

לכה את שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

גליון תסז
ערש"ק פרשת ראה ה'תשע"ד

בין "כמה פעמים" ל"מאה פעמים"

יסורים - בעומק הם חסדים המכוסים

בהפלוגתא גבי לשון הכתוב באיסור דם

לחנך את הילדים באמונה בנסים



פְּתַח הַדָּבָר



בעזה"ת.

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

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים נאמרו הביאורים 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 על-אתר או בתוכן העניינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.



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

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החפידות

קובץ זה יוצא לאור לזכות
הני לומדי ותמכי אורייתא, רודפי צדקה וחסד,
ראשונים לכל דבר שבקדושה

ה"ה הרב החסיד

ר' מאיר

ובניו החשובים

ה"ה האחים החשובים

הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה

והרב החסיד ר' יוסף משה

וכל בני משפחתם שיחיו

זאיאנץ

ס. פאולו ברזיל

יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר,
ובהצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו, תמיד כל הימים

יוצא לאור על-ידי:



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 שמואל אבצן, הרב לוי יצחק ברוק,
הרב משה גורארי', הרב מנחם מענדל דרוקמן, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום
חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

The Print House: נדפס באדיבות:

538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237 • (718) 628-6700

תוכן העניינים



ה. מקרא אני דורש

ובו תדבקון - הדבק בדרכיו

יבאר ברש"י המקור לכך שהקב"ה קבר מתים וביקר חולים והטעם שמקדים קבורת המת לביקור חולים היפך המציאות ומדוע השמיט מצות ניהום אבלים

(ע"פ לקוטי שיחות חו"ד שיחה ב' לפרשתנו)

ט. פנינים

עיונים וביאורים קצרים

י. יינה של תורה

בענין משמעות "חילוץ הברכה" בתרגומים

תרגום יונתן מביא תוספת ביאור / תרגום אונקלוס קשור עם כבל ותיב"ע עם ארץ ישראל / יסורים בעומק הם חסדים המכוסים / עצם הידיעה מביאה לגילוי / "עניה סוערה לא נוחמה"

(ע"פ לקוטי שיחות חו"ד שיחה א' לפרשתנו)

יד. פנינים

דרוש ואגדה

טז. חידושי סוגיות

בפ'וגתת ר' יהודה וכן עזאי גבי לשון הכתוב באיסור דם

יקשה איך תתכן פלוגתא במציאות אם היו שטופים בדם, וכן סתירה מדברי הספרי לגמ' מכות, ויבאר היאך אי"ז מחלוקת במציאות / יבאר דפלוגתת ר' יהודה וכן עזאי נובעת משיטותיהם בש"ס בכמה מקומות

(ע"פ לקוטי שיחות חו"ד, שיחה א' לפרשתנו)

כח. תורת חיים

לדבר עם ילדים על עניני נסים

ל. דרכי החסידות

פנימיות התורה והיותה

מקרא אני הורש

זבו תדבקון - הדבק בדרכיו

יבאר ברש"י המקור לכך שהקב"ה קבר מתים וביקר חולים והטעם שמקדים קבורת המת לביקור חולים היפך המציאות ומדוע השמיט מצות ניחום אבלים

על הפסוק בפרשתנו (יג, ה) "אחרי ה' אלקיכם תלכו . . . וזבו תדבקון", מפרש רש"י: "זבו תדבקון - הדבק בדרכיו: גמול חסדים, קבור מתים, בקר חולים, כמו שעשה הקב"ה".

ובפשטות כוונת רש"י ליישב התמיהה: וכי איך אפשר להידבק בהקב"ה? ועל זה מתרץ, שפירוש הכתוב הוא "הדבק בדרכיו: גמול חסדים, קבור מתים, בקר חולים כמו שעשה הקב"ה" - שעל ידי זה אתה דבוק בהקב"ה.

אך יש לברר בכוונתו - מהו התוכן של "גמול חסדים"? ועוד: הרי גם "קבור מתים" ו"בקר חולים" בכלל "גמילות חסדים" הם?

[דאף שבלשון המדוברת עתה הרי "גמילות חסדים" פירושו הלוואת ממוזן - בלשון תורה "גמילות חסדים" היא עשיית חסד בכלל, הן בגופו והן בממונו כו].

ויש לפרש, שבאומרו "גמול חסדים" אין כוונת רש"י לענין פרטיו, אלא "גמול (כל מיני) חסדים", וזהו תוכנו וענינו של "הדבק בדרכיו" בכלל, אשר פרטיו הן "קבור מתים בקר חולים".

ב. ועדיין יש לברר: כאשר רש"י אומר "קבור מתים בקר חולים) כמו שעשה הקב"ה" – מה כוונתו בזה?

כי הנה, מקור דברי רש"י הוא (כמצויין במפרשים) בגמרא (סוטה יד, א), ושם איתא: "להלך אחר מדותיו של הקב"ה . . . הקב"ה ביקר חולים, דכתיב וירא אליו ה' באלוני ממרא, אף אתה בקר חולים . . . הקב"ה קבר מתים, דכתיב ויקבור אותו בגיא, אף אתה קבור מתים".

ובכן:

זה שרש"י לא הביא את הראיה על כך שהקב"ה "ביקר חולים", מזה שהקב"ה בא לבקר את אברהם (כבגמרא) – יש לומר בפשטות, שרש"י כבר פירש זה במקומו, על הפסוק "וירא אליו ה'", ששם כתב רש"י "לְבַקֵּר אֶת הַחַיִּים" (ולכן לא הוצרך לשוב ולפרש כאן);

אך הראיה על זה שהקב"ה "קבר מתים", מזה שהקב"ה קבר את משה – לא צמדנו עדיין ב"פשוטו של מקרא", שכן הפסוק "ויקבור אותו בגיא" כתוב הוא לאחרי פרשתנו (רק בסוף פ' וזאת הברכה). ואם כן, היה לרש"י לפרש את הדבר כאן, עבור התלמיד שעדיין אינו יודע זאת – ואיך זה סתם ולא פירש כוונתו?

ג. ונראה לומר בזה דבר חידוש, שאכן אין כוונת רש"י (כבש"ס) בענין "קבור מתים כמו שעשה הקב"ה" לזה שהקב"ה קבר את משה (כי אם לכך נתכוון, היה לו לפרש ולא לסתום);

ובפרט, שאין הדבר מוכרח ב"פשוטו של מקרא" שהקב"ה הוא זה שקבר את משה – שכן במקומו (ברכה לד, ו) הביא בזה רש"י שני פירושים: "ויקבור אותו – הקב"ה בכבודו. רבי ישמעאל אומר: הוא קבר את עצמו" (ובפרש"י נשא ו, יג הביא רש"י רק את שיטת ר' ישמעאל); הרי שלפי הפירוש השני לא הקב"ה הוא שקבר את משה.

[ובדרך זו יש לתרץ עוד קושי, והוא: בגמרא שם איתא גם "הקב"ה ניחם אבלים, דכתיב 'ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלקים את יצחק בנו', אף אתה ניחם אבלים, ואילו רש"י לא הביאו כאן ("ניחם אבלים כמו שעשה הקב"ה"). –

ולפי דרכנו י"ל, שאמנם רש"י הביא דרשה זו על הפסוק במקומו (חיי שרה כה, י): "ניחמו נתחומי אבלים"; אך כיון שהוסיף להביא שם עוד פירוש ("דבר אחר, אע"פ שמסר הקב"ה את הברכות לאברהם נתיירא לברך את יצחק . . . אמר יבוא בעל הברכות ויברך את אשר ייטב בעיניו, ובא הקב"ה וברכו"), מוכן שאין הדבר מוכרח לפי "פשוטו של מקרא" (וראה משכיל לדוד שם, שהפירוש הא' יש בו קושי, דבכתוב נאמר "ויברך אלקים את יצחק בנו" ולא "ויניחם") – ולכן לא פסיקא ליה להביאו כאן בתוך הדברים "שעשה הקב"ה" (וראה ביאור נוסף לקמן ס"ה)].

לקראת שבת

ז

אלא, באומרו "קבור מתים כמו שעשה הקב"ה", כוונת רש"י היא למה שלמדנו כבר בפרשיות דלעיל (ולכן לא הוצרך רש"י לשוב ולפרשו כאן) – שהקב"ה הוא זה שקבר את אהרן.

ד. והכוונה בזה:

הסיפור על מיתת אהרן נמצא הוא בפי' חוקת (כ, כה ואילך): משה, אהרן ואלעזר עלו אל הר ההר, ושם הפשיט משה מאהרן את בגדיו והלביש אותם לאלעזר בנו.

[וברש"י על אתר מוסיף ומפרש: "אמר לו הכנס למערה' ונכנס. ראה מטה מוצעת ונר דלוק, אמר לו עלה למטה' – ועלה; 'פשוט ידיך' – ופשט; 'קמוץ פיך' – וקמץ; 'עצום עיניך' – ועצם"].

