

לכה אה עזבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

גליון תרמט
ערש"ק פרשת ואתחנן ה'תשע"ח

"ואתם הדבקים" - איך?

מעלות ביהמ"ק ראשון ושני

בדין קדימת של יד לשל ראש

לימוד התורה כדי לידבק בה'



פתח דבר



בעז"ה.

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

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

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



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

(ע"פ לקושי שיחות חי"ד עמ' 53 ואילך)

בין "בעלי חכמה" ל"מבקשי" / בין קבלת שכר לנתינתה

נחמה בכפליים - מעלות בית ראשון ובית שני

(ע"פ לקומי שיחות ח"ט עמ' 61 ואילך)

מגליץ רבו עמו - זה הקב"ה / בין "למב עבד" ל"גם זו לטובה"

בדין קדימת של יד לשל ראש

(ע"פ לקומי שיחות חי"ט עמ' 47 ואילך)

כי הם חיינו

וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בַּה' אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים בְּלָכֶם הַיּוֹם (ואתחנן ד, ד)

שיט המעיד על לימוד התורה

וּבְלִכְתֶּךָ בַּדֶּרֶךְ (ואתחנן ו' ז')

מקרא אני דורש

ביאורים ופירושים בפשוטו של מקרא

"ואתם הדבקים" – איך?

מדוע בפרשתנו לא פירש רש"י מאומה על עניין ה"דביקות" בה', בשונה מבפרשיות עקב וראה? / מה טעם שינה רש"י בפירושו שפעם פירש "הדבק בתלמידים ובחכמים" ופעם פירש "הדבק בדרכיו"? / ביאור פירושי רש"י על דביקות בהקב"ה

בפרשתנו (ד, ד) נאמרה לשון "דביקות" ביחס להקב"ה: "ואתם הדבקים בה' אלקיכם, חיים כולכם היום". ומצינו כלשון זו עוד בסדרות הסמוכות:

בפ' עקב (י, כ): "את ה' אלקיך תירא, אותו תעבוד, ובו תדבק ובשמו תשבוע".

בסוף פ' עקב (יא, כב): "כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת אשר אנכי מצוה אתכם לעשותה, לאהבה את ה' אלקיכם, ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו".

בפ' ראה (יג, ה): "אחרי ה' אלקיכם תלכו ואותו תיראו, ואת מצותיו תשמרו ובקולו תשמעו, ואותו תעבדו ובו תדבקון".

ובפירוש "דביקות" זו – מצינו שינויים במקום למקום:

הנה בפרשתנו לא פירש רש"י מאומה על ענין ה"דביקות" – ומשמע שענינה מובן בפשט עד כ"כ שאין צורך לפרשה; וכן בפ' עקב, בפעם הא' שנאמר "ובו תדבק" – לא פירש רש"י דבר מיוחד במהותה של "דביקות" זו.

אמנם בב' הפעמים האחרונות – בס"פ עקב ובפ' ראה – מבאר רש"י שאין להבין "דביקות" זו כפשוטה, אלא יש בה תוכן מיוחד במינו; ובוה גופא אינו דומה פעם אחת לחברתה:

על הפסוק "ולדבקה בו" מפרש רש"י – "אפשר לומר כן, והלאו אש אוכלה הוא, אל"א הדבק בתלמידים ובחכמים, ומעלה אני עליך כאילו נדבקת בו";

ואילו את הכתוב "ובו תדבקון" מפרש – "הדבק בדרכיו: גמול חסדים קבור מתים בקר חולים כמו שעשה הקב"ה".

וא"כ צריך להבין:

(א) מכיון שענינה של ה"דביקות" בה' דורש ביאור – וכדברי רש"י בס"פ עקב: "אפשר לומר כן, והלא אש אוכלה הוא"? ! – מדוע לא פירש רש"י מאומה בב' הפעמים הראשונות שנאמרה לשון זו?

(ב) כאשר פירש רש"י את ענינה של ה"דביקות" באופנים מיוחדים – מה טעם שינה בפירושו מפ' עקב לפ' ראה, שבפ' עקב פירש "הדבק בתלמידים ובחכמים" ואילו בפ' ראה פירש "הדבק בדרכיו"?

ב. והנה הט"ז כתב (בפירושו "דברי דוד" על רש"י עקב יא, כב): "ובפ' ראה בפסוק 'ובו תדבקון' פרש"י 'הדבק בדרכיו' – לפי שהוא יותר פשוטו מלפרש 'הדבק בתלמידים'; אבל כאן אי אפשר לומר 'הדבק בדרכיו', לפי שנאמר בהדיא 'ללכת בכל דרכיו' דמורה על זה".

כלומר: זה שבס"פ עקב לא פירש רש"י שהדביקות בהקב"ה קאי על "הדבק בדרכיו" (כמו שפירש בפ' ראה) – הוא מפני שמפורש כבר בהפסוק שם גופא (בסמיכות להתיבות "ולדבקה בו") "ללכת בכל דרכיו", וממילא אי אפשר לומר שגם התיבות "ולדבקה בו" מתייחסות לאותו ענין;

וזה שלאידך גיסא, לא פירש רש"י בפ' ראה כמו שפירש בס"פ עקב, ויבואר "ובו תדבקון" על "הדבק בתלמידים" – הוא מפני ש"יותר פשוטו" לפרש על "הדבק בדרכיו" (ורק שבס"פ עקב אי אפשר לפרש זאת, מטעם הנ"ל).

אך לא נתבאר בדבריו: מדוע הפירוש "הדבק בדרכיו" הוא "יותר פשוטו" (מאשר הפירוש "הדבק בתלמידים")?

ג. והביאור בכל זה:

הנה בפרשתנו לא הוצרך רש"י לפרש את ענין "הדבקים בה'", כי כבר למדנו ענינו בס' בראשית (וישלח לד, ג), שמסופר שם "ותדבק נפשו בדינה בת יעקב" – ומיד מפרש הכתוב כוונתו: "ויהאב את הנערה"; שעד"ז מובן בפשטות במה שכתוב כאן "ואתם הדבקים בה' אלקיכם", שבני ישראל דבוקים הם בנפשם בה' על ידי אהבה לה' – ולכן לא הוצרך רש"י לפרש כאן מאומה.

[בתורה תמימה לפרשתנו כתב (בקשר לדברי הגמרא – כתובות קיא, ב: "וכי אפשר להדבק בשכינה כו"): "ויש להעיר, מה קשה לי' בכלל 'וכי אפשר להדבק בשכינה וכו'", והלא אפשר לפרש בפשיטות מלשון דביקות הנפש מאהבה וחבה יתירה, וכמ"ש דוד 'דבקה נפשי אחריו'. וי"ל, משום דמדה זו היא היותר גדולה באהבת ה' ומסוגלת רק ליחידי

סגולה ואנשי מעלה, ואי אפשר לומר כזה לכל המון העם וכו'".

אבל ב"פשוטו של מקרא" אין דבר זה קושיא, כי אף שדביקות זו מחמת אהבה וכו' אינה שווה בכל אחד, הרי יכולה היא להיות בכל אחד ואחד לפי ערכו ומעלתו כו'. ולהעיר ממה שראו במוחש במהלך הדורות, אשר אפילו "קל שבקלים" מסר נפשו על קדושת שמו יתברך].

וכן הוא במה שנאמר בפרשת עקב – "ובו תדבק", שגם כן יש לפרש שהוא ענין של דביקות בה' באהבה.

