

גליון תתמ + עדש"ק פרשת ואחתנן

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

איך הראה הקב"ה לישראל ש"אין עוד מלבדו"?

פנימיות הדין של "מגלין רבו עמו"

גדר ההוספה בת"ת מט"ו באב ואילך

אדמו"ר ד הזקן והאנשים הפשוטים



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 ואתחנן, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את קונטרס 'לקראת שבת' (גליון תתמ), והוא אוצר בלום בעניני 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 כאופן אמירתם, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים בעת העיבוד הושמט ריבוי השק"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 יבין.

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.....

בין "ראית", "הראה לך" ו"הראת"

מדוע לא פירש רש"י "אתה הראת" שהכוונה להנסיים ביציאת מצרים שראו ישראל? / איך הראה הקב"ה לישראל ש"אין עוד מלכוד"? / ביאור דברי רש"י על האופן בו באו ישראל להכרה ש"הוא יחידי"

(ע"פ לקטי שיחות חב"ד עמ' 36 ואילך)

ה. פנינים עיונים וביאורים קצרים.....

תלמידים או בנים? (ע"פ לקטי שיחות ח"ט עמ' 44)

להתנהג עם התלמידים כמו אב (ע"פ לקטי שיחות ח"ט עמ' 36 ואילך)

ו. יינה של תורה.....

גלות הרב עבור "מבקשי החכמה"

כיצד יתכן שמכריחים את הרב לגלות עם תלמידו הרוצח בשגגה? / איך מתייחסים למבקש שטרם למד כראוי? / עם איזה רב יש לקיים את ההוראה "עשה לך רב"? / ואיך ניצולים מהיצר הרע - "גואל הדם"? / פנימיות הדין של "מגלין רבו עמו" בעבודת האדם

(ע"פ לקטי שיחות חב"ט עמ' 33 ואילך)

ז. פנינים דרוש ואגדה.....

בין פתיחת העליונים וקריעת התחתונים

(ע"פ לקטי שיחות חב"ד עמ' 36 ואילך)

"אנכי" המדבר לכל יחיד מישראל (ע"פ לקטי שיחות ח"ד עמ' 1092 ואילך)

יא. חידושי סוגיות.....

גדר ההוספה בת"מ מט"ו באב ואילך

יפלפל להוכיח דאין הכוונה להוסיף סתם בלימוד, אלא הכוונה ללימוד בפרדס כדי להתדבק בשכינה, ועפ"ז יתבארו כמה דקדוקים בדברי הרמב"ם ועוד פוסקים

(ע"פ לקטי שיחות חב"ד עמ' 41 ואילך)

טז. תורת חיים.....

הנברת הצורה על החומר

טז. דרכי החסידות.....

אדמו"ר הזקן והאנשים הפשוטים

מקרא אני הדש

ביאורים בפשוטו של מקרא



בין "ראית", "הראה לך" ו"הראת"

מדוע לא פירש רש"י "אתה הראת" שהכוונה להנסיס ביציאת מצרים שראו ישראל? / איך הראה הקב"ה לישראל ש"אין עוד מלבדו"? / ביאור דברי רש"י על האופן בו באו ישראל להכרה ש"הוא יחיד"



"אתה הראת לדעת כי ה' האלקים אין עוד מלבדו" (ד, לה).

ומפרש רש"י:

"הראת - כתרגומו, אתחזיתא; כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם שבעה רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים וראו שהוא יחיד, לכך נאמר 'אתה הראת לדעת'".

ויש לדקדק בסיום דברי רש"י: "לכך נאמר 'אתה הראת לדעת'" - מאי קמ"ל? הרי פשוט שפירושו בא לבאר פסוק זה שעליו נסובים דבריו.

[אלא שבידיבור המתחיל' העתיק רש"י מן הכתוב את תיבת "הראת" לבדה - ולא העתיק את התיבות "אתה (הראת) לדעת" שהזכיר לראשונה בסיום פירושו, וצ"ע].

ונראה, שבאריכות זו נתכוון רש"י להדגיש את גודל חידושו בפשט הכתוב, מה שלא היינו מבינים בלאו הכי - כדלקמן.

ב. ויובן בהקדים:

הפסוק הקודם - לפני הפסוק "אתה הראת" - מדבר על ניסי יציאת מצרים שראו ישראל בעיניהם: "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי, במסות באותות ובמופתים ובמלחמה, וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים, ככל אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך" (ד, לד).

ובכמה מפרשים למדו, שהפסוק "אתה הראת" ממשיך לדבר על ראיית ניסי מצרים,

לקראת שבת

ה

והכתוב אומר שמכח ראי' זו תבוא לידיעה ברורה במציאות ה'. ובלשון הספורנו: "אתה הראית - את כל אלה הראך הא-ל יתברך; לדעת - כדי שתתבונן ותדע בלי ספק כי ה' הוא האלקים". וברבינו בחיי כתב: "אתה הראת - אותות ומופתים, שמתוכם תוכל - לדעת" (וכן הוא בראב"ע ובעל הטורים. וכן משמע בתרגום יונתן בן עוזיאל כאן. ובספר זכרון משמע שמפרש כן גם ברש"י, וצ"ע).

אמנם רש"י בא לשלול הבנה זו, ובא לחדש אשר "אתה הראת" אינו מתייחס להאותות ומופתים שראו במצרים (שעליהם מדבר בפסוק הקודם) וגם לא להנפלאות שהיו בעת מתן תורה (שבהם מדובר בפסוק הבא (ה, לו): "מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש") -

אלא "אתה הראת" הוא ענין חדש בפני עצמו, מאורע מיוחד שהי' בעת מתן תורה: "פתח להם שבעה רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים וראו שהוא יחיד".

ג. והטעם שנטה רש"י מפירוש המפרשים הנ"ל וחיפש להאריך למאורע מיוחד בפני עצמו - הוא מכח הלשון "הראת" (שאותה מעתיק ב'דיבור המתחיל').

והביאור בזה (ראה גם דבק טוב ובאר מים חיים על רש"י כאן):

כאשר באים לתאר ראי' על דרך הרגיל - ההדגשה היא על האדם הרואה והלשון היא "אתה ראית";

ולאידך, כאשר באים לתאר ראי' לא רגילה, שהרואה לא הגיע אל' מצד עצמו אלא מחמת שהיתה פעולה מיוחדת על ידי אחר להראותו - ההדגשה היא על עושה הפעולה והלשון היא "הראתך".

