

לויבא בעני

סוגיות יסודיות בתורת רבינו
בענייני עבודת ה' במידות הלב



ישיבת הקיץ צעירי ליובאוויטש

במסגרת מפעלי הקיץ "גן ישראל - ארץ הקודש" שע"י אגודת קרית חב"ד בעיה"ק צפת ת"ו
וע"י מרכז חב"ד ליובאוויטש תל-אביב.

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים וחמש לבריא

תוכן עניינים

3.	פתח דבר
5.	מבוא
9.	שער הסוגיות
15.	א. רוצה בטובת חברי - הגדר ההלכתי והחסידי באיסורי ההיזק
45.	ב. ואהבת לרעך כמוך - אהבת ישראל
60.	ג. בקנאו את קנאתי - קנאות וענווה
76.	ד. מאת ה' היתה זאת לו - מידת הכעס וחובת המחילה
97.	ה. דיבר טוב על ישראל - איסור לשון הרע
114.	ו. לא יאונה לצדיק כל אוון - גדר הכפרה בשוגג
129.	שער חסידות
177.	שער שיחות
231.	שער להביא לימות המשיח

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת הננו מגישים בפני קהל תלמידי התמימים שי' דישיבת הקיץ 'צעירי ליובאוויטש' את ספר הלימוד 'ליבא בעי', בו מובאות שבע סוגיות העוסקות בגדרים ההלכתיים של עבודת המידות, כפי שמוארים בתורתו של נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

ספר זה יוצא בהמשך לספרים בסוגיות הרבי שנודעו לשם ולתהילה, ויצאו על ידינו בישיבת הקיץ 'צעירי ליובאוויטש' בשנים עברו: תורתו אמת, בחצרות בית ה', על גאולתנו, הלכה כמותו, איתני ארץ, על העבודה, פועלי דיממא, אשכילה בדרך תמים, חידושי הרבי על מסכת תמיד - וקבצי הביאורים בענייני: תפילה, שבת, סת"ם ועוד.

ספר זה הוכן בהשקעה רבה ע"י צוות ישיבת הקיץ. השתתפו בכתיבה תלמידי התמימים שיחיו: אורי נתן אשכנזי, אליהו בראון, שניאור זלמן הלפרין, לוי הרטמן, לוי יצחק הרצל, מנחם מענדל הכהן וויספיש, יהושע פריימן ושניאור זלמן הכהן רוט.

עריכה והגהה כללית ע"י הרב יוסף יצחק שיחי' שוויכה והת' מנחם מענדל שיחי' יעקובוביץ. העריכה הכללית ומבנה הספר ע"י ראש ישיבת הקיץ 'צעירי ליובאוויטש', הרב אליהו שי' שוויכה.

בתחילת הספר הוצב מבוא כללי, כהקדמה לסוגיות. המבוא נכתב ע"י הת' מנחם מענדל שיחי' יעקובוביץ.

יצוין שבספר זה לא נכללו הסוגיות העוסקות בעבודת הלב הקשורות בעבודת התפילה - סוגיות אלו נדפסו בספר 'על העבודה' שיצא לאור על ידנו בשנת תשפ"ג.

לצד הסוגיות בנגלה העוסקות בעבודת המידות - הובאו שני מאמרים ללימוד

בסדרי חסידות, ד"ה אני לדודי תשי"ב וד"ה ואלה המשפטים תשי"ד, שאף הם שייכים ונוגעים בנושאים אלו. למאמרים אלו נוספו סיכומים וביאורים מקיפים.

בהמשך הספר הובאו שתי שיחות ללימוד בסדרי השיחות, עם ביאורים והרחבות שנכתבו במיוחד לספר זה – שיחות מש"פ בהעלותך ושלח תשמ"ט. שיחות אלו מבארות בפנים שונים את נושא השנה בישיבת קיץ: "שלהבת העולה מאליה".

יסוד חשוב בעבודת השם היא חיזוק האמונה והתבוננות בכך ש'הנה זה משיח בא'. אי לכך אף חלק הספר העוסק בגאולה ומשיח עוסק בהרחבה באמונה ובשאר ההכנות הנדרשות מאתנו על מנת "להביא לימות המשיח". חלק זה נערך על ידי הרב דובער שיחי' אורכמן עבור הישיבת קיץ.

תודתנו נתונה לועד הנחות בלה"ק על עזרתם הרבה.

ויה"ר שישיבת הקיץ תפעל את פעולתה ותחנך דור של תמימים חסידיים, יראי שמים, למדנים ומסורים בלב ונפש לכ"ק אדמו"ר, שישלימו את כוונתו הק', ועל ידי זה, ובפרט על ידי העיסוק בסוגיות הרבי בענייני ההלכה היום – יומיים, נזכה לחזות בזיו פניו של מלכנו "מלך ביפיו" ולשמוע מפיו "תורה חדשה" תיכף ומיד ממש!

ישיבת הקיץ צעירי ליובאוויטש

ה' מנחם אב תשפ"ה
יום ההילולא של האריז"ל החי
תל אביב, אה"ק

מבוא:

והלכת בדרכיו

"רחמנא ליבא בעי". אחד המקורות הראשונים למילים הללו, שכבר הפכו לביטוי שגור, הוא בדברי רבא במסכת סנהדרין (קו, ב):

לאחר שסיפרו באזניו על גדלותם התורנית של דואג האדומי ואחיתופל, שהקשו ארבע מאות קושיות וספיקות בסוגיא אחת, נענה רבא ואמר בתמיהה נוקבת: "רבותא למבעי בעיי??!", וכי גדולה היא להקשות קושיות, לפלפל ולדרוש בדברי תורה?! "הקב"ה ליבא בעי, דכתיב 'וה' יראה ללבב'!"

בשונה מרוב המצוות, עבודת המידות היא עבודה פנימית השייכת לנפש האדם. היא תלויה ברגשות ובכוונת הלב המשתנים מאחד לשני, ואינה מסתכמת בעשייה בפועל; לכן, קשה יותר להכניס אותה לסדר של הלכות והגדרות קבועות. "למבעי בעיי" אינו עולה בקנה אחד, לכאורה, עם "ליבא בעי".

אך מאחר וגם כלפי מידות הלב נצטוונו מצוות המפורשות בתורה, אם מצוות "ואהבת", מצוות "והלכת בדרכיו" או מצוות אחרות – גם עבודת המידות תורה שלימה היא; וככל שאר המצוות – מדובר בסוגיות הלכתיות, שראשיתן בדברי התנאים והאמוראים, והן מוגדרות והופכות להלכה פסוקה בראשונים ובאחרונים.

בקובץ שלפנינו מובאות שבע סוגיות העוסקות בגדרים ההלכתיים של מידות מסויימות, כל אחת בהקשר של מצווה או איסור מסויימים, כשבליבה של כל סוגיא מתנוסס ביאור נרחב של כ"ק אדמו"ר במהותה של אותה מצווה, ועל ידו מופיע אור חדש הן על המובנים ההלכתיים של הסוגיא, והן על אופן בירור וזיכוך המידה בה היא עוסקת.

על אף שמדובר בסוגיות שונות זו מזו, בכל הביאורים של רבינו שזור כמין

חוט השני, המייחד אותם על פני כל דעות הפוסקים המובאים בסוגיא: כשנקודת המבט על עבודת המידות הוא לאורה של תורת החסידות, הרי פנים חדשות באו לכאן, ו"למבעי בעיי" משתלב להפליא עם ה"ליבא בעי".

"להדמות בו יתעלה כפי היכולת"

בהסתכלות הפשוטה, "יצר לב האדם רע מנעוריו"; האדם בטבעו ותכונתו הינו בעל מידות רעות, אלא שהקב"ה בחר לבוראו בצלם אלקים והעניק לו דעת ותבונה, בעזרתם יוכל לשבור את המידות הרעות שלו ולזככם, עד שיהפוך לבעל מידות טובות.

גם ספרי המוסר של רבותינו הראשונים, כגון 'חובות הלבבות' ו'שערי תשובה', עוסקים בלבאר לאדם את מעלת עבודת ה' ובחיוב הגברת הצורה על החומר; התאוות והצרם הינם רעים בעצם, ועל האדם לשאוף לשלימותו על ידי שהוא מצליח להתגבר עליהם ולהשליט עליהם את 'רוח האדם העולה היא למעלה' - השכל שנתן לו הבורא.

לדעת הרמב"ם, המידות וההנהגות הטובות מוגדרות כמצוה מן התורה, "היא שצונו להדמות בו יתעלה כפי היכולת, והוא אמרו "והלכת בדרכיו" (ספר המצוות מ"ע ח).

"ה'דרכים' . . הם הפעולות הבאות ממנו ית', וה'חכמים' יקראום 'מידות' . אינו שהוא בעל מידות, אבל פועל פעולות דומות לפעולות הבאות מאתנו ממידות - רצוני לומר מתכונות נפשיות - ולא שהוא ית' בעל תכונות נפשיות" (מורה נבוכים ח"א פנ"ד).

"כך למדו בפירוש מצוה זו: מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום, מה הוא נקרא קדוש אף אתה היה קדוש. ועל דרך זו קראו הנביאים לא-ל בכל אותן הכנויות: 'ארך אפים' ו'רב חסד', צדיק וישר תמים גבור וחזק וכיוצא בהן, להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כחו . . ולפי שהשמות האלו נקרא בהן היוצר, והם הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה, נקראת דרך זו דרך ה'" (יד החזקה ה' דעות פ"א ה"ה-ז).

אך בהסתכלות שטחית, קשה להלום את הדברים: כיצד ניתן בכלל לצוות על רגשות? אם האדם בטבעו חושק בדברים נחותים ומעוניין רק בטובת עצמו, הוא

יכול לשנות את ההנהגה שלו בפועל, אך לא שייך לפעול שינוי מהותי בנפש רק בגלל ציווי חיצוני?

גם בהיבט המעשי ובהתבוננות בתוצאות, גישה זו אינה מושלמת – הן מצד האדם, והן מצד החיבור והדבקות בקב"ה:

מחד, האדם עצמו לא משתנה. גם מי שמצליח להתגבר על הטבעים הרעים ולהיות אדם שכלי ומרומם – עדיין הוא לא הפך לחלוטין את תכונות אישיותו; המציאות הטבעית שלו עדיין מושתתת על הטבע הבהמי הנחות, אלא שהוא הצליח לכפות אותו ולהיות עדין ומזוכך, עד כמה שיד שכלו מגעת.

לאידך, גם ה'התדמות' לקב"ה ע"י וההליכה ב"דרכים הטובים והישרים" שהקב"ה מכונה בהם – אינה יוצרת חיבור אמיתי לקב"ה; הקב"ה מכונה "בכל אותן הכינויין" רק כדי "להודיע שהן דרכים טובים וישרים", אך הוא עצמו נעלה ומרומם מכל הגדרה ו"לאו מכל אילין מידות איהו כלל".

אתה עצמך היה 'חנון'!

תורת החסידות גילתה עומק חדש ונפלא בענין אחדות ה': הפירוש ב"אין עוד מלבדו" הוא לא רק שאין עוד שליט מלבדו, אלא שאין עוד מציאות מלבדו יתברך, ו"לית אתר פנוי מיני" כפשוטו ממש. לאור גילוי זה – כל ההסתכלות על עבודת המידות משתנה לחלוטין:

הבריאה כולה בטלה בתכלית אל הקב"ה, וכל המציאות אינה אלא 'השתקפות' של האלקות; המידות שבטבע האדם משתלשלות ע"י צמצומים רבים מהמידות האלקיות הקדושות, ורק בירידתן לעולמינו זה, כשהנפש מלוכשת בגוף הגשמי ומחייה אותו והאדם נעשה למציאות נפרדת ובעלת ישות, הן נראות מידות רעות ומגונות.

כיצד ניתן לגלות במידות עצמן את שרשן הנעלה? כיצד ניתן לבקוע את הצמצומים, לבטל לחלוטין את הישות הגסה ולהעלות את המידות לקדושה? כאן מניחה תורת החסידות את היסוד החשוב של עבודת ה' בדרכה: הנשמה האלקית.

ה"צלם אלקים" של היהודי אינו רק התבונה והשכל שישנם גם לגוי. החיות האמיתית של כל יהודי, זו נפש שהיא "חלק א-לוה ממעל ממש", ו"חפצה וחסקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף, ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים

ברוך הוא ; הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון – אף על פי כן, זה רצונה וחפצה בטבעה” (תניא פי”ט).

על אף שמדובר על חלק הנשמה שלמעלה מהמודעות הרגילה, הדבר מלמד על מה מבוססת מציאותו האמיתית של יהודי: על ביטול. גם אם הוא אינו חש זאת, יש ביהודי יכולת להתבטל לחלוטין לאלקות, לא רק בצורה כפויה ולא רק כפי שהשכל שלו מחייב – עליו לפעול בהתאם למהותו הפנימית, בלי להתחשב בשום הגבלות.

לאור זאת, המונח ”רחמנא ליבא בעי” מקבל משמעות חדשה: הקב”ה חפץ בפנימיות הלב. הוא רוצה ומבקש לגלות את אותה ’רעותא דלבא’ שלמעלה מטעם ודעת, נקודת ההתקשרות של כל יהודי באלקות, שמצידה הוא חד ממש איתו יתברך.

על פי זה מבאר רבינו בעומק נפלא (לקו”ש ח”ד שיחה לפרשת תבא) את מהותה של מצות ”והלכת בדרכיו”:

מבואר בחסידות, ש’הליכה’ אמיתית מדרגא לדרגא היא דווקא כשעולים מעלה באין ערוך, ללא סדר והדרגה; כל זמן שהעליה מוגבלת, עדיין יש שייכות למדרגה הקודמת, ולא יצאו והלכו ממנה לחלוטין. רק בשעה שהולכים בדרכים הללו, צועדים בהם באופן של בלי גבול, רק אז אלו דרכיו של הקב”ה שאינו מוגבל.

כיצד האדם לא רק ינהג בהתאם ל”דרכים הישרים והטובים”, אלא גם ילך בהם בצורה בלתי מוגבלת, עד שבכל פעם המידות הטובות לא יישארו אצלו כמו עד עתה אלא יופנמו בנפשו באין ערוך מהפעם הקודמת? ”כך למדו בפירוש מצוה זו”:

המהות האמיתית של היהודי זו הנשמה האלקית, שאינה מוגבלת בשום דבר. היא זו שנצטווה: אתה, עצם נפשך, הי’ חנוך! לא די לקיים את המצוה כמעשה עם תוכן פרטי ומסויים, אלא יש לזכור שאלו דרכיו של מקום, של הקב”ה עצמו – ולצעוד בהן בחיות אדירה, באמונה פשוטה שלמעלה מטעם ודעת ולהחדיר בהן את עצם הנפש.

ע”י קיום המצוה באופן זה, של ’הליכה’ בדרכי השם – הקב”ה עצמו נמשך

באותן דרכים מוגבלות ומתייחד איתן, וכך "הקב"ה – עצמו, שלמעלה ממדידה והגבלה – נקרא חנוך", ויש גילוי אלקות לא מוגבל בכל פרט במצוה¹.

לטפל בשורש הבעיה

אין פירוש הדברים, שעבודת המידות בדרך החסידות היא כעין 'דרך קיצור' המחליפה את היגיעה שהיתה דרושה בדורות הקודמים; ההיפך הוא הנכון – כדי לגלות את הניצוץ האלקי שבאדם ולבטל את הישות שלו לחלוטין, נדרשת יגיעה עצומה, כפולה ומכופלת.

אך אם עד התגלות תורת החסידות עבודת המידות הורכבה בעיקר מיגיעה פרטית על כל מידה רעה בפני עצמה, על אופנים שונים של הרגל ואימונים לכל נושא ותחום – לאור גישת תורת החסידות יש לכל לראש לטפל בשורש הבעיה: בתחושת הישות של האדם, המגיעה מהגוף והנפש הבהמית המסתירים על אור ה' ואחדותו, ועל טבע הרצוא שבנשמה להכלל באלקות².

רק כשמטפלים בשורש הבעיה, ניתן להפוך לחלוטין את המידות הרעות, ולפעול באדם שהטבע והמציאות שלו עצמם יהיו מבוססים על הנשמה. כך המידות הטובות אינן מוגבלות בהכרח השכל וטיב השגתו, וגם הקשר שנוצר על ידי העבודה בהן לקב"ה הוא קשר אמיתי, עם עצמותו יתברך שלמעלה מהתארים המוגבלים.

לכשנתבונן, נבחין שאכן נקודה זו שבה ומפעפע בכל הביאורים של כ"ק אדמו"ר בסוגיות שבקובץ, והיא הציר סביבו סובבים כולם:

החל בביאור נפלא בגדרי רצון הבורא מהאדם, כיצד הוא יתנהג לחבריו ולסביבתו. מגדרים אלו נובעים גדריהם ההלכתיים של האיסורים לגרום להיזק חברו, ומתגלים כדבר עמוק ביותר: אין אלו רק איסורים המיועדים לשמור על

1. עיי"ש כיצד עפ"י מתבארת הקושי' (שנידונה ג"כ בשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם) מדוע נמנית מצוה זו בתרי"ג מצוות על אף שהיא מצוה כוללת ואינה מכוונת לעשי' פרטית. וראה ג"כ לקו"ש חל"ד שיחה ב' לפרשת תבא.

2. ראה גם ראשית חכמה בהקדמה: "כי שאר המחברים שקדמוני המדברים בתשובה ומעשה כתבו התוכחות כפי שכליהם הרחב, כמו החסיד בעל חובת הלבבות ורבינו יונה בשערי תשובה ודומיהם". ועד"ז בד"ה למען תזכרו במאמרי אדה"ז פרשיות ח"א ע' תרנו ואילך, בנוגע למידת האהבה, ש"אף שהקדמונים כמו החסיד בעל ח"ה"ל וכמדומה לו שנתנו עצה וחברו ספרים על מצות האהבה. . מחמת שכיוונו לטובת כלל ישראל, מ"מ באמת אין זה דרך המתקיים כי הוא שכל אנושי ועצתם ושכלם אינו מועיל רק ששיגו האהבה בכח השכלי. . אבל עם בני ישראל יש לכל אחד ואחד אפילו קל שבקלים חלק אלקי ממעל. . במצות האהבה אין צריך לשום שכל ועצה כי מבשרי אחזה אלוה...". עיי"ש גם בנוגע לתאוות ועוד.

וראה בפרטות מאמר על ספרי המוסר המיוסדים על שכל אנושי, ב'היכל הבעש"ט' גיליון כה.

'יישובו של עולם' וניהולו התקין; גם כשבפועל לא נגרם על ידו שום נזק, על האדם לא להתנהל רק בהתאם לטובתו ולמציאות שלו, לרצות באמת בטובת זולתו.

כהוספה לזה יש סוגיא נוספת בטעמי איסור מזיק לפי תורת רבינו.

בהמשך לכך סוגיא נוספת בביאור בגדרה של מצוות אהבת ישראל, שלשיטת רבינו גם ע"פ נגלה היא חלה בנוגע לכל יהודי באשר הוא, ואינה עומדת בסתירה לחיוב השנאה לרשעים – בהתאם לביאור אדה"ז בתניא שאהבת ישראל אמיתית שאינה תלוי בדבר, היא רק מצד שורש נפשות ישראל בה' אחד;

גם הביאור בגדרן של קנאות, תוכחה וענווה אמיתיות שהן לשם שמים וללא פניות אישיות – מיסוד כמובן על הביטול המוחלט לאלקות, ביטול כזה שאינו סותר לשימוש בתוקף, כיון שהביטול הוא הוא המציאות האמיתית של היהודי;

האיסור להיות שרוי בכעס, נובע גם הוא מיכולתו של יהודי להכיר באחדות ה' האמיתית, ש"אין רע יורד מלמעלה" ו"מאת ה' היתה זאת לו", ולכן הוא גם מסוגל שהמחילה שלו תהי' מוחלטת ותעקור את החטא מעיקרו, ועד שהוא "גומל לחייבים טובות";

חומרת איסור לשון הרע מקבלת אצל רבינו היבטים שונים מהמקובל, החל מכך שהפירוד בין בני"ש שנגרם על ידו סותר ח"ו לבחירת הקב"ה בבני ישראל, ועד פעולתיו הממשיות של הדיבור, הנובעות כולן מהיותו כח נפשי של היהודי שמשתלשל מאלקות, ולכן ביכולתו להביא לידי גילוי את הרע שביהודי עליו מדובר, את הרע שבמדבר – ומרובה מידה טובה: דיבורים טובים של יהודי הם פעולה אלקית שיכולה לשנות את המציאות.

זו גם ההבנה העמוקה בחובת הכפרה על חטא בשוגג: דווקא החטא בשגגה מורה על הקשר הפנימי של הנפש הבהמית לרע, שהרי טבע נשמתו של היהודי הוא הביטול לאלקות, ואילו הוא הי' מצליח לגלות את הנשמה ושממנה תהי' חיותו באופן גלוי, אפילו בשוגג לא הי' שייך שהוא יחטא.

גם המאמרים שבחוברת זו, ד"ה אני לדודי תשי"ב וד"ה ואלה המשפטים תשי"ד, שייכים ונוגעים בנושאים אלו, ומבארים דרגות ואופנים שונים בעבודת האדם בבירור וזיכוך הגוף ונפש הבהמית, הנפעלים דווקא ע"י ה'חלק א-לוה ממעל ממש' שבקרבו.

נחתום את הדברים בהבהרה חשובה, שהיתה רגילה על לשונו של רבינו בעשרות משיחותיו ואגרותיו הק', דווקא בשייכות לביטוי "רחמנא ליבא בעי":

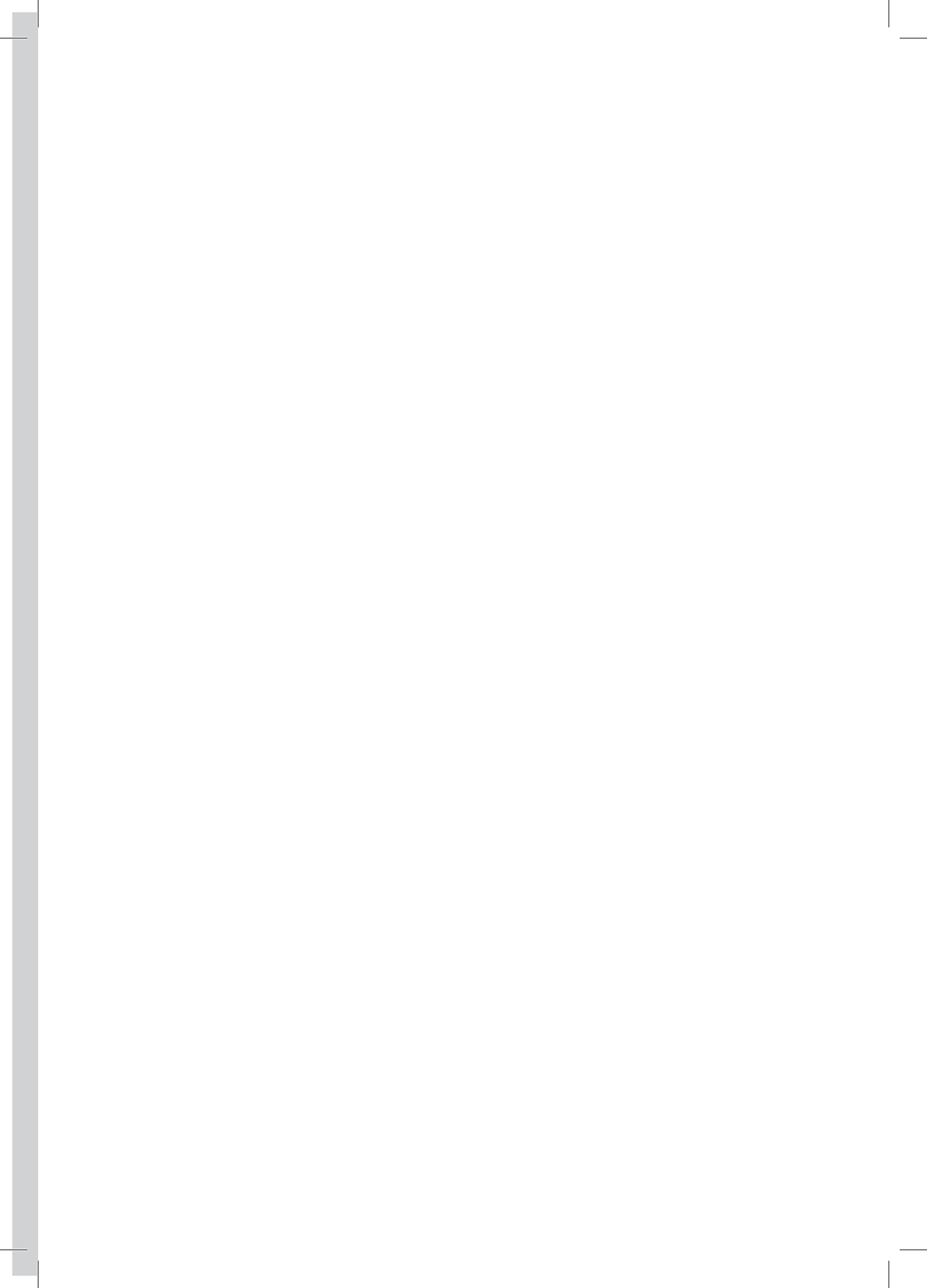
גילוייה של תורת החסידות והדגשתה על חשיבות הכוונה, העבודה עם פנימיות הלב והעסק בגילוי הנשמה – אינן באות ח"ו במקום או בסתירה לדברי המשנה הקובעת ש'המעשה הוא העיקר', אלא אדרבה: הן באות להפוך את המעשה בפועל ל'חי' ואמיתי, ולגרום שהאדם יוסיף עוד ועוד במעשה בפועל דווקא.

בהקשר דומה, רבינו מתאר באירוניה (לקו"ש ח"ז ע' 17 – הובא לקמן בפנים בסוגיית הכעס) את היהודי הטוען: מדוע עלי לפייס את זה שפגעתי בו מצד הצער שלו – הרי עליו נגזר מן השמים, והחיוב שלי הוא רק כלפי הקב"ה מצד רוע בחירתי!... "מובן", קובע רבינו, "שטענה זו אין מקורה בנפש האלקית, אלא בנפש הבהמית, שהתעטפה באיצטלא של משי ("זידענע זופיצעס"). חוסר רצונו לפייס את חבריו וזה שהדבר אינו נוגע לליבו, אינם נובעים מהתורה אלא מישות...", ומבאר את הענין בארוכה.

הנה כי כן: לא מספיק "למבעי בעיי", ללמוד על עבודת המידות בכלל, ולהעמיק בה ולעמוד על אמיתת לאור תורת החסידות בפרט – שומה עלינו להפנים את הדברים, ולנסות לגרום שלפחות מעט מהם יחדרו ללבבות שלנו, "רחמנא ליבא בעי", ו"ליבא פליג לכל שייפין" עד שיגיעו הדברים למעשה בפועל.

ויהי רצון שע"י עצם העיסוק בענינים אלו, נזכה כבר להגיע ל"אותו הזמן" בו "לא יהיה שם לא רעב, ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד";

ובפרט לאור דברי רבינו (ראה סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 355 הע' 107), שהייעוד ד"והסירותי את לב האבן מבשרכם" כבר נעשה "ע"י מעשינו ועבודתינו במשך נשיאות כ"ק מו"ח אדמו"ר", וכעת רק נותר לזכות לקיום השלמת הייעוד "ונתתי לכם לב בשר", בגאולה האמיתית והשלמה תיכף ומיד ממש!



לובא בעי

פרק ראשון

רוצה בטובת חבירו

הגדר ההלכתי והחסידי באיסורי ההיזק

הקדמה

חכמינו ז"ל כבר קבעו, כי "כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו". לא די בכך שאדם ימלא את חובתו כלפי הקב"ה בלבד, אלא גם כלפי שאר הנבראים עליו להתנהג כדבעי, באופן שדעתם תהיה נוחה ממנו; הרי 'לא תוהו בראה, שבת יצרה' - הקב"ה ברא את העולם כדי שהוא יהיה מיושב ויתנהל על ידי כל הנבראים יחד, בצורה תקינה ובריאה.

בתחילת פירושו למסכת פאה, מבאר הרא"ש את הטעם לכך שיש מצוות שאדם אוכל פירותיהן כבר בעולם הזה, ולא כשאר המצוות שמקבלים את שכרן רק בעולם הבא - "כי הקדוש ברוך הוא חפץ יותר במצוות שיעשה בהם גם רצון הבריות, מבמצוות שבין אדם לקונו".

לאור דברים אלו, עולה תמיהה רבתי: מצינו כמה מצוות ואיסורים שבעיקרן הן מהסוג ש'בין אדם לחברו', ולמרות זאת -- גדרן ההלכתי לא מתחשב בנזק ובתוצאת המעשה אצל האדם הנוסף, והדברים הללו אסורים גם כשאינם גורמים נזק אצל הזולת!

לקמן נעיין בגדרם של שלושה איסורים כאלו: שימוש בכלי מידה חסרים, 'לפני עיוור לא תתן מכשול', והרמת יד על חבר - ונמצא שגדרו של האיסור אינו תלוי כלל בגרימת הנזק והצער לזולת; לבסוף נלמד היסוד המופלא שמחדש כ"ק

אדמו"ר בגדרם של אותם איסורים, ולפיו יתבאר אור חדש ופנימי על מהותם של המצוות שבין אדם לחברו.

א. איסור התורה למדוד עם 'מדות ומשקלות' חסרות

מאז ימי קדם נהגו אנשים לסחור זה עם זה. מיד ליד היו מעבירים בעלי חיים, כלי עבודה ותוצרת חקלאית, תמורת דבר-ערך תחליפי או תשלום שווה.

כדי להגיע למסחר הוגן ומדויק, התפתחו כלים שונים המסייעים למדידה ולשקילה: מאזנים, איפות, סאים ומשקלות מאבן או מתכת. כלים אלו סייעו לקבוע את הכמות הנמכרת, את ערכה, ואת שוויה המדויק. עם הזמן, נקבעו גם תקנים ואמות מידה מוסכמות – לפעמים על ידי השלטון, ולעיתים על פי החכמים – כדי למנוע הטעיה ולשמור על אמינות וצדק בין הסוחרים.

על חשיבות הדיוק והאמינות בכלי מדידה מצווה התורה במפורש, שכן ישנו חשש שהאדם ישתמש במידה חסרה, וישקול או ימדוד לחבירו פחות מהראוי לו, ונמצא מרויח כסף שאינו שלו.

ויקרא פרק יט פסוק לה

לא תעשו עול במשפט, במדה במשקל ובמשורה:

איסור זה נידון במקומות שונים בש"ס, ובעיקר בפרק "השוכר את הספינה", שהוא החמישי במסכת בבא בתרא.

כך גם נשנה הוא להלכה, וכדברי הרמב"ם:

רמב"ם הלכות גניבה פרק ז

השוקל לחבירו במשקלות חסרות מן המשקל שהסכימו עליו בני אותה המדינה, או המודד במדה חסרה מן המדה שהסכימו עליה – הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר (ויקרא יט לה) לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה.

וב'טור' מחדד שיש כאן איסור מיוחד, מלבד האיסור הכללי של 'לקחת ממון חברו':

טור חושן משפט הלכות אונאה ומקח טעות סימן רלא

אסור לרמות לחבירו בענין המדה והמשקל, אלא צריך שיהיו מדות והמשקלות ישרות מצודקות ולא ירמה בהן. ואם אינו עושה כן – עובר בלאו דלא תעשו עול במדה במשקל ובמשורה – מלבד מה שגזול את חבירו.

ובשו"ע, שאיסור זה קיים אפי' במדידה לגוי:

שולחן ערוך חושן משפט הלכות אונאה ומקח טעות סימן רלא

המודד או שוקל חסר לחבירו, או אפילו לעובד כוכבים – עובר בלאו דלא תעשו עול במדה במשקל ובמשורה.

ב. האיסור בעצם עשיית והשהיית המידות החסרות

באמת, נוסף על האיסור לשקול במשקלות חסרות – מצינו כאן איסור וחומרה נוספים, והוא בעצם עשיית והשהיית המידות החסרות. היינו, מלבד האיסור למדוד בפועל עם המידה החסרה – מצווה התורה שאפי' להחזיק בבית מידה שכזו אסור.

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף סא עמוד ב

אמר ליה רב יימר לרב אשי: לאו דכתב רחמנא במשקלות למה לי? – אמר ליה: לטומן משקלותיו במלח – היינו גזל מעליא הוא! – לעבור עליו משעת עשייה.

קושיית רב יימר היא, מדוע צריך את האיסור המיוחד הנ"ל ד"לא תעשו עול במשפט", והרי גם הוא בכלל האיסור של גניבת ממון חבירו (כנ"ל בטור). ע"כ תירץ רב אשי שחידושו הוא שכאן מתחיל האיסור כבר בשעת עשיית המדות החסרות – עוד לפני שגונב בפועל את חבירו.

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף פט עמוד ב

אמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שישעה מדה חסרה או יתרה בתוך ביתו, ואפילו היא עביט של מימי רגלים.

כך גם כאן, מוצאים שישנו איסור להשהות מידה חסרה בבית. ואף ששם בב"מ מדובר על עשיית המידות וכאן על השהיית המידות בבית – באמת הם איסור אחד, כפי שלמדו המפרשים.

ומעתה יש לברר מהי סיבת איסור זה, ומדוע שנאסור את עצם עשיית והשהיית המידות החסרות, מבלי שהאדם עושה בהם שימוש רע בפועל? באמת, כבר במפרשים מוצאים אנו סיבה וטעם לזה:

רשב"ם מסכת בבא בתרא דף פט עמוד ב

שישה - דוימנין דאתי למדור.

היינו, שהסיבה שאסרה התורה לעשות ולהשהות מידות אלו, היא משום שחיישינן שמא יבוא האדם להשתמש באותם מידות חסרות ויגנוב בפועל את חבירו.

אם נגדיר זאת נכון, יצא כי אין בעיה ממשית בעצם החזקת המידות החסרות, ואין בהן עצמם כל תוכן בעייתי, אלא זהו רק חשש שמא יבוא מהם דבר אחר – השימוש בפועל – שהוא דבר האסור.

באמת, גם להלכה נפסק שעצם ההשהיה אסורה, ולכאורה נראה שזהו משום החשש שיבוא למדור בהן:

רמב"ם הלכות גניבה פרק ז

כל מי שמשהה בביתו או בחנותו מדה חסרה או משקל חסר, עובר בלא תעשה שנ' לא יהיה לך בכיסך וגו', ואפילו לעשות המדה עביט של מימי רגלים אסור, שאע"פ שאין זה לוקח ומוכר בה שמא יבא מי שאינו יודע שהיא חסרה וימדוד בה. ואין לוקין על לאו זה שהרי אין בו מעשה.

ג. "וכל הכופר במצות מדות ככופר ביציאת מצרים"

אמנם, כאשר מעיינים היטב במימראות ובמדרשים העוסקים באיסור זה ד'מידות ומשקלות' – מוצאים אנו מימרא מופלאה שמצריכה ביאור רב. מימרא זו מופיעה בכל הפוסקים, ומקורה הראשון בספרי. ועם העיון בה, לאור דברי

כ"ק אדמו"ר בעניין, 'עלה ביאור נפלא שיאיר איסור זה ד'מדות ומשקלות' באור חדש.

רמב"ם הלכות גניבה פרק ז

וכל הכופר במצות מדות ככופר ביציאת מצרים שהיא תחילת הצווי, וכל המקבל עליו מצות מדות הרי זה מודה ביציאת מצרים שהיא גרמה לכל הצוויין.

מימרא זו מפליאה בחומרת האיסור ד'מדות ומשקלות', ואומרת שהכופר באיסור זה נחשב ככופר ביציאת מצרים, והמקבל אותו נחשב כמודה ביציאת מצרים.

אמנם בדבר זה יש לעיין טובא: במה מיוחדת מצוה זו יותר מהמצות האחרות, עד שהיא קשורה כ"כ ליציאת מצרים? והרי כל המצות נגרמו כתוצאה מיציאת מצרים, וקבלתם קשורה לאותו הנס. א"כ, מהי השייכות המיוחדת של מצוה זו דוקא 'דאיסור ומשקלות', ומדוע היא חשובה כ"כ עד שהכופר בה נחשב ככופר ביציאת מצרים ולהיפך?

לקושיא זו אנו מוצאים הסברים שונים, אך כולם אינם את מיישבים הדבר כל צרכו (ראה בשיחה בלקו"ש שתצויין לקמן). ויש לעיין היטב בחומרה המיוחדת של מצוה זו.

[הביאור בסוגיא זו – יופיע לקמן אות י']

ד. האיסור "לפני עור לא תיתן מכשול", והשיטות השונות בפירושו

בפרשת קדושים מונה התורה מצוות שונות הקשורות לדיני 'בין אדם לחבירו', וביניהן כותבת את האיסור "לפני עור לא תתן מכשול". היינו, שעל האדם להיזהר שלא להכשיל ולהתקיל את חברו.

והנה, במשמעות איסור זה מצינו כמה הסברים, ומהם:

(א) שיטת הראב"ע והרמב"ן (על התורה) ועוד, שהאיסור הוא להניח מכשול פיזי בפני העיוור בעיניו, כיון שלא יראה אותו וינזק ממנו.

 רמב"ן ויקרא פרק יט פסוק יד

ועוד, כי יזהיר בהווה, שאדם מקלל החרש ומכשיל העיוור שלא יירא מהם כי לא ידעו ולא יבינו.

היינו, שלהבנת הרמב"ן האיסור הוא להניח מכשול בפני העיוור בעיניו. והטעם שיש צורך לצוות ע"ז באופן מיוחד הוא משום שהאדם אינו ירא מהעיוור, שהרי אינו רואהו ולא יידע לעולם שהניח בפניו את המכשול, ולכן חיישנין להנהגה כזו. וכמו"כ האיסור לקלל חרש שמופיע בתורה בסמוך - שגם בו האדם מקלל את החרש ואינו ירא ממנו, כיון שאינו שומע.

 אבן עזרא ויקרא פרק יט פסוק יד

וכן לא תקלל חרש - בעבור שיש לך כח. וכן - לפני עור. ויראת מאלהיך - שהוא יכול להענישך לשומך חרש ועור.

הרי להדיא בדבריו, שה"עור" שאודותיו דיברתה תורה הוא עיוור בעיניו, כהבנת הרמב"ן, ולכן ישנו איסור על האדם לנצל את זאת שאינו רואהו ולהניח בפניו מכשול. ואם יעבור על האיסור ויניח המכשול - יעניש אותו הקב"ה ויעשה גם אותו עיוור.

(ב) פירוש הגמ' וההלכה, שאיסור זה הוא לתת לאדם דבר שאסור עליו באכילה וכיו"ב, כיון שמכשיל אותו וגורם לו לעבור עבירה.

 תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף ו עמוד א

אמר רבי נתן, מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח - ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול.

לשיטת רבי נתן, דין זה ד"לפני עור" מלמד שאסור לאדם להביא את חבירו לידי מכשול ועבירה, כגון אם נותן לחברו הנזיר כוס יין - שעל ידו ישתה ויחלל נזירותו.

(ג) שיטת רש"י עה"ת ועוד, שהאיסור הוא לתת לאדם עצה שאינה טובה בשבילו.

רש"י ויקרא פרק יט פסוק יד

ולפני עור לא תתן מכשל - לפני הסומא בדבר לא תתן עצה שאינה הוגנת לו, אל תאמר מכור שדך וקח לך חמור, ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו:

להבנת רש"י, ה"עור" שבו עוסקת כאן התורה הוא אינו עיוור בעיניו וגם אינו אדם שאסור עליו איזה דבר-מאכל וכיו"ב, אלא אדם שבתחום מסוים אינו מבין היטב, ונחשב בו כמו 'סומא' שאינו מבחין ויודע טיב-הדבר. ע"כ מצוה התורה שאסור להניח 'מכשול' בפני אדם זה ולתת לו עצה שאינה הוגנת בשבילו, דכיון שהוא כמו סומא בדבר זה - יוכל 'ליפול במכשול' ולהקשיב לעצה זו.

נמצא א"כ שיטות שונות במהות האיסור של "לפני עור": הרמב"ן עה"ת ודעימי' ס"ל שהאיסור הוא להניח מכשול פיזי בפני העיוור בעיניו; הגמ' וההלכה פירשו שהאיסור הוא להביא לאדם דבר שאסור עליו באכילה וכיו"ב; ורש"י עה"ת ס"ל ש"עור" הכוונה לאדם שאינו מבין בתחום מסוים, והאיסור הוא להניח בפניו 'מכשול' - עצה שאינה הוגנת לו.

ה. הקושיא לשיטת רש"י במהות האיסור

לאחר הצגת ג' הפירושים הנ"ל באיסור ד"לפני עור", נכון יהי' לומר שקיים הבדל משמעותי ביניהם, והוא מידת היצמדותם למשמעות הפשוטה של מילים אלו - "לפני עור לא תתן מכשול":

פירוש הרמב"ן וסייעתו נצמד לחלוטין למילים של התורה, ומפרש את האיסור כפשוטו ממש - שאין "לתת (בידיים) מכשול" פיזי, בפני ה"עור" בשתי עיניו;

הפירוש שע"ד ההלכה והגמ' מפרש את ה"עור" לאו כפשוטו (עיוור ממש), אלא שזהו אדם שחל עליו איסור מסוים, כמו נזירות וכה"ג (ומה שנקרא "עור" - ראה השקו"ט במפרשי הסוגיא ההיא, ואין כאן מקומו). אך את המילים "לא תתן מכשול" מפרש כפשוטם - שאין לתת לאותו אדם מכשול פיזי בידיים;

אמנם, הפירוש שהביא רש"י רחוק לחלוטין מהמשמעות הפשוטה של המילים. שכן את ה"עור" אינו מפרש שזהו עיוור ממש אלא רק 'עיוור בדבר זה', וב"לא תתן מכשול" אינו מכוון למכשול פיזי אלא רק לאמירת עצה שאינה הוגנה.

אמנם, אם כן הם הדברים - יש לעיין היטב בדברי רש"י, מנין לו פירוש רחוק זה. והרי עפ"י פשוטו של מקרא - שזו דרכו ולימודו של רש"י, כפי שנתבאר רבות בתורת כ"ק אדמו"ר - הי' עליו לפרש את האיסור כהבנת הרמב"ן, או

עכ"פ כמו הפירוש שע"ד הגמ' וההלכה; אולם הפירוש שהביא - רחוק ביותר מדרך הפשט ואין הוא מתיישב כל-צרכו, ומניין הוא?

באמת, נושאי כליו של רש"י נפנו לתרץ קושיא זו, וביארו בשני דרכים כלליות (אין כאן המקום להאריך בהם, עיי"ש היטב). אולם שניהם אין מיישבים כל-צרכם, וכפי שהאריכו המפרשים להקשות עליהם. א"כ, יש להבין היטב מדוע הביא רש"י פירוש שונה זה, ומנא לי'?

ו. האיסור ד"לפני עור" למה לי?!

באמת, יש להקשות קושיא גדולה על כללות איסור זה של "לפני עור לא תתן מכשול". דהנה כתוב בתורה:

שמות פרק כא פסוק לג-לד

וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו, ונפל שמה שור או חמור: בעל השור ישלם, כסף ישיב לבעליו:

בפסוקים אלו מלמדת התורה שבכל פעם שאדם גורם היזק לחברו, הדין הוא שעליו לשלם לו את הדמים שהפסיד לו. ומעתה יש להקשות: מה צריכים אנו לאיסור של "לפני עור", והרי איסור זה שאסור להכשיל ולגרום להיזק חבירו נשנה כבר לעיל, ב"כי יפתח איש בור"!

זאת ועוד: לא רק שהנחת מכשול פיזי נכללת באיסור של "כי יפתח איש בור", אלא יותר מכך - גם נתינת עצה שאינה הגונה נכללת בו. שאע"פ שאין הוא מזיק בידיו לחבירו, אלא רק מדבר ומציע, וחבירו הוא זה שבוחר לעשות את המעשה לבדו - מ"מ סו"ס הוא מכשיל עם עצתו את חבירו וגורם לו להיזק. א"כ, גם פעולה זו נכללת באיסור "כי יפתח איש בור". ומה לי האיסור "לפני עור"?

ובלשון כ"ק אדמו"ר:

לקו"ש כרך כז פרשת קדושים שיחה א

ענין "ולפני עור לא תתן מכשול" כפשוטו - שאסור להניח מכשול שינזק עיוור על-ידו - ידוע לנו כבר מהנאמר בתורה לעיל על-דבר כמה מאורעות אסורים, בלתי רצויים וכו': "וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא

יכסנו ונפל שמה גו' בעל הבור ישלם גו'". היינו שאסור לעשות דבר -
 "לתת מכשול" - הגורם היזק לזולת.

באמת, לכאורה הי' אפשר לתרץ שהפסוק "לפני עור" אינו מיותר כלל, משום
 ש"כי יפתח איש בור" אינו אומר שהדבר אסור, אלא רק שהעושה זאת ייענש
 ויצטרך לשלם לחבירו את דמי ההזק. ועל זה מגיע כאן הפסוק "לפני עור לא
 תתן מכשול" ומלמד שהדבר אסור ("לא תתן"! א"כ יוצא, שהאיסור נשנה כאן
 ב"לפני עור" לראשונה.

אולם באמת א"א לתרץ דבר זה, ובלשון רבינו:

ואע"פ שאין הכתוב שם מדבר בפירוש באיסור והיתר, אלא בתשלומין על
 הנזק - הרי אדרבה: אם נענש האדם (וצריך לשלם) על ההזק שגרם, הרי
 בודאי זהו דבר האסור.

היינו, בהכרח לומר שהפסוק "כי יפתח איש בור" כבר מלמד שאסור לעשות
 זאת, והראי' - שכתוב בו שהאדם נענש ועליו לשלם את ההזק; דאם אין כוונתה
 שהדבר אסור - מדוע שייענש וישלם?!

[להעיר, שביאור זה של כ"ק אדמו"ר אשר נאמר בדרך פשוטה - מתרץ שאלה
 שנידונה רבות בכתבי הראשונים והאחרונים, והיא - מניין לנו שאסור לאדם
 להזיק את חבירו? אולם כאן, מבאר כ"ק אדמו"ר בפשיטות שמקור האיסור
 הוא הפסוק "כי יפתח איש בור", דמכך שהפסוק העניש את המזיק ואמר שעליו
 לשלם לחבירו - מוכח שהדבר אסור.

על יסוד זה, המהווה יסוד חשוב במסכת בבא קמא הנלמדת בשנה הבאה
 ב'תומכי תמימים' - לקמן ב'הוספה' לפרק זה, לצד ביאורים נוספים בשאלה
 מניין לאיסורי מזיקין].

מורם עכ"פ, שהפסוק "כי יפתח איש בור" מלמד שאסור אף-פעם לגרום היזק
 לחבירו. א"כ, מדוע לנו הציווי "לפני עור לא תתן מכשול"?

[הביאור בסוגיא זו - יבואר לקמן אות יב]

ז. כל המגביה ידו על חבירו - נקרא רשע, או רשע ממש?

בפרשת שמות מספרת התורה, שמשה רבינו, בהיותו נער צעיר בבית פרעה, הלך פעם וראה "שני אנשים עברים נצים". הוא ניגש "לרשע" ואמר לו "למה תכה רעך?", וההוא השיב לו "מי שמך לאיש שר ושופט עלינו", ועוד הוסיף: "הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי". משה נבהל ש"אכן נודע הדבר" שהרג את השוטר המצרי לפני כן. ומאימת פרעה שיעניש אותו על מעשה זה ברח ממצרים לכו"כ שנים.

והנה, הגמ' בסנהדרין דקדקה בדברי משה, והסיקה מסקנה מעניינת:

תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף נח עמוד ב

אמר ריש לקיש: המגביה ידו על חבירו, אף על פי שלא הכהו - נקרא רשע, שנאמר ויאמר לרשע למה תכה רעך. למה הכית לא נאמר, אלא למה תכה - אף על פי שלא הכהו נקרא רשע.

כלומר, בטענת משה מוצאים אנו דבר-פלא: כאשר רצה לגעור באותו האיש על הנהגתו הבלתי-רצויה, אמר לו "למה תכה רעך" - בלשון עתיד. היינו, שאותו האיש עוד לא היכה בפועל את חבירו, אלא רק התכוון להכותו ע"י שהרים את ידו לכיוונו. א"כ, מדוע קוראת לו התורה כבר אז "רשע", והוא הרי עוד לא היכה אותו בפועל!

אלא מכך דקדק ריש לקיש, שהמגביה ידו על חבירו ע"מ להכותו - אעפ"י שעדיין לא פגע בו בפועל - כבר אז נקרא 'רשע'. וזהו מה שהתורה קוראת לו כבר אז בשם זה.

והנה, דברי ר"ל אלו הובאו גם בהלכה, אולם בשינוי מהותי מאוד:

רמב"ם הלכות חובל ומזיק פרק ה הלכה א-ב

אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו. ולא החובל בלבד, אלא כל המכה אדם כשר מישראל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך נציון - הרי זה עובר בלא תעשה...

אפילו להגביה ידו על חבירו אסור. וכל המגביה ידו על חבירו, אף על פי שלא הכהו - הרי זה רשע.

עם העיון הטוב בדבריו, יעלו שני פרטים מהותיים שבהם משנה מלשון הגמ'. ומהם יוכח, שלשיטתו – אדם זה שמגביה יד על חברו אינו רק 'נקרא רשע' בלשון אגדה וכיו"ב, אלא הוא רשע ממש לכל דבר ועניין, עם כל ההשלכות שבזה. ובלשון כ"ק אדמו"ר:

לקו"ש כרך לא פרשת שמות שיחה א

והנה הרמב"ם שינה מלשון הש"ס בשתיים: (א) מוסיף "אפילו להגביה ידו על חברו אסור". (ב) במקום "נקרא רשע" כתב "הרי זה רשע".

ויש לפרש כוונת הרמב"ם בזה: מאמר ר"ל בש"ס אפשר לפרש שלא נאמר להלכה למעשה, אלא כדברי אגדה בגודל עון הכאת חברו כו' [וכדמשמע לכאורה מהמאמרים שהובאו בגמ' שם בהמשך לזה – נקרא חוטא... תיקצץ ידו... אין לו תקנה אלא קבורה] – ומדגיש הרמב"ם שאינו כן, אלא (א) שאיסור הגבהת יד על חברו יש בזה איסור גמור, ו(ב) שהמגביה ידו "הרי זה רשע", כלומר, שאין זה ענין של קריאת שם בלבד, אלא שחל עליו דין רשע, וכמ"ש בהגהות מיימוניות כאן (בשם הראב"ן) שהוא פסול לעדות ולשבועה.

דיוקים אלו ניכרים ביותר, והמסקנה העולה מכך מוכרחת: הרמב"ם ס"ל שהרמת יד על חברו אסורה לגמרי, והעושה זאת נהיה רשע לכל דבר שבתורה, עד שפסול לעדות ולשבועה.

שיטה זו שהוא רשע לגמרי מוצאים אנו אף ב'מרדכי' במסכתא ב"ק ובסנהדרין:

מרדכי מסכת בבא קמא פרק החובל רמז קב

כל המגביה ידו על חברו, אף על פי שלא הכהו נקרא רשע – פסק ראב"ן דיש לקרותו רשע ופסול.

אמנם, על דברים אלו יש להקשות קושיא מהותית: אם האיסור הוא להכות ולחבול בחבירו – כיצד אנו אומרים שזה שהגביהו ידו נעשה רשע ממש, והרי את מעשה האיסור ד'הכאת חברו' הוא עדיין לא עשה כלל!

כלומר, זה ברור שעצם הרמת-היד על חברו היא מעשה בלתי-רצוי, ועד שאפשר לקרוא לעושה זאת (בדרך אגדה וכיו"ב) בשם 'רשע'. דאף שהוא עוד

לא היכה בפועל את חבריו – סו"ס הוא הרים את ידו ותכנן להכותו, וזהו בודאי מעשה מגונה שאין לעשות. אולם לרמב"ם ולמרדכי שאי"ז רק 'אגדה' אלא הלכה למעשה שאדם זה רשע ממש – יש לברר מעתה, כיצד אפשר לומר שעם הגבהת היד הוא עבר על איסור 'הכהת חבריו' – והרי הוא עוד לא נגע בו כלל!

ובלשון כ"ק אדמו"ר:

כלל הוא בדיני התורה (מלבד ע"ז כו') שאין מענישים על מחשבה. ועפ"ז אינו מובן בנדר"ד, אם האיסור הוא "הכאת חבריו" – למה "המגביה ידו על חבריו אע"פ שלא הכהו" נקרא רשע"?
ואע"פ שכאן היתה לא רק מחשבה, אלא גם מעשה של הגבהת היד – מ"מ, הרי אין בזה מעשה דהכאת חבריו.

ה. שיטת הפוסקים האחרים שאין המגביה ידו פסול לעדות

באמת, אם נעיין בדברי הפוסקים האחרים, נראה שהם נמנעו לומר דבר זה שה'מגביה ידו' נחשב כרשע ממש לכל ענין, אלא שהוא רק נקרא רשע, בלשון 'אגדה' בלבד. ונראה לומר, שזהו מכח יסוד הקושיא הנ"ל שאין להחשיב את ההגבהת-יד כ'מעשה רשע' כלפי חבריו, שהרי עוד לא היכה בו בפועל.

טור חושן משפט הלכות חובל בחבירו סימן תכ

א אסור לאדם שיכה לחבירו, ואם הכהו עובר בלאו כו'.

ב המרים ידו על חבריו להכותו, אף על פי שלא הכהו – נקרא רשע וכו'.

הרי להדיא בדברי הטור שאין הוא באמת רשע, אלא רק נקרא כך בשביל להודיע את גודל העוון שבמעשה זה. והראי' – שהשמיט את הדגשת הרמב"ם שזהו דבר האסור ממש, וכן ממה שנצמד ללשון הש"ס שהוא רק "נקרא רשע", ולא כתב כמו הרמב"ם ש"הרי זה רשע".

ולכאורה משמע שזו גם דעת ה'מחבר' בשו"ע:

שולחן ערוך חושן משפט הלכות חובל בחבירו סימן תכ

א] אסור לאדם להכות חבירו, ואם הכהו עובר בלאו. והמרים יד על חבירו להכותו, אף על פי שלא הכהו - נקרא רשע.

בהלכה זו העתיק השו"ע את דברי הטור ככתבם וכלשונם - שאין הרמת-היד אסורה ממש, אלא העושה זאת רק נקרא רשע.

יותר מכן: ב'סימן לד' מונה המחבר את האנשים הפסולים לעדות, ושם הוא משמיט את דברי המרדכי הנ"ל שהמגביה ידו פסול גם הוא. דבר זה מוכיח בבירור שאין הוא ס"ל שנקרא רשע ממש, ולכן אינו פסול לשבועה.

א"כ, מעתה יש להבין, מדוע סוברים הרמב"ם והמרדכי שהמגביה-ידו חשוב כרשע ממש הפסול לעדות ולשבועה, והרי האיסור ד'הכאת חבירו' עוד לא התחיל כלל.

[הביאור בסוגיא זו - יופיע לקמן אות יג]

ט. נקודת הביאור האחת בכל שלושת הסוגיות

אם נסכם את כל מה שעלה עד עתה - יצא לנו כך:

העלנו שלוש מצות ואיסורים בדיני היזק בין אדם לחבירו, והחייב לדאוג לאדם שני ולא לגנוב ממנו ממון או להכשיל אותו: מצות 'מידות ומשקלות' - שלא לגנוב את חבירו ע"י שימוש במידה חסירה; "לפני עור לא תתן מכשול" - שלא להניח מכשול (פיזי או באמירה) בפני האחר; ו"כל המגביה יד על חבירו - נקרא רשע".

ובכל אחת מסוגיות אלו הועלו קושיות חדות:

בנוגע למצות 'מידות ומשקלות' מצינו שהיא קשורה במיוחד לנס יציאת מצרים, ועד שהכופר במצוה זו נחשב ככופר ביצ"מ, והמודה בה - מודה באותו הנס. והקושיא בזה ברורה - במה מיוחדת מצוה זו עד שהיא קשורה כ"כ ליציאת מצרים?

בהבנת האיסור "לפני עור לא תתן מכשול", הועמדו כמה שיטות, וביניהם רש"י עה"ת שגדר האיסור הוא נתינת עצה שאינה הוגנת לאדם שסומא בדבר. והצרכנו עיון בשיטתו - מדוע כתב פירוש שרחוק כ"כ מפשש"מ, ולא לקח את

א' מהפירושים האחרים. וכן ה' קשה בכלל, מדוע לנו האיסור ד"לפני עור", והרי כבר לעיל ב"כי יפתח איש בור" לימדה התורה שאסור לגרום להיזק חבירו!

וב"כל המגביה יד על חבירו" הוצגה שיטת הרמב"ם והמדרכי, שאדם זה נעשה רשע לכל עניין, עד שפסול לעדות ולשבועה. והצ"ע שעלה הוא מדוע אדם זה נהיה כבר רשע, והרי עדיין הוא לא היכה כלל את חבירו!

באמת, נקודת התירוץ לכל הסוגיות – אחת היא: כאשר התורה אמרה שעל האדם לנהוג בצורה הוגנת לחבירו ולא להזיק לו – כוונתה בזה הייתה שלא רק שעליו להקפיד על כך בפועל, במעשה, אלא שעליו באמת להיות כזה – 'אדם שאינו מזיק', 'אדם שרוצה בטובת חבירו'!

כלומר, כאשר אנו קוראים את הציווים הרבים בתורה על מחויבות האדם לכבד את חבירו ולהימנע מלהזיקו – אפשר היה לחשוב שהדרישה ממנו היא שלפועל לא יבוא לידי איסורים אלו. מה שקורה בתוך נפשו, במוחו ובליבו – לא נוגע כל כך. הוא עצמו יכול להשתוקק להזיק לחבירו ולייחל לגנוב את ממונו, אבל כ"ז לא אכפת לנו, העיקר שלא יעשה זאת בפועל. בשתי ידי.

ע"כ מגיעה תורת החסידות ומבארת עומק נפלא בדרישת הקב"ה מהיהודי. על האדם לעבוד עם עצמו עבודה עמוקה ופנימית, עד שהוא כבר לא ירצה להזיק, ושכל חפצו יהיה בטובת חבירו. התביעה ממנו היא שכל כוחותיו הפנימיים יהיו חדורים ב'סור מרע ועשה טוב' בשייכות לחברו, ושמוחו ולבו יהיו משועבדים לחלוטין לכל זה.

כעת, עפ"י יסוד זה, יובנו היטב שלושת הסוגיות הנ"ל בנזקי חבירו, וכפי שיתבאר.

י. "לאסור את הערמומיות באדם כלפי-עצמו"

כפי שהובא לעיל, במצות 'מדות ומשקלות' אסרה התורה את עצם עשיית החזקת המידות החסרות, ולא רק את השימוש בהם בפועל. ובטעם הדבר מצאנו את ביאור הראשונים, שהתורה חששה שע"י שיחזיק אותן בביתו יבוא לידי איסור בפועל.

נמצא א"כ לדבריהם, שכל מה שאסרה התורה את החזקת המידות הללו – זהו לא משום שיש בפעולה עצמו בעיה אמיתית, אלא רק שמכך יוכל להיגרם בעתיד איסור, כאשר ישתמש בהן בפועל.

אולם עפ"י היסוד הנ"ל, שעל היהודי לעבוד עם כוחותיו הפנימיים ולהחדיר גם בהם מידות טובות ומשופרות – איסור התורה הנ"ל מואר באור חדש: כאשר הולך אדם ומכין את המידות החסרות בשביל להזיק איתן את חברו, או ששומרן בביתו – זה עצמו דבר בעייתי!

אמנם הוא עוד לא עשה בהן שימוש ולא גנב בפועל את חברו, אך עצם עשיית והחזקת דבר שמטרתו לגנוב את חברו – הוא דבר פסול שעליו מזהירה התורה. כי כאמור, על היהודי להתרחק מהנהגות רעות גם בתוכו, כלפי-עצמו, ולא רק בהנהגתו בפועל כלפי חברו. ולכן אומרת כאן התורה שעצם העשייה וההחזקה שמבטאות רצון שלילי – אסורות בהחלט.

ואף שיש להקשות, מדוע מצינו רק במצוה זו את ההחמרה המיוחדת דעצם העשייה וההשהייה, ולא בשאר האיסורים של גניבה ואבידה – מבאר רבינו, שהשימוש במידות חסרות והרצון לעשות זאת נובעים ממידה רעה ביותר שיש לעוקרה לחלוטין. ובלשון כ"ק אדמו"ר:

לקו"ש כרך כז פרשת קדושים שיחה ב

[תרגום חופשי ללה"ק] החילוק בין מדות ומשקלות ושאר האופנים של גניבה ואבידה הוא: בשאר אופני הגניבה והאבידה קיים אצל הגנב רק רצון אחד – הוא עושה פעולה שבאמצעותה הוא נוטל את ממונו של חברו;

משא"כ במדות ומשקלות ישנן שתי תנועות (הפכיות): עצם הדבר שהוא מודד ושוקל לחבירו זה מבטא הנהגה של יושרה עם חברו – הוא עושה פעולה שמראה על רצונו לא לגרום עול לחבירו; וביחד עם זה, עושה הוא "מידה חסרה" – שפעולת המדידה עצמה תביא לגניבת ממון חברו!

ולכן אוסרת התורה את עצם העשייה (והשהיה) של המידה חסירה (אפי' כשבפועל לא נהיה לשני עוולה עי"ז, כנ"ל) – מכיון שהתוכן של מצות מדות הוא – לשלול את הערמוניות באדם כלפי עצמו.

נמצא א"כ, שבמצוה זו ד'מדות ומשקלות' חששה התורה במיוחד לקיומה של המידה הרעה הזו בלב האדם, ולכן אסרה את עצם עשיית והשהיית המידות הללו, עוד לפני שבאו לידי שימוש בפועל. יוצא א"כ טעם חדש באיסור זה:

זהו לא בגלל שמחר יוכל האדם לבוא לידי שימוש האסור, אלא מכיון שהעשייה וההשהיה עצמן הן דבר חמור מאוד – מכיון שהן נובעות ממידת הערמומיות, שעל האדם לסלקה מליבו תכף-ומיד.

יא. הרי גזר על המצרים לעשות רע - ולמה נפרע מהן?

עפ"י ביאור זה, נוכל להבין היטב מדוע מצוה זו נקשרה באופן מיוחד ליציאת מצרים. כי באמת, לפי שיטת הרמב"ם – גם עניין יציאת מצרים קשור עם זה שהקב"ה העניש על ענינים של 'בין אדם לחבירו' – לא רק מצד ההיזק שנגרם בפועל לשני, אלא גם בגלל עצם רוע ליבו של המזיק כלפי-עצמו.

ובהקדים, שבהלכות תשובה מבאר הרמב"ם באריכות שלכל יהודי ישנה בכל רגע בחירה חופשית אם לבחור בטוב או ברע, ואין זה נכפה עליו מהקב"ה. לאחר מכן, בהמשך הדברים, מקשה על יסוד זה קושיא גדולה:

רמב"ם הלכות תשובה פרק ו הלכה ה

והלא כתוב בתורה "ועבדום וענו אותם" – הרי גזר על המצריים לעשות רע... ולמה נפרע מהן? (אלא) כל אחד ואחד מאותן המצרים והמריעים לישראל, אילו לא רצה להרע להם – הרשות בידו. . שלא גזר על איש ידוע, אלא הודיעו שסוף זרעו עתיד להשתעבד בארץ לא להם.

זאת אומרת, שלדעת הרמב"ם, הטעם שהקב"ה העניש את המצריים על עבודת-הפרך שהעבירו את בני" – היא משום שכל א' מהם בחר בבחירתו החופשית להעביד את בני". ולמרות שהקב"ה בעצמו גזר שבני" ישתעבדו בגלות, והעם המצרי יהיה מוכרח לקיים את גזירתו – הנה באמת אין זו סיבה לפטור את אותו מצרי פלוני שהביא את הגזירה הזו לידי פועל, שהרי גזירה זו הייתה יכולה להתקיים ע"י מצרי אחר. וזה שהוא לקח על עצמו להיות זה שיקיימה – זו סיבה מספקת להענישו.

מתוך דברים אלו, מסיק רבינו שיציאת מצרים – שבה הקב"ה גם העניש את המצריים על יחסם לבני ישראל – מבטאת את הנקודה הנ"ל, שדרישת הקב"ה היא שהאדם לא רק ימנע מלהזיק לחברו בפועל, אלא גם שלא יהיה לו בלבו רצון להזיק לו:

נמצא א"כ, שהעונש (מכות) על המצריים הוא לא מצד ה"היזק" שהיהודים

סבלו מהם - שהרי על בנ"י נגזר בכל מקרה לעבור את העינוי של "ועבדום וענו אותם" - אלא על "רוע בחירתם", על רשעות הלב של המצריים, שהם בחרו להיות מצירים לישראל (ובמילא על ידם נתקיימה הגזירה).

עונש זה שהעניש הקב"ה את המצרים ביציאת מצרים, מבטא את היסוד הנ"ל שבדיני ההיזק לחברו - ה'נושא' אינו רק האם הוא עשה בפועל את האיסור או לא, אלא גם מה שנעשה בתוך ליבו - האם יש בתוכו את הרצון הרע להיזק. ועל כך נענשו המצרים, דאף שעל ההיזק עצמו א"א להענישם - שהרי בנ"י היו צריכים לקבלו בכל אופן - מ"מ אפשר להענישם על רשעות לבם, שבחרו להרע לישראל.

לכן, "הכופר במצות מדות ככופר ביציאת מצרים". כי כאשר כופר בעניין זה ד'מדות ומשקלות', ואינו מאמין שיש בעיה חמורה בעצם רוע לבו, עוד לפני שניגש להיזק לחבירו בידיו - אזי הוא גם כופר ביציאת מצרים שהוכיחה את הדבר הזה, שהנושא הוא גם רוע הלב של הנענש, ולא רק ההיזק שעושה בידיו בפועל.

ב. "ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו"!

כעת, ניגש לבאר את הסוגיא השני' - ציווי התורה "לפני עור לא תתן מכשול". בשביל להבין היטב את מהות האיסור, ומדוע בחר רש"י עה"ת דוגמה הרחוקה כ"כ מפשש"מ - יש להתבונן היטב בדוגמא שמביא לדינו, ובכך יובן הכל:

אל תאמר מכור שדך וקח לך חמור, ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו:

ובהבנת דברים אלו מתעוררת קושיא גדולה: עד עתה היה נראה לכאורה, שגדר האיסור של "לפני עור" לשיטת רש"י הוא נתינת עצה רעה לאדם שאינו יודע להבחין ברעותא שבה. כלומר, שאזהרת התורה כאן היא פשוט על מעשה והנהגה שליליים - אמירת עצה רעה. א"כ, מהו שרש"י מוסיף כאן שכוונת האדם בנתינת העצה הזו היא להרוויח את השדה לעצמו - והרי האיסור כאן הוא בעצם זה שנותן לחברו עצה שאינה הגונה, ומה נוגעים כאן מניעיו וכוונתו האישיים ? !

אלא באמת, כאן טמון הביאור העמוק על כל מה שהוקשה לעיל. בציווי התורה "לפני עור לא תתן מכשול" אין היא אוסרת על האדם לגרום נזק לחבירו - שהרי

זה כבר נשנה לעיל. אלא כוונתה לדבר אחר לחלוטין, שעומקו טמון בדוגמא שהביא רש"י.

והביאור, בלשון כ"ק אדמו"ר:

בהוספה זו שבסיום דבריו, "ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו", בא רש"י להדגיש שהחסרון כאן אינו במה שהאדם בעצתו גורם ל"סומא" להחליף את שדהו בחמור, שכן אין כל הכרח שיהיה הפסד בדבר. . אלא בכך ש"אתה עוקף עליו ונוטלה הימנו".

התורה מחדשת כאן (ע"פ דרך הפשט) דין חדש: הגדון כאן אינו האיסור לגרום ל"עור" היזק, אלא הכתוב אוסר כאן (גם) לתת לו "עצה שאינה הוגנת לו" בלבד: כאשר נותן אדם לחבירו עצה, עליו לשקול במחשבתו רק כיצד תהא העצה "הוגנת לו" – ולא לערב בה מחשבה אודות תועלתו הפרטית, מה יכול הוא להרויח מכך.

ודבר זה מתבאר מן הדוגמא הנ"ל, "אל תאמר מכור שדך וקח לך חמור ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו": אפילו כאשר מקבל העצה לא ינוק מכך כלל, אלא שעצה זו "אינה הוגנת לו" – היא אינה צורך עבורו – אסרה זאת התורה. כי בנתינת עצה לחבירו צריך אדם לחשוב אך ורק אודות מצבו של הזולת ולקבוע מהו הצורך עבור הזולת ("הוגנת לו"), ולא לנצל זאת עבור רווחיו הפרטיים – "ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו",

– אע"פ שהוא עלול לומר בלבו: "זה (הסומא בדבר) לא חסר כלל", ואם כן מהו הפגם בכך שהוא (היועץ) יהיה "נהנה"?!

וזהו שכתב רש"י "ולפני עור לא תתן מכשול" – לפני הסומא בדבר לא תתן עצה שאינה הוגנת לו": "מכשול" כאן היינו אפילו במקום ש(לא נגרם כל הפסד כלל ל"סומא בדבר", אלא) המכשול הוא רק באופן נתינת העצה – "עצה שאינה הוגנת לו": ה"סומא" סבור שה"יועץ" משיאו עצה ה"הוגנת לו", אולם היועץ "עוקף עליו" ונותן לו במרמה עצה שהיא "לפי דרכו והנאתו".

דברי כ"ק אדמו"ר פשוטים ונהירים. האיסור "לפני עור" אינו מדבר בנתינת

מכשול שבאמת רע לחבר, אלא במכשול עדין הרבה יותר: כאשר אדם רוצה את שדה חבירו, ובשביל שיקבלה הוא מייעץ לחברו למוכרה ולקנות במקומה חמור – דאז באמת לא בטוח כלל שעצה זו היא רעה בשבילו! שכן יש אנשים מסוימים שבשבילם חמור מועיל יותר משדה, משום שהחמור מתנייד ממקום למקום, והוא אינו דורש טרחה יתרה מבעליו, וכן הוא מיטיב בכך שהוא מייצר תפוקה מיידית – בשונה משדה שקבועה במקום א', והיא דורשת טרחה יתירה של עבודה רבה, בקיץ ובחורף, וגם תפוקתה נוצרת רק לאחר זמן ארוך – בסוף כל הליך הגידול.

אולם יכול להיות גם ההיפך – יש אנשים שבשבילם שדה טובה יותר מחמור, שכן השדה מניבה רווח גדול יותר, והיא אינה מתה לעולם בשונה מהחמור וכו' וכו'. [את כל השקו"ט בזה עושה כ"ק אדמו"ר בשיחה, וביאור זה הינו המסקנה – שבכל אחד מדברים אלו יש מעלות וחסרונות שאין בשני, ולכן יש המעדיף שדה, ויש המעדיף חמור. עיין היטב בשיחה עצמה].

ממילא, כאשר מגיע אדם זה ומייעץ לחבירו למכור את השדה ולקנות במקומה חמור – יוכל הוא לטעון שעצה זו אינה רעה, שהרי באמת יש לחמור מעלה על השדה, והוא לא מזיק עם עצתו כלל. אם כן, מה הבעיה בכך שהוא עושה זאת בשביל שירוויח בעצמו את השדה ויספק את צרכיו האישיים? ובלשון התלמוד – "נמצא זה נהנה וזה לא חסר"!

ע"כ מגיע כאן הציווי "לפני עור" ומלמד שאפי' דבר זה אסור. והטעם הוא כפי שנתבאר לעיל, עם המתקה מיוחדת: כאשר התורה מצווה שעל האדם לדאוג לטובת חבירו ושלא להזיק לו – היא דורשת שהאדם יהיה באמת כזה ויהיה מונח בכך עם כוחותיו הפנימיים. היינו, שלא רק שהוא ייטיב ולא יזיק בידיים בלבד – אלא שיפנה את כל תשומת לבו לטובת חבירו וישקיע את מוחו וליבו כיצד הוא יכול לעזור לו באמת.

ולכן, כאשר הוא מייעץ לו עצה שמצד האמת היא אינה רעה כלל, אך סיבתה וכוונתה היא לא טובת השני אלא טובת עצמו – מצווה ע"כ התורה "לא תתן מכשול"! אינך רשאי לנתק בין המעשה לכוונה ולומר שהיות שהמעשה אינו שלילי, לכן אתה רשאי להתמקד בכוונות עצמך – אלא עליך להיעשות 'יהודי' הרוצה בטובת חבירו' באמת, ולהניח עצמך לחלוטין על הצד, עד שגם בכוונותיך תחשוב עליו ותתעסק בטובתו האמיתית.

ומה שעצה זו נקראת 'מכשול', אף שכאמור אין זו עצה שלילית – מבאר רבינו

שה'מכשול' כאן הוא בהטעיית-הדעת שנגרם לשומע העצה. שכן הוא חושב שסיבת וכוונת היועץ היא בשביל לדאוג לטובתו – אולם באמת מתברר שהוא דואג בזה רק לעצמו.

נמצא עכ"פ מצווה נוספת שמתבטא בה היסוד הנ"ל באופן מיוחד, והוא: שכל גדר האיסור ד"לפני עור לא תתן מכשול" הוא החיוב לעסוק בטובת האחר גם עם הכוחות הפנימיים, במוחו וליבו, ולא רק בכוחותיו החיצוניים, בכח המעשה.

יג. "מצד הגברא - הנהגה (מידה) רעה של המגביה והמכה"

כעת תבואר הסוגיא האחרונה, בעניין "כל המגביה יד על חברו".

הקושיא בשיטת הרמב"ם והמרדכי הייתה, כיצד אפשר לקרוא לאדם זה רשע עוד לא שמכה את חברו, והרי הוא עוד לא פגע בו כלל. אולם כעת, על בסיס היסוד הנ"ל – הדברים יובנו לחלוטין.

כאשר התורה אמרה שעל האדם להיזהר שלא להכות את חברו – היא כללה באיסור זה שני דברים: א. שעליו להיזהר מלפעול היזק בחברו; ב. שעליו להיות אדם השומר את ידיו מלהזיק.

כלומר, ב'הכאת חברו' עומדים שני דברים שליליים, שבאמת אינם קשורים זה לזה: האחד מתייחס לתוצאת ההכאה שנגרמה אצל החבר. בפועל – הוא נחבל וניזוק; והשני, הוא בתוך העולם של המכה בעצמו – שהוא נוהג לא טוב. כעת הנושא הוא לא התוצאה שחברו ניזוק – אלא שהוא לגבי עצמו – חובל ומזיק.

ובלשון כ"ק אדמו"ר:

לקו"ש כרך לא פרשת שמות שיחה א

האיסור דהכאת חברו . . (כמו כל האיסורים שבין אדם לחברו) יש בו ב' חלקים: (א) מצד הנפעל – היזק וצער לחברו. (ב) מצד הגברא (הפועל) – הנהגה (מידה) רעה של המגביה והמכה.

עפ"י יסוד זה נחזור לבאר את שיטת הרמב"ן והמרדכי: אם כל הבעיה כאן היא ה'נפעל', שהאדם גרם לחברו היזק וצער – הרי שבאמת לא נוכל להחשיב את המגביה ידו כרשע ממש, שהרי סו"ס חברו לא נפגע כלל. אולם אם אנו מבינים שהתורה גם רצתה שהאדם עצמו לא יהיה 'אדם שמזיק לחברו', ויותר מכך, כפי

שנתבאר לעיל – שגם בקרבו לא תהיה מידה רעה זו של לרצות להזיק לחבירו (וכפי שמדגיש רבינו בסוגריים, שזהו לא רק הקפדה על הנהגה רעה, אלא גם על מידה רעה) – הרי שכבר בזמן שמגביה ידו הוא נהיה רשע ממש, משום שעשה מעשה שמספר על מידתו הרעה – הגבהת יד לצורך הכאת חבירו.

ובלשון כ"ק אדמו"ר:

אבל לדעת הרמב"ם, "הרי זה רשע" – כי ס"ל. . שעצם הגבהת היד הרי זה דבר האסור, וא"כ עשה מעשה איסור.

הוספה: טעמי איסור ההיזק

לעיל [סעיף ו'] הובא ביאור כ"ק אדמו"ר אודות מקור איסור נזיקין, אשר מקור האיסור הוא הפסוק "כי יפתח איש בור". לקמן בהוספה זו נרחיב ביסוד חשוב זה לצד עיון במקורות השונים שהעמידו הראשונים והאחרונים כיסוד לאיסור זה.

פתיחה

מסכת בבא קמא (הנלמדת בשנה הקרובה בישיבות) פותחת במשנה הידועה על ארבעת אבות הנזיקין וממשיכה לדון על דיני ההיזק. בבואנו לדון בדינים אלו מתעוררת שאלה יסודית: היכן מצינו בתורה איסור מפורש על גרימת נזק ע"י אדם? בעוד שהתורה הרבתה לפרט את חיובי התשלומים בארבעה אבות נזיקין – 'שור', 'בור', 'מבעה' ו'הבער' – וקבעה "מכה בהמה ישלמנה", הרי שאיסור על נזק ע"י האדם, איסור לאו מפורש האומר "לא תזיק", לכאורה אינו נמצא במפורש בתורה. בתורה נכתבו דיני התשלומין על היזק, אבל לא נכתב ע"כ שלאדם אסור להזיק את חברו.

א. היזק כגזל:

איסור "לא תגזול" כמקור היסוד

הדרך הפשוטה ביותר להבנת האיסור להזיק היא לראות בו ענף ותולדה של איסור הגזל, איסור אשר כן נכתב במפורש בתורה. וכדי להבין זאת, עלינו להבין תחילה מה עניינו של איסור גזל.

הגזל, במהותו, הוא חיסור ממונו של חברו בעל כרחו. על פניו, ניתן היה לחשוב שהדבר אמור רק בנטילת חפץ קיים וגשמי. אולם, יש מי שהרחיבו את גדרי

הלאו של "לא תגזול" וכללו בו כל פעולה הגורמת הפסד לממון הזולת, ובכלל זה מעשה ההיזק.

שיטת רבינו יונה על אבות: היזק כפירוש הלאו של "לא תגזול"

וכן נמצא בפירושו של רבינו יונה על מסכת אבות. על המשנה הראשונה במסכת הפותחת "משה קיבל תורה מסיני", כותב רבינו יונה לבאר את הצורך בתורה שבעל פה שבלעדיה התורה שבכתב נותרת סתומה וחסרה. ועל מנת להוכיח זאת הוא משתמש בדוגמת איסור הנזק:

(רבינו יונה על אבות, פרק א', משנה א')

"משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע - בין תורה שבכתב בין תורה שבעל פה, שהתורה בפירושה ניתנה שאם לא כן אי אפשר למדע ביה, שהרי כתוב 'לא תגזול' וכל נזיקין בכלל אותו הלאו, והן הן התורה שהיה קבלת משה בסיני אף על פי שלא נכתבו".

דברי רבינו יונה ברורים, וטענתו כפולה. ראשית, הוא קובע עובדה הלכתית: "כל נזיקין בכלל אותו הלאו" של "לא תגזול". שנית, הוא משתמש בעובדה זו כראיה לנחיצותה של התורה שבעל פה. שהרי לולא התורה שבע"פ לא לומדים באיסור גזל שכולל כל היזק לממון חבירו. ונמצא שהאיסור אינו כתוב בלאו נפרד, אלא הוא נכלל - כפירוש וכמסורת בעל פה - בתוך הלאו הכולל של "לא תגזול". כאשר משה קיבל תורה מסיני, הוא קיבל את הציווי "לא תגזול" יחד עם פירושו המרחיב, הכולל "כל נזיקין". וזוהי ראייתו על הכרח התורה שבע"פ כפירוש תורה שבכתב.

ההיגיון העומד מאחורי הכללה זו הוא פשוט. מהות הגזל היא חיסור ממנו של הזולת. התורה אינה מתעניינת בדרך בה הגיע החיסרון, אלא בתוצאה הסופית. בין אם אדם נוטל את כדו של חברו ומכניסו לרשותו, ובין אם הוא שובר את אותו כד לרסיסים, התוצאה מבחינת הנזק זהה: ממנו חסר, והוא אינו יכול עוד ליהנות מרכושו. לכן, שניהם נכללים תחת אותה קטגוריית האיסור של פגיעה ברכוש הזולת. לשיטה זו איסור ההיזק הוא לאו מפורש דאורייתא.

עשרים וארבעה אבות נזיקין

כעין דברי רבינו יונה נראה מהבחינת (בדף ד, ב) המונה עשרים וארבעה אבות

נזיקין וביניהם היא מונה גנב, גזלן ותשלומי כפל ארבעה וחמישה המוטלים עליהם. שואלת הגמרא, אם אכן יש עשרים וארבעה מדוע התנא במשנה מנה רק ארבעה אבות?

ומתרצת, שכל הנזקים הללו כלולים באב 'מבעה' (לדעת רב ש'מבעה' הוא נזקי אדם). מכאן נראה ברור שהגמרא רואה את נזקי האדם ככלל לגניבה וגזילה.

הטור והפרישה: איסור עצמאי גם על דעת לשלם

מדברי הטור בפתיחת הלכות נזיקין, משמע לכאורה שפסק כשיטת רבינו יונה להלכה. וז"ל:

(טור, חושן משפט, סימן שע"ח)

"כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו כך אסור להזיק ממון שלו".

הפרישה מתעכב על דברי הטור, ומחדד בדבריו נקודה יסודית:

(פרישה, חושן משפט, סימן שע"ח, ס"ק א')

"כשם שאסור לגנוב ולגזול כו'" מדתלה איסור היוזק ממון חבירו באיסור דגניבה וגזילה, ולא למדו מאיסור היוזק וחיוב דכתיב גבי נפשו, דהא כתיב בתורה בהדיא חיוב תשלומי דארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער דנזקי ממון הן, וגם נאמר (ויקרא כד כא) 'מכה בהמה ישלמנה', נראה דבא לומר דיש איסור בדבר אפילו אם רוצה לשלם לו הזקו".

הפרישה מדגיש כאן דבר חשוב: אדם המזיק ואינו משלם עובר על ציווי התורה בפרשת משפטים, חיוב התשלום, ודבר זה ודאי אסור מן התורה. כל השאלה היא כאשר המזיק מתכנן לשלם, באופן זה לכאורה, לא מצאנו שום איסור. עניין זה הוא יסודי בסוגייתנו, והוא מעמיד את כל הדיון בנושא באופן זה בלבד.

ועל זה באים רבינו יונה והטור, ומלמדים כי גם באופן זה, עצם ההזיק אסור מצד איסור גזילה. וכשם שגניבה וגזל אסורים באופן מוחלט, גם אם הגנב מתכוון להחזיר את הגניבה או לשלם את שוויה למחרת בבוקר, כך גם ההזיק אסור כשלעצמו, גם אם המזיק עומד בצד עם ארנק פתוח ומוכן לפצות על הנזק

באופן מידי. כלומר, האפשרות לשלם פיצוי על הנזק אינה מתירה את עצם מעשה ההיזק. חיוב התשלום הוא תוצאה של ההיזק, אך איסור ההיזק קודם לו.

פסיקת אדמו"ר הזקן

מלשון אדמו"ר הזקן משמע שפוסק להלכה כדברי הפרישה:

(שולחן ערוך רבינו, חושן משפט, הלכות נזקי ממון, סעיף א')

"אסור להזיק ממון חברו אפילו על דעת לשלם כמו שאסור לגנוב ולגזול על מנת לשלם".

ב. היזק מדין אהבת ישראל:

איסורים הנובעים ממצוות שבין אדם לחברו

לצד הגישה הרואה בהיזק ענף של איסור גזל, מצאנו בראשונים גישה נוספת. גישה זו מבססת את איסור ההיזק כחלק ממצוות היסוד שבין אדם לחברו – אהבת ישראל.

שיטת היד רמ"ה: "לפני עור" ו"ואהבת לרעך" כמקורות האיסור

היד רמ"ה בפירושו למסכת בבא בתרא, דן במקרה של אדם הגורם נזק בעקיפין לחברו (גרמא בנזיקין). בדבריו, תוך שהוא מבסס את האיסור גם במקרים עקיפים אלו, הוא מביא שני מקורות לאיסור גרימת נזק באופן כללי:

(יד רמ"ה, מסכת בבא בתרא, דף יז עמוד א' בדפי הרי"ף)

"אסיר למגרם מידי דאתי מיניה היזקא לאינשי, אי משום 'לפני עור לא תתן מכשול' ואי משום 'ואהבת לרעך כמוך'".

