

גליון תתצו • ערש"ק פרשת לך לך

• שנת העשרים •

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

החטא הכפול של הערים "סדום ועמורה"

הטעם שאברהם אבינו ביקש שכר על עבודתו

בטעם החילוק בין קדושה ראשונה לקדושה שני' דארץ ישראל

בושה וענווה שלא במקומה





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 מאיר יעקב זילברשטרום, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם טייטלבוים,
הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שווייכה

פתיחה

בעזרת.

הננו מתכבדים להגיש לפניכם את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון תתצה) ה"ו"ל לפרשת פ' דף, ובו אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות חידושים וביאורים שבתורת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וצוק"ה נבנ"מ זי"ע.

◇ ◇ ◇

במדור "מקרא אני דורש" מתבאר שאלה מעניינת בפשטי המקראות - מדוע הזכיר הכתוב את "חטאת סדום ועמורה", ולא את שאר הערים "אדמה וצבאים"? וע"פ דיוק בשמות המלכים שנוכרו בפרשתנו נמצאנו למדים ש"סדום ועמורה" היה חטאם הן לשמים והן לבריות בשונה משאר הערים, ולאור זאת מבואר ההבדל גם בענשם וכמה חילוקים שמצינו ביניהם בכתוב.

במדור "יינה ש' תורה" מתבאר ענין פלאי שמצינו אצל אברהם אבינו שתבע שכן מהקב"ה אף שפשוט שעבודת אצ"ה היתה לשם הקב"ה בלבד, ונתבאר מהות גדרה של עבודת ה' "לשמה", אשר אצל איש נעלה ביותר כאצ"ה גם קבלת שכן גשמי אינה ח"ו לשם תועלת גשמית אלא לשם הקב"ה בלבד.

מדור "חידושי פוגיות" עוסק בסוגיא הידועה של החילוק בין קדושה ראשונה לקדושה שני' ובדברי הרמב"ם שקדושה ראשונה היא מפני הכיבוש וקדושה שני' מפני החזקה, ושקו"ט המפרשים בביאור דבריו, וכאן יחדש יסוד בענין זה דהקידוש אינו קשור לעצם קנין הבעלות אלא ענין בפ"ע הנובע מן ההתיישבות.

בברכת שבתא טבא
מכון אור החסידות

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כאופן שהופיעו במקורם, אלא עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים הושמט ריבוי השקו"ט והמקורות שהופיעו במקורם, ויש להיפך, אשר במקור הדברים מופיעים בקיצור וכאן הורחבו ונתבאר ע"פ המבואר במקומות אחרים בחזרת 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 שנשמנו בתוכן הענינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

תוכן ענינים

ב. מקרא אני דורש.....

בין סדום ועמורה לשאר ערי הכנר

מדוע מזכיר הכתוב "חטאת סדום ועמורה" ולא חטאיהם של אדמה וצבאיים? / מה ההבדל בין חטאיהם של ברע וברשע לשנאב ושמאבר? / ביאור החילוק בין חטאי סדום ועמורה לשאר ערי הכנר שמתבטא גם בהבדל בעונש שלהם

(ע"פ לקסי שחזת חז"ה עמ' 70 ואילך)

ה. פנינים... עיונים וביאורים קצרים.....

בין ר"ש של אברהם ליו"ד של שרי
עבדים לפרעה יותר מ'ד' מאות שנה! ע"פ לקסי שחזת חז"ה עמ' 82 ואילך

ו. יינה של תורה.....

מדוע רצה אברהם שכן?

כיצד יתכן שאברהם דאג שמא נוכח משכרו? מהי התועלת בלימוד תורה כאשר מטרת הלימוד אינה רצויה? מדוע הולמד על מנת לקנטר שונה מהלומד על מנת להתכבד? וכיצד שכרו של אברהם הוא חלק מעבודתו את קונו? היחס הראוי לשכר המצוות ומה שיש ללמוד בזה מאברהם אבינו

(ע"פ לקסי שחזת ד"כ עמ' 45 ואילך)

ז. פנינים... דרוש ואגדה.....

גם "מהול" צריך לקיים "פעולת המילה"
את בריתי אקים את יצחק - מדוע לא עם ישמעאל?
ע"פ לקסי שחזת חז"ה עמ' 18 ואילך

ח. חידושי סוגיות.....

בטעם החילוק בין קדושה ראשונה לקדושה שני' דארץ ישראל
יביא קשיית הכס"מ על מ"כ הרמב"ם דהחילוק תלוי באופן ההתיישבות שבתחילה אם ע"י כיבוש או חזקה, ויקשה על תירוצי המפרשים בזה / יסיק ביאור מחודש על פי יסוד דהקידוש אינו קשור לעצם קנין הבעלות אלא ענין בפ"ע הנובע מן ההתיישבות

(ע"פ לקסי שחזת חז"ה עמ' 100 ואילך)

ט. תורת חיים.....

"טובה פעולה אחת מאלף אנוחות"

י. דרכי החסידות.....

בושה וענווה שלא במקומה

צוות העריכה וההגהה:

הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מאיר יעקב זילברשטרם, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטנוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

מכון 'אור החסידות', סניף ארץ הקודש ת.ד. 2033 כפר חב"ד,
Or Hachasidus - Head Office, 1469 President st. • 6084000
#BSMT, Brooklyn, NY 11213 - United States (718) 534 8673

להערות והארות:

orhachasidut@gmail.com 03-3745979 טל מערכת:



מקרא אני הדרש

ביאורים בפשוטו של מקרא



בין סדום ועמורה לשאר ערי הכנען

מדוע מזכיר הכתוב "חטאת סדום ועמורה" ולא חטאיהם של אדמה וצבויים? / מה ההבדל בין חטאיהם של ברע וברשע לשנאב ושמאבר? / ביאור החילוק בין חטאי סדום ועמורה לשאר ערי הכנען שמתבטא גם בהבדל בעונש שלהם

א. "וישא לוט את עיניו, וירא את כל כנען הירדן כי כולה משקה, לפני שחת ה' את סדום ואת עמורה גו'" (פרשתנו יג, י).

והנה, בכנען הירדן היו חמשה כרכים (כמפורש בפרש"י פ' וירא יז, יח. ועוד), והם המנויים בפרשתנו בענין מלחמת המלכים (יד, ב): "ברע מלך סדום .. ברשע מלך עמורה, שנאב מלך אדמה, ושמאבר מלך צבויים, ומלך בלע היא צוער";

ומתוכם נעשו ארבעה ערים, כמפורש בפ' נצבים (כט, כב): "גפרית ומלח שריפה כל ארצה, לא תזרע ולא תצמיח ולא יעלה בה כל עשב, כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבויים אשר הפך ה' באפו ובחמתו".

ובטעם שנשמטה העיר צוער – כבר מבואר, שהמלאך הסכים לבקשת לוט להשאיר עיר זו לפליטה [כיון שעוונותיה היו מועטים ביחס לשאר הערים] ולכן ניצלה ולא נשחתה (ראה וירא יט, כא ובמפרשים).

