

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה ח / גליון שכמ
ערש"ק פרשת ואתחנן ה'תשע"א

ב' אופנים בביטול האויב ע"י הנחת התפילין

העצה להפטר מהעצבות - היסח הדעת

ביאור נפלא בגדר האיסור דשכחת התורה

המעלה והחסרון שבהתבודדות



פתח דבר

בעזרה"ת.

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

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ופשוט שלפעמים מעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו על-אתר או בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

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

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

קובץ זה יוצא לאור לזכות האחים
הרה"ח הרה"ת ישראל אפרים מנשה שי'
והרה"ח הרה"ת יוסף משה שי'
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

צוות העריכה וההגהה:
[עי"פ סדר הא"ב]

הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי', הרב יוסף גליצנשטיין,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייצס



יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

ארץ הקודש
ת.ד. 2033
כפר חב"ד 60840
טלפון: 03-738-3734
הפצה: 03-960-4832
718-534-8673
Brooklyn, NY 11213
oh@chasidus.net

נדפס באדיבות

The Print House

538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237
718-628-6700

תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש.....

תפילין של יד ושל ראש – מציאות אחת או לא

ביאור נפלא בחילוק הלשון בין פרשיות קריאת שמע לענין מצות התפילין, דבפרשה ראשונה (בפרשתנו) מחלק בין התפילין ש"י לש"ר; החילוק באופן פעולת התפילין לענין "ויראו ממך", בזמן יצי"מ ובזמן הכניסה לארץ

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ט עמ' 49 ואילך)

ח. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

ט. יינה של תורה.....

"אין עוד" ואפילו בחללו של עולם:

"וכי תעלה על דעתך שיש אלוקים נשרה במים מתחת לארץ?!"

ג' חלוקות בידיעת האלוקות / עומק משמעות חידוש הבעש"ט ז"ל בביטול העולם לאלוקים / האלוקות מתגלה בכל נברא ונברא והיא היא כל מהותו ועניינו / גם באדם ישנם ג' עניינים אלו / "כל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש"

(ע"פ לקו"ש חכ"ט עמ' 26 ואילך)

יד. פנינים.....

דרוש ואגדה

טו. חידושי סוגיות.....

באיסור שכחת ת"ת

יביא כל שיטות הראשונים בגדרי איסור זה להלכתא / יבאר דרכו המחודשת של רבינו הזקן דס"ל כרבינו יונה דהוי איסור בפ"ע, אבל לאו מטעמי' / יפלפל עפ"ז לתרץ מעשה דר' זירא שבא לא"י והי' מתענה ושוכח תלמודו בבבל

(ע"פ לקוטי שיחות חל"ד עמ' 24 ואילך)

כג. תורת חיים.....

מכתבי קודש אודות שלילת העצבות, כ"א להסיח דעת לגמרי מזה, ולהתבונן אשר אין כל יסוד לענינים המצערים, ובוודאי אפשר להיות בשמחה

כו. דרכי החסידות.....

שיחת קודש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ מליובאוויטש נ"ע בו מבאר את המעלה הגדולה והחידוש של מורנו הבעל שם טוב, שלא להיות פרוש ומובדל מן העולם, כ"א להתעסק עם עניני עוה"ז להעלותו ולזככו



תפילין של יד ושל ראש - מציאות אחת או לא

ביאור נפלא בחילוק הלשון בין פרשיות קריאת שמע לענין מצות התפילין, דבפרשה ראשונה (בפרשתנו) מחלק בין התפילין ש"י לש"ר; החילוק באופן פעולת התפילין לענין "ויראו מך", בזמן יצי"מ ובזמן הכניסה לארץ

א. בפרשתנו נכתבה הפרשה הראשונה דקריאת שמע, שהיא הפרשה השלישית שבתורה המדברת בענין תפילין. שתי פרשיות היו בסוף פרשת בא – פרשת "קדש" ופרשת "והי' כי יביאך", בפרשתנו היא הפרשה השלישית, ובפ' עקב היא הפרשה הרביעית – פרשת "והי' אם שמוע".

והנה, בכל ד' הפרשיות נזכר הציווי הן על תפילין של יד והן על תפילין של ראש; אמנם כד דייקת שפיר, יש הבדל בין ב' הפרשיות שנאמרו ביציאת מצרים – בס"פ בא, לבין ב' הפרשיות שנאמרו בשנת הארבעים – בפרשתנו ובפ' עקב, לענין היחס שבין של יד לשל ראש:

בס"פ בא נאמר: "והי' לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך" – אותו "והי'" קאי גם על "לאות על ידכה" וגם על "לטוטפות בין עיניך". והיינו, שה"אות על ידכה" וה"לטוטפות בין עיניך" הם הוי' ומציאות אחת [ועד"ז לפני כן: "והי' לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך"];

אולם בפרשתנו מפריד הכתוב בין השל יד לשל ראש, ואומר זה בב' חלוקות: א) "וקשרתם לאות

על ידך". (ב) "והיו לטוטפות בין עיניך". תיבת "והיו" מחלקת בין ה"לאות על ידך" לבין ה"לטוטפות בין עיניך", והיינו שהם שתי מציאויות [ועד"ז בפ' עקב: "וקשרתם אותם לאות על ידכם – והיו לטוטפות בין עיניכם"].

ומודגש הבדל זה בלשון רש"י בפירושו על התורה:

בס"פ בא מפרש רש"י על "לטוטפות בין עיניך" – "תפילין, ועל שם שהם ארבעה בתים קרויין טוטפות" וכו' [ואינו מדגיש "תפילין שבראש", אלא אומר "תפילין" סתם, באופן כללי]; ואילו בפרשתנו הוא מדגיש את ההבדל שבין ב' הענינים, וז"ל: "וקשרתם לאות על ידך – אלו תפילין שבזרוע. והיו לטוטפות בין עיניך – אלו תפילין שבראש, ועל שם מנין פרשיותיהם נקראו טטפת" וכו'.

ב. ויש לומר בטעם החילוק – מדוע בפ' בא (בעת יציאת מצרים) באים התפילין של יד ושל ראש יחד, ואילו בפרשתנו (בשנת הארבעים) הם "נפרדו" זה מזה – ובהקדים:

הנה מצינו למצות תפילין סגולה מיוחדת בנוגע לנצחון בני ישראל על אומות העולם. ובאופנה של סגולה זו מצינו ב' ביאורים:

א) בגמרא איתא (ברכות ו, א): "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך – אלו תפילין שבראש". והיינו, שעל ידי ש"עמי הארץ" רואים את שם ה' על בני ישראל, על ידי שישראל מניחים תפילין שבראש, נופל עליהם פחד ומורא, ואינם מעיזים כלל להתחיל במלחמה כנגד ישראל.

ב) בדברי הרא"ש (הלכות קטנות – הל' תפילין סט"ו): "שמפני קיום מצות תפילין ותיקונן, יתקיים באנשי המלחמה 'וטרף זרוע אף קדקד'". והיינו, שכאשר מאיזו סיבה הגויים כן התחילו ונלחמו בישראל, הרי שבכח התפילין מצליחים ישראל להכניעם ולהורגם, באופן של "וטרף זרוע אף קדקד". ומפורש יותר ברבינו בחיי (ס"פ מטות): "וטרף זרוע – בזכות תפילין שבזרוע; אף קדקד – בזכות תפילין שבראש" [וראה מה שהובא במדור זה בגליון דש"פ דברים תשס"ז].

ג. וכד דייקת שפיר, הרי יש נפקותא בין שני ביאורים אלו שבסגולת התפילין – לענין היחס שבין תפילין של יד לשל ראש:

בביאור הב', שהתפילין מביאים להכאת האויב, הרי כל אחד מן התפילין פועל בפני עצמו. יש כאן שתי פעולות, מדה כנגד מדה: "וטרף זרוע" דהאויב – בזכות תפילין של יד, "אף קדקד" דהאויב – בזכות תפילין של ראש.

אולם בביאור הא', שהתפילין פועלים על האומות "ויראו ממך", הרי שיש כאן רק פעולה אחת. ובאמת שבלשון חז"ל מבואר שהוא בזכות ה"תפילין שבראש", [והטעם בפשטות – כי דוקא

התפילין שבראש הם גלויים באופן של "וראו כל עמי הארץ"[1], אולם על כרחך צריך לומר שיש כאן גם התפילין של יד, שהרי המצוה היא להניח השל ראש רק לאחר שמניחים השל יד. והיינו, שהיראה דאומות העולם באה בפועל על ידי ראייתם בהתפילין של ראש, אלא שהתפילין של יד – שמניחים לפני השל ראש – נותנים בהם "תוספת כח" (וראה צפנת פענח על הרמב"ם הל' תפילין פ"ד ה"ד, עיי"ש).

