

גליון תתקט • ערש"ק פרשת יתרו

• שנת העשרים •

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

ביאור ג' פירש"י על "אשר הוצאתיך מארץ מצרים"

נצחיות התורה, והאם הרפואות שבש"ס נצחיות?

בגדרי הבדלה והלכותיה

"ראשונים" ו"אחרונים"





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 שוויכה

פתיחה

בעז"ה"ת.

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

◇ ◇ ◇

מדור "מקרא אני דורש" שבפתח הקובץ עוסק בפירושי רש"י על הפסוק הראשון של עשר הרבבות, אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ויבאר את החידוש המיוחד הנפעל בשעבוד של יהודי להקב"ה על ידי מתן תורה.

מדור "יינה של תורה" עוסק באופן נצחיותה של התורה ולימודה, וגם דברים שנראים שאינם שייכים בימינו כמו הרפואות שבש"ס - הגה כשמבינים את הגדר של התורה ולימודה הרי מובנת שייכות לימוד דברים אלו גם כיום.

מדור "חידושי סוגיות" עוסק בגדר חיוב ההבדלה ויביא ג' אופנים בגדר החיוב ועפ"ז יבאר לשונות הרמב"ם בענין זה.

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 ונתבארו ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושיגאות 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 עניינים

ב. מקרא אני דורש.

החידוש שנפעל במ"ת ע"י ההוצאה ממצרים

מדוע מביא רש"י ג' פירושים שונים ב"אשר הוצאתיך מארץ מצרים"? / מהו גדר השעבוד המיוחד של יהודי להקב"ה שנפעל בזמן מ"ת? / ביאור דברי רש"י על הפסוק הראשון של עשרת הדברות

(ע"פ לקסי שחזת חז"י עמ' 284 ואילך)

ו. פנינים.

מדוע בא יתרו הווקא לאחר מלחמת עמלק? ע"פ לקסי שחזת חז"א עמ' 77

הערה 33

מדוע לא כער החר? ע"פ לקסי שחזת חז"י עמ' 228 ואילך

ז. יינה של תורה.

האם הרפואות שבש"ס נצחיות?

היכן "הכניס" השי"ת את עצמו? / מדוע הכניס הרמב"ם לספר ההלכות את הנהגות הבריאות שהתאימו רק לזמנו? / מהי הסיבה הרוחנית לכך ש"נשתנו הטבעים" / וכיצד אפשר להרגיש את הקב"ה בלימוד הלכות התורה?

ע"פ לקסי שחזת חז"י עמ' 33 ואילך

ח. פנינים.

מדוע ישנו ישראל בליל מתן תורה? ע"פ לקסי שחזת חז"י עמ' 1024 ואילך

בין פרק י"ט פסוק ב' לפרק ב' פסוק י"ט ע"פ לקסי שחזת חז"י עמ' 229

ט. חידושי סוגיות.

בגדרי הבדלה והלכותיה

יביא השיטות מהיכן ילפינן חיוב הבדלה מה"ת, ועפ"ז יבאר לשונות הרמב"ם בטה"מ צו ובידו החזקה / יסיק ג' שיטות בגדר חיוב הבדלה, ויבאר כמה נפקותות לדינא

(ע"פ לקסי שחזת חז"א עמ' 99 ואילך)

י. תורת חיים.

"ראשונים" ו"אחרונים"

יא. דרכי החסידות.

כפתחו של אולם - במורשת

יב. שיחות קודש.

אחרות ישראל - "כאיש אחד בלב אחד"

צוות העריכה וההגהה:

הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מאיר יעקב וילברשטרום, 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:

orhachasidutl@gmail.com 03-3745979 טל' מערכת:



מקרא אני הדרש

ביאורים בפשוטו של מקרא



החידוש שנפעל במ"ת ע"י ההוצאה ממצרים

מדוע מביא רש"י ג' פירושים שונים ב"אשר הוצאתיך מארץ מצרים"? / מהו גדר השעבוד המיוחד של יהודי
להקב"ה שנפעל בזמן מ"ת? / ביאור דברי רש"י על הפסוק הראשון של עשרת הדברות



בתחילת עשרת הדברות: "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים"
(פרשתנו כ, ב). ובפירושו רש"י:

"אשר הוצאתיך מארץ מצרים - כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי".

וממשיך להביא ב' פירושים נוספים:

"דבר אחר: לפי שנגלה בים כגבור מלחמה, ונגלה כאן כזקן מלא רחמים .. הואיל ואני
משתנה במראות, אל תאמרו שתי רשויות הן, אנכי הוא אשר הוצאתיך ממצרים ועל הים.

דבר אחר: לפי שהיו שומעין קולות הרבה .. קולות באין מארבע רוחות ומן השמים ומן
הארץ, אל תאמרו רשויות הרבה הן".

ולכאורה צ"ב, מה קשה בהבנת הכתוב פשוטו כמשמעו - שלכן נדרש רש"י להוסיף לו
ביאור, ולא הסתפק בפירושו אחד אלא הוצרך לשלושה פירושים?

ב. והנה במפרשים פירשו (רא"ם. גור אריה. ועוד), שלרש"י הוקשה - מדוע תלה הכתוב
אלקותו יתברך ב"אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ולא אמר "אשר בראתי השמים והארץ
וכל אשר בהם"?

ועל זה מתרץ רש"י (בפירושו הראשון), "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי"
- דהיינו: "שעל ידי ההוצאה ממצרים מהיות להם עבדים זכה בהם להיות משועבדים לו
ויהיה אלקיהם".

לקראת שבת

ה

(וכן לפי הפירושים הנוספים מובן מה שהדגיש דוקא יציאת מצרים, כי רצה לומר שהוא הוא אשר התגלה להם במצרים ולא אחר כו').

אבל לכאורה קשה:

אם זו כל הקושיא שעמדה בפני רש"י – מדוע תלה אלקותו ביציאת מצרים – הרי קושיא זו מיושבת היטב לפי הפירוש הראשון, "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי", שתוכן זה הוא ענין מובן ופשוט לפי "פשוטו של מקרא"; ולמה הוצרך איפוא רש"י להמשיך ולהביא עוד שני פירושים?

ג. ונ"ל דאדרבה (וכעי"ז פירש במשכיל לדוד), הקושי שעמד בפני רש"י הוא (אינו מה הקשר בין אלקותו ליציאת מצרים, אלא להיפך): – מאי קא משמע לן?!

