

לכה אה עזבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

גליון תרכד
ערש"ק פרשת וארא ה'תשע"ח

ביצד נשא יעקב ב' אחיות?

מעלת יעקב בחור שבאבות

יומא טבא דר' יוסף בד נפק מכרת

הזכות בהעמדת תלמיד בקרן אורה



פתח דבר



בעזרי"ת.

לקראת שבת קודש פרשת וארא, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי', את קונטרס 'לקראת שבת' (גליון תרכד), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רכבות חידושים וביאורים 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 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 שנזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה'", ונזכה לשמוע תורה חדשה, תורה חדשה מאתי תצא, במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות



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

תוכן הענינים



ה..... מקרא אני דורש

דודה - אשת אחי האב או אחות האב?

מנין הראי' שיוכבד לא היתה אשת אחי קהת? / היכן מצינו בכתוב ש"דוד" פירושו אחי האב? / ביאור דברי רש"י על "יוכבד דודתו" ושקו"ט בפירוש תיבת "דודה"

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ו עמ' 46 ואילך)

ח..... פנינים פנינים עיונים וביאורים קצרים

מדוע זכו משה ואהרן להיות גואלי ישראל? / איך אפשר להשוות אהרן למשה?

ט..... יינה של תורה

המטה ה"בולע" את קליפת מצרים

קליפת מצרים - "לי יאורי ואני עשיתיני" / ה"מופתים" - לשבר את קליפת מצרים ולהודיע את מציאות השי"ת / רק "מטה אהרן" יכול "לבלוע"

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ו עמ' 49 ואילך)

יג..... פנינים פנינים דרוש ואגדה

המעשה הוא העיקר / בין "לא הגיע" ל"לא הוצק"

יד..... חידושי סוגיות

בפלוגתת ר"י ורבנן בביעור חמץ

יעמיק בביאור הגאון מרגעוב במח' זו, ועפ"ז יתלה בדבר גם מחלוקתם גבי חמץ שעבר עליו הפסח / יסיק דנחלקו כאן בהגדרת איסור כל יראה וכל ימצא ועפ"ז יבאר הפלוגתא גבי האכלת חמץ לכלבי הפקר, ויקשר הכל לפלוגתת התנאים בשיעור מכות שלקו המצריים

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 87 ואילך)

יח..... תורת חיים

בטחון מונע גמגום / ערל שפתיים (וארא 1, יב)

כא..... דרכי החסידות

עולם מלשון העלם: שלשה מובנים

מקרא אני דורש

ביאורים ופירושים בפשוטו של מקרא

דודה – אשת אחי האב או אחות האב?

מנין הראי' שיוכבד לא היתה אשת אחי קהת? / היכן מצינו בכתוב ש"דוד" פירשו אחי האב? / ביאור דברי רש"י על "יוכבד דודתו" ושקו"ט בפירוש תיבת "דודה"

"ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה, ותלד לו את אהרן ואת משה" וגו' (פרשתנו ו, כ). ופירש רש"י:

"יוכבד דודתו – אחת אבוהי, בת לוי אחות קהת".

ופירשו המפרשים כוונת רש"י (ראה עוד בביאור דברי רש"י אלו – במדור זה לש"פ וארא תשס"ח):

הנה בכל מקום שנאמר בכתוב לשון "דודה", אין פירושו "אחות אביו" אלא "אשת אחי אביו". וכפי שמוצאים אנו בפרשת עריות, שלגבי "ערות אחי אביך" . . אל אשתו לא תקרב" נאמר "דודתך היא" (אחרי יח, יד), ואילו ב"ערות אחות אביך" לא נאמר "דודתך" (אחרי יח, יב).

וזהו שבא רש"י לחדש, שבענינו פירוש "דודתו" הוא "אחות אביו", ובלשון התרגום "אחת אבוהי". וממשיך רש"י לחזק הדבר מזה שיוכבד היתה "בת לוי אחות קהת" – "פירוש: שמה שהכריח המתרגם לתרגם אותה 'אחת אבוהי' ולא 'אתת אח אבוהי' כפירוש 'דודתך' בכל מקום, הוא מפני שיוכבד זו בתו של לוי היתה . . ובת לוי היא אחותו של קהת שהוא אביו של עמרם; נמצא, שיוכבד זו אחות אביו היא (של עמרם), לא אשת אחי אביו" (לשון הרא"ם על אתר).

ב. אך יש להקשות:

הן אמת שכיון שיוכבד היתה בת לוי - מוכח שהיתה אחות אביו של עמרם (קהת); אבל מנין הראי' על כך שהיא לא היתה גם ("דודתו" במובן של) אשת אחי אביו? ! פירוש:

מכיון שבבב' מקום פירוש "דודה" הוא "אשת אחי האב" (כדברי המפרשים), עד שבכל התנ"ך לא נמצא (מלבד פסוק דידן) שום כתוב שבו "דודה" מתייחס לאחות האב - למה לא נפרש כן גם בעניננו, ונאמר שיוכבד בת לוי נישאה לאחד מאחי קהת (אבי עמרם), וכך היתה "אשת אחי אביו" של עמרם ("דודתו"); ואחר כך נתגרשה מדוד זה, ואז נשאה עמרם !

ואין להקשות: כיון שיוכבד היא אחותו של קהת, איך יתכן שהיתה נשואה (מתחילה) לאחד מאחיו של קהת - דאיך יתכן שאח ישא אחותו?

כי, כבר לימד אותנו רש"י (בפירושו לפ' וירא כ, יב) שלבן נח אסור לישא רק את אחותו מאמו ("בת אמי"), ואילו אחותו מאביו - מותרת היא לבן נח. ואם כן אפשר לומר בנידון דידן, שללוי (אביהם של יוכבד וקהת) היו שתי נשים, ויוכבד נישאה לאחד מאחי קהת שהי' אח שלה רק מן האב ולא מן האם, וכך היתה שפיר "דודתו" דעמרם (במובן הרגיל של "אשת אחי אביו").

[ולהוסיף ולהעיר, שדבר זה - שהיו ללוי שתי נשים, ויוכבד וקהת לא היו אחים מאותה האם - מצינו מפורש בדברי חז"ל בנידון דידן (סנהדרין נח, ב), כדי ליישב איך הותר לעמרם לישא את אחות אביו, לפי השיטה שאחות אביו מן האם אסורה גם לבני נח. עיי"ש].

