

גליון תתנא • ערש"ק פרשת וירא

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

מדוע לא הכין אברהם את הלהם לאורחים?

חלקו של לוט בחטאי סדום

חילוק בין הבבלי לירושלמי בענין ג' סימני ישראל

הנשמה ירדה למטה – כדי להרגיש אלקות!





מכון אור החסידות

סניף ארץ הקודש
ת.ד. 2033
כפר חב"ד 6084000
03-738-3734
Likras@likras.org

Or Hachasidus

Head Office
1469 President St. #BSMT
Brooklyn, NY 11213
United States
(718) 534-8673

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי,
הרב מנחם מענדל דרוקמן, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם
טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

פתח דבר

בעזה"ת.

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

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

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

◇ ◇ ◇

ויה"ר שנוכח לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה'", ונוכח לשמוע תורה חדשה, תורה חדשה מאתי תצא, במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא
מכון אור החסידות

תוכן ענינים

מקרא אני דודש.....ג.

מדוע לא הכין אברהם בעצמו את הלהם לאורחים?

ידייק מהכתובים שמלאכת הכנת העיסה היא מלאכת הנשים דווקא / יבאר את שלשת הנסים שפסקו אחרי פטירת שרה וחזרו כאשר באה רבקה, שמרומזים הם בג' התיבות "האהלה שרה אמו"

(ע"פ לקוטי שיחות חב"ו שיהת נ' לפ' חיי שרה)

פנינים.....ה.

האם לז"ה השתתף בחטאי סדום? (ע"פ לקוטי שיחות חב"ו עמ' 190 דף' 41)

שריטה בכותל – לשם מה? (ע"פ לקוטי שיחות חב"ו עמ' 42)

יינה של תורה.....ז.

קיום מצוות מתוך "כפי"

איזה תועלת יש בהכרחת האורחים לברך להשי"ת? / מתי צריך אדם לנזוף ולגער בנפשו בהכחמית? / והאם יש ערך להנחת תפילין שנעשית מחמת לחץ? / לימוד על פנימיותו הזכה של כל יהודי, מדרכו של אברהם אבינו להכריח את אורחיו להודות להשי"ת

(ע"פ לקוטי שיחות חב"ו עמ' 122 ואילך)

פנינים.....ט.

שלושת השלבים (ע"פ רשימת דוברת סי עמ' 210 ואילך)

מדוע "אין ממש בראשונים"? (ע"פ לקוטי שיחות חב"ו עמ' 73 ואילך)

חידושי סוגיות.....יא.

חילוק בין הבבלי לירושלמי בענין ג' סימני ישראל

יסיק דנחלקו אם ענינם הוא ג' סימנים על נקודה פנימית אחת או ג' מדות ותכונות נפרדות, ועפ"ז יתלה בזה פלוגתת הפוסקים בדיני יוחסין – לענין מי שחסר בו רק א' מן הסימנים / עפ"ז יבאר כמה דקדוקים וקושיות בלשונות הבבלי והירושלמי בזה

(ע"פ לקוטי שיחות חב"ו עמ' 61 ואילך)

תורת חיים.....יג.

לא די בלימוד בלבד!

דרכי החסידות.....יד.

לראות אלוקות למטה

מקרא אני הדרש

ביאורים בפשוטו של מקרא



מדוע לא הכין אברהם בעצמו את הלחם לאורחים?

ידייק מהכתובים שמלאכת הכנת העיסה היא מלאכת הנשים דווקא / יבאר את שלשת הנסים שפסקו אחרי פטירת שרה וחזרו כאשר באה רבקה, שמרומזים הם בג' התיבות "האהלה שרה אמר"



בריש פרשתנו מספר הכתוב אודות ה"הכנסת אורחים" הנפלאה שהיתה אצל אברהם אבינו, דאף שהי' יום השלישי למילתו ובמילא הי' כואב כו', מכל מקום כשראה "שלשה אנשים" באים רץ לקראתם ודאג להם לאכילה ושתי'.

והנה, הכתוב מדגיש אשר **אברהם בעצמו** עשה את הפעולות הנדרשות: "ואל הבקר רץ אברהם, ויקח בן בקר רך וטוב ויתן אל הנער, וימהר לעשות אותו. ויקח חמאה וחלב וכן הבקר אשר עשה, ויתן לפניהם, והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו" (יח, ז-ח). וזה שנתן את הבקר "אל הנער" – ולא השלים לעשותו בעצמו – מפרש רש"י ש"הנער" הוא בנו ישמעאל, וזה שנתן לו אברהם הוא מטעם מיוחד: "לחנכו במצוות".

[וראה בדברי הרמב"ן כאן: "וטעם ואל הבקר רץ אברהם, להגיד רוב חשקו בנדיבות, כי האדם הגדול אשר היו בביתו שמונה עשר ושלוש מאות איש שולף חרב, והוא זקן מאד וחלוש במילתו, הלך הוא בעצמו אל אהל שרה לזרז אותה בעשיית הלחם, ואחרי כן רץ אל מקום הבקר לבקר משם בן בקר רך וטוב לעשות לאורחיו, ולא עשה כל זה על ידי אחד ממשרתיו העומדים לפניו"].

אמנם יוצא מן הכלל הוא הכנת הלחם – שאת זה השאיר אברהם לשרה דווקא: "וימהר אברהם האהלה אל שרה, ויאמר מהרי שלש סאים קמח סולת לושי ועשי עוגות" (יח, ו). והוא הטעם שלבסוף לא הביא להם לחם – "לפי שפירסה שרה נדה .. ונטמאת העיסה", כדברי רש"י יח, ח. ונתבאר בארוכה בלקוטי שיחות ח"ה עמ' 193). ומזה שלא פירש רש"י טעם מיוחד על זה [ולמעשה מהמסופר בהמשך הסדרה (יט, ג) בנוגע ללוט, שהוא בעצמו אפה מצות] – מובן שכן הוא **בפשיטות**, שענין זה דהכנת לחם שייך דווקא לשרה (ולא לאברהם).

לקראת שבת

ה

ואם כן הוא, הרי שיהי' בידינו "מפתח" להבין את דברי רש"י בסדרה הבאה, פ' חיי שרה, שבה שקפה ראשונה נראים שלא במקומם – ועפהנ"ל יתיישבו היטב, וכדלקמן.