הרי בני ישראל ידעו זה מכבר שמתן תורה הוא התכלית של יציאת מצרים, כמו שכתוב כמה פעמים בפרשיות הקודמות [מיד בפ' שמות נאמר (ג, יב) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", ועד"ז בר"פ ורא (ו, ו-ז): "לכן אמור לבני ישראל .. והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים .. ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וידעתם כי אני ה' אלקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים"],

וגם בפרשתנו גופא (יט, ד-ו. וראה פרש"י שם) – בימי ההכנה למתן תורה – אמר להם הקב"ה "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם .. ואביא אתכם אלי .. שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי .. תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש";

אם כן, מה בא הקב"ה לחדש כאן באומרו "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים"?!

וע"ז מיישב רש"י – בפירושו הראשון ("כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי") – שבאמת התיבות "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" אינן באות בתור טעם וביאור על "אנכי ה' אלקיך" (כפי שלמדו המפרשים), אלא בתור ענין נפרד ונוסף.

ד. כוונת הדברים:

לשון רש"י כאן: "שתהיו משועבדים לי" – היא לשון מחודשת שאינה רגילה בענין זה של קבלת התורה והמצוות על ידי בני ישראל;

ונתבאר במק"א, שבלשון זו – "משועבדים" – מבואר החידוש שהתחדש כאן, בתיבות "אשר הוצאתיך מארץ מצרים":

אמנם, לבני ישראל היה ידוע מכבר, שהם צריכים לקבל עליהם מלכות שמים, תוך קבלה מלאה של ציוויי הקב"ה שהוציא אותם ממצרים;

אבל עדיין אין בזה שלילת החירות של חיים "אישיים". וכמו מלך בשר ודם, החוקק חוקים לבני המדינה והם מקבלים עליהם עול מלכותו לקיים גזירותיו, אבל אין זה מבטל

החפשויות שלהם לגמרי.

ועל זה בא הקב"ה כאן וחדש באמירתו: "שתהיו משועבדים לי", שפירושו שעבוד מוחלט להקב"ה, היינו שיהודי אין לו מציאות בפני עצמו ואין לו שום חירות (עצמית), הוא משועבד כל כולו, בכל נכסיו ובכל עשיותיו נכדין שעבוד לבעל חוב, שמשועבד בכל אשר לו לשלם את חובו].

וזו היא הכוונה במה שנאמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי":

כיון שבני ישראל היו בעבדות בארץ מצרים, ששם היו לא סתם "עבדים" אלא באופן של "שעבוד" [וכפי שמצינו בכ"מ שמזכירים העבדות שהיתה במצרים בשם "שעבוד מצרים" (ראה פרש"י בפסוק כאן. פרש"י שמות ה, ד. בא יא, ה. משפטים כד, י. ועוד)] – עבודת פרך, ועד לאופן של "תכבד העבודה" (למעלה ממדידה וכו'), לכן "כדאי היא ההוצאה (הוצאה זו מהעבדות בלי קצבה שהיתה במצרים) שתהיו (לא סתם כעבדים למלך, אלא) משועבדים לי" (לגמרי).

ה. ומעתה מבואר גם מדוע לא הסתפק רש"י בפירוש זה, והוצרך להביא ב' פירושים נוספים:

לפי האמור נמצא, שבפירוש זה מתכוון רש"י להפריד בין התיבות "אנכי ה' אלקיך" להתיבות "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" –

התיבות "אנכי ה' אלקיך" מכוונות להענין הידוע מכבר, זה שהקב"ה הוא השליט והמלך על ישראל, "אלקי ישראל", ולכן צריכים הם לעבדו ולשרתו כעבד לאדונו;

ואילו התיבות "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" באות להוסיף דבר חדש, שכיון והקב"ה הוציא את בני ישראל משעבוד מצרים שהיה באופן של "תכבד העבודה", לכן בני ישראל צריכים להיות (לא סתם "עבדים" ו"משרתים" לקב"ה, אלא) "משועבדים לי" לגמרי.

אמנם מזה שנקט הכתוב בלשון "אשר" – "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" – משמע שמדובר בהמשך אחד (ולא בהוספת דבר חדש).

ולכן מוסיף רש"י את הפירושים האחרים, שלפיהם מבואר היטב לשון "אשר", וכפי שמדגיש רש"י "אנכי הוא אשר הוצאתיך כו'", היינו, שכל הפסוק הוא המשך אחד.

מדוע לא בער ההר?

וַיֵּרֶד ה' עַל-הָרֹשִׁי

יכול ירד עליו ממש, ת"ל כי מן השמים דברתי עמכם, מלמד שדרכין שמים העליונים ותחתונים והציען על נבי החר כמצע על המטה (יט, כ. רש"י)

לכאורה צריך עיון: מפני מה מתרץ רש"י כאן את סתירת הכתובים, והרי סתירה זו אינה מתעוררת אלא לקמן (כ, יט) - בפסוק "כי מן השמים גו", והי' לו להמתין מלתרצה עד שם (ואכן גם שם פירש כן. וראה כללי רש"י פ"ז)? ויש לומר, שפירוש רש"י לא בא רק לענות על הסתירה מהכתוב דלקמן, אלא ליישב קושיא בכתובים כאן:

לעיל נאמר "והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש" (יט, יח), ומשמע שההר לא בער באש בעצמו, אלא העלה עשן בלבד. ולכאורה הדבר דורש ביאור, שהרי אם "ירד עליו ה' באש", היינו שהאש היתה על ההר ממש, הי' ההר עצמו (ובפרט הצמחים שעליו) צריך לבעור באש ולא להעלות עשן בלבד.

וזו קושיית רש"י "יכול ירד עליו ממש", שאין כוונתו להקשות רק מהכתוב לקמן, אלא שמהכתובים כאן כבר מתעורר הספק אם אמנם ירד ה' באש על ההר ממש, שאם כן הי' להר לבעור באש. ורק כחזוק לקושיא זו מביא גם פסוק שממנו משמע שדיבור ה' הי' "מן השמים". וק"ל.

מדוע בא יתרו דווקא לאחר מלחמת עמלק?

וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ

מה שמעיה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק (יה, א. רש"י)

לכאורה קשה: מדוע לא הי' די ליתרו בשמועת הנסים שנעשו לישראל ביציאת מצרים וקריעת ים סוף, ודוקא לאחר ששמע על מלחמת עמלק נתעורר לבוא?

וי"ל, שזהו דיוק לשון רש"י "מלחמת עמלק", ולא נקט לשון המורה על הנס שבמלחמה זו (כגון "מפלת עמלק" וכו"ב):

מצינו שמלחמת עמלק גרמה חלישות בחשיבותם וכבודם של ישראל לעיני העמים, כדרשת רז"ל עה"פ "אשר קרך", "משל כו" לאמבטי רותחת שלא היתה ברי' יכולה לירד בתוכה, בא בן בליעל אחד וקפץ לתוכה, אע"פ שנכווה הקירה לפני אחרים" (נחומא, יל"ש ופרש"י תצא כה, יח).

