

צ' עיינותיך

למחשבת חב"ד

היציאה התמידית ממצרים
הרב יואל כהן

עבודה שבלב
הרב חיים שלום דייטש

ספר, סופר וסיפור
הרב יצחק גינזבורג

לטייל בפרדס - שתי מצוות בתפילין

חסידות עם חב"ד - פה סח



לעילוי נשמת

הרה"ח התמים ר' זלמן מרדכי ע"ה

בן הרה"ח הרה"ג ר' אליהו ע"ה

לויז

נלב"ע ט"ז תשרי תשס"ז

תנצב"ה

לזכות הרה"ח

ר' יוסף יצחק פיקוסקי

ומשפחתו שיחיו

תל אביב

לזכות החתן והכלה

הרה"ת ר' מרדכי וצביה שיחיו

סקורדו

לרגל חתונתם, שושן פורים תשס"ז

ולזכות הוריהם

הרה"ח ר' דוד גבריאלי זוגתו ליבא גיטל, סקורדו

הגה"ח ר' יעקב לייב זוגתו חוה, אלטיין

דבר המערכת

גיליון זה רואה אור לקראת חודש ניסן, חודש הגאולה. כהקדמה בחרנו להביא קטע קצר, המבטא היטב את גישת החסידות לעניין יציאת מצרים בעבודת ה', מתוך תורתו של הרבי מליובאוויטש זי"ע:

'מצרים' הוא מלשון מיצרים וגבולים, ותוכן זה שב'מצרים' ישנו גם בקדושה, דכיוון שהאדם הוא נברא בעל-גבול, הרי גם כשעובד את ה' בכל כוחותיו, לא יצא עדיין ממיצרו והגבלותיו (אף שנמצא כולו בעולם של קדושה);

וענינה של 'יציאת-מצרים' הוא היציאה ממיצרים וגבולים, גם דקדושה, שהאדם הוא ב"בחינת ביטול לגמרי" עד שאינו מרגיש את עצמו כלל ...

הבחינה אם הגיע האדם למצב של יציאה אמיתית מכל המיצרים וגבולים - כאשר עבודתו היא למעלה משינויים. כלומר, שלא משנה כלל באיזה ענין הוא עסוק: בלימוד התורה, בעבודת התפילה, בעשיית מצוות, או בעשיית דברי הרשות שלו לשם שמים - שבכל דבר ודבר עבודתו היא מתוך אותו ביטול המוחלט לרצונו ית', בלי שינוי.

(ליקוטי-שיחות חלק ל"א עמ' 25)

בתקווה שתוכנם של המאמרים בגיליון, יסייעו בידי החפצים לגשת אל הקודש ו"לצאת ממצרים" כפי שמנחה ומאירה תורת החסידות.

בברכה לפסח כשר ושמח

יו"ל ע"י:

תורת חב"ד לבני הישיבות

ת.ד. 4102 נתניה • טלפקס 9604637-03

דואר אלקטרוני: torat@neto.bezeqint.net

היציאה התמידית ממצרים

נס היציאה ממצרים שונה במהותו משאר ניסים שאירעו לעם ישראל – אין זה נס שהיה בעבר אלא זהו נס תמידי ועכשווי • לכן יציאת מצרים היא יסוד מרכזי בתורה, והיא משפיעה על כל החיים היהודיים, גם על קביעת לוח השנה היהודי • הסבר הדברים נעוץ בדברי המהר"ל על החידוש הגדול שהביאה היציאה ממצרים

הרב יואל כהן

מצרים נעשה סדר חדש בלוח היהודי – חודשי השנה מתחילים בחודש ניסן⁴.

לאמיתו של דבר, מדברי ספר החינוך הנזכרים לעיל, שיציאת מצרים היא "יסוד באמונתנו", מובן, שיציאת מצרים אינה רק יסוד בלימוד התורה וקיום המצוות, אלא היא משמשת יסוד לכל פרטי עשיותינו. יהודי צריך לעבוד את ה' בכל עשיותיו. וכדברי הרמב"ם הידועים בהלכות דעות⁵, ש"צריך האדם שיכוין לבו וכל מעשיו כולם לידע את ה' ברוך הוא", ו"המהלך בדרך זו כל ימיו עובד את ה' תמיד . . . מפני שמחשבתו בכל . . . שיהיה גופו שלם לעבוד את ה'". על-פי זה נמצא, שיציאת מצרים מהווה יסוד לעבודת ה' במשך היום כולו. כשם שהיסוד מחזיק ומקיים את כל הבניין הבנוי מעליו, כך גם יציאת מצרים 'מחזיקה' ומקיימת את כל עבודתו של היהודי במשך היום כולו.

4. וגם לפי פירוש רש"י שם, שהשינוי נעשה מאז "שניתנה תורה", הרי נתינת התורה שקורה גם היא ליציאה ממצרים.

5. פרק ג.

ממצרים, וכדברי החינוך הנ"ל. יתירה מזו: לא רק שהיציאה ממצרים היא יסוד לקיום כל המצוות, אלא היא אף משפיעה על לוח השנה היהודי. בספר מלכים³ נאמר "ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים בחג הוא החודש השביעי". התרגום על הפסוק אומר, "בירחא דעתיקיא דקרון ליה ירחא קדמאה". כלומר, מדובר על חודש תשרי, שבעבר היה נקרא החודש הראשון, וכיום הוא נקרא החודש השביעי. אימתי החלו לקרוא לו חודש השביעי? מפרש הרד"ק: "לפני הזמן [ש] יצאו ישראל ממצרים, היה תשרי החודש הראשון, כי בתשרי נברא העולם; ומשיצאו בני ישראל ממצרים – (ב)ניסן הוא ראש לחודשים ותשרי שביעי לו. כי כן אמר להם האל ית': 'החודש הזה לכם ראש חודשים', מכלל כי לשאר העולם אינו ראשון כי תשרי הוא הראשון".

נמצא אם-כן, שמלבד זאת שיציאת מצרים היא היסוד לקיום המצוות של ישראל, היא גם משפיעה על מציאות הזמן שלהם: מאז יציאת-

3. מלכים"א, ח, ב.

א. יציאת מצרים היא עניין כללי ויסודי בכל התורה והמצוות. בספר החינוך כתוב, שיציאת מצרים היא "יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו", ולכן "באו לנו מצוות רבות על זה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה", "ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותנו ובתפילתנו 'זכר ליציאת מצרים'".