ב. בסיום הפרשה המספרת אודות שליחות אליעזר שהביא את רבקה כאשר ליצחק, אומר הכתוב (כד, טז) אשר "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו, ויקח את רבקה ותהי לו לאשה וגו'". ומפרש רש"י:

"האהלה שרה אמו – ויביאה האהלה והרי היא שרה אמו, כלומר: ונעשית דוגמת שרה אמו; שכל זמן ששרה קיימת הי' נר דלוק מערב שבת לערב שבת, וברכה מצוי' בעיסה, וענן קשור על האהל, ומשמתה פסקו, וכשבאת רבקה חזרו".

וע"פ הידוע שענינו של רש"י בפירושו עה"ת הוא לבאר "פשוטו של מקרא" דוקא, ואין הוא "ליקוט" של דרשות חז"ל בדרך האגדה כו' (מלבד כאשר זה נדרש להבנת הפשט) – יש לעיין טובא באריכות דבריו של רש"י ובכו"כ פרטים הנראים כ"דברי אגדה" ממש: כיצד מוכח כל זה מתוך "פשוטו של מקרא"??

ובאמת, שהמהר"ל מפראג מקשה על רש"י, שהביא מדברי המדרש ש"ל שרה פרטים בהנהגת שרה ורבקה – א) נר דלוק מערב שבת לערב שבת, ב) ברכה מצוי' בעיסה, ג) ענן קשור על האהל – אך השמיט פרט רביעי:

"בבראשית רבה (פ"ט, טז) אמרו עוד אחד – והוא שאמרו 'כל זמן ששרה היתה חי' הי' ביתה פתוח לרווחה'. וארבעה דברים זכרו רז"ל במדרש, ורש"י השמיט אחד וקיצר דבריהם .. כי הם אמרו ארבעה והוא אמר שלושה". וראה גם בלבוש ובצדה לדרך (ועוד) ששקו"ט בהשמטה זו של רש"י;

אך לכאורה עיקר הקושיא היא לאידך גיסא: אם רש"י בלאו הכי אינו מביא המדרש כצורתו, אלא מקצר בו – מנין לו שלא לקצר עוד יותר?

ותגדל הקושיא, כשמשווים את האריכות ברש"י למה שמצינו בתרגום יונתן בן עוזיאל על אתר, וכן בספר הזהר (ח"א נ, א. קלג, א), ששם מקצרים ומביאים רק את הפרט של "נר דלוק"; הרמב"ן בפירושו מזכיר רק "היתה ברכה מצוי' בעיסה"; ובמדרש לקח טוב הביא רק הנס ד"ענן קשור". ודוקא רש"י, שענינו ביאור הפשט, מאריך ומביא את כל ש"ל שרה הפרטים!

ג. וביאור הענין:

רש"י בא לפרש את שלוש התיבות "האהלה שרה אמו", שלכאורה מיותרות הן. – כוונת הכתוב היא לספר שיצחק נשא את רבקה לאשה, ואם כן הי' לו לומר רק "ויביאה יצחק ויקח את רבקה ותהי לו לאשה"; מה בא ללמדנו בהוספת התיבות "האהלה שרה אמו"??

על כך מפרש רש"י, שגם לאחר ששמע יצחק מאליעזר על הנסים שהיו לו בדרכו להביא את רבקה (כפרש"י חיי שרה כד, טז), עדיין לא הי' בטוח שזו האשה הראוי' לו; ורק לאחר שראה נסים גדולים נוספים אז החליט בוודאות שהיא היא, "ויקח את רבקה ותהי לו לאשה".

והנה, לא אמר הכתוב בפירוש מה הם הנסים הנוספים שראה יצחק – ועל כן למד רש"י,

שהיו אלו שלושה נסים המרומזים בשלוש התיבות "האהלה שרה אמו": נס אחד שייך ל"האהלה", נס שני שייך ל"שרה", ונס שלישי שייך ל"אמו".

ד. הנס השייך לתיבת "שרה" – מובן הוא לפי מה שנתבאר (לעיל ס"א), שהענין המיוחד שעליו היתה מופקדת שרה דוקא הוא הכנת העיסה; וזהו איפוא הנס השייך במיוחד ל"שרה" – זה ש"ברכה מצוי' בעיסה".

הנס השייך לתיבת "האהלה" – הוא זה ש"ענן קשור על האהל". וזהו מה שנאמר "האהלה" בה"א הידיעה (וראה במפרשי רש"י כאן שהאריך), כי האהל הי' ידוע במיוחד בזכות זה ש"ענן קשור על האהל".

ומצינו כעין זה בפרשתנו (כב, ד), בסיפור העקדה, אשר "וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק", ומפרש רש"י: "ראה ענן קשור על ההר" – די"ל בזה, שכיון שנאמר בכתוב "המקום" בה"א הידיעה, הרי מובן שמדובר במקום שידועים אותו כמקום מיוחד, ועל זה מפרש רש"י שהוא על ידי ש"ענן קשור על ההר".

והנס השייך לתיבת "אמו" – הוא "נר דלוק מערב שבת לערב שבת". וכמו שידוע אפילו תלמיד צעיר ("בן חמש למקרא"), אשר הדבר המיוחד שאותו מקפידה לעשות האם בעצמה (ולא האב בעל הבית, וגם לא משרתת וכיו"ב) הוא הדלקת נר שבת.

ה. אמנם לדרכנו מתעוררת קושיא פשוטה – על הפדר בדברי רש"י:

לפי מה שנתבאר, הרי שלושת הנסים נלמדים הם משלוש התיבות "האהלה שרה אמו" – תיבת "האהלה" מלמדת על "ענן קשור", תיבת "שרה" מלמדת על "ברכה בעיסה", ותיבת "אמו" על "נר דלוק";

מדוע איפוא הביא רש"י את הנסים בסדר הפוך: הקדים "נר דלוק", לאחריו "ברכה בעיסה", ואילו את "ענן קשור" הביא אחרון!