ועל אף שנצחון המלחמה הי' של ישראל, מ"מ נאמר "ויחלוש יהושע" (בשלח יז, יג), ודרשו חז"ל שזה פעל רק חולשה בעמלק, ולא התרחש נס גלוי, אלא הייתה מלחמה בדרך הטבע, שהיו צריכים להרוג אותם "לפי חרב".

ולכן בא יתרו דוקא לאחר ששמע על מלחמה זו, כדי להקים מחדש את כבודם של ישראל, כשיראו הכל ש"כהן מדין" בעצמו בא אל בני ישראל אל המדבר.

ינה של תורה

ביאורים בעניני הפרשה על דרך ההסידות



האם הרפואות שבש"ס נצחיות?

היכן "הכנים" השי"ת את עצמו? / מדוע הכנים הרמב"ם לספר ההלכות את הנהגות הבריאות שהתאימו רק לזמנו? / מהי הסיבה הרוחנית לכך ש"נשתנו הטבעים" / וכיצד אפשר להרגיש את הקב"ה בלימוד הלכות התורה?



אודות התיבה הראשונה בעשרת הדברות, **"אנכי"** (פרשתנו כ, ב), דרשו חז"ל שהיא נוטריקון "אנא נפשי כתבית יהבית" (שבת קה, א לגרסת הע"י). ובספרי חסידות פירשו שהשי"ת אומר כביכול "אני את עצמי הכנסתי וכתבתי בתורתך" (ראה לקוטי תורה שלח מח, ד ואילך).

ומכיוון שהבורא ית' הוא נצחי, ממילא מובן שהתורה, שיש בה את השי"ת עצמו – "נפשי", גם היא נצחית ועומדת לעולמי עד. ובלשון הרמב"ם: "דבר ברור ומפורש בתורה, שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים, אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת" (הל' יסודי התורה פ"ט ה"א); "התורה הזאת, אין חוקי' ומשפטי' משתנים לעולם ולעולמי עולמים" (הל' מלכים פ"א ה"ג. וראה ביאור עניין זה בארוכה בלקוטי שיחות ח"ט עמ' 182 ואילך).

ולא תורה שבכתב בלבד, אלא גם תורה שבעל פה על כל פרטי', היא נצחית ואינה משתנית לנצח נצחים. שהלא "מקרא משנה תלמוד ואגדה אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו", הכל "כבר נאמר למשה בסיני" (ירושלמי פאה פ"ב ה"ד).

ומעתה יש לתמוה תמיהה גדולה:

מצינו סוגיות בש"ס העוסקות בטבעי בני אדם ורפואותיהם וכיוצא באלו, וכמה מעניינים אלו אינם נוהגים בימינו, לפי שנשתנו הטבעים (ראה רמ"א אה"ע סי' קנו ס"ד בנוגע לילדות, מג"א או"ח סי' קע"ג סק"א בנוגע לענייני סכנה. ועוד).

ולכאורה, הלא סוגיות אלו הן חלק מן התורה, והאדם הלומדן מחויב לברך תחילה ברכת התורה. וכיצד יתכן שעניינים ודינים אלו שבתורה השתנו, ואינם נצחיים?

וכמו כן יש לתמוה אודות פרק רביעי מהלכות דעות ברמב"ם שעוסק בדרכי שמירת רפואת הגוף, ונחית לפרש כללים והוראות כיצד יש לשמור על בריאות הגוף. והנה, ההנהגות והרפואות שמפרט הרמב"ם, הן עצמן חלק מספר משנה תורה שמהותו היא "הלכות הלכות" (הקדמת הרמב"ם לספרו זה), והן חלק מדיני והוראות התורה. ואם כן, שוב עולה התמיהה: הלא כמה וכמה מהלכות אלו אין נוהגות בזמננו מפני שינוי הטבעים, ונמצא לכאורה שיש כאן שינוי ח"ו בנצחיות התורה?

התורה מדברת בעליונים ו"רומזת" בתחתונים

ידוע הכלל (הובא בס' עשרה מאמרות מאמר חיקור דין ח"ג פכ"ב, ובשל"ה יג, ב ואילך. ועוד), שהתורה "מדברת בעצם בעליונים", אלא שעניינים אלו באו ברמז ב"תחתונים". ביאור הדברים:

אפשר הי' לחשוב שענייני התורה הם "בעצם" ובעיקר בגשמיות, אלא שבהם רמוזים גם עניינים רוחניים נעלים. אבל האמת היא להפך: עיקר ו"עצם" ענייני התורה הם "בעליונים" וברוחניות, אלא שהתורה הלבשה את אותם העניינים הרוחניים בסיפורים ומצוות גשמיים, וזהו מה ש"רומזת בתחתונים".

ונמצא, שהעיקר הוא התורה הרוחנית, והסיפורים והמצוות הגשמיים הם תוצאה מן העניינים כפי שהם ברוחניות.

[ואין הכוונה ח"ו שאין הפסוקים כפשוטם בגשמיות, שהלא אין מקרא יוצא מידי פשוטו, וכוונת הפסוקים היא אכן לאותם עניינים גשמיים המדוברים בהם. אלא שיחד עם זאת, ישנו גם העניין כפי שהוא ברוחניות, ויתירה מזו – העניין הרוחני הוא העיקר, ורק מתגלה ומתבטא גם בגשמיות].

ואף שאמרו שהמעשה הוא העיקר (אבות פ"א מ"ז), הרי זה בנוגע ל"קיום המצווה בפועל", שהוא מוכרח להיות בגשמיות דווקא. כי כן עלה ברצונו ית', שקיום המצוות יהי' בגשמיות דווקא. אך מצד עצם עניין המצוות כשלעצמן, העיקר הוא ברוחניות, והתורה רמזה העניינים הרוחניים גם בגשמיות.

עניין זה, שעיקר המצוות הן ברוחניות, מפורש במדרש על הפסוק (תהלים קמו, יט) "מגיד דבריו ליעקב": "הקב"ה . . מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות ולשמור" (שמות רבה פ"ל ט). ונמצא, שהתחלת המצוות הן המצוות הרוחניות שעושה הקב"ה, ומזה יוצאות ומשתלשלות המצוות בגשמיות.

וכן הוא לגבי התורה שמקורה והתחלתה הוא ברוחניות, כמו שנאמר "ואהי' אצלו . . שעשועים גו'" (משלי ח, ל), ואמרו חז"ל "חמודה גנוזה שגנוזה לך" (שבת פח, ב), ומשם ירדה למטה ונתלבשה בעולם הגשמי ועניינו.