וטעם הכפילות – בפשטות:

הכתוב "ואתם הדבקים" שבפרשתנו דיבר בהווה, לאנשי הדור דאז – שהיום הם דבקים בהוי' בפועל; והכתוב בפרשת עקב בא להזהיר על העתיד, שכאשר יכנסו לארץ צריכים להיות דבקים בה': "ובו תדבק".

זאת ועוד: רש"י בעצמו מפרש שהכוונה בכתוב בפ' עקב היא בעיקר להשמיענו את ענין השבועה בשם ה': "את ה' אלקיך תירא ותעבוד לו ותדבק בו; ולאחר שיהיו כך כל המדות הללו – אז 'בשמו תשבע'".

ולהוסיף, שאפילו את"ל שהכתוב בפרשתנו והכתוב בפ' עקב מדברים באותו ענין עצמו, אין קושי בזה שכפל הכתוב אותו ענין – כי בכמה וכמה ציוויים בלתיים מצינו (משנה) תורה הכפלתם, וכמו שמירת המצוות (פרשתנו ד: א. ו. מ. ה, א. ו: ב. יז, ז, יא. ובכ"מ בפ' עקב), ליראה את השם (פרשתנו ו: ב. יג. עקב י: יב. כ. ועוד), וגם באהבה עצמה (וי, ה. י, יב. יא. א. ועוד). ורק במקומות בודדים מפרש רש"י הכוונה שבהכפלתם].

ד. אבל מ"ש בס"פ עקב – "ולדבקה בו", אי אפשר לפרש שענינו דביקות באהבה, מאחר שזה בא בציווי בפני עצמו, ובכתוב זה עצמו: "לאהבה את ה' אלקיכם ללכת בכל דרכיו" (ומסיים) "ולדבקה בו" – והרי אין לומר שחזר הכתוב מיד לצוות עוד הפעם על ענין האהבה; ועכצ"ל, שאין הכוונה לדביקות ע"י אהבה, אלא לדביקות אחרת.

ומכיון שכן, קשה (לרש"י): "אפשר לומר כן והלא אש אוכלה הוא?" היינו: איך אפשר "לדבקה בו" בדביקות כזו שהיא למעלה מדביקות שעל ידי אהבה לה', "והלא אש אוכלה הוא"? ולכן צריך לפרש: "הדבק בתלמידים ובחכמים ומעלה אני עליך כאילו נדבקת בו".

[והנה, בגמרא איתא (כתובות קיא, ב) ש"כל המשיא בתו לתלמיד חכם והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה"; אך אינו מתאים כ"כ ב"פשוטו של מקרא", כי נוסף ע"ז דמכיון שנאמר זה כשישראל היו עדיין במדבר לא הי' שייך כ"כ הפרקמטיא כו', הנה (גם בנוגע לשאר הדברים) הציווי ד"לדבקה בו" הוא פ"י ישראל ולא רק לאלו שיש להם בנות ונכסים

כו'].

ה. אך כשמגיעים למ"ש בפ' ראה: "אחרי ה' אלקיכם תלכו ואותו תיראו ואת מצותיו תשמרו ובקולו תשמעו ואותו תעבדו ובו תדבקון" – כאן אי אפשר לפרש כבכתובים הקודמים:

אין לומר שהכוונה בזה היא לדביקות הנפש באהבה, וכבפרשתנו (כנ"ל ס"ג) – כי הנושא הכללי של הפרשה שם הוא זה שהקב"ה נותן אפשרות לנביא השקר לעשות אות, ודבר זה הוא נסיון לבחון האדם עד כמה הוא אוהב את ה': "כי מנסה ה' אלקיכם אתכם לדעת הישכם אוהבים את ה' אלקיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם"; זאת אומרת, שאהבת ה' היא תכלית ועיקר של כל הענין המדובר שם, ואיך יתכן שחזר הכתוב להזהיר עליי בתור פרט אחד?

וגם, בפסוק זה עצמו נאמר "ואת מצותיו תשמרו", ובודאי נכלל ב"מצותיו" מצות אהבת ה', וע"כ שב"בו תדבקון" אין הכוונה לאהבה.

גם קשה לפרש שהדביקות שם פירושה דביקות בתלמידים ובחכמים (כבסוף פ' עקב, וכן"ל ס"ד) – כי, מכיון שהפסוק שם מונה והולך כמה ענינים ובסדר של "מעלין בקודש" בעילוי אחר עילוי, הרי מובן שהענין שבסיומם, "ובו תדבקון", הוא הכי נעלה שבכולם, היינו ש"ובו תדבקון" היינו בתכלית הדביקות (למעלה מהדביקות שבמצות "ואהבת"), דביקות שאין למעלה הימנה – ולכן אין לומר שהכוונה לדביקות בתלמידים וחכמים; כי, אף שעי"ז מתדבקים בהקב"ה מטעם "עבד מלך מלך" (פרש"י לך טו, יח. דברים א, ז), מכל מקום מכיון שהתלמיד וחכם הרי הוא בשר ודם, אין זו דביקות בהקב"ה אפילו לא כ"ואהבת את ה' אלקיך", אלא רק (כלשון פרש"י בס"פ עקב שם) "מעלה אני עליך כאילו נדבקת בו".

ומכיון שכן, מהי דביקות הלזו? – לכן מפרש פרש"י ונמיישב בזה גם את הקושיא איך אפשרית דביקות כזו? – אלא שאין צורך לפרש כאן הקושיא עוד הפעם לאחר שהקשה כבר בפירושו בס"פ עקב:

"ובו תדבקון – הדבק בדרכיו, גמול חסדים . . . כמו שעשה הקב"ה", היינו, שבזה שאתה דבוק בדרכיו הנך דבוק "בו" ממש.



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

בין קבלת שכר לנטילתה

היום לעשותם

ולמחר, לעולם הבא, ליטול שכרם
(ו, יא. רש"י)

במפרשים (באמ"ח כאן, ס' זכרון ועוד) ביארו כוונת רש"י דכוונתו למה דא"י בגמ' (קידושין לט, ב. חולין בסופה) ד"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", ולכן רק "למחר לעולם הבא" יקבלו הצדיקים שכרם.

אמנם, לכאורה קשה לפרש כן בפירוש רש"י על התורה שמפרש "פשוטו של מקרא", שהרי מצינו במקראות רבים שבעולם הזה נותן הקב"ה ברכות רבות בגשמיות כשכר על קיום המצוות, ואיך אפשר לומר שבפשוטן של המקראות משמע שקבלת שכר היא רק "לעולם הבא"?

ויש לבאר בזה בהקדים דיוק לשון רש"י שכתב "יִטְלוּ שְ�כָרָם" ולא "שְׁכָרָם" שכרם:

החילוק בין "ליטול" ל"לקבל" הוא ש"קבלת" שכר משמעה שהשכר תלוי בנותן, ואין ביד המקבל לקחת את השכר בעצמו אלא הוא רק ה"מקבל" את השכר מיד הנותן. משא"כ "נטילת" שכר פירושו שהאדם לוקח ונוטל בעצמו את השכר המגיע לו, ואין ביד הנותן לעכב את שכרו.

