

גליון א' י"ב

לקראת שבֿת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע
פרשת כי תשא

"שבֿרי לוחות" – הביטול שבלימוד

– ביטול האדם וההכנה ללימוד התורה –

מה עניין משיחת מלכים לפרשתנו?

בהא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו



קובץ זה יוצא לאור לעילוי נשמת
ה"ה הרב החסיד ר' מאיר ב"ר שמחה יצחק ע"ה זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

ולזכות בניו הני לומדי ותמכי אודייתא, רודפי צדקה וחסד,
ראשונים לכל דבר שבקדושה ה"ה האחים החשובים
הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה והרב החסיד ר' יוסף משה
וכל בני משפחתם שיחיו

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

מכון 'אור החסידות'

ת.ד. 2033 כפר חב"ד - ארץ הקודש
*5717 - 1469 President st. #BSMT,
Brooklyn NY 11213 U.S.A.
+1-929-754-6218 - orhachasidutil@gmail.com
oh@chasidus.net



צוות העריכה וההגהה:

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

לקראת שבת

ביאורים על פרשת השבוע

נלקטו ונערכו מתוך תורתו של
כ"ק ארמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבנ"מ זו"ע



בפתח הגיליון

"שבדי לוחות" – הביטול שבלימוד

– ביטול האדם וההכנה ללימוד התורה –

נושא מרכזי בגיליון זה הוא עניין ה"שבדי לוחות" שבעבודת האדם, הלא היא ההתבטלות הנדרשת בעת לימוד התורה, כאשר מכירים בכך שהיא חכמתו של הקב"ה.

במדור "יינה של תורה" יבואר מה שהתורה היא רצונו וחכמתו של הבורא ית', ואם כן, הלא אין הנבאר יכול כלל לתופסה בשכלו הדל והמוגבל. והדרך היחידה לתפוס את התורה באמת, היא על ידי שמבטל עצמו לגמרי, ועפ"י יבואר עניין נתינת רוב תורה שבעל פה לאחר שבירת הלוחות דווקא.

בהמשך לכך מבואר במדורים "שיחות קודש" ו"תורת חיים" אודות ההכנות הנדרשות ללימוד התורה כראוי, ואשר עניין ה"שמינית שבשמינית" אינו הדבר הראשון שעמו מתחילים בעבודת לימוד התורה.

במדור "דרכי החסידות" יבואר אודות פעולת התורה באדם הלומד, וכיצד יזכה האדם לכוון להלכה בלימוד התורה, כאשר הלימוד נעשה בגישה המתאימה.

ויהי רצון אשר בלימוד התורה כראוי, נזכה לפעול את ההתאחדות הנפלאה עם השי"ת נותן התורה, כמבואר בתנאי (פ"ה) ש"הוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו, ולא כערכו נמצא בגשמיות כלל להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופינה".

המערכת

כי תשא

ב מקרא אני דודש

שמן משחת קודש – בכ"ף ויונית דייקא
ע"פ לקסי שוחות חב"י עמ' 238 ואילך

ה פנינים • עיון וביאור

• בין כניסת זאבים למגיפת דבר

ע"פ לקסי שוחות חב"י עמ' 326 ואילך

• כפרה אפילו על זדונות

ע"פ תורת מנחם – התועהדות ח"א עמ' 142 ואילך; לקסי שוחות
חב"י עמ' 1058 חנ"י; 14; ח"י"מ עמ' 426 חנ"י; 5

ו יינה של תורה

לימוד תורה – "לוחות ושבדי לוחות"

ע"פ לקסי שוחות חב"י עמ' 248 ואילך

ט שיחות קודש

מוטב לא להתחיל עם
"שמינית שבשמינית"...

י פנינים • דרוש ואגדה

• להתטהר לפני כל התעסקות עם העולם

ע"פ לקסי שוחות חב"י עמ' 221 ואילך

• ראשית הידידה – "פריקת משא"

ע"פ לקסי שוחות חב"י עמ' 151 ואילך

יא חידושי סוגיות

בהא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו

ע"פ לקסי שוחות חלק יא עמ' 139 ואילך

יד תורת חיים

ביטול אליו ית' בלימוד התורה!

טו דרכי החסידות

לימוד התורה בביטול

וזאת למדעי, שברך כלל לא הובאו הביאורים כאופן שהופיעו במקורם, אלא עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים הושמט ריבוי השקו"ט והמקורות שהופיעו שם, ויש להיפך, אשר במקורם 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, ושגויות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן הענינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתתם.

מקרא אני דודש

ביאורים בפשוטו של מקרא



שמן משחת קודש – בכ"ף יוונית דייקא

מה נוגע ל"פשוטו של מקרא" צורת המשיחה? / מה עניין משיחת מלכים לפרשתנו?
/ משיחה לשם כהונה נרמזת בכ"ף יוונית (ר"ת כהונה) משא"כ משיחה שלא
לשם כהונה / רוב כוחם של הכהנים להעלות לקדושה את קליפת יוון

בפרשתנו בא הציור על עשיית שמן המשחה, והכתוב אומר (פרק ל, פסוקים כו-ל):
"ומשחת בו את אהל מועד ואת ארון העדות. ואת השולחן ואת כל כליו, ואת המנורה ואת
כליה, ואת מזבח הקטורת. ואת מזבח העולה ואת כל כליו, ואת הכיור ואת כנו. וקדשת אותם,
והיו קדש קדשים, כל הנוגע בהם יקדש. ואת אהרן ואת בניו תמשח, וקדשת אותם לכהן לי".

ורש"י מפרש: "כל המשיחות כמין כ"ף יוונית, חוץ משל מלכים שהן כמין נזר".

ולכאורה קשה:

פירוש רש"י על התורה אינו ספר הלכות, אלא – כמו שמעיד רש"י על עצמו (בראשית ג, ח.
ועד"ז שם, כד. ובכ"מ): "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא". ובכן:

(א) מה מכריח את רש"י לבאר ב"פשוטו של מקרא" את צורת המשיחה?

(ב) בפרשתנו – וכן בפסוקים ופרשיות שלפני זה – נזכרת רק המשיחה של הכהנים, וכן
משיחת המשכן וכליו; אולם משיחה של מלכים – לא נזכרת כלל בפרשתנו (ואפילו בהמשך
כל חמשה חומשי תורה לא מצינו משיחה במלך). מדוע אפוא צריך רש"י להשמיענו שצורת
משיחת מלכים היא שונה מכל המשיחות – "כל המשיחות כמין כ"ף יוונית חוץ משל מלכים
כו"? ובמלים פשוטות: "מלכים" – מאן דכר שמה?

ב. בפשטות יש לבאר:

אף שבחמשה חומשי תורה לא מפורשת משיחה במלכים, הרי התלמיד – "בן חמש
למקרא" (אבות ספ"ה) – עתיד ללמוד בקרוב אודות משיחת המלכים, כשיגיע לספרי הנביאים
(שמואל-א טז, א. ובכ"מ). ויתכן שגם בלמדו פרשה זו כבר יודע התלמיד ממה ששמע סיפורים
אודות משיחת דוד ושלמה כו'.

[ולהוסיף, שבפירוש רש"י בפרשיות קודמות (וישלח לג, יד. ויחי מט, י-יא. שמות ד, כד) כבר הזכיר אודות "מִלֶּךְ הַמִּשִּׁיחַ", נוסף על מה שבוודאי שמע התלמיד מרבותיו ובני משפחתו כו' - והרי "משיח" נקרא כן על שם המשיחה בשמן].