הרפואות שבש"ס – נצחיות ברוחניות

ומעתה יובן גם באשר לענייני הרפואה וכדומה שבתורה:

הלכות שמירת הגוף והרפואה שהובאו בש"ס, עיקרן הוא ברוחניות, והן עוסקות בשמירת בריאות הנשמה ורפואתה מן הפגמים הרוחניים.

הן אמת, שהלכות אלו לא נשארו רק במקורן "בעליונים", אלא התורה "רמזה" והלבישה אותן גם "בתחתונים". הרפואות הרוחניות התלכשו בלבוש גשמי, שהם ענייני הרפואות הגשמיים שבש"ס וברמב"ם.

וכאשר חלפו הדורות, ו"נשתנו הטבעים", שוב אין העניינים הרוחניים מתבטאים בגשמיות ממש, כי העולם ירד ממדרגתו, ואין העניינים הרוחניים יכולים להתגלות בטבע הגוף הגשמי ורפואותיו. וממילא אין מקום לקיים הוראות אלו בגשמיות.

ומובן מאליו, שאין שינוי זה אלא בנוגע לביטוי הגשמי, אך הסגולות והרפואות כפי שהן באמת ובעצם ברוחניות, אין בהן שום שינוי כלל, והן נצחיות לעד. וגם בימינו רפואת הנשמה ו"מאכלה" הם על פי אותן הרפואות הרוחניות שבתורה.

להרגיש בלימוד התורה שהיא "נפשי" של השי"ת

יסוד זה, שהתורה מדברת בעיקר "בעליונים" ורק "רומזת" ב"תחתונים", נוגע לאופן לימוד התורה על ידי האדם:

כפי שנתבאר למעלה, הקב"ה "הכניס" ו"כתב" את עצמו בתוך התורה ונתנה לנו. אבל כאשר לומדים את התורה, קוראים בה גם אודות דברים גשמיים ונחותים.

וכפי שכתב בתניא (פ"ד), שהתורה הקדושה "יורה ממקום כבודה, שהיא רצונו וחכמתו יתברך, ואורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד, ולית מחשבה תפיסא ב' כלל. ומשם נסעה יורדה בסתר המדרגות ממדרגה למדרגה, בהשתלשלות העולמות, עד שנתלכשה בדברים גשמיים וענייני עולם הזה, שהן רוב מצות התורה ככולם והלכותיהן".

ועל כן צריך האדם לשית עצה בנפשו, כיצד יפעל בנפשו שירגיש בעת לימוד התורה, העוסקת בדברים גשמיים ובעניינים המובנים בשכל, שיש בתורה זו "נפשי" של השי"ת.

והעצה לכך היא, שילמד האדם גם את חלק פנימיות התורה. החלק העוסק ב"פנימיות המצות וטעמיהם הנסתרים" (תניא אגרת הקודש סי' כו), וכן אודות ענייני הנהגת הבורא ית"ש והשפעותיו לעולם ואחדות ה' וכהאי גוונא. שחלק זה שבתורה הוא הוא התורה כפי שהיא "בעצם" ו"בעליונים", ובו ניכר עיקר התורה שהיא רוחנית.

וכאשר יעסוק בלימוד פנימיות התורה, אזי יעלה בידו לחוש גם בעת לימוד התורה הנגלית, המדברת על עניינים גשמיים, שיש בה "נפשי" של הקב"ה, והרי היא חכמתו ורצונו של הבורא ית"ש.

ועל ידי לימוד זה, זוכים לימות המשיח, עת אשר "לא יהי" עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים, וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם" (הרמב"ם בסוף ספר הי"ד).

השמים דברתי עמכם" משמע שהקב"ה דבר "מן השמים" ממש, ונצרכים אנו לפירוש שלא כן ה', אלא "שהרכין שמים והציען על ההר".

ויש לומר, שהחילוק בין שני הכתובים נרמז במספר הפרק והפסוק של כתובים אלו - פרק י"ט פסוק כ' ופרק כ' פסוק י"ט [ואף אם חלוקת הפרקים שבחומש אין מקורה בקודש, מ"מ מכיון שנתפשטה חלוקה זו בתפוצות ישראל, הרי מנהג ישראל תורה הוא]:

מבואר בספרי קבלה (ל"ת להאריז"ל בראשית ב, כג. ועוד), שהמספר י"ט רומז לאותיות המילוי דשם הוי"ו [היינו האותיות הנוספות לשם הוי"ו כאשר מפרשים את אותיותיו - (י"ו"ד, ה) ("א, ו) ("א, ה) ("א, בגימ' י"ט], שהצורך בהן הוא כאשר מבטאים את האות בדיבור, ולכן המספר י"ט מורה על ענין הדיבור והגילוי - ספירת המלכות (ראה בכ"ז סידור עם דא"ח קטו, ב. ועוד). ולאידיך, המספר כ' מורה על ספירת הכתר (ראה פרדס שער טו פ"א, ועוד), שהיא בחינה נעלית ומרוממת מכל העולמות כולם.

ועוד ידוע, שכל ספירה כלולה מכל שאר הספירות (ראה פרדס שער ח' פ"ב, ועוד). ובעניינינו - גם בענין הדיבור (מלכות) מתגלית הבחינה הכי נעלית (כתר), וזהו "כתר שבמלכות"; וגם בכתר כלול הגילוי למטה (מלכות), וזהו "מלכות שבכתר".

והשתא עולה יפה הרמז במספר הפרקים והפסוקים:

בפרק י"ט - ענין הדיבור והגילוי - נאמר "וירד ה' על הר סיני", היינו גילוי וירידה על ההר ממש. ואילו מספר הפסוק הוא "כ", להורות שבגילוי זה שעל ההר נכללה גם הבחינה הנעלית ביותר, בחינת הכתר ("הרכין שמים"). ונמצא שפסוק זה רומז לבחי' כתר (פסוק כ') שבמלכות (פרק י"ט).

לאידך, בפרק כ' - כתר - נאמר "כי מן השמים דברתי עמכם", היינו שהקב"ה מרומם ונישא מהעולם. ואילו מספר הפסוק הוא "י"ט", להורות שבחינה נעלית זו עצמה נתגלתה וירדה למטה ("הרכין שמים"). ונמצא שפסוק זה רומז לבחי' מלכות (פסוק י"ט) שבכתר (פרק כ').

שינה בליל מתן תורה!?