ועפ"ז יש לומר שאין כוונת רש"י לומר שאין בעולם הזה שכר למצוות, אלא כוונתו לומר ש"לעולם הבא" יבוא השכר באופן אחר לגמרי מבעולם הזה, כי בעולם הזה בא השכר באופן של "קבלת" שכר ולעולם הבא בא כ"נטילת" שכר:

בעולם הזה, הקב"ה אמנם נותן כל טוב גשמי כשכר למצוות, אך אין ביד בן אדם ליטול את השכר בעצמו אלא הקב"ה הוא הנותן את השכר והאדם הוא רק ה"מקבל". ולכן יתכן שיתערבו בזה סיבות שונות הגורמות שבסוף לא יקבל האדם את השכר. משא"כ "לעולם הבא" יבואו ויטלו בעצמם את שכרם, ולא יהיו לשכר שום עיכובים כלל.

(יעיף לקוים שיחות חכ"ם עמ' 41 ואילך)

בין "בעלי חכמה" ל"מבקשי"

ונם אל אחת מן הערים האל וחי

תלמיד שגלה לערי מקלט מגלין רבו עמו, שנאמר וחי, עשה לו כדי שיחי'
(ד, מב. רמב"ם הל' רוצח רפ"ז)

בטעם הדין ש"מגלין רבו עמו" כותב הרמב"ם (שם) "וחיי בעלי חכמה ומבקשי" בלא תלמוד תורה כמיתה חשובין".

ולכאורה צע"ג, הרי לפי זה נמצא, שדין זה נאמר רק בתלמיד המרגיש ש"בלא תלמוד תורה" חייו "כמיתה חשובין", אולם מהלשון "תלמיד שגלה" משמע דקאי על כל סוגי התלמידים.

ויתירה מזה, בגמ' (מכות י, א) למדו מדין זה "מכאן שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון" ומפרש רש"י "שלא יביאווהו עוונתיו לידי הריגה בשוגג ויגלה, דאמרינן לקמן שאינו מצוי אלא ברשעים", ונמצא, ד"תלמיד שגלה" קאי בעיקר על "תלמיד שאינו הגון" ו"ברשעים", וא"כ איך אפשר לומר על תלמיד כזה שחייב "בלא ת"ת כמיתה חשובין"?

ויש לומר בזה:

הרמב"ם דייק וכתב "חיי בעלי חכמה ומבקשי" בלא ת"ת כמיתה חשובין", והיינו, דקאי לא רק על "בעלי חכמה" – אלו שכבר עבשו מרגשים שבלי ת"ת אין חייהם חיים, אלא גם על "מבקשי" – אלו שמבקשים ומחפשים להיות בעלי חכמה. וגם עליהם נאמר דין זה, כי מכיון ש"יגעת ומצאת תאמין" (מגילה ו, ב), הרי מובטחים מבקשי ומחפשי החכמה סוף סוף יגיעו להיות "בעלי חכמה". ועל כן "בכח" נחשבים הם כבר עתה כ"בעלי חכמה" שחיייהם "בלא ת"ת כמיתה חשובין".

ונמצא, שדין זה כולל גם תלמידים שאינם הגונים, שכן כל תלמיד, גם אם אינו עדיין "בעל חכמה", הוא בבחינת "מבקשי" עכ"פ, שהרי אם לא כן, לא הי' מתקבל כתלמיד כלל. ואם "מבקש" חכמה הוא, הרי הוא נחשב כבר עתה כ"בעל חכמה", ובכלל דין זה הוא.

(יעיף לקוים שיחות חכ"ם עמ' 33 ואילך)

יינה של תורה

ביאורים בעניני הפרשה על דרך החסידות

נחמה בכפליים – מעלות בית ראשון ובית שני

ב"דירת קבע" של השי"ת הגשמיות מתהפכת לקדושה / הבעל תשובה מגלה שהוא קדוש בעצם מהותו / בית שני – על ידי כורש דווקא / בית שלישי – מעלת צדיקים ובעלי תשובה יחד

על כפל הלשון "נחמו נחמו עמי" (ריש הפטרת פרשתנו – ישעי' מ, א) ביארו חז"ל (ילקוט שמעוני ישעי' רמז תמה), שהן שתי נחמות "על בית ראשון ועל בית שני". נחמה זו על חורבן שני בתי מקדשות, תהי' על ידי בניין בית המקדש השלישי במהרה בימינו, וכפי שכתב הרד"ק על פסוק זה "כל אלו הנחמות עתידה לימות המשיח".

ויש לתמוה: אמנם בני ישראל הושברו שבר על שבר בחורבן שתי בתי מקדשות, אך אין צורך לכאורה ב"נחמה" נפרדת לכל בית מקדש, כי כאשר יבנה הבית השלישי יתמלא חסרונם של בית ראשון ובית שני כאחד. שהרי אם בית שלישי ממלא את חסרונו של בית ראשון, בוודאי אפשר להתנחם בו גם על בית שני שהייתה קדושתו פחותה, וחסרו בו חמישה דברים (יומא כא, ב).

ואם הי' מדובר במנחם שאין בכוחו למלאות את שברו של הבוכה, אזי מובן שצריך לנחמו על כל שבר ושבר בפני עצמו. אבל מכיוון שנחמת ירושלים תבוא מהשי"ת על ידי השלמת החיסרון, בבניין בית שלישי, הרי זו נחמה אחת על שתי בתי המקדשות?

ב"דירת קבע" של השי"ת הגשמיות מתהפכת לקדושה

ותחילה יש לבאר את מעלת ומהות בית המקדש "דירת קבע" של הקב"ה (ראה שה"ש רבה פ"א, טז), לעומת המשכן שהוא רק "דירת עראי" (ראה גם בלקוטי שיחות ח"ו עמ' 18

ואילך. וש"נ):

במשכן וגם במקדש ה' גילוי שכינה עצום בדברים הגשמיים. הקב"ה מודיע "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (תרומה כה, ח), והיינו שהוא ישכון ויתגלה בתוך המשכן ומקדש הגשמיים. אמנם בדבר זה יש חילוק מהותי בין בית המקדש למשכן.

במשכן שרה הקב"ה בדברים הגשמיים, ביריעות ובקרשים ואפילו בקרקע המשכן, אך קדושה זו לא נבעה מן הדברים הגשמיים עצמם שנתהפכו לקדושה, אלא בעיקר מחמת שהאיר בהם גילוי אור עצום שרוממם וקידשם. וחידוש גדול ה' בדבר, כי אור הקדושה הוא רוחני, ובדרך כלל אין בכוח דבר רוחני לחדור ולשרות בדבר גשמי, ובמשכן שרתה השכינה בדברים הגשמיים.

אמנם, אף ששרתה הקדושה בתוך גשמיות המשכן, מכל מקום לא נתהפכה הגשמיות עצמה לקדושה. ואין זאת אלא ששרתה שם קדושה עצומה ונשגבה, שאינה מוגבלת בשום הגבלה, ובכוחה לשרות גם בגשמיות הנחותה ביותר ולקדשה. ונמצא שהקדושה לא באה מן המשכן הגשמי עצמו, אלא רק מחמת הגילוי האלוקי.

ועל כן, כאשר סיימו בני ישראל את חנייתם באותו מקום, ופירקו את המשכן ונסעו משם – חדל אור הקדושה מלהאיר באותה קרקע, והרי היא חולין כשהייתה קודם הקמת המשכן. וזאת, משום שהקדושה לא נבעה מן הקרקע עצמה כי אם משכינת עוזו ששרתה שם, ועתה נסתלקה.

