

פתח דבר



בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת וישלח, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון רמט), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רכבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זיע"א.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם, ואף עברו עריכה, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

ויה"ר שנזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונזכה לשמוע תורה חדשה, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,

מכון אור החסידות

יוצא לאור על ידי
מכון אור החסידות

325 Kingston Ave., Brooklyn, NY 11213

718.473.3924

דוא"ל : oh@chasidus.net

נדפס באדיבות

The Print House

538 Johnson ave. Brooklyn, NY 11237

718.628.6700



תוכן העניינים

מקרא אני דורש

ביאור במה שהוזכר הדין ד"הנושא אשה מוחלין לו עוונותיו" רק גבי ישמעאל ולא בנישואין שבפרשיות הקודמות, דמחילת העוונות שבנישואין היא כמחילה לגר שהתגייר והעולה לגדולה שהיא בסיבת השינוי לטובה, וענין זה נתחדש בפרשתנו שישמעאל לקח את בשמת כדי לעשות נח"ר ליצחק.

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ה שיחה ב' לפרשתנו)

יינה של תורה

תורה מלשון הוראה / מוסר ההשכל הנלמד מהשמות "יעקב" ו"ישראל".

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ג עמ' 795 ואילך)

קב חומטין / ביאור המאמר "כל אדם לעמל נברא" בדרך הפנימיות.

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ו עמ' 93 ואילך)

חידושי סוגיות

בטעם מצות גיד הנשה – יקדים הנפקותא ממה שנתפרש טעם האיסור בכתוב, ויקשה אמאי נשתנה אופנה משאר מצוות שהם לזכר מאורע / יבאר עפמ"ש החינוך דמצוה זו היא לרמז על ענין ההשגחה על ישראל, דבמצוה זו נרמז גדר השגחה המיוחד שבישראל שאינו בשאר נבראים.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ל עמ' 148 ואילך)

הוספה – דרכי החסידות

ביאורים ופתגמים בענין "הוכח תוכיח את עמיתך" – דצריך להיות מתוך אהבה ובלא "ציפורניים", ואפילו לאלו הנראים כמינים ואפיקורסים כו'.

(מלוקטים מתורת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע מליובאוויטש)

מקרא אני דורש

מחלת – שנמחלו עוונותיו

ביאור במה שהוזכר הדין ד"הנושא אשה מוחלין לו עוונותיו" רק גבי ישמעאל ולא בנישואין שבפרשיות הקודמות, דמחילת העוונות שבנישואין היא כמחילה לגר שהתגייר והעולה לגדולה שהיא בסיבת השינוי לטובה, וענין זה נתחדש בפרשתנו שישמעאל לקח את בשמת כדי לעשות נח"ר ליצחק

א. "ואת בשמת בת ישמעאל אחות נביות" (פרשתנו לו, ג). ובפירוש רש"י: "בשמת בת ישמעאל – ולהלן קורא לה מחלת. מצינו באגדת מדרש ספר שמואל: שלשה מוחלין להן עוונותיהן – גר שנתגייר, והעולה לגדולה, והנושא אשה. ולמד הטעם מכאן. לכך נקראת 'מחלת', שנמחלו עוונותיו".

וכבר הקשו במפרשים (ראה גור אריה ומשכיל לדוד), למה משמיענו הכתוב ענין זה שהנושא אשה מוחלין לו עוונותיו לראשונה כאן, (היינו, בנישואי אשתו השלישית של עשו – בת ישמעאל), ולא בנישואין קודמים שנזכרו בפרשיות הקודמות בתורה, שכבר שם היה צריך להשמיענו ש"הנושא אשה" מוחלין לו את עוונותיו?

ב. ובפרטיות יותר:

הנה הפעם הראשונה בתורה שנזכרו נישואין ביחד עם שמותיהם של הבעל והאשה, הוא בפרשת בראשית (ד, יט) – "ויקח לו למך שתי נשים, שם האחת עדה ושם השנית צלה".

אבל שם מובן בפשטות למה לא כינה הכתוב את אחת הנשים בשם "מחלת", כדי לרמז למחילת העוונות (כמו כאן, ש"לכך נקראת מחלת, שנמחלו עוונותיו") – כי שם הוצרך הכתוב דוקא לשמות אלו של "עדה" ו"צלה", וכמבואר בדברי רש"י שם, ש"כך היה דרכן של דור המבול", שלוקחים שתי נשים, "אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש", ואלו שני השמות – "עדה היא של פריה ורביה, ועל שם שמגונה עליו ומוסרת מאצלו, עדה תרגום של סורה"; ו"צלה היא של תשמיש, על שם שיושבת תמיד בצילו". וכיון שהוצרך הכתוב להדגיש את שמותיהן "עדה" ו"צלה", כדי לספר על אופן הנישואין שהיה בדור המבול – הרי לא היתה אפשרות לקרוא להם בשם הרומז למחילת העוונות.

אבל עדיין צריך ביאור, שהיה להכתוב לרמוז ענין זה בשמו של "למך", על ידי שיכנה אותו בשם "מחלון" וכיוצא בזה?

ועד"ז בהנישואין הבאים שנזכרו בתורה בשמותיהם – "ויקח אברם ונחור להם נשים, שם אשת אברם שרי ושם אשת נחור מלכה" (נח יא, כט):

בנוגע לנישואי אברם עם שרי מובן מדוע לא רמז הכתוב בשמם את מחילת העוונות, כי לא היו להם עוונות מלכתחילה (וכמבואר בדברי רש"י פ' חיי-שרה כג, א. כה, ז);

אבל למה לא רמז הכתוב לענין זה בנישואי נחור עם מלכה, שכיון ובהמשך הפרשיות חוזר הכתוב ומספר שוב על כך שמלכה היתה אשתו של נחור ("הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור" – וירא כב, כ), הרי בסיפור נישואיה היה יכול לכנותה בשם "מחלת" במקום "מלכה", והיינו מבינים ששינוי זה בא לרמוז לכך "שנמחלו עוונותיו" (כמו שמבינים אנו כאן, שכיון וכאן נאמר ששמה האמיתי של אשת עשו היה "בשמת", הרי זה שנקראת קודם בשם "מחלת" בא לרמז למחילת העוונות)?

ג. ויובן בהקדים הביאור באריכות לשונו של רש"י כאן – "מצינו באגדת מדרש ספר שמואל: שלשה מוחלין להן עוונותיהן, גר שנתגייר והעולה לגדולה והנושא אשה, ולמד הטעם מכאן; לכך נקראת מחלת, שנמחלו עוונותיו".

ולכאורה, לעניננו כאן נוגע רק זה ש"הנושא אשה" מוחלין לו את עוונותיו; לשם מה איפוא מזכיר רש"י גם את "גר שנתגייר והעולה לגדולה"? ורש"י אף מדגיש ש"למד הטעם מכאן" – כלומר, שגם את מחילת העוונות בגר שנתגייר ובעולה לגדולה לומדים "מכאן", מהשם "מחלת" שנאמר בנישואין!

ד. אלא ביאור הענין:

בזה שרש"י מדגיש שגם גר שנתגייר והעולה לגדולה מוחלים להם עוונותיהם, ובכולם "למד הטעם מכאן" – הרי הוא מלמד אותנו, (באופן ד"בא ללמד ונמצא למד"), שכשם שבגר שנתגייר הרי פשוט, שמחילת עוונותיו קשורה בזה ששינה מעשיו לטובה, כך גם

לקראת שבת

ז

במי שעולה לגדולה ונושא אשה, שעוונותיהם נמחלים, הרי זה משום שכוודאי היה בהם שינוי לטוב ועשו תשובה.