ומסיים הכתוב: "וימת אהרן שם בראש ההר, וירד משה ואלעזר מן ההר". ורש"י מוסיף ומדגיש, שרק משה ואֵלֶעזר היו נוכחים באותו מעמד; ולכן, כאשר בני ישראל "ראו משה ואלעזר יורדים ואהרן לא ירד, אמרו היכן הוא אהרן? אמר להם מת'. אמרו: אפשר מי שעמד כנגד המלאך ועצר את המגפה, ישלוט בו מלאך המות? מיד ביקש משה רחמים והראוהו מֵאֲכִי הַשֶּׁרֶת לָהֶם מוֹטֵל בַּמַּטֵּה, ראו והאמינו".

והנה, בפי' חוקת שם לא נזכר כלום אודות קבורתו, אבל בפי' עקב נאמר (י, ו): "שם מת אהרן ויקבר שם ויכהן אלעזר בנו תחתיו". ומעתה יש לשאול – מי הוא זה שקבר את אהרן?

ובכן:

לפי דברי רש"י (הנ"ל) שרק משה ואלעזר היו שם, וכל בני ישראל לא ידעו שמת עד שהמלאכים הראוהו להם מוטל במטה – מובן, שאי אפשר לומר על בני ישראל שהם קברו את אהרן;

אֵלֶעזר – הרי לבש את בגדי אהרן עוד בחייו, ונעשה מיד כהן גדול אשר אסור לו להיטמא אפילו לאביו;

וכן משה – שימש בכהונה גדולה בימי המילואים, ולא מצינו שהורידוהו מגדולתו זו (ורק "בניו יקראו על שבת הלוי" – כדברי רש"י שמות ד, יד. וראה בארוכה לקוטי שיחות חל"א ע' 31. וש"נ), כך שנשאר בבחינת כהן גדול כל ימי חייו, ואסור לו להיטמא לאהרן.

ומעתה על כרחך (בדרך "פשוטו של מקרא"), שמה שנאמר על אהרן "ויקבר שם" – היינו שהקב"ה התעסק בקבורתו. וזו איפוא כוונת דברי רש"י כאן "קבור מתים כמו שעשה הקב"ה" – שהתעסק בקבורת אהרן.

ה. והנה עוד יש להקשות – בסדר דברי רש"י:

מהו הטעם שרש"י נקט "קבור מתים" לפני "בקר חולים"? הרי בסדר המאורעות בחיי האדם קודם המצב של "ביקור חולים" (לפני "קבורת המת") - כמובן!

וכן הוא סדר מאורעות אלו "כמו שעשה הקב"ה" (לפי הנ"ל) - שזה שהקב"ה ביקר חולים היה כבר בתחילת התורה, אצל אברהם, ואילו זה שקבר מתים מצינו רק בסוף התורה, אצל אהרן (ומשה). מה טעם איפוא הפך רש"י את הסדר?

וי"ל, שרש"י מונה את המעשים מן הקץ אל הכבוד, בעילוי אחר עילוי:

מתחיל בקבורת מתים - שיש בו טירחא ויגיעה, אך אין חשש של היזק לאדם הקובר; ואחר כך הוא ממשיך לביקור חולים, שבוזה חידוש גדול יותר, כי אמנם אין בזה טירחא כל כך, אבל החשש שהאדם יזק מהקירבה לחולה גדול יותר. ולכן החידוש שאעפ"כ צריך לעשות כן "כמו שעשה הקב"ה".

ולפי זה יש לפרש גם זה שלא הוסיף רש"י וכתב (כבגמרא) "נחם אב"ים כמו שעשה הקב"ה" - וכמו שפירש רש"י עצמו בפ' חיי שרה (כה, י) שהקב"ה "ניחמו" ליצחק כאשר היה אבל לאחר מות אברהם;

כי [נוסף למשנ"ת בזה לעיל ס"ג דלא פסיקא ליה כו'] לא הוצרך רש"י לכותבו במפורש - שכן אתיא במכל שכן וקל וחומר משני הדברים "קבור מתים בקר חולים":

ומה בענינים אלו הקשורים בטירחא רבה (קבורת מתים) או בחשש של סכנת חולי (ביקור חולים) על האדם ללכת בדרכיו של הקב"ה ולגמול חסדים אלו;

ע"א אחת כמה וכמה שעליו לגמול חסד בניחום אבלים, שאין בזה (בדרך כלל) טירחא גדולה כ"כ וגם אין בזה חשש היזק להאדם המנחם. וק"ל.



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

הענקה – חלק משחרור העבד

העניק תעניק לו גו' וזכרת כי עבד היית
בארץ מצרים ויפדך ה' אלקיך, על כן אנכי
מצוך גו'

הענקתי לך ושנתי לך – אף אתה הענק לו ושנה
לו; מה במצרים נתתי לך ברוחב יד אף אתה תתן לו
ברוחב יד
(טו, יד-טו. ספרי)

יש לעיין:

א. מצוות הענקה היא על האדון, ומדוע לשון
הספרי הוא "הענקתי ושנתי" דמורה שהקב"ה
העניק, ולא המצריים שהיו הבעלים. ב. בכתוב
נזכרת רק הפד' ממצרים, והעיקר – הענקת
הקב"ה – חסר מן הספר.

וי"ל דחדא מתורצת בחבירתה:

במצוות הענקה יש ב' פרטים: א. שהיא כעין
נתינת שכר לעבד על עבודתו. ב. שע"י קבלת
ההענקה מרגיש העבד "משוחרר" לגמרי.

והנה בפסוק זה איירי בפרט הב' ולכן כתוב
"ויפדך ה' אלוקיך", לומר לנו שע"י הענקת
הקב"ה הרגישו בניי "משוחררים" לגמרי.

ומובן גם מדוע גם הענקה מהקב"ה ולא
מהמצריים שמה הענקה דהרי בפרט הזה דהענקה
אין נפק"מ מי הוא המעניק, דבקבלת מתנות מכל
אחד מרגיש העבד במצב של חירות. וא"ש.

(נ"פ לקוטי שיחות חכ"ד עמ' 87 ואילך)

נתון תתן – אפילו מאה פעמים

כי פתוח תפתח את ירך לו גו'
נתון תתן לו

פתוח תפתח: אפילו כמה פעמים. נתון תתן: אפילו
מאה פעמים
(טו, ה- י. רש"י)

יש לעיין, מדוע על הפסוק הא' פירש"י
דמלמדנו לפתוח אפי' כמה פעמים, ולא כמו
שפירש "נתון תתן" שהוא אפי' מאה פעמים?
וי"ל בזה:

לפני הפסוק "פתוח תפתח" כתיב "לא תאמץ
את לבבך ולא תקפוץ את ירך גו'", ובהמשך לזה
כתוב "כי פתוח תפתח", היינו שמדובר על פתיחת
הלב בנתינת הצדקה, שתהי' בסבר פנים יפות
וכיו"ב.

אך בפסוק השני מדובר על נתינת הצדקה
בפועל, דכש"קרבה שנת השבע. . ורעה עינך
באחריך האביון ולא תתן לו" – "נתון תתן לו".

ועפ"ז מובן טעם השינוי בפירש"י כי רק על
נתינה בפועל אפשר לצוות שהנתינה תהי' אפי'
מאה פעמים, אבל על פתיחת הלב (שהיא רגש
שבלב) קשה לצוות שיפתח את לבו מאה פעמים!
וק"ל.

(נ"פ לקוטי שיחות חכ"ד עמ' 82 ואילך)

זינה של תורה

בענין משמעות "חילוץ הברכה" בתרגומים

תרגום יונתן מביא תוספת ביאור / תרגום אונקלוס קשור עם בבל ותיב"ע עם ארץ ישראל / יסורים בעומק הם חסדים המכוסים / עצם הידיעה מביאה לגילוי / "עניה סוערה לא נוחמה"

בריש פרשתנו¹: ראה אנכי נתן בפניכם היום ברכה וקללה; ותירגם אונקלוס: חזי די אנא יהב קדמיכון, ברכה ולוטין. וכן בכל הפרשה מקום שנזכר "קללה" תרגם "מלטטיא". ויונתן בן עוזיאל תירגם: "אמר משה נביא: חמון דאנא מסדר קדמיכון יומא דין ברכתא וחילופא", וגם ברוב המקומות להלן תירגם "חילופא"².

ואמנם במקום א' בפרשתנו שינה התיב"ע ותירגם אף הוא "ומלטטיא", והוא בפסוק³ "ואת הקללה בהר עיבל". וצ"ב שינויי התרגומים, והשינוי בתיב"ע בין התרגום בכלל לתרגום בפסוק זה.

וביותר אינו מובן הל' "חילופא" ביחס להיפך הברכה: "קללה" הוא מושג בפ"ע, בלי

(1) פרשתנו יא, כו.

(2) וכן תרגם בניצבים ל, א ("והיה כי יבואו עליך הברכה והקללה") – "וחילופא".

(3) יא, כט.

לקראת שבת

יא

קשר לברכה; ו"חילופא" משמעותו חילוף של ברכה ולא דבר בפ"ע. ועוד ד"חילוף" שייך בשני דברים השונים אחד מרעהו, שלכן שייך להחליף אותם אחד בשני, אבל לא בהפכים לגמרי כברכה וקללה, שאינם מתחלפים. וא"כ כיצד מתאים לתרגם "קללה" – "חילופא"?



