פסחים פח, ב), היינו דמכיון שהעבד קנוי לרבו לגמרי, אי אפשר שיהי' לו רכוש לעצמו, שהרי כל מציאותו שייכת לרבו. ויתירה מזו: העבד נקרא בכתוב "כספו הוא" (משפטים כא, כא), היינו שמהות העבד אינה אלא שהוא רכושו וכספו של האדון.

ועפ"ז י"ל, שמאחר שגדר העבד הוא רכוש וכסף האדון, לא שייך בו כל ענין היוחסין, שיקרא בשם "בן" להוריו ו"אח" או "אחות" לבני משפחתו, כי בשם זה יש לו איזה גדר בנוסף להיותו "עבד", וזה אינו, כי העבד הוא אך ורק רכוש וכסף האדון, ותו לא.

ועפ"ז מובן מה שנשא שמעון את דינה, כי כאשר לקחה שכם ו"נבעלה לכנעני", הרי בזה נשתעבדה לשכם, עד שנקראה בשם "כנענית", וממילא נעשתה שפחה, ובטל ממנה יחוסה המשפחתי.

ואף שנשאה שמעון לאחרי שנשחררה ויצאה משכם, מ"מ, מכיון ש"לא היתה דינה רוצה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה" (רש"י פרשתנו שם), נמצא שתלתה דינה את שחרורה משכם בנישואי' לשמעון, ומכיון שכל שחרורה הי' בתנאי זה, מובן שהי' זה באופן שתישאר "כנענית", ותוכל להינשא לשמעון.

[יש להבהיר: א. ביאור זה נכתב בקיצור נמרץ, ויש לעיין במקור הדברים, שם נתבאר הענין באריכות. ב. ביאור זה הוא ע"ד הפשט ב"פשוטו של מקרא", ולא ע"ד ההלכה].

המדרש מדרש
לעילוי נשמת

דרכי ח' יהודה לייב ב"ד

מדרשי אברהם ישעי'

ע"ה גורני

מבור ב"ק אריזר ז"ע

נלב"ע י"ד ניסן התשפ"ג

הנצבה

יגה של תורה

ביאורים בעניני הפרשה על דרך ההסידות

איך לבכות, יש לתקן!

מדוע לא בכו יוסף ובנימין על המקדש שבחלקם? / מהו סוד הבכי' על הצואר דווקא? / מפני מה לא נבנה בית המקדש בנבחו של עולם? / ומה עושים כאשר מקדשו של הוולת חרב? דרך העבודה כאשר המקדש האישי חרב



לאחר שהתודע יוסף אל אחיו (פרשתנו מה, יד), נפל על צוארו של בנימין: "ויפול על צוארי בנימין אחיו ויבך, ובנימין בכה על צואריו". על סיבת בכי' זו אמרו בגמ' (מגילה טז, ב. הובא גם בפרש"י כאן) שיוסף בכה "על שני מקדשים שעתידין להיות בחלקו של בנימין, ועתידין ליחרב", ועל כן נאמר "צוארי" לשון רבים, כנגד שני בתי המקדש שהיו עתידים להחרב. ואילו בנימין "בכה על משכן שילה שעתידי להיות בחלקו של יוסף ועתידי ליחרב".

ויש לתמוה:

מדוע בכו יוסף ובנימין כל אחד על המקדש שעתידי הי' ליחרב בחלקו של אחיו, ולכאורה הרי "אדם קרוב אצל עצמו" (סנהדרין ט, ב), והחורבן שעתידי להיות בחלקו נוגע אצלו הרבה יותר ממה שיהי' בחלקו של אחיו, ואם כן, הי' להם לבכות לכל לראש על החורבן שבחלקם?

מדוע לא הי' בית המקדש "בנבחו של עולם"?

ותחילה יש לבאר מדוע הבכי' על המקדש הייתה על הצואר דווקא, שמשמע מזה שיש קשר מיוחד בין בית המקדש לצואר.

ביאור העניין:

על הפסוק "כמגדל דוד צוארך" (שה"ש ד, ד) אמרו במדרש (שה"ש רבה עה"פ) "מה צואר זה נתון בגבהו של אדם, כך בית המקדש נתון בגבהו של עולם". והנה המדרש המשיל את בית המקדש לצואר דווקא ולא לראש, אף שהראש גבוה יותר מן הצואר. והטעם לכך הוא, משום שיש מעלה מיוחדת בצואר שאיננה אפילו בראש.

את מעלה זו דרשו חכמים ממה שנאמר (ברכה לג, יב) "ובין כתפיו שכן": "בגובה ארצו הי' בית המקדש בנוי אלא שנמוך כ"ג אמה מעין עיטם". ובתחילה רצה דוד לבנות את בית

המקדש במקום הגבוה ביותר, בעין עיטם, אלא שלבסוף בנאו במקום נמוך יותר, "משום דכתיב ובין כתפיו שכן, אין לך נאה בשור יותר מכתפיו" (רש"י שם ומקורו בזבחים נד, ב).

ולכאורה אינו מובן: אם אין מעלה בגובה, מדוע מדגישים חז"ל שבית המקדש הי' נתון "בגבהו של עולם", ואם אכן יש מעלה בגובה, הרי לכאורה ככל שהדבר גבוה יותר הוא יפה ומעולה יותר, ומדוע לא הי' בית המקדש במקום הגבוה ביותר?