ד. ומעתה יתבאר טעם ההבדל בין יציאת מצרים – שאז נאמרו התפילין של ראש ושל יד בתור הוי' ומציאות אחת, לבין פרשתנו – שבה נאמרו התפילין של ראש ושל יד כשתי מציאויות:

כשיצאו ישראל ממצרים הי' משה רבינו אמור להכניסם לארץ ישראל, וכניסה זו לארץ היתה אמורה להיות בצורה ניסית, שהאומות לא היו מעיזים להילחם בישראל כלל, וכמו שכתוב (בשלה טו, טו-טז): "נמוגו כל יושבי כנען, תפול עליהם אימתה ופחד". והיינו, שאז התפילין היו פועלים באופן של "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" – ולענין זה הרי התפילין פועלים בבת אחת, ואין התחלקות בין השל יד לשל ראש, כנ"ל;

אולם בפרשתנו, כבר ידעו שהכניסה לארץ ישראל לא תהי' על ידי משה עצמו, אלא רק על ידי יהושע, וכנאמר בתחילת הפרשה: "רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה... וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו כי הוא יעבור לפני העם הזה והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה". וכיון שמדריגת יהושע פחותה ממדריגת משה, כמאמר: "פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה" (בבא בתרא עה, א. ספרי ורש"י פ' פינחס כז, כ. ועוד), הרי שלא יקויים בשלימות ה"ויראו ממך", ויהי' צורך גם במלחמות כדי להכניע את יושבי הארץ (וכפי שאכן הי'). כיון שבמלחמה עסקינן, הרי כאן סגולת התפילין באה באופן של שתי פעולות: "וטרף זרוע – בזכות תפילין שבזרוע; אף קדקד – בזכות תפילין שבראש", ולכן גם התורה מחלקת בלשונה: "וקשרתם לאות על ירך – והיו לטוטפות בין עיניך".



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

לבניך – אלו התלמידים

ושנתם לבניך

לבניך – אלו התלמידים. מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים (ו. ז. רש"י)

במפרשי רש"י (ראה שפ"ח ועוד) הקשו:

מה ראה רש"י להוציא את הכתוב מפשוטו, ולפרש שבניך – "אלו התלמידים". ובפרט, שענינו של פירוש רש"י הוא (כלשונו בעצמו) "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" (בראשית

ג. ח.).

ויש לבאר בזה:

על הפסוק שאמר יעקב לשמעון (בראשית מט, ז) "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל", מפרש רש"י "אין לך עניים וסופרים ומלמדי תינוקות אלא משמעון כדי שיהיו נפוצים". ונמצא, ששבת שמעון התעסקו בלימוד תינוקות של בית רבן.

ועל-כן, אם נבוא לפרש את "ושנתם לבניך" כפשוטו שהכוונה שכל אב חייב ללמד את בניו תורה, יוקשה ביותר, לשם מה נצרכו שבת שמעון ללמד את התינוקות בעוד שכל אב מחוייב ללמד את בניו בעצמו?

ואף שעדיין יודרשו מלמדים בשביל היתומים ובני עמי-הארץ, מ"מ יוקשה מדוע נצרכו לשבת שלם – שמעון, להתעסק בזה בעוד שהצורך בזה הוא לעיתים רחוקות.

ולכן פירש רש"י שהכוונה ל"תלמידים", וא"כ אין חיוב על אב ללמד את בניו, ושפיר מובן מדוע הוצרכו מלמדי תינוקות. וק"ל.

(ע"פ לקו"ש ח"ט עמ' 33 ואילך)

אין חנון אלא מתנת חנם

ואתחנן אל ה'

אין חנון כו' אלא מתנת חנם כו' דבר אחר זה אחד מעשרה לשונות שנקראת תפלה (ג. כג. רש"י)

מלשון רש"י מוכח דשתי דיעות חלוקות הן אם "ואתחנן" הוא לשון מתנת חנם או לשון תפלה. וצ"ב, דגם אם ואתחנן הוא לשון מתנת חנם, מדוע א"א לומר שהוא לשון תפלה, וכי א"א לבקש מתנת חנם בדרך תפלה?

וי"ל הביאור בזה, דהנה אף שמשוה התפלל ליכנס לארץ כי חשב "שמה הותר הנדר" (רש"י בד"ה שלאח"י) הרי אף הוא ידע שכבר "נגזרה גזירה" (לשון רש"י לקמן) שלא יכנס לארץ.

והנה בר"ה (זו, ב ואילך) איפלגו אם תפלה מועלת לאחר גזר דין. ומסקנת הגמ' שם דבגזר דין על היחיד לא מהני ועל הציבור מהני.

ועפ"ז י"ל דבזה איפלגו שתי הפירושים ברש"י הנ"ל: די"א דהגזירה על משה כגזירת הציבור דהרי "משה הוא ישראל וישראל הם משה" (רש"י ד"ה וישלח ישראל חוקת כא, כא) ולכן שפיר הוי ואתחנן לשון תפלה, כי בגזר דין על הציבור מהני תפלה גם אחר גזר דין.

אבל י"א דהגזירה על משה כגזירה על יחיד גרידא. ולכן א"א לומר דואתחנן לשון תפלה הוא, וצ"ל דביקש משה "מתנת חנם".

(ע"פ לקו"ש חכ"ד עמ' 28 ואילך)



“אין עוד” ואפילו בחללו של עולם: “וכי תעלה על דעתך שיש אלוקים נשרה במים מתחת לארץ!?”

ג' חלוקות בידיעת האלוקות / עומק משמעות חידוש הבעש"ט ז"ל בביטול העולם לאלוקים / האלוקות מתגלה בכל נברא ונברא והיא היא כל מהותו ועניינו / גם באדם ישנם ג' עניינים אלו / "כל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש"

וידעת היום והשיבות אל לבבך כי ה' הוא האלוקים, בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד¹. ואיתא במדרש²: יתרו נתן ממש בעבודת כוכבים, שנאמר "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלוקים" (משמע שהם גדולים, אבל הוא גדול מהם. מת"כ); נעמן הודה במקצת ממנה, שנאמר "הנה נא ידעתי כי אין אלוקים בכל הארץ כי אם בישראל" (הרי שהעיד על הארץ, אבל לא על השמים. מת"כ); רחב שמתהו בשמים ובארץ שנאמר "כי ה' אלוקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת"; משה שמו אף בחללו של עולם, שנאמר "כי ה' הוא האלוקים, בשמים ממעל, ועל הארץ מתחת, אין עוד" מאי "אין עוד" – אפילו בחללו של עולם.

ולכאורה חילוק זה לג' עניינים (א) "בשמים ממעל", (ב) "על הארץ מתחת" ו(ג) "אין עוד" – ואפילו

(1) פרשתנו ד, לט.

(2) דב"ר פ"ב, כח. ועד"ז ביל"ש (יתרו רמז רסט. יהושע רמז י).

בחללו של עולם – קשה להולמו. דמאי משמע, וכי אלו ג' ידיעות מחולקות שאין שום אלוהה ח"ו לא רק בשמים אלא גם בארץ, ולא רק בארץ אלא גם בחללו של עולם?

על כרחך, אף שמצידו של הקב"ה אין חילוק בין היותו "בשמים ממעל" ו"על הארץ מתחת" ו"בחללו של עולם" – מ"מ מצד ה"ידיעה" של האדם, יכול להיות חילוק³. ועל-כן חידוש הוא בכל מקום ומקום. וצריך להבין את תוכן החידוש הזה.

ובאמת קושיא כיוצא בזו הקשה רבינו הגדול נ"ע בריש "שער היחוד והאמונה", וזלה"ק:

וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלוקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. וצריך להבין, וכי תעלה על דעתך שיש אלקים נשרה במים מתחת לארץ שצריך להזהיר כ"כ והשבות אל לבבך.

ותמצית אמרי בינתו, ע"פ דרכו של מורנו הבעש"ט הק', דהמכוון ב"אין עוד" – אינו לאלוהה אחר המצוי בהיחבא, דדבר זה לא יעלה על מחשבת האדם, אלא שאין שום מציאות מלבד הקב"ה, והיינו שהשמים והארץ וכל צבאם אינם אלא אלוקות ואין שום מציאות ושום דבר חוץ לאחדותו ית', ד"הכל בטל במציאות אצלו".

דמכיון שהנבראים נתהוו בדרך בריאה יש מאין (ולא יש מיש), לכך צריכים הם תדיר לכח הבורא המהווה שיקיימם, ואילו היה הכח האלוקי המהווה מסתלק מהם כרגע, מיד ייעשו "אין" ואפס ממש, כמו לפני ששת ימי בראשית ממש".

ובזאת יובן מה שהוסיף הכתוב "ועל הארץ מתחת" – להורות ש"גם הארץ החומרית שנראית יש גמור לעין כל, היא אין ואפס ממש לגבי הקב"ה"⁵.

אבל בביאור זה לא די: דאף אמנם קשה יותר לקבל בלב שגם הארץ החומרית בטלה במציאות לגבי בוראה, מ"מ, כל זאת הוא רק בהרגש הלב ("והשבות אל לבבך"), אבל בהבנת הדברים ("וידעת היום") אין שום הפרש, ואם הוא מבין בשכלו שה"שמים ממעל" בטלים במציאות לקב"ה, וקמיה ית' הם כלא חשיבי, הוא הדין והוא הטעם ב"ארץ מתחת" ומה יש מקום לחלק?

3) דבזה נשתנה הפסוק הזה מהפסוק שלפניו (ד, לה) "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו" – ששם ליתא לג' החלוקות. והוא מכיוון דהפסוק "אתה הראית" מדבר במה שראו ישראל בשעת מ"ת, דאז ראו ש"אין עוד מלבדו" כפי שהוא באמת, ומצד האמת אין שום חלוקה. ואמנם הפסוק "וידעת היום" עוסק בחובת האדם ובידיעתו – ובידיעת האדם יש מקום לחלק בין ג' העניינים הללו.

4) ל' שער היחוד והאמונה פ"א ופ"ג. (ראה ביאור הלשון בליקוט פירושים כו' לשם ע' נט-ס).

5) שם פ"ו (פ, ב).