עניין זה מתבטא גם בכך, שמיד בפתיחה של עשרת הדיברות נאמר "אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים": מפורסמת השאלה מדוע הוזכרה כאן היציאה ממצרים, מוטב היה לומר "אשר בראתי שמים וארץ" שהוא פלא גדול הרבה יותר? האותות והמופתים שנעשו בתהליך היציאה ממצרים הם שינוי מ'יש' ל'יש', ואילו בריאת העולם היא התהוות של 'יש' מ'אין'? מפרשי התורה דנים בשאלה זו באריכות¹, אבל בכל אופן, מפתחה זו מוכח, שהיסוד של התורה והמצוות שניתנו בסיני הוא דווקא היציאה

1. מצווה כ"א.

2. ראה אבן עזרא על הפסוק, כוזרי מאמר ראשון פי"ב, ועוד.

והדבר דורש ביאור: יציאת-מצרים לכאורה לא חידשה דבר. היציאה ממצרים הביאה את עם-ישראל לאותו מצב שהיה לפני הכניסה למצרים – לפני-כן הם היו בני-חורין, ועכשיו הם חזרו להיות בני-חורין. החידוש הוא לא בחירותם של ישראל אלא בשעבוד בגלות, אם-כן כאשר בטל השעבוד – הם חזרו לחירותם הטבעית, ומהו החידוש הגדול שביציאה זו?

אמנם מצינו שהפסוק⁶ מכנה את זמן היציאה ממצרים כזמן לידת עם ישראל, אולם לכאורה עצם היציאה משעבוד מצרים, היציאה מעבודת לחירות, אינה מצב חדש – גם קודם לכן היו ישראל בני-חורין, ומהו ה'רעש' הגדול מכך, עד שיציאה זו היא 'יסוד גדול באמונתנו'? מדוע ובמה היא משפיעה על כל עבודתו של היהודי?

בין דם לצפרדע

ב. בהגדה של פסח אנו אומרים "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים". פיסקה זו דורשת ביאור: עם ישראל מלומד בניסים מאז היותו לעם. לאורך כל ההיסטוריה, תמיד עמדו עלינו לללותינו והקב"ה הצילנו מידם. אם-כן מדוע מציינים דווקא את היציאה ממצרים כדבר ש"אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו . . . הרי אנו . . . משועבדים היינו לפרעה במצרים"? גם המן הרשע רצה להשמיד להרוג ולאבד ח"ו את כל היהודים והקב"ה הצילנו מידיו. אילולא נס זה, עם ישראל לא היה קיים היום, ומדוע איננו מדגישים בחג הפורים שבלעדי נס הצלה זה לא היינו קיימים היום?

יתירה מזו: כל התהוותו של עם-ישראל היא בדרך ניסית. עם ישראל קיים בזכות לידתו של יצחק שהייתה לידה ניסית לחלוטין, ובכל זאת איננו מדגישים שבלעדיו לא היינו קיימים?

6. ראה יחזקאל פרק טו.

מכל זאת מוכח, שיציאת-מצרים שונה במהותה מכל שאר הניסים שנעשו לבני-ישראל, ודווקא היא היסוד לחיים היהודיים לכל פרטיהם, והיא מהווה עניין עכשווי ותמידי עוד יותר משאר ניסים שאירעו לעמנו. הביאור בזה⁷:

באופן כללי, בניסים יש שני סוגים: נס חד-פעמי, ונס נמשך. לדוגמה, כאשר הקב"ה אמר למשה רבנו ללכת

**היציאה ממצרים
לא הייתה מעשה חד-פעמי, ואחר-כך ממילא נעשינו בני-חורין כדבר טבעי, אלא זהו נס שנמשך תמיד – "אשר גאלנו", הקב"ה מוציא אותנו כעת ממצרים. "אשר גאלנו" אינו רק תוצאה מ"גאל את אבותינו", אלא זהו דבר עכשווי. מה שקרה בט"ו ניסן שנת ב'תמ"ח הינו 'פעולה נמשכת' בכל רגע**

הים ברוח קדים עזה כל הלילה, וישם את הים לחרבה ויבקעו המים". מכך מובן שהיה זה נס שנמשך כל הלילה. הכוח האלוקי, המלוכח ברוח הקדים⁸, היה צריך לפעול כל הלילה במים בכדי שיעמדו כחומה. זה לא היה נס חד-פעמי שהמים הפכו להיות אבנים ובכך הסתיים העניין, אלא במשך כל הלילה פעל הכוח האלוקי את השינוי הניסי של הפיכת מים נגרים למים העומדים כחומת אבנים⁹.

על-פי זה מובן, מדוע באופן ביטול הנס ישנו הבדל בין שני ניסים אלה: בכדי להחזיר את ידו של משה רבנו למצבה הקודם, אמר לו הקב"ה שיכניס את ידו לחיקו בשנית ורק אז היא שבה כבשרו. היה צורך בנס נוסף – הפיכת יד מצורעת ליד רגילה באופן ניסי. כלומר, היו כאן שני ניסים שונים: הנס הראשון הפך את היד למצורעת; והנס השני השיב את היד למצבה הקודם¹⁰. מה-שאי-כן בכדי לבטל את הנס של עמידת המים כחומה בקריעת-ים סוף, לא היה צורך בנס חדש – מספיק היה שהכוח האלוקי יפסיק את פעולתו במים, וממילא שבו המים להיות נגרים כבראשונה.

נס קריעת-ים-סוף היה נמשך. הנס לא היה חד-פעמי שהפך את המים למהות חדשה – לחומת אבנים, אלא גם בשעת עמידתם כחומה הם נשארו בטבעם הראשון כמים נגרים, והכוח האלוקי פעל בכל רגע מחדש שבחיצוניות הם יעמדו כחומה. וכיוון שמהותם לא השתנתה, לכן בכדי לבטל את עמידת המים לא היה צורך בפעולה מיוחדת, אלא רק להפסיק את

לבשר לישראל את בשורת הגאולה ממצרים, הוא נתן לו כמה אותות לעשות לפני העם בכדי שיאמנו דבריו. אחד מהם היה – להכניס את ידו לחיקו, ועל-ידי כך היא הפכה למצורעת. נס זה היה חד-פעמי. ברגע אחד הפכה ידו להיות יד מצורעת ובוה הסתיים הנס.

לאידך, הנס של קריעת-ים-סוף היה נס נמשך. הפסוק אומר¹¹ "ויולך ה' את

7. הביאור דלקמן, מיוסד על שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקוטי שיחות חלק ה' שיחת ל"ט כסלו.

8. שמות יד, כא.

9. ראה רמב"ן עה"ת שמות יד, כד.

10. וראה תניא שער היחוד והאמונה פרק ב, שמוכיח מנס זה את היסוד לכך, שבפעולה של התחדשות צריך הכוח המחודש לחדש פעולתו בכל רגע מחדש, עיי"ש.

11. כך משמע גם מדברי הגמרא (שבת צז, א) שמוכיחה מכאן שמידה טובה ממהרת לבוא ממידת פורענות. רק אם נאמר שהיו אלה שתי פעולות שונות (הקשורות לשתי מידות שונות), ניתן ללמוד שמידה טובה ממהרת ממידת פורענות.