ובאמת שהסדר ברש"י קשה בלא-הכי, מצד סדר הזמנים: בפשטות, מיד כאשר נכנסה רבקה אל האהל – בא "ענן"; לאחר מכן, כשהתעסקה בעיסה – ראו שיש "ברכה בעיסה"; ורק לאחר שעבר שבוע ש"ם – אז נוכחו לראות ש"נר דלוק מערב שבת לערב שבת". – למה נקט רש"י בסדר הפוך?

וי"ל בפשטות, דהנה המכוון בסיפור זה שהוא שעל ידי הנסים המיוחדים שהיו בבוא רבקה נוכח יצחק לראות בצדקותה של רבקה, שהיא בדוגמת שרה אמו. וכיון שבצדקותה של רבקה עסקין, הקדים רש"י את הנס של "נר דלוק מערב שבת לערב שבת" שהוא מורה על מעלת פועלת המצוה של רבקה – שדומה בזה לשרה; המשיך בהנס ד"ברכה מצוי' בעיסה", ששייך למעשה ידי' (סתם) – שגם בזה דומה לשרה; וסיים בהנס ד"ענן קשור על האהל" שאינו מסובב ישר ממעשה ידי' של רבקה (ושרה), ובמילא אין הוא מוכיח כ"כ כהנסים שלפניו.

ויש להאריך בזה, ועוד חזון למועד בעז"ה.

שריטה בכותל – לשם מה?

ותהר ותלד שרה לאברהם בן לוקנו למועד אשר
דבר אותו אלקים

למועד אשר דבר אותו – את המועד אשר דיבר וקבע
כשאמר לו למועד אשר יליד, שרט לו שריטה בכותל, ואמר
לו, כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה האחרת תלד
(כא, ב. רש"י)

צריך ביאור: מדוע רמז הכתוב לשריטה זו
דוקא כאן, בסיפור לידת יצחק, ולא בסיפור
הבשורה על לידת יצחק – הזמן שבו נעשתה
השריטה?

ויש לומר:

עיקר הצורך בסימן השריטה לא הי'
בשביל אברהם ושרה עצמם, שלאחר
ששמעו דברים ברורים מאת ה' בוודאי
האמינו בבשורתו, ולא היו צריכים לסימן,
אלא בשביל אלו שרינו אחרי יצחק שאסופי
הוא (פרש"י לקמן פסוק ז) או שמאבימלך
נתעברה שרה (פרש"י ריש פרשת תולדות), וכדי
לשלול רינון זה עשה ה' סימן זה, כדי שהכל
יראו ויעידו שיצחק נולד על פי דברי ה'.

וזהו שרמז הכתוב כאן, שיצחק נולד
"למועד אשר דיבר אותו אלקים", היינו שהי'
ניכר לכל שלידת יצחק היתה בזמן שקבע
הקב"ה, כשהגיעה החמה לשריטה שבכותל.

האם לוט השתתף בחטאי סדום?

אל תביט אחריו ואל תעמד בכל הכבר ההרהר
תמלט פן תספה
אל חבט אחריו, אתה הרשעת עמך, וזכות אברהם אתה
ניצול, אינך כראי לראות בפרענותם ואתה ניצול.
(יט, יז. רש"י)

הקשה בשפתי חכמים: "הא לעיל מיני'
(יט, טו), כתיב ויאיצו המלאכים בלוט גו'
פן תספה בעון העיר, משמע שלא הרשיע
עמהם?"

ויש לבאר ע"פ מה שפרש"י לעיל (יט, ד)
על הפסוק "כל העם מקצה" – "מקצה העיר
עד הקצה, שאין אחד מהם מוחה בידם
שאפילו צדיק אחד אין בהם", ומשמע שגם
מי שלא חטא בעצמו, אלא שלא מיחה בידם,
כבר אינו צדיק.

ועד"ז י"ל בנוגע ללוט, שאף שלא
הרשיע עמהם ממש, מ"מ מכיון שלא מחה
בידם שוב אינו נקרא צדיק, ולכן אמרו לו
המלאכים "אתה הרשעת עמהם".



קיום מצוות מתוך "כפי"

איזה תועלת יש בהכרחת האורחים לברך להשי"ת? / מתי צריך אדם לנוף ולעזר בנפשו הבהמית? / והאם יש ערך להנחת תפילין שנעשית מחמת לחץ? / לימוד על פנימיותו הזכה של כל יהודי, מדרכו של אברהם אבינו להכריח את אורחיו להודות להשי"ת



אברהם אבינו לא הסתפק בכך שהי' הוא יודע את ה' וקורא בשמו, אלא עמל להפיץ את שמו ית' בין כל באי עולם. וכך דרשו חז"ל (סוטה י, א) על הפסוק (פרשתנו כא, לג) "ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם" – "אל תקרי ויקרא אלא ויקריא, מלמד שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקב"ה בפה כל עובר ושב".

וכך הי' אברהם נוהג עם אורחיו: "לאחר שאכלו ושתו, עמדו לברכו, אמר להם וכי משלי אכלתם? משל אלקי עולם אכלתם, הודו ושבחו וברכו למי שאמר והי' העולם!"

והמדרש (בראשית רבה פמ"ט, ד) מוסיף לתאר, שאם היו אורחים שמיאנו לברך את ה', הי' אברהם מכריחם לבוא לידי כך. הוא הי' דורש מהם דמים מרובים על הסעודה הניתנת במדבר שמם, וכאשר הי' נכנס הסועד ל"עקתא" – לצרה ודוחק, הי' נאלץ לומר: "ברוך א-ל עולם שאכלנו משלו".

ויש לתמוה בתכלית ומטרת פעולה זו: בשלמא אותם אורחים שהתרחצו לברך את ה' לאחר האכילה והשתי', אכן התקרבו לאמונת הבורא ית' על ידי פעולת אברהם; אבל איזו תועלת יש במה שהי' אברהם מכריח את המסרבים לברך, ולכאורה אמירת הברכות באופן חד פעמי, ובכפי', היא רק מן השפה ולחוץ, ולא נפעלה בהם האמונה בהשי"ת?

