

פתח דבר

לקראת שבת פרשת בהעלותך, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדיה, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון צב), והוא אוצר בלום מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בהרלווי"צ צוקללה"ה נבג"מ זיע"א.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם, ובאיזהו מקומן אף עברו עריכה קלה, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

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

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

נדפס באדיבות
The Print House
538 Johnson ave.
Brooklyn, NY 11237
(718) 628-6700

יוצא לאור על ידי
מכון אור החסידות
845 Eastern Parkway
Brooklyn, NY 11213
(718) 732-9018

תוכן העניינים

מקרא אני דורש

ביאור מעלתה המיוחדת של המנורה על שאר כלי המשכן, דעפ"ז מבואר מה שחוזר כאן הכתוב על פרטי עשיית המנורה, הגם שלכאורה אינם שייכים כאן.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק לח עמ' 33 ואילך)

יינה של תורה

מבאר החילוק בין פסח ראשון לשני, דזהו בדוגמת עבודת הצדיקים ועבודת הבעלי תשובה, ועפ"ז מבאר הטעם בכך שהרמב"ם מונה את פסח שני כמצוה בפני עצמה.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק יח עמ' 117 ואילך)

חידושי סוגיות

מבאר כמה גדרים בענין הענוה, ומתווך עפ"ז משמעות הכתוב "והאיש משה עניו כו" דענוה היא עיקר המעלה המביאה לנבואה, עם הגמרא שמשוה הענוה עם שאר המעלות המביאות לנבואה; עפ"ז מבאר החילוק בין גירסאות הבבלי והירושלמי בסיום מסכת סוטה.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק לח עמ' 40 ואילך)

פנינים

פנינים יקרים ומאירים בפרד"ס התורה לכמה נקודות בהפרשה.

(מלוקטים מתורת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש)

מקרא אני דורש

מעלת אהרן בחינוך המנורה

ביאור מעלתה המיוחדת של המנורה על שאר כלי המשכן, דעפ"ז מבואר
מה שחוזר כאן הכתוב על פרטי עשיית המנורה, הגם שלכאורה אינם שייכים כאן

א. בריש פרשתנו, בהמשך להציווי לאהרן על הדלקת המנורה, כתיב (ח, ד) "וזה מעשה המנורה
מקשה זהב . . כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה".

וצריך להבין, דהרי הציווי על עשיית המנורה עם כל פרטיה כבר נתפרש בפרשת תרומה, וגם
הפרטים המובאים בפרשתנו – דהמנורה צריכה להיות מקשה זהב, ושהקב"ה הראה למשה את
מראה המנורה נתפרשו שם, ומדוע נכתב זה כאן פעם נוספת? וגם את"ל שישנו איזה חידוש שכתוב
זה בא להשמיענו, הא גופא צריך להבין מדוע לא נתפרש חידוש זה לעיל בפרשת תרומה.

ובשלמא בהציווי דתחילת הפרשה, "בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת
הנרות", הנה התורה חזרה על ציווי זה (כפי שמבאר רש"י) "לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים
חלשה אז דעתו כו', א"ל הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות", אבל
הכתוב "וזה מעשה המנורה גו'" מאי בעי הכא?

ב. ויש לבאר זה ובהקדים:

דהנה, בפירושו (הנ"ל) על "בהעלותך את הנרות" מדייק רש"י שהקב"ה אמר לאהרן "שלך
גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות". והיינו, שלא רק שלאהרן יש חלק גם בחנוכת
המשכן, אלא עוד זאת, שחלקו גדול מחלק הנשיאים, כי הוא חנך את המנורה.

וצריך ביאור, דהרי כשם שאהרן חנך את המנורה, כמו כן חנכו הנשיאים את המזבח (כמפורש

בקרא, שקרבנות הנשיאים היו "לחנוכת המזבח", ואם כן במה גדל חלקו של אהרן משל הנשיאים?

ואף שאהרן הדליק והטיב את הנרות בעצמו (כדיוק לשון רש"י "שאתה מדליק ומטיב"), משא"כ הנשיאים רק הביאו קרבנותיהם, ואילו ההקרבה בפועל לא היתה על ידם – הנה מזה גופא שהקב"ה ניחם את אהרן בפרשת המנורה דוקא, מובן, שעיקר הנחמה אינה בכך שאהרן עושה את העבודה במשכן בפועל (שהרי בזה נכללת גם הקרבת קרבנות על המזבח), אלא לפי שהוא חנך את המנורה דוקא.

ואף את"ל דמעלת המנורה היא משום שעומדת בהיכל, עדיין צריך ביאור (כפי שהקשה הרמב"ן (ח, ב)) "למה נחמו בהדלקת הנרות ולא נחמו בקטורת בקר וערב".

ג. וי"ל ששאלה אלה מתורצת בכתוב עצמו, בהוסיפו כאן "וזה מעשה המנורה":

דהנה, המנורה מיוחדת מכל כלי המשכן בכך שהקב"ה הראה למשה את מראה המנורה, וכפרש"י לעיל בפרשת תרומה (כה, מ) "שהראה לו הקב"ה מנורה של אש" [דבגמ' (מנחות כט, א) הובא זה גם בנוגע להארון והשולחן, אבל בפירש"י עה"ת הובא רק בנוגע להמנורה].

ואף שבפשטות הצורך בזה היה לפי "שנתקשה במעשה המנורה", הרי מובן (גם בלימוד ע"ד הפשט), שזה גופא מורה על מעלת המנורה ביחס לכל כלי המשכן, שיש בעשייתה קושי מיוחד שבסיבתו אפשר לעשותה רק ע"פ המראה אשר הראה ה' את משה.

ויש לבאר, דייחודה של המנורה על שאר הכלים מבואר מפרש"י לעיל (אמור כד, ג), שגם המערכי שבמנורה "הוא עדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל". ולכן גם עשייתה היתה באופן של "גילוי שכינה" מיוחד, שהקב"ה הראה למשה את מראה המנורה.

וזו היא כוונת הכתוב "וזה מעשה המנורה", שבזה בא הכתוב לבאר דחלקו של אהרן גדול משל הנשיאים ("שלך גדולה משלהם") כי הוא חנך את המנורה, שהמנורה היא כלי כללי וחשוב ביותר, עד שנעשית ע"פ ה"מראה אשר הראה ה' את משה".

ואתי שפיר מה שנכתב כאן "וזה מעשה המנורה" (על אף שכבר נתבארו כל פרטי עשיית המנורה בפר' תרומה), דבזה מבוארת מעלתו של אהרן ב"העלותך את הנרות".