נקודת החילוף בין תרגום אונקלוס לתרגום יונתן (ותרגום ירושלמי), הוא אשר ת"א מפרש ע"פ פשוטו של מקרא בלבד; ואילו תיב"ע (ות"י) מפרש בכו"כ מקומות גם בתוספת ביאור ע"פ המדרש, דינים וכו'.

ולכן אונקלוס מתרגם כפשטות הלשון "קללה" – לווטין; ואמנם תיב"ע מפרש ומוסיף טעם לשבח, מכיון שהוקשה לו פשטות הפסוק: איך אפשר לומר שהשי"ת ("אנכי") נותן (וכל הנותן בעין יפה הוא נותן) – דבר שהוא היפך הברכה לגמרי, והרי "אין רע יורד מלמעלה"⁵ ו"מפי עליון לא תצא הרעות"?

ועל כן תירגם "חילופא", כלומר, זאת אשר ישנו גם היפך הברכה, אי"ז כחלק מנתינתו של השי"ת, שהוא ית"ש נותן אך ורק ברכה וטוב, אלא שאנו בעוונותינו גורמים לחילוף ומביאים על עצמנו היפך הברכה.

ואמנם, בפסוק "ונתתה את הברכה על גריזים ואת הקללה על הר עיבל" ששם לא כתוב "אנכי נותן לפניכם", מתרגם גם יונתן "מלטטיא" כפשטא דלישנא.

ובאמת עדיין צ"ב איך אפשר לתרגם "הקללה" ל"חילופא" ולומר שזהו מתחלף בגלל ישראל – בו בשעה שהפסוק עצמו אומר "אנכי נותן לפניכם"?



כַּלֵּוֹת העניין תרגומי התורה (עבור ישראל⁶) נוצר מחמת קושי הגלות והשיעבוד, דבנ"י לא ידעו לדבר ולהבין לה"ק, ומשום כן היו חייבים לתרגם את התורה ללשון עם ועם.

ובזה עצמו יש ב' דרגות, איך רואים ומבינים את יסורי הגלות:

4) לבר מהפסוקים שמרחק ההגשמה מה' כל מה שאפשר (מו"נ ח"א פל"ו בסופו, שם פמ"ח). וראה בהקדמה לספר "יאר דרכו של תרגום אונקלוס".

5) כ"ה בכ"מ בדרושי חסידות (ראה אגרת-הקודש שבסוף התניא סי' יא). ובב"ר (פנ"א, ג) אין דבר רע כו'. וראה מדרש תהילים מזמור קמט.

6) להוציא מה"באר היטב" דמשרע"ה שהיה בשביל שישראל יוכלו אח"כ לבאר לאו"ה – שהרי לעצמם לא היו זקוקים לזה כלל, כי לשונם – רק לה"ק. וראה סוטה (לה, ב) הובא בפרש"י לקמן (כו, ב). משא"כ ת"א ותיב"ע. והטעם – ראה תורה-אור (לבעל התניא) משפטים עז, ד ואילך.

תרגום אונקלוס הוא תרגום בבלי⁷ – מקום הגלות שבו ההעלם וההסתר בתוקף, ושם היסורים והגלות ("קללה") נראים כפשטות העניין – "לוטין".

אבל תרגום יונתן וירושלמי, תרגומי ארץ-ישראל⁸ – שם אין ההעלם וההסתר של הגלות בתוקף כ"כ, ולכן רואים יותר את הפנימיות שבדברים, ושם מבינים אשר יסורי הגלות ("קללה") ה"ה" "חילופא". דהיינו: חילוף של שני דברים דומים זל"ז ומסוג אחד.

כוונת הדברים: באמת לאמיתו גם יסורי הגלות ומה שנראה כהיפך הברכה, ה"ה טוב גמור, אלא שהוא מחסדים הנעלמים. וע"ד מ"ש⁹ "ויענך וירעיבך גו' כי כאשר ייסר איש את בנו ה"א מיסרך", כדי שיהיה "ושמרת את מצוות ה"א גו' מביאך אל ארץ טובה גו'" כדי שישראל יזכרו ביסורים ויזכו לקבל את הגילויים הנעלים של הגאולה.

ואת זאת אומרים בל' תרגום, שכאו"א יוכל להבין, גם אלו מפשרוטי העם שאינם מבינים לה"ק. והיינו, שאת הטעם הפנימי שבקללה צריכים לדעת לא רק הת"ח ויודעי ספר, אלא גם ובעיקר פשוטי העם, שעליהם הכי הרבה משפיע חושך הגלות – ודוקא הם צריכים לידע את התוכן הפנימי והמעלה שביסורי הגלות.

ואמנם כל זאת בתחילת הפרשה, כשמדברים אודות הדברים בכללות, אזי חשוב לומר שה"קללה" היא "חילופיא" של הברכה. אבל בהמשך הדברים, כשעוסקים ב"והיה כי יביאך ה"א אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה . . . ואת הקללה על הר עיבל" – אז, באמצע העסק בעבודת ה', צריכים לידע ברור אשר הוא "קללה" – "מלטיא", ורק כך אפשר לנצח את היצר. וכמאמר הגמ'¹⁰ "לעולם ירגיו אדם . . . על יצה"ר".



בעומק יותר הטעם לכך שה"קללה" היא "חילופיא" הוא לא רק כדי להמתיק ולסייע ליהודי בעבודת ה' שלו, אלא כי כן הוא באמיתיות ובעצם העניין:

"אנכי נותן" קאי על הקב"ה¹⁰, ולכאורה יוקשה, איך יתכן שמהקב"ה, "אחדות הפשוטה"¹¹ יצאו שני עניינים ולא אחד – גם ברכה וגם "חילופא"?

(7) ראה ערוך ע' חילזון (הא'). מוסף הערוך ע' אשן (ב'). תוד"ה כל מנחות מד, א. קידושין מט, סע"א (תרגום דידן). וראה ספר "יאר דרכו של תרגום אונקלוס" ר"פ אמור. הל' תלמוד תורה לאדמו"ר זוקן פ"א ק"א סק"ב. תורה שלימה (לרמ"ש כשר) כך כד בתחילתו על התרגומים.

(8) עקב ח, ג ואילך.

(9) ברכות ה, א. תניא פכ"ט. פל"א. וראה לקו"ד ח"ג תקכד, א ואילך.

(10) כ"ה ע"פ פשש"מ וכן פירש במדרש רבה כאן. ואף שבת"י מתחיל ב"אמר משה נביא חמין דאנא מסדר כו", וע"ד "ויענך גו' כאשר ייסר גו'" שאמרו משה – המדובר כאן הוא ע"פ מד"ר ד"אנכי נותן" קאי על הקב"ה. ובלקו"ת כאן (יח, ד) מפרש שקאי על "אנכי מי שאנכי".

(11) ראה זח"ג רנו, ב. לקוטי תורה פינחס פ, ב.

לקראת שבת

יג

והדברים מתבארים ע"פ המבואר במ"א¹² שאדרכה, האחדות והפשיטות האמיתית של הקב"ה, מתבטאים דווקא בריבוי. והטעם: כאשר מתגלה רק סוג אחד של גילוי, ניתן לומר שהוא מוגבל ח"ו באותו סוג של גילוי, אבל כאשר מתגלים סוגי גילויים הפוכים אחד מהשני, ומרועה אחד ניתנו – ה"ז אות וסימן שהוא אינו מוגבל ואין שום מניעה כלפיו.

ובעומק מכיון שענין האחדות הפשוטה של הקב"ה מתגלה דווקא ע"י ה"חילופא", הרי שכאן מתגלה עומק גדול יותר שלא היה נודע דרך ה"ברכה" של הטוב הגלוי כשלעצמו. וזהו מ"ש אדמו"ר הזקן בתניא¹³ שפנימיות היסורים שורשם למעלה מהטוב הגלוי, מאותיות יו"ד ה"א בשם ההוי", שלרוב גודלם אינם יכולים לבוא בגילוי כחסדים גלויים¹⁴. ומשום הכי מננה להם תיב"ע בשם "חילופא" – כיון שבעצם גם הברכה (חסדים גלויים) וגם הקללה (חסדים מכוסים) עניינם חסד, ורק גילויים למטה הוא בשונה זמ"ז, אבל הם ענין אחד המתחלף זב"ז.

וכדי שהחסדים המכוסים יבואו לידי גילוי בטוב הנראה והנגלה, צריך להתגלות שבפנימיותם הם טוב, ואזי ה"ז פועל את הענין ד"שמחים ביסורים".



כ"ז זה מתאים עם תוכן ההפטרה: "עניה סוערה לא נוחמה". דידוע מ"ש באבודרהם¹⁵ שכשאמר הקב"ה – בהפטרה הראשונה משבע דנחמתא – "נחמו נחמו עמי", לא קיבלו ישראל, וכההפטרה השניה "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני" וביקשה נחמה מהשי"ת בעצמו ולא ע"י נביאים, ואז הנביאים מוסרים להשי"ת את דברי ישראל (בהפטרת פרשתנו) "עניה סוערה לא נוחמה", והקב"ה עונה (בהפטרה הרביעית) "אנכי אנכי הוא מנחמכם".