והביאור בזה הוא, שאמנם הצואר אינו הגבוה ביותר בסדר המעלות והמדריגות, אך מאידך, בו דווקא יש מעלה בנוגע לתכליתו ותפקידו של הגוף:

החיות שבגופו של האדם נמצאת בכל האברים, ולכל אבר יש החיות המתאימה לו לפי תפקידו, אך כללות החיות נמצאת בראש, ומשם היא מתפשטת לכל האיברים. התפשטות זו נעשית באמצעות הצואר. שם ישנם הקנה, הושט והורידים, ובאמצעותם יורדת החיות ומתלבשת באיברים השונים.

על דרך זה הוא בנוגע לכח השכל שבראש. כשהאדם מתכוון בעניין מסוים, מתעורר אצלו עי"ז הרגש המתאים בלב, והרגש מתבטא במעשה בפועל עד לכוחות הנמוכים ביותר כמו ההילוך ברגל. וגם בנוגע להשתלשלות זו, מבוואר בסה"ק (תורה אור וואר נח, ב) שהגרונן הוא הממוצע בין השכל שבראש לרגש שבלב, ו"המשכת המוחין מן הראש ללב הוא ע"י אמצעות הגרון דוקא".

נמצא, אפוא, שאמנם הראש הוא הגבוה מכל האיברים, אך יחד עם זאת אין הראש יכול להשפיע על האיברים את החיות המגיעה להם, ואינו יכול להנהיגם על ידי השכל שבו, אלא באמצעות הצואר שהוא מעביר את החיות ואת השכל אל האיברים כולם. ואם כן, יש בצואר מעלה מיוחדת, שעל ידו ממלא הראש את תפקידו בפועל.

וגם בית המקדש הוא בדוגמת "צואר", ולכן נמשל בפסוק ל"צוארך", וגם כאשר בכו יוסף ובנימין על המקדשות הי' זה על הצואר דווקא, וכפי שיתבאר.

"צואר" בין השכינה לעולם

מהותו ותכליתו של בית המקדש היא שבו ועל ידו יאיר אור אלוקי לכל העולם. חלונות המקדש היו בנויים באופן של "שקופים אטומים", צרים מבפנים ורחבים מבחוץ, משום שהם לא נועדו להחדיר את אור היום מבחוץ, אלא להיפך: להאיר את אור הקדושה החוצה, לכל העולם כולו (ראה מלכים א ו, ד. מנחות פו, ב ופרש"י. וראה לקוטי שיתוח ח"ב עמ' 315).

וממילא מובן מדוע הי' בית המקדש בצוארו של עולם ולא בגבהו:

אילו הי' בית המקדש במקום הגבוה ביותר, הרי הי' מנותק ונשגב מן העולם ולא הי' יכול להשפיע בו את אור הקדושה. ולכן הי' דווקא באופן של "נחתי בי' פורתא", בדוגמת הצואר שהוא נמוך במקצת, באופן ששייך וקרוב יותר לעולם, ואזי יכול הי' המקדש להאיר את העולם ולקרבו לקדושה. כשם שהצואר הוא ממוצע ומחבר בין הראש והגוף, כך המקדש מקשר ומחבר את העולם להשי"ת.

והנה, בית המקדש הכללי הי' בירושלים, אך בית המקדש הפרטי נמצא בכל יהודי ויהודי. כך דרשו חז"ל (ראה ראשית חכמה שער האהבה קרוב לתחילתו. של"ה שער האותיות אות ל. ועוד) על הפסוק (תרומה כה, ח) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", שלא נאמר כאן "ושכנתי בתוכם" אלא "ושכנתי בתוכם" בלשון רבים, כי יש משכן ומקדש בתוך כל אחד ואחד מישראל.

וגם בית מקדש פרטי זה עליו להיות בבחינת "צואר": אין לנשמה הקדושה להיות מנושאת ומובדלת מה"עולם קטן" שבו, מן הגוף ומנפשו הבהמית ומעניני העולם שמסביבו. באופן כזה לא יאיר אור הקדושה בתוך הגוף ואין זו תכליתו של בית המקדש הפרטי. על הנשמה להתעסק עם הגוף ועם נפש הבהמית, לרתום גם אותם לעבודת ה', לנצל את הכשרונות והכוחות לענייני קדושה, ולזכך את השכל והרגשות של נפש הבהמית שיהיו מלאים מענייני קדושה וישתתפו בענייני עבודת ה'.

ורק על ידי שהנשמה אינו מנושאת אלא "יורדת" מגבהה כדי לפעול עם הגוף, והרי היא בבחינת "צואר", אזי אפשר לעשות מהגוף כולו משכן ומקדש לאורו יתברך.

עיקר עבודת האדם בעולם

בכייט יוסף ובנימין הייתה אף היא על הצואר דווקא, משום שזהו עיקר עבודת האדם:

תכלית בריאת העולם היא כמבואר בדברי חז"ל (תנחומא נשא טו. תניא פל"י) ש"נתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים". השי"ת חפץ שיהי' עולם נחות ומגושם, ובו דווקא יעברו בני ישראל ויזככו ויעדנו את העולם עד אשר יהי' העולם כולו ראוי להיות דירה ומשכן לבורא ית'.