וכן היא הלשון לגבי הנסים והנפלאות שבפסוקים הסמוכים (כנ"ל): "אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך", "השמיעך את קולו", "הראך את אשו" - שבכל אלו ההדגשה היא (לא על הרואה, "אתה ראית", אלא) על פעולתו המיוחדת של הקב"ה שהוא הראה לך.

אמנם הלשון "אתה הראת" היא יוצאת דופן - שמחד גיסא לא נאמר "אתה ראית" כראי' רגילה, אלא "הראת" שמדגיש שפעולת ראי' תלויה היא במישהו אחר; מאידך גיסא, לא נאמר "הראך" אלא "אתה הראת", שמדגיש את האדם הרואה.

ומזה מוכח שהכוונה היא לסוג ראי' שיש בה חידוש - שאמנם אין זו ראי' רגילה שתלויה בהאדם הרואה (שאו ה' אומר "ראית"), אלא היתה כאן פעולה ממקום אחר ובכוחה יכול האדם לראות; אבל אין פעולה זו בדרך של עשיית דבר (שאו ה' אומר "הראך"), אלא הפעולה היא רק ביטול המניעה, כך שהחידוש הוא בעיקר אצל הרואה, "אתה הראת".

וזהו שלומד רש"י שאין הכוונה בלשון "הראת" להנסים והנפלאות שהראה הקב"ה במצרים, שהיו בדרך של פעולה כפשוטה, עשיית דבר - אלא להגילוי ש"פתח להם שבעה רקיעים כו'", שבגילוי זה לא היתה פעולה מחודשת מצד הקב"ה, אלא רק שהסיר את

לקראת שבת

ה"כיסוי" של שבעת הרקיעים ואז בדרך ממי"א "ראו שהוא יחידי".

ד. ומעתה יש לפרש את סיום לשון רש"י "לכך נאמר 'אתה הראת לדעת'" - שכוונתו בזה להדגיש שלפי פירושו יש תוספת הבנה (לא רק בתיבת "הראת", כנ"ל ס"ג, אלא) בכללות האמירה של "אתה הראת לדעת".

[ולהעיר, שבדפוס ראשון הגירסא "לכך נאמר 'אתה הראת'". אבל בדפוס שני ובכמה כתבי-יד נעתקה בסוף פירוש רש"י גם התיבה 'לדעת'].

כלומר:

לפי פירוש המפרשים ש"אתה הראת" מתייחס לנסים של יציאת מצרים, נמצא שאמירה זו מתחלקת לשנים: (א) "אתה הראת", (ב) "לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו".

כי לפי פירושה, לא ראו בני ישראל באופן ישיר "כי ה' הוא האלקים גו'"; אלא, שראו את הנסים שהיו במצרים, ומתוך זה הבינו וידעו ש"ה' הוא האלקים גו'". ונמצא, שהתיבות "אתה הראת" מתייחסות לנסים ולנפלאות והן חטיבה אחת - ואילו התיבות "לדעת כי ה' הוא האלקים גו'" הן חטיבה שני', התוצאה של ראיית הנסים.

וזהו החידוש לפי רש"י, שישראל ראו את זה גופא ש"ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו", ובלשון רש"י "ראו שהוא יחידי";

ומעתה מתחדש גם שאין כאן שתי חטיבות (ויש הפסק בין "הראת" ל"לדעת"), אלא הכל המשך אחד - "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו".

ה. ויש להוסיף בטעם שהעדיף רש"י לפרש על המאורע ש"פתח להם שבעה רקיעים כו'" - ולא על הנסים והנפלאות שהיו במצרים - שהוא מכח הדיוק "אין עוד מלבדו":

הנסים שבמצרים הוכיחו אשר "אני ה'" ולא אחר חס ושלום, וכמו שנאמר כמה פעמים בעשר המכות "וידעו מצרים כי אני ה'" (ראה לדוגמא: וארא ו, ה. בשלח יד, ד);

אבל אין מהם הוכחה מוכרחת אשר "אין עוד מלבדו":

יתכן שאמנם הקב"ה גדול וחזק יותר מכל, ולכן אף אחד אינו יכול לעצור ולמנוע בעדו מלעשות נסים ו"לבוא ולקחת לו גוי מקרב גוי" וכו', אך עדיין אפשר לטעון שישנה מציאות נוספת (ח"ו) שגם לה יש כח ויכולת מסויימים (מצומצמים יותר).

וזהו היתרון שבמאורע שמביא רש"י ש"פתח להם שבעה רקיעים... וראו שהוא יחידי": לא זו בלבד שאין מציאות כח שיכולה להשתוות להקב"ה (ח"ו), אלא שבכלל אין מציאות כח נוספת מלבדו, לא בעליונים ולא בתחתונים - "אין עוד מלבדו".

תלמידים או בנים?

ושנתם לבניך

לבניך – אלו התלמידים. מצינו בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים, שנאמר בנים אתם לה' אלקיכם, ואומר בני הנביאים... וכן בחוקי שלמד תורה לכל ישראל וקראם בנים שנאמר בני עתה כו' (ו, ז. רש"י)

לכאורה יש להקשות על פירוש רש"י,

ובשניים:

א. אף אם אכן שייך לפרש "בניך" דקאי על "התלמידים" משום שמצינו במקרא "שהתלמידים קרויים בנים", עדיין קשה, מדוע לא כתב קרא בפירוש "ושנתם לתלמידך", אלא כתב "לבניך" ועלינו לפרשו שמדובר על "התלמידים"? ב. כדי להוכיח שפירוש "בניך" הוא "תלמידים" מספיק כתוב אחד, ומדוע הוצרך רש"י להביא שלש ראיות שונות על דבר זה?

יש לבאר בפשטות, דשתי הקושיות מתורצות אחת בחברתה:

כוונת רש"י כאן אינה לומר שאפשר לפרש "בניך" גם על "תלמידים", אלא כוונתו לומר דשם "תלמידים" "בכל מקום" בתורה אינו "תלמידים" אלא "בנים". וזהו מה שמביא ג' פסוקים שונים, מתורה נביאים וכתובים - "בנים אתם גו'" - מחומש דברים (ראה יד, א), "בני הנביאים" - ממלכים (ב, ב. ג). ו"בני עתה גו'" - מדברי הימים (ב, כט, יא) - שבזה הוא מוכיח דשם "תלמידים" "בכל מקום" הוא "בנים".

והיא היא כוונת דברי רש"י כאן, שזה שנאמר "לבניך" ולא "לתלמידך" הוא כי בתורה השם "לתלמידים" הוא "בנים" ולא "תלמידים" [והא דנמצא במקום אחד במקרא השם תלמיד (דה"א כה, כח) - פשוט

שאינו מוכיח על דרך הכתוב "בכל מקום", ואין להקשות על יסוד כתוב נדיר זה - על מה שנאמר כאן "לבניך" שהוא דרך הרגיל בכתוב לכנות תלמידים. וק"ל].