דלכאורה אי"מ, הקב"ה הרי יודע הכל, וידע שישראל לא יקבלו את הנחמה ע"י הנביאים – ולמה עשה כזאת לשלוח את הנחמה דרכם, ורק אחרי שישראל אמרו "עזבני ה'" חזר וניחמם בעצמו?

12) ראה תורת חיים (לאדמו"ר האמצעי) נח ד"ה ויהי כל הארץ פכ"ז ואילך (ושם פל"א בנדו"ד). דרך-מצוותיך (לאדמו"ר הצמח צדק) מט, א (במהדו"ת). ד"ה מי מדד תרס"ב, וסה"מ עת"ר קצד (לאדמו"ר הרשב"י). המשך באתי לגני תש"י (לאדמו"ר מוהרי"צ) פי"ב. ועוד. וראה לקוטי שיחות ח"ט עמ' 157 ואילך.

13) פכ"ו.

14) וזוהי ההסברה הפנימית בכתוב (משלי ג, יב) "את אשר יאהב ה' יוכיח" – שהאהבה הגדולה ביותר מתגלית דוקא באופן של "יוכיח" – חסדים נסתרים.

15) בסדר הפרשיות וההפטרות.

לקראת שבת

אלא, כיון שמדובר בזמן שאחרי הירידה והחורבן הכי גדול דת"ב, היה סברא שישראל יתנחמו בכל דהוא, גם ע"י הנביאים, אלא שאז היה משמע שה"קללה" הוא ענין בפ"ע וענין אמיתי (ר"ל), ואינם מבינים שעצם החורבן והחושך יש בו חסד נעלה ביותר שבא מהקב"ה בעצמו.

אבל כאשר ישראל אינם מקבלים את דברי הנביאים, ועונים "עזבני הוי' ואד' שכחני", מראים הם שאי"ז מספיק להם, כיון שהם יודעים שה"קללה" אינה אלא "חילופא", וכיון שהם חסדים המכוסים רוצים ישראל שהקב"ה בעצמו יגלה את השורש של הנחמות והחסדים הבאים רק ממנו ית'.

ובאמת עצם ההכרה והידיעה הזו מביאה לגילוי, והקב"ה מסכים עם הטענה ובעצמו מנחם "אנכי אנכי הוא מנחמכם".

עד שזוכים ונעשה כל זה בשלימות בגאולה האמיתית והשלימה, שאז יראו בגלוי ובעיני בשר את החסדים של הקב"ה בטוב הנראה והנגלה.



פנינים

דרוש ואגדה

ראי' ושמיעה

ראה אנכי נותן לפניכם היום

(יא, כו)

יש לבאר זה בעבודת האדם לקונו:

איתא בגמ' (ר"ה כו, א) "אין עד נעשה דיין" ד"כין דחזויהו כו' לא מצו חזי לי' זכותא". משא"כ כשהדיינים שומעים את הדבר מעדים – אף שברור להם שהעדים אומרים אמת – חזו לי' זכותא.

ונמצא שברא"י מתאמת הדבר הנראה אצל האדם לגמרי עד שא"א שיפוך אצלו הדבר מכיון שהוא עצמו ראה את זה.

משא"כ כשאדם שומע דבר, אפי' אם שומעו ממקור נאמן ומוסמך ביותר, יכולים להתעורר בלבו ספיקות באמיתות הדבר, ואין זה מוחלט אצלו כברא"י.

וזהו שמוזהר הכתוב: שלימוד התורה וקיום המצוות "אשר אני נותן לפניכם היום" צ"ל אצל האדם באופן של "ראה". שלא יהיו רק כדבר ששומע או מאמין שכך הוא, אלא זה צריך להתאמת ולהתאחד בו כמו דבר שהוא רואה שהוא בטוח לגמרי באמיתיות הדבר, ולא שייך שיהי' בזה שינויים.

(ע"פ התווערויות תש"נ ח"ד עמ' 173)

הדבק בדרכיו

אחרי ה' אלקיכם תלכו גו' ואת מצותיו

תשמרו גו' ובו תדבקון

ובו תדבקון – הדבק בדרכיו נמול חסדים קבור מתים בקר חולים כמו שעשה הקב"ה (יג, ה. רש"י)

וצ"ע, דכיון שמשמעות הכתוב "ובו תדבקון" היא לידבק בדרכי ה', מדוע לא נתפרש הדבר בכתוב שיש להדבק בדרכיו וכיו"ב?

וי"ל שבוה מודגש שהדביקות בדרכי ה' שבפסוק זה, היא ענין נוסף על ה"ואת מצותיו תשמרו" שנאמר לפני".

דהנה לכא' הדבר צ"ב, איזה ענין יגרום לדביקות בהקב"ה עוד יותר מהדביקות שע"י קיום מצוותיו ית'?

והביאור בזה: כשמקיים המצוות רק מצד הציווי, הרי מודגש בזה שהמקיים הוא מציאות לעצמו, ואינו דבק לגמרי בהש"ת. משא"כ כשמקיים גם הפרטים שאינם מעיקר הדין, הרי זה מורה שדבק בה' לגמרי, ואינו מחשיב עצמו למציאות.

ואלו הם דרכי ה' שבפסוק זה, היינו הדביקות בה' שבמעלה יתירה על קיום פרטי המצוות המוכרחים.

ומוכח הדבר מכך שבפירש"י הביא רק ענינים שאינם מעיקר הדין (באם הי' דוגמתם באדם), כ"ביקור חולים" דהש"ת אצל אאע"ה, אף שודאי רבים מחבריו כבר בקרוהו, ועד"ז ב"קבורת מתים" דאהרן, אף שודאי היו רבים יכולים להתעסק בזה, שכ"ז מראה על כך שמ"דרכי ה'" כביכול, לקיים גם מה שאינו מעיקר הדין.

(ויעוין בפנים השיחה (הובא לעיל במדור "מקרא אני דורש") ההכרח לזה שהקב"ה קברו לאהרן, וכן שאין המדובר בקבורת משה).

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ד עמ' 53)

בהקדמה לשני סוגי התע

בפלוגתת ר' יהודה ובן עזאי גבי לשון הכתוב באיסור דם

יקשה איך תתכן פלוגתא במציאות אם היו שטופים בדם, וכן סתירה מדברי הספרי לגמ' מכות, ויבאר היאך אי"ז מחלוקת במציאות / יבאר דפלוגתת ר' יהודה ובן עזאי נובעת משיטותיהם בש"ס בכמה מקומות

אותה בשמחה מהר סיני¹ ת"ל רק חזק².
א"ר שמעון בן עזאי³. . לומר מה דם שאין

(1) וכ"ה בילקוט כאן.

(2) סיום זה - "ת"ל רק חזק" הוא בכמה כת"י (ראה ב"מאיר עין" בספרי), ועד"ז היא גירסת הגר"א. ולפ"ז ברור דהתיבות "יכול אף משקבלו אותה בשמחה מהר סיני" הם סיום דברי ר"י. אבל לספרים דלא גרסי "ת"ל רק חזק", רצה לפרש בעמק הנצי"ב ד"יכול אף משקבלו כו" הוא הקדמה לדברי רשב"ע ולא סיום דברי ר"י.

(3) נזכר בדברי חז"ל בג' אופנים: בן עזאי, שמעון



יקשה איך תתכן פלוגתא במציאות אם היו שטופים בדם, וכן סתירה מדברי הספרי לגמ' מכות, ויבאר היאך אי"ז מחלוקת במציאות

איתא בספרי עה"פ "רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש גו" (פרשתנו יב, כג): ר' יהודה אומר מגיד שהיו שטופים בדם קודם מתן תורה. יכול אף משקבלו

גירסת הספרי שהדגיש בדברי ר"י דהיו שטופים קודם מ"ת, שמא שפיר י"ל דליתא פלוגתא במציאות, כי י"ל שגם לרשב"ע היו שטופים קודם מ"ת כמו לר"י, ומה שאמר רשב"ע "שאינ אדם מתאוה לו", המדובר לאחרי (ומפני) שהוזהרו על אכילת דם – לאחר מ"ת. מיהו רש"י השמיט בדברי ר"י התייבות "קודם מ"ת", ומשמע דגריס דכוונת ר"י דעתה בעת הציווי הווי שטופים בדם, ושוב צ"ע. וביותר צ"ע, דבמכות (כג, ב) גרסינן "ר"ש בר רבי אומר הרי הוא אומר רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש וגו', ומה אם הדם שנפשו ש"א אדם קצה ממנו הפורש ממנו מקבל שכר גזל ועריות שנפשו של אדם מתאוה להן ומחמתן הפורש מהן על אחת כמה וכמה שיזכה לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות" (והובא בפרש"י להלן (שם, כה) עה"פ "למען ייטב לך גו"). ולכאור' הוי לא כמר ולא כמר, דלר"י היו שטופין בדם, שהוא היפך הגמור מ"נפשו כו' קצה ממנו"; וגם לרשב"ע "אין אדם מתאוה לו", אבל לא "שנפשו של אדם קצה ממנו".

