

עיונות

למחשבת חב"ד

החידוש המהפכני
שנתחולל במתן-תורה
הרב יואל כהן

'כולא חד'
בלימוד התורה
הרב יהושע שפירא

הלכות תלמוד תורה
לאדמו"ר הזקן
הרב מרדכי שמואל אשכנזי

דבר המערכת

הגליון הנוכחי יוצא לאור לקראת חג השבועות. נושא החידוש בתורה ובמצוות שניתנו בסיני על לימודן וקיומן שלפני מתן-תורה, בולט במאמרי החסידות של חג השבועות. הרב יואל כהן, מרכז בתמציתיות את עיקרי הדברים בנושא זה על שלושת היבטיו – החידוש מצד נותן התורה והמצוות, החידוש באופן קיומן והחידוש ביחס להשפעתן בעולם.

נושא לימוד התורה מקבל צביון מיוחד על ידי אדמו"ר הזקן בחסידות ובהלכה. בספר התניא באים הדברים בהקשרים שונים של עבודת ה'. הרב יהושע שפירא, ראש ישיבת ההסדר ברמת גן, מרכז את הדברים ומסדרם כסוגיא בעלת זוויות שונות: "עולמות, נשמות ואלוקות". החיבור הראשון אותו הדפיס רבינו הזקן הוא – קונטרס 'הלכות תלמוד תורה'. החידושים הגדולים ופרטי ההלכות שחידש בתחום זה, הפתיעו בשעתו את העולם התורני.

הרב מרדכי שמואל אשכנזי, רבו של כפר חב"ד, ומחבר סדרת הספרים 'הלכות תלמוד תורה עם הערות וצינונים' על הלכות אלו (ששה כרכים), סוקר לפנינו בתמציות רבה את הקונטרס 'קטן הכמות' אבל 'גדול איכות' זה, ודולה פנינים אחדות שיש בהם משום חידוש ללומד התורה.

בין המאמרים משולבים ניצוצות מתורת חב"ד בענייני התורה ולימודה.

כמדור 'גדול שימושה', נפגשים אנו עם אחד מחסידים הראשונים, אשר נתקיים בו 'געת ומצאת' בצורה יוצאת דופן, המעניקה לנו מימד חדש במאמר "אין דבר העומד בפני הרצון".

בברכת חג שמח, ובלשון הרבי זי"ע (מפי חותנו אדמו"ר הריי"ץ זי"ע):

קבלת התורה
בשמחה ובפנימיות

תוכן העניינים

- 3 **החידוש המהפכני שנתחולל במתן-תורה**
הרב יואל כהן
- 12 **עולמות נשמות ואלוקות בלימוד התורה**
הרב יהושע שפירא
- 18 **ניצוצות חב"דיים**
קדושת התורה
- 20 **הלכות תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן**
הרב מרדכי שמואל אשכנזי
- 28 **'געת ומצאת'**
גדול שימושה

מעיינותיך

יוצא לאור באדיבות

הרב הלל דוד קרינסקי ומשפחתו שיחיו

ימלא ה'
משאלות ליבם לטובה

יו"ל ע"י:

תורת חב"ד לבני הישיבות

ת.ד. 4102 נתניה

טל' 09-8655040, פקס' 09-8851205

דואר אלקטרוני:

maayanotecha@neto.bezeqint.net

לזכות
הרב יעקב בן תורכייה
מאזוז
ישלח לו ה' מהרה רפואה שלימה מן השמים

החידוש המהפכני שנתחולל במתן-תורה

תורה ומצוות ועבודת הבורא היו גם קודם מתן-תורה על הר-סיני, וחז"ל אומרים שהאבות למדו תורה וקיימו את כל התורה כולה * מה נתחדש אפוא במעמד הר-סיני? * האמת היא שהתורה והמצוות שניתנו בהר-סיני שונות במהותן מהתורה והמצוות שהיו קודם לכן * החידוש הוא בשני הקטבים – מאיפה הציווי נובע ועד היכן הוא מגיע

הרב יואל כהן

אלא שדבר זה עצמו דורש ביאור: מהו הטעם שלפני מתן-תורה היו התורה והמצוות בבחינת 'ריחות', ואילו לאחר מתן-תורה הם נמשלו לשמן עצמו, ומה המשמעות של הבדל זה?

יתרה מזו: ההבדל בין המצוות שלפני מתן-תורה לאלו שלאחר מתן-תורה, יש בו גם השלכות הלכתיות. הרמב"ם, בפירושו המשנה¹, כותב יסוד גדול בקיום המצוות שלנו, וזה לשונו: "שים לבך על העיקר הגדול... שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושים אלא במצוות הקב"ה על-ידי משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר

הר-סיני אפשר להבין ממאמר חז"ל על הפסוק² "לריח שמניך טובים שמן תורק שמך". המדרש אומר על כך: "כל השירים (היינו לימוד התורה) שאמרו לפניך האבות ריחות היו, אבל אנו – לאחר מתן-תורה – שמן תורק שמך". כמו-כן נאמר בנוגע למצוות: "כל המצוות שעשו לפניך האבות ריחות היו אבל אנו שמן תורק שמך". כלומר, החידוש של התורה והמצוות שניתנו בסיני הוא, שהתורה והמצוות שלפני מתן-תורה היו בבחינת "ריחות" בלבד; והעילוי של התורה והמצוות שניתנו בסיני הוא, שהם בבחינת "שמן תורק שמך".

המעמד של מתן-תורה בהר סיני מתואר בתורה כאירוע מיוחד במינו, שהיה מלווה בקולות ובלפידים. ידועה השאלה, על מה ולמה הרעש הגדול? הלוא התורה שניתנה בסיני לא הייתה דבר חדש בעולם. גם קודם לכן למדו יהודים תורה, כמאמר חז"ל "מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם"³; וכמו-כן בנוגע לקיום המצוות: גם לפני מתן-תורה קיימו האבות את המצוות, כמאמר חז"ל "קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה"⁴. אם-כן, נתינת התורה בו' בסיוון לא הייתה דבר חדש, ומה המיוחד שבמעמד זה? את החידוש שנתחולל במעמד

1 המצוות שלאחר מתן-תורה הוא מחמת הציווי, "וגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה" (קידושין לא, א). אלא שעל-פי-זה, העילוי שנעשה במצוות על-ידי מתן-תורה הוא רק במצוות שעליהן לא נצטוו לפני מתן-תורה, אבל במצוות שעליהן נצטוו כבר לפני מתן-תורה (כשבע מצוות בני נח, מצוות מילה ועוד), בהן לא נתחדש מאומה במתן-תורה. אבל מלשון המדרש "כל המצוות שעשו האבות ריחות היו" משמע, שמתן-תורה הוסיף וחדש בכל המצוות. וכך מפורש בדברי הרמב"ם בפירושו המשנה המובאים לקמן.
2 במסכת חולין, סוף פק' א"י הנשה.
3 שיר השירים א, ג.
4 כך מפרשים במאמרי חסידות את המילה "שירים", על-יסוד מאמר חז"ל (חגיגה יב, ב) "כל העוסק בתורה בלילה... שנאמר... זבילילה שירה עמי", ראה ספר המאמרים משנת תש"ז עמוד 102.
5 יש מפרשים, שהמעלה בקיום המצוות שלאחר מתן-תורה היא בכך, שקיום המצוות שלפני מתן-תורה היה ללא ציווי, ואילו קיום

זה לנביאים שלפניו. כגון זה שאין אנו אוכלין איבר מן החי אינו מפני שהקב"ה אסרו לנח". בדומה לזה הוא אומר בקשר למצוות מילה: "אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל את עצמו, אלא מפני שהקב"ה ציווה אותנו על-ידי משה רבינו", ועל-דרך – זה בנוגע לשאר מצוות.

וגם כאן צריך ביאור: מהו הייחוד בציוויים שניתנו בסיני, עד ש"עיקר הגדול" בקיום המצוות שלנו הוא, שנקיים אותן מפני שהקב"ה ציווה עליהן את משה רבנו בסיני, ולא מצד הציוויים לנביאים שלפני זה? מהו ההבדל המהותי בין שני סוגי המצוות?

ביטול הגזרה בין עליונים לתחתונים

א. במדרש⁷ מבואר החידוש שנפעל במתן-תורה על-ידי משל מ"מלך שגזר ואמר, בני רומי לא ירדו לסוריה ובני סוריה לא יעלו לרומי. כך כשברא הקב"ה את העולם גזר ואמר: 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'⁸; כשביקש ליתן התורה, ביטל גזרה ראשונה ואמר: התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים, ואני המתחיל. שנאמר, 'ירד ה' על הר סיני'⁹ (עליונים ירדו למטה); וכתוב 'ואל משה אמר עלה אל ה'¹⁰ (תחתונים יעלו למעלה).

וידועה התמיהה בזה, הרי גם קודם מתן-תורה הייתה ירידת העליונים למטה. בכמה וכמה מקומות בתורה מצינו שהקב"ה נגלה אל נח ואל האבות; וכמו-כן אנו מוצאים עליית התחתונים למעלה – אצל חנוך. אם-כן, מדוע אומר המדרש שרק במתן-תורה נתחדש החיבור בין עליונים ותחתונים?

הביאור בזה יובן על-פימה שמבואר בחסידות¹¹, שהקישור והחיבור בין העליונים והתחתונים שנעשה במתן-תורה (הן בירידת העליונים למטה והן בעליית התחתונים למעלה), הוא נעלה לאין-ערוך מזה שלפני מתן-תורה. וההבדל הוא משני הכיוונים – גם מצד דרגת ה'עליון' וגם מצד דרגת ה'תחתון': לפני מתן-תורה הקשר לא היה בין ה'עליון' ממש ל'תחתון' ממש; ואילו לאחר מתן-תורה ה'עליון', כפי שהוא בעליונותו, מתקשר ומתחבר עם ה'תחתון' כפי שהוא בתחתוניותו. ביאור העניין: ההבדל בדרגת ה'עליון' הוא בכך, שלפני מתן-תורה ההתגלות האלוקית אל הנבראים הייתה מצד דרגת ה'עליון', הקב"ה, כפי שצמצם את עצמו כביכול ביחס לנבראים, ולא מהקב"ה עצמו; ואילו במתן-תורה נתחדש, שהקב"ה כפי שהוא בעצמיותו נתגלה וירד אל הנבראים.

זה הפירוש במענה הקב"ה למשה רבנו (על טענתו "למה הרעותה לעם

הזה"), "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל-ש-ד-י ושמי הוי' לא נודעתי להם"¹²: הסבל הנורא שסבלו בני-ישראל בגלות מצרים הוא הכנה לגילוי האלוקי הגדול של מתן-תורה. שהחידוש בגילוי זה, לעומת כל הגילויים האלוקיים שקדמו לו, הוא שהגילויים הקודמים היו מהקב"ה כפי שצמצם את עצמו בשמותיו (שם ש-ד-י ושם אלוקים, המורים על מידת הדין והצמצום)¹³; ואילו במתן-תורה נתגלה הקב"ה בשם הוי' – שם העצם¹⁴, המסמל את העצמיות של הקב"ה, שלפני ולמעלה מכפי שצמצם את עצמו ביחס לנבראים¹⁵.

ליתר פירוט: גם בשם הוי' עצמו יש שתי בחינות (כפי שנתבאר בזהוה¹⁶): הוי' דלעילא' ו'הוי' דלתתא', ובמתן-תורה נתגלתה הבחינה העליונה שבשם הוי', הוי' דלעילא'¹⁷.

יתרה מזו: הגילוי האלוקי שהיה במתן-תורה הוא נעלה עוד יותר אפילו מהגילוי של שם הוי' דלעילא'. במתן-תורה הייתה התגלות של "אנכי", ש"אנכי" הכוונה "מי שאנכי, דלא אתרמיזי לא בשום אות וקוץ"¹⁸, ואפילו לא בשם הוי'. כלומר, גם שם הוי', שהוא שם העצם, הרי סוף-כל-סוף הוא שם; אולם "אנכי" אמור על 'אני בעצמי', עצמיותו של הקב"ה ממש (כשם שבן-אדם, להבדיל, האומר "אנכי", כוונתו לומר "אני בעצמי")¹⁹.

ואת עצמיותו ממש, בחינת ה"אנכי", הכניס הקב"ה בתורה ובמצוות שניתנו בסיני. וכדרשת הגמרא²⁰ ש"אנכי" ראשי-תיבות "אנא נפשי כתבית יהבית". "אנא נפשי", אני את עצמי, "כתבית יהבית", הכתבתי והכנסתי את עצמי בתורה.

זה החידוש המיוחד של מתן-תורה (בנוגע לדרגת ה'עליון'): לפני מתן-תורה ירידת העליונים למטה הייתה מצד דרגת ה'עליון' כפי שהוא מתייחס ל'תחתון', לא ה'עליון' כפי שהוא לעצמו. במתן-תורה נתחדש, שניתנו לבני-ישראל התורה והמצוות שבהן טמונה עצמיותו של הקב"ה, ומכאן ניתנה לכל יהודי היכולת להתחבר עם הקב"ה עצמו.

משל הרב והתלמיד

ב. להמחשת ההבדל בין שתי הדרגות ה'עליון' כפי שהוא בעצמיותו או ה'עליון' כפי שהוא מתייחס ל'תחתון', אפשר להביא דוגמה מרב הלומד עם תלמידו.

הלימוד המשותף של התלמיד עם רבו אמנם מחבר ומקשר בין התלמיד לבין הרב, אבל החיבור אינו עם עצמיותו של הרב ממש. הרב, כפי שהוא בעצמיותו, לימודו הוא באופן נעלה מאוד, וכאשר הוא לומד עם תלמידו, הוא מוכרח להתנתק מרמת ההשכלות הגבוהות שלו ולהתאים את שכלו לכלי מוחו של התלמיד.

למעשה, כל התואר 'רב' חל על הרב רק כאשר הוא מתייחס לתלמיד, ואילו כאשר הוא בעצמיותו אי-אפשר לכנותו בתואר 'רב'. הוא עומד בדרגה שלמעלה מלהיות רב לתלמיד. כמו-כן בנמשל למעלה: התורה שלמדו האבות הייתה בדוגמת השכל המצומצם שנותן הרב לתלמידו.

האבות התחברו עם הקב"ה כפי שהוא מצטמצם ומתגלה לברואים. ההתקשרות הייתה אפוא עם ה'עליון' כפי שהוא כבר מתייחס ל'תחתון', לא עם העליון, הקב"ה, כפי שהוא בעצמיותו.

יתרה מזו: גם המצוות שלפני מתן-תורה (שלכאורה עניינן של מצוות הוא מתן פקודות וציוויים לנבראים, בדוגמת אדון הנותן פקודות לעבדו), גם הן לא קישרו את מקיים המצווה עם עצמיותו של מצווה המצוות.

וההסבר: גם הציוויים של האדון, אף-על-פי שלכאורה אין בהם כל צמצום, שהרי האדון אינו נדרש להסביר לעבד את טעם הציווי ולהתאימו לשכלו (זה ההבדל בין האדון לרב: עניינו של רב הוא לצמצם ולהתאים את שכלו לתלמיד, כדי שהתלמיד יבין את דבריו. לעומתו, האדון אינו צריך להסביר את טעם הציווי; העבדים צריכים לציית לפקודתו בלי שום טעם), בכל-זאת גם בהם יש ירידה מסויימת מעצמיותו של האדון.

האדון, כפי שהוא בעצמיותו, אין לו שום יחס לאנשים זולתו. כאשר הוא מתייחס לעבד ונותן לו פקודות, הדבר מעיד שכבר יש כאן ירידה ממצבו העצמי (אף שאין זה צמצום של ממש, כמו ברב המלמד את תלמידו).

בדומה לזה בנמשל: עצם הציווי של הקב"ה לנבראים מורה, שכבר יש כאן איזו 'ירידה' והטיה כלפי הנבראים, ואין זה נובע מהעצמיות של הקב"ה ממש. לכן גם המצוות שקיימו האבות יצרו קשר וחיבור עם דרגה אלוקית מצומצמת, ולא עם הקב"ה כפי שהוא בעצמיותו.

לכן אומר המדרש "כל השירים (לימוד התורה) שאמרו לפניך האבות . . . (ואף) כל המצוות שעשו לפניך האבות ריחות היו": לא רק התורה

שלמדו האבות הייתה בבחינת 'ריח' בלבד (בדוגמת השכל המצומצם של הרב), אלא אפילו הציוויים שנתן הקב"ה לפני מתן-תורה – 'ריחות' היו' ואינם נובעים מעצמיותו ממש. שורשן של מצוות אלו היה בדרגת האלוקות כפי שהיא מתייחסת לנבראים ('ריחות'²¹), אולם הן לא הצליחו לקשר את האדם עם הקב"ה כפי שהוא בעצמיותו.

וזה החידוש של מתן-תורה: במעמד הר-סיני הכניס הקב"ה את כל עצמיותו בתורה ובמצוות. בלימוד התורה שלנו ובקיום המצוות שלנו, לאחר מתן-תורה, אנו 'תופסים' את הקב"ה עצמו, כפי שהוא למעלה מכל צמצום וירידה – את עצמותו ממש.

[אמנם גם התורה שניתנה בסיני עניינה הוא הבנה והשגה, אולם מבואר בחסידות²², ששורשה של תורה זו הוא (לא בדרגת האלוקות כפי שיוצרת ומצטמצמת ביחס לנבראים (כלפני מתן-תורה), אלא) בעצמותו של הקב"ה ממש. מכיוון שהקב"ה הוא אין-סוף ובלתי מוגבל לגמרי²³, הכניס את כל עצמותו בשכל המצומצם של התורה. זה החידוש הגדול של מתן-תורה: שגם בתורה כפי שהיא מצומצמת לפי ערך שכל הנבראים, הכניס הקב"ה את עצמותו ממש.

ועל-דרך-זה במצוות: שורשן הוא בעצמותו של הקב"ה ממש²⁴. במצוות שלאחר מתן-תורה הציווי הוא לא התנתקות מהעצמיות שלו. במצוות אלו הכניס הקב"ה את הרוממות והעצמיות שלו, שלמעלה מציווי והתייחסות לנבראים.

כלומר: רק במבט חיצוני התורה שאנו לומדים עוסקת בעניינים גשמיים מוגבלים, והיא מובנת ומושגת בשכלנו המצומצם. רק לעינינו נראה שהמצוות עניינן העיקרי הוא ציווי ופקודה בנוגע

23 וכידוע שהקב"ה הוא "נמנע הנמנעות" וביכולתו לחבר בין ה'בל-גבול' וה'גבול' יחד, ראה שו"ת הרשב"א חלק א סימן תיח.

24 כפי שביארנו באריכות בגיליון 5, ששורשן של המצוות הוא – בחירתו החופשית של הקב"ה הנובעת מעצמיותו ממש, עיי"ש.

20 שבת קה, א (לגירסת העין יעקב).

21 כדלקמן סעיף ח.

22 ראה המשך תרס"ו עמוד כב ואילך. דיבור המתחיל ואלה המשפטים תשמ"א סעיף ג. (נדפס בספר המאמרים מלוקט חלק ו עמוד קג).

7 מהו החידוש בדיבור "ואל משה אמר עלה אל ה'"? ולפי המבואר בפנים ניחא. החידוש בדיבור זה הוא שבו נאמר עלה אל הוי", שם העצם.

16 חלק ג (איירא) עמוד קלח, א.

17 ראה ספר המאמרים "עטר" עמוד עא: "נודעתי הוא לשון 'דעת' שזוה המשכה פנימית ועצמיות . . . ועו"א ושמי הוי' לא נודעתי, דשם הוי' פנימי ועצמי לא נודע להם רק בחינת חיצונית לבד". ועל-פי-זה מתורצת קושיית המפרשים (ע"פ) שגם אל האבות התגלה הקב"ה בשם הוי', וכמו "וירא אליו הוי'" (בראשית יח, א) וכיו"ב בכמה מקומות, ומדוע נאמר "ושמי הוי' לא נודעתי להם", לאבות? אלא ששם הוי' שנתגלה אל האבות היה רק בחינת הוי' דלתתא, ואילו "שמי הוי'" – בחינת הוי' דלעילא' – "לא נודעתי להם".

