

גליון תתיג + עדש"ק פרשת יתרו

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

בין "הציען על ההר" ל"כמצע על המטה"

החידוש דמ"ת על לימוד התורה של האבות

בגדר דין תוספת שבת

עין דעה באה מקנאה ואהבת עצמו





מכון אור החסידות

סניף ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

Likras@likras.org

Or Hachasidus

Head Office

1469 President St. #BSMT

Brooklyn, NY 11213

United States

(718) 534-8673

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי,

הרב מנחם מענדל דרוקמן, 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 יתרו, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את קונטרס 'לקראת שבת' (גליון תתיג), 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 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 להיזהר, 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 אמיתות הדברים.

◇ ◇ ◇

ויה"ר שנוכח לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה'", ונוכח 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 'הציען על החר' ל'כמצע על המטה'

מדוע הביא רש"י ראי' לפירושו רק בפעם השני שכתב את הפירוש? / מהיכן למד רש"י שהקב"ה הציע את השמים על הר סיני "כמצע על המיטה"? / ביאור החילוקים בין פירוש רש"י על "וירד ה' על הר סיני" לפירושו על "מן השמים דברתי עמכם"

(ע"פ לקוטי שיחות חב"ז עמ' 223 ואילך)

ה. פנינים עיונים וביאורים קצרים.....

למה הוצרך הקב"ה לכפות את החר בניגית? (עניין בארוכה לקוטי שיחות חב"ז עמ' 26 ואילך)

דין לשמוח בכלי המשכן (ע"פ לקוטי שיחות חב"א עמ' 255 חני' 38)

י. יינה של תורה.....

"חולשא דאורחא" כהכנה לקבלת התורה

כיצד התאפקו בני ישראל מלהתכונן בר"ח סיון לקבלת התורה? / מדוע התעייפו כל כך בהליכתם מרפידים למדבר סיני? / מה נתחדש במתן תורה על פני לימוד התורה של האבות? / ומפני מה אחדות בני ישראל היא תנאי הכרחי לקבלת התורה?

(ע"פ לקוטי שיחות חב"ח עמ' 7 ואילך)

ט. פנינים דרוש ואגדה.....

קבלת התורה - באונס או ברצון? (ע"פ לקוטי שיחות חב"ז ע' 424)

"לא תחמוד" - לפי ש"אנכי ה' אלקיך" (ע"פ רשימות חוברת קמז)

י. חידושי סוגיות.....

בגדר דין תוספת שבת

יביא דרשת המכילתא בדין תוספת שהביאו רק לענין שבת, אף שבש"ס שוה הוא בכל המועדים / יסיק גדר המחודש דהמכילתא בדין תוספת, דאינו רק חיוב על הגברא אלא שהחפצא דקדושת השבת מתפשט, והוא בדומה לגדר עשה דוחה ל"ת שבמכילתא

(ע"פ לקוטי שיחות חב"ז עמ' 331 ואילך)

יד. תורת חיים.....

הצלחת הניתוח

זו. דרכי החסידות.....

"מדוי מצרים הרעים"

מקרא אני הדרש

ביאורים בפשוטו של מקרא



בין "הציען על ההר" ל"כמצע על המטה"

מדוע הביא רש"י ראי' לפירושו רק בפעם השני שכתב את הפירוש? / מהיכן למד רש"י שהקב"ה הציע את השמים על הר סיני "כמצע על המטה"? / ביאור החילוקים בין פירוש רש"י על "וירד ה' על הר סיני" לפירושו על "על השמים דברתי עמכם"



בסיום הסדרה: "ויאמר ה' אל משה כה תאמר אל בני ישראל, אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם" (כ, יט).

ובפירושו רש"י הקשה, דלכאורה הרי הקב"ה דיבר עמהם מן הארץ, מהר סיני, וכמו שכתוב קודם לכן (יט, כ) "וירד ה' על הר סיני", ומיישב (בפירושו השני): "הרכיב שמים ושמי השמים והציען על ההר, וכן הוא אומר 'ויט שמים וירד'". והיינו, שהשמים היו מורכבים על הר סיני, כך שהקב"ה דיבר "מן השמים", ויחד עם זה ה' זה "על הר סיני".

ב. והנה, רש"י מביא ראי' מהכתוב (ש"ב כב, י; תהלים יח, י) "וַיֵּט שָׁמַיִם וירד", שפירוש תיבת "ויט" הוא "הרכיב" (תרגום עה"פ).

אמנם, בכתוב "ויט שמים" מבוארת רק הרכנת והטיית השמים, ואילו רש"י הוסיף וביאר: "הרכיב שמים ושמי השמים והציען על ההר", וצריך ביאור מה ענין "הצעה" זו ולמה הוצרך רש"י להוסיפה.

ובאמת כבר הזכיר רש"י "הצעה" זו קודם לכן, בפירושו על הפסוק הנ"ל: "וירד ה' על הר סיני" – וזה לשונו שם:

"וירד ה' על הר סיני – יכול ירד עליו ממש? תלמוד לומר 'כי מן השמים דברתי עמכם'; מלמד שהרכיב שמים העליונים ותחתונים, והציען על גבי ההר כמצע על המטה".

ויש לעיין בשינוי שבין שני הדיבורים 'ברש"י, שבפסוק שם דימה רש"י את הצעת השמים על ההר ל"מצע על המטה", ואילו בפסוק דידן כתב רק "והציען על ההר" ולא הביא דימוי זה. ועוד יש לעיין (לאידך גיסא), מדוע בפירושו לפסוק "וירד ה'" לא הביא רש"י את הראי'

לקראת שבת

ה

מהכתוב "ויט שמים וירד"? ואם נפרש שלדעת רש"י הענין מובן מעצמו ואינו צריך לראי' מיוחדת - יקשה שוב, מה התחדש בפסוק באן, שכן הווקל להביא ראי' זו?

[ובשלמא אם בפעם הראשונה מביא את הראי' ובפעם השני' השמיטה, הי' אפשר לומר שסומך על מה שכבר הביא בפעם הראשונה; אך בנידון דידן הרי זה להיפך, שהביא את הראי' רק בפעם השני', וצריך ביאור].

ג. ונראה לומר, שאף שבכללות דברי רש"י שוים הם בשני ה'דיבורים' - הנה בפרטיות בכל דיבור מדגיש רש"י יותר צד אחר של הענין:

בפירושו לפסוק דידן מדגיש יותר את הצד של הרוממות, שלמרות הירידה כו' הנה סוף סוף הדיבור הי' "מן השמים" הגבוהים; ובפירושו לפסוק שם מדגיש יותר את הצד של הירידה, זה שבפועל הדיבור של הקב"ה מיוחס להר סיני כמו שהוא למטה.