והנראה בזה, דליתא כאן פלוגתא במציאות, כי אין סברת ר"י הפוכה מסברת רשב"ע שהדם אין אדם מתאוה לו, אלא

בכל המצות קל ממנו הזהירך הכתוב עליו שאר כל מצות עאכ"ו. ע"כ. היינו דב' דיעות הן אמאי נאמר כאן "רק חזק", דר"י ס"ל שהוא מחמת שהיו שטופים בדם, ורשב"ע ס"ל בהיפך, דהדם הוא מצוה קלה להזהר הימנה (כיון שאין אדם מתאוה לדם) ואמר הכתוב "רק חזק" ללמדך בק"ו להזהר ממצוות חמורות הימנה. ומבואר יותר בל' רש"י עה"ת, שהביא פלוגתא זו בזה"ל: "ממה שנאמר חזק אתה למד שהיו שטופים בדם לאכלו לפיכך הוצרך לומר חזק דברי רבי יהודה. ר"ש בן עזאי אומר לא בא הכתוב אלא להזהירך וללמדך עד כמה אתה צריך להתחזק במצות אם הדם שהוא קל להשמר ממנו שאין אדם מתאוה לו הוצרך לחזקך באזהרתו ק"ו לשאר מצות".

ולכאור' צ"ע איך אפשר שתהי' פלוגתא במציאות, ובהיפך מן הקצה אל הקצה, דלר"י היו שטופין בדם לאכלו, היינו שהיו רגילין וביותר באכילת דם בזמן ההוא, ולרשב"ע בעת הציווי הי' הדם קל להשמר ממנו ואין אדם מתאוה לו [ובאמת ע"פ

ב"ע, רשב"ע. וראה רש"י קידושין (מט, רע"ב). ואכ"מ.

4) בדפוס ראשון ובדפוס שני דרש"י ר' שמעון בן יוחאי אומר, וברש"י כתב יד "ר"ש" (סתם). אבל בדפוס רש"י שראיתי הוא "ר"ש בן עזאי", וכ"ה בספרי (בדפוסים שראיתי, על כל פנים) שהוא מקור פירוש רש"י.

5) דאין לומר דלרשב"ע זה שאין אדם מתאוה לדם הי' לאחר זמן, משא"כ בזמן אמירת הציווי, דהא הלשון "קל להשמר כו' שאין אדם מתאוה" הוא לשון הווה. ועוד, דהלשון "לא בא הכתוב אלא . . . אם הדם כו'" משמע שבכל זמן הוא כן (כולל גם זמן הציווי).

6) ראה להלן הערה 11.

7) במשכיל לדוד שם: דדרשה זו דנפשו קצה ממנו אתי אפי' לר"י, ד"מדכתיב ג"כ ולבניך אחריך שאם האבות היו שטופים הבנים לא הווי אלא ע"כ איצטריך ללמד ק"ו כו". אבל רש"י מעתיק "למען ייטב לך" ותיבת "ולבניך אחריך" מרמז רק ב"וגו", ולפי פירושו הו"ל להעתיק "ולבניך אחריך" שהרי זה היסוד ללימוד דרשה זו (גם לר"י).

שפיר אפשר לומר שאדם לא יתאוה לדבר, ועוד זאת – שתהא נפשו קצה ממנו, ומ"מ בפועל יהי שטוף באכילתו מפני טעם צדדי, שמאמין שיש סגולה בזה (ויעזי) ברמב"ן כאן שהביא ממו"נ (ח"ג פמ"ו) דסברו שסגולה היתה בדבר) או רפואה יש בזה כהא דברכות (מד, ב) "כל נפש משיב את הנפש", אי נמי מפני שרגיל בזה וכיו"ב, וכנראה בחוש בכמה דברים, ועד"ז בנדון דידן בדם שהיו שטופים בו שנים רבות גם לאחר צאתם ממצרים אף שלא היו מתאווים ל⁸ או גם נפשם קצה ממנו.

ושפיר י"ל דהמציאות אחת היתה⁹ ורק איפליגו כאן היאך ראוי יותר לבאר הא דאמר הכתוב גבי דם דוקא "רק חזק", שלא מצינו לשון זה בשאר מצוות התורה¹⁰, וע"ז מיישבים התנאים כל אחד לפי דרכו אמאי נאמר כאן "חזק", דלר"י הוא משום שהיו שטופים בדם באותה שעה, ולרשב"ע אינו שייך למידת ישראל באותה שעה, אלא רק ללמד על הזהירות בכל המצוות¹¹.

8) ראה באר מים חיים כאן על פרש"י, אבל (אם ציון מקום פירושו נכון) מפרש כן בדברי רשב"ע כטעם למה הוצרך לחזקם בדם כיון שדם קל להשמר ממנו.

9) ומבואר נמי אמאי נקטינן בדברי רשב"ע שבפרש"י "שאינ אדם מתאוה לו" [משא"כ לשון הספרי שלפנינו], ולא "שאינ אדם שטוף בו" כנגד לשון ר"י "שהיו שטופין בדם".

10) ראה רמב"ן כאן: "מצינו לשון חזק במצות . . . וזה כלל במצות כולן . . . אבל במצוה אחת לא נמצא כן".

11) וליתר ביאור בפלוגתתם איך מסתברא יותר לבאר פשט הכתוב [וכמבואר בכמה דוכתי

דכרש"י מביא ב' פירושים הוא לפי שבכל אחד יש קושי לעומת חבירו בהבנת הכתוב, והראשון שמביא הוא הקרוב לפשט, ולהכי צריך לבאר מהו הצורך בב' פירושים כאן, ומהו החסרון בכ"א לגבי חבירו]. יש לעיין במה שרש"י שינה מגירסת הספרי, הן בהשמטה והן בהוספה. חזק, הנ"ל בפנים בחצא"ר דבספרי איתא בדברי ר"י "שהיו שטופים בדם קודם מ"ת", ורש"י העתיק רק "שטופים בדם". וה"ז השמטה שפירושה היפך הספרי, כיון שכתוב זה נאמר לט' שנה לאחר מתן תורה, וע"ז פירש"י שצריך לומר להשומעים חזק מפני שהיו שטופים בדם. ואדרבה, באם הי' רש"י מפרש בפשוטו של מקרא ובמילא מעתיק בדברי ר"י גם התיבות "קודם מ"ת" – שוב הי' אפ"ל דליתא כאן פלוגתא במציאות כנ"ל בחצא"ר שם. ועוד שינה רש"י והאריך בדברי ר"י "ממה שנאמר חזק אתה למד . . . ולפיכך הוצרך לומר חזק", ואילו בספרי הוא בלשון קצרה "מגיד שהיו שטופין בו" [וגם שהוסיף רש"י בדברי ר"י "שטופים בדם"] אפ"ל "שאינו בספרי". ועוד, דבספרי אי' בדברי רשב"ע "מה דם שאין בכל המצות קל ממנו הזהירך הכתוב עליו", ורש"י הוסיף "שאינ אדם מתאוה לו". והנה, אף שבכמה משינויים הנ"ל יש לומר שהיתה לרש"י גירסא אחרת בספרי*, מ"מ הא גופא צריך ביאור מדוע בחר רש"י בגירסא נדירה של הספרי ולא בגירסא הרווחת שלפנינו (כי מזה שבדפוסים שלפנינו באה בספרי גירסא זו, מוכח שכן היתה הגירסא עכ"פ ברוב כת"י של הספרי – גם בזמן רש"י).

אלא ודאי הוא לפי פרש"י מעדיף הגירסא שלפ"י הדבר מתאים יותר לפי פשט"מ, והו' פרש"י אינו

* אבל אינו מוכרח שכן הוא בכל השינויים הנ"ל. וכמו הוספות רש"י "לאכלו", "שאינ אדם מתאוה לו", שיש לומר שרש"י **מבאר** דברי בן עזאי אף שאי"ז לשונו [והרי יתירה מזו מצינו שרש"י אפילו **משנה** לשון דמאמר חז"ל, או אפילו לשון הכתוב – בהתאם לפירושם ותוכנם, וכמו בפרש"י ר"פ דברים ד"ה ודי זהב (ראה לקו"ש ח"ד עמ' 1 הערה 2), ואתחנן ו, ז (ראה לקו"ש ח"ט עמ' 33 הערה 7), וכן בכמה מקומות]. אבל גם עפ"ז – עדיין צריך ביאור מה מכריח תוספת ביאור זה.

במציאות, כי אפשר שבזמן הציווי גופא היו שטופים אף שלא נתאו לדבר.