18 לקוטי-תורה במדבר דף פ טור ב. וראה זוהר חלק ג עמוד רנז, ב.

19 ולפי-זה סדר הדברים בפסוק (הפותח את עשרת הדיברות) הוא מלמעלה למטה – "אנכי, הוי'" ו"אלוקיך".

7 שמות רבה פרשה יב, ג.

8 תהילים קטו, טז.

9 שמות יט, כ.

10 שמות כד, א.

11 ראה לקוטי-שיחות חלק טו שיחה לפרשת לך לך סעיף ו, ובכמה וכמה מקומות.

12 שמות ו, ב.

13 שם ש-ד-י נקרא על-שם "שאמרתי לעולם די" (חגיגה יב, א) – הגבלה וצמצום השפע המקיים את העולם; וגם שם אלוקים מורה על האלוקות שבאה בצמצום והגבלה לפי ערך העולמות. וכידוע שאלוקים בגימטרייה 'הטבע' (ראה פרד"ס שער יב).

14 ראה מורה נבוכים חלק א פרק סא. כסף משנה הלכות עכו"ם פרק ה הלכה ז. פרד"ס שער יט. עיקרים מאמר ב פרק כח.

15 בזה מתורצת קושיית המהר"ו על דברי המדרש, שמצינו כתוב גם לפני מתן-תורה "ומשה עלה אל האלוקים" (שמות יט, ג), אם-כן

לעשייה גשמית מוגבלת. כל זה הוא 'לבוש' חיצוני בלבד. המהות האמיתית של התורה והמצוות היא – האלוקות שלמעלה מכל ירידה וצמצום].

כדי להיות קשור יש להיות 'תלמיד'

ג. עד כאן עסקנו בהבדל בין ירידת העליונים שלפני מתן-תורה לזו שלאחר מתן-תורה, מצד דרגת ה'עליון' הירוד אל ה'תחתון'. אבל כמו שהוזכר לעיל, יש גם הבדל בדרגת ה'תחתון' שאליו יורד ה'עליון'.

גם עניין זה נוכל להבין מהדוגמה של השפעת השכל מהרב לתלמיד: כשם שברב יש שתי דרגות – העצמיות שלו; והתייחסותו לתלמיד, כמו-כן בתלמיד יש שתי דרגות – התלמיד בתור אדם לעצמו; והתלמיד כפי שהוא מתייחס לרב. התואר 'תלמיד' מבטא מצב נוסף על עצם מציאותו של האדם – זו תנועה באדם כפי שהוא מתייחס ומקבל ממי שלמעלה ממנו.

בדומה לזה בנמשל: לפני מתן-תורה הקשר של ה'עליון', הקב"ה, עם הנברא, לא היה עם הנברא עצמו, כפי שהוא בדרגתו הנמוכה, אלא רק עם דרגת הנברא כפי שהוא מתייחס לאלוקות, שלמעלה ממציאותו. החידוש שנתחדש במתן-תורה הוא, שהחיבור הוא עם הנברא כפי שהוא במצבו העצמי, עם הנברא כפי שהוא בדרגתו-הוא.

הבדל זה מתבטא בכך, שהמצוות שלאחר מתן-תורה עיקרן הוא הקיום הגשמי של המצווה, הפעולה הממשית; בעוד המצוות שלפני מתן-תורה עיקרן היה הרוחניות של המצווה, הכוונה והתוכן הנפשי שבה²⁵. וכמה אופנים בזה:

(א) חלק מהמצוות, קיומן על-ידי

האבות היה שונה מקיומן על-ידינו. לדוגמה: אדמו"ר הזקן כותב בספרו 'תורה-אור'²⁶, שאין לומר שהאבות קיימו את מצוות תפילין באופן זהה לקיומה על ידינו. בתפילין שלנו יש ארבע פרשיות, שמוזכר בהן יציאת

מתן תורה. אצלם, גם הפעולות הגשמיות שעשו, עיקר עניינן היה – התוכן הרוחני שבזה ולא הקיום הגשמי.

המעשה כמבטא הרגש

ד. נקודה זו, שגם פעולה גשמית ייתכן שתוכנה העיקרי יהיה הרוחניות שבה, תוכן יותר על-ידי משל. ההבדל בין אדם שמח לאדם עצוב ניכר גם בגופו הגשמי של האדם. תווי הפנים של אדם שמח שונים בתכלית מתווי פניו של אדם עצוב; הקמטים הגשמיים שונים.

יתרה מזו, הביטוי לשמחה אינו בתווי הפנים בלבד. שמחה שאינה שלמה אינה פורצת כל-כך והיא תהיה ניכרת על פניו של האדם בלבד; ואילו כאשר האדם שמח באמת, הוא יפרוץ בשירה ויתחיל לרקוד ברגליו. זו אמנם פעולה פיזית, אבל הפעולה אינה אלא ביטוי לגודל שמחת הנפש.

לעיתים, הפעולה הגשמית אינה באה כביטוי להרגשה נפשית קיימת, אלא כדבר המעורר את הרגש הנפשי. פעולותיו של האדם בכוחן לעורר את רגשותיו ולהביאו להתעוררות נפשית. אדם שישיר וירקוד, מתוך כוונה להתעורר בשמחה, בסופו של דבר אכן יתעורר בשמחה.

הצד השווה שבשני האופנים הללו הוא, שהפעולה הגשמית אינה מטרה לעצמה. המטרה היא – התעוררות הרגשות, ואילו הפעולות הן ביטוי או מעורר בלבד לרגש הנפשי.

בדומה לזה היה קיום המצוות על-ידי האבות: הפעולות הפיזיות שעשו האבות היו ביטוי בלבד לכוונת הנפש. גופם הגשמי היה בטל בתכלית לנשמה האלוקית שבו, וכל עשיותיהם

היו ביטוי לענייני הנשמה. פעולתו של יעקב עם המקלות הייתה אפוא ביטוי בעולם הגשמי לתוכנה הרוחני של מצוות תפילין²⁸.

אפילו אותן מצוות שהם קיימו בגשמיות בדיוק כפי שאנו מקיימים לאחר מתן-תורה, המטרה העיקרית בזה הייתה – הרוחניות של המצווה. הפעולה הגשמית כשהיא לעצמה לא נחשבה במאומה, וכל עניינה היה בהיותה ביטוי או מעורר לתוכן הרוחני.

על-פי יסוד זה מובן דבר נוסף. כידוע, שלושת האבות, אברהם, יצחק ויעקב, הם כנגד שלוש הספירות העליונות – חסד, גבורה, תפארת. מבואר בספרי קבלה, שהפעולות המרכזיות שבהם עסק כל אחד ואחד מהאבות היו כנגד מידתו הרוחנית: אברהם היה עיקר עיסוקו בגמילות-חסדים – יצחק עסק בעיקר בחפירת בארות, פעולה שהיא כנגד מידת הגבורה; ואילו אצל יעקב ההתעסקות עם המקלות הייתה העניין העיקרי, מכיוון שעבודה זו היא ביטוי למידת התפארת. ולכאורה, מדוע לאחר מתן-תורה לא מצינו גם-כן חילוקים מעין אלה בתוך עם-ישראל, אלא הכול מקיימים את כל המצוות בשווה?

אולם על-פי המבואר לעיל הדבר יובן היטב. הואיל ועיקר קיום המצוות של האבות היה ברוחניות, והפעולות לא היו אלא ביטוי בלבד, אנו מוצאים שינוי בפעולותיהם, התואם את השינוי בעבודתם הרוחנית (ומצד עניין 'התכללות המידות', כל אחד ואחד מהם 'המשיך' את תוכן כל המצוות דרך פעולתו שלו); ואילו לאחר מתן-תורה העיקר הוא הפעולות הגשמיות, ובעניין זה הכול שווים²⁹.

האם נכשל אברהם בדמיון-שווא?

ביטוי במעשה, חסר בשלמות החסד (בדומה לכך, שההוכחה שהאדם שמח בשלמות היא דווקא כאשר הוא פורץ בריקוד).

אם-כן כאשר באו אל אברהם מלאכים שנדמו כאורחים, ודבר זה עורר את מידת החסד שבו, עד שרץ לקראתם ושחט שלושה בני-בקר להאכילם ג' לשונות בחרדל וכו' – שבזה בא החסד לידי ביטוי במישור המעשי, בכך נתגלתה מידת החסד שלו בשלמות (מה-שאיין-כן אם לא היו באים 'אורחים' אלה, הרי מידת החסד שבו הייתה נשאת בהעלם בנפש ולא הייתה באה לידי ביטוי). ומכיוון שלפני מתן-תורה זוהי מטרת המצוות – התעוררות הכוונה והרגש שבלב – הרי אברהם אבינו קיים את מצוות הכנסת אורחים בשלמות גם בהכנסת אורחים שבה רק נדמו לו כאנשים³¹.

לעומת זאת, לאחר מתן-תורה עיקרן של המצוות הוא המעשה בפועל. לכן כיום, אם חסרה העשייה בפועל (כבדוגמה הנ"ל, שהאורחים אינם אנשים אלא מלאכים) – הרי למרות שהרגש התעורר ונתגלה במלוא השלימות, את המצווה האדם לא קיים.

לכן אנו רואים, שאף-על-פי שנתפרשו בספרים כוונות למצוות (הן כוונות על-פי פשט, ולדוגמה, שעבוד המוח והלב במצוות תפילין, והן כוונות על-פי הקבלה), בכל-זאת סוגיית כוונת המצוות מוזכרת בשולחן-ערוך בקיצור נמרץ, ואילו בעניין עשיית המצוות בפועל יש ריבוי עצום של הלכות.

מכך מוכח, שההדגשה העיקרית במצוות שלאחר מתן-תורה היא – העשייה בפועל. אם העשייה היא

25 היבט זה שבמצוות (שהן מעוררות את כוונת האדם), קיים אמנם גם במצוות שלאחר מתן-תורה, וכלשון ה'חנינו' בספרו בכמה וכמה מהמצוות (ראה לדוגמה מצווה טז) "האדם נפעל כפי פעולותיו", אבל כמוכח, אין-זה עיקר עניינן של המצוות, וכמו שנתבאר בפנים.

28 ראה ספר המאמרים משנת תרנ"ד עמוד קצט. ספר המאמרים משנת תרס"ה עמוד רכ. לקוטי-שיחות חלק ג שיחה לפרשת יתרו.

29 ראה ספר המאמרים משנת תרנ"ד שם.

30 שבת קכז, א.

31 ראה לקוטי-שיחות חלק ה הוספות לפרשת וירא סעיף יח ואילך.

אכילת מצה, סוכות ועוד, ראה ספר המאמרים משנת תרנ"ד עמוד קצט.

27 חלק א עמוד קסב, א.

26 ידוע שבכל מצווה יש את העניין הרוחני שלה. החל מכוונת המצווה בהלכה (ולדוגמה, מצוות תפילין תוכנה הרוחני הוא, שיעבוד המוח והלב לקב"ה), ועד לכוונת המצווה על-פי עמקי הקבלה.

26 דף יא טור ד. וראה גם דף מא טו ב. ועל-דרך-זה בנוגע למצוות

ביטוי או מעורר³² בלבד לתוכן הרוחני, מדוע מאריכים כל-כך בפרטי העשייה; עיקר ההדגשה הייתה צריכה להיות על הכוונה והתוכן הרוחני שבמצווה, ולא על הביטוי המעשי שלה! ולמה הדבר דומה, לאדם שרוצה להתעורר בשמחה, וכל עיקר עיסוקו הוא בסידור תווי פניו כאדם שמח... מובן מאליו שאדם הרוצה להתעורר בשמחה, עיקר התעסקותו צריכה להיות בהתעוררות רגש הלב, ואילו תווי הפנים הם ביטוי בלבד לשמחת הלב.

יתרה מזו: נצייר מצב שיהודי נמצא בבית הסוהר ואין לו תפילין. אפילו אם יכוון במחשבתו את כל הכוונות של מצוות תפילין, הן הכוונות שעל-פי פשט, ואפילו הכוונות שעל-פי הקבלה – את המצווה הוא לא קיים. ברור שלא יקבל עונש על כך, מכיוון שהוא אנוס, ו"אונס רחמנא פטריה"³³ אבל עם זה – "אונס כמאן דעבד, לא אמרינן"³⁴.

לאידך, אם קיים את המצווה בפועל, ככל הפרטים שדורשת ההלכה, אבל את כוונת המצווה לא כיוון משום-מה – קיים את המצווה, והוא מברך על כך "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו להניח תפילין". הקדושה הרוחנית של מצוות תפילין, נמשכת במלואה על-ידי פעולה זו (ודאי שיש צורך גם בכוונת המצווה, ו"מצווה בלא כוונה כגוף בלא נשמה"³⁵, אבל למרות זאת – המעשה הוא העיקר³⁶).

זה ההבדל בין קודם מתן-תורה לאחרי מתן-תורה מצד דרגת ה'תחתון': לפני מתן-תורה ירידת העליונים למטה הייתה רק לדרגת ה'תחתון' כפי שהוא מתייחס ל'עליון', החלק הרוחני שבנבראים. הגשמיות, הפעולה המעשית, הייתה ביטוי בלבד

לרגש הלב הרוחני. אולם לאחר מתן-תורה "העליונים ירדו לתחתונים" ממש. הדגש הוא על המעשה עצמו. ונמצא, שההבדל בין ירידת העליונים למטה שלאחר מתן-תורה לבין זו שלפני מתן-תורה הוא בשניים: (א) בדרגת ה'עליון' היורד למטה (לפני מתן-תורה הייתה זו רק דרגת ה'עליון' שמתייחס ל'תחתון'; ואילו לאחר מתן-תורה ה'עליון' כפי שהוא בעצמיותו יורד ובא למטה); (ב) בדרגת ה'תחתון' שאליו יורד ה'עליון' (קודם מתן-תורה ה'עליון' יורד רק לחלק הנעלה שב'תחתון'; ואילו לאחר מתן-תורה הוא יורד עד ל'תחתון' עצמו)³⁷.

מהפך במציאות הגשמית

1. עד כאן עסקנו בהבדל שבין המצוות שקודם מתן-תורה לאלה שלאחר מתן-תורה בנוגע לקיום המצוות עצמן. אבל גם בתוצאת המצוות, במה שנפעל על-ידן, יש הבדל ביניהן.

לאחר מתן-תורה, קיום המצווה בדבר גשמי פועל בו שהוא נהפך לקדושה. החפץ שבו נעשית המצווה משתנה ונהפך מחפץ של חולין לחפץ קדוש. אמנם יש חילוקי דרגות בזה – ספרי-תורה, תפילין ומזוזות הם 'חפצא' של קדושה ממש³⁸; תיק של ספרים ומזוזות ורצועות של תפילין נכנסים בגדר של 'תשמישי קדושה'; ואילו ציצית (לדוגמה) נחשבת 'תשמישי מצווה'³⁹, אבל העיקרון שווה בכל המצוות – ככולם, על-ידי קיום המצווה, נקבעת בדבר הגשמי שבו נעשית המצווה, קדושה אלוקית שלמעלה לגמרי משייכות לעולם. יתרה מזו: אפילו ביד הגשמית

שמניחה תפילין נעשה זיכוך פנימי והיא משתנה מכפי שהייתה לפני קיום המצווה.

כך גם בלימוד התורה: על-ידי שיהודי לומד תורה, מוחו הגשמי נעשה קשור ומחובר עם עצמיותו של הקב"ה השוכנת בתורה, עד שהם נעשים דבר אחד ממש – במוח הגשמי שלו שורה אלוקות.

ויש להוסיף, שפעולת הלימוד אינה באדם הלומד בלבד, אלא גם בעולם שסביבו: כאשר יהודי הולך ברחוב ומהרהר במחשבתו בדברי תורה, נעשה על-ידי-זה זיכוך במקום שבו הוא דורך.

לעומת זאת, קודם מתן-תורה הפעולות שעשו האבות אמנם המשיכו קדושה בעולם, אבל הקדושה נשארה בחלק הרוחני של העולם. היא נשארה מופשטת, לא נקבעה בדבר הגשמי ולא פעלה בו שינוי.

ההבדל בתוצאה של המצוות תלוי בהבדל באופן קיום המצוות שנתבאר לעיל: מכיוון שלפני מתן-תורה רצונו של הקב"ה היה ברוחניות של המצוות, והפעולה הגשמית הייתה ביטוי בלבד לתוכן הרוחני, הרי דבר זה עצמו אומר שבפעולה הגשמית אין תכלית כשהיא לעצמה, ואם-כן, מדוע שפעולה כזו תשנה את מהותו של החומר הגשמי? אולם לאחר מתן-תורה, רצונו של הקב"ה הוא בעשייה הגשמית. לכן בכוחה של המצווה לשנות את מהותו של החומר הגשמי.

[יוצאת מן הכלל הייתה מצוות מילה, שגם אצל האבות פעלה שינוי בדבר הגשמי שבו נעשית המצווה. זה תוכנה של המילה – "בריתי בבשרכם"⁴⁰, ברית ואות בבשר הגשמי עצמו.

בזה יובן גם-כן מדוע כאשר אברהם

אבינו רצה להשביע את אליעזר, הורה לו "שים נא ירך תחת ירכי"⁴¹. ולכאורה הרי זה היפך הצניעות? אלא שכיוון ששבועה צריכה להיות בנקיטת חפץ של קדושה, ולפני מתן-תורה החפץ של קדושה היחיד שהיה בעולם הוא המילה, לכן אמר לו אברהם "שים נא ירך תחת ירכי" דווקא.

ואף-על-פי-כן מבואר, שגם מצוות מילה שלפני מתן-תורה אינה פועלת בגשמי כמו המילה שלאחר מתן-תורה. וכן מוכח מהמובא לעיל מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה בעניין מצוות מילה. ואין כאן המקום להאריך בביאור עניין זה⁴².

החיזוק של מתן-תורה

ז. מכל המתבאר עולה, שיש שני הבדלים בין המצוות שקודם מתן-תורה למצוות שלאחר מתן-תורה בנוגע ל'תחתון':

(א) הבדל בנוגע לפעולת המצווה: לפני מתן-תורה העיקר היה התוכן הרוחני שבמצווה, והפעולה הגשמית הייתה 'כלי' בלבד לעניין הרוחני, ואילו לאחר מתן-תורה העיקר הוא העשייה הגשמית.

(ב) הבדל בנוגע למה שנפעל על-ידי המצווה: לפני מתן-תורה המצווה לא פעלה שינוי בדבר הגשמי שבו נעשית המצווה, ואילו לאחר מתן-תורה המצווה משנה את הדבר הגשמי שבו נעשית המצווה וקובעת בו קדושה.

בהגיון אנושי רגיל, אופן קיום המצוות שלפני מתן-תורה מתקבל על הדעת הרבה יותר. במצוות אלה אפשר למצוא משמעות בשכלנו. כאשר אדם מעורר את המידות הטובות שבלבו, ומתעורר בנפשו בדבקות רוחנית, יש בזה עניין ומעלה. מה שדורש ביאור הוא אופן קיום המצוות שלאחר מתן-

תורה – מהו העילוי בקיום מעשים גשמיים כשהם לעצמם, גם בלא התעוררות נפשית-רוחנית? ובסגנון הדימוי שהובא לעיל: הלא לקמטים בפנים, ללא השמחה הפנימית, אין כל משמעות!

אם-כן צריך ביאור, מהו אכן העניין בקיום המצוות שלאחר מתן-תורה?

וכמו-כן בנוגע לתוצאה, לנפעל: העובדה שלפני מתן-תורה לא נקבעה קדושה בחומר הגשמי, אינה דורשת ביאור. מאליו מובן שאין כל קשר בין חומר גשמי לקדושה רוחנית מופשטת. אדם בר-דעת לא ישאל מדוע אי-אפשר להסביר רעיון שכלי לאבן דוממת, שהרי ברור שאין כל קשר בין סברא שכלית לאבן. על-אחת-כמה-וכמה כאשר מדובר על קדושה אלוקית, שמופשטת לגמרי מכל גדרי הבריאה, שאין כל קשר בינה לבין גשמיות העולם, ואין כל פלא שאינה פועלת ומשנה אותו.