אך צריך להבין בלשון הכתוב בפרשתנו, למה הזכיר "שחת ה' את סדום ואת עמורה" – ולא הזכיר גם "אדמה וצבויים"?

ב. והנה עוד מצינו שנזכרו רק "סדום ועמורה" ולא "אדמה וצבויים" – והוא שבמלחמת המלכים באו ונלחמו כנגד מלכי הערים שהיו בכנען הירדן, חמשת המלכים הנ"ל, ושם נאמר (פרשתנו יד, יא): "ויקחו את כל רכוש סדום ועמורה", ולא נזכרו שאר הערים;

ושם יש לתרץ לכאורה, שפשוט כן היה בפועל, שלקחו רק רכושם של סדום ועמורה ולא של שאר הערים. [ואולי מפני שהיו עיירות קטנות כו'.]

אך עדיין צריך ביאור במ"ש בפרשת וירא (יח, כ), בפרשה המספרת על הפיכת הערים, ושם מתחיל הענין: "ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה כי רבה וחטאתם כי כבדה מאוד" – ושוב לא נזכרו שאר הערים שבככר!

ואמנם, הרד"ק כתב: "כי הם ראשי הממלכות" – ושלוש הערים האחרות היו טפלות להן. אבל לכאורה אינו ביאור מספיק, כי אם כן היה לו להזכיר רק את סדום, שהרי (בלשון הרד"ק) "סדום היתה אם לכולם", וכדברי רש"י (וירא יח, כו) "לפי שסדום היתה מטרפולין וחשובה מכולם תלה בה הכתוב", וכן מצינו שהמלאך שהלך לפעול את הפיכת הערים הלך רק לסדום – ואם כן גם בנידון דידן, אם כוונת הכתוב רק להזכיר העיקר, היה לו להסתפק בהזכרת סדום, ולמה הזכיר גם עמורה?

ג. ויש לומר, שהגדר המיוחד שהיה ב"סדום ועמורה" דוקא (יותר מאשר שאר ערי הככר), מובן הוא מתוך דברי רש"י המפורשים בפרשתנו:

בפירוש שמות המלכים – "ברע מלך סדום . . ברשע מלך עמורה, שנאב מלך אדמה ושמאבר מלך צבויים" – כתב רש"י: "ברע – רע לשמים ורע לבריות; ברשע – שנתעלה ברשעו; שנאב – שונא אביו שבשמים; שמאבר – שם אבר לעוף ולקפון ולמרוד בהקב"ה". וכד דייקת, הרי (אין זו סתם אגדה, אלא ש)יש כאן חלוקה מכוונת לשני סוגים כלליים:

בשנים האחרונים – "שנאב" ו"שמאבר" – מודגש בשמם רק המרידה כנגד הקב"ה, "בין אדם למקום" ["שונא אביו שבשמים", "שם אבר . . למרוד בהקב"ה"];

ואילו אצל שנים הראשונים – "ברע" ו"ברשע" – מודגש רע כפול, הן "בין אדם למקום" והן "בין אדם לחבירו":

לגבי "ברע" כתב רש"י במפורש שהוא "רע לשמים ורע לבריות" – ויש לומר יסודו בלשון "ב-רע", ב' סוגים ברע; ולגבי "ברשע" כתב רש"י "שנתעלה ברשעו" – שיש לבאר בכוונתו, שגם אצל "ברשע" היו ב' סוגי רשע, הן לשמים והן לבריות, אלא שכיון ורשעותו היתה גדולה יותר, לכן לא נקרא רק "ברע" (ב' רע), אלא "ב-רשע", ב' סוגים ברשע.

[ואילו אצל "מלך בלע היא צוער" – שבסיום הכתוב שם – לא נזכר שמו ואף רש"י לא מפרש רשעותו כלל; וכבר ביארו מפרשי רש"י על אתר הטעם לכך, כיון שעוונות העיר היו מועטים ולכן אף ניצלה לבסוף, כנ"ל].

ומעתה מסתבר לומר, כי כשם שמצינו ההבדל בין מלכי הערים, בין "ברע" ו"ברשע" לבין "שנאב" ו"שמאבר", כן היה הבדל ברשעת אנשי הערים עצמם, בין "סדום ועמורה" לבין "אדמה וצבויים":

באדמה וצבויים, ששם מלכו "שנאב" ו"שמאבר", היה עיקר חטאם בענינים שבין אדם למקום דוקא – ואילו בסדום ועמורה, ששם מלכו "ברע" ו"ברשע", היה רע כפול, הן לשמים והן לבריות;

ומתורץ היטב מה שכתוב "זעקת סדום ועמורה כי רבה וחטאתם כי כבדה מאד", כי אכן, בסדום ועמורה היה חטא שונה ומיוחד, כיון שחטאו גם בענינים שבין אדם לחבירו ולא רק בענינים שבין אדם למקום.

[ובפרט לפי פירוש חז"ל (הובא בפרש"י וירא יח, כא) על המשך הכתוב: "ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו", ש"כצעקתה" קאי על "צעקת ריבה אחת שהרגוה מיתה משונה על שנתנה מזון לעני" – שחטא מסוג זה הוא בעיקר "בין אדם לחבירו", ולכן זה שייך דוקא ל"סדום ועמורה" ולא ל"אדמה וצבויים"].

ד. ובהתאם להבדל זה שבין סדום ועמורה לבין אדמה וצבויים לענין החטא, מצינו גם הבדל ביניהם לענין העונש:

בסיפור הכתוב אודות מהפכת סדום, נאמרו ב' פסוקים (וירא יט, כד-כה): א) "וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש מאת ה' מן השמים"; ב) "ויהפוך את הערים האל ואת כל הכפר ואת כל יושבי הערים וצמח האדמה".

הרי שוב מבדיל הכתוב בין סדום לעמורה לבין שאר ערי הכפר, שבפסוק הראשון המדבר על שריפה באש מן השמים הוזכרו רק סדום ועמורה, ודוקא בפסוק השני המדבר על ההפיכה – שם מדובר על "כל הכפר" וכל הערים שבו נראה באר בשדה על פרש"י שם. צפנת פענח – להרוגוצובי – עה"ת שם];

כי אכן, אדמה וצבויים שעיקר חטאם היה בין אדם למקום נענשו רק בהפיכה, ודוקא סדום ועמורה, שהוסיפו לחטוא גם בין אדם לחבירו הוסיפו להיענש בשריפה באש מן השמים.

ומעתה מובן לשון הכתוב שפתחנו בו: "שחת ה' את סדום ואת עמורה" – כי עיקר ענין ההשחתה מתאים בסדום ועמורה, שהם נשרפו באש ונשחתו כליל, ולא (כל-כך) באדמה וצבויים שבהם לא היתה שריפה והשחתה כליל, אלא רק נהפכו כו'.