ומעתה, כיון שפרשה זו מדברת היא בעשיית שמן המשחה "לְדֹרוֹתֵיכֶם" (ל, לא), ויודע התלמיד ש"לדורות" השתמשו בשמן המשחה גם עבור משיחת מלכים, הרי מסתבר שבפסוקים אלו יש רמז עכ"פ גם למשיחת המלכים, ומהאי טעמא מזכיר רש"י בפרשה זו כמה פעמים אודות משיחת מלכים (ל, כו. שם, כט. שם, לג. ולהעיר מפרש"י תצוה כט, כט).

אמנם בעומק יותר יש לבאר בדברי רש"י הנ"ל - "כל המשיחות כמין כ"ף יונית חוץ משל מלכים שהם כמין נזר" - שבא לַתַּת טַעַם למשיחת המשכן וכליו המפורשת בפרשה (ולא למשיחת מלכים שלא נזכרה בפרשה), וכדלקמן.

ג. ביאור העניין:

האברבנאל (תצוה כט, ז. פרשתנו ב"העיקר הו" - פרטי המשיחה) מתעכב על זה שמושחים הכהנים באופן של "כ"ף יונית", ומבאר בזה וז"ל: "צורת משיחת הכהן היה כמין כ"ף, לרמוז שהוא כהן ויחדו הקב"ה לעמוד לשרת במקדשו, כי הכ"ף ירמוז אל הכהן שהיא האות הראשונה משמו".

ויש לומר, שביאור זה נכון ומתאים הוא גם ב"פשוטו של מקרא", דרכו של רש"י בפירושו על התורה. אמנם יש לבאר מה שרש"י כותב כאן ש"כ"ף המשיחות כמין כ"ף יונית", ולא רק המשיחה של הכהנים (שמתחיל באות כ"ף), אלא גם המשיחה של המשכן וכליו (שאינן ראשי-תיבות שמותיהם באות כ"ף)!

[ודוחק לומר, שהוא רק בשביל זה שהכהנים היו משרתים במשכן, שלכן מושחים את המשכן והכלים "כמין כ"ף יונית" - על שם הכהנים שמשרתים בהם].

ההסברה בזה:

אליבא דרש"י, ה"כ"ף יונית" היא ראש התיבה והעניין (לא רק של התיבה "כהן" שהיא שם התואר לאהרן ובניו, אלא של תיבת ועניין) ה"כהונה" - השירות של כהונה. והיינו, שמשיחת אהרן ובניו אין ענינה רק שהם נעשים כהנים, אלא "וקדשת אותם לכהן ליי", שהמשיחה פועלת בהם קדושה שמכשירה אותם להיות ראויים לעבודת הכהונה, לשררה ולשירות במשכן (ראה פרש"י תצוה כה, ג ובמפרשי רש"י שם. לקו"ש ח"ו ע' 171 ואילך. וראה בארוכה במדור זה לפ' תצוה תשע"א, והוא מלקו"ש ח"ו עמ' 170 ואילך).

ומהאי טעמא שייכת ה"כ"ף יונית" גם למשיחת המשכן וכליו:

כשם שמשיחת אהרן ובניו מקדשת אותם להיות ראויים לשירות ועבודת הכהונה, כך המשיחה של המשכן וכליו פעלה בהם קדושה העושה אותם ראויים להעבודה ושירות שעל ידם.

ד. וזהו מהלך דברי רש"י:

רש"י מתחיל ואומר "כל המשיחות כמין כ"ף יונית". והטעם שמודיע לנו דבר זה (אף שאין ענינו ללמד הלכות אלא פירוש המקרא), הוא כדי להסביר ולהדגיש את מה שנאמר קודם לכן (ל, כה. ועד"ז שם, לא-לב) "שמן משחת קודש יהיה" – שהמשיחה פועלת קדושה.

היכן מצינו שגדרו של שמן המשחה הוא הקדושה? זה מפרש רש"י באמרו "כ"ף המשיחות (בשמן המשחה) כמין כ"ף יונית" – שהיא האות הראשונה של תיבת "כהונה", שבזה נרמז שהדבר הנמשח מתקדש ונעשה ראוי לכהונה ושירות.

ובתור ראיה והוכחה לדבר זה, שאופן המשיחה ("כמין כ"ף יונית") יש לו שייכות למטרת המשיחה (כהונה), מוסיף רש"י שכאשר מדובר בענין שאינו שייך לקדושת הכהונה, הרי המשיחה היא באופן אחר – "חוץ משל מלכים שהן כמין נזר": משיחת מלכים, שאינה שייכת לכהונה, אכן אינה באופן של "כ"ף יונית", אלא באופן המתאים לגדר המלכות – "כמין נזר".

ה. ועדיין צריך ביאור – בפנימיות הדברים: מדוע נרמז ענין הכהונה דוקא ב"כ"ף יונית"? והענין בזה:

מבואר בחסידות (תורה אור מא, א ואילך. שערי אורה ד"ה כתיב כי אתה נרי פט"ז ואילך. ובכ"מ), בזה שבימי מתתיהו באו ה"יונים" ו"טמאו כל השמנים שבהיכל" (שבת כא, ב) – ש"שמן" מורה על מדרגת החכמה דקדושה (ראה מנחות פה, ב: מתוך שרגילין בשמן זית חכמה מצויה בהן), והיוונים הם המנגדים לחכמה שבקדושה והכניסו טומאה ר"ל ב"שמנים שבהיכל".

והביטול של "קליפת יוץ" בא על ידי אותו "פך שמן" שהיה חתום "בחיותו של כהן גדול", שהוא ממדרגת "שמן משחת קודש" שלמעלה מהחכמה; ולכן, במדרגה זו אין להיוונים כח להכניס טומאה, ואדרבה – בכח ה"שמן משחת קודש" מנצחים ומבטלים לגמרי את "קליפת יוץ".

וזהו איפוא שמצינו כאן, בענין שמן המשחה, "שמן משחת קודש", שמשתמשים ב"כ"ף יונית" – שהוא בבחינת "הקדמת רפואה למכה": לא זו בלבד שאין כח להיוונים לנגד לקדושת שמן זה, אלא יתירה מזו – שבכח שמן זה הופכים את הלשון היונית עצמה ומשתמשים בה לענין של קדושה וכהונה (וראה מגילה ט, ב. ירושלמי שם פ"א ה"ט).

ולכן המשיל רש"י מגיפה זו ל"דבר" שהוא מכה בידי שמים וללא שייכות לרועה כלל [נראה במקור הדברים שעפ"י יש לבאר מה שבמגיפה שלאחר חטא בעל פעור המשיל רש"י את הענין לכניסת זאבים, וכן מה שבפרשתנו כותב שבעל הצאן הוא זה שמבקש למנות את הצאן, משא"כ ב' פינחס הרועה הוא זה שמונה את הצאן, וכן מבאר עפ"י עוד שינויים ששינה רש"י מלשון המדרש].