היד רמ"ה מציע שתי חלופות ("אי... ואי..."), שכל אחת מהן נותנת הבנה שונה של מהות האיסור:

משום "לפני עור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד): איסור זה, על פשטותו, אוסר

להכשיל אדם "עיוור", כלומר, אדם שאינו רואה או אינו מודע למכשול שלפניו. חז"ל הרחיבו את האיסור לכל מתן עצה רעה או יצירת מצב מסוכן שאדם עלול להיפגע ממנו. מרחיב הרמ"ה את האיסור וטוען שבאותה המידה אסור להזיק את חברו גם כאשר הוא מודע לנזק.

[יש לציין כי בנזקי גרמא, שהם עיקר דיונו של היד רמ"ה, הדבר פשוט יותר. אדם שיוצר מצב שסופו להזיק (כמו שמניח קוצים בדרך, או כופף קמה לפני הדליקה), יוצר "מכשול" ממשי לעוברים ושבים, והם "עיוורים" לגביו, אינם יודעים על קיומו.]

אי משום "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) : ציווי זה הוא "כלל גדול בתורה" כלשון רבי עקיבא. הוא מחייב את האדם לרצות בטובתו של חברו – בגופו, בממונו ובכבודו – בדיוק כפי שהוא רוצה בטובת עצמו. מעשה ההיזק עומד בניגוד חזיתי ומוחלט לציווי זה. הרי אין אדם הרוצה שיזיקו לממונו, שישברו את כליו או ישרפו את שדהו. אם כן, כיצד יכול אדם להזיק לממון חברו ולקיים "ואהבת לרעך כמוך"? הפגיעה ברכושו היא ביטוי מובהק להיפך מאהבה – ואף לשנאה.

שיטת ספר החינוך: היזק כביטול עשה של "ואהבת"

ספר החינוך, בבואו לבאר את מצוות "ואהבת לרעך כמוך", מאמץ באופן מפורש את הגישה הזו ומנסח אותה כהלכה למעשה. הוא קובע מפורשות שגרימת נזק היא ביטול ישיר של מצוות עשה זו, ומבחין היטב בין האיסור לחובת התשלום:

(ספר החינוך, פרשת קדושים, מצוה רמ"ג)

"מצוות אהבת ישראל: (א) לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש, כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו כמו שאדם חומל על עצמו וממונו, שנאמר [ויקרא י"ז, י"ח] 'ואהבת לרעך כמוך'. . ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן. ועובר עליה ולא נוהר בממון חברו לשומרו, וכל שכן אם הזיק אותו בממון או צערו בשום דבר לדעת, ביטל עשה זה, מלבד החיוב שבו לפי הענין שהזיקו כמו שמפורש במקומו".

דברי ספר החינוך מלמדים אותנו כמה יסודות: א. המצווה אינה רק להימנע מלהזיק, אלא "להיזהר בממון חברו לשומרו". קל וחומר שאסור להזיק במזיד.

ב. ספר החינוך מדגיש את שני הרבדים בחובת המזיק. ישנה חובת התשלום, והיא נובעת מדיני הנזיקין. ובנוסף, ישנו החיוב מעצם המעשה, אשר במנותק משאלת התשלום, מהווה עבירה על מצוות עשה דאורייתא של "ואהבת לרעך כמוך".

בדומה לזה נרמז בדברי הרמב"ם:

(הלכות דעות פרק ו הלכה ג)

"מצווה על כל אחד לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממונו עצמו".

בשו"ת הרא"ש הובא שהטעם הוא משום "דרכיה דרכי נועם" אשר מזכיר את טעם זה של "ואהבת לרעך כמוך" – וזה לשונו:

(שו"ת הרא"ש כלל קח סימן י)

"ומרחיק מנטיעותיו של חברו ומנירו בכדי שלא יזיק כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום והקפידה תורה שלא יעשה אדם בתוך שלו דבר הגורם חיזק לחברו".

[אמנם יש לסייג ולומר שאולי אין כוונת הרא"ש שזהו טעמו של איסור ההיזק – אלא יותר נראה שזהו טעם האיסור בנידון עליו דיבר הרא"ש, שהוא נזקי שכנים, שבכל מקרה אחד מהם ניזוק (או שהאחד ירחיק את חפציו משטחו של חברו, ויפסיד בכך שימוש בחצרו; או שלא ירחיק וחברו יפסיד) שבמקרה זה אכן טעם החובה להרחיק את חפציו המזיקים מחצר חברו הוא מטעם ש"דרכיה דרכי נועם"].

ג. ועשית מעקה לגגך:

שיטת הרי"פ פערלא בנושא להלכה

דרך נוספת ללימוד סוגיא זו נמצאת בפירוש הרי"פ פערלא על ספר המצוות לרס"ג. מהדין הידוע של "ועשית מעקה לגגך" לומד הרי"פ על חובה להסיר כל מכשול שנמצא, גם ברשות הרבים. אלא, שהפסוק מדבר על מכשול הנמצא

בביתו של אדם, ולכן החובה להסירו מוטלת עליו, אך במכשול המונח ברשות הרבים הרי על הציבור כולו או על הבי"ד שבעיר מוטלת החובה להסיר את המכשול. ואלו דבריו:

(ביאור על ספר המצוות לרס"ג (הרב פערלא) לאוין ל"ת נג נד נה)

"ואמנם הנראה לי בזה דהיינו מעמא משום דכל מכשול בידים בין בעור ובין בכל אדם יש בו בלא"ה אוהרה מיוחדת בפ"ע וגם עשה יש בו מדכתיב ועשית מעקה לגנך ולא תשים דמים בביתך. .

והשתא א"כ ממילא מבואר דכל נתינת מכשול בידים להכשיל אדם בו עובר בעשה ול"ת דועשית מעקה ולא תשים דמים. דאם רמיא עליו חובה להסיר כל מכשול אף על פי שלא הוא עשאו כ"ש שהוא מוזהר שלא לעשותן בידים כדי להכשיל בני אדם בהן. ולפ"ז הדבר ברור דחופר בור ברשות הרבים עובר בל"ת דאורייתא דכתיב לא תשים דמים בביתך".

הברכת שמואל (סימן ב) בשם הגר"ח מבריסק כתב שהאיסור נלמד מהפסוק "ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והועד בבעליו ולא ישמרנו", דמשמע שמחובתו לשמור עליו. הוכחה לכך שיש בדבר איסור הוא ממקום נוסף בו התורה מביאה את המילים "ולא ישמרנו" – חובת כופר בשור שהרג אדם. כשם שה"לא ישמרנו" שם בא ללמד על האיסור המוטל לבעלים כלפי שמייא (איסור המחייבם כופר) – כך ה"לא ישמרנו" הנאמר בשור נגח הוא איסור כלפי שמייא.

ד. ביאור כ"ק אדמו"ר:

איסור הנלמד במכ"ש מחיוב התשלומים

בלקוטי שיחות (חלק כ"ז ע' 145) מחדש הרבי דרך רביעית במקור האיסור המבוססת על ההיגיון הפשוט. בשיחה לפרשת קדושים דן הרבי בפירוש רש"י על הפסוק "לפי עור לא תתן מכשול", ומבאר שרש"י בא לומר מהו החידוש באיסור זה ד"לפני עור", שהרי כבר אסרה תורה להזיק. וכיסוד לפירוש זה מבאר הרבי את מקור האיסור הראשוני להזיק.

ובלשונו של הרבי בתרגום חפשי:

(לקוטי שיחות חלק כ"ז ע' 145)

"וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו נפל שמה גו' בעל הבור ישלם גו'". כלומר, אסור לעשות מעשה — 'הנחת מבשול' שתזיק את השני.

ולמרות שבפסוק זה התורה לא דיברה בפירוש על איסור להזיק, אלא על חובת התשלומים של המזיק — הרי אדרבה: אם נענשים (חובת התשלומים) על מעשה ההזיק. . ודאי שמעשה זה אסור".

כלומר, ניתן ללמוד את איסור ההזיק ממילא בקל וחומר מחיוב התשלומים עצמו. אם התורה הטילה חובה לשלם על נזק שנגרם, הרי שמעשה ההזיק כשלעצמו מוכרח להיות אסור. חיוב התשלומים אינו רק אמצעי פיצוי, אלא הוא גם ביטוי לחומרת האיסור. העובדה שהתורה רואה את מעשה ההזיק כבעל חשיבות כה רבה עד כדי הטלת חובת תשלום, מעידה על כך שהמעשה עצמו אסור.

אך בהערה 28 שם מסייג הרבי:

ראה השקו"ט ע"ד ההלכה בביאור הרי"פ פערלא שם (גד, ג ואילך. ויש"נ) ומסיק שם שיש בזה הלאו דלא תשים דמים בביתך" (תצא כב, ח. וראה ספרי שם) — אבל בלימוד ע"ד הפשט י"ל שאין צריכים ע"ז אזהרה לידע האיסור, כי מובן הוא במכש"ב מהעונש, כבפנים".

לימוד זה בא לבאר את דברי רש"י, ולכן הוא מתאים לשיטתו הידועה של רש"י על התורה, "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" (רש"י לבראשית ג, ח), המבוססת על ההיגיון הישר, אך לא תמיד תואמת לפירוש ההלכתי. ובאמת אשר להלכה – מביא הרבי את דברי הרי"פ פערלא שהובאו לעיל.

לכאורה דברי רבינו דומים מאד לדברי הפרישה שהובאו לעיל, שהרי פשטות כוונת הפרישה היא שכאשר המזיק אינו משלם וחייבתו תורה בתשלומים הרי שהוא עובר על איסור, והאיסור מצד גזל הוא רק כאשר אינו חייב בתשלומים, מפני שכבר שילם. הרי שגם הפרישה סובר שמחויב התורה לשלם נמצאנו למדים על איסור להזיק. והרי גם אדמוה"ז פסק כדבריו.

יתר על כן, כפי שהזכרנו לעיל, לכאורה אין חולק על לימוד זה, ולכל השיטות לומדים את האיסור מחיוב בתשלומים ולכולי עלמא כל הדיון הוא רק כאשר אין חיוב.

ולפי"ז אולי הרבי בא לחדש יותר מזה, שגם כאשר אין חיוב תשלומים – מפני שכבר שילם – מעצם זה שחייבה תורה לשלם הרי שמעשה זה הוא שלילי ואסור גם כאשר משלם.

לסיכום: ארבעה ביאורים מהו מקור האיסור להזיק:

שיטת רבינו יונה (ע"פ ביאור הפרישה בדברי הטור ופסק אדמוה"ז): מהפסוקים על חיוב התשלומים אנו לומדים על איסור ההיזק; אך יש בו גם מאיסור גזל, שהרי נזק הוא פגיעה ברכוש השני כגזל ממש. מהשוואה זו יוצאת גם נפקא-מינה להלכה, שאסור להזיק גם אם משלמים.

שיטת הרמ"ה והחינוך: ההיזק אסור מצד חיוב "ואהבת לרעך כמוך", אשר המזיק לחבירו עובר עליה.

שיטת הרי"פ פערלא: המזיק עובר על מצוות התורה להסיר כל מכשול, ובכלל זה שלא ליצור מכשול או נזק.

ביאור כ"ק אדמו"ר בפשוטו של מקרא: האיסור לא מפורש אך מוכרח בהיגיון מחובת התשלומים של המזיק.

פרק שני

ואהבת לרעך כמוך

אהבת ישראל

הקדמה

הקב"ה נתן לנו בתורתו שני סוגים של מצוות: א. מצוות שבין האדם למקום – כמו הנחת תפילין או שמירת שבת, מצוות אלו הינם רצונותיו של הקב"ה שנתן לנו בשביל לעובדו על ידם. ב. מצוות שבין האדם לחבירו, שבהשקפה ראשונה הם נראים כחוקים הגיוניים העומדים בזכות עצמם, אך זכינו כי גם ההנהגות ה'מוסריות' שלנו, כביכול, מושתתות על מצוות הקב"ה ומילוי רצונו.

חלק ניכר מהמצוות שבין האדם לחבירו, העוסקות בעזרה לזולת – מקורן בחיוב שנצטוונו על אהבת יהודי שני, וכלשון הכתוב: "ואהבת לרעך כמוך"; וכהמימרא המפורסמת של רבי עקיבא על הכתוב, שנבחרה ע"י כ"ק אדמו"ר לאחד מ"ב הפסוקים, רבי עקיבא אומר זהו כלל גדול בתורה

מצווה זו של אהבת הזולת איננה עוד ציווי פרטי מתוך תרי"ג המצוות, זהו "כלל גדול" יסודי וחשוב בכל קיום התורה והמצוות של יהודי.

ובייחוד במצוות שבין האדם לחבירו, להן אנו נראה את הציווי של "ואהבת" כיסוד איתן המעמיד את כל קיום מצוות אלו, וכפי שפירש ה'פני משה' בביאור דבריו של רבי עקיבא:

פני משה על תלמוד ירושלמי, נדרים פרק ט

זהו כלל גדול בתורה. מקרא של ואהבת לרעך כמוך, עיקר גדול הוא לקיום התורה שמתוך זה יזהר במשאו ומתנו עם הבריות ובכלל זה הקנאה והכבוד וכיוצא באלו ועי"ז ימנע מהרבה עבירות ויקיים רוב המצוות.

וגם מענה הלל הזקן לגר שבא לפניו ורצה לשמוע כל התורה על רגל אחת, מבהיר לנו שמצוה זו נחשבת לא רק כמצוה פרטית אלא כיסוד למצוות רבות אחרות:

מסכת שבת לא, א ובפרש"י

מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל, גייריה. אמר לו: דעלך סני לחברך לא תעביד - זו היא כל התורה כולה, ואידך - פירושה הוא, זיל גמור.

אמת הבנין - מקל שהוא אמת אורך, ומודדים בו אורך הבנין, שהיו קוצצין עם האומנין כך וכך אמות בכך וכך דמים. דעלך סני לחברך לא תעביד - ריעך וריע אביך אל תעזוב (משלי כז) - זה הקדוש ברוך הוא, אל תעבור על דבריו שהרי עליך שנאווי שיעבור חברך על דברך, לשון אחר: חבירך ממש, כגון גולה גנבה ניאוף ורוב המצוות. אידך - שאר דברי תורה. פירושה - דהא מילתא הוא, לדעת איזה דבר שנאווי זיל גמור ותדע.

וגם מדבריו משמע כן, שאכן אהבת הזולת והמניעה מעשיית זולת איזה רע מהווה "כל התורה כולה", כשרש"י (בפירושו שני) מבאר שהוא כנגד המצוות שבין אדם לחבירו, המהווים רק "פירושה" למצווה חשובה זו.

ב. השיטות בגדרה של המצוה

בביאור החיוב הפרטי של מצווה זו, מצינו כמה שיטות: האם המצווה היא על רגש אהבה כלפי יהודי אחר, חובה מעשית לגרום לו טוב והנאה, או רק להמנע מלהזיק לו.

א. הציווי על רגש הלב.

כפי שנשמעת לנו כוונת המצווה בפשטות, הלשון "ואהבת" מכוון לרגש הלב, שעלינו ליצור תחושת ורגש אהבה. וכלשון רבי אליעזר ממין, מבעלי התוספות, בספר 'יראים':

ספר יראים סימן רכד

שמצווים ישראל לאהוב את חבריהם, להיות בלב טוב זה עם זה.

על איזה סוג רגש אהבה מדבר הפסוק? בפשטות, הפירוש של תיבת "כמוך" שבפסוק הוא, שרגש האהבה לכל יהודי צריך להיות זהה לרגש האהבה של האדם לעצמו! הדבר כמובן קשה ונראה בלתי אפשרי. ואכן, הרמב"ן הקשה על הבנה זו:

רמב"ן ויקרא יט, יז

וטעם ואהבת לרעך כמוך - הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חבריו כאהבתו את נפשו, ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולמד "חייך קודמין לחיי חבריך". אלא מצות התורה שיאהב חבריו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב. ויתכן בעבור שלא אמר "ואהבת את רעך כמוך", והשוה אותם במלת "לרעך", וכן "ואהבת לו כמוך" דגר, שיהיה פירושו להשוות אהבת שניהם בדעתו, כי פעמים שיאהב אדם את רעהו בדברים ידועים להטיבו בעושר ולא בחכמה וכיוצא בזה, ואם יהיה אוהבו בכל יחפון שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים וכבוד ובדעת ובחכמה, ולא שישווה אליו אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה, ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו, אבל יאהב ברבות הטובה לחבריו כאשר אדם עושה לנפשו ולא יתן שיעורין באהבה. ועל כן אמר ביהונתן "כי אהבת נפשו אהבו", בעבור שהסיר מדת הקנאה מלבו ואמר (שם כג יז) ואתה תמלוך על ישראל וגו'.

הרמב"ן מדייק בלשון הכתוב "ואהבת לרעך כמוך" ולא "ואהבת את רעך כמוך" שכוונת הציווי היא רק בכך שלא יתקנא בחבריו וירצה שייטב לו, וכמו שרוצה שייטב לעצמו, ככה יחפון בטוב חבריו, ועל זה הרגש נצטוונו במצוות ואהבת.

ב. הציווי על עשיית טוב.

בשונה מהדגש אצל הראשונים הנ"ל על הרגש שבלב, בדברי רמב"ם מוצאים אנו הדגשה על החיוב המעשי להיטיב עם חבירו, בכך שהמצווה לגמול חסד (כביקור חולים, ניחום אבלים וכדו') נובעת ממצווה זו:

רמב"ם הלכות אבל פרק יד הלכה א

מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספור ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיד בתורה ובמצות.

וכבר בהביאו את דין החיוב לאוהב כל איש מישראל, משמע מדבריו גם כן שחובה זו צריכה להתבטא גם בעשיית טוב וחסד לזולת:

רמב"ם הלכות דעות פרק ו הלכה ג

מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר "ואהבת לרעך כמוך", לפיכך צריך לספר בשבחו ולחום על ממונו כאשר הוא חס על ממונו עצמו ורוצה בכבוד עצמו, והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא.

לקוטי שיחות חלק לז עמ' 58 הערה 22

להעיר שגם בנוגע למצות "ואהבת לרעך כמוך" (פרשתנו יט, יח) מובן מדברי הרמב"ם (הל' דעות פ"ו ה"ג) שהמצוה היא לא הרגש בלבד, אלא גם החיוב לעשות פעולות של אהבה.

לדעת הרמב"ם, אם כן, המצוה אינה רק על הרגש אלא כוללת גם את מעשי ההטבה לזולת בפועל (ועיי' ג"כ בספר המצוות מ"ע רו, ובספר החינוך מ"ע (רמג).

ג. שלא להזיק לזולת.

המהרש"א נקט שיטה מחודשת, והיא שהתורה באומרה "ואהבת לרעך כמוך" כלל לא ציוותה לאהוב יהודי שני ולעשות לו איזה טובה או חסד, אלא רק להימנע מעשיית הרע:

מהרש"א חידושי אגדות שבת לא, א

סני לחברך לא כו'. והיינו דכתיב בתורה "ואהבת לרעך כמוך" וגו'. ויש לעיין בזה גם שאמר ליה בלשון תרגום שכן היה לשונם אז בירושלים מכל מקום אמאי שינה לומר לו בלשון שלילה דעלך סני כו' דתרגום מלישנא דקרא הוי לי' למימר: "ותרחמיה לחברך כוותך" כן תרגם אונקלוס וי"ל דמשמע ליה דקרא לא איירי אלא בכי האי גוונא בלא תעשה דגביה "לא תקום ולא תטור" כתיב ועלה קאי "ואהבת לרעך" וגו' שלא תעשה לו רעה מכל דסני לך כו' אבל לגבי לעשות לו טובה לא קאמר ואהבת לרעך כמוך כדאמרינן "חייך קודמין לחיי אחיך" וכן מוכיחין דברי תרגום יונתן עיין שם ודו"ק.

מכך שהלל הזקן בחר דווקא בלשון זו של "דעלך סני לחברך לא תעביד", המתארת את הצד השלילי של המצוה בלבד, במקום לומר לו את לשון הכתוב העוסק בצד החיובי (או בארמית: "ותרחמיה לחברך כוותך"), מדייק המהרש"א שהלל הזקן למד את גדרה של מצווה זו בשונה מהמובן בפשטות, ולדעתו אכן כל תוכן המצווה של "ואהבת לרעך כמוך" הוא להימנע מלהזיק ולעשות רע לשני.

והוא מוכיח את דבריו מדברי ה'תרגום יונתן' בתרגום הכתוב: "ותרחמי לחברך דמן אנת סני לך לא תעביד ליה".

(ולשיטת המהרש"א והסוברים כמותו, גמילות חסדים וכיו"ב אלו חיובים בפני עצמם הנלמדים מהפסוק "והלכת בדרכיו", ואין כאן מקומו).

ג. איסור השנאה

לצד מצוות אהבת ישראל, אמרה תורה ציווי נוסף, והוא האיסור לשנוא יהודי שני: "לא תשנא את אחיך בלבבך" (ויקרא יט, יז).

ולהלכה פסק הרמב"ם שאיסור מצווה זו הוא על דווקא אם אדם שומר את השנאה בלב ואינו מספרה לחבירו, אבל אם השנאה גרמה לו לעשות מעשה ולגלות את שנאתו כלפי חוץ, אינו עובר על הלאו של "לא תשנא" (רק מבטל מ"ע של "ואהבת")!

רמב"ם דעות ו ה

כל השנא אחד מיישראל בלבו עובר בלא תעשה שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך, ואין לוקין על לאו זה לפי שאין בו מעשה, ולא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב, אבל המכה את חבירו והמחרפו אף על פי שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא.

הלכה מעניינת זו, מקורה בדרשת חז"ל מייתור הלשון "בלבבך" שבפסוק, בה מודגש שהשנאה האסורה היא דווקא בלב. כך לשונם במדרש:

ספרא קדושים פרשה ב פרק ד

ולא תשנא את אחיך יכול לא תקללנו לא תכנו ולא תסטרנו, תלמוד לומר בלבבך, לא אמרתי כי אם בשנאה שבלב.

וכך בגמרא:

תלמוד בבלי מסכת ערכין דף טז עמוד ב

לא תשנא את אחיך בלבבך - יכול לא יכנו, לא יסטרנו, ולא יקלקלנו? ת"ל: בלבבך, שנאה שבלב הכתוב מדבר.

הנצי"ב בפירושו "העמק שאלה" על שאילתות דרב אחאי גאון, דייק מלשון רב אחאי שגם במקרה שהאדם הוריד את השנאה למעשה הוא עובר בלאו ד"לא תשנא"; וביאר, ששתי הדעות הללו תלויות בהבדל בין שתי הלשונות שבמדרש ובגמרא:

שאלתא וישב כז העמק שאלה אות ג

משמע דמכל שכן אי קא עביד מעשה דעובר על לא תשנא וגו', וקמ"ל דאפי' בלבבך לחוד עובר על תשנא. . והרמב"ם הל' דעות פ"ו הרי הוא כתב כל השנא א' מיישראל בלבו עובר בל"ת שנאמר "לא תשנא" כו'

אבל המכה את חבריו והמחרפו אע"פ שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא. הרי מפרש דדוקא בשנאה שבלב הכתוב מדבר ולא בעושה מעשה מחמת שנאה. ותלי' בגירסא דברייתא דלפנינו בגמרא איתא ת"ל "בלבבך" בשנאה שבלב הכתוב מדבר, וכן הביא רבינו, ויש לפרש דה"ק דבשנאה שלב לחוד מדבר וכל שכן שמוציא מן הלב ועושה מעשה, אבל בתורת כהנים שם הגירסא תלמוד לומר "בלבבך" לא אמרתי כי אם בשנאה שבלב. מבואר שאין אזהרה זו אלא בשנאה שבלב, ולא בעושה מעשה, והיינו שהביא הכ"מ ברייתא דתורת כהנים ולא הגמרא.

לפי גירסת הגמרא "בשנאה שבלב הכתוב מדבר" משמע גם כדברי רב אחאי, שהתורה נקטה את הלשון "בלבבך" בשביל לרבות שאפי' אם שונאו רק בלב, כבר יעבור על איסור – וכל שכן אם עשה מעשה. אך מלשון הספרא "לא אמרתי כי אם בשנאה שבלב" משמע שהלשון "בלבבך" בכתוב באה למעט, שאם מגלה שנאתו לא עובר בלאו זה.

ניתן לבאר את דעת הרמב"ם, שדווקא אם עושים מעשה לא עוברים על הלאו, על פי הנאמר ב'תנא דבי אלי':

תנא דבי אליהו רבה פרשה יח

"הוכח תוכיח את עמיתך" . . אמר ר' אלעזר בן מתאי אם יש דבר בינו לבינך אמור לו ולא תהא חוטא בו, לכך נאמר לא תשנא את אחיך בלבבך [וגו'] ולא תשא עליו חטא.

דהיינו, שבשעה שמתעורר ליהודי רגש לא טוב לחבירו בגלל מעשה רע שעשה לו, או שראה אצלו דבר מגונה, אלא יעמוד ויוכיח את חבריו על מעשיו, ייתן לו אפשרות לפייסו ותבטל שנאה זו; והאיסור של "לא תשנא את אחיך בלבבך" הוא דווקא על השארת השנאה כבושה בלב, בלי לגלותה כלפי חוץ ובלי לתת לשנאו אפשרות לפייס את השונא.

ד. היאך יהי' לישראל שונא מישראל?

והנה, לפי ראשונים רבים, במקרה שמוכיח יהודי את חבריו על מעשיו הרעים או

על דבר מגונה שבו (בענייני תורה ומצוות), והוא אינו מקבל דברי התוכחה ואינו שב, לא חלות עליו מצוות "ואהבת" ו"לא תשנא", ואדרבה – מצוה לשנאתו:

הגמרא במסכת פסחים דנה במצוות פריקה וטעינה, שהתורה נקטה בלשון הכתוב "כי תראה חמור שנאך", ולכאורה כיצד יתכן והתורה תתאר מקרה בו ליהודי ישנו שונא (בלשון הרמב"ם: "היאך יהי לישראל שונא מישראל")? וכי ליהודים שאינם מקיימים את מצוות "ואהבת" דיברה תורה? לא יתכן והתורה התכוונה למקרה שכזה, וע"כ מבארת הגמרא שישנם מקרים בהם ע"פ דין תורה מותר לשנא, ועליהם כיוון הכתוב, שבכל אופן ממצוות פריקה וטעינה לא יצאו.

פסחים ק"ג, ב

אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב: מותר לשנאתו. שנאמר כי תראה חמור שנאך רבין תחת משאו מאי שונא? אילימא שונא נכרי – והא תניא: שונא שאמרו – שונא ישראל, ולא שונא נכרי. אלא פשיטא – שונא ישראל. ומי שריא למסניה? והכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך – אלא: דאיכא סהדי דעביד איסורא – כולי עלמא נמי מיסני סני ליה, מאי שנא האי? אלא לאו כי האי גוונא, דחזיא ביה איהו דבר ערוה. רב נחמן בר יצחק אמר: מצוה לשנאתו, שנאמר יראת ה' שנאת רע. אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי: מהו למימרא ליה לרביה למשנייה? אמר ליה: אי ידע דמהימן לרביה כבי תרי – לימא ליה, ואי לא – לא לימא ליה.

בתחילה ניסתה הגמרא לתרץ שהמדובר כאן הוא אודות "שונאך" גוי, שאין הישראל מצווה שלא לשנאתו, אך דוחה זאת (מלבד החידוש שהי' יוצא עפ"ז בכך שמצוות פריקה וטעינה הינה גם כלפי בהמת הגוי) מברייתא מפורשת בה נכתב שהכוונה לשונא יהודי. ומשום כך מבארת הגמרא שמדובר במקרה שראה אצל יהודי זה איזה דבר עבירה, שאז מותר לשנאו, ואף מביאה את מימרתו של רב נחמן בר יצחק שמצווה לשנאו, כפי שאומר הפסוק: "יראת ה' שנאת רע".

ועל זה מחדש הפסוק, שלמרות שמצוה לשנאתו, מצוה לעזור לו עם הפריקה והטעינה של חמורו, אם בגלל פיקוח נפש (ולא יצא חוטא מכלל נפשות ישראל שיש להצילם מסכנה) אם בגלל צער בעל חיים של בהמתו.

ונמצא, שמצוות "ואהבת" שאינה מחייבת כלפי כל יהודי אלא רק כנגד יהודי ירא שמים, עפ"ז יהי' פירוש הכתוב "ואהבת לרעך כמוך" דלא הכל נקראו

"רעך" ורק לזה שהוא "כמוך" בתורה ובמצוות, וכך פירשו כל הראשונים. בספר יראים הנ"ל, לדוגמא, הגדיר את "רעך כמוך" כך:

ת"ל כמוך לרעך שהוא כמוך שמכנים עצמו בעול שמים ואוהב מצות כמוך. אבל אם הוא רשע אינך מצוה לאהבו כי מצוה לשנאותו כדכתיב יראת ה' שנאת רע וכתוב הלא משנאיך ה' אשנא וגו'.

וכן פסק להלכה הרמב"ם, שכל מצוות "ואהבת" היא רק "לאחיך בתורה ובמצות":

רמב"ם הלכות אבל פרק יד הלכה א

ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות.

והנה, דבר זה תלוי (כנ"ל) רק אם הוכיחו על מעשיו ולא שב, וכפי שכתב המהר"ם מלובלין ע"פ דברי ההגהות מימוניות:

שו"ת מהר"ם מלובלין סימן יג

אבל האמת יעשה דרכו שגם הרמב"ם מודה לפרש"י ואפי' בדברים שבינו לבין המקום אסור לשנאתו בלב אלא לאחר שיוכיחו ואין מקבל תוכחה וכן משמע מהגהות המיימוני שם שכתבו שם על דברי הרב רבינו משה בר מיימון ז"ל שכתב שם וז"ל מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך וכתבו ההגהות ודוקא שהוא רעך בתורה ובמצות אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו וכו' כדאיתא בערבי פסחים עד כאן.

מעניין לציין, שלדעת הסמ"ק זה גופא הפירוש של מצות "לא תשנא את אחיך בלבבך": כפי שנתבאר לעיל, לשיטת הרמב"ם מצוות "לא תשנא" באה לאסור להשאיר את השנאה בלב ולא לגלותה. הסמ"ק ביאר שכוונת המצוה היא לגבי אותו יהודי שצריך לשנאתו, עליו נצטוינו שלא נשנא אותו רק בלב אלא נגלה את השנאה ונוכיח אותו, כדי שישוב בתשובה...

ספר מצוות קטן מצוה יז

שלא לשנא את חברי דכתיב (ויקרא י"ט) לא תשנא אחיך בלבבך. ואינו בכלל ואהבת שמזהיר אותנו על אותו שמותר לשנאותו כגון אם עבר עבירה אפי' הכי אסור לשנאותו בלבו להראות לו פנים יפות אלא ירא' לו שנאתו.

ה. האם יש כאלו שנתמעטו מחיוב "ואהבת"

בשונה מהעולה מדברי הראשונים הנ"ל, שמצות "ואהבת" חלה רק על "רעך כמוך" בתורה ובמצוות, כ"ק אדמו"ר לומד שמצוה זו קאי על כל יהודי, והחיוב לשנא רשעים הוא חיוב נפרד שאינו סותר למצות "ואהבת", כדלקמן. לכל לראש נעיין בדברי הראשונים מהם מוכח שהמצוה לשנא אינה בשנאה גמורה:

תוספות פסחים שם

"שראה בו דבר ערוה - ואם תאמר דבאלו מציאות אמרינן אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכופ את יצרו והשתא מה כפיית יצר שייד כיון דמצוה לשנאתו וי"ל כיון שהוא שונאו גם חברי שונא אותו דכתיב "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייד כפיית יצר".

הגמרא במסכת בבא מציעא, ביארה בטעם הדבר שיש להקדים את העזרה ל"שונאך" בפריקת וטעינת בהמתו, בכדי לכופ את יצרו ולהתגבר על השנאה. ומקשים התוס', לאור דברי הגמרא שהשנאה האמורה בפסוק היא שנאה לאדם שחטא, הרי היא מותרת לכתחילה ומדוע יש לכופ את היצר עליה? ! ותירצו, שהתורה חוששת שמתוך שלא יסייע לו כשהוא תקוע באמצע הדרך עם בהמתו, תתגבר שנאתם אחד לשני עד שתהי' "שנאה גמורה", ועל כן יעזור לו ויכופ רגש זה.

ומתירוצם של תוס' מוכח, שעל אף החיוב לשנא את החוטא, לא מדובר ב"שנאה גמורה", עד שהתורה הזהירה לסייע לו כדי לא להגיע לשנאה כזו...

סיוג מעניין נוסף לשנאת החוטא, שאינה שנאה רגילה, מובא בשו"ת חוות יאיר: המחבר רבי יאיר בכרך, מספר את שאירע לו עצמו: אדם שלוה ממנו וכפר בהלוואה – בא לפניו לדין תורה, והוא נמנע מלדון לו כיון מחשש שיטה את הדין.

ולכאורה, באם מצווה לשנוא הרשע כיצד ניתן לשפוט בין שניהם, והרי דין הוא שאסור לדיין לדון כששונא את אחד מבעלי הדין שמא לא יהי' שקול ותיטה דעתו לטובת האחר! אך ה'חוות יאיר' ביאר, שיש חילוק בין שנאה שהתורה ציוותה עליה, לבין שנאה המגיעה לאדם באופן טבעי:

שו"ת חוות יאיר סימן סב

מש"כ כשעשה לדיין עצמו מעשה רשע או שום דבר שיש לו מינא בלבו ודאי ירחיק מלדונו דג"כ יש לחוש דמפני כך לא חזי לי' זכותי'. ומעשה שהי' שאחד לזה ממני וטען על מקצתן שפרע ונשבע לשקר ואחר שנה בא לפני בדין ולא רציתי לטפל בדינו לא משום דמותר לשנאותו דא"כ כל רשע וצדיק נמי וע"כ נאמר דהיינו דציוותה עלי' לא תטה משפט אביוןך דאע"פ שמותר לשנאותו בעת המשפט יהיו שניהם לענין המשפט ההוא שקולים ובכה"ג אחר שאין השנאה מבעיית רק ע"פ דבר ה' אין לחוש דרעת' יטעוהו ולא חזי לי' זכות' כמו בשאר שונא ודו"ק.

גם המהר"ם שיק ביאר את מצוות "ואהבת" באופן אחר: כיון שבמצוה כלול גם האיסור להזיק ולצער את גוף חברו, צריך לומר שחלק זה של המצוה קאי גם על חוטאים – כי ממצווה זו אנו עדיין למדים לחוס על גופו של יהודי זה, מאחר ו"הגוף הוא מעון ודירה לנשמה הקדושה", וע"כ אף ומצווה לשנוא הרשע, עדיין לא יצא מגדר "רעך" לגמרי, ותתקיים בו לעניין מסויים מצוות "ואהבת":

מהר"ם שיק תרי"ג מצוה רמד

ולפי מ"ש בספר התורה והמצוה בפירוש על התורה כהנים דפסוק זה ואהבת נראה עיקר הקרא שלא לעשות רעה לחבירו לכך כתיב לרעך ולא את רעך ולכך אמרו חז"ל מה דעלך סני לחברך לא תעביד מזה עיקר הציווי כי אפילו מי שאינו ירא שמים כיון שהגוף הוא מעון ודירה לנשמה הקדושה שהוא חלק אלקי וכמו דמסיים הקרא אני ה' אלקיך אין רשאי

לבזות הגוף במה שאינו צריך והוא כעין לא תקום דאמרנו לעיל דכולל ג"כ אינם טובים נהי דגם מצות אהבה בכלל הקרא מכל מקום מדכתיב לרעך ולא כתיב את רעך כולל גם זה שלא להזיק או להפסיד קנינו ולצער גופו לכך כתיב לרעך וא"כ הגמרא מיירי שם מן הצער ולהפסיד שפיר דרשינן אפילו על הרשעים ואהבה לרעך ברור לו מיתה יפה כנלענ"ד ליישב.

ולפי זה, לענין היזק הגוף הפירוש ב"רעך כמוך" אינו מי שכמוך "בתורה ומצוות", אלא כל אחד מישראל שגופו הוא "מעון ודירה לנשמה הקדושה"! על דרך זה מובאת שם גם ראייה מדברי חז"ל על חייבי מיתת בית דין, "ואהבת לרעך כמוך – ברור לו מיתה יפה", מהם מוכח שגם חייבי מיתת ב"ד עדיין בכלל "ואהבת" הם.

דברי המהר"ם שיק (ועוד) בלקוטי שיחות, ועל פיהם הסיק רבינו חידוש גדול עוד יותר: כל חיוב השנאה לרשע אינו בא למעט מחיוב "ואהבת", אלא הוא חיוב נפרד לחלוטין!

לקוטי שיחות חלק יז עמ' 217 הערה 17

ומוכח מזה שהא שמצוה לשנוא רשע הוא לא מפני שנתמעט מהלשון ואהבת לרעך כמוך כ"א הוא ציווי בפ"ע (מהפסוק "יראת ה' שנאת רע" שהובא בפסחים שם) לשנוא רשע (ובמילא – שואהבת גו' בכל הפרטים הוא רק לרעך בתומ"צ).

עד כדי כך הם פני הדברים עד שיש מהראשונים שפירשו את "רעך" באופן הפוך ממש – מלשון רוע... ולפי זה הכתוב בא לחדש את האהבה המרובה – המקללת את השורה – הנדרשת להם בייחוד.

שיטה מקובצת כתובות לז, ב (ועד"ז בחידושי הרמ"ה לסנהדרין נב, ב)

ויש לפרש ואהבת לרעך לשון רעים שבך.

ו. שיטת אדמו"ר הזקן בחיוב השנאה והתוכחה

כפי שנתבאר לעיל, החיוב לשנוא יהודי שחטא הוא רק לאחר שהוכיחו אותו

ולא שב בתשובה. והנה, מצוות התוכחה היא מלכתחילה על אדם ירא שמים
שאמור להקשיב לדברי התוכחה:

תנא דבי אליהו רבה פרשה יח

הוכח תוכיח את עמיתך . . את עמיתך, שעמך במצוות אתה מוכיח, ואי
אתה מוכיח לרשע ששונאך.

והנה, הכל (ראשונים ואחרונים רבים) למדו שאותם רשעים שאין להוכיחם –
כיון שידוע בודאי שלא יקבלו את התוכחה, הרי שמותר לשנוא אותם אף בלי
תוכחה:

ספר מצוות גדול עשין סימן ט

ודווקא לרעך שהוא רעך בתורה ובמצות אבל אדם רשע ואינו מקבל
תוכחה מצוה לשנאותו (פסחים קיג, ב) שנאמר (משלי ה, יג) יראת
ה' שנאת רע ואומר (תהילים קלט, כא) הלא משנאיך ה' אשנא וב(מ)
תקוממך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי (עי' יראים סי'
רכד).

אך בשונה משאר הראשונים, שלמדו שהדין של שנאת הרשע מסייג את מצוות
"ואהבת", ובשונה מההבנה שמי שאי אפשר להוכיח מותר לשנוא – אדה"ז למד
את הדברים להיפך (כדברי רבינו שהובאו לעיל):

מצוות "ואהבת לרעך כמוך" היא "לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן", גם
מי שהוא 'קטן' בלימוד התורה ובקיום המצוות, אלא ש"מה שכתוב בגמרא . .
שמצוה לשנאתו", חיוב זה הוא המוגבל רק כלפי "חבירו בתורה ובמצות שקיים
בו מצות הוכח תוכיח"!

וכך מפרש אדה"ז את דברי הגמרא על חיוב השנאה לחוטא:

לקוטי אמרים תניא פרק לב

מצות ואהבת לרעך כמוך לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן . . ומ"ש
בגמ' שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו.

היינו בחבירו בתורה ומצות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך עם שאתך בתורה ובמצות ואעפ"כ לא שב מחטאו כמ"ש בס' חרדים.

אבל מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו ולכן נקראי' בשם בריות בעלמא צריך למשכן בחבלי עבותו' אהבה וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה' והן לא לא הפסיד שכר מצות אהבת ריעים וגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעונותיהם שמצוה לשנאותם מצוה לאהבם ג"כ ושתייהן הן אמת שנאה מצד הרע שבהם ואהבה מצד בחי' הטוב הגנוז שבהם שהוא ניצוץ אלקות שבתוכם המחיה נפשם האלקית.

והוא בדיוק כשיטת רבינו "שמצוה לשנאותם מצוה לאהבם" הן שתי מצוות נפרדות שאינן סותרות, וחיוב השנאה חל רק על אלו שמצוה להוכיחם.

ויסודה של שיטת אדה"ז ורבינו בנגלה, שחיוב השנאה אינו מסייג את חיוב האהבה כלל, הוא הביאור בפנימיות העניינים במעלת הנשמה שבכל יהודי. וכמבואר בתניא שם, כיצד תתכן אהבה לכל יהודי (ואפילו לאותו אחד שחייבים לשנוא):

והנה ע"י קיום הדברים הנ"ל להיות גופו נבזה ושפל בעיני רק שמחתו תהי' שמחת הנפש לכדה, הרי זו דרך ישרה וקלה לבא לידי קיום מצות ואהבת לרעך כמוך לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן

לאמיתו של דבר, בכלל דברי אדמו"ר הזקן אינם רק בבחינת עצה טובה בלבד, "דרך ישרה וקלה" כיצד יוכל לבא לקיום מצוות אהבת ישראל, אלא הם מהווים מענה לשאלה בסיסית על מצווה זו – כיצד ניתן ליצור רגש? ונביא לשון הקושיא כפי שמביאה רבינו בלקוטי שיחות:

לקוטי שיחות שם ע' 216 (תרגום חפשי)

וצריך להבין - ע"ד קושיא הידועה: כיצד שייך ציווי על מדה שבלב? אדם הוא בעה"ב על מעשיו, אבל לא כל אחד יכול לפעול הרגש, מדה בלב, ואם כן כיצד אפשר לצוות על כל יהודי שיהי' לו אהבה בלב ליהודי שני,

ויתירה מזו: לכל יהודי [כיוון שע"ד הפשט, "רעך" כולל כל היהודים, ללא כל הגדרה]? ולא רק על רגש האהבה בכלל אלא "כמוך".

קושיא דומה קיימת על מצוות אהבת ה', והתירוץ הידוע ע"ז היא ההתבוננות בגדולתו, אך כאן מקשה רבינו - כיצד כל יהודי נצטווה על רגש הלב שלו, ובייחוד אהבה לכל יהודי, הרי כלפיו (מלבד מה שגם פעולת ההתבוננות אינה שייכת לכל אחד) הרי אין לו מעלות עליהן אפשר להתבונן, ואדרבה - יש לו חסרונות המעוררות שנאה כלפיו!

וע"ז באה תשובה אדה"ז בתניא שם:

כי מאחר שגופו נמאס ומתועב אצלו והנפש והרוח מי יודע גדולתן ומעלתן בשרשן ומקורן באלקי' חיים. בשגם שכולן מתאימות ואב א' לכולנה ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד רק שהגופים מחולקי'. ולכן העושי' גופם עיקר ונפשם טפלה אי אפשר להיות אהבה ואחזה אמיתית ביניהם אלא התלויה בדבר לבדה.

וביאור הדברים: בשעה שיהודי אינו חש את מציאות עצמו, אלא הרגשתה של הנפש האלוקית מאירה אצלו, הרי הוא אוהב גם את חברו מצד מעלת הנשמה, אהבה שאינה תלויה במעלות החיצוניות של החבר. ויתירה מזו, אהבה זו נובעת מאהבה של האדם את עצמו: כיון ששורש כל הנשמות הוא אחד וכל הנשמות קשורות בקשר עצמי, הרי מאהבתו את עצמו הוא אוהב את חברו.

והנה, שורש דבר זה הוא כפי שמבאר אדמו"ר הזקן "כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד", והוא ע"ד מימתו של רבי עקיבא (בעל המימרא שמצוות "ואהבת" היא "כלל גדול בתורה") ש"חביבין ישראל שנקראו בנים למקום", ובלשון רבינו בשיחה:

לקוטי שיחות שם עמ' 219 (תרגום חפשי)

ולכן יכולה האהבה להיות לכל יהודי, בכל מצב שרק יהי', כיוון שכל בני"הם (תמיד) בנים למקום, כפי שר' עקיבא אמר לטונוסרופוס הרשע, שאפילו מתי שיהודים נמצאים במצב שהקב"ה הוא כמו "מלך" . . שבעם על בנו", עדיין - "אנן קרוין בנים".

פרק שלישי

בקנאו את קנאתי

קנאות וענווה

הקדמה

כל דבר שהאדם רואה הוא בהשגחה פרטית, על אחת כמה וכמה אם הדבר אותו רואה יש לו יסוד בתורה. על כן ברור הדבר שכאשר רואים דבר הדורש תיקון – החובה על האדם לפעול מיד.

בדרך כלל תמיד צריך לשאול רב או בית דין. אבל כשיש מקרה של חילול השם ומתעוררת קנאת ה' צבאות, בדומה למעשה פנחס, אסור להתמהמה. זה נוגע בנפש עמוק כל כך, עד כדי כך שאדם פועל מבלי לשאול – ואפילו אם בית הדין היה פוסק אחרת. כשמתעוררת קנאה טהורה לשם ה', ללא אינטרסים אישיים, הנפש האלוקית שבאדם שולטת בו ומכוונת אותו לרצון העליון. כך פנחס עצר את המגפה והציל את ישראל מעוון חמור, ובזכות זה זכה ל"בריתי שלום" – עד ששמו נקשר לאליהו הנביא מבשר הגאולה.

אמנם עדיין בסוף קשה להבחין מהי קנאות אמיתית: כשיהודי רואה יהודי אחר עושה דבר לא נכון – מה המניע שמעורר אותו לפעול? האם זה באמת "בוער" בו ממש שרואה חילול השם, או שמא יש לו משהו אישי נגד אותו אדם? איך להבחין בין מניע טהור וקנאות אמיתית לשם שמים, לבין נטיות אישיות המתחפשות תחת כיסוי של "קדושה"?

א. קנאין פוגעין בו

מצינו במשנה במסכת סנהדרין מספר עבירות שדין האדם העובר עליהם הוא "קנאין פוגעין בו":

תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף פא עמוד ב

הגונב את הקסָה (-כלי שרת מהמקדש), והמקלל בקוסם, והבועל ארמית - קנאין פוגעין בו. כהן ששמש בטומאה - אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגזירין.

אדם העובר על אחת מן העבירות המנויות במשנה - כמו גניבת כלי שרת מהמקדש או בעילת אשה נכרית - אמנם מתחייב בעונש מוות, אך הביצוע לפועל לא נתון לבית דין. במקום זאת, "קנאין פוגעין בו" - רק לאנשים מיוחדים בעלי רגש קנאות דקדושה יש רשות ועליהם מוטל להרוג את החוטא.

מיהו ה'קנאי'?

בביאור המושג 'קנאין' כתב רש"י שם על המשנה:

קנאין פוגעין בו - בני אדם כשרין המתקנאין קנאתו של מקום פוגעין בו בשעה שרואין את המעשה אבל לאחר מיכן אין מיתתו מסורה לבית דין, והלכה למשה מסיני הוא.

על דרך זה כתב במאירי שם:

וכן הבועל ארמית אין בית דין נוקקין באלו אלא קנאין ר"ל בחורים נכבדים המקנאים בקנאתו של הקדוש ברוך הוא פוגעין בהם ופגיעתן זכות להם ואין צריכין להתרות:

כלומר: הקנאי הוא יהודי כשר ש'בוער' ונוגע לו שיהודי אחר עובר עבירה, ובפרט עבירה שיש בה חילול השם, וכפי שאומרת הגמרא במסכת עבודה זרה (לו, ב) שדין זה ש"קנאין פוגעין" באדם שבא על הנכרית, נאמר רק במקרה שהעבירה נעשתה 'בפרהסיא' - במעמד עשרה מישראל. ודווקא לאדם כזה שאכפת לו באמת מחומרת העבירה וחילול השם, ניתנה הרשות לבצע את העונש ולהרוג את החייב מיתה.

ב. קנאות לשם שמיים

מובן מאליו, שיש קושי בהגדרת אדם כ'קנאי': קשה להבחין ולהבדיל בין אדם שבהריגת החוטא כוונתו אכן אך ורק לשם שמיים, לבין אדם כזה שבטבע נפשו יש נטיה לרוע ואכזריות, והעובדה שפלוני עבר עבירה היא רק תירוץ ולבוש לגלות ולבטא את נטיה זו.

ואכן מצינו שזו הייתה טענת השבטים נגד קנאותו של פנחס, שלא היה זה לשם שמיים:

בסוף פרשת בלק מספרת התורה כיצד זמרי בן סלוא, נשיא שבט שמעון, קם ובא על אשה מבנות מדין, כשהוא עושה זאת "לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל" – מעשה של חילול ה' בפרהסיא. באותה שעה קם פנחס – בהיותו 'קנאי' – עם רומח בידו, והרג את שניהם – את זמרי ואת המדינית.

והנה, בתחלת פרשת פנחס כתב רש"י:

במדבר כה, יא

פינחס בן-אלעזר בן-אהרן הכהן, השיב את-חמתי מעל בני-ישראל, בקנאו את-קנאתי, בתוכם; ולא-כליתי את-בני-ישראל, בקנאתי.

רש"י: פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן – לפי שהיו השבטים מבזים אותו, הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה והרג נשיא שבט מישראל, לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן:

כלומר: בדיוק לשון הכתוב "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן" מתכוונת התורה להשיב כנגד טענת השבטים: השבטים ביזו את פנחס באמרם "הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה והרג נשיא שבט מישראל", ועל כך מדגישה התורה שפנחס הוא (גם, ובעיקר) נכד של אהרן הכהן.

בהסברת הכוונה בטענת השבטים ובתשובת התורה על כך, ביאר כ"ק אדמו"ר:

לקוטי שיחות חלק ח עמוד 162 (תרגום חפשי)

ומטעם זה ביזו השבטים את פנחס, וטענו שהריגתו את זמרי לא נבעה אצלו מחמת קנאת ה' מהורה, אלא היה מעורב בזה דבר אחר:

"אבי אמו" פיטם עגלים לעבודה זרה, והנהגה כזו - פיטום עגל מתוך כוונה מובהקת לשחטו לאחר מכן - טמונה בה אכזריות גדולה ביותר (כמובן בפשטות, שהריגת אדם סתם אין בה מדה רבה כל-כך של אכזריות כמו בשעה שנוהגים עמו בחסד מדומה, "מפממים" אותו, והכוונה בזה בשעת מעשה היא להכינו עי"ז להריגה).

ומאחר שלאבי אמו היה טבע זה של אכזריות, מסתבר שהדבר עבר בירושה לבן בתו פנחס. וזו היתה טענת השבטים, שהטעם שפנחס דוקא נתעורר בקנאות להרוג את זמרי - בשעה שאף אחד מישראל לא עשה כן, ואף לא משה רבינו - היה מפני ש(גם) טבע האכזריות שבו סייע לו בזה.

השבטים טענו שהריגת פנחס את זמרי לא היתה לגמרי לשם שמים, מצד קנאות אמיתית לה', אלא היה מעורב בזה גם טבע נפשו הרע והאכזרי של פנחס, שקיבל בירושה מסבו.

ועל כך מדגישה התורה ומשיבה, שקנאותו של פנחס נבעה מצד היותו נכד של אהרן הכהן, שהיה "אוהב שלום ורודף שלום", ולכן קם והרג את זמרי, כדי להשכין שלום בין עם ישראל לקב"ה - כפי שממשיך ומבאר כ"ק אדמו"ר:

ועל כך השיב הקב"ה - "פנחס בן אלעזר בן אהרן (הכהן)": קנאות פנחס נבעה (לא מהיותו "בן פוטי", אלא) דוקא מהיותו "בן אהרן". רק מפני שהיו בו תכונות אהרן - "רודף שלום ומטיל אהבה בין בעלי מריבה" - נתעורר לעשות שלום בין בני ישראל להקב"ה, "השיב את חמתי מעל בני ישראל".

ג. קנאות שמעון ולוי

על דרך זה מצינו עניין זה לגבי שמעון ולוי, שגם הם עשו מעשה של קנאות והרגו את אנשי שכם:

לקוטי שיחות חלק ה' עמוד 161 (תרגום חפשי)

הענין של "הכוונה יעשה את אחותנו" תפס אותם עד כדי כך, ש"נהגו עצמן כשאר אנשים שאינם בניו" (של יעקב); הם היו חדורים לגמרי עם

רגש זה ובמילא לא נותר אצלם מקום לשום דבר אחר מלבד "ויקחו איש גו".

גם שמעון ולוי היו 'קנאים' – הם לא יכלו לסבול את העובדה ששכם בן חמור טימא את דינה אחותם, ובחוצפתו עוד רוצה להינשא לה. עניין זה הפריע להם עד כדי כך שכדברי רש"י, אפילו לא שאלו והתייעצו לפני כן עם יעקב, כיוון שהעניין נגע להם באופן כזה שלא היה שייך לעשות שום דבר חוץ מלהרוג את שכם ואנשי עירו.

ומבאר כ"ק אדמו"ר, שלמרות זאת בשעת מיתתו של יעקב אבינו הקפיד והוכיח את שמעון ולוי בניו על מעשה זה:

הערה 71 שם

אלא שמ"מ, הוכיח אותם (לאחר זמן) ע"ז – כי לאחר שראה ש"ברצונם עקרו שור" (אף שבזה, אינו שייך הטעם שבפנים) היה זה אצלו הוכחה שיש אצלם נטיה לזה (גם) מצד טבעם, ושגם במעשה שכם (אף שהיה בעיקר מצד "הכזונה יעשה גו") היה איזה תערובות גם מטבע זה שלהם.

ועפ"ז יומתק מה שבתחלת תוכחתו אמר "שמעון ולוי אחים – אחים לדינה ולא אחים ליוסף" (ב"ר פצ"ה, ה. פצ"ט, ז) – דלכאורה: הרי התוכחה היתה לא רק על "ברצונם עקרו שור" אלא גם על "באפם הרגו איש", ומה נוגע לזה מה שהיו "אחים לדינה" – כי מה שהיו "אחים לדינה ולא אחים ליוסף" מוכיח, שגם ב"הרגו איש" היה תערובות מ"כלי חמס מכרותיהם".

יעקב הוכיח את בניו ש"כלי חמס מכרותיהם" – אומנותם היא רציחה ושימוש בכלי זין. אף שבשעה שהרגו את אנשי שכם הוא הסכים איתם, אך כיוון שלאחר מכן ראה איך ש"ברצונם עקרו שור" – כפירוש רש"י ש"רצו לעקור את יוסף שנקרא שור", ששמעון ולוי הם אלו שיזמו ותכננו את השלכת יוסף לבור, הוכח והתברר ליעקב שלשמעון ולוי יש נטיה לאכזריות מסוימת, וממילא מובן שגם כשהרגו את אנשי שכם היה מעורב בזה נטיה רעה זו, ולא היה זה לגמרי לשם שמים.

ד. קנאות מעצם הנפש

יסוד זה – שמעשה הקנאות אמור להיות עניין אמיתי ופנימי, לשם שמיים – אפשר לראות גם במבואר בחסידות בנוגע לשורש של הנהגה באופן כזה:

לקוטי שיחות חלק יח עמוד 320

כזו הנהגה של "קנאו את קנאתי" באופן של מסירות נפש הוא מצד עצם הנפש של יהודי, שהיא (בשרשה) נעלית מהתורה, ובמילא המסירות נפש גם כן נעלית מהמדידה והגבלה של תורה.

עניין הקנאות מגיע מדרגה נעלית ביותר בנפש – מצד כח המסירות נפש של עצם הנשמה, שבשרשה נעלית יותר אפילו מהתורה. לכן פנחס הרג את זמרי אף שההלכה היא ש"אם בא לימלך אין מורין לו" – ע"פ תורה אין להרוג את החוטא, כיון שאצל פנחס נתגלה עצם הנפש שלמעלה מההגבלות והכללים של התורה.

וממילא מובן שקנאות אמיתית רחוקה במאוד מכל עניין של רוע ואכזריות – היא מגיעה מעצם הנפש האלוקית, דרגה כזו שאין לה שום שייכות לנטיות הרעות של הנפש הבהמית.

יסוד זה, שמעשה קנאות צריך להיות לשם שמים, ושלא יהיה מעורב בזה פניות אישיות – מהווה הוראה כללית ביחס כלפי יהודים אחרים. כפי שהסביר כ"ק אדמו"ר:

משיחת י' שבט תשי"ד (לקו"ש ח"א עמוד 133, תו"מ ח"א עמוד 37)

שאלו פעם אצל הרבי בעל ההילולא מהו טעם הנהגתו לקרב את כל בני"י, אפילו אלה ששייכים לסוג ההפכי ד"מעלין ולא מורידין".

והרבי ענה: בשולחן ערוך ישנם ארבעה חלקים: אורח חיים, יורה דעה, אבן העזר, וחושן משפט – שהוא החלק האחרון. והדינים אודות הענינים דמעלין וכו' – הם בחושן משפט, ובחושן משפט גופא – בסימנים האחרונים.

וסדר הלימוד הוא – ע"פ הנ"ל – כל הסימנים דאו"ח, יו"ד, אבהע"ז, ורובו ככולו של חו"מ עד לאותם סימנים אחרים שבסופו, ורק אז לומדים אם "מעלין" או ח"ו להיפך.

ופנימיות הענין בזה:

כאשר עושים טובה ליהודי - ה"ז ללא ספק עשיית מצוה. אבל כאשר עושים ליהודי דבר שהוא היפך הטוב, וטוענים שזהו ע"פ תורה - הרי, לכל לראש יתכן שטועים בדיון. ונוסף לזה, יתכן שהכאת הזולת ("מען שמייסט יענעם") לא מפני ציווי השו"ע, אלא מפני שיש לו תענוג בזה ("מ'האט א געשמאק אין שמייסן").

בכלל מצינו ששופט צריך להיות איש החדד דוקא, שיוכל למצוא זכות על הזולת. ואפילו בשעה שפוסק עונש מלקות, ולפעמים עונש חמור יותר - גם אז אינו יכול בעצמו להוציא הפס"ד לפועל, עם היותו פס"ד ע"פ שו"ע, כיון שאינו יכול לסבול את צערו של הזולת, ולכן, ביצוע הפס"ד בפועל נעשה ע"י שליח ב"ד,

- אא"כ צדיק גמור כשמואל הנביא, שאינו מציאות לעצמו כלל, וכל מציאותו היא לקיים רצון העליון, שלכן היה יכול בעצמו להרוג את אנג.

הצורה בה מתייחסים ליהודי אחר צריכה להיות באופן של אהבה וקירוב, ולהימנע ככל האפשר מלהרחיק יהודי אחר ולהזיק לו, גם יהודי חוטא שלכאורה על פי שו"ע כך צריך לנהוג בו. הטעם לזה הוא, כיוון שיתכן שמעורבת בזה גם פניה אישית, והסיבה האמיתית לכך שהוא מתנגד ומזיק ליהודי החוטא היא בגלל שהוא נהנה מזה, מצד טבע נפשו הרע.

ה. מצוות תוכחה:

נושא נוסף בו אנחנו מוצאים את אותו עיקרון כמו בקנאות הוא מצוות תוכחה. המקור הראשון למצוות תוכחה מפורש בפסוק בפרשת קדושים:

ויקרא פרשת קדושים פרק יט פסוק יז

לא-תשנא את-אחך בלבבך הוכח תוכיח את-עמיתך ולא תשא עליו חטא

כבר בפסוק עצמו אנחנו רואים שהתורה מסייגת את התוכחה בתנאי ש"ולא תשא עליו חטא" - יש להוכיח את הזולת בצורה מתחשבת ועדינה, ולא לגרום לו בושה בפני אחרים. כפירוש רש"י:

(יז) ולא תשא עליו חטא - לא תלבין את פניו ברבים:

וכך גם פסק הרמב"ם:

רמב"ם הלכות דעות פרק ו הלכה ח

המוכיח את חברו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימו שנאמר ולא תשא עליו חטא, כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות ת"ל ולא תשא עליו חטא, מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל וכל שכן ברבים,

אף על פי שהמכלים את חברו אינו לוקה עליו עון גדול הוא, כך אמרו חכמים המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, לפיכך צריך אדם להזהר שלא לבייש חברו ברבים בין קטן בין גדול, ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו, ולא יספר לפניו דבר שהוא בוש ממנו, במה דברים אמורים בדברים שבין אדם לחברו, אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחרפים אותו בפניו ומבזין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל.

ההלכה היא ברורה: אף בשעת התוכחה התורה אוסרת להלבין פני חברו, במיוחד ברבים. מעשה כזה נחשב חטא חמור עד כדי אובדן חלק לעולם הבא. התוכחה צריכה להיעשות בעדינות, ללא גרימת בושה. יוצא מן הכלל הוא עבירות כלפי שמיים, שאם החוטא אינו שב בתשובה בסתר, מותר להכלימו ברבים כדי שיחזור למוטב.

ו. תוכחה ללא פניות

אך בתורת החסידות בכלל ובפרט בתורת כ"ק אדמו"ר, ישנה הדגשה נוספת, פנימית יותר: לא רק שיש להוכיח את השני בצורה שלא תגרום לו להיפגע ולהיעלב, אלא האדם המוכיח עצמו צריך להיות נקי מפניות אישיות, ושהסיבה לתוכחה תהיה אך ורק לשם שמים ומתוך אהבת ישראל, ולא בגלל שיש לו הנאה בלהשפיל ולייסר את השני. כפי שמסביר כ"ק אדמו"ר:

לקוטי שיחות חלק כו עמוד 57 (תרגום חפשי)

כאשר יהודי ניגש לפעול ולהשפיע על יהודי נוסף, צריך הדבר להעשות, כהוראת חז"ל באופן של "ימין מקרבת", מתוך אהבת ישראל, כהנהגת אהרן הכהן "אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", וכדברי רבינו הזקן: "אף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו . . צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'". ויתירה מזו: אפילו אלו ש"מצוה לשנאותם" - "מצוה לאהבם גם כן", ועוד זאת - צריך לעורר בלבו רחמים עליהם, "והרחמנות מבטלת השנאה ומעוררת האהבה".

אלא שלפעמים ישנו יהודי הנמצא במצב כה שפל - ה"טוב" שבו מוסתר כל-כך - עד שיש הכרח להזקק לענין של "ירגזי אדם", להכאה בדברים; ולפעמים העצה היחידה היא לפעול עליו ביטול (ושבירה) כללי(ת) - פעולה של "בליעה", עד שהלה "יבלע" ולא יהיה עוד מציאות לעצמן כלל.

ועל כך באה ההוראה, שפעולת "בליעה" זו צריכה להעשות על-ידי "מטה אהרן":

לכל לראש הדבר צריך להעשות על-ידי מי שכל כולו חרור בחסד ואהבת ישראל אמיתיים, וממילא ברור שהסיבה היחידה לפעולה הנ"ל היא רק אהבת ישראל בתכלית שישנה בו (ואין מעורבות בזה ח"ו שום סיבות ונמיות אחרות, מצד המדות הרעות של נפשו הטבעית).

ובזה גופא יש להוסיף עוד הוראה - שפעולת ה"בליעה" (על-ידי אהרן) צריכה להיות על-ידי "מטה" ולא "תנין":

אין די בכך שהסיבה לפעולה היא מצד אהבת ישראל (מדתו של אהרן), אלא גם פעולת הבליעה ("ירגזי אדם") גופא, אסור שתיעשה כדרכו של ה"תנין", מתוך רגש של כעס כו' (כתנין שתכונתו וטבעו להפחיד ולהזיק) - אלא כ"מטה": המשפיע, המוכיח, צריך לעשות זאת כמו "מקל", ללא

כל רגש של רוגז וכעס ח"ו, ואף ללא הרגשה של מציאות עצמן; עליו להיות נקי מהרגשת עצמו (בענין ההכאה והבליעה) כמקל", ולהבטיח – בלשון חז"ל, כנ"ל – ש"לא נתעבה" עי"ז.

ואזי יפעלו הדברים שהמושפע אכן "יבלע" ב(מטה) אהרן למעליותא, היינו שיהיה חלק מ"תלמידו של אהרן" המוכיח, ולמעלה מזה – חלק מאהרן הכהן, "אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", והדבר אף ייעשה מציאותו גם בגלוי, כיון שהיפך הטוב התבטל ממנו לגמרי.

ולסיכום במילים אחרות – גם כאשר יש צורך ב"הכאה בדברים", על המעשה להיות מנותק לחלוטין מאישיותו של המוכיח ומרגשותיו, ולבוא אך ורק ממקום של אהבה ורצון לטובת המושפע.

ז. תוכחה בהכנעת הלב

בחסידות מבואר עוד שלא רק שהתוכחה אמורה להיות ללא פניות – המוכיח את חברו צריך להיות בהכנעת הלב שהגיע לכך. כפי שמבאר אדמו"ר הריי"ץ:

ספר המאמרים קונטרסים חלק ב עמוד 718 ואילך

אמנם העיקר הוא אשר בעת ההוכחה תהי' הכנעת לב המוכיח, דלכד זאת דגדול הדור נתפס בעון הדור, וכאשר הוא מוכיח את זולתו ה"ה גדול ממנו . . הרי גם הוא נתפס בעון הדור, והכונה בענין התפיסא היא דגם בו יש ענין זה אם בדקות או בדקות דדקות, אבל עכ"פ הרי יש בו זה, ולהיותו גדול הרי יודע חומר ענין זה גם כמו שהוא בדקות ודקות דדקות, ובמילא הרי ידיעה זו (ומה שמוצא ענין זה בעצמו בדקות דדקות) גורם לו לעשות תשובה גדולה מעומקא דלבא ובכה יבכה במר נפשו ע"ז, וכהא דמצינו בכמה גדולי הדור שהיו בצער גדול ובעבודה גדולה דתשובה בסיגופים ותעניות וכדומה בעיני עבודה שאינם לפי ערכם כלל . .

והנה לכד זאת הנה צ"ל הכנעת לב המוכיח מזה שנמצא לא טוב כזה,

שמאחר דהזולת מי שהוא מוכיח הוא עומד במדרגה פחותה במאד, צ"ל הכנעת לבו, מדוע יהי' בדורו ענין לא טוב כזה...

אדמו"ר הריי"צ מבאר שהתוכחה צריכה להיות מתוך לב נשבר וכנוע, ואחת הסיבות לכך היא: עצם העובדה שיש בזולת את החיסרון שעליו הוא מוכיחו, הרי זה מורה על כך שגם אצלו, אצל המוכיח, קיים חסרון זה בדקות יותר.

עיקרון זה מרחיב כ"ק אדמו"ר על יסוד תורה מהבעל שם טוב:

ב'מאור עיניים' על פרשת חוקת מובא עיקרון מהבעל שם טוב: כאשר אדם רואה רע בזולתו, הרי זו הוכחה ברורה שיש בו עצמו משהו מאותו הרע. זאת כיוון שהזולת הוא בבחינת מראה, ו"מי שפניו נקיים אינו רואה במראה שום דופי". כשהוא רואה לכלוך במראה - זו הוכחה שהלכלוך הזה נמצא בו עצמו. לכן "הצדיק הגמור שאין רע בקרבו, אין רואה שום רע על שום אדם".

בלקוטי שיחות (חלק י' ע' 24) מבאר כ"ק אדמו"ר הטעם לכך: כל דבר וכל מאורע בעולם הוא בהשגחה פרטית מלמעלה. אם האדם רואה דבר מה, אין זה במקרה חס ושלום, אלא זימנו לו הקדוש ברוך הוא. לא ייתכן שמלמעלה יביאוהו לידי ראיית רע בזולת לשווא. ברור אפוא שהראו לו את הרע שבזולת כדי שיזדעזע מחומרתו של הרע, ואז יוכל לתקן זאת בתוך עצמו ובנפשו. הוכחה ברורה אפוא: אילו האדם עצמו היה נקי מאותו רע, לא היו מראים לו זאת אצל הזולת.

הסיבה שמעוררים אותו על הרע שקיים בתוך נפשו דווקא על ידי הראיית הרע שבזולת נעוצה בכך ש"על כל פשעים תכסה אהבה", וכל שכן אהבתו של האדם לעצמו. כמו כן ידוע הכלל: "כל הנגעים אדם רואה, חוץ מנגעי עצמו", וכפירוש המאירי הכוונה גם לנגעים רוחניים שהאדם אינו רואה אותם כשהם בו עצמו. לכן הדרך היחידה להביאו לידי הכרת חסרונותיו היא על ידי שמזמנים לו לראותם בזולתו, והדבר גורם לו להתבונן בגנות החסרונות הללו ולתקנם בנפשו.

זאת ועוד: אילו הייתה המטרה רק לתקן את הזולת, לא היה האדם רואה את עצם הרע של הזולת. הוא היה רואה שיש עניין הדורש תיקון, וההדגשה הייתה על התיקון ולא על הרע. אם הוא ראה את הרע והתרגש מעצם הרע - זו הוכחה שהרע קיים במידה מסוימת גם בו עצמו.

מכאן נובעת הוראה לעניין התוכחה: יהודי צריך לראות רק את הטוב שאצל הזולת. אם יש דבר הדורש תיקון, עליו לראות רק את הצד של התיקון ולא את

הרע עצמו, וקל וחומר שלא לספר זאת לאחרים. התוכחה האמיתית היא תוכחה הבאה ממקום של אהבה ורצון לתיקון, לא מראיית הרע עצמו.

ח. בין קנאות לתוכחה

כשנתבונן בעניין נמצא, שבקנאות ותוכחה יש את אותו היסוד:

בשני הנושאים יש חשיבות ודגש על כך שכשאדם עומד לבצע מעשה בקו הגבורה – לקנא לה' ולהרוג אדם שחטא, או לחילופין לתת מוסר ולהוכיח את השני, יש צורך להבחין היטב מאיזה צד בלב זה מגיע: האם זוהי קנאות ותוכחה לשם שמיים שמגיעה אך ורק מהנפש האלוקית, ובאמת 'בוער' ומפריע לו החטא והעבירה, או שמא מעורב בזה גם מה'חלל השמאלי' שבלב, שמא יש לאדם המקנא והמוכיח נטיה דקה לרע ולאכזריות, והעבירה היא רק תירוץ ו'כיסוי' לבטא טבע זה.

והדרך להגיע לקנאות ותוכחה אמיתיים היא ביטול: ככל שפחות תורגש מציאות האדם, ככל שהאדם יהיה יותר 'אובייקטיבי' ולנגד עיניו תעמוד אך ורק האמת הטהורה, כך ניתן להיות בטוחים שהקנאות והתוכחה של אדם זה אכן נובעים מרגש של קדושה ולא מטבע נפשו הבהמי.

כאן אנחנו רואים נקודה מעניינת: למרות שהאדם בביטול מוחלט לאלקות ומציאותו אינה נרגשת כלל, הנה דבר זה עצמו מביא לכך שהוא יתנהג בתוקף וכביכול ידגיש את מציאותו – יוכיח ויתן מוסר לאחרים, ועד לתוקף הכי גדול: להרוג יהודי שחטא וחילל שם שמים.

נמצאנו למדים שענווה וביטול אמיתי אינם סותרים לתוקף וגבורה, ויתירה מזו – דווקא התוקף שמצד הביטול הוא תוקף גדול יותר, כפי שמוסבר במקומות רבים בתורת כ"ק אדמו"ר.

ט. ענווה והכרת מעלות עצמו

הבנה יתרה בכך שביטול וענווה אמיתיים אינם סותרים לתוקף וגבורה, ניתן להבין על ידי הביאור המובא רבות בחסידות בביאור המושג 'ענווה' – ובכך שידיעה והכרה במעלות האדם אינו בסתירה לענווה:

איתא בסוף מסכת סוטה:

תלמוד בבלי מסכת סוטה דף מט עמוד ב

משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא: אמר ליה רב יוסף לתנא לא תיתני ענוה, דאיכא אנא (שאיני ענוותן-רש"י).

כלומר: רב יוסף מעיר ומתקן את התנא, ש"לא תיתני ענוה" – גם לאחר פטירת רבי יהודה הנשיא עדיין קיימים אנשים עם מדת הענוה ולא בטלה מדה זו, כיוון ש"דאיכא אנא" – לרב יוסף עצמו יש את מעלת הענוה.

ונשאלת השאלה הפשוטה: אמירת רב יוסף לתנא ש"לא תיתני ענוה" – הרי אמירה זו גופא היא לכאורה היפך הענוה?!

בשאלה זו דנו מפרשים רבים באריכות בכיוונים שונים. אמנם כ"ק אדמו"ר מציג ביאור חדש בסוגיא – השאלה מלכתחילה לא מתחילה, כיוון שידיעת מעלת עצמו אינה סותרת לענוה:

לקוטי שיחות חלק יג עמוד 33 ואילך

"ויובן זה בהקדים הקושיא הידועה במאמר ר"י "לא תיתני ענוה דאיכא אנא": זה גופא שר"י משתבח במדת הענוה (כפרש"י "שאיני ענוותן) הוא היפך הענוה?

והביאור בזה: "אין פי' עניו כמו שהעולם סוברים שפי' הוא לשון שפלות, כי שפלות הוא מה שיודע ומכיר ערכו ושפלותו שהוא שפל אנשים כו", והיינו, מי שהוא באמת מושלל ממעלות (או שישנן בו, אלא שאינן ידועות לו);

אולם העניו באמת הוא (כמו שנת"ל במדת הענוה שהי' אצל משה) איש המעלות והוא יודע ומכיר את ערכו – וביחד עם זה אינו מתגאה בהן כלל וכלל ואינו מחזיק טובה לעצמו, והטעם הוא (כמו שנת"ל ס"א), לפי שיודע הוא שהכחות והחושים הנעלים שלו כולם ניתנו לו מהקב"ה, ועושה חשבון בנפשו ש"אילו היו אלו הכחות אצל אחר הי' כ"ג במדרגה, ומעלה זו, ואפשר דאחר אם הי' לו כחות אלו הי' מגלה את הכחות יותר", ועד"ז י"ל במעלת הענוה עצמה דר"י: שידע מעלת ענוותנותו, בכ"ז לא

החזיק טובה לעצמו כו'; ואדרבה, חשב שאילו נתנו כחותיו וכשרונותיו לאחר אפשר והלה הי' מגיע לבחי' ענוה שהיא למעלה מזו שישנה בו".

נמצא אם כן שענווה אמיתית אינה בסתירה כלל לזה שהאדם יכיר את מעלות עצמו: העניו יודע שמעלות וכשרונות אלו אינם מצד עצמו אלא ניתנו לו משמיים, וייתכן מאוד שבאם האדם שמולו היה מקבל את אותם כשרונות ומעלות, הוא היה מנצל אותם בצורה טובה הרבה יותר; וממילא אין סיבה להתנשא ולהתגאות על הזולת: המדד האמיתי לבחון אדם נעלה יותר או פחות הוא עד כמה הוא מנצל את האפשרויות ואת המעלות שהקב"ה חנן אותו, ויכול להיות שמבחינה זו הזולת נעלה יותר ממנו.

יש להעיר, שלכאורה לפי ביאור זה הענווה היא עניין פנימי ואמיתי יותר באדם: במקרה שאדם עניו רק בגלל שהוא שפל ואינו מכיר ויודע את מעלותיו, הרי יוצא שבעומק נפשו הוא אינו עניו – באם הוא יגלה את המעלות של עצמו הוא יקבל מכך גאוה וישות... מה שאין כן העניו האמיתי, הביטול והענווה הם אצלו עניינים פנימיים ו'עצמיים', שאינם נתונים לשינוי, הוא עניו למרות שהוא מודע למעלות ולכשרונות של עצמו.

הענווה האמיתית היא דרגה נעלית עד מאוד, אך שייכת לכל אדם. הכוח לכך ניתן ע"י הרבי:

תורת מנחם כרך א, עמ' 98

ענווה אמיתית – ידיעת מעלת עצמו, מחד גיסא, ותכלית הביטול בידעו

שמעלותיו אינם מצד-עצמו, לאידך גיסא – אפשרית רק על ידי רבי.

נספח: ענווה עצמית

למרות העילוי הגדול שבענוה זו, מבאר רבינו בהמשך השיחה שישנה דרגה נעלית יותר, המכונה בכמה מקומות "ענווה שלמעלה מטעם ודעת", או "ענווה עצמית", היינו שזוהי ענווה שקשורה בדרגה יותר פנימית ו'עצמית' בנפש האדם, בשונה מהענווה המתוארת לעיל שקשורה ומבוססת על הבנת והכרת האדם.

ובמקום אחר מגדיר זאת רבינו:

לקוטי שיחות חלק לח עמוד 42

בגדר ענוה יש כמה דרגות - ובכללות יש לחלקם לשלש:

(א) שאינו מחזיק טובה לעצמו, ובמילא אינו מרגיש עצמו למעלה משאר בני"א, והיינו דאף שיודע מעלות שלו שבגללן הוא למעלה משאר בני אדם, ויודע ומכיר את ערכו, מ"מ אינו מתגאה בזה כלל וכלל, כי יודע אשר כל מעלותיו ניתנו לו מהקב"ה, ועושה חשבון בנפשו, שאילו היו הכוחות הללו ניתנים לאחר ה' ג"כ במדריגה ומעלה זו, ואפשר שאם היו לו להשני מעלות אלו בטבע תולדתו, ה' מגיע ע"י עבודתו למדריגה עליונה יותר.

(ב) לא רק שאינו מחזיק טובה לעצמו, אלא משפיל א"ע ומרגיש א"ע למטה מכל אדם, כי הוא עניו ובטל באמת, עד שפשוט בשכל אצלו (ולא רק "אפשר") שאם היו לו להשני מדות ותכונות אלו שהקב"ה נתנם לו ה' בודאי למעלה יותר ממנו.

[ובהערת שוליים על שתי הדרגות הראשונות כותב רבינו "בסגנון אחר קצת":

(א) ענוה שעל-פי חשבון ומעם, שכיוון שיסודה הוא מעם ושכל (שחושב שאם היו לוולתו כוחות וחושים שלו היה מגיע למעלה יותר), הרי היא במידה וגבול.

(ב) ענוה שאינה מצד חשבון ומעם אלא יסודה "ביטול עצמי שלו", שהוא "אין" לגבי הקב"ה, ואופן ענוה זו "אינו לפי המידה כלל". ו"חשבון" הנ"ל (שפשוט אצלו שהשני היה בוודאי למעלה ממנו) הוא רק תוצאה מה"ביטול עצמי שלו"]

(ג) למעלה מכל זה ישנה ענוה הגורמת שישפיל את עצמו ולירד ולהתעסק גם עם זה שברור אצלו שהוא הירוד והשפל ביותר, ולהעיר ממרזו"ל במקום גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו, דענותנותו היא בזה שמשפיל עצמו יורד להיות נקרא הגדול, "גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלקינו", להוות עולמות ונבראים, שהוא השפלה וירידה עצומה

כלפי הקב"ה, שיורד להוות עולמות (כדאיתא בזהר לאו אורחא דמלכא
לאישתעי במילי דהדיומא). וכן בעניננו הוא מילי דהדיומא לגבי אדם
סתם, והוא בכלל.

פרק רביעי

מאת ה' היתה זאת לו

מידת הכעס וחובת המחילה

מבוא

מדת הכעס נחשבת בחז"ל לאחת המידות הקשות והמסוכנות ביותר שיכולות להשתלט על לב האדם. לא רק שהכעס גורם נזק רוחני כבד לכועס עצמו, אלא הוא נחשב כ"שער הפותח" לעבירות חמורות יותר, עד כדי כך שחז"ל דימו את הכועס לעובד עבודה זרה. מדוע דווקא הכעס זוכה לחומרה כה יוצאת דופן? האם הדמיון לעבודה זרה הוא רק בשל התהליך ההדרגתי הנובע מאובדן שליטה עצמית, או שמא ישנו עניין עמוק יותר?

אדמו"ר הזקן בתניא מבאר את השורש הרוחני של איסור הכעס. הכעס אינו רק ביטוי של חוסר שליטה עצמית, אלא הוא מעיד על חוסר יסודי באמונה – חוסר הכרה בכך שכל הנעשה בעולם מגיע מההשגחה העליונה. כאשר אדם כועס על זולתו, הוא למעשה מכחיש את העיקרון שהקב"ה מנהל את עולמו בהשגחה פרטית, ושהמזיק הוא אך ורק שליח של רצון עליון.

מתוך הבנה זו נגזרת גם ההלכה של חובת המחילה. אם הנזק שנגרם לאדם כבר נגזר עליו מן השמים, והמזיק הוא רק כלי בידי ההשגחה, הרי שאין מקום לטינה ולכעס כלפיו. אדרבה – יש חובה למחול לו בלב שלם ולהתייחס אליו כאילו לא חטא כלל. זו אינה רק מעלה מהמידות הטובות, אלא ביטוי של אמונה שלמה במידותיו של הקב"ה ובהנהגתו המושגחת של העולם.

בסוגיה זו נעמיק בסוגיות האמורות, לאור ביאוריו של כ"ק אדמו"ר הרבים.

א. איסור הכעס במקורות חז"ל

בחז"ל מצינו אמרות רבות בגנות מדת הכעס ועל חומר האיסור על הכועס. לשם דוגמה:

תלמוד בבלי מסכת נדרים דף כב

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו, שנאמר: והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך, ואין רעה אלא גיהנם, שנאמר: כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה. . . אמר רבה בר רב הונא: כל הכועס – אפילו שכינה אינה חשוכה כנגדו, שנאמר: "רשע כגובה אפו כל ידרוש, אין אלהים כל מזמותיו". רבי ירמיה מדיפתי אמר: משכח תלמודו ומוסיף טיפשות, שנאמר: "כי כעס בחיק כסילים ינוח", וכתוב: "וכסיל יפרוש אולת". רב נחמן בר יצחק אמר: בידוע שעוונותיו מרובין מזכותיו, שנאמר: "ובעל חימה רב פשע".

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף סו עמוד ב

ריש לקיש אמר: כל אדם שכועס, אם חכם הוא – חכמתו מסתלקת ממנו, אם נביא הוא – נבואתו מסתלקת ממנו. ... אמר רבי מני בר פטיש: כל שכועס, אפילו פוסקין עליו גדולה מן השמים – מורדין אותו.

בהגדרת הדבר נמצא – הכעס אינו רק רגש רע, אלא הכעס גורר השלכות חמורות – עד לאיבוד חכמה ולשליטת הגיהנום. בקיצור, הכעס הוא לא רק רגש רע, אלא שער שפותח לכל מיני עברות חמורות יותר.

ובמאמר חז"ל מוכר נוסף נמצאנו למדים בחומרת הכעס שהוא שער הפותח לעבירות החמורות הרבה יותר – ועד לעבודה זרה:

תלמוד בבלי מסכת שבת דף קה עמוד ב

רבי שמעון בן אלעזר אומר משום חילפא בר אגרא, שאמר משום רבי יוחנן בן נורי: המקרע בגדיו בחמתו, והמשבר כליו בחמתו, והמפזר מעותיו

בחמתו - יחא בעיניך בעובד עבודה זרה; שכך אומנתו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך. עד שאומר לו עבוד עבודה זרה והולך ועובד. אמר רבי אבין, מאי קראה (תהלים פא, י): "לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר", איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע

לאמור: אדם שיש בו כעס בלתי נשלט - יהיה בעינינו כעובד עבודה זרה. זאת משום התהליך ההדרגתי אותו עובר הכועס מ'אומנותו של היצר הרע'.

והנה כתב הרמב"ם:

רמב"ם הלכות דעות פרק ב הלכה ג:

"וכן הכעס מדה רעה היא עד למאד וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, וילמד עצמו שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו, ואם רצה להטיל ב אימה על בניו ובני ביתו או על הציבור אם היה פרנס ורצה לכעוס עליהן כדי שיחזרו למוטב יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי לייסרם ותהיה דעתו מיושבת בינו לבין עצמו כאדם שהוא מדמה כועס בשעת כעסו והוא אינו כועס, אמרו חכמים הראשונים כל הכועס כאילו עובד עבודת כוכבים, ואמרו שכל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, ובעלי כעס אין חייהם חיים, לפיכך צוו להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים וזו היא הדרך הטובה, ודרך הצדיקים הן עלובין ואינן עולבין שומעים חרפתם ואינם משיבין עושין מאהבה ושמחים ביסורים, ועליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו."

מקור הרמב"ם - מהזהר?

הקשו במפרשים, מהו מקורו של הרמב"ם ש"אמרו חכמים הראשונים כל הכועס כאילו עובד עבודת כוכבים"? הלוא סוף סוף לא אמרו חז"ל לעיל שהכועס כאילו עובד עבודה זרה ממש, אלא רק מתחיל תהליך הדרגתי המוביל לשם?