ויוצא משה את העם לקראת האלקים

ישנו להם ישראל כל אותו הלילה, לפי שינה של עצרת עריכה והלילה קצרה כו', בא הקדוש ברוך הוא ונמצא ישנים כו', והי' משה מעורר לישראל כו', הה"ד ויוצא משה את העם לקראת האלקים (יט, יז. שיר השירים רבה פ"א, יב, ב)

לכאורה הדבר תמוה ביותר: הרי ידועים דברי הר"ן (סוף פסחים בשם "הגדה") שבני ישראל ספרו את הימים והשתוקקו בכל לבם ונפשם לקבלת התורה, ואם כן איך יתכן שבליילה זה, במקום להמתין בקוצר רוח ולהתכונן לקבלת התורה, שכבו לישון, ועד כדי כך ששנתם ערבה להם?

ויש לבאר ע"פ הידוע, שכאשר הנשמה נמצאת בגוף הרי היא מוגבלת בהשגות שיכולה להשיג, מה שאין כן בעת השינה, כאשר היא מסתלקת מהגוף ועולה למעלה - יש ביכולתה להשיג השגות שאינה יכולה להשיג כאשר הגוף ער (ראה מה שנתבאר בזה בספר המאמרים קיץ ה"ש עמ' 5 ואילך, ועוד).

ולפי זה יש לפרש מה שישאל שכבו לישון בלילה ההוא, שהוא מפני שחשבו שאין הכנה מתאימה יותר לקבלת התורה מאשר שהנשמה תעלה למעלה ותשיג השגות נעלות לאין שיעור.

אך מכל מקום נחשב זה לחטא לגבי ישראל, כי תכלית מתן תורה היא לפעול שגם בדברים גשמיים ובענייני עולם הזה ישכון ויחדור אור הקדושה, ועל כן לא ה' להם להתנתק מהגוף ולהשיג השגות, כי אם לעבוד בתוך הגוף ולהעלותו ולזככו, כדי שגם הגוף יהי' כלי להשגות קדושות.

בין פרק י"ט פסוק כ' לפרק כ' פסוק י"ט

וירד ה' על הר סיני

יכול ירד עליו ממש, ת"ל כי מן השמים דברתי עמכם, מלמד שהרכין שמים העליונים ותחתונים והציען על גבי ההר (יט, ב. רש"י)

מדברי רש"י עולה שמהכתוב "וירד ה' על הר סיני" משמע שהקב"ה ירד עליו ממש, ונצרכים אנו לפירוש שלא כן ה', אלא שדיבר מן ה"שמים" כפי ש"הציען על ההר"; ואילו מהכתוב "מן

הידושי סוגיות

עיון ופולחן בסוגיות הפרשה



בגדרי הבדלה והלכותיה

ביא השיטות מהיכן ילפינן חיוב הבדלה מה"ת, ועפ"י יבאר לשונות הרמב"ם בסהמ"צ ובירו החזקה / יסיק ג' שיטות בגדר חיוב הבדלה



ויקבענו כו'".

איברא דהרמב"ם הביא רק הכתוב "זכור את יום השבת" ולא א' מג' הכתובים הנ"ל, ומשמע דלדידיה נכלל ב"זכור גו'", וכ"כ להדיא בספר המצות מ"ע קנה "שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו כו' והוא אמרו יתברך זכור את יום השבת לקדשו, כלומר כו' קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו, כלומר הבדלה שהיא ג"כ חלק מזכירת שבת ומתקנת מצותיה". וצ"ב מאי שיאטיה דהבדלה ל"זכור גו' לקדשו".

והנה עוד כתב שם בסהמ"צ בהגדרת החיוב "שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכיר בם . . קדוש היום ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו", ונראה דהא דהבדלה בכלל "זכור גו' לקדשו" עולה מתוך זה שפי' חיוב זה הוא להזכיר "מעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים

כתב הרמב"ם ריש פכ"ט מהל' שבת מ"ע מה"ת לקדש את יום השבת בדברים שנאמר [בפרשתנו] זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה". ובמ"מ "נראה בביאור שהוא סובר שההבדלה ג"כ דבר תורה והכל בכלל זכור".

והנה כמה דעות במקור הבדלה מה"ת, דהמ"מ שם (וכן בקרית ספר שם ובס' הישר לר"ת חיד' סי' ס"ב) יליף מדכתיב בפ' שמיני ולהבדיל בין הקדש ובין החול, וציין לשבועות יח.: והסמ"ג מ"ע כט כתב דב' זכירות (קידוש והבדלה) למדין מתרי קראי, "א' בכניסתו היא זכור, וא' ביציאתו היא "וזכרת" שנכתב בפרשת שמור [בעשה"ד דפ' ואתחנן] כו'". והמגדל עוז על הרמב"ם כאן נקט דילפינן מהציווי "שמור" גופיה, ד"לשון שמור שייך ביציאתו שלא ינהג בקדושת קדש מנהג חול עד שיבדילנו

כעין וע"ד מעשה קידוש החודש וקידוש היובל בדיבור (עיי' מהר"ם חלאה פסחים קו ע"א שהשווה לכאן), והוא דבר הנעשה בכניסתם פעם אחת, שבעשיית הפעולה בהגיע זמן זה – שוב נתקדש כל משך הזמן, והכא נמי מקדשים בדברים את יום השבת ע"י עשיה זו בכניסתו. ולדרך זו נמצא שאין בהבדלה מענין קידוש היום דשבת, אלא הוי שם וחפצא אחרת לגמרי, וא"כ י"ל שזהו טעם הדיעות הנ"ל דאיכא לימוד מיוחד על חיוב הבדלה, אף שגם לדידהו הבדלה היא מה"ת ושייכת למצות זכור, דמ"מ אינה עיקר המצוה (וכל' המגדל עוז שם "הקידוש עיקר והבדלה טפילה לה"). אבל אפ"ל באופן אחר, דגדר המצוה היא "זכור את יום השבת – לקדשו", פי' שרק מחוייב לזכור בדיבורו אודות הקידוש שישנו מכבר ביום זה, ומהי קדושה זו שחייב להזכיר אודותה? הבדלתו של יום זה משאר ימים (שהיא הביטוי לקדושתו), כלשון הרמב"ם בסהמ"צ (והרי קדושה פירושה הבדלה, עיי' תו"כ ר"פ קדושים, רש"ש פסחים קד ע"א), וזכירה זו קובעת את גבוליו מלפניו ומלאחריו (ולפי"ז נקודת ההדגשה בכתוב היא "זכור את יום" – שצריך לקבוע יחודיותו של יום זה ולהבליט הבדלתו מהאחרים מלפניו ומלאחריו). ולפי"ז קידוש והבדלה הם ב' חלקים של מצוה אחת ממש, דמצות זכור את יום השבת לקדשו מתקיימת דוקא כאשר מזכירין הבדלתו הן מהימים שלפניו (בכניסתו) והן מהימים שלאחריו (ביציאתו).