לקראת שבת

יא

והביאור בזה:

בחידושו של מורנו הבעש"ט היה אפשר לפרש, שהקב"ה מהוה ומחיה את העולמות כולם, עליונים ותחתונים, ועד שבלעדו ית' אין להם שום קיום – בדוגמת אור ומאור, דאין באור אלא מה שבמאור, וכיון שכבה המאור, תעיף עיניך באור ואיננו, דאין לו שום קיום זולת המאור.

ואמנם, הרבה יתר על כן הוא בבריאת שמים וארץ והתהוותם בכל רגע ע"י הקב"ה: באור ומאור – אף שאין האור אלא השתקפות ("שיינוג") מהמאור, ואין לו שום קיום בפ"ע, מ"מ הרי יש לו מהות נפרדת, דזה אור וזה מאור, והם מחולקים בגדריהם, ואפילו במקומם: המאור אינו נמצא במקום שהאור מאיר.

אבל בבריאת שמים וארץ, הקב"ה מחיה ומהווה את הכל באופן כזה שהוא חיותו וקיומו של הנברא עצמו, ואין לשום נברא שום תוכן ומהות מבלעדו ית'. והיינו שהוא ית' "נמצא" כביכול בתוך כל נברא באופן מיוחד, דכל נברא שונה מהנברא האחר – והקב"ה כביכול מתצמצם ונמצא בכל נברא לפי עניינו.

וכפי שמבואר בתניא שם מבואר שלכל נברא ונברא יש "דבר ה'" בפ"ע. והיינו שהאלוקות יורדת כביכול לתוך פרטי הפרטים של כל בריאה ובריאה.

וזהו ה"אין עוד" האמיתי: אין שום מציאות חוץ ממנו ית'. מכיון שדבר ה' מתלבש בתוך הנברא, קיומו ועניינו, ולכן הנברא אינו נפרד כלל מדבר ה', ודבר ה' הוא החיות והנפש של אותו נברא בו הוא מלוכש. ובמילא מובן איך ש"כל נברא ויש – הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש".

האמור פותח שער להבין ולהשכיל במהות חלוקה זו ד(א) "שמים ממעל" (ב) "הארץ מתחת" ו(ג) "אין עוד":

כיוון שעומק המשמעות של "אין עוד" קשור בזה שכוח הבורא נמצא ומתלבש בתוך עניינו של כל נברא ונברא, היה יכול להיות מקום ולחלק: זה שהקב"ה מתלבש בנבראים – אין זאת אלא בנבראים העליונים והרוחניים – ה"שמים ממעל", אבל ב"ארץ מתחת" – עניינים תחתונים של העולם הזה, אף שגם הם נבראו במאמר ורוח פיו ית', אמנם אין הוא מתלבש בהם, והיחס ביניהם אליו ית' הוא כמו היחס בין האור למאור;

ע"ז אמר הכתוב "וידעת היום גו' כי ה' הוא האלוקים גו' על הארץ מתחת" – להורות שגם הנבראים התחתונים הם בביטול מוחלט אליו ית', וכל מהותם ועניינם הוא אך ורק האלוקות, ולולא זאת אין בהם שום דבר ממש.

ועדיין מקום לבעל דין לטעון, דהא תינח הנבראים שהזכרו בעשרה מאמרות – בהם בוודאי

לקראת שבת

יש התלבשות גמורה של דבר ה', אבל אלו הנבראים שלא נזכרו שם, בחי' "חללו של עולם", אפשר שנבראים נחותים אלו אין כל מהותם וחפצם דבר ה' – וע"ז הוסיף "אין עוד".⁷

* * *

הדברים הללו קיימים בעולם הגדול, ודוגמתם גם ב"עולם קטן – זה האדם"⁸:

תפקידו של היהודי בעלמא דין הוא להביא ולגלות את האלוקות בעולם, מתחיל בעולמו שלו – גופו ונפשו. ובזה ג' חלוקות: (א) "שמים ממעל"; (ב) "הארץ מתחת"; (ג) "אין עוד – חללו של עולם".

היום מתחיל אחרי שהאדם ישן בלילה, בשעת השינה עולה הנשמה למעלה ושואבת לה חיים. תיכף שהיא מתעוררת ה"ה עם כוחות מחודשים שקיבלה לעבודת היום. וי"ל שזהו הטעם שיהודי פותח את היום באמירת "מודה אני לפניך כו' שהחזרת בי נשמת" – הודאה לקב"ה, "לפניך" שהחזיר את הנשמה מאיתו, עם כוחות רעננים ומחודשים – משורשה ב"שמים ממעל".

ולאחרי זאת מתחילה עבודת היום, להביא את הנשמה בכל הגוף, שהנשמה תחדור ותשפיע גם על ה"ארץ", הארציות שבאדם. ובזה שתי מדריגות:

א. עבודת התפילה בבית הכנסת, ו"מבית הכנסת לבית המדרש"¹⁰. שאז הוא מביא את הנשמה בכל כוחותיו ובכל גופו (דענין עבודת התפילה הוא להביא ולגלות את אור הנשמה בגוף כולו¹¹). דענין זה הוא ע"ד "בארץ מתחת" דקאי כנ"ל על הדברים התחתונים שנזכרו בפירוש בעש"מ שבתורה, וכך גילוי האור האלוקי הזה הוא בדרכי התורה והתפילה, ועל ידם.

ב. אחרי הלימוד, כשיוצא לעולם ל"הנהג בהם מנהג דרך ארץ"¹². שאז העסק הוא עם עניינים של העולם ממש כפשוטו, ענייני הרשות, שהם בדוגמת הדברים הנחותים שלא מוזכרים בעשרה מאמרות שבתורה. וגם בהם הוא מביא את האור האלוקי, וכפוסק "אין עוד – ואפילו בחללו של עולם".

7 וחלוקה זו מדוייקת בלשונו הזהב של רבינו הגדול בפרק קמא דשער היחוד: דפותח בפירוש הבעש"ט עה"פ "לעולם הוי' דברך ניצב בשמים" שדברך שאמרת יהי רקיע עומדות בתוך רקיע השמים להחיותם" – "בשמים ממעל"; וממשיך "וכן בכל הברואים, ואפי' ארץ הלזו הגשמית" – "הארץ מתחת"; ומסיים "ואף שלא נזכר שם אבן בעש"מ שבתורה" – "אין עוד, חללו של עולם".

8 ראה תנחומא פקודי ג. תקו"ז תס"ט (ק, ב). וראה ג"כ אדר"נ פל"א. קה"ר פ"א, ד. מו"נ ח"א פע"ב. ועוד.

9 ב"ר פ"ד, ט (ועד"ז בפדר"א פ"ב – הובא בעץ יוסף לב"ר שם. וראה גם רד"ל לפדר"א שם).

10 ברכות ומ"ק בסופה.

11 דלכן אסור לאכול קודם התפילה, ד"נשמה באפו" (ברכות יד, א) – והיינו שעדיין לא נתפשטה בכל הגוף. ואי אפשר לעסוק בעבודת הביורים דאכילה כל זמן שלא בירר את עצמו ד"סמוך לפלטרין שלך לא כבשת" (נתבאר בלקוטי תורה פ' פינחס עט, ד. ד"ה להבין ענין נפש האלוקית (אור התורה בראשית כרך ו' בתחילתו). סד"ה לכה דודי, תרפ"ט. ועוד).

12 ברכות לה, ב.

דע"י ההכנה הראויה ד"שמים ממעל" ו"הארץ מתחת" בכוחו של כל יהודי להביא את השכינה גם ל"חללו של עולם", ועד שיבוא למצב שהעולם אינו תופס שום מקום כלל, אינו שום מציאות – "אין עוד".



פנינים

דרוש ואגדה

"וקשרתם", ובתפילין של ראש כתוב "והיו", ומזה מוכח דבתפילין של יד המצוה היא רק מעשה הקשירה, משא"כ תפילין של ראש – מצוותן שיהיו מונחים על הראש, ונמצא שכל רגע שהן על הראש מקיים מצוות תפילין (וראה בצפצפ"נ על הרמב"ם (הל' תפילין פ"ד ה"ד. מהר"ח ע, ד. פט, א) שביאר ע"פ חילוק זה לשון הרמב"ם).

ויש לבאר זה בעבודת האדם לקונו:

החילוק הפנימי בין תש"י ותש"ר הוא כמבואר בשו"ע (או"ח סכ"ה ס"ה) דתש"י שמניחים על הזרוע כנגד הלב מורה על עבודת המדות, לשעבד להקב"ה "הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות", ותש"ר מורה "על הראש כנגד המוח" – לשעבד "הנשמה שהיא במוח" להקב"ה.

ועפ"ז יש לבאר החילוק הנ"ל בין תש"י ותש"ר:

בנוגע למדות שבלב, הרי אין לבו של כל אדם ברשותו "להפך לבו מתאוות עוה"ז לאהבת ה' באמת" (תניא רפי"ז), כי רק צדיקים "לכם ברשותם" (תניא שם), ולכן אין מצות תש"י – דהיינו שעבוד תאוות הלב – אלא רק על מעשה הקשירה, זאת אומרת, דאף שאין האדם יכול להפוך את לבו מתאוות לבו לאהבת ה' באמת, שיהי' משועבד בתמידיות לאהבת ה', מ"מ עליו לקשור את לבו, בדרך כפי', לשלוט על עצמו שלא להוציא תאוותו מן הכח אל הפועל.