ואין לתרץ, שכיון שלאחר מתן תורה נאסרה אחותו מאביו לכן אין לומר שיוכבד נישאה לאחד מאחי מן האב - שהרי מצד הדינים דלאחר מתן תורה אסור לאדם לישא גם את אחות אביו; ומזה שעמרם נשא את יוכבד אחות אביו - מוכח להדיא שלא נהגו אז איסורי עריות אלא בבני נח בלבד. ופשוט.

ג. וי"ל הביאור בזה:

כוונת הכתוב בהתיבות "ויקח עמרם את יוכבד דודתו" היא - בפשטות - להורות את מעלתה וייחוסה. ומעתה הוקשה לרש"י: אם נפרש ש"דודתו" היא "אשת אחות אביו", והיינו שיוכבד היתה מקודם אשתו של אחד מאחי קהת (אבי עמרם) - איזה ייחוס יש בדבר? ! ואדרבה - לפי זה נמצא שהיתה גרושה (ענין של חפרון לכאורה) !

וזהו שהביא את רש"י לחדש, כי אכן כאן פירוש "דודתו" הוא "אחות אביו"; שדוקא לפירוש זה מובן גודל היחוס של "דודתו" (דעמרם), שהיא אחות קהת.

והרי העיקר בפרשה זו הוא ענין היחוס, כפי שמפרש רש"י בתחילת הענין (ו, יג-יד): "הזקק לייחס שבטו של לוי עד משה ואהרן בשביל משה ואהרן. . . ללמדנו היאך נולדו

משה ואהרן ובמי נתייחסו; וזהו שמתאר הכתוב את יוכבד בתור "דודתו" של עמרם, שעמרם לקחה לאשה מכיון שהיתה מיוחסת כמותו [וע"ד שמצינו באברהם, שהדגיש בפני אליעזר שרצונו באשה שתהי' ממשפחתו (חיי-שרה כד, לח-מ): "אל בית אבי תלך ואל משפחתי . . ממשפחתי ומבית אבי"].

ד. לפי כל זה יש לבאר דיוק נוסף בדברי רש"י כאן:

רש"י בפירושו כאן אינו כותב בלשון הקודש (וכדרכו הרגילה) – "אחות אביו", אלא נקט בלשון התרגום – "אחת אבואה".

ולכאורה, מדוע נצרך רש"י ללשון התרגום, ואינו מפרש "אחות אביו"? ולאידך: כאשר רש"י משתמש בתרגום אונקלוס, הרי הוא אומר בפירוש "כתרגומו" (וכיוצא בזה) – ולמה כאן הוא רק מעתיק לשונו בלי להזכירו?

אלא – על פי הנ"ל יובן הדבר:

מכיון שבבב"א מקום פירוש תיבת "דודתו" הוא "אשת אחי אביו" – לכן כאשר בא רש"י כאן ומחדש ש"דודתו" דידן פירושו "אחות אביו", הוא מביא רא' לפירוש מחודש זה מלשון התרגום על אתר.

אמנם באמת, אין פירוש זה חידוש גמור, כי אף שלא מצאנו בפירוש בכתוב אחר ש"דודה" מתייחס ל"אחות אביו", הרי כן מצאנו בפירוש – בכמה כתובים (שמיני י, ד. קדושים כ, כ) – ש"דוד" מתייחס ל"אחי אביו"; ולאחר שידועים אנו להדיא ש"דוד" פירושו "אחי אביו", שוב אין כל פלא לפרש ש"דודה" (בלשון נקבה) היא "אחות אביו" [וכמו שנאמר (בראשית ב, כג): "לזאת יקרא אשה – כי מאיש לוקחה זאת", שתוספת הה"א בסוף התיבה משנה מזכר לנקבה].

ולכן, אף שרש"י נזקק להביא לשון התרגום, כדי להפתייע לחידושו בפירוש תיבת "דודה" – בכל זאת אינו מוסיף (כרגיל) "כתרגומו", כיון שגם מצד פשטות הענין מובן שאחות אביו יכולה להיקרא "דודה" (בדיוק כשם שאחי אביו נקרא "דוד"), ואין בזה חידוש כה גדול שצריך להזכיר בפירוש שכן תרגם גם אונקלוס.

פנינים

עיונים וביאורים קצרים

איך אפשר להשוות אהרן למשה?

הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם
הוציאו את בני ישראל

יש מקומות שמקדים אהרן למשה ויש מקומות שמקדים
משה לאהרן לומר לך ששקולין כאחד
(ו, כו. רש"י)

הקשו המפרשים (צידה לדרך, משכיל לדוד, רא"ם
ס"פ מסעי, ועוד), איך יתכן לדמות משהו, אפילו
אהרן הכהן, למשה רבינו - מושען של ישראל,
עם כל המעלות המפורשות בו בתורה, ומה
פירוש הלשון "ששקולין כאחד"?

ויש לתרץ, שלכן שינה רש"י מלשון המדרש
"ששקולין זה כזה" (תוספתא סוף כריתות. וביק"ר
פל"ו, א "ששניהם שוין זה כזה", ועד"ז בשאר מדרחו")
וכתב "ששקולין כאחד":

"שוין זה כזה" יכול להתפרש ששוין ושקולים
הן זה כזה בכל עניניהם, ולשניהם אותה מדריגה
בגדלות וכיו"ב. ודבר כזה אכן אי אפשר להיאמר
על משה ואהרן.

אך פירוש "ששקולין כאחד" הוא
שבשליחותם להוציא את בני ישראל ממצרים
נחשבים שניהם ושקולים "כאחד", והיינו,
שהדמיון ביניהם הוא בזה שלשניהם חלק
באותה שליחות אחת.

וזהו הטעם ש"יש מקומות שמקדים אהרן
למשה ויש מקומות שמקדים משה לאהרן",
שהוא משום ששניהם הם חלק משליחות אחת.

(ע"פ לקוטי שיחות חפ"ז עמ' 62 ואילך)

מדוע זכו משה ואהרן להיות גואלי ישראל?

הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם
הוציאו את בני ישראל

אלו שהוזכרו למעלה שילדה יוכבד לעמרם
(ו, כו. רש"י)

לכאורה תמוה, מה מוסיף רש"י בפירושו,
וכי היינו חושבים שאין אלו אותם ש"הוזכרו
למעלה"?!

ויש לומר הביאור בזה:

לרש"י הוקשה מדוע נאמר כתוב זה כלל, הרי
ברור שכל הכתובים מדברים על אותם "אהרן
ומשה", והם אלו ש"הוציאו את בני ישראל",
וכל הכתוב מיותר הוא לכאורה.