לכאורה היה אפשר לומר שכך הרמב"ם הבין את דברי הגמרא – "יהא בעיניך כאילו עובד ע"ז", וללא הבט בטעם הדבר והשלכות מכך. ראייה לכך אפשר להביא מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה:

פירוש המשנה לרמב"ם מסכת אבות פרק ב משנה טו:

[ט] אל תהי נוח לכעוס – אל תכין נפשך לכעס ורוגז. וכבר הפליגו בגנות הכעס, וסוף מה שאמרו, שכל מי שכועס הריהו כמו עובד עבודה זרה. וסמכו זה לאומרו: (תהלים פא י) "לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר", רצונו לומר ששני הדברים אחד.

הרי שנסמך הרמב"ם בפירושו על המשנה ללימוד שכל הכועס כעובד ע"ז על הפסוק "לא יהיה בך אל זר" אותו הביאה הגמרא לעיל כמקור לכך.

אמנם עדיין צריך עיון: אף אם נאמר שזוהי כוונת הגמרא – מהיכן הסיק הרמב"ם בדבריו השונים שזהו בכל כעס? אולי רק בכעס הגורר עימו שבירת כלים כפי שהביאה הגמרא?

סדר משנה על הרמב"ם הלכות דיעות פרק ב הלכה ג

שם אמרו חכמים כל הכועס כאלו עובד עבודה אלילים וכו' יצא לו לרבינו בן מהתלמודא דשבת ק"ה ב' המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כלים בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו יהיה בעיניך כאלו עובד ע"א וכו' . . ואף דהתלמודא פרט שעשה מעשה בחמתו באחת משלשה הנזכרים אז הוי כעובד ע"א ומשמע דאם לא עשה מעשה אף כי חמתו בערה בו לא הוי כעובד ע"א ס"ל לרבינו דאורחא דמלתא נקט התלמודא דמדרך איש חמה לעשות מעשים כאלה אבל עיקר האיסור הוא משום הכעס המביאו להמעשים האלה . .

לדברי ה'סדר משנה' (לרבי וולף בוסקוביץ, בנו של ה'מחצית השקל') הבין הרמב"ם בדברי הגמרא ששבירת הכלים זהו רק דוגמאות להתנהגות הכועס, ועיקר האיסור שעליו אמרו כאילו עובד ע"ז זהו בכל כעס.

אמנם, אחרונים שונים הביאו שמקור הרמב"ם הוא מדברי הזוהר:

זוהר כרך א (בראשית) פרשת בראשית דף כז עמוד ב

וְהָא אוֹקְמוּהָ כָּל הַכּוֹעֵם כְּאִלּוּ עוֹבֵד עֲבוּדָה זָרָה

זוהר - רעיא מהימנא כרך ג (במדבר) פרשת קורח דף קעט עמוד א

מֵאֵן דְּכַעֲסִים, דְּאִית לִיה בְּכַעֲס סֵם הַמּוֹת, דְּעָלִיה אוֹקְמוּהָ מְאִרֵי מִתְנִיתִין,
כָּל הַכּוֹעֵם כְּאִלּוּ עוֹבֵד עֲבוּדָה זָרָה

זוהר כרך ב (שמות) פרשת תצווה דף קפב עמוד ב

וְאִי הָהוּא בֶּר נֶשׁ לֹא נָטִיר לָהּ, וְאִיהוּ עֶקֶר קְדוּשָׁה דָּא עֲלָא מֵאֲתָרֶיהָ,
לְמִשְׁרֵי בְּאֲתָרֶיהָ סְטָרָא אַחְרָא. וְדָאִי דָּא אִיהוּ בֶּר נֶשׁ דְּמָרִיד בְּמֵאֲרֶיהָ,
וְאָסִיר לְקָרְבָּא בְּהִידִיה וּלְאֲתַחְבָּרָא עֲמִיה, וְדָא אִיהוּ (אִיּוֹב יח) מִרְף נִפְשׁוֹ
בְּאִפּוֹ. אִיהוּ מִרְף וְעֶקֶר נִפְשִׁיהָ, בְּגִין רוּגְזִיהָ, וְאִשְׁרֵי בְּגוּיָה אֵל זָר. וְעַל דָּא
כְּתִיב חִדְלוּ לָכֶם מִן הָאָדָם אֲשֶׁר נִשְׁמָה בְּאִפּוֹ, דִּהְיִיא נִשְׁמָתָא קְדִישָׁא
מִרְף לָהּ, וְסָאִיב לָהּ, בְּגִין אִפּוֹ. אֲשֶׁר נִשְׁמָה (דף קפ"ב ע"ב) אַחֲלָף בְּאִפּוֹ.
כִּי בְמָה נִחְשָׁב הוּא. כּוֹכְבִּים וּמִזְלֹת אֲתַחְשִׁיב הָהוּא בֶּר נֶשׁ.

וּמֵאֵן דְּאֲתַחְבָּר עֲמִיה, וּמֵאֵן דְּאֲשַׁתְּעִי (ס"א מִשְׁתַּתָּף) בְּהִידִיה, כְּמֵאֵן
דְּאֲתַחְבָּר בְּכּוֹכְבִּים וּמִזְלֹת מְמִשׁ. מֵאִי טַעְמָא. בְּגִין כּוֹכְבִּים וּמִזְלֹת
מְמִשׁ שְׁאִירֵי בְּגוּיָה. וְלֹא עוֹד, אֶלָּא דְּעֶקֶר קְדוּשָׁה עֲלָא מֵאֲתָרֶיהָ, וְשְׁאִירֵי
בְּאֲתָרֶיהָ כּוֹכְבִּים וּמִזְלֹת אֵל זָר. מַה אֵל זָר כְּתִיב בִּיה (וִיקְרָא יט) אֵל תִּפְגּוּ
אֵל הָאֱלִילִים, בְּגוּוֹנָא דָּא, אָסִיר לְאִסְתַּכְּלָא בְּאִנְפּוֹ.

בשאלה האם הרמב"ם הביא הלכות שמקורם מהזוהר האריכו אחרונים שונים
לכאן ולכאן, ואין כאן מקומם. בשאלה האם אכן הלכה זו של הכועס כאילו
עובד ע"ז מקורה מדברי הזוהר האריך ה'שדי חמד' (כללי הפוסקים סי' ה' (כללי
הרמב"ם) אות כב) יעויין שם.

והנה במקומות שונים העלה כ"ק אדמו"ר שאין ספק כי הרמב"ם היה בקי בתורת
הקבלה ובספר הזוהר, והדבר ניכר בבידור בספריו השונים (למשל בלקו"ש ח"ג
עמ' 768: "ידוע שהרמב"ם היה מקובל והרבה ענינים בספריו מקורם בזוהר").
הלכות שונות שקבע הרמב"ם מקורן ישירות מדברי הזוהר, ולא זו בלבד אלא
שגם הניסוח עצמו של הרמב"ם במשפטים הראשונים של משנה תורה - "יסוד

היסודות ועמוד החכמות" - הועתקו ותורגמו כמעט מילה במילה מלשון הזוהר (ראה: לקו"ש חכ"ו ע' 116).

ומבאר כ"ק אדמו"ר שלמרות שהרמב"ם היה מקובל ומתמצא בעניני הקבלה, הוא כתב את חיבוריו בדרך המיועדת להלכה פסוקה בנגלה דתורה, ולכן הסתיר את המקורות הקבליים ברמזים ובלשון 'הלכתית'. [ובפרט שישנו עיקרון ידוע שבכל מקום שבו חולקים בעלי הקבלה והזוהר עם דברי הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחריה, הלכה כדברי הגמרא והפוסקים].

כ"ק אדמו"ר מביא ראיה נגד הטוענים שתורת הקבלה לא הגיעה לידי הרמב"ם (התוועדויות תשמ"ה ח"ג עמ' 1950):

"שכן הרמב"ם מזכיר ומדגיש בהקדמתו לחיבורו אודות "כל אותם הפירושים וההלכות התשובות שחיברו הגאונים", והרי מצינו בתשובות הגאונים, כמו: רב האי גאון ורב שרירא גאון, וכיו"ב, כמה וכמה ענינים בתורת הקבלה! הרי לא יתכן לומר - ח"ו וח"ו - שהרמב"ם לא התייחס או שדילג על אותם תשובות הגאונים שעסקו בתורת הקבלה! בודאי למד ועסק הרמב"ם גם בתורת הקבלה..."

ב. השורש הפנימי של איסור הכעס

והנה, באגרת הקודש מבאר אדמו"ר הזקן את מאמר חז"ל זה בצורה עמוקה יותר:

מפשט דברי הגמרא משמע שהטעם לכך שכל הכועס "כאילו עובד זרה" הוא (לא בגלל שעצם הכעס הוא עניין של ע"ז, אלא) - כמפורש בהמשך הגמרא: מכיוון ש"היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך. עד שאומר לו עבוד עבודה זרה והולך ועובד". דהיינו, שהעובדה שהאדם אינו שולט ביצרו בנוגע למדת הכעס עלולה להוביל אותו למעשים חמורים יותר, ובסופו של דבר לעבוד ח"ו עבודה זרה.

אך אדמו"ר הזקן מבאר שבעצם הכעס יש - בדקות כמוכן - עניין של כפירה ועבודה זרה. ונקודת הביאור בזה היא, שהעובדה שהאדם כועס מורה על העדר אמונתו בכך שכל הנעשה בעולם מגיע מהקב"ה. וז"ל:

תניא אגרת הקודש סימן כה

"...והוא בהקדים מארז"ל כל הכועס כאילו עובד עכו"ם וכו'. והטעם מובן ליודעי בינה לפי שבעת כעסו נסתלקה ממנו האמונה כי אילו היה מאמין שמאת ה' היתה זאת לו לא היה בכעס כלל"

כלומר: באם האדם היה מאמין ו'מפנים' את העובדה שכל הנעשה בעולם הוא מלמעלה, בהשגחה פרטית, ולאף אחד חוץ מהקב"ה אין שליטה על המתרחש, הרי ברור שלא היה לו כלל 'הוא אמינא' לכעוס ולהתרגז על הזולת: הרי הצער והנזק אינם נגרמים בעטיו של פלוני, אלא הוא בסך הכל שליח של ההשגחה העליונה לממש את רצון ה' שייגרם לו צער מסויים מסיבה כל שהי.

וממשיך אדמו"ר הזקן לבאר, שאין זה סותר לבחירתו החפשית של המזיק:

ואף שבן אדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או מזיק ממנו ומתחייב בדיני אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו אעפ"כ על הניזק כבר נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום

אף שכידוע, יסוד גדול באמונה הוא שלכל אדם יש בחירה חפשית, והרי גם לאותו אדם המזיקו ומצערו היתה האפשרות להימנע מעשיית הנזק, ואדרבה: הרי אותו אדם נענש על מעשה רע זה, הוי אומר לכאורה, שעבירה זו מתייחסת אליו: ההחלטה האם להזיק ולצער את פלוני היתה נתונה לבחירתו החפשית, ואם כן הוא הגורם את הנזק, ולא ההשגחה העליונה?

מבאר על כך אדמו"ר הזקן, שיש להבחין בין פעולת המזיק לבין תוצאת הפעולה. עצם הפעולה - ההחלטה להזיק - אכן נתונה לבחירתו החופשית של המזיק, ועל כך הוא נענש. אבל התוצאה - הנזק והצער שנגרמו - לא תלויה בבחירתו והיתה נגרמת בכל מקרה, כי "הרבה שלוחים למקום". אילו פלוני לא היה בוחר להזיק, הניזוק היה נפגע בדרך אחרת - על ידי אדם אחר או באופן אחר.

[דברים אלו תואמים לכאורה את דברי הרמב"ם המפורסמים בנוגע לבחירה חפשית בהלכות תשובה (פ"ו ה"ב): הרמב"ם שם עוסק בשאלה האם ידיעת הבורא את העתיד משמעותה גזירה על בני אדם. הרמב"ם מסביר שהודעת הבורא על מנהגי העולם אינה גזירה, אלא גילוי של מנהגו הכללי של העולם ואת מה שעתיד לקרות.

למשל: הקב"ה הודיע למשה שיהיו בישראל צדיקים ורשעים. האם מכך ניתן

להסיק שהרשעים נגזר עליהם להיות רשעים? לא, הקב"ה רק הודיע על מנהגו של עולם – שיהיו בישראל גם צדיקים וגם רשעים, ולא גזר על אף אדם ספציפי להיות רשע. כלומר, הבחירה החופשית נשארת בידי כל אדם, גם אם ידוע מראש שיש הסתברות מסוימת שיהיו אנשים שיבחרו ברע].

לכאורה, יסוד זה כבר נמצא בדברי המכילתא המובאים בפירוש רש"י על התורה:

"ואשר לא צדה, והאלוקים אינה לידו--ושמתי לך מקום, אשר ינום שמה" (משפטים כא, יג).

רש"י: והאלקים אנה לידו - ולמה תצא זאת מלפניו, הוא שאמר דוד (שמואל א' כד יג) כאשר יאמר משל הקדמוני מרשעים יצא רשע, ומשל הקדמוני היא התורה, שהיא משל הקב"ה שהוא קדמונו של עולם. והיכן אמרה תורה מרשעים יצא רשע, והאלקים אנה לידו.

במה הכתוב מדבר, בשני בני אדם, אחד הרג שונג ואחד הרג מזיד, ולא היו עדים בדבר שיעידו, זה לא נהרג וזה לא גלה, והקב"ה מזמנן לפונדק אחד, זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג שונג עולה בסולם ונופל על זה שהרג במזיד והורגו, ועדים מעידים עליו ומחייבים אותו לגלות, נמצא זה שהרג בשונג גולה, וזה שהרג במזיד נהרג:

את כוונת הפסוק בנוגע לאדם הגולה לעיר מקלט "האלוקים אינה לידו" – מבאר רש"י: שני בני אדם אחד שהרג בזדון ואחד שהרג בשגגה, ולא היו עדים למעשיהם – וחמקו מעונש בית דין. הקב"ה מזמן אותם לפונדק אחד, והרוצח בזדון יושב תחת הסולם בעוד שההורג בשגגה עולה בסולם ונופל עליו לעיני אחרים. כך מקבל הרוצח בזדון את עונשו בדין שמייס והשונג זוכה לכפרת עונו בגלותו.

פירוש זה זהה לכאורה לדברי אדמו"ר הזקן המובאים לעיל: גם כאן אנו רואים שאף על פי שאדם הזיק את השני – פלוני הרג את פלוני בשונג – למרות זאת מובן בעצם שהוא רק שליח של הקב"ה, הדרך שבה הרוצח במזיד יקבל את העונש המגיע לו.

אך האמת היא שבדברי אדמו"ר הזקן בתניא ישנו חידוש: ברש"י מדובר על

אדם שהורג בשוגג, ועל כך אומרים שהמעשה אינו מתייחס אליו, אלא לגזר דין שלמעלה. אך אדמו"ר הזקן מדבר גם על אדם שמזיק במזיד, ובשעת מעשה יש לו בחירה חפשית והיה ביכולתו להימנע מהנזק, ואף על פי כן האמת היא שהנזק והצער בנוגע לניזק כבר נגזר משמים, ואין זה קשור למזיק.

ג. הכוח האלוקי במעשה ההיזק

בהמשך הדברים מבאר אדמו"ר הזקן עומק נוסף: לא רק שמלמעלה ניתנה האפשרות באופן כללי להזיק לאדם זה, אלא אפילו בפעולת ההיזק עצמה – ההכאה או הקללה – מלוכש כח והשפעה מלמעלה מהקב"ה:

ולא עוד אלא אפילו בשעה זו ממש שמכהו או מקללו מתלבש בו כח ה' ורוח פיו ית' המחיהו ומקיימו וכמ"ש כי ה' אמר לו קלל והיכן אמר לשמע'י אלא שמחשבה זו שנפלה לשמע'י בלבו ומוחו ירדה מאת ה' ורוח פיו המח' כל צבאם החיה רוחו של שמע'י בשעה שדיבר דברים אלו לדוד כי אילו נסתלק רוח פיו ית' רגע אחד מרוחו של שמע'י לא יכול לדבר מאומה (וזהו כי ה' אמר לו בעת ההיא ממש קלל את דוד ומי יאמר לו וגו'...")

בספר שמואל מסופר ששמע'י קילל את דוד המלך, ואמר על כך אבישי בן צרויה "אעברה נא ואסירה את ראשו", כעונש על כך. אך דוד השיב לו "מה לי ולכם בני צרויה, כה יקלל, כי ה' אמר לו קלל את דוד, ומי יאמר מדוע עשית כן".

ומבאר אדמו"ר הזקן, שהאמור לעיל זהו ההסבר בדברי דוד "כי ה' אמר לו קלל": החיות האלוקית – דבר ה' המחיה את כל הנבראים, היתה מלוכשת ו'החייתה' את מחשבת שמע'י לקלל את דוד, וממילא אין המעשה מתייחס לשמע'י, כי אם "כי ה' אמר לו קלל".

ד. הודיה והכרת הטוב – בין הטוב לרע

אלא שעל פי יסוד זה יש לכאורה מקום לטענה הבאה:

מדוע יש צורך להודות לזולת על עשיית טובה? הרי כמו שנתבאר, כל הנעשה לאדם נגזר מלמעלה, והאנשים שמטיבים או מריעים לו הם רק שליחים מלמעלה.

אם כן, איזה מקום יש להודות לזולת על מעשה טוב? צריך להודות להקב"ה, שהוא הסיבה הגורמת לטוב, ולא ליהודי שרק מבצע את הדברים בפועל.

שאלה זו נידונה במספר מקומות בתורת החסידות. נקודת הביאור היא, כיוון שהאדם המטיב עמו הוא בעל בחירה יש להודות לו על עשיית הטוב. ובלשונו של כ"ק אדמו"ר:

לקוטי שיחות שם עמוד 14 הערה 22

אעפ"כ אמרו בנוגע להשפעת הטוב (ב"ק צב, ב) חמרא למריה טיבותא לשקיה, והטעם – כיון שהשליח הוא בעל בחירה צריך להודות לו (דרך מצותיך ו, ב) – וזהו גם הטעם מה שנצטוינו בכבוד אב ואם כמצוה שכליית – להיותם בעלי בחירה.

אך על כך נשאלת השאלה:

הרי גם בנוגע לעשיית רע הוסבר לעיל שלמזיק יש בחירה חפשית, ואף על פי כן נתבאר שאדם שכועס ומייחס את הפעולה למזיק, הרי הוא "כאילו עובד עבודה זרה" – כיוון שהוא כופר, כביכול, בכך שהקב"ה מנהל את העולם? במה שונה עשיית הטובה שיש צורך להודות למשפיע, מעשיית היפך הטוב שמחוייבים להאמין שזהו רק מלמעלה?

על שאלה זו משיב כ"ק אדמו"ר שתי תשובות:

ואין זה סותר למ"ש כאן (מאגרת הקדש) – כי שאני השפעת הטוב מהשפעת היפך הטוב, בשתיים:

א) גם בהיפך הטוב, מתחייב המזיק בדיני אדם על רוע בחירתו (אגרת הקדש שם). אלא שמובן, אשר לחייבו (ולענשו) בדיני אדם – מוטל על "שופטים (ושוטרים)", ופשיטא דלא על הניזק הנוגע בדבר ויחס לבנו (ושאני דין גואל הדם), משא"כ בנוגע לשכר וטובה, הרי גם המקבל את הטובה הוא ככל ישראל, שצריכים לשבח את משפיע הטוב על טיב בחירתו. ואדרבה: מכיוון שהוא קיבל ממנו את הטוב, צריך להודות לו יותר מהשאר.

התשובה הראשונה היא שההודיה למשפיע אינה מצד שהמקבל קיבל ממנו את

השפע, אלא מצד שהמשפיע בחר מצידו להתנהג בצורה טובה. בנוגע לבחירה הזו, כבר נתבאר שזה תלוי בבחירתו החופשית של המשפיע, ובית דין יכולים להענישו אם הוא בוחר להתנהג בצורה רעה.

החילוק בין השפעת הטוב להשפעת הרע הוא מי צריך להתייחס למעשה: להעניש את החוטא זה תפקיד שמוטל רק על "שופטים ושוטרים" – בית דין וכדומה. אבל לשבח ולהודות למי שבחר בטוב זה עניין ששייך לכלל ישראל, ובפרט למקבל הטובה.

והתשובה השניה שעונה כ"ק אדמו"ר:

(ב) בהשפעת הטוב, השליח מוסיף (לפעמים) בההשפעה שמלמעלה (ואפשר להוסיף – כמו שמועלת תפלת צדיק עליו או ברכתו וכיו"ב).

התשובה השניה היא שבעשיית הרע אין לשליח אפשרות להתערב ולהוסיף מעצמו יותר נזק ממה שכבר נגזר על הניזק משמים. מה שאין כן בהשפעת הטוב – יכול להיות שהאדם המטיב הוסיף יותר ממה שמגיע למקבל מלמעלה, ועל כך יש להודות לו.

ה. חובת בקשת הסליחה

טענה נוספת שיכולה להתעורר בעקבות ביאור אדמו"ר הזקן היא:

באם הכל מגיע מלמעלה בהשגחה פרטית, והאדם המזיק הוא אך ורק שליח של הקב"ה, מדוע א"כ כאשר יהודי מזיק יהודי שני, ח"ו, יש צורך להתנצל ולפייס אותו? הרי הלה היה ניזק בכל מקרה, והמזיק היה בסך הכל שליח מלמעלה? אמת, המזיק מצד עצמו עבר עבירה וצריך לחזור בתשובה על כך. אך מהי השייכות בינו לבין הניזוק?

וכפי שמציג זאת כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות:

לקוטי שיחות חלק ז עמוד 16 ואילך (תרגום חפשי)

כאשר אדם שהרע לחבירו – הזיקו, פגע בכבודו וכיוצא בזה – מבין שמעשה זה היה עוולה, ועליו לבקש מחילה מחבירו, בא היצר הרע וטוען: הלא אדמו"ר הזקן אומר שהלה היה ראוי לכך, ולולא הייתי עושה זאת, היה אדם אחר פוגע בו – ואם כן, לא ניזוק הלה כלל בגללי, ומדוע עלי ללכת

לפייס אותנו? אמנם אני עשיתי עוולה, כדברי רבינו הזקן שהמזיק נענש על רוע בחירתו, אבל זוהי עוולה כלפי הקב"ה. אכן עלי לשוב בתשובה, להתענות ולומר תהילים. אך מדוע עלי לבקש מחילה ממנו?

על כך עונה רבינו: אף שבאמת אין קשר בין המזיק לבין הצער של הניזוק, אך כיוון שעל ידי בקשת הסליחה ומחילה יקל צערו של הזולת, אשר לכן יש חובה לעשות זאת:

והמענה על כך: ע"י בקשת מחילה אפשר להקל, במדה מסוימת, את הצער שנגרם לאדם זה. וממילא, אין כל זכות לגרום לו צער רב יותר ע"י המנעות מבקשת מחילה ממנו – שהרי אין כל הוכחה שאכן נגזר עליו לסבול צער גדול – אלא חובה היא לעשות כל האפשרי כדי לפייסו מצערו.

אבל היצר הרע מציג טענה נוספת: גם אם יש מצווה לפייס ולבקש סליחה, אין צורך לעשות זאת בצורה אמיתית ופנימית מתוך תחושת חרטה וצער על כך שפגע וציער אותו, אלא בדרך "קבלת עול" – רק משום שכך ציווה הקב"ה:

אך היצר הרע הנו ערמומי. הוא מתעטף ב באי צטלא של ירא שמים וטוען שע"פ תורה על יהודי לחשוב רק אודות הקב"ה. הרבי מבאר בכמה וכמה מאמרים – טוען היצר הרע – שגם את ה"משפטים", מצוות שכליות שבין אדם לחבירו, כ"לא תגזול" וכדומה, יש לקיים מצד קבלת עול מלכות שמים, כקיום ה"חוקים" ממש.

וממילא עורך הוא חשבון: הרי העוולה שעשיתי עי"ז שפגעתי בפלוני וגרמתי לו צער, היא [לא בכך שיצרתי, הוספתי, ענין של היפך הצדק והיושר, אלא] בכך שאני עשיתי את ההיפך מגזירת המלך. ואם כן, על כך שחטאתי לה' עלי לשוב בתשובה ולבקש מהקב"ה שימחל לי, ולא לבקש מחילה מבשר ודם.

ומה שנאמר בשלחן ערוך שצריך אדם לרצות את חבירו – הנה כיון שכן ציווה הקב"ה, אקיים גם זאת, מצד קבלת עול מלכות שמים, כמו את כל

שאר המצוות. אך מהיכא תיתי שעלי להתמרמר באמת על כך שציערתי את הלה, ולהשתדל לפייס אותו?

אדרבה – טוען הוא – התורה מדגישה ללא הרף אשר "אין עוד מלבדו", וכאשר מעניקים חשיבות לענין אחר מלבד אלקות זו הנהגה שהיא היפך האמת. ואם כן, באם יגע ללבי מה שציערתי אדם זה (ולא מצד העבירה על ציווי הקב"ה שלא לצער אדם), ואלך לפייסו (לא מפני שבשלחן ערוך כתוב לעשות כן, אלא) מצד ההרגש שעשיתי עוולה כלפי פלוני – הרי זה ענין של פירוד רח"ל, ההיפך מ"אין עוד מלבדו"!

מובן שטענה זו אין מקורה בנפש האלקית – אלא בנפש הבהמית, שהתעטפה באיצטלא של משי. חוסר רצונו לפייס את חברו וזה שהדבר אינו נוגע לליבו, אינם נובעים מהתורה אלא מ"ישות".

ומה שמבאר הרבי, שאת ה"משפטים" יש לקיים כמו החוקים ממש – לא נאמרו הדברים לקולא ח"ו כי אם לחומרא: ודאי ופשוט הדבר, שאסור שתהיינה ליהודי מדות רעות, וצריכים להיות חשובים בעיניו ונוגעים לו כל עניני צדק ויושר בנוגע למה שבין אדם לחברו. אלא שהרבי מוסיף בענין זה (ולא גורע ח"ו), שעל הכל להעשות מצד קבלת עול מלכות שמים, כמו החוקים, ובכך נוספת "חומרא" בדבר:

אילו קיום ה"משפטים" היה מצד חיוב השכל בלבד – הרי מצד השוחד של אהבת עצמו, אשר "על כל פשעים תכסה אהבה", עלול הוא לחשוב שהאשמה תלויה בזולת, ואילו הוא – הצדק עמו.

ואף אם יפעל בעצמו לסלק את פניותיו ולהתבונן אליבא דנפשיה, ואזי יבוא לידי הכרה שמה שהוא רואה חסרון אצל הזולת הרי זה חסרון בו עצמו – מכל מקום, הרי כללות ענין השכל הוא במדידה והגבלה, וממילא, כאשר קיום ה"משפטים" הוא מצד השכל בלבד, אזי קיומם מוגבל לפי הגבלת השכל.

ולפיכך אומר הרבי שיש לקיים את המשפטים כמו את החוקים, בדרך קבלת עול מלכות שמים, שכן בקבלת-עול אין כל הגבלות.

ו. ההוראה בעבודת האדם - למחול בלב שלם לזולת

הלכה הקשורה לנידון זה היא ההלכה שישנה מצווה וחובה למחול ולסלוח לזולת בלב שלם. את המקור הראשוני לעניין זה אנו מוצאים במשנה במסכת בבא קמא:

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף צב עמוד א

אף על פי שהוא נותן לו, אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר: ועתה השב אשת וגו'. ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי? שנאמר: ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך וגו'.

המשנה עוסקת באדם שחבל או בייש את חברו, שחייב לתת לו את דמי הנזקים. על כך אומרת המשנה שגם לאחר ששילם את הסכום הנדרש, העבירה אינה נמחלת לו עד שהנפגע יתפייס וימחל לו.

המשנה מוכיחה זאת ממה שמצינו לגבי אברהם ואבימלך: הקב"ה אמר לאבימלך "השב את אשת האיש כי נביא היא ויתפלל בעדך וחייה", ומכאן מוכח שיש צורך שאברהם ימחל על העבירה של אבימלך ויתפלל עליו, ודוקא אז "וחייה" – ימחל העוון של אבימלך ולא ימות.

משנה זו מקבילה למשנה המפורסמת במסכת יומא, שעבירות שבין אדם לחבירו אינם נמחלות ונסלחות עד שהאדם הניזוק יתפייס לסלוח:

תלמוד בבלי מסכת יומא דף פה עמוד ב

עבירות שבין אדם למקום, יום הכפורים מכפר. עבירות שבין אדם לחבירו, אין יום הכפורים עד שירצה את חבירו

וכך גם פסק הרמב"ם בהלכות דעות:

רמב"ם הלכות דעות פרק ו הלכה ו

כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק כמו שנאמר ברשעים ולא דבר

אבשלום את אמנון מאומה למרע ועד טוב כי שנא אבשלום את אמנון, אלא מצוה עליו להודיעו ולומר לו למה עשית לי כך וכך ולמה חטאת לי בדבר פלוני, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך, ואם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול, ולא יהא המוחל אכזרי שנאמר ויתפלל אברהם אל האלהים.

ועל דרך זה בהלכות תשובה:

רמב"ם הלכות תשובה פרק ב הלכה י

אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפיים אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפוצה, ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור וזהו דרכם של זרע ישראל ולכם הנכון אבל העובדי כוכבים ערלי לב אינן כן אלא ועברתן שמרה נצח, וכן הוא אומר על הגבעונים לפי שלא מחלו ולא נתפייסו והגבעונים לא מבני ישראל המה.

ז. דרגות המחילה

בפרטיות יותר, מבאר רבינו שישנם שלוש דרגות במחילה:

לקוטי שיחות חלק כח חוקת ב (תרגום חפשי)

מחילה יכולה להיות בכמה אופנים, ומהם:

- א. אחד מוחל לשני על החטא שחטא כנגדו בכדי שהשני לא ייענש;
- ב. הוא מוחל לא רק בגלל שהוא רוצה לשומרו מן העונש אלא אין לו שום טינה בלבו;
- ג. זוהי מחילה בלב שלם באופן שהוא נתפיים לגמרי – הנמחל "מרוצה וחיביב לפני כקודם החטא".

האופן הראשון הוא הצורה הבסיסית ביותר של מחילה: האדם אינו סולח ו'שוכח' מהחטא, וממילא היחס לחוטא אינו חוזר לקדמותו, אלא משמעות

המחילה היא רק כלפי העונש: הניזוק מסכים להתעלם ולוותר לזולת על העונש הכרוך בעבירה.

בשני האופנים הבאים המחילה אינה רק לגבי העונש, אלא האדם סולח בצורה 'אמיתית' ופנימית יותר: הוא אכן הצליח למחול לזולת ו'לשכוח' מהחטא, ומכאן ואילך להתייחס לחוטא כאדם מן השורה, ללא כל טינה בלב.

אך למרות זאת, באופן השני עדיין ישנו 'רושם' קטן לחטא, ואי אפשר לומר שהיחס לאדם החוטא יהיה רגיל לגמרי, כאילו לא חטא כלל. רק באופן השלישי המחילה הינה בלב שלם, עד כדי כך שהחוטא יהיה מכאן ואילך "מרוצה וחביב לפני כקודם החטא".

בהמשך השיחה מגדיר כ"ק אדמו"ר את שלושת האופנים בצורה שונה במעט:

בסגנון אחר קצת: באופן הראשון הוא מוחל על החטא של השני, שהוא פגע במוחל; באופן השני הוא מוחל לאדם שחטא; באופן השלישי – הוא גם עוקר החטא מעיקרו, לא נותר כל רושם כלל.

כלומר: ההבדל בין שלושת האופנים הוא כלפי מה האדם מוחל: באופן הראשון המחילה היא רק כלפי החטא, לא בנוגע לאדם החוטא; ובאופן הב' והג' המחילה היא כלפי האדם החוטא, אך ההבדל הוא באיזו צורה נתפייס המוחל; באופן השני נותר 'רושם' מהחטא, מה שאין כן באופן השלישי החטא נעקר מלכתחילה, כביכול לא אירע מעולם.

בהמשך מבאר כ"ק אדמו"ר מהו ההבדל בפועל בין שלושת האופנים:

והנפק"מ בפועל ביניהם היא: בשעה שהוא רק מתכוון שהשני לא ייענש בגלל החטא, הוא משתדל במחילתו רק עד כמה שזה נוגע לעונש על השני על ידי החטא הפרטי; אבל באופן הב' ובפרט כשהמחילה היא בלב שלם, נוגעת לו הטובה של השני, המחילה באופן שהוא מונח בזה ביתר שאת, עד כדי לפעול על השני שיהיה לגמרי כדבעי. עד כדי כפי שהיה קודם שביצע את העוולה (כלפיו), "כקודם החטא".

ולכאורה, על פי הנתבאר לעיל יובן בעומק יותר הטעם העומד מאחורי דין זה – למחול לזולת:

כיוון שالیבא דאמת כל מה שעובר על האדם, הן לטוב והן למוטב, נגזר ומגיע

מן השמים, והזולת הוא רק שליח של ההשגחה העליונה, עד כדי כך שכל הכועס "כאילו עובד עבודה זרה",

הרי ממילא מובן ופשוט שאין כל סיבה לשמור לו טינה וכיוצא בזה, ומכל שכן לנקום ח"ו – יש למחול לו על החטא בלב שלם לגמרי, עד לאופן הנעלה ביותר במחילה – "מרוצה וחביב כקודם החטא" – כיוון שאין זה בסיבתו ובאשמתו של הנמחל כלל וכלל: על הניזוק כבר נגזר בין כה מן השמים, וגם לולא המזיק היה הקב"ה מגלגל את הנזק בדרך אחרת – "הרבה שלוחים למקום".

ח. נספח: אין רע יורד מלמעלה

נוסף על האמור, מצינו עניין נוסף שקשור למבואר לעיל ומהווה גם הוא הסברה לחומרה המיוחדת של מדת הכעס, וכן לחשיבות המחילה לזולת. והוא: גם כאשר מתרחשים לאדם מאורעות שנראים בהשקפה ראשונה כדברים רעים ושלייליים, הרי שבאמת ובפנימיות העניינים, כל המתרחש וקורה בעולם הוא רק טוב (הבא לקמן הוא ע"פ לקוטי שיחות חלק ב' ע' 394; ועוד).

חז"ל הותירו לנו שני ביטויים חשובים הנוגעים לאמונתנו בהשגחה העליונה: הראשון הוא "כל דעביד רחמנא לטב עביד" – כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא לטובה עושה. השני הוא "גם זו לטובה". שני הביטויים הללו מבטאים שתי דרגות שונות בהבנת פעולתו של הבורא יתברך בעולם.

המעשה הראשון מסופר על רבי עקיבא (ברכות ס,ב), שיצא לדרך עם שלושה חפצים הכרחיים לו – חמור לרכיבה, תרנגול שיעירוהו לתיקון חצות ונר ללמוד לאורו. כשהגיע לעיר מסוימת, לא רצו אנשיה לקבלו ואילץ ללון בשדה הפתוח. במהלך הלילה קרו לו שלושה אסונות – אריה טרף את חמורו, חתול הרג את תרנגולו והרוח כיבתה את נרו. למרות כל הצרות הללו, אמר רבי עקיבא באמונה שלמה "כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא לטובה עושה".

כשהאיר היום התברר לו שבאותו לילה בדיוק פשטו שודדים על העיר. רבי עקיבא הבין מיד שכל הדברים הרעים שקרו לו הצילו אותו מגורל איום הרבה יותר. אילו התארח בעיר היה נפגע עם כל התושבים, ואילו שהה בשדה עם חמורו שנוער, תרנגולו שקורא ונרו שדולק, היו השודדים מבחינים בו ותופסים אותו. כך התגלה שמה שנראה כרע גמור היה למעשה הצלה אלוקית מוחלטת.

כאן אנו רואים דרגה אחת בהשגחה העליונה – דברים רעים שקורים לאדם הם

כלי להביא לטובה גדולה יותר. המעשה עצמו היה ענין של צער והיזק, אלא שאירע לצורך טובה. התכלית והתוצאה הסופית של כל הנעשה בעולם הוא טוב וחסד, אך המעשה עצמו יכול להיות עניין שלילי שמכוון לטובה. הרע עצמו אינו טוב, אלא הוא אמצעי להביא לתוצאה טובה.

המעשה השני מסופר על נחום איש גמזו (תענית כא,ב), שהיה רבו של רבי עקיבא. חכמי ישראל שלחו אותו להביא מתנה למלך רומי – תיבה מלאה אבני חן יקרות. בדרך חילפו גנבים את המרגליות בעפר רגיל, אולם נחום הגיב ואמר "גם זו לטובה". כשהגיע למלך והציג לו את התיבה המלאה עפר, כעס המלך וחשב להענישו. שלח הקב"ה את אליהו הנביא בדמות שר מחכמי המלך, והלה הציע שמא זהו העפר המיוחד שבו השתמש אברהם אבינו במלחמותיו וניצח בו את אויביו. ניסו את העפר במלחמה אחת וגילו שאכן יש לו כוח ניצחון מופלא. המלך הודה לנחום על המתנה הנפלאה והעניק לו אוצרות רבים.

כאן אנו עדים לדרגה שנייה ונעלה יותר בהשגחה העליונה – "זו", המעשה עצמו, גם הוא עניין טוב. לא זו בלבד שלא נגרם לנחום שום נזק, אלא דווקא בזכות מה שנראה כגניבה ופגיעה זכה לכבוד ועושר שלא היה מקבל אילו הביא את המרגליות המקוריות. המלך בוודאי לא היה מתרגש ממרגליות נוספות לאוצרו, אבל העפר המיוחד הזה היה למעשה מתנה הרבה יותר יקרה ומשמעותית.

כאן לא רק שבסופו של דבר יהיה טוב, אלא גם המציאות הנוכחית עצמה טובה. אלא שמצד ההעלם והסתור שבעולם נראה בהשקפה ראשונה שזהו עניין של נזק וצער, אך בפנימיות העניינים המציאות העכשווית עצמה טובה לחלוטין.

בנוגע לעניין זה ראוי לציין לדברי האדמו"ר הזקן באגרת הקודש המפורסמת 'להשכילך בינה':

תניא אגרת הקודש סימן יא

וכשיתבונן האדם בעומק הבנתו ויצייר בדעתו הווייתו מאין בכל רגע ורגע ממש האיך יעלה על דעתו כי רע לו או שום יסורים מבני חיי ומזוני או שארי יסורין בעולם הרי האין שהיא חכמתו יתברך הוא מקור החיים והטוב והעונג והוא העדן שלמעלה מעוה"ב רק מפני שאינו מושג לכן נדמה לו רע או יסורים אבל באמת אין רע יורד מלמעלה והכל טוב רק שאינו מושג לגודלו ורב טובו

באגרת זו מגיע אדמו"ר הזקן על יסוד עיקרון זה, לשלול כל עניין של התאוננות ועצב על צרות ומאורעות רעים: באם האדם יתבונן כיצד כל הבריאה מתחדשת ומתהווה בכל רגע על ידי הקב"ה, והקב"ה הוא הרי מקור אך רק לטוב וחסד – "אין רע יורד מלמעלה", וזה שנראה לעינינו רע ויסורים, הרי בעצם ובפנימיות זהו חסדים מסותרים, שלגודל הטוב אינם יכולים לרדת בצורה גלויה.

וממשיך אדמו"ר הזקן בדברים נוקבים, עד כמה חשובה ויסודית אמונה זו, עד כדי כך שכל הכועס ומתלונן על הנעשה בעולם, הרי זה ככופר בקב"ה ח"ו:

וזהו עיקר האמונה שבשבילה נברא האדם להאמין דלית אתר פנוי מיני' ובאור פני מלך חיים וע"כ ראשית הכל שישמח האדם ויגל בכל עת ושעה ויחיה ממש באמונתו בה' המחיה ומטיב עמו בכל רגע ומי שמתעצב ומתאונן מראה בעצמו שיש לו מעט רע ויסורין וחסר לו איזה טובה והרי זה ככופר ח"ו וע"כ הרחיקו מדת העצבות במאד חכמי האמת. אבל המאמין לא יחוש משום יסורין בעולם ובכל עניני העולם הן ולא שוין אצלו בהשוואה אמיתית ומי שאין שוין לו מראה בעצמו שהוא מערב רב דלגרמייהו עבדין ואוהב א"ע לצאת מתחת יד ה' ולחיות בחיי עו"ג בשביל אהבתו א"ע וע"כ הוא חפץ בחיי בשרים ובני ומוזני כי זה טוב לו ונוח לו שלא נברא

ועל דרך זה בקצרה יותר, בלקוטי אמרים:

תניא ליקוטי אמרים פרק כו

והנה עצה היעוצה לטהר לבו מכל עצב ונדנוד דאגה ממילי דעלמא ואפי' בני חיי ומוזני מודעת זאת לכל מאמר רז"ל כשם שמכרך על הטובה כו' ופירשו בגמ' לקבולי בשמחה כמו שמחת הטובה הנגלית ונראית כי גם זו לטובה רק שאינה נגלית ונראית לעיני בשר כי היא מעלמא דאתכסי' שלמעלה מעלמא דאתגלייא

לאור כל האמור, יובנו היטב דברי הזוהר המובאים בתניא על כך שיש לגמול לחייבים טובות – גם אדם שהזיק וציער את חברו, לא רק שאין לנקום בו ח"ו, אלא אדרבה: צריכים להתנהג עמו ב"חסד וחיבה יתירה":

תניא ליקוטי אמרים פרק יב

ואדרבה המוח שליט ומושל ברוח שבלבו לעשות ההפך ממש להתנהג עם חבירו במדת חסד וחיבה יתרה מודעת לו לסבול ממנו עד קצה האחרון ולא לכעוס ח"ו וגם שלא לשלם לו כפעלו ח"ו אלא אדרבה לגמול לחייבים טובות כמ"ש בזהר ללמוד מיוסף עם אחיו:

וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר, שזהו מפני שבעצם המעשה הרע שנעשה הוא בעצם טוב, ואם כן יש לגמול לשני ולהכיר לו טובה על המעשה הטוב שעשה כלפיו:

לקוטי שיחות ח"ה ע' 247 הערה 48:

ועפ"ז יובן גם מ"ש בתניא ספי"ב "שלא לשלם לו כפעלו ח"ו אלא אדרבה לגמול לחייבים טובות" - כי מכיון שמה שגמלוהו כו', הרי "מאת ה' היתה זאת לו" (אגה"ק רסכ"ה), וכל מה דעביד רחמנא לטב עביד, לכן צריך לגמול להם טובות, כי עשו זאת בשליחותו של הקב"ה שגזר עליו ה"טב דעביד" - כמו אחיו של יוסף.

ובשולי הגליון שם מוסיף כ"ק אדמו"ר, שזה שאצל אחי יוסף ראו בגילוי איך שלמפרע כל המעשים הרעים היו לטובה, שעל ידי שהשליכו את יוסף לבור הוא נעשה בסופו של דבר משנה למלך מצרים, מהווה הסברה והוראה לכל יהודי, גם במקרים שעדיין אין זה ניכר בגלוי, שיש לגמול לחייבים טובות:

ועפ"ז יומתק מה שמסיים בתניא שם "ללמוד מיוסף עם אחיו" - כי שם ראו בגילוי ש"אלקים חשבה לטובה", וזוהי ההסברה על זה שכ"א צריך לגמול לחייבים טובות.

את השיחה לעיל אודות "כל מה דעביד רחמנא לטב עביד" ו"גם זו לטובה" סיים כ"ק אדמו"ר כך:

נחום איש גמזו חי בתקופה הקרובה יותר לזמן בית המקדש, כאשר השגחת ה' הייתה גלויה יותר והיה ניתן לראות את הטוב הטמון בכל דבר. רבי עקיבא חי כבר בתקופת הגלות, כאשר השגחת ה' מוסתרת יותר ורק לאחר זמן ניתן להבין את החכמה האלוקית שבמאורעות.

אנו חיים עתה בסוף ימי הגלות ועומדים על סף הגאולה השלמה. בקרוב יזכה

עם ישראל הקב"ה יסיר את כל המסכים וההסתרות, ונראה בעינינו הגשמיות את כל הטוב הנשגב שהיה טמון בכל הצרות והייסורים שעבר עלינו עם ישראל לאורך הדורות. אז נבין באמת ובתמים שכל מה שעבר עלינו היה "גם זו לטובה" במובן הנעלה והמושלם ביותר.

דיבר טוב על ישראל

איסור לשון הרע

הקדמה

לדיבור שלנו יש השפעה רבה על הסביבה שמחוץ לנו, ואפילו בעולמות העליונים. כולנו מכירים את הסיפור המובא ב"היום יום" (כט תשרי), על יהודי שדיבר בכעס בבית הכנסת במז'יבוז' והבעש"ט הראה לתלמידיו מה שנעשה מזה בפועל בעולמות העליונים; הדיבור פועל גם לאידך, בצד הקדושה, כדרישתם המפורסמת של רבותינו נשיאנו לחזור אותיות התורה בהליכה ברחוב כדי לטהר את האוויר (היום יום י"א טבת), ענין שהרבי הסביר לא פעם את פעולתו וחשיבותו.

קודם שניגש לסוגיה עצמה ומקורותיה, חשוב לבאר מה הייחודיות של כח הדיבור דווקא, ומדוע הפעולה שלו ממשית כל כך יותר משאר הכחות.

הבריאה כולה נחלקת לארבעה מינים: דומם, צומח, חי ומדבר - כשהתואר 'מדבר' הוא זה שמתאר את האדם ומעלתו על שאר היקום. אף שהדיבור אכן מתייחד למין האנושי בלבד, אך לכאורה לא זוהי המעלה העיקרית של האדם על שאר המינים; די אם נביט בדברי אדה"ז בפ"ה בתניא על האחדות המיוחדת בקב"ה הנעשית באמצעות השכל דווקא, ונבין שהתואר הראוי למין האנושי הוא לכאורה 'משכיל' או 'חושב', ולא 'מדבר'!

לקוטי שיחות חלק ו' ע' 116 (בתרגום חפשי ללה"ק)

ה"רוחניות" ו"פשיטות" שישנם באדם מצד שכלו, שנותן לו את הכח לצאת מהגדרות וביכולתו לבחור אפילו דבר שאינו לפי טבעו. . אך זו כזו פשיטות שקשורה, סוף כל סוף, עם מציאות, כיון שגם זה שהאדם בוחר (מצד שכלו) בענין שהוא היפך טבע מידותיו, נמצא מזה שכך מחייבת המציאות של ההבנה שלו.

...משא"כ ב"כח הדיבור", מאחר ובזה האדם אינו מוגדר במציאות האישית שלו והוא יכול לדבר עם זולת - כיון שחוסר-הגדרה זה הרי לא קשור עם המציאות של האדם (כיון שהכח לדבר עם זולת הרי לא מגיע מכך שהמציאות שלו מחייבת להתעסק ע' זולת, אלא מפני שהשרש של כח הדיבור הוא במקום כה נעלה בנפש בו אין שום הגדרה, אפילו לא כזו שמפרידה בינו לבין הזולת) - לכן בכח הדיבור באה לידי ביטוי אמיתית הרוחניות ופשיטות הנפש.

נמצא, שדווקא כח הדיבור מבטא את חוסר ההגבלה של נפש האדם, שביכולתו לפעול דברים נפשיים במציאות שמחוץ לו; לכן דווקא הדיבור משמעותי ופועל גם מחוץ לאדם, יותר מהשכל והמחשבה. ולכן המין האנושי נקרא 'מדבר' (ולא 'דובר' וכיו"ב), כמו 'מפעיל', כיון שענין הדיבור הוא הפעולה שנעשית על ידו בדברים שמחוץ לאדם (כמבואר במקומות הנסמנים בלקו"ש שם).

כעת ניגש לליבה של הסוגי', נלמד את המקורות לאיסור לשון הרע, את השפעתו על נפש האדם המדבר, על האדם עליו דובר ועל הסביבה כולה; לסיום נלמד את העומק שמתווסף בזה ע"פ תורת החסידות, ואת המשמעות המיוחדת של פעולת הדיבור בעניינים טובים.

א. לשון הרע מהו?

ישנם שלושה סוגי איסורים שלכאורה דומים אחד לשני, הראשון הוא רכילות, והשני הוא לשון הרע והשלישי הוא מוציא שם רע. את ההבדל ביניהם הגדיר הרמב"ם:

רמב"ם הלכות דעות פרק ז הלכה ב

אי זהו רכיל? זה שטוען דברים והולך מזה לזה ואומר כך אמר פלוני כך וכך שמעתי על פלוני, אף על פי שהוא אמת. . יש עון גדול מזה עד מאד והוא בכלל לאו זה, והוא לשון הרע. והוא המספר בגנות חבירו אף על פי שאומר אמת. אבל האומר שקר נקרא מוציא שם רע על חבירו, אבל בעל לשון הרע זה שיושב ואומר כך וכך עשה פלוני וכך וכך היו אבותיו וכך וכך שמעתי עליו ואמר דברים של גנאי, על זה אמר הכתוב יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות.

היינו, רכילות היא בכל סיפור דברים אודות השני, אף שהוא אמת ואף שאין בו גנאי למסופר, לשון הרע זה כשיש גנות לאדם אודותיו מסופר, למרות שזה אמת. ומוציא שם רע הוא אדם שמספר שקר אודות השני.

וכפי שמסכם זאת הכסף משנה:

כסף משנה שם

דעת רבינו שרכיל היינו האומר פלוני אמר עליך כך וכך או עשה לך כך, אף על פי שאותו דבר אינו גנות למי שנאמר. כמו בהלשנת דואג שאמר על אחימלך שנתן לחם וחרב גלית לדוד, ואילו נשאל לאחימלך לא היה מכחיש שאין בזה גנות לו, דאדרבה חשב שעושה עבודה לשאול כמו שהתנצל בדבריו. זה אף על פי שאין בו גנות לחבירו, כיון שטוען דברים מזה והולך לזה רכיל מקרי דכשמו כן הוא, שהוא כרוכל המחזר בעיירות. אבל לשון הרע היינו המספר בגנות חבירו וזה נחלק לשנים. אם הגנות שמספר עליו הוא שקר, נקרא מוציא שם רע. ואם הוא אמת, נקרא מספר לשון הרע.

וכך גם פסק אדמו"ר הזקן בשולחנו הטהור:

שולחן ערוך רבינו סי' קנו סעיף י

המרגל בחבירו עובר בלא תעשה שנאמר לא תלך רכיל בעמך (קדושים יט מז), איזהו רכיל זה שטוען דברים והולך מזה לזה ואומר כך וכך אמר

פלוני כך וכך שמעתי על פלוני אף על פי שהוא אמת ואינן דברים של גנאי כלל. וגם אותו פלוני לא מכחישם כלל. . ובכלל לאו זה הוא לשון הרע והוא המספר בגנות חבירו אף על פי שאמר אמת. .. אם הוציאו בדרך לשון הרע שנתכוין לגנות .. אבל האומר שקר על חבירו נקרא מוציא שם רע.

ב. מקור איסור לה"ר

איסור לשון הרע נלמד בגמרא מכמה פסוקים. החפץ-חיים מביא (בפתיחה לספרו חפץ חיים) י"ח לאוין וי"ד לאוין וד' ארורין (!) שעליהם יכול האדם המדבר לשון הרע לעבור. מקוצר היריעה לא נוכל למנות את כולם, אבל פטור בלא כלום אי אפשר.

המקור הראשון הוא בירושלמי:

תלמוד ירושלמי מסכת פאה פרק א הלכה א

אזהרה ללשון הרע מגין? [דברים כג י] ונשמרת מכל דבר רע.

מצוות שמירת לשון הרע מוכרת לנו גם מהזכירה החמישית שאנחנו אומרים מידי יום:

דברים כד, ט

זכור את אשר עשה ה' אלקיך למרים בדרך בצאתכם ממצרים.

רש"י: אם באת להזהר שלא תלקה בצרעת, אל תספר לשון הרע. זכור העשוי למרים שדברה באחיה ולקתה בנגעים.

מסביר השפתי חכמים את ההכרח של רש"י (שם):

דאם לא כן, מה ענין זה לזה. ולכן נראה דרש"י בא לתרץ יתורא דכתיב בקרא גבי נגע צרעת לשמור מאד למה לי וע"ז פירש אם באת להזהר שלא תלקה בו'.

כלומר, הואיל והציווי על זכירת מעשה מרים בא אחרי הפסוק "השמר בנגע הצרעת לשמר מאד", משמע שהוא משמש ציווי ואזהרה על לשון הרע.

הרמב"ן (בפירושו על התורה שם) לומד, שלא בלבד שזו מצווה, אלא יש חיוב תמידי לזכור ולהישמר מלשון הרע:

ולפי דעתי שהיא מצות עשה ממש, כמו זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ, ח.), ... כולם מצוה, אם כן גם זה כמותם. והיא אזהרה מלדבר לשון הרע, יצוה במצות עשה שזכור העונש הגדול שעשה ה' לצדקת הנביאה, שלא דברה אלא באחיה גמול חסדה אשר אהבתו כנפשה, ולא דברה בפניו שיבוש, ולא בפני רבים, רק בינה לבין אחיה הקדוש בצנעה, וכל מעשיה הטובים לא הועילו, גם אתה אם תשב באחריך תדבר בכך אמך תתן דופי לא תנצל.

...כשהוא אומר השמר בנגע הצרעת לשמר מאד ולעשות (פסוק ח) הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפך. ומכאן נראה שרבותינו יעשו אותה מצוה, לא סיפור ועצה בלבד להנצל מן הנגעים. . . וזו מצוה מכלל תרי"ג מצות, ושכחה בעל הלכות גדולות וכל המונים המצות אחריו.

ג. חומרת העבירה

בנוסף על האיסור גרידא, הגמרא לומדת מהתורה על חומרתה המיוחדת של העבירה:

ערכין טו, ב ופרש"י

"אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי בן זימרא: כל המספר לשון הרע - כאילו כפר בעיקר, שנאמר: אשר אמרו ללשוננו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו. ואמר ר' יוסי בן זימרא: כל המספר לשון הרע - נגעים באים עליו, שנאמר: מלשני בסתר רעהו אותו אצמית, וכתוב התם: לצמיתות, ומתרגמינן: לחלוטין, ותנן: אין בין מצורע מוסגר למצורע מוחלט אלא פריעה ופרימה. אמר ריש לקיש, מאי דכתיב: זאת תהיה תורת המצורע? זאת תהיה תורתו של מוציא שם רע... ואמר ריש לקיש: כל המספר לשון הרע - מגדיל עונות עד לשמים, שנאמר: שתו בשמים פיהם ולשונם

תהלך בארץ. ... תנא דבי רבי ישמעאל: כל המספר לשון הרע - מגדיל עונות כנגד שלש עבירות, עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים, כתיב הכא: לשון מדברת גדולות, וכתיב בעבודת כוכבים: אנא חטא העם הזה חטאה גדולה, בגילוי עריות כתיב: ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת, בשפיכות דמים כתיב: גדול עוני מנשוא.

האומרים ללשוננו נגביר - כמי שאומר מי אדון לנו דכופרים בעיקר. למצורע מוחלט - אלמא אצמית דמתרגם לשון חליטה היינו צרעת. חי מינייהו מפקא - הא בכולהו כתיב גדולות הלכך כולהו אתו. לישנא תליתאי - זה לשון הרכיל שהיא שלישית בין אדם לחבירו לגלות לו סוד. לאומרו - לרכיל עצמו שמתוך מריבה שנופלת בין השנים הורגין זה את זה והורגין גואלי הדם את הרכיל שההרג בא על ידו.

ומסיימת הגמרא:

במערכא אמרי: לשון תליתאי [= לשון הרע] קטיל תליתאי, הורג למספרו ולמקבלו ולאומרים עליו.

ונשאלת השאלה הפשוטה: במה חטא האיש המסופר, שבגלל זה צריך למות? על כך מצינו כמה הסברים במפרשים:

רש"י (ד"ה לאומרו)

לרכיל עצמו, שמתוך מריבה שנופלת בין השנים הורגין זה את זה והורגין גואלי הדם את הרכיל שההרג בא על ידו.

כלומר, שאין מדובר כאן על עונש רוחני, אלא הואיל והאדם שמע על חבירו לשון הרע הוא עלול לריב איתו, וזה יכול להגיע לידי רציחה אחד של השני, ואז יבואו גואלי הדם שלהם וירצחו (כנקמה) את המספר על שבגללו נרצחו יקיריהם. אך רבינו גרשום שם סובר שהכוונה במה שלשון הרע הורגת "לאומרים עליו", אין הכוונה לאדם שעליו דובר, וזה לשונו:

שהאומר שמעו מאחד ואמרו לאחד דהו ג' בני אדם.

כלומר: באמת האדם אודותיו מסופר אינו מקבל עונש, והכוונה "קטיל תליתאי"

– שלושה אנשים, היא כיוון שכאן מדובר שהיה אדם נוסף שסיפר לחברו, היינו שיש כאן שניים שסיפרו לשון הרע ואחד ששמע.
בספרים אחרים מבואר הענין בדקות יותר:

חידושי אגדות למהר"ל שם

ומפני כי לשון הרע מזיק כל אשר שייך אליו, ושלשה שהם שייכים אליו, והם האומר ואשר נאמר אליו והאומרים עליו, ולכך מזיק כל שלשתן שהרי ע"י שלשתן נעשה לשון הרע ולפיכך שלשתן הורגתן.

כלומר: המהר"ל מסביר שלשון הרע הוא עניין כל כך חמור, עד כדי כך שהוא מזיק והורג כל אדם שקשור אליו – כולל אפילו את האדם עליו מסופר הלשון הרע, כיוון שעצם זה שבלשון הרע מדובר עליו, הרי זה קשר ושייכות לעבירה, ולכן גם הוא ניזוק מזה, אף שבפשטות הוא אינו אשם כלל.

היום יום י"ג חשון (תרגום חופשי)

הבעש"ט היה לומד עם תלמידיו שיעור בגמרא.. כשלמדו מסכת ערכין והגיעו למארו"ל (טו, ב): "לשון תליתאי קטיל תליתאי", פירשו הבעש"ט: "לשון הרע קוטל כל השלושה: הממציא, המספר והמאזין: אך זהו בלבושים הרוחניים, שזה קשה יותר מרציחה בגשמיות".

ולפי פירושים אלו נמצא שעניין המיתה הוא ברוחניות, דהיינו, שלדיבור משפיע וגורם נזק רוחני גם לאדם שעליו דובר.

לעומת זאת, הרבי מבאר שעצם הדיבור הרע עשוי לגרום שיענישו מלמעלה את האדם עליו מדברים:

לקוטי שיחות חלק טו ע' 32 (תרגום חפשי)

התכונה (והחידוש) של דיבור היא, שהיא מוציאה את הדבר מהעלם אל הגילוי, ולכן כל זמן שלא מדברים על הרע שבזולת, אפילו שזה אמת, הוא נמצא בהעלם. והקב"ה שהוא מאריך אף, מחכה עד שהיהודי יעשה תשובה. אבל כשמדברים על הרע, וזה בא בגלוי בעולם הדיבור, אז יכול להיגרם מזה קמרוג שעלול להביא היזק.

יכול להיות שיש רע אצל האדם, אבל כל עוד זה בהעלם זה לא מורגש, והקב"ה 'מתעלם' כביכול, מהרע. אך כשמדברים לשון הרע, הדיבור מגלה ומוציא כלפי חוץ את מה שיש בפנימיות (ע"ד המבואר במבוא לסוגי', שהדיבור מבטא את הפשיטות של עצם הנפש), ואז כבר יש מקום לקטרוג.

ד. ההיזק לעצמו

נוסף על זה, ע"י הדיבור בלשון הרע יש גם היזק לאדם המספר עצמו. ויובן זה בהקדים דברי הרמב"ם:

רמב"ם הלכות דעות פרק ז הלכה ג

ועוד אמרו חכמים כל המספר בלשון הרע כאילו כופר בעיקר, שנאמר
אשר אמרו ללשוננו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו.
בדברים אלו מפורש שהדיבור בלה"ר הוא ככפירה בקב"ה. ולכאורה, במקום
אחר ברמב"ם לא משמע כן:

רמב"ם הלכות טומאת צרעת פרק טז הלכה י

קל וחומר לבני אדם הרשעים המפשים שמרבים לדבר גדולות ונפלאות .
. וזה דרך ישיבת הלצים הרשעים בתחילה מרבין בדברי הבאי . . ומתוך
כך באין לספר בגנות הצדיקים . . ומתוך כך יהיה להן הרגל לדבר בנביאים
ולתת דופי בדבריהם . . ומתוך כך באין לדבר באלקים וכופרין בעיקר .
. זו היא שיחת הרשעים שגורמת להן ישיבת קרנות וישיבת כנסיות של
עמי הארץ וישיבת בתי משתאות עם שותי שכר, אבל שיחת כשרי ישראל
אינה אלא בדברי תורה וחכמה, לפיכך הקדוש ברוך הוא עוזר על ידן
ומזכה אותן בה.

היינו שלשון הרע (שהוא בכלל שיחת הלצים הכתובה בהלכה) רק עלול לגרום
לכפירה בקב"ה, אבל עצם הדיבור אינו נחשב לכפירה?
על סתירה זו מתרץ הרבי:

לקוטי שיחות חלק כב עמוד 67 (תרגום חפשי)

בלשון ברע ישנם ב' ענינים:

(א) דיבור לשון הרע (הבא מהמדות הרעות של המדבר – קנאה ושנאה וכיו"ב) גורם היזק וכו' לזה שעליו מדברים. זאת-אומרת שעיקר החסרון הוא מה שאמירת לשון הרע (מגלה את המידות הרעות ו)מזיקה לזולת.

- ועל עניין זה בלשון הרע מדבר הרמב"ם בהלכות דעות, כנראה שם מתוכן כל הפרק, המדבר כולו על דיבורים והנהגות בלתי רצויים שמאדם לחבירו.

(ב) לשון הרע – מצד הדיבור עצמו כשאחד מדבר לשון הרע, ואפילו לא בכוונה וכו' – אז הדיבור עצמו גורר ומושך אותו אל תוך הרע.

אע"פ שכח הדיבור הוא לכאורה רק כח חיצוני (לבוש, ולבוש חיצוני של הנפש), אבל הוא קשור עם עצם האדם [עד שתואר האדם זה "מדבר"] ומהאי טעמא, כשאדם מדבר לשון הרע, אז הדיבור הבלתי רצוי מושך אותו (מצד עצמו) עוד יותר לתוך הרע.

היינו: בהלכות דעות מדבר הרמב"ם על ה'תוכן' הבעייתי שבלשון הרע: ההיזק הנגרם לזולת מכך, והמידות הרעות של המספר לשון הרע, שמתגלות על ידי הדיבור. ומצד חומרת עניין זה, לשון הרע נחשב לכפירה בקב"ה.

אך בהלכות טומאת צרעת מדבר הרמב"ם (לא על ה'תוכן' הרע שמתבטא בלשון הרע, אלא) על עצם הדיבור והעיסוק בדברים רעים, גם אם הדיבור אינו בכוונה וכיוצא בזה. ועל כך אומר הרמב"ם, שאף שעצם הדיבור – ללא כוונת האדם, אינו חמור ככפירה בקב"ה, אך הוא עלול להביא ולגרום לכך, כיוון שכח הדיבור קשור ושייך לעצם הנפש (ראה בארוכה במבוא), ולכן הוא עלול להשפיע על האדם שמדבר לשון הרע.

[יש להעיר מעניין נוסף שעומד בפ"ע, והוא לה"ר במחשבה, היינו עצם המחשבה הרעה על הזולת, שעליו כותב אדמוה"ז בתניא (אגה"ק סו"ס כב) שבמובנים מסויימים הוא יותר גרוע מדיבור].

ה. השפעה על כל עם ישראל

עד כה למדנו איך לשון הרע מזיק למסופר ולמספר, לקמן נלמד על ה'קצה השני' של פעולת לשון הרע, ומתכונותיו ההרסניות – ההיזק של לשון הרע על כללות עם ישראל, כדלהלן.

אחרי שמשה מוכיח את דתן ואבירם על זה שהם רבים, הם מזכירים לו שיום לפני-זה הוא הרג מצרי. משה לא עונה להם, אבל הפסוק מסיים באמירת משה "אכן נודע הדבר". אומר על כך המדרש:

תנחומא פרשת שמות אות י

אמר להם יש ביניכם לשון הרע, והיאך אתם ראויין לגאולה?

כלומר: משה טען שחטא לשון הרע עלול למנוע את יציאת עם ישראל ממצרים. ולכאורה אין זה מובן: עם ישראל במצרים היו משוקעים במ"ט שערי טומאה עד כדי כך שכישוראל הגיעו לים סוף טענו המלאכים "הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז" – היינו שאין חילוק בין בני ישראל למצרים, ואעפ"כ מה ש'מפריע' למשה זה דווקא לשון הרע, ואיך יתכן הדבר? ויתירה מזו: הרי אפילו חטא לשון הרע עוד לא היה כאן, הם הרי עוד לא סיפרו לפרעה כלום, ואם כן מהי טענת משה? על כך מבאר הרבי, שכדי לצאת ממצרים צריך אחדות מושלמת:

לקוטי שיחות חלק לא ע' 12

"הדיבור דלשון הרע (מה שאחד מדבר על חברו), גם אם אין רצונו להזיקו, אפילו כשאין כוונתו לספר בגנותו ואינו מדבר בשנאה, כ"א עצם הדיבור אודות הרע שבחבירו, פעולתו הלא-טובה של חברו (וכיו"ב) – מורה ומדגיש את הפירוד והחילוק בין אחד לשני.

... שלשון הרע גורם לפירוד ומחלוקת, ה"ז בסתירה לבחירה .. בהמציאות דעם ישראל, עם אחד. כלומר: אף שבחירת הקב"ה אינה בגלל המעלות (הרוחניות) שבבני ישראל, כ"א אך ורק מצד בחירתו ית' החפשית - מ"מ, צ"ל "חפצא" של עם ישראל שבו היא הבחירה; וכאשר יש פירוד בין אדם לחבירו (בהנהגה חיצונית עכ"פ) חסר במציאותה של החפצא ד"(עם) אחד."

כלומר: אע"פ שלא דוקא שדתן ואבירים התכוונו לספר את מה שהיה עם משה והמצרי למישהו, למרות זאת עצם זה שהם מספרים בגנות יהודי יכול לפגוע באחדות הנדרשת מעם ישראל כדי שתהיה בחירה של הקב"ה בעם ישראל כעם (שלם). וכדי לפגוע באחדות מספיק שלא יהיה אפילו יהודי אחד מאוחד, לכן כשמשה רואה (רק) אותם מספרים בינם לבין עצמם לה"ר הוא חשש "היאך אתם ראויין לגאולה?".

סיכום: עד כה למדנו שלושה פרטים בהשפעה של 'לשון הרע' א. כח הדיבור של יהודי יכול לפגוע, ולהזיק לאדם עליו הוא מדבר. ב. הוא מזיק גם לעצמו, כי הרע שבתוכו ג"כ מתעורר וניעור. ג. הוא גורם לפירוד, וכך מזיק לכל עם ישראל.

ו. הזולת כראי

כל מה שלמדנו עכשיו היא הדרישה הפשוטה מהאדם – על פי חלק הגליא שבתורה; אך תורת החסידות הרי דורשת עבודה פנימית, ותביעה זו לא פוסחת גם על דיני לה"ר, כדלקמן:

מאור עינים (להרה"ק מטשערנוביל) פרשת חוקת

הבעש"ט נבג"מ אמר שהצדיק הגמור שאין רע בקרבו אין רואה שום רע על שום אדם, אך מי שרואה שום רע בחברו, הענין הוא כמו שמסתכל במראה – אם פניו מטונפין רואה ג"כ במראה כך, ואם פניו נקיים אינו רואה במראה שום דופי, כמו שהוא – כך רואה.

ונשאלת שאלה פשוטה: האם לא יכול להיות שחברי יחטא ואני לא ?

על כך מבאר הרבי (בשיחה המובאת לקמן), שהתשובה טמונה בפתגם מפורסם אחר של הבעש"ט: (הובא בהיום יום ט' אייר), "כל דבר שיהודי שומע או רואה זהו הוראה בעבודתו". ובנידון דידן: הואיל ומשמים הראו לאדם דבר מסוים, והכל הרי בהשגחה פרטית, מובן שזהו בגלל שגם אצלו יש את העניין הזה והוא צריך לתקנו. (והטעם שהראו לו את זה בזולת, כי "הכל אדם רואה חוץ מנגעי עצמו").

איך עדיין יכול יהודי לטעון, הרי חלק מציווי התורה היא מצוות התוכחה. כמ"ש "הוכח תוכיח" ודרשו חז"ל בגמרא (בבא מציעא לא, א) אפילו מאה

פעמים. וממילא, אולי הסיבה שהראו לו מן השמים חסרון בזולת הוא בשביל שהוא יקיים מצוות תוכחה ויתן מוסר לזולת? על כך משיב הרבי:

לקוטי שיחות חלק י עמוד 27 ואילך

כאשר שומע שאיש מישראל עשה דבר בלתי הגון ח"ו, החובה בזה "לראות" את "ההלכה למעשה" שבהענין; דהיינו (רק) מה שנוגע לזה שהוא (הרואה) צריך לעשות - לתקן: להוכיח אותו (כמובן, בדרכי נועם ובאופן הרצוי) ולהחזירו למוטב; עכ"פ זה צ"ל עיקר הראי'. אמנם, אם בעת ששומע מהלא טוב של זולתו הרי הוא "רואה" לא את ההוראה למעשה המכוונת לו, אלא שהוא "רואה" רעתו של חברו עכ"פ - זה מודגש אצלו) ז.א. שמרגיש (לא הנחיצות מצדו לתקנו, כ"א) איך שיש מציאות רע בזולתו - ה"ז ראי' מוכחת ש"פניו מטונפין" שהלא טוב שרואה בזולתו הוא "ראי" של הלא טוב שלו.

כלומר: אבן הבוחן לדעת אם הזולת הוא אכן ראי שלך, או שהרע הוא רק בחבר שלך, הוא אם אתה מתעסק ברע שלו, או רואה מה מוטל עליך לעשות, ולעזור לו.

יוצא לנו שאף על פי שלכאורה, האדם מצד עצמו שומר על המעשה ועל דיבור, ואפילו על מחשבה, מלהרהר בגנות חברו. בכל זאת, אם כשהוא רואה רע ביהודי שני הוא חושב על הרע שיש באדם הזה, מתברר שחבוי בתוכו רע במקום פנימי ועמוק. עליו הוא עוד צריך לעבוד.

ז. דיבור טוב

עד עכשיו עסקנו בכוחו של הדיבור קו של "סור מרע", כעת נעבור לדון בקו של "ועשה טוב" - בחשיבות של דיבור טוב ולשון נקיה.

משיחות ש"פ מטו"מ תשמ"ח:

לכל לראש - הלימוד וההוראה מגדל מעלת דיבורו של איש ישראל, כאמור, שבכחו וביכלתו של כאו"א מישראל לפעול ע"י דיבורו בלבד חלות קדושה דקרבת בדבר גשמי - שמוזה מובן עד כמה צריך לייקר את

כח הדיבור לנצלו לתכלית הראוי', כלומר, לא רק הענין דשמירת הלשון, "נצור לשונך מרע", אלא גם (ואדרבה - בעיקר) לנצל את כח הדיבור לדברים טובים, כולל גם - לקבל על עצמו (לא רק בלב, אלא גם) בדיבור ענינים טובים, ולדוגמא - מ"ש רבינו הזקן בסידורו השוה לכל נפש: "נכון לומר קודם התפלה הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך".

עניין זה מופיע כבר בגמרא :

פסחים דף ג, א ובפרש"י

דאמר רבי יהושע בן לוי: לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר מן הבהמה המהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה. . תניא רבי רבי ישמעאל: לעולם יספר אדם בלשון נקיה, שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב ואומר: ותבחר לשון ערומים ואומר ודעת שפתי ברור מללו.

"דבר מגונה - .. והא דר' יהושע בן לוי - בעלמא איתמר, ומיהו, שמעינן מינה לשון חכמים לחזר אחר לשון צח ונקי. אשר איננה טהורה - ולא כתיב הבהמה הטמאה כי אורחיה, הרי שמונה אותיות עקם: הטמאה חמש אותיות הן, אשר איננה טהורה שלש עשרה אותיות, ואף על גב דבאורייתא כתיב טמא - שני אורחיה בחד דוכתא, ללמדך לחזר על לשון נקיה. אשר לא יהיה טהור - הוה ליה למיכתב איש טמא, וכי נמי משוית לטהור חסר ו' - איכא עיקום תשע, שהרי שתיים עשרה יש, וטמא אינו אלא שלש. ו' דטהור - דהא לא חסר הוא. כי אמר מקרה - טמא הוא לכתוב ולשתוק, ויש כאן עיקום שש עשרה אותיות, בזב כתיב (ויקרא טו) וכל המרכב אשר ירכב ובאשה כתיב (ויקרא טו) או על הכלי אשר היא יושבת לפי שאין הגון להזכיר רכיבה ופיסוק רגלים באשה, ואף על פי שהמרכב והמושב שוין בשניהם. ותבחר לשון ערומים - מצוה עליך כך. ברור מללו - לשון נקי ומבורר. מאי ואומר - למה לו ואומר הא נפקא ליה מקמא. הכי קאמר וכי תימא הני מילי בדאורייתא - תורה הקפידה בלשונה שיצאתה מפי הגבורה, אבל חכמים במשנה ובירייתא, אין להקפיד

על לשונם. תא שמע ותבחר לשון ערומים - שמענו שהערומים בוחרי לשון הם."

כלומר: אע"פ שכל אות בתורה מדויקת, מכל-מקום כשמגיעים למילה מגונה התורה יכולה להוסיף 8 אותיות, ולפי אחת הדעות בגמרא שם 16 (!) אותיות ובלבד שלא להשתמש במילה או ביטוי שלילי.

מה הטעם לזהירות זו? בראשונים מצינו ביאורים שונים:

שערי תשובה לרבינו יונה שער ג:

וזה כמו גדר להזהר מנבלות הפה שהיא מן העבירות החמורות, וגם גדר להזהר מספור לשון הרע ונתינת דופי בבריות, כמו שאמרו רז"ל על הרחקת הדבור בגנות: אפילו בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב. היינו, שזו הרחקה בעלמא שעשתה התורה כדי למנוע עבירות של דיבורים לא טובים.

טעם אחר כתב בדרשות ר"י אבן שועיב:

דרשות ר"י אבן שועיב (פרשת שלח לך):

וכמו שאמרו ז"ל במסכת פסחי' לעולם ידבר אדם בלשון נקיה שהרי עיקם הכתוב שמונה אותיות שלא להוציא דבר המגונה דכתיב מן הבהמה אשר איננה טהורה. . כי הלשון נברא לספר כבוד ולדבר בצרכיו הצריך לבר. והנה האדם החכם ההוגה בתורה הקדושה היאך יטנף לשונו בדברים מגואלים ומטונפים.

כלומר, האדם הלומד לא מתאים 'לטנף' את פיו בדברים מגונים.

אך למרות זאת מצינו בתורה יותר ממאה פעמים (!) את המילה טמא, ואיך יכול להיות שהתורה לא הקפידה על כלל שהיא בעצמה קבעה?

שאלה זו מופיעה כבר בגמרא שם בעמוד ב:

ובאורייתא מי לא כתיב טמא? - אלא: כל היכא דכי הדדי נינהו - משתעי בלשון נקיה, כל היכא דנפישין מילי - משתעי בלשון קצרה. כדאמר רב

הונא אמר רב, ואמרי לה אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר: לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה.

דבי הדדי נינהו - שאין אורך בלשון צח מן המגונה - משתעי בלשון כבוד. וכל היבא בו' - והני דלעיל עיקם - ללמדך שצריך לחזור אחר לשון נקי, ובשאר מקומות כתיב לשון מגונה וקצר, ללמדך שישנה אדם לתלמידו לשון קצרה, לפי שמתקיימת גירסא שלה יותר מן הארוכה.

הגמרא מתרצת שרק כשהלשונות הם באותו אורך, נאמרה דווקא לשון נקיה. כשהלשון שאינה נקיה קצרה יותר, נקטה התורה בלשון זו - מדין 'לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה'.

[והטעם שבמקומות שהובאו בגמרא קודם לכן התורה כן האריכה בלשון נקיה - אף שלכאורה רק כשהמילים שוות צריך להשתמש בלשון נקיה - מבארים המפרשים, שזה בכדי שנלמד על חשיבות לשון נקיה איפה שזה כן נצרך].

ולכאורה צריך להבין: מה סברה הגמרא לפני הקושיא "ובאורייתא מי לא כתיב טמא?" - היינו קודם שנתחדש לגמרא ש"היכא דנפישין מילי" מותר להשתמש בלשון שאינה נקיה? והרי זהו דבר פשוט וברור שהמילה 'טמא' מוזכרת בתורה ריבוי פעמים, כנ"ל?

על כך כתב המאירי:

בית הבחירה למאירי פסחים שם

ואף על פי שבתורה כתיב טמא בכמה מקומות, אותם המקומות אין בהם לשון מגונה. שטמא הכתוב בתורה אם במאכלות פירושו אסור, ואם הוא במגע הטומאות אף זה אין בו גנאי. ... וממה שכתבנו למדת, שמה שהקשו בגמרא "ובדאורייתא מי לא כתיב טמא" עד שתירץ "כל היכא דבי הדדי נינהו משתעי בלשון כבוד נפיש אהדדי משתעי בלשון קצרה" לא נאמר אלא בין לשון כבוד ללשון שאינו של כבוד, שטמא האמור בתורה אינו לשון גנאי אלא לשון שאינו של כבוד, הן שתהא טומאה של איסורי מאכלות, הן טומאה של מגע המת ושאר הטומאות. ולא עוד, אלא

שבאיסורין ראוי להזכירו בלשון שאינו של כבוד להבאישם הא[=אבל]
לענין לשון של גנאי ראוי לו אף להאריך כדי שלא לספר בלשון גנאי.

היינו, בהו"א סברה הגמרא שהלשון טמא זה לא לשון גנאי אלא של אי-כבוד.
ועל כך מקשה הגמרא "ובדאורייתא מי לא כתיב טמא", שלמרות זאת גם מלשון
של אי-כבוד צריך להימנע.

ואילו במהר"ם חלאווה כתב:

מהר"ם חלאווה מסכת פסחים דף ג עמוד א

שהרי עקם הכתוב שמנה אותיות ולא הוציא דבר מגונה. והשתא קס"ד
דשאר טמא דכתיבי באורייתא להלכותיו באו, ולהמאיסו וכדכתיב שקץ
תשקצנו.

היינו: בהו"א סברא הגמרא שאין בעיה להשתמש בלשון טמא לגבי איסור,
אלא אדרבה – יש לגנות את האיסור! ועל כך מקשה הגמרא "ובדאורייתא מי לא
כתיב טמא", שאין לגנות את האיסור.

אך כ"ק אדמו"ר מבאר באופן אחר:

לקוטי שיחות חלק י עמוד 26 ואילך

הביאור בזה: כשהנידון הוא בלשון הבאה בתור פסק הלכה, אזי צריך
ה"פסק" להיאמר בלשון היותר ברורה – אפילו אם לשון זו היא "דבר
מגונה" בכדי שההלכה תהי' פסוקה וברורה לגמרי. . .

משא"כ באותם (רוב) המקומות בתורה, שענינם הוא פסק הלכה, בהכרח
שהכתוב ישתמש בלשון "טמא", (לא משום מעלתה "כלשון קצרה",
אלא) מפני שהלכה צריכה להיאמר באופן של פסק ברור. ועפ"ז יובן
מה שם"ל להגמרא (בהסלקא דעתי') שגם "היכא דנפישין מילי" מדבר
הכתוב בלשון נקי' – אעפ"י שהלשון "טמא" ישנה הרבה פעמים בתורה –
לפי, שכאמור, ברוב המקומות תיבת "טמא" באה בנוגע להלכה. ולכן אי"ז
סתירה להכלל של "לעולם.. מפיו גם לפי הס"ד שהוא כולל גם "היכא
דנפישין מילי".

ובקושיית הגמ' "ובאורייתא מי לא כתיב טמא" המכוון להקשות: והכי איננו מוצאים בתורה את הלשון "טמא" גם כשאפשר "לעקם", בסיפורי? - הלא נמצאת בהם עכ"פ פעמים אחדות!

ביאור הדברים: גם בהו"א היה ברור שאי-אפשר לכתוב לשון לא נקיה בסיפורי התורה, אבל בדיני התורה הלשון צריכה להיות ברורה אפי' אם זה לשון מגונה. ועל כך שואלת הגמרא, שמצינו גם בסיפורי התורה לשון לא נקיה. כידוע, כ"ק אדמו"ר הקפיד על כך בצורה מיוחדת, כמו שאנחנו יודעים משלל הביטויים ששגורים על לשוננו. כגון היפך-החיים, בית-הרופאים, היפך-הטוב, ואפילו קירוב-קרובים, ועוד. וכמו שהסביר הרבי בהזדמנות:

התוועדויות תשמ"ז ח"ב עמוד 361 ואילך (הנחה בלתי מוגה)

"בהמשך לענין דלתקן הדעות וליישר כל המעשים יש להעיר על ענין נוסף בסיום שיעור היומי ברמב"ם (רמב"ם הלכות שכנים פרק ג הלכה י): "בני הנהר משקין על הסדר רצה אחד מהן לסכור כדי שיחזור לו המים וישקה תחלה ואח"כ יפתח ואחר רוצה להשקות תחלה כל המתגבר זכה" וכאן רואים דבר חידוש בדיוק לשון של הרמב"ם שהרי לשון הגמרא הוא "כל דאלים גבר" והרמב"ם משנה וכותב "כל המתגבר זכה".

ומזה למדים הוראה בנוגע לתיקון הדעות כו' שיש להשתדל תמיד להשתמש בלשון נקי' דוקא, ע"ד ובדוגמת שינוי לשון הרמב"ם ("לשון ברורה", "לשון צח") שבמקום "כל דאלים גבר" משתמש בלשון עדינה יותר - "כל המתגבר זוכה": אלים הוא גם מלשון אלימות, ענין בלתי רצוי, משא"כ "המתגבר" לשון גבורה "גבור בגבורתו", שישנו גם בקדושה. וכמו כן הלשון "זוכה טוב יותר מהלשון "גבר" - מלשון זכות".

פרק שישי

לא יאונה לצדיק כל און

גדר הכפרה בשוגג

הקדמה

כל פעולה שאדם עושה בעולם נושאת בחובה משמעות והשלכות, והאדם אחראי עליהן במלואן. משמעות זו מתעצמת כאשר מדובר במעשי תורה ומצוות, שהשפעתם עמוקה ומרחיקת לכת יותר. כדי לקבוע את מידת האחריות של האדם לכל מעשה, עלינו לבחון את הנסיבות שהובילו אליו – האם נעשה בכוונה תחילה או בשוגג, באונס או ברצון חופשי.

התורה קבעה עבורנו מסגרת ברורה להבחנה בין סוגי המעשים השונים. ההבחנה המרכזית היא בין מזיד לשוגג. המזיד הוא מי שפועל מתוך ידיעה מלאה של מה שהוא עושה ושל השלכות מעשהו, ולכן הוא נושא באחריות המלאה. השוגג הוא מי שחסר לו איזה מרכיב בידיעה הנדרשת לביצוע המעשה, ובשל כך הוא זקוק לכפרה.

השגגה אינה רק חוסר ידיעה גמור על האיסור, אלא יכולה להתבטא גם בשכחה של פרט מהותי במעשה. כמו שכל פעולה במציאות זקוקה לכל מרכיביה כדי להתקיים, כך גם מבחינת האדם הפועל – כל המרכיבים חייבים להיות נוכחים בהכרתו. בשבת למשל, השגגה יכולה להיות שכחת היום עצמו למרות הידיעה שהמלאכה אסורה, או שכחת איסור המלאכה הספציפית למרות הידיעה שהיום שבת, או אפילו בלבול בספירת השבתות.

השוגג איננו תינוק שנשבה שאינו יודע כלל על קיום האיסורים, אלא אדם שטעה במרכיב כלשהו מסיבה או אחרת, גם אם הטעות לא באה באשמתו. בסוגיה שלקמן נעסוק בשאלה יסודית בסוגיה זו: האם השוגג זקוק לכפרה? ובאם כן – מדוע זקוק לה? הרי לא פעל במתכוון?