משא"כ בנוגע למוחו, הרי "מוחו ברשותו" של כאו"א מישאל, ש"יכול להתבונן בו בכל אשר יחפוץ" (תניא שם), ולכן מצות תש"ר היא "שיהי' מונח", היינו שיהי' משועבד באופן תמידי לעבודתו יתברך.

(ע"פ לקו"ש חל"ט עמ' 22 ואילך)

לא הי' לו בת-קול

קול גדול ולא יסף
שלא הי' לו בת קול
(ה, יט. שמות רבה פ' יתרו)

צ"ב, מהי המעלה הגדולה בכך שלקול דמתן תורה לא הי' בת קול? ובפרט לפי הידוע דקוב"ה לא עביד ניסא למגנא, צ"ע מדוע הוצרכו לנס זה?

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בסה"ק (ראה תניא פל"ו), דהגילוי האלוקי שהי' בשעת מתן תורה, הוא מעין הגילוי שיהי' לעת"ל, שאז יתגלה אור הקדושה בתכלית הגילוי ללא כל לבוש וצמצום, ואפי' דברים גשמיים ותחתונים לא יעלימו ויסתירו על הבורא, אלא גם בהם תחדור הקדושה ויתגלה על ידם, וכמאמר הכתוב "ונגלה כבוד ה', וראו כל בשר יחדיו, כי פי ה' דיבר" (ישעי' מ, ה).

והנה טבע הקול הוא, שכשהוא מגיע ומכה באיזה דבר גשמי נוצר וחוזר ממנו הד, אך באם נספג הקול בדבר הגשמי הנה אז לא תהי' בת קול.

ועפ"ז יובן מה שבקול דמתן תורה לא הי' בת קול, שזהו משום שהגילוי באופן כזה דלא רק שהגשמי לא העלים והסתיר על אור הקדושה, אלא גם שאור הקדושה "הקול" דמ"ת, חדר ונספג בגשמי עצמו, ולכן לא הי' לו בת קול.

(ע"פ לקו"ש ח"ד עמ' 1092 ואילך)

שליטה על המדות ומחשבות טהורות

וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות
בין עיניך
(ה, ה.)

בנוגע לתפילין של יד נקט הכתוב הלשון



באיסור שכחת ת"ת

יביא כל שיטות הראשונים בגדרי איסור זה להלכתא / יבאר דרכו המחודשת של רבינו הזקן דס"ל כרבינו יונה דהוי איסור בפ"ע, אבל לאו מטעמי / יפלפל עפ"ז לתרץ מעשה דר' זירא שבא לא"י והי' מתענה ושוכח תלמודו בבבל

מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר כו' אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו כו'.

ולכאורה יש כאן תימה גדולה, מה ראה הש"ס ללימוד מיוחד דהשוכח מחמת אונס אינו

(1) ראה יד מלאכי כללי הה"א אות קצח (קרוב לסופו מהרא"ס), שמתניתין דקאמר השוכח דבר אחד ממשנתו – היינו משניות ובוה קאמר כאילו מתחייב בנפשו; ובגמ' בא ר"ל להוסיף דאם שכח תלמודו – פירוש המשניות, אבל עדיין יש בידו (בענין זה עצמו) המשנה, לפיכך אינו מתחייב בנפשו רק עובר בלאו. ע"ש. וראה גם חדא"ג מהרש"א יומא לח, ב ד"ה כל השוכח. ומשו"ע אדה"ז (הובא לקמן בפנים) לא משמע כן*. ואכ"מ.

(* ולהעיר גם ממדרש שמואל אבות שם בסופו דמ"ש "משנתו" רמז "אפי' שכח מהדברים אשר יקראו משנתו שהם הדברים אשר עיין בשכלו הוא מתחייב בנפשו כו".

א

יקשה בהא דהוצרך הש"ס ללימוד מיוחד דהאנוס אינו עובר, ויפלפל בשיטות הראשונים בגדר איסור זה לדינא

גרסינן במנחות (צט, רע"ב): "ואמר ריש לקיש כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו שנא' (פרשתנו ד, ט) השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים וכדר' אבין אמר ר' אילעא דאמר רבי אבין אמר ר' אילעא כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה כו', יכול אפי' מחמת אונסו ת"ל ופן יסורו מלבבך במסירם מלבו הכתוב מדבר, ר' דוסתאי בר' ינאי אמר יכול אפילו תקפה עליו משנתו ת"ל רק". ובמתני' דאבות (פ"ג מ"ח) תנינן: כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו

יראים⁶ (סכ"ח. וביראים השלם – ששנ"ט)) שמנו איסור זה ללאו, ס"ל דקאי במעשה של שכחת דברי תורה, היינו שהאיסור הוא במי שהולך ו"פורש מן התורה" (כלשון הסמ"ג שם. ועד"ו בסמ"ק שם), או ש"אינו חייב עד שישוב ויסירם מלבו פי' שמפנה לבו לבטלה" (כלשון היראים שם⁸). ויש חולקין על זה, דהנה רבינו יונה בפירושו למתני' דאבות שם, כ': כי השכחה מצוי' בבני אדם והי' לו לחזור ההלכה הרבה פעמים ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד שלא תוכל לסור מלבו ולא עשה כו'. ע"כ. וכעין זה כתב הרע"ב⁹. ועל יסוד דבריהם נקט רבינו הזקן בהלכות ת"ת (פ"ב ס"ד ואילך): "כל השוכח דבר אחד ממשנתו מחמת שלא חזר על לימודו כראוי מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו וגם עובר בלאו של תורה שנאמר רק השמר לך"¹⁰.

עובר בלאו², הא כללא הוא בכל התורה דאונס רחמנא פטרי' (ב"ק כח, סע"ב. וש"נ. וראה בפרטיות אנציקלופדיא תלמודית ערך אונס (א). וש"נ), ומהיכי תיתי נאמר דהכא עובר בלאו אם לא שהשמיענו רחמנא דאינו עובר.

והנראה בזה, בהקדים מה שנקטו רבותינו בגדר איסור זה, דהנה באמת הרמב"ם (ועוד ראשונים) לא מנו כלל הלאו ד"לא תשכח גו'" במנין המצות. ואף הרמב"ן שמנאו במנין המצות (בהשמטות לשהמ"צ מל"ב), ס"ל דלאו זה לא קאי על שכחת דברי תורה, אלא על שכחת מעמד הר סיני (וכמ"ש גם בפירושו על התורה עה"פ). ולכאורה ס"ל³ דהילפותא הנ"ל שבמשנה וגמרא הוי אסמכתא בעלמא, ואינו אלא מילי⁴ דחסידותא. מיהו לדעת כמה ממוני המצות והפוסקים נמנה הלאו ד"פן תשכח" במנין המצות. אבל מצינו בזה גופא בב' דרכים, דכמה מהם (סמ"ג (לאוין י"ג⁵), סמ"ק (סט"ו),

6) וראה גם רשב"ץ בזהר הרקיע (לאוין קיח). ועוד.

7) ל' המשנה – אבות שם מ"ד.

8) וכן משמע במחזור ויטרי למשנה אבות שם (ד"ה ת"ל. אבל ראה בהערה הבאה). וראה תויו"ט אבות שם.

9) וראה גם מחזור ויטרי שם (ד"ה ת"ח) "שהסיח דעתו ממנה מלחזור עלי' עד ששכחה". אבל אח"כ (ד"ה ת"ל) כ' "ומפנה לבו לבטלנות ואינו מחזיר עלי'". וצע"ק.

10) בשו"ע אדה"ז שם מעתיק כל המשך ל' הכתוב "ושמור נפשך . . ופן יסורו . . והודעתם לבניך וגו'" – אף* שבמשנה וגמ' לא הובא (בהאיסור) "ופן יסורו גו'" (ואדרבה למדו מל' זה הקולא ד"אינו מתחייב בנפשו עד שישוב ויסירם מלבו" (ראה מד"ש אבות שם); "במסירם מלבו הכתוב מדבר". והובא בהל' ת"ת לאדה"ז לקמן שם ס"ז). אבל – הובא בסמ"ג וסמ"ק שם. וכן הובא ברמב"ם הל' ת"ת (הובא לקמן בפנים). ואכ"מ.

* אבל זה שהעתיק מהכתוב "והודעתם לבניך וגו'" מובן, כי מל' זה מוכיח בהמשך הסעיף "שאינ הכתוב מדבר בעשה"ד לבדן אלא ה"ה לכל התורה כולה".

2) וכן הביא אדה"ז בהלכות ת"ת שלו (פ"ב ס"ו): "רק, למעט מחמת אונסו".

לכאורה צ"ע, שבגמרא למדו זה מ"ופן יסורו מלבבך" (ומתיבת "רק" למדו בנוגע ל"תקפה עליו משנתו"). ואולי שינה אדה"ז הסדר כדי שלא יסתור המשנה באבות שלמדו שם "אפילו תקפה עליו משנתו" מ"ופן יסורו מלבבך" (הובא בהל' ת"ת שם ס"ז). ואכ"מ.

3) להרמב"ן ועוד. אבל לענין שיטת הרמב"ם בזה – ראה בהנסמן לקמן הערה 12.

4) ראה ב"ק ל, א.

5) ולהעיר שמנה ג"כ הלאו ד"השמר לך פן תשכח את ה"א" (לאוין סד. וראה סוף הקדמתו לחלק מל"ת) – ראה שיחת ט"ו באב תשמ"ז, דשתייהם (שכחת ה"א ושכחת ד"ת שהם דברי ה"א) שייכות זל"ז, והתורה היא "חיינו", ולכן הו"ע תמיד עוד יותר משש המצות התמידיות (שבסוף אגרת המחבר בריש ס' החינוך). ע"ש. וראה בהמשך שיחה זו – בלקו"ש חלק לד, ואתחנן א.