[ומה שמזכיר רש"י גם את "העולה לגדולה" – כי כולם ענינים אחד, והעולה לגדולה הוא הטעם דכולם – מה שעלה ממציאותו לגדולה הימנה].

ולכן נרמז ענין מחילת העוונות דוקא בנישואין כאן ולא לפני זה – כי אכן, בכל הנישואין שלפני זה לא היתה מחילת עוונות, משום שהבעל והאשה לא שינו את מעשיהם לטוב ולא עשו תשובה, כך שלא היה אצלם ענין זה של מחילת עוונות [או משום שלא הוצרכו למחילה מעיקרא (לפי שלא היו להם עוונות, או שלא היו בני עונשין בעת נישואיהן)]. וכמו בנישואין של עשו עם שתי נשיו הראשונות, שהיו "מורת רוח ליצחק ולרבקה" (תולדות כו, לה; כז, מו), ומובן שלא היו שייכות לעשיית תשובה בעת הנישואין, ולכן בנישואין של עשו עם נשים אלו לא היתה מחילת עוונות.

וזהו החידוש בנישואין אלו של עשו עם בת ישמעאל, שמצד עצמה היתה אשה כשרה

– שהרי כל הטעם שנשא עשו את בת ישמעאל הוא לפי שרצה לעשות נחת רוח לאביו יצחק ולישא אשה שתהיה ישרה בעיניו, ולכן הלך לישמעאל לישא אשה מיוחסת דוקא, נכדתו של אברהם, ומסתבר איפוא שהיתה אשה כשרה המתאימה לרצון אביו יצחק (ראה גור אריה ס"פ תולדות, ובארוכה במדור זה בש"פ תולדות תשס"ט) –

ואף עשתה תשובה בעת הנישואין (באופן שהשפיע, במקצת עכ"פ, גם על עשו שנשאה, שגם אצלו היה איזה שינוי לטובה. וראה לקוטי שיחות חל"ה ע' 115 הע' 14); ולכן דוקא בנישואין אלה היה ענין של מחילת עוונות, ועל שם זה כינה אותה הכתוב בשם "מחלת".



כיצד שלח יעקב שלוחים למקום סכנה

וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו מלאכים ממש (לכ, ד. רש"י)

במפרשי רש"י (רא"ם, גו"א, ועוד) הקשו, מהו הכרחו של רש"י לפרש דמדובר במלאכים ממש, הרי אפשר לפרש דמדובר בשלוחים בו"ד? ותירצו בכמה אופנים.

ויש לתרץ בפשטות:

הדין הוא (ראה באר היטב או"ח סו"ס תר"ג) דמי ששלח אדם באיזו שליחות, וניזוק השליח, חייב המשלח לעשות תשובה ע"ז.

ועפ"ז כיון שידע יעקב שעשו הולך לקראתו ורוצה להרגו, נמצא ששלח השלוחים למקום סכנה, וא"כ ה"י אסור לו לשלוח שלוחי בו"ד לעשו, כי אולי ינזקו.

ולכן מוכרחים לומר שהשלוחים ששלח יעקב לא היו בו"ד, אלא "מלאכים ממש", ואז שפיר יכול לשלחם. וק"ל.

(ע"פ לקו"ש ח"ה עמ' 389 ואילך)

בההיא שעתא בני י"ג שנה הו

ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו (לד, כה)

גמירי שמעון ולוי בההיא שעתא בני י"ג שנה הוו והרוצה לחשוב יצא ויחשוב (רש"י ד"ה ור' יוסי נזיר כט, ב).

יש לבאר החשבון שלוי ה"י באותו זמן בן י"ג שנה, דהוא מדויק מיום ליום:

דהנה משלקח יעקב את לאה עד המאורע ד"ויקחו איש חרבו" עברו י"ד שנים וששה חדשים וכ' יום.

דלאחר שנשא את לאה חכה ז' ימים ונשא את רחל, ואח"כ עבד שבע שנים ברחל, ועוד שש שנים ללבן. הרי י"ג שנים וז' ימים.

אח"כ ברח מלבן ז' ימים (ראה רש"י ויצא לא, כג), לן לילה אחד במעבר יבוק (ראה פרשתנו לב, כב-כג), ונסע לסוכות ושהה שם י"ח חדשים (ראה רש"י פרשתנו לג, יז), הרי לנו י"ד שנים, ו' חדשים וט"ו יום.

הגיע לשכם בעש"ק (ראה רש"י פרשתנו שם, יח) וא"כ נותר מחוץ לעיר גם ביום השבת, ביום הראשון יצאה דינה ולקחה שכם, ו"ביום השלישי בהיותם כואבים" לקחו שמעון ולוי איש חרבו, הרי לנו י"ד שנים, ו' חדשים וכ' יום.

והנה משלקח יעקב את לאה עד שנולד לוי עברו שנה אחת, ו' חדשים וכ' יום. דהרי: א. ראובן נולד מביאה ראשונה (עיין רש"י ויחי מט, ג "היא טפה ראשונה שלו"). ב. אי' בפרקי דר"א (פל"ו) "מז' חדשים ילדה לאה את בני", ואמרו חז"ל (ר"ה יא, א) "יולדת לשבעה יולדת למקוטעין", והיינו ו' חדשים וב' ימים (עיין שם בתור"ה אלא "טבלה נמי בליל ה' דחג, ואפשר דילדה ביום אחרון של פסח").

ונמצא דזמן עיבור ראובן שמעון ולוי ה' ו' חדשים וב' ימים לכל אחד, כנ"ל. הרי לנו י"ח חדשים וו' ימים. הוסף שבועיים לטומאת לידה דראובן ושמעון הרי לנו שנה אחת ו' חדשים וכ' יום ואז נולד לוי.

ונמצא ד"ביום השלישי בהיותם כואבים", נתמלאו ללוי י"ג שנה בדיוק, ומיום ליום.

(ע"פ רשימות חוברת כא, יעויין שם בארוכה)

יינה של תורה

תורה מלשון הוראה

מוסר ההשכל הנלמד מהשמות "יעקב" ו"ישראל"

וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שְׁמֹךְ יַעֲקֹב לֹא יִקְרָא שְׁמֹךְ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל
יִהְיֶה שְׁמֹךְ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל:

(פרשתנו לה, י)

תני בר קפרא: כל הקורא לאברהם אברהם – עובר בעשה, שנאמר: והיה
שם אברהם. רבי אליעזר אומר: עובר בלאו, שנאמר: ולא יקרא עוד [את]
שם אברהם...

אלא מעתה, הקורא ליעקב יעקב הכי נמי? – שאני תם, דהדר אהדריה
קרא, דכתיב: ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב.

(ברכות יג, א)

גם השם "יעקב" וגם השם "ישראל" נותרו על כנם, להוות הוראה ומוסר השכל לבני
ישראל ועדת יעקב. בחסידות מבואר שב' שמות אלו מורים על שתי דרגות בעבודת השם
הקיימות אצל כל איש ישראל:

השם "יעקב" מורה על לקיחת הברכות מעשיו במרמה, "בעקבה וברמיה" (רש"י פרשתנו
לב, כט) ואילו השם "ישראל" מורה על לקיחת הברכה משרו של עשיו "בשררה וגילוי
פנים" (רש"י שם).