אמנם, גם לפי אופן הב' התוכן דב' חלקי המצוה עדיין שונה זמ"ז, דהזכרת "הבדלו" של יום השבת בכניסתו הוא ע"י קידוש היום (שעתה נכנסים ליום קדוש),

ממנו והבאים אחריו", והרי גם בהבדלה מזכירין "מעלתו והבדלו משאר הימים" (מהימים הבאים אחריו). ועדיין דוחק לכאן להעמיס כן בגדר החיוב כפי שנקטו לדינא בספר היד, "זכרהו זכירת שבח וקידוש", ולא הזכיר כלל הא הזכירה היא להבדילו משאר הימים (הקודמים והבאים).

ועוד זאת, דהנה בסהמ"צ כתב בתחילה "שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו", והיינו שכלל הענין ד"לאמר דברים בכניסתו וביציאתו" בגדר המצוה דקידוש השבת, ובפשטות טעמא דמילתא הוא כי להגדר שהזכיר בסהמ"צ ענין המצוה מחייב הזכרת "מעלתו והבדלו" של יום השבת בכניסתו וביציאתו (שעי"ז מבדילו מימים הקודמים והבאים); אבל בס' היד חילק זמני הזכירה לבבא בפ"ע, דמתחילה כתב גדר המצוה "מ"ע מה"ת לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור .. כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש", ואח"כ הוסיף בבבא בפ"ע "וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה"; ואי נימא דאף בס' היד ס"ל כאותו הגדר שפירש בסהמ"צ, הו"ל לכלול זמני הזכירה דקידוש והבדלה בביאור גדר המצוה (ע"ד לשונו בסהמ"צ): "מ"ע לקדש יום השבת בדברים בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה". וק"ל.

והנה באמת גדר המ"ע דזכור גוי' לקדשו מצינו להסבירו בכמה פנים, דאפ"ל שהגדר הוא "לקדשו" (וזהו תורף ונקודת הגדר המתבאר בכתוב "זכור גוי' לקדשו" – שמטרת ה"זכור" הוא שבו מתקיים "לקדשו"), פי' שע"י מעשה הדיבור מקדשים את השבת (עיי' רמב"ן עה"פ זכור גוי'),

הכוס ערב שבת מבעוד יום כו' וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדיין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט, דמוכחא מילתא שס"ל שאין זה רק היתר למי שצריך לכך (כמו מי שהיה צריך להחשיך על התחום וכיו"ב), כדעת רוב ראשונים (עיי' תוס' ורא"ש ברכות כז: ועוד), אלא שמלכתחילה מותר לעשות כן (כמו בקידוש היום, ועיי' במאירי הנסמן לעיל). ולדברינו מחוורת שיטתו, כי לדידה תוכן ענין ההבדלה (מה"ת) אינו (רק) להבדיל שבת מחול בכלל, אלא (כמו הגדר דקידוש) שמזכירין "זכירת שבח וקידוש" ביציאתו (כמו שמזכירין בכניסתו).

ומעתה עלינו לבאר לשיטת ס' היד מהו ש"זכור" – זכירה – כולל גם הבדלה, ומהו הפשר והצורך בזכירה נוספת שוב בעת היציאה (ובשלמא לפי מ"ש בסהמ"צ מובן, דהבדלת היום היא ע"י הבדלתו מימים שלפניו בעת כניסתו, ומימים שלאחריו בעת יציאתו, וק"ל). וי"ל ע"פ מ"ש הרמב"ן עה"פ זכור, דתרי משמעויות איכא בכתוב – מצות "זכור" ומצות "לקדשו", ד"זכור" הוא – כמשמעותו לזכור תמיד – מצוה תמידית לזכור השבת בכל יום, ומצות קידוש היא הזכירה שעושים בשבת עצמו. וי"ל גם להרמב"ם מעין זה, דאף שלדידה זכירה וקידוש היינו הך ("זכרה זכירת שבח וקידוש"), מ"מ כולל הכתוב ב' חלקים בקיום "זכור גו' לקדשו" – זכירה השייכת לשבת עצמה, וזכירה הפועלת "זכור" תמידי וממשיך זכרונה לאחר השבת, והוא ע"י הזכירה ביציאתו, כבפשוטו שע"ז זוכרים את השבת גם בימי החול.

ואילו הזכרת "הבדלו" ביציאתו הוא ע"י נוסח הבדלה (שיוצאים מקודש לחול); ורק שע"י ב' ענינים שונים אלו מתקיימת מצוה אחת ד"זכור את יום השבת לקדשו". אבל י"ל גדר שלישי, דהמ"ע היא רק זכירת עצם קדושתו בדיבור (ועיקר נקודת הכתוב הוא עצם הפעולה "זכור" כשלעצמה, בלי הוספת והגדרת מטרה נוספת בזה), כלשון ספר היד "זכרהו זכירת שבח וקידוש" – זכירה באיזה אופן שיהיה. ולאופן זה נמצא דזכירתו בקידוש וזכירתו בהבדלה הוי שם וגדר אחד ממש (עיי' מאירי ברכות כז ע"א), "זכירת שבח וקידוש".

וע"פ כל הנ"ל מבואר היטב מה שהרמב"ם בס' היד חילק לג' בבות, (א) "מ"ע לקדש את יום השבת בדברים כו' כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש", (ב) "וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו", (ג) "בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה" – ולא כייל כולם יחד לומר "וצריך לזכרהו בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה" (ע"ד לשונו בספר המצות), כי לשיטתו בס' היד ג' פרטים הם – (א) גדר המצוה, שהוא עצם הזכירה, (ב) זמני קיום מצות זכירה זו (בכניסתו וביציאתו), ו(ג) תוכן הדברים שצריך להזכיר (קידוש היום והבדלה). פירוש, דעצם גדר המצוה הוא רק "זכרהו זכירת שבח וקידוש", ואין זמן ונוסח (תוכן) הזכירה חלק מגוף גדר מצות הזכירה (ואולי י"ל לדידה הזמן והנוסח הוא מדרבנן ואכ"מ). משא"כ לפי דרכו בסהמ"צ דב' הזכירות מצוה אחת כייל זמן המצוה בעצם גדר המצוה.