הנס הראשון; מה שאין-כן נס הפיכת היד למצורעת, כיוון שהוא לא היה נס נמשך אלא פעולה חד-פעמית שהפכה את היד למצורעת לכל דבר, לכן בכדי לבטל מציאות זו היה צורך בנס נוסף. גם בין עשר המכות יש דוגמת שני ניסים אלה. במכת צפרדע הנס היה חד-פעמי. הנס היה באופן התהוות הצפרדעים, אבל לאחר שהם נעשו – הם היו מציאות טבעית לכל דבר, ולא היה צורך בנס מיוחד למען קיומם. לכן, לאחר שהסתיימה המכה, הצפרדעים נשארו ביאור וצברו מהם חמרים חמרים¹². עצם הימצאותם לא הייתה תופעה ניסית, ולכן כאשר הסתיימה המכה הם לא התבטלו ממילא, אלא נשארו פגרים מתים.

לאידך, במכת דם לא מצינו שהיה צורך להריק את כל האגמים מהדם שבהם. מסתימת הכתוב משמע, שהדם התבטל ממילא. הסיבה לכך היא, מפני שנס הפיכת המים לדם היה נס נמשך. המים שהפכו לדם לא נעשו דם טבעי, הם נשארו מים במהותם. אלא שהנס חידש בכל רגע שביחס למצרים המים יהפכו לדם. כך מוכח מדברי המדרש שאומר¹³, ש"גיגית מלאה מים. . . ישראל שותה מים והמצרי דם, וכשהיה לוקח מישאל בדמים היה שותה מים". המים נשארו מים, רק שלגבי המצרים, המים, בעודם מים, הפכו לדם. לכן בהכרח שנס זה יימשך כל זמן המכה. בכל רגע נדרש שהכוח האלוקי יהפוך מחדש את המים לדם ביחס למצרים.

ומכיוון שהיה זה נס נמשך, פעולה תמידית במים, לכן מיד כאשר פסקה המכה, ממילא חזרו המים למצבם הקודם, ולא היה צורך בפעולה נוספת.

ונמצא, שישנם שני אופנים בניסים: (א) הנס הוא ברגע הראשון של שינוי מהות הדבר, ולאחר השינוי – השינוי נעשה טבעי. (ב) המהות הראשונה נשארת, והנס הפועל את השינוי

12. שמות ח, י.

13. שמות רבה פ"ט, י.

החיצוני נמשך בכל רגע ורגע. [דרך אגב: על-פי זה מסביר הרב¹⁴ את דברי הגמרא¹⁵ "שאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בן חנניא . . . דברי בורות: אשתו של לוט מהו שתטמא". הרבי קובע, שגם בדברים עליהם אומרת הגמרא שהם "דברי בורות" יש עומק גדול. אחרת הם לא היו מובאים כלל בגמרא. אלא שנקראים "דברי בורות" מפני פרט

**תכונת החירות
שנטעה בישראל
בשעת יציאת מצרים
היא חירות עצמית.
אז נעשו בני ישראל
בני חורין בעצם, לא
רק בפועל. זו חירות
שאינה תלויה בנסיבות
המצב. בכל מצב שוק
יהיה, תורגש בהם
החירות. הרגשת
החירות תפעם תמיד
בקרבם, ולעולם לא
יכללו לשבור את רוחם**

מסוים שאינו קשור לנידון וכיוצא-בזה¹⁶.

ומבאר הרבי, שתוכן השאלה יובן על-פי ההבדל הנ"ל בין שני סוגי הניסים. יש נס המחליף ומשנה את מציאות הדבר, בדוגמת הנס שהיד הפכה למצורעת, ויש נס המוסיף ומחדש בכל רגע על הטבע הקיים,

14. לקוטי שיחות ח"ח עמ' 239 ואילך.

15. נדה ע, ב.

16. וראה לקוטי לוי-יצחק (לגה"ח רבי לוי יצחק זצ"ל, אביו של כ"ק אדמו"ר זי"ע) באגרות עמ' רסו: "כל מה שנאמר בתורה שבכתב ובתורה-שבעל-פה, הן בהלכה והן באגדה כו' וכן ההלכה שעליה אמרו אחר-כך שבדו"ת היא . . . כולם ממש אמרו ה' ובאותו הלשון ממש שנאמר".

בדוגמת נס הפיכת המים לדם ביחס למצרים. וזוהי שאלת אנשי אלכסנדריא: איזה סוג נס קרה בהפיכת אשתו של לוט לנציב מלח? זה היה נס חד-פעמי שהפך את מציאותה למלח, או שבעצם היא נשארה גוף אדם, אלא שגוף זה הפך ונראה כגוף מלח¹⁷. ואם תמצוי לומר שאכן במהות היא נשארה גוף אדם, אזי "מהו שתטמא במת" – ייתכן וקיימים בגוש זה דיני טומאת מת מצד מהותו האמיתית של הגוש – שהוא גוף אדם].

וזהו הפירוש בדברי ההגדה בנוגע ליציאת-מצרים: היציאה לא הייתה מעשה חד-פעמי, ואחר-כך ממילא נעשינו בני-חורין כדבר טבעי, אלא זהו נס שנמשך תמיד – "אשר גאלנו", הקב"ה מוציא אותנו כעת ממצרים. "אשר גאלנו" אינו רק תוצאה מ"גאל את אבותינו", אלא זהו דבר עכשווי. מה שקרה בט"ו ניסן שנת ב'תמ"ח הינו 'פעולה נמשכת' בכל רגע.

בן חורין בעצם

ג. אלא שדבר זה עצמו דורש ביאור: מדוע אכן יציאת-מצרים היא דבר שנמשך תמיד?

בכדי להבין זאת, עלינו להבין טוב יותר את ההבדל בין שני סוגי הניסים – מדוע לפעמים הנס הוא חד-פעמי, ולפעמים הנס נמשך תמיד?

משמעותו של נס הוא – מאורע פלאי שעל-פי-טבע אין לו הסבר. אלא שבזוה ישנם שני אופנים: יש ניסים שהפלא הוא בכך שאיננו מסוגלים להבין כיצד אירע הדבר, ויש ניסים שבהם הפלא הוא בעצם המציאות שלפנינו. במכת צפרדע הפלא הוא בכך שנעשו הצפרדעים, לא בעצם מציאותם. אחרי שהם נעשו, אין-זה נס שהם קיימים, כנ"ל. לכן הנס היה חד-פעמי בלבד. לאידך במכת דם,

17. הרבי מראה פנים לצד זה, מדברי התרגום ירושלמי על הפסוק "ותהי נציב מלח" (בראשית יט, כו): "עד זמן דתיתי תחיה דייחון מתיא".