ועל זה מתרץ, שבא הכתוב ללמדנו הטעם
לזה שבחר הקב"ה באהרן ומשה שהם יהיו אלו
שיוציאו את בני ישראל ממצרים, שהוא בזכות
זה "שילדה יוכבד לעמרם". ביאור הדברים:

על יוכבד נאמר לעיל (שמות א, טו ואילך
ובפרש"י) שלא קיימה גזירת פרעה "כל הבן
הילוד", ויתירה מזו ש"מספקות להם מים ומזון"
(פרש"י שם א, יז), שהשתדלה ועשתה כל אשר
ביכולתה לבטל גזירת פרעה ועוד עשתה הפוך
מגזירתו. וכן על עמרם מצינו שלמרות גזירתו
של פרעה "החזירה ועשה בה ליקוחים שניים"
(פרש"י שם ב, א).

וזהו מה שבא הכתוב לבאר כאן, שהטעם
לזה שזכו אהרן ומשה להיבחר להיות גואלי
ישראל הוא מטעם זה ש"הוא אהרן ומשה" שהם
"אלו שהוזכרו למעלה שילדה יוכבד לעמרם",
ובזכות מעלת אביהם ואמם שעסקו בקיום עם
ישראל במצרים זכו להיות אלו ש"אמר ה' להם
הוציאו את בני ישראל".

(ע"פ לקוטי שיחות חפ"ז עמ' 58 ואילך)

יינה של תורה

ביאורים בעניני הפרשה על דרך החסידות

המטה ה"בולע" את קליפת מצרים

קליפת מצרים – "לי יאורי ואני עשיתיני" / ה"מופתים" – לשבר את קליפת מצרים ולהודיע את מציאות השי"ת / רק "מטה אהרן" יכול "לבלוע"

לקראת שליחותם הראשונה של משה ואהרן אל פרעה, ציווה השי"ת את משה ואהרן "כי ידבר אליכם פרעה לאמר תנו לכם מופת, ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין". אמנם, כאשר קיימו משה ואהרן את ציווי ה' והמטה נהפך לתנין, עשו גם חרטומי מצרים כן – "וישליכו איש מטהו ויהיו לתנינם". ואזי נעשה נס נוסף ש"ויבלע מטה אהרן את מטותם" (פרשתנו ז, ט-יב).

ויש לתמוה אודות נס זה, דלכאורה בדברי ה' אל משה ואהרן נאמר שה"מופת" שיוצג לפני פרעה יהי מה שמטה אהרן "יהי לתנין", ותו לא. ואיך בפועל נעשה נס נוסף של "ויבלע מטה אהרן", שלא נאמר כלל בציווי השי"ת?

וח'ו מלומר שבעקבות מעשי החרטומים "הוכרח" השי"ת להוסיף את הנס של "ויבלע מטה אהרן", שהלא בוודאי ידע השי"ת מתחילה מה שיהי בעת עמוד משה ואהרן לפני פרעה.

ונוסף על מה שיש לתרץ בזה בדרך הפשט [ראה במקור הדברים האריכות בזה], יש לבאר גם את תוכנו הפנימי של נס זה, שהייתה בו שבירתו ו"בליעת" טומאת ארץ מצרים, כהכנה והקדמה לעשר המכות.

קליפת מצרים – "לי יאורי ואני עשיתיני"

תכלית ענין עשר המכות היא לבטל את טומאת המצרים, המתבטאת בטענת פרעה (יחזקאל כט, ג): "לי יאורי ואני עשיתיני":

כשם שאין לאדם חיות מבלי הנשמה המלוכשת בו, כך כל נברא יש בו ניצוץ קדושה, שהוא כל עיקר חיותו וקיומו. אמנם, חיות אלוקית זו אינה ניכרת לעין כל, כי היא מלוכשת בתוך ענייני העולם הגשמיים, וטבעו של דבר הגשמי שהוא מסתיר ומעלים על אור הקדושה אשר בו.

ובזה גופא הרי יש מדרגות רבות באופן ההעלם על אור הקדושה. ותכלית הירידה והשפלות, הוא מה שהנברא אינו מרגיש ומכיר כלל במה שהחיות האלוקית היא מהווה ומחיי אותו, ומדמה לומר אשר אין בו ניצוץ אלוקי, והרי הוא קיים מעצמו רח"ל.

וזהו עניין קליפת פרעה, היא טומאת מצרים, שאינם מרגישים בחיות האלוקית אשר בהם ועד שמכחישים אותה לגמרי, וטוענים אשר "אני עשיתיני" – שמציאותם מעצמותם (וראה בכל זה בתורה אור פרשתנו נו, ד ואילך. ועוד).

וזהו סוד המכות שהביא השי"ת על המצריים במצרים, שפעולתן הייתה לשבר קליפה קשה זו, לבטל את טומאת הרגשת הישות, ולהודיע אשר השי"ת הוא המהווה ומחיי את העולם כולו בכל רגע ורגע מחדש, וכפי שיתבאר.

ה"מזפתים" – לשבר את קליפת מצרים ולהודיע את מציאות השי"ת

כל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצריים במצרים, הייתה מגלה ומודיעה כיצד השי"ת הוא המנהיג את העולם והשולט בו, והוא לבדו מחיי אותו כל רגע מחדש. ובעת התגלות כזו, הרי אין עוד מקום לטעות שהעולם קיים מעצמו רח"ל, שהרי בא הבורא ומשדד את הטבע. ומכיוון שבקליפת מצרים יש עשר בחינות ועניינים – "עשר כתרין דמסאבותא" (ראה תניא פ"ו), על כן באו עשר מכות שהן מגלות אורו ית' ומבטלות את כל אותן "עשר כתרין".

אמנם, מכיוון שקליפת מצרים היא עזה וחשוכה ביותר, הרי בטרם שהיכה השי"ת כל בחינה ובחינה לפי עניינה, הקדים מכה כללית, שהיא משברת את כללות טומאת מצרים, וזהו עניין המופת שבמטה אהרן:

נס מטה אהרן הוגדר בפי השי"ת כ"מופת", ופירש רש"י דהיינו "אות להודיע שיש צורך (יכולת וממשלה) במי ששולח אתכם" (רש"י ומפרשיו ז, ט). וזהו עניינו של מופת המטה – להראות שליטה כללית על ענייני העולם כולם. ודבר זה התבטא דווקא בחלק האחרון של הנס, כאשר "ויבלע מטה אהרן את מטותם" – ואזי הומחש כיצד השי"ת שליט ו"בולע" ומבטל את מציאות העולם כולה.

ולאחר "מופת" כללי זה של "בליעת" וביטול ה"אני עשיתיני" של מצרים, באו עשר המכות שהן מבטלות בפרטיות כל פרט ופרט מקליפת מצרים.