ומה שהוצרך רש"י לב' פירושים הוא: כי בפ"י הא' יש קושי, ובתלת. חדא, דכיון שהיו שטופים בדם הול"ל חזק גם בהאזהרה על דם שבספר ויקרא, ואדרבה עיקר מקומו שם בסמיכות למ"ת ולא (רק) בסוף הארבעים שנה***. ושנית ועיקר: מכיון שכבר הוזהרו כמה פעמים על אכילת דם לפני שנת הארבעים, אין מסתבר כלל לומר שבמשך קרוב לארבעים שנה לא הועילו כל אזהרות אלו כפי ועדיין היו שטופים בדם. ושלישית דיוקשה ביותר לומר שבסוף ארבעים שנה שכבר מתו כל העם היוצאים מצרים, יהיו בניהם שטופים בדם, ובפרט לאחר שגאמר בזה אזהרות הקב"ה כמ"פ [ואף שבראב"ע ובכלי יקר (פסוק כה) כתבו שטבע האב נמשך גם לבנים - ה"ז בנוגע לטבע (תכונות) הנפש, ולא בנוגע לרגילות באכילה וכיו"ב, ובפרט שהזהירה התורה ע"ז כמ"פ, כנ"ל]. ומחמת קשיים אלו הביא רש"י ליישוב המקרא גם את פירוש רשב"ע ש"חזק" אינו מחמת שבאותה שעה שטופים היו, אלא להזהיר על חזיון במצוות בק"ו מדם. ולהכי הוסיף רש"י "שאין אדם מתאוה לו" [נראה לעיל הערה 9], דבזה ביאר שכיון שזהו ש"קל להשמר ממנו" הוא מחמת "שאין אדם מתאוה לו", היינו שזהו דבר שבטבע האדם - שוב מובן שכן ה' גם בזמן בו נאמר הציווי. ועוד נתבאר מזה, שלא נאמר ש"קל להשמר" מדם דוקא לפי שנפשו של אדם קצה ממנו [וכן רצה לפרש בעמק הנצי"ב בדברי הספרין], כי (אף שאין זה היפך מן הדעה שהיו שטופים בדם, כנ"ל, מכל מקום) אז תהיינה הדעות של ר"י ורשב"ע רחוקות יותר זו מזו. ועוד ועיקר, ה"ז היפך המוחש דדבר שאין אדם מתאוה לו וגם מזהירין אותו ע"ז כמה פעמים - בודאי שקל לו להשמר ממנו.

אלא שמאידך אין רש"י יכול להסתפק רק בפירוש רשב"ע ליישוב הכתוב (ואדרבה, הביאו כפירוש שני, היינו שעדיפותו שני' גם מצד נכונות הפי') -

מעתיק בדברי ר"י כגירסתנו בספרי "שהיו שטופים בדם קודם מ"ת" - דמשמעותה שנשתנה הדבר לאחר מ"ת, כי עפ"ז לא יהי' מובן דבר בפשט המקראות, דהא האזהרה על אכילת דם נאמרה בכתוב כמה פעמים [יעי"י] בכריתות ד, ב "חמשה לאוין האמורים בדם כו", ובפרש"י שם ד"ה ה' לאוין. ובתוס' ד"ה רק בבכורות טו, א. וראה נמי בסהמ"צ להרמב"ם שרש ט "וכן באה האזהרה מאכילת דם שבע פעמים. ועד"ז הוא ברבינו בחיי על הכתובים כאן], ואם נאמר שהיו שטופים בדם רק קודם מ"ת (שבפשטות הוא לפי שהיו שטופים בדם במצרים**) - הול"ל "חזק" כשהוזהרו על אכילתו בפעם הראשונה, היינו בסמיכות לאחר מ"ת, קרוב לזמן שהיו שטופים בדם. ומדוע נצטוו להתחזק שלא לאכול דם ב"אלה הדברים", שנאמרו בסוף שנת הארבעים לאחר צאתם מצרים, וכבר מת כל הדור ההוא, ולא נאמר "חזק" באזהרה על אכילת דם שבחומש ויקרא***? ולהכי האריך רש"י בדברי ר"י "ממה שנאמר (כאן) חזק אתה למד שהיו שטופין בדם לאכלו" - היינו בזמן האמירה, גם בשנת הארבעים שאז נאמר ציווי זה לישראל [וזהו שהוסיף רש"י "לאכלו", בכדי לשלול הפירוש שהיו שטופים בו היינו שהיו זוכחים את זבחייהם לשעירים תמיד ומקבצים הדם לשדים והם אוכלים ממנו וכו'"] כמורה נבוכים (ח"ג פמ"ו - הובא ברמב"ן על הכתובים כאן*). וכן הובא במלבי"ם כאן בפ"י דברי הספרי (וראה ספורנו ורבינו בחיי). וכ"ה בבאר מים חיים על פרש"י. וטעמו דהרמב"ן בזה הוא כי לדעתו הספרי מבאר טעם ריבוי האזהרות בהן אבל הלשון "חזק" אינו מתיישב מה חזק ואומץ צ"ל בהזהר מן הדם כו' (ולכן מבאר כמורה נבוכים). אבל בפשטו של מקרא מובן בפשטות דמכיון ששטופים בדם לאכלו צריך חזיון יתיר להבדל ממנו]. וכנ"ל בפנים עדיין אין בזה מחלוקת

(**) להעיר ממה שהביא הרמב"ן על הכתובים כאן ממורה נבוכים (ח"ג פמ"ו).

(***) בעמק הנצי"ב שם מבאר: דאף שמשעת מ"ת ואילך אינם צריכים להתחזק בדם שאינם להוטים עוד, מכ"מ שייך לשון חזק, פי' הוי עומד בחזק שלא לאכול דם, אבל עדיין תקשה הקושי שבפנים ההעה.

(****) פירכא גמורה אין בזה - כי מצינו כו"כ מצות שאפילו פרטי אופן קיום המצות ולא עוד אלא שהמצות עצמן נאמרו רק ב"אלה הדברים".



לשיטתייהו, שכל אחד ראה להדגיש יותר יסוד אחר שנמצא בשיטתו במק"א¹³.

דהנה, אשכחן כבר בש"ס (פסחים כ, ב) דפירש ר"י במש"כ (פרשתנו יד, כא) "לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכר לנכרי גו"¹³, דהיינו "דברים ככתבם, לגר בנתינה ולנכרי במכירה" ופליג אר"מ דסבר "אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה". ומעתה ר"י לשיטתו, הנה בנדו"ד העדיף לומר ד"רק חזק" שנאמר על דם יש לפרשו "דברים ככתבו" שמדבר בנוגע לדם עצמו ולא שבא ללמד על שאר מצוות, אלא באזהרת דם עצמה צריך חיזוק לפי ששטופים בה"¹⁴.

13) ובוה יתיישב מה שטרח רש"י (שאינ עניינו אלא לפרש פשט הכתובים) להזכיר שמות בעלי הפירושים, ואין דרכו בזה אם לא שעי"ז נוסף ביאור בתוכן הפירוש (עכ"פ לתלמיד ממולה הממשיך לשאול ולחקור סברת הפירושים, גם אם כבר נתבארו בכללותם), כמדובר כמ"פ (ומה גם שבספרי להלן שם הובאו הדברים גם בשם ר"ג, ומ"מ לא כתב רש"י "רבותינו פירשו" וכיו"ב כדי לכלול גם את ר"ג*). והיינו לפי שיש כאן סברות לשיטתייהו דר' יהודה ורשב"ע דוקא). ראה גם לקו"ש ח"ה עמ' 209 ס"ז ובהערה 36 שם. ובכ"מ.

14) וזהו הדגשת אריכות גירסת הספרי שהביא רש"י (ראה לעיל הערה 11), "ממה שנאמר חזק אתה למד . . . ציפיך הוצרך לומר חזק**".

(* ולפי פי' עמק הצי"ב בספרי שרשב"ע מבאר האזהרות הרבים שבוה, ור"ג אומר על החיזוק הכתוב בוה – קשה ביותר, הדרי רש"י בהבאת הפירושים לא בא אלא לבאר פשט הכתוב במה שאמר "חזק".

** ע"פ מה שנת' (לקו"ש ח"ה עמ' 267 ובהערה 28 שם) ששיטת ר"י בכ"מ היא שר"י מפרש הכתוב כפי שמשמע מהכתובים עצמם אפי' במקום שממעט בכבודו של ישראל, מובן שכן היא שיטתו גם כאן שמפרש כפי המובן מהכתובים ומהמשך הפרשה

יבאר דפלוגת ר' יהודה ובן עזאי נובעת משיטותיהם בש"ס בכמה מקומות

ומעתה י"ל ביאור סברת כל אחד לבאר באופן אחר, מאי טעמא אמר מר הכי ומר הכי ופליג על פירוש חבריו¹², דאזלי בזה

דכיון שסוף סוף נאמר "חזק" גבי דם [נואפילו לא נאמר באזהרת שקצים שיש בהם "שיקוץ נפש" (פרש"י שמיני יא, מג), היינו שנפשו של אדם קצה בהם (כמ"ש רש"י בפירוש המשנה דמכות שם. וראה ב"מ סא, ב. פרש"י ס"פ שמיני)], א"כ קשה לומר שהוא רק כדי ללמדך להתחזק בשאר המצוות, ומסתברא יותר שגם איסור דם בעצמו צריך חיזוק. ובאמת דהכי משמע נמי מהמשך הפרשה, דבפשרה זו בא להתיר בשר תאוה (שהיו אסורים בו עד עתה – ויעוי' בפרש"י פרשתנו יב, טו. כ), וכמש"נ "כי תאוה נפשך לאכול בשר בכל אות נפשך תאכל בשר", "ואכלת בשעריך בכל אות נפשך" – וכשממשיך הכתוב אח"ז "רק חזק לבחתי אכול הדם*****", משמע בפשטו של מקרא שגם בזה שייך "כי תאוה נפשך", תאוה מאיזה טעם שיהי, ולכן "ממה שנאמר (כאן) חזק אתה למד שהיו שטופין בדם לאכלו". משא"כ לדברי רשב"ע שהדם אין אדם מתאוה לו ורק שבא ללמד כו' – הרי סגנון האזהרה על אכילת דם ("רק – היינו למרות הנאמר לעיל – חזק") אינו מתאים להכתובים שלפניו. ולהכי הביא רש"י דעת ר"י ראשונה (במעלה), כי כן משמעות המשך הכתובים, והקושי בפירוש זה הוא רק מצד תוכן הענין (שהיו עדיין שטופים בדם אז), כנ"ל.