עבודה זו, נעשית על ידי בני ישראל דווקא, וזוהי כל תכליתם בעולם, וכפי שאמרו במשנה (סוף קידושין, ובבביתא שם) "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני". כל אחד ואחד מישראל מזכך את גופו ונפשו הבהמית, וגם את החלק בעולם שמוטל עליו לקדשו, ובכך משלימים את תכלית בריאת העולם להיות לו ית' דירה בעולם הזה הגשמי.

והעיקר בעבודה זו הוא בחינת ה"צואר" שבו, שעל ידו נשלמת עבודה זו.

וממילא כאשר ישנו חיסרון בעבודה זו, אזי הבכי הוא על הצואר, ולא על הראש:

א. על הראש אין בוכים מכיוון שראשו של יהודי, היינו נשמתו, קשור תמיד להשי"ת, ואפילו "בשעת החטא היתה באמנה אתו ית'" (תניא פכ"ד), וממילא אין לבכות עליו.

ב. עיקר הבכי היא על הצואר. כי תכלית עבודתו של היהודי אינה בראשו – שהיא עבודת הנשמה לעצמה, אלא תכלית עבודתו היא לקדש את הגוף והעולם, בבחינת "צואר", וכאשר אינה נעשית כדבעי, אזי "בכה על צואריו".

בכי אינו תיקון

ומעתה יש לבאר גם את התמיהה האמורה אודות הבכי על המקדשות:

לקראת שבת

יא

עניין הבכ"י, כפשוטו, בענייני העולם, הוא בכדי להקל על הבוכה. אין בכוחה של הבכ"י לשפר או לתקן את אותו העניין שהביא לבכ"י, אלא הרגש ממלא את לבו של הבוכה עד שאינו יכול להכילו יותר, ואזי פורץ הוא בבכ"י, והבכ"י מקל מעליו עד אשר ירווח לו. וכמו שנאמר "הייתה לי דמעותי לחם יומם ולילה" (תהלים מב, ד), שהבכ"י והדמעות מקילים על הבוכה כמו לחם שמשביע את האדם (ראה פרש"י ופי' יהל אור לאדמו"ר הצמח צדק עה"פ).

אמנם, כאשר יש בכוחו של האדם לתקן ולשפר את הדבר הבלתי טוב, הנה אין מקום שירגיע את רוחו על ידי בכ"י, אלא עליו לפעול ולתקן את הדבר!

וממילא, כאשר אדם רואה את "חורבן מקדשו" של חברו, הרי עיקר היכולת לתקן תלוי בחברו ולא בו. הוא אמנם מחויב להוכיחו בדרכי נועם, ובוודאי שצריך לעורר עליו רחמים ולהתפלל עליו, אבל הביטול בפועל של החטאים שגרמו לכך שתישלח יד במקדש תלוי בחברו בלבד. אין בידו ליטול את הבחירה מידי חברו, וחברו צריך לבחור בטוב ולשוב בתשובה.

ואם עשה ככל שביכלתו לסייע לחבירו, ועוררו והתפלל עליו, ועדיין מקדשו חרב, הרי העניין נוגע לו בעומק נפשו, והוא כל כך כואב ומצטער עד שאינו יכול להכיל זאת בלבד והוא בוכה במר נפשו.

אמנם במה דברים אמורים, כאשר מדובר על מקדשו של חברו, אך בשעה שרואה אדם את מקדשו הפרטי שלו שחרב, חלילה לו להסתפק באנחה ובכ"י, אלא עליו לפעול ולעמול ולתקן חטאיו, להביא את הגאולה הפרטית בנפשו, עד אשר יתקן ויבנה מחדש את מקדשו.

במצב זה אין מקום לבכ"י של כאב וצער על החורבן, כיוון שיש לפעול ולבנות. ואמנם יש דמעות שהם פועלות תיקון, כמו דמעות של תשובה, שהן גם כן בונות את המקדש הפרטי, אבל גם בזה צריך להיזהר משום שלפעמים גורמת הבכ"י חלישות בעבודה, כאשר מדמה האדם שיצא ידי חובתו בבכ"י ואינו צריך לתקן עוד.

כללו של דבר: כאשר חרב מקדשו של חברו ולא הצליח לסייעו, יש מקום לבכ"י בכדי להקל על כאבו, אך כאשר מדובר בחורבן המקדש הפרטי שלו, אין מקום לבכ"י, אלא לעבודה ופעולה.

ומעתה יובן מדוע לא בכה יוסף על משכן שילה, ולא בכה בנימין על בתי המקדש:

יוסף לא בכה על משכן שילה, כיוון שמשכן זה בחלקו הוא, וביכלתו לפעול ולמנוע את החורבן, ואם כן אין מקום לבכ"י, ועליו לתקן. ובדומה לזה לא בכה בנימין על חורבן בתי המקדש כיוון שהם בחלקו ואין לו לבכות כי אם לפעול.

וכך דורשים מכל איש ישראל ש"מקדשו" חרב: אין להסתפק בבכ"י, אלא התכלית היא לתקן. יש לעמול ולקשר את ה"ראש" עם ה"גוף", את המקדש שבנפשו האלוקית עם גופו וחלקו בעולם, וכך לבנות את בית המקדש הפרטי, ובזה ימהר את בנין בית המקדש כפשוטו, במהרה בימינו.