מה שדורש ביאור הוא, כיצד בכוחן של המצוות שלאחר מתן-תורה לפעול שינוי בגשמיות העולם?

ההסבר לכך טמון, במה שנתבאר לעיל (סעיפים א-ב), בהבדל בין דרגת ה'עליון' שממנה נובעות התורה והמצוות שלפני מתן-תורה, לזו שלאחר מתן-תורה:

לפני מתן-תורה, הקשר של ה'עליון', הקב"ה, עם הנבראים היה מצד דרגת ה'עליון' כפי שהוא מתייחס ל'תחתון'. התורה שאותה למדו הייתה בדוגמת הרב שמצמצם את שכלו לפי ערך כלי התלמיד. ואפילו המצוות, שעניינן ציווי ופקודה ללא כל צמצום, גם הן נבעו מהדרגה ב'עליון' כפי שהוא מתייחס ל'תחתון'. ובדוגמת האדון שמצווה את עבדיו, שאף שאין בזה צמצום של ממש (כמו ברב המלמד את תלמידו), הרי עצם ההתייחסות לעבדים מורה על 'ירידה'

ו'הטיה' מעצמיותו של האדון. ומכיוון שתורה ומצוות אלה באו מדרגת האלוקות כפי שהיא מתייחסת לנבראים, הרי ששורשה הוא בדרגה שבה הנבראים תופסים מקום. ומכך עולות שתי נקודות: (א) החיבור שנעשה על-ידי לימוד תורה זו וקיום מצוות אלה הוא רק עם דרגה זו, דרגת האלוקות שבערכם של הנבראים; (ב) החיבור נעשה רק עם החלק הנעלה של הנברא, הרוחניות שבו.

וגם עניין זה יובן מהמשל מהשפעת הרב לתלמיד: מצד אחד, מכיוון שרמת שכלו של התלמיד נמוכה מזו של הרב, עליו לצמצם את שכלו על-פי כלי מוחו של התלמיד. אם-כן, התלמיד מתחבר רק עם השכל המצומצם של הרב. מצד שני, לאחר כל הצמצומים של הרב, יש תנאי בסיסי להשפעת השכל – התלמיד צריך להיות 'תלמיד'; אדם בר-שכל המעוניין לקבל ולהבין את דברי הרב. דבר שאינו 'כלי' לקבלת שכל, כדומם, אין לו כל משמעות כלפי הרב. אם-כן רק החלק ה'עליון' של התלמיד, השכל שבו, מתחבר עם דברי הרב⁴³.

ועל-דרך-זה בנמשל: כאשר הקשר עם ה'עליון' הוא מצד דרגת האלוקות שמתייחסת ל'תחתון', כלומר, דרגת האלוקות שלגביה יש תפיסת מקום לנבראים, הרי מצד אחד, החיבור הוא לא עם ה'עליון' כפי שהוא, אלא כפי שהוא יורד ומתייחס ל'תחתון'; ומצד שני, החיבור הוא רק עם דרגת ה'תחתון' שיש לו קירוב וערך ל'עליון' (הרוחניות של הנברא), ואילו דרגת ה'תחתון' שאינו 'כלי' לקבלת ה'עליון' (הגשמיות של הנברא), אינו מתקשר עם ה'עליון'.

לכן לפני מתן-תורה, שהתורה והמצוות היו מצד הקב"ה כפי שהוא מתייחס לנבראים, הייתה חשיבות עליונה לכוונה הרוחנית, ואילו

האדון על העבד; וקיום הציווי על-ידי העבד מבטאת את התבטלותו אל האדון. ועניין זה יכול להיות רק אצל בן-אדם, מה-שאין-כן דבר שאינו 'כלי' לביטול זה, כבעל-חי, אין לו כל משמעות ביחס לציווי האדון.

מה-שאין-כן כאשר משה עלה אל ה', הוא עלה בנופו הגשמי ממש.

38 ראה שו"ע או"ח סימן מב, סעיף ג ובמגן אברהם סק"ו.

39 ראה מגילה כו, ב. שו"ע או"ח סימן קנ"ד סעיף ג. סימן כא, סעיף א.

40 בראשית יז, יג.

33 בבא קמא כח, ב.

34 ראה ירושלמי קידושין פרק ג הלכה ב.

35 ראה לקוטי-תורה לאריז"ל ר"פ עקב.

36 ראה אבות פרק א משנה יז.

37 על-דרך-זה קיים הבדל בנוגע לעליית התחתונים למעלה: בעלייתו של חנוך למעלה הוא נהפך למלאך. הוא התבטל ויצא מתחתונותיו.

לפעולה גשמית כשהיא לעצמה אין כל חשיבות. ממילא גם לא היה אפשר לומר שפעולת המצווה תשנה את המציאות הגשמית שבה היא נעשית; אין סיבה שבגשם תיקבע קדושה אלוקית.

מהותו של אין-סוף

ת. כל זה כאשר מדובר על המצב שקודם מתן-תורה. במתן-תורה נתחדש, שהתורה והמצוות ניתנו מהקב"ה כפי שהוא בעצמיותו. לגבי הקב"ה עצמו הנבראים אינם תופסים מקום כלל, וכשם שההגשמה של הנבראים אין לה כל ערך, כך גם רוחניותם אין לה כל חשיבות. גשמיות ורוחניות שווים ממש לגביו.

אפשר להביא לכך דוגמה ממספרים. ביחס למיליון, מספר של מאה אלף, על-אף ריחוקו מהמיליון, בכל-זאת יש לו חשיבות וערך; אולם מספר אחד אין לו שום ערך.

כל זאת נכון בהשוואה למספר מוגבל, אפילו מיליון, אולם לעומת מספר אין-סופי אי-אפשר לומר שמאה-אלף או אפילו מיליון קרובים מן האחד. כשם שהמרחק בין האחד לאין-סוף הוא מרחק אין-סופי, כך גם המרחק בין המיליון לאין-סוף הוא אין-סופי. ובמילים אחרות, אם נוסף לאחד את המיליון, לא נתקרב בכי-הוא-זה לאין-סוף.

כך בנמשל:

אנו רגילים להעריך את הדברים כפי שהם בגדרים ובמושגים שלנו. מצד הגדרים שלנו לכוונה רוחנית ולדבקות נפשית יש ערך וחשיבות, ולמעשים פיזיים אין ערך.

חשיבה כזו הייתה נכונה לפני מתן-תורה, שאז התגלותו של הקב"ה

הייתה לא מעצמיותו, בחינת "אנכי", אלא כפי שהוא צמצם והגביל את עצמו ביחס לעולם. מכיוון שבדרגה זו כבר יש תפיסת מקום לעולם, להגבלה, הרי למאה-אלף יש ערך ולאחד אין כל ערך; לרוחניות יש חשיבות ולגשמיות לא.

אבל לאחר מתן-תורה נוצר שינוי מהותי. במתן-תורה הייתה התגלות של הקב"ה כפי שהוא בעצמיותו, 'אנכי'. לגבי הקב"ה עצמו, השמים והארץ, הגשמיות והרוחניות, שווים ממש. ביחס לעצמיותו, כשם שמעשה פיזי (מצד עצמו) אינו חשוב בעיניו ואינו מקשר אותנו איתו, כך גם דבקות רוחנית אינה בערך אליו ואינה מחברת אותנו עמו.

דרגת האלוקות שאותה יכולים הנבראים 'לתפוס' על-ידי עבודתם הרוחנית היא רק הדרגה שבה הם קיימים, הדרגה שבה תופסים הם מקום, אבל את הקב"ה עצמו אי-אפשר לתפוס על-ידי שום פעולה או כוח אנושי. הדרך היחידה להתקשר עם עצמיותו של הקב"ה היא – בדרכים שאותם בחר הוא עצמו בבחירתו החופשית. רק הדרך שאותה סלל הקב"ה עצמו מאפשרת להתחבר עמו.

ומצד שני, מכיוון שבדרגה זו החיבור הוא מצד רצון ה'עליון' בלבד (ולא מצד הערך והקירוב של ה'תחתון'), לכן, בהיותו בלתי מוגבל לגמרי, ביכולתו להשכיח ולהכניס את עצמו להיכן שהוא רק רוצה, לגשמיות או לרוחניות⁴⁴.

ומכיוון ש'נתאוהו הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים'⁴⁵, הכניס הקב"ה את עצמיותו דווקא בתורה המלוּבשת בדברים גשמיים ובמצוות שעניינן פעולות ועשייה גשמית.

כלומר, מצד זה שרצון ה' הוא להיות בעולם ה'תחתון' ושקדושתו יתברך תיקבע בגשמיות, נתן לבני-ישראל, פה בעולם הזה, את תורתו ומצוותיו, שבהן נמצא הוא עצמו, ורק על-ידם מתחברים בני-ישראל עם הקב"ה עצמו וקובעים את משכנו בעולם.

ובלשון אדמו"ר הזקן בספר התניא⁴⁶: הקב"ה מצד עצמו "לית מחשבה תפיסא ביה כלל"⁴⁷ – ומתי כן אפשר לתפוס בו? – כי-אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצוותיה, אזי היא (הנפש) תפיסא בהן ומתלבשת בהקב"ה ממש, דאורייתא וקוב"ה כולא חד".

נמצא, שכאשר הקשר הוא מצד ה'עליון' כפי שהוא מתייחס ל'תחתון', אזי ההתקשרות היא עם ה'תחתון' כפי שהוא מתייחס ל'עליון' בלבד; ורק כאשר הקשר הוא מצד ה'עליון' ממש, ביכולתו להתקשר עם ה'תחתון' ממש.

[מכאן למדים אנו את גודל ערכן של המצוות המעשיות. לעיתים עולה המחשבה: הרי מדובר בסך-הכול במעשה 'טכני', שעל-פניו לא נשאר ממנו רושם, ואם-כן מהי החשיבות שבכל פרט בקיום המצוות?

הדבר נוגע הן לאדם עצמו והן בנוגע להשפעה על זולתו: לפעמים, ממעטים אנו בערכה של עשיית מצווה 'קטנה' עם יהודי שאינו שומר תורה ומצוות. כאשר מדובר על הבאתו לשיעור תורה מעניין – חושבים אנו – ייתכן שתהיה לכך תועלת. הוא יהנה, ויבוא לשיעור נוסף עד שיתקרב לגמרי; אבל מעשה יבש גרידא, בדוגמת הנחת תפילין חד-פעמית ומהירה או נתינת פרוטה לצדקה (וכל כיו"ב), לכאורה לא פועלת בקרבו

מאומה. הוא יעשה פעולה 'יבשה', ולפעמים – בלא כל כוונה, ומיד אחר-כך יחזור לענייניו!]

אבל האמת היא, שערכן של הפעולות אינו נמדד לפי ההיגיון שלנו. כפי שנתבאר לעיל, ערכה האמיתי של המצווה אינו מצד מעלתה של הפעולה עצמה, אלא מצד רצונו של הקב"ה בה. רצונו של הקב"ה הוא המקנה למצוות את ערכן, ומצד זה כל המצוות כולן (גם הנראות כפעולות 'קטנות') מקשרות את היהודי עם עצמיותו של הקב"ה ו'ממשיכות' אותו לעולם הזה. יהודי שעומד בקרן-רחוב ומניח תפילין, 'המשיך' על עצמו ועל המקום שבו הוא דורך קדושה אלוקית נפלאה.

לכן אפילו אם אחר מעשה ההנחה יחזור האדם לענייניו, מכל מקום, על-ידי פעולת המצווה הוא התחבר עם הקב"ה!

במילים אחרות: המצוות אינן אמצעי להשיג מטרה זו או אחרת, המצוות הן מטרה לעצמן.

לאמיתו של דבר, המשכת הקדושה על-ידי המצווה אף פועלת שינוי באדם ומרוממת אותו. כמאמר חז"ל⁴⁸: "מצווה גוררת מצווה" – הקדושה העצומה של המצווה, פועלת התקשרות עצומה בין האדם המקיימה לאלוקות, והתקשרות זו יוצרת משיכה פנימית לקיום מצוות נוספות. אף שייתכן שהאדם אינו יודע כלל מהיכן מגיע דחף פנימי זה.].

"ריח" לעומת "שמן"

ט. לסיכום: יש שלושה הבדלים בין התורה והמצוות שלפני מתן-תורה לאלה שלאחר מתן-תורה:

(א) בנוגע ל'עליון' – אם זה ה'עליון' כפי שמתייחס ל'תחתון' או ה'עליון' כפי שהוא בעצמיותו.

ושני הבדלים נוספים מצד ה'תחתון':

(ב) בנוגע לפעולת המצוות – לפני מתן-תורה העיקר הוא הרוחניות

ורגש הנפש (ואילו הפעולה משמשת כביטוי לתוכן הרוחני בלבד), ואילו לאחר מתן-תורה העיקר הוא המעשה הגשמי כשהוא לעצמו;

(ג) בנוגע למה שנפעל על-ידי המצוות – לפני מתן-תורה לא נעשה שינוי בגשם עצמו, ואילו לאחר מתן-תורה בכוחן של התורה והמצוות לשנות את גשמיות העולם.

ושלושה עניינים אלה, נרמזים בדברי המדרש שהתורה והמצוות שקיימו האבות 'ריחות היו ואנו – שמן תורק שמך'.

גם ההבדל בין ריח לשמן הוא בשלושה דברים: (א) השמן הוא ממשות הדבר, ואילו הריח הוא התפשטות של הדבר בלבד; (ב) שמן זה דבר שביכולת הגוף ליהנות ממנו על-ידי אכילה, ואילו ריח הוא דבר שרק הנשמה נהנית ממנו; (ג) הנאתו של האדם מהשמן נשאת בקביעות; השמן, הנאכל על-ידי האדם, נכנס לגופו ונעשה דם ובשר כבשרו (ועד כדי כך, שביכולת המאכל לחדש באדם את תכונותיו של המאכל. כפי שכתב בפירוש הרמב"ן על התורה⁴⁹, שהטעם שהתורה אסרה מאכלות מסויימים, הוא כדי שלא יולידו באדם תכונות בלתי-רצויות), מה-שאין-כן הנאת האדם מהריח חולפת ועוברת, וגם הריח עצמו פג וכלה, בלא להותיר כל רושם.

שני ההבדלים האחרונים, רומזים לשני ההבדלים בין המצב שלפני מתן-תורה למצב שאחרי מתן-תורה בנוגע ל'תחתון':

פרט זה, שהריח הוא הנאה לנשמה בלבד רומז למצוות שלפני מתן-תורה, שהיו בעיקר ברוחניות; ואילו השמן, שממנו יכול ליהנות גם הגוף הגשמי, רומז למצוות שלאחר מתן-תורה, שבהן המעשה הוא עיקר.

הפרט השני שבריח, מה שהוא מתפוגג וכלה לאחר זמן, רומז לכך שהמצוות שלפני מתן-תורה לא קבעו את הקדושה בגשמיות העולם;

ואילו השמן, שנעשה דם ובשר כבשרו ומשפיע על תכונותיו של האדם, רומז למצוות שלאחר מתן-תורה, שבכוחן לשנות את החומר הגשמי וכביכול להפוך את תכונותיו (הקלף הגשמי של התפילין נעשה קדוש).

שני הבדלים אלה נובעים מההבדל השלישי: הריח, שהוא התפשטות בלבד, רומז לכך ששורשן של התורה והמצוות שלפני מתן-תורה הוא מדרגת האלוקות כפי שהיא מתייחסת לנברא, ההתפשטות של האלוקות; מה-שאין-כן התורה והמצוות שלאחר מתן-תורה שורשן הוא ב'אנכי', בקב"ה עצמו, בדוגמת השמן שהוא דבר ממשי (ולא רק התפשטות).

ונמצא, שבהשוואה זו שמשווה המדרש בין התורה והמצוות שלאחר מתן-תורה ל"שמן תורק שמך", טמון החידוש והעילוי הגדול שנפעל בנתינת התורה בסיני: ראשית, במעמד זה הכניס הקב"ה את עצמיותו בתורה ובמצוות שנתן לבני-ישראל, ובכך נתן את האפשרות להתקשר עמו; שנית, על-ידי כך בכוחן של התורה ומצוות להפוך ולשנות את גשמיות העולם ולעשותה דירה לו יתברך בתחתונים.

ועל-פי-זה מובן היטב מדוע כתב הרמב"ם שקיום המצוות צריך להיות מפני הציווי שניתן בסיני: על יהודי המקיים מצווה לדעת את מעלתן הגדולה של מצוות אלו. עליו לדעת שעל-ידי-זה הוא מתקשר עם עצמיותו של הקב"ה שנתגלה במעמד הר סיני ו'הכניס' את עצמיותו במצוות אלו, ובכך הוא עושה לו יתברך דירה בתחתונים.

מקורות נוספים לעיון:

תורה אור פרשת יתרו דף סז טור ד ואילך. המשך מאמרי שבועות תש"ו. מאמר ד"ה "וידבר אלוקים" תשכ"ט (נדפס בספר המאמרים מלוקט חלק ד עמוד רעא). לקוטי-שיחות חלק ח שיחה ג לפרשת נשא סעיף יא.

44 כלומר: כאשר החיבור הוא מצד ה'תחתון' תופס מקום, אזי כיוון שרק לחלק הרוחני שבו יש ערך, החיבור יהיה עם חלק זה בלבד. בדרגה זו, לא ייתכן שלעשייה גשמית תהיה משמעות. אבל כאשר החיבור אינו מצד ערכו של ה'תחתון', כיוון ה'תחתון' מצד עצמו (גם החלק הרוחני שבו) אין לו כל ערך ביחס ל'עליון', אם-כן בדרגה זו, החיבור הוא לא מצד קירוב ערכי שקיים ביניהם, אלא רק בגלל

45 מדרש נחומא נשא טו. וראה תניא פרק לו.

46 פרק ד.

47 על-פי לשון התיקוני-זוהר ב'פתח אליהו'.



"כולא חד"

עולמות, נשמות ואלוקות בלימוד התורה

הרב יהושע שפירא



עולמות

דברי אדמו"ר הזקן על מעלת התורה וקדושתה ועל מעלת העסק בה, כה ערבים ומתוקים, עד שדי היה אפילו לו רק ליקטנו והצגנו אותם כסדרם. ואולם תוספת טעם טוב נמצא, לו נשכיל להבחין בהם גם סדר מדרגות ובחינות שונות המתייחסות זו לזו.

מעלת התורה והמצוות, ומעלת התורה על המצוות, מבוארות בשלושה מקומות עיקריים בספר התניא – בפרק ה, בפרק מו ובפרק כג (לזה האחרון, מצטרפים גם הדברים המופיעים בפרק ד ובסוף פרק מ). כפי הסדר המוצג כאן, באות לידי ביטוי בשלושת הפרקים הללו שלוש קומות של פעולת דבקות לימוד התורה.

שלושה שותפים הם בלימוד התורה – קוב"ה, אורייתא וישראל, ובעת הלימוד – כולא חד. העוסק בתורה מייחד "ביחוד נפלא שאין יחוד כמוהו!" את הישראל הלומד עם התורה הנלמדת ועם הקב"ה נתנה.

שלושה שותפים הם בכל קשר – שניים קשורים זה לזה על-ידי עניין שלישי המחבר ומדבק אותם זה לזה. שלושת פרקי התניא הנזכרים לעיל מאירים את לימוד התורה משלושת צדדיו אלו – מציודו של הלומד, מצד פעולת הדבקות וההתקשרות עצמה ומצד הקב"ה. אמנם אופי התורה והמצוות בעצמן משתנה כפי הופעתן בכל אחת מן המדרגות, וכפי שיבואר.