להתנהג עם התלמידים כמו אב

ושנתם לבניך

לבניך – אלו התלמידים כו' וכשם שהתלמידים קרויים בנים כו' כך הריב קרוי אב שנאמר אבי רכב ישראל וכו' (ו, ז. רש"י)

לכאורה יש לעיין, הרי לפירוש תיבת "לבניך" - דקאי על התלמידים - די בביאור הדבר "שהתלמידים קרויים בנים", ומדוע מוסיף רש"י ש"הרב קרוי אב", דמה זה נוגע להבנת הכתוב?

ויש לבאר בפשטות:

פירוש תיבת "ושנתם" הוא, כדברי רש"י, "לשון חידוד הוא שיהיו מחודדים בפיר". והיינו, דיש חיוב על הרב לא רק ללמד את התלמידים גרידא אלא גם ללמדם עד שיהיו הדברים הנלמדים מחודדים בפהם, שהוא לימוד המצריך יגיעה גדולה.

וא"כ קשה, דבשלמא אי "לבניך" היינו בנים כפשוטם, שפיר מובן ענין זה, שהרי אבא עושה כל שביכלתו עבור בניו גם אם זה קשה ומצריך יגיעה, אך מכיון שמדובר כאן על "תלמידים" ולא על בנים, מדוע חייב הרב להתייגע כל כך בלימודו עם תלמידיו?

וע"ז מתרץ רש"י ש"הרב קרוי אב", והיינו, שבענין הלימוד הרי הרב הוא אכן בגדר "אב" לתלמידיו, ולכן עליו לנהוג עמהם כמו אב לבניו שמוסר ונותן עצמו להם לגמרי, ועליו ללמד את תלמידיו במסירה ונתינה וביגיעה גדולה "עד שיהיו מחודדים".

המדרג מודפס
לעילוי נשמת
דודות ה' יהודה לייב ב"ר
מרדכי אברהם ישעי'
ע"ה נרנר
מבור ב"ק ארימור ז"ע
נלב"ע י"ד ניסן התשפ"ג
הנעבה

יגה של תורה

ביאורים בעניני הפרשה על דרך ההסידות

גלות הרב עבור "מבקשי החכמה"

כיצד יתכן שמכריחים את הרב לגלות עם תלמידו הרוצח בשגנה? / איך נתייחסים למבקש החכמה שטרם למד כראוי? / עם איזה רב יש לקיים את ההוראה "עשה לך רב"? / ואיך ניצולים מהיצר הרע – "צואל הרם"? / פנימוות הרין של "מגלין רבו עמו" בעבודת האדם



כאשר רצח אדם נפש בשגגה רח"ל, עליו לנוס אל אחת מערי המקלט כדי להציל את חייו מידי גואל הדם, כפי שנאמר בפרשתנו (ד, מב) "ונס אל אחת מן הערים האל וחי".

והנה, מתיבת "וחי" דרשו חכמים (מכות י, א) דין מופלא: "תנא, תלמיד שגלה מגלין רבו עמו, שנאמר "וחי" – עביד ל' מידי דתהוי ל' חיותא". והיינו, שכדי שהתלמיד הרוצח בשגגה יוכל לחיות כדבעי בעיר מקלטו, צריך הוא את רבו שילמדו שם תורה, ומכיוון שציוותה תורה "וחי", מגלים לשם את רבו וכך יוכל התלמיד לחיות כדבעי.

ויש לתמוה על דין זה תמיהה גדולה:

כיצד שייך לומר שיחייבו את הרב לצאת בעצמו לגלות בעיר מקלט, רק בכדי ללמד את תלמידו שגלה?

ובפרט, שהלא אין מדובר כאן על תלמיד צדיק גמור, כי אם הי' נוהג כדבעי לא הי' מתגלגל על ידו חטא נורא כזה של הריגה בשגגה, וכפי שמצינו שדרשו על כך בגמרא (מכות י, ב) את הפסוק (שמואל א כד, יד) "מרשעים יצא רשע", והיינו שההורג בשגגה אינו הגון כל כך, והגלות לעיר מקלט זוהי כפרתו (ראה מכות ב, ב ועוד). ואיך דורשים מן הרב לצאת לעיר מקלט רק עבור צרכיו של תלמיד שאינו הגון?

חיי "תלמיד שאינו הגון" הם התורה?

והנה, כאשר פסק הרמב"ם דין זה להלכה (הל' רוצח ושמירת נפש ריש פ"ז), הוסיף טעם

לדבר: "וחיי בעלי חכמה ומבקשי בלא תלמוד תורה, כמיתה חשובין".

ולכאורה בזה מתכוון ליישב כיצד מחייבים את הרב לגלות עם תלמידו: לימוד התורה אינו סתם עניין של תוספת ומצווה אצל הגולה, אלא הוא עניין הנוגע לחייו, עד כדי כך שהוא נחשב כ"מת" בלא תלמוד תורה. וממילא הדבר מצדיק את הגליית הרב, בכדי להציל את חיי תלמידו.

אמנם עדיין תמוה:

לפי זה, צריך להימצא לכאורה, שדין "מגלין רבו עמו" נאמר רק לגבי תלמיד מופלג, שכל חייו הם רק לימוד התורה, שאצלו אכן חיים "בלא תלמוד תורה כמיתה חשובין".

אך בפועל לא מצינו בגמרא חילוק בין סוגי תלמידים, אלא אמרו בסתם "תלמיד שגלה מגלין רבו עמו", ומשמע שמדובר בכל תלמיד, איזה שיהי.

יתר על כן: בהמשך לדרשה על "תלמיד שגלה", מורים חז"ל "מכאן, שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון", ופירש רש"י, "שלא יביאוהו עונותיו לידי הריגה בשוגג, ויגלה, דאמר' לקמן שאינו מצוי אלא ברשעים".

ומדברים אלו פשוט, שאדרכא: עיקר דין "מגלין רבו עמו" נאמר בתלמיד שאינו הגון, עד שמעשיו הביאוהו לידי רציחה בשוגג, ואף על פי כן אמרו גם אודותיו שרבו מחויב לגלות עמו וללמדו תורה.

והדרא קושיא לדוכתא: מכיוון שאין מדובר בתלמיד שכל חייו ומציאותו היא התורה, מדוע מחויב הרב לגלות עמו לעיר מקלט ולהתעסק עמו ללמדו תורה?