להרעים על הנפש הבהמית "בקול רעש ורונו במחשבתו"

איתא בספר התניא (פכ"ט), שלפעמים נתון האדם במצב של "טמטום הלב": הגוף והנפש הבהמית גסים ומגושמים מאוד, ואזי, אף שרצונו האמיתי הוא לעבוד את ה', הרי הטוב אטום ומוסתר על ידי הגסות והחומריות של הגוף והנפש הבהמית. במצב זה, לא תועיל

התבוננות שכלית בגדולת ה' ונחיצות עבודת השי"ת, שכן חומריותה של הנפש הבהמית מונעת את האדם מעבודת ה'.

ואין לו לאדם ברירה, אלא לבטש ולהשפיל עצמו. הוא צריך לגעור בנפשו הבהמית ויצרו הרע "בקול רעש ורוגז במחשבתו", ולומר לו "אתה רע ורשע ומשוקץ ומתועב ומנוול וכו', ככל השמות שקראו לו חכמינו ז"ל, באמת".

בדברי נזיפה אלו, אין טעם והסבר על הצורך לרצות בעבודת ה', שהרי רק מודיעים ליצר הרע את מהותו האמיתית שהוא רע ורשע וכו'. תכלית ה"צעקה" היא לפעול בעצמו שבירה וביטול כלליים, וכך נחלשת גסותו של האדם, והנפש הבהמית יורדת מ"גדולתה". וכאשר מוסרים ההסתרים, יוצא לאור רצונו הפנימי של היהודי, והרי הוא מתעורר בחפץ ורצון לעבוד את השי"ת (ועיין רמב"ם הל' גרושין סוף פ"ב).

ומוסיף בתניא שם, ש"מצינו דבר זה מפורש בתורה (שלה יג, לא ואילך) גבי מרגלים, שמתחלה . . לא האמינו ביכולת ה', ואחר כך חזרו ואמרו הננו ועלינו וגו'". ולכאורה "מאין חזרה ובאה להם האמונה ביכולת ה', הרי לא הראה להם משה רבינו ע"ה שום אות ומופת על זה בינתיים"? ואין זאת אלא משום ש"קצף ה' עליהם, והרעים בקול רעש ורוגז, עד מתי לעדה הרעה הזאת וגו', במדבר הזה יפלו פגריכם וגו'". . וכששמעו דברים קשים אלו נכנע ונשבר לבם בקרבם, כדכתיב ויתאבלו העם מאד". וכאשר נפלה רוח הסטרא אחרא מגבהותה וגסות רוחה, ממילא התעורר בהם מה שבאמת הם "מאמינים בני מאמינים" ומיד האמינו ביכולת ה' והכריזו "הננו ועלינו וגו'".

רק ביהודי יש רצון פנימי תמידי לעובדו ית'

ומעתה תובן עומק הנהגת אברהם אבינו עם אורחיו שסירבו לברך לה':

בן נח מחויב באמונת ה' ובכפירת עבודה זרה, וממילא יש בו היכולת להכיר בכך ש"יש בעל הבית לבירה זו". ועל כן ה' אברהם עוסק בפרסום אלקותו ית' בפה כל עובר ושב, והי' מבאר להם את מציאות הבורא ית"ש בריבוי הסברים. ואכן, היו חלק מאומות העולם שהיו מאמינים ומבינים ומברכים למי שאמר והי' העולם.

אמנם, כאשר פגש אברהם בני נח שגם לאחר ריבוי ההסברים והביאורים עדיין מיאנו לברך להקב"ה, הבין שהמונע מהם את האמונה הוא חומריות וגסות יתירה. ועל כן לא הייתה בידו ברירה אלא לשברם ולהשפילם, וזאת על ידי שהי' מביאם ל"עקתא", לדוחק וללחץ, והי' דורש מהם סכומים עצומים. ובמצב זה נשברה גסותם וגאווה, ואז היו חודרים בהם הסבריו וביאוריו של אברהם אודות בורא עולם ומנהיגו, והיו מברכים לא-ל עולם שאכלו משלו.

אמנם, יש להדגיש שחילוק גדול יש בעניין ה"שבירה", בין התעוררות יהודי לבין התעוררותו של גוי:

נפשו האלוקית של יהודי חפצה תמיד לעבוד את השי"ת, ורצונו הפנימי הוא תמיד לתורה ומצוותי, אלא שפעמים שיצרו תקפו, ועל כן אין הדבר ניכר בו, ורצונו הגלוי הוא לענייני עולם הזה. וכאשר שוברים את מציאותו ומשפילים גסות רוחו, מיד מתגלה ומתעורר רצונו האמיתי והפנימי, ואזי גם בגלוי הוא חפץ אך ורק לעשות רצונו ית' (ראה רמב"ם הל' גירושין סוף פ"ב לעניין גט בכפיית בית דין).

לעומת זאת, לגוי אין רצון פנימי ותמידי לעבודו ית', וגם אם שוברים אותו ומבטלים מציאותו הוא אינו מתעורר מאליו לעבוד את ה' ולהאמין בו. השבירה מועלת רק שהוא ייעשה כלי ראוי להכרה בהקב"ה. ולכן, לאחר השבירה צריך ללמדו ולהחדיר בו את האמונה בבורא עולם ומנהיגו.

וזאת הייתה דרכו של אברהם להסביר לאורחים את מציאות השי"ת, ובראותו שהסבריו לא חדרו אליהם, משום גסות גופם ונפשם, ה' אברהם "שוברם"; ואזי היו הסבריו הקודמים יכולים לחדור בליבם, ולהביאם לברך לה' באמת.

גם אם מניח תפילין כדי להפטר מן ה"לחץ" – הרי זה ברצון פנימי ואמיתי!

מהנהגת אברהם אבינו יש ללמוד הוראה נפלאה אודות חובת העבודה עם הזולת:

אין לאדם להסתפק בקירוב יהודים שנמצאים בביתו, אלא חייבים לצאת אל ה"רחוב" ולפעול גם עם העוברים ושבים לקרבם לתורה ומצוותי. והשתדלות זו עלי' להיעשות בכל הדרכים האפשריות, ואם הדרך לקרב יהודי אל אבינו שבשמים היא על ידי שמאכילים ומשקים אותו, הרי צריך להאכילו ולהשקותו וכיוצא באלו, ולקרב לעבודתו ית' בדרך המתאימה.