בסגנון אחר אפשר להתאים את שלושת הקומות הנידונות, לשלוש מדרגות שעמד על ההבחנה ביניהן הבעש"ט הקדוש², והן: **עולמות** – המציאות החיצונית שנראית כעומדת לעצמה ומתנהלת לפי כללים משלה; **נשמות** – התוך הפנימי של ישראל שזוכר את מקורו האלוקי וכוסף לחזור אליו; ו**אלוקות** – מקור הכל. המציאות האמיתית שאין עוד מלבדה ושאינה בגדר מצוי כלל.

המדרגה הראשונה מופיעה בפרק ה והיא ציור מעלת התורה מציודו של הלומד המצוי בתחוננים ומתקשר בלימודו ובמעשיו אל ה' יתברך. ממקום זה, ממדרגת ה'עולמות', נראות התורה והמצוות כביכול כ'חפצא', כממשות:

"התורה... נקראת בשם לחם ומזון הנפש וזה שכתוב 'ותורתך בתוך מעי', וכמו שכתוב בעין-חיים... שלבושי הנשמות בגן עדן הן המצוות, והתורה היא המזון לנשמות שעסקו בעולם-הזה בתורה לשמה".

נמשלה התורה למזון והמצוות ללבושים, אשר שניהם 'חפצים' המצטרפים לאדם בסגנונות שונים.

המשלים הללו נועדו לצייר את פעולת הלימוד על האישיות. את העיכול של התוכן ש"קוב"ה ואורייתא חד" וספיגתו אל תוככי הלומד.

מצד זה, מבאר בעל התניא את מעלתה הגדולה של התורה על המצוות המעשיות.

המצוות מקיפות את האישיות ואינן מאוחדות עימה. הן אינן פועלות בה שינוי ומהפך באותה מידה שהדבר נעשה על-ידי מחשבת התורה. עולם המעשה נותר מחוץ לחוויה הממשית של האישיות, על כן אפשר לפעול בידיים דבר אחד ולחשוב דבר אחר.

התורה איננה רק מקיפה את האישיות, כי-אם גם מקפת ונתפסת על-ידי שכל הלומד, כעין פעולת המחשבה בכל השכלה שבעולם:

"הנה כל שכל, כשמשכיל ומשיג בשכלו איזה מושכל הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו, והמושכל נתפס ומוקף ומלוכב בתוך

1 תניא, ליקוטי אמרים פרק ה. גם הציטוטים שיובאו לקמן בחלק זה של המאמר ללא ציון מקור, לקוחים מפרק זה בתניא, ואף בהמשך המאמר לא ציינו את מקורם של חלק מן הציטוטים כשהוא מובן מהקשר הדברים.

2 ראה איגרתו לגיסו ר' גרשון קיטובר המובאת בריש ספר כתר שם טוב.

השכל שהשיגו והשכילו. וגם השכל מלוכב במושכל בשעה שמושיגו ותופסו בשכלו".

כלומר, בשעת הלימוד מתרחשת התאחדות פנימית בין האדם לתוכן הנלמד עד כדי שאינו יכול לחשוב על דבר אחר באותו רגע ממש.

האפשרות לתפוס את המושכל ולא רק להיות מוקף על ידו היא "מעלה יתרה, גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצוות ידיעת התורה והשגתה על כל המצוות מעשיות".

כמאמר הבעל שם טוב "במקום שמחשבתו של אדם שם הוא נמצא כולו", כך לענייננו, מחשבת התורה פועלת על האישיות כולה המתעצמת עם התוכן שבו היא עוסקת, "והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות מאוחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופינה".

עומק האחדות בא לידי ביטוי במשל הלחם:

"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 המלוכב בהכמתו ותורתו שבקרבה".

באכילת המזון משתנה המאכל ומשתנה האדם האוכל.

התורה בעצמה נפעלת על-ידי לימודה, וכמבואר בדברי מרן הרב קוק זצ"ל: "הנהגה כל הלומד תורה הוא מוציא מהכוח אל הפועל את מציאות חכמתה מצד נפשו, ובודאי אינו דומה האור המתחדש מצד חיבור התורה לנפש זו לאור הנולד מהתחברותה לנפש אחרת, ואם כן הוא מגדיל התורה ממש בלימודו". (אורות התורה ב א)

כביכול מעיד כל לומד על עצמו "תורה חדשה מאיתו תצא", מהמזיגה המיוחדת בין התוכן הנלמד לאישיות הלומדת.

השינוי בתורה, כשינוי המזון הנמסך בבשרו ודמו של האוכל, כמובן משנה גם את הלומד בעצמו ומקיים ומחיה אותו. וכפי ערך עמל הלימוד ויגיעת המחשבה ללמוד "היטב בעיון שכלו", כן עומק ה"יחוד הנפלא". לפי המאמץ לתפוס את דברי התורה, וממילא כפי ה'היתפסות' על-ידם, כן הדבקות בהם וההתאחדות איתם, וכן ערך חידושי התורה הנולדים על-ידי הלימוד וערך התחדשות והשתנות הלומד³.

ואמנם, כאמור מבאר אדמו"ר הזקן שפעולת התפיסה בתוכן המושכל, הקפת השכל אותו, והיות השכל מוקף על ידו, שני אלו מתרחשים בכל עיון, גם בענייני העולם הזה. החידוש המופלא בלימוד התורה הוא התוכן הנתפס בשכל.

"והנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה

. . הרי כשהאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה בהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו – רצונו וחכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה כלל ולא ברצונו וחכמתו, כי אם בהתלכשותם בהלכות הערוכות לפנינו".

הוא הוא גודל הפלא – שהלביש ה' יתברך חכמתו ורצונו בהלכות ערוכות אשר בכוח תפיסת אנוש, ומעין מאמר הבעש"ט כך הוא גם כאן – "האוחז במקצת מן העצם כאוחז בעצם כולו".

אדמו"ר הזקן עצמו חלף פעם על פני חדר שבו שוחחה רעייתו עם נשים אחרות, ובצטטה דברים ששמעה ממנו, אמרה – "מיינער זאגט (שלי אומר)". אדמו"ר הזקן נרעש כל כך מצורת הביטוי, עד שנתעלף. כששבה אליו רוחו אמר, שאם יכולה אישה לומר על בעלה "שלי", הרי שכן

הלומד – וכל זה מבואר רק מהיותה נתפסת ומלוכבת ולא מצד היותה מלבישה. אמנם בסוף הפרק מצוין שהתורה היא "מזון וגם לבוש".

לשון אחרת – האם הלוכב שבו מתלבשת הנפש בקיום מצוות תלמוד תורה וידיעתה זהה בענייני עם הלוכב שבו היא מתלבשת בעת כל קיום מצווה אחרת, או שמא החידוש שבקיום מצוות תלמוד תורה וידיעתה הוא גם חידוש בסוג המקיף שבו מלוכב האדם על-ידה? אין הדברים מצוינים במפורש אך נראה לומר כאפשרות האחרונה. 'לבוש' התורה מלביש את שכלו ודעתו של אדם והוא קרוב לו ומאחד איתו יותר מלבושי המצוות. מעין ההבדל שבין בגדי האדם,

שאמנם משווים אופי למראהו, אך אינם פועלים על אישיותו כלל, ובין גופו ועורו שגם הם לבוש לנפשו אך גם משפיעים עליה ומעצבים את אופן גילוייה בפועל. עניין זה מתאים היטב גם למשל התורה כמזון, שהלא המזון ה'נתפס' ונכנס בתוך הגוף הופך בעצמו לבוש המלביש את הנפש. על-פי-זה נראה, שגם הלוכב המעשי שבמצוות תלמוד תורה וידיעתה – הבל פיו ועסק מוחו – גם הם שונים ומיוחדים מן הלוכב המעשי של שאר מצוות. (ועיי' גם בביאור התניא לרש"י אסתרמן ז"ל, כפר תב"ד ה'תשכ"ז, שהבחין בשלושה מקיפים שונים המלבישים את האדם בלימודו).

3 לשון אדמו"ר הזקן מצריכה עיון. מצד אחד נראה שמעלת התורה על המצוות היא, שאיננה רק 'תופסת' ומקיפה את האדם כשאר מצוות אלא גם 'נתפסת' על-ידו, ושתפיסה זו היא עיקר החידוש שבה, ואילו היותה מקיפה את הלומד הוא עניין טפל המצוי גם במצוות. מצד שני נראה, שדווקא הדו צדדיות שבה – היותה מלבישה ומלוכבת גם יחד – היא המולידה את ה"יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו כלל נמצא בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים מכל צד ופנה". גם בהמשך הפרק ראוי לעיין, שכן בהמשלת התורה למזון לכאורה כלולים שני צדדי פעולת ידיעת התורה כפי שביארנו בגוף במאמר – הן השתנות והן השתנות

הדבר אצל כנסת ישראל ודודה. פרק ה שבתניא הוא ציור בהיר של מדרגת ה"מיינער", של ה"תורה דילה", על-ידי התאחדות התורה עם הלומד עד שהיא גם מהפכת את תכונתו.

נשמות

לעומת העיסוק בקשר מצד הלומד, פעולתו והיעילותו, עוסק פרק מו בתורה ובמצוות מצד עצם תכונת הקשר והדבקות. פרק זה מראה את הדרך איך – "לעורר ולהאיר אור האהבה התקועה והמסותרת בלבו להיות מאירה בתוקף אורה באש בוערה בהתגלות לכו ומוחו למסור נפשו לה' וגופו ומאודו בכל לב ובכל נפש ומאד מעומקא דליבא באמת לאמיתו".

דרך ישר זו מיוסדת על מאמר הכתוב "כמים הפנים לפנים כן לב האדם אל האדם", והיא על-פי משל ל: "מלך גדול רוב (ה)מראה אהבתו הגדולה והעצומה לאיש הדיוט ונבוה ושפל אנשים ומנוול המוטל באשפה, ויורד אליו ממקום כבודו עם כל שריו יחידו, ומקימו ומרימו מאשפתו, ומכניסו להיכלו היכל המלך חדר לפנים מחדר, מקום שאין כל עבד ושר נכנס לשם, ומתייחד עמו שם ביחוד וקירוב אמיתי וחיבוק ונישוק ואתדבקות רוחא ברוחא בכל לב ונפש".

כשישים האדם אהבת מלך זאת על ליבו, בוודאי – "תתעורר ממילא אהבה... בלב ההדיוט ושפל אנשים הזה אל נפש המלך בהתקשרות הנפש ממש מלב ונפש מעומקא דלבא לאין קץ. ואף אם לבו כלב האבן, המס ימס והיה למים ותשתפך נפשו כמים בכלות הנפש ממש לאהבת המלך".

ביתר שאת אמורים הדברים ביחס לאהבת ה' אותנו. שכן בעניין זה הכל "גדול יותר מאוד כפלי כפלים לאין קץ עשה לנו אלוהינו", שהניח כל צבאותיו שאין להם שיעור ומספר, וגובה להם ומורא להם, והם מעריצים ומקדישים אותו, ובכל זאת אבה תהילה משוכני בתי חומר, ועל כן ירד בכבודו ובעצמו למצרים להוציאם משם, וכל זאת –

"כדי לקרבם אליו בקירוב ויחוד אמיתי בהתקשרות הנפש ממש בבחינת נשיקין פה לפה לדבר דבר ה' זו הלכה, ואתדבקות רוחא ברוחא היא השגת התורה וידיעת רצונו וחכמתו, דכולא חד ממש, וגם בבחינת חיבוק הוא קיום המצוות מעשיות ברמ"ח אברים, דרמ"ח פיקודין הן רמ"ח אברין דמלכא".

שלוש מדרגות של קרבה מתוארות בדברים: חיבוק

בקיום המצוות, נישוק בדיבור בתורה, ואתדבקות רוחא ברוחא בהשגתה ובידיעתה.

גם כאן, כמו בפרק ה עולה התורה במעלתה על מעשה המצוות וגם כאן מצדדים דומים. המצוות הן מעשה גשמי ולכן נמשלו לחיבוק, שאמנם מבטא את רגשות הלב ונוגע להם, אך עם זה 'מגרש ההתרחשות' שלו הוא הממשות, ולעיתים אף אינו מבטא באמת את המצוי בליבו של המחבק.

ההפך הוא בהשגת התורה שהיא ידיעת חכמת ורצון ה', דבקות נשמית, קרבה פנימית עזה וכביכול מפגש אישיות עם אישיות, ללא פער מתווכי הגוף.

בין זה לזה, נמצא הדיבור בדברי תורה שהוא כדוגמת הנישוק – קרבה המתבטאת אמנם באבר הגוף, אך באחד העדינים והרגישים שבו. מיוחד האבר הזה למפגש פנים האדם עם מה שחוץ לו – הן באכילה, אך משמעותי מכך בדיבור, המבטא את תוכיותו ומחשבותיו של האדם, ועל כך אומר שלמה המלך בשיר השירים – "ישקני מנשיקות פיהו", ואומר רש"י: "ונאמר דוגמא שלו על שם שנתן להם תורתו ודיבר עימהם פנים אל פנים, ואותם דודים עודם ערבים עליהם מכל שעשוע".

ואולם לעומת פרק ה, התיאור כולו מבטא הדדיות. ה'כיוון' של פרק ה הוא מן התורה אל הלומד – התאחדותה בו ושינויו, ואילו כאן המתואר הוא אהבה המולידה אהבה לעומתה. "כמים הפנים לפנים".

כאמור מתאים פרק ה למדרגת ה'עולמות', מדרגת הלומד הנתון בממשות העולם הזה. פרק מו שייך באופן מובהק למדרגת ה'נשמות' – דבקות שמצד עצם האהבה וקרבת אישיות אל 'אישיות'. הנשמה נמשלה לבת מלך הנמצאת אצל כפרי, ולמרות כל ה'כבוד ויקר' שהוא נותן לה, היא מתגעגעת לבית אביה. געגועי הנשמה לאור פני מלך חיים הם עצם מהותה. כלומר, נקודת הקשר, האהבה והגעגועים בין מי שנמצאת בפועל בעולם הזה וכוספת ומשתוקקת למקומה הראשון כחלק אלוקה ממעל ממש.

אמנם מתאר כאן אדמו"ר הזקן את המצוות בלשון ספר הזוהר "תרי"ג אברין דמלכא", אך לדידנו נוכל להוסיף שראוי להכתירן גם בתואר מעין "תרי"ג מילי דרחימותא", תרי"ג ביטויים של אהבת ה' לעם קרובו. זאת על-פי המשך דברי אדמו"ר הזקן המבאר את מטבע ברכת המצוות:

"וזה שאומרים אשר קדשנו במצותיו – כאדם המקדש אשה להיות מיוחדת עמו ביחוד גמור... ככה ממש ויתר על כל לאין קץ הוא יחוד נפש האלוקית העוסקת בתורה ומצוות ונפש החיונית ולבושיה הנ"ל באור אין סוף ברוך הוא. ולכן המשיל שלמה ע"ה בשיר השירים יחוד זה ליחוד התן וכלה בדביקה חשיקה וחפיצה

בחיבוק ונישוק".

לדברינו נבאר, שכמשוש חתן על כלה בקדשו אותה וכגודל אהבתו באותה עת, ככה ממש ויתר על כן לאין קץ היא האהבה שמגלה ה' לכל יהודי, הפותח מצידו פתח כחודו של מחט, בקיימו מצווה ממצוותיו או בעסקו בתורה.

אלוקות

הקומה השלישית במעלת התורה והמצוות, מבוארת בפרק כג. והיא – אופן הדבקות שבלימוד ובקיום דבר ה' כפי שהוא כביכול אצלו יתברך. עד כאן בחנו את הקשר מצד הלומד ומצד התרחשות הקרבה גופא, ואילו כאן אנו באים לעסוק בעיקר ותכלית הכל, במי שבו אנו דבקים במצוותינו ותורתנו. מי שנתנן לנו, וצמצם חכמתו ורצונו בהן, אשר על-ידי-כן אפשרי שנהיה אחוים בו עד כדי "כולא חד ממש". אולם גם כאן הפרש גדול יש בין לימוד התורה שעליה נאמר "כולא חד ממש" ובין המצוות המכונות "אברים דמלכא":

"ולכן נקראים אברי דמלכא דרך משל כמו שאברי גוף האדם הם לבוש לנפשו ובטלים לגמרי אליה מכל וכל, כי מיד שעולה ברצונו של אדם לפשוט ידו או רגלו הן נשמעות לרצונו תכף ומיד בלי שום צווי ואמירה להן וכלי שום שהיה כלל אלא כרגע ממש כשעלה ברצונו. כך דרך משל החיות של מעשה המצוות וקיומן, הוא בטל לגמרי לגבי רצון העליון המלוכש בו ונעשה לו ממש כגוף לנשמה. וכן הלוכש החיצון של נפש האלוקית שבאדם המקיים ועושה המצוה שהוא כח ובחינת המעשה שלה, הוא מתלבש בחיות של מעשה המצוה, ונעשה גם כן כגוף לנשמה לרצון העליון ובטל אליו לגמרי, ועל כן גם אברי גוף האדם המקיימים המצוה, שכח ובחינת המעשה של נפש האלוקית מלוכש בהם בשעת מעשה וקיום המצוה הם נעשו מרכבה ממש לרצון העליון כגון היד המחלקת צדקה לעניים או עושה מצוה אחרת. ורגלים המהלכות לדבר מצוה וכן הפה ולשון שמדברים דברי תורה והמוח שמהרהר בדברי תורה ויראת שמים ובגודלת ה' ב"ה".

עד כאן מבוארת מעלת המצוות. מתוארת כאן שרשרת מורכבת שראשיתה ברצון ה' יתברך וסיימה במעשה המצווה. הכוח המניע את מעשה המצווה, כמו כל מעשה אדם, הוא הרצון, ועל כן אפשר לומר שכאשר

האדם נותן צדקה הרי ידו משמשת כמרכבה לרצונו, כשם שתנועתם של הסוסים והעגלה בעקבותיהם, באות ומכוונות על-ידי רצונו של הרוכב עליהם. בנוסף לכך, לעיתים, העגלון רק משמש את אדונו היושב מדושן עונג במעמקי הכרכרה, ועם זאת, למרות המרחק המדומה של האדון מן המעשה שבפועל, בכל זאת נובעת מרצת הסוסים מרצונו של האדון להגיע למחוז חפצו. כך גם מעשי המצוות הם בעצם "מרכבה" לרצונו יתברך. אך שלא כמשל הסוסים שלעיתים מורדים ותמיד עומדים לעצמם, אברי האדם נעשים ממש, בעת פעולת המצווה, לאיברים דמלכא ה"בטלים אליו מכל וכל".

אמנם את המושג "אברין דמלכא" כתואר למצוות כבר מצאנו בפרק מו, אולם נראה ששם ביטא המושג את ההקבלה שבין אברי האדם שבהם הוא מקיים את פיקודי ה', ובין אברי המלכא המחבק אותו בעשותו מצוותיו. זאת, בהתאמה למה שביארנו, שפרק מו מבטא בעיקר הדדיות. לעומת זאת כפי התיאור כאן, אברי האדם הם התפשטות מאברין דמלכא והם מלבישים אותם. החיות שבאברי האדם היא עצמה מן המלכא, והרצון העליון מלוכש בחיות של מעשה המצוות, עד שאברי האדם עצמם נעשים לו מרכבה כמבואר.

ב"מעשה המרכבה"⁴ הזה גופא, ראוי להבחין בשלושה עניינים. בראש ובראשונה מתקיים הרצון הפנימי על-ידי המעשה החיצוני. דבר ה' מתבצע בעשותנו את דברו. במילות המשל שהבאנו נוכל לומר כך: אפשר שיישאר האדון בארמונו וישלח את נתינו לרכב בכרכרה לעיר רחוקה לבצע משימה כלשהי. והנה, אף שנותר האדון במקומו, הכרכרה היא מרכבה לרצונו.

ואולם עניין נוסף מתנוצץ מן הדברים. בעל ספר החינוך לימדנו, שאחר המעשים נמשכים הלבבות. מדברי אדמו"ר הזקן נראה שלא זו אף זו, שאחר מעשינו כביכול נמשך גם ליבו של ה'. האדון עצמו נישא על-ידינו במרכבה שבה אנו נוהגים. רצונו ו'אישיותו' מעורבים ונוכחים במעשינו.