"מבקש" את התורה נחשב כבר כ"בעל חכמה"!

ויש לומר הביאור בזה:

כאשר מדייקים בלשון הרמב"ם, "וחיי בעלי חכמה ומבקשי בלא תלמוד תורה, כמיתה חשובין", מוצאים שני סוגים בתלמידים שמגלים את רבם עמהם: א. "בעלי חכמה", ב. "ומבקשי".

"בעלי חכמה" הם אותם תלמידים שכבר עוסקים בתורה כדבעי, ואפשר לומר עליהם שהם "בעלי חכמה". לעומת זאת, "מבקשי" הם תלמידים שאינם בעלי חכמה עדיין, אך הם "מבקשים" וחפצים להגיע לדרגה זו. ומכיוון שהבטיחה תורה "יגעת ומצאת תאמן" (מגילה ו, ב), הרי מובטח לו שיגיע למדרגת "בעל חכמה".

ולכן מגלין רבו עמו, אף שעתה אינו בגדר תלמיד הגון, כי עצם העובדא שהרב מחשיב אותו כתלמיד, אין זאת אלא משום שהרב ראה, או על כל פנים הרגיש, שאותו תלמיד הוא בגדר מבקש ומחפש את החכמה, וממילא יש להגלות את רבו עמו בכדי להוציא עניין זה מן הכח אל הפועל, לעשותו תלמיד הגון ו"בעל חכמה".

וכאן מצינו דבר נפלא: מכיוון שאותו תלמיד "מבקש" את לימוד התורה, ומובטח לו שאכן ישיג את מדריגת "בעל חכמה", הנה מתייחסים אליו כבר עתה בשעה שגולה, כאשר איננו עדיין תלמיד הגון, כאילו הוא כבר בעל חכמה, שחיוו "בלא תלמוד תורה כמיתה חשובין"!

"עשה לך רב"

מעניין "מגלין רבו עמו", יש ללמוד הוראה חשובה בעבודת האדם:

כאשר עושה האדם חשבון צדק בנפשו, ומוצא אשר הוא אוהו במעמד ומצב של "תלמיד שאינו הגון", עלול הוא ליפול בייאוש ח"ו: כיצד יוכל לצאת ממצב נחות זה, ולהיעשות תלמיד הגון ועד ל"בעל חכמה"?

ועל כך העצה היא, לקיים את מאמר המשנה (אבות פ"א מ"ו) "עשה לך רב". על האדם לחפש "רב" אמיתי, שממלא את תפקיד ה"רב" כראוי, ואזי מובטח לו שאותו רב יתייגע עמו ויתמסר לו עד שיעשהו "תלמיד הגון".

וגם אם התלמיד הוא בבחינת "שאינו הגון", ועד שנמצא במצב ירוד ונחות שבשביל להתעסק עמו צריך הרב לרדת ולהשפיל את עצמו למצב נחות בדוגמת עניין של "גלות", הרי מורה התורה לרב ש"מגלין רבו עמו" - הרב צריך להתייגע עמו, ללמוד תורה ולרוממו, עד שיגיע לדרגת "בעל חכמה", ועד שיעמוד בדרגת הרב עצמו.

ה"חכמה" שמחי' את האדם

עניין זה של "מגלין רבו עמו", קיים גם ברוחניות בעבודת האדם, בין יהודי לקונו:

כל יהודי הוא בדוגמת "תלמיד" של הקב"ה, כמו שנאמר (ישעי' נד, יג. ועיין במצודות שם) "וכל בניך יִימוּדי ה'". ובשעה שאיש ישראל חוטא לפניו ית', הרי הוא בבחינת "תלמיד שאינו הגון" להקב"ה.

והטעם לחטא התלמיד, הוא משום שאינו בבחינת "בעל חכמה":

בספר התניא (פ"ח) מבאר את לשון הכתוב "החכמה תחי' בעלי" (קהלת ז, יב), שהכוונה ב"חכמה" היא לחיות הבאה מהקב"ה בכבודו ובעצמו, והיא זו המח' כל אדם מישראל. והטעם שחיות זו נקראת בשם "חכמה", הוא משום שבכל איש מישראל קיימת בחינת ה"חכמה", שהיא מקור השכל וההבנה, והיא למעלה מהבינה שהוא הבנת השכל והשגתו, והקב"ה מתלבש בכוח ה"חכמה", וע"י כח ה"חכמה" (שבו מלובש "אור אין סוף ברוך הוא") מתפשטת החיות האלוקית "בכל בחינות הנפש", ומחי' אותן.

והנה, יהודי שמרגיש את החיות האלוקית בנפשו, הרי אינו שייך כלל לאפשריות של חטא, שהלא הוא מרגיש כיצד הקב"ה מחי' כל פרט ופרט מכוחות נפשו, ואינו מסוגל

לעשות דבר נגד רצונו ית'.

אמנם, למרות שהחיות האלוקית שורה בבחינת ה"חכמה" שבנפש כל יהודי ויהודי, מכל מקום יש מי שבא לידי חטא, וזאת כמאמרם ז"ל (סוטה ג, א) "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות", והיינו שאם הי' "בעל חכמה", שמכיר באלוקות שמחי' את נפשו, לא הי' מסוגל לחטוא, ומה שחטא, אין זאת אלא מצד ה"רוח שטות" שמכסה על בחינת החכמה שבנפש, ואזי אין הוא מרגיש את החיות האלוקית שבו, עד שבא לידי חטא נגד רצונו ית' רח"ל.

וכאשר האדם אינו "בעל חכמה" מצד אותה "רוח שטות", והוא יורד לדרגת "תלמיד שאינו הגון" ל"רבו" הקב"ה, מגיע "גואל הדם" שהוא היצר הרע, כמאמר חז"ל "הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות" (ב"ב טז, א), ורוצה "להרוג" את אותו תלמיד, והיינו להביאו לידי מיתה ברוחניות וניתוק מהשי"ת רח"ל.

איך ניצולים מהיצר הרע – "גואל הדם"?

ואודות מצב זה, שבו נמצא יהודי במצב שהוא עלול לבוא לידי מיתה רוחנית, מחמת היותו תלמיד שאינו הגון להקב"ה, קובעת התורה: "תלמיד שגלה מגלין רבו עמו"!
למרות שבגלוי אותו יהודי אינו "בעל חכמה" ואינו מרגיש את הקשר שלו עם הקב"ה, הרי ח"ו מלומר שבאמת התבטל הקשר שלו עם "רבו" הקב"ה.