ועפ"ז יעלה יפה ג"כ הא דכתב בס' היד להלן בפרקין "יש לו לאדם לקדש על

"ראשונים" ו"אחרונים"

גם חלון אטום, ראיות מן הצד ומסביב. ואינה דומה שמיעה הבנה והשגה, לראי' אשר גם בהשכלה נמצאות דרגות אלו, מסקנא ע"י שקו"ט ושליטת ענינים סותרים וכו', או ראי' בעין השכל, שרואה את הענין ברור, עד שכל קושיות ופירוכות לא יוכלו לסתור המסקנא ואפילו לא להחלישה,

וכידוע הדוגמא בזה מהענין דשתק רב, ואף שהקשו לו קושיות על פסק הדין, בכל זה לא הדר בו*, בידעו ברור בשכלו אשר כן הוא הפסק למרות הקושיא והפירכא.

לכוון אל האמת

ויהי רצון אשר ירבה חיילים בלימוד התורה, הנגלה והפנימית גם יחד, שהרי תורה אחת היא, לימוד - כהוראת חז"ל - המביא לידי מעשה, שגם הו"ל דספרים כהנ"ל בכלל זה, ולכוון אל האמת בפירוש הדברים והענינים, ע"י לימוד מתוך יראת ה' וביטול אליו ית' דוקא, שזוהי הדרך לכוון אל האמת, וכהוראת חז"ל, עה"פ וה' עמו - (סנה' צג, ב) שאפשר לדעת להשיב לישא וליתן במלחמתה של תורה להבין דבר מתוך דבר ולהראות פנים בהלכה, אבל לכוון אל האמת שהלכה כמותו, הוא דוקא, כשהו"י עמו, אשר רק את דכא ושפל רוח ישכון (עין מאמר וידבר גו' אנכי - תרכ"ז, ושלאחריו).

בברכת הצלחה בכל הנ"ל ולכוח"ט.

(אורות קודש ח"ב עמ' שלח-שנ)

* (ביצה ו, א) דרוב הפוסקים פסקו כרב. ועיי"ש ר"ן, רא"ש, השגות הראב"ד על הרו"ה בסוכה (ז, א), קונטרס הרמ"ע, שברי לוחות ועוד. וא"כ פליגי אתוד"ה ומודה (ב"ב סב, א).

הזכות לעסוק בתורת הראשונים

נעם לי לקבל מכתבו בצירוף גליוני ההגהה של הספר פירוש ופסקי רי"ד על מסכת שבת, אשר זכה להתעסק בעבוד הכתבי-יד ובעריכתם להו"ל.

ואשרי חלקו להיות עוסק בתורתן של ראשונים, ראשונים כמלאכים, בעלי התוספת אשר מפייהם אנו חיים.

ואשר לפעמים רבות בסגנונם הזך והקצר, מאירים דרך בים התלמוד ובאופן אשר מלכתחלה אין מקום לקושיות, פירוכות וכו'.

שומעים ומבינים, או שרואים בעיניים

וכידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר בזה, בשם אבותיו רבותינו נשיאנו, בחילוק סגנונם של ראשונים, אשר בשורות ספורות מבארים דבר הקשה, פוסקי דין להלכה למעשה וכו', והדברים מאירים. משא"כ סגנונם של אחרונים, המאריכים בפלפולא דאורייתא שקו"ט ומו"מ במלחמתה של תורה עד שבאים לידי מסקנא ופס"ד, וגם אז - אינה באותה הפשיטות והאור כמו בספרי הראשונים.

ואמרו דוגמא לזה - איש הנמצא בהיכל גדול ומלא ההיכל כולו אורה, הנה תיכף ומיד מוצא את הדרוש לו, באם זהו דלת, חלון וכיו"ב; משא"כ בדורות האחרונים, אשר נתגבר החשך עד אשר ימש חשך ונתמעטו הלבבות וכו' - הרי האיש הנמצא בהיכל ורוצה למצוא הפתח, מגשש עד שמוצא חלל, מתחיל לחפש ראיות האם זהו הפתח המוליך חוצה או אינו אלא חלון פתוח ואולי

דרכי החסידות

שיחות ומכתבים בעניני עבודת ה' מכ"ק אדמו"ר
מוהרי"צ מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע



כפתחו של אולם – במזריטש

הגאון הר"י מוכיח פתח לי פתחי היכלי החכמה הנסתרת רק כחודרה של מחט, אבל ההשגחה העליונה הביאתני למורי ורבי הרב המניד אשר בחסדי השי"ת פתח לי כפתחו של אולם.



יותר מאשר למדתי [בילדות] מאת מורי הגאון רבי ישכר דב [מתלמידי הבעש"ט הנסתרים] – אמר אדמו"ר הזקן – בידיעת התורה למדתי מחותנו הגר"י בהבנת דרכי העבודה בעבודת הבורא.

גאון אדיר הי' הר"י בנגלה, ועוד יותר בחכמת הנסתר ובספרי המחקר והמוסר, הי' בקי בספר הזוהר והתיקונים כבקיאותו בספר הי"ד להרמב"ם, והי' חביב עליו לבאר איזה ענין מספר עבודת הקדש לר"מ נ' גבאי או חקירה עצומה מספר העקרים יותר מלהסביר איזה סוגיא עמוקה בגמרא, באמרו אשר לימוד התורה היא מצות עשה שכל איש ישראל מחוייב בה כמ"ש הרמב"ם בהלכה ח' בפרק א' מהלכות ת"ת ובפסקא דמין הב"י בהל' ת"ת סי' רמ"ו סעיף א'.

אמנם מעיקרי ושרשי האמונה היא הידיעה בתורה ואין חיובה דוקא בסוגיות העמוקות שבגמרא אבל לא כן בהכרת הבורא ית' ששרשי המצוה ועיקרה הן דוקא ידיעה בעמקות היותר גדולה ובהסבר היותר רחב.

בביאור רחב הי' הגר"י מבאר את פי' הרשב"א במאמר מר חנינא בר פפא (ברכות לה, ב) כל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה כאלו גזול להקב"ה וכנסת ישראל.

ובהסבר ארוך הי' מסביר את פי' הרשב"א במאמר (שם מ, ב) אמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה, ור' יוחנן אמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה. בנוסח הברכה שהיא בנגלה ובנסתר שמתאים למציאותו ועצמותו ית' שמציאותו גלוי ומהותו נעלם (דברי הרשב"א הם בפירוש האגדות לברכות לה, ב ושם מ, ב. המו"ל).

חריצות ומתינות על צד הפלא

הגרי"ד יצא ללכת בגולה כדרכו (הילוכו של הגרי"ד הי' למורו הבעש"ט אמנם כדי לכסות על הדבר הי' אומר שהוא הולך בגולה, וזה הי' יסוד הקפידא שהי' לו [לרבינו הזקן] על הגרי"ד נ"ע), ויקח אתו את הוד כ"ק רבינו להחזירו לאביו בדרך הילוכו.