ממילא עולה מכל זה עניין נוסף בדרך ממילא. כאשר מגיעה המרכבה למקום חניה והאדון מרוצה מקצב ההתקדמות, יש שהוא מפנק את העגלון והסוסים במשקה טוב ובאבוס משובח, ואף-על-פי שאין עיקר רצונו של האדון בהנאתם של אלו. כך גם מפני מעשה המצוות מתעורר רצונו של הקב"ה להחיות את העולמות כולם, כהסתעפות ברכה 'ממילאית' מתכלית קיום רצון ה'.

"לפי שהמצוות הן פנימיות רצון העליון וחפצו

4 כמובן, שימוש לשון זה הוא דרך צחות בעלמא.



ציור: ברוך נחשון, חברון



אינו מרגיש את תוקף זיו ה' כפי שהוא מתגלה בעליונים, לא מיניה ובעונותינו לפעמים אף לא מקצתיה – על כך מבאר אדמו"ר הזקן שחשבונות שונים הם, ואמיתת העניין איננה נפגמת כהוא זה מהיותה נסתרת ונעלמת – "ואף על גב דאיהו לא חזי מזליהו חזי"⁵. אדרבה, דווקא משום כך, משום שהנפש אינה נחשפת לייחוד עליון זה יכולה היא לעמוד בו בלא להיבטל – "ומשום הכי יכול לסבול, משום דלא חזי, מה-שאין-כן בעליונים" – מה-שאין-כן בעולמות העליונים שאם היו מתקשרים לתורה עצמה ולרצונו יתברך ממש, היו בטלים מלהתקיים.

בהרחבה נפלאה מבוארים הדברים בפרק מו בסופו:

"וככה הוא בכל נפש מישראל בשעת

עסק התורה והמצוות, ולכן חייבו רז"ל לקום ולעמוד מפני כל עוסק במצוה אף אם הוא בור ועם הארץ, והיינו מפני ה' השוכן ומתלבש בנפשו בשעה זו רק שאין נפשו מרגשת מפני מסך החומר הגופני שלא נודרך ומחשיך עיני הנפש מראות מראות אלוקים כמו האבות וכיוצא בהן שראו עולמם בחייהם. וזה שאמר אסף ברוח הקדש בעד כל כנסת ישראל שבגולה 'ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך ואני תמיד עמך'. כלומר, אף-על-פי שאני כבהמה בהיותי עמך ולא אדע ולא ארגיש בנפשי יחוד זה שתפול עליה אימתה ופחד תחלה ואחר-כך אהבה רבה בתענוגים או כרשפי אש . . . אף-על-פי-כן אני תמיד עמך, כי אין החומר מונע יחוד הנפש באור אין-סוף ב"ה הממלא כל עלמין וכמו שכתוב 'גם חושך לא יחשיך ממך'."

בשעות דבקותו, היה נשמע מפי אדמו"ר הזקן: "דיבוננו של עולם, אינני רוצה את העולם הזה שלך ואינני רוצה את העולם הבא שלך. אני רוצה רק אותך לבדך". והנה כפי המבואר בדברי הערבים בספרו, אכן קרוב אלינו הדבר מאוד, והוא מזומן ונכון לנו בלמדנו את תורת ה'. "הוי כל צמא לכו

5 'ואף על גב שהוא אינו רואה, אבל מזלו רואה'. מקור הדברים במגילה ג, והם מובאים בפרק כג בתניא.

תורתו וישראל עמו. לא רק התדבקות רוחא ברוחא, שהיא כמבואר קשר בין שניים, אלא ייחוד ממש באור-אין-סוף ברוך-הוא בתכלית הייחוד. המילים הללו מזעזעות ומחרידות את הנפש מחד, וממלאות אותה אהבה בתענוגים מאידך. שהרי בשעת הלימוד חכמת ה' ורצונו שמיחדות באין-סוף ב"ה בתכלית הייחוד, הרי הן גם חכמתו ורצונו של האדם הלומד.

כה גדלה מעלת התורה זו עד כי גבהה ממעלת העולמות העליונים כולם:

"ולא עוד אלא שיחודם הוא ביתר שאת ויתר

עו מייחוד אור אין-סוף ב"ה בעולמות עליונים, מאחר שרצון העליון הוא בגילוי ממש בנפש ולבושיה העוסקים בתורה, שהרי הוא הוא התורה עצמה, וכל העולמות העליונים מקבלים חיותם מאור וחיות הנמשך מהתורה, שהיא רצונו וחכמתו יתברך כדכתיב כולם בחכמה עשית, ואם כן החכמה שהיא התורה למעלה מכולם, והיא היא רצונו יתברך הנקרא סובב כל עלמין, שהיא בחינת מה שאינו יכול להתלבש בתוך עלמין רק מזהה ומאיר למעלה בבחינת מקיף והיא היא המתלבשת בנפש ולבושיה בבחינת גילוי ממש בשעוסקים בדברי תורה."

בסוף פרק ד מוסיף ללמוד מכך האדמו"ר הזקן על מעלת העיסוק בתורה ומצוותיה בעולם הזה, אפילו על תענוג הנשמות בעולם הבא:

"כי עולם הבא הוא שנהנין מזיו השכינה

שהוא תענוג ההשגה, ואי אפשר לשום נברא אפילו מהעליונים להשיג כי אם איזו הארה מאור ה' ולכן נקרא בשם זיו השכינה, אבל הקב"ה בכבודו ובעצמו לית מחשבה תפיסא ביה כלל כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצוותיה אזי היא תפיסא בהן. ומתלבשת בהקב"ה ממש דאורייתא וקב"ה כולא חד."

זהו עומק מאמר חז"ל "היום לעשותם ומחר לקבל שחרם". השכר הוא רק תוצאה הנמשכת מן הפעולה עצמה, ואם כן: "היום לעשותם" – את הדברים עצמם, כלומר, ההתייחדות וההידבקות באור אין-סוף ב"ה על-ידי התורה ומצוותיה, ומתוך התייחדות זו הולך ונמשך "ומחר לקבל שחרם", זיו השכינה שממנו נהנות הנשמות בעולם הבא.

על עניין זה נהגו לשיר בשיבות (המקור באידיש, כאן הובא התרגום) "עולם הבא הוא עניין טוב, לימוד תורה הוא עוד יותר טוב". הזיו הוא הופעת האור כפי שהוא ניכר מבעד למסכים הממעיטים ממנו ו'מעצבים' אותו אחרת ממקורו; ואילו בעת הלימוד מיוחדת הנפש ומאוחדת עם מקור הזיו עצמו – אור-אין-סוף ברוך-הוא.

ואם ישאל השואל כיצד זה שבלומדו בתורת ה'

האמיתי המלוכש בכל העולמות העליונים ותחתונים להחיותם, כי כל חיותם ושפעם תלוי במעשה המצות של התחתונים כנודע. ונמצא שמעשה המצות וקיומן הוא לבוש הפנימי לפנימיות רצון העליון, שממעשה זה נמשך אור וחיות רצון העליון להתלבש בעולמות."

כל האמור עד כאן מבטא את תוקף האחדות עם רצון ה', שאיננה רק קשר בין שניים (כבשתי הבחינות המבוארות לעיל), אלא אחדות שבה היינו כביכול הסעיפים הנמשכים מדבר ה', כגוף לנשמה, שגם הוא מרכבה לה הנושא אותה ומקיים רצונה.

מכאן עובר אדמו"ר הזקן לבאר, כבפרקים הקודמים, את מעלת התורה על המצוות באופן מופלא, וללמד עד כמה על-ידי התורה אנו זוכים להיות "כולא חד" איתו יתברך:

"אך המחשבה וההרהור בדברי תורה שבמוה

וכה הדבור בדברי תורה שבפה שהם לבושים הפנימיים של נפש האלוקית, וכל שכן נפש האלוקית עצמה המלוכבת בהם, כולם מיוחדים ממש ביחוד גמור ברצון העליון, ולא מרכבה לבד כי רצון העליון הוא הדבר הלכה עצמה שמהרהר ומדבר בה שכל ההלכות הן פרטי המשכות פנימיות רצון העליון עצמו, שכך עלה ברצונו ית' שדבר זה מותר או כשר או פטור או זכאי או להפך, וכן כל צרופי אותיות תנ"ך הן המשכת רצונו וחכמתו המיוחדות באין-סוף ב"ה בתכלית הייחוד, שהוא היודע והוא המודע בו, וזה שכתוב דאורייתא וקב"ה כולא חד, ולא אבריין דמלא לחדו כפיקודין."

כלומר, כשם שבאדם, מחשבתו מיוחדת עם אישיותו בשעה שהוא חושב, כמבואר במדרגת העולמות, כך גם מחשבתו של הקב"ה מיוחדת בו בתכלית הייחוד. על כן לא רק כלפי האדם יש כאן 'תפיסה' ייחוד שאין כדוגמתן על-ידי לימוד התורה, אלא גם מצד שורש התורה אצלו יתברך, כביכול, המצוות הם כאברים הבטלים לאישיות; ואילו התורה היא כמחשבה ורצון המתייחדים עם האישיות עצמה.

"ומאחר שרצון העליון המיוחד באין-

סוף ב"ה בתכלית הייחוד הוא בגילוי לגמרי ולא בהסתר פנים כלל וכלל בנפש האלוקית ולבושיה הפנימיים שהם מחשבתה ודבורה באותה שעה שהאדם עוסק בדברי תורה, הרי גם הנפש ולבושיה אלו מיוחדים ממש באין-סוף ב"ה באותה שעה בתכלית הייחוד כייחוד דבורו ומחשבתו של הקב"ה במהותו ועצמותו כנ"ל."

כאן מבואר בתוקף ובהרחבה מה שרק הוזכר בפרקים האחרים שראינו עד כאן – היות קוב"ה עצמו חד עם

קדושת התורה

באימה, ביראה, ברתת ובזיע

"ותורתך בתוך מעיי"

התורה נקראת לחם חיטה, שהוא כ"ב אותיות התורה כמניין 'חטה'. והעניין, כי האוכל עיסה שלא נאפית עדיין, אינה מתעכלת במעיו כלל ואינו נבלע באבריו להיות ממנה דם הנפש. אבל האוכל לחם אחר אפיינו – הוא מתעכל במעיו ונבלע באבריו להיות ממנו דם הנפש והיו לאחדים ממש.

וכן העניין במזון הנפש שהיא התורה, שכשאני אפוייה אצל האדם, אף אם הוא אדם שלומד תורה הרבה, אינה מתאחדת עמו אלא היא עניין בפני עצמו והוא בפני עצמו ואינו מקבל חיות כלל ממנה.

עניין האפיה הוא, אהבה ותשוקה לדבקה בו יתברך. ובאהבה זו המסותרת ובעזרת אשר רשפיה רשפי אש שלהבת י-ה, שמתלהב ובעזרת תמיד לדבקה בו יתברך, בזה יוכל האדם לאפות לחם חיטה שהיא התורה וכשיאפה האדם את התורה – בזה יבלעו דברי תורה במעיו והיו לאחדים עמו.

(עפ"י לקוטי-תורה בחוקות דף מח טור ג)

הלומד תורה לפרקים

אמר אדמו"ר ה'צמח-צדק': בעולם-הזה פירושו של המאמר הלומד תורה לפרקים הוא – שלומד תורה לעיתים; בגן-עדן מפרשים את המאמר – שלומד תורה והתורה 'מפרקת' אותו לפרקים, דברי התורה 'לוקחים' אותו. [דהיינו – במשמעות חיובית]

(קובץ 'היום יום' עמוד 134)

"בעיני נמי לכם"

"אמר רבי אלעזר, 'הכל מודים בעצרת דבעיני נמי לכם, מאי טעמא? יום שניתנה בו תורה הוא' (פסחים מ"ב).

אדמו"ר הרשב"ב ביאר זאת כך:

יכול היות שיהיה לימוד תורה, אבל זה באופן שאינו

"לכם" – האדם הלומד הוא דבר בפני עצמו, והתורה היא דבר בפני עצמו, היא אינה פועלת ומשפיעה על האדם. על זה אומר רבי אלעזר "הכל מודים בעצרת דבעיני נמי לכם – שהרי – יום שניתנה בו תורה": מטרת נתינת התורה למטה, היא בכדי שהתורה תפעל ותשפיע על האדם, "לכם".

(עפ"י ספר השיחות תרצ"ז עמוד 244)

להקצות 'חדר מיוחד' לנותן התורה...

כתוב במדרש: משל למלך שהיתה לו בת יחידה. בא אחד מן המלכים ונטלה. ביקש לילך לו לארצו וליטול לאישתו. אמר לו: בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה – איני יכול; לומר לך: אל תטלה – איני יכול לפי שהיא אישתך. אלא זו טובה עשה לי: שכל מקום שאתה הולך, קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם.

התורה היא בתו היחידה של הקב"ה, ועם ישראל הוא בנו יחידו. בן יחיד זה לוקח את התורה – בתו היחידה של הקב"ה.

משמעותו של המשל הוא, שהתורה היא בתו של הקב"ה, התורה היא שכל אלוקי; אבל שכל אלוקי זה, נמסר לאדם בהשגה ממש.

ואומר הקב"ה לעם ישראל: "בכל מקום שבו תימצאו עשו לי חדר קטן שלא אפרד מבת":

שהקב"ה יפרד מבתו התורה – אין שום אפשרות; לאידך, לומר שלא לקחת אותה בשכל האנושי – גם כן אי-אפשר, שהרי התורה ניתנה לבני ישראל למטה וצריכה להתלבש בהבנה והשגה.

מה שצריך הוא להקצות חדר מיוחד לנותן התורה – לזכור תמיד שהתורה היא חכמתו ורצונו יתברך.

(עפ"י לקוטי דיבורים חלק א עמוד 266)

"תען לשוני אמרתך"

"וידבר אלוקים את כל הדברים האלה לאמר". (שמות כ, א)

לכאורה מילת "לאמר" אין לה הבנה, ואינה כמו כל "לאמר" שבמקרא שפירושו לאמר לזולתו; מה-שאינ-כן בעשרת הדיברות אי-אפשר לפרש כך, שהרי כל ישראל שמעו?

אך פירושו הוא, "לאמר" ולדבר את כל דברי התורה מה שכבר נאמר למשה מסיני. כי כל מקרא ומשנה, הלכות ואגדות כולם נאמרו למשה מסיני. הגם שבגמרא הוזכרו שמות תנאים ואמוראים שאמרו הלכה זו, כמו בית שמאי אומר כך כו' – היינו "דבר ה' זו הלכה" שנאמרה למשה מסיני, שיצא מפי אותו תנא ואמורא. וכעניין "דברי אשר שמתו בפיו".

וכוח זה, להיות הלכה היוצאת מפייהם דבר ה' ממש שנאמרה למשה מסיני, ניתן בזמן קבלת התורה בעשרת הדיברות – "לאמר" מה שכבר נאמר.

דהיינו בחינת ביטול אליו יתברך. שאין הדיבור נעשה נפרד אצל האדם להיות יוצא מפי עצמו כאילו הוא שלו, רק כמו שכתוב "תען לשוני אמרתך". שהתורה היא "אמרתך", אלא ש"לשוני תען" כעונה אחר האומר.

(עפ"י תורה-אור פרשת יתרו דף סו טור ב)

הלכה, 'איבעיא', 'תיקו', 'תויבתא' ואפילו 'בדותא' – כולם אמרם ה'

אין ספק כלל וכלל, שכל מה שנאמר בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה, הן בהלכה והן באגדה, ובכל הספרים שחברום חכמים צדיקים שלמדו תורה לשמה, וכן הלכה שעליה אמרו אחר כך "בדותא היא". . . כולם ממש אמר ה' ובאותו הלשון ממש שנאמרו כמו שהוא ממש, וה' עצמו אומר ההלכה והוא עצמו אמר שבדותא היא, וכן כל האיבעיות שנשארו בתיקו והדברים שנשארו בתיבתא כולם אמרם ה' והוא אמר גם כן התיקו והתיבתא וכדומה.

...והוא מפני שיש בחינות ומדרגות לאין קץ ושיעור כלל בתורת ה' תמימה שהיא כולה אלוקית לגמרי.

ועם ישראל הם בעצם למעלה מן הטבע לגמרי, ושכל דישאל הלומד תורה לשמה, או על כל פנים באמונה פשוטה ודאית שכל התורה כולה היא אלוקות, אין שכלו בעצם כמו שכל בני אדם בכלל.

...ומפני זה נעשה כל החילוקי בחינות ומחלוקת שיש בחכמי התורה, שהיא לשם שמים, ואת והב בסופה כדרו"ל. אבל כולם אהובים כולם ברורים כולם קדושים אמיתיים ונאמנים לעד ולעולמי עולמים, בלי שום ספק כלל וכלל.

(איגרות קודש רבי לוי יצחק שניאורסון (אביו של הרבי) עמוד רסו)

ללמוד ולהתבטל

החסיד רבי אייזיק מהומיל שאל פעם את ידידו החסיד רבי אייזיק מוויטבסק: "מה נתחדש לך בלימוד התורה שלמדת אצל הרבי [אדמו"ר הזקן] בליאזנא?"

רבי אייזיק מוויטבסק ענה, שההבדל העיקרי היה – בהרגשה שאחרי הלימוד. וכאן החל רבי אייזיק להתמוגג בדמעות. כשנרגע מעט, המשיך לדבר בקול רועד מהתרגשות פנימית ואמר: "ההבדל לגבי ההרגשה שלאחרי הלימוד היה בכך, שלפני שבאתי אל הרבי, כאשר סיימנו לשמוע שיעור, הרגשנו תחושה של התרוממות הרוח מכך שברוך ה' יודעים עוד פלפול גאוני ועוד חידוש תורה גאוני;

ואילו לאחר שסיימנו לשמוע שיעור מפי הרבי, הרגשנו תחושת שברון לב מכך שאין לנו כל השגה ב'מאור' שבתורה. מהגסות האישית, שלא מרגישים את נותן התורה ברוך-הוא..."

(עפ"י איגרות קודש אדמו"ר הרי"ף חלק ד עמוד תנב)

"אלו ואלו דברי אלוקים חיים"

כלל אמרו חז"ל: כל דעה וסברה שהובאה בתורה יש לה מקום, שהרי "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". ואף שפסק ההלכה הוא רק כפי דעה אחת, מכל מקום בסברא, יש מקום גם לשאר הדעות.

בעומק יותר: הכלל ד"אלו ואלו דברי אלוקים חיים" מודיענו, שנוסף לזה שכל הדעות הן חלק מתורתנו בנוגע ללימודן, יש גם לכל דעה מקום בעבודת ה' בפועל. כי זה שנפסקה הלכה כדעה אחת, הוא רק לעניין ההנהגה במעשה, שאי אפשר לנהוג למעשה כשתי דעות סותרות; אבל בנוגע לרוחניות המצוות, יש מקום לכל הדעות.

(עפ"י לקוטי-שיחות חלק כב עמוד 135)

הכל מדויק

תיבות המשנה מדויקות וספורות בדיוק רב. לכן אנו מוצאים, שכאשר הגמרא אומרת "חסורי מחסרא והכי קתני" וכיוצא בזה, בכל זאת "משנה לא זה ממקומה" והמשנה נשארת בגיסתה הקודמת. הטעם לכך הוא, כיוון שרק על-פי דרך הפשט "חסורי מחסרא", אבל על-פי חכמת הקבלה, צריכה המשנה להיכתב דווקא כפי שנכתבה.

(מגדל עז' עמוד ריב)

'הלכות תלמוד תורה' לאדמו"ר הזקן

הרב מרדכי שמואל אשכנזי

חיובה התדיר, אופן קיומה המשתנה מאדם לאדם, 'דרך הלימוד' הנכונה שיבור לו האדם, כמו גם דיני הרב שמלמד תורה לתלמידים – מרכיבים את 'הלכות תלמוד תורה' ליריעה רחבה הכוללת הלכות רבות ומגוונות. הרמב"ם 'בהלכות תלמוד תורה' (בעיקר בארבעת הפרקים הראשונים), ולאחריו מרן המחבר 'בשולחן ערוך' (יורה דעה סימנים רמה-רמו), מנו את עיקרי הלכות תלמוד תורה, ומקצת דיניה מפוזרים בספרי הראשונים ופוסקים אחרים.