יתר על כן, אם הברירה היחידית לקרבו היא על ידי מצב של "עקתא", שילחץ אותו בדרכי נועם, "לחץ" המותר על פי התורה ש"דרכי דרכי נועם וכל נתיבותי שלום" (משלי ג, יז), הרי צריך ללחצו שיקיים את המצוות.

ואם ישאל השואל, איזו תכלית ואיזה תוכן יש במעשה שנעשה מתוך "עקתא" ודחק? הרי הוא אומר את הברכה ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל, ללא רצון ובלא לב, רק כדי להיפטר מן ה"לחץ", ומה תועלת יש בדבר? ומה גם שפעולה זו היא חד-פעמית, ואין לה לכאורה השפעה אמיתית על אותו יהודי?

הנה המענה לכך הוא מהנהגת אברהם אבינו עם אורחיו, והרי הדברים קל וחומר: ומה בני נח שאין להם רצון פנימי לעבודת ה', ומכל מקום לחצם אברהם אבינו לברך לו ית', והצליח בכך; על אחת כמה וכמה כאשר מדובר אודות יהודי, לאחר מתן תורה. ליהודי יש רצון פנימי ותמידי לעבוד את ה', וממילא על ידי הלחץ מתגלה רצונו הפנימי האמיתי.

ואפשר, שעל ידי הלחץ, יתעורר רצון זה להיות אצלו גם באופן גלוי בקביעות. ו"מצוה גוררת מצוה" (אבות פ"ד מ"ב), וסוף סוף יבוא מזה גם לקיום התורה ומצוותי בשלמות.

מדוע "אין ממש בראשונים"?

קח נא את בנך

אין נא אלא לשון בקשה כו', ניסיתך בכמה נסיונות ועמדת בכלך עכשיו עמוד לי בנסיון זה שלא יאמרו אין ממש בראשונים

(כב, ב. סנהדרין פט, ב)

לכאורה קשה: וכי אם לא יעמוד אברהם בנסיון העקידה כל תשעת הנסיונות הקודמים למאומה יחשבו? וכי למה יאבדו תשעה נסיונות, שגם בהם היתה מסירות נפש ממש (כגון בנסיון אור כשדים), מפני נסיון אחד (וראה בן יהוידע, ערוך לגר סנהדרין שם)?

וי"ל, שחילוק גדול יש בין מסירות הנפש שבשאר הנסיונות ובין מסירות הנפש שבנסיון העקידה:

מסירות נפש מצינו גם באומות העולם, אך אין זו מסירות נפש אמיתית, כי גם כשהם מוסרים את נפשם, הרי זה לשם איזה חשבון ותועלת, כגון שמאמינים שעל ידי זה יזכו לאיזה שכר, או לאידך גיסא - שענין זה חשוב אצלם כ"כ עד שאם לא ישיגוהו למה להם חיים, וכדומה. משא"כ מסירות נפש אמיתית אין בה חשבון ותועלת, אלא היא מסירת הנפש והרצון לגמרי לה' יתברך, בלי שום מחשבה על איזו תועלת רוחנית לאדם עצמו (ראה תו"א קכ, סע"ד ואילך. ועוד).

וזהו החילוק בין שאר הנסיונות לנסיון העקידה:

בשאר הנסיונות - ה' מקום לומר שמסירות הנפש היתה לשם איזו תועלת רוחנית, וכמו בנסיון אור כשדים, שעל ידו נתפרסמה בעולם האמונה בהש"ת. משא"כ בנסיון העקידה לא היתה תועלת כלל, שהרי לא ה' שם איש מלבד אברהם ויצחק בנו (ראה רב"ע פרשתנו כב, א. רד"ק שם, ב. עקדה שער כא).

וזהו שאם לא ה' עומד בנסיון זה "יאמרו שאין ממש בראשונים", היינו שיאמרו שמסירות הנפש שבשאר הנסיונות היתה לשם התועלת שבה. ורק לאחר שעמד אברהם בנסיון העקידה, נתגלה למפרע שגם מסירות הנפש שבשאר הנסיונות היתה מסירות נפש אמיתית.

שלושת השלבים

והשענו תחת העץ

אמר הקב"ה לאברהם כו' אתה אמרת והשענו תחת העץ, חייך שאני פורע לבניך כו', שנאמר כו' בסוכות תשבו שבועת ימים

כל מי שמקיים מצות סוכה בעוה"ז, אף הקב"ה מושבו בסוכתו של לויחן לעתיד לבוא (יה, ד. ר. ב"ר מנח, י. פסיקתא דר"כ פכ"ט פסקא אחרייתו דסוכות)

נמצא שיש כאן ג' שלבים, שכל אחד מהם מביא את הבא אחריו: (א) "והשענו תחת העץ" - עבודתו הרוחנית של אברהם, שהיא הכנה לקיום המצוות של בני ישראל לאחר מתן תורה; (ב) קיום מצות סוכה בפועל ובגשמיות ע"י בני ישראל; (ג) בשכר זה - הישיבה בסוכת עורו של לויחן לעתיד לבוא.

וי"ל, שמעין שלשה שלבים אלו יש בעבודתו של כל אדם מישראל: (א) זמן התפילה - עבודה רוחנית שהיא הכנה לעבודת כל היום כולו; (ב) העבודה שלאחר התפילה בששת ימי המעשה, שעל ידה מבררים ומזככים את העולם הגשמי, ועבודה זו מצוה היא כמו שאמרו רז"ל "ששת ימים תעבוד - זו מצות עשה" (דרשות ר' יהושע אבן שועב פ' וישב בשם מכילתא. וראה מכילתא דרשב"י יתרו כ, ט; ג) יום השבת, ש"וקראת לשבת עונג" (ישעי' נח, יג), והוא בבחינת שכר על עבודת ימות השבוע, כמארז"ל "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת" (ע"ז ג, א).

הידושי סוגיות

עיון ופירוש בסוגיות הפרשה

חילוק בין הבבלי לירושלמי בענין ג' סימני ישראל

יסיק דנחלקין אם ענינים הוא ג' סימנים על נקודה פנימית אחת או ג' מדות ותכונות נפרדות, ועפ"י יתלה בזה פלוגת הפוסקים בדיני יוחסין – לענין מי שחסר בו רק א' מן הסימנים / עפ"י יבאר כמה דקדוקים וקישויות בלשונות הבבלי והירושלמי בזה



מרחקין מי שחסרה אצלו רק אחת (או שתיים) ממדות הללו או אין מרחקים אותו, דבב"ש אה"ע סי' ב סק"ה פסק דאין מרחקין בכהאי גוונא, אבל יעויי' באפי' זוטרי לשו"ע שם דדי בחסרון סימן א' שלא לקבל (ודייק כן מל' רש"י בסוגיין, עיי"ש).