לא לפחד מהגלות!

אל תירא מרדה מצרימה

לפי שהי' מיצר על שנוקק לצאת לחוצה לארץ
(מו, ג, רש"י)

לכאורה תמוה, שכן אם הי' יעקב מיצר ומצטער על זה שנוקק לצאת לחו"ל, מדוע אמר לו הקב"ה "אל תירא", ולא "אל תצטער" וכיו"ב (ראה גם לעיל מדור "מקרא אני דורש")?

ויש לבאר על דרך הרמז, שבזה אמר לו הקב"ה, שרגש של צער על זה שנוקק לצאת מא"י רגש טוב הוא, ואין לו להסירו מלב, ורק את הרגש של יראה ופחד עליו להסיר מלב.

כלומר: מחד גיסא, אדם שאינו נמצא בארץ ישראל צריך להרגיש כ"בנים שגלו מעל שולחן אביהם" (ברכות ג, סע"א), ולחוש בלבו כאב וצער על הימצאו בגלות, אך מאידך, אסור לו להתפעל ולהרגיש יראה ופחד מהמניעות והעיכובים על עבודת השי"ת כשנמצאים בגלות, כי בוודאי ניתנו לו מלמעלה כל הכוחות הדרושים להתגבר עליהם.

ואדרבה: דווקא "לפי שהי' מיצר" על הגלות, הרי הוא מגיע ל"אל תירא", כי דווקא ע"י שמצטער על זה שהוא בגלות, ומשתוקק תמיד לשוב לא"י, הנה השתוקקות זו עצמה מרימה ומגביהה את האדם למעלה מהגלות, וממילא אין לו יראה ופחד מהמניעות והעיכובים שבגלות.

אריכות ימים הראוי'

ויאמר יעקב אל פרעה ימי שני מצורי שלושים

ומאת שנה מעט ורעים היו ונ'

(כו, ט)

דרוש ביאור:

כיצד יכול יעקב לומר שחי "מעט", בשעה שרוב בני"א אינם מגיעים לגיל זה? ובפרט ע"פ המבואר במפרשים, שעיקר שאלת פרעה "כמה ימי שני חי"ך" היתה לפי שתמה על זקנותו "כי אין רוב אנשי זמנו מאריכים ימים כל כך שכבר קצרו שנותם" (רמב"ן, ועוד)?

ויש לפרש:

מבואר בספרים שיעקב רצה לפעול את הגאולה ע"י בירור לבן ועשיו, שעיי"ז "ועלו מושיעים בהר ציון" (עובדי' בסופו. וראה תו"א ר"פ וישלח).

והנה, ישנה אריכות ימים ("בא בימים") בכמות, וישנה אריכות ימים באיכות, ימים מלאים ושלמים (ראה סה"מ מלוקט תשרי-חשון עמ' שז ואילך). וזה הי' כוונת יעקב בדבריו "מעט ורעים היו ימי שני חי"ך", שמכיון שעדיין לא פעל את הגאולה, הרי לא השיג שלימות בימיו.

ומה שאמר כן לפרעה, י"ל שבזה בא להודיעו, שהטעם שירד למצרים אינו כדי לשבת ב"מיטב הארץ" (פרשתנו מז, יא) ולאכול מ"חלב הארץ" (שם מה, יח), אלא כחלק ממטרתו להגיע לשלימות זו, ע"י בירור ארץ מצרים והעלאת ניצוצות הקדושה הנמצאים שם בגלות, שבזה נתן הכח לבניו לפעול הגאולה ממצרים, ואחרי" כל הגאולות עד לגאולה השלימה בב"א.

ה'יהודי סוגיות

עיון ופולפול בסוגיות הפרשה



ב' גדרים במלכות משיח, מלך ונשיא

יקדים קשיית הרש"ש בסוגיא דסנהדרין גבי דוד ומשיח לעת"ל, ויסקי דהשק"ט הוא אם מלכות משיח תהא כעין מלכות דוד או באופן אחר, ומסקנת הש"ס דתרווייהו איתנהו בי' / יבאר ב' הגדרים ע"פ דברי הרמב"ם בהל' מלכים, ועפ"ז יתרון קשיית הרש"ש



על דוד המלך גופי' כ"א על מלך המשיח [עיי' במפרשי הכתוב], ובלאה"כ על כרחך דאין דוד המלך בעצמו משיח שיהי' "נשיא להם לעולם", שהרי תחילת פעולת משיח תהי' קודם הגאולה כפסק הרמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד, ובודאי קודם תחיית המתים.

[ובנצח ישראל להמהר"ל ספ"מ פי' הקושיא באו"א, דר"ל דודאי תרי קראי במשיח קאי, אלא ש"ודוד עבדי נשיא" משמע ש"לא יהי' המשיח מלך, רק נשיא בלבד, וכיון דיליף מן ואת דוד מלכם א"כ יהי' מלך". וביאור זה צ"ע כי א"כ הו"ל להקשות הסתירה (אם נשיא נקרא או מלך) בין כתובי הפטרתנו גופא, כנ"ל מהרש"ש דלעיל מיני' נקרא דוד מלך].