ועוד יש לדון בדרך זו בלשונות הכתובים בכ"מ בענין זה של השחתת הערים. ואכמ"ל. ומסיימים בטוב.

מאחר שמעידה על דבר שאינו אמת, נתרעמה על השכינה עד שהוצרכו לפייסה ולהוסיפה לשמו של יהושע - על אחת כמה וכמה שרי"ש של אברם, שעדיין אמת היא שאברהם הוא אב גם לארם, אין צורך להזיזה ממקומה.

עבדים לפרעה יותר מד' מאות שנה!?

דע תדע כי ירד' וירד' בארץ לא להם ועבדים ועני
אתם ארבע מאות שנה (טו, יג)

לכאורה קשה: כיון שגזירת גלות מצרים נקצבה מלכתחילה למשך ארבע מאות שנה ולא יותר, איך אומרים אנו בהגדה של פסח "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו כ' משועבדים היינו לפרעה במצרים", דאך אפשר שיהיו ישראל משועבדים לפרעה יותר ממה שגזר הקב"ה (וראה גם ריטב"א להגש"פ על פיסקא עבדים היינו)?

ויש לומר:

מצינו שבני ישראל אמרו כמה פעמים שברצונם לשוב למצרים, כגון "נתנה ראש ונשובה מצרימה" (שלא יד, ד). והיינו, שבמשך הגלות נשקעו בני ישראל עמוק כ"כ בתוך טומאת מצרים, עד שגם לאחר שיצאו הנה מצד טבעם הי' בהם הרצון לחזור.

ומעתה, אילו היו בני ישראל יוצאים ממצרים רק מפני שנשלמו הארבע מאות שנה של הגזירה, הרי היו חוזרים לשם מעצמם ונשארים עבדי עולם מרצונם, כעין מה שמצינו בעבד עברי האפשרות ש"אמור יאמר העבד אהבתי את אדוני ג' לא אצא חפשי" (משפטים כא, ה).

ורק מכיון שהקב"ה הוא שהוציא אותם ממצרים, לא הי' ביכולתם לחזור לשם גם באותם זמנים שרצו בזה, וממילא לא חזרו להיות משועבדים.

וזה פירוש מאמר ההגדה "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים", אלא היינו יוצאים משם רק מפני שנשלמה הגזירה, הרי היינו חוזרים לשם, ואז "משועבדים היינו לפרעה במצרים".

בין רי"ש של אברם ליו"ד של שרי

ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב

המון גוים נתתך

כי אב המון גוים - לשון נוסחון של שמו. וריש שהיה בו מתחלה, שלא הי' אב אלא לארם שהוא מקומו, ועכשיו אב לכל העולם, ואפילו ריש שהיה בו מתחלה לא היה ממקומו, שאף ירד' של שרי נתרעמה על השכינה עד שהוסיפה להושיע, שנאמר ויקרא משה להושע בן נון יהושע (ו, ת. רש"י)

יש לתמוה: הראי' שהביא רש"י מ"יו"ד של שרי"

- היא לכאורה ראי' לסתור, שהרי יו"ד זו וזה גם זאת ממקומה ונתיספה לשם אחר, ואין זה דומה לרי"ש של אברם, ש"לא זאת ממקומה" (וראה שפ"ח ומשכיל לדוד כאן מה שביארו בהבדל בין רי"ש דאברהם ליו"ד דשרי).

ויש לומר, שרמז לזה רש"י בדיוק לשונו "שאף יו"ד של שרי נתרעמה כו' עד שהוסיפה ליהושע", דמשמע שטענתה של "יו"ד של שרי" היא קלושה יותר מטענת הרי"ש של אברם, ולכן יש חידוש בזה שאף טענה זו נתקבלה.

וביאור הדברים:

אות רי"ש של אברם - פירושה "שלא הי' אב אלא לארם שהוא מקומו", ולכן מובן יותר שלא זאת ממקומה, שהרי גם עתה, כשנעשה "אב המון גוים", עדיין אב הוא גם לארם (ראה כע"ז דברי דוד (להט"ז) כאן, ועי' צ"ח ברכות יג, ב ד"ה אברם הוא אברהם).

משא"כ יו"ד של שרי" - פירש רש"י לקמן (פסוק טו) שמשמעותה "שרי לי ולא לאחרים", היינו שהיא שרה על בעלה (שהוא הקורא את שמה שרי - ראה בזה אלישיך ושי"ך עה"ת לקמן שם), וזה אינו אמת, שהרי ודאי לא היתה לשרה שררה על אברהם, היפך הכתוב "והוא ימשל בכ" (בראשית ג, טז). ולכן אין מקום להשאירה בשמה של שרה, ופיוסה הוא ע"י הוספתה לשמו של יהושע.

[ואין לתמוה איך נקראה שרי עד אז בשם שאינו אמת, שהרי שמה ניתן לה ע"י הרן ואין הכרח שיש בו משמעות אמיתית. ורק עתה, כששינה הקב"ה את שמותיהם של אברהם ושרה, שוב א"א שיהי' בהם דבר שאינו אמת].

וזהו שהביא רש"י ראי' מ"יו"ד של שרי": אם אפילו יו"ד זו, שאין מקום להשאתה במקומה,



מדוע רצה אברהם שכר?

כיצד יתכן שאברהם דאג שמא נוכח משכרו? מהי התועלת בלימוד תורה כאשר מטרת הלימוד אינה רצוי?
מדוע הלימוד על מנת לקנטר שונה מהלימוד על מנת להתכבד? וכיצד שכרו של אברהם הוא חלק מעבודתו
את קונו? היחס הראוי לשכר המצוות ומה שיש ללמוד בזה מאברהם אבינו



אודות דברי ה' אל אברהם במחזה "אל תירא אברם, אנכי מגן לך, שכרך הרבה מאד"
(פרשתנו טו, א), פירש רש"י ש"אחר שנעשה לו נס זה שהרג את המלכים", ה' אברהם דואג
"שמא קבלתי שכר על כל צדקותי", ועל כך אמר לו הקב"ה "אל תירא אברם... מה שאתה
דואג על קבול שכרך - שכרך הרבה מאד".

ויש לתמוה מאוד:

כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ה"ב) שאברהם אבינו הוא סמל ודוגמא לעבודת ה' לשמה:
"העובד מאהבה... לא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה
לבא בגללה, ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם
אבינו שקראו הקב"ה אוהבו לפי שלא עבד אלא מאהבה".

ואין יתכן שאברהם, ש"לא עבד אלא מאהבה", דאג כל כך שמא נגרע משכרו?

ה"תוך" של ה"שלא לשמה"

להבנת הדברים, יש להקדים ולפרש את עומק מאמר חז"ל (פסחים נ, ב. ועוד) "לעולם
יעסוק אדם בתורה ומצוות אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה":

אין זאת שבתחילה עסקו בתורה הוא שלא לשמה ממש, ורק מאוחר יותר נהי' לימודו
לשמה, אלא יש לומר שכבר בתחילה, כאשר בגלוי נראה שלימודו הוא שלא לשמה, הנה
ה"תוך" והפנימיות של ה"שלא לשמה" הוא באמת "לשמה".