בבית המקדש לעומת זאת, הרי גם לאחר חורבנו נותרה הקדושה במקום המקדש, וכפי שפסק הרמב"ם (הל' ביהב"ח ספ"ו) ש"קדושת המקדש וירושלים... אינה בטלה אף על פי ששמומין בקדושתן הן עומדים". והטעם לכך שהקדושה נותרת גם לאחר שאין בית המקדש עומד על תלו, הוא משום שקדושת בתי המקדשות היא נעלית ופנימית יותר. בבית המקדש נזדככה הגשמיות ונתרוממה, עד אשר נתקדשה בעצמה, וממילא אין הקדושה תלויה עוד בגילוי אור השכינה בבית המקדש, אלא הקרקע והבית קדושים מצד עצמם לעולמים.

ובפרטיות יותר, הרי יש שני אופנים במהות התקדשות הגשמיות שבבית המקדש, ואינה דומה קדושת המקדש של בית ראשון לקדושת בית שני, וכפי שיתבאר להלן.

הבעל תשובה מגלה שהוא קדוש בעצם מהותו

באופן כללי, אפשר לחלק את מעמדם של בני ישראל בעת בית ראשון לבין דרגתם בימי בית שני, שבבית ראשון היו ישראל צריכים להיות בבחינת "צדיקים", ואילו בימי בית שני עמדו במעלת "בעלי תשובה", לאחר החטאים והגלות.

עבודת ה' של הצדיק, אי אפשר לומר שהיא נובעת מגופו הגשמי. הוא מציית לציווי

הבורא ית"ש, לומד תורתו ומקיים מצוותיו, ובכך הוא ממשיך על גופו קדושה עליונה, עד שהקדושה חודרת בגופו ומקדשתו, והגשמיות עצמה הופכת לקדושה; אך עדיין אי אפשר לומר שעבודת ה' והקדושה שלו נובעת מן הגוף ונפשו הבהמית – הוא עובד את ה' מחמת קבלת עול מלכות שמים, ולא מצד גופו הגשמי, אלא שאור הקדושה מהפך את גופו לקדושה.

על עניין זה שהגשמיות עצמה מתקדשת, אך אין זו קדושה עצמית אלא רק מחמת גילוי אור, משלו משל:

כאשר ישנו רב אמתי שמלמד את תלמידו את דרך הלימוד, הרי סופו של דבר שהתלמיד יכול בכוח עצמו להגיע לאמיתת הכוונה גם בדברים שאין הרב מלמדו, כי שכלו חושב ולומד כפי שחינכו הרב. אמנם, אין זאת ששכל התלמיד מעצמו ה' חושב באופן זה, אלא הוא חושב כן בעצמו מצד הדברים והדרך שלימדו הרב.

לעומת הצדיק, הרי הבעל תשובה ה' מרוחק מאור ה', ולא האירה בו הקדושה, ומה שהוא מתעורר ושב בתשובה, אין זה (בדרך כלל) מצד גילוי אור מלמעלה, אלא מחמת שהוא עצמו רוצה לעבדו ית'. שכן כל יהודי בעצם מהותו הוא קדוש וקשור עם השי"ת (ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב), אלא שבדרך כלל פנימיות זו היא בהעלם, ואצל הבעל תשובה מתגלית הפנימיות שבעצם הוא קדוש, ועל כן הוא מתעורר לקיים מצוות ה'. ונמצא, שהתשובה אינה באה כתוצאה מגילוי אור מלמעלה, אלא התשובה באה מהאדם עצמו – הקדושה שנמצאת בכל יהודי בעצם מהותו, מתגלית בו.

וממוצא דבר אתה למד שהצדיק נעלה מן הבעל תשובה, בכך שבפשטות הוא אוזח בדרגת קדושה מרוממת יותר. אך הבעל תשובה מעולה מן הצדיק, במה שהקדושה אצלו היא פנימית ועמוקה יותר – קדושתו של הצדיק נובעת מהארת אור הקדושה עליו מלמעלה עד שנתקדש בתכלית, אך הבעל תשובה גילה שהוא עצמו קדוש בפנימיותו מצד עצמו ולא רק מחמת גילוי אור מלמעלה.

בית שני – על ידי כורש דווקא

וממוצא דבר אתה למד את גדר ומעלת כל אחד מבתי המקדשות:

בימי בית ראשון, היו בני ישראל בבחינת צדיקים, ועל כל פנים היו צריכים להיות בדרגה זו, והדבר התבטא גם בקדושת בית המקדש: מחד, שרה בו אור עליון ונעלה הרבה יותר מזמן בית שני, כי עבודת הצדיקים היא נעלית ומרוממת יותר. אבל מאידך, קדושת בית המקדש לא הייתה מצד הקדושה הטמונה בגשמיות עצמה, אלא על ידי אור עליון שהאיר בגשמיות והפך אותה לקדושה.

אמנם בבית שני, כאשר היו ישראל בבחינת בעלי תשובה, הייתה דרגת עבודתם נחותה

יותר, וגילוי האור בבית המקדש הי' פחות מבימי בית ראשון, אך מכל מקום, הייתה מעלה עצומה בקדושת בית המקדש – שהקדושה נבעה מן הגשמיות עצמה, הגשמיות עצמה "גילתה" כיצד מהותה האמתית היא האלוקות שבתוכה.

מכיוון שבבית שני הי' גילוי הקדושה הטמונה בעצם מציאות הגשמיות והעולם, על כן גם הציור לבניין בית שני בא על ידי אינו יהודי – כורש (עזרא א, א). על ידי עבודת התשובה מגלה היהודי את הקדושה שבגשמיות עצמה, ואף בתוך דברים האסורים שהי' מונח בהם ועתה הם "נעשים לו כזכיות" (יומא פו, ב). והדבר התבטא גם בכך שהגוי מצד עצמו ציווה לבנות את בית המקדש, ואף השתתף בבנייתו (ראה עזרא ו, ד. ר"ה ד, א).

ואכן, אמרו בגמרא שהייתה בו מעלה בבית שני על בית ראשון, אף שבבית ראשון היו ה' דברים שחסרו בבית שני: על הפסוק (חגי ב, ט) "גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", ביארו בגמרא שהוא מדבר על בית שני שהי' גדול מבית ראשון ב"בניין" או ב"שנים" (ב"ב ג, א. וראה במקור הדברים מדוע נרמזת מעלתו של בית שני בעניינים אלו דווקא).

בית שלישי – מעלת צדיקים ובעלי תשובה יחד

ועל כך אומר הקב"ה "נחמו נחמו עמי" – נחמה על בית ראשון ונחמה על בית שני: על דרך הרגיל אין מעלות אלו שוכנות יחד. אם הקדושה נובעת מגילוי אור עליון, הרי אינה קשורה עם עצם מציאות הגשמיות, ואם הקדושה היא מגילוי הפנימיות שבדבר הגשמי – הרי דרגת הקדושה היא נמוכה יותר.

אך כאשר יבנה בית שלישי, יהיו בו שתי מעלות אלו גם יחד, שהקדושה תתגלה בעולם עצמו מצד מציאותו הוא, כפי שהי' בבית שני. וכמו שנאמר "וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר" (ישעי' מ, ה. וראה שער האמונה לאדמו"ר האמצעי פכ"ה) – הבשר מצד עצמו יגלה את הקדושה שבפנימיותו ויראה אלוקות. ויחד עם זאת, הרי מעלת גילוי אור הקדושה שתשרור בעולם אז תהי' בדרגה גבוהה ביותר, וכמעלת בית ראשון.