לקראת שבת

משמעות הדברים בעבודת השם:

ברכות יצחק היו "מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש", ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, שפע גדול בגשמיות.

יש שתי דרכים כיצד יהודי, בן יעקב וישראל, מקבל "ברכות" אלו.

הדרך האחת היא באופן ד"יעקב" – "עקבה ורמיה". כמו יעקב שהתנהג באופן ד"רמיה", ולבש בגדי נמרוד (שהמרוד "כל העולם על הקב"ה" (רש"י בראשית י, ח) – כך היהודי מתלבש בלבושי העולם, וכביכול אוכל וישן כמו שאר בני האדם. אך באמת זו רמיה, כיון שהיהודי עושה זאת כדי להוציא מזה ניצוצי קדושה, עי"ז שאינו משתמש בעולם כמו הגויים להבריל, אלא הוא אוכל וישן וכו' לשם שמים, שיהיה לו כח לעבודת השם.

הדרך השניה והיא נעלית עוד יותר, היא באופן ד"ישראל" – "שררה וגילוי פנים": אין היהודי מעמיד פנים כאילו הוא "צריך" את ענייני העולם כיון שהוא רעב וצמא, אלא הוא מתנהג מלכתחילה באופן דבעל-הבית על העולם. וכמו בסעודות שבת ויום טוב, אשר הוא מכין סעודה "לכבוד שבת", דהיינו, שהסעודה עצמה היא מצוה, ולא רק "לשם שמים".

באופן כללי, הדרך הראשונה שייכת לכל אחד, ואילו הדרך השני היא "עבודת הצדיקים" שאכילתם ושתייתם קודש. אבל בעומק יש בכל אחד גם את בחינת "ישראל" (וכמו בשבת קודש).

כ"ק אדמו"ר בעל הצמח צדק נ"ע ישב פעם בצוותא חדא עם חסידים, ובאמצע ההתוועדות קפץ על השולחן, ברוב התרגשות, והכריז: "אמנם, מה לי קטלא כולא, מה לי קטלא פלגא – אבל לפחות "קטלא פלגא" צריך להיות" ("אבער קטלא פלגא עכ"פ דארף זיין"). וכיון דבריו אודות המלחמה ביצר הרע.

אח"כ הלך לרקוד, ולאח"ז עלה עוד הפעם, ואמר: "ולבי חלל בקרבי" ואמרו רז"ל (ראה תניא פ"א, מרז"ל זה הובא במגן אבות להרשב"ץ פ"ד מ"א ועוד) שהרגו [ליצר הרע] בתענית. "חלל" בגימטריא "חיים" – כאשר "הרגו בתענית" מתחילים חיים חדשים ("הויבט זיך אן א נייער חיים") (ראה אריכות הדברים בספר השיחות לכ"ק אדמו"ר מהרי"צ נ"ע תרצ"ו ע' 8).

הפתגם הראשון: "אבל לפחות קטלא פלגא צריך להיות" – מכון כנגד העבודה באופן ד"יעקב". שאף שאינו הורג ומשמיד את הרע לגמרי, אך הוא נלחם כל ימיו, ו"קטלא פלגא". הוא משתמש בענייני העולם, ו"מרמה" אותם בכך שכוונתו היא לשם שמים – ומעלה אותם לקדושה.

והפתגם השני: "כאשר הרגו מתחילים חיים חדשים" – מכון לעבודת "ישראל" שחיייו הם חיי תענוג, מכיון שאצלו אין את המלחמה עם הרע.

לקראת שבת

יא

בסופו של דבר כל יהודי יבוא לדרגת "ישראל", וכמו שאומרים במוצאי שבת "אל תירא עבדי יעקב". ומבאר בזה רבינו הזקן (לקו"ת במדבר עב, ב) שכיון שבשבת כ"א הוא בדרגת "ישראל" (כמבואר לעיל), ובימות השבוע חוזרים לעבודה ד"יעקב" – יכול היהודי לפחד לצאת מן השבת לעבודה קשה זו ד"קטלא פלגא". וע"ז אומרים לו: אל תירא עבדי יעקב, ואדרבה לך בשמחה למלחמה זו (וכפתגם: למלחמה יוצאים עם "מארש" של ניצחון). ובסופו של דבר יכול תוכל לו ליצר הרע, ותעלה ותבוא ותגיע לדרגת ישראל!





ביאור המאמר "כל אדם לעמל נברא" בדרך הפנימיות

אמר רבי אלעזר: כל אדם לעמל נברא, שנאמר (איוב ה, ז) "כי אדם לעמל יולד".

איני יודע אם לעמל פה נברא אם לעמל מלאכה נברא, כשהוא אומר (משלי טז, כו) "כי אכף עליו פיהו" - הוי אומר לעמל פה נברא.

ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה, כשהוא אומר (יהושע א, ח) "לא ימוש ספר התורה הזה מפידך" - הוי אומר לעמל תורה נברא:

(סנהדרין צג, ב)

יש להבין: מה הקס"ד לומר שהאדם נברא לעמל מלאכה, או לעמל שיחה שאינה של תורה?

הדברים יובנו בהקדם השאלה הפשוטה: למה עשה ה' ככה שה"אדם לעמל יולד", והלא הוא ית' עצם הטוב, וטבע הטוב להיטיב, ומה טעם יצטרך האדם לעמול ולטרוח ולא יוכל לקבל הכל בקל?

אלא, שרצה הקב"ה שיתעלה האדם ויהיה כביכול "דומה לבוראו", וכלשון חז"ל (שבת י. א. קיט, ב) "שותף לקב"ה במעשי בראשית" - שבעצמו יפעל וישנה את העולם.

ולכך היה יכולה להיות קס"ד ש"לעמל מלאכה נברא". דהיינו, שהאדם צריך לעסוק במלאכה ולבנות ולתקן את העולם הזה, וכך הוא יהיה "שותף לקב"ה במעשה בראשית".

אמנם, בזאת לכד לא די. באשר "שותפות" שכזו אין בה משום חידוש. כיון שהעולם נשאר באותו מצב שהיה קודם, ורק תוקן ונבנה. ולכן ישנה קס"ד שניה: "עמל שיחה".

שהאדם עושה "מלאכה" ה"ה עוסק עם חלקים שבבריאה הנחותים ממנו. אבל "שיחה" היא העסק עם בנ"א אחרים, שאתם אפשר לשוחח. וזוהי הקס"ד דגמרא - "לעמל שיחה", לשנות ולתקן את העולם שיהיו ניכרים בו דרגות גבוהות יותר ממה שהוא בפ"ע, בחינת "שיחה" המורה על האדם שלמעלה משאר חלקי הבריאה.

אך גם בזאת לא יאתה לו לאדם לבוא לדרגת "שותף לקב"ה במעשי בראשית", שהרי בין כך ובין כך נשאר העולם תחתון, ובמדריגתו הקודמת ולא הועיל האדם מאומה!