ונמצא שעיקר תכלית מופת המטה הוא לא בהפיכת המטה לנחש, אלא בבליעת מטות החרטומים, שבה מתבטאת "בליעת" קליפת מצרים. ואף שלא נאמר דבר זה בציווי ה' לאהרן, הרי מובנת תכלית זו מעצם מה שהגדיר השי"ת את מטרת שליחות זו כ"מופת", שעניינו הוא – כאמור – שליטה וממשלה, המתבטאת דווקא על ידי הבליעה.

[ומה שלא נאמר זה בציווי אל אהרן, הרי זה משום שבציווי נזכרה רק הפעולה שצריך אהרן לעשות בעצמו, ולא את עיקר ה"מופת" שנעשה בלא התערבותו של אהרן, וממילא אין צורך שיצוהו השי"ת על כך].

רק "מטה אהרן" יכול "לבלוע"

והנה "התורה היא נצחית", שכל ציווי וסיפורי התורה וההוראות מהם שייכים לכל דור ודור (ראה תניא פ"ז), ומפרטי מופת המטות יש לו לאדם ללמוד הוראה נפלאה בעבודת הבורא ית"ש:

כאשר מתעסק האדם עם זולתו לקרבו לתורה ועבודת ה', הנה הכלל בעבודה מעין זו הוא לנהוג באופן של "ימין מקרבת" (סוטה מז, א), ו"הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" (אבות פ"א מ"ב).

וכפי שכתב בתניא (פרק לב) ש"אף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו . . צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה, וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'", וממשיך שאפילו אותם המועטים ש"מצוה לשנאותם", מכל מקום "מצוה לאהבם גם כן מצד בחינת הטוב הגנוז שבהם . . וגם לעורר רחמים בלבו . . והרחמנות מבטלת השנאה ומעוררת האהבה".

אמנם, לפעמים יורד אדם למצב שפל ונחות ביותר, אשר כל הדרכים והקירובים וההסברים אינם מועילים כלל, כי הטוב נעלם ומוסתר בעומק פנימיותו ואין מצליחים לגלותו ולקרבו לעבודתו ית', ואזי הדרך היחידית שנותרה היא באופן של "ירגיז אדם" (ברכות ה, א), לעוררו מתרדמתו על ידי שמראים לו שפלות מצבו, ועד שלפעמים יש צורך לפעול בו ביטול ושבירה כללית – "בליעה", מעין ה"בליעה" והביטול שפעל מטה אהרן במצרים.

ועל ידי שפועלים שבירה וביטול כללי במציאות האדם, הרי נגלית פנימיותו ומפציע אור נשמתו, והוא מתחיל להתקרב לעבודתו ית' (וראה בתניא פכ"ט דוגמא לדבר מפעולת השבירה שעשה משה למרגלים ועורר בהם את האמונה החבויה).

וכאשר נאלץ האדם לפעול "בליעה" ושבירה כללית בזולתו, עליו ללמוד ממטה אהרן:

תפקיד זה של "מטה הבולע" יכול ליקח על עצמו דווקא מי שהוא בדוגמת אהרן, והיינו שכל מהותו ספוגה בחסד ובאהבת ישראל אמיתיים. כי מי שאינו כאהרן, הרי

יכול להיות שה"בליעה" באה אצלו מחמת מידות ונטיות רעות שבנפשו. ודווקא מי שהוא אוהב ישראל בתכלית, יכול להתעסק ב"בליעה", ולידע שהדבר נובע מאהבת אמת לזולתו.

ונוסף על כך, גם בעת הבליעה גופא, מותרת הבליעה רק על ידי "מטה", שהרי מטה אהרן בלע את המטות רק כאשר חזר להיות למטה:

אם מרגיש האדם בעצמו ש"בליעתו" את חברו תהי' באופן של "תנין", והיינו שבעת הביטול והשבירה יתערב בזה גם רגש של כעס והפחדה מצד טבעו, הרי אסור לו להתחיל בשבירה ובליעה זו כלל!

ואימתי מותר לו לאדם לפעול ה"בליעה" המוכרחת בזולתו, רק כאשר מרגיש עצמו כ"מטה", שהרי הוא כמקל יבש בלא חיות שאין לו רגשות משל עצמו אלא הוא רק חפץ ביד האוחז בו, וכמו כן אותו משפיע פועל את השבירה ללא כל רגש של כעס ושנאה והפחדה, אלא רק מצד ההכרח, ואינו מרגיש עצמו למציאות כלל, וכמטה ממש.

וכאשר הולכים בדרכו של אהרן הכהן, באהבת חינוס, הרי זוכים לצאת גם ממצרים של ימינו, ועולים מן הגלות לגאולת עולם – "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מיכה ז, טו).



פנינים

דרוש ואגדה

בין "לא הגיע" ל"לא הוצק"

ויחדלו הקולות והברד ומטר לא נתך ארצה
לא נתך - לא הגיע, ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו
לארץ... ומנחם בן סרוק חיברו.. לשון יצחק מתכת...
לא נתך לארץ, לא הוצק לארץ
(מ, לג. רש"י)

במקום אחר (ראה במקור הדברים הנסמך להלן
בארוכה בזה) נתבאר עומק שני הפירושים ברש"י
שהם שני פירושים במה שקרה לטיפות המטר
שהיו בדרכן לרדת ארצה בעת שחדלה מכת
הברד. לפירוש הראשון "לא הגיע" - נשארו
הטיפות ונעצרו באויר, ולפירוש השני "לא
הוצק" - חדלו הטיפות מהיות דבר נוזל, ואיבדו
את תכונת הנוזילות שבהן, והיינו, שאבדו
והתבטלו לגמרי.

ויש לבאר החילוק בין שני פירושים אלו
בעבודת האדם לקונו:

המכות הרי הגיעו לפרעה בגלל חטא המרידה
שלו בהקב"ה, ועל זה שלא הוציא את ישראל
ממצרים. אך כאשר אמר "חטאתי גו' ואני ועמי
הרשעים" (ט, כז) - וידידו וחרטה על העבר, וכן
"ואשלחה אתכם" (שם, כח) - קבלה טובה על
להבא, והיינו, ששב מחטאו, הרי אז "ויחדלו
הקולות והברד".

ובזה חלוקים ב' הפירושים, בפעולת התשובה
של פרעה:

לפירוש "לא הוצק" - פעלה תשובת פרעה
שיימחק החטא לגמרי מכל וכל, ועל כן גם העונש
בטל לגמרי, וטיפות המטר אבדו ונתבטלו כליל.
אך לפירוש "לא הגיע" - לא פעלה תשובת פרעה
שיימחק החטא לגמרי. ורק שמכיון שלפועל שב
פרעה מחטאו, לכן פעלה תשובתו שלא יימשך
העונש בפועל ולא "יגיע" לארץ, אמנם, טיפות
המים נשארו "באויר", כי גם החטא לא נמחק
לגמרי, אלא נשאר במציאותו.