והנראה בזה, דתליא מילתא בין הבבלי לירוש', דאף שם אשכחן מימרא זו בריש פ"ד דקידושין, אבל בשינוי גירסא, דבבבלי מסיים "כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו", משא"כ בירושלמי מסיים "ואלו (הגבעונים) אין בהן אחד מהן מיד עמד וריחקן", והיינו שבירושלמי מפורש שלא הי' לגבעונים אף אחד מג' סימנים הללו. ולפ"ז י"ל לכאור' דנפק"מ ביניהם בנידון הנ"ל, דלהירושלמי אין מרחקים את האדם אלא

איתא ביבמות (עט ע"א) "שלשה סימנים יש באומה זו הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים, רחמנים דכתיב ונתן לך רחמים ורחמך והרבך, ביישנים דכתיב בעבור תהי' יראתו על פניכם [כד"אמרין בנדרים (כ, א) בעבור תהי' יראתו על פניכם גו' זו הבושה וכו', כי היראה הניכרת בפנים היא הבושה", מהרש"א], גומלי חסדים דכתיב [בפרשתנו] למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו גו', כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו". וכ"ז נפק"מ לדינא ביוחסין כמו שהביא הרמב"ם בהל' איסו"ב פי"ט הט"ז, דמי שאין בו סימנים אלו "חוששין לו ביותר" ומרחקין אותו מלקבלו כו'.

והנה הפוסקים נחלקו בזה, אם

שנקט כאן כלשון הבבלי "סימני ישראל" ולא כל' הירוש' בזה - כמשי"ת עוד בחילוק הגירסאות). ולהכי מסתבר יותר לומר שגם הבבלי ס"ל שהטעם שריחק דוד את הגבעונים הוא מפני ש"אין בהן (אף) אחד מהן". ועפ"ז צע"ק, מדוע לא מצינו בבבלי הדגשה זו בפירוש כ"א רק בירושלמי. גם יש לדייק בלשון הרמב"ם הנ"ל "סימני ישראל . . . ביישנין רחמנים כו", ששינה מסדר המדות שבש"ס (הן בבלי והן ירושלמי), והקדים "ביישנין" ל"רחמנים".

ויש לומר הביאור בכל זה, דנקודת החילוק בין הבבלי והירושלמי היא דבבבלי מדייק "שלשה סימנים יש באומה זו" (ולא "שלש מדות" וכיו"ב), והיינו שאין המדובר במעלות מדות אלו כשלעצמן, אלא בכך שהן משמשות כ"סימנים" (על ענין אחר); וכיון שכולן הן סימן על דבר אחד, מובן מזה, שכל שלש המדות נובעות מתכונה אחת מסויימת; משא"כ בירושלמי אומר "ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל", היינו שהמדובר בג' מדות אלו כשלעצמן, וא"כ י"ל שכל אחת מעלה לעצמה (דאל"כ, ה"ה אחת אלא שמתחלקת לג' מתנות). וזהו חילוק גם באופן ההנהגה בג' מדות אלו, שאפ"ל בשני אופנים, דיש כמו שהוא ע"ד הרגיל, ששלש המדות תלויות זו בזו ואחת מביאה את זולתה, כגון שמי שיש בו בוש ורכות הנפש ה"ה רחמן, ומצד מדה זו גומל חסד לנצרכים. אבל יש שג' מדות אלו בלתי תלויות זב"ז, שגומל חסד בגלל שרוצה להטיב לו אף בלי רחמנות. וזהו החילוק בין הבבלי והירושלמי, דבירושלמי מדגיש

כשאין אצלו אף אחת מג' המדות הללו, אבל אם חסרה אצלו רק אחת (או שתיים) מהן אין מרחקים אותו; משא"כ פשטות ל' הבבלי "כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו", משמעה, שצריכים להיות אצלו כל שלשת הסימנים.

איברא די"ל שאין הדברים מוכרחים, כי הנה גירסת הבבלי בעין יעקב היא "כל שיש בו . . . ראוי כו") אין בו שלשה סימנים הללו אין ראוי להדבק בו" (וכן העתיק הב"ש), והרי בזה יש לפרש שפיר כהירושלמי, שרק אם אין בו כל שלשת הסימנים אין ראוי להדבק בו, ואין לאפושי פלוגתא בין הבבלי והירושלמי, כידוע הכלל שכתבו הראשונים בזה (עי' יד מלאכי כללי שני התלמודים אות י'). ותו, דהנה ל' הרמב"ם שם הוא "סימני ישראל האומה הקדושה ביישנין רחמנים וגומלי חסדים ובגבעונים הוא אומר והגבעונים לא מבני ישראל המה לפי שהעיוז פניהם . . . ולא רחמו על בני שאול ולא גמלו לישראל חסד כו", הרי שהרמב"ם מדייק ונוקט כהירושלמי שלא ה' אצל הגבעונים "אחד מהן", שמזה משמע, שאין מרחקין אא"כ חסרות כל ג' מדות הללו נולפי כתב-יד מדוייקים לשון הרמב"ם שם הוא "כל מי שיש בו עזות פנים ואכזריות (ולא "או אכזריות", כבספרי הרמב"ם הנפוצים) ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד חוששין לו ביותר שמא גבעוני הוא" (וכ"ה גירסת הטור ושר"ע אה"ע סי' ב), היינו דחוששין לו רק אם אין אצלו אף א' מג' המדות], וא"כ, את"ל שזוהי פלוגתת הבבלי והירושלמי יהי' עלינו להבין למה הכריע הרמב"ם כהירושלמי נגד הבבלי (ובפרט

שאינן שייך בזה ציווי.