לקראת שבת

יג

אבל ב"עמל תורה" יכול היהודי לשנות את העולם ולהביאו למצב כזה שהוא יתאחד עם בוראו! שיהיה ניכר בעולם לא רק היותו עולם גשמי ונברא – אלא גם שהוא נברא של הקב"ה, ושהוא יכול לעשות רצונו של מקום. הרגש זה יביא את העולם לדרגא נעלית הרבה יותר מכמו שהוא נמצא עד עתה – ויאחדו עם בוראו.

והאדם, אף שהוא "אחור למעשה בראשית" ונברא כשאר הנבראים, אך כאשר הוא עושה בעבודה זו ד"עמל תורה" ומייחד את העולם עם בוראו, אזי הוא "מחדש" כביכול דבר אמיתי בעולם, וזהו "אדם לעמל יולד" – להיות באמת "שותף לקב"ה במעשה בראשית"!

בעומק יותר:

"עמל מלאכה" הכוונה להתעסקות של יהודי במשא ומתן באמונה, דהיינו שהוא מאמין בה' שהוא הזן והמפרנס, והוא ית' יגמור בעדו לברכה. התעסקות זו עצמה מרוממת את העולם ומגלה בו כי יש בעל הבית לבירה זו, והקב"ה הוא המנהל את העולם.

יש הוה אמינא שעבור זה נברא האדם, שיעסוק בענייני העולם ויגלה כי הקב"ה הוא מלך העולם, ובזאת יהיה "שותף לקב"ה".

וע"ז אומרים שישנה דרגא גבוהה יותר: "עמל שיחה" – אמרו רז"ל (ברכות כו, ב. ע"ז ז, ב) "אין שיחה אלא תפילה". היינו, שלא רק שעוסק במשא ומתן באמונה, אלא גם מוסיף ומתפלל לקב"ה על אודות מחסורו אשר יחסר לו, והקב"ה ממלא בקשתו ושולח לו פרנסתו.

וזו דרגא גבוהה יותר, כיון ש"עמל מלאכה" עניינה לעסוק בענייני העולם בלבד (כנ"ל באורך), אבל ב"עמל שיחה" הרי שהיהודי מקשר את העולם עם ה"למעלה מהעולם", שבכח התפילה של היהודי לקשור את עצמו ואת הטפל לבשרו למעלה מעלה. וכנרמז בפסוק "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה" – שהתפילה מתחלת בעניינים "ארציים" אך תכליתה הוא "מגיע השמימה" – למעלה מן העולם.

אך גם בזאת לא הגיעו לתכלית העילוי, ולא עבור זה האדם יולד, כי אם לעמל תורה. התפילה, עם כל מעלתה אשר גדלה עד אין קץ – אינה אלא תפילתו של האדם, אשר האדם גם הוא נברא, אף שנעלה ביותר. אמנם, התורה – היא תורתו של הקב"ה, והיא לגמרי נעלית מכל ענייני העולם והבריאה. וכאשר יהודי מקשר את כל ענייני העולם עם התורה – ה"ה מייחד את העולם עם הקב"ה שלמעלה לגמרי מהבריאה, ועד שהופך את העולם להוויה חדשה ממש.

אלא שכדי שיוכל האדם להגיע לדרגא זו, ה"ה חייב להקדים "עמל מלאכה" ו"עמל שיחה" להעלות את ענייני העולם עד כמה שהוא יכול בכח עצמו, ואז בכוחו להביא את התורה ולחדש פני אדמה, בכך שעושה מן העולם דירה לה'.



גירות" בעניני עולם הזה

עם לבן גרתי... ויהי לי שור וחמור
צאן ועבד ושפחה

עם לבן גרתי – ותרי"ג מצוות שמרתי
(לב, ה-ו. רש"י)

הפירוש הפשוט ב"גרותי" הוא מלשון
"גר" (היפוכו של "תושב"), שמתגורר שם רק
באופן ארעי.

וי"ל שזהו עומק הפשט ב"עם לבן גרתי –
ותרי"ג מצוות שמרתי", שאף שיעקב התגורר
ביחד עם "לבן הארמי", והי' לו כל עניני
עוה"ז כ"שור וחמור צאן ועבד ושפחה",
עכ"ז היו ענינים אלו כדברים זרים אצלו, ולא
היו שקוע בהם.

ורק עי"ז שעניני עוה"ז היו אצלו בבחי'
"גירות", הנה גם בבית לבן הארמי הצליח
ש"תרי"ג מצוות שמרתי", ולא בלבלו אותו
עניניו הגשמיים מעבודת השי"ת.

(ע"פ לקו"ש ח"א עמ' 68 ואילך)

קיום המצוות באופן דלמעלה מהדעת

ויקחו שני בני יעקב שמעון וליי... איש
חרבו

(ד, כה)

בני י"ג שנה היו
(ב"ר פרישה פ)

מזה שנקראו שמעון ולוי כשהיו בני י"ג
שנה בשם "איש" שהוא לשון גדלות, וכמ"ש
(שמות ב, יד) "מי שמך לאיש", למדו (עיין רש"י

נזיר כט, ב ד"ה ור' יוסי. רש"י ורע"ב אבות פ"ה מכ"א.
ועוד) ש"בן שלש עשרה למצוות". דבגיל
שלש עשרה נחשב האדם ל"גדול" בשכלו
ותכונותיו ומחוייב במצוות.

ויש לתמוה, דלכאורה הוי זה כעין תרתי
דסתרי, דמצד אחד למדו מפסוק זה שבגיל
י"ג שנה מתחייבים במצוות, והיינו שבגיל
זה נחשב האדם לבר דעת ובר חיובא, ומצד
שני הא ד"ויקחו איש חרבו... ויהרגו כל זכר"
מורה שלא פעלו ע"פ הדעת, ורק גודל כעסם
על מה שעשה שכם גרם למעשה זה?

וי"ל דבזה רמזו הוראה יסודית בעבודת
האדם לקונו:

אף ש"ראוי לאדם להתבונן במשפטי
התורה הקדושה ולידע סוף ענינים כפי כחו"
(ל' הרמב"ם סוף הל' מעילה), היינו שצריך
להבין במוחו ושכלו את מצוות התורה, ולכן
למדו זמן חיוב המצוות מלשון "איש" המורה
על גדלות השכל, מ"מ יסוד ושורש עבודת
השי"ת אינו הבנת השכל, כ"א קבלת עול
מלכות שמים. דאף אם אינו מבין את משפטי
התורה, עליו לקיימם מפני ציווי הבורא
ית"ש. וזהו שלמדו זמן חיוב המצוות מ"ויקחו
איש חרבו", דכשהגיעו שמעון ולוי לחיוב
מצוות, התחילו מיד בעבודת השי"ת באופן
של מסירות נפש שלמעלה מהדעת. ומזה
הוראה, דיסוד ושורש העבודה הוא קבלת עול
שלמעלה מהדעת וההבנה.

(ע"פ לקו"ש חמ"ו עמ' 289 ואילך)

הידושי סוגיות

בטעם מצות גיד הנשה

יקדים הנפקותא ממה שנתפרש טעם האיסור בכתוב, ויקשה אמאי נשתנה אופנה משאר מצוות שהם לזכר מאורע / יבאר עפמ"ש החינוך דמצוה זו היא לרמז על ענין ההשגחה על ישראל, דבמצוה זו נרמז גדר השגחה המיוחד שבישראל שאינו בשאר נבראים

"על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה"
(פרשתנו לב, לג)

א.