כל יהודי ויהודי, יהי' מי שיהי', אפילו אם אינו מרגיש את ה"חכמה" שבו, מ"מ בגדר "מבקשי" הוא, וכפתגם הידוע "יהודי אינו רוצה ואינו יכול להתנתק מאלקות" (ראה לוח "היום יום" כה תמוז). ובמילא, אצל כל יהודי תמיד קיים הקשר עם הקב"ה, והרי הוא בגדר "מבקש" ה'.

אלא שקשר זה הוא בהעלם אצלו, וכדאיתא בתניא ש"היא בבחינת שינה ברשעים" (פי"ט), אך גם אז די בקשר זה בכדי להגן מפני גואל הדם, ולהצילו מ"מיתה" וניתוק רוחני. וכאשר יהודי מבטא את רצונו להתקשר עם השי"ת בגלוי, הרי הוא מגלה את היותו "מבקש" להיות תלמיד הגון של הקב"ה.

וכפי שנתבאר למעלה, הנה ה"מבקש" הוא מיד כבר בגדר של "בעל חכמה", כיוון שבוודאי יעזור לו הרב לבוא למדרגת "בעל חכמה", ומכיוון ש"החכמה תחי", הנה מיד הוא מתאזר בחיות קדושה בכל כוחות נפשו, ובכך הוא מבטל ממילא את השליטה של "גואל הדם" הוא יצר הרע, ומגלה את החיות האלוקית בכל כוחות נפשו.

האלקית אשר בקרבו.

ואת הכח לשני אופני עבודות נעלות אלו, שואב היהודי מן הגילויים הנעלים בשעת מתן תורה, שגם הם נחלקו לשני אופנים אלו: "פתח להם שבעה רקיעים", ו"קרע להם את העליונים... את התחתונים".

"אנכי" המדבר לכל יחיד מִישראל

קול גדול ולא יסף
שבמנו נתבאו כל הנביאים שעמדו
(ה, ים, שמור ספ"ח)

התחלת עשרת הדברות היא בתיבת "אנכי", ואיאת בגמ' ש"אנכי נוטריקון אנא נפשי כתבתי יהבית" (שבת קה, א), ובספרי חסידות נתבאר אשר פירוש הדברים הוא שהקב"ה כתב ונתן את עצמו כביכול בתוך עשרת הדברות (לקוטי תורה שלח מה, ד ואילך, ובכ"מ).

היו יכולים לחשוב, שענין זה הוא רק בעשרת הדברות, אבל עניני התורה שנתגלו אחר כך, ובפרט הענינים שנתגלו רק ע"י הנביאים והחכמים שבכל דור, הנה למרות שברור שלא אמרו ענינים אלו מעצמם ח"ו, אלא "רוח ה' דבר בס" (ל' ההקדמה לתניא, ע"פ שמואל-ב כג, ב), מ"מ ה' אפשר לחשוב שאין בענינים אלו אותו הכח של מתן תורה, ובהם לא "נמצא" ה"אנכי" - הקב"ה עצמו.

עוד זאת, במתן תורה אמר הקב"ה לכל אחד מישראל בפני עצמו "אנכי ה' אלקיך" לשון יחיד, ולא רק לבני ישראל שבאותו דור, אלא לכל הנשמות שבכל הדורות שכולם היו במעמד הר סיני (פרד"א פמ"א. שמור ספ"ח, ועוד), שלכולם נאמרו עשרת הדברות בלשון יחיד.

הי אפשר לחשוב, שכן הוא רק בעשרת הדברות, אבל בשאר המצוות, הנה אף שכל אחד מישראל מחוייב לקיימן, מ"מ זהו רק מפני שכל אחד הוא חלק מהכלל, אך לא נאמרו ציוויים אלו לכל יחיד בפני עצמו.

ועל זה נאמר "קול גדול ולא יסף" - "שממנו נתבאו כל הנביאים שעמדו", שכל הענינים שבתורה שבכל דור ודור, הרי זה אותו "קול גדול" שבמתן תורה, הקול של "אנכי ה' אלקיך", ובמילא בכל עניני התורה נמצא "אנכי" בעצמו, וכל מצוות נאמרות באותו "קול" שמדבר עם כל יחיד מישראל בפני עצמו, ומצווה אותו לקיימן.

בין פתיחת העליונים וקריעת התחתונים

אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו
כשנתן הקדוש ברוך הוא את התורה פתח להם ז' רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כן קרע את התחתונים, וראו שהיא יחודי
(ה, לה. רש"י)

יש לדקדק בלשון רש"י, שגבי ה"רקיעים" כתב לשון פתיחה - "פתח להם ז' רקיעים", וגבי תחתונים כתב לשון קריעה - "קרע את התחתונים?"

ויש לומר הביאור בעבודת האדם לקונו:

"קריעה" ו"פתיחה" שניהן פעולות הגורמות לגילוי מה שהי' מכוסה ונעלם מקודם, אלא שהפרש גדול ביניהם: ה"פתיחה" משמעה הוספת שלמות בדבר שבו נפתח הפתח, והיינו שהדבר הי' טוב גם מקודם, אלא שעתה נתחדשה ונפתחה בו שלמות חדשה וגילוי נוסף. ה"קריעה" לעומתה, מבטאת משמעות של ביטול ושבירת המצב הקודם, ועל דרך משל קריעת בגד שמבטלת את מהות הבגד או קריעת גזר דין שהיא ביטול ומחיית הגזר דין הקודם.

ועד"ז הוא בעבודת האדם לקונו, שישנם שני אופני העבודה של "פתיחה" ו"קריעה":

יש והאדם "פותח" בעצמו עניין של קדושה, שפותח כלי מוחו להתבוננות בגדולת השי"ת בשעת התפילה, והתבוננות זו מביאתו לידי אהבת ה' ויראתו במידות מורגשות בלבו, ובכך מוכך האדם ומקדש את גופו ונפשו הבהמית. וכמו כן בשעה שאדם מזכך ומרומם את ענייני העולם הגשמיים, וכגון כאשר אוכל סעודתו לשם שמים בכדי שיקבל כח נכון לעבודתו ית' שאזי מתעלה המאכל לקדושה, וכך בכל ענייניו וצרכיו שמעלה אותם לקדושה. בדרך זו, אין האדם שובר ו"קורע" את כוחותיו ודברים הגשמיים, אלא מרומם אותם ומוסיף בהם קדושה, ובוזה הרי הוא "פותח" אותם, שמוסיף בהם שלמות ומביא אותם לתכליתם.