א. האם שוגג צריך כפרה

הנחת יסוד פשוטה בטרם הדיון האם השוגג צריך כפרה היא ההנחה שכמובן שיש הבדל מהותי בין שוגג למזיד. וכפי שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות:

פירוש המשניות להרמב"ם אבות פרק ד משנה ה

אתה יודע מן הכתוב שיש עון על השוגג ולפיכך צריך כפרה בקרבן, ואמר בו ה' ונסלח לו מחטאתו אשר חטא, אלא שאינו כמזיד בלי ספק, לפי שהוא יתעלה צדקו מלהשוות את המזיד כשוגג בשום דבר מן הדברים. ואמנם, אכן מצינו דעות במפרשים שהקרבן חטאת אכן בא רק בשביל שהאדם יהיה "מרוצה וחביב כקודם החטא", אך אין צורך בכפרה כפשוטה. למרות זאת מוכח מכמה מקומות שגם השוגג זקוק לכפרה: ראיה ראשונה – חיוב וידוי: אף העובר עבירה בשוגג חייב להתוודות ולעשות תשובה – והלוא הווידי הוא חלק מהכפרה. כפי שכתב הרמב"ם בראש הלכות תשובה:

כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה. . . וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאים קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה, ויתודו וידוי דברים שנאמר והתודה אשר חטא עליה.

ראיה שניה – שעיר המשתלח: הרמב"ם פסק ששעיר המשתלח מכפר על עבירות שנעשו בשוגג, הרי שיש צורך בכפרה אף על עבירות אלו:

רמב"ם הלכות תשובה פרק א הלכה ב

שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשוגגה.

ראיה שלישית – מעילה בהקדש: בגמרא במסכת קידושין (יב, א) מבואר שאדם שמעל והשתמש בהקדש בשוגג חייב לשלם את קרבן האשם על מעילתו מכסף שקלים, שזהו שקלים יקרים. על כך כתב רש"י:

רש"י מסכת קידושין דף יב עמוד א ד"ה יותר מאלפיים

משנה זו שנויה אצל נהנה מן ההקדש שמביא על הניית פרוטה אשם בכסף שקלים צא וחשוב להתרחק מן העבירה שאף על השוגג צריך כפרה גדולה כגון זו.

רש"י מדגיש במפורש שאף שהמעילה הייתה בשוגג, מכל מקום יש צורך בכפרה גדולה.

ראיה רביעית – טומאת מקדש וקדשיו: הגמרא במסכת שבועות (ב, א) דנה במקרה בו "יש בה (בטומאה) ידיעה בתחילה" – שלפני שחטא ידע שהוא טמא, ולאחר מכן שכח ונתעלמה ממנו טומאתו, ואכל בשר קודש או נכנס למקדש. "ואין בה ידיעה בסוף" – שגם לאחר מכן לא נזכר בטומאתו ובעצם הוא אינו יודע שעבר עבירה.

על מקרה זה אומרת הגמרא:

יש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף – שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים תולה, עד שיוודע לו ויביא בעולה ויורד.

היינו שדמו של שעיר יום הכיפורים שהכהן הגדול היה מזה בקודש הקדשים ובהיכל, בצירוף הכפרה של עיצומו של יום הכיפורים – מועילים לו להגנה מייסורים עד שיוודע לו חטאו ויביא קרבן.

וביאר ברש"י (ד"ה תולה):

תולה – להגין עליו מן היסורין שאע"פ שאינו יודע שחטא יש לו לדאג שכל השוגגין צריכים כפרה לכשידעו אלמא קודם ידיעה ענושים הן.

הרי מפורש שהשוגג אף הוא חייב כפרה על חטאו, וקודם שיביא קרבן הוא

ענוש על העבירה. ויצוין, שאף בפסוקים מפורשים בתורה משמע כך, כפי שנאמר פעמים רבות אודות מקריבי קרבן על השגגה: "וכפר עליו הכהן על חטאתו אשר חטא" (ויקרא ד,ה); ואם נפש אחת תחטא בשגגה . . וכפר הכהן על הנפש השגגת" (במדבר טו, כז-כח). ועוד.

ב. השוואה לדיני נזקין

לאחרי שהוכח שגם שוגג זקוק לכפרה, צריך להבין מהו הטעם לכך: מילא אדם שעבר עבירה במזיד, מובן מדוע הוא צריך כפרה: כיוון שחטא ומרד בהקב"ה יש צורך בקרבן שיכפר על העבירה ויגרום שהקב"ה 'יסלח' ו'יתפייס' כביכול על העבירה. אך לעומת זאת העובר עבירה בשוגג, הרי לכאורה אין כל קשר בינו לבין הפעולה – היא היתה לגמרי בטעות וללא כוונה. פשוט שאילו היה יודע שדבר זה אסור לא היה עושה אותו, ואם כן על מה הוא צריך 'לבקש סליחה' ולהתכפר?

לכאורה היה מקום לומר שזהו על דרך המבואר בגמרא אודות דיני נזקין:

משנה בבא קמא פרק ב משנה ו

אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן סימא את עין חברו
ושבר את הכלים משלם נזק שלם.
בהקשר זה מבאר רש"י במקום אחר:

בבא מציעא דף קיח, ב ד"ה חייב

דכיון דכחו הוא – הנזק מוטל עליו כל היכא דמיתרמי, דתנן: אדם מועד
לעולם שוגג ומזיד אונם ורצון

כלומר: גם פעולה שהאדם בכלל לא התכוון לעשות – כגון אדם שהזיק תוך כדי שינה, ולכאורה אין שום קשר בינו לבין הנעשה – אף על פי כן הדין הוא שחייב בנזק, כיוון שסוף כל סוף הפעולה באה מכוחו. ועל דרך זה לכאורה בנידון דידן: גם עבירה שנעשתה בשוגג, בגלל שסוף כל סוף העבירה נעשתה על ידו ומכוחו, חייב עליה כפרה.

אך ברור שהשוואה לא נכונה: מילא במזיק יש מקום לומר שהואיל וסוף סוף נגרם נזק ונחסר לשני, חידשה התורה שבכגון דא חייב המזיק לשלם עבור הנזק,

אפילו שלא ניתן להאשים אותו. שהרי סוף סוף בפועל נחסר לשני ומוטל על המזיק להשלים את החסרון שנחסר לזולת.

אך בעבירה בשוגג אי אפשר לומר כך, שהרי כל משמעות העבירה היא רק על ידי כוונת האדם: עבירה היא מרידה בקב"ה, ואם לא הייתה לו כוונה של מרידה אין שום משמעות לפעולה שעשה. ממילא אין מקום לומר שלמרות שזה נעשה בשוגג נייחס את העבירה אל האדם.

ג. שתי שיטות בסיבה ששוגג צריך כפרה

שיטת הרמב"ם – אשמת אי בדיקה: ביסוד הדבר ששוגג צריך כפרה כתב הרמב"ם שזהו מחמת שלא בדק לפני הפעולה:

רמב"ם הלכות שגגות פרק ה הלכה ו

שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי שגגה ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואחר כך יעשה צריך כפרה

יצויין שאף אדמו"ר הצ"צ ביאר כך דין שוגג – ובדבריו נסמך על דברי הרמב"ם אלו (שו"ת צמח צדק יו"ד סי' א'). סברא זו הביא אף ברבינו יונה:

רבינו יונה אבות פרק ד משנה ד

מפני שאף השגגה נחשבת לו עון בזמן שאינו אנוס שהיה לו ליזהר שלא יבא על ידו ולא נזהר לפיכך חייבו הכתוב קרבן שיכפר לו

את שיטה הרמב"ם ניתן ללמוד בשתי פנים:

א. בפשטות הכוונה היא שבדיוק כמו במזיד, האדם נענש וזקוק לכפרה על העבירה עצמה, רק שהחילוק בין שוגג למזיד הוא בחומרת העניין: החוטא במזיד חמור יותר, שכן האדם יכול היה למנוע את הפעולה עצמה, בשונה משוגג שה'אחריות' על העבירה היא רק בכך שהוא היה יכול למנוע את סיבת העבירה – הוא היה צריך להיות זהיר ולחשוב קודם לכן.

אך חלק מהאחרונים למדו את גדר הכפרה לדעת הרמב"ם בצורה שונה: הצורך

בכפרה הוא לא העבירה עצמה, אלא עצם חוסר הזהירות היא סיבה מספקת לחייב ולהצריך את האדם כפרה.

כלומר: כאשר התורה ציוותה על האדם לקיים מצוות ולא לעבור עבירות, בעצם היא גם ציוותה שלפני כל פעולה שאדם עושה, הוא צריך להיות ירא שמים ולבדוק האם הדבר אסור או מותר, כשר או טרף, טהור או טמא. ונמצא שעצם העובדה שהאדם לא בדק קודם הפעולה היא כבר בעיה לכשעצמה, והאיסור עצמו מהווה רק 'תנאי' לעבירה של אי הידיעה.

שיטת הרמב"ן – פגם הנפש: ברמב"ן מצינו ביאור נוסף, הטעם שהשוגג צריך כפרה הוא מצד מעשה העבירה עצמו, לא מצד האשמה של החוטא:

תורת האדם להרמב"ן שער הגמול קי"ז

הרי שאכל חלב בשוגג נקרא חוטא שכן קראתו התורה בכל מקום, ומהו חטא, שלא נזהר בעצמו ולא היה ירא וחרד על דברי המקום ב"ה שלא יאכל ולא יעשה דבר עד שיבדוק יפה יפה ויתגלה לו הדבר שהוא מותר וראוי לו לפי גזרותיו של הקדוש ברוך הוא, ועל הדרך הזו הוא טעם חטא השגגה בכל התורה

היינו, בתחילה מבאר הרמב"ן שהטעם הוא כפי שהובא לעיל מהרמב"ם. ולאחר מכן מוסיף:

ועוד, שכל דבר האסור מלכלך הנפש ומטמא אותה דכתיב ונטמאתם בם, לפיכך נקרא השוגג חוטא, אעפ"כ אין השוגג ראוי להענש על שגגתו בגיהנם ובאר שחת, אלא שהוא צריך מירוק מאותו עון ולהתקדש ולהטהר ממנו כדי שיהא ראוי למעלה ההוגנת למעשיו הטובים בעוה"ב, לפיכך חס הקדוש ברוך הוא על עמו ועל חסידיו ונתן להם הקרבנות להתכפר בהן השגגות".

בטעם השני מחדש הרמב"ן שהכפרה על חטא בשגגה היא (לא מצד שהאדם אשם בעבירה, אלא) מצד העבירה עצמה: כיוון שכל דבר איסור פוגם בנפש ו'מטמא' אותה, הרי לגבי זה אין חילוק בין שוגג למזיד – שניהם צריכים כפרה בכדי לתקן ולטהר את הנפש.

ד. נפק"מ בין השיטות

ולכאורה ישנם כמה נפק"מ בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרמב"ן:

א. אדם העובר עבירה מתוך אונס:

לפי הרמב"ם שהסיבה ששוגג צריך כפרה היא בגלל שהוא אשם, שהיה לו לבדוק ולהיזכר קודם לכן, הרי במקרה של אונס לכאורה יהיה פטור לגמרי – העבירה הרי נעשתה בניגוד לרצונו, ולידיעה שלו אין שום משמעות;

אך לפי הרמב"ן שהסיבה היא בגלל שהעבירה עצמה יוצרת טומאה על נפש האדם, גם במקרה של אונס יהיה זקוק האדם לכפרה, כיוון שבסופו של דבר נעשה כאן מעשה אסור שפוגם בנפש החוטא.

ב. יחיד שעשה עבירה בהוראת בית דין – במקרה בו בית דין הורו בטעות על דבר מסוים שהוא מותר, והלך האדם ועשה עבירה כשהוא סומך על הוראת בית דין:

לפי הרמב"ם, כאן אי אפשר לומר שהאדם אשם בזה שהיה צריך לבדוק לפני זה, שהרי האדם אינו אמור להרהר ולהסתפק בצדקתו של הבית דין; אבל לפי הרמב"ן סוף כל סוף נעשתה כאן עבירה ויש צורך לכפר עליה.

אך בנוגע לנפק"מ זו, מצינו לכאורה סתירה מדברי הרמב"ם במקום אחר:

רמב"ם הלכות שגגות פרק יג הלכה א

הרי שהורו בית דין של אחד מן השבטים להם שחלב הקיבה מותר ואכלוהו אנשי מקומם על פיהם, אותו בית דין פטורין וכל מי שאכל מביא חטאת קבועה על שגגתו

הרי מפורש ברמב"ם, שגם יחיד שעבר עבירה על סמך הוראת בית דין חייב להביא קרבן חטאת – קרבן הבא לכפר על העבירה!

על שאלה זו תירץ בשו"ת משנה הלכות:

שו"ת משנה הלכות חלק ה סימן א (מנשה קליין (הקטן))

ומה שנלפענ"ד לומר בהתרת ספק זה דיחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב כיון שעדיין לא נתפשטה הוראה זו בכל ישראל יש לו לחשוב דלמא אכתי

יחזרו מהוראה זו גם כי קי"ל שאם מי שהוא ידע שב"ד טעו ועשה ע"פ ודאי חייב דוה טעות בהוראה וא"כ הכ"נ יש לו לחשוש ולחקור בתר הדין

כלומר, אכן גם במקרה של יחיד שעשה על פי הוראת בית דין, הסיבה שחייב כפרה היא בגלל שהוא אשם במידה מסוימת: כיוון שהוראה זו עדיין לא נתפשטה בכל תפוצות ישראל יש חשש שבית דין יחזרו ויתחרטו על הוראה זו, ולכן האדם אשם – היה לו לבדוק לפני כן את הנושא.

נוסף על כך: הדין הוא שאם האדם עצמו יודע שהוראת בית דין היא טעות, אסור לו להקשיב לבית דין. ואם כן גם בנידון דידן – היה לו לבדוק ולעיין בעצמו האם בית דין אכן צודקים.

ומביא עוד לחלק בין יחיד שעשה על פי בית דין לבין רבים:

עוד הי' אפשר לומר לפמ"ש הרמב"ן ז"ל פ' שופטים ועוד, דהקב"ה לא יניח להכשיל רוב ישראל באיסור תורה ח"ו ומשמרם מן העון. ולפ"ז י"ל דיחיד שעשה ע"פ הוראת ב"ד אכתי יש לו לחשוב דלמא שגגה הוא אבל רובם שעשו ודאי לא יניח הקדוש ברוך הוא וא"כ אין עליהם לחשוב כלל שמא שגגה הוא ולכן הוה אונם.

כלומר: הקב"ה שומר ומגן שלא יקרה מצב שרוב עם ישראל יכשלו ח"ו בעבירה, ולכן במקרה שרוב עם ישראל הקשיבו לבית דין אין לחשוש שההוראה היתה טעות. אבל אם רק אנשים בודדים עשו מעשה צריך כל אחד מהם לבדוק ולוודא שאין לבית דין שגגה בעניין.

ומדבריו עולה חידוש גדול: כוונת הרמב"ם שהשוגג היה צריך לבדוק, היא לא רק לזכור ולדעת האם הדבר אסור או מותר בפשטות, אלא אפילו לבדוק האם בית דין לא טעו בעניין – האדם צריך לבדוק באופן וודאי שאכן מעשה זה מותר. ובמילים אחרות: האדם צריך לוודא גם חשש רחוק, ולא רק חשש קרוב.

ה. שיטה שלישית - איסור החפצא

הוסברו עד כה שתי גישות עיקריות:

שיטת הרמב"ם – כפרה נדרשת בגלל אשמת האדם, שלא בדק ולא נזהר מספיק לפני המעשה. גם אם חטא בשוגג, יש עליו אחריות על כך שלא היה זהיר מספיק.

שיטת הרמב"ן – כפרה נחוצה בגלל טומאת הנפש הנגרמת על ידי העבירה עצמה – גם עבירה בשוגג פוגמת.

אולם נראה שישנה שיטה שלישית בעניין, המתמקדת בהיבט אחר לגמרי: הכפרה היא תיקון על עצם ה'חפצא' של העבירה – על העבירה כמציאות עומדת בפני עצמה, ללא קשר למי שעשאה או במצבו הרוחני.

יובן זה בהקדים ההלכה בשו"ע בנוגע למכירת דבר איסור:

שולחן ערוך חושן משפט סימן רלד (הלכות אונאה ומקח טעות) סעיפים ב-ג

וכן השוחט פרה ומכרה, ונודע שהיא טרפה, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם הדמים, ומה שלא אכלו יחזיר לו הבשר והוא יחזיר לו הדמים . . . וכן דין כל המוכר דבר שאיסור אכילתו מן התורה.

אבל המוכר לחבירו דבר שאיסור אכילתו מדברי סופרים, אם היו הפירות קיימים מחזיר הפירות ונוטל דמיו, ואם אכלם אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום.

כלומר:

באיסורי תורה – אם אדם מכר לחברו בשר, ולאחר מכן התברר שהבשר טרף ואסור באכילה מן התורה, המכירה בטלה לגמרי והמוכר צריך להחזיר ללוקח את כל הסכום, אפילו אם הקונה כבר אכל חלק מהבשר.

באיסורי דרבנן – אם המאכל אסור רק מדרבנן, המוכר צריך להחזיר רק את המאכל שלא נאכל. אם הלוקח כבר אכל, המוכר פטור לגמרי מתשלום.

במילים אחרות: במוכר איסורי תורה המכירה בטלה, אבל במוכר איסורי דרבנן המכירה קיימת.

והקשה בנתיבות המשפט:

נתיבות המשפט (באורים) סימן רלד ס"ק ג

בש"ך ביו"ד סימן קי"ט [סקכ"ז] פסק דאפילו המותר משויו א"צ להחזיר ע"ש. ולכאורה אינו מובן, כיון דהמקח בטל הוי כמזיק או כאוכל שלא במקח ולמה יצטרך לשלם יותר משויו.

לכאורה הלכה זו תמוהה ביותר: אמנם המוכר אינו צריך להחזיר לקונה את כל הכסף, כיוון שהקונה כבר אכל חלק מהפירות, אבל כיוון שהתברר הרי שפירות אלו היו אסורים באכילה, וממילא הם שווים פחות מהמחיר ששולם – שהרי סחורה טריפה אי אפשר למכרה ליהודי אלא רק לגוי, ואם כן המוכר צריך להחזיר ללוקח חלק מהתשלום – את ההפרש בין המחיר של סחורה כשירה לבין סחורה טריפה?

[קושיה זו הקשה ה'נתיבות' על דברי הש"ך שכתב במפורש שאינו זקוק לשלם אף את ההפרש].

על כך מתרץ הנתיבות:

ואפשר דאף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין, מ"מ באיסור דרבנן א"צ שום כפרה וכאילו לא עבר דמי.

ה'נתיבות' מחדש שאדם שעובר בשוגג על איסור דרבנן אינו צריך כפרה כלל. וממילא אין סיבה שהמוכר יחזיר חלק מהתשלום: בדבר שאסור מדאורייתא, בגלל שהאדם נענש על העבירה וזקוק לכפרה, נמצא שבפועל הוא נהנה פחות מהסכום ששילם, ולכן יש מקום לומר שהמוכר צריך להחזיר לו.

אבל באיסור דרבנן, כיוון שהוא אינו נענש ולא צריך לכפר על העבירה כלל – אין הבדל מבחינתו האם הדבר היה כשר או טרף, בכל מקרה הוא לא צריך כפרה. ומוכיח דבריו:

תדע, דהא אמרינן בעירובין דף (מ"ז) [ס"ז ע"ב] בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא, ואילו היה נענש על השוגג היאך היה מניחין לו לעבור ולקבל עונש, אלא ודאי דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא לא אוכל כאילו אכל כשירה, והרי נהנה כמו מן הכשירה, ומש"ה צריך לשלם כל דמי הנאתו כמו בזה נהנה וזה חסר מועט, דכלל"א הוא דצריך לשלם כפי מה שנהנה, משא"כ באיסור דאורייתא שמקבל עונש על השוגג וחסרונו גדול מהנאתו

בגמרא במסכת עירובין מופיע כלל, שבאם תלמיד חכם מורה על איסור דרבנן מסויים שהוא מותר, יש להקשיב לו ורק לאחר מכן להקשות ולהתווכח עם

דבריו. לעומת זאת באיסור דאורייתא, לא מצייתים לדברי החכם אלא לכל לראש מבררים ושואלים על דבריו.

ומכאן מוכיח ה'נתיבות' שהעובר על איסור דרבנן בשוגג אינו צריך כפרה: אילו האדם היה צריך כפרה, כיצד הגמרא אומרת שלכל לראש יעבור על האיסור ורק לאחר מכן יבדוק האם החכם צדק או לא? כיצד נותנים לו לעשות עבירה ורק אחר כך לבדוק האם אכן היה מותר לו לעבור עליה? אלא מכאן מוכח שאין שום בעיה לעבור בשוגג איסור דרבנן, ולכן במקרה שרב מורה לעבור על איסור דרבנן אין בעיה להקשיב לו, כיוון שזהו בשוגג – על פי הוראת החכם.

ובהסברת הדברים כתב הגאון החסיד ר' שני"ז פרדקין בעל ה'תורת חסד':

שו"ת תורת חסד אורח חיים סימן לא

ואמנם היא גופה מעמא בעי אמאי באיסור דרבנן בשוגג א"צ כפרה... וא"כ למה יגרע איסור דרבנן שהעובר בשוגג א"צ כפרה.

והעיקר מה שי"ל בזה דאף שהתורה צותה בלאו דלא תסור שלא לעבור על ד"ס מ"מ איסור זה הוא אקרקפתא דגברא שאסור לו לעבור ע"ד חכמים. אבל לא איסור חפצא. דבאיסור תורה כמו חלב ודם שהדבר עצמו אסור מה"ת דאיסורי תורה הוי איסור חפצא... ומש"ה אף שאכלו בשוגג צריך כפרה שהרי אכל דבר איסור בשוגג. אבל באיסור דרבנן אין איסור תורה על הדבר בעצמותו אבל הוא רק על האדם העובר ומש"ה כל שהיה שוגג ולא כיון לעבור ע"ד חכמים לא עבד איסורא כלל. וא"ש. ובזה יש לבאר בכמה דוכתי. ואכמ"ל.

יש חילוק מהותי בין איסור מן התורה לאיסור מדרבנן: איסורים דאורייתא הם איסורי חפצא – התורה אסרה והפכה את החפץ עצמו ל'דבר אסור'. לעומת זאת כשחכמים אסרו דבר כלשהו, האיסור הוא רק כלפי האדם, הגברא, שלו אסור להשתמש או לאכול בחפץ זה, אבל בחפץ עצמו אין שום שינוי – אין חילוק בינו לבין דברים מותרים.

ולמשל: שהתורה אסרה לישראל לאכול תרומה יש לחקור האם הכוונה שאסור לאכול מן הפרי כי הפרי עצמו קדוש והישראל איננו קדוש, ולכך רק כהנים

יכולים לאכול מפירות אלו, או שאין קדושה בפירות תרומה יותר מבפירות אחרים – התורה רק ציוותה שישראל לא יאכל תרומה.

וזהו הטעם שלדעת ה'נתיבות' העובר בשוגג על איסור דרבנן פטור לגמרי, שממה נפשך: האדם עצמו אינו אשם, שהרי העבירה נעשתה בשוגג. וגם המעשה עצמו אינו 'בעייתי', שהרי כל האיסור הוא רק כלפי הגבירא – אין בעיה בעצם מציאות העבירה; האיסור הוא רק שהאדם לא יעבור עליה.

ומדבריהם עולה שהבעיה בעבירה שנעשתה בשוגג היא (לא אשמת האדם, וגם לא הטומאה שנגרמת לאדם, אלא) עצם ה'חפצא' של העבירה – עצם העובדה שנעשה כאן מעשה מגונה ואסור על פי תורה. ולכן באיסורים דרבנן אין צורך בכפרה, כפי שנתבאר לעיל שהם אינם איסורי חפצא.

אפשר להמחיש יסוד זה: ההלכה היא שבמקרה שבית דין טעו והתירו איסור רוב העם סמך על הוראתם ועבר עבירה, הדין הוא שבית דין הם אלו שמקריבים קרבן, גם אם הם עצמם לא עברו את העבירה. לאידך, העם פטורים מקרבן למרות שהעבירה נעשתה על ידם.

ולכאורה אינו מובן: הרי הקרבן עניינו כפרה על האדם החוטא, וכיצד ייתכן שבית דין שלא חטאו יביאו קרבן והוא יועיל ויכפר על רוב שהעם שעברו עבירה, אף על פי שהם עצמם לא מקריבים את הקרבן?

אמנם על פי הביאור דלעיל תובן הלכה זו היטב: הכפרה שבקרבן עניינה לתקן את עצם ה'חפצא' של העבירה, לא על האדם החוטא. וממילא אין שום מניעה שבית דין יקריבו קרבן על עבירה שהם עצמם לא עשו, כיוון שהקרבן קשור לעבירה עצמה, לא לאדם שעבר אותה.

ו. ביאור החסידות

והנה כ"ק אדמו"ר מבאר בעומק יותר את הסיבה לכך ששוגג צריך כפרה:

לקוטי שיחות חלק ג ע' 944 ואילך (תרגום חפשי)

קרבנות בכלל מכפרים רק על חטאים שנעשו בשוגג, כי גם עבירה בשוגג צריכה כפרה. הגם שעצם עשיית החטא היתה שלא ברצונו, הוא עשאה שלא מדעתו, אבל זה גופא שהאדם יכל להיכשל בעבירה בשוגג וזהו

מראה שהיא לא כמו שצריך להיות, כי אם היא הי' כמו שצריך להיות היא לא הי' נכשל אפילו בשוגג, כמו שכתוב: "לא יאונה לצדיק כל און".

זאת אומרת: אשמתו של העובר עבירה בשוגג היא בכך שהוא הניח לנפש הבהמית שלו להתחזק בפעולותיו הקודמות, מעשי בהמה (עוד טרם עשיית עבירה), זה מה שהביא אותו בהמשך למצב שהוא יוכל לעבור עבירה בשוגג.

דברים הנעשים אצל האדם בדרך ממילא, שלא מדעתו ושלא בכוונה, מורים על מהותו, במה הוא שקוע וממה הוא מתענג. מעשי הצדיק, שהתענוג שלו הוא באלקות, הם פעולות של טוב וקדושה; ומי שיכול להיכשל בעבירה זוהי ראי' שהתענוג שלו נמצא בעניינים לא טובים.

וזה שמעשה העבירה היה רק בשוגג, הנה בפרט מסוים, הפגם של שוגג גדול יותר ממעשה במזיד: כיוון שכאשר האדם עושה פעולה בכוונה ומדעתו, אין זה מראה כל כך על עומק הקשר של האדם עם הדבר שהוא עשה; יכול להיות שכל השייכות שלו עם הפעולה היא רק בשעת העשיה והיא רק עם כח העשיה שלו וברגת הכוונה ודעת שהוא עומד בה באותה שעה.

אבל פעולה הנעשית אצלו מעצמה, היא הרי הוכחה על מהותו, שבזה קשור ה'אני' שלו שהוא למעלה מכוונה ודעת, ולכן הוא נמשך לזה, אינסטינקטיבית, לעשות פעולות אלו ובתוקף גדול עד שזה מתבטא במעשה בפועל.

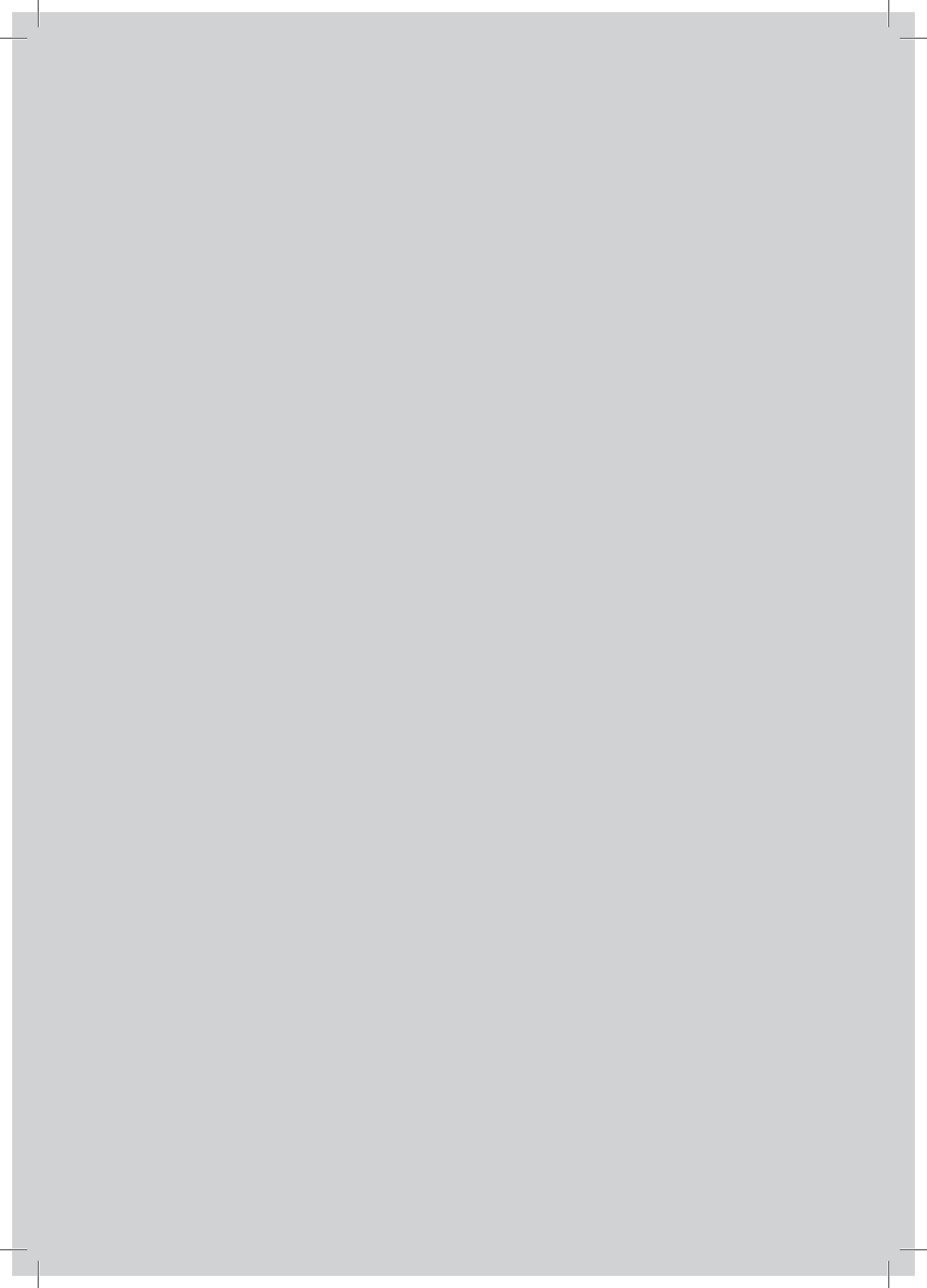
לסיכומם של דברים: הקרבנות מיועדים לכפר על חטאים שנעשו בשוגג, וזאת משום שגם חטא בשוגג מעיד על פגם באדם. אם האדם היה באמת שלם הוא לא היה נכשל אפילו בטעות - "לא יאונה לצדיק כל און".

החטא בשוגג מגלה שהאדם הרשה לנפש הבהמית שלו להתחזק קודם לכן במעשים רגשיים וגשמיים, ובגלל כך הגיע למצב שבו הוא יכול לחטוא בלי כוונה. המעשים שאדם עושה באופן אוטומטי, בלי מחשבה, חושפים את מהותו האמיתית - במה הוא שקוע וממה הוא מקבל הנאה. צדיק שמתענג מהאלוקות

יעשה באופן טבעי מעשים טובים, ואילו מי שיכול לחטוא זה מעיד שההנאה שלו נמצאת בעניינים לא טובים.

במובן מסוים, חטא בשוגג גרוע יותר מחטא במזיד, כיוון שמעשה מכוון אינו בהכרח מעיד על מהות האדם – יכול להיות שזה היה רק החלטה רגעית. אבל מעשה שנעשה אוטומטית מוכיח שה"אני" הפנימי של האדם קשור לדבר הזה, ולכן הוא נמשך אליו באופן אינסטינקטיבי ובכוח גדול עד שזה מתבטא במעשה.

ולמעשה – לפי ביאור זה יוצא להיפך מהביאורים האחרים דלעיל: ההנחת יסוד עד כה היתה שהצורך בכפרה הוא בעיקר במזיד, ויש צורך להסביר מדוע גם החוטא בשוגג 'דומה' במידה מסוימת למזיד וגם הוא זקוק לכפרה; אבל לפי ביאור כ"ק אדמו"ר הרי מבחינה מסוימת עיקר הצורך בכפרה הוא דווקא בשוגג – עבירה בשוגג מורה על עומק ההתקשרות הפנימית של האדם לרע ולעבירות.





חסידות



בס"ד. ש"פ ראה, מבה"ח אלול, ה'תשי"ב

(הנחה בלתי מוגה)

אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים², וידוע דאני לדודי ודודי לי ר"ת אלול³, וכן סופי תיבות ד' יודי"ן כנגד המ' יום שמר"ח אלול עד יום הכיפורים⁴, דביום הכיפורים הוא גמר הסליחה ומחילה וכפרה שע"י עבודת התשובה דחודש אלול, ונמצא דהן הר"ת והן הס"ת דאני לדודי ודודי לי רומזים על חודש אלול. והנה העבודה דחודש אלול שהיא עבודת התשובה היא בדרך העלאה מלמטה למעלה⁵, שלכן כתיב תחילה אני לדודי ואח"כ ודודי לי. דלעיל מיני' כתיב' דודי לי ואני לו, שהוא מלמעלה למטה⁷, דודי לי ואח"כ ואני לו, והוא מה שע"י אתערותא דלעילא באה אתערותא דלתתא, אך בפסוק זה שבו מדבר אודות עבודת חודש אלול כתיב בי' אני לדודי ודודי לי, דהיינו מלמטה למעלה, באתערותא דלתתא אתערותא דלעילא.

והנה בסיום הפסוק כתיב הרועה בשושנים, דהפירוש הפשוט בזה הוא דקאי על בחי' ודודי לי, וכוונת הכתוב, דמלבד ענין אני לדודי ודודי לי ישנו ענין נוסף דהרועה בשושנים. וצריך להבין הענין בזה. עוד צריך להבין, דהנה פירוש רועה בשושנים הוא, שיש נתינת כח מלמעלה על העבודה⁸, דכשם שבפשוטות ענין הרועה בשושנים הוא שרועה את צאנו במרעה טוב, כך גם ברוחניות הפירוש הוא שיש נתינת כח על העבודה. וצריך להבין, דמכיון דקאי כאן בעבודת התשובה דחודש אלול שהיא מלמטה למעלה, דבכלל עבודת התשובה היא מלמטה למעלה,

(4) ראשית חכמה וב"ח שם. וראה אוה"ת שה"ש ח"ב ע' תקמו.

(5) ד"ה אני לדודי (הא') בלקו"ת פרשתנו (ראה) לב, א ואילך.

(6) שה"ש ב, טז.

(7) ראה אוה"ת שה"ש שם ע' תקמג. סה"מ תרכ"ז ע' קצו. וראה לקו"ש חכ"ט ע' 163. וש"נ.

(8) ראה ד"ה אני לדודי (הב') בלקו"ת פרשתנו (ראה) לג, סע"ג ואילך.

(1) לכללות המאמר ראה ד"ה אני לדודי תרד"ע (המשך תער"ב ח"א ע' תריז ואילך). וראה גם ד"ה הנ"ל דש"פ ראה תשט"ו (סה"מ תשט"ו ע' 336 ואילך). וראה לקמן הערה 59; 63.

(2) שה"ש ו, ג.

(3) פרי עץ חיים שער ר"ה פ"א. שער הפסוקים שה"ש עה"פ. ראשית חכמה שער התשובה פ"ד (ד"ה עוד יש (קטו, א)). ב"ח לטור או"ח סתקפ"א. ועוד.

ובפרט עבודת חודש אלול דכתיב בה אני לדודי ודודי לי, וא"כ מהו ענין הרועה בשושנים, שמשמעו שיש נתינת כח מלמעלה, ומשמע מזה, שזה גופא שאופן העבודה הוא מלמטה למעלה (אני לדודי ודודי לי) צ"ל על זה נתינת כח מלמעלה. וצריך להבין הענין בזה.

אך הענין הוא, דהנה בענין הרועה בשושנים יש ב' פירושים⁹, פירוש א' הוא כדאיתא בזוהר¹⁰ מה שושנה אית בה תליסר עלין אוף כנסת ישראל אית בה תליסר מכילן דרחמי דסחרין לה מכל סטראה, דהיינו י"ג מדות הרחמים. ופירוש ב', כמארז"ל¹¹ שושנים ששונים בתורה, ולפי זה י"ג העלים הם י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם. דב' ענינים אלו די"ג מדה"ר וי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם הם ב' אופני העבודה דתורה ותפילה. נמצא, דשיעור הכתוב הוא, דע"י המרעה בשושנים, היינו הנתינת כח בב' הענינים דתורה ותפילה, עי"ז היא העבודה דאני לדודי ודודי לי.

וביאור הענין בפרטיות יותר, הנה ב' הענינים הנ"ל דתורה ותפילה הם ב' אופני ודרכי העבודה דלעיל, העבודה מלמטה למעלה והעבודה מלמעלה למטה¹². דתורה היא מלמעלה למטה ותפילה היא מלמטה למעלה. דהנה ענין התורה בכלל הוא מלמעלה למטה, דמה שישאל קיבלו את התורה הוא באופן דמתן תורה, היינו בדרך מתנה מלמעלה שלא מצד עבודת הנבראים¹³. דבהיותם במצרים היו ישראל משוקעים במ"ט שערי טומאה¹⁴. ואף שבצאתם ממצרים היתה עבודתם באופן דכי ברח העם¹⁵, אַז זיי זיינען אַנטלאָפֿן פֿון מצרים ניט קוקנדיק אויף זייער מצב, און ניט אַריינגעאַנגען אין קיין שקו"ט מיט דער סט"א, היינו דאף שהרע הי' בתקפו מ"מ ברחו ממצרים, ואח"כ היו נ"א ימים עד מתן תורה¹⁶, שבימים אלה היתה העבודה דספירת העומר, כדאיתא בר"ן¹⁷ בשם מדרש אגדה שענין ספירת העומר הוא לזכר מה שספרו

(13) בהבא לקמן — ראה המשך תער"ב שם ע' תרכו.

(14) ראה זוהר חדש ר"פ יתרו. ועוד.

(15) בשלח יד, ה. וראה בארוכה תניא פל"א (מ, ב).

(16) ראה שו"ע אדה"ז או"ח סתצ"ד ס"א.

(17) סוף מס' פסחים.

(9) ראה לקו"ת שם לג, א ואילך. רד"ה אני לדודי תרצ"ג (נדפס בקונטרס ח"י אלול שנה זו (תשי"ב) — סה"מ קונטרסים ח"ג ע' קא).

(10) הקדמת זוהר בתחלתה.

(11) זח"ב כ, ב. עדר, א. וראה שבת ל, ב.

(12) בהבא לקמן — ראה המשך תער"ב שם ע' תריח.

ישראל אז את הימים עד מתן תורה, דמזה מוכן, דגם בשנה הראשונה, כשיצאו ישראל ממצרים היתה העבודה דספירת העומר, מ"מ הגילוי דמתן תורה הוא בבחי' מתנה דוקא. והוא משום שהגילוי דמתן תורה הי' שלא לפי ערך עבודתם כלל, דאף שהיתה העבודה דבריחה ממצרים והעבודה דספירת העומר, מ"מ אי אפשר שע"י עבודה זו יגיעו במשך נ"א ימים בלבד מהשיקוע במ"ט שערי טומאה אל הגילוי דמתן תורה דוירד הוי' על הר סיני¹⁸ ואמר אנכי הוי' אלקיך¹⁹. ומזה מוכן שגילוי זה הוא בדרך מתנה מלמעלה. ונמצא, שענין התורה הוא בדרך מלמעלה למטה, והיינו שהגילוי דתורה הוא מצד למעלה באופן שהמטה אינו תופס מקום כלל. ולכן גם כמו שהתורה נסעה וירדה כמה מדריגות עד שנתלבשה בענינים גשמיים²⁰ ובטענות של שקר²¹, מ"מ הנה בכל המדריגות שנתלבשה בהם התורה, גם במדריגות היותר נמוכות, פועלת בהם התורה בבחי' ביטול. ולא עוד אלא שביטול זה אינו ביטול היש אלא ביטול עצמי. דהגם שנתלבשה בענינים תחתונים ביותר, מ"מ, להיות שהתורה היא בבחי' גילוי מלמעלה, באופן שהמטה אינו תופס מקום כלל, לכן היא פועלת בכל מדריגה שנתלבשה בה, ביטול עצמי. וכמו המן שהוא לחם מן השמים²², ולכן גם כמו שירד למטה ונעשה מאכל גשמי, עד שהפך להיות דם ובשר כבשרו של האדם האוכלו, מ"מ לא היתה בו פסולת²³, משום שנשאר להיות לחם מן השמים. וכן גם בתורה, שלהיתה בבחי' גילוי מלמעלה, לחם מן השמים, לכן גם בירידתה למטה ובהתלבשותה בדברים גשמיים ובטענות של שקר, מ"מ היא בבחי' ביטול עצמי.

אמנם ענין התפילה הוא עבודה מלמטה למעלה¹³, והיינו זיכון הנבראים לפי ערכם. ולכן גם במדריגה הכי נעלית שבתפילה היא בבחי' ביטול היש בלבד, ואינה בבחי' ביטול עצמי. דהנה תפילה היא עבודה כמ"ש ועבדתם את ה' א"א²⁴, ולעבדו בכל לבבכם²⁵, וארז"ל²⁶ איזוהי עבודה שבלב זו תפילה, הרי עבודה הוא מלשון עורות עבודים²⁷.

(23) יומא עה, ב. וראה תו"א פט, א. ועוד.

(24) משפטים כג, כה. וראה רמב"ם ריש

הל' תפלה.

(25) עקב יא, יג. וראה רמב"ם שם.

(26) תענית ב, א. רמב"ם שם.

(27) תו"א משפטים עו, א.

(18) יתרו יט, כ.

(19) שם כ, ב.

(20) ראה תניא פ"ד (ח, ב).

(21) ראה קונטרס עץ החיים פ"א (ע' 38).

סה"מ תש"ד ע' 108. וראה תניא פ"ה (ט, ריש

ע"ב).

(22) בשלח טז, ד.

דכשם שבעורות עבודים לוקחים עור גס ביותר, און מ'ארבעט אין אים אזוי פיל עד שנעשה ראוי להיות לבוש, כן הוא גם בעבודת התפילה, שהיא פועלת זיכוך בהנכרא. ולכן אפילו במדריגה היותר נעלית שבתפילה האדם הוא בבחי' ביטול היש בלבד. דהיות שהתפילה ענינה הוא מלמטה למעלה, וישנה למציאות האדם העובד, שהאדם העובד הוא ע"ד עורות הצריכים עיבוד, שהו"ע אחד, הרי גם הביטול שע"י עבודה זו הוא בחי' ביטול היש בלבד, יש מי שבטל, ואינו בבחי' ביטול במציאות שהוא ביטול עצמי. ועוד זאת, דגם המדריגה הכי נעלית שבתפילה שהיא בבחי' ביטול במציאות, ה"ז נק' בשם ביטול במציאות רק לגבי המדריגות התחתונות שבתפילה, אבל באמת אין זה אלא ביטול היש, ואין זה ביטול עצמי כמו הביטול דתורה.

והנה ²⁸ להיות שענין התפילה הוא מלמטה למעלה, לכן גם הסדר דתפילה הוא סדר של עלי' מלמטה למעלה, וכידוע ²⁹ שהתפילה היא בחי' סולם ³⁰ מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה ³¹. דהתחלת התפילה היא הודו להוי' קראו בשמו כו', שהיא הודאה כללית בלבד. ויש הודאה כללית יותר מזו, והיא ההודאה דמודה אני, דמיד בקומו משנתו, לפני נטילת ידים כאשר יש עדיין שיורי הטומאה על ראשי אצבעותיו, הוא אומר מודה אני כו' רבה אמונתך ³². והיינו דאף שהוא קודם נט"י מ"מ מצד נשמתו שהיא חלק אלקה ממעל ³³, וכאשר אתה תופס במקצת מן העצם אתה תופס בכולו ³⁴, הנה מצד זה הוא אומר מודה אני לפניך, שהיא הודאה כללית בלבד, שאי"ז שייך לפנימיות כלל. והנה יש מעלה יתירה בהודאה זו, שההודאה וביטול הוא בעצם הנפש, להיות שאינו שייך עדיין להשגה והתחלקות דכחות פנימיים, שהרי אמירה זו היא לפני ברכות השחר שאז היא התחלקות הכוחות, שאז אומרים הנותן לשכוי בינה ופוקח עורים, שהו"ע עשיית הכלים כו', ובמודה אני האדם אינו שייך עדיין להתחלקות הכחות פנימיים, שלכן ההודאה מקיפה אותו מראשו

תמ"ה (פג, א).
(32) ראה שו"ע אדה"ז או"ח מהדו"ק ס"א
ס"ח. מהד"ת ס"א ס"ו. סידור אדה"ז לפני
מודה אני.
(33) תניא רפ"ב.
(34) המשך תער"ב שם ע' תרט. כתו שם
טוב (הוצאת תשנ"ט) הוספות סימן רכז.
וש"נ.

(28) בהבא לקמן — ראה המשך תער"ב
שם ע' תריט ואילך. וראה גם תורת חיים
שמות ד"ה בפסוק הוא משה ואהרן (קח, א
ואילך).
(29) לקו"ת בשלח ב, ב ואילך. סה"מ
תרנ"ה ע' רכב ואילך. תש"ח ע' 80 ואילך.
(30) ויצא כח, יב.
(31) זוהר ח"א רסו, ב. ח"ג שו, ב. תקו"ז

ועד רגלו בשוה, משום שהביטול הוא מעצם הנפש³⁵. וגם למעלה ביטול זה מגיע בעצמותו, דזהו אומרו לפניך, שאינו אומר שום אלא לפניך בלבד, לפניך מלשון פנימיות, שהוא פנימיות א"ס דלא אתרמיז בשום שם ובשום אות ובשום קוץ כלל³⁶, ולכן מותר לומר מודה אני לפני נט"י לפי שאין בזה הזכרת שמות³⁷, כ"א ההודאה היא אל העצמות. אך אעפ"כ, בענינים השייכים לגילויים, ה"ז הודאה כללית בלבד שאינה שייכת אל הפנימיות, ואינה אלא הכנה קדומה לתפילה בלבד. אמנם אחר נט"י וברכות השחר, שאז ישנם כבר הכחות פנימיים, אז מתחיל סדר העבודה ותפילה עצמה, דסולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, דהתחלת התפילה היא הודו להוי' קראו בשמו. דהגם שאינו שייך להשגה עדיין, מ"מ להיות שיש בו כבר התחלקות הכחות דברכת הנותן לשכוי בינה ופוקח עורים, לכן הוא יודע לחלק בין הודו להוי' וקראו בשמו, דהודאה היא בהוי' וקריאה היא בשמו, דבשם הוי' שייך הודאה בלבד, ובשמו שהוא הארה ישנו ענין הקריאה והמשכה למטה. אך עדיין היא התחלת התפילה בלבד, בחי' הודאה כללית.

והנה³⁸ לאחר התחלת התפילה בא סדר פסוקי דזמרה, שמספר בהם שבחו של מקום³⁹. ואף שגם בזה אין השגה, שהוא בהתפעלות מסיפור שבחו של מקום. שבהודו לא זו בלבד שאין בזה השגה אלא אין שם גם התפעלות, אלא רק בחי' הודאה בלבד. אבל בפסוד"ז ישנו ענין ההתפעלות מסיפור שבחו של מקום. דאף שאינו משיג את הענין, שהרי בפסוד"ז הוא סיפור גדולתו ית' בענין התהוות יש מאין, ואופן התהוות יש מאין אינו מושג בנבראים, מ"מ יש בזה התפעלות. ויש לבאר הענין, דזה שיש מאין אינו מושג בנבראים הוא משום שהשגה היא בבחי' פנימיות, ואילו היו הנבראים משיגים ענין יש מאין היתה ההשגה פועלת בהם ביטול מציאותם. וע"ד המבואר⁴⁰ בענין יודעי טוב ורע⁴¹, שהידיעה שלמעלה היא בבחי' מקיף, אבל הידיעה שבנבראים היא ידיעה פנימית, ולכן סופה לפעול על הנבראים. ולזאת אילו היו הנבראים משיגים ענין

(35) ראה גם קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ט ואילך.
(36) ראה לקו"ת פינחס פ, ב. פרשתנו (ראה) לא, ד. וראה זח"ג רנו, ב.
(37) ראה קונטרס הנ"ל ס"א ובהערות שם.
(38) בהבא לקמן — ראה המשך תער"ב שם ס"ע תריט.
(39) ראה ברכות לב, א. ע"ז ז, סע"ב.
(40) ראה תו"א בראשית ה, ג. תו"ח שם ל, ב ואילך. ועוד.
(41) בראשית ג, ה.

התהוות יש מאין, הנה סוף סוף וואָלט דאָס זיי דורכגענומען והיו מתבטלים ממציאותם. וע"ד מ"ש בתניא⁴² דאילו ניתנה רשות לעין לראות את האין האלקי היו הנבראים בטלים במציאות. ועד"ז מובן לענין השגת ענין יש מאין. אבל מ"מ סיפור שבחו של מקום בענין התהוות יש מאין, אף שאין בו השגה, הוא פועל התפעלות. דזהו גם מה שפסוד"ז בפשטות ענין שירה וזמרה, שמתפעל מזה. והפעולה דפסוד"ז בנפש היא בדרך חקיקה מבחוץ. היינו שאין זו חקיקה מבפנים, משום שאין בזה השגה, אבל מ"מ מצד ההתפעלות ה"ז פועל חקיקה מבחוץ⁴³. וזהו הפירוש הב' דפסוד"ז, שהוא מלשון⁴⁴ לומר עריצים⁴⁵ היינו להכרית את החוחים והקוצים דנה"ב. דכשם שבכרם כפשוטו יש קוצים, שאין בהם תאוה וגעשמאָק אלא הם יונקים את לחלוחית האדמה ועי"ז מקלקלים את השדה והכרם, כ"ה גם בכנס"י שהם כרמו של הקב"ה, שאפשר שיהי' בהם קוצים, והם הדיבורים אשר לא לה' המה כמו ליצנות ודב"ט שאין בהם שום געשמאָק, אבל הם קוצים המונעים ומעכבים את הנה"ב מהרגשת והבנת ענין אלקי, ולכן ה"ז פועל על הנפש האלקית שלא תוכל לעלות במעלות שהי' עולה אילולי הקוצים. דהעולם חושבים דכאשר אדם מדבר דב"ט וליצנות בלי געשמאָק, אי"ז מניעה לנה"א. דבשלמא עניני תאוה, היות שע"י התאוות פועל תוס' חיות בנה"ב ה"ז מוסיף העלם והסתור על הנה"א, אבל כשמדבר דב"ט וליצנות בלי תאוה אי"ז מוסיף חיות בנה"ב, ולכאורה אין זה נוגע לנה"א. אבל באמת הם קוצים שהנה"א מסתבכת בהם ואינה יכולה להתעלות מעלה מעלה. וכשם שהוא בדיבור כ"ה גם במחשבה, די' הרהורי עבירה הקשים מעבירה⁴⁶, דהגם שאי"ז עבירה אלא הרהורי עבירה בלבד מ"מ הם קוצים לנה"א. וכן הוא גם בחושי הראי' ושמיעה, שנק' סרסורי עבירה⁴⁷, שהם בחי' קוצים. והיינו דגם כאשר ההרהורים דעבירה או הראי' והשמיעה הם בלי תאוה מ"מ הם קוצים המונעים את עליית הנה"א. וזהו ענין עבודת פסוד"ז, להכרית את הקוצים, שהיא חקיקה מבחוץ, ע"י התעוררות התפעלות הנפש באלקות.

(42) שער היחוד והאמונה רפ"ג. (45) ראה לקו"ת בחוקותי שם. נציבים נא,

(43) לקו"ת בחוקותי מז, ד. וראה שערי תשובה לאדמו"ר האמצעי ח"א כה, ד ואילך. (46) יומא כט, א. (47) ראה ירושלמי ברכות פ"א ה"ה. ועוד.

(44) ע"פ ישע"י כה, א. וראה זח"ג רפד, במדב"ר פ"י, ב. ועוד.

והנה לאחר העבודה דפסוקי דזמרה באה העבודה דברכות ק"ש⁴⁸. דבברכות ק"ש יש בזה השגה, ובזה גופא יש ב' אופני השגה. אופן א' הוא כמו השגת השרפים שמשיגים את מקורם, ומהשגה זו הם משיגים שיש מדרי' שלמעלה ממקורם, ולכן הם נשרפים מהשגתם⁴⁹. דזהו מ"ש⁵⁰ שרפים עומדים ממעל לו⁵¹, ממעל לשם אד', משום שע"י ההשגה במקורם שהוא שם אד' הם באים לידי השגה שיש בחי' שלמעלה מזה. ועד"ז הוא בעבודת האדם, דע"י שמשיג איזו השגה, עי"ז הוא משיג שיש מדריגה שלמעלה מזה, ואפשר שהיא למעלה מהשגה לגמרי. ואופן ב' הוא כמו עבודת האופנים⁵¹, שאין הם משיגים את מקורם, אלא יודעים ומשיגים שיש דבר שהוא מופלא, אבל אין להם שום השגה בזה. ולכן אומרים ברוך כבוד הוי' ממקומו⁵², דלפי שאין להם שום השגה בזה, ואין יודעים וואס ער איז און וואו איז זיין אָרט, לכן אומרים ממקומו סתם⁵³. ולהיות שיודעים שהוא דבר מופלא שאין בו שום הגבלות דמעלה ומטה, ולכן יכול להיות נמשך גם למטה, לכן אומרים ברוך כבוד הוי' ממקומו, שיומשך למטה. וכן הוא גם בעבודה, שהאדם אינו משיג כלום אבל יודע שישנו דבר מופלא.

והנה בעבודה זו דברכות ק"ש ההשגה היא בשורש הנה"ב⁵⁴. אמנם למעלה מזה הוא ענין קריאת שמע, הבא לאחרי ברכות ק"ש, והו"ע ההשגה בשורש הנה"א, דזהו שמע ישראל⁵⁵, שמע מלשון שמע והתבונן⁵⁶, ישראל היינו שורש הנפש האלקית. אך גם זה הו"ע של השגה בלבד, אם שכל אנושי או שכל אלקי, ובנפשות הוא השגה דנה"ב או דנפש האלקית, אך בכל זאת הוא רק הביטול דהשגה שהוא ביטול היש, ועדיין לא הגיע לראש הסולם דתפילה, וראשו מגיע השמימה. אבל ענין שמו"ע הוא הביטול במציאות, שעומד כעבדא קמי' מרי"מ⁵⁷. והיינו שהביטול משנה את כל מציאותו. דכשם שהפעולה וההמשכה דתפילה בפשטות פועלת שינוי בגשמיות, להיות רופא חולים ומברך השנים, כ"ה

48) בהבא לקמן — ראה המשך תער"ב.
שם ע' תרכ.

49) ראה לקו"ת פינחס עז, ד.

50) ישע"י ו, ב.

51) ראה לקו"ת נשא כח, ד. שלח מז, א.

חוקת סב, ג. ד"ה מים רבים תשי"ז פ"ז, כ, ד.

57) סה"מ מלוקט ח"א ע' נח. ובכ"מ.

52) יחזקאל ג, יב.

53) ראה גם תניא פמ"ט (סט, ב).

54) ראה לקו"ת ויקרא ב, ב. שם, ד.

55) ואתחנן ו, ד.

56) ראה תו"א בראשית א, א. לקו"ת נשא

57) שבת יו"ד, א.

גם בעבודה שבזה, שפועל שינוי במציאות האדם המתפלל שנעשה בטל במציאות לגמרי. אמנם באמת גם הביטול במציאות דשמו"ע אינו ביטול עצמי, דהיות שמגיע לביטול זה ע"י הקדמת המדריגות הקודמות, שהם מדריגות של השגה, מובן שאי"ז ביטול עצמי. וכמשנת"ל דהיות שעבודת התפילה היא מלמטה למעלה הנה גם במדריגה הכי נעלית שבה היא בבחי' ביטול היש בלבד ואינו ביטול עצמי. וזוהו הטעם שצ"ל אחר שמו"ע נפילת אפים שהוא ביטול עצמי⁵⁸, שמקיף את הראש והרגל בשוה, כמו הביטול דמורה אני].

והנה מכל הנ"ל מובן ההפרש בין ב' אופני העבודה דתורה שהיא מלמעלה למטה ותפילה שהיא מלמטה למעלה. ויש לומר, דזה שישנם שני דרכים אלה בעבודת האדם הוא משום שענין העבודה ניתן לאדם המורכב מנשמה וגוף, שדוקא אז הוא נקרא אדם⁵⁹, והרי"ו הנשמה יש בה טבע העלי', כמאמר⁶⁰ רוח האדם העולה היא למעלה, וטבע הגוף הוא טבע הירידה, רוח הבהמה היורדת היא למטה, ותכלית הכוונה היא שיהי' חיבור הנשמה והגוף, וזהו כאשר פועלים בכל אחד מהם שיהי' היפך טבעו, שבנשמה שהיא בטבע העלי' תהי' עבודה בדרך ירידה והמשכה ובגוף שהוא בטבע הירידה יהי' ענין דעלי'. ולכן ניתנו ב' דרכי העבודה מלמטה למעלה ומלמעלה למטה שהם תפילה ותורה. והנה היות שתורה ותפילה הם כמו נשמה וגוף, לזאת הנה כשם שבתורה ותפילה צריכים להיות שניהם דוקא, און איין זאך קען ניט פארנעמען דעם פלאץ פון דער צווייטער, וכמאמר רז"ל⁶¹ שמניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, וכן איתא⁶² שאבא בנימין הי' מתפלל שתהא תפילתו סמוכה למטתו, היינו שלימוד התורה שלו יהי' אחר התפילה דוקא, הנה כן הוא גם בעבודת הגוף ועבודת הנשמה, שצריך להיות במזיגה נכונה. דהנשמה שיש בה טבע העלי' צריך לפעול בה שתהי' באופן דהמשכה, והגוף שהוא בטבע הירידה צריך לפעול בו שיהי' בעלי'. וזה גופא צריך להיות במזיגה נכונה⁶⁴.

(58) ראה שערי תשובה לאדמו"ר האמצעי ח"א מד, א ואילך.

(59) ראה סה"מ תרנ"ג ע' רלה. הגהות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע לד"ה פתח אליהו שבתו"א — תרנ"ח (ע' ב).

(60) בהבא לקמן — ראה ד"ה כי תצא תרד"ע (המשך תער"ב שם ע' תרח ואילך).

(61) קהלת ג, כא.

(62) שבת יו"ד, א. לג, ב.

(63) ברכות ה, ב. וראה לקו"ת ברכה צו, ב.

(64) ראה ד"ה שופטים תרד"ע (המשך

הנ"ל שם ע' תקצט ואילך).

וביאור הענין⁶⁵, דהנה לפעמים אפשר שהאדם יתבונן באלקות, ויבוא לידי התפעלות, דההתפעלות היא מצד הנשמה, ולאחר זמן, ולפעמים אפילו בשעת מעשה, לא יוכל להתגבר על תאוות הגוף וגם על ענינים של היפך. וטעם הדבר הוא לפי שההתפעלות היא מצד הנשמה, שאין זה שייך אל הגוף, ולכן כאשר הגוף מתאווה אין הנשמה מתגברת על זה. ובפרט אם היא נשמה נעלית ביותר והגוף הוא גס ביותר, דאז אפשר שלא תהי' התחברות של הנשמה עם הגוף. ודבר זה אינו כפי הכוונה, דהכוונה היא שיהי' היפך טבע הנשמה, שהנשמה תהי' בהמשכה וירידה, וכאשר הנשמה אין לה שייכות אל הגוף אי"ז כפי הכוונה. ועד"ז כאשר הנשמה היא נעלית ביותר וגם הגוף הוא דק ביותר, דלכאורה זהו אופן נעלה ביותר, אבל באמת גם זו אינה מזיגה נכונה, דהיות שהגוף הוא גוף דק ונמשך לאלקות מצד עצמו ולא מצד הנשמה, נמצא שאינו צריך לעבודת הנשמה, דהיות שהוא גוף דק והנשמה היא גבוהה, אינו צריך לעבודה כלל, ונעשה בו מיד רצוא לאלקות. וה"ז⁶⁶ ע"ד מארז"ל פתילות שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת מפני שהאור מסכסכת בהן⁶⁷. דהנה כאשר הגוף הוא גס אז הוא צריך לעבודת הנשמה שתפעול בו שיהי' נמשך לאלקות, שהתבוננות זו היא התבוננות פנימית שפועלת בגוף שיהי' נמשך באלקות. אבל כשהגוף הוא גוף דק, הנה אף שגם הוא צריך להתעוררות מהנשמה, אי"ז אלא התעוררות בלבד, וההתבוננות בזה היא התבוננות כללית ובדרך מקיף, אבל אין זו עבודת הנשמה. דלהיות שהגוף הוא גוף דק ה"ה רואה אלקות גם בעניני עולם, כמו השגחה פרטית, ובמילא אי"ז כפי הכוונה. אלא הכוונה היא שהנשמה תפעול בגוף היפך טבעו, שהגוף שהוא בטבע הירידה תפעול בו הנשמה שיומשך לאלקות היפך טבעו. אבל כאשר הנשמה היא גבוהה והגוף הוא גוף דק היא רק מעוררת את הגוף שיומשך בטבעו לאלקות. וכ"ה גם כאשר הנשמה היא נמוכה והגוף הוא גוף גס, שגם אז אין הנשמה יכולה לפעול בגוף ענין העלי' היפך טבעו. והכוונה היא שתהי' מזיגה נכונה, דאז הוא התחברות הנשמה והגוף כדבעי, היינו שבכל אחד מהם יהי' היפך טבעו. והיינו שהמזיגה שתהי' הנשמה לפי ערך הגוף באה מלמעלה, וכאשר ישנה המזיגה הנכונה, אז צ"ל עבודת האדם לחבר את עבודת הנשמה עם הגוף, לפעול בכ"א מהם היפך טבעו.

65) בהבא לקמן — ראה המשך הנ"ל ע' ואילך. תרי ואילך. ע' תריג ואילך.

66) ראה גם המשך הנ"ל ס"ע תקצט ואילך.

67) שבת כא, א.

והנה כשם שהוא בכללות העבודה, כ"ה גם בעבודת התשובה⁶⁸, דאף שענין התשובה בכללות הוא יציאה מגדר הכלים, מ"מ צ"ל באופן שיהי' שייך אל הגשמיות. והיינו, דכאשר ההתבוננות דתשובה היא שמרגיש אשר הענינים הגשמיים הם מניעה לקיום התומ"צ, ובפרט ענינים של היפך, הנה אין דרך העבודה אִז ער זאָל אַנטלויפן מדברים הגשמיים, אלא שיפעול בדברים הגשמיים שלא יהיו מניעה לתומ"צ. וכן כאשר מרגיש את הטוב דאלקות, צריך שלא יגרום זה רק רצוא לאלקות, אלא שבגשמיות גופא ירגיש את האלקות שבזה. ובכדי שתהי' עבודת התשובה כדבעי, שלא יהי' בבחי' רצוא מן הדברים הגשמיים אלא שירגיש את האלקות שבהם, ה"ז ע"י מזיגה נכונה דנשמה וגוף שעושים מלמעלה. וכמו בעקבתא דמשיחא שהנשמות הן נמוכות ביותר, נשמות דבחי' עקביים, הנה עכשיו הגופים הם איידעלער, כדי שהנשמה והגוף יהיו בערך, דע"ז שהם בערך ובהתחברות זע"ז, אפשר שתהי' עבודת התשובה כדבעי, שלא יהי' ברצוא מן הגשמיות.

וזהו אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים, שהרועה בשושנים היא הנתינת כח מלמעלה כנ"ל, דאף שעבודת התשובה בכלל ועבודת חודש אלול בפרט היא מלמטה למעלה, מ"מ בכדי שתהי' העבודה כדבעי צ"ל מזיגת הנשמה והגוף בדרך מזיגה נכונה, שמזיגה זו באה מלמעלה, שנותנים לו גוף דק (כנ"ל). וזהו אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים, שכדי שתהי' העבודה דאני לדודי ודודי לי שהיא עבודת התשובה כדבעי, ה"ז ע"י הרועה בשושנים, שהיא המזיגה הנכונה שבאה מלמעלה, שהיא נתינת כח לאני לדודי ודודי לי.



(68) ראה המשך הנ"ל ס"ע תרג ואילך. ס"ע תריד ואילך.

הקדמה כללית

מבואר בחסידות שישנם שני קוים כלליים המכונים 'העלאה מלמטה למעלה' ו'המשכה מלמעלה למטה', עניינים אלו משתקפים ובאים לידי ביטוי במקומות רבים ובמובנים שונים, בסדר השלשלות והמשכת אלוקות, ובהרבה עניינים בעבודת ה'.

ואף שאלו שני קווים הפכיים במהותם, שניהם נצרכים כאחד. והביאור בזה, בהקדים משל מרב ותלמיד¹:

ישנם שני אופנים בלימוד שהרב מלמד את התלמיד: הרב יכול להסביר לתלמיד רעיונות שכליים עמוקים שהוא חידש, בהסברה טובה כך שהתלמיד מבין אותם לחלוטין; ולאידך הרב יכול להסביר לתלמיד כיצד לחשוב, ולסייע לו לחדד את צורת החשיבה עד שהוא יוכל לחדש רעיונות שכליים משל עצמו.

בכל אחד משני האופנים של קבלת שכל מהרב, יש מעלה שאין בזולתו: באופן הראשון, השכלים שהתלמיד יודע אלו השכלות של הרב הגדול, שהם בודאי נעלים באין ערוך מהשכלים אותם מחדש התלמיד השני בכוחות עצמו. אך לאידך, אצל התלמיד הראשון לא השתנה הלך מחשבתו והוא אינו יכול לחדש בעצמו רעיונות, ואם ישאלו אותו דבר שלא שמע מרבו, הוא לא ידע להשיב כלל; משא"כ התלמיד השני, אף שהשכלים שהוא מחדש הם באין ערוך לשכל הרב כנ"ל, במובן מסויים עניינו של הרב חדר בו בצורה פנימית יותר, כי הלך המחשבה שלו עצמו הוא בהתאם לשכל הרב (שני האופנים הללו הם שתי המעלות הנזכרות בפרקי אבות: "בור סוד שאינו מאבד טיפה", ו"מעין המתגבר").

ונמצא, שהמעלה באופן הראשון היא ברמה בה מאיר שכל הרב, והחסרון הוא בקליטת הדבר בפנימיות; ובאופן השני יש מעלה בענין הפנימיות, אך רמת הגילוי של שכל הרב נמוכה יותר, ובאין ערוך.

ועד"ז בענין הקווים 'העלאה' ו'המשכה': המעלה ב'המשכה' היא בכך

1. נתבאר בארוכה בלקו"ש ח"י עמ' 82 ואילך. וראה גם חט"ו עמ' 86, ועוד.

שהמשפיע מאיר באופן נעלה יותר במקבל, אך אין זה חודר בגדרי מציאותו של המקבל מצידו הוא, ומציאותו כשלעצמה אינה חשובה כלל; ואילו ב'העלאה', המשפיע מאיר בצמצום יותר במקבל, אך זה חודר בו ומשנה את המציאות הפרטית שלו.

עד"ז מבואר בנוגע לעניינים רבים בחסידות, כגון החילוק בין עבודת הצדיקים ועבודת הבע"ת (וכפי שמזכיר במאמר זה בנוגע לעבודת התשובה בחודש אלול), ובעוד עניינים רבים.

במאמר זה יעסוק בענין זה כפי שהוא ביחס לתורה ותפילה, שתורה עניינה המשכה מלמעלה למטה, ותפילה שעניינה העלאה מלמטה למעלה, וכפי שיתבאר באריכות במאמר שלפנינו.

א. "ענין התורה הוא מלמעלה למטה . . אמנם התפילה היא עבודה מלמטה למעלה".

ליתר הרחבה:

כפי שנאמר בפנים התורה משקפת את הקו של מלמעלה למטה, הן באופן נתינתה לישראל שניתנה קודם שעשו ישראל הכנה מספקת, והן בכך שגם כפי שהיא למטה היא אינה משתנית בהתאם למטה.

כלומר, התורה במהותה היא "רצונו וחכמתו" של הקב"ה ש"הוא וחכמתו אחד", ובירידתה לעולם לא השתנתה התורה ממהות זו וכפי שמבואר בתניא² שהתורה נמשלה למים היורדים ממקום גבוה למקום נמוך שאינם משתנים מפני כך ממהות של מים כזו למהות אחרת (ולכן "דברי תורה אינם מקבלים טומאה"³), וא"כ, כשיהודי לומד תורה הרי שעניינו בזה הוא להבין את "רצונו וחכמתו" של הקב"ה ועליו להתבטל לגמרי בכדי להבין את דבריו של הקב"ה בדיוק, ומה שמאיר הוא רצונו וחכמתו של הקב"ה בלבד ללא שימת לב כלל למציאותו של האדם הלומד, הוא כאינו נמצא וכל הדגש והעניין הוא דבריו של הקב"ה.

משא"כ העניין בעבודת התפילה הוא הקו של מלמטה למעלה, שהרי כל ענין התפילה הוא שהיהודי יזדכך ויתרומם, וכפי שאומר בסוס"ג "דענין התפילה

2. פ"ד.

3. ברכות כב, א. (וראה סה"ש תנש"א ח"א עמ' 315 הע' 117, ועוד).

הוא שנשתנה מציאותו". דבר זה בא לידי ביטוי גם בכך, שמבנה התפילה בנוי באופן של הליכה מדרגה לדרגה, כפי שמבאר בפנים בארוכה.

ב. סוף ס"ב

ישנם בכללות שני אופנים בהתבטלות האדם לקב"ה⁴:

ישנו אופן בו האדם מרגיש את עצמו למציאות נפרדת ח"ו ועוסק בלבטל עצמו ולכפות את כוחותיו לבצע את רצונו של הקב"ה. בדרך זו, בסופו של דבר גם לאחר שהוא מתבטל בנוגע לפועל, המציאות והמהות הטבעית שלו סותרת לביטול.

(עד"ז נמצא גם בענין של אתכפיא כפשוטו, כמו באדון ועבד, דוזה שהעבד מקיים רצון האדון זהו ענין שלא קשור כלל למציאותו אלא משהו חיצוני לחלוטין – האדון – כופה אותו, והן באופן של 'אתכפיא' במובן יותר פנימי – בעבודת ה', שהבנתו היא ש'מכריחה' אותו, שגם זה הוא כעין אתכפיא).

לעומת זאת ישנו אופן בו האדם זוכה לגילוי אלוקי, הגורם לו להתבטל ולא לחוש את מציאותו האישית. ביטול זה הוא מוחלט, משום שהוא אינו מצד האדם; הוא אינו הנושא בכלל, אלא האמת האלוקית היא שמאירה, ומצדה אין מקום למציאות אחרת.

התורה, היא רצונו וחכמתו ית' עליה נאמר "אלפיים שנה קדמה תורה לבריאת עולם"⁵, כלומר, שהיא למעלה מהעולם ואינה שייכת מצד עצמה למציאות העולם, והיא שירדה למטה באופן שגם הנבראים יוכלו להבין אותה. אך גם כשירדה למטה עיקר עניינה הוא אלוקות, אלא שהאדם "חוזר" כביכול אחרי דבריו של הקב"ה, עד ששכלו מתאחד איתם.

התפלה, לעומת זאת, עניינה הוא מציאות האדם, ובאמצעותה הוא מזכך את מציאותו וגורם שהטבע שלו ישתנה ויתבטל לקב"ה, ולכן אף הביטול הנעלה ביותר שבתפילה הוא אינו ביטול מוחלט.

(והן התורה והן התפלה נצרכות כפי שיתבאר לקמן, וענין זה הוא משום שהתכלית היא דירה בתחתונים, שגם מציאותו וטבעו של האדם יתבטלו לקב"ה, וכפי שיורחב יותר בהמשך).

4. לכללות ענין זה ראה ספר הערכים עמ' רעא ואילך.

5. ויק"ר מצורע יט, א.

ג. "ולכן אינם משיגים את הענין דהתהוות יש מאין".

ביאור הענין בקצרה: בעולם שלנו, כל דבר נוצר ממשוהו שבערך אליו ובגדרים שלו. לדוגמא, היד יכולה לשנות את צורתו של חפץ גשמי, והשכל יכול להמציא סברות חדשות; זוהי התהוות יש מיש. אך העולם כולו (כל הנבראים המוגבלים, הן רוחניים והן גשמיים) נברא באופן של התהוות יש מאין; העולם אינו בערך כלל לקב"ה, ומצד עצמו לא היה אמור להתהוות; אין זה אלא שהקב"ה בכוחו הלא מוגבל, החליט שתהיה מציאות מוגבלת ומוגדרת שלא בערך אליו כלל, וכך יצר את הבריאה כולה. ומאחר והבריאה מצד עצמה לא אפשרית והיא קיימת רק בכוחו הלא מוגבל של הקב"ה, היא תלויה בו לחלוטין ואין לה מציאות עצמאית.

אף שהשכל האנושי מכריח שהבריאה היא באופן כזה (משום שדבר מוגבל לא יכול להוות את עצמו, ולכן מוכרחים לומר שעצם ה'מושג' של נבראים מוגבלים שבערך אחד לשני, אפשרי רק בכוחו הלא – מוגבל של הקב"ה), עדיין אין הוא מבין כיצד יכול להיות כזה דבר; אצל האדם המוגבל לא שייך ליצור מציאות מדבר שלא בערכה ובגדרים שלה, ולכן השכל לא מצליח להבין או לדמיין כיצד זה קורה. זה יותר מופרך מלדמיין שבאמצעות סברא שכלית ניתן להזיז שולחן...

לכן, באופן טבעי האדם לא מרגיש שהוא בעצם לא אמור להיות, וכל מציאות תלויה בהקב"ה – אילו הוא היה חש זאת, הוא היה בטל אליו לחלוטין ולא מרגיש מציאות נפרדת ממנו כלל; וזו הכוונה במאמר שהענין דהתהוות יש מאין אינו נחשב להשגה גמורה, וגם לאחר שמתבוננים בו הוא רק גורם התפעלות מההכרח שזה כך, אך ענין זה לא יכול להפוך להבנה הטבעית של השכל המוגבל.

ד. "וזהו ענין פסוד"ז, להכרית את הקוצים, והו"ע חקיקה מבחוצ'".

בכדי להבין מהו הענין של 'חקיקה מבחוצ' נקדים במשל המובא במקומות אחרים⁷:

בכדי ליצור כלי מבול עץ נדרשים שתי שלבים. הא' לנקות ולשייף את בול העץ מבחוצ' בכדי שיהיה חומר גלם ראוי לעשיית כלי – 'חקיקה מבחוצ'. והשלב

6. ראה שעהיוה"א פ"ב וד', ובכ"מ.

7. ראה ד"ה "בסוכות תשבו" תש"ג (סה"מ תש"ג עמ' 47 ואילך), ועוד.

השני הוא לחקוק ולחצוב את צורת הכלי בתוך אותו בול עץ עד לקבלת כלי ראוי – 'חקיקה מבפנים'.

ועד"ז בעבודת התפילה, לאחר קדימת ההודאה וכו' (כמו שנתבאר בפנים בארוכה) באים לשלב של פסוד"ז בו היהודי מתבונן בעניינים של גדלות ה', בענין ההתהוות יש מאין וכו', שע"י ההתעסקות בעניינים אלו היהודי מתרומם מחומריותו וגסותו בהם היה משוקע קודם ומעמיד עצמו במקום אחר. דהיינו שעושה 'חומר גלם' ראוי מגופו ונפשו הבהמית. וכל זה הוא הנקרא 'חקיקה מבחוץ'.

אח"כ מגיע השלב הבא והוא השלב של ברכות ק"ש, ושם מתבונן היהודי בשורשה של הנה"ב, ע"י התבוננות בעבודת המלאכים וכו', ובכך שעבודתם של המלאכים היא באופן של "רעש גדול"⁸ וכו' ועי"ז נפעל בנה"ב ביטול לקדושה (כלומר, ע"י שנרגש בה מקורה היא מתבטלת⁹), ונעשית כלי ראוי שיוכל להאיר בה אהבת ה', וכמו שאומרים בק"ש "ואהבת... בכל לבבך"¹⁰ – ואמרז"ל¹¹ "בשני יצריך"; וכל זה הוא הנקרא 'חקיקה מבפנים' [כאן במאמר לא נחית כ"כ לבאר נקודה זו, ולשלימות הענין הבאנו זאת בקצרה].

ה. "ובזה גופא יש ב' אופני השגה".

הביאור בזה באופן כללי¹²: כשם שלכל דבר יש שורש למעלה שממנו נברא, גם למלאכים (שהם נבראים, דהיינו מציאות שנפרדת מהקב"ה) יש שורש ומקור בבחינות אלוקיות מהם התהוו. אותם דרגות מהם התהוו המלאכים, אע"פ שהן מוגבלות (שלכן יכלו להתהוות מהם מלאכים מוגבלים) אין הם מוגבלות מצד עצמם, אלא שהקב"ה בהיותו כל יכול הגביל את עצמו כביכול להיות מקור למלאכים נבראים ומוגבלים.

השרפים אוחזים בדרגא כזו שבה הם חשים את השורש ומקור שלהם בבחינות האלקיות; לכן הם גם משיגים שכל קיומם כנבראים מוגבלים, הוא רק מפני שהקב"ה הגביל את עצמו כביכול להיות מקור להם, אך הקב"ה מצד עצמו

8. נוסח התפילה.

9. לקר"ש חט"ו עמ' 17 ובמ"מ המצויינים שם.

10. ואתחנן ו, ה.

11. משנה ברכות נד, א. ספרי ופרש"י ואתחנן שם.

12. לכללות הביאור בעבודת השרפים והאופנים והחילוק ביניהם ראה סה"מ תרס"א עמ' קצח, וד"ה "מי כמכה" תרפ"ח (סה"מ תרפ"ח עמ' צז ואילך).

הוא בלי גבול ממש. ממילא הם בטלים לחלוטין, ועל שם ביטול זה הם נקראים "שרפים" – כי הם "נשרפים" כביכול באופן תמידי ונכללם בקב"ה.

האופנים לעומת זאת, הם מלאכים שנבראו באופן ששורשם ומקורם אינו נרגש בהם ממש; אך הם כן מרגישים שהם אינם קיימים מעצמם, ויש להם מקור באלקות ממנו התהוו (בשונה מהנבראים בעולמנו הגשמי, שלא מרגישים כלל שמציאותם תלויה בקב"ה). כיון שהאופנים חשים שמציאותם תלויה בדבר שלמעלה לחלוטין מההשגה שלהם, הם רק מבקשים שהוא ימשך ויתגלה גם למטה.

ו. "ולכן ניתנו ב' דרכי עבודה, מלמטה למעלה ומלמעלה למטה, שהם תפילה ותורה, בכדי לפעול בנשמה ובגוף היפך טבעם".

כלומר, על היהודי בעבודתו לאחוז ולהתעסק בב' הקצוות, הן בעבודה של הנשמה לכשעצמה, והן בעבודה עם הגוף והנה"כ לבררם ולזככם ולהעלותם לקדושה, ודווקא כך עבודתו היא שלימה וב"מזיגה נכונה".

עניין זה קשור עם כללות הכוונה בבריאת והתהוות העולמות, שהיא מה ש"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" – כי הענין ד"דירה בתחתונים" שיהיה לעת"ל, הוא שעצמותו ית' כפי שהוא מצד עצמו יתגלה לחלוטין ("כעצמות האדם שדר בהדירה"), ויחד עם זה הדירה תהיה בתחתונים עצמם, ש"יתאימו" לגילוי שיאיר אז, וזה יהפוך להיות הטבע שלהם.

ומאחר וכל הגילויים דלעתיד לבוא "תלויים במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות" כמבואר בתניא¹³, לכן כללות העבודה של יהודי בזמן הגלות היא בב' הקוים הללו של מלמעלמ"ט ומלמטלמ"ע – תורה ותפילה: מצד אחד על היהודי לעבוד ולהתעסק בעניינים של ביטול ושליטת מציאותו לגמרי, שזהו"ע של תורה שהיא מצד עצמה נעלית לגמרי מהעולם, עליו לעסוק בהחדרת האלקות למציאותו כפי שהיא – ענין התפילה – שגם כפי שהוא נמצא וקיים, וכפי הרגשתו הטבעית, גם שם יחדור הביטול לאלוקות.

ז. "כן הוא גם בעבודת התשובה, דאף שכללות ענין התשובה

13. ריש פל"ז.

הוא יציאה מגדר כלים, מ"מ, צ"ל באופן שיה' שייך אל הגשמיות".

נקודת העניין המבואר כאן הוא שעל העבודה של היהודי להיות יחד עם הגוף ונה"ב, כלומר, שמשפיע על מציאותו שלו ומזכך אותה, ואינו בורח ומתנתק ממנה. זו הכוונה במה שאומר שעבודת התשובה צריכה להיות באופן ש"יהיה שייך אל הגשמיות", שעליו לפעול בדברים הגשמיים עצמם שלא יהוו עבורו הפרעה בעבודת ה'. היינו, שעבודת התשובה לא תהיה באוויר, בחרטה על מעשיו והחלטה גרידא, אלא יותר מזה, צריך שיפעל ע"מ שלא יפול שוב¹⁴. ולדוגמא יהודי שנפל בעניין של רא"י והסתכל באמצעים שונים בדברים לא מתאימים, הרי שעליו לעשות משהו ממשי בכדי שלא יגיע למצב כזה שוב, ולא די בחרטה על כך והחלטה בלבד שלא יחזור על עצמו, אלא צריך לעשות מעשה, כדי שלא יוכל להגיע שוב למקומות אלו. ועד"ז בכל ענין בעבודת ה', על היהודי לעבוד עבודתו באופן של "מזיגה נכונה" וחיבור בין הנשמה והגוף, ואף פעם לא לתפוס רק בקצה אחד. ודבר זה מתאפשר אודות לכך שמלמעלה ניתנו לו נשמה וגוף שהם בערך זל"ז, כמבואר בפנים המאמר.

[וכמו שהתבאר ג"כ עניין זה בביאור ג' במאמר ד"ה ואלה המשפטים המבואר בקובץ זה].

סיכום המאמר:

בחודש אלול סדר העבודה הוא מלמטה למעלה, ולכן בתחילה נאמר "אני לדודי", משא"כ ב"דודי לי ואני לו" שהסדר מלמעלה למטה. וצלה"ב מהי התוספת בשניהם "הרועה בשושנים" שהוא נתינת כח מלמעלה לעבודה – גם לעבודה שמתחילה מלמטה.

ישנם ב' פירושים בתיבת "שושנים": (א) "מה שושנה אית בה תריסר עלין כו" – י"ג מדות הרחמים, שהו"ע התפלה; (ב) "ששונים בתורה" – י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, שהו"ע התורה (סעיף א).

יש שני דרכי עבודה: תורה – ענינה המשכה מלמעלה למטה, שהרי התורה

14. ישנו עוד ענין בזה כמבואר בכ"מ (ראה סה"מ תרנ"ט עמ' קעב, וסה"מ תש"ד עמ' 136, ועוד). שיש דבר הנקרא 'תשובת הגדר', כלומר, שהבע"ת גודר א"ע ושם לעצמו הגבלות גם בעניני היתר, מכיון שעליו להישמר יותר שלא ליפול. היינו, שעליו תמיד לשים לב שההרגש שלו בתשובה יביא למעשה ולשמירה מליד שוב בעניני איסור.

ניתנה בדרך מתנה מלמעלה, שלא מצד עבודת הנבראים. ומאחר שהמטה אינו תופס מקום אצלה, לכן בירידתה למטה היא בבחי' ביטול עצמי.

תפלה – ענינה עבודה מלמטה למעלה לפי ערך הנבראים, ולכן נקראת 'עבודה' מלשון עיבוד עורות, כי בה האדם מזכך את מציאותו. ולכן אינה בבחי' ביטול עצמי, אלא בבחי' ביטול היש בלבד (סעיף ב).

ולכן גם הסדר בתפלה הוא באופן של עלי' מלמטה למעלה:

"מודה אני" – הודאה כללית, שאמנם מגיעה בפנימיות א"ס אך אינה שייכת לכוחות הפנימיים.

"הודו להוי' קראו בשמו" – הודאה כללית באופן שנרגשים קצת הכחות פנימיים, ולכן יודע לחלק בין "הוי'" ל"שמו".

פסוקי דזמרה – התבוננות בהתהוות יש מאין, שאינה מושגת באמת וגורמת רק התפעלות ללא השגה ממש; ועי"ז "מזמרים את קוצים" של הדיבורים והמחשבות שאין בהם ממש אלא שלא לה' המה, הפריעים לעלות בתפלה.