יקדים הנפקותא ממה שנתפרש טעם האיסור בכתוב, ויקשה אמאי נשתנה אופנה משאר מצוות שהם לזכר מאורע

איסור גיד הנשה נתייחד מכמה איסורי תורה, שבו נתפרש בכתוב גם טעם האיסור¹ – "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הזה כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה" (פרשתנו לב, לג).

ומצינו מזה כמה נפקותות להלכה באופן האיסור, כיון שטעם האיסור נתפרש בתורה:

א) איתא בגמרא (חולין צו, א"ב), דאיין האיסור אלא על הגיד שעל כף הירך, וכן נפסק להלכה (רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ח ה"ב. רמ"א יו"ד ר"ס ק; ב) עוף – שאין לו כף הירך – גידו

(1) וראה לקמן בסוף הסעיף.

לקראת שבת

מותר (משנה חולין פט, ב2); ג) איפליגו ר' יהודה וחכמים (משנה חולין שם ושם צ, ב) אם גיד הנשה נוגה רק בירך של ימין או גם בירך של שמאל, ונתבאר בש"ס (חולין צא, א3) טעם הפלוגתא – שהוא תלוי בפרטי המאורע דיעקב, דלדעת ר"י נגע המלאך רק בירך ימין של יעקב, וחכמים ס"ל ד"נשיי בתרווייהו" ("הכהו בשתייהם עד שנשו ממקומם ועלו") (רש"י שם ד"ה ורבנן)) ולכן נאסרו שתייהן.

אמנם, עדיין צריך בירור בגדר הטעם שנתנה תורה לאיסור זה, זכר להצלת יעקב. דהנה, כביאור הטעם שבכתוב "על כן לא יאכלו גו' כי נגע גו'" איתא במפרשים⁴, שהוא "לזכרון גבורתו של יעקב ונס שעשה לו הקב"ה כו'", פירוש, דאינו רק זכר להמאורע המסויים דנגיעת מלאכו של עשו בכף ירך יעקב, אלא הוא על כללות מלחמת יעקב והצלתו מיד המלאך.

ובביאור הטעם שנתייחדה הצלה זו דוקא להיות מצוה מחודשת לזכר עלי' – אף שמצינו מפורש בתושב"כ כמה נסים ועניני הצלה באברהם, וגם ביעקב עצמו, ומ"מ לא נקבע עליהם זכר לדורות – יש לבאר ע"פ מ"ש החינוך (מצוה ג. וכן בעוד מפרשים⁵) ב'שרשי מצוה זו, שהוא "רמז לישראל שאע"פ שיעברו צרות רבות בגלות מיד העמים ומיד בני עשו שיהיו בטוחים שלא יאבדו אלא לעולם יעמוד זרעם כו'". היינו שהצלה זו קשורה עם ענין כללי ביותר בחיי עם ישראל, ואינו רק מאורע פרטי דיעקב.

ועפ"ז דרוש ביאור בגדר מצוה זו 'זכר' להצלה הנ"ל, מ"ט נשתנה זכר זה משאר מצוות שנצטוונו לזכר מאורעות שהיו לאבותינו, דבכ"מ כשעושים 'זכר' למאורע או ענין מסוים צ"ל המזכיר דומה לענין הנזכר – כמו זכר ליציאת מצרים בחג הפסח, שהוא ע"י שעושים "כל מעשה לילה זה דרך חירות"⁶; זכר למעשה בראשית בשבת ע"י השביתה ממלאכה כו'.

משא"כ במצוה זו, תקנה תורה הזכר לדבר יסודי וכללי כזה (הצלת יעקב שהיא רמז על הצלת כלל ישראל מיד בני עשו) רק באיסור פרטי דגיד הנשה⁷ לבדו, שהוא פרט אחד בלבד מן המאורע⁸; ויתירה מזו, האיסור מצומצם באופנו ופרטיו בהתאם לפרטי המאורע

הולך יחידי", או דכיון "שהזוק יעקב בגיד הנשה קבלו עליהם בניו . . . שלא יאכלו ממנו" – שלפ"ז נוגע מקום ההיזק. וראה ע"ד הקבלה והחסידות – סהמ"צ להצ"צ מצות גיד הנשה (וש"נ). ועוד.
 (8) ועוד: גיד הנשה הוא מקום ההיזק היפך ההצלה (אף שי"ל שבא להדגיש שההיזק הי' רק בזה (ראה ספורנו, אברבנאל ועוד), או שלמרות ההיזק ניצל, או שנרפא גם מנזק זה). ואכ"מ.

(2) וראה שם צב, ריש ע"ב ד"אית לי' ולא עגיל".

(3) וראה ב"ר פע"ח, ו במ"כ (ועוד) שם.

(4) רשב"ם עה"פ. ועד"ז בכמה מפרשים.

(5) ראה רמב"ן (לב, כו), אברבנאל ועוד.

(6) ל' אדה"ז שו"ע א"ח סתע"ב סוס"ז.

(7) משא"כ לפי הטעם שבחזקוני עה"פ (וכ"ה בתוס' דעת זקנים ועוד מפרשים) – "שיש לקנוס ולענוש בני" מאכילת גיד הנשה שהניחו אביהם

לקראת שבת

יז

דנגיעת כף ירך יעקב, כנ"ל (אף שאין בפרטים אלה חשיבות, לכאורה, בכללות המאורע וההצלה⁹) – ואין זה "זכר" מתאים ל(כללות) ההצלה כו'.

יש להוסיף בזה: מכיון שדייק הכתוב במצוה זו לפרש טעם האיסור [ועד כ"כ, שלפי דעת חכמים, מקרא זה ("על כן לא יאכלו גו'") "בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו לידע מאיזה טעם נאסר להם" (חולין קא, ב¹⁰), היינו, שכ"כ נחוץ לידע "מאיזה טעם נאסר" עד שנכתב מקרא זה תיכף להזכרת המאורע, ולא במקום אמירתו] – מסתבר לומר, שגם שני קצוות אלה שבאיסור גיד הנשה (זכר למאורע כללי ביותר; ו"צמצומו" לפרט שבפרט שבמאורע זה) אינם גזירת הכתוב שלא נתגלה טעמה¹¹, אלא שיש בהם "טעם" (שכלי).

ב.

יבאר עפמ"ש החינוך דמצוה זו היא לרמוז על ענין ההשגחה על ישראל, דבמצוה זו נרמז נדר השגחה המיוחד שבישראל שאינו בשאר נבראים

והנראה בזה, על יסוד דברי החינוך הנ"ל בביאור תוכנה של מצות גיד הנשה, כנ"ל – להזכיר ע"ד שמירת והשגחת הקב"ה על עמו ישראל שלא יאבד ח"ו בגלות העמים, דבענין הנ"ל נרמז לגדר ענין ההשגחה שנחלקו בו חכמי ישראל:

לענין אמונת ההשגחה, חקרו רבותינו בגדר השגחה העליונה בכל הברואים לבד ממין המדבר, דבכמה ספרים כ' אשר ענין "השגחה פרטית" על כל אחד ואחד הוא דוקא בבני אדם, אמנם בחי צומח ודומם יש רק השגחה כללית על המין (ראה מ"ש הרמב"ם במו"נ ח"ג פי"ד¹²); אמנם יש מגדולי ישראל שנחלקו ע"ז¹³, וכ' לחדש ד"השגחה פרטית" היא אף בשאר מינים, דגם פרטי (המאורעות של) דומם צומח וחי הם ע"פ השגחתו יתברך.