(עי' לקוטי שיחות ח"ז עמ' 52 ואילך)

המעשה הוא העיקר

וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב
וארא - אל האבות
(ו, ב. רש"י)

ידועה השאלה, מה מוסיף רש"י בפירושו
"אל האבות" והרי מפורש בכתוב "וארא אל
אברהם אל יצחק ואל יעקב"?

ויש לבאר זה בהקדים הידוע שעיקר עבודת
האבות הי' עם המדות ורגשות הלב. עיקר עבודת
אברהם הייתה אהבתו להקב"ה, וכמ"ש "אברהם
אוהבי", עבודת יצחק הייתה במדת היראה,
כמ"ש "פחד יצחק", ויעקב מדתו הייתה מדת
הרחמים והתפארת.

והנה בנוגע לאהבה ויראה להקב"ה מצינו
שבנוסף למעלתן מצד עצמם הרי רגשות אלו
מביאים גם לעשיית פעולות ומעשים טובים.
וכמו שנתבאר בספר התניא (פ"ד) שהאהבה היא
שורש לרמ"ח מצוות עשה והיראה לשס"ה לא
תעשה, כי "המקיימן באמת הוא האוהב את שם
ה' וחפץ לדבקה בו באמת, ואי אפשר לדבקה בו
... כי אם בקיום רמ"ח פקודין... והיראה היא
שרש לשס"ה לא תעשה, כי ירא למרוד במלך
מלכי המלכים הקב"ה", וכן הוא בשאר המדות.

ועל פי זה יש לבאר דברי רש"י "וארא אל
האבות", דבזה מבאר ומלמד הוראה נפלאה:

למרות גודל מעלת עבודת אברהם יצחק
ויעקב באהבתם ויראתם להקב"ה, הנה לא הי'
זה עיקר מעלתם, כי אם זה שנקראו "אבות",
שרגשותיהם הולידו תולדות, ש"תולדותיהם של
צדיקים מעשים טובים" (רש"י ר"פ נח).

(עי' לקוטי שיחות ח"ז עמ' 854 ואילך)

חידושי סוגיות

עיון ופלפול בסוגיות הפרשה

בפלוגתת ר"י ורבנן בביעור חמץ

יעמיק בביאור הגאון מרגצוב במח' זו, ועפ"ז יתלה בדבר גם מחלוקתם גבי חמץ שעבר עליו הפסח / יסיק דנחלקו כאן בהגדרת איסור בל יראה ובל ימצא ועפ"ז יבאר הפלוגתא גבי האכלת חמץ לכלבי הפקר, ויקשר הכל לפלוגתת התנאים בשיעור מכות שלקו המצריים

כי מהות חיוב תשביתו הוא לסלק שם וחלות האיסור, ונחלקו אם שם חמץ חל על עצם החומר וא"כ בהכרח לסלקו או דחל רק על צורתו ותבנית תכונתו וא"כ די לסלק זאת, ועצם החומר יכול להשאר כי אין בו איסור (ומצינו חקירה כזו בחלות איסורים בתורת הגאון הנ"ל עצמו, עיי' מפענח צפונות פ"א).

ומעתה יש לתלות בזה עוד פלוגתא דר"י ור"ש להלן בפרקין דף כח בחמץ שעבר עליו הפסח, דלר"י אסור בהנאה ולר"ש מותר, וביאר הגאון הנ"ל עצמו (הובא במפענח"צ שם) "דמאן דס"ל אסור ס"ל דהאיסור חל על העצם, ומאן דס"ל מותר ס"ל דלא הוה רק תואר וכשה"ל הזמן בט"ל התואר", ולדברינו הן הן הדברים והיא הפלוגתא דידן.

תנן בריש פרק כל שעה ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים", וביאר הרגצובי (צפע"נ עה"ת בחוקותי כו,ו) דנח' בגדר תשביתו, כי כל חפצא כלול מחומר וצורה, ולדעת ר"י השבתה היינו לבטל עצם המציאות החומרי וממילא צריך לשורפו, כי אם יהי מפרר וזורה לרוח נשאר בעולם עצם החומר; משא"כ לחכמים אף ביטול "צורת" החמץ בלבד, לסלק תבניתו ותכונתו להיות ראוי להנאה ואכילה, השבתה מקרי. עיי"ש שתלה בזה הפלוגתא בספרא עה"פ "והשבתי חי" דלר"י "מעבירים מן העולם" ולר"ש "משביתן שלא יזיקו", וחכמים כר"ש.

וי"ל דשיעור השבתה המחוייב תלוי בחקירה מהו שיעור חלות האיסור בדבר,

שהוא מופשט מאיזו צורה שתהי', ולכן עצם המציאות של החמץ ברשותו אסורה. זהו יסוד שיטת ר"י.

ובאמת גם באיסורי הנאה גופא (המורה על חלות איסור עמוקה יותר מאכילה כנ"ל) אפ"ל שני אופנים עד"ו, דהנה גבי דעת חזקי' בפרקין כא: דילף איסור הנאה מ"לא יאכל חמץ, לא יהא בו היתר אכילה", כתב רש"י "מדקרינא לא יאכל משמע לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה" וסתם הנאות לידי אכילה הם באות שלוקח בדמים דבר מאכל", הרי דאיסור הנאה הוא סניף מן האכילה, כי הנאה מביאה לאכילה, ובמובן רחב יותר הדבר כולל כל הנאה שיש ממנה ריוח ותועלת (וממילא הדבר "מביא לידי שום אכילה" .. שלוקח בדמים דבר מאכל", ועיי' מהר"ם חלאוה שם). ובשד"ח כללים מע' כ כלל קיט כ' דגם לרב אבהו דפליג אחזקי' עדיין גדר ההנאה שאסרה תורה הוא "שלא יהא בו היתר אכילה", עיי"ש.