יינה של תורה

הטעם שפסח שני רגל בפני עצמו הוא

מבאר החילוק בין פסח ראשון לשני, דזהו בדוגמת עבודת הצדיקים ועבודת הבעלי תשובה, ועפ"ז מבאר הטעם בכך שהרמב"ם מונה את פסח שני כמצוה בפני עצמה

א. בענין הציווי דפסח שני (פרשתנו ט, ט) הנה בספר המצוות להרמב"ם (מ"ע נו) מונה הציווי דפסח שני כמצוה בפני עצמה. ומבאר הטעם בזה, דהלכה כרבי שאומר ד"פסח) שני רגל בפני עצמו הוא" (פסחים צג, א).

וצריך להבין, דהרי גם לשיטת רבי, שפסח שני רגל בפ"ע הוא, החיוב דפסח שני הוא רק למי שלא עשה הפסח בראשון. והיינו, שגם לשיטתו פסח שני בא בהמשך להראשון (ובמילא, נכללים הם באותו המצוה), ומדוע מונה הרמב"ם הציווי דפסח שני כמצוה לעצמה?

עוד צריך להבין, דהנה בפסחים (צ, ב) איתא שאותם "אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם" היה השביעי לטומאה שלהם בערב פסח. וצריך ביאור, מדוע קבעו התשלומין שלהם לאחר חודש, ובאופן שהיו צריכים לחדש דבר חדש לשם זה, והרי לכאורה היה צריך להיות כפי שזהו בשאר קרבנות יו"ט, שיש להם תשלומין כל שבעה.

ב. ונראה לבאר בזה, בהקדם ביאור החילוק הכללי בין פסח ראשון לפסח שני: דהנה, מצינו ב' חילוקים בין פסח ראשון לשני: א) "הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא, והשני חמץ ומצה עמו בבית" (ב) "הראשון נוהג כל שבעה, והשני יום אחד". ויש לבאר, דיסוד חילוקים אלו הוא בהחילוק הכללי שבין פסח ראשון לפסח שני, כדלקמן.

והביאור בזה:

החילוק בפשטות בין פסח ראשון לשני הוא, שפסח ראשון הוא אופן הקרבת הפסח כפי שהוא על פי הסדר הרגיל דתורה – בזמנו, ואילו פסח שני הוא אופן החיוב שלא ע"פ הסדר הרגיל (שלא בזמנו). דגם כשלא הביא הפסח בזמנו, כיון שהיה טמא או בדרך רחוקה, אין אומרים ש"עבר זמנו בטל קרבנו", אלא יכול הוא להקריב את הפסח.

והנה, חילוק זה הוא בדוגמת החילוק בין עבודת הצדיקים לעבודת בעלי תשובה. דצדיקים, עבודת ה' שלהם היא בדרך הישר כפי שצריך להיות הסדר על פי תורה, משא"כ בע"ת, שעברו על הסדר כפי שצריך להיות ע"פ תורה, והקב"ה נותן להם האפשרות לתקן את העבר ולהשלים החסר.

וכפי שמצינו במעמדם ומצבם של ישראל חילוק בין פסח ראשון לפסח שני (בפעם הראשונה):

בפסח ראשון היו בני"י במצב של גרים (ראה יבמות מו, א ב), ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (יבמות כב, א) דבמצב זה לא היה להם כלל עבירות, והיינו בדוגמת המצב דצדיקים. משא"כ בפסח שני, שהיה בסיבת "אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם" (טומאת מת), שענין המיתה נגרם מחטא עץ הדעת דאדם הראשון (שבת נה, ב) – והיינו בדוגמת המצב דבעלי תשובה.

ג. והנה, על אף המעלה שבעבודת הצדיקים, שהיא על פי סדר התורה, ישנה גם מעלה בעבודת הבעלי תשובה. דעבודת הצדיקים (ע"פ סדר התורה) פועלת רק בדברים שבקדושה או עכ"פ בדברים המותרים, משא"כ בעניני איסור שפעולתם בהם היא רק בדרך דחיה – שדוחים אותם מגבול הקדושה ואין מתעסקים בהם (דזהו ע"פ הסדר הרגיל דתורה). משא"כ בע"ת ש"זדונות נעשים להם כזכיות" (יומא פו, ב), שהם מעלים גם את ה"זדונות" שעשו (קודם התשובה) להיות כ"זכיות".

והטעם על זה הוא מפני שהתשובה מגיעה במקום נעלה יותר מהתורה (וע"ד מאחז"ל (ברכות לה, ב) "במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד"), שלכן גם מקום שמצד סדר התורה אי אפשר להעלותו, הרי מצד הסדר דתשובה גם אותו אפשר להאיר ולהעלות.

ד. ומעתה יתבארו היטב פרטי החילוקים (הנ"ל) בין פסח ראשון לשני:

פסח ראשון ענינו הוא עבודת הצדיקים (כנ"ל), וכיון שמצד עבודת הצדיקים צריך לדחות את הרע, לכן פסח ראשון אסור בחמץ (דחמץ מורה על הגבהה והתנשאות, דזהו המקור לכל מיני רע). ומצד זה גם נוהג הוא שבעה ימים, כי עבודת הצדיקים היא בסדר והדרגה, והענין דשבעת ימים מורה על עבודה בסדר והדרגה – העבודה בשבע המידות דהאדם.

משא"כ פסח שני, ענינו הוא עבודת הבעלי תשובה שמהפכת הזדונות לזכיות (כנ"ל), ולכן חמץ ומצה עמו בבית" (דגם את ה"חמץ" (הרע) מהפכים לטוב). ולכן גם נוהג הוא רק יום

אחד, דפעולת התשובה היא למעלה מהגבלה והתחלקות – וכמסופר (ע"ז יד, א) אודות רבי אלעזר בן דורדייא ש"בכה רבי ואמר יש קונה עולמו בשעה אחת", כי מצד עבודת הצדיקים העבודה היא בסדר והדרגה ובמשך זמן וכו', משא"כ ע"י התשובה, הנה "בשעה אחת" אפשר לפעול מה שבעבודת הצדיקים צריך לזה זמן רב – ולכן נוהג פסח שני (שענינו הוא עבודת הבע"ת) רק יום אחד.

ה. וע"פ כל הנ"ל יבוארו היטב השאלות דלעיל (ס"א): דמכיון שפסח שני ענינו הוא עבודת הבע"ת, מובן שפסח שני הוא לא רק תשלומין דהראשון, אלא אופן עבודה אחר (דהרי הוא מחולק באופן עבודתו מפסח ראשון). ומבואר מה שמנה הרמב"ם החיוב דפסח שני כמצוה בפני עצמה.

ועפ"ז מובן גם הטעם שלא קבעו התשלומין "כל שבעה" (מיד אחרי יו"ט הראשון), דמכיון שזהו אופן עבודה אחר קבעוהו לזמן אחר.