ברכות קריאת שמע – השגה בשורש נפש הבהמית, ובזה גופא יש אופנים: כמו השרפים – בבחי' השגת המקור והתבטלות למה שמעליו; או כמו האופנים – שאין להם השגה.

לאחר מכן קריאת שמע – השגה בשורש נפש האלקית, ואח"כ שמונה עשרה – ביטול במציאות, אבל רק בערך לדרגות שלפניו (מאחר ומגיע בהמשך להשגה בדרגות הקודמות, גם הוא מבוסס על מציאות האדם ואינו ביטול במציאות ממש. ולכן צריך אח"כ נפילת אפיים) (סעיף ג).

והטעם שישנם שני דרכי עבודה אלו – כי העבודה ניתנה לאדם, שהוא מחובר מנשמה (שהיא בטבע העלי') וגוף (שהוא בטבע הירידה), וצריך לפעול בכל אחד מהם היפך טבעו. וענין זה הוא גם בעבודת התשובה, כי גם עבודת התשובה צריכה להיות באופן השייך אל הגשמיות, ולכן צריכה להיות בה המזיגה הנכונה של נשמה וגוף.

אך לפעמים הנשמה מידי נעלית או מידי גסה, או שהגוף עדין מידי או גס מידי, ואינם מתאימים זה לזה. בעקבתא דמשיחא הנשמות נמוכות ולכן הגופים מעודנים (סעיף ד).

כמו שבכללות העבודה צריך להיות שתהיה שייכות לגשמיות, כך גם בעבודת התשובה, אך שעניינה יציאה מהכלים, צריכה גם לפעול בגוף (סעיף ה).
וזהו "הרועה בשושנים": הנתינת כח מלמעלה שיהיה מיזוג נכון בין עבודת ההעלאה מלמטה למעלה ("אני לדודי") וההמשכה מלמעלה למטה ("ודודי לי") (סעיף ו).

בס"ד. ש"פ משפטים, מבה"ח אדריראשון, ה'תשי"ד

(הנחה בלתי מוגה)

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם¹, ומפרש בהמשך הכתובים כי תקנה עבד עברי גו'², וכי ימכור איש את בתו לאמה גו'³, וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט⁴, שהם ג' הסוגים דעבד עברי, אמה העברי, ועבד כנעני. והנה, לבד זאת אשר כל הענינים שישנם בגליא דתורה ישנם ג"כ בסתים דתורה, היינו בסדר ההשתלשלות למעלה, ובמילא גם בעבודה הרוחנית בנפש האדם, הנה אותן המצוות שהן תלויות בזמן, כמו מצות עבד עברי שנוהגת רק בזמן שהיובל נוהג⁵, בהכרח לומר שמצוות אלו בפרט ישנם גם ברוחניות, שהרי התורה היא נצחית⁶ בכל זמן ובכל מקום, ומצוות אלו כמו שהן בגשמיות הרי הן תלויות בזמן ואינן תמיד, וא"כ בהכרח לומר שענינים אלו ישנם גם ברוחניות, והענינים כפי שהם ברוחניות הם בתמידות. וזהו שמבואר בדרוש רבנו הזקן נ"ע⁷ כל הבחינות דעבד עברי ואמה העברי ועבד כנעני כמו שהם ברוחניות בעבודה בנפש האדם. וכללות הביאור בזה הוא ע"פ מה שאמרו רז"ל⁸ חמשה שמות נקראו לה נפש רוח נשמה חי' יחידה, דחמשה שמות אלו הם כנגד ד' עולמות אבי"ע⁹. חי' יחידה, שבכללות הם בחינה אחת שנקראת בזהר¹⁰ נשמה לנשמה, הנה בחי' זו היא כנגד עולם האצילות. וג' הבחי' נפש רוח נשמה הם כנגד ג' עולמות בי"ע. אך מצד התכללות העולמות, הנה גם מי שנשמתו היא מבחי' נפש דעשי' בלבד, כלולים בו גם כל שאר המדרגות הנ"ל, שזהו שאמרו חמשה שמות נקראו לה, לכל נשמה ונשמה. וכנגד ד' בחינות אלו ישנם ג"כ ד' הבחי' דעבד כנעני,

(1) פרשתנו כא, א.

(2) שם, ב.

(3) שם, ז.

(4) שם, כ ובפרש"י.

(5) גיטין סה, א. רמב"ם הל' עבדים ספ"א.

(6) תניא רפ"ז. ובכ"מ.

(7) נדפס עם הגהות כו' — באוה"ת

פרשתנו ע' א'קז ואילך. וראה תורת חיים

פרשתנו עא, ב ואילך (בהוצאה החדשה —

רצג, א ואילך). דרך חיים שער התפלה פס"ו

ואילך. אוה"ת שם ע' א'קלט ואילך. סה"מ

להצ"צ פג, ב ואילך. וראה גם ד"ה ואלה

המשפטים תשל"ח ס"ד ואילך (תו"מ סה"מ

אדר ע' ט ואילך). ד"ה הנ"ל תשמ"א (שם ע'

כד ואילך).

(8) ב"ר פי"ד, ט. דב"ר פ"ב, לז.

(9) ראה עץ חיים שער מב (שער דרושי

אבי"ע) פ"א. שער הגלגולים בתחילתו.

(10) ח"א עט, ב. וראה סה"מ תרפ"ח ע'

קכא.

עבד עברי, אמה העברי, ובת, שזהו מ"ש וכי ימכור איש את בתו, ברתא דמלכא¹¹, שמדריגת בת, ברתא דמלכא, היא בחי' חי' יחידה דאצילות, וג' המדריגות דעבד כנעני עבד עברי ואמה העברי' הם בחי' נר"נ, עבד כנעני הוא בחי' נפש דעשי', עבד עברי הוא בחי' רוח דיצירה ואמה העברי' היא בחי' נשמה דבריאה. והנה, כשם שבנשמות ישנם חילוקים הנ"ל מצד ההתחלקות שבעולמות, כן הוא גם במלאכים, שהם הממוצעים ושלוחי השפע שעל ידם יומשך ההשפעה למטה, שגם בהם ישנם חילוקים הנ"ל מצד ההתחלקות שבעולמות, דמלאך סנד"ל הוא בחי' עבד כנעני שבעשי', ומלאך מט"ט הוא ביצירה, ויש גם מלאכים בעולם הבריאה. והנה, כיון שתכלית ירידת הנשמה למטה היא העבודה לקונו, כמאמר רז"ל¹² אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני, שזהו תכלית העלי' שבשבילה היתה הירידה, ועלי' זו היא ע"י ג' הקוין שעליהם העולם עומד שהם תורה עבודה וגמ"ח¹³, לכן, גם באופן העבודה שבג' הקוין ישנם ג"כ חילוקי מדריגות כפי אופן חילוקי מדריגות הנ"ל.

(ב) והביאור בכל זה בפרטיות, הנה ענינו של עבד כנעני יובן ממה שאנו רואים בגשמיות שעבד כנעני בהפקירא נחא לי¹⁴, שאינו רוצה בקבלת עול, ואינו רוצה לעבוד עבודתו, ורצונו הוא באופן שבהפקירא נחא לי, שהוא ההיפך דקב"ע, ומה שעובד את אדונו הוא רק מצד יראת השבט, כמ"ש וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט, וגם כאשר אינו מכה אותו בפועל, מ"מ, הא גופא שישנו מציאות של שבט ואפשר להכותו בו, הרי זה פועל עליו שיעבוד את אדונו, והיינו, שגם יראת השבט שבבחי' מקיף פועלת עליו שיעבוד את אדונו, אלא שכל עבודתו היא רק מצד יראת השבט בלבד, והיינו שאין לו שום תענוג, רצון, שכל וגם הרגש הלב בעבודתו, ועבודתו היא רק מצד יראת השבט בלבד. ומזה יובן בחי' עבד כנעני ברוחניות, שבעצם אין לו שום תענוג וכו' בעבודת הוי', ועבודתו היא רק מצד יראת השבט, שענינו ברוחניות הוא התעוררות תשובה מצד הכרוזים עליונים¹⁵. ובזה גופא¹⁶ אפשר להיות שמצד יראת השבט הרי הוא עובד הוי' כל ימיו, שלא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם, שזוהי מדריגת הבינוני¹⁷, והיינו שנזהר לא רק

(14) גיטין יג, א.

(15) ראה לקו"ת במדבר ו, ג. תצא לו, ד.

(16) ראה אוה"ת שם ס"ע א'קכח ואילך.

(17) תניא רפי"ב.

(11) ראה זהר ח"ב (פרשתנו) צד, ב.

(12) משנה וברייתא סוף קידושין (כגירסת

ש"ס כת"י — ירושלים תשכ"ד). ועוד.

(13) אבות פ"א מ"ב.

בכח הדיבור והמעשה, אלא גם בכח המחשבה, שהרי המהרהר ברצון נקרא רשע¹⁸, וא"כ הבינוני נזהר גם בכח מחשבתו, ואינו משוקע בתאוות, גם לא בתאוות היתר, שהרי איתא בתניא¹⁹ שקדש עצמך במותר לך²⁰ הוא מצות עשה דאורייתא (לדעת החרדים²¹), וא"כ הבינוני אינו משוקע בתאוות, ומכ"ש שאינו מהרהר ברצון שהוא איסור, אלא שכל זה הוא מצד יראת השבט בלבד, אבל מצד עצמו עלול הוא לעבור עבירה, ולכן נקרא עבד כנעני, שמצד עצמו בהפקירא נחא ל'. אך מדריגה זו (מדריגת הבינוני) היא מדריגה נעלית בבחי' עבד כנעני, והוא ע"ד שאמר ר"ג²² אין טבי עבדי כשאר כל העבדים כשר הי'. אבל יש גם בחי' עבד כנעני שהוא כשאר כל העבדים, שזוהי מדריגת רשע שלמטה ממדריגת הבינוני. ובזה גופא יש כמה מדריגות חלוקות. המדריגה הנעלית היא רשע וטוב לו באופן שאינו עובר עבירה רק לפרקים רחוקים ורק בענין קל, והיינו, שיראת השבט אינה פועלת אצלו שלא יעבור עבירה כלל, אלא פעולתה עליו היא רק בנוגע לכח הדיבור והמעשה, אבל לא בנוגע לכח המחשבה, שבמחשבתו יהרהר לפעמים כו', ויש מי שעובר לפעמים גם בדיבור ומעשה, אך מצד יראת השבט, שענינה ברוחניות הוא הרהורי תשובה שמצד כרוזים העליונים (כנ"ל), או בעת רצון, מתעורר הוא בתשובה ושב בתשובה שלימה, ועז"נ²³ וסר עונך וחטאתך יכופר (אך מ"מ נקרא רשע, כיון שעלול לעבור עבירה כו'). ויש בחי' שלמטה מזו, שהוא רק מתעורר בהרהורי תשובה, אבל אין זה פועל עליו שישוב בתשובה שלימה, ובחי' זו היא במי שחלק הטוב שבנפשו הוא במיעוט אצלו, שלכן אין יראת השבט ברוחניות פועלת עליו שישוב בתשובה שלימה, אך מ"מ להיות שיש אצלו חלק הטוב, ועם היותו במיעוט הרי זה מיעוט הניכר, לכן הוא מתחרט עכ"פ, ועל זה אמרו רז"ל²⁴ רשעים מלאים חרטות. ויש בחי' שלמטה מזו, והוא שיראת השבט ברוחניות אינה פועלת עליו כלל, ומה שפועל עליו הוא רק יראת השבט בגשמיות, שהוא ענין היסורים. ובחי' זו היא במי שחלק הטוב אצלו הוא מיעוט הבלתי ניכר, ולכן מה שפועל עליו הוא רק יראת השבט בגשמיות שהו"ע היסורים, וכמו שמצינו במנשה שמצד היסורים שב אל הוי' בכל לבו²⁵. אמנם יש מי שאינו מתעורר

(18) ראה שם ספי"ב.

(19) פכ"ז. פ"ל.

(20) יבמות כ, א. ספרי פ' ראה יד, כא.

(21) סוף חלק מ"ע מה"ת.

(22) ברכות טז, ב.

(23) ע"פ ישעי' ו, ז. ועוד.

(24) כ"ה בשם רז"ל בתניא ספי"א. וראה

ראשית חכמה שער היראה פ"ג. שבט מוסר פכ"ה.

(25) ראה סנהדרין קא, ב.

בתשובה לעולם, והוא מי שבחי' הטוב נסתלק מקרבו ועומד בבחי' מקיף עליו מלמעלה, שזהו שאמרו רז"ל²⁶ אכל בי עשרה שכינתא שריא²⁷. והנה, כל פרטי המדריגות דרשע וטוב לו עד המדריגה היותר נעלית, וגם בחי' הבינוני (שהוא ע"ד מ"ש ר"ג אין טבי עבדי כשאר כל העבדים כשר הי'), הנה כל זה נכלל בבחי' עבד כנעני, והיינו לפי שעבודתו אינה מצד עצמו, כי אם מצד יראת השבט בלבד. וזוהי בחי' נפש דעשי', דהיינו שמה שמתלבש מנה"א בנה"ב אין זה בחי' חב"ד של נה"א וגם לא בחי' חג"ת דנה"א, כי אם בחי' נה"י בלבד, שזהו רק מה ששייך לפועל, וענין זה גופא הוא בדרך כפי', שזהו ענין עשי'²⁸. וענין בחי' זו בעבודת התפלה הוא מודה אני והודו להוי' עד ברוך שאמר, דבפסוד"ז הו"ע ההתבוננות וסיפור שבחיו של מקום, אבל בהודו הוא רק הודאה בלבד, שזהו בחי' נה"י.

ג) אך בחי' עבד עברי הוא שעבודתו להוי' אינה בדרך הודאה וכפי' בלבד כמו עבד כנעני, שהרי בעבד עברי כתיב²⁹ לא תעבוד בו עבודת עבד, לא תרדה בו בפרך, שזוהי עבודה בדרך כפי', והיינו, שעבודת עבד עברי אינה בדרך הודאה וכפי' בלבד, אלא יש לו גם הרגש הלב, אבל מ"מ אין זה באופן שנעשה אצלו שינוי המהות. ויובן זה ממה שאנו רואים בעבודת עבד עברי בגשמיות, שמביא כל הצטרפות הבית מחוץ לפנים, דכיון שדבר זה אינו ראוי שיעשה האדון בעצמו, או בני ביתו או אפילו אמה העברי', לכן נעשה זה ע"י עבודת העבד עברי. אך גם לאחר שהעבד עברי מביא כל הצטרפות הבית לפנים, אין זה ראוי עדיין לאכילה, דבכדי שיהי' ראוי לאכילה צריך להיות כישול וצלי' דוקא, שזוהי עבודת אמה העברי', אבל ע"י עבודת העבד עברי לא נעשה עדיין ראוי לאכילה, והיינו שלא פעל בעבודתו שינוי המהות, כי אם מה שהביא מחוץ לפנים. וכמו"כ יובן גם בבחי' עבד עברי ברוחניות, דאף שיש לו הרגש הלב, מ"מ לא נעשה אצלו שינוי המהות, והיינו, שהרגש הלב שלו בקדושה הוא באופן שמדותיו הטבעיים כמו שהם באופני טבעם, אם בכיוון אם בהתפשטות, הרי הוא מנצל אותם (ער נוצט זיי אויס) לקדושה, שזהו מה שמביא מחוץ לפנים, אבל מ"מ אין זה שינוי המהות, שהרי מהות טבע המדות לא נשתנה, שאם טבעו בכיוון הרי הוא גם

ח"ב ע' תשסא ואילך. סה"מ תרע"ח ע' קכא.

ע' קכד ואילך. ובכ"מ.

(29) בהר כה, לט.

(26) שם לט, א.

(27) תניא שם.

(28) ראה מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא

עכשיו בכיוון, ואם טבעו בהתפשטות הרי הוא גם עכשיו בהתפשטות, אלא שעכשיו מדותיו הם בהתעוררות בקדושה. וטעם הדבר הוא להיות שעבודתו אינה בבחי' חב"ד, והיינו שע"י המוחין חב"ד נעשה שינוי המהות, וכיון שעבודתו היא רק בהמדות חג"ת בלבד, לכן אין בזה שינוי המהות. והיינו שעבודתו היא באופן שמגלה ומעורר את הדחילו ורחימו טבעיים שישנם בכל אחד מישראל, שהרי אף שהם דו"ר טבעיים, מ"מ, צריך להיות בזה עבודה, שהרי אוהב את גופו יותר בטבעו³⁰, אבל מ"מ, להיות שהמדות אינן באות מצד עבודתו, שהרי המדות הן טבעיות, ועבודתו היא רק להסיר דבר המעלים על המדות, לכן נשארים המדות כפי טבען, אם בכיוון אם בהתפשטות, ואי אפשר להיות בזה שינוי המהות. ובחי' זו היא בחי' רוח דיצירה שהיא העבודה דחג"ת. ובעבודת התפלה הו"ע ב"ש ופסוקי דזמרה, שענינם הוא התעוררות המדות, ואין זה ענין המוחין. ואף שגם להתעוררות המדות צריך התבוננות, ובלי התבוננות אי אפשר לעורר את המדות, מ"מ, אין זה העבודה דמוחין, והמוחין הם רק כדי לעורר את המדות.

ויובן זה ע"ד ההפרש בין לימוד למיגרס ובין לימוד בעיון. דהנה, גם בלימוד למיגרס צריך להיות הבנה והשגה, שהרי בלי הבנה והשגה אין זה נקרא בשם לימוד כלל³¹, וא"כ בהכרח שגם בלימוד למיגרס יש הבנה והשגה, אך ההפרש הוא, שכאשר לומד בעיון אזי מוסר ונותן את עצמו (ער גיט זיך אַוועק) על השכל להשיגו עד שהוא מתעצם עם המושכל והמושכל נעשה המהות שלו, משא"כ כאשר לומד למיגרס, הנה אף שמבין ומשיג את הדבר, הרי הוא מבין רק את שטחיות הענין בלבד, והיינו שאינו מוסר ונותן את עצמו על השכל להבינו ולהשיגו עד שיהי' נעשה מהותו, כי אם נשאר במהותו הקודמת (ער פאַרבלייבט אין זיין מהות), אלא שהוא מבין את השכל. וכמו"כ הוא גם בהתבוננות שבפסוד"ז, שאין זה באופן שהוא מתעצם עם הדבר עד שנעשה ענינו כפי השכל שמשיג, ובמילא נעשים אצלו מדות חדשים כפי השכל, אלא ההתבוננות היא רק כמו שאמר³² לעולם יסדר אדם שבחו של מקום, יסדר דייקא, שמורה על סידור (אויסשטעלן) הענינים בלבד, שהוא ע"ד לימוד למיגרס, ובמילא אין המדות באים מהשכל, כי אם שהשכל הוא

(32) ברכות לד, א.

(30) ראה תניא פט"ז.

(31) ראה הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב.

רק המעורר את המדות, ולכן אין בזה שינוי המהות. ובאופן כזה היא העבודה דבחי' עבד עברי.

אמנם העבודה דבחי' אמה העברי' היא באופן שנעשה גם שינוי המהות, והיינו שעבודתו להוי' היא באופן שלא זו בלבד שאינה בדרך כפי' בלבד, כי אם באופן שיש לו בזה גם הרגש הלב, אלא עוד יותר, שנעשה אצלו שינוי המהות, והיינו שאין זה רק באופן שאם הוא בטבע ההתפשטות אזי עובד את הוי' בהתפשטות, ואם הוא בטבע הכיוון אזי עובד את הוי' בכיוון שהו"ע יראת שמים, אלא שגם אם הוא בטבע הכיוון יכול לעבוד את הוי' גם בהתפשטות, לפי שעבודתו פועלת שינוי המהות. וענין זה הוא כמו בעבודת אמה העברי' בגשמיות בכישול וצלי' שע"ז נעשה הדבר ראוי לאכילה, שזהו"ע של שינוי המהות, שהרי הטעם של המאכל אינו הגשמי של הדבר אלא הרוחני שבו, ופועלת הכישול היא שנתמעט הגשמי ונרגש הרוחני, וכמו"כ הוא גם בעבודת אמה העברי' ברוחניות, שהעבודה היא באופן שפועלת שינוי המהות. והוא לפי שהעבודה שלו היא במוחין חב"ד, שהוא בחי' נשמה דבריאה, והיינו שמהותו נעשה כפי ההשגה האלקית שמשגיג, והמוחין הם הפועלים ועושים (מאכן אויף) את המדות, ולכן נעשה ע"ז שינוי המהות. ובעבודת התפלה הו"ע ברכות ק"ש וק"ש, שהו"ע ההתכוונות בעבודת המלאכים וביטולם, ובהנשמות שנותנים להם אהבת עולם ואהבה רבה, שהו"ע עבודת המוחין, שע"ז נעשה שינוי המהות.

ד) והנה כשם שיש חילוקי מדריגות אלה בעבודת התפלה, כמו"כ ישנם חילוקים הנ"ל גם בלימוד התורה³³, והיינו, שבלימוד התורה יש ג' אופנים, לימוד שלא לשמה, לימוד סתם, ולימוד התורה לשמה, שהם ג' המדריגות דעבד כנעני עבד עברי ואמה העברי'. ובפרטיות יותר, הנה בלימוד התורה שלא לשמה גופא יש כמה מדריגות, ומדריגה היותר נעלית היא שלומד את התורה בשביל לידע את המעשה אשר יעשון, שלימוד זה נקרא שלא לשמה, לפי שלימודו בתורה אינו מצד התורה עצמה, כי אם לידע את המעשה³⁴. ואף שגם הלימוד לידע את המעשה הו"ע של קדושה, מ"מ, הרי זה שלא לשמה, כיון שאין זה בשביל התורה עצמה. ואף שגם זה הוא המצוה דת"ת, מ"מ, בענין זה

(33) בהבא לקמן — ראה דרך חיים שם (34) ראה גם לקו"ש ח"ז ע' 402 ואילך. פרק עד ואילך.
חכ"ג ע' 147.

המצוה דת"ת היא רק כמו הכשר מצוה בלבד כו'. ויש מדריגה שלמטה מזה, שלומד את התורה מצד השכל שבה, שהרי בתורה כתיב³⁵ כי היא חכמתכם ובינתכם (גם) לעיני העמים, שלכן גם הגוף ונה"ב מרגיש את מעלת השכל דתורה, ולהיות שבטבעו הוא אוהב מושכלות, לכן לומד תורה כדי למלאות תאוותו של נפש השכלית. והנה, מדריגות הנ"ל בהלימוד שלא לשמה הם עדיין בשביל ענינים שבתורה עצמה, הן בהלימוד בשביל לידע את המעשה, והן בהלימוד מצד השכל שבתורה, שהרי גם השכל שבתורה הוא ענין שבתורה. אך יש מדריגה שלמטה מזה, שלומד תורה בשביל פרנסתו, והיינו שעושה אותה קרדום לחתך בה³⁶, שלימוד זה הוא בשביל ענין אחר לגמרי. אך מ"מ, הנה לאמיתתו של דבר יש בזה ענין של מצוה, שהרי הוא צריך לפרנס את בני ביתו, דהוי מצוה, אלא שבמשנה אמרו³⁷ שאסור לעשות את התורה קרדום לחתך בה, והוא עושה היפך ממ"ש במשנה, אבל גוף הענין דפרנסת ביתו הוי מצוה, אלא שעושה זה באופן האסור. ויש מדריגה שלמטה מזה, שלומד על מנת להתייחר, שיקראוהו חכם ורב³⁸. ויש מדריגה שלמטה מזה, שלומד על מנת לקנות³⁸. ויש מדריגה שלמטה מזה, שלומד תורה ועושה היפך התורה, שעז"נ³⁹ ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי⁴⁰. והנה, כל המדריגות הנ"ל בלימוד התורה שלא לשמה, עד למדריגה היותר נעלית שלומד בשביל לידע את המעשה, נכללים כולם בלימוד התורה שלא לשמה, שהוא בחי' עבד כנעני. והיינו, דכשם שנתבאר ענינו של עבד כנעני בעבודת התפלה, שכל עבודתו היא רק מצד יראת השבט, אבל בעצם העבודה אין לו שום הרגש, כמו"כ הוא גם ענינו של עבד כנעני בלימוד התורה, שלומד תורה בשביל איזו פני', היינו בשביל דבר מה שחוץ לתורה, שזהו לימוד תורה שלא לשמה. אך יש מדריגה נעלית מזו, והוא שלומד תורה לשמה, בשביל לקשר נפשו להוי', לפי שרוצה לקשר הסתים וגליא שבנפשו בהסתים וגליא דקוב"ה ע"י הסתים וגליא דתורה, כידוע⁴¹ שהתורה היא המקשרת נש"י בקוב"ה, ובבחי' זו התורה היא בחי' חתן ונש"י בחי' כלה⁴², היינו שהתורה משפיעה בנש"י. וענין זה הוא

(35) ואתחנן ד, ו. (36) ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ג. (37) אבות פ"ד מ"ה. (38) ראה תוס' ד"ה העושה — ברכות יז, א. (39) א. ד"ה וכאן — פסחים נ, ב. (40) ראה הל' ת"ת לאדה"ז שם. וראה גם לקו"ש ח"כ ע' 50 ואילך. (41) ראה זח"ג עג, א. לקו"ת נצבים מו, א. (42) ראה לקו"ת ברכה צג, ד ואילך. (39) תהלים נ, טז.

בחי' עבד עברי, והיינו, דכשם שנתבאר לעיל שענין עבד עברי הוא שהרגש הלב שלו הוא בקדושה, אלא שנשאר במציאותו ולא נעשה אצלו שינוי המהות, כמו"כ הוא גם בתורה, שלא נעשה אצלו שינוי המהות, אלא שרוצה לקשר נפשו להוי'. ולכן, לגבי אמיתית הענין דלימוד התורה לשמה הרי זה נחשב ללימוד סתם (שאין זה שלא לשמה). אך אמיתית ענין לימוד התורה לשמה הוא שלומד לשם התורה עצמה, ובבחי' זו התורה היא בחי' כלה ונש"י הם בחי' חתן, היינו שנש"י משפיעים בהתורה, והוא ע"ד מה שדוד המלך הי' מחבר תורה שלמעלה בהקב"ה⁴³, ולימוד זה הוא באופן של שינוי המהות, והוא בחי' אמה העברי'. והענין בזה, דהנה אמרו רז"ל⁴⁴ ג' שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה, ג' שעות שניות הוא יושב ודן את העולם, ג' שעות שלישיות הוא יושב וזן כו'. ומקשים בזה⁴⁵, הרי הדין ומשפט שלמעלה הוא ג"כ ע"פ התורה, ונמצא שהקב"ה קורא ושונה גם בג' שעות השניות, ומהו החידוש בג' שעות הראשונות שאז דוקא הוא יושב ועוסק בתורה. אך הענין הוא, שאף שגם הענין דיושב ודן את העולם הוא דין ע"פ תורה, הרי זה כמו שהתורה כבר נמשכה, והיינו שבענין התורה שהו"ע המוחין חב"ד יש כבר ענין של המשכה שהו"ע הנטי' למדות, שזהו יושב ודן, שהדין הו"ע המדות דחג"ת, אם לחסד ורחמים או להיפך ח"ו. ואח"כ הוא יושב וזן, שהו"ע ההשפעה בפועל בנה"י. אמנם ג' שעות הראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה הו"ע המשכת התורה כמו שהיא נמשכת ממנו ית'. ואף שג' שעות הראשונות ביום הוא זמן תפלה אצל חסידים הראשונים שהיו שוהים בתפלתם כו'⁴⁶, אין זה סותר להמבואר כאן שענינו של זמן זה הוא המשכת התורה, כי, ע"י תפלתם של חסידים הראשונים, דענין התפלה הוא חיבור הנשמה לשרשה, דשרש הנשמה הוא בבחי' העצמות, למעלה גם משרש התורה, אזי פועלים המשכה חדשה בתורה, והיינו, שגם כאשר בהתורה כפי שכבר נמשכה ההטי' אינה לחסד כו', מ"מ פועלים המשכה חדשה בתורה, ובמילא הנה גם הענין דיושב ודן כו' ויושב וזן כו' הוא באופן אחר, שזהו מה שאמרו חז"ל⁴⁷ הקב"ה גוזר וצדיק מבטל, כיון שפועל חידוש בסדר השתלשלות (ער מאכט אויף אַ נייעם סדר השתלשלות), שהו"ע המשכה חדשה ושינוי המהות, וזהו בחי' אמה העברי'.

(43) ראה זח"ג רכב, ב. לקו"ת שלח נא, א. (46) ברכות לב, ב. וראה הל' ת"ת שם

(44) ע"ז ג, ב. ה"ה.

(45) ראה גם סה"מ תרכ"ט ע' תד. ובכ"מ. (47) מו"ק טז, ב.

ה) **והנה** כשם שנתבאר לעיל בתפלה ובתורה, כמו"כ הוא גם בקו השלישי שהוא גמ"ח, שהו"ע כללות המצוות, שלכן נקראים המצוות בשם צדקה סתם, לפי שהיא עיקר המצוות⁴⁸, שגם בענין קיום המצוות יש ג' חילוקי מדריגות הנ"ל דעבד כנעני עבד עברי ואמה העברי'. והענין בזה⁴⁹, דבקיום המצוות יש אופן דשלא לשמה, וכמ"ש רבנו הזקן בתניא⁵⁰ דהיינו אפילו אם אינו עוסק לשום איזו פני' ח"ו אלא כמ"ש⁵¹ ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה, פי' מחמת הרגל שהורגל מקטנותו שהרגילו ולימדו אביו ורבו, והיינו, שבתחילה הוא מצד יראת הרצועה ואח"כ הנה ההרגל נעשה טבע⁵², שנעשה אצלו מצות אנשים מלומדה. ויש עוד אופן בקיום המצוות שלא לשמה, שמקיים מצוות ומתפאר בהם, שזוהי דרגא תחתונה יותר, וכפי שמצינו לענין תענית, שכאשר מתענה ומתפאר בזה, מוטב שלא להתענות כו'⁵³. וכללות הענין דקיום המצוות שלא לשמה הוא מדריגת עבד כנעני. אך מדריגת עבד עברי הוא שמקיים המצוות בכדי להמשיך חיות לנפשו, שע"י קיום רמ"ח מ"ע ממשיך חיות לרמ"ח אבריו, וע"י קיום שס"ה ל"ת נמשך חיות לשס"ה גידיו⁵⁴, ובכללות הוא שע"י קיום המצוות נמשך חיות להאדם, כמ"ש⁵⁵ וחי בהם. אמנם מדריגה זו היא באופן שהוא נמצא במציאותו, אלא שרוצה להמשיך חיות אלקי לנפשו. ולמעלה מזה הוא מדריגת אמה העברי', שענינה הוא שע"ז שמקיים את המצוות פועל וגורם קיום המצוות שלמעלה. דהנה, בענין קיום המצוות שלמעלה יש ב' ענינים, ענין א' הוא כמ"ש⁵⁶ מגיד דבריו ליעקב גו', ואמרו רז"ל⁵⁷ מה שהוא עושה הוא מצוה לבניו לעשות, והיינו שבתחילה ישנו קיום המצוות למעלה, שהקב"ה מניח תפילין⁵⁸ ומצלי⁵⁹, ומבקר חולים ומנחם אבליים⁶⁰, ומה שהוא עושה הוא מצוה לבניו לעשות. אך ענין הב' הוא, שע"י קיום המצוות שלמטה פועלים קיום המצוות למעלה, שזהו מ"ש⁶¹ ועשיתם אותם, אתם כתיב, מעלה אני עליכם כאילו עשאוני⁶², והיינו לפי שרמ"ח

(48) ראה תניא פל"ז (מח, ב).

(49) ראה גם דרך חיים פרק עה.

(50) פל"ט (נג, ב).

(51) ישע"י כט, יג.

(52) שבילי אמונה נ"ד ש"ב. וראה שו"ת

הרמ"ע מפאנו סל"ו. תניא ספ"ד.

(53) ראה ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב.

תשב"ץ סק"ב. ב"י לטווא"ח סתקס"ה (ד"ה

כתב תשב"ץ). שו"ע או"ח סתקס"ה ס"ו.

(54) ראה זח"א קע, ב.

(55) אחרי יח, ה.

(56) תהלים קמו, יט.

(57) שמו"ר (פרשתנו) פ"ל, ט.

(58) ברכות ו, א.

(59) שם ז, ב.

(60) סוטה יד, א.

(61) בחוקתי כו, ג.

(62) ראה זח"ג קיג, א. ויק"ר פל"ה, ו.

לקו"ת בחוקתי מה, סע"ג.

מצוות הם רמ"ח אברים דמלכא⁶³, ולכן עי"ז שפועלים קיום המצוות למעלה, הרי זה כאילו עשאוני. וכפירוש הבעש"ט⁶⁴ ע"פ⁶⁵ הוי' צלך, דכמו הצל הוא תלוי בהאדם כמו"כ הוי' הוא צלך. וכמו כן עי"ז קיום המצוות, ועשיתם אותם, אזי ועשיתם אתם, מעלה אני עליכם כאילו עשאוני. וזהו ענין אמה העברי' בקיום המצוות, שהוא המשכה חדשה ושינוי המהות כו'.

(ו) **אמנם** בחי' בת, ברתא דמלכא, היא בחי' חי' יחידה שבאצילות, והיינו, שג' המדריגות דעבד כנעני עבד עברי ואמה העברי' הנ"ל הם בחי' נר"נ שבבי"ע, שבכללות הוא בחי' עבדים, ובחי' אצילות הוא בחי' בן, שזהו מ"ש⁶⁶ אם כבנים אם כעבדים, אם כבנים הוא בחי' אצילות, ואם כעבדים הוא בחי' בי"ע. והענין בזה, דהנה בכל המדריגות הנ"ל הרי האדם הוא בבחי' יש ומציאות, והיינו, לא מיבעי מדריגת עבד כנעני שהוא בדרך אתכפיא לבד, ומדריגת עבד עברי שהוא הרגש הלב, שהם בבחי' מציאות, שהרי אין בהם שינוי המהות, אלא אפילו מדריגת אמה העברי' שהוא באופן של שינוי המהות, הרי הוא עדיין בבחי' יש ומציאות, יש מי שמבין ויש מי שמשיג כו'. אמנם בחינת בת היא בחי' ביטול במציאות לגמרי, שנעשה כנקודה אחת, ובעבודת התפלה הוא הביטול דשמו"ע⁶⁷ ובפרט בהשתחוואות שבה⁶⁸, שביטול זה הוא מבחי' חי' יחידה שבנשמה, שהוא פנימיות הנשמה. אך בכדי שיאיר בחי' זו בנש"י הרי זה עי"ז משה רבנו, שהוא הממשיך בחי' דעת עליון בנש"י⁶⁹, כמ"ש⁷⁰ ונתתי עשב בשדך לבהמתך, דדעת עליון הוא שלמעלה יש ולמטה אין, וכאשר נמשך בחי' דעת עליון, אזי נרגש גם בהמטה דעה העליונה שלמטה אין, שע"ז נעשה הביטול במציאות. ועז"נ אשר תשים לפניהם כי תקנה עבד עברי, דקאי על משה שהוא הממשיך ד"ע בנש"י ועי"ז הוא מגלה את פנימיות הנשמה, שזהו"ע לפניהם, וזהו מפני שכי תקנה עבד עברי, כמבואר בתו"א⁷¹ שעבד עברי הוא מלשון בעבר הנהר

(63) ראה תקו"ז תיקון ל' (עד, סע"א).
 (64) קדושת לוי פ' בשלח (לט, ג. מ, שים שלום.
 (65) ראה תניא ספ"מ ב.
 (66) ראה תניא שם בריש הפרק. תו"א וש"נ.
 (67) תהלים קכא, ה.
 (68) נוסח היום הרת עולם — בתפלת
 (69) פרשתנו עה, ב.
 (70) עקב יא, טו. וראה תו"א שם.
 (71) שם, ד.

ישבו אבותיכם⁷², שהוא שרש הנשמה, ומשה הוא הממשיך ומגלה שרש הנשמה מההעלם אל הגילוי, שעי"ז נעשה ביטול במציאות. וזהו מ"ש ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם כי תקנה עבד עברי, אלה המשפטים שבתורה הם בחי' עבד כנעני עבד עברי ואמה העברי' שמפרטם להלן, אך להיות שעי"ז העבודה ותכליתה הוא להיות בבחי' ביטול במציאות, הנה עז"נ אשר תשים לפניהם כי תקנה עבד עברי, שהוא המשכת דעת עליון וגילוי בחי' חי' יחידה, שבחי' זו מאירה בכל המדריגות עד שמאירה גם בבחי' עבד כנעני, ודוקא אז נעשית גם העבודה שמצד בחי' נר"נ כדבעי למהוי.



ביאור סעיף א - הקדמה כללית למאמר

נשמה, מלשון 'נשימה', זו החיות הרוחנית שמחייה את גוף האדם. במדרש נאמר¹: "חמשה שמות נקראו לה (לנשמה) נפש רוח נשמה חי' יחידה", ובחסידות מבואר שחמשת השמות אלו חמש דרגות בהתלבשות ונתינת החיות של הנשמה בגוף:

נפש - כח המעשה של האדם, החיות של האברים השייכים לעשייה בפועל. רוח - חיות המידות של הנה"א (אהוי"ר וענפיהן), נשמה - חיות המוחין של הנה"א (כלומר, כוחה להשכיל ולהתבונן באלקות). למעלה מבחינות אלו יש את חלקי הנשמה שאינם מתלבשים ונותנים חיות באיברים מסויימים, ולכן הם נקראים 'כחות מקיפים': בחינת חיה בכללות זהו עניין הרצון (רעותא דליבא, המשיכה של הנשמה לאלקות למעלה מטעם ודעת), ובחינת היחידה זו עצם הנשמה, שקשורה ומאוחדת תמיד באלקות.

למרות שחמשת בחינות אלו ישנן בנשמתו של כל יהודי, מ"מ לכל יהודי יש את דרגת הנשמה שגלויה בו באופן מיוחד, ובכללות נחשבת דרגא זו דווקא לבחינת הנשמה שמחייה אותו ואלוה הוא שייך, ודווקא בה ועל ידה עיקר עבודתו בעוה"ז (ראה לקמן ביאור ב). הסיבה לחילוקים בין דרגות אלו בנשמה, וכן הסיבה להבדלים בין יהודי ליהודי ודרגות נשמותיהם, היא מאיזה עולם הגיעה כל נשמה, ועד כמה הן ירדו ונתלבשו הנשמות בסדר השלשלות עד ירידתן לעוה"ז.

והביאור בזה:

שורש כל נשמות ישראל הוא בחכמה עילאה - ספירת החכמה האלקית שבעולם האצילות וכמ"ש בתניא²: "כמו שהבן נמשך ממח האב, כך כביכול נשמת כל איש מישראל נמשכה ממחשבתו ית'", אלא שהמשכה מבחי' זו באלקות אל היהודי עצמו כפי שהוא מלוכש בגוף גשמי כאן למטה, נעשית ע"י ירידה והשתלשלות

1. ב"ר פי"ד, ט.

2. פ"ב

הנשמה דרך שלושת העולמות הרוחניים בריאה, יצירה ועשיה, שהם שלבים בהיווצרות של הנבראים הנפרדים מאלקות; והחילוק בין הדרגות בנשמות הוא רק באופן ההשתלשלות מעולם האצילות לעוה"ז – האם היא ב'דרך מעבר' או ב'דרך התלבשות'.

דוגמא לדבר: כשרב מלמד שכל עמוק לתלמיד ששכלו עדיין קטן, בהכרח שהרב יצמצם את שכלו לפי ערך התלמיד, ולא יגלה לו את כל עומק השכל כפי שהוא אצלו. צמצום זה נקרא 'דרך התלבשות', כמו לבוש כפשוטו – שמסתיר את גוף האדם עצמו, ועל ידו האדם מתאים את עצמו לסביבתו (דהיינו, שבאמצעות הלבוש האדם עצמו מוסתר, ומה שגלוי זה רק כפי שהוא מתאים את עצמו למציאות זולתו) – כך הרב מסתיר את ההבנה העמוקה שלו מצד עצמו, ומתאים אותה שתהיה שייכת לתלמיד.

משא"כ אדם הכותב רעיון שכלי עמוק, אף שע"י הכתיבה השכל עבר ממוחו של האדם לאותיות הכתובות על דף, לא נעשה בו שום שינוי. זוהי דוגמא לירידה משלב לשלב 'בדרך מעבר' – אמנם קודם השכל היה במוח וכעת הוא על הנייר, אך הימצאות השכל על הנייר היא באופן שהוא רק 'עובר' שם – הימצאותו שם היא רק 'טכנית', הרעיון השכלי לא הופך להיות 'חלק' מהדף, ומי שיקרא אותו יבין את השכל עצמו (דאע"פ שנמצא במקום גשמי שאינו שכל, הוא נשאר שכל טהור³).

עד"ז הוא החילוק בין דרגות וסוגי הנשמות: נשמות דאצילות, לדוגמא, אמנם ירדו לעוה"ז והתלבשו להחיות גופים גשמיים – אך הירידה שלהן מתבטאת רק בכך שבפועל הם בעוה"ז, בעוד מהותן לא השתנתה כלל מכפי שהן בשרשם באצילות (וכנשמות האבות ומשרע"ה); הן מכונות 'בנים' היות וגם לאחר ירידתם להתלבש בגוף בעולם הזה, מורגש בהן הקשר העצמי של הנשמה עם הקב"ה בגלוי ממש. משא"כ נשמות דבי"ע, בירידה שלהן להחיות את הנבראים, הן נעשו לפי ערך כל עולם ודרגא בסדר השתלשלות שעברו דרכה (ובבי"ע גופא ישנם חילוקים – יש נשמות שרק ירידתם לעולם הבריאה נעשתה ב'דרך התלבשות' ואילו ירידתם לעולם היצירה והעשיה נעשתה ב'דרך מעבר', ונשמות אלו נקראות נשמות דבריאה; וכן הלאה).

3. ראה סה"מ תרנ"ט ע' קצד.

ההבדל בין עולם האצילות לעולמות ביי"ע, וממילא בין נשמות דאצילות לנשמות דביי"ע, הוא הבדל מהותי:

למרות שבכל אחד מהעולמות יש עשר ספירות – שהן מושגים מוגבלים, והקב"ה עצמו כמובן אינו מוגבל בשום גדר, יש הבדל גדול בין ההתגלות של הקב"ה בעולם האצילות להתגלותו בעולמות ביי"ע: עולם האצילות נקרא "עולם האחדות", כיוון שאין שם שום מציאות ומצב של פירוד מהקב"ה, והמציאות היחידה והמוחלטת שם היא אלקות. בספירות באותו עולם נרגש שכל המציאות של ההגבלה שלהן, שהופכת אותן לנפרדות כביכול, אינה קיימת מצד אלא רק מצד כוחו של הקב"ה, שהוא כל יכול ורצה להימשך ולהתגלות בעשרה אופנים מוגבלים; הספירות המוגבלות מאוחדות לחלוטין עם הקב"ה הבלתי מוגבל, וכל עניינן הוא רק לבטא את יכולתו של הקב"ה להתגלות בצורה מוגבלת.

עולמות ביי"ע, לעומת זאת, נקראים "עולמות הפירוד", כיוון שבהם התחילה מציאות של נבראים שאינם מאוחדים לחלוטין עם הקב"ה. בשונה מעולם העשיה הגשמי, בעולמות בריאה ויצירה עדיין יש גילוי אלקות – אך הוא באופן שכל מציאות מוגבלת מרגישה שהיא נכונה קיימת מצד עצמה, אלא שהחיות שלה מגיעה מאלקות.

אם כן נמצא, שבגילוי אלקות יש שני אופנים: יתכן מצב של מציאות שמצד עצמה היא נפרדת ממנו יתברך, אלא שהאלקות מאירה וגלויה בה, ויתכן מצב של גילוי אלקות בעצם – דהיינו, שנרגש בכל פרט שמצידו הוא איננו, והמציאות הבלעדית והמוחלטת שלו היא אלקות.

בהתאם לחלוקת העולמות יש חלוקה בין דרגות הנשמה שמשתלשלות על ידם: עבודת הנשמה בכחות הגלויים – החיות הרוחנית של האיברים המסויימים, המוח, הלב ואיברי העשיה – היא עבודה בדרגות הנשמה כפי שהיא מציאות שכבר נפרדה מאלקות, והקשר של האדם עם הקב"ה הוא בהתאם למציאות שלו: המוח מבין, הלב מרגיש ושאר האיברים ממלאים את רצון השם, בהתאם לסוג המציאות ולכלים שלהם. האלקות גלויה באדם, אך בצורה שהמציאות שלו קיימת מצד עצמה, וההתגלות האלקית מותאמת אליה ובערכה – כמו גילוי האלקות בעולמות ביי"ע בהם התלבשו בחינות אלו שבנשמה, שהגילוי בהם באופן נוסף על המציאות של העולמות.

בנשמות דאצילות גלויות תמיד הבחינות בנשמה שאינן מתלבשות באיברים מסויימים, הנקראות כחות מקיפים; על ידן נרגש באדם שכל מציאותו היא חיות

אלקית, ומצידן אין בכלל מציאות נפרדת חוץ מאלקות. לכן הן נקראות בחינות "שלמעלה מטעם ודעת": אין צורך להבין ולשכנע את המוח, את הלב והאיברים שיעשו את רצון ה' ולגלות בהם אלקות – באדם נרגשת האלקות מלכתחילה, בלי להתייחס למציאות ולכלים שלו. עצם הנשמה "כובשת" ממילא את כל המציאות שלו, הכחות וצורת ההתנהגות שלו, שיהיו בהתאם לגילוי אלקות המאיר בו, כמו בעולם האצילות.

החילוק בין נשמות דאצי' ונשמות דבי"ע הוא כמו ההבדל בין בנים, שקשורים בעצם מציאותם לאביהם, לבין עבדים שהם אנשים זרים שנקנו והשתעבדו לאדוניהם. וכמ"ש בהמשך המאמר (סעיף ו'): "והיינו, שג' המדרגות דעבד כנעני עבד עברי ואמה העברי' הנ"ל הם בחי' נר"נ שבבי"ע, שבכללות הוא בחי' עבדים, ובחי' אצילות הוא בחי' בן שזהו מ"ש "אם כבנים אם כעבדים", אם כבנים הוא בחי' אצילות, ואם כעבדים הוא בחי' בי"ע. והענין בזה, דהנה בכל המדרגות הנ"ל הרי האדם הוא בבחי' יש ומציאות. . יש מי שמבין ויש מי שמשיג אמנם בחינת בת היא בחי' ביטול במציאות לגמרי, שנעשה כנקודה אחת כו'". וסביב חלוקה זו סובב כל המאמר, שמבאר את הבחינות של סוגי העבדים והבנים בעבודת ה'.

א. "חי' יחידה שבכללות הם בחי' אחת".

לעיל נתבאר, שהחילוק העיקרי בין עולם האצילות לעולמות בי"ע, הוא שבעולם האצילות המציאות כולה היא אלקות, משא"כ בעולמות בי"ע גילוי האלקות הוא במציאות הנפרדת של העולמות הנבראים; ובהתאם לכך נתבאר ההבדל בין הכחות הפנימיים של הנשמה, נר"נ, לבין הכחות המקיפים של הנשמה.

עפ"ז ניתן להסביר ביתר ביאור מדוע חי' יחידה הם בכללות בחי' אחת: כנ"ל, בחינת 'חיה' זהו הרצון והמשיכה של הנשמה למעלה מטעם ודעת לאלקות (ועל דרך עולם האצילות, שאינו מציאות נפרדת למרות שיש בו הגבלה); בחינת 'יחידה' לעומת זאת, עצם החיות, מבטאת את הקשר העצמי של יהודי עם הקב"ה,

4. וכמ"ש באוה"ת עמ' א'קלט: "וזהו שאנו אומרים אם כבנים ואם כעבדים כו' ומבואר הענין במ"א שכשהנשמות היו באצילות קודם ירידתן בבי"ע כולם נק' בנים או בתי ברתא דמלכא, כי באצי' הם בחי' אלקות ממש ואינו דבר נפרד עדיין וזהו"ע בנים ברא כרעא כו', וישראל עלו במחשבה, משא"כ כשירדו בבי"ע שנעשו דבר נפרד נק' עבדים או אמה כו', אך יש נשמות דאצי' שגם בירידתן בעוה"ז לא נשתנו להיות יש ודבר נפרד והן נשמות הצדיקים הראשונים ואז גם אחר ירידתן לעוה"ז נק' בנים והקב"ה נק' אצלם אב, וזהו אם כבנים, אכן רוב הנשמות בירידתן למטה נעשו יש ודבר כו'".

ומצידה הם דבר אחד (עד שאפילו אי אפשר לחלק בין ה'רוצה' למבוקש שלו; ובחינה זו שרשה בעצמותו ית' שאינו מוגבל כלל).

שתי הבחינות הללו, הן למעלה מהמציאות הנפרדת והגלויה של האדם, ולכן בכללות הן בחינה אחת. וביאור הדבר:

הכחות הגלויים אינם האדם עצמו, אלא כמו מציאות נוספת עליו. לדוגמא, כשאדם משתמש בכח השכל שלו ומבין רעיון שכלי, הרי כללי השכל וחוקי ההגיון שבגללם ובאמצעותם הוא חידש והבין את הרעיון קיימים בפני עצמם, ללא קשר לאדם הפרטי ולשכל המסויים שהוא השכיל. והראיה, ששני אנשים שהבינו רעיון שכלי זהה, אין זה שאצל כל אחד מהם מדובר ברעיון שכלי אחר, אלא יתכן ששניהם באמת הבינו את אותו רעיון עצמו; אלא שהנפש של כל אחד מהם התלבשה והתעצמה עם כח השכל, עד שהאדם חש שהוא עצמו השכיל והרעיון 'ברשותו' לחלוטין.

רצון שלמעלה מטעם ודעת, לעומת זאת, אינו שייך לשום חוקים והגדרות כלליות. גם אם שני אנשים חושקים באותו דבר (כשהחשק נובע מרצון עצמי שלמעלה מטעם ודעת, ללא סיבה), אין זה ששניהם השתמשו בכח נפשי שלהם וקלטו מציאות שנפרדת מהם, כיון שהרצון לא נובע מסיבה מסויימת שקיימת בפני עצמה, אלא שכל אחת מהנפשות שלהם נמשכה מעצמה לדבר, ואין קשר בין הרצון של אחד לרצונו של השני.

ולכן, למרות שגם הרצון הוא משיכה של הנפש לדבר שמחוץ אליה (ולא כמו עצם נפש שהיא עצם המציאות של היהודי, והקשר עם הקב"ה הוא המציאות שלה עצמה), הוא אינו מציאות נוספת על הנפש, ולכן בכללות גם הרצון וגם עצם הנפש, בחינות החיה והיחידה, נחשבות לבחינה אחת.

ב. "כל פרטי המדריגות דרשע וטוב לו, וגם הבינוני, הם בכלל עבד כנעני"

יש להבהיר: כל המבואר במאמר הוא בנוגע לעבודת ה' הפנימית שבלב האדם; ולכן, גם הנדון כאן לגבי עבודת העבד הכנעני – אינו רק בנוגע לרמת קבלת העול שלו וקיום התומ"צ בפועל, אלא התוכן הפנימי של דרגא זו. ולכן מבאר בסעיף זה את הפרטים והרמות בהארת המקיף של הנשמה בנפשו של העבד הכנעני, שהם הגורמים את עבודתו בקיום התומ"צ כפשוטו, וכדלקמן.

כמבואר בפנים המאמר, עבד כנעני הוא עבד בדרגה הנמוכה ביותר, שאינו עובד את אדונו מתוך תחושת שייכות וחיבור פנימי, ומצידו היה מעדיף לא להיות עבד ולעשות ככל העולה על רוחו; והסיבה שהוא עובד את אדונו היא יראתו מפניו, ובלשון המאמר: "יראת השבט".

כפי שנתבאר לעיל, בכל נשמה יש בחינות נעלות שמצידן יש קשר עצמי עם הקב"ה. וכמארז"ל "אכל בי עשרה שכינתא שריא", שאפילו אם העשרה הם רשעים גמורים השכינה שורה במחיצתם, מצד שורש נשמתם שמובדל מהנשמה שבפועל מלובשת בגופם בכחות הגלויים ואינם משתנה בהתאם לנעשה איתם; גם בשעת העבירה נשמתו של היהודי נשארת "באמנה איתו"⁵ – דבוקה וקשורה לקב"ה, ומצידה ישנה השראת שכינה אצל כל עשרה יהודים, בלי קשר למצבם בעבודת ה'. ואם כן, כל היכולת והרצון לחטוא ח"ו הוא רק מצד כחות הנשמה המלובשים בגוף ונה"ב.

לאותה בחינה בנשמה יש משמעות גם בכחות הגלויים – הרהורי תשובה. כיצד גם ליהודי שחטא ח"ו עולים הרהורי תשובה, הלא לפני החטא לבו היה גס בה' ומצוותיו, ומהיכן הופיע הרהור התשובה? הרהורי התשובה הם 'הבזקים' והתגלויות אלקיות של הכחות המקיפים של הנשמה (גם עבודת התשובה עצמה מבוססת על הכחות המקיפים של הנשמה; הרי כיצד ניתן לכפר על החטא למפרע עד שהאדם יהיה "מרוצה וחיביב לפניו כמו קודם החטא" לאחר שבפועל נעשתה עברה? כיון שעבודת התשובה מגלה את עצם הנשמה, שהיה קשור לקב"ה גם בשעת העבירה).

זהו הקשר בין 'יראת השבט' כפשוטה לכפייה במשמעותה הרוחנית – הכרוזים העליונים: התעוררות בעבודת ה' הבאה מצד שורש הנשמה למעלה שקשורה באלקות ושומעת את הכרוזים העליונים (ובלשון הגמרא "מזליהו חזי"), נקראת פעולה 'מקיפה', שלמרות שהיא נרגשת באדם;

ומשתי הצדדים – ההתעוררות היא מצד בחינה בנשמה שאינה מלובשת בכחותיו הגלויים של האדם וממילא מנותקת ממציאיותו הרגילה, וכיון שאין זו הכרה והרגשה אישית שלו שעבד עליה, ההתעוררות לא נעשית חלק ממנו באופן אמיתי ופנימי. זה נחשב כאילו הנשמה 'מכריחה' את היהודי להתנהג כרצון ה', כמו אימת מכת השבט שמכריחה את העבד למלא את רצון האדון; ולכן

5. תניא פכ"ד.

כשחולף הרהור התשובה, שייך שהאדם יפול ח"ו שוב בחטא, משום שמציאותו לא השתנתה⁶.

[אף שמאיר אצלו שורש הנשמה שעי"ז עובד את ה', ולכאורה מצבו כמו בדרגא העליונה ביותר בעבודה, בה הנשמה גלויה באדם לחלוטין – החילוק מובן בפשטות: ב'עבד כנעני' מתגלה הארת ה'מקיף' באופן שלא נוגע כלל במציאותו, והוא נותר מציאות נפרדת לגמרי, בעוד ב'אמה העבריה' כל מציאותו בטלה ומאוחדת באלקות ע"י גילוי שורש הנשמה⁷].

ג. "שליכן אין יראת השבט ברוחניות פועלת עליו שישוב בתשובה שלימה, אך מ"מ להיות שיש אצלו חלק הטוב, ועם היותו במיעוט הרי זה מיעוט הניכר, לכן הוא מתחרט עכ"פ, ועל זה אמרו רז"ל רשעים מלאים חרטות".

בביאור החילוק בין "התעוררות תשובה" ל"חרטה" אולי יש לומר: גבי רשעים חז"ל נקטו ה' מלאים חרטות' ולא 'מלאים תשובות' וכיו"ב, כיוון שתשובה היא שינוי המעמד מצב באופן אמיתי ויסודי, אמנם יכול להיות שיהודי ישוב ויחטא, אך התשובה היתה הזזה ממעמדו ומצבו הקודם באופן שנהיה אדם אחר. אך חרטה היא "מצב רוח" חולף ותחושת חרטה בעלמא ולא שינוי יסודי ואמיתי בנפש והנהגת האדם החוטא (אמנם גם חרטה זו היא מצד שורש נשמתו שלמעלה, שאל"כ מדוע הוא מתחרט? (וכנ"ל בארוכה)).

[וכמו שהתבאר ג"כ עניין זה בביאור ז' במאמר ד"ה אני לדודי המבואר בקובץ זה].

6. וכמ"ש בתו"ח עמ' רצג: "עבד כנעני הוא כמו עבד הגשמי אשר יעבוד לאדונו כל המלאכות שלא ברצון וחשק – אדרבה יהי' המלאכה והעבודה עליו יסורים גדולים מאד נגד רצונו, אבל יעשה ויעבוד בע"כ רק מצד אימת האדון שלא יכהו בשבט כו' אבל עיקר רצונו ונח"ר שלו הוא בהפקירא שיהי' בטל מכל עול וילך אחר שרירות לבו כו'. כמו"כ חלק אלוה השורה בנפש [החיוני] כשאין ההשראה בהתגלות כל פרטיות הכחות שבניצוץ אלקות' בפרטיות כוחות נפש הבהמיות, רק בחי' חכמה שבנפש האלקי' או בחי' יחידה שבה ישרה על נפשו הבהמי' בבחי' מקיף והרהור תשובה והתעוררות הלב לבד שיפול פתאום בלבו לעבודה מבלי שהכין איזה עבודה לזה, הוא הארת המקיף שהוא כמו אימת הכאת השבט של האדון כמ"ש וכי יכה איש את עבדו כו' הוא ענין הכפי' לכוף את הנפש בע"כ בשעת ההפלה בשבט כו'. אבל שרשה העצמית כל היום בהפקירא ופריקת עול ניחא לי' שהוא בחי' התענוג שלה ועיקר מהותה כו' אלא ששבט והארת המקיף יכריחנה" לסור מרע ולעשוה טוב כו'. וזהו ענין מ"ש "רשעים מלאים חרטות" מהארת השבט כו', דאכל בי עשרה שכינתא שריא כידוע".

7. ובהתוועדות ש"פ משפטים תשי"ד (תו"מ חלק יא עמ' 86) אחרי אמירת מאמר זה ביאר כ"ק אדמו"ר המעלה שבעבודה בקב"ע שבו וע"י מתגלה שורש הנשמה. אך במאמר כאן הסוגייה היא עד כמה מאיר ומתגלה אלקות במציאותו ונפשו, שלגבי זה באמת עבד כנעני הוא הדרגה הנמוכה ביותר.

ד. "וזוהי בחי' נפש דעשייה .. שזהו עניין העשייה".

סדר ומבנה עשרת הספירות כפי שהן בנפש הוא: חב"ד – מוחין, חג"ת – מידות, נה"י – כוח המעשה; ונתבאר לעיל, שעניין העבד כנעני הוא עבודה בכוח המעשה ולא בכוחות הנפש, וללא עבודה בשינוי מהותו הפנימית של היהודי כיוון שההתעוררות הוא לא מצד מציאותו ועבודתו, ונמצא שנה"א פועלת רק בנה"י דנה"ב.

ובנוסף, לא זו בלבד שהעבודה היתה רק בכוח המעשה של נה"ב אלא גם בדרך כפייה, שזהו תוכן עולם העשייה, וכמו הפסק⁸: "מעשין על הצדקה", והפי' הוא שכופין ליתן צדקה. והיינו שהל' עשייה קשורה לל' הכרח וכפייה, כיוון (כמו שנתבאר לעיל) שבכפייה בא לידי ביטוי המעלה והתוכן של עשייה.

ה. "אבל בהודו הוא רק הודאה בלבד, שזהו בחי' נה"י".

תחילת התפילה היא בתיבות "הודו לה' קראו בשמו" ובחסידות מבואר שהלשון "הודו לה'" הוא מלשון הודאה, שמשמעה ביטול והסכמה של אדם לדברי חברו, אף אם מצד עצמו הוא אינו מסכים לדבריו (כמו "מודים חכמים לרבי מאיר"). וכמו"כ תחילת התפילה היא בביטול כללי של האדם, אף שאינו בהתעוררות בכוחותיו הפנימיים באהוי"ר והתבוננות, שזה שייך לשלבים יותר מתקדמים בתפילה, כדלקמן. ולכן שלב זה בתפילה של הודאה כללית בלי שייכות פנימית, הוא ע"ד המבואר לעיל בעניין עבד כנעני שעבודתו בכוח המעשה שהוא החלק החיצוני באישיותו ולא עבודה באופן פנימי בנה"ב.

ו. "אבל מ"מ אין זה שינוי המהות, שהרי מהות טבע המדות לא נשתנה".

עניין העבד עברי הוא הבאת צרכי הבית מחוץ לפנים, ולא עבודה ופעולה בשינוי ועיבוד המצרכים להיות ראויים לבני הבית (בישול וכה"ג) שזו עבודת האמה העבריה (וכמבואר עניינה בהמשך המאמר); והיינו שעבודתו הוא הבאת החוץ (המצרכים) לפנים (הבית), וא"כ זהו 'שינוי הרשות' של המצרכים – שקודם היו בשוק וברשות הסוחרים, וכעת הם בבית האדון וברשותו, אך זו לא פעולה אמיתית של 'שינוי המהות' כמו עבודת האמה העבריה בבית האדון.

8. ראה ב"י יורה דעה סי' רמח.

וכמו"כ יוכן בעבודת העבד עברי ברוחניות, שעניינו הוא התפעלות הלב והתעוררות המידות דנה"ב לעבודת ה' ע"י התבוננות בגדולת ה', התהוות העולמות יש מאין, וכי האי גוונא; אך סו"ס פעולתו ועבודתו במידות דנה"ב הוא באופן של שינוי הרשות בלבד, ובשתי פרטים: א. המידות הטבעיות דנה"ב לא נהתפכו לגמרי, כיון שעבודת ה' שלו תהיה בהתאם לאופי ולסגנון של המידות כפי שהן מצד עצמן (דהיינו, מי שבטבעו נרגשת אצלו יותר מדת האהבה, קרבה ומשיכה, כאשר יהפוך את נפשו הבהמית הוא ירגיש אהבה לאלקות, ומי שבטבעו ירא ומתרחק, ירגיש יראה לאלקות וכיו"ב). ב. מצד עצם מהותה של נפש הבהמית היא עדיין נמשכת לתענוגי עולם הזה, אלא שע"י עבודת האדם בהתבוננות באלקות ובהתגברות מידות הנה"א, היא מבינה מה יותר משתלם ונמשכת לטוב האמיתי ומקור כל התענוגים – אלקות⁹.

ולכן, אף שעבודת העבד עברי הוא במידות שבלב, באהוי"ר לאלקות – אין זה שהוא פעל שינוי מהותי בטבע הנה"ב, אלא רק שינוי הרשות: הוא "ניתב" את מידותיו הטבעיים לרצות באלקות ולא בתאוות גשמיות.

ז. "וטעם הדבר הוא להיות שעבודתו אינה בבחי' חב"ד, והיינו שע"י המוחין חב"ד נעשה שינוי המהות, וכיון שעבודתו היא רק בהמדות חג"ת בלבד, לכן אין בזה שינוי המהות".

וודאי שאין הכוונה שהתפעלות מידותיו הטבעיים הוא ללא התבוננות שכלית, כיוון שבלי התבוננות איך מעורר מידות נפשו באהוי"ר לאלקות – וכפי שאכן מדגיש רבינו בהמשך המאמר: "ואף שגם להתעוררות המדות צריך התבוננות, ובלי התבוננות אי אפשר לעורר את המדות, מ"מ, אין זה העבודה דמוחין, והמוחין הם רק כדי לעורר את המדות"; ואם כן צריך ביאור מה הכוונה שעבודתו אינה בבחינת חב"ד.

להבנת העניין יש להקדים:

יש ב' אופנים בהתאמתות והכרה של אדם במציאות או התרחשות מסויימת: אופן אחד הוא שאדם שומע מחברו על מציאות או מאורע מסויימים (ולפעמים

9. יש להוסיף בביאור העניין, מדוע אין זה שינוי המהות מוחלט: כיוון שהתפעלות הנה"ב באלקות הוא מה ש"קרבת אלקים לי טוב", האדם עושה חשבון בנפשו שאין ראוי לחפון בתאוות נמוכות ומגושמות, אלא באלקות שהיא המציאות שבה ראוי וכדאי לרצות; וא"כ רצונה וחפצה של נה"ב הוא (בדקות עכ"פ) בשלמות ובמציאות שלה, כפי שהאלקות מתאימה ונתפסת אצלה, ולא באלקות כפי מצד עצמה.

הוא צריך ריבוי הסברים והוכחות כדי להסכים שאכן יתכן שכך הדבר) – ונמצא שההתאמתות וההכרה של האדם היא לא מוחלטת אלא תלויה בהבנתו וכיו"ב. אך יש דברים שאדם רואה ממש מול עיניו, הוא אינו זקוק להוכחות וראיות שאכן זה כך, ואדרבה – גם אם יוכיחו לו שאין זה הגיוני זה לא יועיל, כיון שהוא ראה זאת בעצמו; הדבר עצמו היה גלוי אליו, בלי להתחשב במציאות שלו ובכלי התפיסה שלו.

עד"ז ישנם שני אופנים בהשגה שכלית: א. ההשגה כפי שהיא נתפסת בפרטים, בהתאם לאופי המשיג ואופן הבנתו, כיוון שיש אופנים וסגנונות שונים בין אדם לחברו בהבנת השכלה, יש שיתפוס ויסביר את העניין באופן מסויים דווקא, ויש שיסביר זאת באופן שונה לחלוטין – כיון שמה שנתפס אינו הענין עצמו אלא הסברים, ראיות ודוגמאות שלו. ב. עצם הרעיון השכלי, הנקודה שלו כפי שהיא בעצם, מנותקת מהראיות וההסברים – מצב בו הרעיון מאיר אצל האדם באופן כזה שלא קשור לסגנונו ואופיו.

וזו עבודה בבחי' חב"ד – שההתבוננות היא באופן הב' הנעלה יותר שהדגש הוא בעצם ההשכלה (ומעתה מובן היטב מדוע התעוררות העבד העברי אף שגם היא ע"י התבוננות, אינה משנה את מהותו – כיון שהענין עצמו לא מאיר).

לשני האופנים בהשגת המוחין, יש השלכות בנוגע להשפעתם על המידות שבלב: כשאדם מצליח להגיע למצב בו הענין עצמו מאיר בשכלו, הוא "כובש" את כל מציאותו. ההשכלה אינה 'מתחשבת' בטבע המשכיל, כיון שאין אלו הסברים וראיות עבורו והבנה בהתאם אליו, אלא זהו השכל עצמו כפי שהוא, בצורה 'טהורה' מטבע המשכיל. לכן, גם הרגשות הנובעים מההשכלה מתייחסים לעצם ההשכלה ולא מותאמים לאופי הטבעי של האדם.

רוב בני האדם משיגים בצורה הפשוטה יותר, ולכן אין מידותיהן משתנות לחלוטין; אך המשכיל שמתמסר לרעיון השכלי כפי שהוא מצד עצמו, ההתפעלות שלו ממנו תהיה באופן שישנה ו"יכבוש" את כל מציאתו הטבעית, ומעתה מהותו ואופיו יהיו בהתאם להשכלה.

זהו אפוא המשמעות העמוקה יותר והסיבה הפנימית להבדלים בעבודת עבד עברי לאמה עבריה – "שינוי הרשות" או "שינוי המהות".

ח. "ובעבודת התפלה הו"ע ב"ש ופסוקי דזמרה, שענינם הוא התעוררות המדות, ואין זה ענין המוחין".

יש ב' אופנים בהתפעלות בלמוד והתבוננות בדבר שכל, האם לומד באופן שמתעמק בעניין, חושב עליו באריכות וכו', או שהדגש הוא עצם ידיעת העניין על בוריו ותו לא (ולפעמים זה תלוי האם לומד ידיעה חדשה או ששב ומתבונן בדבר שידוע ולמד¹⁰; והחילוק הוא, שכשלומד דבר חדש, מתפעל מהעניין בפשטות כיוון שהעניין הנלמד חדש עבורו והוא לא ידע ממנו קודם, וכשהוא שב ומתעמק בדבר שכבר יודע באופן שטחי, התפעלות היא לא מחידוש הדבר אלא מעומקו וכו').

ובחסידות מבואר החילוק בין ההתבוננות בפסוד"ז לברכות ק"ש שהוא כמו לימוד למיגרס ולימוד לעיון (שענינם והקשרם למאמר זה יתבאר בהמשך), שבפסוד"ז ההתבוננות בגדלות ה' הוא "לפום ריהטא" ולא בעיון ודקדוק וכמו הלומד דבר חדש שמתפעל מפשטות הידיעה, וזהו עניין "לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל", הל' סידור שבחיו מורה שלא נכנס לעומקם של דברים אלא מתפעל משטחיות הדברים.

ט. "והיינו, דכשם שנתבאר ענינו של עבד כנעני בעבודת התפלה, שכל עבודתו היא רק מצד יראת השבט, אבל בעצם העבודה אין לו שום הרגש, כמו"כ הוא גם ענינו של עבד כנעני בלימוד התורה, שלומד תורה בשביל איזו פני', היינו בשביל דבר מה שחוץ לתורה, שזהו לימוד תורה שלא לשמה".

והיינו, כמו שהוסבר בהרחבה לעיל במאמר, שעבודת העבד כנעני היא בכפייה מצד דברים חיצוניים המכריחים אותו לעבוד וברוחניות הוא ה"כרוזים העליונים", וכיוון שכך נמצא שאין לעבד שום דבר מצד עצמו בעבודת ה', שעבודת ה' שלו היא אינה מצ"ע, כלומר, שאינה באה מרגש פנימי והתקשרות פנימית לאלקות שמצידם רוצה לעבוד את ה', אלא מצד הכפייה וההכרח, ואין

10. וכמ"ש בדמ"צ פד, א: "כמו השומע דבר חדש, שמתפעל לבו ממנו מצד החידוש, גם טרם שדקדק בו", וכמ"ש בתו"ח עמ' 588: "כמו הלומד שלא בעיון לעמוד על הדבר אלא לומד ליגמר שידע הדברים לבד במוחו, ועדיין אינו מדקדק בהדבר איך הוא ומה הוא שזה נק' עיון, וכינה פי' שמתבונן הוא שעומד על הדבר הרבה ומעיין הרבה במהות הדבר מ[ה] הו[נ]א כו'".

זה שרוצה בעבודה, כך גם בלימוד התורה שלא לשמה, שאף שלומד אין זה מצד התורה אלא מצד עניין אחר שאינו התורה עצמה.

י. "אך יש מדריגה נעלית מזו, והוא שלומד תורה לשמה, בשביל לקשר נפשו להוי', לפי שרוצה לקשר הסתים וגליא שבנפשו בהסתים וגליא דקוב"ה ע"י הסתים וגליא דתורה, כידוע שהתורה היא המקשרת נש"י בקוב"ה, ובבחי' זו התורה היא בחי' חתן ונש"י בחי' כלה, היינו שהתורה משפיעה בנש"י."

עניין לימוד התורה 'לשמה' ע"פ חסידות הוא כמ"ש בתניא¹¹: "כדי לקשר נפשו לה'".

אדמו"ר הזקן בתניא אופן ההתקשרות וההתאחדות שע"י לימוד התורה, ובל': "זאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות . . . כי על-ידי כל המצות . . . הקב"ה מלביש את הנפש ומקיפה מראשה ועד רגלה. ובידיעת התורה, מלבד שהשכל מלוכש בחכמת ה' – הנה גם חכמת ה' בקרבו, מה שהשכל משיג ותופס ומקיף בשכלו מה שאפשר לו לתפוס ולהשיג מידיעת התורה . . . (ו) לכן נקראת בשם לחם ומזון הנפש כי כמו שהלחם הגשמי זן את הגוף כשמכניסו בתוכו וקרבו ממש ונהפך שם להיות דם ובשר כבשרו ואזי יחיה ויתקיים – כך בידיעת התורה והשגתה בנפש האדם, שלומדה היטב בעיון שכלו עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים, נעשה מזון לנפש וחיים בקרבה מחיי החיים אין-סוף ברוך הוא בחכמתו ותורתו שבקרבה. וזהו שכתוב ותורתך בתוך מעי".

בדברים אלו מבאר רבנו הזקן את היתרון שבהתקשרות היהודי עם הקב"ה הנעשית על-ידי לימוד התורה, ביחס להתקשרות שנוצרת על-ידי קיום המצוות. ע"י קיום המצוות הכח והחיות של האדם לא משתנה, אלא שבפועל הוא משתמש בו לבצע את רצון ה'. לכן נמשלו המצוות ללבושים, שהאדם מכניס ומלביש את הכח שלו בתחום של רצון ה'; מה שאין כן לימוד התורה, שעניינה הבנת שכלית דווקא, הרי כאשר שכלו תופס חכמה אלקית – האלקות נכנסת בפנימיותו. בתוך מוחו הגשמי שורה חכמה אלקית. לא רק שהאור האלקי מקיף את היהודי (בכך

11. פרק ה'

שמקיים מצוות תלמוד תורה), אלא הוא גם נכנס לתוכו, שהרי השכל מצד עצמו מסכים עם ההבנה.

לכן נמשלה התורה דווקא למזון הנפש – "ותורתך בתוך מעי": כשם שהלחם נכנס בפנימיותו של האדם ונעשה מזון וחיות לגוף, כך התורה שנתפסת בשכלו של האדם, נכנסת בפנימיותו ונעשית מזון רוחני לנפש. על-ידה נוצרת התקשרות פנימית בין היהודי לאלקות.

לפי פירוש זה, הלימוד 'לשמה' אין במשמעותו שהאדם לומד רק מחמת הציור, כמקיים מצווה; ואף אין זה רק כ'אמצעי' המאפשר את קיום שאר כל המצוות – לימוד בכדי לדעת "את המעשה אשר יעשון"; תלמוד תורה 'לשמה' היינו – שהאדם חפץ לקשר נפשו לה' באופן הנפלא שעל-יד לימוד התורה דווקא. הוא רוצה להבין את החכמה האלקית ולהפנימה אל תוך תוכו, עד שחכמת ה' תיעשה דם ובשר מבשרו. הוא מחפש להתייחד על ידי התורה עם הקב"ה ב"יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו", התאחדות פנימית באופן של "והיו לאחדים" ממש.

יא. "אך אמיתית ענין לימוד התורה לשמה הוא שלומד לשם התורה עצמה, ובבחי' זו התורה היא בחי' כלה ונש"י הם בחי' חתן, היינו שנש"י משפיעים בהתורה".

בפרטיות יותר, ברצון להתקשר באלקות על-ידי התורה יכולים להיות שני אופנים. ישנו אופן שהאדם מחפש להתקשר לקב"ה, ומכיוון שהתורה היא חכמה אלקית ועל-ידה הוא יתאחד ב"יחוד נפלא" באלקות – הוא לומד תורה. באופן זה התורה היא עדיין בבחינת 'אמצעי' כדי להביא להשלמת המטרה, וכאשר הלימוד הוא לשם מטרה אחרת – אין זה לימוד 'לשמה' ממש.

אמנם במאמר זה הרבי מבאר שישנו אופן נעלה יותר, לימוד לשם התורה עצמה.

ביאור הדברים¹²:

כיון שהתורה, גם כפי שהיא באה למטה והתלבשה בהלכות הערוכות לפנינו, היא חכמה אלקית במהותה (ובפרט המאור שבתורה, פנימיות התורה, שבה גלוי יותר שזו חכמה אלקית), לכן על-ידי לימוד התורה, מתקשרת נפשו של היהודי

12. ראה ד"ה וקבל היהודים תשי"א ס"ו. וראה גם לקו"ש ח"ג שיחה לחג החנוכה ס"ז.

גם כפי שהיא מלובשת בגוף הגשמי, באלקות. הלימוד מרומם את האדם, ומגלה מחדש את התקשרות נפשו בה'.

זהו הפירוש¹³ בדברי חז"ל¹⁴ "מעיקרא כי עבד איניש אדעתא דנפשיה קא עבד" – השלב הראשוני בלימוד הוא "אדעתא דנפשיה", בכדי לקשר נפשו לה', ולהתרומם ולהתאחד עם מקורו ושורשו באלקים חיים.

באופן זה, על-אף עליונותו וחשיבותו, עניינה של התורה עצמה הוא 'אמצעי' כביכול להשגת המטרה. המטרה היא ההתקשרות בה', ודבר זה נעשה באמצעות התורה; אולם לא נרגשת כאן תכלית בתורה עצמה, ובמובן מסוים גם זה נחשב כלימוד ש'לא לשמה'.

אבל ישנה דרגה נעלית יותר בלימוד התורה. יש והלימוד הוא לא 'אמצעי' לעניין אחר, אלא הלימוד עצמו הוא המטרה. הלימוד הוא 'לשמה' ממש – לשם התורה עצמה. כאשר האדם נמצא בדרגה רוחנית נעלית יותר והוא 'רואה' בתורה עניין נעלה יותר, אזי הלימוד אינו בכדי להגיע לתוצאה של התקשרות בה', אלא האדם מרגיש שהלימוד עצמו הוא הוא הדביקות בה'.

התורה כפי שהיא בשורשה האמיתי, היא מאוחדת ממש עם הקב"ה עצמו – אורייתא וקוב"ה כולא חד. כאשר האדם 'רואה' ומרגיש בתורה את שורשה העצמי, הלימוד אינו לשם 'מבוקש' אחר, אלא התכלית היא התורה עצמה.

ובעצם אלו שתי דרגות בתורה עצמה¹⁵: יש את התורה כפי שבאה בגילוי, שעניינה הוא 'ממוצע' המחבר ומקשר בין ישראל לקב"ה. על דרגה זו נאמר בזוהר¹⁶ "ישראל מתקשראין באורייתא, ואורייתא בקוב"ה". ישראל מתקשרים בתורה והתורה היא המקשרת אותם בקוב"ה; אמנם עניינה האמיתי של התורה הוא – היותה דבוקה ומאוחדת בעצמות הקב"ה. התורה בשורשה אינה רק בחינה של הארה וגילוי מהקב"ה, שירדה והשתלשלה עד לעולם הגשמי בכדי שעל-ידה יוכל היהודי כפי שהוא בעולם-הזה להתאחד עם שורשו, אלא היא מאוחדת עם עצמיותו של הקב"ה כפי שהוא למעלה מלרדת ולהשתייך לעולם. "אורייתא וקוב"ה כולא חד" ממש.

בדרגה זו נרגש שהתורה היא התכלית, ובדיוק כשם שעל הקב"ה אי-אפשר

13. ראה המשך תרס"ו עמ' שפה.

14. פסחים סח, ב.

15. כמבואר במאמר הנ"ל בסוף סעיף ו'.

16. ראה זח"ג עג, א.

לומר שהוא 'אמצעי' ח"ו לעניין אחר חוץ ממנו, כך אי-אפשר לומר זאת על התורה המאוחדת עמו ממש. כאשר יהודי מרגיש בתורה את שורשה האמיתי, הלימוד אינו לשם 'מבוקש' אלא הוא המטרה.

בהזדמנות מסוימת, ביאר הרבי עניין זה באמצעות משל¹⁷: ילד שלא ראה את אביו זה זמן רב ולפתע הוא פוגש אותו, מוכן שבאופן טבעי, הוא צועק 'אבא' ורץ אליו ומחבקו. הצעקה והחיבוק אינם לשם מטרה מסוימת. לא בכדי לקבל משהו מהאבא, ואף לא במטרה להתחבר איתו ולהתקשר אליו. הוא תופס אותו ומחבקו כיוון שהוא אביו!

וכמו"כ כאשר האדם לומד תורה באופן זה אינו מרגיש שעושה מעשה שעל-ידו מתחבר עם הקב"ה, אלא כאותו הבן הרץ אל אביו ומחבקו בלא כל מטרה – זהו האבא עצמו¹⁸! הבן מחבק את אביו, לא בכדי למלאות 'מבוקש' כל-שהוא, גם לא בכדי שעל ידי זה יתקשר עם אביו. כאשר הוא מחבק את אביו, הוא לא חושב בשעת מעשה על מאומה, מלבד זאת שהוא מחבק את אביו¹⁹.

לפי ביאור זה, הפירוש תורה 'לשמה' מקבל משמעות עמוקה יותר: אין זה רק לימוד לשם שמים באופן כללי (כמקיים מצווה, או לדעת "את המעשה אשר יעשון"); ואף לא לימוד שמטרתו להתקשר עם הקב"ה בצורה המיוחדת של לימוד תורה; זהו לימוד ללא כל מטרות אחרות מלבד התורה עצמה. 'לשמה' – התורה עצמה היא המטרה.

יב. "וזהו מפני שכי תקנה עבד עברי שעבד עברי הוא מלשון בעבר הנהר ישבו אבותיכם שהוא שרש הנשמה".

מבואר בחסידות²⁰ שהמחשבה נקראת 'נהר', כי המחשבה אינה נחה אלא פועלת תמיד – אדם אינו יכול להפסיק מלחשוב (אמנם יש לאדם שליטה על מחשבתו

17. מפי הגה"ח הר"ר יואל כהן ע"ה, וראה גם לקו"ש ח"ב עמ' 304.

18. וכפי שהרבי התבטא אז ואמר, "יהודי רוצה לפגוש את הקב"ה ול'תפסו', אזי לוקח הוא גמרא ויושב ללמוד...!".
19. מסופר על הגאון החסיד ר' יצחק אייזיק מהאמיל, שבצעירותו עוד זכה להיות מתלמידי אדמו"ר הזקן ובזקנותו היה מגדולי חסידי אדמו"ר הצמח-צדק, שפעם הבחינו שעם הגיעו לליובאוויטש לאדמו"ר הצמח-צדק, בלי להתחשב בטורח הדרך הארוכה ובחנאים הקשים של אותם ימים, מיד נכנס לבית המדרש פתח גמרא והחל ללמוד בחיות רבה למשך זמן. ומספרים, שהרבי הצמח-צדק שלח את החסידים ואמר להם: "לכו תראו איך יהודי לומד תורה!". הוא לא יכל להתאפק, ובלי כל התחשבות בחולשת הגוף, טרדות הדרך הקשה ועובדת הגיעו לעיר חדשה, השתוקק 'לחבק' ולתפוס את המלך, את הקב"ה עצמו, ופתח את הגמרא והתחיל ללמוד בהתלהבות רבה (מגדל עוז עמ' רלה בשם הגה"ח ר' שניאור זלמן שניאורסאהן מלאדו' ע"ה).

20. המשך תרס"ו ע' יא.

בכך שיכול להחליף מחשבה במחשבה אבל אינו יכול לעצור אותה לגמרי)²¹, ולכן המחשבה נקראת בשם 'נהר' – כמו שהנהר זורם תמיד.

אך המחשבה אינה הנפש עצמה: במחשבה אדם יכול לחשוב גם דבר שאינו מתקבל אצלו כלל – כגון לדמיין שאחד ועוד אחד שווה שלוש, משא"כ הבנה היא חלק מהמציאות של האדם, והוא עף פעם לא יצליח להבין דברים שסותרים למציאות הפשוטה שלו. וא"כ, בשונה מהבנתו והרגשתו של האדם, שהם מאוחדים לחלוטין עם הנפש שלו, המחשבה היא דבר נוסף על הנפש.

ובנמשל, הנהר הוא כמו דבר נוסף על אלקות המעלים על פשיטות האלקות, ו"עבר הנהר" הוא אלקות ממש, וכמו השכל והמידות שמהם מורכבת הנפש עצמה. שורש נשמות ישראל הוא בפשיטות האלקות ממש, ולא כמו שנתלבשה והשתלשלה בדבר נפרד, ומעלה זו מגלה משרע"ה בנשמות ישראל.

סיכום המאמר:

כיוון שכל המצוות ישנם גם ברוחניות ובסדר השתלשלות למעלה, וכל המצוות הם נצחיות, יש להסביר את מצוות 'עבד כנעני' 'עבד עברי' 'אמה העבריה' כפי שהן בעבודה.

ובכללות, 'עבד כנעני' הוא עבודה שכנגד עולם העשייה, 'עבד עברי' כנגד יצירה, 'אמה העבריה' כנגד בריאה, ו'בת' הוא עבודה שכנגד עולם האצי' (סעיף א').

ועבודת העבד כנעני הוא עבודה בדרך כפייה שענינו בעודה הוא התעוררות מצד הכרוזים העליונים, שהוא שורש הנשמה ש'מזליהו חזי'. ובזה כמה דרגות, מה'בינוני' שלא עבר ולא יעבור עבירה מימיו עד רשע שלא מתעורר כלל וכו', ובתפילה הוא עניין ההודאה כללית בתחילה ב'הודו' (סעיף ב').

ועבודת העבד עברי הוא הבאת צרכי הבית לפניו שענינו בעבודה הוא התפעלות פנימי באהוי"ר ו'שינוי הרשות' של המידות הטבעיים, אך לא שינוי המהות וכו', ולכן עבודתו הוא לא בחב"ד אלא בחג"ת.