ויובן בהקדים ביאור המסקנא שימלכו שניהם, דוד ומשיח, ודוד ישמש פלגי קיסר, וזה צריך הסבר יותר [ועיי' בראב"ד הל' מלכים ספ"א], למה יצטרך מלך המשיח ל"שני לר",

גרסינן בסנהדרין צח: "א"ר יהודה אמר רב עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר [שעתיד למלוך עליהם. רש"י] שנאמר ועבדו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם, הקים לא נאמר אלא אקים. א"ל רב פפא לאביי והכתיב [בהפטרות פרשתנו] ודוד עבדי נשיא להם לעולם, [ומשני] כגון קיסר ופלגי קיסר". ובפרש"י: "כגון קיסר ופלגי קיסר - מלך ושני לו, כן דוד החדש מלך כדכתיב ודוד מלכם אשר אקים, ודוד המלך שני לו כדכתיב נשיא להם ולא כתוב מלך", והק' הרש"ש דהא בכתוב שלפני "נשיא להם" [בהפטרותנו] מפורש גמי "ועבדי דוד מלך עליהם".

והנראה בזה בהקדים דלכאור' כוונת הקושיא "והכתיב ודוד עבדי נשיא להם לעולם" היינו דא"פ לומר דדוד אחר יהי' לעתיד, והוא מלך המשיח, כי נאמר דוד המלך עצמו יהי' נשיא לעולם, וזה צ"ע דהא בפשטות גם "דוד" הנזכר כאן י"ל דלא קאי

תהיינה ב' המעלות ד"קיסר ופלגי קיסר", דמצד החידוש שבמלכותו לגבי דוד נקרא "קיסר" (והוא "דוד אחר"), ומצד מעלתו בתור "מלך מבית דוד" נקרא "פלגי קיסר".

והפכרת הענין, דהנה, בהגדרת תפקידו ופעולתו של מלך המשיח מצינו שהגדיר הרמב"ם ב' ענינים: (א) "יכוף כל ישראל" לילך בדרך התורה והמצוה, "ילחם מלחמות ה'", יבנה בית המקדש ויקבץ נדחי ישראל ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' - ה' מלכים ספ"א [וכן אחר "שתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו" (שם פ"ב ה"א)], וזהו ענינו של מלך ישראל בכלל, וכמ"ש הרמב"ם שם ספ"ד שכל מלך "תהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה' שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות". (ב) "אותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהי' יתר משלמה ונביא גדול כו' ולפיכך יצמד כל העם ויורה אותם דרך ה' ויבואו כל הגוים לשומעו כו'" ועל ידו "תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'" - ה' תשובה פ"ט ה"ב. ומזה מובן דהייעוד "באותו הזמן כו' יהי' עסק כל העולם. . . לדעת את ה' בלבד. . . יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כו' מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ל' הרמב"ם ה' מלכים ספ"ב), יהי' על ידי מלך המשיח, שהוא "ילמד כל העם".

ויש חילוק עיקרי בין שני ענינים הנ"ל, כי פעולתו של מלך המשיח בענין הא', הנהגת המלכות שלו, היא בדרך חידוש, שלא ע"פ טבע. כי על ידו יהי' חידוש עיקרי בכל העולם כולו, וכמבואר בארוכה ברמב"ם

משנה למלך, שלא מצינו שיוזכר כן אצל מלכי בית דוד, ולא מצאנו גדר כזה בהלכות מלך, שיהי' תוקף מיוחד דמשנה למלך יתר על שאר שרי המלך וכיו"ב. גם יש לדקדק קצת בלשון שבחר הש"ס כאן "כגון קיסר ופלגי קיסר". ועיי' תוס' ע"ז י: דשורש שם קיסר הוא ע"ש מלך רומי אחד "שמתה אמו בלדתה ונבקעת בטנה ומצאוהו חי. . . ונקרא קיסר בלשון רומי והוא לשון כרות בעברי [היינו לידה באופן ד"יוצא דופן"] ועל שמו נקראו כל המלכים שלאחריו קיסר", ונמצא ששם זה הי' מיוחד למלכי רומי (ועיין רש"י ברכות נו ע"א). ולמה לא אמר הש"ס הכא בלשון הקודש וכלישנא דקרא בכ"מ "מלך ומשנה למלך" (וראה לשון הערוך ערך קסר).

ואו"י יש לחדש בכל זה, דבאמת אין כוונת הש"ס כפשוטו שיהיו אז ב' אנשים נפרדים שינהיגו את ישראל, וגם לפי דברי הגמרא ודאי ידעינן כבר דמ"ש "ודוד עבדי נשיא להם" קאי על משיח ולא דוד המלך, כי גם משיח נקרא בשם "דוד" כנ"ל, אלא הכוונה שבמלכות מלך המשיח עצמה יהיו ב' גדרי מלוכה ותפקיד, "קיסר ופלגי קיסר", כמשי"ת.