לא בעצם. בפועל הוא בן-חורין אבל מצד מהותו העצמית ייתכן שבעתיד הוא ישתעבד. רק אצל בני-ישראל, לאחר יציאת-מצרים, תיתכן חירות עצמית כזו, מצד התקשרותם בקב"ה.

פיל בחור מחט

ד. יתירה מזו: חירות מסוג זה, לא רק שלא הייתה קיימת קודם, אלא מצד טבע הבריאה לא ייתכן שהיא תהיה. זוהי חירות כזו שעצם מציאותה היא פלא, ולכן היא צריכה להתחדש תמיד.

החירות כפי שהיא מצד גדרו הנבראים היא תכונה מוגבלת. היום האדם בן-חורין אבל ייתכן שמחר יהפוך הוא למשועבד. הנבראים הם מוגבלים. יש נבראים גדולים יותר ויש חזקים יותר, אבל כולם מוגבלים. גם החזק ביותר חוזקו הוא מוגבל, ואם תיוולד מציאות חזקה יותר גם הוא יחלש ויתבטל. אם-כן גם בן-חורין הגדול והחזק ביותר, אם יהיה אדם חזק ממנו, חירותו עלולה להתבטל. אמנם בפועל, כעת, הוא החזק ביותר, אבל זאת מפני שכך היא העובדה בפועל, אבל אם העובדה תשתנה ותקום מציאות חזקה יותר – גם חירותו עלולה להשתנות ולהתבטל.²⁵ מה-שאין-כן תכונת החירות שנטעה בישראל בשעת יציאת-מצרים היא חירות עצמית. אז נעשו בני-ישראל בני-חורין בעצם, לא רק בפועל. זו חירות שאינה תלויה, בנסיבות המצב. בכל מצב שרק יהיה, תורגש בהם החירות. הרגשת החירות תפעם תמיד בקרבם, ולעולם לא יוכלו לשבור את רוחם.²⁶

25. על-פי זה מובן, שבלעדי החידוש של יציאת-מצרים, לא רק שבעתיד ייתכן שהאדם ישתעבד, אלא מבחינה מסוימת גם בהווה הוא משועבד. חירותו העכשווית היא מוגבלת, ודבר זה עצמו מאפשר שיחזור וישתעבד בעתיד.

26. ליתר ביאור: יש שני סוגי מציאות – 'אפשרי המציאות' ו'מחוייב המציאות'. 'אפשרי המציאות' פירושו שהדבר קיים

לי ממלכת כוהנים וגוי קדוש' – זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם שהוא במקרה. ולפיכך אומרים חכמי ישראל 'כל ישראל בני מלכים הם'²⁰ אף בגלותם."

כלומר, החירות שבני-ישראל קיבלו עם יציאתם ממצרים נעשתה דבר עצמי בהם, ולכן אפילו אחר-כך כאשר חזרו ונשתעבדו בגולה, הגלות היא דבר חיצוני אצלם ואין לה שליטה על עצמיותם. בכל מצב שיהיה, גם כאשר היהודי יהיה משועבד בכל סוגי השעבוד, אף-על-פי-כן יש אצלו רגש מסוים שהוא בן-חורין.

מהיכן נובעת חירות פנימית זו? הפסוק²¹ "הללו עבדי ה'", נדרש בגמרא²² "עבדי ה' – ולא עבדי פרעה". זאת אומרת, ההתקשרות העצמית של יהודים עם הקב"ה שנתחדשה ביציאת-מצרים, פעלה בהם שהם נעשו במהותם עבדי ה', ו"עבד מלך – מלך"²³. ההתבטלות העצמית של ישראל לקב"ה, מביאה יחד עמה חירות עצמית מכל השעבודים הזרים. וכמו שכתוב²⁴ "כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד", ומפרש רש"י "כי עבדי הם – שטרי קודם". מדוע אי-אפשר שיחול על יהודי (באמת) שום שעבוד זר? כיוון ש"עבדי הם" ושטרי קודם. שטר השעבוד של יהודי לקב"ה, קודם לכל השעבודים. הוא פנימי ועצמי יותר מהם, ו"דבר מקרי לא יבטל דבר עצמי". מצד פנימיות זו, שום דבר אינו יכול לשלוט באמת על היהודי ושום דבר לא ישבור את רוחו.

חירות זו התחדשה בישראל בשעת יציאת-מצרים. לפני הכניסה למצרים היא לא הייתה קיימת בהם. בלי החידוש של היציאה ממצרים, ייתכן שהאדם יהיה בן-חורין בפועל, אבל

הפלא לא היה רק בהתהוות הדם, אלא גם בעצם מציאותו – כיוון שהמים נשארו מים (כנ"ל), ויחד עם זאת הם הפכו להיות דם ביחס למצרים, אם-כן היה כאן חיבור של שני הפכים בבנת אחת – מים ודם בחומר גשמי אחד. וכיוון שחיבור שני הפכים כאחד זהו פלא בעצם המציאות, לכן הנס צריך לפעול באופן תמידי.

ועל-דרך זה בנוגע לניסים הקשורים לקיומו של עם ישראל: זה שיצחק נולד, זה אמנם נס אלוהי – העובדה ששרה, שהייתה עקרה, ילדה לעת זקנתה, היא פלאית, אבל הנס הוא רק בהולדתו של יצחק, לא בעצם הימצאותו אחר-כך. זהו נס'חד-פעמי בלבד. מה-שאין-כן הפלא שביציאה ממצרים אינו רק ברגע היציאה, אלא בעצם המציאות של היותנו בני-חורין אמיתיים. החירות שהתחדשה ביציאה ממצרים, היא לא החירות הטבעית שהייתה לפני הכניסה למצרים, אלא חירות מסוג מיוחד.

ביאור הדברים:

המהר"ל בספרו גבורות ה'¹⁸ כותב: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה (ממצרים), הרי אנו משועבדים בשאר מלכויות. דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכויות?". במילים אחרות – מהו העניין הגדול שעושים בליל הסדר לזכר היציאה מעבדות לחירות ביציאת-מצרים, הרי מיד בתחילת הלילה אנו אומרים בהגדה "השתא עבדין", אם-כן כיצד אפשר לחגוג חירות?

והוא מבאר, ש"כאשר יצאו ישראל ממצרים, קיבלו הטוב בעצם עד שהיו ראויים להיות בני-חורין מצד עצם מעלתם", ואפילו כאשר הם נמצאים בגלות ושעבוד, אין זה מבטל את החירות העצמית שבהם, כיוון ש"דבר מקרי לא יבטל דבר עצמי". כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ונתן אותם בני-חורין, ולא עוד אלא אף מלכים שנאמר¹⁹ 'אתם תהיו

20. שבת קיא, א.