ובזה יומתק השינוי בלשון רש"י, שבשני ה'דיבורים' לא כתב "שמים" סתם אלא הוסיף וביאר - אבל בשינוי:

בפירושו לפסוק דידן נקט בלשון "(הרכין) שמים ושמי השמים", שבזה מודגשת הרוממות והמעלה, לא רק "שמים" סתם אלא גם "שמי השמים";

ואילו בפירושו לפסוק שם נקט בלשון "(הרכין) שמים העליונים ותחתונים", מתאים לזה שבא להדגיש את ענין הירידה.

[ולהעיר, שבמכילתא נזכרו כל הלשונות שברש"י בחדא מחתא: "שמים התחתונים ושמי שמים העליונים" - אך רש"י הבדיל ביניהם וחילק כל לשון במקום המתאים לה, כבפנים].

ד. והביאור בפרטיות:

בפירושו לפסוק "וירד ה' על הר סיני" מדגיש רש"י את ענין הירידה, כיון שכך משמע מכללות הפרשה שם, שהקב"ה ירד על הר סיני באופן גלוי לעין כל, באופן שההר עצמו נתקדש: "והגבלת את העם סביב לאמר, השמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו, כל הנוגע בהר מות יומת. . לא יוכל העם לעלות אל הר סיני, כי אתה העדות בנו לאמר הגבל את ההר וקדשתו" (יט, יב-כג).

ולכן, אף שמוכרחים אנו לומר שהדיבור לא הי' מההר עצמו אלא מה"שמים" שהורכנו על ההר (כפי שמוכח מהכתוב "כי מן השמים דיברתי עמכם"), הרי לא היתה זו הרכנה וירידה ליד ההר, אלא "הרכין שמים והציען על גבי ההר" - באופן שהי' חיבור בין השמים לההר.

ומוסיף רש"י, שההצעה היתה "כמצע על המטה":

כאשר מציעים מטה במצע, שוב אין להפריד בין המטה לבין המצע שעליו, כי הם מתאחדים ונעשים למציאות אחת, ואדרבה: המצע מאבד מחשיבותו העצמית ונעשה כחלק בלתי נפרד מהמטה -

ואף בעניננו: הקב"ה הציע את השמים על ההר באופן כזה, שהשמים והר סיני נעשו למציאות אחת; השמים לא נותרו כמציאות בפ"ע העומדת על ההר, אלא נעשו ל"מצע" של

ההר, כחלק בלתי נפרד מההר, ולכן התגלות השכינה – אף שהיתה באופן ש"מן השמים דברתי עמכם" – שייכת לההר עצמו וחלה עליו קדושה.

ה. אמנם בפסוק "כי מן השמים דיברתי עמכם" מפרש רש"י באופן המדגיש יותר את ההפלאה והרוממות, שכן משמע מהדגשת הכתוב: "אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם, לא תעשון אתי וגו'", ומפרש רש"י: "לא תעשון דמות שמשי המשמשים לפניי במרום" – והיינו, שהכוונה בדיבור זה היא להדגיש את המרחק שבין יושבי הארץ לבין הקב"ה שמקומו "במרום" דוקא.

ולכן, אף שגם כאן הוכרח רש"י לפרש "הרכין שמים ושמי השמים והציען ע"ה ההר", כי רק לפי זה יתורץ מה שנאמר "וירד ה' על הר סיני" באופן שההר עצמו נתקדש (כנ"ל ס"ד) –

מכל מקום, לא הביא את הדימוי של "כמצע על המטה", כי מדימוי זה משמע שהשמים "התבטלו" להר סיני כמו מצע המתבטל ביחס להמטה, והרי כאן ההדגשה היא להיפך, שהקב"ה דיבר "מן השמים" המרוממים ורחוקים מן ה"ארץ".

ולאידך, דייק רש"י להביא כאן את הראי' מהכתוב "ויט שמים וירד" – שכוונתו בזה שממשמעות הכתוב משמע שהשמים "הורכנו" למטה ותו לא, והיינו, שכל השינוי הי' במקומם של השמים, שבפועל הרכין אותם על ההר, אבל גם אז נשארו "שמים" כמציאות מיוחדת וגבוהה מן הארץ.

ו. והנה, מכל זה עולה שמחד גיסא הרי שני הפסוקים – (א) "וירד ה' על הר סיני" (ב) "כי מן השמים דברתי" – עולים בקנה אחד וצדקו יחדיו; ומאידך גיסא אין לדמות בין שני הפסוקים לגמרי, כי סוף סוף הפסוק הא' מדגיש את הצד של הירידה על "הר סיני" ואילו הפסוק הב' מדגיש את הצד העליון "מן השמים".

ויש לתת בזה "סימן" נפלא:

הנה הפסוק הא' הוא בקאפיטל יט פסוק ב, ואילו הפסוק הב' הוא בקאפיטל כ פסוק יט וולהעיר, שאף שמקורה הראשון של חלוקת הקאפיטל אך אינו מחכמי ישראל כו', הרי בפועל כלל ישראל (וגדולי ישראל) משתמשים בחלוקה זו כבר דורות רבים ומנהג ישראל תורה. וראה גם לקו"ש חכ"ד ע' 237 הערה 83.

והיינו, ששני הפסוקים שווים הם בשייכותם לשני המספרים – גם המספר "יט" וגם המספר "כ"; אבל עדיין יש חילוק – שבפסוק הא' ההדגשה היא על "יט" (שזהו מספר הקאפיטל, ורק הפסוק הפרטי הוא "כ"), ואילו בפסוק הב' ההדגשה היא על "כ" (שזהו מספר הקאפיטל, ורק הפסוק הפרטי הוא "יט").

ויומתק ע"פ המבואר בסה"ק (לקוטי תורה שיר השירים לה, ג. ועוד), שהאות כ' שייכת לענין ה"כתר", שלכן תיבת כתר מתחילה באות כ' (וגם תיבת "עשרים" בגימטריא "כתר"), והרי הכתר – שנמצא מעל הראש – שייך לענין ההגבהה והרוממות, וזה מתאים לזה שבקאפיטל "כ" מודגש בעיקר הצד של המעלה והרוממות – "מן השמים דברתי עמכם", וכנ"ל בארוכה.