כפרה אפילו על זדונות

ה' ה' א- לרחמים וחנן ג' נושא עון ופשע וחטאה ונקמה לא ינקח (לד, ו-י)

בתניא (חלק אגרת התשובה פ"ח) כותב כ"ק אדמו"ר הזקן בנוגע ל"ג מדות הרחמים": "ולכן הי"ג מדות הרחמים מנקים כל הפגמים וכמ"ש נושא עון ופשע ונקמה". ולכאורה צ"ע מדוע משמיט תיבת "וחטאה". ויש לבאר:

אדמו"ר הזקן בא לבאר גודל מעלת י"ג מדות הרחמים המתעוררים ע"י התשובה, ש"מנקים כ"ג הפגמים", גם הזדונות, שאין קרבן מועיל לכפר עליהם. ולכן השמיט "וחטאה", כי "חטא" היינו שוגג, והשוגג הרי מתכפר הוא על ידי קרבנות, ואינו נצרך לכפרת הי"ג מדות דוקא.

ומה שבכתוב נאמר "וחטאה" - יש לומר שהוא מפני סיום הכתוב "ונקה לא ינקח", ש"רבותינו דרשו" פירושו ש"מנקה הוא לשבים ולא ינקח לשאינן שבים" (רש"י עה"פ), ולכן הזכיר הכתוב גם "וחטאה", להורות שגם על "חטאה" - שוגג - אינו מנקה לשאינן שבים, אלא צריך תשובה. וק"ל.

בין כניסת זאבים למגיפת דבר

ולקחת את כסף הכפרים מאת בני ישראל ונתת אותו על עבדת אהל מועד ג'

ונתת אותו על עבודת אהל מועד - למדת שנצטווה למנותם בתחלת נדבת המשכן אחר מעשה העגל, מפני שנכנס בהם מגפה כו' משל לצאן החביבה על בעל' שנפל בה דבר ומשפסק אמר לו לרועה בבקשה מנך מנה את צאני ודע כמה נותרו בהם להודיע שהיא חביבה עליו (ל, טז רש"י)

במדרש תנחומא (פרשתנו ט וראה גם פסיקתא דר"כ (באבער) פ' שקלים) איתא "משל למלך שהי' לו צאן הרבה, ונכנסו לתוכן זאבים ובקעום. אמר המלך לרועה, מנה את הצאן כמה חסרו. כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, לך מנה את ישראל כמה חסרו". אך רש"י שינה מלשון המדרש בכמה פרטים, ואחד השינויים הוא שבמדרש המשל הוא מצאן ש"נכנסו לתוכן זאבים ובקעום", וברש"י המשל הוא מצאן "שנפל בה דבר". וטעמא בעי.

ויש לבאר:

ההבדל בין "דבר" ל"זאבים" הוא, שכניסת זאבים היא אסון שמתפקידו של הרועה להשתדל למונעו, ואילו דבר - מגיפה - הוא מכה בידי שמים שאין ביכולת הרועה למנוע.

ומעתה מובן מה ששינה רש"י מלשון המדרש, שהרי בשעת חטא העגל הי' משה רבינו - ה"רועה" - בהר סיני, ובכלל לא יכול הי' לדעת מכל מה שאירע, וממילא לא היתה לו כל שייכות ואשמה בזה, וממילא אי אפשר לומר שהמגיפה היא בדוגמת כניסת זאבים, שהרי כאשר נכנסים זאבים מוטלת האחריות על הרועה שלא מנע מהם מלהיכנס.

יינה שר תורה

עבודת ה' על פי הפרשה



לימוד תורה – "לוחות ושברי לוחות"

בלימוד התורה נדרשת הבנה אמיתית ומעמיקה, והלימוד צריך להיות באופן שכלי והגיוני דווקא. אין די בכך שהיהודי מאמין באמיתת התורה שלומד, אלא עליו להעמיק ולהבין את דיני התורה וסברותי' שיחיישבו היטב בשכלו.

אמנם, מובא בסה"ק שהתורה היא רצונו וחכמתו של הבורא ית', ואם כן, הלא אין הנברא יכול כלל לתופסה בשכלו הדל והמוגבל. והדרך היחידה לתפוס את התורה באמת, היא על ידי שיוצא ממגבלותיו האנושיות עד שיכול להתאחד עם חכמת הבורא.

במאמר שלפנינו, העוסק שבבירת הלוחות על ידי משה רבנו, וה"ישר כח" שקיבל על כך מהקב"ה, יבואר השילוב בין שני עניינים אלו: כיצד יכול האדם לצאת ממגבלותיו האנושיות ולתפוס את חכמתו ית' האין סופית, ומאידך ההכרח שיעשה הדבר באופן של לימוד הגיוני ושכלי.

אודות שבירת הלוחות אמרו חז"ל (שבת פז, א. מנחות צט, ב. ועוד) שהקב"ה אמר לו למשה "ישר כחך ששברת", ואחד הביאורים במעלת שבירת הלוחות, הוא שעל ידי השבירה נעשה ריבוי והגדלה עצומה בתורה: "בלוחות הראשונות . . לא היו אלא עשרת הדברות לבד, ובלוחות השניים אני נותן לך שיהא בהם הלכות מדרש ואגדות (שמות דבא פמ"א, א.).

והדבר טעון ביאור הרבה, למה לא נתן הקב"ה את התורה מלכתחילה יחד עם ה"הלכות מדרש ואגדות", ומדוע באה תוספת זו דווקא על ידי שבירתן של הלוחות?

בשביל "פתח לבי", צריכים "ונפשי כעפר"

בתפילת ר' נחוניא בן הקנה שאומרים בסוף תפילת שמונה עשרה מבקשים שתי בקשות רצופות: "ונפשי כעפר לכל תהי", פתח לבי בתורתך", ויש קשר מהותי ויסודי ביניהן, כי תנאי עיקרי ומוכרח לפתיחת הלב לתורה הוא ההתבטלות להשי"ת, באופן ש"נפשי כעפר לכל תהי".

כך מובן גם מדברי הגמרא (ערובין נד, א) "אם משים אדם עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו, תלמודו מתקיים בידו", והיינו שבכדי שתתקיים התורה באדם צריך הוא להיות בהתבטלות גמורה בפני כל אדם.

ביאור העניין:

התורה הקדושה היא היא חכמתו של הקב"ה, וכשם שהקב"ה עצמו הוא "אין סוף", והנברא אינו שייך כלל לתפוס ולהשיג בשכלו המוגבל את הבורא ית', כך גם חכמתו ית' היא

אין סופית והנברא התחתון אינו מסוגל כלל לתפוס אותה ולהבינה (ראה הל' תשובה להרמב"ם סוף פ"ז, תניא שער היחוד והאמונה פ"ז).

ואמנם, מכיוון שהקב"ה רצה שבני ישראל בהיותם נשמה בגוף יוכלו להתאחד עם חכמתו ית', לכן צמצם את חכמתו ית' בתוך עניינים המושגים בשכל האנושי.

וכפי שכתב בתניא (פ"ד), ש"התורה ירדה ממקום כבוד, שהיא רצונו וחכמתו יתברך, ואורייתא וקוב"ה כולא חד ולית מחשבה תפיסא בי' כלל, ומשם נסעה וירדה... עד שנתלבשה בדברים גשמיים וענייני עולם הזה, שהן רוב מצוות התורה ככולם והלכותיהן, ובצורפי אותיות גשמיות בדיו על הספר", וכל זאת בכדי שיוכל האדם להשיגה בשכלו.