קטן הכמות ורב האיכות

בשנת תקנ"ד הדפיס רבי שניאור זלמן מליאדי, בעל 'התניא' ו'שולחן ערוך הרב', קונטרס 'הלכות תלמוד תורה' שכתב בעצמו. הקונטרס, שיצא לאור בעילום שם המחבר, הוא החיבור הראשון שהדפיס, והיחיד מבין

מצוות התורה ברובן, מתאפיינות בכמה כללים בסיסיים: נוהגות בחפץ מוגדר – בעל תחילה וסוף; זמן חיובן קבוע – שעה, יום או שבוע ואחר תם זמנן; קיומן שווה לכל המצווה בהם וגם חיובי הממון הכלולים בהן – שווים לכל נפש.

יצאה מכלל אלו – מצוות תלמוד תורה: מצווה ללמוד את התורה כולה, כללותיה, רזיה ודקדוקיה, ושיעור קיומה – כשיעור דיני והלכות התורה הרחבים מיני ים. חיובה ביום ובלילה, בכל עת ובכל רגע במשך חיי האדם, ומעצם היותה מצוות לימוד והבנה – הרי אופן קיומה שונה מאיש לרעהו: יש מי שחייב לעיין ולפלפל בעומק טעמי דיני התורה עד היכן שידו מגעת; יש מי שיצא 'בפרק אחד שחרית ובפרק אחד ערבית'; והרוצה לקיים מצווה זו כראוי, יעשה מלאכה בכל יום מעט כדי חייו בלבד, כמו שאמרו חכמים "פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה, ובתורה אתה עמל".

בשנת תש"ס, יצאה לאור סדרת ספרים 'הלכות תלמוד תורה עם הערות וצינונים' (ששה כרכים כולל מפתח מפורט), על-ידי הרב הגאון רבי מרדכי שמואל שיחי' אשכנזי. הספר נדפס בהוצאת קה"ת. בהערות, עומד המחבר על כל אות ותג "בדבריו הקצרים – של רבינו הזקן – הכוללים עניינים רבים", תוך כוונה לפענח ולגלות את החובי ב"לשונו הזהב", ולהתאים דבריו עם הלכות לימוד התורה הנהוגות בימינו. הספר, הינו 'מלאכת מחשבת' ממש, ובריבוי המושגים שדן בהם – הוא אנציקלופדיה שלמה למצוות לימוד התורה, על רזיה ודקדוקיה.

חלקי השולחן ערוך שנדפס בחייו בעלמא דין. (בדפוס השולחן ערוך שלאחר מכן, שולבו הלכות אלו בחלק 'יורה דעה').

זמן כתיבת ההלכות אינו ברור כל צורכו, אולם במאמר 'והדרת פני זקן' שאמר רבינו תיכף לאחר הסתלקות רבו, המגיד ממעזריטש, בשנת תקל"ג, מופיע ציון להלכה שכתב בהלכות תלמוד תורה, ומכך יש ללמוד, שהלכות תלמוד תורה (על-כל-פנים חלקן) היו כבר מוכנות אצלו בימים אלו.

עוד משחר נעוריו, הידר רבינו בקיום מצוות תלמוד תורה, וכדברי בני המחבר בהקדמה לשולחן ערוך: "גדולת חכמתו מנעוריו, אשר בעודו בן ח"י שנה, גמיר לכולי תלמודא עם כל נושאי כליהם, ספרי הראשונים והאחרונים, לא הניח דבר".

הקונטרס מצטיין בהיקף נושאים רחב, ובעיקר בירידה לפרטי פרטים ומהם שלא נמצאו בספרי ההלכה לפניו: החל מההגדרה – האם מצוות תלמוד תורה היא 'לידע את הלכות התורה', או שמא 'לנצל את הזמן לתלמוד תורה', ועד למשמעות המעשית הנובעת מכך: שיעור הידיעה הנדרשת לקיום המצווה; סדר לימוד חלקי התורה – תוך התייחסות מפורטת לאדם שיכול להבין טעמי הלכות התורה ולאדם שאינו מסוגל לכך; סדר 'החזרה' שלא ישכח לימודו; זהות החייב בחינוך התינוקות לתלמוד תורה; ואגב מחלק ומסווג את חלקי התורה – מקרא, משנה, תלמוד, הלכה ואגדה.

במבט ראשון, הקונטרס מצטייר כהרחבה ופירוט של יסודי הדינים שכבר הובאו להלכה ברמב"ם ובשולחן ערוך. אולם ניכר לעין המעיין שהפירוט והפירוק לרסיסים – נוצר מהבנה מחודשת ומעמיקה ביסודי מצוות תלמוד תורה. קביעת ההשלכות המעשיות, נובעת מתיחום והגדרת היסודות מראשיתם.

בשער הספר (דפוס ראשון) נכתב: "חיבור קטון הכמות ורב האיכות על הלכות תלמוד תורה. מחובר ומלוקט מגמרא מן הירושלמי ומכל גדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים, ומנופה בשלוש עשרה נפה, באר היטב, דבר דבר על אופניו. בכדי שכל אחד ירווה צמאונו, וידע כל הדינים על בוריו ועל מכוננו, ומסודר בלשון צח ונקל לכל מעיין". להלן ננסה לסקור בתמציתיות את עיקרי הדברים.

שתי מצוות

רבינו מניח עיקר גדול ביסוד ההלכות: עיקרה של מצוות תלמוד תורה הוא – ידיעת הלכות תרי"ג מצוות התורה. תכלית וכוונת המצווה היא שיהודי יבין, ידע ויזכור במוחו את כל הלכות ודיני התורה.



עוד נצטוונו במצווה נוספת – "והגית בו יומם וליילה": מצווה לנצל כל רגע מהיום והלילה ללימוד התורה. תכלית מצווה זו היא – עצם העיסוק וניצול הזמן לתלמוד תורה.

שיעור קיום המצווה הראשונה – מצוות 'ידיעת התורה' – רחב ביותר: מצוות עשה של תלמוד תורה על כל אדם לעצמו "לידע כל התורה שבכתב ושבעל-פה כולה. דהיינו תנ"ך וכל הלכות פסוקות של כל התורה. ודקדוקיהם בכל פרטיהם ואף שיש בהן חלוקי דעות. הרי 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. ואפילו המצוות שאין נוהגות עכשיו" (פ"א ה"ד). ובפירוט יותר: "כל המשניות וברייתות ומימרות האמוראים שהן פירוש התרי"ג מצוות שבתורה בכל תנאיהם ודקדוקיהם ודקדוקי סופרים. ובזמן הזה, גם הלכות פסוקות של פסקי הגאונים הפוסקים כמו ה'טור' וה'שולחן ערוך' והגהותיו, בכלל משנה יחשבו" (פ"ב ה"א).

ואל תאמר: די בלימוד ההלכה לבדה, ותתמוך דעתך בשיטת הרמב"ם שכתב ספרו 'משנה תורה' הלכה למעשה בלבד, לא כך הדבר: מחובת המצווה ללמוד גם את ה'תלמוד' שעניינו הוא – לבאר את 'טעמי ההלכות שבמשניות וברייתות ומימרות האמוראים, ומקורם בדרשות הפוסקים שבתורה. ובזמן הזה – גם בספרי

קונטרס אחרון

בנוסף לגוף ההלכות, כתב רבינו 'קונטרס אחרון' ובו נימוקים וראיות לפסקי ההלכה. חלק גדול מחידושי פנינים, נתבאר יותר בחלק זה, בקושיא ותירוץ, סמך וראיה. אם בגוף ההלכות, בולט בעיקר כוח החידוש והפסיקה של רבינו, הרי כאן זוהרת במלוא עוצמתה 'דרך הלימוד' המופלאה שלו. וכבר נתפרסם מה שאמר הגאון בעל ה'אבני נור', שאת 'דרך הלימוד' שלו – רכש בלימוד ה'קונטרס אחרון' של רבינו.

ה'קונטרס אחרון' נדפס במסגרת נפרדת, בהתאם לשיטת רבינו שכל אדם חייב בלימוד הטעמים בלבד, ורק המסוגלים לזה – בעיון ופולפל. וכבר כתבו בני המחבר בהקדמתם: "כדי שיהיה כל אדם קורא כדרכו, ההלכה הקבועה בטעמיה תהיה בפיו שגורה, והפולפל יהיה למשכילים בלבד".

בדבריו ב'קונטרס אחרון' פרקים ב-ג). שיטת רש"י, השיטה אותה נקט רבינו, ממוצעת היא בין שניהם: חובה ללמוד את ההלכות בטעמיהן; אלא שלצורך קיום מצוות 'ידיעת התורה', מספיקה ידיעת ההלכות בטעמיהן 'בדרך קצרה' בלבד.

נאמן לשיטתו זו, כתב רבינו את חיבורו הגדול 'שולחן ערוך' – הלכה למעשה עם טעמיה מתלמוד ופוסקים 'בדרך קצרה'. הלימוד בספרו, מועיל אפוא לקיום מצוות 'ידיעת התורה'; ומתוך לימוד זה אפשר גם להורות הלכה למעשה. וכמצוות רבו הרב המגיד ממעזריטש "שיוכלו ללמוד ולהורות הלכה ברורה מתוך ומסיק אליבא דהלכתא הלכות בטעמיהן" (אדמו"ר האמצעי בהקדמת השו"ע).

תלמוד תורה לכולם

כהמשך להגדרת שיעור 'ידיעת התורה' – מפרט רבינו בפירוט רב את סדר לימוד חלקי התורה – לכל אחד ואחד מישראל. בדרך דרש יש לומר: "ותלמוד תורה כנגד כולם" – מפרש את חיוב לימוד התורה "כנגד כולם" – לכל אחד ואחד מישראל.

סדר הלימוד לקטן – "משיתחיל לדבר, (אביו) מלמוד 'תורה צוה' ו'שמע ישראל'. . בשנה הרביעית מלמוד אותיות התורה. . וכשיהיה בן שש או בן שבע שלימות. . מוליכו אצל מלמד התינוקות לקרות בתורה כל היום כולו עד שיקרא בתורה שבכתב כולה. . ואחר-כך ה' שנים בלימוד המשניות בעל פה שהן הלכות פסוקות בלי טעמים ואחר-כך ה' שנים בתלמוד שהוא לידע בדרך קצרה הטעמים של ההלכות והדינים ומקורם מתורה שבכתב. . ואחר-כך כל ימיו של אדם איש לפי שכלו ויכלתו בפולפל התלמוד בקושיות ופירוקים לירד לעמקי הטעמים" (פ"א ה"א).

[אגב: מן התורה, אם האב אינו יכול ללמד את בנו בעצמו, חייב הוא "למצוא לו מלמד שילמדנו כל התורה כולה. ואם אינו מוצא בחנם. . חייב הוא מן התורה לשכור לו מלמד שילמדנו היטב לידע כל התורה שבכתב ושבעל-פה כולה!" (פ"א ה"ד). אלא ש"בזמן הזה, שכל תורה שבעל-פה היא כתובה לפנינו" מספיק שישכור לו מלמד "שילמדנו להבין היטב בתלמוד ברוב המקומות, גם בהלכות וסוגיות העמוקות עם רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים, ויעמידנו על עיון ההלכה למעשה, שיוכל לעיין בעצמו, ללמוד ולהבין ולהורות כל הלכה למעשה" (שם ה"ו)].

"ולא שכר לימוד לבדו מוטל על האב, אלא כל הוצאות הלימוד כגון לשכור מזונות לבנו ההולך ללמוד לפני רב שבעיר אחרת ולהספיק לו כל צרכיו שם". ומבהיר רבינו:

רש"י את דברי חז"ל "לעולם ילמד אדם תורה ואחר-כך יהגה" "יהגה – יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרוץ" (עבודה זרה יט, א).

על חלוקה זו אמרו חז"ל (שבת סג, א) "ליגמר איניש והדר ליסבר". ובלשון רש"י "ליגמר איניש – לגרוס שמעתא מרביה ואף על גב דלא ידע לכולה טעמיה; והדר ליסבר – לכולהו טעמיה" "כולהו דווקא דהיינו עמקי הטעמים" (קונטרס אחרון' פ"ב).

בנוסף, פסוק זה נדרש גם למצב שאין ביכולת האדם ללמוד את כל ההלכות התורה, והוא נפטר מחיוב ידיעת התורה כולה (עיין פ"ג ה"ד), שמכל מקום חייב הוא בקביעות עתים לתלמוד תורה ביום ובלילה, לקיים כפשוטו מה שכתוב "והגית ביומם ולילה" (שם).

בקביעות שיעור ותחום למצוות 'ידיעת התורה', 'מרויחים' אנו כמה דברים: באנו לשיעור ברור בדברי חז"ל (קידושין כט, ב) "לעולם ילמד תורה ואחר-כך ישא אשה" (פ"ג ה"א); נודע לנו שיעור חיוב האב ללמד את בנו תורה (פ"א ה"א-ז); וגם מתורצות כמה וכמה סתירות בין מימרות חז"ל בנוגע לקדימת תלמוד תורה למצוות וצורכי הפרנסה "ואספת דגנך" (ראה 'קונטרס אחרון' פ"ג). ולמעלה מכל זה – הידיעה שיש קץ וגבול למצוות 'ידיעת התורה', נותנת לאדם תעצומות כוח ללמוד תורה, ולא יאמר "הרי התורה אין לה קץ ותכלית", כנוכר.

שיטה ממוצעת

החלוקה בין לימוד הטעמים "בדרך קצרה" (ידיעה), ללימוד בעיון ופולפל (והגית) – נרמזת בדברי רש"י: "בן חמש עשרה לגמרא – ללמוד גמרא ועומק הלכות; בן ארבעים לבינה – לדמות דבר לדבר" (אבות סוף פרק ה).

שיטה זו, ממוצעת בין דעת הרמב"ם לדעת הרא"ש: הרמב"ם כתב ספרו 'משנה תורה' – הלכה למעשה בלבד, בלא טעמים כלל. זאת בהתאם לדבריו בהקדמת הספר: "חיבור זה מקבץ לתורה שבעל-פה כולה. . שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר-כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל-פה כולה". כלומר: לשיטתו די בלימוד ההלכה כדי 'לידע' תורה שבעל-פה-כולה, ואף יכול להורות הלכה למעשה מתוך לימוד שכזה;

שיטת הרא"ש היא בקצה השני: אי-אפשר כלל ללמוד הלכות בלי טעמים "וכל המורים מתוך דברי הרמב"ם – טועים". הלומד אמנם סבור שמבין, אך באמת אינו מבין דבר לאשורו. אולם לדעתו אין להפריד בין לימוד הטעמים "בדרך קצרה" לבין העיון והפולפל. "הטעמים והפולפל הכל אחד ואי-אפשר לעמוד על עומק הטעם כי-אם על-ידי הפולפל" (שו"ת כלל לא סימן ט. ושקו"ט

הפוסקים הראשונים המבארים טעמי ההלכות פסוקות שפסקו הטור ושולחן ערוך – כמו הרא"ש ובית יוסף" (שם). "שנאמר 'כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת' ודרשו חכמים (ספרי עקב פמ"ח), שלא תאמר: 'למדתי הלכות די לי', תלמוד לומר 'כל המצוה' – למוד הלכות ואגדות ומדרש, שהוא התלמוד שמפרש טעמי ההלכות שבמשניות וברייתות ומקורם בדרשות הפוסקים שבתורה" (פ"א ה"ד).

הטעם לכך הוא, כיוון שלימוד בלא טעמים אינו נחשב 'ידיעה' כלל, "כי אם אינו יודע טעמי ההלכות – אינו מבין גופי ההלכות לאשורן על בורין" (פ"ב ה"א), "דכיוון דאין יודעים טעמי המשנה, פעמים גורמין שמדמין דבר שאינו דומה" (רש"י סוטה כב, א. הובא ב'קונטרס אחרון' (שם).

ולא זו בלבד שאינו 'יודע' ההלכה – אלא גם "יש אוסרין להורות, אפילו לעצמו, מתוך הלכות פסוקות בלי טעמים שלמד. ולפיכך, אינו ראוי להתאחר מללמוד הטעמים עד שיגמור ללמוד כל ההלכות פסוקות", אלא ילמד ההלכות עם הטעמים וכך יקיים מצוות 'ידיעת התורה' (פ"ב ה"א).

"ואל יאמר האדם, איך אפשר ללמוד כל התורה שבעל-פה כולה? הרי התורה אין לה קץ ותכלית כמו שכתוב 'רחבה מצותך מאד' ונאמר 'ארוכה מארץ מידה'?" משיב רבינו בחידוש גדול: מצוות 'ידיעת התורה' אינה מחייבת "לסבור סברות בעומק עיון טעמי ההלכות, לפלפל ולדמות דבר לדבר ולחדש חידושי הלכות" שלזה – אין קץ ותכלית. אלא בלימוד גמרא ופוסקים "למיגרס" בלבד, באופן שידע את כל ההלכות פסוקות בטעמיהן "בדרך קצרה" בלי עיון רב ופולפל להקשות ולתרוץ – בכך מקיים האדם את מצוות 'ידיעת התורה'. בכך מפליא רבינו לקבוע קץ וגבול ב"ארוכה מארץ מדה" ו"רחבה מצותך מאד": שיעור מצוות 'ידיעת התורה' הוא – ללמוד את כל ההלכות תרי"ג מצוות התורה עם טעמי ההלכות ודרשות חז"ל שבתלמוד ופוסקים "בדרך קצרה", ולזה יש קץ ותכלית. וכבר אמר בן דמה "כגון אני שלמדתי כל התורה כולה" (מנחות צט, ב).

אכן, לאחר שלמד האדם תורה שבעל-פה כולה הלכות בטעמיהן "בדרך קצרה" וקיים מצוות 'ידיעת התורה' – עדיין חייב הוא בקיום המצווה השניה, מצוות 'והגית בו יומם ולילה' – להגות בתורה כל היום כפשוטו. ואזי – "יפנה כל ימיו לעיון התלמוד, לסבור סברות בהלכות ולפלפל בהן בקושיות ופירוקים, לירד לעומק הסברות וטעמי ההלכות, להבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר ולחדש חידושי הלכות רבות" (פ"ב ה"ב). תיבת "והגית" מתפרשת כאן מלשון 'הגיון'. כפירוש רש"י על-הפסוק "והגית – והתבוננת" (יהושע א, ח). ועל-דרך-זה פירש

עליו . . ישא אשה תחילה כדי ללמוד בטהרה . . ואחר-
כך ילמוד תורה שבעל-פה כולה". וכבר אמרו "לא עליך
המלאכה לגמור, וגם אי אתה בן חורין ליבטל ממנה
. . . ואם לא יגמור (התורה כולה) בעשר שנים – יגמור
בעשרים שנה או יותר" (פ"ג ה"ב);

למטה מזה – אדם שאינו מסוגל להבין טעמי ההלכות
ונקרא 'בור' – "אינו חייב לחיות חיי צער ולעשות
מלאכתו עראי כדי להרבות בלימוד שאינו מבין על בריו
. . . אלא אם-כן עושה במידת חסידות ואהבת התורה. אבל
מן הדין יוצא ידי חובתו בקביעות עתים לתלמוד תורה,
לקיים מה שכתוב 'והגית בו יומם ולילה', בקביעות עתים
ביום ובלילה בכדי ללמוד ולזכור היטב לימוד המביא לידי
מעשה בלבד שהוא חובה על הכל. דהיינו השולחן ערוך
מהלכות הצריכות לכל אדם לידע אותן בלי שאלת חכם .
. ושאר כל היום יעסוק במשא ומתן ('ואספת דגנך') כדי
שיוכל להחזיק ידי תלמידי חכמים שהם לומדי התורה
יומם ולילה עד שיודעים הלכותיה בטעמיהן על בורין
ויהא נחשב לו כאילו למד כן ממש בעצמו" (פ"ג ה"ד).