דין לשמה בכלי המשכן

מזבח אדמה תעשה לי
שחרה תחלה עשייתו לשמי
(כ, כא, רש"י)

מזה שרש"י כתב כן רק גבי מזבח, משמע שלשיטתו רק במזבח יש דין "לשמה" ולא בשאר הכלים. ולכאורה חולק בזה על הרמב"ם שכתב "אין עושין כל הכלים מתחלתן אלא לשם הקודש" (ספ"א מהל' ביהב"ח).

ויש לומר דלשיטתיהו אזלי:

בקריית ספר לרמב"ם שם כתב דדין לשמה בכלי המשכן ילפינן מהא "דכתיב את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו, משמע דעשיית כל הכלים דומיא דמשכן, דעשייתו לקודש מתחלתו, כדמשמע ועשו לי מקדש שמתחלת עשייתו יהי לשם הקודש כו".

אמנם בפירוש רש"י על הכתוב הנ"ל (תרומה כה, ט) כתב: "וכן תעשו - לדורות, אם יאבד אחד מן הכלים או כשתעשו לי כלי בית עולמים כו' כתבנית אלו תעשו אותם", הרי שפירש ש"וכן תעשו" קאי על תבנית הכלים, ולא על הכוונה לשמה.

ולפ"ז יש לומר שאכן לרש"י דין לשמה שנאמר לגבי המשכן הוא רק בבנין המשכן ולא בכלים, ורק במזבח שנאמר בו "תעשה לי" יש דין מיוחד שעשייתו צ"ל לשמה, ודלא כהרמב"ם (וראה במקור הדברים אופנים נוספים בביאור דברי רש"י).

למה הוצרך הקב"ה לכפות את ההר כגיגית?

ויתיצבו בתחתית ההר
(יט, יז)

כפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם, אם אתם מקבלים את התורה, מיטב. ואם לאו, שם תהא קבורתכם
(שבת פח, א)

ידועה קושיית התוס' (שם ד"ה כפה): הרי בני ישראל "כבר הקדימו נעשה לנשמע" בה' סיון (כדמשמע בגמ' שם שבניית המזבח, וממילא גם אמירת נעשה ונשמע, היתה בחמישי בסיון), ומדוע היו צריכים שיכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית כדי לקבל עליהם את התורה עוה"פ?

וי"ל בזה, ע"פ מ"ש הרמב"ם (פירוש המשניות חולין ספ"ז) דלאחרי שניתנה תורה בהר סיני, הנה גם המצוות שנצטוונו בהן לפני זה, אין אנו מקיימים אותן מפני הציווי שנאמר אז, כי אם מפני שנצטוונו בהן מפי הגבורה בהר סיני. ונמצא, שהחיוב לקיים אותן המצוות קודם מ"ת, והחיוב לקיימן לאחר מ"ת - חיובים שונים הם.

ועפ"ז י"ל, דמכיון שאמירת "נעשה ונשמע" היתה לפני מעמד הר סיני, ואז לא הי' עדיין החיוב לקיים המצוות כפי שהוא לאחר מ"ת, לא הי' שייך שאמירה זו תהי' קבלה אמיתית על המצוות שלאחרי מ"ת שנצטוו בהן מפי הגבורה, ולכן הי' צורך בקבלת מצוות עוד הפעם בשעת מתן תורה בפועל.



"חולשא דאורחא" כהכנה לקבלת התורה

כיצד התאפקו בני ישראל מלהתכונן בר"ח סיון לקבלת התורה? / מדוע התעייפו כל כך בהליכתם מרפידים למדבר סיני? / מה נתחדש במתן תורה על פני לימוד התורה של האבות? / ומפני מה אחדות בני ישראל היא תנאי הכרחי לקבלת התורה?



העבודה הרוחנית של ר"ח סיון

בימים שקודם מתן תורה, התעסק משה עם בני ישראל שיהיו מוכנים וראויים לקבל את התורה (בהבא לקמן ראה שבת פח, ב. שולחן ערוך אדמו"ר הזקן א"ח סוף סי' תצד). בב' סיון אמר להם "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (פרשתנו יט, ו), בג' סיון אמר להם את ציווי ההגבלה (שם, יב), בד' בו ציוונו על הפרישה (שם, טו), ובה' בסיון "בנה מזבח והקריב עליו קרבן".

והנה, כבר בראש חודש סיון באו בני ישראל למקום שבו ניתנה התורה, כפי שנאמר "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני" (פרשתנו יט, א), ודרשו חכמים (שבת פו, ב) ש"ביום הזה" הוא ראש חודש סיון, ומכל מקום, ביום זה "לא אמר להו ולא מידי" בקשר עם קבלת התורה.

והטעם לכך שביום ראש חודש לא הכין משה את בני ישראל לקבלת התורה, הוא "משום חולשא דאורחא" (שבת שם), והיינו, מכיוון שביום זה נסעו בני ישראל מרפידים למדבר סיני, היו בני ישראל חלשים ועייפים, ולכן המתין משה יום אחד שינוחו קמעא, ורק ביום ב' סיוון מסר להם ציוויים בקשר עם קבלת התורה.

אמנם, הדבר תמוה ביותר:

אודות ההכנה של בני ישראל לקבלת התורה, הובאה בר"ן (סוף פסחים) "הגדה", ש"בשעה שאמר להם משה תעבדון את האלקים על ההר הזה", התחילו בני ישראל לספור את הימים שנתורו לקבלת התורה מרוב תשוקה וצימאון לקבל את התורה.

ואם כן, כאשר כבר הגיעו בראש חודש סיון למקום הנכסף שבו יקבלו את התורה, היאך מנעם משה מלהתכונן לקבלתה, וכיצד זה לא דרשו בני ישראל מצד עצמם משה שיואל להכניס כבר למעמד נשגב זה?

והטעם של "חולשא דאורחא" הוא תמוה מאוד, שכן רואים בטבע בני אדם, שכאשר אדם יכול להשיג דבר שהשתוקק והתגעגע אליו, הרי שום דבר אינו עומד בדרכו, ואינו משים לב כלל ועיקר לעייפות הגוף. ועל אחת כמה וכמה כאשר כבר עומד בקירוב ממש אל הדבר הנרצה, שאז ודאי וודאי שאינו מרגיש בעייפות וטורח. ואם כן, הרי בני ישראל היו צריכים לכאורה להיות מוכנים וחפצים לעמול לקראת קבלת התורה למרות טורח הדרך!

[נראה עוד במקור הדברים כמה קושיות על "טרחא דאורחא" זו: א. שהי' מדבר סיני קרוב לרפידים, ב. שהייתה הדרך קלה על ידי ענן ה' שהלך לפניו, ג. שהי' זה ביום ראשון לאחר מנוחת השבת. עיי"ש].