ועבודת האמה עבריה הוא הכנת צרכי הבית להיות ראויים לבני הבית, וענינו בעבודה הוא שינוי המהות, ועבודה בבחי' חב"ד.

21. ולכן נקראת המחשבה בשם 'לבוש המאוחד' – שמאוחד עם הנפש, דכמו שהנפש קיימת תמיד כך גם המחשבה (מצד התאחדותה עם הנפש).

וע"ד ההפרש בלימוד לעיון או למיגרס, ובשלבי התפילה הוא החילוק בין פסוד"ז לברכות ק"ש וק"ש (סעיף ג').

ג' דרגות אלו כפי שהן בלימוד התורה, א. לימוד לא לשם תורה כלל ובזה נכלל גם לידע "המעשה אשר יעשון" עד לימוד ע"מ לקנתר וכו'. ב. לימוד ע"מ להתקשר ע"י לקוב"ה. ג. לימוד לשם התורה עצמה (סעיף ד').

עניין ה'בת' שהוא 'ביטול במציאות' שאין הוא במציאות כלל, ובשלבי התפילה הוא שמו"ע, שזה נמשך ע"י הדעת שמגלה משרע"ה בנש"י, ועי"ז מגלה פנימיות הנשמה ושורשה שהוא מ'עבר הנהר' (סעיף ו').

שיחות

שיחת ש"פ בהעלותך תשמ"ט

פתיחה

"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", ודרשו חז"ל "בתוכו" לא נאמר אלא 'בתוכם' – בתוך כאו"א", בחסידות בכלל ובתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע בפרט, דרשה זו נעשתה אבן יסוד: עבודת בית-המקדש לכל פרטי' היא המראה ומגלה מהי עבודתו של יהודי בעולם.

הרמב"ם (ריש הל' בית הבחירה) כותב בביאור מצות התורה בהקמת המקדש, שהיא "לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות", כלומר שעיקר המכוון בבנין המקדש הוא עבודת הקרבנות (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1346 הערה 24), מכאן קבע אדמו"ר הרי"צ בהמשך הידוע "באתי לגני" (פ"ב) ש"אחת העבודות שהיו במקדש היא עבודת הקרבנות", כ"ק אדמו"ר מפרש זאת (ד"ה באתי לגני תשל"ב הערה 22) עפהנ"ל: "אחת העבודות" היא "העבודה המיוחדת והעיקרית שבמקדש", וכלשון אדמו"ר הרי"צ בהמשך זה (פ"ג) "עיקר העבודה במשכן ומקדש". עבודת הקרבנות" [ביאור עבודת הקרבנות בעבודת האדם נתפרש באריכות בפ"ב שבהמשך באתי לגני, ובביאוריו שבתשי"ב ותשל"ב].

עם-זאת, בכמה מקומות מתורת רבינו נתבארה באריכות השתקפות עבודה נוספת במקדש בעבודת האדם, והיא עבודת הדלקת המנורה – "בהעלותך את הנרות", הרבי מתבטא (בשיחה שלפנינו, ס"ג) כי עבודה זו היא "התכלית והכוונה" בעבודת כל יהודי "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", עד שמצינו בה חידוש מיוחד אפי' לגבי עבודת הקרבנות – העבודה העיקרית במקדש, כנ"ל – שהיא נצחית, גם בזמן חורבן הבית יש את מצות הדלקת נרות חנוכה, שהן זכר לנרות המקדש, כי תוכנן שווה למצות הדלקת הנרות שבמקדש [עם-זאת יש

לציין שיש חילוקים בין עבודת הדלקת נרות המקדש לנרות חנוכה – ראה לקו"ש ח"א ע' 89 ואילך. ח"ג ע' 813 ואילך].

יסוד הדברים נתבאר בלקו"ת (ר"פ בהעלותך), והוא ע"פ לשון הפסוק "נר ה' נשמת אדם" – נשמות ישראל הן המנורה בה יש שבע נרות – שבעה סוגים שונים של עובדי ה' (כשבעת הספירות – חג"ת נהי"מ), עבודתו של אהרן הכהן הגדול היא להדליק את המנורה – להדליק את נשמתו של כל יהודי לה' ולתורתו. בתורתו של הרבי באו הדברים לידי הרחבה: אין-זו עבודתו רק של אהרן, זו עבודתו של כל יהודי, שנאמר עליו "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים", כלומר שיש בו בחינה של כהן-גדול, שלכן נדרשת ממנו עבודה זו – להדליק יהודי שני באור התומ"צ.

הדגשה מיוחדת בציווי זה – שהיא עיקר החידוש בשיחה שלפנינו – מיוסדת על דברי רש"י בציווי הדלקת המנורה, שהמצוה היא "עד שתהא שלהבת עולה מאליה", הרבי מחלק זאת לשני פרטים: (א) עולה – השלהבת שנדלקה צריכה להיות בתנועה של עלי' מתמדת, לעלות מחיל אל חיל בעבודת ה'; (ב) מאלי' – הדלקתה צריכה להיות באופן כזה שהיא איננה נצרכת להדלקת תמידית, היא מאירה ועומדת, עד שבכחה להדליק גם אחרים.

בהמשך השיחה מבאר הרבי לפ"ז את הפסוק "מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ" – בפי' 'דרכו' של מי היא – מצינו במפרשים שנחלקו האם היא דרכו של האדם – שה' יצליחה, או דרכו של הקב"ה, שתמיד תצלח; הרבי מחבר את שני הפירושים: דרכו של האדם היא דרכו של הקב"ה, האדם צריך להגיע למצב שאין שתי דרכים – דרכו של ה' ודרכו שלו, אלא דרכו מכוונת אך ורק לפי רצון הקב"ה, אז ודאי שתצלח.

בזאת מבאר הרבי גם משנה בפרקי אבות – "איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם", כוונת המשנה היא לברר מהי הדרך "ישר שבישר" אותה יבחר האדם, והתשובה היא: "כל שהיא תפארת לו מן האדם", כזו שמפארת גם את האנשים שסביבו, שמדליקה גם אותם בנר ה' שבהם [הרבי מבאר כזה גם את הקדמת אדה"ז לס' התניא]. עבודה זו – מסכם הרבי – היא שתביא אותנו לזכות לראות את אהרן הכהן מדליק את המנורה בביהמ"ק השלישי, "עד שתהא שלהבת עולה מאליה".

בס"ד. משיחות ש"פ בהעלותך, כ"א סיון ה'תשמ"ט

תרגום מאידית

כמפורש בפסוק: "וביום הקים את המשכן כסה הענין את המשכן וגו', ולפי העלות הענין מעל האוהל ואחרי כן יסעו בני ישראל, ובמקום אשר ישכן שם הענין שם יחנו וגו', על פי ה' יסעו וגו' ועל פי ה' יחנו וגו'".

אמנם, מכיון שכל דבר בתורה הוא בתכלית הדיק, מובן, שהיות שהתחלת סדר המסעות ("על פי ה'") כתוב בפרשת בהעלותך, יש לכך שייכות (גם בתוכן) עם התוכן של התחלת הפרשה⁸ (ולשם הפרשה, שמורה על תוכן כל הפרשה) — בהעלותך את הנרות".

ב. ויובן זאת בהקדים הביאור בענין "בהעלותך את הנרות", שמבטא את התוכן של כללות עבודת האדם לשמש את קונו,

וכמובן גם מזה שהתורה מדגישה כאן במיוחד את פרשת המנורה משאר העבודות במשכן — מכיון שהדלקת המנורה היא חלק עיקרי וכללי בעבודת המשכן, שמורה על כללות העבודה של בני ישראל, "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"⁹ — בתוך כל אחד ואחד מ"ישראל"¹⁰. [ועד שרש"י מפרש עה"פ, ש"שלך גדולה משלהם", היינו שהדלקת המנורה ("שלך") היא "גדולה" מעבודת

א. לאחר שהתורה מסיימת את סיפור המאורעות שאירעו בראש חודש ניסן (בשנה השנית), יום הקמת המשכן — בסוף פרשת פקודי, והפרשיות דספר ויקרא, ולאח"ז בתחלת ספר במדבר — בפרשת נשא, ובהמשך לזה² — בהתחלת פרשתנו, פרשת בהעלותך את הנרות³ [ולאח"ז — אודות עבודת הלויים⁴, ופרשת פסח שני⁵] — מתחילה התורה לדבר⁶ אודות סדר המסעות של בני ישראל במדבר והמאורעות שאירעו אז [ובלשון הרמב"ן⁷: "עתה יחזור לספר בעניני הנסיעה כו'"], בהמשך למה שכתוב בסוף פרשת פקודי "ויכס הענין את אוהל מועד וגו'"].

וההמשך (מהקמת המשכן בר"ח ניסן וסדר המסעות) מובן בפשטות —

(1) מלכר "פרשה שבראש הספר (ש)לא נאמרה עד אייר . . . שאין מוקדם ומאוחר בתורה" (פרש"י פרשתנו ט, א).

(2) כפרש"י — "למה נסמכה פרשת המנורה לפרשת הנשיאים כו'", וכמבאר במ"א (לקו"ש ח"ח ע' 92) פירוש השאלה: מכיון שהציווי ובהעלותך נאמר בר"ח ניסן, ואילו הקרכת הנשיאים הי' עד י"ב ניסן — למה נסמכה פרשת המנורה — לאחר — פרשת הנשיאים? אלא שזהו "לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה אז דעתו וכו'", כהמשך הביאור בפרש"י.

(3) שגם פרשה זו נאמרה בר"ח ניסן (גיטין ס, סע"א. ספרי זוטא נשא ז, יא).

(4) פרשתנו ח, ואילך. וראה רמב"ן שם, ד: אחר שנמנו הבכורות והלויים ונצטוו הלויים בעבודתם ובמשמרתם ונתן להם העגלות (בפ' במדבר ונשא) — השלים מצות הכהנים במנורה ובא לצוות על מצות הלויים שיתחילו לעבוד כו', וזה טעם הסמך הפרשה הזו בכאן והשלים במצוה לדורות.

(5) פרשתנו ט, א ואילך. וראה רמב"ן שם ביאור סדר המקראות (בריש ספר במדבר עד לפ' פסח שני).

(6) פרשתנו ט, טו ואילך.

(7) עה"פ שם, טו. וראה אה"ת פרשתנו ע' שכב. שכה. א'שנב.

(8) ובפרט שבענין המסעות מסתיים ענין שלם בפרשתנו (ואח"כ מתחיל פורעניות — פרש"י פרשתנו י, לה). ועד שהוא סיום ספר מה"שבעה ספרי תורה" כדברי חז"ל (שבת קטז, א), "דפרשה זו (ויהי בנסע הארון) ספר לעצמו, נמצא שלמעלה ספר לעצמו ושלמטה ספר לעצמו כו'".

(9) תרומה כה, ח. (10) ראה אלשיך עה"פ תרומה שם. של"ה סט, א. לקו"ת פרשתנו לד, ד. ועוד.

אדם¹⁶. וכל יהודי צריך להדליק אותה באור של "נר מצוה ותורה אור"¹⁷, ועל ידי זה תאיר באורה האמיתי, שמאירה את עצמה, את כל מציאותו (הגוף שלו וכל כחות הנפש) וחלקו בעולם — דברי הרשות שלו, כל מעשיך יהיו לשם שמים ובכל דרכיך דעה¹⁸, ומאיר גם את האנשים שמסביב, עד — להאיר את עולמו של הקב"ה (שהוא מצ"ע מלשון העולם והסתר) — ממנה אורה יוצאה לכל העולם כולו¹⁹ — ב"נר מצוה ותורה אור", ואור כזה שהוא מקשר — מצוה מלשון צוותא וחיבור²⁰ — כביכול את העולם הגשמי עם הקב"ה, כך שכל העולם כולו נהי' — בלשון הידוע²¹ — דירה לו יתברך בתחתונים.

והכח לזה הוא על ידי אהרן כהן גדול, שמדליק את המנורה, ועד"ז הדרגא של אהרן כהן גדול שבכל יהודי — "ממלכת כהנים"²² — להדליק את "נר ה'" שיאיר ב"נר מצוה ותורה אור", הן בנוגע ל"נר ה'" שלו, שיהי' בעצמו נר מאיר, והן בנוגע ל"נר ה'" של יהודים אחרים — להדליק (או להוסיף אור ב) כל "נר ה'" נשמת אדם" אתו הוא בא במגע, עד שכל היהודים, שנחלקים לשבעה סוגים (בעבודת ה') כנגד שבעה קני המנורה (יש עובד מאהבה משוך כמים, ויש מאהבה כרשפי אש וכו')²³ — שיהי' "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", שכל יהודי יאיר באורו

חנוכת המזבח ע"י קרבנות הנשיאים, שהיא גם ענין עיקרי וכללי במשכן¹¹.

ו"בהעלותך את הנרות" הוא ענין עיקרי וכללי עד כדי כך, שהעבודה בזה קיימת באופן נצחי גם בגשמיות, בכל זמן ובכל מקום — וכמו שמבאר הרמב"ן¹², ש"הקרבנות כל זמן שבית המקדש קיים הן נוהגין, אבל הנרות אינן בטלין לעולם", אפילו לאחר חורבן ביהמ"ק, וכפי שמוכח מ"נרות של חנוכה כו' שהיא נוהגת אף לאחר החורבן בגלותינו".

כלומר: אע"פ שכל עניני התורה הם נצחיים ומבטאים הוראות נצחיות לכל הדורות כולם — הרי בגילוי זהו בהעבודה דהדלקת הנרות, שהיא קיימת בגשמיות בכל זמן — גם בזמן הגלות, ובכל מקום — גם מחוץ לביהמ"ק¹³ ובחורן לארץ נכפשטות הענין דנר חנוכה, שמקומם הוא "על פתח ביתו מבחוץ"¹⁴, ועל ידי כל יהודי (לא רק כהן) שמדליק את הנרות (של חנוכה).

ומזה מובן, שענין "בהעלותך את הנרות" הוא עבודה הכי עיקרית וכללית בכל זמן בכל מקום ובכל מעמד ומצב.

ג. והביאור בזה:

"בהעלותך את הנרות" הוא התכלית והכוונה בעבודת כל יהודי ב"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם": כל¹⁵ יהודי יש לו נשמה שהיא אור אלוהי, "נר ה'" נשמת

(11) ראה הביאור בהעלוי דהדלקת המנורה לגבי הקרבת הנשיאים — בדורשי פ' בהעלותך (לקו"ת פרשתנו לא, ב ואילך, ועוד).

(12) ריש פרשתנו.

(13) ולהעיר שגם בזמן שביהמ"ק ה' קיים "הדלקת הנרות כשרה בורים לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחורן מותר לזר להדליקן" (רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ט ה"ז). אבל בזמן הזה ה"ה לכתחילה בהדלקת נרות חנוכה.

(14) שבת כא, ב.

(15) בהבא לקמן — דאה לקו"ת ריש פרשתנו

(16) משלי כ, כז.

(17) שם ו, כג.

(18) אבות פ"ב מ"ב. משלי ג, ו. וראה רמב"ם

הל' דעות ספ"ג. טושר"ע אור"ח סול"א.

(19) ירושלמי ברכות פ"ד ה"ה. רש"י כת"י מנחות פו, ב.

(20) לקו"ת בחוקותי מה, ג.

(21) תנחומא נשא טז. תניא פל"ר. ועוד.

(22) יתרו יט, ו ובכעה"ט עה"פ.

(23) לקו"ת ריש פרשתנו.

המיוחד, וגם איך שמכולם יחד נעשה "מנורת זהב כולה"²⁴ אחת.

ד. וכשם שכללות הענין ד"בהעלותך את הנרות" מבטא את התכלית הכללית של עבודת האדם לשמש את קונו, כך גם בפרטי הציווי מתבטאים נקודות עיקריות בעבודה זו: הן בנוגע ל"מדליק הנר" — "דבר אל אהרן ואמרת אליו בהעלותך גו", שצריך להיות בדוגמת אהרן הכהן, איש החסד — שיעשה את העבודה בדרכי נועם ובדרכי שלום, ובלשון המשנה²⁵ — "הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה": צריך לאהוב כל יהודי, אפילו כזה שמעלתו היחידה היא היותו "בריות בעלמא"²⁶ (בריותו של הקב"ה), ולקרב אותו לתורה — שיאיר ב"נר מצוה ותורה אור" נוסף לזה, שיאיר אצלו ויהי נראה בגלוי איך הוא "בריי" של הקב"ה, ה"אומן שעשאני"²⁷.

והן בנוגע ל"נרות", — שכל יהודי הוא אחד מ"שבעת הנרות", מכיון שיש לו את ה"נר ה' נשמת אדם" שלו, ובמילא מובן דהיות שנצטווה לו "בהעלותך את הנרות" (לשון רבים) — יש לו את הכח "להדליק" את ה"נר ה'" בכל יהודי, כידוע שלכל אדם יש כח להשפיע על הזולת, ועד — על כל האנשים, ועאכ"כ מצד בחינת אהרן שבו, שנותנת לו כח שההשפעה תהי' באופן של "בהעלותך את הנרות",

אפילו כשהוא חושב שביכולתו רק להשפיע על מנין מצומצם של אנשים, הרי (נוסף לזה שבשר ודם יכול לטעות

בחשבונו הפרטי, הרי גם באופן שהחשבון שלו אמיתי הוא) — עצם הענין שהוא מתעסק בהשפעה וחינוך וכיו"ב, מוסיף אצלו ידיעות ונסיון שיוכל אח"כ להיות מסוגל להשפיע על אנשים נוספים;

וכך גם לאידך גיסא: בכל אדם יכולה תמיד להיות הוספה בהאור של "נר ה'", בין בגדול שבגדולים, ובין בקטן שבקטנים נוכפי שרואים מסדר החינוך, אפילו בסדר העולם, שמתחילים לחנך ילד תיכף משנולד, עוד לפני שיש לו הבנה כלשהי — מראים לו תנועות בידים וכיו"ב, ומלמדים אותו לחקות (וכו').

ועוד ועיקר — התורה מדגישה גם את אופן ההדלקה, וכמו שרש"י מפרש ש"בהעלותך" צריך להיות באופן כזה "שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליו":

שלימות ואמיתית העבודה היא כאשר ה"נר" נדלק באופן כזה שאחר-כך מאיר הוא ודולק מעצמו, השלהבת עולה "מאליו", זאת אומרת שעבודת הנכרא תהא בכח עצמו*²⁸ — ולאח"כ לא יהי' זקוק ל"שני" שידליק אותו.

בין בנוגע לעבודתו הפרטית: הדלקת נשמתו של יהודי ב"נר מצוה ותורה אור", צריכה להיות באופן כזה שאינה נשארת כדבר נוסף על גופו הגשמי וכחותיו, אלא שהיא חודרת לכל מציאותו, כך שנעשית חלק מטבעו ורגילותו, שהוא מעצמו — "מאליו" — נעשה לומד תורה ומקיים מצוות, ע"ד "מנפשי כרע"²⁸.

(24) זכרי' ד, ב.

(25) אבות פ"א מ"ב.

(26) ראה תניא פל"ב.

(27) תענית כ, ב.

* (27) ראה סד"ה בהעלותך ה"ש"ת.

(28) ירושלמי ברכות פ"ב סה"ד. תור"ה עיון —

שבת קיח, ב.

הילד היא, להדריך אותו במדות והנהגות ישירות שאלו יהיו להנהגתו הרגילה והטבעית (עד שגם³¹ כי יזקין לא יסור ממנה)³², באופן שבכחות עצמו ("אויף אייגענע פיס") יוכל להיות "עולה מאליו", ולא שיזדקק להוריו ומחנכיו, אלא יוכל לפעול בעצמו בכחותיו הפרטיים, לדאוג לפרנסתו הפרטית, להקים בית פרטי ומשפחה וכו',

כך, שהמחונך נעשה "נר להאיר", שיש לו הכח להדליק נרות נוספים, ונר מנר, בהמשך בלתי פוסק.

ולהוסיף בדיוק הלשון "עולה מאליו" ("בהעלותך — על שם שהלהב עולה כתוב בהדלקתן לשון עלי' כו') — דאע"פ שבפשטות הר"ז מכיון שטבע האש הוא לעלות למעלה, הנה כיון שבתורה כל דבר הוא בדיוק, הרי, "ל שגם בזה ישנו לימוד:

אפילו לאחר שהוא מאיר ב"נר מצוה ותורה אור באופן של "מאליו"

ובין בנוגע לעבודתו עם אחרים: ההשפעה האמיתית והמושלמת על הזולת להדליק את "נר ה'" שלו שתאיר ב"נר מצוה ותורה אור" היא דוקא בשעה שהזולת נעשה "שלהבת עולה מאליו" — שגם כאשר המשפיע ("מדליק") הולך ממנו, הרי הוא (המציאות שלו, כולל הגוף) ממשיך להאיר מעצמו.

הרי אפשר לחשוב, שדי בכך שהוציאו את הזולת מדרגת "כריות בעלמא" וקירבו אותו לתורה. מלמדת אותו הפרשה, שכך עדיין לא יצא ידי חובתו ב"בהעלותך את הנרות"; מתי מקיים הוא את זה בשלימות — דוקא בשעה שאינו זו מהמושפע עד שרואה שרכש מספיק ידיעות ביהדות ובתומ"צ שהשלהבת של "נר מצוה ותורה אור" היא "עולה מאליו", כך שאפילו כשהוא נמצא במקום רחוק ממנו, בקצוי תבל, מאיר הוא מעצמו ב"נר מצוה ותורה אור".

וכפי שרואים את זה בסדר החינוך²⁹, ולא רק אצל יהודים אלא גם אצל אינם-יהודים³⁰ — שכוונת ושלמות חינוך

וסדר טבע הכריאה, כנראה מזה שכן הוא גם הסדר בטבע בעלי חיים, שמחנכים ילדיהם עד שמגיעים לגיל שאינו זקוק לשמירת האם, ובכחו להגן על עצמו ולהעמיד "משפחה" שלו וכו' [ועד שבכמה מיני בע"ח, לאחר גמר החינוך, מגרשת האם המחנכת את ילדי' מתחת אחיותה].

ועפ"י יש לומר שהענין ד"שלהבת עולה מאליו" היא ממש "מאליו", ולא ע"י ההשפעה מלמעלה. ולכאורה: מהו החידוש ב"עולה מאליו" — הרי השלהבת עולה מ"נר ה'" ו"נר מצוה ותורה אור", ולא "מאליו", מצד מציאות האדם עצמו (ראה הערה 29)? אבל ע"פ הנ"ל, שההשפעה והחינוך באופן ש"עולה מאליו" הוא חלק מסבב הבריאה (ולא רק בקדושה, בבני' כו'), היינו שזהו גדר התחנות — הרי מוכן, שלאחרי שנעשה "שלהבת עולה מאליו" ע"י החינוך כדבעי, ה"ז "מאליו" ממש (אלא שבבני' הטבע ד"מאליו" הוא בעיני תומ"צ שבו מחנכים אותם, משא"כ בבע"ח, להבדיל, ה"ז בעיני טבע שלהם, סדר אכילתם וכיו"ב). ועצ"ע.

(31) משלי כב, ו.

(32) ראה ד"ה בהעלותך במאמרי אדהאמ"צ ע' תתקמו. רד"ה בהעלותך תרנ"ד. ועוד.

(29) ולהעיר ש"בהעלותך את הנרות" הו"ע של חינוך — ראה פי' אוה"ח הק' ריש פרשתנו, שבהדלקת המנורה "כל יום כעושה מעשה חדש שמחנך הוא המנורה בכל הדלקה והדלקה". וראה לקו"ש ח"ח ע' 99 ואילך.

ואף שנתבאר במ"א (אוה"ת פרשתנו ס"ע שגג. המשך תרס"ו ע' קה"ו) שהדלקת הנרות אינו ענין של חינוך (כמו חנוכה המזבח ע"י הקרבת קרבנות הנשיאים) — הרי מבואר באוה"ח שם, כי "הדלקת המנורה היא העלאת הנה"א עצמה כו' והעלאת נה"א א"צ חינוך כי היא שלהבת עולה מאליו". אבל ע"פ משנ"ח כאן בפנים (וראה לקמן ס"ה) ששלימות ענין "עולה מאליו" היא שכל מציאות האדם (גם הגוף ודרכי הרשות שלו כו') תאיר "מאליו" באור הנשמה — י"ל, שבזה צ"ל ענין החינוך. ועצ"ע.

(30) דאף ש"ל שענין זה שייך דוקא לבני', ומהם נשתלשל כן גם באוה"ע (כו' שיהי' ענין הבחירה וכיו"ב, כמו שהוא בנוגע לכו"כ ענינים) — הרי אין הכרח לומר כן, ואדרבה — מסתבר לומר שזהו חלק

להאיר את העולם — ממנה יוצאה אורה (להאיר) לכל העולם כולו, חוץ מהמשכן והמקדש הפרטי, ובכללות — העבודה בבירור הגוף ונה"ב, ובירור העולם, דברי רשות — כל מעשיך (מעשים שלך) יהיו לשם שמים ובכל דרכיך (דרכים שלך) דעוהו.

וסדר העבודה הוא "קשוט עצמך תחילה"³⁵ — קודם להדליק אצלו את ה"נר ה'" של היהודי באמצעות "נר מצוה ותורה אור", שזהו עיקר העבודה, לעשות לו ית' דירה בתחתונים, כמבואר בכ"מ³⁶ וזהו בעיקר (ולכל לראש) — הדירה (משכן ומקדש) בתוך יהודי שנמצא בעוה"ז התחתון שאין תחתון למטה הימנו; ולאחריו, ועי"ז, באה העבודה לעשות לו ית' דירה בתחתונים — בתוך העולם.

יש לומר, שזהו הסדר וההמשך של שני הענינים בפרשתנו — "בהעלותך את הנרות" במשכן, ואחר כך בהמשך — סדר המסעות במדבר³⁷, כאשר "העלות הענן מעל האוהל", שאז "יסעור" (ו"ארוז" את המשכן וכלי המשכן ונשאו אותם):

קודם באה העבודה ד"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" על ידי "נר מצוה ותורה אור" — "בהעלותך את הנרות" (עם כל הפרטים הנ"ל),

ואח"כ, ובהמשך לזה, באה העבודה, שגם בשעת "העלות הענן מעל האוהל", ובני ישראל הולכים בדרך, "דרכיך"

(מעצמו), אין לו להשאר ולעמוד במדרגה זו, אלא עליו להיות תמיד "עולה" תמיד יותר גבוה ויותר גבוה, ילכו מחיל אל חיל³³. וזה גופא (ה"עולה") צ"ל גם "מאלי" — מעצמו, מצד טבעו ורגילותו (ולא מצד השפעת המדליק).

[ולהוסיף, לפי הפירוש השני בפרש"י ("מעלה היתה לפני המנורה שעליה הכהן עומד ומטיב"), שעל ידי עבודת "בהעלותך את הנרות" (עד לאופן "שתהא שלהבת עולה מאלי"), נעשית עלי ("בהעלותך") גם במשפיע³⁴ והוא המתחיל — עולה במעלה].

ה. העבודה הכללית של "בהעלותך את הנרות" — כללות עבודת האדם — נחלקת לשני חלקים: א) עבודת הדלקת ה"נר ה' נשמת אדם" באמצעות "נר מצוה ותורה אור" — העבודה בעניני קדושה, לימוד התורה וקיום המצוות. ובכללות — זוהי העבודה מתוך המשכן והמקדש שבכל אחד ואחד. ב) העבודה

(33) היינו לא דק העלי' דנשמות דבי"ע לעולם האצילות (בכחו של אהרן שמעורר ומגלה את טבע הרצוא והעלי' שבנשמות דבי"ע, שטבע זה בהם הוא בעולם — ראה ד"ה בהעלותך באוה"ת פרשתנו ע' שכן. שכן. ד"ה הנ"ל תר"ל, תרל"ד. עדר"ת. עטרת. הי"ש"ת) — אלא עלי' גם בהנשמה כפי שהיא באצילות (טהורה היא), שהיא מתעלה למעלה יותר גם מכמו שהיתה קודם ירידתה — בכחי' שלמעלה מאצילות (ראה ד"ה בהעלותך תשל"ד ס"ב). וכזה גופא — עליו אחר עליו, מחיל אל חיל, עד לדרגת "יראה אל אלקים בציון", בחי' ציון שבנשמה, עצם הנשמה שהיא רק ציון וסימן (אנא סימנא בעלמא) לעצמותו ית'.

יש לומר, שעלי' זו היא לא רק מצד טבע העלי' שבהנשמה, "מאלי", אלא משום התקשרות עצם הנשמה בעצמותו ית', ולכן עלייתה היא למעלה מעלה, ואינה מדודה לטבע העלי' שלה. והחידוש הוא — שעלי' זו גופא (שלמעלה מהטבע שלה) נעשה "מאלי", הטבע שלה. וראה לקמן ס"ה.

(34) ראה בארוכה קונטרס משיחות ש"פ בהעלותך תשמ"ח ס"א-יב.

(35) ב"מ קז. ב.

(36) המשך תרס"ו ס"ע תסח. וראה לקו"ש חט"ז ע' 477, ושי"ג.

(37) ולהעיר מסד"ה בהעלותך תרע"ח, שהמנורה היא בחי' תורה כו', והמנורה הוא גילוי מהארון כו' — הענין ד"ויהי בנסוע הארון" (שנאמר בקשר להמסעות במדבר). וראה אוה"ת פרשתנו ע' שכן. לך תרפג, א. ד"ה בהעלותך תרל"ד (ע' רלו).

לגמרי "על פי ה'", לכן אינו מסתפק במה שנראה לו בטבעו, אלא שה"מאלי" שלו הוא באופן של "עולה" — שהולך אחרי הקב"ה, "על פי ה'" ⁴¹.

ו. כך גם בעבודת האדם בזמן הזה: חייו של יהודי נחלקים לשניים: (א) הזמן שבו הוא עושה את העבודה ב"נר מצוה ותורה אור", בהדלקת ה"נר ה'" שבו וביהודים אחרים, ובאופן ד"שלהבת עולה מאלי", עם כל הפרטים שבזה.

(ב) מסעותיו ממקום למקום במשך ימי חייו — כידוע שכל יהודי עובר את מ"ב המסעות במשך ימי חייו ⁴² — לאו דוקא ע"י שליחות דתומ"צ, כ"א גם בעניני הרשות שלו, לצורך פרנסה וכיו"ב, או טיטולי האדם מצד שינוי מצב המדינה, מלחמות וכיו"ב [וכפי שרואים במיוחד בדורנו זה — הנסיעות השונות ממדינה למדינה שריבוי גדול של יהודים עברו].

וכשם שבמ"ב המסעות במדבר היו שינויים במשך זמן החני', "ימים רבים" [עד שבמקום אחד נמצאו ח"י (שמונה עשרה) שנה], או "ימים מספר", "מערב ועד בוקר ג' או יומם ולילה, או ימים או חודש, או ימים (שנה) ⁴³ — כך גם במסעות (או פעולות) היהודי במשך ימי חייו, שנמשכו תקופות שונות, מקומות

(שמצ"ע אינו עבודה בקדושה, אלא רק כאמצעי בכדי להגיע לארץ ישראל), במדבר סיני — שגם שם תהא אורה יוצאה לכל העולם, שיראו שגם הנסיעות בדרך הינם "על פי ה'" — "על פי ה'" יסעו ועל פי ה' יחנו, עד שהם ראו את זה במוחש בעיני בשר בענן ה' שהדריך אותם.

ויתירה מזה יש לומר: היות שתכלית העבודה ד"בהעלותך את הנרות" היא ש"תהא שלהבת עולה מאלי", שזה יחדור למציאות האדם — מובן שהשלימות בזה והבחנה האמיתית לזה (שאין זה דבר נוסף עליו, אלא "מאלי") היא בשעה שהדבר חודר גם אל תוך חלק הרשות של האדם (לא רק בשעה שעושה את העבודה ד"נר מצוה ותורה אור" במשכן, ביהכ"נ וביהמ"ד) — שגם זה הוא "על פי ה'", דהיינו, שגם ב"דרכיך" (דרכי הרשות) של האדם, הולך הוא מעצמו, "מאלי" (לא במקום ובאופן הנראה לו, אלא) — על פי ה', לאן שהקב"ה מוליך אותו, כך שנרגש אצלו (לא שהוא זה ההולך, אלא) ש"יהי בנסוע הארון" ³⁸ (לאחרי ענן ה'), שה"ארון ברית ה'" הולך ³⁹, והוא הולך אחריו.

ובזה גופא זהו באופן של "עולה מאלי" — כפשטות ענין הנסיעות, שאינו נשאר לעמוד במקום אחד, כ"א ממשיך כל הזמן ללכת הלאה (יותר גבוה), עד שגם "מקום חנייתן אף הוא קרוי מסע, לפי שממקום החני' חזרו ונסעו לכך נקראו כולן מסעות" ⁴⁰, כך שהעלי' נעשית "מאלי" (חלק מהטבע שלו). ויש לומר הטעם לזה, מכיון שה"מאלי" (הטבע) של האדם הוא

(41) היינו ש"עולה מאלי" הוא חיבור ב' הפכים: "מאלי" — מורה על מציאות (וטבע) האדם, "עולה" היא מצד הביטול שלו לה', שלמעלה ממציאותו וטבעו שלו, ולכן היא "עולה" תמיד, "על פי ה' יסעו". וענין זה גופא נעשה "מאלי" — המציאות והטבע שלו.

(42) דגל מחנה אפרים ריש פ' מסעי (בשם הבעש"ט).

ובפרשיות יותר — ישנם המ"ב מסעות במשך כל יום (אזה"ת מסעי ס"ע א' שנב).

(43) פרשתנו ט, יט ואילך.

(38) פרשתנו י, לה.

(39) שם, לג.

(40) פרש"י ס"פ פקודי.

כי יש שני דרכים: דרך הטבע ושלמעלה מדרך הטבע, העולם בראו הקב"ה להיות נראה כמו שהוא בדרך הטבע — בעיני בשר — והוא דרך אלקים. תורה ומצות הם דרך הוי' והיא המשכה שלמעלה מן הטבע בטבע, אשר בגלל זאת הנה הקב"ה משפיע לישראל למעלה מן הטבע בטבע".

זאת אומרת, שבדיוק כמו שבמדבר היו המסעות "על פי ה'", כך גם המסעות של יהודי במשך כל הדורות, כולל גם בזמן הגלות, עד לדורנו זה, דרא דעקבתא דמשיחא — הנה בכל המסעות איננו הולך בעצמו, אלא הקב"ה מוליך אותו!

ז. ולהוסיף בדיוק הלשון "ודרכו יחפץ": נוסף לפירוש האמור ש"דרכו" מוסב על דרכו של הקב"ה (דרך ה'), שלזה צריך להיות חפץ האדם, ישנו הפירוש במפרשים⁴⁹ שזה מוסב על דרכו של האדם (בעיני רשות), ש"ה' חפץ דרכו ומצליחו בו"⁵⁰.

ויש לומר שב"דרכו יחפץ" ישנם שני הענינים, ויתירה מזה — החיבור ביניהם — שדרכו של האדם (דרך אלקים) בעיני הרשות שלו נעשית דבר אחד עם דרך הוי' (שלמעלה מטבע), עי"ז שהאדם מגיע להכרה והרגשה שגם הדרך שלו ("דרכיך") היא באמת דרך ה' — "על פי ה' יסעו", עד ש"דרכו יחפץ" (הוי'), שכזה הוא החפץ והתענוג שלו (נוסף על רצונו).

כך גם לאידך גיסא, ש"דרך ה'" נעשית דרכו של האדם, עד ש"ה' חפץ דרכו ומצליחו בו", "הקב"ה משפיע לישראל למעלה מן הטבע בטבע" —

כאלו או פעולות שארכו כו"כ שנים, אחרים שרק יום אחד, יומיים, וכיו"ב. הרי, על היהודי לדעת — שנוסף לזה שצריך להיות אצלו "בהעלותך את הנרות" ב"נר מצוה ותורה אור" (במשכן ומקדש הפרטי שלו), עליו גם להתבונן בנסיעות ומאורעות בעיני רשות שהוא עובר במשך ימי חייו (שהן לכאורה חוץ למשכן ומקדש שלו) — ב"דרכיך" ו"מעשיך" — שגם אלו הן "על פי ה' יסעו ועל פי ה' יחנו"⁴⁴,

וכתוב⁴⁵ "מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ" — "יהודי צריך לדעת שכאשר הוא הולך ממקום אחד למשנהו, הרי, אינו הולך בעצמו אלא שמוליכים אותו מלמעלה, והכוונה היא לשכן שמו שם, לפרסם אלקות במקום שהוא נמצא"⁴⁶,

ובפרטיות יותר — כתורת כ"ק מו"ח אדמו"ר עה"פ ("מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ")⁴⁷: "לכל אחד מישראל יש לו תעודה רוחנית בחיים, והוא להתעסק בעבודת הבנין לעשות דירה לו ית', וכל אחד באשר הוא ובכל מקום שהוא צריך להתענין בכל מאמצי כוחו... למצוא איזה פרנסה רוחנית כמו שהוא מחפש אחר פרנסה גשמית. והוא לפי שדרכו — של הקב"ה — יחפץ, כדכתיב באברהם⁴⁸ כי ידעתיו גו' ושמרו דרך ה'.

(44) ויש בזה הלימוד מפסח שני בפרשתנו (הפרשה בתורה שלפני פרשת המסעות) — אז ס' איז ניטא קיין פארפאלן. גם בהענין וחשבון צדק זה שכל מסעות האדם הם "על פי ה'".

(45) תהלים לו, כג.

(46) כתורת הבעש"ט — "היום יום" ח"י אלול. כתר שם טוב הוספות ס"ג. וראה תורתו בכש"ט סקכ"ה. בהערות כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע — בהוספות ללקו"ת ית', ב. מאמרי אדה"ז הקצרים ע' רנו.

(47) "היום יום" י"ד חשוון.

(48) וירא יח, יט.

(49) ראב"ע ומצו"ד תהלים שם.

(50) מצו"ד שם.

וכמ"ש אח"כ לגבי "ויהי בנסוע הארון"⁵³ — "קומה ה' ויפוצו אויביו וינוסו משנאיך מפניך", ובכללות — היעודים הגשמיים שהם ע"ד תנאי לעבודת ה' כדבעי, מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף⁵⁴.

ח. ובפשטות: בשעה שאדם יוצא לדרך, לנסיעה — צריך להיות אצלו חיבור של ענינים הפכיים: מכיון שאין סומכין על הנס⁵⁵ — עליו להתכונן עם כל ההכנות המתאימות בדרך הטבע שהנסיעה תהיה כשורה ובהצלחה [לא רק לעבודת ה' בעת הנסיעה — תפלה, שיעורי תורה וצדקה⁵⁶, אלא גם הכנות הגשמיות לנסיעה], דהיינו, שזהו "דרכו" (של האדם), אלא שבדרך זו — יש לו ברכת ה' להצליח בדרכו (דרכו יחפץ); וביחד עם זאת תובעים ממנו, שלהיותו ברישכל הרי תוך כדי עשיית כל ההכנות בדרך הטבע לנסיעתו — ירגיש שזהו "על פי ה'", לא שהולך בכח עצמו בדרכו הפרטית, אלא שהקב"ה מוליך אותו באופן ד"דרך הוי".

ואין זו סתירה אצלו, שהרי הקב"ה בעצמו רוצה שבתוך הדרך ונסיעה (בעניני רשות) תתלבש "דרך הוי" (שלמעלה מדרך הטבע) בדרך הטבע של האדם ("העולם בראו הקב"ה להיות נראה כמו שהוא בדרך הטבע — בעיני בשר"), שהאופן שהוא הולך ב"דרך הוי" זו, הוא ע"י עשיית כל ההכנות בדרך הטבע ע"פ שכלו⁵⁷, לא מצד שהוא

החיבור ויחוד דתענוג (חפץ) הבורא עם תענוג (חפץ) הנברא⁵⁸.

ועל ידי זה שגם דרך האדם (דרך אלקים) נעשית "דרך הוי" ("על פי הוי" יסעו") נעשית השלימות ב"בהעלותך את הנרות כו' שתהא שלהבת עולה מאליו": כל זמן שישנם בחיי היהודי שתי דרכים שונות, ה"דרך הוי" בשעה שמקיים תומ"צ, ו"דרך אלקים" (דרך הטבע) בדברי הרשות שלו, "דרכיך", עדיין לא יודעים האם ה"נר ה' נשמת אדם" מאיר באופן של "עולה מאליה" (מצד הגוף ודברי הרשות של האדם); אמנם בשעה שהאדם מרגיש איך שגם דרכו בעניני רשות היא "על פי ה'", וביחד עם זאת היא דרך הטבע שלו, הרי זהו ענינו האמיתי של "מאלי" [וגם ד"עולה מאליה", שהוא עולה יותר ויותר, למעלה מהטבע שלו, וזה גופא נעשה הטבע שלו, כנ"ל ס"ה].

ולהוסיף, שבדור המדבר ראו בני ישראל בגלוי איך שמסעותיהם הן "על פי ה'", ענן ה' שהינחה אותם, במילא לא היתה (כ"כ) שלימות ענין "מאלי"; משא"כ עכשיו, בזמן הגלות, הרי למרות ש"מה" מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ" — צריך להגיע לעבודת היהודי, שהוא מעצמו "מאלי" יכיר וירגיש איך שהקב"ה מוליך אותו, "על פי ה' יסעו", עד שיראה את זה בגלוי (בעניני השגחה פרטית של דרכי ה', עד לאופן שלמעלה מדרך הטבע), כמו שבני ישראל ראו במדבר את ענן ה'.

ועד שרואה את התוצאות דענן ה', איך שהוא מיישר לו את הדרך ומקיל עליו את ההליכה, ומבטל את הענינים המבלבלים ("הורג נחשים ועקרבים"⁵⁹).

(53) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט.

(54) פסחים סד, ב.

(55) ואירבה — להוסיף בצדקה, במכ"ש מצדקה בשאר זמנים, כי בעת הנסיעה זקוק האדם לברכה נוספת, כמובן מאמירת תפלת הדרך.

(56) ובפרטיות — כן הוא גם בנוגע לנסיעה בדרך ושליחות בעניני תומ"צ, שצ"ל הכנות האדם בדרך הטבע כו'.

(51) דאה המשך וככה תרל"ז פ"ב ואילך.

(52) פרש"י פרשתנו י, לד.

"דרך ישרה" בכדי להבין איך שהוא "קרוב אליך"!!

ויש לומר הביאור בזה:

תורה כללות ופרטות נאמרה. כשם שהתורה בכלל מורה את הדרך הישרה לאדם, הרי בזה גופא ישנן דרגות — ישר שבישרי⁶¹, ע"ד מהדרין ומהדרין מן המהדרין וכיו"ב.

והרי זהו התוכן דפרקי אבות בכלל — "מילי דחסידותא"⁶², דהיינו, שלאחרי קיום כל התורה ומצוותי ע"פ דין, ה"פקודי ה' ישרים" וה"ישרים דרכי ה'" — מתווספים בפרקי אבות הוראות איך להתנהג ע"פ מדת חסידות, באופן של ישר שבישר וכו'.

ועפ"ז מובנת השאלה במשנה: לאחר שישנה כבר השלימות ד"ישרים דרכי ה'" כפי שהם ע"פ דין תורה — שואל רבי בפרקי אבות, "מילי דחסידותא" — "איזו היא דרך ישרה", מהי הדרך להתנהג באופן ישר שבישר (בתורה עצמה), ע"פ מדת החסידות,

והוא מוסיף — "דרך ישרה שיבור לו האדם": לא מדובר פה אודות "ישרים דרכי ה'" כפי שהם מפורשים בדיני התורה (שזה, הרי בטח מקיימים, ומאי קמ"ל), כ"א "איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם", הדרך בענייני רשות שניתנה לאדם ("דרכיך") שהוא יבחר איך להתנהג בזה, באופן של מדת חסידות, לפנים משורת הדין.

ובמה באה לידי ביטוי ה"דרך ישרה שיבור לו האדם" — "כל שהיא תפארת לעושי" ותפארת לו מן האדם, שאדם מבחין ומרגיש בשכלו ומדותיו, איך שדרך זו יפה ומאירה לו, עד ל"תפארת לו מן האדם", שזה שייך גם לאנשים סביב.

מחזיק את עצמו למציאות ובר-שכל שמבין איך לתכנן נסיעה לדרך — כ"א מפני שזהו רצון הקב"ה, שהנסיעה תבוא ע"י הכנותיו, ושבעודו בדרך שלו יהי "עולה מאליו" בדרכו של הקב"ה.

ועי"ז שיהודי עושה מדרך הטבע שלו — דרך הרי, "על פי ה'", הרי היא נעשית עוד יותר כלי לגילוי ענן ה', שמבטל את כל הענינים הבלתי רצויים, עד כדי כך ש"בגלל זאת הנה הקב"ה משפיע לישראל למעלה מן הטבע בטבע".

ט. ע"פ הנ"ל יש לבאר דבר תמוה במשנה הראשונה בפרק דשבת זו⁵⁷: "רבי אומר איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם? כל שהיא תפארת לעושי" ותפארת לו מן האדם".

ולכאורה אינו מובן: מהי השאלה "איזו היא דרך ישרה" — הרי מפורש הדבר בתורה (שבכתב ובעל-פה) — שעלי" נאמר "פקודי ה' ישרים משמחי לב"⁵⁸, "כי ישרים דרכי ה'"⁵⁹ — ואם כן, מובן במה מתבטאת ה"דרך ישרה" לכל אדם?!

מעין זה, אפשר לשאול במה שרכנו הזקן כותב ברף השער לספר התניא — שהספר "מיוסד על פסוק⁶⁰ כי קרוב אליך הדבר מאוד בפין ובלבבך לעשותו, לבאר היטב איך הוא קרוב מאוד בדרך ארוכה וקצרה בעזה"⁶¹: מכיון שבתורה מפורש הדרך איך על היהודי להתנהג, עד ש"קרוב אליך הדבר מאד גוי", מדוע אומר שלכך זקוקים ל(ביאור ב)"דרך ארוכה וקצרה" (ו"קצרה" היא הוספה עוד יותר על

(57) פרק שני.

(58) הושע יד, יו"ד.

(59) תהלים יט, ט.

(60) נצבים ל, יד.

(61) ע"ד מסכת טהרות שבסדר טהרות, וכיו"ב.

(62) ב"ק ל, א.

הזמן, עם פרשת השבוע, ה"ז זמן המתאים שכל אחד יתבונן ויעשה חשבון צדק בנוגע לעבודתו ב"בהעלותך את הנרות", להוסיף בהדלקת הנר ה' נשמת אדם שהיא תאיר עוד יותר ב"נר מצוה ותורה אור", בין בנוגע לעצמו, ובין בנוגע לאחרים, עד לאופן ש"שלהבת עולה מאליו".

ובפשטות: להחליט החלטות טובות (ובפרט ברכים, שזה מוסיף עוד יותר תוקף בהחלטות אלו) להוסיף בהפצת התורה והיהדות בכל מקום ומקום שאפשר להגיע.

וכמדובר לעיל, שלכל אחד יש כח להשפיע על יהודים אחרים, ויהודי צריך לדעת את הכחות שלו, כידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר⁶⁶, שכשם שצריך לדעת חסרונות עצמו בכדי לתקנם, כך גם צריך לדעת את מעלות עצמו בכדי לנצלם ולהוסיף בהם.

ואדרבה, עי"ז שהוא מוסיף בפעולות ההשפעה שלו, ומוציא את מעלותיו מן הכח אל הפועל, הרי זה מוסיף עוד יותר בכחותיו, שיוכל להוסיף עוד יותר, בעומק רוחב ואורך.

ונוסף לעבודת "בהעלותך" ב"נר מצוה ותורה אור", צריך הדבר להתבטא גם בעבודתו בענייני רשות, במסעות בחיי האדם, שיורגש גם בהן שהן "על פי ה'", עד שכל מציאותו "עולה מאליו" באור ובאש ד"נר ה' נשמת אדם", כנ"ל בארוכה.

ובשעה שיהודי מתנהג באופן כזה, הוא מקבל את כל הברכות והיעודים מהקב"ה, לא רק כדי להגן עליו מהעניינים המבלבלים, אלא "בגלל זאת הנה הקב"ה משפיע לישראל למעלה מן

ועל ידי ה"דרך ישרה שיכור לו האדם" נפעלת הוספה לגבי ה"ישרים דרכי ה'" כפי שהם מצד חיובי התורה — כמדובר לעיל, וזה פועל גם השלימות, "שלהבת עולה מאליו", והאדם מצד עצמו נעשה דבר אחד עם "דרך ה'" ("ישרים דרכי ה'"), כנ"ל בארוכה.

עפ"ז מובנים גם דברי אדה"ז בדף השער של ספר התניא, "לבאר היטב איך הוא קרוב מאד בדרך ארוכה וקצרה": נוסף להמפורש בתורה אודות הדרך שיהודים צריכים להתנהג, שהיא "קרוב אליך הדבר מאד גו'" — מוסיף ספר התניא בזה גופא, תושב"כ של חסידות, ביאור "בדרך ארוכה וקצרה"⁶³ בחכמה בינה ודעת, עד שיוכן גם בשכל דנה"ב, איך שעבודת האדם ("מאלי") תהא באופן ישר שבישר, ואיך להתנהג במלחמת היצר וכו' — וכנראה בפועל ההוספה שבאה על ידי לימוד החסידות והנהגה ע"פ דרכי החסידות.

וה"ד ההוספה שבאה ע"י דברי סופרים בכלל, שחמורים עלי וחביבין עלי דברי סופרים מדברי תורה⁶⁴, ויתירה מזה — ע"י מנהגי ישראל, כמבואר⁶⁵ במעלת מנהג הקפות בשמחת תורה לגבי השמחה דניסוך היין המפורש בתושב"כ וניסוך המים המפורש בתושב"כ⁶⁶.

י. הסיכום מכל האמור לעיל בנוגע לפועל: בעמדינו בשבת פרשת בהעלותך, הנה כיון שצריכים לחיות עם

(63) בשער התניא נאמר "דרך ארוכה וקצרה", וכו' ג'ן פרקים (משא"כ ביאור ה"דרך ישרה" שבאבות הוא במשנה אחת) — כי בתניא המדובר ע"ד עצות בעבודת השם וב"דבר" הוה, ובמילא במלחמת היצר וכו'. וראה "הקדמת המלקט" בארוכה.

(64) משנה סנהדרין פח, ב. ירושלמי ברכות פ"א ה"ד. ושי"נ. ועוד.

(65) לקו"ת סוכות ט, ג.

(66) אגרות קודש שלו ח"ג ע' שעה. ח"ד ע' תסח. ושי"נ.

וכל בני ישראל, בנערנו ובזקנינו גוי' בבנינו ובבנותינו, נמצאים בארץ הקודש, בירושלים עיר הקודש, בביהמ"ק השלישי, ו(יראה כהן) בציון, איך שאהרן כהן גדול⁶⁷ מדליק את המנורה — "בהעלותך את הנרות", באופן ד"שלהבת עולה מאליו", ובהדגשה — "עולה", בעלי' אחר עלי', מחיל אל חיל, עד אין סוף, ועד א"ס ב"ה.

הטבע בטבע", שבענינים הטבעיים שלו — יצליח באופן שלמעלה מדרך הטבע, בבני חיי ומזוני רויחי, ובבריאות הגוף ובריאות הנשמה, לאריכות ימים ושנים טובות, "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה"⁶⁷, עד "והיו ימיו מאה ועשרים שנה"⁶⁸, ויתירה מזה⁶⁹, ולא רק קכ"ג שנות אהרן, אלא עוד הרבה יותר שנים, ועד שעוברים, ללא הפסק כלל, לחיים נצחיים, בגאולה האמיתית והשלמה.

(67) תהלים צ, יו"ד.

(68) בראשית ו, ג.

(69) ואין זה סתירה לטבע העולם — כי כבר ה' לעולמים לפני המבול שהאריכו ימים כו"כ מאות שנים (הרבה יותר מק"כ שנה), כמפורש בקרא [ומפשטות הכתובים (ומזה שרש"י לא פירש בזה כלום) משמע, שכן ה' הטבע ברוך בני אדם לפני המבול]. וגם בזמן הזה נמצא מעין זה — כנראה

בכמה אילנות שקיימים כבר אלפי שנים [ויש אומרים שגם בבע"ח ישנים מינים שחיים יותר מק"כ שנה], ועאכו"כ במין המדבר, וביניהם — בישראל, שבשבילם נברא העולם, נוסף על זה ש"כימי העץ ימי עמי".

(70) שהרי כשיבנה ביהמ"ק משה ואהרן עמהם (יומא ה, ב. תור"ה אחר — פסחים קיד, סע"ב).

סיכום

א. בפרשת בהעלותך מסופר על עבודת הלוויים במשכן ובנסיעותיו, כהמשך ישיר לפ' פקודי (בה דובר על כלי המשכן ואופן העבודה בו), לאחר ההפסקה הארוכה לסיפור מאורעות יום הקמת המשכן – ר"ח ניסן – והציויים שנאמרו בו. יש להבין את הקשר בין סיפור עבודת הלוויים לשם הפרשה ותחלתה – "בהעלותך את הנרות".

ב. ביחס לציויי "בהעלותך את הנרות" – הדלקת המנורה – מצינו הדגשה מיוחדת, עד שהוקדשה לו פרשה בפ"ע משאר עבודות המשכן – שמכך מובן שהוא ענין עיקרי וכללי בעבודת המשכן שמבטאת בעצמה את עבודתו של יהודי בעשיית משכן להקב"ה בעולם. אפי' לעומת עבודת הקרבנות (העבודה העיקרית במשכן) – כותב הרמב"ן שהנרות אינן בטלין לעולם (מה שמתבטא בנרות חנוכה); הרי שהדלקת הנרות היא עבודה כזו עיקרית עד שאין לה הגבלה בזמן, היא שייכת תמיד.

ג. העבודה של "בהעלותך את הנרות" היא התכלית בעבודת בני' "ועשו לי מקדש": לכל יהודי יש נשמה אותה הוא צריך להדליק בנר התומ"צ, האור שבנשמתו יתפשט בכל עניניו הפנימיים והחיצוניים, ביהודים שסביבו – כך שמנורת "שבעת הנרות" (שבעת סוגי עבודת ה') תאיר כולה, ועד לעולם כולו – שיהפוך אותו לדירה להקב"ה. הכח לכך הוא מאהרן הכהן, ובאדם – בחי' "ממלכת כהנים" שבכל יהודי.

ד. גם פרטי הציויי "בהעלותך את הנרות" מלמדים את אופן ביצוע העבודה "לשמש את קוניי": המדליק – אהרן כהן, איש החסד ש"אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", וכ"ה בעבודת האדם שצריכה להעשות מתוך אהבה לזולת וקירובו. הנרות – כל יהודי הוא נר, כך שאפשר להדליק כל יהודי ועד לכל ישראל ("נרות" לשון רבים); וכמו"כ בכל יהודי יש מה להדליק. "שלהבת עולה מאליי" – שלימות העבודה היא כאשר הנר – היהודי אותו מדליקים – עובד לבדו ללא עזרה מאחר, הן את עבודתו הפרטית והן בכך שמשפיע על אחרים להדליק גם אותם [וכמו שרואים בסדר החינוך בעולם, שמטרתו להפוך את ההנהגה הישרה לטבע עד שהמחונך יוכל להשפיע כך גם על אחרים]; ויהי' זה גם "עולה" במובן של עלי', שתמיד יתעלה מחיל אל חיל (וגם-זה "מאליי", ללא עזרת המדליק).

ה. עבודת האדם "בהעלותך את הנרות" מתחלקת לשנים: בתוך המשכן – עבודת האדם עצמו, עם נשמתו; ומחוץ למשכן – להאיר לעולם, בבירור הגוף ונה"ב של

האדם ודברי הרשות שבעולם. העבודה צריכה להתחיל מהאדם עצמו – שזהו עיקר ענין "דירה בתחתונים" – ולאחמ"כ גם לעשות 'דירה' בעולם. וזהו סדר הפרשה: "בהעלותך את הנרות" – העבודה להדליק את הנר הפרטי, ולאחמ"כ – "בהעלות הענן מעל האהל", כאשר העבודה היא לא בתחום הקדושה, גם אז יהיו הנסיעות "על-פי ה'". כיון שתכלית העבודה של "בהעלותך את הנרות" היא "שלהבת עולה מאלי" – מובן שזוהי ג"כ הבחינה על אמינות העבודה של "בהעלותך", דוקא כאשר מאירים את דברי הרשות והעולם, ובאופן של "עולה" – עלי' מתמדת מעל הטבע ("על-פי ה'").

ו. גם עבודת האדם בזמן הזה מתחלקת לשנים: הזמן בו הוא מתעסק בעבודתו הפרטית, וזמן מסעותיו ממקום למקום אפי' לעניני הרשות; על יהודי לדעת שגם מסעותיו צריכים להיות ע"פ ה' – "מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ" – שנסיעותיו הן על-מנת לפרסם אלקות במקום בו הוא נמצא, עד מציאת 'פרנסה רוחנית' להתעסקות קבועה, כי בכל מסעותיו הקב"ה הוא שמוביל אותו.

ז. ב"דרכו יחפץ" ישנו פי' נוסף – שהכוונה היא בדרכו של האדם (שהקב"ה מצליחה). חיבור שני הפירושים מורה כי דרכו של האדם בעניני הרשות נעשית אחת עם דרך ה', כי האדם פועל שדרכו תהי' ע"פ רצון ה'; זוהי שלימות העבודה של "שלהבת עולה מאלי" – אז ברור שעבודת ה' עולה מאלי' אצל האדם. יש להוסיף, כי בעוד בזמן המדבר לא נדרשה עבודה מיוחדת שהמסעות יהיו ע"פ ה', בזמן הזה כדי לראות בגלוי (בעניני השגח"פ, ויעודים גשמיים שמבטיחים את עבודת ה' במנוחה) שהעבודה היא ע"פ ה' נדרשת עבודה.

ח. ההוראה מכך בפועל: כאשר יהודי נוסע ממקום למקום, מחד יש לו להבטיח את-עצמו בהכנות מתאימות בדרך הטבע לנסיעה ("דרכו" של האדם); אולם יחד עם-זאת עליו לחוש שזהו ע"פ ה', הקב"ה הוא המוביל אותו ב"דרכו" שלו. זו לא סתירה, משום שכך הוא רצון הקב"ה שדרך ה' תתלבש בדרך האדם, כך שהאדם יודע שהטעם שהוא מתכוון לנסיעתו גם בגשמיות הוא מפני שזה גופא רצון ה'.



ט. ע"פ הנתבאר יש לבאר משנה בפרק השבועי בפרקי אבות: "רבי אומר איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם? כל שהיא תפארת לעושי' ותפארת לו מן האדם". לכאורה תמוהה השאלה "איזוהי דרך ישרה?" מפורש בתורה: "ישרים דרכי ה'!" עד"ז יש לשאול בשער ספר התניא: "לבאר היטב איך הוא קרוב מאד ברך ארוכה וקצרה", איזו שייכות יש לדרך ארוכה וקצרה כשהתורה אומרת שהוא

"קרוב מאד"? הביאור בזה: פרקי אבות הם "מילי דחסידותא", הנהגה בדרך התורה גופא באופן של "ישר שבישר", וע"ז השאלה מהי דרך "ישר שבישר" במדת חסידות? ודוקא דרך כזו "שיבור לו האדם", שיבחר לנהוג במדת חסידות בענייני הרשות שלו. והתשובה: "כל שהיא תפארת לעושי' ותפארת לו מן האדם" – כאשר דרכו מפארת גם את האנשים שסביבו, שזוהי הדרך של "שלהבת עולה מאל"י", דרך האדם שמתחברת עם דרך ה' (שנתבארה לעיל). כך גם בתניא: הדרך המוצגת בספר היא הוספה לדרך הישרה הפשוטה שבתורה, שעבודת האדם תהי' באופן "ישר שבישר", בדרך החסידות.

י. סיכום האמור לעיל בנוגע לפועל: בעומדנו בשבת פ' בהעלותך, זהו הזמן המתאים לכ"א לערוך חשבון צדק בנוגע לעבודתו "בהעלותך את הנרות" ובאופן של "שלהבת עולה מאל"י" כלפי עצמו וכלפי אחרים; לקחת החלטות טובות (ברבים) בהפצת התורה והיהדות בכל מקום הגיעו; ולהחדיר כן גם בענייני הרשות ומסעות פרטיים. וכנ"ל זהו בכחו של כ"א, ועבודה זו גופא מוסיפה בכחותיו שיוכל לפעול בזה יותר, והוא מקבל את ברכות הקב"ה להצלחה שלמעלה מהטבע גם בענייני הפרטיים בבני חיי ומזוני רויחא, עד שהולכים ללא הפסק לגאולה האמיתית והשלימה, לראות כיצד אהרן מדליק את המנורה – "שלהבת עולה מאל"י".

ביאורים והרחבות:

סעיף ב:

ע"י בפתחה להשיחה ביאור לסעיף זה.

סעיף ג:

"בהעלותך את הנרות" - ענין המנורה בעבודת האדם

לקוטי תורה ר"פ בהעלותך

ענין המנורה כי הנשמה קרויה נר כמ"ש נר ה' נשמת אדם וכללות נש"י

נקרא מנורה ויש בה בחי' ז' נרות שהם ז' מדרגות בעבודת ה' יש עובד מאהבה משוך כמים. ויש מאהבה כרשפי אש. ויש ע"י התורה קו הממוצע. ויש ע"י נצחון לנצח ולהתגבר בעבודת ה' בסור מרע ועשה טוב. ויש ע"י הודיה. וכן יש עבודה ע"י התנשאות . . וכמ"ש ויגבה לבו בדרכי ה'. ויש ע"י שפלות כו':

והנה אהרן הוא המדליק את הנרות הללו לפי שהוא משבעה רועים הממשיכים חיות ואלהות לכללות נש"י והוא ממשיך להעלות אהבה עזה לה', ולהגדיל מדורת אש האהבה כרשפי אש שלהבת מתלהטת בקרב איש ולב עמוק.

[ראה בזה עוד: לקו"ש ח"ב ע' 314 ואילך. חכ"ח ע' 66 ואילך. אג"ק ח"ז ע' רסג. שיחת ש"פ בהעלותך תשכ"ד, תשכ"ט. ועוד].

הדלקת הנר שבכל יהודי

קטעים משיחת י"ג תמוז תשכ"ב

א' החסידים שאל את אדנ"ע: מהו חסיד? והשיב אדנ"ע: חסיד הוא "לאַמטערנשציק" – האיש שהולך בהרחבות להדליק פנסי העיר . . וזהו חסיד – המשיך כ"ק אדנ"ע – שמתהלך עם מקל ארוך שבראשו דולקת אש, ויודע שהוא אינה שלו, אלא שתפקידו להדליק ע"י האש את כל הפנסים.

. . "פנס" – קאי על נשמתו של כל אחד מישראל, כמ"ש "נר הוי' נשמת אדם", רכיון ש"נפש השנית בישראל היא חלק אלקה ממעל (וכפי שמוסיף רבינו הזקן) ממש", נמצא, ש"נשמת אדם" היא חלק מ"הוי'", ולכן נקראת "נר הוי'".

אמנם, נר (פנס) זה – יכול להיות נר הדולק ומאיר, או נר שאינו דולק ומאיר, ששניהם נקראים בשם נר, והחילוק ביניהם: נר הדולק ומאיר, ממלא את תפקידו שבשבילו נבראת מציאות הנר בעולם – שנעשה אור גם אצל הזולת; ואילו קודם שמדליקים את הנר, יש בו כל הענינים "בכח",

אבל "בפועל" – אין מזה שום דבר; מה שיש "בכח" – אין להזולת תועלת מזה.

יכול להיות נר שיש בו את כל התכונות של נר, אלא שעדיין אינו דולק. והיינו, שלעצמו יכול להיות שיש לו נשמה גדולה ביותר, אבל, על ידו לא נעשה אור אצל הזולת.

וכיון שישנם נרות (פנסים) כאלו שמאיוז סיבה שתהי' אינם דולקים עדיין – ישנו מי שתפקידו לילך ולהדליק את הפנסים. וזהו ענינו של "חסיד":

לכאורה יכול לחשוב: דיי שאפקיע את עצמי! – הלואי שימלא את כל מה שהוטל עליו בנוגע לעצמו, בקיום רמ"ח מצוות עשה ושם"ה מצוות לא תעשה. ואעפ"כ אומרים לו שעליו לחפש פנס (נר) שאינו מואר, ולהדליק אותו, למרות העובדה שבהשקפה ראשונה, בל ימלט שבשעה שחושב אודות הזולת יוכל לחשוב גם על עצמו, כיצד לתקן ולמלא את חסרונותיו, כיון שעסוק הוא במחשבתו על הזולת, ונמצא, שצריך לוותר על טובת עצמו בשביל טובת הזולת.

ובפרט – שטובתו של הזולת מוטלת בספק, ואילו עבודתו עם עצמו היא בגדר ודאי:

הזולת הוא בעל בחירה, ועד שהקב"ה בעצמו כביכול אומר לו "ובחרת בחיים", שעליו לבחור בעצמו. – הקב"ה רק "עוזרו", אבל הבחירה עצמה היא בידו. ועאכ"כ כאשר בא אליו יהודי לפעול עליו ("איינקנעלן") ולהדליק את נשמתו – הרי להיותו בעל בחירה, ספק הדבר אם ישמע לדבריו אם לאו;

..וזהו גם תוכן מענה כ"ק אדנ"ע ש"חסיד" הוא "פנסאי" ("לאמטערנשציק") – שהולך ומשתדל להדליק את הפנס של הזולת, למרות שיש להסתפק אם הזולת יסכים ויניח להדליק, אע"פ שבשעת מעשה צריך לנתק את

עצמו מהענינים שלו, שאינו יכול לחשוב אפילו אודות תיקון דבר בלתי-רצוי בנוגע לעצמו.

. . יש לזכור במה מתבטא ענינו של חסיד – וכדברי רבינו הזקן שענין החסידות אינו רק עבור חלק מבני, אלא סוכ"ס יהי' זה חלקם ונחלתם של כל ישראל, כך, שתפקידו של חסיד הוא תפקידו של כל אחד ואחת מבני – שצריך להיות ה"פנסאי" שמדליק את ה"פנסים" של בני הנמצאים בסביבתו, אפילו אלו שהם באופן של "מדבר שמם", ואפילו אלו שהם באופן של "ים", ולעשות זאת בדרכי נועם ובדרכי שלום.

ובאופן כזה ממלא את תפקידו – "אני נבראתי לשמש את קוני" – להיות "פנסאי", או כהלשון "נרות להאיר", להאיר את חושך העולם, כך, שעוה"ז הגשמי והחומרי יהי' דירה לו ית'.

בחי' ממלכת כהנים

משיחת ש"פ בהעלותך תשמ"ח (סה"ש ח"ב ע' 240)

ענינו של אהרן שייד גם לעבודת כאו"א מישראל, שהרי במתן תורה (בחודש זה, "ירחא תליתאי") נעשו ישראל "ממלכת כהנים", "כהנים גדולים", דרגתו של אהרן. וכפס"ד הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל "לא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש . . אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו . . הרי זה נתקדש קדש קדשים" – דרגתו של אהרן כמש"נ "ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים".

סעיף ד-ה

בהעלותך את הנרות – שתהא שלהבת עולה מאלי'

להרחבת הביאור כאן – ראה שיחות ש"פ בהעלותך שבסה"ש: תשמ"ח, תש"נ, תנש"א.

הערה 30

בגוף השיחה הובא סדר החינוך שבאדם, ששלימותו היא כאשר המחונוך "עומד על רגלי עצמו", כדוגמא לשלימות העבודה של "בהעלותך את הנרות" - "שתהא שלהבת עולה מאל", שהיהודי עליו משפיעים ימשיך להאיר מעצמו, ללא צורך להדליקו כל העת.

הלימוד מענין החינוך לעבודה של "בהעלותך את הנרות", הוא לא רק כדוגמא בעלמא - אלא אכן עבודה זו של "בהעלותך" בביהמ"ק היא עצמה ענין של חינוך, כדברי האור החיים הק' שהדלקת המנורה בכל-יום היא חינוכה מחדש: "מעשה המנורה שמוריד הנרות ומניח באוהל, ומקנחם, וחוזר ובונה אותם מחדש ומדליקה - הרי כל יום כעושה מעשה חדש שמחנך הוא המנורה בכל הדלקה והדלקה" [ובלקו"ש חי"ח (ע) 99 ואילך] נתבארו הדברים בשיטת רש"י בפש"מ, שהציווי "בהעלותך את הנרות" (בפעם הראשונה, לא כדברי האוה"ח שזהו בכל-יום) הו"ע של חנוכת המנורה, תחלת שימושה להדלקה]. מכך מובן שגם את השתקפותה של עבודת המנורה בעבודת האדם יש ללמוד כענין חינוכי, כדרך החינוך שבאדם.

אלא שיש להקשות ע"כ מהמבואר בחסידות, מה שבשונה מקרבנות הנשיאים שהיו ענין חד-פעמי במשכן, עבודת אהרן בהדלקת המנורה היתה תמידית, כל יום - שזהו משום שקרבנות הנשיאים ענינם הוא ההכנה וחינוך המזבח לעבודתו - עבודת העלאת הניצוצות שלמטה, משא"כ עבודת אהרן איננה הכנה, אלא היא גוף העבודה - של המשכת האהבה העליונה בנשמות ישראל.

הביאור בזה טמון בחידוש שבהשיחה שלפנינו - לעומת המקומות הקודמים בחסידות בהן מוסבר ענין "שלהבת עולה מאל": במאמרים מבוארת עבודת המנורה - העלאת הנפש האלקית להתחבר בהקב"ה - שהיא אינה צריכה חינוך משום שהיא שלהבת העולה מאל, בנשמה מבועה ההתקשרות להקב"ה מעצם טבעה, כך שהיא אינה צריכה הכנה

לכך. אמנם בשיחה שלפנינו מבואר יתירה מזו: לא רק הנפש האלקית, אלא גם הנפש הבהמית - עניני הרשות וצרכי הגוף של האדם, יאירו באור הנשמה; עבודה כזו, שאיננה טבועה בנה"ב מעצמה - דורשת ענין של חינוך והכנה לפני, וזהו שהיא נלמדת כענין של חינוך. [הרבי מוסיף ש"עדיין צריך עיון", ותן לחכם ויחכם...]

הערה 31

בדוגמא מענין החינוך שהובאה בפנים, נקט כ"ק אדמו"ר שכ"ה גם בבני וגם באלו שאינם יהודים;

אכן יש לברר מהו המעם שכך הוא אופן החינוך - שתכילתו היא שהמחונך יעמוד בכחות עצמו - שיש לבאר זאת בשני אופנים: (א) אין-זה ממבע האדם לחנך באופן זה, אלא הוא ענין מיוחד בבני, שנקבע אצלם אופן החינוך כך שיוכל המחונך לעמוד על רגליו לבדו, ומה שיש כן גם אצל אוה"ע - זהו ככל עניני הגוף שבבני שיש דוגמתם גם אצל אוה"ע בכדי שתהי' לבני בחירה (ראה סה"מ תרנ"ו ס"ע שיט. לקו"ש ח"ח ע' 155 הערה 45. ועוד). (ב) הקב"ה הטביע כן בטבע הבריאה, שהאדם יכול להתחנך באופן כזה שבשלב מסויים יוכל כבר לעמוד בכחות עצמו ללא צורך בהמשך חינוכו. ויש להוכיח כהאופן הב' - מכך שענין זה שייך (לא רק בבני"א, אלא) גם בבע"ח, שקיים אצלם מושג זה שהם מחנכים את ילדיהם עד שמגיעים לגיל שאינם זקוקים לשמירת האם, ובכוחם להגן ע"ע ולהעמיד משפחה משלהם [עד שיש בע"ח שאמותיהם מגרשות אותם מלפניהן].

עפ"ז יש לבאר בעומק יותר את המדובר בפנים השיחה בביאור "שלהבת עולה מאלי", שהכוונה בזה היא 'ממש מאלי'; דלכאורה אינו מובן: מה פשר האמירה "עולה מאלי", הלא השלהבת (אור הנשמה) אינה עולה מאלי' - מצד מציאות האדם עצמו - אלא מ"נר ה'" ו"נר מצוה ותורה אור", ע"י העיסוק בתומ"צ!?

אולם עפהנ"ל מובן: היות וסדר ההשפעה והחינוך באופן של "עולה מאל"י" הוא חלק מטבע הבריאה - לא רק בבנ"י בשייכות לעניני קדושה שלהם, אלא גם באוה"ע ועד לבע"ח - הרי שזהו נדר התחתונים, וא"כ כאשר ע"י החינוך כדבעי נעשית השלהבת "עולה מאל"י" - זהו מאל"י ממש, כי זה מתאים למטע האדם שהוא לעמוד בכחות עצמו. [אלא שבבנ"י המטע ד"מאל"י" הוא בעניני תומ"צ שבזה מחנכים אותם, משא"כ בבע"ח, להבדיל, זהו במטע שלהם - סדר אכילתם וכיו"ב]. [גם כאן מוסיף הרבי ש"עדיין צריך עיון", ותן לחכם ויחכם...]

הערה 34

נתבאר בהשיחה בדיוק הלשון "עולה מאל"י" - שהשלהבת צריכה להיות בעל"י מתמדת מחיל אל חיל; והנה, במאמרי חסידות מבואר שאהרן המדליק את הנרות, מעלה את הנשמות דבי"ע (שהן רוב הנשמות) לעולם האצילות (ע"י שמעורר בהן את טבע הרצוא והעל"י שנמצא בהן בהעלם), אמנם הכוונה כאן היא, שלאחר שהנשמות כבר הוארו ע"י אהרן (ושאר המדליקים מכחו, כמבואר לעיל בהשיחה), כאשר השלהבת תהי' "עולה מאל"י" ותהי' בעל"י מתמדת, היא תתעלה גם למעלה מאצי' - משם ירדה הנשמה למטה - למעלה יותר מכמו שהיתה קודם ירידתה. [כמבואר בד"ה "בהעלותך" תשל"ד בדיוק הלשון "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", שהכוונה היא לפנימיותה של המנורה, פנימיות הנשמה, שזוהי הנשמה כפי שנמצאת במקומו של הקב"ה, שהיא למעלה מדרגת הנשמה שנמשכה למטה (כי הנשמה שנמשכה למטה, היא בדרגא נמוכה יותר מכפי שהיא בשרשה, כפי שנמצאת אצל הקב"ה)].

ובזה גופא תתעלה הנשמה עילוי אחר עילוי מחיל אל חיל, עד לדרגת "יראה אל אלקים בציון" - בחי' 'ציון' שבנשמה, עצם הנשמה, שנקראת 'ציון' ע"ש שהיא רק סימן לעצמותו ית', היינו שאין לה שום רצון משל-עצמה וכל ענינה אינו אלא למלא את רצון הקב"ה (ראה ד"ה ציון במשפט תפדה תשל"ה ס"ז, וראה גם לקו"ש חט"ו ע' 235 והערה 52).

וי"ל, שעלי' זו היא לא רק מצד טבע העלי' שבהנשמה - "מאלי'" (כנ"ל הערות 1-30), אלא משום התקשרות הנשמה בעצמותו ית', שלכן עלייתה היא למעלה מעלה, גם למעלה מטבע העלי' שלה, שהיא אינה מדודה אליו. והחידוש כאן הוא, שעלי' זו גופא תעשה "מאלי'" - תהפך למטבע הנשמה.

סעיף ה

דירה בתחתונים - באדם עצמו

ראה (נוסף על לקו"ש חט"ז המצויין בהערה 37 והמצויין שם): לקו"ש חט"ז ס"ע 95 ואילך. חכ"ד ע' 163 הערה 44*. ח"ל ע' 138 ואילך. ועוד.

בהעלות הענן מעל האהל

ראה באריכות לקו"ש חט"ז ע' 475 ואילך.

הערה 42

לסיכום הביאור שבסעיף זה - "עולה מאלי'" הוא חיבור שני הפכים: "מאלי'" - מורה על מציאות (וטבע) האדם, שעלייתו היא לפי טבעו ומצד מציאותו; "עולה" - מראה על ביטולו לה', שלמעלה ממציאותו והטבע שלה, שזה מה שגורם לעלייתו התמידית (כנ"ל הערה 34). החיבור ביניהם הוא - שעלי' זו גופא למעלה מטבעו נעשית "מאלי'" - לחלק ממטבעו (כמשנ"ת בהערה הנ"ל).

סעיף ז

חיבור ב' הפירושים ב"ודרכו יחפץ"

ראה גם שיחות י"ג תמוז תשי"ט, ט"ז תמוז תש"נ.

סעיף ט

פי' המשנה "רבי אומר איזו היא דרך ישרה כו"

ראה הנלקט ב"ביאורים לפרקי אבות" על-אתר.

הערה 65

בפנים הובאה שאלה דומה במשנה הראשונה בפ"ב בפרקי אבות ובשער ס' התניא, בשתיהן מתבררת 'דרך' מסויימת, חדשה לעומת הדרך שבתורה; אמנם מצינו ביניהם הבדל: בתניא, החיפוש הוא אחר "דרך ארוכה וקצרה", ונתבארו בג"ן (53) פרקים, לעומת פרקי אבות שהחיפוש הוא אחר דרך ישרה, וביאורה הוא במשנה אחת. הטעם לזה הוא, כי בפרקי אבות, החיפוש הוא אחר דרך ישרה בכללות עבודת ה'; משא"כ בס' התניא, החיפוש הוא אחר עצות בתוך ה"דבר" הזה גופא - "כי קרוב אליך הדבר מאד" - עבודת ה', וכמו שמבאר אדמו"ר הזקן בהקדמת המלקט את טעם כתיבת ס' התניא, שהוא כמענה לחיפוש עצות בעבודת ה' לאלו הצריכים לכך, ולזה דרוש ביאור ארוך.

דרך ארוכה וקצרה

לקוטי שיחות חל"ד ע' 179

בנוגע לגילוי תורת החסידות . . סדר התגלות זו היא, שלראשונה נתגלתה האמונה בפנימיות התורה . . אבל שלימות גילוי תורת החסידות, באופן שתהי' "דרך ארוכה וקצרה" (שאו נכנסים לעיר אלקינו בלי מניעות ועיכובים כו'), היא כאשר האמונה חודרת לשכלו של האדם באופן ששכלו מבין ויודע את ה' בהתאם להאמונה, וכן גם במדותיו, שלא רק שלפי ערך השכל וההתבוננות מוליד בלבו אהבת ה' ויראת ה' (לא רק חיות בלב באופן כללי), אלא שגם אהבה ויראה זו קשורה עם הקב"ה, שלמעלה ממו"ד.

ודרך זו היא "דרך ארוכה וקצרה" בעבודת ה', כי דבר זה שהאמונה שמצד עצם הנשמה תחדור לכל כחות הנפש באופן פנימי, ה"ז "דרך ארוכה", אבל היא היא הדרך הקצרה והבטוחה להכנס ל"עיר אלקינו", כי לא נשארו שום דברים המונעים ומעכבים שיכולים להכשילו בכניסתו לעיר אלקינו, כי כל כחות נפשו, חב"ד שבנפש וחג"ת שבו, וכן בחי' נה"י שבו, כולם חדורים באופן פנימי בחיות בעבודת ה', וא"כ האדם כולו בכלל ובפרט נכנס לעיר אלקינו.

[וראה גם שיחת ליל כ"ו אלול תשמ"ו].

"ישר שבישר", ובהערה 63 "ע"ד מסכת טהרות שבסדר טהרות"

משיחת ליל ג' דחג הסוכות תשמ"ו

מכיון ש"התורה כללות ופרטות נאמרה" - נמצא שבכל פרט שבתורה יש גם הענין הכללי (נוסף על ענינו הפרטי), ובוה גופא - שני אופנים: (א) היחס של הפרט לכלל אינו אלא מצד הכלל, שישנו בכל הפרטים. (ב) גם מצד תוכנו של הפרט מתייחס הוא לכלל.

ולדוגמא - מסכת טהרות שבסדר טהרות: סדר טהרות הוא כלל, ומסכת טהרות היא פרט בכללות סדר טהרות. ובכן, היחס של מסכת טהרות (הפרט) לסדר טהרות (הכלל) אינו רק מפני היותה חלק מסדר טהרות (כשאר המסכתות דסדר זה), אלא גם מצד ענינה ותוכנה הפרטי - מסכת טהרות. ונמצא, שביטוי הכלל (סדר טהרות) במסכת זו הוא בהדגשה יתירה - מכיון שמתבטא גם בתוכנו של הפרט.

[וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 339. ש"פ צו תשמ"ו. ש"פ במדבר תשמ"ז].

שיחת ש"פ שלח תשמ"ט

פתיחה

סיפור שילוח המרגלים תופס מקום נכבד בתורת החסידות - ההבנה הבסיסית כי המרגלים אותם בחר משה רבינו "כולם אנשים" - "לשון חשיבות", מכריחה את המסקנא כי גם הטעות שלהם היא כזו שיש מה ללמוד ממנה, היא איננה רשעות סתמית, אלא מגיעה מהבנה מוטעית בעבודת ה'.

אמנם עוד לפני-כן, בפשוטו-של-מקרא, הסיפור הזה מעורר תשומת-לב מיוחדת - הוא תמוה מיסודו: ראשית, כאשר משה ניגש להקב"ה בבקשה לשלוח מרגלים, הוא לא נענה בחיוב, אמנם גם לא בשלילה, הקב"ה מעביר אליו את שרביט ההחלטה, אך השינוי מדרך קבלת ההחלטות במדבר, שבכל-דבר הקב"ה מכריע, ולפתע נותן את ההחלטה בידי של משה - ה' אמור לעורר חשד אצל רועה ישראל, אם הקב"ה איננו ממליץ על-כך כנראה טעם יש בדבר; העובדה היא שבאמת היתה סיבה אמיתית לחשוד - במבחן התוצאה המרגלים חטאו לדורות, מה שמנע את ישראל להכנס לארץ לגאולה שלמה, כיצד טעה משה בדבר?

מכורח שאלה זו, בשיחה שלפנינו מחדש כ"ק אדמו"ר חידוש נפלא: ה"לדעתך" שהציע הקב"ה למשה, לא רק שלא ה' בו לעורר דאגה וחשש במשה, אדרבה - הוא שימח אותו במאד: נתינת ההחלטה בידי של משה מהווה בעיניו דרך חדשה בעבודת ה', עם נתינת-כח מיוחדת בצידה, שעבודת ה' תהפוך חלק ממציאות האדם, רצון הקב"ה הוא רצונו ודעת קונו היא דעתו.

שיחה זו באה בהמשך לשיחה של השבוע שעבר - פרשת בהעלותך - שלמדנו לעיל, בה ניתח הרבי את עבודת המנורה כפי שמתבטאת בעבודת ה' הפרטית של כל יהודי - שהיא באופן של "שלהבת עולה מאלי", היהודי אינו-צריך לתחזוק

תמידי של התקשרותו לה', אלא מעצמו הוא עובד את הקב"ה ללא הפסק, עבודה זו - למדנו - היא ההסבר של הפסוק "מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ", שיש בו שני פירושים - על איזו דרך מדובר - דרך ה' או דרך האדם: כאשר ה"שלהבת עולה מאלי" פירוש הדבר שאין שתי דרכים, שני פירושים - ישנה דרך אחת, דרך ה' שהיא גם דרך האדם, האדם לא צריך לכופף את דעתו לרצון הקב"ה, משום שמלכתחילה דעתו ודעת הקב"ה היא אחת.

בהמשך לכך לומד הרבי בשיחה זו, שעבודה מיוחדת זו ניתנה למשה בציווי אודות שילוח המרגלים: האמירה "איני מצווה לך" אין פירושה שאין כאן ציווי בכלל, יש כאן ציווי, הציווי הוא שמשה יחליט מדעתו, ושמעצמו ידע לכוון בדעתו לדעת הקב"ה, זוהי כמובן עבודה נעלית מאד, שנובעת מכח הבחירה שיש לכל יהודי, שביכלתו לראות שתי דרכים ולבחור בטוב דוקא. זהו לא רק ציווי, זוהי גם נתינת-כח, הקב"ה נותן לכל יהודי את היכולת לעבודה זו, שיזכה שדעתו תהי' מכוונת מעצמה לרצון ה'.

הטעם שציווי זה ניתן למשה דוקא עכשיו - מסביר הרבי - כי שילוח המרגלים הוא השלב הראשון של כיבוש הארץ, היציאה מהמדבר לארץ ישראל היא תחלת העבודה של בירור עניני העולם עד להשלמת הכוונה של הפיכתו ל"דירה לו ית' בתחתונים", כאן מתחילה ההתעסקות בחרישה וזריעה, עבודה עם העולם; בעוד במדבר לא היתה התעסקות כלל עם דברים תחתונים, לא ה' צורך לעבודה של "לדעתך", אולם כאשר מתחילה עבודה זו, ששלימותה היא דוקא כאשר התחתון מצד-עצמו פועל כרצון הקב"ה, ההתחלה וההכנה לזה היא שהיהודי העובד - מי שעושה את הדירה להקב"ה - ישנה את רצונו ודעתו הפרטיים, שיהיו מכוונים מאליהם לרצון הקב"ה, כך יוכל לפעול כן גם בעולם.