חידושי סוגיות

בגדר הענוה המביאה לידי נבואה

מבאר כמה גדרים בענין הענוה, ומתווך עפ"ז משמעות הכתוב "והאיש משה עניו כו" דענוה היא עיקר המעלה המביאה לנבואה, עם הגמרא שמשוה הענוה עם שאר המעלות המביאות לנבואה; עפ"ז מבאר החילוק בין גירסאות הבבלי והירושלמי בסיום מסכת סוטה

"והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (בהגלות יב, א.)

גו' ותמונת ה' יביט". ודייקו במפרשים⁴, דמזה שהכתוב מפרש ענותנותו של משה בהסיפור ע"ד גודל מעלת נבואתו, מוכן, שמכח מדת הענוה שלו זכה משה למעלת נבואתו (שהיתה אצלו בקביעות⁵).

והנה בגמ'⁶ איתא "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו וכולן ממשה", ומזה שכייל "עניו" ביחד עם "גיבור ועשיר וחכם" משמע לכאורה, שהוא שווה

א. בפרשתנו מסופר אודות מדת הענוה של משה רבינו – "והאיש משה עניו מכל האדם אשר על פני האדמה".

והנה פסוק זה בא בהמשך לדברי מרים ואהרן (בפסוק הקודם) "הרק אך במשה דבר ה', הלא גם בנו דבר"; ואח"כ ממשך בכתוב "ויאמר² ה' פתאום גו' (ופרש"י "להודיעם שיפה עשה משה שפירש מן האשה מאחר שנגלה עליו שכינה תדיר") ויאמר³ גו' אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום גו' לא כן עבדי משה גו' פה אל פה אדבר בו

(4) ראה עיני יעקב לע"י נדרים לח, א.

(5) ראה רא"ש נדרים שם. ובחדא"ג מהרש"א (ב"ב קלד, א ד"ה שמונים) מפרש דמצד מדת הענוה שלו "אצילות נבואתו ה' מאתו יתעלה ב"ה בזולת אמצעי".

(6) נדרים שם.

(1) פרשתנו יב, ג.

(2) שם, ד.

(3) שם, ו ויאלך.

כו', שאין מעלה הקודמת רק מאפשרת את המעלה שלאחריה, אלא היא מקרבת ומביאה אותה).

[והקשר דענין הענוה עם רוה"ק והשראת השכינה מצינו (כמעט) מפורש בגמ' סוף סוטה¹², דאיתא שם¹³: משמתו חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל ואע"פ כן היו משתמשים בבת קול שפעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריא ביריחו נתנה עליהן בת קול מן השמים ואמרה יש בכם אדם אחד שראוי שתשרה שכינה עליו (כמשה רבינו¹⁴) אלא שאין דורו ראוי לכך, נתנו עיניהם בהלל הזקן וכשמת הספידוהו הי חסיד הי עניו תלמידו של עזרא ושוב פעם אחרת היו מסובין בעליה ביבנה נתנה להן בת קול מן השמים ואמרה להן יש בכם אדם א' שראוי שתשרה שכינה עליו אלא שאין דורו זכאין לכך נתנו עיניהם בשמואל הקטן וכשמת הספידוהו הי עניו הי חסיד תלמידו של הלל.

והיינו שנקטו בפשטות, דזה שנאמר בבת קול שיש כאן אחד שראוי שתשרה שכינה עליו ה"ז קשור עם מדת הענוה שלו (ולא נזכרה אחת משאר המעלות דגיבור עשיר וחכם¹⁵).

ועכצ"ל שיש ב' ענינים (ואופנים) בענוה – ענין א' שבו היא שווה לשאר התנאים הנצרכים לענין הנבואה, ועוד ענין שמחמתו רק מדת הענוה נחשבת לדבר הגורם ומביא לרוה"ק כו'.

(12) מח, ב.

(13) ועד"ז בסנהדרין שם. וליתא בסוטה. וראה עה"ג בש"ס בסנהדרין שם. וש"נ.

(15) אף ש"ל שגיבור ועשיר ברוחניות נכללים בל' "חסיד" שמורה על השלימות במעלות המדות.

להם בנחיצותם בענין הנבואה; אבל לאידך, מזה שהכתוב כאן (בענין גודל מעלת נבואת משה) מבאר רק מעלת הענוה שלו (אף ש"כולן ממשה", שאצלו היו כל המעלות המנויות בברייתא), משמע, שהשייכות דמדת הענוה לענין הנבואה גדולה יותר משאר המעלות⁷.

וכן הוא לפי הדיעה⁸ ד"ענוה גדולה מכולן"⁹ ו"מביאה לידי רוה"ק"¹⁰, דלפ"ז ענוה אינה כשאר המעלות דגבור עשיר וחכם (שלא נזכרו בברייתא דרפכ"י¹¹), אלא שרק היא המביאה לרוה"ק. ועוד יש לומר, שהענוה אינה תנאי והקדמה צדדית, אלא היא "מביאה לרוה"ק" (וע"ד שאר המעלות שבברייתא שם: תורה מביאה לידי זהירות זהירות מביאה לידי זריזות

(7) בחדא"ג נדרים שם מפרש בגמ' "ולפי שאלו המעלות גבור חכם עשיר הם המעלות הגדולות בעיני הבריות... ראוי שלא יחסר מהם נביא שליח השם והוסיף לו במדות שלא יתגאה בכל אלו ג' מעלות אבל שיהי' ג"כ עניו אצל אלו המעלות". ולפ"ז עיקר הצורך הוא בג' מעלות אלו. אבל בהמשך הכתובים בפרשתנו, ולפמ"ש בחדא"ג ב"ב (כנ"ל הערה 5) משמע דענוה היא העיקר בשייכות לנבואה. וראה גם עיין יעקב שם. וראה מכילתא יתרו כ, יח.

לכללות מרז"ל הנ"ל (השקו"ט בתנאי הנבואה, ובדברי הרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז) – ראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 82 ואילך, וש"נ (ושם באו"א קצת מהמבואר לקמן בפנים). (8) דעת ריב"ל ע"ז כ, ב.

(9) ובתוד"ה ענוה ע"ז שם, דבירושלמי שקלים* גויס (בדברי רפכ"י) איפכא "וקא סבר כריב"ל דבסמוך דאמר ענוה גדולה מכולם".

(10) ל' חדא"ג מהרש"א סנהדרין יא, א – לדעת ריב"ל דענוה גדולה מכולן (הובא לקמן בפנים סעיף ב).