ונמצא שיש כאן נחמה מיוחדת שהיא בכפליים: החסרון שבבית ראשון והחסרון של בית שני אינם דומים זה לזה, וצריכים הם כל אחד נחמה בפני עצמו, ובית שלישי יהי' מיוחד בכך שיכלול את שתי המעלות גם יחד, וממילא יהי' בכך "נחמה בכפליים"



פנינים

דרוש ואגדה

מגלין רבו עמו - זה הקב"ה

ונם אל אחת מן הערים האל וחי
תלמיד שגלה מגלין רבו עמו, שנאמר וחי, עבד ל'
מדידתו וחי ל' חיותא
(ד, טב, מכות י, א)

יש לבאר דין זה על דרך הפנימיות והרמז:

לשון חז"ל הוא "מגלין רבו עמו", והיינו, שלא זו בלבד שהרב צריך להיות באותה עיר של התלמיד, אך בהיותו שם יתנהג באופן של "חירות", אלא הרב צריך להרגיש שהוא ב"גלות" - "מגלין". כי, באם יהי' הרב "בן חורין" לא יוכל להשפיע על התלמיד, כי בין הרב והתלמיד יש מרחק עצום, שהתלמיד נמצא במצב של גלות, והרב - במצב של חירות. ובמצב כזה לא שייך שישקיע הרב את עצמו בתלמיד עד שיוכל להשפיע עליו באופן המתאים. לכן צריך הרב להעמיד עצמו במצב התלמיד, וגם עליו להיות במצב של "גלות" - "מגלין".

והנה, אמרו חז"ל על הפסוק "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל" - "מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות" (שמו"ר פ"ל, ט). ועפ"ז, כמו שהוא ברב ותלמיד, כן הוא בכלל ישראל הנמצאים בגלות, שגם "הרב" - הקב"ה נמצא כביכול אתנו בגלות, וכמאמר חז"ל "בכל מקום שגלו שכניה עמה" (מגילה כט, א).

על פי הנ"ל נמצא, שגם אופן "גלותו" של הקב"ה הוא באופן של "מגלין", שגם הקב"ה נמצא כביכול במצב של גלות, "שכינתא בגלותא", וכמו שנאמר "בכל צרתם לו צר" (ישעי' סג, ט), וכפירוש רש"י "השכינה שרוי' עם ישראל בצרת גלותם" (נצבים ל, ג).

ועל כן, אין מקום להתייאש ח"ו מהיותנו בגלות, שהרי הקב"ה נמצא אתנו, וברור הדבר ש"ה' שומרך ה' צלך" כי הוא נמצא כאן "על יד ימינך" (תהלים קכא). ויתירה מזו, אפילו אם מצד מעמדם ומצבם של ישראל יש מקום ח"ו שתתעכב הגאולה, הרי "למעני למעני אעשה" (ישעי' מח, יא), שהקב"ה יביא את הגאולה, למענו כביכול, כדי שיצא מן הגלות ומן הצרה לגאולה השלמה בקרוב.

(נ"פ לקוטי שיחות חכ"ם עמ' 38 ואילך)

בין "לטב עבד" ל"גם זו לטובה"

נחמו נחמו עמי

מתנחמים ככפלים

(ריש הפסרת פרשתנו. ילקוט ישעי' עה"פ)

יש לבאר ענין נחמה ב"כפלים", בהקדים מה שמצינו בגמ' שתי לשונות בענין שכל מה שעושה הקב"ה הוא לטובה: א. מאמר רבי עקיבא "כל דעביד רחמנא לטב עביד" (ברכות ס, סע"ב). ב. מאמר נחום איש גשם זו "גם זו לטובה" (תענית כא, א).

לכשנבחון נמצא, שחילוק יש בין שני הלשונות והמאורעות, שבסיפור של ר"ע מסופר שם בגמ' שעל ידי שנכבה הנר ונאכל החמור והתרנגול וכו' ניצל על ידי זה מהיזק גופני, וראה שסוף סוף על ידי הצער שסבל באה לו טובה, אבל העובדא עצמה הוא ענין של צער, שהרי לפועל ה' שרוי בחשיכה, ואיבד את חמורו ותרנגולו, ורק שגם צער זה "לטב עביד", שיש לזה סיבה טובה.

משא"כ במעשה דנחום איש גשם זה, כשהחליפו האבנים טובות ומרגליות על עפר, ונעשה לו נס בעפר, הרי אין זה רק שעל ידי

פנינים

בעיני בשר שהיסורים שארעו לו – יש עליהם טעם, אבל, אז אי אפשר לקרוא לזה בשם נחמה "בכפליים", אלא נחמה גרידא. ההוספה של "נחמה בכפליים" הוא, שהאדם רואה שהיסורים עצמם לא היו יסורים אלא השפעה של טובה מכוסה, שמפני רוב טוב בא בעולם בצורה כזו (ראה תניא פכ"ו).

וזהו עומק הנחמה שינחם הקב"ה את ישראל על הגלות, שיגלה לנו לא רק את סיבת היסורים אלא איך שהגלות עצמה טובה היא.

(עי'פ אגרות קודש ח"ד עמ' תיג ואילך; לקוטי שיחות ח"ב עמ' 393 ואילך)

הצער ניצל הוא מהיזק, אלא אדרבה זה שהחליפו את האבנים בעפר הייתה טובה גדולה ביותר, שהרי אם לא היו מחליפים מי יודע אם המלך הי' מקבל את המתנה, משא"כ העפר עזר לו לנצח במלחמה, ונמצא שהדבר הלא טוב עצמו, באמת הי' טוב – "גם זו לטובה".

ועל פי זה יש לומר שכן הוא גם פירוש נחמה "בכפליים", שהיא נחמה כפולה לא רק בכמות אלא גם באיכות, שהנחמה היא באופן כזה, שלא רק שהיא מסירה את הצער, אלא היא גם מהפכת את הצער גופא לעונג. והגם שנחמה יכולה לבוא גם כאשר האדם רואה

חידושי סוגיות

עיון ופלפול בסוגיות הפרשה

בדין קדימת של יד לשל ראש

יפלפל בכמה דרכים לבאר החילוק בין הילפותות שבש"ס, במכילתא ובספרי / יחקור בעומק דין זה וגדרו אם הוא דין בגוף המצוה או דין בהנהגה, ועפ"ז יסיק גם נפקותות להלכתא בין הילפותות

את של ראש ואח"כ את של יד". ושוב תנינא לה גם בספרי פרשתנו, ושם הוא מעין כלאים, כי הלשון לשון המכילתא הוא, אבל הכתוב הוא הכתוב שבש"ס, "וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך, כל זמן של יד ביד תן של ראש בראש, מכאן אמרו כשנותן תפילין נותן של יד תחילה ואח"כ של ראש וכשהוא חולץ חולץ את של ראש תחילה ואח"כ חולץ של יד". ולהלן יתבאר דאין החילוק בין דרשות התנאים רק במשמעות דורשין, אלא ג' שיטות יש כאן בגדר הדין.

ובהקדים הדיוק אמאי לא נקט הש"ס הכתוב שבמכילתא האמור ראשונה בתורה, בפ' קדש. ותו דמפשטות הש"ס נראה דתרי דרשות נצרכו כאן, א' לסדר הנחה וא' בפ"ע לחליצה, משא"כ להמכילתא די בדרשה א' לכל, ויל"ע במאי קמיפלגי.