יסוד לפירוש זה, עולה מדברי הרמב"ם בהלכות גרושין (פ"ב ה"כ): כאשר בית דין

כופים על נתינת גט, הרי הם כופים את המגרש עד שיאמר "רוצה אני", ולכאורה הדבר תמוה, שהלא הוא אומר "רוצה אני" מתוך כפי' ולא ברצון אמיתי, והדין הוא שנתנת הגט מוכרחת להיות ברצון הבעל, ומבאר הרמב"ם ש"מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו".

והיינו, שבפנימיותו רוצה כל יהודי לעבוד את השי"ת כראוי, לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ולכן גם בשעה שנראה שהסכמתו לציית לבית דין היא בכפי', נחשב הדבר שעושה ברצונו, כיוון שזהו רצונו הפנימי והאמיתי.

ועל דרך זה, הרי רצונו האמיתי של כל יהודי הוא ללמוד תורה לשמה, וגם כאשר בחיצוניות לימודו נעשה שלא לשמה, הרי "מתוך שלא לשמה" – ה"תוך" והפנימיות של הלימוד של עכשיו, "בא לשמה" – הרי הוא לשמה כבר עתה.

מדוע היהודי רעב?

לפי ביאור זה, נמצא שגם כאשר הלימוד של היהודי אינו כראוי ואין כוונתו "לשמה", מכל מקום בפנימיותו יש כוונה "לשמה", והיא ה"תוך" של הלימוד "שלא לשמה".

אך יש לתמוה: מצינו בגמרא (ברכות יז, א) ש"כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא", והקשו על כך התוס' (ד"ה העושה) מהמאמר שהובא למעלה "שמתוך שלא לשמה בא לשמה", ותיצרו "דהכא מיירי שאינו לומד אלא לקנות חבירו, והתם מיירי שלומד על מנת שיכבדוהו".

ולכאורה, מכיוון שרצונו הפנימי והאמיתי של יהודי הוא עבודת ה' לשמה, למאי נפקא מינה שכוונתו היא לקנות, והלא כשם שאומרים על הלומד בשביל שיכבדוהו שאף על פי שכוונתו החיצונית פסולה, מכל מקום לימודו רצוי משום רצונו הפנימי והאמיתי, כך לכאורה גם אצל הלומד על מנת לקנות, שרצונו הפנימי הוא לימוד תורה לשמה, ומדוע "נוח לו שלא נברא"?

ויש לבאר:

מה שאומרים שתוכו של הלימוד "שלא לשמה" הוא לשמה, אין זאת שכוונת ה"שלא לשמה" היא באמת שלילית, ורק שבפנימיות נשמתו יש כוונה טובה, אלא שגם הכוונה החיצונית גופא היא טובה בפנימיותה, וכפי שיתבאר.

כאשר יהודי לומד תורה ומקבל בשכר זה עשירות, הרי עובד ה' אמיתי רואה אף את השכר כחלק מעבודת ה'.

כשם שבלימוד התורה "לשמה" אינו חושב על עצמו ועל התועלת שלו כלל, אלא עושה זאת אך ורק בשביל הקב"ה לבדו, כך גם בנוגע לשכר שמקבל על לימוד התורה. אין הוא

מרגיש שמגיעה לו גדולה וחשיבות, ואינו מרגיש שהוא עצמו מקבל את העושר והכבוד, אלא חושב על כך שהעשירות שבאה לו מרבה כבוד שמים, שעתה רואים הבריות שלימוד התורה מביא לעושר וכבוד.

וכמו שמצינו גבי אברהם אבינו, שאחת ההבטחות שהבטיחו הקב"ה על קיום הציווי "לך לך" היא "ואגדלה שמך" (לך יב, א-ב). ולכאורה תמוה מאוד (ראה אלשיך עה"פ. ספר המאמרים המשך תרס"ו עמ' רפח), הלא אברהם אבינו הוא זה שהכריז "ואני עפר ואפר" (וירא יח, כז), ואדם כזה שבעיניו הוא אינו יותר מעפר ואפר, והוא חש התבטלות עצמית מוחלטת, בוודאי אינו רואה צורך ומעלה בכך ששמו יגדל?

והביאור בכך הוא כאמור, שדווקא משום שהי' אברהם בטל במציאות לגמרי בפני קונו, על כן לא ראה ב"שמו" עניין פרטי שלו, אלא רק ביטוי ל"שם שמים". בני אדם יודעים שהוא מאמין בה' וכל מציאותו היא להפיץ את שמו ית', וממילא כאשר שמו גדל, אין זה ששמו הפרטי גדל, אלא שם שמים מתכבד ומתפרסם יותר, ובכך הוא משיג את מטרתו לפרסם את האמונה בו ית'.

וזהו עומק הפירוש בעניין "מתוך שלא לשמה בא לשמה": פנימיות ה"שלא לשמה" עצמו, היא רצון "לשמה". גם כאשר בגלוי עוסק הוא בתורה ומצוות לשם עשירות וכבוד, הנה אף שבחיצוניות חפץ הוא בעשירות לעצמו, מכל מקום הרצון הפנימי בעשירות ובכבוד הוא לשם קידוש שמו ית' בעולם, ומרצון קדוש זה נובע הרצון החיצוני בעושר וכבוד לתועלת עצמו.

דוגמא לדבר זה, שיש רצון קדוש נפשי ופנימי, שממנו נובע רצון חיצוני וגשמי, מצינו בפירוש מורנו הבעש"ט (כתר שם טוב סי' קצד) על הפסוק (תהלים קז, ה) "רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף":

כאשר אדם רעב וצמא לדבר מאכל ומשקה, אין זו רק תשוקתו של הגוף, כי אם "נפשם" היא זו החפיצה במאכל, וזאת, משום שבמאכל יש "ניצוץ" אלוקי המצפה להיגאל ולשוב אל הקדושה על ידי שיאכלנו יהודי לשם שמים ולעבודתו ית', ואותו ניצוץ יש לו שייכות לנפש האדם הרעב, שעליו הוטל להשיבו אל הקדושה, ותשוקת הנפש לברר את הניצוץ היא הגורמת את הרעב הגשמי.

ועל דרך זה בעניין לימוד לשם עושר וכבוד, שהרצון להתעשר נובע מהרצון הפנימי של הנפש ללמוד תורה לשמה ולקדש שמו ית' בעולם על ידי שייודע שלימוד התורה מביא לטוב ולעשירות בגשמיות כפשוטו.