אלא שיש להבהיר, כי דעת האדם היא לא על עצם העבודה - ההחלטה אם לפעול בה או לא - אלא רק על אופן העבודה - כיצד לפעול בה, כשם שהקב"ה ציווה את משה, אלא שהציווי ה' שהוא יחליט באיזה אופן לכבוש את הארץ, ואם יש לכך צורך במרגלים שישלח אותם, אך לא נתן בידי את ההחלטה האם לכבוש את הארץ. כאן קרתה הטעות המבישה, בעוד למשה ה' זה ברור, כמובן, המרגלים טעו בזה - הם חשבו ששליחתם היא למדוד האם בכלל מוטב לכבוש את הארץ, ומכך יש בכי' לדורות.

עבודה מיוחדת זו, שייכת במיוחד ליום כ"ח בסיון - ה'כח' של סיון: יום זה, יום לפני שילוח המרגלים, הוא המחבר את החודשים סיון ותמוז - חיבור ההמשכה

מלמעלה (סיון) עם עבודת המטה (תמוז), לפיכך ביום זה יש נתינת-כח מיוחדת, שההמשכה מלמעלה (סיון) תהי' אחת עם עבודת המטה, שתהי' מתאימה אלי'.

משנה-תוקף לנתינת-כח זו קבלנו בדור האחרון: ביום כ"ח בסיון תש"א הגיעו הרבי והרבנית לארה"ב, בבריחה ממלחמת העולם השני', בואו של הרבי ל'חצי כדור התחתון' שינה את העבודה באזור זה ובכללות העולם לחלוטין: הן בפשטות, עם בואו ייסד אדמו"ר הריי"צ את שלושת המוסדות המרכזיים של ליובאוויטש - מחנה ישראל, קה"ת והמל"ח, והפקידם בידיו של הרבי; וכמו שברור לכולנו - בואו של הרבי לארה"ב הוא היסוד לכל עבודת הדור השביעי, המבצעים ועבודת השליחות וכו' וכו', שהגיעו רק בעקבות זאת. מובן אם-כן שהנתינת-כח שישנה מאל"י ביום זה על העבודה ד"לדעתך", בדור האחרון התחזקה ביותר.

את השיחה מסיים הרבי עם הוראה מעשית חשובה: עבודה זו של "לדעתך" שייכת במיוחד לימי הקיץ, בהם אין לימודים מטעם מוסדות החינוך, ונדרשת החלטה עצמאית של הילד-הבחור שברצונו לנצל גם זמן זה כראוי, ע"י הליכה למחנות הקיץ הכשרים שיש בהם מעטפת של קדושה בכל שעות היממה, ודאי שההחלטה הנכונה בדבר יש בכחה להיות 'פעולה נמשכת' גם לזמן שאחר-כך, לעבודתו של תמים בכל משך השנה, שתהי' מתאימה לרצון קדשו של כ"ק אדמו"ר, "שלח לך - לדעתך".

משיחות ש"פ שלה, כ"ח סיון, מבה"ח תמוז ה'תשמ"ט

„חוט משולש“ (לריח תמוז, „חודש הרביעי“, אשר, מהחילוקים שבין „חודש השלישי“ ל„חודש הרביעי“, הוא, שב- חודש השלישי מודגשת בעיקר ההמשכה מלמעלה, נתינת התורה, ואילו בחודש הרביעי מודגשת בעיקר עבודת המטה⁷, וצ"ל חוספת כח מחודש השלישי — „כח“ סיון — בעבודת המטה בחודש הרביעי.

ויש לומר, שהרמז ד„כח“ סיון הוא (לא רק נתינת-כח לקיים ציווי הקב"ה שניתנו במ"ת, אלא) כולל גם נתינת-כח על עניני העבודה שהאדם עושה מעצמו (אף שלא נצטווה ע"י הקב"ה), שעל זה צריך נתינת-כח יתירה מהנתינת-כח סתם לקיים ציוויי הקב"ה.

ויש לקשר זה עם מש"נ בפרשת השבועי⁶, ועתה יגדל נא כח אדניי⁷, ואיתא בגמרא⁸, בשעה שעלה משה למרום (לקבל התורה) מצאו להקב"ה שהי' קושר כתרים לאותיות... אמר לו ה' לך לעזרני, מיד אמר לו ועתה יגדל נא כח אדניי כאשר דברתי — שה- פעולה ד' יגדל נא כח אדניי צ"ל ע"י משה מצד עצמו (כלא ציווי הקב"ה), ה' לך לעזרני, אלא, שעל זה גופא יש

א. נוסף על ריבוי הענינים שכשבת זו, יש לימוד והוראה מהרמז⁹ בקב"ה עותה של שבת זו בימי החודש — כ"ח בסיון — שיום כ"ח מורה על ענין ה„כח“, וכזה גופא — ה„כח“ דסיון, „ירחא תליתאי“, שענינו העיקרי הוא מתן-תורה, „אוריאן תליתאי לעם תלי- תאי כו' בירחא תליתאי“ — כ"ח סיון מורה ומדגיש הכח דמ"ת.

והענין בזה:

כ"ח סיון הוא בתוך ג' ימים (שנה- שבים בכמה ענינים למציאות אחת,

(1) כללות ענין השבת, שבת פ' שלה, ושבת מברכים חודש תמוז.

(2) להעיר שאף שלא מצינו רמז זה בדברי גדולי ישראל כדורות שלפנינו — הר"י, כיון שהכוונה היא בשביל התעוררות בראת שמים כו', מותר, טוב ונכון לומר גם רמזים חדשים (ע"ד הוראת כ"ק אדניי ענוגע לנאמירת פירושם בתנאי — ראה אג"ק שלו ח"ב ע' תשכ. ושי"י). ומצינו שכך נהגו גדולי ישראל, שאמרו רמזים כו', והדגישו שזה רמז חדש (שלא מצאו בספרים שלפניו), כדי שילמדו מהם הוראה זו, שמותר לומר רמזים חדשים בשביל להוסיף התעוררות בראת שמים, וכיו"ב.

(3) הקשור עם מהלך הלבנה, שנקראת „חודש“ (ראה ראבי"ע עה"פ בא יב, ב. אה"ת בא ס"ע רנה ואילך), ושייך במיוחד לישראל שמוגין ללבנה וללפי' „דומין ללבנה“ (ראה סוכה כט, א. אה"ת בראשית ד, סע"ב ואילך), ועתידים להתחדש כמותה (ברכת קידוש לבנה — סנהדרין מב, א).

(4) שבת פ"ה, א.

(5) להעיר שמצינו שלשה ימים שנחשבים להמשך אחד בענינים דהייפך הטהרה (ראה רמב"ם הל' מחוסרי כפרה פ"ב ה"ח — בשיעור דימים האחרונים), וא"כ צ"ל עכ"כ בענינים של טהרה וקדושה (ולדוגמא — בענין הבדלה ושמי"ת (ראה פסחים קו, סע"א. רמב"ם הל' שבת פכ"ט הי"ד. שו"ע אה"י א"ח ספ"ה ס"ה. סרצ"ט ס"ח. ועוד)).

(6) לשון הכתוב — קהלת ד, יב.

(7) ומרמז גם באותיות ג' ד' (שלישי ורביעי) — גימ'ל דלית גמול דלים (שבת קד, א), שגימ'ל מורה על המשפיע, ודלית מורה על המקבל (ראה ספר השיחות התשמי"ח (קה"ת, ברוקלין, תשמ"ט) ע' 528 ובהנסמן שם).

(8) יד, יו, וראה גם ד"ה ועתה יגדל נא גרי תשי"ט (ס"ה"מ — מלוקט ח"ג ע' קצג).

(9) שבת פ"ה, א.

נתינת-כח מלמעלה — „כאשר דברת“, נתינת-כח יתירה בנוגע לעניני העבודה שהאדם עושה מעצמו, כדלקמן.

ב. ולהבין זה יש להקדים ולבאר תחלה התוכן דפרשת השבוע¹⁰ אודות שילוח המרגלים¹¹ — שלכאורה יש תמיהה גדולה בכללות הענין:

על הפסוק „שלח לך“, מפרש רש"י: „לדעתך, אני איני מצוה לך, אם תרצה שלח, לפי שבאו ישראל ואמרו ושלחה אנשים לפנינו, כמה שנאמר¹² ותקרבון אלי כולכם וגו', ומשה נמלך בשכינה כו'“.

וצריך להבין:

הסדר הרגיל עד עתה (בקשר ל- הקב"ה ומשה) הוא שהי' ציווי מהקב"ה על כל ענין, וגם בענינים שכאו ע"י ההתעוררות של בני, נמלך משה עם הקב"ה, ואמר לו הקב"ה ציווי בדבר, ול- דוגמא: בפסח שני — „ודבר גו' איש איש כי יהי' טמא לנפש גו' ועשה פסח לה' בחודש השני גו'“¹³, ובקרבנות הנשיאים — „ויאמר גו' קח מאתם“¹⁴, „ויאמר גו' נשיא אחד ליום גו'“¹⁵. ועוד.

ואילו בנדו"ד (ועד שגם לאחר שמשו נמלך בשכינה, נאמר לו „אני איני מצוה לך“, אלא „שלח לך, לדעתך . . אם תרצה שלח“), הנהגה בלתי רגילה כלל — הלא דבר הוא! והי' צריך לעורר ספק שמשו נשתנה, ולמה החליט מדעתו בלי כל שקו"ט לשלוח המרגלים?

ובפרט שגם בלאה"כ לכאורה אין צורך לשלוח מרגלים, דכיון ש„אני אמרתי להם שהיא טובה“, עליהם לילך ולהכנס מיד, ולא רק שאין צורך בדבר, אלא אדרבה — שילוח המרגלים „נותן להם מקום לטעות כו'“, ולא רק נתינת מקום לטעות, אלא, זה שאירע בפועל כתוצאה משילוח המרגלים.

וקשה יותר, לכאורה, שמצינו שמשו רבינו חשש מתוצאה בלתי-רצויה, כמ"ש¹⁷ „ויקרא משה להושע בן נון יהושע“, „יהושיעך מעצת מרגלים“¹⁸, כלומר, אע"פ שהמרגלים היו נשיאים, כמ"ס¹⁹ נשיא בהם²⁰, „כולם אנשים ראשי בני ישראל המה“²¹, „כל אנשים שב- מקרא לשון חשיבות הוא, ואותה שעה כשרים היו“²², מ"מ, חשש משה מ- מעצת מרגלים, ועד כדי כך, שהוצרך לקרוא להושע יהושע, ולהתפלל עליו „יהושיעך מעצת מרגלים“, ועפכ"ז איך החליט מדעתו לשלוח המרגלים?

וקושיא גדולה יותר — על המסופר בהפטרה אודות שילוח המרגלים ע"י יהושע:

(17) יג, טז.

(18) פרש"י עה"פ.

(19) שם, ב.

(20) ראה ראב"ע עה"פ: „כל אחד הוא נשיא

בהם“ ובספורנו: „כל מי שהוא המעלה שכל שבתו

להכיר ענין הארץ“.

(21) שם, ג.

(22) פרש"י עה"פ.

(10) וכן ההפסטה, שהיא גמר וסיום הפרשה.

(11) להעיר, שפסוקי הכתוב „ועתה יגדל נא כח אדני“ נאמר בהמשך להמאורעות שנשתלשלו משילוח המרגלים, כפי שהקשה המהרש"א (בתדא"ג לשבת שם) ש„האי קרא אינו כתוב לגבי מתן תורה, אלא בשילוח מרגלים“, וראה לקמן ס"ט ובהערה 81.

(12) דברים א, כב.

(13) בהעלותך ט, א ואילך.

(14) נשא ז, ה.

(15) שם, יא.

(16) ועד"ז מה ש„הוסיף יום אחד מדעתו“ — ש„הסכים הקב"ה על ידו, דכתיב לך אמור להם שובו לכם לאהליכם כו'“ (שבת פז, רע"א).

יהושע הוא זה שניצל מעצת מרגלים ע"י שמשו התפלל עליו. י"ה יושיעך מעצת מרגלים, וראה התוצאה הבלתי-רצויה משילוח המרגלים, שבגלל זה לא נכנס כל הדור ההוא לארץ ישראל, כי אם הדור שלאח"ז, לאחר ארבעים שנה, במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום יום לשנה גו"י.²³

ולאחרי כל זה — אף הוא שולח מרגלים (וישלח יהושע גו"י שנים אנשים מרגלים חרש לאמר לכו ראו את הארץ גו"י²⁴), לא מצד ציווי²⁵, אלא מדעתו, מבלי לחשוש לתוצאה בלתי-רצויה כפי שכבר אירע בשילוח המרגלים הראשונים שהוא בעצמו ה' ביניהם וניצל מעצתם ע"י משה!²⁶

ג. ויש לומר הביאור בזה:

ב"ידבר ה' אל משה לאמר שלך לך", לדעתך, אני אני מצוה לך — ניתן ונ-דבר למשה ע"ד אופן חדש — שישנם ענינים שרצונו של הקב"ה שפעולת האדם²⁷ תהי' לא בגלל ציווי (כ"א, אני אני מצוה לך), אלא באופן שהקב"ה אומר מלכתחילה שהאדם יחליט מדעתו (לדעתך . . אם תרצה) איך להתנהג באופן שיהי' מתאים לרצונו של הקב"ה.

וביאר הענין:

עבודת ה' נחלקת (בכללות) לשני אי-פנים: (א) קיום ציווי הקב"ה, שבו

מודגש שהאדם מבטל דעתו ורצונו כדי לקיים ציווי הקב"ה — בטל רצונך מפני רצוני²⁷, (ב) שהאדם מתייגע ופועל בעצמו שדעתו ורצונו יהיו באופן המתאים לרצונו של הקב"ה — עשה רצונך כרצוני²⁷, שרצונו של האדם (רצונך) נעשה מתאים לרצונו של הקב"ה (רצוני) — בענינים שבהם אין ציווי, אני אני מצוה לך.

ד. ומובן, שבשביל העבודה ד"ל-דעתך (שדעתו ורצונו של האדם נעשים כהתאם לרצונו של הקב"ה) יש צורך בנתינת-כח מיוחדת מלמעלה — ענין הבחירה, רשות²⁸ לכל אדם נתונה אם רצה כ" הרשות בידו . . ואין מי שיעכב בידו כו"י²⁹, ש,דבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה, שנאמר³⁰ ראה נתתי לפניך היום גו"י³¹:

ענין הבחירה מודגש יותר בענינים שתלויים בדעתו של האדם — שכן, בנוגע לציווי התורה, הרי, אע"פ ש.אם רצה להטות עצמו לדרך רעה כו" הרשות בידו, מ"מ, עצם הידיעה שהקב"ה צוה לעשות כך וכך, כאילו "מכריחה" יהודי (שרוצה בטבעו לקיים רצון הקב"ה³²) לעשות כן, ואין שני הדרכים שקולים שיכול לבחור בא' משניהם; משא"כ בענינים שבהם אין ציווי בתורה — בהם מעלת הבחירה בטוב מדעתו ומרצונו ללא הכרח (אין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו כו"י³³), וב-

(23) יד, לד.

(24) יהושע ב, א.

(25) להעיר שבלקית (פרשתנו נא, ג) מבואר ע"ד דרשות חז"ל שבדאי לא עשה יהושע מדעתו רק שהשיית ציוויו ע"כ, אבל, פשוטו של מקרא — ה"ז פרש"י, ולא מצינו שהשיית ציוויו (וראה גם רמב"ן ואוה"ח ריש פרשתנו).

(26) לא רק ההתעוררות על הדבר (כפסח שני או קרבנות הנשיאים), אלא גם העשי' בפועל.

(27) אבות פ"ב מ"ד.

(28) להעיר ממאמר המשנה (אבות פ"ג מט"ז — שלומדים בשבת זו), הרשות נתונה.

(29) רמב"ם הל' תשובה רפ"ה.

(30) נצבים ל, טו.

(31) שם ה"ג.

(32) ראה רמב"ם הל' גירושין ס"ב.

(33) הל' תשובה שם ה"ב.

לעשות כן, כיון שעושה זאת בכחו הבלתי מוגבל של מצוה המצוות, אלא עיקר החידוש הוא בנוגע לענינים שה-אדם עושה מדעתו (ללא ציווי הקב"ה), שעם היותו מוגבל כן, מ"מ, יש לו הכח לבחור בטוב, באופן שדעתו ורצונו יהיו מתאימים לרצונו של הקב"ה.

ה. עפ"י מתורצת התמיהה האמורה בענין שלוח המרגלים:

כשהקב"ה אמר למשה, שלח לך, לדעתך, אני איני מצוה לך, אם תרצה שלח — הרי, לא זו בלבד שמשה לא חשש שיש כאן ענין בלתי-רצוי, אלא אדרבה — ה" שמוח על החידוש שבי-דיבור זה (וידבר ג' שלח לך), שעבודת המטה תוכל להיות באופן של בחירה חפשית לגמרי — ללא ה"הכרח" דציווי הקב"ה, כי אם, מדעתו ומרצונו של האדם (לדעתך . . אם תרצה), שיהיו מתאימים מעצמם לרצונו של הקב"ה.

ויש להוסיף ולהמתק הביאור בדברי רש"י, אני איני מצוה לך:

רגיל רש"י בפי' עה"ת לפרש בפש-טות, שלח לך, לדעתך, אם תרצה שלח, וכאן מוסיף השלילה, אני איני מצוה לך³⁷?

ויש לומר, שכוונת רש"י בהוספה זו, לרמז, שגם כאן יש ציווי (מצוה לך)³⁸, כלומר, ציווי ה' (וידבר ה' ג') שענין

פרט לא ה"הכרח" שמצד ציווי וגזירת הקב"ה.

ובפרטיות יותר — הנתינת כח היתירה להבחירה בענינים שנעשים לדעתך היא בשתיים:

(א) בעצם האפשרות לבחירה חפשית — חידוש הכי גדול, שכן, האדם מצ"ע הוא ברשות קונו, ואין לו שום "כח" לעשות דבר שלא ברשות קונו³⁹, אלא שהקב"ה נותן לו האפשרות להיות "כאחד ממנו"⁴⁰ ולבחור באחד משני אר-פנים — החידוש והפלא מודגש יותר בענינים שאין בהם ציווי⁴¹.

(ב) בהנתינת-כח לבחור בטוב — ובחירת בחיים⁴² — שעיקר החידוש שהאדם יכול לבחור בטוב גם בניגוד לטבעו ורגילותו כן, אינו בנוגע לענינים שיש עליהם ציווי, כי, כאשר הקב"ה מצוה לעשות כן, פשיטא שהאדם יוכל

(34) ובלשון הרמב"ם (שם ה"ד) "וכי יעשה בעולם הדבר שלא ברשות קונו ולא חפצו, ש"מכה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורין לו . . הוא מעצמו ובדעתו . . עושה כל מה שהאדם יכול לעשות".

(35) ובלשון הרמב"ם (היא) "הוא שכתוב בתורה הן האדם ה" כאחד ממנו . . מין זה של אדם ה" יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו . . עושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו כן", כפי שמאריך רבינו הזקן בלקו"ת (אמור לח, ב) ש"בחירה זו נלקחה מבחי" גבוה מאד כן", מעין ודוגמת בחירתו של הקב"ה (ולכן אינה שייכת אלא בישראל דוקא). (36) להעיר מאוה"ת ריש פרשתנו: במא"א פי'

בענין ידיעה ובחירה וזהו אני איני מצוה, וזהו לדעתך, כי קמי' ית' בידיעה העליונה ידע מה שעתידי להיות, ואעפ"כ לא מנעו כי הבחירה נתונה כן.

(37) ראה ד"ה וכל בניך תרפיט פ"ב: האותיות ובחירת בחיים הכתובים בתורה הן עצמם הם סיוע להאדם כן.

(38) וע"ד שדרכו של רש"י לבאר הענין מבלי להקדים שאלה וקס"ד כו'.

(39) וע"ד משנת"ל (ע' 512 הערה 32) בכללי רש"י שמביא קס"ד במקום שגם לאחר המסקנא נשאר מתוכו הקס"ד, אבל, באופן אחר — שגם כאן יש ענין של ציווי, אלא שהציווי הוא ש"אני איני מצוה לך", כי אם, שיהי' "לדעתך" דוקא.

הטבע (גדרי התחתון), ע"י מלחמה, וב- הקדמת שילוח מרגלים, כדרך כל הבאים להלחם בארץ נכרי ששולחים לפנייהם אנשים לדעת הדרכים ומבוא הערים, ובשובם ילכו התרים בראש הצבא להורות לפנייהם הדרכים כו' . . וכך אמרו בפירוש⁴³ וישיבו אותנו דבר את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים וגר⁴⁴.

וכשם שהפעולה בתחתונים צ"ל בגדרים שלהם (דרך הטבע) דוקא, צ"ל כן גם בנוגע להאדם העובד⁴⁵ ופועל בתחתונים — שפעולתו תהי' מצדו, כלומר, לא מצד ציווי הקב"ה («אני אני מצוה לך»), אלא מצד דעתו ורצונו של האדם («לדעתך . . אם תרצה»), ולכן, גם שליחות המרגלים הוצרכה להיות (לא ע"פ ציווי ה', אלא) «לדעתך» דוקא.

ובענין זה טעו המרגלים — שחשבו שהענין ד'לדעתך' צ"ל לא רק בנוגע לשילוח המרגלים כדי לברר באיזה אופן יכנסו לארץ, אלא גם בנוגע לעצם הענין דכניסה לארץ, שהכניסה לארץ כש' לעצמה תהי' ע"פ דעתם («לדעתך»), ובגלל טעות זו שינו משליחותו של משה, ששלחם אך ורק להוודע מצב הארץ, וכלל כלל לא להכנס בה אם לא⁴⁶, וע"י הוספה-שינוי זה באו המא-

זה יהי' באופן ד'לדעתך' . . אם תרצה שלח⁴⁷, היינו, שהקב"ה אינו מצוה מה לעשות («אני אני מצוה לך»), אבל, הוא מצוה שהאדם יתבונן בדעתו כו', ויגיע למסקנא ויעשה כן.

ועוד י"ל באופן אחר — ש,אני אני מצוה לך⁴⁸ רומז על נתינת האפשרות להאדם להיות «כאחד ממנו» ולבחור כרצונו, שבענין זה מסיר (כביכול) בעלותו על האדם, ובלשון הידוע⁴⁹ «הפה שאסר (אסר וקשר את האדם שיהי' מוכרח לעשות רצון קונו) הוא הפה שהחיר», אני אני מצוה לך⁵⁰, אלא מסר לבחירתו של האדם, «לדעתך . . אם תרצה».

ו. עפ"י יש לבאר גם הסיבה לטעות המרגלים — ובהקדם הטעם שהענין ד'לדעתך' נאמר בנוגע לשילוח המרגלים דוקא:

שילוח המרגלים הי' הכנה לכיבוש וכניסה לארץ ישראל, שעי"ז נשלמה הכוונה דיצי"מ ומי' — לעשות לו ית' דירה בתחתונים דוקא, תחתון שאין למטה ממנו, כיבוש «ארץ כנען» (כמפורש בכמה כתובים שמצרים וכנען היו הגרועים בהאומות⁵¹), והפיכתה ל«ארץ ישראל», ארץ הקודש («א אידישע לאנד»), וכיון שעשיית הדירה לו ית' בשלימותה היא באופן שהתחתונים עצמם (מצ"ע) נעשים דירה לו ית' — הוצרך להיות כיבוש הארץ⁵² באופן שיש לו אחיזה (עכ"פ) בדרך

(40) לי חז"ל — כתובות רפ"ב. ועוד.

(41) תויב ופרש"י אחרי ית', ג. ועוד.

(42) ועד שהתורה מפרשת תירוצ הטענה של אוה"ע, לסטים אתם שכבשתם כו' באופן שיתקבל גם בשכלם של אוה"ע (וראה בארוכה לקריש ח"ה וחי' בתחלתם).

(43) רמב"ן ריש פרשתנו.

(44) ועפ"י מתורצת השאלה הידועה — מהו חטאם של המרגלים שאמרו כי עו העם היושב בארץ והערים בצורות וגו', הרי שליחותם היתה כדי לברר דברים אלו, וראיתם את הארץ מה היא ואת העם היושב עלי' החזק הוא הרפה גו' ומה הערים גו' הבמחנים אם במבצרים גו', והוצרכו לספר מה שראו ש.עו העם היושב עלי' והערים בצורות גו' והביאור בזה — שחטאם הי' בזה שהוסיפו מסקנא משלהם, ש,לא נוכל לעלות גו', ושינו השליחות וביטלו השליחות (ראה לקריש ח"ג ע' 39 ואילך. ושי"ג).

תשפיע עליו באופן בלתי-רצוי⁵⁰; משאיכ
שאר המרגלים, ולא כלב.

ובנוגע למשהי⁵¹ — נשאר במדבר
(ביחד עם „דור דעה“ שלו), והי' למעלה
מבירור העולם⁵².

ועפ"ז מובנת גם הנהגתו של יהושע
לשלוח מרגלים מדעתו — בגלל העילוי
ד„לדעתך“.

ז. ויש להוסיף שהענין ד„לדעתך“
מודגש גם בסיום הפרשה⁵³ (נעוץ
תחלתו בסופן וסופן בתחלתו⁵⁴) —
מצות ציצית:

במצות ציצית יש מעלה מיוחדת לגבי
שאר המצוות — שעל ידה באים לקיים
כל המצוות, כמ"ש „וראיתם אותו
וזכרתם את כל מצוות ה' ועשיתם
אותם“⁵⁵, „למען“ תזכרו ועשיתם את כל

50) ועפ"ז יומתק גם הדיוק „יה יושיע כו“,
שם יה דוקא — כי, בשם הוי' מודגשת גם הירידה
בדיבור ומעשה (ויה), וכדי לשלול השפעה בלתי-
רצוי שיטלה להיות בגלל הירידה לעולם המעשה,
צ"ל נתינת-כח מבחי' נעלית יותר — שם יה, כפי
שהוא שם שלם, כפי שהוא למעלה מהירידה לויה.
51) ולהעיר גם ממארוזל (ב"ב עה, סע"א) „פני
משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה“, היינו,
שמשה (חמה) הוא כמעמד ומצב שלא שייך אצלו
העלם כו', משאיכ יהושע (לבנה), ולכן הוצרך
יהושע לנתינת-כח מיוחדת.

52) ועד כדי כך, שבהיותו בארץ הלזו הגשמי
נקרא תמיד (גם ברגע האחרון דקי"כ שנה) „משה“,
ע"ש „כי מן המים משיתיהו“, היינו, שזה עתה יצא
מן המים, עלמא דאתכסיא (סה"מ תשי"ז ע' 119.
ועוד).

53) ולפנ"ז — כי תבואו אל ארץ מושבותיכם
גוי' ועשיתם אשה לה' גוי' לפלא נדר או כנדבה, „אין
זה ציווי, אלא כשתבואו שם ותעלה על לבבכם
לעשות אשה לה'“ (טו, ב"ג ובפרש"י), שחלוי בדעתו
ורצונו של האדם.

54) ספר יצירה פ"א מ"ז.

55) טו, לט.

56) שם, מ.

רעות באופן משונה בלתי-רצוי, בטלה
השליחות⁵⁶.

אבל ב„אותה שעה כשרים היו“ —
„כשרים“ גם מלשון מוכשרים לעבודה
באופן ד„לדעתך“. כיון שניתוספו אצלם
הכחות המיוחדים הדרושים לכך,
„הקב"ה עוזרו“⁵⁷.

ומה ש„ויקרא משה להושע בן נון
יהושע“, התפלל עליו יה' יושיעך
מעצת מרגלים, שמזה משמע שחשש
לעצת מרגלים, ונשאלת (גם) השאלה
למה התפלל רק על יהושע ולא על כל
המרגלים — יש לומר, שהתפלה על
יהושע היא הוספה יתירה מפני היותו
תלמידו מובהק, ולא ימיש מתוך
האזהרה⁵⁸, ולכן היו מחובת בעלו של
המשרת כזה; ומ"ש „יה יושיעך מעצת
מרגלים“ — היו ע"ד „נבא ואינו יודע
מה נבא“ (כפי שמצינו בפירוש רש"י
בכגוץ-דא⁵⁹), ואם הי' חשש ל„עצת
מרגלים“, הי' מתפלל על כל המרגלים,
או שלא הי' שולחם.

ויש לומר בעומק יותר — שהתפלה
על יהושע באופן ש„נבא ואינו יודע מה
נבא“ היא בנוגע להכניסה לארץ שהיתה
ע"י יהושע⁶⁰, דכיון שעבודתו של יהושע
דוקא היתה ככיבוש הארץ, הוצרך
לתפלה ונו. כח מיוחדת, שלא

45) משאיכ שליחותו של משה — שלוחו של
אדם כמחוח.

46) לי חז"ל — סוכה נב, ריש ע"ב. וש"נ —
ולהעיר, שהלשון „עוזרי“ מדגיש שהעיקר הוא
פעולת האדם מצד עצמו („לדעתך“) ופעולתו של
הקב"ה אינה אלא ענין של עזר וסיוע בלבד.

47) תשא לג, יא.

48) ויגש מה, יח.

49) וכבר נתנבא משה שלא יכנס לארץ (פרש"י
בשלח טו, יז. וראה ב"ב קט, א).

שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם, הרי אמרו חכמים הראשונים⁵⁵ ששלמה המלך הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה⁵⁶ — שבכל המצוות (לא רק ב„משפטים“, אלא גם ב„חוקים“) צ״ל השתדלות שיחזור בשכלו ודעתו של האדם⁵⁷, מעין ודוגמת הענין ד„לדעתך“.

עיקר הענין ד„לדעתך“ הוא (לא במצוות התורה כפי שמוכנים בשכלו של האדם, שהרי, עיקרם הוא ציווי ה', וגם לא במצוות שאינו חייב להשתדל לקיימן, כיון שגם הם ציווי ה', אלא) בנוגע לעניני הרשות, ובהם גופא — לא בנוגע לעצם הענין דבירור עניני הרשות, שהרי, „כל מעשיך יהיו לשם שמים“⁵⁸ ו„בכל דרכיך דעהו“⁵⁹ הוא ציווי בתורה, כי אם, בנוגע לאופן הפעולה בבירור עניני הרשות, על זה אין ציווי בתורה („אני איני מצוה לך“), אבל, יש ציווי שענין זה צריך להיות, וצ״ל „לדעתך“, היינו, להתבונן בדעתו מהי הדרך הטובה ביותר בשביל בירור עניני הרשות, שנעשים בהתאם לדעתו

מצוותי⁶⁰, „הכתוב שקלה ותלה בה כל המצוות כולן“⁶¹.

וצריך להבין: במצוה כזו שבה תלויים כל המצוות אין חיוב „להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה“ (כבכמה מצוות)⁶² — „אין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית“⁶³, אלא יכול לילך בבגד שאינו חייב בציצית?

יש לומר, שהיא הנותנת — הזכרון וההתעוררות על קיום המצוות („וראיתם גוי וזכרתם גוי“) צ״ל מצד האדם עצמו, „לדעתך“, ולכן, „אין אדם מחוייב („אני איני מצוה לך“) לקנות לו טלית ול- התעטף בה כדי שיעשה בה ציצית“, אלא תלוי בדעתו של האדם“.

יש לקשר זה עם שיעור הרמב״ם דערב ש״ק זה, סיום הלכות תמורה (וספר קרבנות) — „אע״פ שכל חוקי התורה גזירות הם, כמו שביארנו בסוף מעילה“⁶⁴, ראוי להתבונן בהן, וכל מה

57 ובפרטיות יותר — שכוללת כל חילוקי הדרגות שבמצוות, הן „מצוות הוי״, והן „מצוותי“ (ראה סידור עם דא״ח שער הציצית ג, ג ואילך. אה״ת פרשתנו ע׳ תקעו ואילך. ועוד).

58 רמב״ם סוף הל' ציצית.

59 רמב״ם הל' ברכות פ״א ה״ב.

60 רמב״ם סוף הל' ציצית — אלא ש„אין ראוי לאדם חסיד שיפסור עצמו ממצוה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקים מצוה זו“ (רמב״ם שם).

61 ויתירה מזה — כשם כשמתעטף בטלית אין חיוב מן התורה להסתכל ולראות הציצית כדי לזכור כל המצוות, כי אם, „לדעתך“ דוקא, וטוב להסתכל בציצית, וכזה גופא — „בשעת עטיפה כשמברך עליהם“ (שו״ע אדה״י א״ח סכ״ד ס״ה), ויש נוהגין להסתכל בציצית כשמגיע לראיתם אתרי (שם ס״ו), אע״פ שהשתדלות בלבישת ציצית כל היום היא „כדי שיזכור המצוות בכל רגע“ (שם ס״א).

62 ושם מדגיש הרמב״ם הקצה השני — גודל הזהירות בנוגע ל„חוקים“, „המצוות שאין טעמן

ידוע, שדבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה, אל יהי קל בעיניו וכו׳, אמרו חכמים חוקים חקתי לך, ואין לך רשות להרהר בהן . . . הקדימה תורה ציווי על החוקים כו״ (וראה בארוכה לקו״ש בחוקותי תשמ״ח — בביאור החילוק שבין סוף הל' מעילה לסוף הל' תמורה).

63 תנחומא חוקת י׳ במדב״ר פ״ט, ג. וראה עירובין כא, ב.

64 יש לומר, שהרמב״ם מוסיף ש„שלמה המלך הבין כו״ כדי להדגיש תוכף הענין באופן ד„מעשה רב“ (ב״כ קל, ב. ויש״נ).

65 ועד״ז בסיום פרשת ציצית — „אני הוי״ אלקיכם“, שהרי נעשה „אלקיכם“, כחכם וחיותכם (ראה טושו״ע ואדה״י א״ח ס״ה), היינו, שחודר בכחות פנימיים שכל ומדות כו׳.

66 אבות פ״ב מ״ב.

67 משלי ג, ו.

אפשרות הבחירה, והן בנוגע להבחירה בטוב (כנ"ל ס"ד).

וכיון שעיקר הענין ד'לדעתך' הוא בעבודה בעניני הרשות (כנ"ל ס"ז) — לכן, הכח לזה נמשך ומתגלה בסימונו של 'ירחא תליתאי', כשעומדים לעבור מחודש השלישי (מ'ת) לחודש הרביעי שבו מודגשת בעיקר עבודת המטה (כנ"ל ס"א), כמרומו ביום כ"ח⁷¹ שב-סיום החודש⁷² — 'כח', ותוספת כח לצורך העבודה בעניני הרשות באופן ד'לדעתך', אשר, עם היותה ענין של ירידה, הרי, על ידה דוקא נשלמת הכוונה לעשות לו ית' דירה בתחתונים (ועי' החילוק שבין ג' לד', שאף שג' הוא המשפיע וד' הוא המקבל (גמול דלים), מ"מ, השלימות היא בד' דוקא)⁷³.

ויומתק יותר ע"פ מ"ש בגמרא⁷⁴

ורצונו של הקב"ה — כמו בשילוח המרגלים להוודע האופן דכיבוש הארץ (לא בנוגע לעצם הענין דכיבוש הארץ, בירור העולם ע"י ההתעסקות בעניני הרשות, חרישה וזריעה כו'), ש"איני מצוה לך" אף לעשות, אבל, מצוה לך לעשות, "שלח לך, לדעתך" (כנ"ל ס"ז).

ועד"ז בנוגע לאופן הפעולה בהשליחות ('שלח') דהפצת המעינות חוצה⁷⁵ — שהציור הוא על כללות השליחות, ואילו בנוגע לפרטי הדברים, מהי הדרך הטובה ביותר לפעול וכו', הרי 'מצוה לך' שיהי' 'לדעתך', להתבונן בעצמו, ולעשות ע"פ דעתו.

ח. ע"פ האמור לעיל יש לבאר גם הקשר והשייכות דפ' שלח ('שלח לך, לדעתך'), לכ"ח סיון, ה"כח" דסיון:

ה"כח" דסיון, 'ירחא תליתאי', נתינת-כח לכללות העבודה דתומ"צ — מורה על הנתינת-כח לקיים ציווי התורה, וגם על נתינת-כח לעניני העבודה שהאדם עושה מדעתו, 'לדעתך', באופן שדעתו ורצונו מתאימים לדעת ורצון הקב"ה, ואדרבה, כיון שבענינים אלו מודגשת יותר מעלת הבחירה, יש המשכת 'כח' מיוחד ונעלה יותר⁷⁶, הן בנוגע לעצם

דבחירה בנוגע לענינים שצ"ל 'לדעתך', הם עי' ובדוגמת שני הפירושים ב'רעתה יגדל נא כח אדני', אם ההגדלה היא עי' שנמשך באד' הכח שלו, שרש ומקור ההשתלשלות, או שההגדלה היא (גם) בכח אד', עי' המשכה מבחי' שלמעלה משרש ומקור ההשתלשלות (ראה ד"ה ועתה יגדל נא הנ"ל פ"ג. וש"נ).

71) ובהדגשה יתירה בקביעות שנה זו — כ"ח סיון חל ביום השבת, שקשור עם מ"ת, כמארז"ל 'דכ"ר בשבת ניתנה תורה לישראל' (שבת פו, ב. וראה תרא יתרו ע, ג. ויקהל פת, א ואילך), וכוה גופא — השבת השלישית שלאחרי זמן מ"ת, כמודגש גם בלימוד פרקי אבות — פרק שלישי, שמדגיש יותר הקשר ל'אוריאל תליתאי כו' בירחא תליתאי'.

72) אבל, לפני יום כ"ט, שלהיותו 'ערב ר"ח' (ונקרא יר"כ קטן כו'), מודגשת בו השייכות לחודש הבא.

73) ודוגמתו במשה ליהושע — שאף שיהושע למטה משה וצריך לקבל משה, מ"מ, הכניסה לארץ היתה ע"י יהושע דוקא, שעל ידו דוקא נשלמה הכוונה כו'.

74) תענית כט, א.

68) ועי' משינ' מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ, ש'דרכו' קאי (לא רק על דרכו של הקב"ה, אלא) גם על דרך האדם, הדרך שלו, בעניני הרשות, ש'דרכו' בעניני הרשות נעשית בהתאם לרצונו וחפצו של הקב"ה ('שיראה כדרכו חפץ האל יתברך ורצונו'), ועד שרצונו וחפצו של הקב"ה חודר ונעשה רצונו וחפצו של האדם, ובמילא, מנשמי כרע', שמעצמו ומאליו מתנהג ע"פ רצונו וחפצו של הקב"ה כמשנח"ל. לעיל ע' 528 ואילך.

69) ראה גם ספר השיחות התשמ"ח (קה"ת, ברוקלין, תשמ"ט) ע' 494 ואילך.

70) ואולי י"ל ששני הדרגות בהבחירה דבחירה, כח הבחירה בנוגע לקיום ציווי התורה, והתוספת כח

ביותר מעלת העבודה בכח עצמו, שאפילו אם עבר על רצון ה', בכחו וב- יכלתו לתקן ולהסד הענין הבלתי-רצוי עיני שממשיך מדרגא שלמעלה מתורה, ע"ד ובדוגמת ה" לך לעזרני".

ויש לומר, שגם הענין דועתה יגדל נא כח אדניי שייך ל"כח" סיון (הכח דמ"ת) — כידועי שגם הנתינת-כח לתשובה שלמעלה מתורה נתגלתה בתורה וניתנה במ"ת, בשעה שעלה משה למרום כו' מיד אמר לו ועתה יגדל נא כח אדניי כאשר דברת לאמר⁷⁹ (כנ"ל ס"א), אלא שנתגלה לאחר שילוח המרגלים למחרת כ"ח סיון וכל המשיך המאורעות שלאחזי כו' עד להתיקון שע"י התשובה — כפשוטו הכתוב ועתה יגדל נא כח אדניי גוי"ש, כתוב . . בשילוח מרגלים⁸⁰.

ולהעיר, שענין התשובה מודגש גם בהקריאה במנחת יום השיק זה בפ' קרח⁸¹ — כמארז"ל⁸², מקום נתבצר⁸³ להם (לבני קרח) בגהינם וישבו עליו

בעשרים ותשעה בסיון שלח משה מרגלים, למחרת כ"ח סיון — כי, לאחר המשכת ה"כח" המיוחד לעבודה באופן דלדעתך, ה"י יכול להיות שילוח המרגלים (התחלת כיבוש הארץ), שלח לך, לדעתך.

ט. ויש להוסיף בזה בעומק יותר:

הענין ד"כח" סיון הוא נוסף בנוגע לעבודה בעניני הרשות, שבהם מודגשת מעלת הבחירה, לדעתך, גם יחירה מזה — שאפילו אם הבחירה לדעתך היתה באופן בלתי-רצוי, היפך רצון ה' (לא רק איני מצוה לך, אלא, היפך ציווי ה'), ח"ו, גם אז יש כח לתקן הענין הבלתי-רצוי, ועד — להפכו לטוב⁸⁴.

וענין זה מרומז בכתוב ועתה יגדל נא כח אדניי בתפלתו של משה למחילה סליחה וכפרה על חטא המרגלים (כפשוטו הכתובים), ענין התשובה⁸⁵, שבוה מודגשת עוד יותר מעלת העבודה בכח עצמו מצד הבחירה — שהבחירה ניתנה אל האדם שיהא יכולת בידו להפך לבו ולשנות טעמו לטוב⁸⁶, ע"י התשובה שלמעלה מתומצ"צ⁸⁷, שבה מודגשת

(79) ראה לקריש ח"ת ע' 121. ושי"נ.

(80) ואולי י"ל ש"כאשר דברת לאמר" רמזו גם ל"ידבר גוי" לאמר ש"נאמר במ"ת (ד"ה ועתה יגדל נא הנ"ל פ"ט. ושי"נ).

(81) ועפ"י יש לבאר קושיית המהרש"א שבהערה 11.

(82) להעיר גם מפרשי ר"פ קרח: ולא הזכיר בן יעקב שביקש רחמים על עצמו שלא יזכר שמו על מחלוקתם, ואעפ"כ, מזכירו רש"י (אם כי בלשון שלילה), ומוסיף באופן חיובי (דלכאורה מהי השיכות לפשעים בפרשתנו) — "והזכיר נזכר שמו על קרח בהתייחסם על הדוכן בדברי הימים, שנאמר בן אביאסף בן קרח בן יצהר בן קהת בן לוי בן ישראל, שבוה מודגש (ב"ינה של תורה שנפרשי) התיקון דקרח.

(83) סנהדרין ק', סע"א. ועוד.

(84) "מלשון עיר בצורה" (פרשי שם) — ע"ד מ"ש בפרשתנו, ערים בצורות.

(75) להעיר גם מהשייכות לשיעור היומי דערב שיק זה — התחלת ספר טהרה, שפותח בפסוק, לב טהור ברא לי אלקים ורוח נכון חדש בקרביי (תהלים נא, יב), וממשיך בהלכות דהיפך הטהרה בתכלית (טמאת מת) — די"ל, שבוה מרומז הענין דאתהפכא.

(76) ראה לקריש פרשתנו לט, ג: ועתה יגדל נא כח, ועתה דייקא . . אין ועתה אלא תשובה, כי התשובה היא אתהפכא חשובא לנהורא כו'.

(77) לקריש שם, וממשיך: "בבחינה זו דוקא הוא השראת אור א"ס ב"ה הסובב כל עלמין . . כחינת כח הנ"ל" (כח אדניי). וראה בארוכה ד"ה ועתה יגדל נא הנ"ל פ"ג ואילך.

(78) ראה לקריש אחרי כו, רע"ד. סהמ"צ להצ"צ מצות וידוי ותשובה. ובכ"מ.

אמנן⁹³ יהא שמי רבא מברך בכל כחו (שזהו"ע ד'ועתה יגדל נא כח אדני⁹⁴) קורעין לו גזר דינו של שבועים שנה, דיש לומר, שרומז לביטול גלות בבל (גלות הראשון שבא כתוצאה מחטא המרגלים) שהיתה במשך שבועים שנה⁹⁵, ועד"ז בנוגע לגלות האחרון — שע"י ההוספה בעבודה, "בכל כחו" (ע"י הנתינת כח ד'כח" סיון) בטל ענין הגלות ונתהפך לטוב.

י. ובכל הנ"ל ניתוסף עוד יותר בדורנו זה:

בדורנו זה נתגלה שחודש תמוז הוא חודש הגאולה — גאולתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו ב"ב-י"ג תמוז, וכמשנ"ת במק"א⁹⁶ שבדורנו זה, דור האחרון של הגלות ודור הראשון של הגאולה, מתחילה כבר ה"טעימה" מעין הגאולה העתידה ש"צום הרביעי" יהפך לששון ולשמחה, ע"ז שלפני צום הרביעי" ישנו חג הגאולה, שפועל שה-חודש כולו נעשה חודש הגאולה.

ויש לקשר זה עם כ"ח סיון, ה"כח" דסיון — תוספת כח (לא רק בנוגע לקיום ציווי התורה, אלא) גם בנוגע לעבודה דבירור העולם לעשות לו ית' דירה בתחתונים (ע"י כיבוש הארץ, החל

ואמרו שירה⁹⁷, "שיר" מזמור לבני קרח למנצח⁹⁸, תשובה (שלימה היינו) בשמחה, ובאופן ד'למנצח", מלשון נצחון, שמנצח ומבטל לגמרי כל הענינים הבלתי-רצויים, שמהפכם לטוב.

ובהמשך לזה — תוך ג' ימים — באים לר"ח תמוז, שבשמו מודגש הענין דאח"הפכא, שהרי, מצינו ש"תמוז" הוא שם של ע"ז⁹⁹, ואעפ"כ, נתהפך ונעשה שם של חודש במנין בנ"י (גם בשטרות ע"פ תורה)¹⁰⁰.

ועוד ועיקר — שכללות ענין החורבן והגלות (כתוצאה מקלקול המרגלים לאחר שחזרו בתשעה באב שנקבע כמ' לדורות¹⁰¹) החל מ"צום הרביעי"¹⁰², שבעה עשר בתמוז — מתבטל ומתהפך לטוב (ע"י התשובה, שזהו"ע, ועתה יגדל נא כח אדני גו'¹⁰³, שעל ידה "מיד הן נגאלין"¹⁰⁴), כפס"ד הרמב"ם¹⁰⁵, כל הצומות האלה עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה, שנאמר כו'.

ולהעיר גם ממארוז"ל¹⁰⁶, כל העונה

(85) תהלים מזמור פ"ח. — ולהעיר וגם להזכיר ולעורר ע"ד המנהג המקובל מהבעש"ט לומר בכל יום מזמור תהלים שמתאים למספר שנותיו (אג"ק אדמו"ר מהור"צ ח"י ע' נג. וש"נ). וראה גם לעיל ח"א ס"ע 393 ואילך.

(86) חדא"ג מהרש"א שם.

(87) ראה יחזקאל ח, יד ובמפרשים שם. מו"נ ח"ג פכ"ט.

(88) ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 310 ואילך.

(89) זכרי' ח, יט.

(90) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

(91) הל' תעניות בסופו.

(92) שבת קט, ב. וראה בהנסמן בד"ה ועתה יגדל נא הנ"ל הערה 40.

(93) להעיר ש"אמנן בנימטריא הוי אדני" (ראה ס' הליקוטים (דא"ח להצ"צ) ע' אמן ס"א. וש"נ).

(94) ד"ה ועתה יגדל נא הנ"ל פ"ח. וש"נ.

(95) ולהעיר מתענית כג, א: כל ימי של אותו צדיק (חוני המעגל) ה" מצטער על מקרא זה, שיר המעלות בשב"ח את שבת ציון היינו כחולמים (כחלום נדמה גלות בבל שהי' שבועים שנה (פרש"י)). אמר מי איכא דניים שבועין שנין בחלמא כ"י עד שאירע כן אצלו שישן שבועים שנה. וכו' מודגש שבועים שנה דגלות — שנמשל לחלום (ראה תר"א וישב כח, ג ואילך) — רומז לא רק לגלות בבל, אלא לכל הגלויות.

משילוח המרגלים, „שלך לך, לדעתך“), שעיקרה בחודש תמוז, לאחר כ"ח סיון: מהענינים העיקריים בגאולת י"ב י"ג תמוז — שעי"ז נתאפשר בואו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו לחצי כדור התחתון, שאז ניתוסף ביתר שאת וביתר עוז בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה בכל העולם כולו, כולל גם החידוש שבהפצת התורה והמעיינות בחצי כדור התחתון, כידוע הפתגם שבחצי כדור התחתון לא ה' מתן תורה, תחתון שאין תחתון למטה ממנו, ואעפ"כ, גם בו נעשית הפצת התורה והמעיינות, ויתירה מזה — ממנו אורה יוצאה לכל העולם.

יש לומר, שהחידוש בהפצת התורה והמעיינות בחצי כדור התחתון קשור עם ה"כח" דסיון — תוספת כח לא רק על הענינים שניתנו במ"ת, אלא גם על הענינים שנתחדשו ע"י עבודתם של ישראל באופן ד"לדעתך" (ה' לך לעזרתי), כבנוד"ד, הפצת התורה והמעיינות גם בחצי כדור התחתון, אע"פ שמ"ת לא ה' בחצי כדור התחתון.

וענין זה נתגלה גם ביום כ"ח סיון (כמה שנים לאחריו)⁹⁷ — שאז התחילה תנופה חדשה בהחזקת והפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות, ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ביסודו המוס"ד מרכזיים, מחנה ישראל, „קהל" ומרכז לעניני חינוך, ונמשכה העבודה דמוסדות אלו במשך עשר שנותיו

האחרונות דכ"ק מו"ח אדמו"ר בחיים חיותו בעלמא דין, ומוסיף והולך יותר (כהציווי „מעלין בקודש“) לאחר הסתלקותו, שגם אז „אשתכח כו' יתיר מבחיוהי“⁹⁸, במשך ארבעים שנה¹⁰⁰, שנתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע¹⁰¹, באופן כ"ציווי) חז"ל ד"קאי איניש אדעת' דרבי"י¹⁰².

יא. ההוראה מכל האמור לעיל בנוגע למעשה בפועל — המעשה¹⁰³ הוא העיקר¹⁰⁴:

בעמדנו ביום השי"ק פ' שלח, שחל בכ"ח סיון [שכבר נקבע ע"י רבים מישראל ליום התוועדות וקבלת החלטת טובות בכל הפעולות והפצת התורה והיהדות והמעיינות חוצה, וכבר ראו התוועדות מהתוועדות אלה במעשה בפועל במשך יותר מג' שני חזקה], ובתוך ג'

(98) ברכות כח, א. ושי"נ.

(99) חז"ג עא, ב. אגה"ק ביאור לסו"ד.

(100) בדוגמת ארבעים שנה שהיו בני במדבר (בגלל חטא המרגלים). אשר, מיד לאחר נעשו, כלם שלמים ועומדים להכנס לארץ. . חיים כלכם היום" (פרש"י חוקת כ, כב), דוגמתו עתה — שמכבר כלו כל הקיצין — שבשנת הארבעים, כלם שלמים ועומדים להכנס לארץ בגאולה האמיתית והשלמה ע"י משיח צדקנו.

(101) תבוא כט, ג.

(102) ע"ז ה, ריש ע"ב.

(103) אבות פ"א מ"ו.

(104) ובהדגשה יתירה בקשר לתיקון חטא המרגלים — שלא רצו לירד מעולם המחשבה והדיבור לעולם המעשה (ראה לקו"ת ריש פרשתנו, ובכ"מ).

(96) ראה אג"ק אדמו"ר מהור"צ ח"ב ע' שלא.

ושי"נ.

(97) יום ב' כ"ח סיון התשי"א, בו ניצלו כ"ק אדמו"ר שליט"א והרבנית הצדקנית נ"ע — יבול"ח — מעמק הכבא הארופאי והגיעו צלחה לארצות הברית. המו"ל.

(*) ולהעיר, שמיד לאחר חטא המרגלים כשנגזר שישארו במדבר ארבעים שנה — נאמר בפרשתנו (טו, כ) „כי תבוא אל הארץ“, „בישר להם שיכנסו לארץ“ (פרש"י עה"פ).

חיוב וציווי דשמירת סדרי הלימוד, ע"ד „אני איני מצוה לך“, כי אם, „לדעתך“ — לשלוח כל בני ובנות ישראל למחנות קיץ הכשרים, ועד לחינוך על טהרת הקודש, שבהם יהיו תקופה מסוימת במשך כל שעות היום והלילה (ללא הפסק של השפעה אחרת, אפילו שהיא כשרה, כבעניני הרשות בפשטות) באווירה של תורה ויהדות, ובאופן דפעולה נמשכת על ובכל הימים שלאח"ז.

יב. ויה"ר ש,מעשינו ועבודתינו בכל הנ"ל ימהרו ויזרזו עוד יותר את קיום ההבטחות שנפרשת השבוע:

„עלה נעלה וירשנו אותה“¹⁰⁹, ב' עליות¹¹⁰, נוסף על העלי הראשונה לאחר יצי"מ, גם העלי והכניסה לארץ („כי תבואו אל ארץ מושבותיכם גו'“) בגאולה העתידה השלימה,

ואז תהי' השלימות דקיום כל תרי"ג המצוות¹¹¹ המרומזים ב„ציצית“ (שב-סיום הפרשה), כולל תוכן הפירוש ד„ציצית“ — „כמו ויקחני בציצית ראשי“¹¹², פסוק שנאמר בנבואת יחזקאל¹¹³, והמשכו — „ותשא אותי רוח גו' ותבא אותי ירושלימה במראות אלקים גו'“, שנעשה כן בכאויא מישראל, כמ"ש¹¹⁴ „אשפורך את רוחי על כל בשר

ימים לר"ח הגאולה — יש להתחזק ול-הוסיף ביתר שאת וביתר עוז במילוי השליחות („שלח“) שהטיל כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו על כאויא מדורנו זה לעסוק בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, ובאופן שה-התעסקות בהשליחות תהי' „בכל כחו“, ועוד יותר מכפי כחו, ועד"ז בנוגע לה-פעולה על הזולת — „בהעלותך את הנרות“, „שתהא שלהבת עולה מאלי“¹⁰⁵, כמשנ"ת בארוכה¹⁰⁶ הלימוד וההוראה מהשבת דמינה אזלינן, וב-הוספה — שפעולת ההשפעה דעולה מאלי"ה היא גם באופן ד„לדעתך“.

וכיון ששליחות זו הו"ע שהזמן גרמא — החל מזמנו של האריז"ל ש,מותר ומצוה לגלות זאת החכמה¹⁰⁷, ועאכו"כ לאחר שהתחיל הענין ד„יפוצו מעינותיך חוצה“ בגאולת רבינו הזקן ב"ט כסלו¹⁰⁸, עד לגאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו ב"ב-י"ג תמוז, שאז ניתוסף עוד יותר בהפצת התורה וה-יהדות והמעיינות חוצה בחצי כדור התחתון (כנ"ל ס"י) — אי אפשר כלל וכלל לדחות לזמן קצר אפילו, אלא צרי-כים לעסוק בזה תיכף ומיד, וע"י כאויא מישראל בעצמו (לא רק ע"י שליח כו').

והדגשה מיוחדת בענין שהזמ"ג במיוחד בימי הקיץ — לנצל את תקופת החופש שקיימת בפועל בכוי"כ מוסדות חינוך ל„חופש“ מעניני חול, ע"י ההוספה עוד יותר בכל עניני קודש, אע"פ שמצד הנהלת המוסד חינוך אין

(109) יג, ל.

(110) ראה תרי"ג שמות. ובכ"מ.

(111) גם המצוות התלויות בארץ, כמו חלה — בבואכם אל הארץ גו' והי' באכלכם מלחם הארץ גו' חלה תרימו תרומה גו' (פרשתנו טו, יח ואילך), והקרכת הקרבנות בכיהמ"ק — „ועשיתם אשה לה“ גו' (שם ג, ואילך).

(112) פרש"י טו, לח.

(113) ח, ג.

(114) יואל ג, א.

(105) ר"פ בהעלותך ובפרש"י.

(106) בש"פ בהעלותך — לעיל ע' 525 ואילך.

(107) אגה"ק סכ"ז (קמב, ב).

(108) ראה ס' השיחות תורת שלום ס"ע 112

ואילך.

אלקינו זה גוי זה הוי גוי¹¹⁸, „אני ה' אלקיכם“, כחכם וחיותכם, באופן גלוי לעיני בשר, כי, „לא יכנף עוד מוריד והיו עיניך רואות את מוריד¹¹⁹“, „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו גוי¹²⁰“.

וכן תהי' לנו — שביום הש"ק זה, כ"ח סיון, בסיומו (וכח) של חודש השלישי, עוד לפני חודש הרביעי, חודש הגאולה — תהי' כבר הגאולה האמיתית והשלימה ע"י דוד מלכא משיחא, רגל הרביעי שבמרכבה¹²¹, ו„לא עיכבן כהרף עין¹²²“, תיכף ומיד ממש.

ונבאו בניכם ובנותיכם, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, „כימי צאתך מארץ מצרים“, שנאמרו בה „ד' לשונות של גאולה“, ודוגמתם בציצית — על ארבע כנפות, כנגד ד' לשונות של גאולה שנאמרו כבר ביציאה ממצרים, והוצאתי והצילתי וגאלתי ולקחת¹²³.

וכל זה באופן ד„מראה באצבעו ואומר זה¹²⁴“, הנה משיח צדקנו — כמרומז גם ב„ציצית“, „ע"ש וראיתם אותו, כמו מציץ¹²⁵ מן החרכים¹²⁶“, ורישא דקרא „הנה זה עומד אחר כתלנו גוי“.

ועד שמראה באצבעו ואומר „הנה

(118) ישע"י כה, ט.

(119) שם ל, כ.

(120) שם מ, ה. וראה תניא פל"י.

(121) זוהר ח"א רמח, ב. ח"ג רסב, ב. ועוד.

(122) מכילתא ופרש"י בא יב, מא.

(115) פרש"י סוף פרשתנו.

(116) ראה תענית בסופה. שמ"ר ספכ"ג. פרש"י

בשלח ט, ב.

(117) שה"ש ב, ט.



סיכום

א. 'כ"ח סיון' - מדגיש ה'כח' דחודש סיון, שענינו מתן תורה - המשכה מלמעלה, והוא בתוך ג' ימים לר"ח תמוז - חודש הרביעי, בו ההדגשה היא על עבודת המטה; 'כ"ח סיון' - חודש השלישי (המשכה) מוסיף כח בעבודת המטה בחודש הרביעי. תוספת-כח זו היא לא רק על עניני עבודת המטה שניתנו במ"ת, כי-אם גם על ענינים שהאדם עושה מעצמו (וכדלהלן), שע"ז נדרשת נתינת-כח יתירה. וזהו גם מה שאמר משה לה' בפרשה "ועתה יגדל נא כח אדני-י", שזה בא דוקא ע"י הנתינת-כח המוקדמת מהקב"ה שאמר למשה "הי' לך לעזרני".

ב. בסיפור שילוח המרגלים שבפרשה, תמוה: על כל דבר בתורה יש ציווי מהקב"ה, כולל ענינים שבאו בעקבות בקשת ישראל (פסח שני וקרבות הנשיאים), אמנם במרגלים - משה שאל את הקב"ה ונענה "שלח לך - לדעתך, אני איני מצווה לך, אם תרצה שלח", שינוי זה צריך לעורר את חשדו של משה שהקב"ה איננו תומך בכך! ? בפרט שהשליחות מיותרת, שכן הקב"ה אמר שהארץ טובה, ובפועל - זה גם גרם נזק. וביותר, שמכך שמשה הוסיף אות לשמו של יהושע - משמע שחשש מתוצאה בלתי רצויה, ומדוע שלחם? הקושיא מתחזקת אודות יהושע (בהפטרה) - שלמרות שראה בעצמו את תוצאת שילוח מרגלים - שלח פעם נוספת, מדעתו! ?

ג. בציווי "שלח לך - לדעתך", ניתן למשה אופן חדש בעבודה: יש ענינים שרצון הקב"ה הוא לומר לאדם להחליט מדעתו את ההנהגה בהם - ללא ציווי, שזה בא ע"י שהאדם פועל בעצמו שדעתו ורצונו יהיו באופן המתאים לרצון הקב"ה ("עשה רצונך כרצונו"), שאז איננו צריך ציווי מיוחד לכל דבר.

ד. לעבודה זו נדרשת נתינת-כח מיוחדת - שהיא ענין הבחירה, ששייכת בעיקר בענינים התלויים בדעת האדם (ש"אין לו מי שיכפהו"), ועושה אותם מדעתו ומרצונו, משא"כ ענינים בהם יש ציווי מהקב"ה כיצד לנהוג יהודי מוכרח בהם מעצם הידיעה שיש ציווי מהקב"ה אודותם (מצד רצונו מטבעו לקיים רצון הקב"ה). הנתינת-כח היא בשתיים: (א) עצם האפשרות לבחירה, שהיא חידוש גדול, כי לאדם אין כח לעשות דבר נגד רצון קונו; (ב) הנתינת-כח לבחור בטוב - שהחידוש בזה הוא בעיקר בענינים שאין עליהם ציווי, כך שהוא לא עושה אותם מצד כחו הבלתי-מוגבל של הקב"ה, אלא מצד כחו שלו המוגבל, ואעפ"כ יש לו כח לבחור בטוב שיהי' מתאים לרצון הקב"ה.

ה. עפ"ז מתורצת התמיהה בשילוח המרגלים: ציווי הקב"ה "שלח לך -

לדעתך", לא רק שלא גרם למשה חשש מענין בלתי-רצוי, אלא אדרבה - שימח אותו מהחידוש שעבודת המטה יכולה להיות ללא ציווי, מדעת האדם שתתאים לרצון הקב"ה. והנה, ברש"י מדייק להוסיף (שלא כדרכו) השלילה "אני איני מצווה לך", וי"ל שמרמז בזה שגם כאן יש ציווי, אלא שהציווי כאן הוא לא מה לעשות (שזה "איני מצווה לך"), אלא שהאדם יעשה כן מדעתו. ועוד י"ל, שהרמז בזה הוא על ענין הבחירה - "איני מצווה לך" מה לעשות, אלא נותן את הדבר לבחירתך.

ו. הטעם שהציווי 'לדעתך' נאמר דוקא בנוגע לשילוח המרגלים: השליחות היתה הכנה לכיבוש הארץ, אז נשלמה הכוונה דדירה בתחתונים, ששלימותה היא שהתחתונים מעצמם נעשים דירה לו ית', לזאת הוצרך כיבוש הארץ להעשות עם 'אחיזה' בדרך הטבע, ע"י מלחמה ובהקדמת שילוח מרגלים (כדרך מלחמת בני-אדם). וכשם שהפעולה בתחתונים היתה צריכה להיות בגדריהם שלהם, כך גם בנוגע לאדם - הפעולה נצרכה להגיע מצידו, ולכן שילוח המרגלים הי' "מדעתך".

מכאן הגיעה גם טעות המרגלים: הם חשבו ש"דעתך" שלהם היא לא רק לברר באיזה אופן להיכנס לארץ, אלא גם בנוגע לעצם הכניסה לארץ, שתהי' מדעתם, שבזה שינו משליחותו של משה, ועי"ז בטלה השליחות. אך בשעת שילוחם - כשרים היו, גם מל' מוכשרים לעבודה ד"לדעתך", כי ניתוספו אצלם הכחות הנדרשים לעבודה זו. ומה שהתפלל משה על יהושע (שמשמע שחשש לעצת מרגלים), ורק עליו (ולא על כולם) - הי' זה כ'נבא ולא ידע מה נבא', שמשה חש חובה פרטית להתפלל כהוספה מיוחדת לתלמידו המובהק ש"לא ימיש מתוך האוהל". ובעומק יותר: תפלתו של משה היתה בנוגע לכניסה לארץ ע"י יהושע, שהיתה ע"י כיבוש, שלא תהי' לה השפעה שלילית עליו, משא"כ שאר המרגלים שלא היו צריכים לזה, וכן משה שנשאר עם דורו במדבר והי' למעלה מבירור העולם. זהו גם שיהושע שלח מרגלים - מצד העילוי שבעבודה של "לדעתך".

ז. הענין ד"לדעתך" מודגש גם בסיום הפרשה במצות ציצית, על-ידה באים לזכירת שאר המצוות, והן תלויות בה. וצ"ב: כיצד מצוה מיוחדת זו בה תלויות כל המצוות איננה חובה (שמותר ללכת עם בגד שאינו חייב בציצית)? אלא שהזכרון וההתעוררות על שאר המצוות צריך לבוא מצד האדם עצמו, ולכן אינו מחוייב בזה. וקשור גם עם שיעור הרמב"ם (סוף הל' תמורה) - שמבואר בו כי יש לאדם לחפש טעם בדעתו לכל המצוות, אפי' לחוקים - השתדלות שהמצוות יחדרו ב"דעתך" של האדם.

עיקר הענין ד"לדעתך" אינו במצוות (כנ"ל) אלא בעניני הרשות, ובזה גופא לא בבירור עצמם (שזהו ציווי בתורה) אלא באופן הפעולה, שאין עליו ציווי, וצ"ל בדעת האדם (כמו בשילוח המרגלים שה"לדעתך" אינו בעצם הענין כי-אם על אופן הכיבוש). וכ"ה באופן הפעולה בשליחות דהפצת המעיינות, שהציווי הוא על כללות השליחות, ואילו הפרטים צריכים להיות מדעת האדם.

ח. ע"פ האמור יש לבאר גם הקשר בין פ' שלח לכ"ח סיון - הכח דסיון: כח זה, שהוא לכללות העבודה דתומ"צ מורה על הנתנת-כח לקיום ציווי התורה, וגם על עניני העבודה ד"לדעתך", שדעתו מתאמת לדעת הקב"ה, ואדרבה, דוקא משום שבענינים אלו מודגש יותר כח הבחירה - יש בהם המשכת כח נעלה יותר (בב' הפרטים שבבחירה, כנ"ל). וכיון שעיקר הענין ד"לדעתך" הוא בעניני הרשות, נמשך הכח לזה בסיום חודש סיון, לפני שעוברים לחודש הרביעי (עבודת המטה), שעם-היות שזוהי ירידה - דוקא על-ידה נשלמת הכוונה דדירה בתחתונים. ויומתק עפ"ז שהמרגלים נשלחו בכ"ט סיון, לאחר המשכת ה'כח דסיון'.

ט. הכח לעבודה בעניני הרשות הוא שאפי' אם הבחירה ("לדעתך") היתה באופן בלתי-רצוי, גם אז יש כח לתקן זאת ולהפכו לטוב. ומרומז בתפלתו של משה למחילת חטא המרגלים "ועתה יגדל נא כח אדני", ענין התשובה, שאפי' אם עבר על רצון ה' יכול לתקן זאת ע"י שממשיך מדרגא שלמעלה מהתורה - "הי' לך לעזרני". וגם-זה שייך לכ"ח סיון: הכח לתשובה שלמעלה מתורה נתגלה בתורה וניתן במ"ת [על-זה קאי "ועתה יגדל גו' כאשר דברת לאמר" - במ"ת], ורק נתגלה בפועל בתשובה שאחר שילוח המרגלים. ושייך גם להקריאה דמנחה - פ' קרח, שבניו עשו תשובה וניצלו עד שאמרו שירה ובאופן ד"למנצח" (נצחון כל הענינים הבלתי-רצויים). ותוך ג' ימים באים לר"ח תמוז - אתהפכא ('תמוז' שם ע"ז, שנהפך לשם במנין בנ"י). ועוד שכללות ענין החורבן והגלות שהתחיל בצום הרביעי (י"ז תמוז) מתהפך לטוב ע"י תשובה, עד שנעשה לששון ושמחה. [ולהעיר מהמאמר "כל העונה איש"ר בכל כחו קורעין לו גזר-דינו של ע' שנה", שרומז לביטול גלות בבל (תוצאה מחטא המרגלים) שהיתה שבעים שנה, ועד"ז בגלות האחרון - ע"י שמוסיף בעבודת "בכל כחו" היא בטלה].

י. ובדורנו זה שבחודש תמוז נתחדש חג הגאולה, זהו התנוצצות הגאולה שלפני י"ז תמוז שיהפך גם הוא לשמחה, שפועלת שהחודש כולו נעשה חודש הגאולה. ובפרט, שמעיקרי התוצאות ד"ב-י"ג תמוז הוא בוא אדמו"ר הרי"צ לחצי כדור התחתון, שזה פעל חידוש בכללות העבודה דהפצת היהדות והמעיינות (כולל

עצם זה שהעבודה היא בתחתון שאין תחתון למטה ממנו), שזהו גם ענין שלא הי' במ"ת - שלא הי' בחצי כדור התחתון. וזה נתגלה בכ"ח סיון אז התחילה תנופה חדשה בכ"ז ע"י יסוד המוסדות העיקריים (מחנה ישראל, קה"ת ומל"ח), שנמשכת העבודה בהם גם לאחר ההסתלקות עד ארבעים שנה ש"קאי אדעתי' דרבי'".

יא. ההוראה למעשה מכ"ז: בש"ק כ"ח סיון (שנקבע ליום התוועדות) בתוך ג' ימים לר"ח הגאולה יש להתחזק במילוי השליחות שהטיל נשיא הדור על כאו"א מהדור, לעסוק בהפצת היהדות והמעיינות - שיהי' זה בכל כחו, ויותר מזה, וגם על הזולת - "שלהבת עולה מאלי'", שגם-זה הוא באופן ד"לדעתך". וכיון ששליחות זו היא ענין שהזמן גרמא אין לדחותה כלל אפי' לזמן קצר, ויש לעסוק בזה בעצמו; ובפרט בימי הקיץ לנצל את החופש, לשמירת סדרי הלימוד "לדעתך", ללא ציווי, ע"י שליחת כל בני ובנות ישראל למחנות קיץ הכשרים לכל היום והלילה, ובאופן ד"פעולה נמשכת" לאח"ז.

יב. ויה"ר שמעשינו ועבודתנו בכ"ז יזרזו את ההבטחות דפרשת השבוע: "עלה נעלה וירשנו אותה" - ב' עליות, כולל הכניסה לארץ בגאולה העתידה, אז תהי' השלימות דתרי"ג מצוות המרומזת בציצית, כולל "ויקחני בציצית ראשי" עד לראיית "מראות אלקים" (נבואה), בגאולה האמתית והשלימה...

ביאורים והרחבות

הערה 7

שיחת ש"פ בלק תשמ"ח (סה"ש ח"ב ע' 528)

ידוע ששלישי מורה על בחי' המשפיע ורביעי מורה על בחי' המקבל. ודוגמתו בסדר השתלשלות העולמות - ג' עולמות אצילות בריאה יצירה (בחי' המשפיע) והעולם הרביעי, עולם העשי' (בחי' המקבל).

ואע"פ שעולם העשי' למטה מכולם, ועד שהוא באופן של הפסק מהם, כמ"ש "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" - הרי, לאידך גיסא תיבת "אף" היא גם מלשון ריבוי, שמרבה בחי נעלית יותר

כו', עד לבחי' כתר עליון שהיא בחי' אצילות שבאצילות, שנמשכת ומתגלה בעולם העשי' דוקא, "אף עשיתיו" .

וטעם הדבר - כיון שתכלית השתלשלות העולמות כו' אינו בשביל עולמות העליונים (כולל עולם האצילות) הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית', אלא התכלית הוא עוה"ז התחתון כו', שנעשה דירה לו ית', דירה למהותו ועצמותו ית'.

סעיף א והערה 9

גמ' שבת פט, א

בשעה שעלה משה למרום מצאו להקדוש ברוך הוא שהי' קושר כתרים לאותיות. אמר לו: משה, אין שלום בעירך? - אמר לפניו: כלום יש עבד שנותן שלום לרבו? אמר לו: הי' לך לעזרני. מיד אמר לו: "ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת".

רש"י: קושר כתרים - כגון הנך דאמרינן בפרק הבונה (שבת קד, א): תגא דקו"ף לגבי רי"ש, וכן שעטנ"ז ג"ץ שצריכין כל אות שלשה זיונים כדאמרינן (במנחות כט, ב), ראש הזי"ן נמתח לימין ולשמאל בגגו מעט, וכן ראש השי"ן השמאלי, וכן כל ראשי שבע אותיות הללו בכל מקום שהן. אין שלום - אין דרך ליתן שלום. בעירך - במקומך. לעזרני - לומר: תצלה מלאכתך. מיד - בעלי' אחרת, אמר לו יגדל נא כח ה'.

מהרש"א: וא"ל הקדוש ברוך הוא הי' לך לעזרני - כפירש"י, וכן מצינו בבועז שאמר לקוצרים "ה' עמכם", והצדיקים בדיבורם מוסיפין כח וגבורה בפמליא של מעלה, וז"ש "ועתה" שאתה אומר לעזרך בדיבורי - הרי "יגדל כח ה' כאשר דברת לי לאמר", שאומר אני, והאי קרא אינו כתוב לגבי מתן תורה אלא בשילוח מרגלים, ואפשר דה"ל לריב"ל קבלה שהאי קרא נאמר אדהכא, ואין מוקדם ומאוחר בתורה, וכל דברי המאמר לא מצינו לו רמז בקרא, אלא דברי קבלה הם, ודו"ק:

סעיף ב

התמיהות בסיפור שילוח המרגלים

ראה ביאור הדברים בפשוטו של מקרא בלקו"ש חל"ג ע' 79 ואילך.

סעיף ג

העבודה ד"לדעתך"

ראה גם שיחת ש"פ שלח תשמ"ח. וראה גם שיחת ש"פ שלח תנש"א.

סעיף ד

ענין הבחירה בנשמות ישראל, ההכרח לבחור בטוב מטבעו של יהודי, ועבודת הבחירה בעניני תומ"צ

ספר השיחות תורת שלום ע' 220 [בלה"ק: 259]

גם בנשמות ישראל שייך בחירה, ומכל מקום לקלקל - נשמה אינה יכולה, הוא יכול לקלקל, כיון שאם נשמה יכולה גם היא לקלקל - מהו החילוק בין נשמה ל"לעומת-זה", אלא של"לעומת-זה" אין בחירה, ולנשמה - יש בחירה. הערת כ"ק אדמו"ר: הלשון והכוונה צריכים עיון. ואולי אפשר לומר הפירוש, שאף שהנשמה יש לה בחירה ויכולה ח"ו למרות את פי ד', אין זה אלא לשעה, וסוף כל סוף לא ידח ממנו נדח, ואפילו הגילויים של הנשמה יהיו שלמים. . אלא שלפי שעה הם בהעלם והסתת, וכביכול על-דרך מה שכתוב לעיל סוף אות בו בענין הבחירה למעלה שזהו רק מה שביכלתו להתעלם - ואתי שפיר גם כן שהענינים כאן מקבילים זה לזה.

ד"ה וידבר גו' אנכי תשכ"ח (ס"ו)

בכדי שתושלם כוונת הבריאה, שהנבראים ע"י עבודתם יהיו בטלים לאלקות, היתה הבריאה באופן כזה שגם קודם העבודה תהי' בהנבראים כעין הכנה והכשרה להביטול שיפעלו ע"י עבודתם. .

. . ויובן זה בהקדים מה שארז"ל דהטעם על זה שבריאית העולם היתה בעשרה מאמרות (אף שבמאמר אחד יכול להבראות) הוא חהפרע מן הרשעים כו' וליתן שכר טוב לצדיקים כו'. וידוע הביאור בזה, דבאם היתה ההתהוות ממאמר אחד, הי' העולם בטל בתכלית, ובמילא לא הי' שייך ענין הבחירה. ולכן היתה הבריאה בעשרה מאמרות פרטיים, שע"ז נעשו הנבראים בבחינת יש, ושייך בהם ענין הבחירה (וענין שכר ועונש, להפרע מן הרשעים וליתן שכר טוב לצדיקים). אבל, מכיון שההתהוות שמצד העשרה מאמרות היא בבחינת יש ועד שאפשר לבחור בהיפך, הנה בכדי שתושלם כוונת הבריאה, שיהי' גילוי אלקות בעולם ושהנבראים יהיו בטלים לאלקות, לכן היתה הבריאה באופן שבתחילה נמשך המאמר אחד וממנו נפרטו עשרה מאמרות פרטיים, דע"ז יש בהעלם בהעשרה מאמרות הכלל דמאמר אחד, וע"י עבודת האדם, הוא מגלה את הכלל דמאמר אחד (שבכל הדרגות, עד להרצון שלפני הצמצום) בהעשרה מאמרות ובהעולם שנתהווה מהם, שיהי' גילוי אלקות בהעולם ושיהי' בטל לאלקות.

לקוטי שיחות חלק כ"ח ע' 82 (בתרגום חפשי)

הפסוק אומר "החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים". דלכאורה תמוה: כיון שהקב"ה מראה ליהודי איך ע"י ה"טוב" משיגים "חיים" וע"י ה"רע" נעשה "מות" - מה מגיע לאחר-מכן הציווי "ובחרת בחיים"? האם צריך לצוות אדם שיבחר "חיים" במקום "מות"?!

אחד הביאורים בזה הוא, שהדיוק כאן הוא "ובחרת בחיים": התורה אומרת ליהודי, אמת הדבר ש"נתתי לפניך" חיים וטוב כך שאתה רואה בעיניך איך ע"י "טוב" מגיעים ל"חיים" - בכל-זאת, באיזה אופן צריכה להיות עבודת ה', באופן של "ובחרת בחיים". הטעם שהנך עושה "טוב" יהי' לא רק מפני שהשכל שלך מכריח אותך משום שטוב מביא לחיים, אלא עשה זאת בבחירתך החפשית: אתה בוחר "חיים" (אפילו אם נניח

שלא הי' בזה שום מעלה) ואל תערב חשבונות של שכל. [וראה עוד לקו"ש חי"ט ע' 280 ואילך. ד"ה ע"כ קראו תשי"ג הערה 69].

סעיף ו והערה 42

עבודת כיבוש הארץ – דירה בתחתונים מצד גדריהם

ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 205 ואילך.

סעיף ו והערה 44

שינוי שליחותו של משה ע"י המרגלים – ביטלה השליחות

ראה בזה עוד (נוסף על לקו"ש חי"ג שם): לקו"ש חכ"ג ע' 94 ואילך. אולם ראה לקו"ש חי"ח ע' 144.

סעיף ו

הטעם שמשה התפלל רק על יהושע

לקו"ש חל"ג ע' 82 (וראה שם עוד בהרחבה יותר)

אף שמשה הדגיש לאנשים שבחר שמטרת השליחות היא רק "לתור את ארץ כנען", הרי תיכף ומיד בהתאספם אצלו הרגיש שהנם רואים את עצמם (לא כ"תרים" בלבד, אלא) כ"מרגלים", והיינו, שמלבד המעשה בפועל (לילך ולראות את הארץ), עליהם למכסם עצות ולהסיק מסקנות (על יסוד הריגול) הנוגעות לכיבוש הארץ וכו'.

וע"ז התפלל משה "י"ה יושעך מעצת מרגלים": אף שעדיין לא הי' בעצתם שום חטא, כי ב"אותה שעה כשרים היו", וכל כוונתם היתה רק למכסם עצות טובות איך לסייע בריגולם לכיבוש הארץ וכו' – מ"מ התפלל משה שלא יהי' ליהושע חלק ב"עצת מרגלים", אלא ישאר נאמן למטרת השליחות שהיתה אך ורק "לתור את ארץ כנען", מבלי לערב בזה ענין של "נתינת עצות" וכו', כי הנהגה של "עצת (מרגלים)" עלולה להביא לידי נפילה.

. . אבל לאיך מובן, שלא הי' בזה טעם מספיק לבטל שליחותם, כי זה שראו עצמם ב"אותה שעה" (כשעדיין "כשרים היו") כ"מרגלים" אינו מכריח להביא לתוצאות בלתי רצויות, ואינו אלא חשש כו'.

הערה 50

בחסידות מוסבר (ראה אגרת התשובה פ"ד) כי שם 'הוי' מתחלק לשנים: 'י"ה' ו-'ו"ה', שם 'י"ה' מורה על המוחין (י' - חכמה, ה' - בינה), ושם 'ו"ה' מורה על הדבור והמעשה, נמצא כי שם הוי' בכללותו מורה על המשכת המוחין לדבור ומעשה; זהו ענין הכניסה לארץ - המשכת עבודת ה' שהיתה במדבר בהמוחין, לדבור ומעשה - חרישה וזריעה וכו', אלא שבירידה זו תתכן התערבות של השפעה בלתי-רצוי, מפני ההתעסקות במעשה הגשמי, ולזה נדרשת נתינת-כח מיוחדת (כמבואר בהשיחה), נתינת-כח זו באה משם י"ה, כפי שהוא נפרד משם ו"ה, אז הוא שם שלם, שלמעלה מירידה לו"ה.

הערה 51

אמרו חז"ל "פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה", החילוק בין חמה ללבנה הוא, שבחמה לא שייך כלל העלם, היא מאירה תמיד (השינוי הוא רק בחלק העולם בו היא מאירה), משא"כ הלבנה - מדי חודש היא נולדת מחדש, ויש שינויים בגודלה, לעתים היא מאירה במלוא עוצמתה ולעתים נעלמת. השוואת חז"ל בין משה ויהושע לחמה ולבנה מלמדת, כי משה הוא במצב שלא שייך אצלו העלם, משא"כ יהושע; לכן הי' יהושע צריך נתינת-כח מיוחדת, שגם בירידתו לעבודה בעולם (ראה הערה קודמת) לא יושפע ממנו, ותמיד יאיר כדרכו.

הערה 52

סה"מ תש"ו ע' 119

דגבי משה דכתיב "כי מן המים משיתיהו" דנשמת משה הוא מעלמא דאתכסייא, וכמו שהיא למעלה ירדה למטה, דזהו ההפרש בין נשמת משה לשארי נשמות, דהרי כל הנשמות הם מעלדאתכ"ס וכמא' "ישראל עלו במחשבה", ועולם המחשבה הוא עלדאתכ"ס, רק דכל הנשמות הנה אופן נסיעתם וירידתם הוא ע"י ריבוי השתלשלות וצמצומים ביצירה ועשי', אבל נשמת משה אף שירדה ג"כ דרך יצי' ועשי' - אמנם זה הי' בדרך מעביר ולא בדרך התלבשות, והיינו דנשמת משה כמו שהיא בעדאתכ"ס ירדה ונתלבשה בגוף, וגם הגוף שלו הי' מזוכך ביותר והי' כלי לאלקות. וזהו דכתיב "ותרא אותו כי טוב הוא" - "כשנולד נתמלא הבית כולו אורה" (רש"י), דהטוב הוא מצד עצם הגשם שהי' מאיר, והיינו שלא זו בלבד שלא הי' בו תערובות לא טוב, אלא דגוף עצם החומר שלו הי' מזוכך בתכלית ההזדככות והי' כלי לאלקות.

סעיף ז

זכירת כל המצוות שבמצות ציצית

ראה גם לקו"ש חל"ג ע' 99 ואילך. שיחת ש"פ שלח תנש"א סי"ב (ועיי"ע לקו"ש חכ"ט ע' 66).

הערה 70

נתבאר בפנים (ס"ח. וראה לעיל ס"ד) שבבחירת האדם שני ענינים: הבחירה בטוב של תומ"צ, שא"א לומר עלי' שהיא חופשית ממש, כיון שיהודי מצד טבעו מחוייב בה, שטבעו מכריח אותו לקיים את רצון הקב"ה; והבחירה בענינים הנתונים "לדעתך" של האדם, בהם טבעו אינו מכריח אותו לצד מסויים, כי הטבע מכריח כאשר הוא שומע שיש משהו נגד הקב"ה, אז יהודי לא מסוגל לעשות דבר נגד אלקות, אולם כאשר הוא

איננו יודע כלל מה רצון הקב"ה - אין טבעו מכריח אותו לעשות כפי אמת הרצון; לכך נדרשת תוספת-כח בענין הבחירה, שיהודי יוכל גם לזהות מהו הטוב בו חפץ הקב"ה, ולבחור בו.

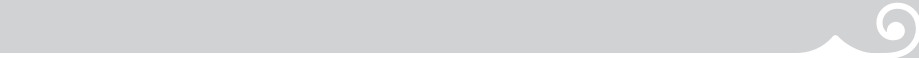
גם בפסוק "ועתה יגדל נא כח אדני-י כאשר דברת לאמר", ישנם שני פירושים (ראה ד"ה ועתה יגדל נא תשי"ט. וראה גם לקו"ש חי"ח ע' 173): (א) ההגדלה תהי' בשם 'אדני-י' היא ע"י שנמשך בו ה'כח' שלו, דשם 'אדני-י' הוא בספירת המלכות, שמורה על הירידה לבריאת עולמות ונבראים, ו'כח אדני-י', היינו השורש של ספירת המלכות - בחי' 'חכמה', וכאשר יש פגם בספי' המלכות ('אדני-י'), תיקונו הוא ע"י שממשיכים בו משורשו, בחי' החכמה ('כח אדני-י'), שהמשכה זו מתקנת את הפגם שבמלכות. (ב) פשטות לשון הכתוב מורה, כי עתה יגדל 'כח אדני-י', היינו שתהי' תוספת-כח ב'כח אדני-י' (חכמה) ממש; לצורך כך נדרשת המשכה שלמעלה מסדר ההשתלשלות (שכולל גם את בחי' החכמה).