לשכוח דברי תורה, דהרע"ב על משנה זו (ועד"ז ברבינו יונה) נקט בטעמא דהאי דינא, "שמתוך שכחתו הוא בא להתיר את האסור ונמצאת תקלה באה על ידו ושגגתו עולה זדון".

אמנם, נראה דרבינו הזקן דרך מחודשת היתה לו בזה, דהנה בשולחנו לא העתיק טעם זה [אף שפסקו בגדר איסור שכחת התורה – מקורו בדברי הרע"ב ורבינו יונה (כנ"ל ס"א)], ומשמע מזה דלשיטתו אין איסור שכחת דברי תורה (רק) מחמת התקלה שיכולה לבוא כתוצאה מזה, אלא בעצם השכחה¹³. וכדמוכח עוד יותר ממ"ש רבינו (הל' ת"ת שם ס"ד) דגם "עכשיו שנכתבה תורה שבע"פ ויוכל לעיין בספרים מה ששכח אין זה מועיל כלום כי מיד ששכח עובר בלאו קודם שיעיין", הרי שעצם שכחת התורה (מיד, וגם כשלא תבוא תקלה אח"כ כי "יוכל לעיין בספרים") הוי לאו.

ויסודו של אדה"ז י"ל שהוא מעצם אזהרת הכתוב "השמר לך גו' פן תשכח את הדברים" – דלכאורה: שכחה אינה פעולה אלא מצב הבא מאליו וממילא¹⁴, והאדם יכול לשמור עצמו מן השכחה ע"י שחזור למודו כראוי. ומעתה אם היתה כוונת הכתוב באיסור "פן תשכח גו'" לומר החיוב הנ"ל שהאדם ידע ויזכור דיני התורה כדי שלא תבוא תקלה על ידו, הו"ל להכתוב להזהיר בסגנון דעשי', לצוות על (פעולת האדם, דהיינו) חזרת דברי תורה (כדי שהאדם יזכור תמיד כל דיני התורה), ולא (רק) להזהיר על השכחה ("פן תשכח גו'"). אלא ודאי שמעינן מן הכתוב, דשכחת התורה עצמה (גם לולא התקלה

ונמצא לדרך זו האחרונה, דאיכא איסור ולא מפורש מה"ת על שכחת דבר מדברי תורה מצ"ע (ולא רק משום פרישה מדברי תורה או בטלה), ולהכי צריך לחזור על לימודו כראוי שלא לשכות. וזהו כדעת הסמ"ק (סו"ס קה) "שמנאו ללאו בפ"ע . . מי שאינו חוזר לימודו ה"ז כמסיר מלבו מדאוריית" (קו"א להל' ת"ת לאדה"ז שם רפ"ג ית, א [תתמב, א]).

וכבר מפורש כן בהלכות ת"ת להרמב"ם, שכתב (פ"א ה"י¹¹) "עד אימתי חייב ללמוד תורה עד יום מותו שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח", ולהלן (שם ה"ב): "כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבע"פ יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה" [והטעם שלא מנאו הרמב"ם ללאו בפ"ע במנין המצות, כנ"ל, הוא מפני שלדעתו הוא חלק ממ"ע הכללית ד"ת"ת כהלכת", כמבואר בקו"א לאדה"ז¹² (להל' ת"ת רפ"ג יז, ב [תתמא, ב])].

ב

יסיק ע"פ דברי רבינו הזקן בהל' ת"ת דס"ל שאיסור שכחה אינו רק במה שעיי"ז תבוא תקלה

והנה, ההולכים בשיטה זו האחרונה דחייב לעשות מה שלא ישכח תלמודו ע"י שינון, כתבו טעם לחיוב זה לחזור על לימודו כראוי שלא

11) הובא בקו"א שצויין להלן בחצ"ע.

12) וראה מגלת אסתר להסמ"צ שם. ביאור הרי"פ פערלא להסמ"צ הרי"ג מ"ע יד-טו (קכו, א).

13) להעיר ממגן אבות להתשב"ץ אבות שם.

14) ראה לה' אדה"ז שנעתק להלן ס"ד.

וזהו שנתחדש לנו בש"ס מן הכתוב בלפחות והמיעוט המיוחד למעט אונס דשכחה, שהוא לימוד פרטי לענין גדר שכחת התורה (ולא בא להשמיענו רק פטור מעונש בסברא כללית), דקמ"ל שאין כאן שכחת התורה, כלומר: האזהרה להאדם על שכחת ד"ת לא חלה מלכתחילה אלא כשעושה ברצונו, אבל כשהוא מחמת אונס לא שייך בזה ציווי ולא, כלל, גם לא לאו דשכחת דברי תורה.

ובזה יתחוויר מה שבהל' ת"ת שם (ס"ו), בד"ן שוכח מחמת אונסו, מביא אדה"ז דוגמא "כגון שטרוד הרבה בפרנסתו והעתים שקובע לו אין מספיקים לו לחזור כו", דלכאורה: מקורו של אדה"ז הוא בפרש"י (ברכות ח, ב ד"ה מחמת אונסו), אבל רש"י שם כתב אופן זה לדוגמא שני', והדוגמא הראשונה בפרש"י היא "כגון שחלה" (וברבינו יונה לאבות שם: אם שכחה ע"י הזקנה או ע"י אונס אחר רחמנא פטרי') – ואין אדה"ז מביא דוגמא זו. וע"פ הנ"ל י"ל, דכאשר שכח ד"ת מחמת חולי וכיו"ב, הרי האונס הוא בעצם האיסור, שכחת התורה, ולכן ה"ז בכלל אונס רחמנא פטרי' דכל התורה כולה (וא"צ מיעוט מיוחד); משא"כ כ"שטרוד הרבה בפרנסתו והעתים שקובע לו אין מספיקין לו לחזור על לימודו שלמד קודם שהי' טרוד", הרי האונס הוא רק בחזרת ד"ת, הגורמת שלא יבוא לידי (איסור) שכחה (אבל לא בעצם השכחת ד"ת ע"י מצב הבא מאליו וממילא), ולכן הוא קס"ד דגם כשהעדר החזרה הוא לאונסו מ"מ הוא בגדר הלאו, והמיעוט ד"רק" קמ"ל דאינו בגדר שכחת התורה, כנ"ל.

ויומתקו הדברים ע"פ מה שכתב (להלן בהל' ת"ת שם (פ"ב ס"י), ע"ד מי "שהוא בקי היטב בכל

שיכולה לבוא עי"ז) הוא דבר שהתורה הזהירה עליו.

ג

עפ"ז מיישב דהלימוד המיוחד לענין אונס הוא לחדש דלא רק שפטור מעונש וכיו"ב אלא דלא מקרי שכחה

ומעתה, לדרך זו יש לנו לישב שפיר הטעם דבעינן לימוד מיוחד שהשוכח מחמת אונסו אינו עובר בלאו (ואינו מתחייב בנפשו) – אף שבכל התורה כולה אונס רחמנא פטרי'. ובהקדים, דמצינו לומר ב' אופנים (פרטים) בגדר הפטור דאונס (ראה בית האוצר מערכת א' כלל כד. ועוד: א) אף שמעשה העבירה חשיב למעשה האדם מ"מ אי אפשר לחייבו (עונש וכיו"ב) על דבר שנעשה בעל כרחו. ב) מכיון שנעשה בע"כ לא מיחשב עבירה (שענינה – שעובר העושה על רצון וציווי התורה).

והנה הא דאמרינן שמעשה באונס לא מיחשב עבירה הוי רק כשהעבירה היא בפעולה של איסור שנעשית שלא לרצונו. אבל שכחת ד"ת ואיסורה – כבר נתבאר לנו לפי דרכנו דאין זה איסור בנוגע לפעולה שמחוייב אדם בעשי' פלונית, אלא הוא איסור בנוגע למצב של שכחה הבא מאליו וממילא (ועשיית האדם השייכת בזה היא במה ששולל ע"י חזרה מצב זה האסור), ולפיכך¹⁵ סד"א שגם כשהשכחה היא מחמת אונס הנה אף שפטור (כאופן הא' הנ"ל) מ"מ הוי בגדר "עובר בלאו", חיוב ועונש אין כאן, אבל מצב של שכחה יש כאן.

15 ראה בית האוצר שם ד"ה והנה גם אם נאמר (מג, סע"א).

וזהו גם הטעם דכאשר שוכח "מחמת אונסו" אין דברי תורה נשכחים ממנו (כנ"ל משו"ע אדה"ז) – כי שכחת תורה מחמת אונס אינה פרישה שלו מן התורה, כי שוכח מחמת אונסו; שמצד האדם אין כאן כלל פרישה מד"ת, לכן גם מצד התורה כן הוא, שדברי תורה שלמד אין בהם שינוי הקונה ונקנה, כנ"ל.

ד

יקשה במעשה דר' זירא שעלה לא"י והי' מתענה ושוכח תלמוד בבלי, דלשיטת רבינו יונה יש כאן איסור

ומעתה יש לנו לתרץ עוד תמיהה בהאי איסורא דשוכח דבר ממשנתו, דמסופר בש"ס (ב"מ פה, סע"א) ד"ר זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה¹⁸ תעניתא דלשכתח גמרא¹⁹ בבלאה מיני' כי היכא דלא נטרדי", דלכאורה, איך הותר לו לשכוח גמרא בבלאה, והרי "כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו"? ובמכש"כ וכו' וכו' שהלך והשכיח מליבו כל "גמרא בבלאה"!