אבל גם לאחר צמצומים עצומים אלו, הנה מהותה של התורה, גם בהיותה מלוכשת באותיות גשמיות ועניינים גשמיים – היא עודנה חכמתו של הקב"ה!

ומכיוון שמדובר אודות חכמתו של הקב"ה שהיא נעלית ונשגבת מציאותם של הנבראים המוגבלים, הנה כדי שהאדם הנברא יוכל להשיג באמת חכמה אלקית זו ולתפוס את התורה, מוכרח הוא לבטל מציאתו העצמית מכל וכל, ואזי הוא מתעלה ממגבלות שכלו האנושי ומסוגל לקלוט את התורה לאמיתתה.

האין סוף שבתורה – על ידי השבירה

על פי היסוד האמור, בהכרח ההתבטלות בשביל לימוד התורה, יובן מדוע תורה שבעל פה ניתנה דוקא בלוחות השניות, על ידי שבירת הלוחות הראשונות:

אחד העניינים בו ניכר שהתורה גם כפי שהיא למטה היא חכמתו הבלתי מוגבלת של הקב"ה, הוא ה"אין סוף" שבתורה – "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" (איוב יא, ט).

והנה בתורה שבכתב אין ניכר בגלוי ה"אין סוף", שכן היא מדודה ומוגבלת, אותיותי' מדויקות לא חסר ולא יתיר, ולעומת זאת תורה שבעל פה אין לה גבול כלל, ואדרבא: מחויבים להוסיף בה ולהגדילה (ראה הל' ת"ת לאדמו"ר הזקן פ"א ס"ה. פ"ב ס"ב), וכלשון הזהר (ח"א יב, ב) "לאפשא לה", ואין בזה קץ ותכלית.

ומכיון שענין ה"אין סוף" והבלי גבול שבתורה ניכר בתורה שבעל פה דוקא, לכן ניתנה דוקא אחרי שבירת הלוחות:

נתבאר למעלה שהדרך להתאחד עם האין סוף שבתורה היא על ידי ההתבטלות המוחלטת של מציאותו המוגבלת של היהודי הלומד.

כאשר התרחש "ואשברם לעיניכם" (עקב ט, יז), באו ישראל לידי שפלות ונשבר לבם בקרבם, ובזה נעשו כלי ראוי לקבל את האין סוף שבתורה, במצב של "נפשי כעפר לכל", ועל כן אמר לו הקב"ה למשה "יישר כחך ששיברת", כי פעולת השבירה הביאה את בני ישראל להתבטלות עצמית הדרושה לקבלת האין סוף שבתורה, ולכן דווקא אז קיבלו את ה"מדרש הלכות ואגדות", בלוחות השניות [וראה במקור הדברים הטעם לזה שהביטול שהי' בעת מתן תורה "וירא העם וינעו" לא הי' בזה די לקבלת ה"אין סוף" שבתורה].

“יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו”

והנה, נתבאר למעלה שבכדי שלימוד התורה שלו יהי' כדבעי, ויכוון לאמיתתה של תורה, חכמתו של הקב"ה, צריך הוא להתבטל לפני הקב"ה ושתהי' נפשו כעפר לכל, ואזי מתעלה הוא ממגבלות שכלו האנושי ויכול לתפוס את חכמת הבורא.

אך יחד עם זאת, מוכרח האדם ללמוד את התורה באופן שמשמש בהגיונו ובשכלו האנושי דווקא:

מבואר בתניא (פ"ה) שכאשר לומד אדם תורה נעשה יחוד נפלא בינו לבין התורה: "כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בורי', הרי שכלו תופס ומקיף אותה, וגם שכלו מלוכש בה באותה שעה", האדם מבין את דברי התורה באופן יסודי ועמוק, עד שדבר ההלכה נתפס בתוך שכלו, והוא מתאחד עם התורה ב"יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו, ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות, להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה".

ובכדי שהתורה "תיתפס" באמת במוח האנושי, נדרש לימוד הגיוני ושכלי כפשוטו (ראה שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח ס"נ ס"ב (ממג"א שם). הל' ת"ת שלו ספ"ב). אין די בכך שיאמין באמונה שלימה שהתורה שלומד היא אמת, אלא צריך הוא שהעניין יונח היטב בשכלו. כאשר לומד יהודי קושיא בתורה, צריך הדבר להיות באופן שהדבר קשה בשכלו הוא, והבנת התירוץ צריכה להיות באופן שיוסכם באמת בשכלו הוא שאכן הקושי הוסר. ודווקא אז ע"י ששכל האדם מכניס בקרבו את שכל התורה מתאחד הוא ב"יחוד נפלא" עם התורה.

ההכרח בשתי "תנועות" אלו, של שימוש בשכל האנושי באופן יסודי, ומאידך התבטלות גמורה, רמוז במאמרם ז"ל (מנחות שם. ועוד) "לוחות ושברי לוחות מונחות בארון":

עניינם של ה"לוחות", הוא שהאותיות חקוקות בהן בעצם האבן (ראה לקו"ת ר"פ בחוקותי), ואינן מציאות נוספת עליו (כמו אותיות על הקלף, שהדיו והקלף הם שני דברים שונים), דבר זה מרמז על לימוד התורה באופן שכלי, עד שמתאחד עם התורה ב"יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו". יחד עם זאת, מוכרחים להיות באופן של "שברי לוחות", שיהי' האדם ב"שבירה" ובהתבטלות גמורה, "ונפשי כעפר לכל תהי'".

יהודי יכול לחבר הפכים

אמנם, שתי תנועות אלו עומדות בסתירה זו לזו, שהלא הבנה והתאחדות אמיתית בלימוד התורה, היא דווקא על ידי שמשמש בשכלו האנושי, עומד הוא עם שכלו וכוון האם הקושיא מתיישבת על דעתו, והאם התירוץ נתפס בהגיונו.

ומצד שני, דורשים ממנו, שיתבטל מציאותו העצמית, יצא מהגבלותיו האנושיות, ויתבטל לחלוטין לפני השי"ת, משום שמגבלות השכל האנושי מעכבות מלקבל את חכמתו ית' האין סופית.

וכיצד יכול אדם ללמוד את התורה בשכלו האנושי ביסודיות ובעומק, ובה בעת להיות בהכרח שהתורה היא למעלה מעלה מן השכל ואין לשכל כל אפשרות לתפוס את חכמתו ית' האין סופית, והתורה נקלטת דווקא על ידי התעלות השכל האנושי ממגבלותיו?

והמענה לכך הוא שהלוחות ושברי הלוחות הרי הם "מונחין בארון":

בארון הברית הי' נס נפלא, חיבור הפכים עצום, כידוע מעניין "מקום ארון אינו מן המדה" (יומא כא, א), שמצד אחד הי' מדוד ומדויק במידות גשמיות, ויחד עם זאת הי' למעלה מן המקום ולא תפס מקום בקודש הקדשים, וזאת על ידי שהקב"ה הוא "נמנע הנמנעות", וביכלתו לחבר הפכים באופן שאינו נתפס כלל בשכל האנושי (ראה שו"ת הרשב"א סתי"ח. ועוד).

וכך גם עצם ופנימיות נשמתו של יהודי, "יחידה שבנפש", היא קשורה ומיוחדת עם עצמותו של הבורא ית', והיא בדוגמת ארון הברית, וכאשר יהודי מתמסר ללימוד התורה מצד עצם נשמתו, שייך שגם בעבודת האדם יהי' חיבור הפכים, הבנה שכלית אנושית, והתעלות ממגבלות השכל - בחדא מחתא, "לוחות ושברי לוחות מונחין בארון".