הקב"ה "כתב" ו"נתן" את עצמו בתורה!

ויש לומר הביאור בזה:

אודות הלשון "ויחן שם ישראל נגד ההר", בלשון יחיד, דרשו חז"ל (הובא בפרש"י עה"פ ממכילתא) "כאיש אחד בלב אחד אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת".

ויש לבאר שאחדות זו, "כאיש אחד בלב אחד", היא ההכנה העיקרית והמוכרחת לקבלת התורה, וה"חולשא" היא מעלה נפלאה ונשגבה אשר סגולתה עצומה לעשות את האדם כלי נכון לקבלת התורה.

ותחילה יש להעמיק ולעיין במהותו וחידושו של מתן תורה על הר סיני:

כי הנה, לכאורה אינו מובן כלל החידוש שהי' בנתינת התורה בסיני, שהלא גם בדורות שלפני כן היו ישראל לומדים תורה. וכפי שמצינו שהי' לימוד תורה בשיבתם של שם ועבר, והאבות הקדושים למדו תורה, ועד ש"לא פסקה ישיבה מאבותינו במצרים" (יומא כח, ב כגרסת הע"י).

ואם כן, מכיוון שהיו אבותינו עוסקים בתורה מימים קדמוניים, אינו מובן מה התווסף ונתחדש כשידר הקב"ה ונתן לנו את תורתו?

והביאור בזה:

ישנו הבדל עיקרי ומהותי בין הלימוד של האבות לבין לימוד התורה שממתן תורה ואילך. כאשר האבות למדו תורה, היו "לוקחים" ומשיגים מן התורה בכח עצמם, לפי כח שכלם. וככל שהיו מזוככים יותר ובטלים לפני השי"ת, היו יכולים להשיג יותר מן התורה.

לעומת זאת, במתן תורה הייתה נתינת התורה מלמעלה על ידי הקב"ה, ש"נתן לנו את תורתו". והיינו, שאז נתן לנו הקב"ה עצמו את התורה בכח הנתינה שלו ית'. וכמו שנאמר כהקדמה לעשרת הדיברות "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמור" (יתרו כא), והיינו, שהקב"ה עצמו "דיבר" ונתן את התורה.

ונתינה זו מאת הקב"ה עצמו לא היתה ענין זמני בלבד, בעת נתינת התורה בהר סיני, אלא

הקב"ה "נתן" את עצמו בתוך התורה. והדבר מרומז במה שדרשו חז"ל (שבת קה, א כגרט הע"י) על תיבת "אנכי", שהיא ראשי תיבות "אנא נפשי כתבית יהבית" – ופרשו בסה"ק (ראה לקוטי תורה שלח מח, ד ואילך, אוה"ת יתרו ע' תתקא ואילך, ועוד) שהשי"ת "כתב" ו"נתן" את עצמו בתוך תורתו הקדושה. ומאז, הנה בכל זמן ועת, כאשר יהודי לומד תורה, הרי הוא מתחבר ומתדבק במהותו ועצמותו ית"ש!

ומזה מובן החילוק וההפרש העצום שבין קודם מתן תורה ללאחריו: קודם מתן תורה הי' הלומד משיג מן התורה רק כפי כח שכלו, כיוון שכל עניין הלימוד וההתדבקות בתורה היה מצד כוחו ויכולתו של האדם. אך ממעמד מתן תורה ואילך, מכיון שהשי"ת נתן לנו את עצמותו בתורתו, הנה כל לומד, באיזו דרגה שיהי', נעשה מחובר וקשור בהשי"ת עצמו על ידי לימוד התורה.

"חולשא" למעליותא

ועל פי כל האמור, יובן היטב מדוע התאחדות בני ישראל כאיש אחד היא הכנה מוכרחת למתן תורה:

החילוקים בלימוד התורה שבין יהודי אחד למשנהו, ובין משה רבנו לפשוט שבפשוטים, הם רק מצד עניין ההשגה. אך ההתאחדות בהשי"ת שעל ידי לימוד התורה, אין בה חילוק בין גדול שבגדולים לפחות שבפחותים.

בלימוד התורה שלאחר מתן תורה, "אותי אתם לוקחים" (לשון התנחומא אמור יז), ואין כל הפרש בין ה"אותי" שתופס משה רבנו, לבין ה"אותי" שתופס הקטן שבישראל. והסיבה לכך היא כאמור, שאין היהודי תופס בהשי"ת מצד מעלתו וכשרונותיו, אלא רק מצד שהשי"ת נתן את עצמו לנו בתורתו.

התקשרות מיוחדת זו בהשי"ת, אינה תלויה בהבנתו והשגתו של היהודי, אלא בנקודת פנימיות הלב. בפנימיות לבו של יהודי מאיר עצם הנשמה, שהיא מאמינה בהשי"ת ומאוחדת עמו למעלה מטעם ודעת.

כאשר עמדו בני ישראל לפני הר סיני, אזי נתעוררה ונתגלתה בהם פנימיות לבם ונשמתם, ועצם הנשמה היא הרי שווה בכל ישראל, וממילא נתאחדו בני ישראל כולם יחד "כאיש אחד בלב אחד". וכאשר עמדו כולם במצב זה של התגלות פנימיות הלב, נעשו כלים ראויים לקבלת התורה שנותן השי"ת לכל ישראל בשווה.

וזהו סוד "חולשא דאורחא" שהיו ישראל שרויים בה בראש חודש סיוון. בו ביום הגיעו בני ישראל למצב של התבטלות מוחלטת לפני השי"ת. לא ניכרו בהם מעלותיהם השונות, אלא ככולם כאחד הייתה גלוי' עצם הנשמה שבטלה לפני השי"ת בתכלית ההתבטלות, עד שעמדו כולם כאחד מוכנים להתאחד ולהתדבק בו ית'.

ומצב זה קרוי בשם "חולשא", לפי שכל כוחות השכל והרגש שפועלים תמיד, הם עתה בהתבטלות. ולכן גם "לא אמר להו ולא מידי", שלא הי' כאן הכנה של אמירה, לימוד והבנה, אלא של שתיקה והתבטלות גמורה. והיא היא ההכנה הנחוצה לקבל את התורה הניתנת למעלה על ידי הקב"ה במתן תורה.

"לא תחמוד" – לפי ש"אנכי ה' אלקיך"

אנכי ה' אלקיך

(כ,ב)

עשרת הדברות מתחילים בדיבור "אנכי ה' אלקיך גו'" ו"לא יהי' לך אלקים אחרים גו'", ומסתיימים בדיבור "לא תחמוד גו' כל אשר לרעך".