בגמ' מפורש טעמי דר"ז "כי היכא דלא נטרדי", שכל כוונתו היתה כדי שיוכל ללמוד כדבעי תלמוד ירושלמי, אבל לכאורה אין מקום לעבור על איסור מפורש (שכחת התורה)

לימודו המביא לידי מעשה" ש"יכול לקבוע לו בכל יום שעה קטנה ללימוד אחר . . נכון הדבר . . לקבוע לימודו . .) ללמוד פעם אחת כסדר כל התלמוד בבלי וירושלמי כו' (וממשיך) ואף שישכח הכל הרי לעתיד לבוא יזכירוהו כל לימודו ששכח מחמת אונסו שאי אפשר לו לחזור כ"כ שלא ישכח לימוד זה . . וגם עתה . . אין שכחה לפני כסא כבודך (ברכות לב, ב) שהוא למעלה מהכסא כו" – הרי מפורש שהשוכח מחמת אונסו, הרי לא זו בלבד שאין כאן העונש, אלא עוד זאת, שאין בזה גם האיסור דשכחת התורה, כי הוא ע"ד שינוי החוזר בודאי לבריתו שאינו קונה (סוכה לה, ב. ב"ק צג, ב. צו, ב) ונקנה בהאדם, כי הדברי תורה שלמד ונשכחו ממנו, "לעתיד לבא יזכירוהו"¹⁶ ("וגם עתה" תורתו שלמד נזכרת למעלה "לפני כסא כבודך"¹⁷).

וביאור הדבר לעומקו:

ע"פ הנ"ל שהאיסור הוא עצם המצב דשכחת ד"ת, יש לומר, שגם לדעת אדה"ז, טעם וגדר האיסור של שכחת דברי תורה הוא ע"ד מ"ש בסמ"ג שהוא מפני ש"פורש מן התורה", אלא שאינה פרישה מן התורה מצד פעולתו, כ"א שזה עצמו ששוכח דברי תורה (אף אם הוא עוסק בד"ת אחרים) ה"ז פרישה מן התורה, שדברי תורה אלה נפרשים ממנו.

(18) כ"ה בגמ' לפנינו. וגי' הרש"ל (נעתק עה"ג שם) מ' תעניות. וכ"ה ברש"י חולין קכב, סע"א ד"ה ר"ל. ארחות צדיקים שער התורה בסופו. וראה בעיון יעקב לע"י ב"מ שם "לפי הגירסא שלפנינו יתיב ג"פ מ' יום נגד שלשה פעמים ארבעים יום שעלה משה בהר". וראה הנסמך לקמן הערה 20 בשוה"ג (הב). ואכ"מ.

(19) כ"ה בגמ' לפנינו. אבל בע"י "תלמודא". וכ"ה בכ"י ש"ס – ראה דק"ס. ושם: ומלת תלמודא הוא גם בכל הספרים ודפוסים הישנים ונשתנה בד' בסיליאה מן הצענזור.

(16) וי"ל שזה נרמז גם במחז"ל (מנחות שם – צט, סע"א) "לוחות ושברי לוחות מונחים בארון מכאן לת"ח ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגין בו מנהג בזיון": גם שברי לוחות מונחים בארון (ביחד עם הלוחות), היינו ששייכותם לתורה (ארון) נשארה בשלימות; וכ"ה בת"ח ששכח תלמוד מחמת אונסו.

(17) אבל לכאורה זהו גם במי שמסירם מלבו, כיון שלפני כסא כבודך אין שכחה.

ה

**יפלפל אם אכן הי' איסור במה שרצה ר'
זירא לשכוח מלימודו, ויסיק לתרין דאף
לרבינו יונה אין איסור אלא בדבר שיש בו
פרישה מן התורה**

לכאורה הי' אפשר לומר, ד"לשכתח גמרא
בבלאה" אין זה שכחת "דבר מדברי דיני
תורה", אלא רק (בלשון רש"י) ה"קושיות
ופירוקין" שבתלמוד בבלי²⁰. ובזה אין איסור,

20) בחדא"ג מהרש"א ב"מ שם, ד"אפשר שהיו (בני
בבל) מפלפלים דוגמת חילוקים שבדור הזה... בפלפול
של הבל... כדקרי להו (סנהדרין כד, א) מחבלים
שאינן נוחין זה לזה בהלכה... במחשכים הושיבני (איכה
ג, ו) והוא שאמר דלא נטרדי' כי פלפול כזה מטריד
את האדם מן האמת ואין מגיעו לתכליתו המבוקש"
[משא"כ הפלפול דתלמוד ירושלמי – אע"פ ד"ודאי
דגם בני א"י הוו מקשין ומפרקין" (חדא"ג שם. ומביא
ראי' מר' יוחנן (שלימד בא"י ואליו עלה ר"ז ללמוד)
דאמר... מקשי לי... ומפרקין כו)].

אבל צע"ג לומר שר"ז ואמוראים דבבבל היו
עוסקים "בפלפול של הבל... פלפול כזה (ש)מטריד
את האדם מן האמת". ובפרט ע"פ פרש"י (ב"מ שם ד"ה
גמרא) ד"גמרא בבלאה" היינו "גמרא שלנו" (שפשיטא
שאינן בה "פלפול של הבל").

לכאורה י"ל שכוננת המהרש"א היא, שהקושיות
ופירוקים שבתלמוד בבלי נקראים "פלפול של הבל"
בערך הפלפול של בני א"י (שהוא פלפול שכל ענינו
לתקן "כל דבר על בוריו והשמועה יוצאה לאור על ידי
פלפולם" – מהרש"א שם) – דהרי ישנם בתלמוד בבלי
כו"כ פלפולים (כהפלפול דתלמוד ירושלמי) שעל ידם

(* ראה של"ה במס' שבועות שלו (קפא, ב), מהר"ל בס'
ד"ח על אבות (פ"ו, ו, קרוב לסוף) – הובאו בקונטרס עין
החיים (לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע) פלא.

(** ב"מ פד, טע"א. ולהעיר משבת (לג, ב) – פלפול
דתנאים (וראה קו"א להל' ת"ת שם יח, ב [נתתמב, ב]).
וראה (בהחילוק בין תלמוד ירושלמי ותלמוד בבלי)
מאמרי אזה"ז תקס"ג ח"א ע' נ. שערי אורה ד"ה בכ"ה
בכסלו פנ"ד ואילך. סה"מ תש"ח ס"ע 121 ואילך.

בשביל שלאחרי זה ילמוד תורה ואולי יצליח,
ולהעיר מענין שלילת מצוה הבאה בעבירה ואף
שהיא ודאית (ובשעת מעשה). ואף דאמרינן
במתני' ובגמ' דאינו מתחייב עד שישב ויסירם
מלבו, כדלעיל, הא ר"ז התפלל והתענה כו'
שיסירם מלבו. ותו: בפשטות, כל מאה ימים
אלה שיתייב בתעניתא דלשכתח גמרא בבלאה
מיני', פשיטא שלא ישב ולמד "גמרא בבלאה"
שה"ז דבר והיפוכו – וא"כ ה"ה "יושב ומסירים
מלבו". ובהל' ת"ת לרבינו הזקן (פ"ב ס"ז) מפורש
דגם אם אינו מסיר ד"ת מלבו רק שאינו חוזר
כראוי לו – "עובר ומתחייב בנפשו... שהרי לא
נאמר ופן תסיר מלבבך אלא ופן יסורו מאליהם"
(ראה תניו"ט אבות שם. ע"ש) – ולכא' כש"כ הוא
בנדרו"ד.

והנה, להנך ראשונים דלעיל דסברי
דהילפותא הנ"ל שבמשנה וגמרא הוי אסמכתא
בעלמא, ואינו אלא מילי דחסידותא, שפיר
הותר לר"ז לוותר ע"ז ואפי' להשתדל בזה
וביותר, שהרי עשה כן בשביל השגת תלמוד
ירושלמי, וליכא כאן איסור ממש. ובאמת גם
לא לו שמנו לאיסור זה, אבל סברי דגדרו הוא
במה שהולך ופורש מן התורה או שעוסק בדברי
בטלה, י"ל (לכאורה) שר"ז לא עבר על שום
איסור, דפשיטא שגם כאשר יתייב מאה תעניתא
דלשכתח גמרא בבלאה מיני', לא הי' פורש ח"ו
מדברי תורה ומפנה לבו לבטלה, אלא למד
תושב"כ, משנה וכו', ולא הפסיק ללמוד אלא
"גמרא בבלאה".

מיהו לשיטת רבינו יונה (ורבינו הזקן)
הנ"ל, דאיכא איסור בשכחת תורה בפ"ע (ולא
רק משום פרישה מן התורה) – הדרא קושיא
לדוכתא.

"להבין דבר מתוך דבר" וכו', שלפ"ז י"ל, שגם בתלמוד בבלי שני חלקים אלה (א) החלק של טעמי ההלכות בקצרה, (ב) הקושיות ופירוקים שהם בגדר "פלפול" – ור"ז רצה לשכוח רק חלק הפלפול שבגמרא בבבליה (שמותר לשכוח), ולא הטעמים. וראה לשון רש"י ב"מ שם (סד"ה דלא נטרדי) "ומיישבין את הטעמים בלא קושיות ופירוקים". ומשמע לכאור', שרצה לשכוח רק הקושיות ופירוקים ולא הטעמים.