והנה ריהטא אפ"ל דקושיא מתורצת

מנחות לו. תנא כשהוא מניח מניח של יד ואחר כך מניח של ראש וכשהוא חולץ חולץ של ראש ואחר כך חולץ של יד, בשלמא כשהוא מניח מניח של יד ואח"כ מניח של ראש דכתיב (בפרשתנו) וקשרתם לאות על ירך והדר והיו לטוטפות בין עיניך אלא כשהוא חולץ חולץ של ראש ואח"כ חולץ של יד מנלן, אמר רבה רב הונא אסברא לי אמר קרא והיו לטוטפות בין עיניך כל זמן שבין עיניך יהו שתיים (והיו משמע שתיים, כל זמן שיהו בין עיניך יהו שתיים, כל זמן שאותן של ראש מונחים אותן של יד נמי מונחין, אלמא דראש חליץ ברישא. רש"י). ע"כ. והנה גם במכילתא דרשו הך הלכתא, אבל מן הכתוב "והי' לך לאות על ירך", "כל זמן שתפילין של יד ביד תן את של ראש בראש, מכאן אמרו מצות תפילין כשהוא נותן נותן של יד ואח"כ נותן של ראש וכשהוא חולץ חולץ

את של יד", שהרי שני הדברים מסתעפים מיסוד אחד גבי החפצא דתפילין, ולגבי הוויית התפילין עליו ("והי") אין חילוק בין הנחה לחליצה.

איברא דזה דוחק, כי לפ"ז הספרי עירב מין בשאינו מינו, וגדר הציווי יהי תמוה מכאן ומכאן, דיליף לה מהכתוב דמיירי בעשיית האדם ואעפ"כ נקיט כלשון המכילתא. ועוד, הא אמרי' דהש"ס בעי דרשה בפ"ע לחליצה כיון דילפותא הא' מיירי במצות האדם, וחליצה לא נילף אלא ממשנ' "והיו" דמיירי בענין הוויית התפילין; ומעתה חזר הדין – דאחר שהוצרכנו לילפותא הב' שוב נילף גם הנחה מילפותא זו, וילפותא א' יתירה היא. ואולי באמת י"ל דאח"כ אליבא דמסקנת הש"ס ילפי' הכל מילפותא הב', ומסקינן כהמכילתא ממש שהוא מדין הווי'. ושוב יתורץ שפיר גם הספרי שנקט כהמכילתא אף שהזכיר הכתוב שבש"ס, כי באמת אין כוונת הספרי להילפותא ד"וקשרתם" אלא להילפותא שבמסקנת הש"ס – "והיו".

מיהו לפכ"ז תגדל ביותר קושייתנו הראשונה, דכיון שסו"ס מסיק הש"ס כהמכילתא, וילפינן לב' הדינים מילפותא אחת דהוי', אמאי לא נמנע הש"ס מלנקוט הכתוב דפ' קדש כהמכילתא.

והנראה בכ"ז בהקדמת חקירה בגדר חידוש דין זה דהקדמת של יד לשל ראש (היינו שקיומן נתלה זב"ז אף שב' מצוות הן ואינן מעכבות זו את זו, כדתנן במנחות לח.), דרך א' אפ"ל דהוי דין בש"ש ראש, ששלימות מצותה הוא כאשר יש עמה תפילין על היד, ולהכי יש להקדים לה של

בחברתה, דהנה בסגנון הציווי דפרשתנו המצוה היא העשי' (הקשירה) המוטלת על האדם, "וקשרתם לאות על ירך", משא"כ בפ' קדש הציווי קאי על התפילין שיהיו מונחות, "והי' לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך" (ויש נפקותא גדולה בין ב' ההגדרות במהות החיוב, והוא למי שקשר התפילין בזמן שאין חיוב תפילין אבל נשארו מונחות עליו בזמן החיוב. וק"ל). ובסגנון אחר, קרא דפרשתנו מיירי בדין על הגברא, וקרא דפ' קדש – בדין על החפצא. וא"כ הש"ס קאי על סדר ההנחה מצד (חיוב) הגברא (ועיין בסוגיית הש"ס שם לפנ"ז ע"ד חיובי גברא בברכת התפילין ובדין סח בין תפילה לתפילה כו', דבהמשך לזה בא גם הענין דנן), ומדוייק הלשון "בשהוא מניח מניח של יד ואח"כ מניח של ראש", ולהכי יליף לה הש"ס דוקא מקרא דמיירי במצות המניח, "וקשרתם לאות על ירך והדר והיו לטוטפות בין עיניך". ומהאי טעמא בעי ילפותא אחרת לחליצת התפילין ("כל זמן שבין עיניך יהו שתיים"), דהא חליצת התפילין אינה שייכת לחיוב וסדר הנחת תפילין, ואינה בכלל הילפותא הראשונה. משא"כ המכילתא לא בעי לעסוק במצות הנחת תפילין מצד הגברא, אלא בהוויית החפצא דתפילין "לאות על ירך ולזכרון בין עיניך", ולהכי אופן הלימוד הוא כלשון המכילתא "כל זמן שתפילין ש"י יד ביד תן את של ראש בראש", וזה עיקר יסוד הילפותא, ושוב ילפינן מיני' – "מכאן אמרו" – תרי דיני כאחד בנוגע למעשה האדם בשני השלבים, "כשהוא נותן נותן של יד ואח"כ של ראש וכשהוא חולץ חולץ את של ראש ואח"כ

יד. ודרך ב' שזהו דין ב"מצות תפילין" בכללה, דסדר הנחה זה הוא חלק ממצות של יד ושל ראש גם יחד (במי שמחוייב בשתייהן). וי"ל נפק"מ לפלוגתא הט"ז והמג"א או"ח סי' תרפד בטעה והקדים של ראש אי מחוייב לפשוט ולהניח כסדרן או שדיו שיניח של יד. דלאופן הא' שהוא דין בשלימות של ראש, הרי עתה שהשל ראש כבר עליו כל מה ששלימות זו מחייבת אותו מכאן ואילך הוא שתיכף יניח על גופו של יד כדי שיהיו עמהן ותהי' המצוה בשלימותה מכאן ואילך, אבל אין סברא שנחייבנו לפשוט וללבוש. אבל לאופן הב' דזהו דין במצות תפילין בכללותה, הרי מובן שכיון שכשהקדים החסיר באופן קיום "מצות תפילין" כולה, עליו לחלוץ ולהניח שתייהן כסדרן ולקיים כללות המצוה כתיקנה ועל מכונה.

במי שטעה והקדים של ראש, דתלוי יהי' הדבר בהגדרת דין זה בהנהגה, אי נימא דהיינו רק תנאי ופרט בסדר הנחתו אבל אין לו שום שייכות למצות התפילין, ושוב אפ"ל שבתור תנאי גרידא הרי הוא דין לשעתו בלבד - לרגע ההנחה, ואינו לעיכובא (וכרוב תנאי המצוה), וזה שכבר טעה והקדים די לו שיניח לאח"ז של יד לקיים מצות תפילין כדבעי. אבל דלמא י"ל שדין פדר ההנחה נמשך וחל גם לאחר זמן ויש לו השלכה לגוף המצוה, פירוש דדין זה ממשיך להצריכו גם שתפילין המונחות עליו עתה לא יהיו תפילין שהונחו שלא כסדרן, היינו ב"י הקדמת של יד, ונמצא תנאי זה מחייבו אף עתה לחלוץ ולהניח של ראש אחרי של יד.