ויש לומר הרמז בזה:

גם במצוות שבין אדם לחברו, שהשכל מחייב את קיומן, אימתי תהי' הנהגת האדם בהן כדבעי, בלי הטעי' הבאה מאהבת עצמו, ואימתי יהי' בטוח שבכל מצב ובכל סביבה שיבוא לא יכשל בעבירה על "כבוד את אביך גו'", "לא תגנוב", "לא תחמוד" – דוקא אם יזכור תמיד הוא שיסודן הוא "אנכי ה' אלקיך", היינו שגם ציוויים אלו הם ציוויי של הקב"ה, ולא ציווי השכל בלבד.

רק אז מובטח לו שלא יטה מדרך הישר, למרות כל פיתויי שכלו ורצונו ותאוותיו, וילך לבטח דרכו שהתוותה לו תורת ה'.

קבלת התורה – באונס או ברצון?

ויתצבו בתחתית ההר

מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כענין ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם כו', מכאן מודעה רבה לאורייתא (יט, יז. שבת פח, א)

הקשו התוס' (שם ד"ה כפה): איך אפשר לומר שלא קבלו עליהם בני' את התורה אלא מאונס, והרי מצינו שהקדימו נעשה לנשמע, היינו שקבלוה מרצון?

ויש לבאר:

כדי שאדם יקבל על עצמו עול התורה והמצוות מרצונו, צריך הוא להכיר באמת, שהתורה והמצוות הן תכלית הטוב, והיפך התורה והמצוות הוא תכלית הרע. ומי שאינו מכיר בזה, אי אפשר שיקבל עליו את התורה והמצוות מרצון.

והנה במעמד הר סיני עברו רק חמשים יום מיציאת מצרים, שהיתה "ערות הארץ", מלאה במדות מושחתות וכו', וא"א שבמשך זמן קצר כ"כ ישתנו בני' מן הקצה אל הקצה, להכיר שרק התורה היא חיינו. וזה שהקדימו נעשה לנשמע, וקיבלו את התורה מרצונם – הי' מפני שמלמעלה "כפו עליהם" את ההכרה במעלת התורה, ע"י שהושפע עליהם אור הכרת האמת, ועי"ז הרגישו שהתורה והמצוות הן תכלית הטוב. אבל מצד שכלם ומהלך חייהם שלהם – עדיין לא הגיעו להכרה זו.

ולכן "מכאן מודעה רבה לאורייתא", כי זה שבני' קבלו את התורה ברצון במ"ת לא הי' מצד מדריגתם שלהם, כי אם בדרך מתנה מלמעלה, ולגבי מדריגתם שלהם הרי זה בגדר אונס כביכול.

הידושי סוגיות

עיון ופירוש בסוגיות הפרשה

בגדר דין תוספת שבת

יביא דרשת המכילתא בד"ן תוספת שהביאו רק לענין שבת, אף שבש"ס שיה הוא בכל המועדים / יסיק גדר המיוחד דהמכילתא בד"ן תוספת, דאינו רק חיוב על הנברא אלא שההפצא דקדושת השבת מתפשט, והוא בדומה לגדר עשה דוחה ל"ת שבמכילתא



לדינא, ולהמכילתא דין תוספת הוא רק בשבת ולא בכ"מ שנאמר שבות (ועיי' במרכבת המשנה למכילתא שם), דהא "לאפושי פלוגתא לא מפשינן", ובש"ס (שבת קמח, ב. ביצה ל, א) אמרו דב"ע מודי "דתוספת יום הכיפורים מדאורייתא". ומסתבר יותר דלא אפליגו בכללות הדין אם הוא רק בשבת או לאו, רק קמפלגי במשמעות דורשין, אי ילפינן ל"י לדין זה בשבת מאותו הכתוב שלמדוהו ליו"ט ויוה"כ, דזהו שיטת הש"ס, או דלשבת למדוהו מכתוב אחר. והטעם שבשבת הוצרכו ללימוד מיוחד הוא כיון שגדר תוספת בשבת הוא גדר מחודש ביחס לדין תוספת שבכלל המועדים, וחידוש דין זה ילפוהו במכילתא מן הכתוב "זכור את יום השבת לקדשו", דמייירי רק בשבת. ורק בנקודה זו נחלקו, דהש"ס לא ס"ל לחידוש זה בשבת, ולדידי' גדר דין תוספת בשבת ובשאר מועדים אחד הוא.

איתא בר"ה ט, א "כל מקום שנאמר שבות מוסיפין מחול על הקודש", ובלמוד זה נכללים כל המועדים – שבת יו"ט ויום הכיפורים שכולם נאמר "שבות". אולם במכילתא (וכ"ה בירושלמי נדרים פ"ג ה"ב ועוד) דרשו חיוב זה מן הכתוב דפרשתנו (כ, ח) "זכור את יום השבת לקדשו" – "זכור ושמור, זכור מלפניו ושמור מלאחריו, מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש, משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו", ולפום ריהטא יש בזה תימה גדולה, מה ראו לדורשו מכתוב זה דמייירי רק בשבת, הא מפשטא דהש"ס נראה דשוה הוא לכל מקום שנאמר שבות [ואין לומר דכתוב זה הוי שם רק אסמכתא בעלמא, דהא דרשה זו הובאה שם בין כמה דרשות מן הכתובים לחדש דיני דאורייתא, ובכולם אינו בגדר אסמכתא לבד, עיי"ש].

ודוחק גדול לומר דאיפליגו כאן המכילתא והש"ס מן הקצה אל הקצה

איסור על האדם ממלאכה, מאחר שהשבת נתפשטה בעצמה ובאה "לטרוף" ממה שקודם זמנה.

והוא הוא מה דאיפליגו הש"ס והמכילתא, דלהש"ס שדין תוספת נלמד ממה שנאמר שבות, הוי דין בשביתת הגברא, מה שצריך להתחיל שבותו ממלאכה קודם קדושת היום, והוא באחד מב' הדרכים הנ"ל לפרש דין תוספת בהגברא. משא"כ להמכילתא נתחדש בשבת, דחלות קדושת השבת עצמה מתפשטת מלפניו ומלאחריו, כמשל הזאב הטורף בעצמו.