ומעתה מובן, שכאשר הכוונה בלימוד התורה היא לעניין שאינו יכול להיות לשם שמים, כמו "לקנות חביריו", הרי באופן זה אי אפשר כלל שהכוונה "לקנות" תהי' לשם שמים, ואין בה עניין חיובי, ואי אפשר לומר שה"תוך" של הכוונה הזו הוא לימוד לשמה.

יהודי שבטל במציאות יכול לרצות עשירות

ומעתה יובן מה שהבטיח הקב"ה לאברהם אבינו "שכרך הרבה מאוד":

כמבואר למעלה, אברהם אבינו עבד את עבודתו בשלימות, מאהבה בלבד, הוא לא הרגיש את מציאותו העצמית כלל, וכל כוונתו הייתה לשם שמים בלבד.

ועל כן, רצה אברהם וחפץ בשכר, לא לעצמו ח"ו, אלא בכדי להגדיל שמו ית' בעולם. כי כאשר גדל שמו של אברהם על ידי שכר הרבה, וכל מציאותו של אברהם היא לקרוא בשם ה', הרי זה מגדיל את שם ה' בעולם.

ועד כדי כך, שכאשר ה' חשש של חסרון באותו שכר, ה' אברהם "דואג", שמא יפגם ח"ו בהגדלת שמו ית' בעולם, ועד כדי כך שה' הקב"ה צריך להתגלות אליו במחזה, ולהרגיעו "אל תירא אברם, שכרך הרבה מאוד".

ונמצא שאדרבא דוקא בענין זה בא לידי ביטוי גודל מעלת עבודת אברהם אבינו: עובד ה' שאינו בטל במציאות להקב"ה, אינו שייך שיחפוץ בשכר הרבה, כי מכיוון שמרגיש את מציאות עצמו, הרי חלילה לו מלעבוד את ה' לשם שכר, ודי לו במה שיתן לו השי"ת את צרכיו, די פרנסתו, בכדי שיוכל לעבדו ית'.

ודווקא מי שבטל במציאות להשי"ת כמו אברהם אבינו, עד שכל מציאותו היא רק הפצת שם ה' בעולם, הרי שייך שיבטיח לו השי"ת שכר הרבה, ויחפוץ בו, וידאג עליו, וכל זאת אינו בסתירה לעבודתו "לשמה" אלא אדרבה, זהו חלק מעבודתו את ה', כי העושר והגדולה אינו הגדולה שלו אלא גדולתו של הקב"ה, כי בכך מתגדל שמו ית' בעולם.

גם "מהול" צריך לקיים "פעולת המילה"

גם "מהול" צריך לקיים "פעולת המילה"

לוי ישמעאל יחיה לפניך
יחי' ביראתך (יז, ית, רש"י)

מבקשת אברהם אבינו שישמעאל "יחי' ביראתך", מובן שידע אברהם אבינו שישמעאל ראוי לכך, ושיש מקום לכך שישמעאל ילך בדרכיו ויחי' חיים של יראת ה'.

ומעתה יש להבין את תשובת הקב"ה, שאף שקיבל את בקשת אברהם בענין ישמעאל ("ולישמעאל שמעתך" (פרשתנו יז, כ)), מ"מ "את בריתי אקים את יצחק" (שם, כא) דוקא, ודוקא "ביצחק יקרא לך זרע" (וירא כא, יב).

והביאור בזה:

החילוק בין ישמעאל ליצחק הוא, שלידת ישמעאל היתה בדרך הטבע, ואילו לידת יצחק היתה בדרך נס שלמעלה מהטבע.

ומכאן נובע חילוק גם באופן התקשרותם אל ה': ישמעאל התקשר אל הקב"ה בברית מילה בהיותו בן י"ג שנה, כשהאדם נעשה בר דעת ומחוייב במצוות, וממילא התקשרותו מיוסדת על השכל והטבע; ואילו יצחק התקשר בברית בהיותו בן שמונת ימים, כשעדיין אינו בר הבנה, וממילא התקשרותו אל הקב"ה היא למעלה מהשכל ומהטבע.

וזהו שאמר הקב"ה לאברהם, שדוקא "ביצחק יקרא לך זרע":

מי שהתקשרותו של הקב"ה מיוסדת על הטבע ועל השכל האנושי - אפילו אם נתחנך היטב בביתו של אברהם אבינו, אין בטחון שימשיך בדרך זו תמיד, בכל תנאי ובכל מצב, ולכן אין הוא ראוי להעמיד ממנו את עם ישראל, כי קיומם של בני ישראל הוא למעלה מהטבע. רק יצחק, שעצם קיומו מלידתו הוא למעלה מהטבע, והתקשרותו אל הקב"ה היא למעלה מהטבע, ולכן היא נצחית ואינה ניתנת לשינוי - הוא הראוי לכך שממנו יעמוד עם ישראל.

המול לכם כל זכר (יז, יז)

במצות מילה ישנם שלשה דינים: א. שהאדם יהי' מהול. ב. שלא יהי' ערל. ג. פעולת המילה עצמה (ראה בארוכה מכתב הצפע"נ בשד"ח מילואים לקונט' המציצה, צפע"נ על הרמב"ם ריש הל' מילה).

ויש לבאר שלשה ענינים אלו בעבודת האדם לקונט:

ב' הענינים הראשונים, שיהי' מהול ושלא יהי' ערל - הם כנגד "סור מרע ועשה טוב", היינו שהאדם צריך לעסוק בענינים שבקדושה, לימוד התורה וקיום המצוות ("שיהי' מהול"), ושלא ללכת בשרירות לבו ולהימשך אחר התאוות ("שלא יהי' ערל").

ומכל מקום, אף מי שיש בו כבר ב' ענינים אלו, צריך גם הוא לענין הג' - פעולת המילה:

מבואר בתניא (פט"ו), שגם מי שהוא מתמיד בטבעו ולכן הוא מקיים "ועשה טוב" מצד טבעו ("מהול"), או שהוא "מצונן בטבעו" ומתנהג בקרירות לעניני תאוות העולם, וממילא הוא סר מרע ("אינו ערל") - ועד"ז מי שהתגבר על יצרו והרגיל עצמו בהנהגות אלו, עד שעכשיו אינו צריך להתאמץ עוד כדי לקיימן - נקרא "אשר לא עבדו", מאחר שאינו צריך לעבודה ויגיעה כדי להתגבר על יצרו. וכדי שיהי' נקרא "עובד אלקים" צריך הוא להתייגע ולהתאמץ תמיד יותר מהרגילות שהורגל בה.

וזהו ענינה של פעולת המילה בעבודת השי"ת - שגם מי שהוא כבר "מהול" וגם "אינו ערל", מכל מקום צריך הוא תמיד ל"פעולת המילה", להתייגע ולהתאמץ בעבודת הבורא ית"ש, ולא להסתפק במה שעשה עד כה.