שיחות קודש

מוטב לא להתחיל עם "שמינית שבשמינית"...

במכתבו - מבקש הוא את עצתו של הרבי מה לעשות כדי שלא לגרום ליהודים הנהגה בלתי-רצויה...

הרבי השיב לו, שהאמת היא אמנם ש"תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית", אבל, הגישה לכך יכולה להיות משני הקצוות:

אפשר להתחיל מהקצה של "תלמיד חכם", להשתדל להיות תלמיד חכם, ורק אח"כ להוסיף גם את ה"שמינית שבשמינית", ואפשר להתחיל מיד מהקצה של "שמינית שבשמינית".

והנפק"מ היא גם בהיחס אליו מלמעלה - שכאשר מתחיל מיד מה"שמינית שבשמינית", מעורר הוא תשומת-לב יתירה (ער ווארפט זיך אין די אויגן) אצל המלאכים [ומה גם שבעמדם תמיד בתנועה של ביטול, מרגישים ומבחינים מיד כשרואים תנועה הפכית], ומיד נטפלים אליו למדוד את ה"תלמיד חכם" שבו, האם זה אכן בהתאם לה"שמינית שבשמינית" שבו...

מוטב איפוא - מסיים הרבי במכתבו - שלא להתחיל עם הקצה ד"שמינית שבשמינית", אלא להתחיל מהקצה של "תלמיד חכם".

(ש"פ וישב השירי)

לפעמים צריכים להתנהג באופן של התרחבות והגבהה, וכמארז"ל "תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית", אבל, יש להזהר שיהי' זה באופן המתאים.

- פעם התאונן מישהו במכתבו לכ"ק מו"ח אדמו"ר על כך שבבית-הכנסת שבו מתפלל, מבטלים אותו בגלל שיש בו ה"שמינית שבשמינית" [הי' זה, כנראה, בית-כנסת חסידי ("א חסידישע שטיבל")], או אפילו עממי ("א עולם'שע"), שהבחינו בהנהגתו ש"מהדר" בה"שמינית שבשמינית".

לא איכפת לו - ממשיך במכתבו - העובדה ש**שבתאים** אותו, שכן, בידעו מעמדו ומצבו יודע הוא שמגיע לו; איכפת לו רק העובדה שנוכחותו גורמת להעומדים סביבו (שמבטלים אותו) הנהגה בלתי-רצויה [שהרי הם אינם יודעים החשבונות שלו שמגיע לו כו', וכוונתם אינה אלא סתם לבטלו ("זיי מיינען דאך סתם מבטל זיין")], ובכך מכשילים אותו ב... "לפני עור לא תתן מכשול"!!...

הוא עושה - ממשיך במכתבו - מה שהוא יכול כדי למנוע אותם, הוא אומר להם שלא יבטלוהו כדי שלא יכשילוהו ב"לפני עור", אך ללא הועיל, הם אינם מצייתים לו. ולכן - מסיים

לאוהל מועד על המזבח, לעבודה בהיכל עצמו
להקטיר קטורת:

חלק עיקרי בעניני עבודת האדם הוא להעלות את עניני עולם הזה לקדושה (וזה ענין עבודת הקרבנות). אך מכיון שהאדם עוסק עם עניני עולם הזה, יש נתנית מקום לרע, וישנו חשש תמידי שעניני העולם יטמאו את האדם וישפיעו עליו לרעה. לכן עליו להקפיד לקדש ולטהר את עצמו בכל הזדמנות, בכל פעם שהוא ניגש לעבודה חדשה. משא"כ בעבודת ההתקשרות עם הקב"ה עם פנימיות הלב, שהיא עבודה שבתוך תחום הקדושה בלבד (וזה ענין עבודת הקטורת), מכיון שעבודה זו נעלית היא מעניני עולם הזה, הנה בעבודה זו אין חשש להשפעה שלילית, ולכן די בכך שהאדם יקדש ויטהר את עצמו פעם אחת - לפני התחלת העבודה בלבד.

ראשית הירידה – ”פריקת משא”

ויתפרקו כל העם את נמי הזהב אשר באזניהם
ויתפרקו – לשון פריקת משא (לב, ג. רש"י)

יש לבאר שבפירוש רש"י זה מרמז הסיבה והגורם
לחטא העגל ר"ל:

יסוד ושורש עבודת השי"ת הוא שיקבל האדם על עצמו עול מלכות שמים מתוך אמונה פשוטה בשי"ת. ולהיפך ר"ל, כאשר האדם מחשיב את התורה ל”משא”, הרי זה גורם ל”פריקת משא” ר”ל – שיפרוק מעליו עול מלכות שמים, עד שיורד מדחי אל דחי כו', ועד לחטא עבודה זרה.

ולכן מצינו (פדר”א פמ”ה, ועוד) שהנשים והטף לא נתנו זהב בשביל העגל, ואפילו לא עלה על דעתם להשתתף בזה ח”ו, כי אצלם האמונה היא בתוקף יתנר (ראה אור התורה תשא עמ' א'תקפה ואילך), ולא הי' שייך אצלם ”פריקת משא”, וממילא לא הי' מקום אצלם לעבודה זרה.

להתטהר לפני כל התעסקות עם העולם

כבואם אל אוהל מועד ירחצו מים ולא ימותו או כנשתם אל המזבח לשרת ג' ורחצו ידיהם ורגליהם ולא ימותו
כבואם אל אוהל מועד – להקטיר שחרית וכן הערביים קטורת (ל, כ-כא. רש"י)

מדברי הכתוב שחילק בין הכניסה לאוהל מועד ל”גשתם אל המזבח לשרת” משמע שיש חילוק ביניהם בחיוב קידוש ידים ורגלים. ונתבאר במקום אחר (ראה בארוכה לקוטי שיחות חכ”א עמ' 214 ואילך) שלשיטת רש”י החילוק ביניהם הוא שבעבודת שבתוך אוהל מועד, להקטיר קטורת וכו”ב, על הכהנים לקדש את ידיהם ורגליהם רק פעם אחת לפני הכניסה – ”בבואם” אל אוהל מועד, משא”כ בעבודות שמחוץ לאוהל מועד, במזבח, עליהם לקדש את ידיהם ורגליהם בכל פעם שהם ניגשים לעבודה נוספת – ”בגשתם אל המזבח לשרת”.

ויש לבאר זה בעבודת האדם לקונו:

מבואר בתורת החסידות (ראה תורת חיים לאדמו”ר האמצעי נ”ע שמות תמג, א ואילך. ועוד) שעבודת הקרבנות על מזבח החיצון ועבודת הקטורת על מזבח הפנימי מורות על שני סוגים בעבודת השי”ת:

עבודת הקרבנות היא ההתעסקות בעניני עוה”ז לשם שמים, להעלותם לקדושתו יתברך, על דרך עבודת הקרבנות כפשוטה, שהיא העלאת בהמה גשמית להיות ”ריח ניחוח לה” (ויקרא א, ט ועוד). עבודה זו נעשית עם ”חיצוניות” הלב, בדוגמת מזבח החיצון; ואילו עבודת הקטורת היא כלשון הזהור הקדוש (ח”ג רת, א) ”בחד קטירא אתקטרנא”, עבודה שענינה התקשרות עם השי”ת לבדו, בלי שום תערובת של עניני עוה”ז. עבודה זו נעשית בפנימיות הלב, בדוגמת המזבח הפנימי.