[וכבר הביא אדמו"ר הזקן¹⁴ ראי' לשיטה זו השנית, מהמבואר במס' חולין (סג, א): "ר' יוחנן כי הוה חזי שלך (עוף) "השולה דגים מן הים" אמר משפטיך תהום רבה", וכפרש"י

12) אבל ראה לקמן סוף הערה 14. וראה רשימה "השגחה פרטית" (לקו"ש ח"ח ע' 278 ואילך. וש"נ).

13) ראה כתר שם טוב בהוספות (הוצאת קה"ת) סקי"ט ואילך. וש"נ. וראה גם רשימה הנ"ל (ע' 277 ואילך). וש"נ.

14) הובא באוה"ת להצ"צ על תהלים (יהל אור) ע' קלב. וראה גם סה"מ תרפ"ו ע' קנז.

ולהעיר מדרך חיים לאדמו"ר האמצעי (יג, א-ב) שגם לפמ"ש הרמב"ם במו"נ (ח"ג פי"ד¹²) יש השגח"פ בדצ"ח. ואכ"מ.

9) ולהעיר משאלה עד"ז בנוגע לחנוכה (הממשמש ובא), שהיו"ט נקבע על נס הפך (שבת כא, ב וברש"י שם) – דלכאורה, "עיקר הנס הי' בנצחון המלחמה רבים ביד מעטים כו' איך עשו מן הטפל עיקר" (שערי אורה לאדמו"ר האמצעי כב, א. ועוד). וראה פר"ח או"ח סתר"ע.

10) וראה בארוכה תו"ש פרשתנו עה"פ אות קס. וש"נ.

11) אף שאין לנו ידיעה בטעמי כל פרטי המצות (ראה מו"נ ח"ג פכ"ו. תניא אגה"ק סי"ט (קכח, א)).

לקראת שבת

(שם ד"ה ומשפטיך) "שזמנתה שלך לשפוט ולעשות נקמתך בדגת הים להמית המזומנים למות" – הרי להדיא, שיש דין ומשפט גם על פרטי דגי הים, ועד שהקב"ה מזמין עוף פרטי כדי להמית דג פרטי זה המזומן למות].

ובגדר השגחה פרטית זו מבואר (כתר שם טוב סקי"ט. ושי"ג) – "דלא זו בלבד דכל פרטי תנועות הנבראים למיניהם הם בהשגחה פרטית מהבורא ית", אלא "עוד זאת דתנועה פרטית דנברא פרטי הרי יש לו יחס כללי לכללות כוונת הבריאה. . . דגם תנועה אחת של דשא פרטי משלים הכוונה העליונה בענין הבריאה"¹⁵.

והנה מובן, שגם לפי שיטה זו שיש השגחה פרטית על כל הברואים, ודאי יש לחלק בין גדר ההשגחה פרטית שעל כל הברואים והשגחתו ית' שעל בני ישראל. והחילוק הוא בענין ה"פרטיות" גופא, היינו דאף לשיטה זו ישנו הפרש לענין ה"פרטיות" שבהשגחה כמשי"ת¹⁶.

דהנה ידוע¹⁷ שיש כמה מדריגות ואופנים בהשגחה – מהם, בלשון הכתוב "עין ה' אל יראיו" (תהלים לג, יח), "עיני ה' אל צדיקים" (שם לד, טז) (בעין א' או בכ' עינים¹⁸) – שהחילוק ביניהם¹⁹ י"ל (לכאורה) הוא לא ב"פרטיות" ההשגחה אלא רק באופנה, ולדוגמא: אם ההשגחה מלוכשת ומוסרת בדרכי הטבע, או שהיא השגחה גלוי' לעין כל (ועד שהיא מביאה להנהגה נסית כו').

אי אפשר לצייר ואי אפשר להבין ("דאָס קען מען גאַרניט אויסמאַלן . . . דאָס וואָס עס איז נוגע אַ אידן הוא בהשגחה פרטית וואָס מען קען דאָס ניט פאַרשטיין").

ומפשטות הלשון מובן, שעילוי זה הוא גם בנוגע לפרטיותה של ההשגחה. כלומר, באיזו מדה כל פרט ופרט מושגח ממנו ית' ומשלים הכוונה העליונה.

17 ראה בזה לקו"ת ראה סד"ה כי תשמע (כג, ד ואילך. כד, ג). אוה"ת וירא ד"ה אשר יאמר (קג, א ואילך). ועוד. — וראה שומר אמונים (להר"י אירגס) בסופו.

18 ראה לקו"ת שם (וכן באוה"ת (יהל אור) על תהלים שם (ע' קכב) ובהנסמן שם. ועוד) שבהשגחה ב"עין א"י יש ב' אופנים — שלמטה מהשגחה בכ' עינים או למעלה ממנה. ע"ש.

19 לפי שיטת הבעש"ט שבכל הברואים יש השגחה פרטית (משא"כ לשיטת אחדים מחכמי ישראל שקדמוהו) — ראה רשימה הנ"ל שם.

15 וכמדובר כמ"פ דוגמא פשוטה לזה בחיי האדם: דרכה של אשת חיל (ראה משלי לא ובמפרשים). עקרת-בית מוצלחת היא, שנוסף על שהיא מפקחת היטב על כל פרטי הדברים הנמצאים בביתה, שכל דבר נמצא במקומו הראוי לו והכל מתנהג בסדר מדויק — הנה עוד זאת, שכל פרטי חפצי ביתה יש להם חלק במטרה הכללית של הנהגת הבית, עד שהכל הוא בחשבון ובדיוק באופן דלא חסר ולא יתר — לא חסר משהו להנהגת הבית ואין דבר מיותר (שאינו משמש למטרה זו).

ואם כן הדבר בחיי עקרת-בית פשוטה — עאכ"כ להבדיל הבהלות עד אין קץ אצל בורא העולם ומנהיגו, שנוסף שכל פרטי המאורעות של כל הנבראים שבעולמו של הקב"ה הם ע"פ השגחתו ית', הנה כל אחד מהם נוגע להשלמת הכוונה העליונה בענין הבריאה.

16 וכמו שמביא כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם הבעש"ט (נעתק בכתר שם טוב שם סק"כ), דאף שהשגח"פ היא על כל הברואים וגם על פרט קטן ביותר — מ"מ, ענין ההשגח"פ על עם קרובו ית'

לקראת שבת

יט

אמנם בעניינינו נ"ל, שהעילוי בההשגחה על עם קרובו ית' הוא לא רק באופנה אלא גם בפרטיותה. דעם היות שההשגחה היא פרטית על כל הברואים, כנ"ל, ועד שכל פרט ופרט נוגע להשלמת הכוונה הכללית בענין הבריאה – מ"מ, יש עילוי נפלא בההשגחה על כל פרט ופרט כמו שהוא לענין עם קרובו, כדלהלן.

יש לומר הביאור בזה:

אף שכל הברואים "לא נמצאו אלא מאמתת המצאו" (כל' הרמב"ם (ריש הל' יסודי התורה)) ומושגחים מאתו ית' – מ"מ, (עיקר) רצונו ובחירתו של הקב"ה הוא רק בישראל, ש"בחר בנו מכל העמים" (נוסח ברכת התורה), ונאמר (מלאכי א, כ²⁰) "אהבתי אתכם אמר ה' גו' אח עשו ליעקב גו' ואוהב את יעקב".