(11) אבל לפי פירוש הרמב"ם בריש פ"ז מהל' יסוה"ת בגבור וכו' דקאי בעיקר על מעלות המדות, אפ"ל שכן נכללים בדברי הברייתא שם.

* ספ"ג. ובירושלמי שקלים לפנינו (וכן בירושלמי שבת פ"א ד"ג) הוא כלפנינו שם "ענוה מביאה לידי יר"ח".

היא למטה מדרגת דורו של הרב, וא"כ דרגת הענוה של שמואל הקטן התלמיד אינה שווה לדרגת הענוה של הלל הזקן רבו, דכנוגע להלל מפורש²² "לעולם יהא אדם ענוותן כהלל", והש"ס²² מאריך שם בתיאור ענותנותו של הלל, משא"כ בנוגע לשמואל הקטן איתא בירושלמי שם²³ "ולמה נק' שמו קטן לפי שהוא מקטין עצמו", שמזה משמע, שדרגת הענוה דשמואל הקטן אינה דומה לענותנותו של הלל, שהיה מפורסם (יותר) בגודל מדת הענוה שלו.

ולכן בנוגע להלל כשמת הספידוהו "הי חסיד הי עניו", עניו לבסוף, ובשמואל הקטן "הי עניו הי חסיד, תלמידו של הלל", כי דרגת הענוה שלו לא היתה גדולה כ"כ כהלל.

והא דבירושלמי איתא בנוגע לשניהם "הי עניו חסיד", עניו לפני חסיד, יש לומר, כי בירושלמי מדובר בדוגא אחרת בענוה, שלמעלה מב' האופנים הנ"ל שבבבלי. ויש לומר, שהוא בהתאם לעוד שינוי בין הירושלמי והבבלי, דבירושלמי איתא "יש ביניכם אחד ראוי לרוח הקודש", משא"כ בבבלי "שתשרה שכינה עליו", כדלקמן.

ג. והביאור בכל זה:

בגדר ענוה יש כמה דרגות – ובכללות יש

לחלקם לשלש²⁴:

(א) שאינו מחזיק טובה לעצמו, ובמידא

ב. ויובן זה בהקדם שינוי לשון בסיפור הנ"ל דסוף מס' סוטה¹⁶: בהספד על הלל נאמר תחלה "הי חסיד" ואח"כ "הי עניו", ובהספד על שמואל הקטן נאמר תחילה "הי עניו" ואח"כ "הי חסיד".

והנה בחדא¹⁷ שם כ' דמה שתפסו ב' מדות אלו הוא לפי ש"אלו ב' מדות מביאין לידי רוה"ק כדאמרין בפ"ק דע"ז¹⁸ בפלוגתא דרפב"י ורבי"ל איכא למ"ד דחסידות גדולה מכולן ומביאה לידי רוה"ק, ואיכא למאן דאמר דענוה גדולה מכולן ומביאה לידי רוה"ק". ועפ"ז י"ל, דאלו שהספידו את הלל ס"ל (כריב"ל) דענוה גדולה מכולן ולכן התחילו בחסידות וסיימו בענוה, מן הקל אל הכבד, ואלו שהספידו את שמואל הקטן ס"ל דחסידות גדולה מכולם (כברייתא דרפב"י), ולכן התחילו בענוה וסיימו בחסידות¹⁹.

אבל קשה לפרש כן, שהרי בירושלמי סוטה²⁰ הובאו ב' סיפורים אלה, ושם איתא גבי שניהם "וכשמת היו אומרים עליו הי עניו חסיד", עניו לפני חסיד²¹.

ולכן נ"ל להיפך, דהחילוק הוא לא במספדי הלל הזקן ושמואל הקטן אלא בדרגתם עצמה. וכמובן בפשטות דדרגת דורו של התלמיד

16) משא"כ בסנהדרין שם נאמר בשניהם "הי חסיד" לפני "הי עניו", ובר"ח שם בשניהם "הי עניו" לפני "הי חסיד". וכ"ה בתוספתא סוטה פי"ג, ה"ה.

17) סנהדרין שם.

18) כ, ב.

19) וכ"ה בתורת הקנאות (להרא"ב אב"ד סיני – ווארשא, תרנ"ט) לסוטה שם.

20) פ"ט הי"ג.

21) להעיר מתוס' ע"ז שם (הנ"ל ערה 9) מה שהביא מגירסת הירושלמי.

22) שבת ל, סע"ב ואילך.

23) סוטה שם.

24) בהבא לקמן ראה תו"ח שמות קכ, ב ואילך. ביאורה"ז

פקודי לאדמו"ר האמצעי (נט, ב) ולהצ"צ (ע' ט). סה"מ

תרס"ה ע' ריט. סה"מ עטר"ת ע' צא. סה"מ תש"י ע' 236.

ועוד. לקו"ש ח"ג ע' 30 ואילך.

שם אתה מוצא ענותנותו, דענותותו היא בזה שמשפיל עצמו ויורד²⁸ להיותו נקרא "גדול", "גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלקינו"²⁹, להוות עולמות ונבראים, שהוא השפלה וירידה עצומה כלפי הקב"ה, שיורד להוות עולמות (כדאי אתא בזהר³⁰: לאו אורחא דמלכא לאישתעי במילי דהדיוטא). וכן בענינינו הוא מילי דהדיוטא לגבי אדם סתם, והוא בכלל.

ד. והנה כיון שענה גורמת להשראת השכינה ורוה"ק (כנ"ל), מובן, שבהתאם לג' האופנים הנ"ל בעונה, חלוקים הם גם בשייכותם להשראת השכינה. והביאור בזה:

הצורך בביטול וענוה הוא לא רק בשייכות לנבואה ורוה"ק, אלא בשביל כל מדריגה של "השראה השכינה", ע"ד מרז"ל אכל בי עשרה שכינתא שריא³¹, ואפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה שרויה³², שבכל זה אמרינן ש"אין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו ית"³³. וי"ל שזוהי הדרגה הא' הנ"ל שבענוה, שהיא תנאי והקדמה מוכרחת להשראת השכינה, ובלי זה אי אפשר להיות השראת השכינה על האדם כלל [ובענין זה הענוה היא כמו שאר התנאים דגבור עשיר וחכם, שכולם הם רק תנאים

אינו מרגיש עצמו למעלה משאר בנ"א, והיינו דאף שיודע מעלות שלו שבגללן הוא למעלה משאר בני אדם, ויודע ומכיר את ערכו²⁵, מ"מ אינו מתגאה בזה כלל וכלל, כי יודע אשר כל מעלותיו ניתנו לו מהקב"ה, ועושה חשבון בנפשו, שאילו היו הכוחות הללו ניתנים לאחר היה ג"כ במדריגה ומעלה זו, ואפשר שאם היו לו להשני מעלות אלו בטבע תולדתו, היה מגיע ע"י עבודתו למדריגה עליונה יותר.