קידוש סוגיות

עיון ופירוש בסוגיות הפרשה

בטעם החילוק בין קדושה ראשונה לקדושה שני' דארץ ישראל

יביא קשיית הכס"מ על מש"כ הרמב"ם דהחילוק תלוי באופן ההתיישבות שבתחילה אם ע"י כיבוש או חזקה, ויקשה על תירוצי המפרשים בזה / יסיק ביאור מחדש על פי יסוד דהקידוש אינו קשור לעצם קנין הבעלות אלא ענין בפ"ע הנובע מן ההתיישבות

מכח כיבוש, ולמה לא נאמר בחזקה גם כן משנלקחה הארץ מידינו בטלה חזקה. ותו בראשונה שנתקדשה בכיבוש, וכי לא הי' שם חזקה, אטו מי עדיפא חזקה בלא כיבוש מחזקה עם כיבוש."

והרדב"ז בהל' תרומות פ"א ה"ה כתב, דהדבר תלוי בקידוש שקידושה בפה דדוקא אז א"א לבטל הקדושה, וזה עשו רק בקדושה שני', משא"כ עולי מצרים לא קידושה בפה אלא בהתיישבות בלבד, ולזה נתבטל הקידוש משגלו. וכבר נתקשה עליו החיד"א, בשו"ת חיים שאל ח"ב סל"ט, דצע"ג לומר דלזה כיון הרמב"ם, דהא לא הזכיר דבר וחצי דבר מענין הקידוש בפה, ותלה זה רק במה שהיתה התיישבות ע"י חזקה בלי כיבוש. ועוד זאת יל"ע טובא בגוף דברי הרדב"ז, דהא לא אישתמיט בשום דוכתא שייזכר גבי עזרא קידוש בפה, ויש כאן חידוש דבעי אסמכתא.

גבי ירושת הארץ לישראל שנזכרה בפרשתנו, איפליגו תנאי בערכין לב ע"א אי קדושה ראשונה קדושה רק לשעתה או גם לעת"ל, ונפק"מ להיכא דלא כבשו עולי בבל בקדושה שני', דאף שכבשום בזמן יהושע נתבטלה קדושתם בזה"ז. ופסק הרמב"ם (ספ"ו מהל' בית הבחירה ועוד) דקדושה ראשונה קדושה רק לשעתה ומקום שלא החזיקו עולי בבל פטור מתרו"מ דין תורה, משא"כ קדושה שני' קדושה לא בטלה אף משגלו שוב. ובטעם הדבר שנשתנתה קדושה שני' מראשונה, ביאר שם הרמב"ם, דבקדושה ראשונה חל החיוב מדין כיבוש רבים", ולהכי כיון שבא כנגדו כיבוש אחר, ו"נלקחה הארץ מידיהם" – "בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות כו'", משא"כ בקדושה שני' לא קידש עזרא בכיבוש אלא "בחזקה שהחזיקו בה" וזה אינו מתבטל גם כשנלקחה הארץ מידיהם בכיבוש. והקשה בכס"מ "איני יודע מה כח חזקה גדול

קנה" (יבמות נב:), שאף שעידור הוי חזקה ויכל לקנות בזה, מ"מ כיון שלא נתכוין לקנות בחזקה זו אלא ה' סבור שהוא כבר שלו, א"א לקנות בחזקה זו. אבל צ"ע בזה דשמא רק במי שאינו מתכוין לקנות עתה כלל אין מועיל מעשה החזקה, אבל מי שרוצה לקנות ורק נתכוון לקנות בקנין אחר, אימור דשפיר קונה בכל קנין שיעשה גם בלא כוונה, ובפרט בקנין דאורייתא (עיי' בכ"ז בנמוק"י ב"מ י ע"א, שו"ת צ"צ י"ד סי' רל ואה"ע סקנ"ט). ותו, דהכא לא שייך לומר כן כי לא ה' שם שום מעשה כיבוש אחר כלל לבד מעצם החזקה, שהרי הגבעונים מסרו עריהם מעצמם ונסתלקו בלא שום קטטה ומלחמה, והיאך נימא שנקנו בכיבוש שלא ה' כאן כלל, אלא עכצ"ל דמה שנקנו ה' זה ע"י החזקה שרק היא היתה כאן.

ולכך נראה בזה באופן מיוחד, דחלות קדושת הארץ בקדושה ראשונה ובקדושה שני', לא היתה תלו' כלל באופן קניית הארץ ובאופן הבעלות, אלא באופן הכניסה וההתיישבות בה, שהם ב' ענינים נפרדים, וכדלקמן.

ובהקדמ, דהקשו בב"ב ק"ט ע"ב גבי בנות צלפחד שירשו בחלק אביהם פי שנים במשפחתו כיון שה' בכור, דלכאורה הוא היפך הדין דאין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק, וכיון שמת קודם שנכנסו היתה ירושה זו רק ראוי' לבוא ואינו מקבל בה פי שנים. ומשני התם ד"ארץ ישראל מוחזקת היא". ומשמע, דבעלות ישראל בארצם כבר ה' עוד מקודם שנכנסו (והאריך בזה בפרשת דרכים דרוש ט, עיי"ש). והנראה בזה, דקנין ישראל על הארץ הוא עוד מברית בין הבתרים דפרשתנו, דדברי ה' לאברהם אינו רק מגדר הבטחה

ולא התו"מ (עדיות פ"ח מ"ו) דרך אחרת בזה, דכוונת הרמב"ם דבקדושה ראשונה לא נקנתה הארץ מיד נותן, כי נכבשה מידו וסילקוהו שלא ברצונו, ולזה כאשר באו שוב הראשונים וסלקו ישראל והשיבו הארץ לידיהם כבתחילה, שוב פקעה קדושת הארץ שהיתה תלו' בהסתלקותם ממנה משם. משא"כ עולי בבל שהחזיקו בארץ מיד מלך פרס שנתן רשות להתיישב בה ואיכא דעת נותן, וזה אינו מתבטל ע"י סילוק בלי הסכמת המסתלק. פי', דלזה כיון הרמב"ם במ"ש "חזקה" דקדושה שני', דפירושו שה' מדעת הנותן.

איברא דלכא' צ"ע איך העלה ארוכה לקושיית הכס"מ, הא כיון דכיבוש נכרים במלחמה הוי קנין שבכוחו להפקיע בעלות ישראל מארצם (עיי' גיטין לח ע"א ובתוס' וראשונים, ועיי' שו"ע אדה"ז אר"ח סי' תרמט ס"י), מה לי אם היתה בעלות ע"י כיבוש או ע"י חזקה, וסו"ס אף כיבוש כחו יפה להפקיע הבעלות כחזקה.