ומעתה יש לפרש כל מהלך הש"ס באו"א, דמש"כ "עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר כו' והכתוב דוד עבדי נשיא להם", הכי קאמר: מהא דאמרינן דעתיד הקב"ה להקים "דוד אחר", משמע, שבגדר מלכות מלך המשיח יהי' חידוש עיקרי לגבי מלכי בית דוד (ואפילו לגבי דוד המלך עצמו), ולכן נקרא "דוד אחר", כי בענין זה אינו דומה לדוד הראשון (עיי' חדא"ג למהר"ל כאן), וע"ז מקשה "והכתוב דוד עבדי נשיא להם", הרי שגם לעת"ל דומה מלך המשיח לדוד הראשון, ולכן נקרא על שמו. וע"ז מתרץ "כגון קיסר ופלגי קיסר", דבמלך המשיח

ודוד עבדי נשיא להם", ויבואר לשון רש"י דלעיל. דהנה, מצינו בלשון חכמים, שראש הסנהדרין "הוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו" (ל' הרמב"ם הל' סנהדרין פ"א ה"ג), ועד"ז יש לומר בלשון מקרא, שזה שמיח נקרא "נשיא" הוא לפי שהוא "ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'", והיינו דקאי בענין השני שנזכר לעיל, "פלגי קיסר", שבו אין כ"כ חידוש על מה שהי' לפניו. ונמצא, דשני התוארים "מלך" ו"נשיא", הם שני הענינים ד"קיסר ופלגי קיסר" שיהיו במלך המשיח. וזהו שנאמר "ודוד עבדי נשיא להם לעולם", דאע"פ שגדלה מעלת המלך על מעלת הנשיא (כהחילוק בין קיסר ופלגי קיסר), מ"מ אין הנשיאות בטלה לגבי מעלת המלכות, ונשאת היא לעולם.

ועפ"ז יש ליישב קושיית הרש"ש, כי שני הענינים ד"קיסר ופלגי קיסר" (מלך ונשיא) יהיו באותו אדם, מלך המשיח; אלא שהפסוק הא' קאי במעלת המשיח בתור "קיסר", "מלך" (ובזה אינו מתייחס לדוד המלך כנ"ל), והכתוב "ודוד עבדי נשיא להם" קאי במעלתו בתור "פלגי קיסר", "כדכתיב נשיא להם ולא כתוב מלך" - שהיא המעלה שבה מתייחס לדוד, והוא מדוייק דוקא בל' הכתוב האמור גבי מעלת הנשיאות, "ודוד עבדי נשיא", דלא כפסוק הקודם גבי ענין המלכות - "ועבדי דוד מלך עליהם", כי בלשון "ועבדי דוד" ההדגשה היא על "עבדי" (אלא שה"עבד" נקרא בשם "דוד"), וזה שייך גבי מלוכה שהיא מעלה הבאה בו (לא מפני שהוא "דוד", אלא) להיותו "עבדי", ודוקא במעלת הנשיאות נאמר "ודוד עבדי", היינו שעיקר ההדגשה היא שנקרא דוד (אלא שאח"כ מוסיף הכתוב דוד זה עבדי הוא), כי מעלה זו שבו מתייחסת לדוד. ודו"ק.

הל' מלכים ספ"א שם ש"יתקן את העולם כו"ז לעבוד את ה' ביחד", ש"יחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו" (שם רפ"ב), עד ש"באותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה'" (שם ספ"ב). כלומר, אע"פ שפסק הרמב"ם (שם רפ"ב) שלא "יבטל דבר ממנהגו של עולם" ולא "יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג", מ"מ, זהו שלא יתבטלו חוקי טבע הבריאה, אבל מובן שזה שכל העולם כולו יעבוד את ה' ביחד ולא תהיינה מלחמות כו' ועסקם יהי' לדעת את ה' בלבד, ה"ז חידוש בהנהגת העולם, שלא מצינו כזאת מעולם. משא"כ השפעתו בתור זה ש"ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'", אף שנכלל בזה גם "דברים הסתומים כו'", מ"מ אין זה חידוש ממש, כי בתורה אי אפשר להיות חידוש (אמיתי), כפסק הרמב"ם הל' יסודי התורה רפ"ט שתורה הזאת "אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת".

ומה ינעם לפ"ז רמז לשון הגמרא "קיסר ופלגי קיסר". שהרי הובא לעיל מדברי התוס' דשם "קיסר" הוא "לשון כרות בעברי" ומורה על לידה באופן של חידוש ד"יוצא דופן", ומענה זהו הרמז בכך שמיח נקרא בשם "קיסר" - מלך שנוולד באופן של "יוצא דופן", שלא כפי הטבע שהטביע הקב"ה סדר של לידה (דרך הרחם), להורות שענין הא' שבמלכותו של מלך המשיח (פעולתו בעולם) יהי' באופן של חידוש, שלא כפי טבע העולם, "יוצא דופן" למעליותא (משא"כ הענין השני שבו, אין בו חידוש כ"כ), ומצד זה הוא רק בגדר "פלגי קיסר".

ומענה יתבארו היטב ב' הכתובים שבהפטרנו, "ועבדי דוד מלך עליהם".

מהי ההכנה הראוי' לקראת בר מצוה?