(ב) לא רק שאינו מחזיק טובה לעצמו, אלא משפיל א"ע ומרגיש א"ע למטה מכל אדם כי הוא עניו ובטל באמת^{25*}, עד שפשוט בשכל אצלו (ולא רק "אפשר") שאם היו לו להשני מדות ותכונות אלו שהקב"ה נתנם לו היה בודאי למעלה יותר ממנו.

ג) למעלה מכל זה ישנה ענוה הגורמת שישפיל את עצמו ולירד ולהתעסק גם עם זה שברור אצלו שהוא הירוד והשפל ביותר²⁶, ולהעיר ממרז"ל²⁷ במקום גדולתו של הקב"ה

(25) וכמבואר בארוכה (בהנסמן בהערה שלפניו) לגבי ענוה דמשה, והחילוק בין עניו לשפל, דשפלות היא מה שיודע ומכיר ערכו ושפלותו שהוא שפל אנשים שאין בו מעלות או שאינן ידועות לו, משא"כ העניו הוא איש מעלות ויודע מהן.

25*) ובסגנון אחר קצת (ע"פ הדרושים שבהערה 24): (א) ענוה ע"פ חשבון וטעם, שכיין שיסודה הוא טעם ושכל (שחושב שאם היו לזולתו כחות וחושים שלו היה מגיע למעלה יותר), הרי היא במדה וגבול. (ב) ענוה שאינה מצד חשבון וטעם אלא יסודה "ביטול עצמי שלי", שהוא "אין לגבי הקב"ה, ואופן ענוה זו "אינה לפי המדה כלל". ר"חשבון הנ"ל (שפשוט אצלו שהשני היה בודאי למעלה ממנו) הוא רק תוצאה מה"ביטול עצמי שלי" (וכמבואר בהדרושים שם).

26) וי"ל שהוא ע"ד הנאמר בהקב"ה "מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח" (ישעיה נז, טו).

27) מגילה לא, א (ראה דק"ס שם. סה"מ ה'ש"ע ע' 40 בהערה). וראה תניא פ"ד.

28) ראה ר"ח שער הענוה פ"א. אוה"ת וירא צד, א ואילך (מתור"א ולקו"ת). ועוד.

29) תהלים מח, ב.

30) זח"ג קמט, ב. וראה לקו"ת ר"פ אחרי (כה, ד). ובכ"מ.

31) סנהדרין לט, א. ואף אינם מדברים בד"ת (תניא אגה"ק סכ"ג).

32) אבות פ"ג מ"ו. תניא פ"ו.

33) ל' התניא שם.

בבבלי, שהגירסא "ראוי שתשרה שעליו שכינה", אין המדובר בדרגא נעלית ברוה"ק³⁶, ובמילא מובן דקאי בבחינת ענוה וביטול סתם, שבזה ב' מדריגות בכללות: דרגא הא' שהוא קטן בעיני עצמו, ודרגא שלמעלה מזו, שמרגיש א"ע פחות וירוד מכל אדם, ובכללות זהו החילוק בין שמואל הקטן שהוא תלמידו של הלל הזקן, ודרגת הענוה של הלל הזקן שידוע כענותו, ולכן הרי בהלל נאמר בדרך לא זו אף זו "הי חסיד הי עניו", דאצלו היתה דרגא נעלית יותר בענוה, משא"כ בשמואל הקטן שמתחיל ב"עניו" כי אצלו היתה הענוה בדרגא פחותה מזו;

משא"כ בירושלמי שמדובר בדרגא נעלית יותר, "רוה"ק", הרי גם דרגת הענוה היא מהות וחפצא אחרת דענוה כנ"ל, ודבר זה מצינו בהלל שלא רק שהיה מחזיק עצמו כקטן לגבי בני אדם אחרים אלא שסבל, השפיל והוריד את עצמו כלפי אנשים פחותי הערך, ועד גם לגבי נכרים שבאו להתגייר באופן ששמאי³⁷ לא רצה

36 מובן, שלשון "השראת השכינה" וכי"ב לפעמים כולל כל הדרגות - נבואה, רוה"ק, השראת השכינה סתם וכו' [נראה לשון הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ז ה"א) "ואין הנבואה כו' מיד רוה"ק כו'"], ובהלכה ה' שם "שתשרה שכינה", והרי בנדר"ד גם בבבלי איתא בנוגע לשמואל הקטן "ואף הוא אמר כו' ופרש"י בסנהדרין שם (יא, א) "שרתה עליו שכינה שנתנבא כו'"];

וא"כ מובן שבלשון "שתשרה שכינה" בבבלי בנוגע להלל הכוונה לרוה"ק, שהיא דרגא נעלית יותר מדרגת "תשרה שכינה" שבשמואל הקטן (כנ"ל ס"ד), אבל עיקר בחי' רוה"ק היא המבוארת בירושלמי (כדלקמן בפנים), שלכן דוקא שם מפורש "רוה"ק.

37 שגם הוא היה עניו. וראה אבות פ"א מט"ו מאמר שמאי "והוי מקבל את כל האדם בסכר פנים יפות".

* אף שבפרט משך זמן בטלה נבואה ונשארה בתקפה רוח"ק.

והקדמה שבלי זה אי אפשר שתהיה השראת השכינה].

למעלה מזה הוא מה ש"ענוה מביאה לרוה"ק" (ולא רק תנאי צדרי), שהדיוק בזה הוא "רוח הקודש" דוקא, שהיא דרגא נעלית יותר מהשראת השכינה (סתם)³⁴, וע"ז נאמר "ענוה מביאה לרוה"ק", דכאשר הוא עניו⁸ ובטל באמת (כמדריגה הב' שבענוה), ה"ז מביא לרוה"ק, ודרגא זו היא באדם שיש אצלו כל הדרגות דוריזות פרישות יראת חטא וקדושה כו' (המנויות בברייתא שם).

אבל גם זו היא דרגת ענוה של האדם, אבל דרגא הג' הנ"ל של ענוה וביטול, היא לא רק זה שאינו מרגיש גבהות בעצמו, ויתירה מזה שהוא שפל רוח בפני כל אדם, אלא שיוורד ומשפיל א"ע ומתעסק גם עם אנשים פחותי הערך. ובזה אין הענוה והשראת השכינה ב' דברים, אלא היינו הך, כי זה שאיש מורם מעם וגבוה גבוה ביותר יורד (גם) לאנשים דמטה מטה ביותר, אין זה מצד כח הנברא כ"א מכח הבורא, דמרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח³⁴, ונמצא דהוא ענין השראת השכינה ואור ה' השורה על האדם (כי "ענין השראת השכינה היא גילוי אלקותו ית' כו' באיזה דבר והיינו לומר שאותו דבר נכלל באור ה' ובטל לו במציאותו לגמרי"³⁵).