ומעתה י"ל דזו כוונת הש"ס כאן אחרי הילפותא שבברייתא, "רב הונא אסברא לי אמר קרא והיו לטוטפות בין עיניך כל זמן שבין עיניך יהו שתיים", דר"ה בא להסביר דבר מה ולא רק להשיב מנין למד לחליצה, ובא לפרש דהלימוד הא' גבי ההנחה הוי רק תנאי במעשה ההנחה דהגברא ולא דין במצות תפילין גופא; והא דאמר' לעיל דלהש"ס נוגע הדין גם לגוף המצוה (דשל ראש) היינו רק לענין קיום הפרט "כל זמן שבין עיניך יהו שתיים", שיהיו מונחים על ראשו באופן ד"ב"ל זמן שבין עיניך יהו שתיים", וא"כ דין הקדמת של יד בתור חלק מגוף המצוה הוא רק שיתקיים דבר זה "שיהיו שתיים" עליו (ואילו הענין הא' - הסדר וההקדמה בדוקא דשל יד לשל ראש אינו דין במצוה אלא בהנהגה).

וקאמי הספרי להוסיף דילפינן לה גם

וי"ל דהיא היא הפלוגתא בין הש"ס למכילתא, דילפותא הש"ס משמעה שהוא דין בשל ראש, דשלימות התפילין דשל ראש "שבין עיניך" היא ע"י הקדמת של יד, "יהו שתיים" (ועיי' ל' הנמוק"י בסוגיין "וכיון שכן צריך שילבשם אחרונים", דמודגש שהוא דין בש"ר שצ"ל אחרונים). אבל להמכילתא ה"ז דין במצות תפילין בכללותה, ד"מצות תפילין" כשהוא נותן כו", ר"ל גדר מצות תפילין בכללה הוא באופן שכשהוא נותן כו'.

והנה באמת י"ל אופן ג' בחקירה הנ"ל, דאינו כלל דין בהחפצא דגוף המצוה (של ראש או שתייהן) אלא דין בהנהגה, היינו דין בפ"ע על הגברא כיצד ראוי לו שינהג. ויל"ע אליבא דאופן זה

"והי' לך לאות על ידך וגו'" (ואפילו לא מקרא ד"והי' לאות על ידכה" שבפרשת וחי' כי יביאך בס"פ בא). פירוש, דהא דהוי דין במצות התפילין עצמה, ילפינן לה ממה שנזכר ביחד עם הזכרת הציווי דתפילין בפעם הראשונה בכתוב, כי מזה נמצא מובן שבשעה שנתנה מצוה זו נאמר גם דין זה שהוא עיקר בגוף המצוה. ועוד י"ל דגם לישנא דקרא מורה דהוי מגוף המצוה. דהנה, אשכחן דממש"נ והי' לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך ולא נאמר והיו לזכרון בין עיניך יש לדרוש ששתיהם נחשבים להוי' ועשי' אחת (עיי' בעל המאור ור"ן סוף ר"ה, שו"ע אדה"ז סכ"ה סכ"ב). ולהכי ס"ל להמכילתא דהווי' ב' ההנחות הוי' ועשי' אחת לגמרי ממש, ובמילא מובן דאם שינה (הסדר) הרי אין זה הוי' ועשי' אחת שבכתוב, ולהכי יהי' עליו להניחם שוב כסדרם.

מ"וקשרתם גו'" ד"כל זמן של יד ביד תן ש"ל ראש בראש כו'", היינו דהפרט הנוגע למצות תפילין של ראש הוא (לא רק שיהיו מונחים בזמן שגם של יד מונחים עליו, אלא) גם הסדר והאופן ד"תן ש"ל ראש בראש", והלכך "נותן של יד תחילה" (דל' "תחילה" נמצא רק בספרי, ודו"ק) כדי שיתקיים כדבעי "תן של ראש בראש".

ולמה מכילתא סדר הנחתן הוי דין במצות תפילין (בכללותה), כאופן הב' בחקירה. וזהו "מכאן אמרו מצות תפילין כשהוא נותן נותן של יד ואח"כ נותן של ראש" ולא בקיצור "מכאן אמרו נותן של יד תחילה", כי החיוב להקדים של יד אינו רק תנאי כדי שאח"כ יתקיים "כל זמן כו' יהו שתיים" (כבש"ס) או תנאי באופן ד"תן של ראש בראש" (כבספרי), אלא זהו דין בגוף מצות תפילין.

ועפ"ז יתבאר היטב הטעם שהמכילתא יליף לה מקרא קמייתא דפרשת קדש,



תורת חיים

מכתבי עצות והדרכות בעבודת השי"ת
בחיי היום יום

כי הם חיינו

התורה היא מקור החיים והקיום של בני ישראל, על ידה נעשים ישראל
"דבקים" בה' וכך "חיים כולכם היום"

וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בָּה' אֱלֹהֵיכֶם תִּיִם פְּלֶקֶם הַיּוֹם

(ויאתחנן ד, ד')

הקשר התיכוני של הנברא עם הבורא

התורה שהיא חכמתו של הבורא יתברך ויתעלה, "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים",
וכשנתנה לנו הקב"ה על הר סיני, הנה, כידוע, נתנה לפי כוחו של כל אחד ואחד, וכל
אחד ואחד משיג בה כפי כוח שכלו.

יש אשר ישיג בתורה בחינת "ובחרת בחיים" כפשוטו, אשר שכרה רב בזה ובבא,
והתורה שומרת ומצילה מעונשין חמורים וקלים.

ויש אשר ישכיל להבין שהתורה היא מורה דרך להורות את הדרך ילכו בה בני האדם
והמעשה אשר יעשו, היחיד והצבור, אשר "דרכי" דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום".

והנה גם ב' דיעות אלו, המיחסות רק לגליא שבתורה, עדיין אינן שלמות הן.

...פנימיות התורה מגלה את המאור שבתורה ועיקר תכליתה, על פי מאמר הזוהר
"תלת דרגין מתקשראין דא בדא ישראל אורייתא וקוב"ה", אשר התורה היא הקשר
התיכוני המקשר את הבריאה עם הבורא יתברך.

והענין בקיצור נמרץ הוא, כי הבריאה היא יש מאין ולא בדרך עילה ועלול (כמבואר
באריכות בתורת החב"ד), אשר לכן אין כל ערך וקישור בין ה"יש" ובין ה"אין". ובזה
אין הבדל בין התחתון שבדומם ובין העליון שבמדבר, מאחר שכל הדומם צומח חי
ומדבר נבראים הם, ואפילו האדם המושלם ביותר "לית מחשבה תפיסא ב' כלל", באשר

גם השכל נברא הוא, כידוע שאין ערוך כלל בין הבעל גבול לבלתי בעל גבול. אבל הבורא יתברך שהוא תכלית הטוב, רצה לתת לאדם אפשרות לצאת מהגבולים ומצרים שנמצא בהם בשגם הוא נברא, ולעלות מעלה מעלה לא רק בעולמו הנברא אלא גם למעלה מזה, כדי להתייחד עם בוראו ביחוד גמור. ולכן בטובו הגדול נתן לנו תורת אמת וקדשנו במצוותיו אשר בס ועל ידם יוכל האדם לצאת מעולמו הצר ולהתייחד עם הבורא ביחוד גמור ולדבקה בו, כמו שכתוב "ואתם הדבקים בה' א חיים כלכם היום".

(אגרות קודש ח"ד עמ' שטז)

המעלה העליונה בלימוד התורה

הנה כמה ענינים בלימוד התורה:

בחיובי האדם: (א) ת"ת הוא אחד מרמ"ח מ"ע אלא שגדול הוא מהן. (ב) תלמוד שקול כנגד כל מ"ע, כי תלמוד מביא לידי מעשה.

ולכאורה י"ל שזהו מתאים לשני המצות שבתלמוד תורה: מצות "והגית בו" ומצות ידיעת התורה, שהשני דוקא מביאה לידי מעשה.