וגם קשה על התו"מ קושיא הב' שבכס"מ, דאף בכיבוש ראשון היתה "חזקה" עימו, והיינו נמי נתינה מדעת הנותן, דהגבעונים מסרו עריהם מעצמם (עיי' יהושע, ט), ולמה עכ"פ אותם המקומות לא נתקדשו לעתיד. וה' נראה לתרץ על דרך דאשכחן בשו"ת חיים שאל שם בביאור הרמב"ם (וכ"כ הצ"ח ברכות ד, א. ועוד), דכיון שבכוונת ישראל ה' אז לכבוש הארץ בדרך כיבוש ולא בחזקה (וכפירוש "חזקה" הנ"ל – מדעת הנותן), לזה לא הועיל מה שה' כאן חזקה כיון שהקונים לא נתכוונו לקנות בקנין זה, אלא בקנין כיבוש לבד. והוי כדין "העודר בנכסי הגר וכסבור שהן שלו לא

לפניכם" – "הארץ" סתם – יש במשמע שמיד שהיתה הארץ כבושה לפניהם, עוד לפני שנכבשו כל חלקי, כבר נשלמה החלות של קדושת הארץ; והיינו בכיבוש יריחו שהיתה "מנעולה של ארץ ישראל", וע"י כיבושה "מיד כל הארץ נכבשה" (במדב"ר פט"ו, טו. תנחומא בהעלותך יו"ד), ובזה לבד כבר חלה קדושת הארץ. ובזה יובן עוד טעם שלא הועילה חזקה בקידוש הארץ כלום – גם בערי הגבעונים וכיו"ב שלא נכבשו, כי (נוסף על שלא נצטוו אלא על הכיבוש, הרי) כבר נתקדשה הארץ כולה לפני"ז, בכיבוש יריחו וכנ"ל.

וב"ז בכניסה ראשונה אבל בכניסת עזרא נאמר (ירמ' כט, י) "אפקוד אתכם גו' להשיב אתכם אל המקום הזה", פירוש דנצטו רק לעלות ולהתיישב בה, "ושבו בעריכם אשר תפשתם" (ירמ' מ, יו"ד), ולא נזכר בזה כלל ענין הכיבוש. ולזאת, מכיון שרצון וציווי ה' הי' (לא לכבוש, אלא) להתיישב בארץ – ממילא נפעלה חלות הקידוש (בלשון הרמב"ם) "בחזקה שהחזיקו בה". ומבואר היטב מה שחילק הרמב"ם דקדושה ראשונה היתה ע"י כיבוש (ואף שהיתה אז נמי חזקה כקושיית הכס"ם) וקדושה שני' בחזקה שהחזיקו בה דוקא.

ומעתה מתורצת יפה קושיית הכס"ם "מה כח חזקה גדול מכח כיבוש" שאינה מתבטלת בכיבוש אחרים, דהנה ההפרש בין כיבוש לחזקה הוא שכיבוש היינו שהדבר נמצא בידי אחרים וצריך להוציאה מהם בע"כ, ונמצא שעצם פעולה של כיבוש מורה ומרמזת בגלוי שיש בעלות מוקדמת על הדבר, ואופן הכיבוש הוא ע"י ההתגברות עליו, אבל חזקה גדרה (לא

על נתינת הארץ לעתיד, כ"א שבזה כבר נקנתה לגמרי לו ולזרעו אחריו עד עולם. וכן ילפינן להדיא בירושלמי חלה פ"ב ה"א ממה שנאמר בהברית, "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי (בל' עבר) את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת" – שאי"ז הבטחה בלבד, אלא כל' הירושלמי "כבר נתתי".

ונמצא שב' ענינים יש בנתינת הארץ לישראל: (א) קנין ובעלות הארץ, שניתנה לישראל בברית בין הבתרים (עוד לפני שכבשוה) מתנת עולם, ואין שום קנין המפקיע מזה. (ב) קדושת הארץ, שנפעלה אח"כ ע"י שהתיישבו בארץ בפועל, ואז חלו החיובים והמצוות התלוים בקדושת הארץ.

והנה, כיון שקדושת הארץ נפעלה ע"י ביאתם לארץ והתיישבותם בה, ממילא מובן דחלות הקדושה תלוי' באופן שנצטוו ליכנס בה מפי ה', ובזה מצינו חילוק בין כניסה ראשונה לכניסה שני', דבכניסה ראשונה – בא הציווי לכבוש מיד העמים ולסלקם, "חלוצים תעברו" (דברים ג, יח. וכן בהכתובים דס"פ מטות), "ואתם תעברו חמושים לפני אחיכם כל גיבורי החיל" (יהושע א, יד), "נכבשה הארץ לפניכם" (מטות לב, כט), וכיון שכן הי' הציווי, באופן זה לבדו נתקדשה, דהקידוש תלוי בהציווי, וא"כ קידושה הוא רק בדרך כיבוש לבד, ואין חזקה שאחר הכיבוש מועיל כלום בקידוש הארץ, דהא לא נצטוו על חזקה אלא על הכיבוש.

ויתירה מזו י"ל, דכיון שעל אופן כניסתם לארץ נצטוו "ונכבשה הארץ

וההתגברות על האחרים) בטל. אבל בביאה שני' שנתקדשה "בחזקה שהחזיקו בה", שגדרו עצם ההשבה לארצם (בלי יחס לאחרים) – נתגלה עי"ז שחלות קדושה זו אינה תלוי' בהתגברות על בעלות האומות, וכמו שהכניסה אינה באופן של התגברות על האומות, כן ביטולה אינו ע"י התגברות האומות שוב, דאדרבה, ציווי ה' להחזיק בה בלי כיבוש מורה ומרמז שאין לאוה"ע בעלות כלל בארץ, כמו חזקה כפשוטה שאינה כדי להוציא מבעלות מוקדמת, וכנ"ל.

וההתגברות וההוצאה מבעלות הקודמת, אלא) פשוט – שהדבר שלו, לפיכך עושה פעולה של חזקה (להראות ולהפגין בעלותו הגמורה דהמחזיק). ולהכי, בקדושה ראשונה, שנצטוו ליכנס בארץ ע"י כיבוש, שגדרו התגברות והוצאה מבעלות מוקדמת וכנ"ל, ממילא נמצא שהציווי (והקידוש שבעקבותיו) מדגיש זה שישנה מציאות של בעלות דאוה"ע לפני הקידוש, והכיבוש תלוי בהתגברות והכיבוש מידם, ולזאת "כיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש", כי אופן הקידוש (הכיבוש

”טובה פעולה אחת מאלף אנחות”

אדמו"ר נ"ע) ”טובה פעולה אחת מאלף אנחות”.

ומבלי להכנס בעצם הדבר אם אמת הוא או שזהו רק דמיון אצלו ומעצת ”המתחכם” (ה”קלוגניקער” [J-כינוי ליצר הרע]) כדי להחלישו מעבודתו, הנה אינני רואה תועלת בהאנחות שלו, ותמורת זה יוסיף אומץ בעבודתו בשדה החינוך הכשר. זהו בנוגע להשפעתו על הזולת.