21. תהילים קיג, א.

22. מגילה יד, א.

23. מדרש תנחומא צו יג.

24. ויקרא כה, מב.

18. פרק סא.

19. שמות יט, י.

היה יכול לברוח משם²⁷, אלא בעיקר בתוכנה הפנימי של היציאה: למרות היות נשמותיהם מלוכשות בגוף גשמי ומשועבדים במצרים, התגלה אליהם הקב"ה בכבודו ובעצמו ונטע בהם חירות בלתי-מוגבלת. זהו פלא בעצם המציאות – חיבור שני הפכים במקום אחד.

לו יצויר יתרחש נס ויכנס פיל בחור של מחט, או אז הפלא לא יהיה רק כיצד הגיע הפיל לחור המחט, אלא הפלא יהיה בעצם הימצאותו שם. על-אחת-כמה-זוכמה הקב"ה, שהוא בלתי-מוגבל לגמרי, זהו פלא עצום כיצד ייתכן שיהיה נרגש בגופו הגשמי של היהודי. וכיוון שזהו פלא בעצם המציאות, לכן נדרש נס תמידי שיפעל זאת בכל רגע מחדש.

אמנם עיקר העניין נפעל ברגע הראשון של היציאה. אז התחיל גילוי זה. אבל עניין זה עצמו ממשיך ופועל בכל רגע ורגע את היציאה העכשווית ממצרים – מה'מצרים וגבולים' של העולם והגלות.

וזהו הפירוש "אשר גאלנו" – הקב"ה גואל אותנו בכל רגע ממצרים. בכל רגע ורגע הקב"ה נוטע בנו את החירות הנצחית מחדש. "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו – ולא יוציא אותנו כעת – ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים"²⁸.

עבודתו של יהודי

ה. על-פי זה מובן, מדוע יציאת-

27. רש"י שמות יט, ט, ממכילתא שם.

28. זהו תוכן דברי המשנה (פסחים קטז, ב) המובאת בהגדה: "ככל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" – בכל יום ויום (כדברי אדמו"ר הוקן בתניא פרק מז), חייב אדם להתבונן במשמעותה הפנימית של היציאה ממצרים, 'לחיות' זאת מחדש, ולהרגיש שאכן היום יוצא הוא מהשעבוד של מצרים. חייב זה מודגש במיוחד בליל-הסדר, שאז ישנה מצווה מיוחדת לספר ולהיזכר בעניין יציאת-מצרים.

ושעבודים שונים. בכדי שהחירות הנצחית שמצד הנשמה, תפעל בהרגשת החירות הטבעית של היהודי, החירות כפי שהיא מצד הגוף הגשמי – צריך להגיע לכוח אלוקי מיוחד שיחבר שני קצוות הפכים אלה. חיבור החירות

הפלא שביציאת מצרים הוא לא רק כיצד הצליחו שישים ריבוא לצאת ממקום שאפילו עבד אחד לא היה יכול לברוח משם, אלא בעיקר בתוכנה הפנימי של היציאה: למרות היות נשמותיהם מלוכשות בגוף גשמי ומשועבדים במצרים, התגלה אליהם הקב"ה בכבודו ובעצמו ונטע בהם חירות בלתי-מוגבלת. זהו פלא בעצם המציאות – חיבור שני הפכים במקום אחד

האמיתית הנובעת מצד הקב"ה עצמו, עם היהודי כפי שנמצא בגוף ובגלות, הינו חיבור מופלא עוד יותר מהחיבור של "פילא בקופא דמחטא". הפיל, עד כמה שיהיה גדול, הוא מציאות מוגבלת; מה-שאין-כן הקב"ה הוא בלתי-מוגבל לגמרי. אם-כן כאשר בגוף הגשמי של היהודי, נרגשת חירות אמיתית הנובעת מצד האלוקות שלמעלה מכל ההגבלות – זהו פלא בעצם המציאות.

הפלא שביציאת-מצרים הוא לא רק כיצד הצליחו שישים ריבוא לצאת ממקום שאפילו עבד אחד לא

זהו החידוש המיוחד שהתחדש ביציאת-מצרים. אז התגלה, שעמוק בתוך לבו של היהודי, ישנה נקודה בלתי מוגבלת כלל, ומצד פנימיות זו, בכל מקום ובכל מצב שהיהודי יהיה נתון בו – הוא תמיד ירגיש שהשעבודים של הגלות החיצונית הסובבת אותו אינם שולטים על מהותו. גם אם ישעבדו אותו בשעבודים קשים ומשונים, מאומה לא ישבור את רוחו. ההתקשרות הנצחית שלו באלוקות, מחדירה נצחיות בתכונת החירות שבו.

הגוי להבדיל, כאשר הוא משועבד בעבדות – כל-כולו משועבד. אין בו שום נקודה שהיא למעלה מהשעבוד. מה-שאין-כן היהודי, גם כאשר הוא תחת שעבוד קשה, נרגש בו שבמהותו הוא בן-חורין.

אלא שנצחיות זו היא מצד נפשו-האלוקית של היהודי. אבל נפשו-אלוקית זו נמצאת ומלוכשת בגוף הגשמי הנמצא בעולם-הזה החומרי. מצד גדרו של הגוף, ייתכן שיחול עליו שעבוד. עצם היות הגוף גשמי ומוגבל – זהו כבר שעבוד לגדרים ומגבלות מסוימים, הנותנים מקום לאפשרות של שעבוד כפשוטו. אם-כן מצד נפשו האלוקית, שהיא חלק אלוקה ממעל ממש, נרגשת אצל היהודי חירות מושלמת; ואילו מצד נפשו-הבהמית וגופו – הוא שייך להגבלות

רק בפועל, לא בעצם. מציאות תלויה בגדרים המגבילים שלו, וכאשר הם בטלים – כל מציאותו בטלה. מה-שאין-כן 'מחוייב המציאות' פירושו, שהוא לא תלוי בשום תחומים וגדרים שמחוצה לו, אלא קיומו הוא רק מצד עצמו. הוא קיים בכל מצב, לא בגלל נסיבות כלשהן (ראה בעניין זה בספר שיעורים בתורת חב"ד עמ' רג"ד). ועל-דרך זה בנוגע לתכונת החירות שנטעה בישראל בשעת יציאת-מצרים: קיומה של חירות זו אינו באופן של 'אפשרי המציאות' אלא כ'מחוייב המציאות'. זו לא רק 'חירות בפועל', אלא 'חירות בעצם'. וזאת מפני שהיא אכן נובעת מ'מחוייב המציאות' – הקב"ה שלמעלה מכל ההגבלות, כמבואר בדברי המהר"ל דלעיל.