ועפ”ז יש לבאר החילוק בין העבודה מחוץ

הידושי סוגיות

עיון ופלפול בסוגיות הפרשה



בהא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו

ביא דברי הגמרא דהיאבא דאיכא גילוי דעת לא אמרינן דאינו אוסר, ועפ"י יקשה לענין עשיית אהרן בעגל / יקשה במ"ש הרמב"ם דבגילוי דעת בענין מעשה ובש"ס נראה דבגילוי דעת לחוד סגי, ויחדש דהרמב"ם הוכיח מהסוגיא דצ"ל דוקא גילוי דעת במעשה / עפ"י מיישב הא דבעי בסוגיין לענין זקף ביצה, ומיישב גם הא דלא היה איסור אצל אהרן כיון שהמעשה בגילוי דעת היה רק אח"כ כמה דפלאו ישראל

ויעשהו עגל מסכה גו' – נמצא לכאורה מפורש בכתובים שעבר אהרן איסור עשיית ע"ז במה שצר צורתה, וזה אינו מתקבל על הדעת, ועל כרחנו צריך לבאר הגדר בזה דלא היה כאן שום דין איסור ע"י אהרן.

ובהשקפה ראשונה היה בדינו לתרץ בזה בפשיטות שהוא מהכלל הנ"ל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, דהא מפורש בקרא שאמר אהרן "פרקו נזמי הזהב גו' והביאו אלי", היינו שדייק לומר שרק יביאו לידינו את הזהב, אבל לא אמר שיתנוהו לו, ובזה גילה דעתו שאינו רוצה בקנין הזהב שיהיה שלו, וא"כ לא נקנה לו, דאין קנין בע"כ.

ולכבד מזה, הא מתחילה אמרו לו (שם, א) "עשה לנו אלקים גו'", היינו שהזהב נשאר בבעלותם של ישראל אף בעת שצר אהרן את העגל [ורק אח"כ היה מצדם "ויתנו לי" (לב, כד)]. וכיון שכנ"ל א"א לאסור דבר שאינו שלו היינו יכולים לומר דעשיית הצורה ע"י אהרן לא אסרה את הזהב כלל לעשותו ע"ז (ורק כשפלחו ישראל נעשה ע"ז), ושפיר לא עבר על איסור ע"ז.

א. איתא בע"ז (נג, ב) לענין הא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו: "אמר רחמנא (ראה יב, ב) ואשריהם תשרפון באש, ומכדי ירושה היא מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו (ופרש"י: "ומכדי הארץ וכל המחובר לה ירושה לישראל היא מאבותיהם כו' וגוים שבאו אחרי כן לא יכלו לאסרן בהשתחוואה") כו'. אלא מדפלחו ישראל לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו בע"ז, וכי אתו עכו"ם שליחותא דידהו עבדי וכו'. (ומקשה בגמ') ודלמא בעגל הוא דניחא להו במידי אחרינא לא ניחא להו. (ומשני) אמר קרא אלה אלקיך ישראל מלמד שאיו לאלוקות הרבה כו'".

חזינן דלענין העגל שגלו ישראל אדעתייהו דניחא להו – ודאי לא אמרינן דאין אדם אוסר שאינו שלו, ועפ"י יש לדון לענין מעשה העגל דפרשתנו.

הנה, בהמבואר בכתובים מצינו לכאורה תמיהה רבתי, דגבי אהרן נאמר (פרשתנו לב, ב-ד) שביקש את ישראל "פרקו נזמי הזהב וגו' והביאו אלי וגו' ויביאו אל אהרן", ולאח"ז "ויקח מידם ויצר אותו בחרט

– מנ"ל להרמב"ם לתלותו **לחציה** דבענין מעשה?

ולזה נראה לבאר, דמקור הרמב"ם הוא מדברי הסוגיא שהובאו בריש דברינו, **"מדפחו ישראל לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו בע"ז"**. דהנה, באם נפרש כנ"ל שלמסקנא אמרינן דגילוי דעת גרידא מהני בלא שום מעשה, יש להקשות בדברי הגמ' כאן, הא אין לך גילוי דעת דניחא להו בע"ז טפי מהא דאמרו **רצונם** בפירוש "עשה לנו וגו'", ול"ל להגמ' לנקוט הא **דפחו לעגל** ולדייק שבזה "גלו אדעתייהו דניחא להו בע"ז"?!

ומזה הכריח הרמב"ם שאה"נ עיקר מסקנת הש"ס הוא שדי בגילוי דעת, מיהו גילוי דעת זה צריך שיהיה ע"י **מעשה** דוקא, ואין מספיק גילוי דעת בדרך אחר. היינו, דלא כנ"ל שהגילוי דעת הוא רק שמגלה אודות מחשבתו (שלפני זה), רק הוא פעולה הנעשית ע"י **מעשה** דגילוי הדעת. וזהו שדייק הש"ס **"מדפחו ישראל לעגל"** (במעשה בפועל, שדוקא באופן זה מהני) גלו אדעתייהו דניחא להו בע"ז".

[וההסברה בזה י"ל: זה שגילוי דעת מועיל הוא לפי שאז ה"ה כעין שלוחו, וכדיוק לשון הגמרא "וכי אתא עכו"ם ופלח לה שליחותא דידה קעביד" – אבל אין זה שליחות גמורה דהרי "אין שליח לדבר עבירה" (וידועה השקו"ט אם גם בשליח עכו"ם אמרינן כן, ועוד דע"ז מז' מצות ב"נ היא ושייך בו דברי הרב וכו') ורוב הפוסקים סוברים (וכן היא דעת אדמו"ר הזקן בשלחנו (סי' תמח סעיף יו"ד ובכ"מ)) דאין שליחות לעכו"ם גם כשהשליח והמשלח הוא עכו"ם (או מומר) (ראה יד אברהם שם) – לכן צ"ל הוכחה מקודם על רצון חזק כו', שאז נעשה אח"כ כעין שליחות, ולכן צ"ל מעשה דוקא המורה על תוקף רצונו (עד שעושה מעשה)].

אבל להמבואר בסוגיין – אינו, דכנ"ל במקום שגלו אדעתייהו דניחא להו לא מהני מה שאינו שלו, והדרא קושיין לדוכתא. ואף שעשיית אהרן היתה קודם שאמרו "אלה אלקיך ישראל" (דבזה גלו אדעתייהו, כנ"ל בסוגיין), מ"מ, הא אמירה זו **מגלה** מה שהיה בדעתם מתחילה.

ב. והנראה בזה, בהקדם מ"ש הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ח ה"ג): **"ישראל שזקף לבינה להשתחוות לה ולא השתחוה לה ובא עכו"ם והשתחוה לה אסרה בהנאה שזקיפתה מעשה"**.

ולכאורה יש לתמוה בדברי הרמב"ם כאן במ"ש דזקיפתה מעשה, דהנה, מקורו של הרמב"ם בזה הוא בסוגיין (ע"ז שם. מו, א) דמבואר שהטעם שנאסרה בהנאה הוא לפי **"שזקף לבינה גליא דעתיה דניחא ליה בע"ז"** וכי אתו עכו"ם ופלח לה שליחותא דידה קעביד", היינו שהזקיפה מהניא כאן מגדר גילוי דעת, ומהו שכתב הרמב"ם דמהניא מחמת דהוי מעשה?!