ובדרגה התחוננה – עם הארץ שאינו מבין פירוש
המילות – יקרא 'בשפתיו אף-על-פי שאינו מבין אפילו
פירוש המלות . . . (ו)הרי זה מקיים מצוות 'ולמדתם'.
ולפיכך כל עם הארץ מברך ברכת התורה בשחר לפני
הפסוקים וכן כשעולה לספר תורה". ואף בתורה שבעל-
פה, שאם אינו מבין הפירוש – אינו לימוד כלל, "יש
לאדם לעסוק בכל התורה גם בדברים שלא יוכל להבין",
ומסיים רבינו בדברי הזוהר: "ולעתידי לבוא יזכה להבין
ולהשיג כל התורה שעסק בה בעולם הזה ולא השיגה
מקוצר דעתו" (סוף פ"ב);

חובת נשים בתלמוד תורה – "גם הנשים חייבות
ללמוד הלכות הצריכות להן לידע אותן, כמו דיני נידה
וטבילה ומליחה ואיסור יחוד וכיוצא בהם וכל מצוות
עשה שאין הזמן גרמא, וכל מצוות לא תעשה של תורה
ושל דברי סופרים שהן מוזהרות בהן כאנשים" (סוף
פ"א).

ויש להעיר: אף שהנשים אינן בכלל מצוות עשה
של לימוד התורה (שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם'
דווקא), מכל מקום, לימוד התורה שלהן, אינו רק כהכנה
ומכשיר לקיום המצוות, אלא בכלל מעלת לימוד התורה.
שלכן גם נשים מברכות על לימוד התורה. (ראה באריכות
בלקוטי-שיחות ח"ד עמוד 37).

ביטול תורה לרגע אחד

גם גדרי המצוות 'לא תעשה' מקבלים פנים חדשות:
כתיב "רק השמר לך ושמור נפשך פן תשכח את הדברים

אשר ראו עיניך", ואמר ריש לקיש: "כל המשכח דבר אחד
מתלמודו עובר בלאו, שנאמר השמר לך ושמור נפשך"
(מנחות צט, ב). הסמ"ג והסמ"ק (סוף סימן ק"ה) מנו לאו
ד'שכחת תלמודו' ללאו בפני עצמו במניין המצוות, בניגוד
לדעת הרמב"ם שרק העתיק בתוך דבריו: "אבל כשיגדיל
בחכמה וכו' יקרא בעיתים מזומנים תורה שבכתב ודברי
השמועה כדי שלא ישכח דבר מדיני התורה" (פ"א ה"ב),
אבל לא מנאו ללאו בפני עצמו. ומשמעות דבריו, שאינו
אלא קבלת חכמים ואסמכתא בעלמא.

אמנם רבינו הלך בשיטת הסמ"ג והסמ"ק ומחמיר
ביותר באיסור שכחת דבר אחד מתלמודו: "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 ושמור נפשך מאוד פן
תשכח את הדברים אשר ראו עיניך'".

רבינו גם מוסיף ואומר, ש"גם עכשיו שנכתבה תורה
שבעל-פה ויוכל לעיין בספרים מה ששכח, אין זה מועיל
כלום. כי מיד ששכח עובר בלאו קודם שיעיין" (פ"ב
ה"ד).

לפיכך, מאריך רבינו וקובע סדר בדרך הלימוד כיצד
לחזור על תלמודו שלא ישכח מחד גיסא; ובמקביל,
להמשיך להתקדם בלימוד הלכות חדשות מאידך גיסא.
ואף מפרט את סדר הלימוד למי שהוא שכחן גדול
בטבעו.

גם באיסור 'ביטול תורה' מחמיר רבינו במאוד, ולא
מצינו דוגמתו בשום פוסק לפניו: "וכל שאפשר לו
לעסוק בתורה ואינו עוסק – עליו הכתוב אומר 'כי את
דבר ה' בזה וגו'', כלומר שדבר ה' אינו יקר וחשוב בעיניו
כל כך לעסוק בו". ולכן – "אם המתפרנס ממעשה ידיו
ואפילו תורתו עראי בקביעות עתים לא הותר לו מן
התורה אלא לעסוק בעסקיו שהם צרכי פרנסתו ומשא
ומתן ממה שאמרה תורה 'ואספת דגנך' אבל לא בדברים
בטלים לגמרי בין לדבר בין לשמוע כי בכל עת שאינו
עוסק בפרנסתו חייב לעסוק בתורה בכל עת שאפשר לו
ואפילו כשהולך בדרך" (פ"ג ה"ו).

רוב הפוסקים למדו, שפסוק זה מכוון לאדם שלמד
תורה ועזב אותה לגמרי לדברים אחרים, אבל רבינו
משליך פסוק זה לאדם שלומד תורה, אלא שפוסק לזמן
מה מלימודה. ומפשט לשונו נראה, שאפילו אם פוסק
לשעה קלה ואף לרגע אחד בלבד – הוא בכלל "דבר ה'
בזה". חומרא זו בולטת בספרי החסידות של רבינו: "כל
שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו רז"ל
'כי דבר ה' בזה' . . . מקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן"
(תניא פ"א); "נענש אפילו על ביטול לשעה אחת ורגע
אחד" (מאמרים לפרשיות התורה עמוד רמ).

שכר התומכים

גם אדם שאין לו הכשרונות והיכולת לקיים מצוות
ידיעת התורה כולה בעצמו, איז מלבד קביעות עתים
לתלמוד תורה שחרית וערבית – "שאר כל היום יעסוק
במשא ומתן" – ובשביל מה? – "כדי
שיוכל להחזיק ידי תלמידי חכמים,
הלומדים תורה יום ולילה הלכותיה
בטעמיהן, ויהא נחשב לו כאילו למד
כן ממש בעצמו ותורתם נקראת על
שמו" (פ"ג ס"ד).

ועוד שני מיני 'תומכים' יש: א'
אשה אינה מחוייבת במצוות ידיעת
התורה כולה, שנאמר 'ולמדתם
אותם את בניכם', ולא את בנותיכם.
ו'מכל מקום, אם היא עוזרת לבנה
או לבעלה בגופה ומאודה שיעסוק
בתורה – חולקת שכר עמהם,
ושכרה גדול" (פ"א ה"ד); ב' אב
ש"עדיין לא למד תורה וצריך ללמוד
לעצמו, ואם יטרח במזונות וסיפוק
צרכי למוד בנו, לא יוכל ללמוד
בעצמו – אם בנו הוא נבון ומשכיל .
יותר מהאב – הרי לימוד בנו קודם
ללימודו . . . מאחר שבלימוד בנו גם
הוא מקיים מצווה של תורה כמו
בלימוד לעצמו" (פ"א ה"ז).

אגב, מפליא דיוק הלשון של
רבינו: בדין אדם שאין לו התנאים
הדרושים לקיום המצווה כתב
– "ויהא נחשב לו כאילו למד ממש
בעצמו"; בדין אשה המסייעת לבעלה
או בנה כתב – "חולקת שכר עמהם"
בגוף תורתם; ובדין אב המסייע לבנו
כתב – "מקיים מצווה של תורה כמו
בלימוד לעצמו".

וייתכן ההסבר בזה: אדם שאינו
יכול ללמוד את התורה כולה, עדיין
חייב הוא במצוות תלמוד תורה ככל
אדם. אלא שעקב חוסר יכולתו ללומדה כולה בעצמו, דרך
קיומה של המצווה לדידו הוא על-ידי התמיכה בתלמידי
חכמים שלומדים את התורה כולה, ועל-ידי כך – "נחשב
לו כאילו למד (את התורה כולה) ממש בעצמו", ובכך
מקיים הוא את מצוות ידיעת התורה כולה;
אשה המסייעת, מאחר ואינה חייבת במצוות 'ידיעת
התורה' לכן אין זה נחשב לה "כאילו למדה ממש בעצמה",

אבל "חולקת שכר עמהם, ושכרה גדול";

אב המסייע לבנו, מאחר וביכלתו ללמוד ולקיים
המצווה בעצמו, לכן אין לומר שייחשב "כאילו למד כן
ממש בעצמו", שהרי עליו החיוב ללמוד גם בעצמו. אלא
שכיוון ש"בנו הוא נבון ומשכיל מן האב" – לימוד בנו
קודם ללימודו, ובכך "גם הוא מקיים
מצווה של תלמוד תורה כמו בלימוד
לעצמו". הוא אמנם מקיים מצווה
בתמיכת לימוד בנו, אך אינו כמקיים
מצוות תלמוד תורה שלו עצמו.

**רבינו מניח עיקר
גדול ביסוד
ההלכות: עיקרה
של מצוות תלמוד
תורה הוא – ידיעת
הלכות תרי"ג מצוות
התורה. תכלית
וכוונת המצווה היא
שיהודי יבין, ידע
ויזכור במוחו את כל
הלכות ודיני התורה.
עוד נצטוינו
במצווה נוספת
– "והגית בו יומם
ולילה": מצווה
לנצל כל רגע מהיום
והלילה ללימוד
התורה. תכלית
מצווה זו היא – עצם
העיסוק וניצול הזמן
לתלמוד תורה**

שמו של רבינו 'שני-אור' – אור
דתורת הנגלה ואור דתורת החסידות.
שני האורות מתגלים בספריו של
רבינו, ספר התניא ושולחן ערוך.
ובהדפסה השניה של 'הלכות תלמוד
תורה', בשנת תקנ"ט, הוסיפו
המדפיסים על דף השער: "המחבר
הזה מאנשי אשכולות – איש שהכל
בו. תוכו רצוף אהבה מסותרת...".

ואכן גם בעבודת הלב ויראת חטא
עוסק רבינו בהלכות אלו – "ומצוות
הדביקות האמיתית ביראה ואהבה
אמיתית היא גדולה ממצוות תלמוד
תורה וקודמת אליה, כמו שכתוב
'אשית חכמה יראת ה'". ולכן נהגו
חסידים הראשונים ש"היו שוהין
שעה אחת שלמה בכל תפילת שמונה
עשרה, ושעה אחת שלימה קודם
כל תפילה, ושעה אחת שלימה אחר
כל תפילה, ונמצא שוהין ט שעות
ביום. ולא היו חוששין לביטול תורה
אף ש'תלמוד תורה כנגד כולם',
מפני שהיו מקשרין דעתם לאדון
הכל ברוך-הוא ביראה ואהבה עזה
ודבקות אמיתית עד שהיו מגיעים
להתפשטות הגשמיות" (פ"ד ה"ה).

אלא ש"מכל מקום, גם חסידים הראשונים לא היו
רשאים להשהות כל-כך בתפלה אלא מפני שלמדו כבר
תחלה כל התורה שבכתב ושבעל-פה כולה וקיימו 'ידיעת
התורה' שמתוך שחסידיים הם, היתה תורתם משתמרת
ומתקיימת בידם ולא משתכחת מהם". כלומר, "מצוות
הדביקות האמיתית ביראה ואהבה אמיתית" פוטרת
רק ממצוות 'הגית' "כדין כל העוסק במצווה פטור

זמן תשובה בנוגע לתורה

חג השבועות הוא זמן עת רצון למעלה וה' יתברך מטריד את המקטרג על עם ישראל כדוגמת הטרדתו בשעת התקיעות בראש השנה ויום הקדוש דצום כיפורים. זאת אומרת, אשר חג השבועות הוא זמן המוכשר לעשות הכל לטובת לימוד התורה והעבודה ביראת שמים, וכן להתעסק בתשובה בהנוגע לתורה באין מפריע משטן המקטרג. כדוגמת זמן התקיעות בראש השנה ויום הקדוש דצום יום הכיפורים (וראה תוס' ד"ה "תורה" שבת פט, א.)

(אגרות-קודש אדמו"ר הרי"ץ חלק ה עמוד עח)

תורת ה' תמימה ומשיבת נפש

בשנת עת"ר, ערך הגאון רבי חיים הלוי מבריסק את סעודת יו"ט של שבועות, אצל כ"ק אדמו"ר הרש"ב מליובאוויטש. רבי חיים נענה לבקשת הרבי לומר דבר תורה וביאר את דברי המדרש תהילים על הפסוק "תורת ה' תמימה משיבת נפש" – "ר' ירמיה ורבנן: חד מנהון אמר: 'למה היא תמימה? שהיא משיבת נפש'; ואחריו אמר: 'למה היא משיבת נפש? שהיא תמימה'".

כתיב "זאת חוקת התורה", ובהמשך מונה הפסוק שלושה דברים: 'תמימה', 'אין בה מום' ו'לא עלה עליה עול'. כלומר: ייתכן שלימוד התורה יהיה עם חסרון ב'תמימות' כיוון שחסר אחד מהשניים: יש בה מום – חסרון ביראת שמים של האדם הלומד, על-כל-פנים לפי ערך לימוד התורה שלו. ומזה יכול להיות שיגלה פנים בתורה שלא כהלכה; או שאמנם לאדם הלומד אין בו מום שכזה, אבל 'עלה עליה עול' – עלה עליו עול זר של חכמה אחרת זולת חכמת התורה.

אבל "חוקת התורה" היא דווקא כאשר ה'תמימה" הוא בשלמות: גם "אין בה מום", אין חסרון ביראת שמים; וגם "לא עלה עליה עול" זר של חכמות אחרות. וכאשר "תורת ה' תמימה – אזי היא – משיבת נפש": המאור שבה יכול להחזירו למוטב גם אם קרה וחסא.

ובזה הסביר את שתי הדעות "למה היא תמימה – שהיא משיבת נפש; ולמה היא משיבת נפש – שהיא תמימה" דלא פליגי אלא אדרבה, שתיהם מבארות ומשלימות זו את זו: חד אמר "למה היא תמימה" – מהי 'תמימותה' ושלימותה של התורה? "שהיא משיבת נפש" בהמאור שבה; ואחריו אמר "למה היא משיבת נפש" – מדוע המאור שבה מחזירו למוטב? "לפי שהיא תמימה" – לפי שהיא יוצאת מפי תמים. אדם כזה שאין בו מום ולא עלה עליו עול אחר זולת עולה של תורה ומצוות.

(עפ"י איגרות-קודש אדמו"ר הרי"ץ חלק ה עמוד שנה)

לו למנוע מלעסוק לעולם! (פ"ד ה"ג).

הלכות תלמוד תורה וספר התניא

כאמור, רבינו מרחיב את שיעור מצוות תלמוד תורה ביותר; מחמיר בעוון שכחת התורה וברגע אחד של ביטולה; ומגדיל במאוד בחיובי הממון הקשורים בקיום מצווה זו. בפי הלומדים נשאלת השאלה: מדוע חמורה מצוות תלמוד תורה שלא בערך לשאר מצוות?

אכן, בהלכות תלמוד תורה התעסק רבינו בעיקר בהלכות הלימוד, אמנם בספר התניא הרחיב לבאר את תוכנה ומהותה של מצוות תלמוד תורה: "כשהאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים – הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקדוש ברוך הוא דלית מחשבה תפיסא ביה". ופעולתה באדם – "הוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה" (פרק ה). תוכן זה מעמיק ומתרחב מזוויות שונות לאורך הספר כולו.

כשמתבוננים בכל זה, השאלה היא הפוכה – כיצד יכול יהודי לבטל ולו רגע אחד מלימוד תורה!...!

סיכומו של דבר: רבינו הדפיס את 'הלכות תלמוד תורה' כחיבור בפני עצמו, נפרד מיתר חלקי 'שולחן ערוך הרב'. לא הרי 'הלכות תלמוד תורה' כיתר חלקי 'שולחן ערוך': "בכלל, נוהר אדמו"ר הזקן וממעט להביא דינים מחודשים שלא הובאו בפוסקים שקדמוהו" (אגרות קודש הרבי זי"ע חלק ג עמוד קלז). רבינו נמנע לחדש פסקי הלכה שלא הובאו בפוסקים לפניו, אלא הוסיף טעמי ההלכות ומקורותיהם, וחדש ושיכלל את המבנה הקיים.

לא כן בהלכות תלמוד תורה: ליקט מימרות מהגמרא – שלא הובאו בספרי ההלכה שקדמוהו – וקבעם לפסק הלכה. אף הלכות שאינן מפורשות להדיא בגמרא, אלא שהוציאן על-ידי רוחב דעתו ועומק בינתו – פסק הלכה למעשה. ההלכות ערוכות "מכל גדולי הפוסקים ראשונים", גם כשלא הובאו דעות אלו כלל לפסק הלכה בספרים שקדמוהו, ולעיתים אף הוציא פסק הלכה בדרך דיוק מפוסקים אלו, אף שלא נתפרשו הדברים להדיא.

יש לומר, קיים רבינו בעצמו, את פסק ההלכה שלו 'בהלכות תלמוד תורה' בהלכות אלו גופא: חידש הלכות "היוצאות מתוך סברות בעומק עיון טעמי ההלכות"; הלכות נתחדשו על-ידי "הבנת דבר לדבר" ו"דמיון דבר לדבר"; ואף "הקשה ותירץ עד שהגיע וירד לעומק הלכה". השמיענו רבינו את 'מצוות הלימוד' ו'סדר הלימוד', ובעיון בתוך דבריו – לומד אתה גם את 'דרך הלימוד' הנכונה שיבור לו האדם.

מהמצווה, אבל ממצוות 'ידיעת התורה' אינה פוטרת. "כי תכלית היראה היא – לירא ולהתבושש מגדולתו למרות עיני כבודו ח"ו לעשות הרע בעיניו לעבור על אחת מכל מצוות ה'... (ו)עבודה מאהבה היא... מאשר צמאה נפשו לה' לדבקה בו (ו)היא רווה צמאונה במי התורה וקיום מצוותיה דאורייתא וקב"ה כולא חד ועל זה נאמר 'הוי כל צמא לכו למים'. ומאחר שידיעת כל התורה... היא מצוות עשה של תורה כמ"ש למעלה, והשוכח דבר ממשנתו מפני שלא חזר על לימודו כראוי כשאפשר לו – עובר בלאו, אם-כן איך יעבור 'בלאו' ו'עשה' מחמת שעוסק ביראת ה' כל היום... מה-שאיין-כן מצוות 'והגית בו יומם ולילה' שהותרה מכללה כמ"ש 'ואספת דגנך וגו'" אמרה תורה הנהג בהן מנהג דרך-ארץ ויוכל לצאת ידי חובתו בקביעות עתים ביום ובלילה".

בנימוק חובת העיסוק בעבודת הלב – יוצר רבינו ערך: 'צורכי נפשו', 'חיי נפשו'. כשם שישנם 'צורכי הגוף' המחייבים התייחסות כמו פרנסה וחיי אנשי ביתו, כך קיימים 'צורכי נפשו'. רמז נמצא ברש"י על הפסוק "גומל נפשו איש חסד – מכאן שעיון תפילה (צורכי הנפש) בכלל גמילות חסדים" (שבת סג, ב).

רבינו גם מביא להלכה את דבריהם של חכמי הקבלה. בהלכה בה כותב שעל כל יהודי לדעת את הלכות התורה כולה בטעמיהן, הוא מוסיף שעל כל יהודי ללמוד את כל חלקי התורה, כולל סודותיה. "עוד אמרו חכמי האמת שכל נפש צריכה לתיקונה לעסוק בפרד"ס כפי מה שהיא יכולה להשיג ולידע, וכל מי שיכול להשיג ולידע הרבה ונתעצל ולא השיג וידע אלא מעט, צריך לבא בגלגול עד שישגי וידע כל מה שאפשר לנשמתו להשיג מידיעת התורה הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות כי כל מה שנשמתו יכולה להשיג ולידע מידיעת התורה זהו תיקון שלימותה ואי אפשר לה להתתקן ולהשתלם בצרור החיים את ה' במקורה אשר חוצבה משם, בלתי ידיעה זו. ולכן אמרו חכמים אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו כדי שלא יצטרך לבא בגלגול לעולם הזה" (פ"א ה"ד).