מצרים היא יסוד גדול באמונתנו, עד שמעמד מתן־תורה התחיל דווקא בהזכרת היציאה ממצרים, ומדוע מאורע זה משפיע על הלוח היהודי. אדמו"ר הזקן כותב בתורה־אור²⁹, שהעניין של יציאת־מצרים קיים גם למעלה בעולמות הרוחניים. "כל סדר ההשתלשלות נקרא בשם 'מצרים' – בחינת מיצר וגבול". יש את הקב"ה כפי שהוא מצד עצמו, מרום לגמרי משייכות לעולם; ויש את הקב"ה כפי שהצטמצם להוות ולהנהיג את העולם על־פי חוקי הטבע. באופן כללי, שתי דרגות אלה נרמזות בשני השמות – הוי' ואלוקים. הוי' הוא שם העצם, המורה על הקב"ה כפי שהוא בעצמותו, למעלה לגמרי משייכות לעולם; ושם אלוקים בגימטרייה הטבע³⁰. זהו שם המורה על האלוקות כפי שהיא בשייכות לבריאה. תפקידו המיוחד של היהודי הוא – להמשיך את האלוקות שלמעלה לגמרי מהטבע בתוך הבריאה. להשכיך בתוך הבריאה את שם הוי' שלמעלה ממנה. ובוז מתבטא החידוש של המצוות שניתנו בסניני על המצוות שלפני זה: שבע מצוות בני־נח, רובן קשורות לישוב העולם. עיקרן הוא לא להמשיך את האלוקות בריאה, אלא להביא את הבריאה למצב מתוקן. בכדי שבעולם ישלוט סדר צריך שיהיו חוקים אנושיים בסיסיים. וגם המצוות שבין אדם למקום עליהם נצטוו בני־נח, כמצווה לכפור בעבודה־זרה – כפי שהיא אצלם היא קשורה למציאותם, כל שם אלוקים השייך לבריאה. כל

29. דף עא, ג.

30. פרדס שער יב פרק ב, ועוד.

שייכותם לאלוקות היא רק לבחינות השייכות לעולמות.

יתירה מזו: אפילו המצוות שניתנו לאברהם אבינו, גם הן לא המשיכו את עצמיותו של הקב"ה ממש. דווקא במתן־תורה ניתן הכוח להמשיך את בחינת ה"אנוכי ה' אלוקיך" – את הקב"ה כפי שהוא בעצמיותו³¹, ולהחדירו במציאות העולם. וזהו התפקיד של יהודי – להמשיך ולגלות את הקב"ה עצמו בעולם.

ההכנה לדבר זה היא – היציאה ממצרים. ביציאת־מצרים החל חיבור של הנצחיות האלוקית הבלתי־מוגבלת עם מציאותו הגשמית של היהודי. קשר זה של היהודי, כפי שנשמתו מלובשת בגוף גשמי, עם עצמיותו של הקב"ה, מהווה נתינת כוח ראוי להמשיך את האלוקות שלמעלה לגמרי משייכות לעולם – בעולם.

לכן, מיד בתחילת עשרת הדיברות אומר הכתוב "אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" – זהו היסוד של מתן־תורה. בפתיחה של מתן־תורה הקב"ה לא רצה להדגיש את הנפלאות שביכולתו לעשות. אם זו הייתה כוונתו, היה עדיף לומר "אשר בראתי שמים וארץ", דבר שנראה בחיצוניות כפלא גדול הרבה יותר מיציאת־מצרים – ניסי יציאת־מצרים הם שינויים מ'יש' ל'יש', מה־שאיך כן הבריאה היא שינוי מ'איך' ל'יש'. בפתיחה של עשרת הדיברות מדובר על החידוש הפנימי שהתחדש במתן־תורה. מאז בריאת העולם עד יציאת־מצרים ומתן־תורה, הגילוי האלוקי

31. ראה באריכות בספר שיעורים בתורת חב"ד עמ' פד.

בעולם היה מבחינת שם אלוקים בלבד, האלוקות כפי שהצטמצמה להיות מקור לעולם; מה־שאיך כן ביציאת־מצרים התחיל עניין חדש: להוציא את ישראל מכל המצרים וההגבלות של העולם ושל האלוקות שבערך העולם, ולחבר בין 'חור המחס', הגוף הגשמי של היהודי, למציאות הגדולה ביותר – הקב"ה כפי שהוא למעלה מכל ההגבלות. דבר זה בא לידי ביטוי בכך שבני־ישראל נעשו אז לבני־חורין אמיתיים. נקבעה בהם נקודה אלוקית עצמית שמצדה כל ההגבלות אינן תופסות מקום.

'יציאת־מצרים' זו, הייתה ההכנה הראויה לכך, שכעבור חמישים יום, במתן־תורה, ניתנו לבני־ישראל התורה והמצוות המושרשות בעצמיותו של הקב"ה ממש, שעל־ידם הם יכולים לגלות בחינה זו גם במציאות העולם.

על־ידי קיום המצוות יכול יהודי הקשור עם עצמיותו של הקב"ה, להמשיך עצמיות זו בעניינים הגשמיים בהם מקיים הוא מצוות. יתירה מזו, כיוון שכל ענייניו של היהודי קשורים לעבודת ה', נמצא, שאת כל ענייניו הגשמיים הוא מקשר ומחבר עם עצמיותו של הקב"ה ובכך עושה הוא דירה לקב"ה בתחתונים.

וכיוון שיציאת־מצרים אינה רק יסוד לקיום התורה, אלא יתירה מזו – עצם המציאות של יציאת־מצרים היא דבר הנמשך תמיד ומשפיע על כל מהלך חייו של היהודי, לכן היא פעלה שינוי בקביעת הלוח היהודי – מאז היציאה ממצרים החדש הראשון הוא חודש ניסן, חודש הגאולה.

עלה הפורץ

"כימי צאתך מארץ מצרים" – "ימי" לשון רבים, אף שיציאת־מצרים היתה ביום אחד – כי על־ידי שמזכירין בכל יום יציאת־מצרים... נעשה ימי צאתך מארץ מצרים, ימי לשון רבים – שבכל יום ויום יוצאים ממצרים וגבולים נעלים יותר, און מען שטעלט זיך אוועק [האדם מעמיד את עצמו] במצב של "זפרצת" למעלה ממדידה והגבלה, ועד שבאים לזפרצת בתכלית השלימות בגאולה האמיתית והשלימה על־ידי משיח צדקנו דכתיב ביה "עלה הפורץ לפניהם".