(עיי' בכל זה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ב ואילך, שם קו"א לרפ"ג. ובמקומות המובאים שם. ד"ה א"ר כו' כל אדם שיש בו תורה תש"ב).

בפעולתה על האדם: (א) רמ"ח מ"ע הן חיות רמ"ח אברי הנפש, ובלעדי המצות - אין להם קיום וחיות. ומצות "והגית בו" דתורה - היא ע"ד כל המצות, אלא שגדול היא מהן, בדוגמת איברים הפנימים שהחיות תלוי בהן. (ב) מצות ידיעת התורה - היא בחי' "חכמה מוחא" ממש שלמעלה מבחי' איברים, וכמו שנשמת האדם הממלאה כל רמ"ח איברי הגוף, עיקר משכנה והשראתה היא במוח.

(עיי' בכ"ז לקו"ת נצבים ד"ה כי המצוה הזאת פ"ב. שם בלק ד"ה לא הביט ספ"ג. ד"ה מעין גנים תש"ב. תניא רפנ"א).

ולמעלה מכל זה - אמר קרא "ואתם הדבקים בה' אלקיכם (ועל ידי זה) חיים כלכם היום". וביארו רז"ל אשר "ישראל מתקשראין באורייתא ואורייתא בקוב"ה" - כללות חיות הנשמה - הן הארת הנשמה שבגוף, הן מזלי' שלמעלה - נמשך באמצעות התורה.

(אגרות קודש ח"ג עמ' שד"ו)



דרכי החסידות

שיחות ומכתבים בעניני עבודת ה'

מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע



טיפ המעיד על לימוד התורה

סיפור ששח כ"ק אדמו"ר הצמח צדק אודות יהודי פשוט החוזר דברי תורה בעת הלכו בדרכים, והרעש שנעשה מכך בשמים; שביים בענין חזרת דברי תורה "בלכתך בדרך"

ובלכתך בדרך

(ואתחנן ג, ז)

השכל שהשתמש בו למסחר ישתמש בו ללימוד התורה

...בקידוש חג השבועות תר"ך במעמד הרבנים והחסידים, אמר הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק [ה"צמח צדק"] לאמר:

כתיב "מקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון", אין דל ואביון אלא בדעת, ועל ידי העפר מקים הקב"ה את הדל והאביון ולא זו בלבד אלא עוד הקב"ה מושיב את הדל ואת האביון בתוך הנדיבים ולא רק בין הנדיבים סתם אלא בין נדיבי עמו, שהן צדיקים גמורים.

האמונה הקדושה ברגש וחיות אלקי שנטע כ"ק מורנו הבעל שם טוב, תלמידיו החבריא קדישא וכ"ק אאזמו"ר - כוונתו אדמו"ר הזקן - בתוככי החסידים, גם בין הפשוטים ביותר, נתנו בהם כוח ועוז לעמוד בסוד קדושים רבה.

ויואל הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק לספר:

איש אחד הי' פשוט ביותר אשר במשך זמן כשמונים שנה מהיותו כבן ארבעה עשר או חמשה עשר לא ידע גם פירוש המלות שבתפילה, ורק אשר יום חזר על אותן הדברים בשני פרשיות דסדרה בראשית, פרשת האזינו ומזמורי תהלים ופסוקים בודדים אשר ידע על פה ובמשך כשמונים שנה חזר עליהם בעת מלאכתו - ובמקום הבלתי נקי נזהר גם מלחשוב בהאותיות - ובעת הליכתו מכפר לעיר ומעיר לכפר ומכפר לכפר בקיץ ובחורף במטר ובשלג, וגם את מכיריו ומיודעיו אנשים פשוטים הבלתי יודעים פירוש המלות הרגיל לעשות כמוהו.

ויהי בבוא האיש לפני בית דין של מעלה ויתבעוהו בדין על כל מעשי בני אדם, נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, והמקטרג טוען מדוע בעניני משא ומתן מסחר וקנין הי' לו שכל ודעת, וידיעת התורה לא יכול לקבל, אותו השכל שהשתמש במסחרו מדוע לא השתמש בו בלימוד התורה, ויתבע דין להורידו לשאול תחתית, ומלאכי חבלה חורקים בשיניהם ולוטשים עיניהם בו ומייחלים למוצא פי הבית דין להפילו שאולה, והאיש עומד וארכבותיו דא לדא נקשן, וכולו רועד, ועיניו יזולו מים רבים.

האדמה, הרפש והטיט עליהם דרך הנידון ולמד דברי תורה

עוד הבית דין של מעלה מעיין בדינו, והנה נראה מלאך מיכאל הולך מרחוק, ואחריו הולכים קבוצות מלאכים נושאים פרות חולבות, כדי חלב, חמאה וגבינה, כוורות דבש ועוד מתוצרת הכפר ונושאים פרי אדמה, רפש וטיט קצרים כמהלך אדם אבל עמוקים מאד עד התהום.

ובקרוב הקבוצה עם משאיהם אל הבית דין אמר מלאך מיכאל: זאת היא האדמה, הרפש והטיט אשר עליהם דרך הנידון הלזה במשך כשמונים שנה, ובכל עת הלכו למד דברי תורה וגם פעל בכני גילו אשר גם הם ירגילו עצמם לחזור כל מה שהם יודעים בדברי תורה בעת מלאכתם ובעת הליכתם בכפרים ובשוק.

כשמוע הבית דין את דברי הסניגור ובראותם את כל הכבודה אשר הביאו המלאכים מליצי יושר, הצדיקו את האיש ופסקו לו שכרו בגן עדן בין הצדיקים הגדולים.

וזהו מקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון, דגם מי שהוא דל ואביון בידיעת התורה עד דיוטא האחרונה, שאינו יודע גם פירוש המלות של תיבות התפילה רק שחזור עליהם באמונה טהורה וגם היותו נזהר מלחזור דברי תורה במקום הבלתי נקי, הנה על ידי העפר מקים הקב"ה גם את הדל ועל ידי שנזהר שלא לומר דברי תורה במקום אשפה (על דרך לא תעשה), הנה מאשפות ירים אביון ולא זו בלבד שמושיבים אותו בגן עדן בין הנדיבים שהם המתנהגים במדות חסידות אלא שמושיבים אותו בין נדיבי עמו שהם צדיקים גמורים.

לחקוק בכח זכרוננו אותיות ותיבות התורה

...כל אחד ואחד מישראל צריך לחקוק בכח זכרוננו אותיות ותיבות התורה דתורה שבכתב ותורה שבעל פה להיות בקי בהם בעל פה ולחזור אותם תמיד בכל רגע פנוי, הבעלי עסקים בעת עבודתם ויושבי אהל בזמן מנוחתם מהלמוד בעיון, ובפרט קודם השינה להיות ישן מתוך דברי תורה, וכל אדם בעת הילוכו לרגלי עניניו ומחשבתו פנוי, כי אי אפשר להעמיק דבר במחשבה עיונית בתורה בעת הילוכו ברחוב הנה אז צריך לחזור דברי תורה החקוקים בכח זכרוננו, ובפרט משנה אותיות נשמה ותניא אותיות איתן, וזהו תיבת נח שהם האותיות דתורה שהם הצלה משטף מים רבים דמחשבות זרות ומטהרים את הנפש להפטר מחבוט הקבר ומכף הקלע אם להפטר כולו או על כל פנים להקל משפטו כנודע.

(ספר המאמרים קונטרסים ח"ב עמ' שדמ)