וגם לפ"ז אתי שפיר עוד שינוי שיש כאן, דהירושלמי לא הביא כהבבלי הכתוב ד"למען אשר יצוה גו" לראי' על "גומלי חסדים", אלא קרא דפ' עקב "ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד"; והוא כי בירושלמי הכוונה בגומלי חסדים היא למדת החסד שבלב, שזה שיש בכל ישראל רגש של חסד בלב אינו מפני ציווי אברהם לבניו וביתו אחריו אלא משום שהקב"ה נטע כן בלבו של כל איש ישראל, "ושמר ה' לך את הברית ואת החסד".

וע"פ החילוק הנ"ל בין הבבלי והירושלמי מובן גם הטעם שדוקא בירושלמי הוזקק לפרש שהגבעונים "אין בהן אף אחד", משא"כ בבבלי ליכא הדגשה זו. דבאמת גם להבבלי לא היו אצל הגבעונים אף "אחד מהן", אלא כיון שמדייק שהם "שלשה סימנים", דהיינו כנ"ל שכולם הם תוצאה מנקודה אחת [והחילוק בין ג' הסימנים הוא רק ב"מקומם" בנפש האדם, דגומלי חסדים הוא במעשה; רחמנים – הרגש שבלב, וכושה – טבע הנפש], הרי מובן מאליו שהן מציאות אחת שאינה ניתנת להפרד זמ"ז. דכאשר ישנה נקודה זו, יבואו בדרך ממילא כל שלשת ה"סימנים" – המדות (בכל חלקי הנפש), ובאם חסרה – יבוא ההיפך, שהעזות שבו תוליד רגש אכזריות בלב, שזו תגרום שנאת הבריות והעדר עשיית החסד. ובמילא אין צורך להדגיש שאצל הגבעונים "אין בהן (אף) אחד מהן" כי כולם הן חפצא אחת. משא"כ בירושלמי שמדבר במדות הללו כפי שכל אחת מהן היא (מעלה ו)מתנה בפ"ע, אז יש

שכל אחת מג' המדות היא מעלה ומתנה בפ"ע, כי המדובר בעצם המדות שכל אחת מחולקת מחברתה; משא"כ בבבלי הם "ג' סימנים" על תכונה אחת, שאז באות המדות (בדרך כלל) כולן יחד בדרך סיבה ומסובב זמ"ז.

ומעתה יתבאר גם הטעם שהבבלי הביא הכתוב ד"למען אשר יצוה גו" (באברהם) רק בנוגע לגומלי חסדים ולא לענין רחמנים, אף שגם רחמנות הוא טבע נפשם של בני אומה זו שירשו מאברהם אבינו, כמפורש בביצה לב: "כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו", שבפשטות נקט "זרעו של א"א" משום שאברהם אבינו ה' רחמן בטבעו, וכמבואר במהרש"א שם ש"נקט במלתו זרעו של אברהם... דבאברהם מפורש מדת הצדקה כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו'"; כי הנה הכוונה ב"גומלי חסדים" אינה לרגש החסד שבלב, אלא למעשה החסד שעושה עם רעהו (כפירוש הפשוט ב"גומלי חסדים"), וזיקתה לרחמנות וביישנות (כשהן באות יחד בדרך סיבה ומסובב) היא רק בכך שסיבת עשיית חסד היא רגש הרחמים שבלב וטבע הכושה שבנפש (כמשי"ת לקמן) והיינו באופן שגמ"ח היא התוצאה מהרחמים והבושת, ולכן אין להביא את הכתוב ד"למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו גו" דמייירי במעשה חסד אלא בנוגע לגומלי חסדים (לפי פירושו כאן שהוא מעשה החסד גופא כנ"ל) ולא לענין רחמים ובושה (שהן הרגש שבלב וטבע הנפש), כי בפשטות, ציווי אברהם לביתו אחריו ה' שיתנהגו בחסד ורחמים כו', ולא על הרגש שבלב וטבע שבנפש

דוקא מצד הגאווה, דכיון שמחשיב עצמו לגדול ומרומם מעם, הרי הוא רואה את הזולת כאיש שפל שיש לרחם עליו. וזהו שמשמיענו הרמב"ם, שהסימנים ל"האומה הקדושה" תלויים בזה, שסיבת החסד היא הרחמים, והרחמים מקורם בטבע הבושת והרכות של האדם.

ומה שהש"ס גופא הקדים "רחמנים" ל"ביישנין", בפשטות י"ל שהוא לפי שעיקר העוול של הגבעונים שמשום כך ריחקם דוד המלך הי' האכזריות שלהם, שלא היו רחמנים, והרגו את בני שאול. אבל יש לומר עוד טעם ע"ד המוסר, שבזה שולל הש"ס רגש של גאווה שיכול לבוא כתוצאה מרחמנות (אמיתית), דכאשר האדם מתעורר ברגש של רחמנות אמיתית על הזולת עד שגומל חסד עמו, אזי מצד ההתבוננות במצבו של הזולת, יכול לבוא לידי רגש של התנשאות וגאווה כיון שע"י התבוננות זו רואה ומכיר את ריחוק הערך של הזולת; ולפיכך, דוקא לאחרי הרחמנות צריך לעורר בעצמו רגש של בושה וענוה.

צורך להדגיש שאצל הגבעונים לא היתה אף אחת מהג' מדות, כי יתכן שתמצא אחת בלי השתים.

וע"פ כל הנ"ל יש לומר שזוהי כוונת הרמב"ם במה ששינה סדרן של המדות והקדים ביישנין לרחמנים, כדי להדגיש, שהמדובר כאן (ב"סימני ישראל") בג' המדות כפי שהן באות בדרך סיבה ומסובב זמ"ז, שאז סדרן הוא ביישנין רחמנים וגומלי חסדים, וכנ"ל, שגומלי חסדים היינו מעשה החסד, שסיבתו היא רגש הרחמים שבלב, והדבר הגורם שהלב יתעורר ברחמים על הזולת הוא עצם טבע הרכות שבנפש, ביישנין. וי"ל שסדר זה נוגע גם לתוכן ענינם של ה"סימנים", דאימתי הוי שלש מדות אלו סימנים לישראל, רק כאשר הגמ"ח היא תוצאה מרחמים, והרחמים הם תולדות הבושה. דהנה יתכן הענין דגמילות חסדים (לא מצד רחמנות וביישנות, אלא להיפך) מצד ישות וגאווה, כהא דב"ב י ע"ב שכל צדקה וחסד שאוה"ע עושין אינן אלא להתגדל בו ולהתייחר בו; ועד"ז ישנם רחמים הבאים

לא די בלימוד בלבד!