ומאידך, יש והאדם עובד עבודתו באופן של "קריעה", שאינו מסתפק בניצול כוחותיו כפי שהם לענייני קדושה, אלא "קורע" את טבעו ורגילותו ומתייגע ועמל לעבוד השי"ת במסירת נפש. שאינו מסתפק בעבודת השי"ת על פי יכולת כלי שכלו ומידותיו ורצונו, אלא עובד השי"ת למעלה מכל מדידה והגבלה, ובוזה מבטל את ההעלם והסתר שמעלימים ומגבילים גופו וכוחות נפשו על הנשמה



גדר ההוספה בת"ת מט"ו באב ואילך

יפלפל להוכיח דאין הכוונה להוסיף סתם בלימוד, אלא הכוונה ללימוד בפרדס כדי להתדבק בשכינה, ועפ"ז יתבארו כמה דקדוקים ברברי הרמב"ם ועוד פוסקים



חובה זו; ואי נימא דקאי רק בבעל עסק שריחיים על צווארו ויוצא י"ח בקביעות עתים ביום ובלילה (כמבאר ברמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ח ובשאר פוסקים), ויש היוצא בפרק א' שחרית ופרק א' ערבית (עיי' מנחות שם), ובא להדר ולהוסיף בת"ת (יותר מחיובו), עדיין צלה"ב למה לא מצינו כה"ג היכא שהימים מאריכין והלילות מתקצרין, דאף מאן דנתוסף לי' בזמן הדין אז יוסף ביום, ולא נתברר עדיין החילוק בין הוספה זו בלילה להוספתה ביום. ואדרבה, אם שכר מיוחד לו כשמוסיף לימודו בלילה (שאינו זמן של טירדא בעסק), כ"ש וק"ו שיש לו שכר כשמוסיף ביום, בזמן שפטור מן הדין.

ובבב"ל צ"ע בזה, כי פשטות לשון הש"ס הוא שיש כאן הוראה כללית, לכל

תנן בסוף תענית "לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכו'", ובגמ' שם קאמר כמה טעמי אהך יום טוב, ומסיים "מכאן ואילך דמוסיף יוסיף ודלא מוסיף כו'", ופרש"י "מכאן ואילך מחמשה עשר באב ואילך דמוסיף לילות על הימים לעסוק בתורה יוסיף חיים על חייו". וברשב"ם בב"ב קכ"א: ביאר ש"מתוך שהלילות מאריכין והימים מתקצרין צריך לעסוק בלימודו גם בלילה".

ויש לעיין, הידור הוספה זו דלימוד התורה – מאי משמע. דהנה אם יושב אהל הוא הלא כבר "חייב לעסוק בתורה יומם ולילה ממש" (לשון רבינו הזקן בהל' ת"ת פ"ג ס"ה), מדין "ודברת בם בשבתך כביתך גו'" ו"לא ימוש גו'" (עיי' מנחות צט: הל' ת"ת שם הלק, ור"ן נדרים ח ע"א), ומה הוסיפה לו

תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיי' ובתורה אתה עמל". (ב) "אע"פ שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו כו". ויש לדייק, דבענין ראשון נקט "להיות מוכתר בכתר תורה", ואילו הכא כתב "מי שרוצה לזכות בכתר התורה".

והנראה בזה, דב' ענינים איתנהו ב"כתר תורה": (א) חלק נעלה מחלקי התורה הנקרא "כתר" שלה (כדאשכחן במגילה כח ע"ב דהלכות שבתורה נק' "כתר של תורה"). (ב) זה שהתורה היא כתר של האדם הלומדה.

והנה, אף שבכללות כוונת הרמב"ם בפרק זה היא לאופן הב' (עיי' לקו"ש חכ"ז ע' 243 ואילך), יש לומר שבמתקן לשונו מרמז גם לענין הא' הנ"ל. וזהו החילוק בין ב' ההלכות הנ"ל. דבהלכה הא' "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה" הכוונה לגדר "כתר תורה" באופן הב' דלעיל, שהתורה נעשית כל מציאותו (וזהו הפירוש שהאדם "מוכתר בכתר תורה"). משא"כ בסוף הפרק "אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו כו", לא קאמר שהתורה תהי' "כתר" שלו, אלא "לזכות" לענין נעלה שיש בתורה גופא, לזכות ב"כתר התורה". וזהו ששינה ונקט "לזכות בכתר התורה", ד"לזכות" מורה שהכוונה שזוכה לאיזה דבר, והדבר הוא "כתר התורה", הכתר של התורה [משא"כ לעיל שכ' "ולהיות מוכתר בכתר תורה", דמשמע יותר שהתורה היא

ישראל, בין יושבי אהל ובין בעל עסק].

והנה ברמ"א (י"ד סי' רמו סכ"ג) הביא דברי הש"ס הללו כהמשך לדברי המחבר ע"ד גודל מעלת לימוד התורה בלילה "מי שרוצה לזכות בכתרה של תורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו א' מהן בשינה באכילה ושתי' ושיחה וכיוצא בהם אלא בדברי חכמה ותלמוד תורה", ומוסיף הרמ"א "כי אין אדם לומד רוב חכמתו כי אם בלילה (ומסיים) ויש לאדם להתחיל ללמוד בלילה מט"ו באב ואילך כו". ומשמע לכאורה דהגדר דהך הוספה בלימוד אינו שייך לחיוב הכללי דת"ת, אלא שייך להסגולה המיוחדת שנאמרה על לימוד התורה בלילה. ודו"ק נמי בל' הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ג הי"ג), שהוא מקור הדברים כאן, שמתחיל "אע"פ שמצוה ללמוד ביום ובלילה [דהיינו מצות ת"ת סתם], אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה כו" [שהוא גדר מיוחד דמעלת לימוד בלילה]. ועל דא קאמרין "דמוסיף יוסיף", שיש שכר מיוחד על לימוד בלילה דוקא.

אבל עפ"ז צ"ע, איך אפשר לומר "ודלא מוסיף יוסף . . תקברי' אימיו" כו', וכי אפשר שרק בגלל חסרון עליו מיוחד דלימוד בלילה ראוי להענש כך ?!

והנה מצינו ברמב"ם הל' ת"ת פ"ג שהביא ב' תנאים להגיע לענין המיוחד ד"כתר תורה", (א) "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה לא יסיח דעתו לדברים אחרים ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת כך היא דרכה של תורה פת במלח

כתר אֲדָם המוכתר בה].