וי"ל שאלו אותם שתי בחינות בכח הבחירה: הבחירה של יהודי בעניני תומ"צ, באה מטבעו ושורש נשמתו, שבדרגתה לא שייך פגם בעניני תומ"צ (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1150 ואילך. ד"ה שובה ישראל תשל"ז (הב' ס"ד), לפיכך כאשר נוצר פגם בנשמתו של יהודי, יש להמשיך את שורשו, ואזי ממילא יתקן הפגם. אמנם הבחירה בעניני הרשות ("לדעתך"), אינה סותרת את שורשו של יהודי, והפגם בה איננו מורגש בבחי' החכמה של יהודי, לצורך תיקון זה נדרשת המשכה משורש שורשו - למעלה מנשמת האדם, שהיא אשר תעורר אותו.

סעיף י

כ"ח סיון

ראה באריכות שיחת כ"ח סיון תנש"א.



להביא לימות המשיח



מבוא

לימוד ענייני משיח וגאולה

במשך כל השנים זירז ועודד כ"ק אדמו"ר אודות הלימוד וההתעסקות בענייני ביאת המשיח והגאולה העתידה.

והנה עד כמה שהדבר היה נכון בכל זמן, הרי מאז הכריז כ"ק אדמו"ר שכבר עומד עם ישראל ממש על סף הגאולה, שכן כבר נשלמו כל ההכנות הנדרשות, ונמצאים אנו בזמן ש"הנה זה משיח בא" – קיבלה בקשתו זו משנה תוקף, ובפרט על פי מה שביאר באחת משיחות הקודש האחרונות אודות הצורך בלימוד זה:

"דרושה ההשתדלות האחרונה של כל אחד ואחד להביא את המשיח, על ידי לימוד התורה בענייני מלך המשיח ובענייני הגאולה שנתבארו בריבוי מקומות". ובמקום אחר מבאר, שזאת "לא רק בתור סגולה למהר ולקרב את ביאת המשיח והגאולה, אלא גם ובעיקר כדי להתחיל "לחיות" בענייני משיח וגאולה, "לחיות עם הזמן" דימות המשיח".

האמונה והציפייה

את תורת הגאולה ניתן לחלק באופן כללי לשתי קטגוריות: (א) עד לרגע הגאולה – האמונה, הקיווי ושאר ההכנות הנדרשות מאתנו על-מנת "להביא לימות המשיח". (ב) ימות המשיח עצמם – החל מרגע הגאולה, ועד לתחיית המתים, וכמו-כן כל הפרטים אודות מלך המשיח ותורתו.

בסדרת שיעורים זו בחרנו להתמקד בקטגוריה הראשונה; נלמד מניין שצריך להאמין בביאת משיח, מדוע צריך לצפות לגאולה, וכיצד מזרזים את ביאת

המשיח. הסיבה שבחרנו להתמקד בכך היא משום שנושא זה נוגע לתקופתנו בייחוד, כאשר על-פי כל הסימנים נמצאים על סף הגאולה – כפי שנלמד על-כך במהלך השיעורים, כמו גם מה נדרש ממנו לעת הזאת.

ובמיוחד שזה מתאים לתוכן ספר זה כולו, עבודת ה' פנימית.

תקוותנו כי שיעורים אלו יגבירו את הרצון לעסוק במה שמתבקש מאיליו: לימוד חלקו השני של תורת הגאולה, הכוללת את פרטי הגאולה עצמה, ובפרט על-פי המבואר בתורתו הרחבה של כ"ק אדמו"ר – שהיא היא המביאה לביאת המשיח בפועל, ונותנת לנו את האפשרות, כאמור, להתחיל "לחיות עם הזמן" דימות המשיח.

פרק א'

מניין לביאת המשיח מן התורה, ומדוע כל-כך חשוב להאמין במשיח?

המקורות לגאולה

האמונה בביאת המשיח היא יסוד מרכזי בדת ישראל, אחת מי"ג עיקרי האמונה. הרמב"ם מביא שלוש הוכחות מהתורה שאכן יום יבוא ונזכה לחזות בביאת המשיח:

נצבים ל, ג-ה

ושב ה' אלקיך את שבותך, ורחמך; ושב, וקבצך מכל העמים.. אם יהיה נדחך בקצה השמים – משם יקבצך ה' אלקיך.. והביאך ה' אלקיך אל הארץ..

בלק כד, יז-יח, בשילוב ביאורי המפרשים

"אשורנו ולא קרוב [=אני רואה את זה מרחוק ואין זה קרוב], וקם שבט מישראל [=שבט הוא כוכבא דשביט הנוצץ בכל קצוי תבל והוא מליצה על מלכות המשיח], וקרקר כל בני שת [מלך המשיח יעקור את כל

האומות, שיצאו כולם משת] והיה אדום ירשה [=שבימות המשיח יירשו את הר שעיר ויהי' לישראל]".

שופטים יט, ח-ט

"ואם ירחיב ה' אלקיך את גבולך [כאשר נשבע לך לתת לך את קני וקניזי וקדמוני - רש"י].. ויספת לך עוד שלש ערים", ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתהו.

מקורות נוספים מדברי הנביאים

רמב"ם הל' מלכים פי"א, ה"ב

אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראיה, שכל הספרים מלאים מדבר זה מספר דוגמאות:

ישעי' כז, יג

והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול, ובאו האובדים בארץ אשור והנדרחים בארץ מצרים, והשתחוו לה' בהר הקדש בירושלים

ישעי' מג, ה-ו

ברגע קמן עזבתיך, וברחמים גדולים אקבצך

ירמיהו כג, ג

ואני אקבץ את שארית צאני מכל הארצות אשר הדחתי אותם שם והשבתי אתהן על נוהן ופרו ורבו

מדוע נושא הגאולה הוא כל-כך חשוב?

רמב"ם הלכות מלכים פרק י"א, הלכה א

מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו - לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבנו.

ונשאלת השאלה: מדוע בנושא ביאת המשיח נדרשת מאתנו אמונה עמוקה שכזו, ציפייה יום-יומית, תפילה מתמדת, והרגשה שבלעדיה אין חיינו חיים – וכי אין יהודי יכול לעסוק בתורה ובמצוות ולעבוד את קונו גם בימינו, שהוא נדרש לצפות כל-כך לביאת המשיח?

השאלה מתחזקת כאשר אנחנו רואים שהרמב"ם מעמיד את "האמונה בביאת המשיח" לאחד מ"עיקרי דתנו ויסודותיה":

פיהמ"ש להרמב"ם, הקדמה לפרק חלק

"והיסוד השנים עשר ימות המשיח, והוא להאמין ולאמת שיבא ואין לומר שנתאחר אם יתמהמה חכה לו. ומי שנסתפק בו או זלזל בענינו הרי זה מכחיש את התורה שהבטיחה בו בפירוש בפרשת בלעם ואתם נצבים. ומכלל היסוד הזה שאין מלך לישראל אלא מדוד ומזרע שלמה דוקא. וכל החולק בענין המשפחה הזו הרי זה כפר בה' ובדברי נביאיו"

כאשר מדברים על 'יסוד' בבניין, משמעות המושג הוא שמדובר במרכיב מרכזי בבניין, ובלעדיו חסר בבניין כולו דבר מהותי. כך גם כשמגדירים עניינים מסוימים כיסודות ועיקרים בדת – הכוונה היא שעניינים אלא הם יסודות בדת, ואם חסרה האמונה באחד מהם, זהו חיסרון מהותי בדת כולה.

דוגמה פשוטה לכך היא האמונה שהתורה ניתנה מן השמים. ברור למדי מדוע אמונה זו היא יסוד ביהדות, שהרי האמונה בדבר זה היא יסוד שעליו עומד כל הבניין של קיום התורה והמצוות, שניתנו מן השמים, ובלעדיה חסר בכללות התורה.

על-פי זה צריך ביאור: מדוע האמונה בביאת המשיח היא יסוד ועיקר בדת? לכאורה האמונה בדבר זה אינה 'יסוד' בבניין כולו. אמנם גאולת ישראל היא דבר בעל ערך עליון ביותר, אבל לכאורה היא אינה יסוד בדת – שכן, גם אם חלילה לא תבוא הגאולה, ובני-ישראל יישארו בגלות רח"ל, גם אז צריך לשמור ולקיים את דברי התורה. מדוע אם-כן הגאולה היא מיסודות התורה, עד שבלעדיה חסר בבניין כולו?

ספר העיקרים לרבי יוסף אלבו, מאמר ראשון פרק א

אין ביאת המשיח עיקר לתורת משה.. כי כבר יצוייר מציאותה (של תורת משה) זולתו.

שם, מאמר רביעי פרק מ"ב

אין האמנת ביאת המשיח עיקר שתבטל התורה בכללה אם לא יאמינהו האדם

ואכן, לשיטת בעל העיקרים, האמונה בביאת המשיח היא רק ענף מסתעף מהעיקר של שכר ועונש. כלומר, שביאת המשיח היא אחד מסוגי השכר, אך היא איננה עיקר בפני עצמה.

וכך גם סבור החתם-סופר:

אך א"א לי בשום אופן להאמין שיהי' גאולתינו א' מעיקרי הדת, ושם יפול היסוד תפול החומה חלילה, ושנאמר אילו הי' ח"ו חטאינו גורמים שיגרש אותנו גירוש עולם; וכדס"ל לר"ע בעשרת השבטים שהם נדחים לעולם – המפני זה רשאים הם לפרוק עול מלכות השמים או לשנות קוצו של יו"ד, אפי' מדברי רבנן חלילה. אנחנו לא נעבוד ה' לאכול פרי הארץ ולשבוע משוב, לעשות רצונך אלקי חפצתי ועכ"פ ועל כל אופן עבדי ד' אנחנו, יעשה עמנו כרצונו וחפצו.

ואין זה עיקר ולא יסוד לבנות עליו שום בנין, אך כיון שעיקר יסוד הכל להאמין בתורה ובנביאים, ושם נאמר גאולתינו האחרונה בפ' נצבים ובפ' האזינו כמ"ש רמב"ן שם והרכה מזה בדברי נביאים אם כן מי שמפקפק על הגאולה הלז, הרי כופר בעיקר האמנת התורה והנביאים.

כלומר: אכן ל"כופר" ייחשב מי שאינו מאמין בביאת המשיח, משום שמפורש בתורה שיבוא משיח – אך אין זה עיקר ויסוד בפני עצמו, עד שמי שאינו מאמין ביסוד זה, שומט את אחד המרכיבים הבסיסיים של התורה כולה.

מדוע אם-כן נחשבת הגאולה ליסוד כה מרכזי בפני עצמה? בכדי לענות על שאלה זו, יש צורך להתבונן ולהגדיר מהו למעשה ביאת המשיח:

רמב"ם הל' מלכים פי"א, ה"א

המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה, לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו.

על-פי זה אפשר להבין את החשיבות הרבה בעיסוק בנושא הגאולה – המשיח יביא לשלימות התורה והמצוות, שכן כתוצאה מהשתחררות משעבוד מלכיות ושליטתו של משיח יתאפשר "לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן", "יהיו פנויים בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל", וכמו שהרמב"ם מאריך בזה בהל' מלכים ובהל' תשובה.

ואם כן נמצא שמדובר בדבר שנוגע לשלימות גדר התורה, שכן כל עוד נמצאים בגלות אין אפשרות לקיים את התורה ומצוות בשלימות.

מסיבה זו מובן מדוע מי שאינו מאמין בביאת המשיח, הוא שומט יסוד מרכזי של כל התורה כולה – העקרון שיגיע זמן שקיום התורה יהיה בצורה מושלמת.

למעשה, רעיון זה ניכר בשלושת ההוכחות שמביא הרמב"ם:

לקוטי שיחות חלק י"ח, ע' 275

על זה מביא הרמב"ם ראי' מנא לן שהמשיח יבוא ויחזיר את שלימות התורה "להחזיר מלכות דוד ליושנה וכו' וחוזרין כל המשפטים – שהיה התורה העידה עליו". שבראיות אלו יש שני פרטים: "שנאמר ושב ה'א... וקבצך וגו'" – מזה אנו יודעים שיהי' קיבוץ נדחי ישראל, שזהו מצב המאפשר שיהיו "מלכות בית דוד וכל המשפטים", הקיום דהלכות ומצוות התורה שנתבטל על ידי גלות ישראל.

"אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם ובמשיח האחרון שהוא שעומד מבניו שמושיע את ישראל (באחרונה)": מזה אנו יודעים שזה יהי' על ידי המשיח, וענינו של המשיח, הוא "להחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה" – הוא "משיח האחרון"..

..הראי' מערי מקלט.. לא רק ראי' שמפורש בתורה שעל ידי מלך המשיח

יהי' הזמן של שלימות בקיום התורה ומצוות, אלא שמצאנו "בערי מקלט" שיתוסף באותה מצוה עצמה "ויספת לך עוד שלש ערים גו'" "ולא צוה הקב"ה לתוהו". כלומר שהתורה עצמה אומרת שצריך עוד לבא זמן שבו יהיו מצות התורה כדבעי.

פרק ב' להביא לימות המשיח

הגאולה תכלית הבריאה

בשיעור הקודם הוסבר מדוע יש צורך להאמין ולצפות לביאת המשיח, שכן אז תהיה שלימות קיום התורה והמצוות; זוהי למעשה המשנה ההלכתית כפי שניסחה הרמב"ם, אך בתורת החסידות מבואר שהגאולה היא תכלית הבריאה כולה!

כבר בהתחלת הבריאה – מיד לאחר שנאמר "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" – נאמר:

בראשית א, ב

ורוח אלקים מרחפת על פני המים.

ומבואר על-כך במדרש:

מדרש ב"ר פ"ב, ד; פ"ח, א

זה רוחו של מלך המשיח

תניא פרק ל"ז

נודע, שימות המשיח.. הם תכלית ושלמות בריאת העולם הזה שלכך נברא מתחילתו.

מדוע באמת הגאולה היא תכלית הבריאה?

בתניא, בפרק ל"ה, מבאר כ"ק רבנו הזקן נ"ע את המלה "לעשותו" (מלת הסיום של הפסוק: "כי קרוב אליך הדבר בפיו ובלבבך לעשותו"): תכלית הכל היא "לעשותו" – לקיים מצוות ב'מעשה'; זאת משום שדווקא על-ידי 'מעשה', נמשך אור השכינה גם על הנפש הבהמית והגוף, ולא רק על הנפש האלקית.

ברם, עדיין הדברים טעונים הסברה: מהי המעלה הגדולה והמיוחדת בהמשכת האור על הנפש הבהמית והגוף, שבגללה מהווה ה'מעשה' את ה'תכלית'? בכדי להבין זאת, מביא רבנו הזקן בפרק ל"ו את דברי חז"ל:

מדרש תנחומא נשא טז, במדב"ר פי"ג, ו

נתאוה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים

זו הסיבה שה'תכלית' מתבטאת דווקא בקיום מצוות ב'מעשה', שכן על ידי כך מתבצע ענין ה"דירה בתחתונים": שבנפש הבהמית ובגוף, ובאמצעותם ככל העולם כולו – יאיר אור-אין-סוף, וה"תחתונים" יהיו עבורו "דירה".

תניא פרק ל"ז

והנה תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים, שהוא גילוי אור אין סוף ברוך הוא בעולם הזה הגשמי, תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, כי הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה.

כי, בעשייתה ממשך האדם גילוי אור אין סוף ברוך הוא מלמעלה למטה, להתלבש בגשמיות עולם הזה, בדבר שהיה תחלה תחת ממשלת קליפת נוגה ומקבל חיותה ממנה.

היינו, ש"מעשינו ועבודתינו" הם לא רק אמצעי שעל-ידו באה הגאולה, אלא שהם הממשיכים "גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עולם הזה", שזהו הענין דימות המשיח – "גילוי אור א"ס ב"ה בעולם הזה הגשמי".

מטרת הגלות וכוונתה

אגרות-קודש כ"ק אדמו"ר ח"א, ע' רטז

עיקר תכלית הגלות אינו ענין של עונש, כי אם צירוף וזיכוך להיות ראויים לקבל הגילויים דמשיח. וכמבואר בחסידות (תורה אור נא, ג), ש"תכלית הירידה והגלות היא צורך עלי' גדולה, שיאיר אור ה' בגילוי רב לימות המשיח", ובזמן הגלות צריך לעשות כלים לגילויים אלו

פסחים פז, ב

לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליה גרים

ספר המאמרים תש"ב, ע' 69

וקשה: הלא לא נתוספו כל כך הרבה גרים במשך הגלות? אלא, הכוונה היא לבירור ניצוצות הקדושה שישנם בעולם. כשם שהגר הי' רחוק תחלה ואחר-כך התקרב, כך ניצוצות אלו היו תחילה תחת ממשלת הקליפה, ועל-ידי הבירור מתקרבים הם אל הקדושה.

ורז"ל דייקו "שיתווספו עליהם גרים", כי ניצוצות אלו באים מדרגה נעלית ביותר, כך שעל ידי בירורם והעלאתם לשרשם ומקורם נמשכת תוספת אור אלוקי.

לקו"ש ח"ג, ע' 1016

הכוונה העיקרית של הגלות אינה כדי להעניש את ישראל על רוע מעלליהם, אלא כדי שתתבצע העבודה של בירור הניצוצות. לכן, גם כאשר יהודי אחד בלבד גולה למדינה מסויימת והקב"ה מצליח בידו לברר את כל הניצוצות הנמצאים במקום זה, הרי הוא משלים את כוונת הגלות והוא מכין את המדינה ההיא לביאת המשיח.

בזמן הזה, העבודה העיקרית היא 'להמשיך' ולהביא את האלוקות לעולם-הזה, בעוד שהמשכה עצמה נשארת בהעלם ואינה מתגלית בו. אולם לעתיד-לבוא, בביאת המשיח, ובפרט בתחיית המתים, לאחר שישלימו בני-ישראל את כל

עבודתם, תתגלה בעולם ההמשכה האלוקית הנעלית שנעשתה על-ידי עבודת כלל עם-ישראל בלימוד התורה וקיום המצוות במשך הדורות. או-אז יתהפך העולם-הזה להיות בגלוי 'דירתו' של הקב"ה, המקום שבו מתגלה המלך, מלך מלכי המלכים, בכל עצמיותו.

על כך נאמר בכתוב "ולא יכנף עוד מוריק והיו עיניך רואות את מוריק", ופירש רש"י "לא יתכסה ממך בכנף בגדיו, כלומר, לא יסתיר ממך פניו". לעתיד-לבוא יתגלה הקב"ה בעולם התחתון בלי שום צמצום ו'לבוש'. על-ידי זה תושלם כוונת הבריאה, והיא תבוא לתכליתה ולשלמותה.

על-פי זה יובן הטעם לאריכות הגלות

אור התורה בראשית ע' 2264

כוונת הגלות היא הבירור והתיקון של רפ"ח (288) ניצוצות ש"נפלו" וירדו לעולם הזה מ"עולם התהו".

ויש לדקדק בזה: כלום ייתכן הדבר שבמשך הגלות הארוכה עדיין לא נתבררו רפ"ח ניצוצות אלו?

אלא: רפ"ח הוא מספר הניצוצות כפי שהם בעולם האצילות, לשם "נפלו" לראשונה. אך כשירדו אחר כך לעולם הבריאה, נחלק כל ניצוץ לחלקים רבים. וכשירדו לעולם היצירה נחלקו שוב לניצוצות קטנים, עד שבירידתם לעולם העשי' נחלו ונפרדו לאלפים ורבבות.

משום כך מתארכת הגלות, שכן עדיין לא נשלם הבירור של כל הניצוצות

הגלות - התעלמות לצורך המשכת אור פנימי ביותר

לקוטי שיחות כרך ב', ע' 360

בתורת החסידות מוסבר התוכן הפנימי של הגלות, במשל של השפעת רב לתלמיד:

כשהרב משפיע דבר-שכל לתלמידו, ותוך כדי ההשפעה מבצבץ בשכלו

רעיון חדש – חייב הרב להפנות את דעתו מיד אל ההברקה החדשה (שאם לא כן – היא תיעלם). מפני עוצם פנימיות אהבתו של הרב לתלמיד הוא רוצה, איפוא, להתמסר אל ההברקה כדי שיוכל לקלטה, ולהעבירה כעבור זמן גם לתלמיד.

והנה, ככל שהרעיון החדש נעלה ועמוק יותר, צריכה להיות רבה יותר ההתמסרות אליו, ומשום כך גדלה יותר הסחת הדעת מן התלמיד בשעה זו, עד כדי היווצרות מצב של "גלות" ו"חורבן" אצל התלמיד.

ברם, אין זה (החורבן והגלות) אלא בבחינה חיצונית, ואילו מבחינה פנימית הרי יש כאן תכלית הגילוי. ואדרבה: עצם העובדה שהרב מוכן, משום טובת התלמיד, להפנות תשומת-לבו ממנו כדי לקלוט את הרעיון החדש – מוכיח עד כמה יקר ערך הוא הרעיון החדש, במידה שכדאי ליצור לרגע עניין של גלות וחורבן לגבי התלמיד, ובלבד שבסופו של דבר תהי' האפשרות לגלות לתלמיד את הרעיון החדש.

נמצא איפוא, שככל שגדול יותר ההעלם, מהווה הוא הוכחה למידת גדולתו של הגילוי.

לפי זה יובן התוכן הפנימי של ענין הגלות: למרות שמבחינה חיצונית הוא גלות וחורבן, הרי מבחינה פנימית זו תכלית הגילוי, התגלות הגאולה העתידה, ולשם התגלות זו כדאי שיהי' לפי שעה עניין של גלות וחורבן.

לקוטי דיבורים חלק א', ע' קלג

כשיבוא המשיח – יתגעגעו לימי הגלות. אז יחר לנו מדוע לא עסקנו בעבודה, אז יורגש הכאב הגדול של העדר העבודה. עכשיו, בימי הגלות, הם ימי העבודה של הכנה לביאת המשיח.

על-ידי זה מתברר העולם כולו

לקוטי שיחות כרך ט"ז, ע' 293

הכוונה של הירידה לגלות והפיזור לבין האומות היא – כדי שישראל יבררו את ניצוצות הקדושה שנפלו ונתפזרו בכל קצוי תבל.

אמנם, אי משום בירור הניצוצות לחוד, אין הכרח להגיע לאותו מקום שבו נמצא הניצוץ, כי ניתן לפעול בירור זה גם בארץ ישראל, על ידי ריבוי עצום באור הקדושה (בדוגמת אבוקה גדולה, שמתקבצים אלי' כל ניצוצי האור, גם הרחוקים).

וכפי שמצינו אצל שלמה המלך, שישב במקומו ומשם פעל הבירור בכל העולם, שזהו שמלכת שבא באה ממקומה לשלמה והביאה אליו מתנות (ניצוצות קדושה).

ומכיון שהירידה לגלות היא צורך עלי', על כרחך צריך לומר, שירידה זו בעבודת הבירורים יש בה הישג ושלמות יותר אפילו לגבי בירור הניצוצות שבזמן שלמה.

ויש לומר הביאור בזה:

כאשר יהודי בא למקום הניצוצות ועובד עבודתו שם, הרי (נוסף על בירור והעלאת הניצוצות) גם המקום שבו נמצאים הניצוצות (כל העולם כולו) מתהפך לקדושה.

לתורת החסידות סגולה מיוחדת, כפי שנלמד באריכות בעזרת ה' בשיעור שיעסוק בכך – לקרב את ביאת המשיח. באחת השיחות שאל הרבי, כיצד זה מתאים אם האמור לעיל שביאת המשיח תלויה בגמר בירור הניצוצות:

התוועדויות תשמ"ה ח"ב ע' 805

מבואר בכמה מקומות שכללות ענין הגלות קשור עם עבודת הבירורים – בירור רפ"ח ניצוצים כו', ו"כשיוגמרו הבירורים יבא משיח בכ"א".

ועל פי זה צריך להבין: כיצד אומרים שעל ידי העבודה ד"יפוצו מעינותיך

חוצה" פועלים את ביאת משיח צדקנו – הרי ענין זה תלוי בשלימות וגמר בירור הניצוצות, ומה שייד זה להפצת המעיינות דפנימיות התורה?! והביאור – שזהו החילוק שבין עבודה באופן של מלחמה לעבודה באופן של שלום:

העבודה דבירור הניצוצות, היא באופן של מלחמה – שהרי הניצוץ קדושה טמון ונסתר בדבר הגשמי.. ויש צורך להלחם עם העלם וההסתר, להסירו ולבטלו, ואז יכולים לבררו ולזכך את הניצוץ, ולהעלותו לקדושה. ומכיון שזוהי עבודה באופן של מלחמה – דורשת היא יגיעה רבה ואריכות זמן בו'.

ולעומת זאת, ישנה דרך נוחה ומהירה יותר – הפצת המעיינות חוצה שעבודה זו היא באופן של שלום, היינו, שאין צורך כלל במלחמה עם המנגד, כי כאשר ה"מעיינות" דפנימיות התורה באים באופן של "הפצה" במקום ה"חוצה" – הרי זה שוטף.. בדרך ממילא את כל הדברים המעלימים ומסתירים, ואז נפעל בדרך ממילא גם הענין דבירור הניצוצות.

פרק ג' הציפייה לגאולה, התביעה "עד מתי"

הציפייה לגאולה

בנושא ביאת המשיח מדגישים המקורות לא רק את עצם האמונה בכואו, אלא גם את נחיצות הציפייה לקראתו.

רמב"ם, י"ג עיקרי האמונה

אם יתמהמה - חכה לו.

שבת לא, א

אמר רבא: בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו.. צפית לישועה.

רמב"ם הלכות מלכים פרק י"א, הלכה א

"כל מי שאינו מאמין בו (במלך המשיח), או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו, שהרי התורה העידה עליו וכו'.

ציפייה תמידית

בכל יום אנו אומרים בתפלתנו לפני השם "לישועתך קוינו כל היום". לא רק בכל יום, אלא גם "כל היום".

אכן במקורות האמורים נאמר שצריך "לחכות ולצפות" לביאת המשיח, אך מניין שצריך לצפות לכך באופן תמידי – "כל היום"?

לקו"ש חכ"ח ע' 573

כשם שענין האמונה בביאת המשיח הוא ענין תמידי ["וכל מי שאינו מאמין בו"], על דרך זה החיוב של "מחכה לביאתו" הוא חיוב תמידי, יהודי חייב תמיד לקוות ולחכות למשיח..

רמב"ם, הלכות פרה אדומה, סוף פרק ג

ותשע פרות אדומות נעשו משנצטוו במצוה זו עד שחרב הבית בשנייה, ראשונה עשה משה רבינו.. והעשירית יעשה המלך המשיח מהרה יגלה, אמר כן יהי רצון.

ונשאלת השאלה: מה מקום יש בספר הלכה לבקשה ותפילה על ביאת המשיח. ואפילו אם תמצי לומר שיש מקום לזה, היה צריך לכתבה בפרקים שבהם עוסק בענין מלך המשיח, ולא בהלכות פרה אדומה שאינו עוסק כלל בנושא המשיח?

לקו"ש חלק כ"ח חוקת א

ענין זה של "מחכה לביאתו" שכפשוט לשון ההלכה הוא ענין של הרגש (ולא ידיעה בעלמא) נובע מכך שהוא מרגיש שאינו יכול להגיע לשלימות בלי ביאת המשיח, בהרגישו שללא זה הוא במצב של "חסר", ולכן מובן שזה שהוא במצב כזה של מחכה למשיח, כשהוא מזכיר איזה שהוא ענין השייך למשיח ואפילו בדרך אנג – מעורר הדבר אצלו רגשי צפיה למשיח, וממילא זה נעשה אצלו כמו "צרכו" וצריך איפוא להתפלל על זה שימלא חסרונו שיזכה מהרה ובהקדם לביאת המשיח.

וזהו שנתכוון הרמב"ם בזה שהכניס את התפילה "מהרה יגלה אכי"ר", ועוד הדגיש "מהרה", וכתבה דוקא שלא במקומה, להורות עד הלכה עד כמה צריך להיות ענין "מחכה לביאתו", שאפילו כשענין המשיח עולה בדרך אנג ובענין אחר, צריך הדבר מיד לעורר אצלו את התפלה "מהרה יגלה אכי"ר".

מתי לא צריך יותר "לצפות"??...

מכל האמור עולה, שעל כל אחד לצפות באופן תמידי "כל היום" לביאת המשיח. קשה אם-כן, מדוע איננו מוצאים את החיוב לצפות תמיד למשיח ברשימת המצוות שחיובן תמידי בכל רגע?

ואלו הם:

אגרת המחבר בריש ספר החינוך

חוץ משה מצוות.. שחיובן תמידי לא יפסק מעל האדם אפי' רגע בכל ימיו, ואלו הם: א – להאמין בשם, ב – שלא להאמין לזולתו, ג – ליחודו, ד – לאהבה אותו, ה – ליראה אותו, ו – שלא לתור אחת מחשבת הלב וראיית העינים.

מבאר הרבי:

התועדויות תשמ"ח ח"ד ע' 32, הערה 7

הרי זה מפני שאין זה בכלל תרי"ג מצוות, כי, האמונה שהמלך המשיח עתיד לעמוד בו' והחיוב לחכות לביאתו הם בזמן הגלות, משא"כ לאחר ביאת המשיח וכן בזמן דוד (ומלכות ב"ד) עליו נאמר דרך כוכב גו'.

לצפות שמשיח יבוא "היום"

בראשית שנות המ"ם הטביע הרבי את הסיסמא "משיח נאו" – להדגיש, כפי שהאריך בשיחותיו הקדושות, שביאת משיח צריכה להיות "היום".

וידועה הטענה: אכן, צריך לצפות ולחכות למשיח, אבל מניין שצריכים לחכות שיבוא "היום"?

– באחת השיחות אמר הרבי בהקשר לכך: "ואשרי חלקי שזכיתי שהטענה נגדי היא על זה שהנני מדבר אודות ביאת משיח צדקנו מיד!" (התועדויות תשמ"ב ח"ב ע' 674) –

והתשובה לדבר – השיב הרבי – אומר כל יהודי בכל יום בתפלת שמונה עשרה:

"את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח.. כי לישועתך קוינו כל היום",
 "ותחזינה עינינו".

באחת השיחות הוסיף:

התוועדות תשמ"ד ח"ד ע' 8239

"סתם מקשן עם הארץ" יטען שגם כאן הפירוש הוא שהתקווה היא
 "כל היום", ואילו הישועה – מתי שירצה הקב"ה.. ובכן, נשאל את אותו
 "מקשן", האם כאשר מתפלל על חולה בקשתו היא שהקב"ה ישלח את
 הרפואה מתי שירצה, לאחר 1900 שנה.. או שמבקש שהחולה יתרפא
 תיכף ומיד?!

זוהי הראיה העיקרית לכך שצריך לחכות שמשיח יבוא "היום". אולם אחרי
 שאנו יודעים זאת, ניתן לומר שזהו גם הפירוש בנוסח ה"אני מאמין" של י"ג
 העיקרים:

סידורים, נוסח "אני מאמין" הכולל את י"ג עיקרי האמונה

אני מאמין באמונה שלמה בביאת המשיח, ואף על פי שיתמהמה עם כל
 זה אחכה לו בכל יום שיבוא.

על-אף שישנם הטוענים שהתיבות "בכל יום" מתייחסות למה שכתוב "אחכה
 לו בכל יום", ואילו בנוגע לתיבת "שיבוא" – הרי זה ענינו של הקב"ה. היינו,
 שפירוש הפסוק לדעתם הוא: "אחכה לו בכל יום (הציפייה צריכה להיות בכל
 יום, ותוכנה היא) – שיבוא (מתי שהקב"ה ירצה בכך)".

הרי, לאחר שאנו יודעים, כאמור, שצריך לצפות שמשיח יבוא "מהרה" – נמצא
 שזהו גם הפירוש ב"אני מאמין", שצריך לחכות "בכל יום שיבוא".

במקום אחר מסביר הרבי שקיים קושי להסביר שהציפייה צריכה להיות "בכל
 יום", אבל "שיבוא" לאו-דווקא "היום"...

אבל עדיין צ"ע דאם כן הוי ליה למימר "בכל יום אחכה לו שיבוא" – כדי
 שלא יהי' ספק בכוונת הדברים

אך לכאורה אפשר להקשות גם אם נפרש שהכוונה לחכות לו שיבוא "בכל

יום", שאם כן מדוע אין זה – שיש לקוות שמשיח יבוא היום – מנוסח באופן מספיק ברור?

אגרות קודש חלק ב' ע' רלג

ולחרודי י"ל, שכיון דהא דאין בן דוד בא בשבת וי"ט ספק הוא ולא ודאי (רמב"ם הלכות נזירות פ"ד הי"א), לכן נסחו אני מאמין באופן כזה שלא יזה צד שיפשוטו ספקו של ביאת בן דוד בשוי"ט יתאים הנוסח.

או באופן אחר קצת: ישנם כמה ספקות בדין שאליה יפתרם, אף שלא מבשמים היא, וכידוע שזהו ר"ת תיק"ו.. ואם כן כשעומד בשבת וי"ט, הרי ספק אפשר שכבר בא אליהו לבי"ד הגדול ביום ערב שבת וי"ט או לפני זה ופתר הספק לקולא, ואם כן יכול בן דוד לבוא היום.

הציפייה - מקרבת את הגאולה

ילקוט שמעוני, איכה

אמר יצחק לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם! שמא אין חזרה לבנים?! השיבו הקב"ה: אל תאמר כן. יש דוד שהוא מצפה למלכותי – מיד הם נגאלים, שנאמר: ויש תקווה לאחריתך נאום ה' ושבו בנים לגבולם.

מדבר קדמות מערכת ק' אות טז

אמרו בילקוט תהילים רמז תשל: אפילו אין ביד ישראל אלא הקיווי, כדאי הם לגאולה בשכר הקיווי וכו', שמא תאמר עבר קציר וכו', תלמוד לומר: קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה', לא נושעתם – קווי ושובו וקווי וכו'. ובזה פירש הרב הגדול מהר"ר יוסף דוד זלה"ה.. מטבע ברכת את צמח דוד עברך מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך כי לישועתך קוינו כל היום, דאמרו כי לישועתך, אינו מובן: מה נתינת טעם היא? דאם מן הדין – נזכה בלא קיווי, והן לא – מה יועיל הקיווי? אבל על פי האמור אתי שפיר, והכי פירושה: את צמח דוד וכו', וכי תימא שאין לנו זכות, מכל

מקום תצמיח, כי לישועתך קוינו, ויש לנו הקיווי, ובשכר הקיווי כדאי שתגאלנו.

כאשר הרבי הביא באחת השיחות את דברי החיד"א הללו, הוסיף:

התוועדויות תשמ"ז ח"א ע' 156

ופשוט, שאין צורך להאריך על דבר גדלותו של החיד"א – פוסק בנגלה דתורה, כפי שרואים בספרי השו"ת שלו (חיים שאל, ועוד), ופוסק גם בנסתר דתורה, כפי שמצינו בספריו שמביא כמה ענינים בנסתר דתורה, ומכריע בהם כו',

...ומכיוון שכן, ישנו פסק דין להלכה, אשר התקווה והצפי' לגאולה ממזהרת ופועל את הגאולה: "בשכר הקיווי כדאי שתגאלנו", ובפרט שבענין זה אין אף א' חולק על דברי החיד"א!..

פס"ד רפל"ו

איזה אור שכנסת ישראל מצפה – זה אורו של משיח

מדרש תהלים מזמור יז

תני ר' שמעון בר יוחי.. כל אותן אלפים שנפלו במלחמה בימי דוד, לא נפלו אלא על שלא תבעו בנין בית המקדש.. ומה אם אלו.. אנו.. על אחת כמה וכמה, לפיכך התקינו חסידים הראשונים שיהיו מתפללים.. בכל יום.. השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים, ותקנו בונה ירושלים ברכה בפני עצמה בתפילה, ובברכת המזון

דברי המדרש הללו הובאו גם להלכה:

בית-יוסף לטור אורח-חיים, סקפ"ח

הטעם שצריך להזכיר מלכות בית דוד בברכה זו (בונה ירושלים).. לפי שצריכים אנו להזכיר מלכות שמים ומלכות בית דוד ובית המקדש.. ואין (ישראל) נגאלין עד שיתודו ויתבעו שלשתן.

ספר השיחות תרצ"ו, ע' 312

אם היו כל ישראל יחד, כגדול כקטן, אומרים: אבא, די כבר, רחם נא עלינו
ושלח לנו משיחנו – בודאי הי' משיח בא!"
בשיחה נוספת עורר הרבי כי על הציפייה להתבטא בדיבור

התוועדות תשמ"ג ח"ג, ע' 1312

מובן העילוי המיוחד בזה שהתשוקה והצפי' מתבטאת בדיבור – מכיון
שבדיבור מתגלה פנימיות הנפש כו', עד שיכול להיות הענין ד"נפשי
יצאה בדברו", כמבואר במה מקומות. ובפרט כאשר הדיבור הוא באופן
ד"כל עצמותי תאמרנה" – היינו, שגם כל שאר אברי גופו משתתפים
בדיבור זה".

התביעה "עד מתי"!?

בשיחת ש"פ משפטים תשד"מ דיבר כ"ק רבנו בחריפות על המציאות ששואלים
חבד"ניק – כזה שישב בהתוועדויות, ואף דאג שישמר בידו 'הנחה' – מה המקור
להרעיש ולצעוק "עד מתי"? והוא אינו יודע להשיב על-כך!...
להלן נלמד כמה מקורות לזעקה מהסוג הזה, שלא יכולים לסבול עוד את הגלות:

זכריה א, יב

עד מתי אתה לא תרחם את ירושלים ואת ערי יהודה אשר זעמת.

התוועדות תשמ"ד ח"ב, ע' 989

וכמו כן ישנם כמה וכמה פסוקים בספר תהלים, מגילת איכה, וכיו"ב,
שתוכנם – כנ"ל – טענת וזעקת בני ישראל על שאינם יכולים לסבול עוד
את ענין הגלות.

"זאת ועוד.. כל הענין ד"תיקון חצות" תוכנו – להצטער ולהתאבל על
כללות ענין הגלות.. שבני ישראל אינם מסוגלים עוד את צער הגלות.

"ישנם נוסחאות ב"תיקון חצות" שבהם יש פיוט א' בעל שש פיסקאות,
שכל פיסקא מתחילה בתיבות "עד מתי"."

האין זה דחיקת הקץ?

גרסת רש"י, כתובות ק"א, א

שש שבועות השביע הקב"ה את ישראל.. שלא ידחקו את הקץ

פירוש רש"י, שם

שלא ירבו בתחנונים על כך יותר מדאי

שו"ת אבני נזר יו"ד סימן תנד ס"ק מ ואילך; ה"מנחת אלעזר" בספרו "שער יששכר"

שבועה זו אינה הלכה למעשה

יש אומרים

לצד שבועה זו הושבעו גם אומות-העולם שלא ישעבדו את ישראל יותר
מדאי, ולאחר שהם עברו על שבועתם, נפטרו גם ישראל משבועתם.

יש אומרים

השבועות הללו היו תקפות לאלף שנה בלבד

מאורי החסידות; 'אבקת רוכל' חלק ב', כלל ט

לאחר שחלפו חמש-מאות שנה מהאלף השישי, שוב אין מקום לדבר על
'דחיקת הקץ', שכן זהו כבר זמן הקץ.

יתירה מזאת מוסבר, שאין כל שייכות בין הציפייה למושג 'דחיקת הקץ':

שו"ת חתם-סופר ח"ו סימן פו

'דחיקת הקץ' הבעייתית היא דווקא על-ידי פעולות בתחום הקבלה
מעשית וכדומה, אבל הציפייה והתפילה כשלעצמן – לא עלה על דעתו
של איש שיחול עליהן איסור כלשהו.

כלומר, שה"תחנונים" עליהם כתב רש"י "שלא ירבה" – הם תפילות מרובות החורגות מתחום התפילה המקובלת, ומשתייכים לתחום הקבלה המעשית וכדומה.

לקו"ש כרך כ, ע' 384

פשוט שכל זה אינו כלל ועניין של דוחק את הקץ – כי אינו מדובר כאן בקבלה מעשית, השבעת מלאכים וכיו"ב; אלא – אודות לימוד התורה וקיום המצוות בשמחה ובהוספה, כולל גם ופשיטא – לחשוב על פירוש המילות כפשוטו, כשהוא עומד לפני הקב"ה ומבקש ממנו: 'ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים', ו'את צמח דוד עבדך מתרה תצמיה – ושיתכוון לזה באמת. ואז – ישאל את עצמו: מה עשיתי בזה היום?

האין משיח בא "בהיסח הדעת"?

לפעמים נשמעת שאלה: איך מתיישבת הציפייה המתמדת לגאולה עם דברי הגמרא:

ג' באין בהיסח הדעת; אלו הן: משיח, מציאה ועקרב

– יש השואלים מהמסופר באותה סוגיה, שכאשר ר' זירא מצא את החכמים עוסקים בגאולה, אמר להם: "במטותא בעינא מינייכו, לא תרחקוה" [=בבקשה מכם, אל תרחיקוה], בהסתמך על המאמר שהמשיח בא בהיסח הדעת.

אבל מדברי רש"י מגלים מיד, שאין הכוונה לחכמים שדיברו על הציפייה לגאולה, אלא שהם עסקו בחישובי הקץ ("לידע מתי יבוא"); ועל כך אמר ר' זירא: חישובי הקיצים מרחיקים את המשיח, כי הוא יבוא בהפתעה, בהיסח-הדעת, מבלי שנדע מראש את יום בואו –

בכדי להשיב על השאלה בה פתחנו, מן הראוי, ראשית כל, לשאול את השאלה בצורה הנכונה, שכן מול המאמר הזה עומדים פסוקים רבים ושפע מאמרי חז"ל והלכות המדברים על חיוניותה של הציפייה למשיח; אין-ספור תפילות, בימי חול, שבת וחג, המבטאות את הכמיהה העצומה לגאולה; שורה ארוכה של גדולי ישראל (בכל הדורות), המהווים דוגמה חיה לציפייה פעילה לביאת המשיח. האם כל אלה נעשים תמוהים ומוקשים בגלל מאמר חז"ל אחד, או שההפך הוא

הנכון – שעלינו למצוא ביאור למאמר זה, הסותר אולי פסוקים, ריבוי מאמרי חז"ל, הלכות, תפילות ו'מעשה רב' של גדולי ישראל ? !

לקו"ש ח"י, ע' 171

אין הכוונה שאין לחשוב ח"ו על הגאולה ולצפות לה. הכוונה היא, אשר מבלי הבט על זה שהדעת והשכל אינם רואים אפשרות לגאולה, מאמין היהודי בתוקף האמונה שלמעלה מטעם ודעת ("היסח הדעת").

שיחת ש"פ עקב תשי"ג - תו"מ ח"ט ע' 109

אדם צריך לצפות לגאולה משום שאז יושלם הרצון העליון, הכוונה העליונה של "דירה בתחתונים"; לא מצד עניניו האישיים, שיצא מן המיצר אל המרחב בגשם או ברוח. זהו "היסח הדעת": יש להסיח את הדעת מהדברים שאדם קשור בהם (דעת לשון התקשרות – תניא ספ"ג), עניני גופו ונשמתו, ולרצות את הגאולה משום שאז תתבצע הכוונה העליונה.

פרק ד' מזרזי הגאולה

בשיעור האחרון הרחבנו על-כך שביאת המשיח תלויה בקיום התורה והמצוות. כל מצווה גורמת להמשכת אור אלוקי בעולם, שזהו תוכנם של ימות המשיח. היום נלמד על-כך שישנם מצוות מסוימות שלהם סגולה מיוחדת להבאת הגאולה.

בחלקו הראשון של השיעור נלמד על-כך שתורת החסידות היא התנוצצות וטעימה מתורתו של משיח, וזוהי הסיבה שלה סגולה מיוחדת להביא את משיח, כפי שאמר המשיח לבעש"ט, במענה לשאלתו "אימתי קאתי מר" – "לכשיפוצו מעינותיך חוצה".

בחלקו השני ליקטנו קטעי וסיכומי שיחות של הרבי, המתייחסים למצוות שונות המזרזות את ביאת המשיח.

לימוד תורת החסידות והפצתה

אגרות קודש חלק י' ע' שפא

המענה על מכתבו.. בו כותב אודות השאלה מתי קץ הפלאות ביאת משיח, ואשר הי' לו חזון בזה.

הנה השאלה היא שאלה נושנה, והודיע לנו הבעל שם טוב הקדוש אשר שאלה בעת עליית נשמתו בראש השנה, ושאלה את משיח צדקנו עצמו, אימתי אתי מר, והשיב בזאת תדע בעת שיתפרסם לימודך ויתגלה בעולם ויפותרו מעיינותך חוצה. ולכן כל הרוצה לקרב קץ הגאולה אשר בעוה"ר עדיין לא זכינו אפילו לאתחלתא דגאולה שלה, עליו להשתדל בכל מרצו

ויכולתו ועוד יותר בזה להפצת מעיינות הבעש"ט היא תורת החסידות הדרכותי' ומנהגי' בסביבתו הקרובה וגם בסביבתו הרחוקה, וכדיוק מענה משיח צדקנו, חוצה, וכל פעולה ופעולה מקרבת קץ הגאולה בפועל, ואין צורך לחפש דרכים חדשים, והשי"ת יצליחו אשר ימלא ככל המוטל עליו בזה במרץ המתאים.

אגרות-קודש חלק י"א, ע' שנח

אנו אין לנו אלא הוראת הבעש"ט ותלמידיו, אשר ברור שמע ומסר אחר כך, בעליית נשמתו בראש השנה, אשר ביאת המשיח היינו גאולת השכינה וגאולת כל בני ישראל תלויות בהפצת המעיינות (תורת החסידות) חוצה.. והוא מוכרח גם כן על פי מה שכתב הרח"ו בהקדמתו לשער ההקדמות, איך שמעכבים את הגאולה על ידי העדר לימוד פנימיות התורה כו' וכו'.

תלמידי הבעש"ט

חסידות היא התנוצצות מתורתו של משיח

התוועדויות תש"נ ח"ב ע' 344

ענין זה (העלי' דגאולה האמיתית והשלימה) שייך במיוחד לתורת חסידות חב"ד, שעל ידה מתאחדים פנימיות התורה ונגלה דתורה ונעשים "תורה אחת" - כי, תורת חסידות חב"ד היא בחי' היחידה (שנקראת "אחת") שבתורה (כמבואר בארוכה בקונטרס ענינה של תורת החסידות), הקשורה עם בחי' היחידה שבישראל, נשמתו של משיח צדקנו, שעל ידו נעשה שלימות הגילוי ד"יחידו של עולם" בכל העולם כולו כפי שיתגלה בגאולה האמיתית והשלימה.

לקוטי דיבורים חלק ב', ע' 572

הבעל שם טוב כותב באחד ממכתביו.. שאלתי את מלך המשיח.. אימתי קאתי מר? והוא ענה - לכשיפוצו מעינותיך חוצה.

מובן מכך שתורת הבעל שם טוב והתגלות השכל האלוקי שהבעל שם טוב ותלמידיו ותלמידי תלמידיו אבותינו רבותינו הקדושים הנחילו לנו – יש לה שייכות לביאת המשיח. משיח הוא אור עצמי, וחסידות היא הכלי לאור גדול זה.

לקו"ש חלק ט"ו, ע' 282

ישנם שני הסברים לעובדה שפנימיות התורה נתגלתה דוקא בדורות האחרונים, עקבתא דמשיחא.

א. מכיון שחושך הגלות הולך וגדל, יש צורך באור גדול יותר כדי להתגבר על חושך זה. לכן נתגלה "נשמתא דאורייתא", המעורר ומגלה את ה"סתים דנשמתא", הכוחות העמוקים והמוסתרים שבנשמה.

ב. מכיון שאנו עומדים בסוף הגלות, לכן ניתנה לנו "מעין" ו"טעימה" של התגלות סודות התורה שתהי' לעתיד לבוא, וזאת בתור הכנה לימות המשיח, שענינם העיקרי הוא ידיעת ה'. "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד.. וישיגו דעת בוראם (רמב"ם הלכות מלכים ספי"ב).

והנה, שני המעמים קשורים זה בזה (אף שהראשון מדגיש את הפחיתות של הדורות האחרונים, והשני מבליט את מעלתך, זכותם לקבל מעין הגילוי דלעתיד). שכן, הכוח העצמי של פנימיות התורה, תורתו של משיח, מתבטא בכך שבכוחו להאיר גם את החושך הכפול והמכופל של עקבתא דמשיחא.

לקו"ש חלק ב', ע' 475

עבודתינו עתה, בסוף זמן הגלות, היא לעשות "כלים" לגילויי הגאולה העתידה. מובן, אם כן, שמכיון שלעתיד לבוא נאמר (ירמ' לא, לג) "כי כולם ידעו אותי", צריך להיות גם עכשיו "מעין" יעוד זה, היינו שכל כל אחד ואחד להתייגע בהבנה והשגה באלוקות.

התוועדויות תנש"א ח"ב, ע' 266

הפצת המעיינות חוצה היא העבודה העיקרית דדורנו זה, ועד כדי כך, שישאר עניני העבודה הם בבחינת "עבודה שזרה לו" ביחס לעבודה העיקרית דהפצת המעיינות חוצה, כיון שדור זה הוא דור האחרון של הגלות ודור הראשון של הגאולה, שיהי' כשיפוצו מעינותיך חוצה.

אהבת חנים

מכיון שסיבת החורבן היתה שנאת חנים (יומא ט, ב), יש לבטל סיבה זו על-ידי אהבת חנים: לאהוב כל יהודי חנם, גם במקרה שאינו רואה שום סיבה לאהוב אותו.

זהו שאמרו רז"ל (ראה ת"י שמות ד, יג) "פנחס זה אליהו": פנחס מסמל שלום ואחדות, ככתוב בו (פנחס כה, יב) "הנני נותן לו את בריתי שלום", ואחדות זו תביא את אליהו הנביא, מבשר הגאולה.

אות בספר תורה

מצות כתיבת ספר תורה היא ה"סיום" של כל תרי"ג המצוות (ראה ספר החינוך מצוה תרי"ג), מובן, איפוא, שרכישת אות באחד מאחד מספרי התורה הכלליים ממהרת ומזרזת את סיום הגלות.

אחדות

שיחת ליל ה' דחגה"ס תשמ"ה

הגאולה תאחד את כל ישראל, מהגדול שבגדולים ועד לקטן שבקטנים, שכן לא יישאר אף יהודי בגלות, "ואתם תלוקמו לאחד אחד בני ישראל" (ישעי' כז, יב), ובאופן של "קהל גדול – לשון יחיד – ישובו הנה" (ירמיה לא, ז), בתור הכנה למצב זה – יש להשתדל לאחד את כל הסוגים של בני ישראל, מתוך אהבת ישראל ואחדות ישראל.

אמונה

לקו"ש ח"ג, ע' 278

בזכות האמונה נגאלו אבותינו ממצרים" (מכילתא שמות יד, לא), וגם גאולתנו העתידה תבוא בזכות האמונה האיתנה בביאת המשיח בקרוב ממש, מבלי להתרשם מגודל החושך של גלותנו זו.

בזכות נשים צדקניות

לקוטי שיחות כרך כ', ע' 227

בשכר נשים צדקניות שבדור נגאלו אבותינו ממצרים" (סוטה יא, ב). ואף הגאולה העתידה תבוא בזכות עבודתן של נשי ובנות ישראל.

הדפסת ספר התניא

שיחת ש"פ תרומה תשד"מ

בגאולה העתידה לא ישאר אפילו יהודי אחד בגלות. מוכן איפוא, שגאולתו של כל יהודי נוגעת לגאולת הכלל, ולכן צריכים לפעול אצל כל יהודי שיהי' מוכן לגאולה.

וענין זה נפעל על-ידי הפצת התורה, ובפרט פנימיות התורה, בכל מקום שנמצאים יהודים, ועד למקום שלא נמצא בו אלא יהודי אחד בלבד.

וכדי שה"מעין" עצמו יגיע ל"חוצה" (ולא רק התפשטות של מי המעין), יש להדפיס את ספר התניא (תורה שבכתב של תורת החסידות) בכל מקום ומקום, שמשמעות הדבר – שבמקום זה נמצא ה"מעין" (מקור המים) עצמו.

הפצת היהדות

מכתב כ"ק אדמו"ר - לקוטי שיחות כרך י"ג, ע' 291

לגבי חורבן הבית הראשון אמרו רז"ל (ב"מ פה, ב), אשר אם היתה התורה חשובה בעיניהם, הנה המאור שבה הי' מחזירם למוטב ולא הי' הבית חרב. ובית שני חרב משום שנאת חנם (יומא ט, ב).

בעקבתא דמשיחא, שכבר "כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים" (סנהדרין צז, ב), יש להשתדל במיוחד בשני דברים אלו – (א) אהבת ישראל, (ב) חביבות התורה והמצוות.

ושני הדברים מתקיימים בבית אחת כשמתעסקים בחיזוק היהדות בין השדרות הכי רחבות של עם ישראל. שכן, (א) כשאדם משתדל להציל את זולתו מדרת שחת על-ידי חמאים ועונות – אין לך אהבה גדולה מזו. (ב) כשאדם מסביר לכל אחד שהתורה היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, שהיא נצחית בכל זמן ובכל מקום, ושעל ידה נטע הקב"ה בתוכנו גם חיי העולם הזה – אין לך חשיבות וחביבות התורה גדולה מזו.

ופרצת

לקו"ש כרך כ', ע' 534

בדורנו זה יש לעבוד את ה' באופן של "ופרצת" (ויצא כח, יד) – בלי מדידות והגבלות, בחינת "בכל מאדך"; ועל-ידי זה נמהר ונחיש ביאת המשיח, עליו נאמר (מיכה ב, יג) "עלה הפורץ לפניהם".

שיחת ש"פ בלק תשד"מ

לעתיד לבוא יהי' "תורה חדשה מאתי תצא" (ויק"ר יג, ג). היינו, לא רק תוספת עילוי, כי אם ענין חדש לגמרי. ומזה נשתלשל גם בעולם: בדרך ממילא נעשים "השמים החדשים והארץ החדשה" (ישע' סו, כב).

וגם מעשינו ועבודתנו לקרב את הגאולה צריכים להיות באופן של חידשו

דוקא. אין להסתפק בכך שמוסיפים עוד ענין ועוד ענין לגבי העבודה דאחמול. אלא העבודה צריכה להיות באופן של חידוש גמור, בבחינת "חדשים" ממש.

כיבוש העולם

רז"ל אמרו (מכילתא בשלח טו, א) שהגאולה העתידה תהי' בבחינת "זכר", "שיר חדש", לא "שירה חדשה".

מובן מכך, שגם העבודה שתביא את הגאולה צריכה להיות בבחינת "זכר", המורה על תקיפות ואומץ, כמאמר (קידושין לה, א) "איש דרכו לכבוש". יש "לכבוש" את העולם כולו מתוך תקיפות, מבלי להתרשם מן המלעיגים למיניהם.

לימוד התורה

מכתב כ"ק אדמו"ר - לקו"ש חלק י"ב, ע' 273

נאמר בזה (ז"ח בראשית ח, ד) שביטול תורה גורם לכך ש"אתאריך יומא דמשיחא מן גלותא דא". ועל ידי מבצע תורה, תורת הנגלה ופנימיות התורה, מבטלים ענין זה.

שיחת ש"פ נח תשכ"ה

"ובאותו הזמן.. לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" (רמב"ם הלכות מלכים ספי"ב). יש להוסיף איפוא בלימוד התורה, בתור הכנה, מעין ודוגמא לקיום יעוד זה.

לימוד משניות

ויק"ר פ"ז, ג

אין הגלות האלו מתכנסות אלא בזכות משניות.

תשובות וביאורים סימן ד

במעם הדבר יש לומר, שכן חורבן בית שני הי' בעון שנאת חנם (יומא ט, ב), והבית הראשון נחרב על שלא ברכו תחלה (נדרים פא, א), היינו שלא היתה התורה חשובה בעיניהם. ובלמוד המשנה יש משום תיקון לשני דברים אלו.

דהנה, בחלק המקרא שבתורה אין חידוש באחדות, כי אין שם מקום כל כך לפירוד, כיון שאין הלימוד בפסקי דינים הלכה למעשה, וגם בהבנת הדברים – הרי בתורה שבכתב אין זה העיקר (גם מי שאינו מברך ברכת התורה). כן אין חידוש בכך שמברכים ונוכרים על ה', כיון שכמה פעמים הולך ונשנה "ויאמר ה'", "וידבר ה'".

הוא הדין לגמרא, שהוא פלפול במשנה והבנת טעמי', שכל אחד מעמיק בזה כפי שכלו והשגתו ומחווה דעתו, הרי בהשקפה ראשונה אין ניכרת האחדות שבין החולקים.

מה שאין כן המשנה עוסקת בפסקי הלכות למעשה, וצריך להבינה, ובכל זה הכל מודים בכל האמור בה, ואין בזה חילוקי דעות (שכן, "כל הטועה בדבר משנה חוזר" – סנהדרין לג, א). ועל ידי זה גופא שהכל מסכימים לדין אחד, אף שאין דעותיהם שוות, מראים הם אשר ה' הוא שנתן לנו תורתו, ותורה אחת לישראל גוי אחד.

לימוד עניני גאולה

שי"פ תזז"מ תנשי"א

כיון שמשיח צדקנו עמוד לבוא תיכף ומיד, אבל עדיין לא בא בפועל, דרושה ההשתדלות האחרונה להביא את המשיח, על-ידי שכל אחד, אנשים נשים וטף, יוסיף בלימוד התורה בעניני הגאולה. הן בתורה שבכתב, הן בתורה שבעל-פה, בגמרא (במיוחד במסכת סנהדרין ובסוף

מסכת סוטה) ובמדרשים, והן (ובמיוחד) בפנימיות התורה, החל מספר הזוהר, ובפרט בתורת החסידות.

ומה טוב שהלימוד יהי' ברבים, בעשרה, שעל ידי זה יש מעלה מיוחדת לגבי התפעלות ושמחה ברגש הלב, שעל-ידי זה הולכת וגלה התשוקה והציפי' לביאת המשיח.

כמו-כן – להוסיף בקיום המצוות בהידור, ובמיוחד בהידור במצוות הצדקה, שמקרב את הגאולה.

שיחת ש"פ בלק תנש"א

הלימוד האמור אינו רק סגולה למהר ולקרב את ביאת המשיח, אלא גם (ובעיקר) כדי להתחיל "לחיות" בעניני משיח וגאולה, "לחיות עם הזמן" דימות המשיח, על ידי זה שהשכל נעשה ממולא וחדור בהבנה והשגה בעניני משיח וגאולה שבתורה, ומהשכל מתפשט וחדור גם ברגש הלב, ועד להנהגה בפועל, במחשבה דיבור ומעשה, באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה.

לשמוח בשמחת הגאולה

לקו"ש ח"כ ע' 384

מספרים על אחד מצדיקי פולין, שכאשר הי' ילד ביקש תפוח מאביו, וכשאביו סרב תת לו את הפרי, התחכם הילד וברך ברכת בורא פרי העץ, וכך הכריח את אביו למלא את בקשתו.

אף אנו נאמר: כאשר בני ישראל ישמחו כבר עכשיו בשמחת הגאולה, מתוך בטחון מוחלט שהקב"ה ישלח לנו את משיח צדקנו במהרה – הרי שמחה זו עצמה "תכריח" כביכול את אבינו שבשמים למלא משאלת לבבם של בניו ולגאול אותם מהגלות.

- פשוט שאין בכך כלל משום "דחיקת הקץ", שכן לא מדובר בקבלה

מעשית או השבעת מלאכים וכיוצא בזה, אלא בעבודת ה' מתוך שמחה יתירה.

מכתבי גאולה

שיחת ז' מרחשון תשמ"ו

דבר נכון שכל אחד יפרסם את דבריהם של גדולי ישראל אודות הקיווי והצפי' והדרישה לביאת המשיח, על-ידי שכל אחד ישלח מתב לעשרה מישראל (שבו צימוט מדברי גדולי ישראל בענין זה), ולהציע להם ולבקש מהם לשלוח העתק כזה לעוד עשרה מישראל, וכן הלאה.

מעשה גדול

שיחת חגה"ש תשד"ז

מבואר בחסידות, שאף על פי שבזמן הזה "תלמוד גדול" (קידושין מ, ב), מכל מקום לעתיד לבוא תהי' ההלכה ש"מעשה גדול", ומכיון שנמצאים אנו על סף הגאולה, מודגש ביותר הענין ד"המעשה הוא העיקר" (אבות פ"א מי"ז).

פסקי דינים בענין הגאולה

מדברי כ"ק אדמו"ר ביחידות לרבנים הראשיים - אדר שני תשמ"ט

כיון שהנכם מתעסקים בפסקי הלכות - תפסקו הלכה שמשיח צדקנו צריך לבוא, וראו שהפסק דין שלכן יקויים בפועל ממש, תיכף ומיד. תמיהני, מדוע לא עושים "רעש" בענין זה... יעזור הקב"ה שתזכו להיות מאלה שיפסקו ההלכה דביאת משיח צדקנו.

צדקה

ב"ב י, א

גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה

תניא, אגה"ק, סימן ט

עיקר עבודת ה' בעתים הללו, בעקבות משיחא, היא עבודת הצדקה, כמאמר רז"ל (שבת קל"ט, א) "אין ישראל נגאלין אלא בצדקה". שכן בעקבות משיחא, נפלה סוכת דוד עד בחינת רגלים ועקביים, שהיא בחינת עשי', ולכן צריך להיות עיקר העבודה בבחינת עשי', שהיא מעשה הצדקה. וכל הזוכה את יצרו בזה ופותח את ידו ולכבו, יזכה לראות עין בעין בשוב ה' ציון.

אור התורה חנוכה, ע' 624

סיבת חורבן בית שני היתה שנאת חנם (יומא ט, ב), ולכן תבוא הגאולה על-ידי צדקה דוקא, שהיא ההיפך הגמור של שנאת חנם

שבע מצוות בני נח

הגאולה העתידה תהי' גאולת העולם כולו (לא רק גאולתם של ישראל) – "לתקן עולם במלכות שד-י".

בתור הכנה לגאולה זו, יש לפעול גם בכל העולם כולו, שיהי' ראוי ומוכן למעמד ומצב ד"לתקן עולם במלכות שד-י", וענין זה נעשה על ידי זה שבני ישראל פועלים על אומות העולם שיתנהגו באופן ד"לשבת יצרה" (ישעי' מ"ה, יח). על-ידי קיום שבע מצוות שלהם.

שמחה

שיחת ש"פ תולדות תשמ"א

מבואר בחסידות, אשר "שמחה פורץ גדר", ואף אנו נאמר, שהשמחה פורצת את גדרי הגלות ומזרזת את ביאת המשיח, עליו נאמר (מיכה ב, יג) "עלה הפורץ לפניהם".

שמירת שבת

ספר השיחות תשמ"ט חלק א', ע' 143

מבואר בתיקוני זוהר (תיקון מח), שהעובר על יציאת השבת (עקירה והנחה) גורם לעקירת בני ישראל מארץ ישראל (רשות היחיד) והנחתם בגלות (רשות הרבים). מובן איפוא, ששמירת שבת כהלכתו (כולל בענין יציאות השבת) מבטלת עקירה והנחה הנ"ל, ובני ישראל חוזרים לארצם.

תפילין דרבנו תם

שיחת פורים תשל"ו

נאמר בזהר (ח"ג רנח, א) אשר תפילין דרבנו תם קשורים לביאת המשיח. מכיון שכן, ומכיון שכבר נתפשט המנהג להניח תפילין אלו, כדאי ורצוי שכל אחד יתחיל להניחם.

תשובה

רמב"ם הלכות תשובה פ"ז ה"ה

ישראל עושין תשובה ומיד הם נגאלים

לקו"ש חלק ד', ע' 1071

זה שהגאולה באה על-ידי תשובה דוקא, הוא לא רק כדי למחוק את חטאי ישראל, המעכבים את הגאולה, אלא שענין הגאולה עצמו דורש עבודת

התשובה. שכן, עיקר התשובה בא מצד בחינת היחידה שבנפש (שלכן יכולה תשובה לתקן את הפגמים שנעשו בנפש, בכחות הגלויים שלה), ועל ידי עבודה זו ממשיכים את הגאולה, שענינה גילוי בחינת "יחידה", אלוקות שלמעלה מסדר השתלשלות.

פרק ה' מתי משיח יבוא?

גמרא סנהדרין צז, א; עבודה-זרה ט, א

ששת-אלפים שנה הווי עלמא, שני אלפים – תוהו, שני אלפים – תורה, שני אלפים – ימות המשיח.

תקופת ה'תוהו' מסתיימת כאשר אברהם אבינו הגיע לשלב של "הנפש אשר עשו בחרן". אז החלה תקופת ה'תורה' – אברהם החל להפיץ בעולם את האמונה בה' אחד. הדבר תואם גם את מאמר המדרש:

עד אברהם אבינו היה העולם מתנהג באפילה, משבא אברהם – התחיל להאיר.

זה היה בדיוק בסוף האלף השני, כאשר אברהם היה בן נ"ב שנים.

תקופת ה'תורה' מסתיימת בסוף האלף הרביעי. זה היה סמוך לחתימת המשנה, עם ראשיתה של תקופת האמוראים. את סיומה של תקופה זו ניתן לראות גם בכך, שלאחר סתימת המשנה לא ניתנה עוד סמכות כה מוחלטת של פסיקת הלכה, כפי שניתנה לתנאים, חכמי המשנה. אז החלה תקופה חדשה – 'ימות המשיח'.

כיום, כמעט אלפיים שנה אחר-כך, אולי זה נראה תמוה שתקופה זו נקראת 'ימות המשיח'. הרי זו תקופת הגלות הארוכה, על כל מוראותיה, ייסוריה, רדיפותיה ותלאותיה!

מסביר רבי יצחק אברבנאל (בספרו ישועות משיחו העיון הראשון פרק ראשון), שימים אלו נקראים בשם ימות המשיח "לפי שהם ימים מוכנים ומתוקנים לביאתו, אם יזכה הדור". הוא ממשיך זאת ל'ימות הגשמים', שאין הכרח שיהיו

תמיד ימי גשם, אלא הכוונה היא "שהם מוכנים לביאת הגשמים בהם יותר מכל ימות השנה. כן גם האלפיים שנה האחרונים היו מוכנים לביאת המשיח".

המהר"ל מפראג מסביר (ב"נצח ישראל" פרק כז), שקודם לכן, גם אם עם-ישראל היה מגיע לשיא ה"זכו", עדיין לא הייתה הגאולה יכולה לבוא, אבל מאז שנכנסנו ל"שני אלפים ימות המשיח", הדבר תלוי בנו: אם נזכה, תבוא הגאולה מיד, בראשית התקופה; אם לא נזכה, תתעכב הגאולה. אבל היא חייבת לבוא בתקופה זו, שבכללותה היא תקופה הכנה לגאולה.

בתוך האלף השישי עצמו, התקופה העיקרית והמשמעותית ביותר בתוכו היא התקופה האחרונה, זו המכונה 'עקבתא דמשיחא'.

ספר המאמרים מלוקט ח"א, ע' ה

נמצאים אנחנו בעקבתא דמשיחא, בסיומא דעקבתא, והעבודה – לגמור המשכת השכינה, ולא רק שכינה כי אם עיקר שכינה, ובתחתונים דוקא.

לקוטי שיחות ח"ט כ' 104; ובשיחות רבות

דורנו הוא לפי כל הסימנים הדור של עקבתא דמשיחא, שיצא במהרה מהגלות וילך לארצנו הקדושה בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

כל התמורות הכלליות שהתרחשו בעולם בעשרות השנים האחרונות – כמותן לא היו מעולם. מדובר בשינוי מוסרי-דתי-חברתי, שהקיף את כל העולם, ואשר אף הוא חופף את כל הסימנים המדויקים שנתנו לנו חז"ל על התקופה שקודמת לבוא המשיח.

כל המאפיינים הללו – עזיבת הדת, ערעור סמכות ההורים והזקנים, משבר ערכים, הידרדרות מוסרית קשה, חומרנות משתלטת, אינפלציה גואה – תוארו במדויק על-ידי חכמי התלמוד, כחלק ממרכיביה של תקופת 'עקבתא דמשיחא':

סוף מסכת סוטה; סנהדרין צז, א; ובמדרשים רבים

"יראי חטא יימאסו", "נהפכה כל המלכות למינות" "חוצפא יסגא", "נערים פני זקנים ילבינו", "בת קמה באמה, כלה בחמותה", "האמת תהא נעדרת", "פני הדור כפני הכלב", "אין תוכחה", "יוקר יאמיר".

מהות התקופה

התוועדויות תנש"א ח"ד ע' 169

שני פירושים ב"עקב" בפירוש עקבתא דמשיחא: (א) מלשון עקביים, הדרגא הכי נמוכה ביותר. כשם שעקב הרגל הוא החלק הכי תחתון בגוף האדם, על דרך זה דרא דעקבתא דמשיחא הוא הדור הכי תחתון במשך כל הדורות, שבו שורר בעולם חושך כפול ומכופל. וכמבואר בחז"ל הסימנים הבלתי רצויים על החשוך דעקבתא דמשיחא (כ"בעקבות משיחא חוצפה יסגא" וכיו"ב). (ב) מלשון סוף ואחרית, שזה קאי על סוף ואחרית הגלות והימים, תיכף ומיד, ממש לפני ביאת המשיח, כיון שכבר "כלו כל הקיצין" ועומדים מוכנים לגאולה.

והחיבור של שני הפירושים הוא, שדוקא מצד זה שעקבתא דמשיחא הוא התחתון ביותר בבחינת עקביים (וצריך לעלות מזה מלמטה למעלה), מתגלית השלימות של ביאת המשיח בגאולה האמיתית והשלימה (מלמעלה למטה).

סימנים נוספים

ספר השיחות תש"נ ח"א, ע' 159, ע' 172

לאחרונה מתרחשות ברחבי תבל (ברוס'י, בסין, בהודו, ועוד) מהפכות קיצוניות לטובה. מהפכות אלו (שיש להן השפעה ישירה על רוב העולם, שכן מדובר בממשלות שמנהיגות את רוב האנושות) מתרחשות, בחסדי ה', בשקט ובמנוחה, ללא מלחמות ושפיכות דמים – תופעה שאין לה אח ורע בתולדות האנושות כולה.

מהפכות אלו – מסימני הגאולה הן. שכן, "אם ראית מלכיות מתגרות אלו באלו, צפה לרגליו של משיח" (ב"ר פמ"ב, ד), והרי התוכן של "מלכיות מתגרות" הוא – מהפכות בעולם, אלא שעכשיו ה"התגרות" היא מתוך

שקט ומנוחה. רואים בגלוי כיצד העולם הולך ומתברר, ונהי' ראוי ומוכשר לימות המשיח.

שיחת ש"פ בראשית תנש"א

יציאתם של מאות אלפי יהודי רוס' לחירות, ועל-ידי כך קירובם לשמירת מצוות – היא מעין ודוגמא והכנה לקיבוץ גלויות וקיום היעוד "קהל גדול ישובו הנה", בבחינת "טועמי' חיים זכו".

ילקוט שמעוני ישעי' רמז תצט

"שנה שמלך המשיח נגלה בה, כל מלכי אומות העולם מתגרין זה בזה.. מלך פרס מתגרה במלך ערבי, והולך מלך ערבי לארם.. ליטול עצה מהם.. וכל האומות מתרעשים ומתבהלים.. ואומר להם הקב"ה לישראל: בני, אל תתיראו, כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם.. בשעה שמלך המשיח בא, עומד על גג בית המקדש והוא משמיע לישראל ואומר: ענויים – הגיע זמן גאולתכם"

אומר הרבי:

שיחת כ"ב אלול תש"נ; שבת בראשית תנש"א

ברור אפוא, שמלחמת המפרץ היא מסימני הגאולה (ב"ר פמ"ב, ד). ובפרטיות יותר כאשר "מלך פרס (היינו השטח שכולו עירק), מתגרה במלך ערבי", כפי שאירע במלחמה זו.

רוסי' התירה את היציאה מתחומה, והיא אפילו מסייעת לבני ישראל לנסוע לארצנו הקדושה. זהו מעין הכנה לגאולה העתידה, שבה יסייעו אומות העולם לבני ישראל לצאת מהגלות וללכת לארץ הקודש, ככתוב (ישעי' סו, כ): "והביאו את כל אחיכם".

שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב

בימים אלו מחליטים ומכריזים ראשי מדינות בעולם על דרך צמצום וביטול כלי נשק וההוספה בהענינים הדרושים לקיום כלכלת המדינה והעולם

כולו – תוכן היעוד "וכתתו חרבותם לאתים", שבירת כלי המלחמה לעשות מהם כלים לעבודת האדמה, "ארץ ממנה יצא לחם" – אם כן הרי זה סימן ברור על התחלת קיומו של יעוד זה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

שיחת ש"פ וירא תנש"א

אירועים אלו הם הכנה וטעימה ממה שיהי' בגאולה העתידה, אבל לא אתחלתא דגאולה, ואפילו לא אתחלתא דאתחלתא. שכן, גם האתחלתא דאתחלתא תהי' על-ידי מלך המשיח.

נסתיימה עבודת הבירורים

שיחת שמח"ת תרפ"ט

לא נותר לנו אלא לצחצח את הכפתורים של המדים כדי שנהיה מוכנים ללכת לקראת משיח צדקנו.

מה משמעות הקביעה שנותר רק "לצחצח את הכפתורים"? מבאר על כך הרבי:

מדובר אודות "בגדי השרד", אשר בנוסף לכך שבגד בכלל אינו אלא לבוש חיצוני, הרי בבגדים גופא – אין זה בגד המוכרח להגן על האדם מפני קור וצינה וכיוצא בזה, כי אם "לכבוד ולתפארת" בלבד.

ובזה גופא – לא מדובר בבגד עצמו אלא בכפתוריו, שאינם אלא לבוש ללבוש, טפל דטפל, כדי להוסיף בכבוד ותפארת, שלא יעוף קצהו של הבגד לצד זה וקצהו לצד השני.

ו"כפתורים" אלו – נמצאים כבר גם הם, אלא שיש צורך לצחצח אותם בלבד, לשם תוספת הידור ויופי.

מספר שנים מאוחר יותר, בשנת תש"א, יצא כ"ק הרבי הקודם מעל דפי ירחון "הקריאה והקדושה" ובמאות מכתביו בתנועת "לאלתר לתשובה", לאלתר לגאולה". קריאה זו הייתה מתבקשת מתוך הקביעה, אותה התחיל לומר כאמור מספר שנים קודם לכן, שהסתיימה עבודת הבירורים.

קול קורא, הקריאה והקדושה; ובמכתבים רבים

לאלתר לתשובה, לאלתר לגאולה

אגרות קודש כ"ק אדמו"ר הקודם חלק ב' ע' תקלא

כל השם לבו אל המתחל בחלל דעלמא, רואה אשר הזמן הוא ערב שבת
קודם הדלקת הנרות.

מאז, החל הרבי הקודם לדבר על ביאת המשיח כדבר ממשי, שיש להתכונן
לקראתו:

"היום יום" ט"ו טבת; אגרות קודש כ"ק אדמו"ר הקודם כרך ד' ע' רעט

עמדו הכן כולכם לקבלת פני משיח צדקנו.

בשיחות של השנים האחרונות הודיע הרבי:

התוועדיות תשמ"ח ח"ב, ע' 501

כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו פסק – בשעתו אז – שכבר נסתיימה
העבודה, ולא נותר אלא "לצחצח את הכפתורים". ומכיון שכבר עברו
עשרות שנים שבהם מצחצחים את הכפתורים – הרי בודאי שבימינו אלו
נסתיימה גם העבודה דצחצוח הכפתורים.

התוועדיות תש"נ

"נמצאים בסוף 'אלפיים שנה ימות המשיח'"

התוועדיות תשנ"ב ח"א ע' 393, ובהערה

..ימינו אלה – ימות המשיח – שבהם נמצאים עכשיו, כמדובר כמה
פעמים על ידי נשיא דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר, שלפני זמן רב כבר כלו כל
הקיצין, ונסתיימו כל הענינים וההכנות, וגם הכפתורים כו'.

באחת השיחות אמר הרבי שקיימת כבר ההתגלות של ה"משיח שבדור", כלומר:
בעוד שבמשך כל הדורות לא הי' ניכר שמשיח יכול להגיע בכל רגע, שכן על-אף
שיש משיח בהיכון בכל דור – היו מניעות ועיכובים שלא אפשרו את הופעתו,

הנה לאחר שהסתיימה העבודה, הרי "משיח מוכן לבוא" – גלוי הוא שיש משיח בהיכון שיכול וצריך לבוא בכל רגע. אם-כן, מסיים הרבי, לא נותר לנו אלא לקבל את פניו בפועל ממש.

שיחת ש"פ וירא תשנ"ב

וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו, שכבר נסתיימו ונשלמו כל עניני העבודה ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו, הרי, בימינו אלו נתבטלו כל המניעות והעיכובים וכו', וכיון שכן, ישנה (לא רק המציאות דמשיח אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!
בדומה לכך אמר הרבי באותם ימים גם לכתב טלוויזיה:

חלוקה לשליחות מצוה, יום א' י"ב חשוון ה'תשנ"ב

כתב רשת טלוויזיה (CNN) ניגש לכ"ק אדמו"ר ושאל: רבי, אמור לנו את המסר שיש לך לעולם אודות משיח?

כ"ק אדמו"ר: אני הדפסתי, זה נדפס בעיתונות בכל המדינות. ובאם רצונך לחזור על זה – חזור ואמור שמשיח מוכן לבוא עכשיו, ומה שנותר לנו לעשות, הוא להרבות יותר בשמח של טוב וחסד.
הנ"ל: שהאנשים יעשו טוב וחסד כדי שהוא יבוא?
כ"ק אדמו"ר: לעשות קצת יותר, ואז יבוא מיד!

לסיכום: הרבי הודיע שהסתיימה העבודה, ומשיח מוכרח לבוא בכל רגע, דבר שבא לידי ביטוי גם בכך שכבר זוכים אנו ל"טעימה" מענייני הגאולה.

משיח כבר כאן!

במקביל להכרזת "לאלתר לגאולה" הנושאת את המשמעות שסיימו את כל ההכנות המשמעותיות לגאולה, החל הרבי הקודם לדבר על התרחשויות בעולמות העליונים, בהם משיח כבר הגיע ונמצא. בשיחותיו האחרונות של רבנו אנו זוכים לשפע של ביטויים מהסוג הזה.

ספר השיחות תש"א, ע' 81

משיח כבר כאן, "הנה זה עומד אחר כתלנו" (שה"ש ב, ט), בעולם עליון יותר – כבר ששון ושמחה, הוא כבר בא; אבל כאן, למטה, הוא מחכה לבני ישראל שיעשו תשובה

שיחת ש"פ בא תשנ"ב, סי"ד

ברוחניות (עד לדרגות הכי גבוהות) יש כבר שלימות העיניים עד לשלימות דגאולה (רוחנית), עיניהם הרוחניות של ישראל רואים כבר את הגאולה, כעת צריך רק לפתוח את העיניים הגשמיות, שגם הם יראו את הגאולה כפי שהיא בגלוי לעיני בשר בזמן הזה.

עדיין לא בא

פעם אחר פעם הדגיש הרבי, שלמרות שנמצאים ב"זמן השיא" ורואים כבר סימנים על הגאולה, אך בפועל ממש "עדיין לא בא", ויש להוסיף בפעולות לזירוז הגאולה, ובפרט בתביעה "עד מתי?"

חלוקה לשליחות מצוה יום א' כ"ד מנ"א ה'תנש"א

עיתונאי שאל את כ"ק אדמו"ר: מתי משיח יבוא.

כ"ק אדמו"ר: "מתי שיבוא – זה בשבילו להחליט, אבל שכל אחד מאיתנו צריך לעשות – הוא להוסיף בעיני תורה ומצוות, וזה יזרז את ביאתו, והשם יתברך יברך אותך".

על-אף שאיננו יודעים מתי בדיוק משיח יבוא, ברור הדבר שנמצאים אנו בזמן השיא לביאת המשיח, ואין שום סיבה מדוע משיח מתעכב:

שיחת ש"פ נח תשנ"ב

העבודה דכללות בני ישראל.. נסתיימה ונשלמה ואין ביאור והסבר כלל על עכוב הגאולה.

להמשיך את הגאולה בגשמיות

שיחת ש"פ וישלח תשנ"ב

ומזה מובן שהמשך העבודה שלאחרי-זה (כל זמן שמשיח צדקנו מתעכב מאיזו סיבה (שאינה מובנת כלל) אינה עבודת הכירורים.. אלא, עבודה מיוחדת להביא להתגלות בפועל בעולם.

שיחת ש"פ ויגש, תשנ"ב

..כפי שדובר ועוררו כמה פעמים לאחרונה – שעל-פי הודעת כבוד קדושת מורי וחמי אדמו"ר נשיא דורנו, כבר סיימו את כל ההכנות לגאולה, וכעת צריכים רק להמשיך את הגאולה בפועל בגשמיות וחומריות העולם (חומריות שנעשה מגשמיות), הגלוי לעיני בשר.

שיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב

.. ועל-פי הודעת כבוד קדושת מורי וחמי אדמו"ר נשיא דורנו, השליח היחיד בדורנו, והמשיח היחיד בדורנו, שכבר סיימו את העבודה – הרי מובן, שמתחיל להתקיים ה"שלח נא ביד תשלח", השליחות של כבוד קדושת מורי וחמי אדמו"ר.

ומזה מובן, שהדבר היחיד שנשאר עכשיו בעבודת השליחות, הוא – לקבל את פני משיח צדקנו בפועל ממש, כדי שיוכל לקיים את שליחותו בפועל ולהוציא את כל ישראל מהגלות..

..לכל לראש – צריך לצאת בהכרזה ובהודעה לכל השלוחים, שעבודת השיחות עכשיו ושל כל יהודי מתבטאת בזה – שיקבלו את פני משיח צדקנו.

כלומר: כל הפרטים בעבודת השליחות של הפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, צריכים להיות חדורים בנקודה זו – כיצד זה מוליך לקבל משיח צדקנו.

חתימה: טוט אלץ וואס איר קענט!

במשך הדורות, העיסוק התמידי בסוגיית המשיח היה תחום עיסוקם של צדיקים בלבד. רק אנשים בעלי דרגה רוחנית גבוהה מיקדו את מחשבותיהם ואת פעולותיהם בייעוד הזה.

בשנים האחרונות החל הרבי לדבר בהתוועדויות על ביאת המשיח והגאולה ללא הרף, והחל לדרוש מאיתנו את העיסוק המתמיד בהבאת הגאולה, מה שכאמור לא היה נדרש עד כה.

שינוי הסגנון עורר תמיהה, והרבי התייחס לכך באריכות בשיחת פורים תשמ"ז. משיחה זו אנו אף למדים נקודה חשובה: הסיבה לדיבורים הרבים אודות הגאולה, אינה משום שכעת הגענו לשלב חדש, שלא היינו בו עד כה. אלא בדיוק להיפך: משום שאנו נמצאים בשלב מיוחד כבר שנים רבות, ועדיין לא בא.

למעשה, זה גם התוכן של "השיחה הידועה" – כ"ח ניסן תנש"א. "מכאן ולהבא תעשו אתם כל אשר ביכולתכם". כאשר על-פי כל הסימנים נמצאים בזמן שמשיח צריך הי' כבר לבוא, "לאלתר לגאולה", ובכל-זאת "עדיין לא בא" – הרי הברירה היחידה היא שכל אחד ואחד יתמסר בעצמו להבאת הגאולה, ויעשה כל אשר ביכולתו.

כאמור בפרק "הגאולה – תכלית הבריאה" שהדרך היחידה להבאת המשיח היא קיום תורה ומצוות, גם כאן הדגיש הרבי חזור והדגש שכוונתו שיוסיפו בקיום התורה ומצוות, ובפרט בחלקים בתורה והמצוות המסוימות שלהם סגולה מיוחדת להבאת הגאולה.



יצא לאור על ידי ישיבת הקיץ צעירי ליובאוויטש