וכשחזר הוד כ"ק רבינו לביתו קבע לו סדר לימוד בספרי הקבלה מחקר ומוסר נוסף על שיעוריו בגמרא ופוסקים.

כשתי שנים שקד הוד כ"ק רבינו בלימוד בהתמדה גדולה בביהמ"ד הקטן אשר ע"י בית אביו.

הזקנים שהכירוהו בימי בחרותו אמרו שחריצותו ומתינותו הי' על צד הפלא, הוא שומר את הזמן עד כי רגע נחשבה לו כשעה, ועם זה הי' אוכל וישן בזמנם, עיני קדשו הפיקו מרץ בלתי מוגבל, ומנוחה נעימה היתה נסוכה על פני קדשו.

הגאון הר"י מוכיח - אמר כ"ק רבינו לכ"ק בנו [כ"ק אדמו"ר האמצעי] - פתח לי פתחי היכלי החכמה הנסתרת רק כחודיה של מחט, אבל ההשגחה העליונה הביאתני למורי ורבי הרב המגיד אשר בחסדי השי"ת פתח לי כפתחו של אולם.

מענה על פי ענין הצמצום

כשהי' כ"ק אדמו"ר בפעם הראשונה אצל הרב המגיד במעזריטש נודע לו אשר מורו הגרי"ד הוא ממקושרי הרב המגיד ואשר זכה להיות פעמיים ושלש גם אצל מורנו הבעש"ט ולפי חשבון השנים הי' גם הוא - לא גילה לו מורו הגרי"ד מתורת הבעש"ט ושיטתו - יכול להיות אצל הבעש"ט ויצטער מאד ע"ז ויתרגש כל כך עד אשר בו ביום נכנס להרב המגיד ויתאונן על מורו הגרי"ד.

הרב המגיד לא השיב לו מאומה.

אז הייתי מונה - סיפר כ"ק אדמו"ר - וסופר לעצמי מה שאיבדתי ("וואס איך האב פארלארן") מזה שלא ראיתי את מורנו הבעש"ט ולא קבלתי מאתו, והמעלות שהייתי מקבל אלו ראיתיו וקבלתי ממנו אין הפה יכול לדבר.

בעת ההיא ביאר מורנו הרב המגיד בתורותיו - ארבעה מאמרים - סוד הצמצום ותוכנו דלהיות שתכלית הכוונה הוא להמשיך את העצמי שלפני הצמצום הנה לאיזה צורך הי' הצמצום, וביאר שני ענינים: א) שע"י הקדמת אור הצמצום אפשר אח"כ לקבל את העצמי, ב) דע"י הקדמת הצמצום הנה המשכת אור העצמי הוא ע"י עבודת העובד.

בגילוי ענין הצמצום וביאוריו מצאתי אז מענה וישוב על אשר נמנע מאתי ההתראות והקבלה ישר מאת מורנו הבעש"ט נ"ע.

שיחות קודש

דברות קודש בעניני הוראה, הדרכה
והיוזק בעבודת השי"ת

התוכן שבמדור זה הובא כאן בסגנון שנאמרו הדברים ע"י
רבינו, מלמד שינוי עריכה קלים להקל על הלומד



אחדות ישראל

— "כאיש אחד בלב אחד"

ואכ"מ.

מחלוקת בין החונים בצד מזרח ובצד מערב

ועל פי זה מובן גודל הקושי והטורח שהי קשור עם ההליכה בדרך הרוחנית להגיע לדרגה ד"ויחין", "כאיש אחד בלב אחד" - מכיון שדרך זו היתה קשורה עם ביטול כל עניני מחלוקת "לשם שמים", שזוהי עבודה קשה ביותר, ולכן, הרי זה קשור עם "חולשא דאורחא".

ומזה למדים הוראה בנוגע לפועל - עד כמה נוגע ומוכרח הענין דאהבת ישראל ואחדות ישראל בתור הכנה למתן תורה, כמבואר במדרשי רז"ל שכאשר הקב"ה ראה שבני ישראל נמצאים בתנועה של אחדות, "כאיש אחד בלב אחד", אמר הקב"ה שעכשיו ראויים הם לקבלת התורה.

אחדות ישראל – "ברגעא חדא"

כלומר: מצד אחד רואים את גודל העילוי דאחדות ישראל, שעל ידי זה נעשים ראויים לקבלת התורה, וביחד עם זה רואים שיכולים לבוא לדרגה זו בשעתא חדא וברגעא חדא, שהרי לפני בואם להר סיני היו במעמד ומצב של "תרעומות ומחלוקת", ובבואם להר סיני, אזי נפעל אצלם - בשעתא חדא וברגעא חדא - ענין האחדות, "כאיש אחד בלב אחד".

ואם הדברים אמורים בנוגע לזמן פלוני שלפני מתן תורה - הרי על אחת כמה וכמה שכן הוא לאחרית מתן תורה, כאשר ניתן הציווי - ביחד עם הנתינת כח לקיום הציווי - "ואהבת לרעך כמוך" שזהו "כלל גדול בתורה".

מובן וגם פשוט שבהיות בני ישראל במדבר, ללא קשר ושייכות עם עניני העולם, ובמעמד ומצב שאכלו "לחם מן השמים", ושתו מים מ"בארה של מרים", והיו מוקפים בענני הכבוד של מלך מלכי המלכים הקב"ה - בודאי לא שייך לומר שהיתה ביניהם מחלוקת בנוגע לענינים גשמיים כו', כי אם "מחלוקת לשם שמים".

ולדוגמא: ענני הכבוד שהקיפו את מחנה ישראל מכל הצדדים - היו כמה עננים, "ארבע מארבע רוחות, ואחד למעלה ואחד למטה וכו'", כלומר, לא ענן אחד שהקיף את כל מחנה ישראל, כי אם ענן בפני עצמו לכל צד. ובהזו התבטא ענין המחלוקת - שהחונים בצד מזרח ראו את העילוי בענן שנמצא בצד מזרח דוקא, הצד שבו עולה השמש בהתחלת היום - התחלת העבודה כו', והחונים בצד מערב ראו את העילוי בענן שנמצא בצד מערב דוקא, הצד שבו שוקעת השמש בסוף היום - סיום וגמר העבודה, וכיוצא בזה בנוגע לשאר הצדדים.

זהירות ממחלוקת "לשם שמים"!

והנה, ידוע שכאשר ישנה "מחלוקת" שהיא "לשם שמים" - קשה להשקיטה ולבטלה יותר מאשר מחלוקת סתם. וכידוע אזהרת אדמו"ר הזקן שביותר יש להזהר ממחלוקת לשם שמים ומחלוקת בקשר לארץ ישראל - כמסופר ב"בית רבי" פרשת הדברים שאירעו בתקופה ההיא,