12) ובהערה הקודמת כבר נתבאר איך בכל אחד מהפירושים יש איזה קושי ודוחק לעומת חברו, אבל עדיין בעיני סברה לכל אחד מאי אולמי' דהאי דוחקא מהאי דוחקא.

*****) ומעתה יומתק מה שרש"י העתיק מן הכתוב גם תיבת "דק" כי אף היא שייכת לתוכן פירושו.

מנלן שר"י לא ס"ל כרשב"ע שצ"ל "חזק" במצוה שק"ל לשומרה, ורשב"ע לא ס"ל כר"י דדברים ככתבם.

והנראה בזה ע"פ מה דאיתא בסוף ברכות (סב, א) "תניא בן עזאי אומר פעם אחת נכנסתי אחר רבי עקיבא לבית הכסא ולמדתי ממנו ג' דברים, למדתי כו'. אמר לו ר' יהודה עד כאן העזת פניך ברכך. אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך". ולכאור' יל"ע במאי פליגי. וי"ל דר"י סבר דאף שתורה היא וצריך ללומדה, הרי, כרגיל בלימוד התורה - עליו לשאול ההלכה מביהמ"ד, וזהו שאמר רשב"ע "עד כאן העזת פניך" במקום שאלה בביהמ"ד.

אמנם רשב"ע שמדגיש שצ"ל ריצה אפילו למצוה קלה, ועד"ז מובן ג"כ בנוגע לבירור הלכה - הרי במקום שאפשר אין מספיק שאלת הלכה בביהמ"ד, כ"א לראות מעשה, אשר מעשה רב (שבת כא, א. ב"ב קל, ב. וברשב"ם). וע"ד מאמר חז"ל "אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה (באם נוגע ויש מקום לטעות בטעם¹⁵ המעשה) עד שיאמרו לו הלכה למעשה", ולכן נכנס אחרי רע"ק לראות הנהגתו בפועל¹⁶.

ועפ"ז מתורצת קושיית המהרש"א שם, "דמי הכריח ולהעזי פניו הי' לו לשאול על דברים אלו מרבו". והנה, שם מתרץ ד"לא אסיק מדעת" בהני מילי דאית בהו חשש איסור לשאול עליהם, ותורה היא וללמוד

ומאידך מצינו שיטת רשב"ע בש"ס להצריך זירו וחזוק בקיום המצות, אפי' הקלות, וכאמרו "הוי רץ למצוה קלה שמצוה גוררת מצוה". דפירוש הדבר אינו שצריך לרוץ רק למצוה קלה, אלא שצריך לרוץ גם למצוה קלה (וכן מתפרש אף אם לא גרסינן "כלחמורה", וכגירסת אדה"ז). כדמוכח מהטעם "שמצוה גוררת מצוה". ועד"ז הוא להיפך, בענין העבירה שאומר "ובורה מן העבירה (גם ע"ז מבואר הטעם) ועבירה גוררת עבירה". ועוד יסוד מצינו בשיטת רשב"ע בש"ס, דקיום מצוה קלה מביא לקיום שאר המצוות, גם חמורות יותר. והיפוכו בעבירה.

ולהכי ס"ל רשב"ע הכא באיסור דם, חדא דגם בציווי שהוא ק"ל להשמר ממנו - צ"ל "חזק" כאזהרתו, שבמצוות עשה הוא הא דאמר "רץ למצוה (גם) קלה"; ובלא-תעשה (בכל עבירה) "בורח מן העבירה". וכן היסוד השני בשיטתו, "להזהירך וללמדך עד כמה אתה צריך להתחזק במצות . . ק"ו לשאר מצות". כי הנאמר כאן הוא חיזוק לשאר המצות. דוגמת אמרו "הוי רץ למצוה קלה . . שמצוה גוררת מצוה", ותקיים גם שאר המצוות, "ובורה מן העבירה" שע"ז תהי' רחוק גם משאר העבירות.

אלא שעדיין יל"ע עוד בהאמור, כי עד עתה ידעינן רק דשיטת ר"י היא "דברים ככתבם" ושיטת רשב"ע היא לרוץ אפילו למצוה קלה, והיפוכו בעבירה, מיהו עדיין

15) אבל כשאין מקום לזה - מעשה דוקא רב. עיין ב"ב שם.

16) ואף דאיתא שם לפני"ז דא"ל בן עזאי לר"ע "עד כאן העזת כו'", י"ל דמזה למד לעשות כן.

עצמו. אף שע"ז ממעט בכבודן של ישראל לגלות "שהיו שטופין בדם".

ועל דרך זו מצינו בש"ס לאידך גיסא, דגרסינן (ברכות כא, ב. וש"נ) "בן עזאי אומר נאמר (משפטים כב, יז) מכשפה לא תחיי ונאמר (שם, יח) כל שוכב עם בהמה מות יומת, סמכו ענין לו, מה שוכב עם בהמה בסקילה אף מכשפה בסקילה. א"ל ר' יהודה וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא זה לסקילה, אלא אוב וידעוני בכלל מכשפים היו, ולמה יצאו, להקיש להם ולומר לך, מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשפה בסקילה". וטעם מחלוקת י"ל, דבן עזאי דורש "סמוכין" בכל התורה כולה, "סמכו ענין" - היינו הפרשה [כדפרש"י בברכות (שם, רע"ב)] בכללותה ועד כדי כך ללמוד מזה עונש סקילה. אבל ר"י מתמה "וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא זה לסקילה", כ"א לומד הדין מזה ש"אוב וידעוני בכלל כו' ולומר לך כו' מכשפה בסקילה" - היינו "מקרא מפורש" [כדפרש"י בברכות שם].

כו' דקאמר היינו לידע מה שיש שם ללמוד ממנו כו'". אלא דתירוצו לכאורה צ"ע: הרי זה גופא הי' יכול לשאול את רבו אם יש שם ללמוד ממנו והי' לומד הדבר מפיו, ולא הי' צריך להעזי פניו ברבו. אלא שהביאור הוא כנ"ל, דשיטתו ודרכו של רשב"ע לעשות כל דבר וענין בדיני התורה באופן של ריצה והתחזקות יתירה, ומכיון שאין פסק הלכה יותר טוב וברור מ"מעשה רב", לא הסתפק בזה שישאל את רבו, אלא "נכנס אחריו לביהכ"ס" ללמוד ממנו ע"י שיראה הנהגתו בפועל. משא"כ שיטתו של ר"י היתה שאין צריך לרוץ עד כדי להעזי פניו וכו', ואף שתורה היא וכו', די שישאל את רבו אם ישנם הלכות ודינים בשייכות לבית הכסא. והנהגת בן עזאי הי' לשיטתו דר"י - "עד כאן העזת פניך ברבך"¹⁷.

17) ובכל אופן צ"ע קשה רע"ק רבו דר"י העזי פניו כו' (כנ"ל בהערה הקודמת) - ומהי התמי' על רשב"ע? ואת"ל ד(עדיין) לא ידע ר"י עובדא זו -

למה לא ענה רשב"ע לר"י - מעשה רב שרע"ק עשה כן.



תורת היים

מכתבי קודש עם עצות והדרכות
בענייני עבודת השי"ת בחיי היום יום

לדבר עם ילדים על ענייני ניסים

כיום אין צורך כלל "להאמין" בנסים – רואים אותם

קבלתי את מכתבו עם המצורף, בו שואל – בקשר להו"ל החינוכית של "מרכז לענייני חינוך" – האם כדאי לחנך וללמד ילדים להאמין בנסים; הוא מבטא את עמדתו השלילית ושואל האם יש לו זכות לבקר את אלו שאינם בדעה אחת עמו בשאלה זו.

מוכרח הנני לומר קודם כל-ותקוטי שיסלח לי על כך- שלא עולה בדעתי, שהוא איננו מאמין בנסים, כי אפילו אם היו זמנים, כאשר היתה אפשרות לא להאמין בנסים, כי אפילו אם היו זמנים, כאשר היתה אפשרות לא להאמין בנסים, הרי בזמנינו, כשיהודי יאמר שאיננו מאמין בלמעלה מהטבע, הרי זו אשליי' בלבד. לא רק יהודים שעברו את מחנות הריכוז ראו נסים בעליל, אלא גם כל אחד שמבין מה התרחש ומה מתרחש, אם רק פוקח את עיניו ואינו מניח לעצמו להיות מושפע מאמונות טפלות, אינו צריך כלל "להאמין" בנסים. הוא רואה אותם גם בעיני בשר.