זה הוקדש משנים קדמוניות, מה שאין כן שיקרא הבר מצוה בתורה בצבור, הנה בהנאום יש בריה להכניס בתוכו איזה דברי התעוררות וגם הנאום בפועל בפני עצמו התעוררות הוא, אפילו אם הוא רק בפילפול, התעוררות לא רק דהבר מצוה אלא גם להנאספים, מה שאין כן הקריאה בתורה בצבור, שבכל שבוע ושבוע עושה זה חזן וכיוצא בזה. ועוד זאת שהרי נטילת זמן ללימוד טעמי הסדרה בא זה בהוספה על נטילת זמן ללימוד הנאומים הנ"ל.

(אגרות קודש הי"ח עמ' רכב-ג)

העיקר – לימוד היסודות והעיקרים אלו ההלכות בחיי היום יום

...לכתבו שהבר מצוה מתכוון לקרות בתורה בצבור כל הפרשה,

ידועה דעתי בזה מאז, שלצערנו בדורנו עשו העיקר טפל ולהיפך, ובזה גם שבתור ההכנה לקבלת עול תורה ומצוה, ממעטים בלימוד היסודות והעיקרים, הלכות הצריכות בחיי היום יומיים, ומחליפים זה בענינים שעכ"פ אינם יסודיים, ועוד וגם זה עיקר, אשר מעולם לא נהגו בזה ואף שאמרו חז"ל אתית לקרוא אזיל בנימוסא, הנה בכל קרית וקרית ישנם כמה מנהגים וכו' וק"ל.

מובן שהנ"ל בא בתור הצעה והערה בעלמא, לעיון עוד הפעם מצדם האם כדאי, ואיך שיחליטו יה"ר שיהי לטוב.

(אגרות קודש הי"ב עמ' ק"ח)

...ולכתבו האם כדאי שבנו שיי' יקרא בצבור כל מה שחזר כבר. - כמדומה כבר כתבתי במכתבי הקודם טעם תמיהתי על הנהוג בזה, שמה מובן שמה שכבר נעשה הרי אין להשיב, ולפחות ינצלו והטורח והזמן ויקרא בצבור לנחת רוח אלו השואפים נחת רוח בכגון זה.

(אגרות קודש הי"ב עמ' ק"ז)

לא כימים הראשונים ימים האלה

במענה למכתבו . . בכללות נעם לי לקרות במכתבו ראשי-פרקים מעריכת הבר מצוה של בנם . . שיי' . . . אבל כאן המקום להעיר אתי אף שהרי אין צועקין על העבר, כוונתי לתחלת מכתבו שהבר מצוה קרא כל הסדרה כולה, ובודאי למותר להאריך, אשר לא כימים הראשונים ימים האלה, שמלפנים כל ילדי בניישראל היו כל המעת לעת כולו באוירה דתורה ומצוות, ובהנוגע ללימודים הי' זה שעות רבות בכל יום ויום, ולכן מי שראו בו כשרון לחזור בקלות על טעמי המקרא, עד כדי לקרותו בעל פה הרי למדו ברצון, והתעסקו גם בזה בזמן הפנוי לאחרי השעות הרבות שעשו בלימוד בפועל.

מה שאין כן כששעות הלימוד בכלל מצומצמות הן, ומהן חלק מסוים - ללימודי חול, ומזהירים שהבן עליו להשגיח על מצב בריאותו של הגוף, ולכן לא להעסיקו יותר מדי, ושיטייל וכו' וכו' ולפעמים עוד מוסיפים שצריך להדר בזה, ובהביא בחשבון את כל האמור - כשמתקרב זמן קבלת עול מציות, הנה מבליים כמה שעות דהכנה לקבלת עול מצוות לא בתוספת לימוד בתורה ועניני' כי אם בלימוד טעמי המקרא, ורוב הפעמים ככולם רק באותה הסדרה שבשבת קודש ינאום הבחור בביהכ"נ, ותו לא מידי, מובן שהשכר המועט שישנו בזה, יוצא וכו'.

ולתרץ מה שכתוב בתחלה, שהרי זה בגדר צועקין על העבר - הוא שלדעתי מצוה לפרסם, שכלל שיהי נעלה הענין דקריאה בתורה בצבור, ישנו עוד ענין נעלה יותר ללימוד תורה בהתמדה ושקידה ולקיים מצוות בהידור ככל האפשרי, ובפרט בזמנים מסוגלים שכל שעה יקרה במאוד, שזמן הנ"ל היא גם כן התקופה שלפני קבלת עול מצוות.

ואף שגם לדעתי תועלת בדרוש שינאום הבר מצוה, שגם זה לוקח זמן חשוב, אבל נוסף שמנהג

דרכי ההסידות

שיחות ומכתבים בעניני עבודת ה' מכ"ק אדמו"ר
מזהר"י צמ"ל ובאו"ש זצוק"לה"ה נבג"מ ז"ע

חולי נסתר

ברוחניות בחולי הנפש יש כמה ענינים בעניני בני אדם וטבעם שאינם מבינים כלל גודל הסכנה הכרוכה בזה



כל ענינם הוא לבטל את הרוחניות ואלקות

והנה בנגעי בני אדם יש כמה ענינים שבחיצוניותם אינו ניכר ונראה כל כך הרע שבפנימיותם, וכמו בגשמיות הרי אנו רואים במוחש דיש כמה מחלות אשר בני אדם אינם יודעים את הסכנה הכרוכה בעקבם ורק הרופאים הבקיאים בחכמת התחלואים ורפואתם יודעים את גודל הסכנה בנפש ממש הכרוכה במחלה שהיא קלה בעיני סתם בני אדם,