והנה איסור החמץ אינו רק באכילה והנאה אלא גם בכל יראה ובל ימצא (וכתוצאה מאיסור זה בא חיוב ביעור), והרי החילוק בין ג' ענינים אלו (אכילה, הנאה, וב"י וב"י) הוא בהגדרת יסוד איסור חמץ. כי שייכותה של אכילה (ואיסורה) אל הדבר הנאכל היא אל הצורה שלו, היינו כפי שהוא מצויר בתבנית ותכונה הראוי' לאכילה, ולא אל החומר בהיותו בפני עצמו, היינו עצם מציאותו; ואילו ההנאה מהדבר (ואיסורה) קשורה (גם) לעצם הדבר מאכל אף בטרם בא לתבנית דבר הנאכל. וזהו אחד הביאורים במהות החילוק בין איסורי הנאה לאיסורי אכילה, דלכאורה איסור אכילה ע"פ תורה מורה שהדבר האסור הוא חפצא של טומאה ורע, ואם רע הוא איך מותר בהנאה, אלא די"ל דאיסור אכילה היינו שהרע נמצא רק בצורת הדבר וחיצוניותו (במה שגורם לו להיות ראוי לאכילה), ולכן הדבר מותר בהנאה, כי בחומר ועצם הדבר (השייך להנאה) אין כל רע.

והנה סו"ס גם הקשר של הנאה (ואיסורה) אל הדבר הוא ע"י השימוש בו, הנעשה דוקא כאשר החומר הוא בצורה מסוימת, וא"כ הא גופא ראי' שקשר זה של האיסור אל הדבר הוא כפי שיש לו כבר איזה ציור שהוא (ולהלן ית' יותר בפרטיות החילוק בין "ציור" זה ל"ציור" האוסר באכילה). אך בחמץ מצינו איסור נוסף שאינו בשאר איסורי, והוא שחפצא זה אף לא ימצא ברשותו של ישראל, אפילו מבלי כל שימוש בחמץ – היינו, שבחפצא זו האיסור חדר לחומר ועצם הדבר כפי

(1) ומעתה יש להבין שיטת חכמים דסברי דאף בחמץ אין שם האיסור חל על עצם מציאות החומר, אף שלכא' איסור כל יראה ובל ימצא מוכיח דלא כן, כנ"ל. וכנראה צ"ל דבאמת אף חכמים סברי שאיסור ב"י וב"י מורה על איסור בעצם המצאות החמץ (ולא רק שאסור להשתמש בו לאכילה או להנאה), אבל מ"מ לדידהו זהו רק סניף מן עיקר הדבר, פירוש דראשית הדבר הוא שהחמץ אסור באכילה ובהנאה, אלא שהחמירה תורה לאסור אף המצאות עצם מציאות החמץ, מיהו לא אסרה כאן אלא המצאות של מציאות חמץ הראוי לאכילה או להנאה. אבל ר"י סבירא ל' דאיסור ב"י וב"י מוכיח שיש כאן עומק חדש בפני עצמו בחלות האיסור, דהאיסור חל על עצם החומר, ולהכי בעי שריפה דוקא כנ"ל. הערת המו"ח.

מכה . . היתה של ארבע מכות כו" וולדעת רע"ק "של חמש מכות", וביאר הכלבו דהדברים מיוסדים על זה שכל דבר מורכב מד' יסודות אש רוח מים עפר, וישנו גם "יסוד פשוט" - חומר ההיולי המופשט מד' היסודות; ור"א ס"ל שהמכה כללה גם ד' היסודות שבשורש מציאות הדברים (בטרם נתמזגו ונתגבשו למציאות אחת שלפנינו), ורע"ק ס"ל דאף חומר היולי נפגע במכה, שהוא יסוד חמישי. ונמצא דלב' הדעות לא היתה המכה רק בדבר הנגלה כמו שהוא לפנינו אלא גם בשורש החומר ויסודו, אלא דפליגי בשיעור הדבר עד כמה עמוק הוא. וי"ל דשייכא להפלוגתא דלעיל עד כמה עמוק שם איסור חמץ וממילא עד היכן נדרשת השבתתו, כי הוא הדבר לענין מכות מצרים שבאו לשבור ולבטל מציאות מצרים, דהדבר תלוי עד היכן הוא שיעור טומאת מצרים שצריך לשבור ולסלק (וידוע דטומאת מצרים וטומאת חמץ כרוכים זב"ז). דר"א דסבר שהמכה היתה רק עד מקום השייך כבר לציור ד' יסודות, היינו השיטה דביעור חמץ הוא רק עד היכן שמציאותו קשורה לַתּוֹאֵר (ולצורה) של החמץ, האפשרות לאכילה והנאה; ודעת רע"ק שהמכות היו גם בחומר ההיולי - היא כמ"ד שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ומתאימים הדברים להפליא עם המבואר להדיא בפסחים ה: דאכן רע"ק הכי ס"ל גבי ביעור חמץ.

ומעתה יש לבאר גם דברי ר' יוסי הגלילי בהגדה שם לעיל מיני' "מנין כו" שלקו המצרים במצרים עשר מכות כו", די"ל שלא לחינם הובאו דבריו בסמוך, כי

והנה מצינו סוג הנאה שאין בו צד המביא לאכילה, והוא השתמשות שאין ממנה תועלת וריוח, כגון המאכיל דבר איסור לכלבי הפקר, ואיפליגו בזה בירוש' כאן אם מותר או אסור. ומעתה י"ל דתלוי בחקירה כעין הנ"ל, עד כמה חדר איסור חמץ בחפצא האסור, דכבר נת"ל דאיסור הנאה מורה על חלות איסור עמוקה מאכילה, הקרובה יותר לעצם מציאות הדבר, ובזה נחלקו כמה עמוק הדבר, דמאן דמתיר סבר דאיסור הנאה קרוב לעצם הדבר רק עד מקום שיש לו עדיין שייכות לתואר וציור, ולהכי מוגבל האיסור רק להנאה המביאה לידי אכילה. אבל אידך מ"ד סבר דאיסור הנאה שורה על עצם הדבר (גם כפי שאין לו כל שייכות לתואר וציור), וראיתו לזה מהא דאסור החמץ אפי' בבל יראה ובל ימצא (וכמו שנת"ל בסברת ר' יהודה לחייב שריפה) - ומעתה סבר דגם איסור ההנאה הוא איסור מצד עצמו הכולל כל אופן של השתמשות, גם כזה שאינו "מביא לידי שום אכילה". ומ"ד הראשון יתרץ דהא דאסרה תורה חמץ גם בב"י וב"י הוי בגדר סייג בלבד לאיסור אכילה והנאה (וא"כ אינו מעיד על עומק נוסף בחלות האיסור), וכשיטת הר"ן הידועה בריש פסחים דאיסור ב"י וב"י הוא מטעם שלא יבא לאכלו (והאריכו הראשונים שם, אמאי לא מצינו בתורה סייג כזה בשאר איסורי אכילה והנאה), וכבר מצינו בכ"מ גדר של "סייג" שהוא מדאורייתא ולא רק מד"ס, ואכ"מ.