אם יספרו לילד אודות נס, והנס שהוא ציפה לא יתרחש, האין זה מזיק לילד?

מכך המענה על שאלותיו מובן מאליו.

גם אם ביחס למבוגרים, שיש להם גישה והבנה בקורתית, יש ללכת תמיד עם האמת בדיבור ובכתב, הרי שביחס לילדים שיש להם אמון מלא בהורים ובמיוחד במורים, צריך לשמור הרבה יותר על הכלל מדבר שקר תרחק ומובן שלאיש אין זכות לבקר מורים ומחנכים על גישה זו, שהרי זה הי' הורס את האמון של הילד למחנך שלו.

הוא שואל: אם יספרו לילד אודות נס, והנס שהוא ציפה לא יתרחש, האין זה מזיק לילד?

ראשית, לפי האמור, אין זו הצדקה להסתיר את האמת מהילד. שנית, שאלתו כלל אינה מבוססת על קשר לויכוחנו. שכן כאשר מספרים לילד או לתלמיד, אודות נס שהתרחש בעבר או כעת לפני רגע ולא מסתירים זאת ממנו, הרי אין זה כרוך בוודאות שהנס יתרחש גם מחר. לדוגמא, כשאומרים שכשמבקשים מהקב"ה, הקב"ה יכול לעזור גם באופן על-טבעי, והראי" שהקב"ה עזר לאחד ולשני ולרבים, הרי איש אינו אומר בכך, שהקב"ה מוכרח לענות לתפילה בכל מקרה ובכל מאת האחוזים; רק אומרים שישנה אפשרות, וככל שהתפילה יותר לבבית וככל שירכו הזכויות של המבקש, כך גדולה יותר האפשרות.

מתחיל את מכתבו בכך שבעבר הי' מורה בבית ספר של תנועת הפועלים, כנראה כדי להצדיק את עמדתו ביחס לאמונה בנסים. אבל אינני סבור שזו הצדקה. שכן מחנכים ומנהלים רבים של בתי ספר של תנועת הפועלים כן מאמינים בנסים, ובמידה המשפיעה על חייהם היום יומיים. ובוודאי מכיר יותר מקרים ממני.

"עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות וגרם לו תשועה והצלה"

לסיום הנני רואה כחובתי ולזכותי, לגעת בנקודה נוספת בקשר לכתבו שהי' מורה, שזה מוכיח שיש לו כשרות בתחום החינוך וההשפעה. רצוני להדגיש בזה, שכל אדם שהתברך בכשרונות מסוימים, באה יחד עם זה גם חובה, הוא מחוייב לנצל את כשרונותיו, ולא רק לעצמו אלא גם לכל הסביבה, במידה המקסימלית. וכשלוקחים בחשבון שכל חלקי העולם כרוכים בקשר הדוק וקשורים זה בזה, הרי אי ניצול הכשרונות, או שלא במלוא המידה, אין זה "עסקיו הפרטיים" כפי שאומרים כאן, אלא זה מפריע למהלך כל העולם סביבו.

כדרכם של חז"ל הם הכניסו גם הנ"ל במשפט קצר, כפי שמנוסח ע"י המורה הגדול הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ג ה"ד): צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות וגרם לו תשועה והצלה.

בכבוד ובתקוה לבשורות טובות.

(תרגום מאנ"ק חכ"ב עמ' הצר)



הרכי החסידות

שיחות ואגרות קודש מכ"ק אדמו"ר מזהרי"צ מליובאוויטש
זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע בענייני עבודת השי"ת

פנימיות התורה וחיותה

מכל דבר הלכה אף שהיא חכמה ושכל אלקי ודין התורה, מכל מקום צריכים למצוא
בה ענין בעבודה בהנהגת האדם בחיי עולם זה



השקידה היא ענין החיות בהלימוד

בענין השקידה הרבה טועים לחשוב כי השקידה היא רק בזמן בלבד, וע"פ חשבון
דשכל אנושי כן הוא כי ט"ו הוא יותר מכמו י"ב, וי"ז הוא מרובה מכמו ט"ו.
אבל אמת הגמור הוא כי השקידה האמיתית היא ברוחניות, היינו המסירה והנתינה אל
ענין הלימוד. והמסירה ונתינה היא בדרך ממילא שומרת את הזמן.
ובעומק יותר ענין השקידה הוא החיות בהלימוד, כמאמר העולם "הוא חי בזה", או
כמו שאומרים "זה החיים שלו", והיינו דגם שהוא בזמן לא מרובה, אבל הוא בחיות, לא
רק הזמן הוא העיקר, החיות היא העיקר ("דער אינטערעס דאס איז דער עיקר").
זאת אומרת אשר השקידה האמיתית היא מסודרה באופן כזה שגם זמני המנוחה
ושמירת הסדר באכילה ושתי' המה נכנסים בענין השקידה.

הבנת כל הלכה בשרשה, וענין ההלכה בעבודה

וכן הוא ע"פ דרכי העבודה של תורת החסידות, אשר נודע כי תורת החסידות אינה
ענין של מפלגה כמו שתופסים העולם לאמר זה חסיד וזה מגיד.
אלא החסידות היא פנימית התורה וחיותה, וכוללת שני ענינים עיקריים:
א) הבנת כל הלכה בשרשה ומקורה העצמי ברוחניות, היינו בספירות ומדרגות שבכל
עולם ועולם לפי ענינו.

ב) ענינו בעבודה היינו דמכל דבר הלכה הגם שהיא חכמה ושכל אלקי ודין התורה, מכל מקום צריכים למצוא מזה ענין בעבודה בהנהגת האדם בחיי עולם זה.

ועל דרך דוגמה, בענין הקרבנות. כתיב אדם כי יקריב מכם קרבן להוי', שפירושו הוא אדם כי יקריב - כדי שהאדם יתקרב לאלקות, מכם קרבן להוי', רק בכס תלוי הדבר למתקרב יותר להוי', על ידי שתקריבו את השור שלכם וכו', את היצר הרע.

ובזה יובן מה שהקשו המפרשים, הלא רוב הקרבנות באים על החטא, ואם כן מה מועילה הבאת הקרבן מן הבהמה? אלא שהכוונה העיקרית היא, דמי שמביא הקרבן צריך לידע אשר לפי חטאיו הי' ראוי שיעשו בו כל המעשים שעושים עם הבהמה, אלא שבחסדי השי"ת ובחמלתו - הבהמה היא חליפתו. וזהו ענין הוידי דברים שצריך להיות בשעת הבאת הקרבן, והיינו התשובה והחרטה על כל הענינים הלא-טובים שעשה אשר על-ידי-זה הוא עוזב את רצונותיו הקודמים, וכתוב ומודה ועוזב ירוחם.

היסוד לחיים נעימים נצחיים בעולמות העליונים

וכמו שהוא בענין הקרבנות הנה כן הוא בכל דבר הלכה שלומדים צריכים למצוא ענין טוב בהנוגע לבירור המדות.

ולזאת חיי האדם בהנהגותיו היום-יומיות במדות בני אדם באכילה ושת' ושמירת הבריאות, בחיי המשפחה, בחינוך אנשי ביתו ובנותיו ובאהבת רעים, ואופני הלימודים וסדרם כאשר הם על-פי תורת החסידות הם חיים אמתיים אשר הם יסוד לחיים נעימים נצחיים בעולמות העליונים.

כתיב נעשה אדם בצלמו כדמותנו, האדם למטה הוא בצלם ודמות אדם העליון, וכתיב זאת התורה-אדם, תורה ומצוות הן בדוגמת ציור האדם שהוא נפש ורמ"ח אברים ושס"ה גידים, כמו כן בתורה ומצוות, תורה היא שכל אלקי, רמ"ח פיקודין רמ"ח אברים, שס"ה לא תעשה שס"ה גידים, וענינם מבואר במקומם בדא"ח.

האדם מורכב מנפש וגוף. הגוף לבדו נקרא בשר אדם והנפש לבדה נקראת נשמת אדם. והגם שהנשמה קודם התלבשותה בגוף יש לה כל הכחות והחושים דהשגה, ראי' ושמיעה, אבל הם רק ברוחניות, והגוף אף שיש בו כל הכלים אל ההשגה וההבנה, ראי' ושמיעה, אבל הם מתים וכאילו אינם. ורק בהתחברות הנשמה והגוף אז הוא אדם חי, בעל ידיעה והשגה, רואה, שומע ומדבר. וכמו שהוא באדם החיצון, כלומר באדם הגשמי החיוני החי על פני האדמה ונקרא בשם מדבר, כן הוא באדם הפנימי, שהוא האדם הרוחני החי על פני האדמה על-פי התורה והמצוה.

מצוה בלא כונה כגוף בלא נשמה, אשר מזה מובן דכוונה בלי קיום המצוה בפועל היא כנשמה בלא גוף. מצוה בכוונה היא בחיות פנימית באדם החי.

והתורה נקראת עוז שנותנת עוז להאדם הלומד בתורה על-מנת לשמור לעשות ולקיים, כי העיקר ותכלית הוא הקיום בפועל, וכמאמר גדול תלמוד שמביא לידי מעשה.