איברא, צ"ע אם אפשר לתרץ כן, דלכד מה שבהלכות ת"ת שם (פ"ב ס"י (הובא לעיל סעיף ב)) משמע שהאיסור לשכוח דבר מדברי תורה חל על כל תלמוד בבלי [והקושיות ופירוקים שבתלמוד בבלי אינם בגדר "פלפול" בעלמא (שמותר לשכוח), כי הם מוכרחים לידיעת טעמי ההלכות בקצרה]²³ – הנה עוד זאת, מפשטות לשון הגמ' "דלשתכח גמרא בבבליה מיני" משמע ששכח כל "גמרא בבבליה" (שבימיו)²⁴,

ע"ד המבואר בהל' ת"ת לרבינו הזקן (בקו"א שם) בנוגע ל"פלפול" בטעמי ההלכות וכו' – "שלא היו חוזרין עליו כ"כ... ומשה"נ נשכח כל פלפול התנאים והאמוראים הראשונים ולא הובא ממנו בתלמוד כ"א מעט מזעיר... והשאר נשכחו משום שאין חיוב לחזור עליהן מאחר שלא ניתן הפלפול רק למשה (נדרים לה, א). הרי שאין איסור לשכוח פלפולה של תורה (ומספיק לזכור רק "ההלכות בטעמיהן" (קו"א שם²¹)). ולפי זה מותר לכתחילה לשכוח הפלפול והקושיות והפירוקים.

פירוש, דאף שמפורש בהל' ת"ת שם (פ"ב ס"א²²), שבחיוב לידע ולזכור כל תורה שבע"פ כולה נכלל גם "תלמוד המבאר טעמי ההלכות שבמשניות" (כי "אם אינו יודע טעמי ההלכות אינו מבין גופי ההלכות לאשורן על בוריין") – הרי מבואר בהל' ת"ת שם (קו"א לרפ"ב שם), דלפרש"י "נחלק התלמוד לב' חלקים": טעמי ההלכות בלי פלפול (שקבלו איש מפי איש (קו"א לרפ"ג שם (יח [תתמב], סע"א ואילך)), ופלפול התורה

23 אבל ע"פ מש"כ אדה"ז בקו"א לרפ"ג שם, ד"דהאידנא (ש) הטעמים כתובים וחתומים בתלמוד וא"א לעמוד עליהם אלא ע"י פלפול ההלכה אבל... בימיהם שהיתה התורה בע"פ היו סדורים להם טעמים בדרך קצרה ג"כ, נמצא לכאור', דהאיסור לשכוח שום דבר מכל התלמוד כולו (גם מהשקו"ט והפלפול) הוי רק "האידנא", משא"כ (בזמן המשנה ועד"ז) בימי ר"ז האיסור הוא רק בנוגע לטעמים הקצרים, אבל הותר אז לשכוח השקו"ט והפלפול. וראה ל' רש"י שהובא לעיל בפנים. ועצ"ע.

24 אבל מובן ש"ל שב"גמרא" לא נכללו גם ההלכות פסוקות דמימרות אמוראים – כי גדר "גמרא" ("תלמוד") הוא ידיעת טעמים או פלפול, והלכות פסוקות שבגמרא הם בגדר "משנה" (הל' ת"ת לאדה"ז שם ס"א), וא"כ מובן דמ"ש דר"ז שכח "גמרא בבבליה" אין הכוונה להלכות פסוקות אלא רק לטעמים או פלפול.

"רווחא שמעתתא"; אבל קשה דמפשטות לשון הגמ' "דלשתכח גמרא בבבליה מיני" משמע דלשתכח כל "גמרא בבבליה" (ולא רק חלק זה שהוא בגדר "פלפול של הבל").

וע"פ זה מובן ג"כ שדוחק לומר שרצה לשכוח רק את "דרך הלימוד" של תלמוד בבלי (אבל לא שכח השקו"ט שכבר למד) – שה"ז היפך פשטות לשון הגמ' "גמרא בבבליה", ובלשון רש"י "גמרא שלנו"***.

21 וראה שם פ"ב ס"א (וקו"א שם). שם ס"ג. רפ"ג.

22 וראה קו"א שם.

*** ופרט ששכחת "דרך הלימוד" שייכת בעיקר לכלי שכלו ואופן השגתו, והי"ל להתפלל שכח שכלו ישתנה שיהי' ראוי להשיג התורה בהאופן של בני א"י (ראה ש"א וטהי"מ תש"ח שם) – ולא שישכח ה"גמרא" שלמד.

שכחת דברי תורה הוא דהוי "פורש מן התורה" (ורק שלשיטה זו אין זו פרישה מן התורה מצד פעולתו, כ"א שזה עצמו ששוכח דברי תורה אף אם הוא עוסק בד"ת אחרים, ה"ז פרישה מן התורה, שדברי תורה אלה נפרשים ממנו, כנ"ל) – שוב יש לישב גם להאי מ"ד מעשה דר' זירא ד"יתב מאה תעניתא דלשתכח גמרא בבלאה מיני' כי היכא דלא נטרדי", דהא כיון שכל כוונת ר"ז היתה רק בכדי שיוכל ללמוד תלמוד ירושלמי כדבעי (בלי הטרדות דתלמוד בבלי), הרי פשוט שאי"ז בגדר "פורש מן התורה" – אדרבה, זו היא הכנה והכשרה לאופן עליון יותר בלימוד התורה²⁷. וע"ד מאמר הגמ' (מנחות שם צט, סע"א ואילך) (שהובא לפני הדין ד"כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו") – "פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה", והכא נמי שע"י שכחה זו לא "נפרשו" ממנו דברי תורה שהיו אצלו, אלא עי"ז התורה נעשית מיוסדת יותר בליבו.

27) ובאמת יתירה מזו – התועלת בלימוד והשגת תלמוד ירושלמי אינה רק באופן הלימוד בכלל, אלא זה נוגע לענין זכרון דברי תורה גופא ולהציל מן השכחה דעלה קא חיישינו בקושייתנו. כי הנה מהחילוקים בין אופן הלימוד בתלמוד בבלי ואופן הלימוד בתלמוד ירושלמי הוא (ראה שערי אורה וסה"מ תש"ח שנסמנו בשוה"ג הב' להערה 20. ועוד): תלמוד בבלי נקרא (סנהדרין כד, א) "במחשכים הושיבני" (איכה ג, ו), שבערך לירושלמי ה"ה "חושך", וירושלמי הוא "אור", ו"אין תורה כתורת ארץ ישראל" (ב"ר פט"ו, ד). וכמו ההפרש ביניהם בפשטות, שבבבלי יש ריבוי שקו"ט עד שמגיעים למסקנא, משא"כ בירושלמי שאין שקו"ט או שיש רק מעט שקו"ט, וה"ז כאדם הנמצא במקום מואר שהכל גלוי לפניו ומוצא תיכף מבוקשו. ומובן בפשטות, שריבוי השקו"ט מקשה על הזכרון, משא"כ כאשר הכל גלוי וברור, קל יותר לזכור כל פרטי הענין. ונמצא, דזה גופא שר' זירא צם מאה תעניתא דלשתכח מיני' גמרא בבלאה כי היכי דלא נטרדי' (ויוכל ללמוד תלמוד ירושלמי) גרם שהתורה תשמר בזכרונו ביתר שאת ויתר עז.

וא"כ פשוט שאין בזה שום איסור של שכחת התורה.

ולא רק חלק הקושיות והפירוקים שבה²⁵.

ועוד יש להוסיף בזה, דהנה לפום ריהטא קושיא זו על ר"ז אין לה מקום לפי שיטת הרמב"ם שאין חיוב בדיעת טעמי ההלכות (אפילו לא בדרך קצרה) בשביל ידיעת ההלכות עצמן (ראה בארוכה קו"א לרפ"ב שם), ולשיטתו, חיוב ידיעת תורה שבע"פ כולה (והאיסור לשכוח "דבר מדברי דיני תורה") כולל רק "משנה", דהיינו הלכות פסוקות, ולא "תלמוד" (גמרא)²⁶ – וא"כ לא עבר ר"ז על שום איסור בשכחת כל "גמרא בבלאה".

מיהו, הרי לכ"ע יש חיוב ברור "לשלש את זמן למידתו" (שם הי"א), ושליש הזמן חייבים ללמוד "גמרא" (שם). ואף שהחיוב לשלש זמן למידתו הוא רק "בתחלת תלמודו של אדם" ולא "כשיגדיל בחכמה" (שם הי"ב) – הרי אדרבה: "כשיגדיל בחכמה" (שאינן "צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה") צריך לפנות "כל ימיו לגמרא בלבד" (שם) (חוץ מעתים מזומנים שצריך לקרות תורה שבכתב ודברי השמועה "כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה" (שם)); וא"כ קשה: במשך הימים שצם ר"ז דלשתכח מיני' גמרא בבלאה, בודאי לא עסק בלימוד גמרא בבליית (וללימוד גמרת א"י עדיין לא הגיע) – וכיצד יצא ידי חובתו בימים אלה בלימוד "גמרא"?

אמנם, ע"פ דרכנו לעיל בביאור גדר איסור זה דשכחת דברי תורה, דאף למ"ד דאיכא איסור בשכחה מצ"ע ולא רק במי שהולך ופורש או עוסק בדברי בטלה – מ"מ טעם וגדר האיסור של

25) אבל י"ל ד"גמרא בבלאה" הוא רק הפלפול שבבבלי, כי בלי פלפול הרי זה "תלמוד" (סתם) שהי' גם בימי התנאים ואצל התנאים.