ובזה יש להמתיק פלוגת התנאים בהגדה גבי מכות מצרים, דלדעת ר"א "כל

בתואר הדבר ולא בעומק (ואיסור ב"י וב"י
אפ"ל שהוא סייג בלבד כנ"ל). והכי נמי
ס"ל בנוגע לטומאת מצרים, שלא נגעה
אלא בתואר וחיצוניות הדברים – וממילא
כל מכה היתה רק במציאות הדברים כפי
שהם כבר מורכבים מד' היסודות למציאות
אחת בלבד.

בדברים אלו נחלק על ב' האחרים דלהלן
מיני' (ויומתק עפ"ז הל' דלהלן "ר"א אומר
כו"י, וק"ל), ובא לומר דכל מכה נמנית
כמכה אחת בלבד (ולהכי מנינן עשר).
והוא לשיטתו גבי חמץ, דאשכחן בפסחים
כג ע"א דסבר דחמץ מותר בהנאה, וכבר
ביארנו לעיל דאם אין דבר אסור בהנאה
מוכחא מילתא שחלות האיסור היא רק



תורת חיים

מכתבי עצות והדרכות בעבודת השי"ת
בחי היום יום



בטחון מונע גמגום

טיפול בחיתוך הדיבור ע"י בטחון בה' - הקשר בין הנפש לגוף

ערל שפתיים

(וארא ו, יב)

השלוח והבטחון העצמי הנדרש

...ולכתבו בנוגע לגמגום - כיון שעל האדם לעשות את התלוי בו בדרך הטבע, ישאל ויעשה כדעת רופא.

אלא ועיקר, שעליו להוסיף בהתמדה ושקידה בלימוד התורה נגלה וחסידות, והלימוד יהי' כהוראת חז"ל מביא לידי מעשה קיום המצות בהידור, שנוסף על העיקר שכן הוא ציווי הקב"ה - הרי זה גם הדרך לקבלת הברכה, שהוא "הרופא כל בשר ומפליא לעשות", ורופא בשר ודם שלוחו הוא.

ורואים במוחש שבנוגע לגמגום מועילה בפרט ההתחזקות במדת הבטחון בהשם יתברך שהוא המשגיח על כל אחד בהשגחה פרטית, כיון שסיבה חשובה במיחוש האמור, הוא העדר שלוח שלוח נפשית ובטחון עצמי ככל הדרוש.

(אגרות קודש חכ"ד עמ' קעה)

הקשר לבח המחשבה

במענה על מכתבו . . בו כותב אודות חיתוך הדבור שלו שדורש הטבה - צריך להתייעץ עם רופא מומחה במקצוע שכמה טפולים חדשים חדשו בזמן האחרון המועיל בכגון דא,

וכיון שלרובא דרובא הרי זה קשור גם כן עם כח המחשבה, הנה ככל שימעט בשימת לב לאופן דבורו ולא יתרגש מזה שלעת עתה אינו כדבעי - יתוסף בהצלחת הטפול ויוסיף בהטבת המצב, ופשוט שככל שיוסיף בהתמדה ושקידה בלימוד התורה והידור בקיום המצות יתוסף בברכות השי"ת נותן התורה בהמצטרך לו בכלל ובהנ"ל בפרט.

בוראי יודע מתקנת קדמונים לאמר - בכל יום לאחר תפלת השחר - השיעור תהלים חדשי כפי שנחלק התהלים לימי החדש, ועל כל פנים ישמור על זה מכאן ולהבא.

(אגרות קודש ח"ד עמ' עדר-ה)

ה' לא לי אירא

במענה למכתבה . . בו כותבת מצבה בנוגע לדבור וכו'.

ולפעמים הכי קרובות קורה זה מפני מאורע שהי' קשור בעצבים ומתיחותם, שלכן נוסף על מילוי הוראת הרופאים שתשאל בעצתם, תתחזק בבטחונה בהשי"ת המשיגה על כל אחד ואחת בהשגחה פרטית, ואז הרי נאמר "ה' לי לא אירא", וכשתתמעט מדת היראה, בדרך ממילא יתמעט גם הגמגום וכו'.

ועוד מהעצות בזה, שכשנתקלת במלה שמגמגמה, לא תתעקש לבטא דוקא מלה זו, אלא תשתדל להחליפה במלה אחרת ומה טוב לאחר איזה שניות שתעבור המתיחות.

והעיקר בכל האמור, והרי כל דבר תלוי בברכת השי"ת יוצר האדם ומנהיגו, לכן הרי הנהגה בחיי היום יומים מתאימה להוראת תורתנו חיים ובקיום מצותי', הרי זה גם צנור וכלי לקבלת ברכת השי"ת בהמצטרך, ובפרט שכל אחת מבנות ישראל נקראת בת שרה רבקה רחל ולאה.

(אגרות קודש חכ"ב עמ' קט)

הבטחון ייטיב הדיבור בדרך ממילא

...ועלי להוסיף ועיקר הוא, אשר בכלל תלוי הוא במדה חשובה על כל פנים בבטחון עצמו ובמצב העצבים, שלכן העצה היעוצה בכ"א אפילו כשעושים איזה טפולים - שיתחזק האדם במדת הבטחון, שהיא יסוד אמונתנו, בטחון בהשם יתברך שהוא בורא עולם ומנהיגו ומשיגה בהשגחה פרטית על כל אחד ואחד ועצם הטוב הוא, שמזה מוכן בלשון נעים וזמירות ישראל, "ה' לי לא אירא", שזהו שולל הבושת מפני בני אדם שבסביבם נמצא, ותקוה חזקה אשר השי"ת ינחהו בטוב לפניו, וככל שיוחקק עוד בהבנתו שעומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה - יתמעט החשש, מה יאמרו העומדים

אצלו על אופן דבורו הבא, ויוטב הדבור בדרך ממילא, ובפרט ביחד עם הטפול.
 כן להוסיף שעוד נקודה בהאמור, והוא שכשבא לתיבה וחושש שלא יוכל לבטאה
 בסדר, לא ילחם עם עצמו לבטא תיבה זו דוקא כי אם יחליפנה בביטוי אחר וכיו"ב.
 ומאחר שלכל דבר צריכים לסייעתא דשמיא, מובן שעליו להוסיף בהתמדה ושקידה
 בלימוד התורה והידור בקיום מצותי, ואין לך דבר העומד בפני הרצון.