וחילוק זה מודגש אף בהכתובים שמהם דרשו, דבמכילתא הוא מהכתוב דזכור ושמור, דמ"ע ול"ת אלו מיירי בהשבת עצמה, לומר דדין תוספת הוא מקדושת השבת בעצמה שמקדימה לבוא קודם ביה"ש. משא"כ בש"ס דרשו לדין זה מיוה"כ (ומהתם למדו לכל מקום שנאמר שבות), מן הכתוב "ועניתם את נפשותיכם בתשעה", דמיני' למדו שמתחיל ומתענה מבער"י כו', דבזה עצמו נתגדר דין זה, שהזמן עצמו "תשעה" הוא (ולא נתקדש הזמן עצמו ע"י התפשטות העשירי להיות נקרא אף הוא "עשירי"), ורק שהגברא מתחייב לנהוג קדושת היום אף שהחפצא דהיום אינו כאן.

ובמעם הדבר, מה שלהמכילתא דין זה הוא רק בשבת ולא ביו"ט ויוה"כ, יש לומר שהוא מכללות החילוק בין גדר שבת ושאר מועדים, ד"שבת מקדשא וקיימא" (ביצה יז, א), ואינו תלוי בקידוש החדוש ע"י ביי"ד, היינו דקדושת השבת היא קדושה

והנראה בזה בהקדם הדיוק בלשון המכילתא מה שאמרו שהוא "משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו", ולכאורה לא נתוסף בזה מאומה על הדרשה, ויש בזה יתורא לחינם, וכבר נתקשו בזה המפרשים, ראה זית רענן (לבעל המג"א) על ילקוט שמעוני כאן "לא ידעתי למה משל אותו לזאב".

והנה, דין תוספת איכא למימר בג' דרכים. דאפשר לפרשו שהוא רק חיוב שחייבו את האדם שיקבל הוא על עצמו שבת קודם זמנה, ורק שאחר שיקבלה שוב יחולו עליו איסורי שבת מדינא מצד קבלתו. היינו דדין תוספת אינו בגדר זמן קדוש בקדושת שבת, היינו שזמן זה אסור בעשיית מלאכה מצד עצמו, אלא הוא רק ציווי על האדם שיקבל בעצמו ויחיל על גופו איסורי שבת. ולדרך זו, מי שלא שמע לציווי זה ליכא למימר דיעבור איסור בעשיית מלאכה שיעשה קודם ביה"ש כיון שנמנע ולא אסר על עצמו. ועוד יש לומר בדרך אחר, דאף במי שלא קיבל על עצמו שבת קודם זמנה, הנה מדין תוספות שבת עצמו כבר נאסרה עליו בע"כ כורחו עשיית מלאכה איזה זמן מסויים קודם ביה"ש, אף שלא הכניס שבת מרצונו.

אמנם לב' אופנים אלו דין זה אמור על הגברא, שחייבוהו לקבל השבת או שגזרו עליו לפסוק ממלאכה מקודם שתתקדש החפצא דשבת מן התורה. אבל בדרך שלישי ומחודש נראה, דדין זה הוא אף בהחפצא, פירוש דהתורה גזרה שקדושת השבת עצמה "מתפשטת" לחול איזה זמן קודם זמנה, וממילא נסתעף מזה

עצמית החלה על ידי החפצא דשבת, ולא ע"י הגברא, ולזה אף דין תוספות לא תלוהו בהגברא לומר דהאיסור חל על ידו, רק הוא ע"י החפצא דשבת הטורף מלפניו. משא"כ שאר מועדים, ד"ישראל" קדשינהו לזמני" (ברכות מט, א) בקידוש ב"ד, אף תוספתם אינו מעצמו רק הוא דין על הגברא.

ועל פי זה נמצא שיש נפקותא להלכה בחילוק זה בין הש"ס למכילתא, דלשיטת הש"ס דין תוספת הוא מ"ע לבד, והעושה מלאכה בזמן זה ביטל מצות עשה, ולא קיים החיוב ד"תשבתו", "שבתכם" (שזהו הכתוב דשבת המכניסה בכלל "כל מקום שנאמר שבות"), אבל לא עבר על מל"ת דמלאכת שבת. משא"כ להמכילתא אחר שחידשה תורה דקדושת שבת עצמה נתפשטה על זמן זה, חלו בזמן זה כל דיני שבת, והעושה מלאכה ה"ז עבר על מל"ת ד"לא תעשה כל מלאכה", שחילל קדושת השבת בעצמה.

והנה, לכאורה טפי עדיפא לן שלא לאפשי במחלוקת כלל ונאמר דלא איפליגו כלל הש"ס והמכילתא, דבש"ס לא נתכוונו לחלוק, ורק שהוסיפו לימוד אחר (מלבד התפשטות החפצא) לומר שגם מחוייב בזה האדם עצמו לקבל קדושת השבת. והיינו ע"ד חובת קידוש שבת, שאף שקדושתה מעצמה ד"מיקדשא וקיימא" כנ"ל, הטילה תורה מצוה על הגברא לקדש השבת גם בעצמו, וכ"ה בנדר"ד, שנאמר דאף לאחר שחלה כאן קדושת השבת, הוסיפה תורה לצוות על האדם לקדש הזמן בקדושה זו. איברא דזה אינו, דהא הדגישו בגמרא שהוא

ב"כל מקום שנאמר שבות", שבזה מפורש דחיוב הגברא דמייירי ב"י אינו בקידוש הזמן, רק בחיוב שביתתו מן המלאכה, ולהמכילתא חיוב זה כבר ניצב ועומד מצד החפצא. ועוד ועיקר, דבפוסקים לא מצינו שיאמרו דבדין תוספת איכא אף איסור לאו ד"לא תעשה כל מלאכה", ובאם נרצה לבאר דאף הש"ס ס"ל כדרך המחודשת שבמכילתא (ורק שהוסיפו ע"ז לחייב הגברא), הוי לאו לכו"ע, דהא כ"ה לשיטת המכילתא כנ"ל. אלא עכצ"ל דלהש"ס הוא רק דין על הגברא].

ונראה להוסיף עוד עומק בכוונת המכילתא, דהנה דרשו שם מכתוב זה עצמו גם ד"זכור ושמור שניהם נאמרו בדיבור אחד" (ובשבועות כ, ב ילפינן מזה חיוב קידוש בנשים), ואח"כ הביאו כמה כתובים של עשה ול"ת הסותרים זל"ז (כגון לא תלבש שעטנז וגדילים תעשה לך בציצית), ואמרינן התם דנאמרו "בדיבור אחד, מה שאי אפשר לאדם לומר כן כו", וילפינן מכאן דהעשה דוחה ל"ת (כמבואר במפרשי המכילתא).