והשנית יוסיף אומץ בלימוד החסידות, היינו פשוט ללמוד חסידות בחמימות ובחיות לעתים קרובות יותר, ואם קשה לפעול בעצמו חיות, בלימודו בודד, הרי בטח יוכל למצוא עתה במחננו חברותא בזה ו”יגעת ומצאת תאמין”. ובפרט שיש בכאו”א מאתנו סיועו של כ”ק מו”ח אדמו”ר שמסר נפשו על הפצת לימוד החסידות בכל המדינות ובכל המקומות ובכל הסוגי אנשים.

(אנחות קודש ח”ה עמ’ רלח)

לפעול בחינוך ולהשתלם

קבלתי מכתבו... ונהניתי לקרות בו שעוסק הוא בשדה חנוך הכשר... ויה”ר שיהי בהצלחה.

ומ”ש שיודע הוא שיכול להיות וצריך להיות הרבה יותר טוב מכמו שהוא עתה, הנה ידוע פסק רז”ל יגעתי ומצאתי תאמין וידוע פתגם כ”ק מו”ח אדמו”ר טובה פעולה אחת מאלף אנחות. וכן הוא בנידון דידן, ומובן אשר עד כמה שאפשר צריך כל אדם להשתלם יותר ויותר, ולאידך גיסא הנה אין להפסיק את כל העבודה לתכלית שלימות האפשרי בשבילו, אלא שצריך לאחוז בזה וגם בזה, ובפרט עבודת החינוך שכל יום ויום נוגע בנפשות של עשריות בני ובנות ישראל, שאין להפסיק עבודה זו, וידוע פס”ד רבינו הזקן - תורה אור בתחלתו - שע”י עבודת הצדקה (בגשמיות או ברוחניות) נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה.

בברכת הצלחה בעבודתו בקדש זה ימשיך ג”כ תוספת ברכה גם בעניניו הפרטיים.

(אנחות קודש ח”י עמ’ רלח)

טענות צודקות ללא פעולה ממשית

...בכל הצעות והסברות והצטדקות שאמר לי בעל פה ושכותבם במכתבים, אם אף צודקים, לא תתווסף אף פעולה אחת בהפצת התורה בכלל והפצת המעינות בפרט, מה שאין כן כשיתחיל לפעול מה, וידוע פסק נשיאנו הקדושים אשר חזקה לתעמולה שאינה חוזרת ריקם וטובה פעולה אחת מאלף אנחות, ובפרט שאין אתנו יודע עד מה תוצאות פעולה שבקדושה שיכולה להביא פירות ופירי פירות עד סוף העולם וכפירוש רבותינו עד סוף ההעלם וההסתר.

(אנחות קודש ח”ט עמ’ קצה)

...ועיקר העיקרים הוא - שטובה פעולה אחת מאלף אנחות, שהרי דבר ברור שהעדר הפעולה אפילו אם יתרצוהו ע”י כו”כ טעמים, בודאי לא תהיינה כל תוצאות ולא יחול כל שיפור, משא”כ ע”י פעולה קרוב לודאי שיראו פירות במשך זמן קצר, ואין צריך לומר - במשך הזמן.

(אנחות קודש ח”ג עמ’ שגד)

דרכנו ומטרתנו – ה”בפועל”!

...הורנו כ”ק מו”ח אדמו”ר צוקללה”ה נבג”מ זי”ע הכ”מ, אשר לא באנחות הישועה, ולא היאוש ח”ו העצבות והחלישות - הדרך המוציאה מן המיצר והצרה ומובילה למרחב וצהר.

ודרכנו ומטרתנו הוא ה”בפועל” במחשבה דבור ומעשה. ובלשון הרב ”שהלב יפעל על הראש, שיריד לידי פועל” (”די הארץ זאל ארויסבריינגען צום קאפ, עס זאל אראפקומען אין א בפועל”).

(אנחות קודש ח”ג עמ’ רכב)

אנחות ללא תועלת

...ומה שכותב במכתבו שמרגיש בעצמו שנופל ח”ו בערך המצב הקודם שלו וכו’, הנה נודע פתגם כ”ק מו”ח אדמו”ר צוקללה”ה נבג”מ זי”ע (בשם אביו

דרכי הורסידות

שירות ומכתבים בעניני עבודת ה' מכ"ק אדמו"ר
מוהריי"צ מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע



בושה וענווה שלא במקומה

שורשה של בושה שלא במקומה

רצויים וצריכים להרחיקה בתכלית.

(אנרות קודש ח"י עמ' תקי)

תוכחה לענווים

[נאמר על מלך המשיח] "והוכיח במישור לענוי ארץ". ענוי ארץ מגיע להם שיוכיחו אותם, שכן על כל אדם להשתדל לעורר את הזולת לעשות דברים טובים, אך כשיהי' ענוי בעיניו ויאמר, מי אני שיעורר, מי אני שיאמר לזולת, ענוה כזו מזיקה מאד, היא מביאה לדברים הלא טובים, ולכן ראויים ענוים אלה שיוכיחו אותם.

רואים אנו בחיים, כשאחד מדבר עם השני ומעורר אותו לעשות דבר טוב, לקבוע עתים לתורה, לעשות מצוה, לתת צדקה, לעזור ללומדי תורה וכדומה, הרי כשמדברים על כך הדברים משפיעים.

חובת גברא על כל יהודי, לעורר אחד את השני, להתוועד לעיתים תכופות ולדבר מכוון לימוד תורה, החזקת לומדי תורה ועוד, אך מי שאומר מי אני שאעורר, מי אני שאומר, הוא גורם בכך ביטול תורה, ביטול החזקת התורה ועוד. הרי משיח ישפוט אותם אך ימצא עליהם לימוד זכות.

(תרומם מלקיט ריבורים ח"ב עמ' 646)

– לקיט ריבורים ח"א היתורגם ע' 424)

במענה על מכתבו, הנה מדת הבושה היא מהמדות החשובות שנשתבחו בהן בני ישראל ביישנים רחמנים גומלי חסדים, אבל גם מדה טובה, טובה היא כשמשמשים בה במקום הראוי ומביאה תועלת, אבל במקום בלתי ראוי אז היא מתהפכת ממדה טובה למדה רעה, והעצה איך להפטר ממדת הבושה ונמיכות הרוח שלא במקום הראוי היא שצריכים למסור עצמו לאותו הענין שעוסקים בו במסירה ונתינה בכל לב ונפש ואז שוכחים על עצמו, – כי בושה שלא במקומה שרשה מגסות הרוח – וכשעומדים במסירה ונתינה מצליחים בעזה"י.

יתן וימסור עצמו לעבודתו והעיקר לקרב את הבריות בנעימות ודבורים טובים הנכנסים אל הלב והשי"ת יצליח לו בגשמיות וברוחניות.

(אנרות קודש ח"י עמ' רצו-י)

טבע בלתי רצוי!

...ומה שכותב ידידי אשר להיות מדבר ומשפיע הוא היפך טבעו ושמה הוא דכאשר יש מי שילמוד וידבר ברבים מבלעדו, הנה כללות הטבע הלזאת היא מהטבעיות הבלתי