ה. ועפ"ז יש לומר שזהו החילוק בין גירסת הבבלי והירושלמי:

34 לכללות הדרגות בנבואה, רוה"ק וכו' – ראה מו"נ ח"ב פמ"ה. עבודת הקודש ח"ד פכ"ב ואילך. ועוד.

34 (* ראה הערה 26.

35 ל' התניא פל"ה (מד, ב).

עניו חסיד" אין הכוונה בזה לב' מעלות נפרדות כמו בבבלי, אלא הן מעלה אחת, עניו-חסיד, שהענוה היא באופן של חסידות, שפירוש חסיד הוא המתחסד עם קונו⁴², עושה לפנים משורת הדין, וכן הוא בענוה דהלל שהיה עניו-חסיד, ענוה באופן של חסידות, שהשפיל את עצמו לפני כל אחד, גם לגבי שפל אנשים.

ועפ"ז יש לומר עוד, שגם בירושלמי בשייכות לשמואל הקטן הכוונה לענוה בדרגא נעלית כזו⁴³, ע"ד הסוגיא⁴⁴ הנאמר בהלל, ולכן לא הסתפק הירושלמי להביא "ולמה נקרא שמו קטן לפי שהוא מקטין עצמו", אלא מוסיף "ויש אומרים לפי שמעט היה קטן משמואל הרמתי", דשמואל הי' נביא ממש, ומסירותו לכל ישראל היתה באופן נפלא, שהלך מעיר לעיר לשפוט אותם על עסקי צרכיהם כו⁴⁵, שזה מורה על גודל הביטול והענוה שלו⁴⁶.

[ואף שבבבלי מסופר אותו מאורע ושם נאמרה (לפי הני"ל) הן בנוגע להלל והן בנוגע לשמואל דרגא פחותה יותר במידת הענוה, י"ל בפשטות שהיו אצלם כמה זמנים ודרגות, ופשיטא דהלל וכן שמואל נתעלו מזמן לזמן במדריגתן וכן במידת הענוה והביטול שלהם,

לקבלם³⁸, ומ"מ קבלם הלל³⁹, בגודל ענוותנותו (כפי שאמרו אח"כ⁴⁰ "ענותותו של הלל קרבתנו תחת כנפי השכינה"), שלא היתה בה שום הגבלה, ומשום כך התעסק גם עם הירוד והשפל ביותר, אפילו עם נכרי⁴¹.

וענוה מסוג זה קשורה עם רוה"ק.

ולפי זה יש לומר, שהלשון בירושלמי "הי

(38) כפרש"י שבת שם (לא, א) "גר הבא להתגייר וקבל עליו דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו".

(39) ראה פרש"י שבת שם (ד"ה גייריה), שהלל "סמך על חכמתו ססופו שירגילנו לקבל עליו . . . הובטח שאחר שילמדנו יסמוך עליו". וראה הערה 41.

(40) שבת שם.

(41) ראה סה"מ ת"ק ס"ב ע' נא. תו"ח שבהערה 24 – בפי עניויות דמשה דהי' "עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" – אפילו לגבי גוי.

ולהוסיף שאף שידוע* שגר קודם שנתגייר יש בו ניצוץ נשמה קדושה – הרי בנדוד, כיון שבאו להתגייר באופן שע"פ דין אין מקבלים אותם (כנ"ל הערה 38), מובן, שניצוץ הנשמה הי' בתכלית ההעלם אצלם (שלכן גם שמאי לא הרגיש אותו).

וע"פ המבואר לעיל סומ"ד, שדרגא זו (בענוותנותו של הלל) היא ע"ד הענין ד"מרום וקדוש אשון ואת דבא ושפל רוח", יש לומר, שזהו הטעם שרק הלל הרגיש הניצוץ קדושה שבהם שהי' בתכלית ההעלם [ע"ד הידוע שבידור ניצוץ קדושה הנמצא למטה מטה ביותר, הוא ע"י גבוה גבוה ביותר – אור גדול ביותר].

וכיון שהרגיש שיש בהם ניצוץ קדושה, לכן "הובטחה שאחר שילמדנו יסמוך עליו" (כנ"ל הערה 39). וראה תוד"ה לא (יבמות כד, ב) "בטוח הי' הלל דסופו לעשות לש"ש", ובתוד"ה רעה (שם קט, ב) "יודע הלל בהן ססופם להיות גרים גמורים" – נסמנו בגיליון הש"ס שבת שם. ועצ"ע.

* החיד"א (מדבר קדמות מערכת ג' אות 6) בפירוש ל' רז"ל "גר שנתגייר", ולא גוי שנתגייר" (ע"ד עבר שנתחרר", קטן שנתגדל"). וראה ס' תשובות בעלי התוס' מכת"י (גי. תשי"ד - ע' רפו, משים נשמה שראוי להיות יהודי במעי' גוי' ואתו נעשה גר.

(42) ראה תניא ספ"י. לקו"ת פרשתנו ל, א.

(43) להעיר דשמואל הקטן הי' רגיל לומר (אבות פ"ד מ"ט) "בנפול אויבך את תשמח ובכשלו אל יגל לבך" (משלי כד, יז. וראה לקו"ש חיי"ט שנסמן לקמן), שמורה על ביטולו גם כלפי אויביו כו' – ראה מדרש שמואל שם ד"ה ואפשר. וראה לקו"ש חיי"ט (ע"ד 44 ואילך) בענין מלחמתה של תורה.

(44) אלא שבסוג זה גופא למטה יותר. ולהעיר דשמואל הקטן תיקן ברכת ולמלשינים (ברכות כח, סע"ב).

(45) ראה פרש"י ש"א יב, ג.

(46) וראה ר"ח שער הענוה פ"ז (רלה, ד ד"ה גדולה ענוה שבה נתגדל שמואל).

או דתרי עובדי הווי⁵⁰ ובכל אופן צ"ע מה שכאן נאמר יש ביניכם שנים ראויין לרוח הקודש והלל הזקן אחד מהם והשני לא נתפרש (ועד"ז בנוגע לשמואל הקטן)⁵¹.