ועוד הלכה עם זיקה לקבלה: הראשונים חולקים בדין תלמודו של הלומד תורה שלא על מנת לקיים: יש סוברים שנקרא 'רשע', 'ועליו אמר הכתוב 'ולרשע אמר אלוקים מה לך לספר חוקי'; אבל רבינו פוסק כשיטות הסוברות "שאף-על-פי-כן לעולם יעסוק אדם בתורה, כי מתוך שלא לשמה יבוא לשמה, ללמוד על מנת לשמור ולעשות, שהמאור שבה מחזירו למוטב. כמו שאמרו חכמים על הפסוק 'אותי עזבו ותורתי לא שמרו' – הלוואי אותי עזבו ותורתי שמרו". ואף מוסיף בשם חכמי הקבלה – שכאשר "יחזור אחר-כך בתשובה, בגלגול זה או בגלגול אחר כמו שכתוב 'כי לא ידח ממנו נידח', אזי מוציא מהקליפה כל התורה והמצוות וחוזרים לקדושה בחזירתו. ולפיכך, אין

יגיעת ומצאת'

בימי כ"ק אדמו"ר האמצעי, התרוממה קרן האברכים הצעירים בידיעת החסידות. כי אחרי צאת הפקודה כי כל האברכים הסמוכים על שולחן אביהם או חותניהם, יעשו להם קביעות ללמוד בכל יום דא"ח¹ לא פחות משלוש שעות ביום, הנה במשך הזמן התרבו בכל עיר ומושב כמה וכמה אברכים יודעי דבר בתורת החסידות. כעבור איזה שנים התרבו ה'משכילים'² בידיעת דא"ח, ורבים מהם נעשו למשפיעים ומלמדים בעיירות בכפרים ובישובים שונים. מה שפעל רושם עז בעדת חסידי חב"ד, כי נתרבה הידיעה והעסק בתורת החסידות.



בעיר לעפלי, גר אחד מחסידי כ"ק רבינו הזקן, חנווני מוכר מלח, ור' יקותיאל שמו. הוא היה אחד ה'עובדים'² הידועים, אבל השגתו בידיעת התורה בכלל ותורת החסידות בפרט, היתה מצומצמת ביותר.

פעם עבר דרך לעפלי אחד האברכים המשפיעים ויתעכב שם כשבוע ימים, ובכל יום היה חוזר מאמר של כ"ק אדמו"ר האמצעי בעל-פה. במאמרים ההם נתבארו עניינים עמוקים עיוניים ביותר. ובהיות האברך בעל כשרון נפלא בהשכלה והשגה ונוסף לזה דברן נפלא, אשר כל הגה היוצא מפיו היה מחוטב וברור מילולו, הנה פעל רושם עז על כל השומעים.

אמנם החסיד ר' יקותיאל, בהיותו בעל שכל לא גדול, לא הבין את המאמרים ההם. הדבר נגע אל לבו במאוד

ודיכא את רוחו, והיה שפל בעיני עצמו מזה, ומייסר ומוכיח את עצמו בקריאת שמות של בוך. החסיד, ה'משכיל' הנודע, ר' שמואל דוב נ"ע מבריסוב סיפר את אשר שמע מהחסיד ר' יקותיאל בעצמו בעניין זה: 'הגע בעצמך – אמר ר' יקותיאל לר' שמואל דוב – אנכי הייתי אז כבן ארבעים, וכחמש עשרה שנה הייתי הולך לרבינו הזקן, ובכל משך העת למדתי לפי כוחי. והנה, חדשה נהיתה. בא אברך צעיר, אפרוח ממש, חוזר מאמרי כ"ק אדמו"ר [האמצעי] בזמרה ובחיות, ואני שומע ואיני מבין. מרגיש אנכי כי העניינים עמוקים במאוד, עניינים נפלאים, אבל אני אינני יודע מאומה.

"בכל יום ויום – מספר ר' יקותיאל – כשהנני שומע החזרה מפי האברך, שומע ואינני מבין, נעשה בשרי חדודים חדודים, כל מאמר ומאמר דכאני כמתש במדוכה, וקראתי את עצמי בכל השמות של בוך, ואש הוצת בקרבי לידע את המאמרים להבינם ולהשיגם. ביקשתי את האברך כי יחזור לפני עוד פעם ועוד פעם, וגם השתדל להסבירני, וראשי עלי כבול עץ ומוחי אטום מלקבל כל אשר יסבירני האברך.

"שלשה שבועות עכבתי את האברך בביתי. בימים ההם עזבתי את החנות על בני ביתי ושמתי לילות כימים לייגע עצמי בהבנת העניינים אשר למדני האברך, אבל לדאבון לבבי לא עשיתי פרי. האברך נסע, ואנכי נשארתי כספינה בלב ים. עניתי בצום, בכיתי בכי רב באמירת תהלים, אבל אין שום תועלת. והלכתי לליובאוויטש. "בבואי לליובאוויטש, הנה במשך התשע חודשים

מעת היותי שם לפני זה, נתהווה עולם חדש: כחמשה ששה מניינים אברכים שוקדים יום יום שעות ארוכות בלימוד החסידות, חוזרים המאמרים ומסבירים זה לזה. "לליובאוויטש באתי ביום הרביעי לשבוע. בשבת-קודש קודם קבלת-שבת אמר הרבי מאמר; ובשבת-קודש קודם מנחה, אמר הרבי ביאור על המאמר שנאמר קודם קבלת-שבת. המאמר הבנתי וגם חזרתי מקצתו בעל-פה, אבל הביאור לא הבנתי, ומה נפלאתי כי האברכים ידעו גם את הביאור. צער גדול הצטערתי על אשר לא הבנתי את הביאור, וכל הלילה בכיתי מעומקי לבבי, וצמתי כל היום.

"ביום השני, כשנכנסתי ב'יחידות' לכ"ק אדמו"ר, סיפרתי לפניו מכל העבר עלי בביתי. כי עבר דרך עירנו לעפלי אחד האברכים המשפיעים וחזר המאמרים ששמע בליובאוויטש, המאמרים הרגילים הבנתי, אבל המאמרים שנתבארו בהם העניינים העמוקים לא הבנתי. סיפרתי כי המאמר הנאמר בשבת זה הבנתי, וביאורו לא הבנתי.

"כ"ק אדמו"ר ענה: 'אין לך דבר העומד בפני הרצון'. ויסביר לי, דהגם דרצון הוא גם כן רק כוח הנפש ולא עצם הנפש, אבל בכוחו גם להטות את הנפש לגלות גילויים עצמיים בפתיחת הכוחות עצמיים והתפתחות החושים. ובפרט דהכוחות שלמטה מן הרצון כמו שכל ומדות, הנה הרצון פועל עליהם בגזירה ופקודה בדרך כוח עליון. וכאשר רוצים באמת – אז גם החושים מתרחבים.

"כאשר שמעתי מכ"ק אדמו"ר כי אין הדבר תלוי אלא ברצוני, החלטתי להשאר בליובאוויטש עד אשר אתחיל להבין. עם העוברים ושבים דרך לעפלי הודעתי [לבני הבית] כי איזה זמן אתעכב, ועל-כן ינהלו את החנות בעצמם.

"כארבעה חודשים יגעתי ביגיעה עצומה ביגיעת נפש וביגיעת בשר להרגיל את עצמי לחשוב עניין אחד כמה שעות רצופות, וביגיעת נפש לחזור על עניין אחד כמה עשרירות פעמים.

"טובה גדולה עשה לי האברך אפרים מסמיליאן, כי היה חוזר איתי המאמרים כמה פעמים בזה אחר זה, עד אשר יכולתי להתעמק בהבנתם. על הרוב הייתי מתבודד באחד משני המקומות: במרתף אשר מתחת בית הכנסת

הגדול; או על גבי התקרה מתחת לגג בית הכנסת. "בחודש תשרי הוא הרגשתי עצמי כבריה חדשה, ותודה לא-ל רחצתי את הקדרה ונעשיתי כלי לקבלה, ונסעתי לביתי".

מסיפור זה נראה מהלך רוחם של החסידים בימים ההם. כשנכנס ל'יחידות' ושמע כי תלוי ברצון, הנה לא זו ממקומו עד אשר תיקן במה שחסר לו, מבלי התחשב כלל בכמה יגיעה ועבודה עלה זאת לו.



כ"ק אדמו"ר מהר"ש, מספר לכ"ק אבי אדמו"ר הרש"ב, כי כ"ק אדמו"ר האמצעי היה מחלק את החסידים העוסקים בידיעת תורת החסידות ובעבודה לכמה פלוגות. היינו לבד החלוקה הכללית – 'משכילים' ו'עובדים', היה מחלק כל אחת מהם לכמה פלוגות – כמה סוגים ב'משכילים' וכמה סוגים ב'עובדים'. ולכל סוג מה'משכילים' וה'עובדים', כתב עבורם מאמרים וספר מיוחד. לסוג א' מה'עובדים' כתב ספר 'שער-התשובה והתפלה' חלק ראשון, חלק שני לסוג אחר וחלק שלישי לסוג אחר. וכן בסוגי ה'משכילים' – לסוג אחד כתב ספר 'שער-האמונה', לסוג השני ספר 'עטרת-ראש' ולסוג המעולה ביותר – ספר 'אמרי-בינה'.



ציור: ר' זלמן קליימן ע"ה

הספרים 'שער-היחוד' ו'שערי-אורה' הם כלליים, ונכתבו עבור כל החסידים. כי 'שער-היחוד' הוא המפתח דתורת החסידות, ו'שערי-אורה' הוא הא'לף בי"ת דתורת החסידות. ואת הספר 'אמרי-בינה' – כתב כ"ק אדמו"ר האמצעי עבור החסיד ר' יקותיאל לעפלער.

"הוא – ר' יקותיאל – היה בול-עץ. היה לו לב רגש והתפלל בהתעוררות טובה. כשכ"ק אדמו"ר האמצעי התיישב בליובאוויטש, והתחיל להתעסק עם האברכים בלימוד תורת החסידות, התקנא ר' יקותיאל והשתוקק גם כן להבין, ויגע ביגיעה עצומה עד שהביא עצמו להשגת העניינים הדקים ביותר.

"פעם הוקשה לי דבר ב'אמרי-בינה' שער התפילין פרק ל"ב [בעניין 'אור-ישר' ו'אור-חזון', ובעניין התהוות החכמה מלמעלה מן החכמה המבואר בפרק ל"ז], ויגעתי בזה הרבה, ונכנסתי על 'יחידות' לכ"ק אבי אדמו"ר ה'צמח-צדק', והרצאתי שאלותי, וענה לי: 'כעת



מדברי הרבי זי"ע

יש לבטל, לעקר ולשרש, באופן של ביטול מעיקרו, ושלא ישאר שום רושם כלל – כל מחשבה אודות נגיעה בשלימות ארצנו הקדושה, "ארץ אשר... תמיד עיני ה' אלוךך בה מרשית שנה ועד אחרית שנה", מכיוון שבמקום ש'עיניו' והשגחתו של הקב"ה נמצאים, שם נמצא הוא בעצמו, שהרי הוא והשגחתו אחד – אם כן מובן, שכאשר נוגעים רחמנא ליצלן בשלימות ארצנו הקדושה – נוגעים כביכול בשלימות עיני ה'.

בקרוב ממש נזכה ל'שלימות הארץ', בגאולה האמיתית והשלימה על-ידי משיח צדקנו, שאז יקויים היעוד "כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך", ארץ קיני קניזי וקדמוני. וההכנה לזה היא – על-ידי העניין של 'שלימות הארץ' עתה. היינו, שבני ישראל מחזיקים באותם שטחים שניתנו להם כבר על ידי הקב"ה – בכוחו ועוצם ידו של הקב"ה. ועל-ידי זה זוכים לשלימות כל ארץ ישראל לגבולותיה, בגאולה האמיתית והשלימה.

ישנו פסק-דין ברור בשולחן ערוך (סימן שכ"ט) שהחזרת שטחי ארץ ישראל לאינם יהודים, מסכנת את בטחונם של יהודים. נושא מסירת שטחים הוא לא שאלה הקשורה ב'איסור והיתר' או 'טומאה וטהרה' אלא בפיקוח-נפש ממש! ובפיקוח-נפש אסור לאף אחד לשתוק שהרי אפילו "הנשאל הרי זה מגונה". צריכים לעשות את כל הפעולות שיכולות למנוע זאת, בזריזות ובתוקף הכי גדול.

(מלוקט מתוך הספר 'קראתי ואין עונה')

גליון זה יוצא מוקדש

לתושבי גוש קטיף וצפון השומרון

שליחי הציבור העומדים בעוז על

משמר ארצנו הקדושה ותושביה

במסירות נפש

"חזק ונתחזק בעד עמנו

ובעד ערי אלוקינו"

התוועדות ג' תמוז

יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וצוקלה"ה זי"ע

בישיבת 'תורת החיים' בנווה דקלים

עם הרב יחזקאל סופר

תקיים ביום ראשון ג' תמוז בשעה 9.00 בערב

בהשתתפות ראשי ישיבות, רבנים ומשפיעים

מפי איש כזה שהיה בינוני ואפשר גם פשוט בידיעת גליא שבתורה, ובכל העניינים היותר עמוקים בקבלה ובחסידות, דבר בהם לרווחה בהסברים רחבים ובהעמקה גדולה.

"כשהרצאתי הדברים שהסביר לי החסיד ר' יקותיאל לפני כ"ק אבי אדמו"ר ה'צמח-צדק' אמר: 'החסיד ר' יקותיאל לעפלער הוא מופת חי על מאמר רז"ל 'געת ומצאת'. הרבה יגע. אבל מצא הרבה'.

"בערב ההוא בא אלי החסיד ר' יקותיאל כי אתן לו מחיר הסחורה כאשר התדברנו ואחזור לפניו המאמר. הוא הקשיב קשב רב. ראיתי איך חסיד מבוגר שומע 'חזרה' – כל איבריו 'שמעו'. וביקש כי ארחם עליו ולמחר בוקר בהשכמה אחזור לפניו עוד פעם.

"הבטחתי וגם קיימתי, ורק אז התחיל לסדר שאלותיו, אשר על הרוב מהם הוצרכתי לשאול את כ"ק אבי אדמו"ר ה'צמח-צדק'. ושבוע של עונג היה לי אז בהשאלות ותשובות ההם.

"ומן העת ההיא, הנה בכל עת בוא החסיד ר' יקותיאל לליובאוויטש, הייתי מתענג בחברתו. הוא זכר כל מה שראה מיום הראשון שבא לאדמו"ר הזקן בקיץ תקנ"ו, ומרגלא בפומיא: 'מדי שבוע הנני נכנס ל'יחידות' במחשבתי אל הרבי שאני רוצה'. כי זכר כל הפעמים שהיה ב'יחידות' אצל כ"ק רבינו הזקן וכ"ק אדמו"ר האמצעי וכ"ק אדמו"ר ה'צמח-צדק'.

"היתה לו ברכה מכ"ק רבינו הזקן על אריכות ימים, וחי קרוב למאה שנים".



החסיד ר' שמואל דוב מבאריסוב מפליג לפני כ"ק אבי אדמו"ר הרש"ב בשבח החושים והכשרונות של החסיד ר' יקותיאל מלעפלי, ואומר כי משכיל נפלא ועמקן חריף ומסודר כזה לא ראה. ומעלה נפלאה היה לו, כי אהב את היגיעה במושכלות אהבה עצמית, ולא הפריע אותו שום דבר. כשהיה מעיין באיזה עניין היה סוגר עיניו ואוטם אזניו, ולא היה מבלבל אותו שום דבר בעולם.

"הסיפורים – אומר לי כ"ק אבי אדמו"ר הרש"ב – בהפלגת כשרונות וחושי החסיד ר' יקותיאל מלעפלי אשר שמעתי מהוד כ"ק אבי אדמו"ר המהר"ש, ואשר לכל זה הגיע על-ידי יגיעה עצומה, וביגיעתו פעל להתהפך מכול-עץ לבעל כשרונות וחושים נפלאים, עשו עלי רושם גדול בנוגע לסדר עבודתי".



הארכתי בכל זה, לבאר את האמת הגמור כי על-ידי עבודה ויגיעה יכולים להגיע למעלות היותר עליונות במעלת ידיעת המושכלות, ואין הדבר תלוי אלא באדם עצמו.

(איגרות-קודש אדמו"ר הרי"ף חלק ג עמוד שסה.

קונטרס לימוד החסידות סעיף כא)

כך מתאר אדמו"ר הרי"ף את ה'יחידות' הראשונה שהיתה לר' יקותיאל אצל אדמו"ר הזקן: כאשר נודע לר' יקותיאל על אדמו"ר הזקן ועל עניינה של תורת החסידות, הוא מיד התפעל ונסע לליאזנא, לרבי.

מצינו, מיד בבואו לליאזנא הוא כבר היה מוכן להיכנס ל'יחידות' לאדמו"ר הזקן. דבריהם של זקני החסידים, שניסו להסבירו שהכניסה ל'יחידות' דורשת הכנה מיוחדת, לא הועילו. ליבו הנוער כשלהבת אש של ר' יקותיאל, אינו מעוניין כלל לשימוע אודות זה, וביקש שיתנו לו ליכנס אל הרבי ל'יחידות' מיד.

כאשר הוא נענה בסירוב, הוא עשה מעשה: הוא טיפס אל חלון חדרו של הרבי שהיה בקומה השנייה וצעק מתוך בכיה לבבית: 'רבי, יגדע נא את הצד השמאלי שלי, מקום משכנו של היצר הרע – אינני יכול להסתדר אתו!'.
הרבי, שישב באותה שעה עטור בתפילין דרבינו תם, רמו לו שירד מהחלון, נשען על ידיו ואמר לו: 'ריבונו של עולם, 'אתה מחיה את כולם' כתיב! החיה נא אותי".

ר' יקותיאל עזב את החדר בשמחה גדולה, באומרו שהרבי 'המשיך' בו חיות. ומסיים אדמו"ר הרי"ף: "זוהי האמת – הרבי הזקן 'המשיך' בו חיות".

(עפ"י איגרות-קודש אדמו"ר הרי"ף חלק ד עמוד תקמא)

פה החסיד ר' יקותיאל לעפלער – והרבה לספר אודותו, ובתוך הדברים סיפר לי, כי הספר 'אמרי-בינה' כתב כ"ק אדמו"ר האמצעי עבורו – 'ושאל אותו וכל אשר יגיד תספר לי, ואז אשיב ואבאר לך'.

"דרכו של ר' יקותיאל היה, שהיה מאריך בתפלה, וצויתי ליוסף מרדכי – אחד המשרתים – דכאשר הר' יקותיאל יגמור את תפלתו, יגיד לי.

"כאשר הוגד לי כי גמר תפלתו, נכנסתי אליו לבית הכנסת והרצאתי לפניו שאלתי. הוא התבונן כשעתא חדא ואמר: 'אני הנני חנווני, ודרכו של חנווני כשמבקשים אצלו סחורה ויש לו מה ליתן, מקבל המחיר תחלה ואחר כך נותן הסחורה. הסחורה יש לי, תן המחיר ואתן הסחורה'.

"שאלתי: 'מה הוא המחיר?' וענני, כי חפץ שאחזור לפניו המאמר דשבת, ולהסבירו במה שאינו מבין, ובמה שלא אדע אשאל את כ"ק אבי אדמו"ר ה'צמח-צדק', והסכמתי.

"אז ענה לי על שאלתי בטוב טעם ודעת מסודרה, אשר לא האמנתי למשמע אזני כי הדברים האלה יוצאים

היו נכונים

**לימוד חסידות בסוגיית מתן-תורה
והתוועדות**

עם הגאון החסיד

הרב **יואל כהן** שליט"א

ה'חזורי של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה זי"ע

במוצאי שבת פרשת נשא,

ערב חג השבועות

בירושלים, באולמי השמחה (חפצדי')

רחוב ירמיהו 27, בשעה 21.30

למשתתפים תוענק מזכרת חגיגית

• הלכות תלמוד תורה' לאדמו"ר הזקן במהדורה מיוחדת

• מאמר מסדרת 'חסידות מבוארת' העוסק במעלת תלמוד תורה