(הרבי זי"ע, מאמר ד"ה כימי צאתך תשמ"ב)

עבודת שאל

התוועדות מיוחדת

- למה הגמרא מגדירה את התפילה כדבר העומד ברומו של עולם? מדוע החסידות שמה דגש חזק כל־כך על ההכנות לתפילה, הרבה יותר מאשר על ההכנות שלפני לימוד התורה וקיום מצוות אחרות? • מה יעשה אדם שמתפלל בהתלהבות, ופתאום באמצע התפילה נעלם רגש ההתלהבות והוא מרגיש קרירות? על מהותה של התפילה וחשיבות ההכנות לפנייה לאור החסידות

הרב חיים־שלום דייטש

מתוך התוועדות בסיום יום עיון בנושא "התפילה במשנת חב"ד",
ניסן תשס"ד, נערך ע"י 'תורת חב"ד לבני הישיבות'

בשורות הבאות נעיין מעט בהגדרה שהחסידות נותנת לתפילה, נשתדל להבין כיצד התפילה משמשת יסוד לכל התורה והמצוות, ומדוע צריכים ללמוד הרבה גם כדי להבין מהי תפילה בכלל, וגם כדי לדעת איך להתפלל.

*

הגמרא במסכת ברכות מפרשת את הפסוק "כִּרְם זֵלוֹת לְבַנְיָ־אָדָם": "אלו דברים שעומדים ברומו של עולם, ובני־אדם מזלזלים בהם", והגמרא דורשת זאת על עניין התפילה. כשלומדים את הגמרא בפשוטות, חושבים שהמזלזלים בדברים אלה הם אנשים פשוטים ביותר, שכנראה לא יודעים דברים בסיסיים ביהדות. אולם מכיוון שהפסוק מכנה אותם בתואר 'בני־אדם', וידוע ש'אדם' הוא בדרך כלל שם התואר והמעלה, מסתבר שמדובר כאן גם בתלמידי־חכמים, ומכאן שהזלזול של בני־אדם בתפילה שייך לא רק לעמי־הארץ. אדרבה, ייתכן שדווקא 'בן־אדם', תלמיד־חכם, עלול לזלזל יותר בתפילה. אפשר להסביר זאת באופן פשוט: כאשר תלמיד־חכם ניגש לקבוע את ערכו של דבר כלשהו על־פי התורה, יש

אדמו"ר הריי"צ מספר באחת משיחותיו, שכאשר אדמו"ר הזקן החליט לגלות למקום תורה, הסתפק בתחילה להיכן ללכת – לוילנה או למעזריטש, ובסופו של דבר החליט ללכת למעזריטש. השיקול המכריע היה, שבוילנה מלמדים איך ללמוד ואילו במעזריטש מלמדים איך להתפלל, 'זהרי ללמוד אני יודע קצת, אבל להתפלל אני לא יודע...' ועל כן החליט ללכת למעזריטש.

מסיפור זה ניתן ללמוד, שאחד העניינים היסודיים בחסידות הוא התפילה. עניינו העיקרי של המגיד ממעזריטש ותלמידיו היה ללמוד וללמד איך להתפלל, ולכן החליט אדמו"ר הזקן לנסוע לשם.

לאחרונה אף התפרסם תיק החקירה ממאסרו של רבנו הזקן [קטעים ממנו הופיעו במעיינותך גליון 11, המערכת], שם מעיד אדמו"ר הזקן במפורש שהנקודה הפנימית של החסידות היא ללמוד איך להתפלל.

והדברים טעונים ביאור: סידור התפילה מונח לפני כל אדם מישראל, ומדוע יש צורך ללמוד כל כך הרבה לדעת איך להתפלל?

כמה כללים שלפיהם הוא קובע את חומרת העניין – האם זהו דין מדאורייתא או מדרבנן; ובדאורייתא עצמו יש דרגות שונות – חייבי כריתות; חייבי לאווין; מצוות עשה וכן הלאה. לכן, כאשר תלמיד־חכם ניגש לקבוע את ערכה של התפילה לפי סולם ערכים זה, מתברר לו מיד שחובת התפילה היא רק מדרבנן. וגם לשיטת הסוברים שמצוות תפילה היא מדאורייתא, נוסח התפילה הוא בוודאי מדרבנן. שהרי מדאורייתא מספיק שהאדם יבקש רק בקשה אחת, ולא דווקא שלוש פעמים ביום. מה גם שיש שיטות שלפיהן כל עניין התפילה הוא מדרבנן, ומדאורייתא אדם צריך להתפלל רק כשיש לו צרה ל"ע. לפי זה אפשר להבין היטב את האנשים שאינם מיחסים חשיבות רבה לתפילה, משום שלפי הכללים המסורים בידינו איך לסווג חשיבות של ערכים בתורה, יש מקום לטעות ולחשוב שהתפילה חשובה פחות ממצוות אחרות.

אבל האמת היא שאין זו מסקנה נכונה. שהרי הגמרא מחשיבה את התפילה לדבר העומד ברומם של עולם!

לשם מצווה' או 'לשם הכסף'...?

במאמר ד"ה 'לא הביט און ביעקב', המופיע ב'לקוטי תורה' פרשת בלק, אומר אדמו"ר הזקן בעניין התפילה: "...בבחינת המצוות שהם רמ"ח אברים דמלכא, הנה אמרו רז"ל מצוות צריכות כוונה. והכוונה היינו בחינת התפילה, שהיא בחינת כוונה ופנימית להמצוות, והיא עיקר המעמיד ומקיים את הרמ"ח מצוות עשה. והיא כמשל החוט השדרה שהוא המעמיד ומקיים את האברים, אף-על-פי שהוא בעצמו אינו ממנין רמ"ח אברים". ביחס למושג 'כוונה' יש כמה דרגות. הדרגה הפשוטה ביותר בכוונה היא – פירוש המילות. האדם מכוון את פירוש המילות במחשבתו, אך אינו מכוון את לבו. אבל יש משהו פנימי יותר שנקרא 'כוונת הלב'. כדי להגיע לזה שיהודי ירצה ויאהב את המצוות בליבו – לשם כך זקוקים

לתפילה.

אפשר להמחיש את ההבחנה בין כוונת המחשבה לכוונת הלב, מסיפור זה:

לפני כמה שנים אפינו מצות ב'חבורה', וזירזנו את העובדים שוב ושוב שיוונו לשם מצות מצווה. במהלך הדברים, אחד העובדים התרגז ואמר: "לא באתי לכאן בשביל להכין לכם מצות מצווה – באתי לכאן להרוויח כסף!", ולא נחה דעתו עד שהכריז בקול רם: "הריני מכוון לעשות את מלאכתי לשם הכסף!". נעשה לנו חושך בעיניים. תכף עוד יגידו שכל המצות פסולות (למרות שמעיקר הדין די בזה שאומרים בבוקר שזה לשם מצת מצווה, וזה מספיק לכל היום). גערנו בו, אך הוא בשלו: "מה זאת אומרת? אני אומר את האמת – באתי לעבוד בשביל הכסף!". רק בסוף, לאחר הפצרות רבות, הסכים בלית ברירה לומר שהוא עובד "לשם מצת מצווה".