וי"ל שזהו גם תוכן מאמר רז"ל (רש"י בראשית א, א) שהעולם נברא "בשביל התורה". ובשביל ישראל, פירוש דישאל ותורה הם כוונת ותכלית הבריאה (וכמחז"ל (משנה (וברייטא) סוף קידושין) "אני (לא²¹) נבראתי (אלא²¹) לשמש את קוניי"), היינו שחפצו של הקב"ה הוא בהם עצמם; משא"כ שאר הנבראים אינם תכלית ומטרה בפני עצמם, רק נבראו להיות "אמצעי" שעל ידם נשלמה כוונת הקב"ה ומטרתו בתורה וישראל. וכא דאמרו בקידושין (שם) ש"לא נבראו אלא לשמשני", היינו שאין רצונו ית' בהם מצד עצמם והם רק "משמשים" ("אמצעי") לתורה וישראל.

והנה, בנוגע לענין המצוות שהם רצון העליון (גזירות המלך²²), אף שמצינו חילוקים מן הקצה אל הקצה בחשיבות חלק ממצוות התורה לגבי האחרות, בלשון חז"ל (תנחומא עקב ב. ובכ"מ²³) שיש "קלה שבקלות" ויש עד ל"חמורה שבחמורות" – מ"מ אמרו "לא תהא יושב ושוקל מצוותי של תורה" אלא צ"ל אותה הזהירות בכל המצוות בשווה. היינו, שלמרות החילוקים שבין המצוות בתוכנן (בלשון החינוך "שרשי המצוה") וכיו"ב – כולן הן רצונו ית', "אשר קדשנו במצותיו וצונו" (נוסח ברכת כל המצוות), ודבר זה הוא בשווה ממש בכל המצוות. דכמו שהקב"ה רוצה את החמורות כך רוצה את הקלות, באותו רצון²⁴. דתכונת ענין הרצון היא, דכאשר רוצים (ובוחרים) באיזה דבר אפשר שהרצון בכל חלקי ופרטי הדבר יהי בשווה (באותו התוקף), למרות החילוקים בחשיבותם ומעלתם של הפרטים (מצד תוכנם הם) [ועד שכאשר יחסר פרט אחד מהדבר (גם פרט קטן וטפל לכאורה) יחסר בהכלל כולו, מאחר שרצונו לא נשלם].

20 ושייך לענין הבחירה (ראה תו"א ו, ג. אוה"ת בראשית (כרך ג) תקסה, א. ועוד).

21 גירסא שהובאה במלאכת שלמה ועוד. ועד"ז ביל"ש ירמ' רמז רעו. ולהעיר מתוד"ה מתני' מנחות (פג, סע"ב) ד"ל. . אלא" מדגיש ליערכובא כו'.

22 ראה מכילתא יתרו כ, ג. ועוד.

23 וראה אבות רפ"ב.

24 ולהעיר מדין מורד במלך, שהוא אפילו כשגזר על אחד שילך למקום פלוני (רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ח) — מכיון שעשה נגד רצון (וגזירת) המלך. וראה חגיגה (ה, ב) מאן דמחוי לי' במחוג קמי מלכא כו'.

לקראת שבת

וי"ל אשר מצד ענין זה שבמצוות, מצינו לפעמים להלכתא גדר מעין זה, דכשחסר פרט אחד – חסר הכלל כולו. וכזה דאיתא בבכורות (ל, ב), ונפסק להלכה (רמב"ם הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ח), בגר שקיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד (אפילו מדברי סופרים) שאין מקבלין אותו; וכן מצינו לענין "האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת. . . ה"ז כופר בתורה" (רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ח), "ואין (בזה) הפרש בין ובני חם כוש ומצרים (נח י, 1) ושם אשתו מהיטבאל. . . ובין אנכי ה' אלקיך כו'" (פיהמ"ש להרמב"ם סנהדרין ר"פ חלק היסוד ה"ח).

ג.

ועפ"ז מובן העילוי בהשגחה פרטית על ישראל עם קרובו של הקב"ה לגבי ההשגחה פרטית על שאר עניני הבריאה, דבשאר הברואים, אף שכל פרט ופרט נוגע להשלמת הכוונה הכללית (כנ"ל), מ"מ, מכיון שחשיבות הפרטים תלוי' במעלתם העצמית [כמו גוף האדם, דאף ששלימותו היא כאשר יש בו כל האברים (וגם שערות וצפרנים), מ"מ אי אפשר לדמות כלל חשיבות האברים שהנשמה תלוי' בהם לגבי שאר חלקי הגוף (ומכל שכן לשערות וצפרנים שהם פרטים טפלים ביותר)], לכן, גם ההשגחה שעל כל פרט ופרט היא ב"כל אחד לפי מעלתו"²⁵ (עד כמה הוא "משמש" את התורה ואת ישראל).

משא"כ בישראל עם קרובו, מכיון שהשגחתו ית' עליהם היא תוצאה מרצונו ובחירתו בהם, הרי נוסף לזה שיש השגחה על כל פרט ופרט (ובאופן שכל פרט משלים הכוונה הכללית בענין הבריאה) – הנה אופן ההשגחה על הפרטים הוא לא רק כפי חשיבותו הפרטית של כל פרט ופרט (שבזה יש חילוקים לפי חשיבותו של הפרט), אלא ההשגחה היא באופן שווה בכולם. כי מצד רצונו ובחירתו ית' בישראל, הרי בכל פרט ופרט שבהם ישנה חשיבות באופן שווה²⁶.

בההשגחה איך שכל פרט ופרט בהם משלים את הכוונה הכללית בענין הבריאה; ולכן אין בהשגחה זו הבדל בין פרט לפרט, כי בהענין ד"השלמת הכלל" כולם משלימים הכלל. [משא"כ בשאר הברואים שאין הכוונה בהם עצמם והם רק "משמשים" ("אמצעי") לתורה וישראל – לכן ההשגחה על כל פרט ופרט היא בכל אחד לפי מעלתו, עד כמה הוא "משמש" את התורה ואת ישראל (אף שכל הפרטים משלימים הכוונה הכללית בענין הבריאה)].

25) ל' כ"ק מו"ח אדמו"ר בד"ה הטה תרצ"ד (סה"מ קונטרסים ח"ב רעט, א). ולהעיר מלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם הבעש"ט (כש"ט שם סק"כ) "יעדער באַשעפעניש פאַרנעמט גאַר אַ באַזונדער אָרט לויט זיין מהות".

26) ויש לומר, שמצד זה יש עילוי בהשגחה פרטית על ישראל בענין חשיבות הפרטים ביחס להשלמת הכוונה הכללית בענין הבריאה^א:

מכיון שישראל הם הם כוונת ותכלית הבריאה, הרי ההשגחה עליהם היא באופן כזה שנוגש

(ב) וכמו אברי הגוף ששלימות הגוף היא דוקא כאשר יש בו כל האברים, גם האברים התחתונים (ראה ספר הערכים חב"ד ערך אברים בתחתו, וש"נ).

(א) להעיר מלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר באגרות קודש שלו ח"ט ע' ערב. ולהעיר ג"כ ממשנת בלקו"ש חכ"ג ע' 164 ואילך.