ומהמשך הלשון משתמע דתרי עובדי הוו, ועובדא דבסוף ירושלמי אירע בזמן קודם כשהלל ותלמידו שמואל הקטן היו ביחד, ובאותו הזמן עדיין לא הגיע שמואל הקטן לדרגת הענוה של הלל הזקן רבו (שהיה גדול הרבה ממנו), וזהו שהבת קול בא לומר, דאף ששנים ראויים לרוח הקודש, לא נתפרש שמו של שמואל אלא רק דהלל, להדגיש מעלתו של הלל, ואילו סיפור הירושלמי שלפנ"ז "יש ביניכם אחד ראוי לרוח הקודש" בנוגע להלל היה לפני המאורע הנ"ל דהלל ושמואל, והסיפור בנוגע לשמואל הוא מאורע אחר שהיה לאח"ז, לאחר מיתת הלל, שאז נתעלה שמואל בדרגת הענוה שלו, עד שהיה ראוי לרוח הקודש בדוגמת הלל.

ויש לומר דגם במאורע הב' (בסיום הירושלמי) מה ש"נתנו עיניהן בר' אליעזר בן הורקנוס" הוא מצד מדת הענוה שהיתה בו, כנראה שכאשר באו ושאלו אותו כמה שאלות, היסב את נושא הדיבור לענין אחר והשתמט מנתינת מענה על שאלתם ו"לא מפני שהפליג בדברים" ("הפרישן לדברים אחרים כאדם המתכוין לדחות כשאני יודע להשיב אלא יודע הי") אלא מפני שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם⁵².

(50) פני משה.

(51) וראה קרבן העדה ופני משה שהוא מפני שלא לבייש (ולכן בכל פעם ה' א' שלא גילו עליו). ומזה ראה שבכא"א (גם באנשים ששייכים לרוח"ק) יש לחשוש לזה.

(52) יומא טו, ב. ובפרש"י שם.

ולכן בבבלי שמדובר בדרגא נמוכה יותר, השראת השכינה, מדגיש דרגא קטנה בענוה, משא"כ בתלמוד ירושלמי שמדובר בדרגא נעלית יותר, כנ"ל⁴⁷].

ו. עפ"ז יש לבאר גם הא דמסופר בסוף המס' בירושלמי⁴⁸: "מעשה שנכנסו זקנים לעליי' בית גדיא ביריחו ויצאת בת קול ואמרה להן יש ביניכם שנים ראויין לרוח הקודש והלל הזקן אחד מהן ונתנו עיניהן בשמואל הקטן, ושוב נכנסו זקנים לעליה ביבנה ויצאת בת קול ואמרה להן יש ביניכם שנים ראויין לרוח הקודש ושמואל הקטן אחד מהן ונתנו עיניהן ברב אליעזר בן הורקנוס והיו שמחין שהסכימה דעתן לדעת המקום".

וכבר שקו"ט במפרשים אם ההיא פליגא אדלעיל⁴⁹ דשם לא נתפרש אלא אחד בכל פעם,

(47) והוא בהתאם לזמנם, דתלמוד בבלי נתחבר כמו מאה שנה אחרי שחיבר ר"י הגמרא הירושלמית (הקדמת הרמב"ם לס' הירושלמי), ולכן בכל אחד מדגיש מה שיש ללמוד למקומו וזמנו: בירושלמי מדגיש הלימוד מהלל ושמואל להיותו עניו בתכלית, בהתאם למקומו (א"*) וזמנו, ואילו בבבלי ד"במחשכים הושיבני" (סנהדרין כד, א) * ומחמת ירדת הדורות, ס"ל שדי שתהי' עכ"פ דרגת ענוה כמו שהי' להלל ושמואל בתחלת זמנם.

וי"ל שסיום מס' סוטה בבבלי דאיתא התם דר' יוסף אמר "לא תיתני ענוה דאיכא אנא", היא דרגא פחותה יותר בענוה, שלכן הוצרך ר"י להודיע זה, ולא כהלל ושמואל הקטן. ואכ"מ.

(48) סוטה שם בסוף הפרק. וכ"ה בירושלמי ע"ז פ"ג ה"א.

ובירושלמי סוף הוריות.

(49) ראה יפה מראה הובא בפני משה.

* ראה סנהדרין שם החילוק בין ת"ח שבארץ ישראל שמנעימין זה לזה בהלכה, לת"ח שבבבל שמרורין זה לזה בהלכה. שזה מורה על החילוק באופן הענוה והביטול שלהם. וראה שם דגסות הרוח ירדה לבבל.

רבו, או יתירה מזו גם כלפי תלמידו והשואלים אותו, ואינה דומה להענוה דשמואל הקטן בכלל, ועאכו"כ כאשר נתעלה לדרגת ענוה דהלל, שלכן במאורע הב' נתפרש רק שמו של שמואל הקטן ולא דר"א בן הורקנוס.

והיינו אף שהיה יודע מה להשיב, הרי תמיד היה נרגש אצלו ביטולו לרבו, ולכן לא היה יכול לומר דבר חדש שהוציא מסברתו מהכלל ששמע מרבו (ע"ד אידי דטריד למבלע לא פליט).

אלא שענוה זו דר"א היא רק ענוה כלפי

פנינים

”בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות”

(בהעלותך ח, ב)

הנה ידוע המובא בספרים (גור אריה בראשית א, א. ועוד) שתורה זהו מלשון ”הוראה”, והיינו, שכל הענינים המובאים בתורה יש בהם הוראה להאדם. ומבואר בתורת החסידות (ראה תניא פי”ז), שענין נצחיות התורה הוא שכל המצוות וההוראות שבתורה (אפילו המצוות שהיו לזמן מסויים) שייכות בכל זמן ובכל מקום, וממילא מובן שיש ללמוד הוראה נצחית מכל הענינים שמובאים בתורה.

והיינו, מפני שבכל ענין ומצוה שבתורה, בנוסף להענין כפי שהוא בפשטות, ישנו גם התוכן הרוחני של המצווה (שנתגלה ע”י פנימיות התורה). ומכיון שהענין הרוחני שבהמצוה אינו תלוי בזמן או מקום, לכן המצוה היא נצחית ושייכת בכל זמן ובכל מקום.

ועד”ז בנדר”ד, שיש ללמוד הוראות מהפסוקים העוסקים בענין המנורה אף בזמן שאין בית המקדש קיים. ובפרט שהמדובר כאן הוא בהנוגע למנורה, דבנוגע למנורה כתב הרמב”ן (ריש פרשתנו) ש”הקרבנות כל זמן שבית המקדש קיים הן נוהגין, אבל הנרות אינן בטלין לעולם”.

רבינו הזקן – בעל התניא והשו”ע – מבאר (בספרו לקוטי תורה, ריש פרשתנו) בפסוק ”בהעלותך את הנרות”, ד”נרות” הן נשמות ישראל וככתוב ”נר ה’ נשמת אדם” (משלי כ, כז). ולפ”ז הציווי ”בהעלותך את הנרות” הוא, שכל יהודי צריך להדליק את נשמתו באור של ”נר מצוה ותורה אור” (שם ו, כג).