הלילה זוכים ל"כתר התורה", כי הרגשת "רוחניות וקדושת מקור מוצא התורה" (שהוא "כתר התורה" כנ"ל) באה ע"י לימוד עניני "פרדס" וחכמת האמת העוסקים בגדלות הבורא וכו' (עיי' הל' ת"ת לרבינו הזקן פ"ב ס"ב מה שהביא מספרי ומהרמב"ן).

[ו'פ"ז מ"ש הרמב"ם שעיקר הלימוד בלילה הוא ב"דברי חכמה" הולם היטב מ"ש בכתבי האריז"ל (הובא בבאר היטב ריש או"ח)] שעיקר לימוד התורה בלילה הוא באגדה ובחכמת האמת].

ומעתה תתבאר השייכות בין "לזכות בכתר התורה" ללימוד בלילה דוקא. דזה שזוכים ל"כתר התורה" ע"י לימוד התורה בלילה אינו (רק) מפני שבלילה אפשר להתמסר יותר ללימוד בהתיישבות הראוי, אלא גם ובעיקר לפי שבליילה ישנה סגולה מיוחדת שלימודו יהי' באופן שמתקשר (נוסף על חכמת התורה גם) לשכינתו ית'.

[ו'פ"ח ממשיך הרמב"ם "אמרו חכמים אין רנה של תורה אלא בלילה שנאמר קומי רוני בלילה, וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד כו'"], להדגיש שאין הכוונה רק לקנין דברי תורה ולהתיישבות בחכמת התורה, אלא "לפנימיות התורה", שהיא "רנה של תורה", והיא הפועלת שיהי' עליו "חוט של חסד"].

והיינו לפי שהדביקות בנותן התורה קשורה עם לימוד התורה מתוך שפִּאֵוֹת וביטוּאָה, שדוקא בלימוד כזה אפשרית דביקות אמיתית בקדושת התורה, והלילה הוא זמן מסוגל לעורר בעצמו רגש של

ומעתה יש לומר, שכוונת הרמב"ם הכא ב"כתר" שבתוך התורה שזוכין לו בלילה, הוא לעיקרה ומהותה של תורה, דהיינו לא מה שהאדם מבין ומשיג בשכל אלא הדביקות בנותן התורה. וכמבואר בארוכה בכ"ח או"ח סי' מז שעיקרו של עסק התורה הוא "שנהי' עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתינו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה. . ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת היו המה מרכבה והיכל ששכינתו יתברך שהיתה השכינה ממש בקרבם כי היכל ה' המה ובקרבם ממש היתה השכינה קובעת דירתה", ומבאר שם שזהו גם תוכן ברכת התורה, "להודות לו על נתינת התורה לעמו ישראל כדי שיהיו דבקים בקדושתה ובשכינה ית', והוא המכוון בברכת אשר בחר בנו על אשר קרבנו לפני הר סיני ונתן לנו תורתו הקדושה כלי חמדתו שהי' משתעשע בה בכל יום כדי שתדבק נשמתנו בעצמות קדושת התורה ורוחניותה ולהוריד השכינה בקרבנו כו'".

ו'פ"ז יעלה היטב דיוק לשון הרמב"ם "אין אדם למד רוב חכמתו. . ולא יאבד אפילו א' מהן. . אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה", דלכאורה "דברי חכמה" (נוספים על "תלמוד תורה") מאי שייכי הכא, והרי מדובר בחכמת התורה. אלא שכוונת הרמב"ם ב"דברי חכמה" היא ללימוד ענינים של "פרדס" (המבוארים בד' פרקים הראשונים של ספר היד), הנקראים "דברי חכמה" להיותם ענינים העמוקים ביותר שבתורה (עיי' בארוכה בהקדמת הרמב"ם לפיהמ"ש), וזהו דקאמר הכא, שע"י לימוד

וזהו "יוסיף חיים על חייו", היינו לא רק הוספה בחיים כפשוטו, אלא גם הוספה באיכות, חיים נעלים יותר, כמובא ביומא עא ע"א "מחי' חיים יתן לך חיים", דהיינו חיים נעלים יותר בחיי עוה"ז, עיי' שם, וע"ד מה שפירש רבינו גרשום ב"ב שם ד"מוסיף ימים לעולם הבא", די"ל שאין הכוונה רק לחיי עוה"ב אלא רוצה לומר שימי העוה"ב יהיו לו בעוה"ז, וכהא דברכות יז ע"א "עולמך תראה בחייך". ולאידך - "ודלא מוסיף יאסף כו", כי כאשר אינו מוסיף בלימוד התורה בלילות ה"ז מורה שאין נוגע לו "לזכות בכתר התורה" ואשר כוונתו בלימוד התורה היא בשביל השגת חכמת התורה, ולא לזה שהיא חכמתו של הקב"ה, קדושת התורה, שזהו אמיתית ענינה וגדרה ובשביל זה צ"ל עיקר עסק התורה של האדם (עיי' בב"ח שם), ולולא זה חסר בעיקר החיות של איש ישראל, שהוא עצם קדושת התורה. ולכן חסרים לו "חיים" אלה (כעין מש"כ בב"ח חסרון דבר זה הביא לאבדן הארץ וחורבנה כו', עיי"ש). ומחי' חיים יזכנו לחיי נצח בבנין ציון וירושלים.

שפלות ונמיכות רוח (ולכן אז הוא זמן דחשבון הנפש בקריאת שמע של המטה, תיקון חצות וכו', כידוע בכתבי האריז"ל).

ואע"פ שהשפלות הוא תנאי מוקדם בכל ענין של לימוד התורה, כמבואר נמי ברמב"ם כאן ש"לא בגסי הרוח היא מצויה כו' אלא בדכא ושפל רוח", שזוהי הקדמה להלימוד, ד"אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן ולא באלו שלומדין מתוך עידון כו' אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה" - הרי כ"ז הם דברים הקשורים עם ביטול ושכירת הגוף וכיו"ב; אבל כדי לזכות ב"כתר התורה", צריך הלימוד עצמו להיות מתוך ביטול ושפלות ונמיכות הרוח, להתקשר ולהתדבק בקדושת התורה, וזהו ע"י לימוד התורה בלילה דוקא.

וזהו גם תוכן השכר ד"מוסיף יוסיף" — "יוסיף חיים על חייו"; וכן לאידך - העונש ד"ודלא יוסיף כו'". דהנה ההוספה דלימוד התורה בלילות הוא לא זמן נוסף בכמות, אלא בעיקר הוספה באיכות, שזוכה ב"כתר התורה" ומתדבק בשכינה;

הגברת הצורה על החומר

הפיכת ה"חומר" ל"צורה"

הגיעני הידיעה ע"ד מצב בריאותו ואשר נמצא בבית ריפוי ותקותי שלעת קבלת מכתבי זה כבר הוטב מצבו ובעצמו יוכל לבשר עד"ז בקרוב, ובפרט שהרי עתה נמצאים אנו בחדש כסלו הוא חדש הנסים והגאולה נצחון תורת חב"ד ונשיאי" וההולכים בעקבותם ומקיימים את ההוראות שלה.