לקראת שבת

כא

ובזה יש לבאר הטעם מה שה"זכר" להצלת יעקב נקבע דוקא בפרט אחד של המאורע, ובזה גופא – מדוייקים בפרט שבפרט (אם רק גיד שבירך ימין או גם של שמאל וכו') – כי עי"ז בא לידי ביטוי גדר ואופן השגחתו ית' על יעקב אבינו (ובמילא – גם על עם ישראל, בני יעקב):

השגחתו ית' היא באופן כזה, שלא זו בלבד שכל פרט ופרט מושגח מאתו יתברך (ויתירה מזו – שכל פרט ופרט נוגע להשלמת הכוונה הכללית) – אלא עוד זאת, שבענין השלמת רצונו יתברך הפרטים החשובים ביותר או הפרטים הנראים כטפלים ומעוטי הערך, כולם מושגחים מאתו יתברך באופן שווה.

וענין זה מודגש במצות גיד הנשה, שהזכר על כללות המאורע דהצלת יעקב נקבע בדוקא על פרט שבפרט דהמאורע – ללמדנו, שגם פרט טפל כו' הי' נוגע לכללות ההצלה.



דרכי החסידות

שיחות ואגרות קודש מכ"ק אדמו"ר מוהררי"צ
מליובאוויטש נ"ע בענייני עבודת הש"ת

לקצוץ תחילה את הציפורניים

"שלא יהי' להמוכיח שום רגש שאינו אהבה, ורק אז יכול להיות "הוכח תוכיח". ואחרי כן, אם רואים אשר התוכחה לא עשתה פרי... תייחס האשמה אליך"

תורה שלמה

ענין התוכחה היא תורה שלמה, וצריכה להיות ע"פ התורה. אנו מוצאים אשר קודם הצווי ד"הוכח תוכיח את עמיתך" נאמר בתורה "ולא תשנא את אחיך בלבבך", ולאחריו נאמר "ולא תשא עליו חטא", דהכוונה בזה היא אשר טרם שמוכיחים את מי שהוא צריך המוכיח להרחיק מעצמו כל ענין ודבר שיכול לשאת עליו חותם של התרגשות, ולכן אומר "ולא תשנא את אחיך בלבבך", כלומר בפנימיותך, שלא יהי' להמוכיח שום רגש שאינו אהבה, ורק אז יכול להיות "הוכח תוכיח". ואחרי כן, אם רואים אשר התוכחה לא עשתה פרי, הנה "לא תשא עליו חטא", כלומר שאין מקבל התוכחה אשם בדבר שלא פעלה התוכחה, רק תייחס האשמה אליך, שאתה המוכיח אשם בדבר. מפני שבטח לא היו דברים היוצאים מן הלב, שאלולי כן בודאי שהיו נכנסים ללב, שהלא ברית כרותה לדברים היוצאים מן הלב שנכנסים בלב, או שלא נשמר התנאי של "ולא תשנא" כו' האמור.

ולכן בכל תוכחה, הנה איש אשר בינות לו צריך להסיר ממנה כל דבור העוקץ או רמז לעקיצה שגורם כאב למקבל התוכחה, כדוגמת טרם שנגשים לעשות נתוח ל"ע באיזה

לקראת שבת

כג

אבר, מקררים את מקום הנתוח כדי למעט בצער הכאב. וכן הוא בתוכחה, שהכוונה בה הוא להבריא הנפש, צריכים למנוע כמה שאפשר מלצער, ולחפש רק התועלת שבזה.

(אגרות קודש ח"ב עמ' תעה)

לקצוץ הציפורניים

באחת משיחות הקדושות זכינו לשמוע מהוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק (אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע) זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, דמצות נטילת ידים כתיקונה הוא שלא יהי' דבר החוצץ, ודבר החוצץ לטהרה הוא ברובו תחת הציפורנים, וכמאמר "בטופרהא אחידין" – תחלה צריכה להיות קציצת הציפורנים, דראפען זעך און שטעכן זעך הוא נגד התורה, כי "דרכי דרכי נועם" – מיט זיסקייט מקרב זייין [=לקרב בנועם] את הזולת לדרכי ד' להעבודה תורה ומצות.

זאת אומרת דגם עניני תוכחה צריכים להיות בקירוב הדעת והרגש פנימי (ומבואר ענין זה בד"ה אם רוח המושל כו' ה'תרפ"ד), וכן בכל דבר תיקון, הגם שהוא ענין הנוגע לכלל ישראל ממש, צריך להיות בזהירות באופן שיבינו הטוב שבזה, ובדרך עצה טובה, אשר עפ"י רוב מתקבל בנועם ובחיבה.

(אגרות קודש ח"ב עמ' תקכה)

לייקר כל יהודי

...הנה בדורינו זה ת"ל כמעט שאן מינים ואפיקורסים כלל, כי מין ואפיקורוס נקראים אלו הכופרים בתו"מ ובאלקות בסבות הדעות זרות, כי זה הי' בדורות הקודמים שהיו בעלי שכל ועוסקים בחקירה. אבל בדורנו זה הנה גם החפשים לגמרי ר"ל, רובם ככולם רחוקים המה מידיעת החקירה האמיתית, והם נמשכים רק אחרי אלו הדעות מכחישי האמת. והעדר קיום המצות על הרוב הוא מפני שכך נקל יותר, אבל אין זה בכוונת מרידה ובגידה ח"ו, וכן אפילו בהלא-תעשה – אין זה להכעיס, כ"א למלאות תאות נפשם.

ואשר על כן אם היות שמצד עניניהם ומעשיהם הם בדוגמת המינים ואפיקורסים (שעליהם אמר דוד המלך "תכלית שנאה שנאתים" (תניא ספ"ב)), אבל לפי מהותם באמת, יש להתחשב עמהם כמו עם אלו שאמר עליהם רבינו הזקן (בתניא שם) שאף שמצוה לשנאותם "מצוה לאהבם גם כן", לפי שאינם עושים להכעיס.

וזהו פירוש הדברים דהגם שלפי מעשיהם צריך להיות תכלית שנאה כו' להיות מעשיהם מעשי מינים ואפיקורסים, מ"מ להיות כי אין זה באותו ענין כמו הכוחשים ר"ל בד' ובתורתו, וכמאמר הרבה חברים רעים עושים וכו' לזאת הנה הנהגתם אינה ראוי' על מהותם העצמי, והיינו דבאמת יכולים בנקל לשוב אל ד'.

לקראת שבת

וכמו שאנו רואין במוחש אשר ת"ל כמה וכמה (כן ירבו) חזרו בתשובה, ובפרט כאלו שהורתם ולידתם היתה בבתים שנתרחקו מן היהדות לגמרי, ג"כ באופן הנ"ל שנמשכו בלי דעת אחרי פורקי עול תורה ומצות, והתחנכו באופן כזה שלא ידעו מה הוא ענין היהדות, ואח"כ כשבאו בין יהודים נתקרבו. ובפרט כשעוררו אותם על קיום המצות כדבעי קבלו זאת בכל לבבם, ואנכי יודע במוחש מטפוסים כאלו. ולהיות כי כל אחד ואחד מישראל צריך להיות יקר במאד, ע"כ גם על ספק ספיקא פן ואולי יתקרב אל התורה ומצות צריכים לקרבו, כמובן במדה ושיעור ידוע שלא להפריז על המדה.

(אגרות קודש ח"ב עמ' תקכו)