וייש לומר שבדרשה זו האחרת שהביאו על אותו הכתוב, נרמז לנו גדר המחודש דתוספת שבת. דהנה, עיי' בר"ן גאון שבת קלג, א (וראה גם בתשובות מהר"ם אל אשך סי' קב בשם ר"ש ורב האי גאון ועוד), דבדרשות אלו נתחדש בגדר הא דעשה דוחה ל"ת, שהוא באופן שהלאו אינו כאן מתחילתו. פירוש, דאין זה שהאיסור ישנו כאן ורק שהותר לצורך העשה או אף נדחה על ידו לגמרי, אלא יתר על כן – איגלאי מילתא דהאיסור אינו כאן מעיקרו. דגילה לנו הכתוב (באמרו שני הדברים "בדיבור

מגדר עשה דוחה ל"ת), שהלאו והעשה שניהם מסתעפים מקדושת השבת עצמה, והמקריב בשבת לא רק שלא חל בזה הלאו, אלא אף קיים את תוכן ומהות הלאו בעצמו, קדושת שבת (שהיא יסוד הלאו לשבות ממלאכה), דהקרבנות מוספים בשבת הוא הוא שמירת קדושת השבת.

ובזה י"ל גם בנדו"ד גבי תוספת שבת, דאף בזה כוונת המכילתא אחת היא, דלא זו בלבד שתוספת כעיקר לומר שהם ב' דינים נפרדים השווים זא"ז, ואף התוספת היא קדושת החפצא כעיקר עצמו, אלא יתירה מזה, תוספת ועיקר דין אחד הם, וקדושה אחת היא, דקדושת כל שבת ושבת הוא יום השבת עם תוספת שלפניו ולאחריו כאחד. ונפק"מ אף לדינא, דלחידוש זה נאמר שיכול לצאת במצוות שבת (קידוש היום וכו') אף אם יקיימו בזמן התוספת (עיי' הפלוגתא בזה בט"ז או"ח סו"ס רצא ועוד), דהא היא היא קדושת שבת עצמו (משא"כ אי נאמר שהוא קדושת חפצא חדשה ונוספת, לא יוכל לקיים דיני קדושת שבת בעצמה בקדושה זו האחרת שנתוספה מן השבת, רק בזו שבמעת לעת דשבת).

אחד" (שבמקום שנצטוונו בעשה לא אמר שם הכתוב מעיקרא הלאו, ולא בא לכאן האיסור מתחילתו. היינו ד"עשה דוחה ל"ת" אינו דין בהעשה, שגדול כוחו לדחות האיסור, אלא דין בה"לאו" עצמו, שלא נאמר במקום שיפריע לקיום עשה. והוא כעין גדר הנ"ל בתוספת שבת (שהוא דין בחפצא ולא בגברא), כי היתר או דחיית איסור הוא דין בהנהגת הגברא, שבמקום דאיכא עשה היתירו לו או שדחו ה"ל עבדו, משא"כ הא דבמקום עשה לא נאמר ה"ל הוא דין בחפצא דהאיסור עצמו.

ובעומק יותר, מהשוואה זו יש להוסיף בגדר תוספת שבת, ובהקדם דענין "בדיבור אחד נאמרו" פירושו דלא רק שנאמרו ב' הציווים בסמיכות זה לזה (דבזה לכאורה כבר מוכח שודאי לא נתכוונה תורה בהל"ת לאומרו אף במקום שישנה העשה, דהא מיד בסמיכות אליו ציוותה על העשה), אלא רוצה לומר דעשה דוחה ל"ת אינו רק תנאי מסויים בהלאו, אלא יתירה מזו – תוכן הלאו בכל מהותו אחד הוא עם תוכן העשה, דשניהם מקדושה אחת הם. וכגון קרבן בשבת (שהובא במכילתא שם

המזרח התיכון

מכתבי עצות והדרכות בעבודת השי"ת בחיי היום יום

הצלחת הניתוח

עשה ולא תעשה, שומרת ומשלימה גם את רמ"ח האברים ושס"ה הגידים הגשמיים.

בברכה שיבשר בקרוב בשורה טובה בכל הנ"ל.

(תרגום מאגרות קודש ח"ו עמ' ריח)

רופאים מומחים

במענה למכתבה שרופאים סבורים שעלי לעבור ניתוח ומבקשת ברכה,

בטח מקיימת מנהג ישראל לתת לצדקה לקופת רבנו מאיר בעל הנס לפני הדלקת הנרות.

מן הסתם הרופאים שאצלם היתה - מומחים הם, וזו דעת שניים מהם לפחות.

אם כך הוא, שה' יעזור שהניתוח יעבור כשורה, והיא תוכל לבשר בשורות טובות שהתברכה בזרעא חייא וקיימא.

בברכת רפואה שלימה וכתובה וחתימה טובה.

(תרגום מאגרות קודש ח"ג עמ' תפז-י)

החזקת מזוזה וקבלה לעתיד

השי"ת יעזור שהניתוח יעבור כשורה, ושיוכל לבשר בשורות טובות אודות זה.

טוב הי' אם יוכל להחזיק בחדרו בבית-הרפואה מזוזה כשרה, ולקבל על עצמו, שמיד בצאתו מבית-הרפואה, יתן בכל ערב שבת וערב יום טוב משהו לצדקת רבנו מאיר בעל הנס, ויאמר בכל יום פרק תהלים בלשון הקדש, ואם זה קשה לו, אזי [יאמר] באנגלית.

אקוה לשמוע בשורה טובה, שמצבו משתפר, ואסיים בברכה.

(תרגום מאגרות קודש ח"ה עמ' קעה)

'כלים' מתאימים של התחזקות בתורה ומצוות

...קבלתי את הידיעה אודות הניתוח שלה...

בטח מקיימת את הוראות הרופא. לרפואת מרפא הקב"ה. אך התורה מספרת שהוא רוצה שהדבר יהי' חלקית ע"י שליח - רופא והאמצעים שהרופא רושם. צריך גם תמיד לזכור שהרפואות העיקריות הן המצוות ומעשים טובים, שה' ציוה את כל אחד מאתנו לעשות. והם נותנים בריאות וכח.

בברכת רפואה בקרוב...

(תרגום מאגרות קודש ח"ג עמ' שכב)

ע"י הרב... קבלתי פדיון נפש עבורו, בו כתב שבריאותו [של הנמען] אינה כדבעי בגלל המרה ושרופאים מייעצים לעשות ניתוח:

בטח יכול להשיג חוות דעת של שני רופאים מומחים בנושא, והשם יתברך יעזור שתהי' להם דעה נכונה ויהיו שלוחים טובים שבאמצעותם תהי' לו הרפואה.