והיינו, דע”י לימוד התורה וקיום המצוות (”נר מצוה ותורה אור”) פועל האדם בנשמתו (”נר ה’”) שתאיר באורה האמיתי. שע”ז מאירה הנשמה את כל מציאותו (הגוף וכוחות הנפש שלו),

וכן את חלקו בעולם – דברי הרשות שלו, ע"י שמתעסק בהם באופן של "כל מעשיך יהיו לשם שמים" ו"בכל דרכיך דעהו" (אבות פ"ב מ"ב. משלי ג, ו), ועד שפועל שכל העולם (שמצד עצמו הוא מעלים ומסתיר על אלקות) יאיר. וזהו בהתאם למאמר רו"ל (ירושלמי ברכות פ"ד ה"ה) שענין המנורה הוא שעל ידה "אורה יוצאה לכל העולם כולו".

ופעולתו זו בעולם, היא באופן של "נר מצוה" – "מצוה" מלשון צותא וחיבור, דמאיר את העולם באופן שמקשר (צוותא וחיבור) את העולם הגשמי עם הקב"ה, כביכול, כך שכל העולם כולו נהיה – בלשון הידוע – "דירה לו ית' בתחתונים" (תנחומא נשא טז).

ומבאר בלקוטי תורה שם, דכשם שישנם שבעה נרות בהמנורה, כך ישנם גם בנשמות ישראל ("נר ה' נשמת אדם") שבעה דרגות בעבודת ה' (וכמבואר שם פרטי הדרגות באריכות). ומכאן הוראה, שעבודת העלאת הנרות (להאיר הנשמה ב"נר מצוה ותורה אור", כנ"ל), צריכה להיות לא רק בנשמתו הוא, אלא כשם שבמנורה הדליקו את כל ז' הנרות, כך גם בנוגע להנשמות, צריך 'להדליק' ו'להאיר' נשמת כל אחד ואחד מבני ישראל, ללא כל חילוק מאיזה סוג הוא ומהי הדרגה שבה הוא נמצא.

(ע"פ תורת מנחם – התוועדויות ה'תשמ"ט ח"ג עמ' 368)

הנה, בהלשון "בהעלותך את הנרות" מפרש רש"י "צריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה". והיינו, שאין די בכך שהנר דולק בשעה שאהרן מדליקו, אלא "שתהא שלהבת עולה מאליה", שהנר ימשיך לדלוך בכח עצמו.

ובדבר זה ניתן ללמוד הוראה בענין "בהעלותך את הנרות" ד"נר ה' נשמת אדם" (ראה בפסקא הקודמת בארוכה): יסוד וכלל גדול בעבודת ה' הוא, שעבודת ה' צריכה להיות דוקא מצד האדם, בכח עצמו, "עולה מאליה" (דלכן ניתנה להאדם בחירה חפשית, שיכול הוא לעשות ככל שרוצה, אלא שבחר (מצד עצמו) לעשות רצון ה'). וכידוע שזוהי תכלית בריאת האדם וירידת הנשמה בגוף – "אדם לעמל יולד" (איוב ה, ז), "לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו ובראב"ע) – לעבוד ולפעול בכוחו האישי.

(ע"פ תורת מנחם – התוועדויות ה'תש"נ ח"ג עמ' 322)

בענין זה ד"בהעלותך את הנרות" – להדליק את "נר ה' נשמת אדם" באופן של "בהעלותך" (ראה בפסקאות הקודמות), יש ללמוד הוראה נוספת:

דהנה, במה שנכתב כאן "בהעלותך" (לשון עליה), מפרש רש"י דזהו "על שם שהלהב עולה כתוב בהדלקתן לשון עליה". ויש לבאר ההוראה בזה, דגם לאחר שהאדם מאיר את עצמו ב"נר מצוה ותורה אור", אין לו להישאר ולעמוד במדרגה אחת, אלא עליו להיות "עולה" תמיד יותר ויותר – "ילכו מחיל אל חיל" (תהלים פד, ח).

(ע"פ תורת מנחם – התוועדויות ה'תשמ"ט ח"ג עמ' 371)

הציווי "בהעלותך את הנרות" נאמר בלשון הבטחה, והיינו שבנוסף להציווי שצריכים להדליק את ה"נר ה'" שבכל אחד (ראה לעיל), יש כאן גם הבטחה שאכן כך יהיה. והטעם לזה הוא, כי כל יהודי, מבלי הבט על מצבו בהווה, הרי "לא ידח ממנו נדח" (שמואל ב' יד, יד), וסוף כל סוף ודאי שיקיים את כל ציווי התורה.

אך עפ"ז צריך ביאור איך זה מתאים עם היסוד הידוע שלייהודי יש בחירה חפשית לבחור (וכנ"ל, שזהו הענין ד"מאליה") – הלא אם זו הבטחה, שבודאי יקויים "לא ידח ממנו נדח", נמצא לכאורה שנשלל בזה הענין דבחירה חפשית ("מאליה")?

אלא יש לבאר בזה ע"פ פס"ד הרמב"ם (ספ"ב מהל' גירושין) שכל אחד ואחד מישראל "רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות", והיינו, שרצונו האמיתי של כל יהודי הוא לקיים את רצון ה', ומה שבפועל עובר הוא על מצוות ה' הוא מפני ש"יצרו הוא שתקפו".

ונמצא, דזה ש"לא ידח ממנו נדח" אינו רק מצד גילוי מלמעלה (שפועל ש"לא ידח ממנו נדח"), אלא זהו תוצאה ומסובב מכך שרצונו האמיתי של יהודי הוא לקיים רצון ה'. וממילא מובן שאין זה סותר כלל להענין דבחירה חפשית, דבאמת האדם בעצמו בוחר ("מאליה") לקיים רצון ה' (רק היות שרצונו הפנימי ומציאותו האמיתית נמצאים בהעלם, ויש שני דרכים שעומדים לפניו, דרך הטוב ודרך ההפכי, שבהם יכול הוא לבחור, לכן הרי זו עבודה "מאליה", בכח עצמו).

(ע"פ תורת מנחם – התוועדויות ה'תש"ז ח"ג עמ' 327)

לעילוי נשמת

הילדה החברה ב'צבאות ה"

רייזל ע"ה

בת - יבלחט"א - הרה"ח השליח

ר' שמואל מרדכי הכהן שי

ראדאל

מילאנו, איטליה

נלב"ע באור ליום ט' סיון ה'תשס"ו

ת.נ.צ.ב.ה.

*

נדפס ע"י

התלמידים השלוחים לשיבת תומכי תמימים ליובאוויטש

מאסקווא, רוסיא ה'תשס"ה