הקדמת יראת שמים וקבלת עול מלכות שמים

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

אף שכדי שלא לשלול ענין הבחירה, מניחים לו ללמוד התורה ולהבינה אם בר שכל הוא, כיון שזהו מדרכי הטבע, וע"ד מרז"ל (משנה ע"ז פ"ד) 'יאבד עולמו מפני כו', ובפרט שעל פי הבטחת כל ידח ממנו נדח, הנה סוף סוף יפעלו דברי התורה להחזירו לדרך הרצוי' אבל דא עקא, שיכול להיות זה בגלגול אחר (תניא סוף פרק לט) ובינתים אבד עשירות שנים וכו'.

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...

(אנרות קודש ח"ב ע"ב תכז-תכח)

אין מספיק הלימוד בשכל לחוד כלל וכלל

במענה על מכתבו מ... 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.

ולכאורה יקשה המקשן איך אפשר שתורת ה' תעשה לתורתו, והרי אין ערוך כלל וכלל בין נותן התורה ולומד התורה, בין בורא ונברא, ואם אי אפשר להעלות פילא בקופא דמחטא (ואפילו בחלום) אף ששניהם גבולים, עאכ"כ בנוגע להבורא בלי גבול האמיתי ואשר הוא ודעתו וחכמתו ותורתו חד הוא (וכמו שהאריך הרמב"ם בכל זה ונתבאר בתניא וביחוד בשער היחוד והאמונה (בתניא שם)),

אלא שהוא בחסדו של הקב"ה שהוא כל יכול, והממנו יפלא כל דבר.

ומזה יובן גם כן, שבכדי 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.



לראות אלוקות למטה

הנשמה אינה צריכה תיקון, אלא דירידה זו צורך עלי', הנשמה בהיותה למעלה – רואה אלקות, ובהיותה כאן למטה היא מרגישה אלקות, ובעבור היתרון הלזה מה שבעולם הזה מרגישים אלוקות, בשביל זה ירדה הנשמה למטה



למה ירדה הנשמה למטה?

הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק [מוהרש"ב] זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע סיפר לי את אשר שמע מאת הוד כ"ק אביו אאמו"ר הרה"ק אדמו"ר מוהר"ש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע: בהיותי בן שתים עשרה שנים ישב אז בפה – ליובאוויטש – הישיש החסיד ר' שלמה מנחם ז"ל מיאנאוויטש, אשר בבחרותו למד בהאראדאק, ושמע כמה מאמרים מהרה"ק הרב מנחם מענדל זצ"ל – בעל פרי הארץ – ואחרי כן למד בליאזנא [אצל רבינו הזקן]. הדרת פני החסיד ר' שלמה מנחם, קומתו ושערות זקנו וראשו הלבנות כשלג הביעו חן.

כ"ק אאמו"ר – כוונתו כ"ק רבנו הזקן – הי' מדבר, בעת אמירת חסידות ובעת שהי' על יחידות, בקול ניגון, והחסיד ר' שלמה מנחם כשהי' מספר איזה סיפור מכ"ק אאמו"ר, או שהי' חוזר איזה מאמר אשר שמע מכ"ק אאמו"ר, הי' עומד מלוא קומתו והי' חוזרם בקול ניגון כמו ששמעם מכ"ק אאמו"ר.

בין המאמרים אשר חזר, הי' מאמר אשר אמרו כ"ק אאמו"ר בחורף תקמ"ג באחד מלילי שבט, שהי' כ"ק אאמו"ר אומר אז דברי חסידות לפני בעלי ה'חדרים' גם בימי החול.

וזה לשונו:

"למה ירדה הנשמה למטה, עבור מה ירדה הנשמה לעולם התחתון, הנשמה אינה צריכה תיקון, אלא דירידה זו צורך עלי', הנשמה בהיותה למעלה – רואה אלקות, ובהיותה כאן

למטה היא מרגישה אלקות, ובעבור היתרון הלזה מה שבעולם הזה מרגישים אלקות, בשביל זה ירדה הנשמה למטה".

ראי' שאחר ההרגש – ראי' אחרת

וביאר הוד כ"ק אאזמו"ר אדמו"ר מוהר"ש, להוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק [הרש"ב] זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, בעת היחידות ההיא, כי בעלות הנשמה למקור חוצבה אחרי היותה למטה, הנה הראי' שלה שרואה באלקות הוא באופן נעלה ונשגב עד למאד, לגבי הראי' שהיתה לה להנשמה באלקות קודם ירידתה.

וכ"ק אאמו"ר הרה"ק זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע ביאר הענין, ע"ד המבואר בזהר "דידעין מה דחמאן", או "לא ידעין מה דחמאן".

והסביר הענין על דרך משל:

ציור נאה ביותר כשהוא מצוייר בריבוי גוונים בתכלית היופי, הנה כל אשר יש לו כח הראי' ורואה את הציור ההוא, ה"ה מתפלא על יופי הדבר, ומתענג בו תענוג נפלא, אבל בשום אופן לא ידמה להתענוג הנפלא שיש לו להחכם בחכמת הציור, כי הראי' שלו הוא באופן אחר, הוא רואה בציור דבר שמישהו אחר לא רואה.

וטעם הדבר הוא, לפי שהראי' שלו הוא ראי' שאחר ההרגש, וראיה הבאה אחרי ההרגש היא ראיה אחרת לגמרי.

והדוגמא מזה יובן בנשמה:

דהנשמה כמו שהיא למעלה, קודם ירידתה למטה להתלבש בגוף, הנה היא רואה אלקות במוחש, אמנם כל זה הוא מה שהנשמה רואה אלקות, אבל לא הרגשת אלקות, ועל זה הוא ירידתה, שהיא תרגיש אלקות, ואחרי כן בעלותה הנה הראי' שלה באלקות הוא באופן נעלה באין ערוך.

(אגרות קודש ח"ד ע' קמט ואילך)