וכן הוא גם ברוחניות בחולי הנפש שיש כמה ענינים בעניני בני אדם וטבעם שאינם מבינים כלל גודל הסכנה הכרוכה בזה, וכמו שאנו רואים בטבעי בני אדם שיש כאלו שדרכם לבטל כל ענין אלקות, הם מבטלים את ענין הרוחניות ואלקות ובכל דבר הם תרים אחרי החומרי והגשמי שבדבר, והם מכנים אותו בשם 'הטבע', וזה גופא - מהו ה'טבע' - הם גם אינם יודעים, וכל כוונתם הוא להכחיש את האמת, העיקר שישכחו על ענין האלקות,

ואלו שידועים את האמת על פי ביאורים והסברים שכלים באותות ומופתים חותכים שגם הטבע היא אלקות מונעים עצמם מלהשתמש בתואר זה כי כל ענינם הוא לבטל את הרוחניות ואלקות, דעל דבר הברור כשמש ונגלה לעין כל שהוא פלא אלקי ("א געטליכער וואונדער"), הנה הם אומרים שאינו פלא, ולא מפני שחושבים כן באמת, כי אם מצד העזות והחוצפא שבהם שרוצים לומר ככה,

ותכלית כוונתם הוא אשר גילוי ענין אלקי לא יפעול התפעלות בהזולת, וטבעי בני אדם הוא דגם בענין שהוא נפלא באמת אשר רואים שזהו פלא אלקי, מכל מקום כאשר נמצאים כאלו שאומרים שאינו פלא כל כך, ובפרט כשאומרים זה בתוקף מקררים את הענין האלקי שבזה ואינם מתפעלים כל כך, מבחינים שזהו דבר פלאי אבל לא נרגשת האלקות שבזה,

על האדם צריך הפלא לפעול קירוב לאלקות

דהנה כתיב כי הוי' אלקיך אש אוכלה הוא, רוחניות ואלקות הן חמימות, וזאת היא עבודת האדם להלהיב את עצמו ואת זולתו ("דערווארעמען זיך און דעם צווייטען") באהבת הוי' בחיבת התורה וקיום המצות בהידור ובהתלהבות ("האבען א ברען און א קאך אין אידישקייט"), אולם העדר ההתפעלות הבא מהקרירות הרי זו 'קליפת עמלק', 'אשר קרך בדרך', הוא מקרר את דרך התורה והמצוה, נדרש שהכל יהי' בנימוס ללא התפעלות וחוס, ומהם החושבים ואומרים מה זה פלא לפני האלקות, מה פלא כלפי הקב"ה אשר הוא ב"ה עושה פלא, ובאמת צדקו בדבריהם דלגבי אלקות אין שום דבר הנפלא, אבל בזה גופא הנה כוונתם לקרר אשר הפלא שרואים לא יפעול להתקרב לאלקות,

דבענין גשמי אנו רואים שהתפעלות מאיזה דבר נעלה פועל קירוב המתפעל וכשרואים פלא אלקי ("א געטליכען וואונדער"), כמו בהשגחה פרטית וכדומה הנה לגבי אלקות אין זה פלא כלל, אבל על האדם צריך הפלא לפעול קירוב לאלקות,

וזהו שהקרירות הלזו שהאדם חושב אשר הוא רק ענין של נימוס ושכל הבריא, כי כן הוא טבע השכל להיות קר ומיושב בכל דבר, אבל באמת הנה קרירות זו היא חולי נוראה במאד שסכנה גדולה כרוכה בה, כדוגמת חולי הגוף שאין האדם מכיר בהסכנה הבאה פתאום שצריכה התחזקות ברפואות גדולות, כן הנה בחולי זו שהיא קליפת עמלק דהעזה וחוצפא, שהאדם בעצמו אינו יודע מחולי זו וחושב שזהו קרירות של נימוס,

ויש קליפת עמלק בדקות יותר, והוא באלו שעוסקים בעניני השגות אלקות ומבינים היטב אבל יש אצלם הסכסם אשר ההבנה וההשגה לא תפעול בהם להשתנות במדותיהם, ומתגאים ומתפארים בהבנתם, וכן הוא בבעלי נימוס הנ"ל שמתגאים בטיב הנהגתם, דזהו המן שבא מקליפת עמלק.

ומפלתו של המן היתה על ידי מרדכי דוקא. וזהו איש יהודי הי' בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר שהאיר עיניהם של ישראל בתפלתו, דמרדכי בעבודה הוא ענין המרירות שקודם התפלה, וזהו 'מירא דכיא' המרירות ולא ענין העצבות. ובענין התפלה הרי יש ב' אופני עבודה, עבודת המוח ועבודת הלב, שזהו מה שהקיש על דלתי רחמים ודלתי תפלה. ועם היות דמרדכי הוא איש יהודי, שהיהדות שלו הי' בהתגברות גדולה דכאיש גבורתו, בכל זה הנה הסימן מובהק על איש יהודי הוא שהוא איש ימיני, שרואה רק את הטוב שבכל אחד מישראל ומביט עליו בעין ימינו ומקרבו לתורה, עבודה ומעשים טובים.