וקושיא זו בדברי הרמב"ם, אינה רק ששינה מן הגמ' לומר טעם אחר שלא נזכר בסוגיא, אלא יתירה מזו – לכאורה בזה גופא הוא עיקר כל חידוש מסקנת הסוגיא, שבגילוי דעת לחוד מהני ולא בעי מעשה, והרמב"ם נראה שנקט כאן כההו"א שבסוגיין. דהנה, לפי הקס"ד שבגמ' שהאפשרות לאסור הלבינה בע"ז תלוי ב"תפיסת ידי אדם" שפיר שייך הדבר לענין המעשה, שע"י הזקיפה עשה בה מעשה ובזה חלה בה "תפיסת ידי אדם". משא"כ למסקנא דהזקיפה היא רק בגדר גילוי דעת דניחא ליה "ולא משום מעשה" (פרש"י שם ד"ה לבינה)

למסקנא דנקטינן האי כללא שבהגילוי דעת צריך להיות גם מעשה, דלפ"ז יש לחקור היכא דלא "מינכרא זקיפתה" שאין זה אלא "מעשה זוטא" [אף שבודאי יש בו משום גילוי דעת] אי הוי בגדר מעשה המועיל או לאו. דודאי לענין זה יש סברא לחלק בין מעשה רבה למעשה זוטא. והא דנזכר בש"ס אמירת ישראל "אלה אלקיך ישראל" אינו ענין להכא, דהא הגילוי דעת היה גם ע"י מעשה, והדיבור היה רק להוסיף פירוש להגילוי דעת שבמעשה, כנ"ל.

ובזה מתורץ לנו היטב הא דבנדוד"ד מן הדין לא היה בידי אהרן לאסור העגל, דהא רק ע"י מעשה נאסרת ע"ז, ובזמן שצר צורת העגל עדיין לא "פלחו" להעגל, וא"כ לא היה אז מעשה, רק גילוי דעת גרידא, ואינו מספיק לאסור דבר שאינו שלו, דבעינן דוקא גילוי דעת שע"י מעשה. ומחזורתא כדמעיקרא שלא היה כאן דין ע"ז בזמן שצר אהרן.

[ואף שהביאו לו את הזהב – הרי מוכח מהגמרא שאי"ז מעשה מספיק, דאל"כ למה קאמר "שפלחו" – הול"ל "שהביאו את הזהב (אף די"ל דעדיפא מיניה קאמר. אבל דוחק – כי המביאים היו "כל העם" ופלחו – רק מקצת), והביאור בזה י"ל: אין נזם זהב ראוי לע"ז שבקשו, ולא עוד אלא שבפי' שללו זה: "עשה גו'", היינו שעדיין מחוסר מעשה (אין הע"ז במציאות עדיין). וראה אגרות קודש חכ"ח ע' קפז-ז עוד שקו"ט ואריכות בסוגיא זו בקשר עם הלאו ד"לא תעשה לך פסל", ע"ש].

ומה שמסיים שם בגמ' דבזה שאמרו "אלה אלקיך ישראל" גילו דעתם דניחא להו גם בשאר ע"ז – אין ר"ל שבהאמירה עצמה גילו דעתם, רק שבאמירה זו פירשו את כוונתם בהגילוי דעת דמעשה העגל, שבהמעשה ד"פלחו" ניחא להו לא רק בהעגל אלא בכל שאר ע"ז.

ולכך דיין הרמב"ם לומר "שזקיפתה מעשה".

ג. והנה, להמבואר כאן יתורץ עוד קושי בסוגיין, דבגמ' שם מיבעי ליה היכא "שזקף ביצה להשתחוות לה ולא השתחוה לה ובא עכו"ם והשתחוה לה" מהו, אי אסורה או לאו, "לבינה הוא דמינכרא זקיפתה (ופרש"י: "שרחבה יותר על עביה וכשהיא זקופה נראית גבוה") אבל ביצה לא או דלמא לא שנא". ובאם נפרש כדלעיל, דלמסקנת הש"ס העיקר הוא בגילוי דעת ואי"צ למעשה – אינו מובן, למאי נפק"מ אי מינכרא זקיפתה או לאו הא עכ"פ יש כאן גילוי דעת שניחא ליה בע"ז.

ועוד יותר הקשו האחרונים בזה (בנין שלמה (לר"ש קלוגער) על הרמב"ם שם), הא מפורש בגמ' דאפילו אמירת "אלה אלקיך ישראל" יש בה גילוי דעת דניחא להו בכל ע"ז, וא"כ כ"ש בפעולה זו דזקף ביצה (אף היכא דלא מינכרא זקיפתה) שדי בה להיות גילוי דעת.

אמנם, לפי המתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם אתי שפיר, דבעיא זו היא דוקא

ביטול אליו ית' בלימוד התורה!

הלימוד בדרך זה, הנה אין לה שייכות אמיתית עם האדם הלומד ובמילא אין ניכרת פעולתה...

המורם מכל הנ"ל שצריך ללמוד תורה בטהרה (ע"י שיהי' זהיר בטבילת עזרא) ובהקדמת יראת שמים וקבלת עול מלכות שמים, וכיון שלאחר כל זה עדיין צריכים לסייעתא דשמיא, הנה צריך להיות ג"כ הענין דיהיב פרוטה לעני, שאז במדתו של הקב"ה שהיא מדה כנגד מדה נותנים לו הצלחה בהלימוד מבלי התחשב אם הוא עני או עשיר.

מובן שאי אפשר לבאר ככל הדרוש במכתב, אבל תקותי שגם השורות הנ"ל המעטות בכמות תספיקנה, אם יעיין בהם כפי הדרוש...²

ביטול גמור ושמחה עצומה

...[ידוע] פירוש חכמינו ז"ל על הכתוב "ויוחן שם ישראל נגד ההר" (בלשון יחיד) - "כולם כאיש אחד בלב אחד" שזו היתה הקדמה לקבלת תורה אחת מה' אחד ולהיות "גוי אחד בארץ" - להמשיך אחדות ה' בארץ הלזו הגשמית.

ולכאורה, כיצד אפשר להשיג אחדות כזו, אחרי שהבורא ברא בני אדם שאין דיעותיהם שוות, וגם הארץ הלזו שברא משונה היא בכל עניני' ופרטי' מן הקצה אל הקצה?

והביאור בזה מרומז בהפסוק "ויתיצבו בתחתית ההר", פירוש שכל ששים רבוא מישראל, הם ונשותיהם ובניהם ובנותיהם העמידו עצמם בתוקף "בתחתית ההר" - בביטול גמור ובשמחה עצומה לקראת קבלת התורה והמצוות, באופן שכל ענינים האחרים היו כלא היו, ועל ידי כך נעשו כאחדים ממש לקבל תורה אחת מה' אחד ולהמשיך אחדות השם - על ידי התורה והמצוות - בארץ.³

זוהי הדרך 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' עמו, אשר רק את דכא ושפל רוח ישכון (עיין מאמר וידבר ג' אנכי - תרכ"ז, ושלחחיו).⁴

הקדמת יראת שמים וקבלת עול מלכות שמים

במענה על מכתבו . . אודות חשבון הנפש ושבא לסך הכל, אשר אין מרגיש עלי' במעלות העבודה ויראת שמים במדה מספקת מתאים ללימוד התורה.