(אגרות קודש ח"ט עמ' קסא-ב)

שויתי ה' לנגדי תמיד

...כן להעיר אשר ברוב הפעמים קשור ענין הגמגום בחוסר בטחון עצמי, ויראת בני
 אדם, שמזה מובן אשר כשיהי' חקוק במוחו תמיד הענין ד"שויתי ה' לנגדי תמיד", ואשר
 הוא ית' הוא עצם הטוב ורוצה להיטיב לברואיו, ומשגיח בהשגחה פרטית על כל אחד
 ואחד, וכמבואר ענינים אלו ביחוד בתורת החסידות - הרי ימעט זה ויחליש התופעות
 בלתי רצויות בחוסר בטחון ויראת בני אדם, וכמו שכתוב "ה' לי לא אירא".

(אגרות קודש ח"ט עמ' רצז)



דרכי החסידות

שיחות ומכתבים בענייני עבודת ה'

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



עולם מלשון העלם: שלשה מובנים

הוא משיב לזולת מקצת מן האמת או כלל לא אמת, שאין הוא יכול לעשות זאת בגלל אדם אחר, והאמת היא שזה רק מצד רוע לבבו. וכשהוא נפגש לאחר מכן עם אותו אדם אחר שואל אותו האדם האחר מדוע הי' עליך לומר שאינך עושה את הטובה בגללי, הרי יכולת לומר טעם אחר - הוא תובע ממנו מדוע לא אמר שקר עמוק יותר...

העולם מוגבל בהגדרת זמן ומקום

עולם הוא ההיפך משם הוי'. למרות שעיקר ההתהוות הוא משם הוי', אך ההתהוות בפועל היא על ידי שם אלקים. עולם הוא מוגבל בזמן ומקום. מקום הוא הענין של ו' קצוות. [כלומר:] שנוסף על [עצם] ההגדרה של ו' קצוות, [הרי ש]מוגבל המקום [בהגדרה זו של] מעלה ומטה וד' רוחות. הגבלה זו מסודרה ומוכרחת.

קיים סדר שאינו מוכרח והוא דבר נעלה, אך כאן ההגבלה מוכרחת. שבלי ההגבלה של מעלה ומטה וד' רוחות, אין שום מציאות של מקום.

זמן הוא ענין של עבר, הווה ועתיד. הרי לבד זאת שהעולם מוגבל בעבר הווה ועתיד, הרי מוכרח הדבר שיהי' כך, והסדר בזה הוא שבתחילה עבר, ולאחר מכן הווה ולאחר מכן עתיד.

וזהו היפך משם הוי'. בשם הוי' ישנם גם כן מקום וזמן. מקום הוא ארבע אותיות שם הוי', וזמן הוא הי' הווה ויהי'. אך, בשם הוי', הם [=פרטי הזמן והמקום] כאחד. כלומר, שב"הי" כלולים [גם] ה"הוה" וה"יהי'", וכך גם ב"הוה" כלול וכו'.

עולם מלשון העלם – מעלים על המקור האמיתי

במשמעות המלה "עולם" ישנם שלשה ענינים: עולם מלשון העלם; הנחות העולם וסברות העולם [כדלקמן].

עולם הוא העלם, סגור, מכוסה, מכוסה לעצמו ומכוסה לזולת. ובעומק יותר הוא עיוור, מעורר. עיוור היינו שלא רואים את הדבר. מעורר היינו שהדבר שרואים נראה כאילו הי' דבר אחר.

מציאות ה"יש" הרי משקרת, למרות שהגברא יודע שקיים "אין" המהווה אותו, אך כיוון שאין הוא משיג אותו, הוא קורא לו "אין", במילא אין הוא נמצא אצלו והוא מרגיש בתוכו כאילו מציאותו מעצמותו. כך הוא מרגיש לעצמו, ויתירה מזו כפי שהוא מראה את עצמו לזולת. שלאמיתו של דבר הרי הסיבה מדוע ישנו ענין כזה, שהגברא ירגיש כאלו מציאותו מעצמותו, היא, מפני שהתהוותו היא מעצמות יתברך, כפי שהרבי אומר ב"אגרת הקודש" "הוא לבדו בכחו ויכולתו כו'", אלא שלמעלה הרי זה באמת שמציאותו היא מעצמותו, ואילו בנברא הרי זה רק שנדמה לו כך, וזה שקר. זהו הענין של עולם מלשון העלם.

הנחות העולם וסברות העולם – הנחות והבנות שקריות

הנחות העולם היינו, מה שנוהים אחרי נימוס העולם שיסודו שקר ומרוצף כזוב, בשוא, בערמומיות ובכל מיני צבעים של שקר. זהו אחד בפה ואחד בלב. למשל, כשאחד בא לבקש טובה מהשני והשני אינו רוצה לעשות לו טובה זו, מפני שהוא שונא לו בלב, והוא בכלל אדם רע ובלעיל. אף על פי כן יענה לו, שהוא אמנם רוצה לעשות לו את הטובה אלא מפני טעם מסויים אין באפשרותו לעשות זאת, והוא מתלבש בלבוש של שקר.

או יתירה מזו, שהוא אומר לו מקצת מן האמת או כלל לא אמת, שאין הוא יכול לעשות זאת בגלל אדם אחר, והאמת היא שזה רק מצד רוע לבבו. וכשהוא נפגש לאחר מכן עם אותו אדם אחר שואל אותו האדם האחר מדוע הי' עליך לומר שאינך עושה את הטובה בגללי, הרי יכולת לומר טעם אחר – הוא תובע ממנו מדוע לא אמר שקר עמוק יותר... וכך הדבר בכל ענין, שכל שמרבים בשקרים וכזבים מתאים הדבר יותר להנחות העולם.

או יהודי בן שבעים אומר "חכמה" של ילד בן שלש ומתפאר בכך, הוא שקוע ב"חכמות" של ילד בן שלש.

פברות העולם: בחסידות מוזכר ביטוי זה בכמה ענינים: לא כסברת העולם שהנשמה היא שכל; לא כסברת העולם אשר התשובה באה על חטא ועוון; לא כסברת העולם אשר חסידות היא ענין מדות חסידיות, זה רק גופו של חסיד, ואילו חסיד הוא דבר אחר לגמרי.

עולם - העולם, חסידות - אור

זה הענין של עולם שהוא היפך משם הוי'. ואילו חסידות היא שם הוי'. חסידות היא היפך מעולם. חסידות היא גלוי', גלוי' לעצמו וגלוי' לזולת. חסידות היא אור, היא מאירה לעצמו ומאירה לזולת.

(תרגום מספר השיחות ה'תש"ה עמ' 7-46 - ספר השיחות תש"ה המתורגם ללה"ק עמ' מד-ה)