בטח למותר לעורר אותו שכדי להמשיך ולהחזיק את הברכות מהשי"ת, צריכים עוד כלים מתאימים לזה, שאלו הם ענינים של תורה ומצוות, שכאו"א לפי מעמדו ומצבו - כפי שהוא מכיר את עצמו ללא רמאות - במצב בריאותו הרוחנית, יודע מאיפה להתחיל לחזק ולהבריא את מצבו בתורה ומצוות, וכשנהיים יותר בריאים ברוחניות זה ממשיך תוספת ברכה ובריאות גם בגשמיות, והנני מודה מראש על שיודיע לי את הבשורה טובה מהטבת בריאותו בשני הדברים, הן בגשמיות והן ברוחניות, שבאמת אצל יהודי שני הדברים הללו הם דבר אחד, כפי שרז"ל אומרים, שרמ"ח מצוות עשה קשורות עם רמ"ח האברים, ושס"ה מצוות לא תעשה קשורות עם שס"ה הגידים, והשלימות והשמירה של מצוות

דרכי החסידות

שיחות ומכתבים בעניני עבודת ה' מכ"ק אדמו"ר
מוהריי"צ מליובאוויטש זצוקלה"ה הנב"ל מו"ז ע



"מדוי מצרים הרעים"

עין רעה באה בעיקרה מקנאה ואהבת עצמו, דמי שאוהב את עצמו ביותר מכפי המדה הנה חומר הכל ומקנא בכל אדם, מה שיש לזולת הרי זה כבר יתר על המידה, ולו עצמו נדרש הכל ועבורו לא די בשום דבר



סיבה לכמה חליים רעים

...ובאמת הנה 'ציור' זה במדות רעות או הנהגות רעות, הם רעה חולי בטבעית כמה בני אדם בענינים שונים ומשונים, והם המה ההרהורים רעים שהם 'ציורים' מה שהאדם מצייר לעצמו בכמה ענינים כאלו עושה אותם בפועל, וההרהורים האלו הם קשים ורעים ביותר, וכמארז"ל (יומא כ"ט) "הרהורי עבירה כו'" ונקרא "לב פרוע" ("א צולאזענע הארץ"), שהוא מתיר ללבו להשקיע עצמו בדעתו ורעיונו בדברים פחותים וגסים וחי בה' ציור' ההוא כאלו הוא בפועל, אשר מלבד זאת שבזה מאבד ר"ל כל כחות וחיי נפשו הנה עוד זאת הוא מכלה כל כחות גופו עד שבא ר"ל לבלבול הדעת, וזה סיבה לכמה חליים רעים בכמה אנשים בכלל ובצעירים בפרט,

אמנם כ"ז הוא מפעולת היצה"ר שעיקרו במדות, אבל הנפש הבהמית הנה עיקרו הוא בשכל אבל כל שכלו הוא בענינים החומריים שבגשמיות אשר כשמו נפש הבהמי כן הוא, שהוא משוקע בענינים חומרי' דוקא להתענג בהם ולהשכיל השכלות ולהתחכם איך להשיג תאוותיו, כן לטעון כל מיני טענות רק בשביל טובת עצמו החומרית,

מחלה כללית המביאה כמה חולאת שונים

וזהו "מדוי מצרים הרעים" שהם עניני חולאת כללית, דכל אחת מן המחלאות ר"ל הם סבות לכמה מיני חולאת, דבמחלאות הכוללים יש כמה דעות מה הם, וכמארז"ל (ב"מ קז,

ב (על הפסוק "והסיר ה' ממך כל חוליי") אמר רב זה העין, דעין רעה היא מחלה כללית המביאה כמה חולאת שונים, עין רעה היא מחלה כללית המביאה ר"ל כמה צרות ח"ו, דעין רעה באה בעיקרה מקנאה ואהבת עצמו, דמי שאוהב את עצמו ביותר מכפי המדה הנה חומד הכל ומקנא בכל אדם, מה שיש לזולת הרי זה כבר יתר על המידה, ולו עצמו נדרש הכל ועבורו לא די בשום דבר,

ושמואל אמר זה הרוח, דבכללות הוא מה שמבאר רבינו נ"ע בפרק א' [בספר התניא] "והוללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים מיסוד הרוח", דכל הדברים האלו הם דברים שאין בהם ממש, ולכן הנה מי שהוא במעלת אדם יתרחק מהם מצד מעלת אנושית, ובמיוחד אנו רואים דברים אלו הקלים שאין בהם ממש הם דוקא מעבים ביותר ("זיי פארגרעבן דעם מענשין") והם גורמים לאבד את כל מהותו,

דגם מי שהוא בעל כשרון וחוש אם הוא מתהולל ועוסק בליצנות ודברים בטלים והתפארות נאבד כל מהותו, וחולי הרוח במדות הוא איש הפכפך שאין לו יסוד וקיום לעצמו ומתהפך לפי המצב של סביבתו.

חסרה החמימות של קדושה

רבי חנינא אמר זו צינה, דהחולאת הכללית היא הצינה, דהנה האדם הבריא הנה הילוך הדם בסדר מסודר כפי הראוי, מוליד חום והחום הוא חיות, אבל כאשר הילוך הדם אינו כראוי אז מתגבר החום ונחלה, ותחלת חולי הוא הקרירות, וכן הוא ברוחניות דתחלת החולאת וסבתו הוא הקרירות ("די קאלטקייט"),

דהנה כתיב "כי הוי' אלקיך אש אוכלה הוא", דבקדושה הוא חמימות והתעוררות, אבל ה'קליפה' היא קרירות ("קאלט"), וכתיב "אשר קרך בדרך" שהוא הדרך דתורה ומצוות, אין זו חלילה דרך אחרת, זו אותה הדרך של תורה ומצוות, אך באופן של קרירות, חסרה החמימות של קדושה,

ובירושלמי (פי"ד ה"ו) א' כל חלי הוא שריפה דבכללות הוא מה שמבאר רבינו נ"ע בפ"א [בספר התניא] דכעס וגאווה מיסוד האש, ששתי מדות אלו דכעס וגאווה 'שורפים' את האדם, ובגשמיות הוא ר"ל קדחת דענינו קור וחום בשעה אחת, דברוחניות הוא הקרירות בעניני תומ"צ והחום בעניני עולם,

וראב"י אמר זו הרעיון, הרהורים רעים, ובעומק יותר הם הרעיונות וההתחכמות בעניני קיום המצוות לילך אחר הטעם ולהקל לעצמו בכמה עניני היתרים אשר סוף סוף ח"ו בא לידי חליים שונים...