והנה ידוע מאמר רז"ל (ע"ז יט, א) שבזמן לימוד התורה ישנן שתי תקופות, בתורת ה' יהגה, ובתורתו, אשר זהו תכלית הלימוד...

בכדי שתורת ה' תעשה לתורתו, מוכרח שיהי' עובד ה' ואין מספיק הלימוד בשכל לחוד כלל וכלל וכלשון המכילתא (יתרו) קבלו מלכותי ואחר כך תקבלו גזירותי, ובברכות (רפ"ב) אשר בכל יום צריך לקבל תחלה עול מלכות שמים ואח"כ עול תורה ומצות.

ומכל זה מובן שבאם אין ההכנה באופן האמור [שכל זה נכלל בפתגם חז"ל הקצר, אשר קבלת התורה היתה ע"י הקדמת נעשה לנשמע], ואם אין

א. אגרות קודש ח"כ עמ' שלט ואילך / ב. אגרות קודש ח"כ עמ' הכז ואילך / ג. אגרות קודש ח"כ עמ' קסא ואילך

הרב החסידות

מתוך כתבי רבותינו נשיאי חב"ד



לימוד התורה בביטול

עצם לימוד התורה צריך לפעול בו הביטול להיותה חכמתו יתברך

עיקר התורה – להיות בבחינת ביטול

...ועיקר התורה הוא להיות בבחינת ביטול . . . וזהו שאמרו (עירובין נ"ד א') אם משים אדם עצמו כמדבר שהכל דשין בו ופרש"י שאין לו גסות – תורה ניתנה לו במתנה, וכמאמר ונפשי כעפר לכל תהי' ואזי דוקא פתח לבי בתורתך . . . ולכן ניתנה על הר סיני דמכך שהוא ענין השפלות שאינו מגביה את עצמו כו'.

(לקוטי תורה במדבר טו, ב-ג)

מה פעלה בו התורה שלמד?

...והנה העצה לזה להכניע הגסות צריך לידע בנפשו הסבה שגורמת לו הגסות, אם היא ממה שלמד תורה הרבה וכדומה בענינים אלו צריך להיות לו שעות קבועות להתבונן איך שאין לו להתגאות בזה,

והוא כי הרי ארז"ל אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לך נוצרת כי אין להתגאות רק כשעושה דבר ביתרון אבל במה שעושה דבר שנצטווה ובשביל זה נברא ואם לא יעשה זאת לא תושלם הכוונה אין לו מה להתגאות בזה,

וגם צריך לדעת דכמה שלמד לא הגיע לעומק אמיתית חכמת התורה כי עמוק עמוק הוא מי ימצאנה וארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וכשיתאמת אצלו שלא הגיע לעומקה ממילא לא תהי' לו מזה התנשאות הנפש,

גם צריך להתבונן מה פעלה בו התורה שלמד ויהי' ממארי דחושבנא בפרטי מחשבה דיבור ומעשה ואם ימצא שאינם כדבעי למהוי הרי הוא גרוע ממי שלא למד וחברו אם הי' לומד הי' בודאי טוב ממנו וכו' לא פעל אור התורה מאומה, ומובן מזה גופא מה שמנשא את עצמו בלימוד התורה שזה היפך כוונת התורה כי אור התורה צריך לפעול ביטול בנפשו דאורייתא מחכמה נפקת ו[מדריגת] 'חכמה' [שבעולם האצילות] היא בחי' 'ביטול'... והיינו מפני הקירוב דבחינת חכמה לאור אין סוף ברוך הוא, דכל שיותר קמי' יותר כלא, ולכן התורה שהיא חכמתו

ורצונו ית' הרי היא פועלת ביטול בנפשו וזה שמתנשא מלימוד התורה הלא מובן כמה רחוק הוא מאמיתית התורה,

וכשיהי' שעה ארוכה לעתים קרובות בהתבוננות אלו וכיוצא באלו יפעול בנפשו ההכנעה והשפלות...

(ספר המאמרים ה'תש"ב עמ' 54)

הוי' עמו – דווקא כשהוא בטל לאלקות!

...העוסק בתורה, בחינת חכמתו יתברך, צריך להיות בבחינת ביטול בתכלית, דעצם לימוד התורה צריך לפעול בו הביטול להיותה חכמתו יתברך כו'. והיא נקנית בפרישות ומיעוט תענוג כו' כמו שכתוב במשנה דפרק "שנו חכמים" (אבות ו: ה). וזה שנעשה בבחינת יש ודבר על-ידי עסק התורה הוא ההפך לגמרי, והיינו מפני שאור הקדושה שבה נתעלם ונסתתר מאוד בהלבושים צואים והיא בבחינת גלות בהם הרי הוא לו בבחינת סמא דמותא כו', לא כמו אמיתית אור החכמה דקדושה כו'.

וזהו "כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו" (יבמות קט, ב), והיינו כשלומד תורה בלא אהבה ויראה (דעיון תפילה בכלל גמילות-חסדים, כמו שכתב רש"י פרק "מפנין" (שבת קכו, ב ד"ה הני בהני שייכי)) – אז גם תורה אין לו, שאין זו תורה כו'. וממילא אינם באים גם כן לאמיתית אור התורה לכוון ההלכה לאמיתתה. וכמו שכתוב גבי דוד: "וה' עמו – שהלכה כמותו בכל מקום" (שמואל א' טז יח; סנהדרין צג, ב). דזה שההלכה כמותו הוא מפני שהוי' עמו, וזהו דווקא כשהוא בטל לאלקות, וכמו בית הלל שמתוך שנוחין ועלובין היו קבעו הלכה כמותן (עירובין יג, ב), דמפני הביטול שלהם הרי הם כלים שיאיר בהם אור ההלכה האמיתית. וכן הוא גם כן לכוון אמיתית הכוונה בחכמת התורה, שזהו גם כן כשהוא בטל דווקא אז הוא כלי שיאיר בו האמת כמו שהוא.

(קונטרס 'עץ החיים' עמ' 40)

לא זכה – הלימוד כידיעה שכלית בלבד

...דהנה ארז"ל (יומא דע"ב ב') אריב"ל מאי דכתיב וזאת התורה אשר שם משה וגו', זכה נעשית לו סם חיים, לא זכה נעשית לו סם מיתה. דזכה היינו כאשר לימודו בתורה הוא זכה וברורה ביראת ה' דאז הנה כל הוראותיו הם ע"פ תורת ה', אז הנה כל הדברים שמשתמש בהם ע"פ הוראותיו נעשו לו סם חיים. ואם לא זכה הנה הגם שלומד תורה אבל הוא אצלו כמו ידיעה שכלית בלבד ושוכח ח"ו על נותן התורה שזהו חכמתו ורצונו ית', ובכח חכמתו ממציא סברות שונות אבל אינם זכים בהבהירות דיר"ש, אז הנה הפסקי הלכות ח"ו נעשה לו סם מיתה. וכמו בגשמיות דכאשר אוכל מאכל טוב מתחזקים כחותיו, וכאשר אוכל מאכל רע אז נחלה ר"ל.

(ספר המאמרים תרצ"ב עמ' קנג)