26) עיין רמב"ם הל' ת"ת פ"א הי"ב.



עבדו את ה' בשמחה

אינני מוצא מהו היסוד שיש לה להעדר השמחה

זה לא כבר נתקבל מכתבה מענה על מכתבי שלי. אבל גם במכתבה השני אינני מוצא מהו היסוד שיש לה להעדר השמחה. ולמה שכותבת אשר פתאום פקע הכל. וכיון שזהו דבר בלי יסוד הרי אין לו קיום ובין לילה הי' ובין לילה אבד.

ובלבד שלא לגרות על עצמה מחשבות כאלו, שהם היפך טבע האדם, והיפך הוראת תורתנו תורת חיים הדורשת מכל אחד ואחת עבודת השי"ת (שלאמיתתה אפשרית וצריכה להיות בכל רגע ורגע מחיי האדם) בשמחה דוקא.

העצה להלחם נגד מצב רוח מסוים היא היסח הדעת מהמצב, ועסק בענינים

אחרים

ובודאי יודעת גם מהנסיון שרואים במוחש, אשר אם לפעמים קשה להלחם נגד מצב רוח מסוים, העצה היעוצה היא היסח הדעת מהמצב, ולא בדרך מלחמה, אלא על ידי עסק בענינים אחרים ובמחשבות אחרות, והסיסמה הכללית בזה היא, האלקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים. וכיון שהענין בה מהמה, הרי ההמה יכולים לבטלו בנקל...

כבקשתה אזכיר את אלו שכותבת אודותם על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה

נבג"מ זי"ע.

ואסיים בעצה, כיון ששואלת לעצתי. להסיח הדעת מכל ענינים של חשבונות הנפש, וללכת לבטח דרכה בחיים, כיון שההשגחה פרטית מלווה את כל אחד ואחת מאתנו כולנו על כל צעד ושעל. ולא רק בענינים הנראים בעינינו גדולי ערך, אלא בכל פרט ופרט בחיים, וכידוע שזהו אחד מיסודי תורת הבעל שם טוב שנתבארה אחר כך בארוכה בתורת חסידות חב"ד.

(אגרות קודש ח"י אגרת ג'עט)

גם לחשך צ"ל גבול, ובהנוגע אליו, הנה כל מה שמראים לו לטוב, הרי כנראה לא נגע ולא פגע

...לפלא עליו, כי הרי כמה פעמים כתבתי לו מההכרח הכי גדול להיות בשמחה, ובכל מכתב ומכתב המתקבל ממנו, הנה תחלתו וסופו הוא בנוסח הישן.

והנקודה היא אשר - הכל שלא כדבעי, בריאות שלו ושל זוגתו ובניהם, פרנסה, עצבנות כו', ולמרות כ"ז שרואה במוחש ניסים גלויים. (וכנראה שאינו רוצה לזכור מה שאמרו הרופאים מראש, ואיך שנתקיים ענין ההריון והלידה כו' בהיפך גמור מדבריהם).

והנה כבר הורגלנו שבזמן הגלות - העלם והסתר חשך כפול ומכופל, אבל הרי גם לחשך זה צ"ל גבול. ובהנוגע אליו הנה כל מה שמראים לו לטוב, הרי כנראה לא נגע ולא פגע.

מצער לראות כשיהודי מענה את עצמו מענינים שאין להם יסוד, ומקלקל עי"ז את בריאות שלו

ואף שלכאורה ה"ז עובדה שלו. אבל מצער לראות ווי א איד פיינינגט זיך [כשיהודי מענה את עצמו] מענינים שאין להם יסוד, ומקלקל עי"ז את בריאות שלו. ובודאי הרי אי אפשר שלא ישפיע על בריאות ב"ב שיחיו, כיון שכמו שכותב בכל מכתביו הוא בצער ודאגה גדולה.

ומה שמבקש שיברכוהו כו' וכו', הרי אי אפשר לשלול מאיש היהודי הבחירה חפשית (כיון שמקורה היא בזה שנפש האלקית היא חלק אלקה ממעל ממש, שרק שם ישנה בחירה חפשית בלי כל הכרח. ובמילא כן הוא גם באיש הישראלי).

ואם הוא רוצה להתעקש היפך השכל, לראות בכל מצב ומצב דוקא ענינים שלא כדבעי, ולהסיח דעתו לגמרי מכל מה שמראים לו ממעל בטוב הנראה והנגלה, הרי מי יאמר לו מה תעשה.

ותקוטי שלמרות כל זה, הנה כיון שפסקו רז"ל (ב"ב י"ב) דכל שמטיבין לו - ה"ז לאורך ימים, גם עמו תהי' הנהגה כזו. ובכ"ז יעיין עוה"פ אליבא דנפשי' בזוהר הק' חלק ב' דף קפ"ד ע"ב ד"ה תא חזי. וכבר ידוע הדיוק אשר בנגלה דתורה מורגל הלשון תא שמע רק שמיעה בלבד, אבל לאידך גיסא

הבנה, ובנסתר דתורה מורגל הלשון תא חזי, ראי' שאין שמיעה דומה לה, אע"פ שלא תמיד מבינים ומשיגים.

בברכה אשר סוף סוף יתמסר להוראת הבעש"ט והנשיאים שלאחריו - לעבודת ה' דוקא מתוך שמחה ובריאות הנכונה לו ולכל ב"ב שיחיו.

(אגרות קודש ח"י אגרת ג'נ)





התבודדות והתגלות

- חלק שני -

הנשמה היתה בהתבודדות בעת היותה באוצר הנשמות וראתה שם מראות נעלים יותר מאלה אשר היא רואה בעולם הזה. כאן רואים בעלי גוף ושם רואים אלקות. ואם כן, כשהנשמה היתה באוצר הנשמות ומשם נשלחה לעולם הזה, הרי זה ודאי לשם כוונה מסויימת שאיננה יכולה להתבצע באופן של התבודדות.

חיים בעולם שכולו טוב

אם כי גדולה מעלת עבודת ההתבודדות, יש בה חסרון השקול כנגד כל המעלות הטובות שבה. החסרון מתבטא בעובדה שעל ידי כך נעשים פרושים ומובדלים מהעולם.

על ידי התבודדות מגיעים אמנם לדרגות הגבוהות ביותר של השכלה, חיים בעולם שכולו טוב, שמים וארץ, הרים ונהרות, אילנות ועשבים, בעלי כנף למיניהם, כל ברואי יוצר בראשית שכל אחד מהם מכריז בדרכו שלו על "מה רבו מעשיך ה'", עד שמגיעים להבנת "מה גדלו מעשיך", ומתחילים לשאוף לדרגות עוד יותר גדולות, ומגיעים לדרגא מסויימת של כלות הנפש.

אין זה כלל כפי הכוונה

אכן, המתבודד האמיתי מתעלה על ידי התבודדותו, במדריגות הגבוהות ביותר שבהשכלה,

לקראת שבת

כז

רעיונותיו משוטטים באין מפריע בעולמות העליונים ביותר, כוחותיו וחושיו וכל ישותו, כל ה"אני" שלו, מסורים ונתונים אל דרגות הרוממות והקדושה שבהם הוא הוגה. ברם, אין זה כלל כפי הכוונה העליונה שישנה בירידת הנשמה בגוף ובבריאת העולם בכלל.

למרות מעלת וגדולת ההתבודדות – אין היא כוונת ירידת הנשמה בגוף.

הנשמה היתה בהתבודדות בעת היותה באוצר הנשמות וראתה שם מראות נעלים יותר מאלה אשר היא רואה בעולם הזה. כאן רואים בעלי גוף ושם רואים אלקות. ואם כן, כשהנשמה היתה באוצר הנשמות ומשם נשלחה לעולם הזה, הרי זה ודאי לשם כוונה מסוימת שאיננה יכולה להתבצע באופן של התבודדות.

אנו, בדורנו, רואים במוחש את ההבדל שבין התבודדות להתגלות

מורנו הבעש"ט היה מתבודד שנים רבות. חי הי' בעולם שכולו טוב, כולו אור, למד עם אחי' השילוני, ראה דברים מסוף העולם ועד סופו, שמע שיחת בעלי חיים ודקלים, התהלך בעולמות העליונים וסירב לצאת מעולם ההתבודדות.

ממכתביו של ר' אדם בעל שם אל מורנו הבעש"ט בהם הוא כופה עליו להתגלות, מובנים שני דברים: הטוב והגדלות שבהתבודדות, פרישות מהעולם; הנחיצות והמעלה שבהתגלות, להיות בעולם.

אנו החיים בדור השביעי מדורו של מורנו הבעש"ט נ"ע, רואים במוחש את ההבדל שבין התבודדות להתגלות.

כמה צדיקים נסתרים ובעלי שם היו עד מורנו הבעש"ט, ר' יואל בעל שם, ר' אדם בעל שם, ר' מרדכי הנסתר, ר' קהת הנסתר, כל אחד מהם פעל רבות בדורו, ישועות ורפואות פרטיות וישועות והצלחות כלליות.

גם הבעש"ט לפני התגלותו פעל רבות ונצורות בסתר, אבל כל זה היו גילויים של מתבודד ולא גילויים של התגלות. משנתגלה הבעש"ט – החל הסדר של גילוי אור בעבודה של סדר והנהגה.

(מתורגם מלקוטי-דיבורים ח"א עמ' 272 ואילך)