אשר אחת מהעיקריות היא "עזוב תעזוב עמו", עם הגוף, שכיון שהעבודה צ"ל בריאה ושלימה מובן שגם הגוף צ"ל בריא ושלם, ובפרט שישראל הם גוי אחד בארץ שממשיכים האחדות גם בענינים ארצים ולא רק שמגבירים הצורה על החומר אלא שעושים גם מן החומר צורה שתהי' אחדות אמיתית.

בברכה לבשר טוב בטוב הנראה והנגלה בכל האמור לעיל.

(אגרות קודש חיד עמ' קכז)

הפיכת התנגדות החומר ל"כח עילוי"

כרגיל שיהודי מקשר כל דבר עם ענין שבמחשבה, הרי גם עניני המזכרת הנ"ל מעוררים את המחשבה בקשר להעקרון הידוע בהמראת אירון, שמשמשים בכח האוירי המנגד לתנועת האוירון ומהפכים חלק ממנו שיפעול להגבהת האוירון, זאת אומרת, שמהפכים כח מנגד לכח מסייע. ועקרון זה מודגש גם כן בדתנו, ובפרט על פי ביאור תורת חב"ד, שהחומר והגשם שמצד הגוף שמטבעו מנגד הוא להצורה והרוח שמצד הנשמה, הרי ניתנו להאדם הכוחות להתגבר על כח מנגד זה, לא רק שלא להיכנע אליו, אלא אדרבה להפכו לכח מסייע לחיי הנשמה, על פי הסיסמה הידועה של הגברת הצורה על החומר והנשמה על הגוף.

תכונת האדם הישר

אחד הרמזים (הטעמים) שבכל מקום שאדם עומד מרגיש עצמו שהוא למעלה (אף שהארץ היא ככדור) - כי בכל מקום שעומד ראשו (והשכל והרוחנית שבו) למעלה מגופו ורגליו (לא כמו בבהמה שהראש והזנב וחוט השדרה הם בגובה שווה) - זוהי תכונת האדם הישר - שהרוחניות היא העיקר.

(מכתב י"ח סבת השבוע - לקטי שוחח ה"ה עמ' 532)

ניצול ה"קליפה" לענינים טובים מועילים

בכתבו במכתבו הדוגמא ד"ר מאיר מצא רימון תוכו אכל וקליפתו זרק, הנה מפורסמת בין החסידים שיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר כל איש הישראלי צריך להיות הבעה"ב בחלקו בעולם אשר ניתן לו בהשגחה העליונה לבררו לזככו ולהאירו, והוסיף ביאור, אשר ענין בעל-הבית הוא שכל דבר הנמצא במשק שלו מנצלו לתועלת המשק.

והנ"ל מיוסד על אחד מיסודות תורת החסידות, שבכל דבר וענין ישנו ניצוץ אלקי, ולכן על כל דבר וענין בא הצווי "בכל דרכיך דעהו".

ולאור הנ"ל, בטחוני אשר גם הקליפה לא תיזרק החוצה אלא שינצל גם אותה להגברת האור על החושך והרוחניות על הגשמיות, הגברת הצורה על החומר (כמובן שהאמור אינו שייך להלשון המורגל בהנוגע לג' קליפות, שבהן הרי אין טוב כלל, מה שאין כן בקליפת רימון, שאף שאינו ראוי לאכילה, יש לנצלו בכמה אופנים טובים ומועילים. וכן הוא גם בנמשל).

(אגרות קודש חיד עמ' פט)

1) ראה קונטרס תורת החסידות פי"א-יב (אגרות קודש אדמו"ר מהור"י"ץ נ"ע ח"ד ע' שכג ואילך).

דרכי החסידות

שיחות ומכתבים בעניני עבודת ה' מכ"ק אדמו"ר
מוהרי"צ מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ ז"ע



אדמו"ר הזקן והאנשים הפשוטים

“אכן, זהו חסיד!”

בהיות הרבי ה"צמח צדק" בן תשע שנים סיפר לו רבנו הזקן על תקופת היותו במעזריטש, מ"לפני" מעזריטש ו"מאחרי" מעזריטש, מהבעש"ט, מאביו ר' ברוך ומדודו ר' יוסף יצחק שהיו מאנשי הבעש"ט.

כשהי' בן שלש עשרה שנה והיתה לו כבר הבנה טובה בכל הענינים, התיחס פעם בביטול לעבודת התפלה של איש פשוט, ואמר ואף התבטא על אחד – “גם כן חסיד!”

כשדיבר על כך עם רבנו הזקן, אמר לו רבנו הזקן: אכן, זהו חסיד. עליך להתחכך בין זקני החסידים, שהם ימרוך אותך היטב, כמו שעשו לי בהיותי במזריטש.

וסיפר לו אדמו"ר הזקן: כבואי למזריטש וראיתי את התפלה בהתלהבות של האנשים בבית המדרש, חשבתי שהם בודאי בקיאים בבבלי וירושלמי, ספרא וספרי, קבלה וחסידות, וכשנכנסתי בשיחה אתם נוכחתי לדעת שהם “יהודי-עין-יעקב” ויודעים כמה הלכות בשולחן-ערוך, ואת פנימיות האגדות אין הם יודעים. התאכזבתי ונפלתי ברוחי, ואמרת עליהם “אלה גם כן חסידים!”..

ואח"כ כשנכנסתי להרב המגיד ביאר לי שיטת הבעש"ט שהוא שיבח במאוד את המעלות של אנשים פשוטים, והעיקר – את התמימות, המסירות נפש והאמונה פשוטה שלהם, ואצלם (אצל האנשים פשוטים) ישנה התגלות עצם פשוט.

אדמו"ר [הרש"ב] נ"ע סיפר בשם אביו אדמו"ר המהר"ש, בשם אביו הרבי ה"צמח צדק", אשר רבנו הזקן הי' מתברך להגיע למעלת התמימות של איש פשוט, ואמר ה"צמח צדק", שבשעה שרבינו הזקן הי' אומר את זה, היו עומדות שתי דמעות בעיניו. וה"צמח צדק" התפלא כיצד מגיע לבעל מוחין כמו רבנו הזקן – כיוון המוחין, כידוע שדמעות באות מכיוון המוחין.