לאחר מכן ישבנו יחד לדון בזה. לכאורה האיש צדק. הוא בא לעבוד רק לשם קבלת השכר. אם-כן, איך נצא ידי חובה באכילת המצות הללו שמבחינתו לא נעשו לשם מצווה אלא לשם הכסף!?

אלא שלאמיתו של דבר יש כאן ערבוב הגדרות:

מבואר בספרי הלכה, שבכוונה יש שני שלבים – יש כוונת המחשבה ויש כוונת הלב, רצון. ובנוגע לכוונה הדרושה 'לשם מצות מצווה', אין צורך בכוונת הלב אלא די בכוונת המחשבה. אילו היה נדרש שעשיית המצוה תהיה מתוך רצון למצות מצווה, באמת לא היה ניתן להעסיק עובדים שבאים רק בשביל הכסף. אך מאחר שדי בכוונת המחשבה, לכן, למרות שהרצון של אותו יהודי הוא הכסף, אין כל בעיה שכוונת המחשבה שלו תהיה לשם מצות מצווה.

על אותו משקל יש מקום לדון במושג לימוד התורה 'לשמה'. לכאורה, מה הפירוש 'לשמה'? האם מדובר בכוונת המחשבה, או ברצון הלב? האם מספיק רק לחשוב שלומדים תורה לשם התורה, או שצריך שהרצון הפנימי

יהיה לדבוק בקב"ה על-ידי לימוד התורה?

ייתכן מאוד, שזהו אחד היסודות שעליהם נסבה בשעתו המחלוקת על החסידות. וכידוע, שאחד ממוקדי הפולמוס בדורות הראשונים לחסידות, היה סביב נושא זה של לימוד תורה לשמה. בספרי החסידות הראשונים יש על כך דגש מאוד חזק, ומאידך בספר 'נפש החיים' (לר' חיים מוולוז'ין) יש דיון ארוך על המשמעות של 'תורה לשמה'. ונראה שהוויכוח היה סביב הנקודה הזאת: האם 'לשמה' צריך להיות דווקא ברצון הלב, או שדי במחשבה בעלמא שלומדים לשם התורה. בתניא (פרק ד"ה) כתוב 'לשמה' היינו רצון הלב. אדמו"ר הזקן מבאר שאי אפשר ללמוד תורה לשמה באמת ללא אהבת ה' ויראתו. בתניא (פרק מ) מובאים בהקשר זה דברי הזוהר "אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא" – היינו שלימוד

תורה בלי אהבה ויראה אינו עולה למעלה, וכעוף בלי כנפיים. וברור הדבר, שאהבת ה' ויראתו הן רגשות שבלב, שהרי אין חולק על כך שאי אפשר לאהוב במחשבה בלבד...

הפנימיות של כל המצוות

ועל-דרך זה בנוגע לכוונת כל המצוות. חז"ל אומרים 'מצוות צריכות כוונה'. ונשאלת השאלה: האם הפירוש הוא 'כוונת המחשבה' או 'כוונת הלב'?

לכאורה נראה, שהכוונה הנדרשת כדי לענות על ההגדרה של 'מצוות צריכות כוונה' היא כוונת המחשבה, לחשוב שעושים זאת לשם

מצווה, ואין צורך ברצון שבלב. אבל לאמיתו של דבר, כשמגיעים לדרגה יותר עמוקה, מבינים שכוונת המצוות פירושה שלאדם יש רצון אמיתי לקיים המצווה גם ברגש הלב.

כך עולה בכירור מהמאמר הנ"ל ב'לקוטי תורה'. אדמו"ר הזקן מפרש, ש'מצוות צריכות כוונה' הוא כוונת

הלב (גם אם לא מבחינה הלכתית, אבל לפחות מבחינה פנימית יותר). ועל כוונת הלב צריכים לעבוד בכדי שהיא תתפתח! לא שייך לומר שאדם קצת יתנדנד, יעצום חזק את עיניו, יעשה תנועות חזקות בידיים ועל-ידי כך יתעורר בו רצון הלב. ברור שבשביל לעורר את הלב צריכים להשקיע מאמצים רבים.

חז"ל אומרים "איזוהי עבודה שבלב – זו תפילה". לא כתוב שזאת עבודה שבמחשבה או במוח, אלא 'עבודה שבלב'. מדובר כאן על רצון, על כוונת הלב. בתפילה לא מספיקה המחשבה לבדה. אם ישלמו לבני-אדם כסף על-מנת שיתפללו בעבודה שבלב, וכל מטרת תפלתם תהיה בשביל קבלת הכסף – זה לא ייקרא תפילה בכוונה... כוונת התפילה צריכה להיות ברעות-אלבא, בפנימיות. אולי בכדי לצאת ידי חובת המינימום המתבקש לפי ההלכה מספיק שמכוונים בשמונה עשרה בברכת אבות וכו', אבל בשביל שזו תהיה 'עבודה שבלב' – לא די במחשבה כזאת אלא דרושה כוונת הלב.

כדי לעורר את כוונת הלב, את הרצון הפנימי של האדם, יש צורך בהתבוננות. כ"ק אדמו"ר האמצעי מבאר במאמריו שהתבוננות פירושה לחשוב ולחזור ולחשוב על אותו עניין. כלומר, לאחר שהאדם למד והבין היטב את העניין, כאשר הוא חוזר וחושב על תוכנו מתוך התרכות כמה פעמים נוספות, זה נקרא להתבונן. הוא מתבונן במה שהוא כבר יודע. הוא יודע ומבין את העניין היטב, אבל הוא מהרהר שוב ושוב במה שלמד, ומנסה להפנים את תוכן הדברים ומסקנתם אל תוך מציאותו. הוא מנסה להסביר

לעצמו מה זה אומר לו באופן אישי.

כאשר האדם ילמד על גדולת ה' ואף יתבונן בנושא הנלמד היטב, אזי ממילא יתעוררו המידות שלו – האהבה והרצון לדבוק בה' והיראה מפניו. והזמן המתאים ביותר להשקיע בכדי לעורר כוונת הלב אמיתית בקיום המצוות ודביקות בה' – הוא בתפילה.

ההמשכה האלוקית שמגיעה על-ידי התורה והמצוות אינה תלויה כל כך באדם עצמו, ולכן אין צורך בהכנות רבות כדי לקבל אותה. מספיק שהאדם יושיט את ידו ויקבל מה שנותנים לו מלמעלה; מה שאינך עניינה של התפילה הוא – התעוררות ורצון מצד האדם. וכדי ליצור את הרצון המבוקש, על האדם להתכונן, להשקיע הרבה ולעבוד עם עצמו. אם האדם לא 'יזיז' שום דבר בעצמו מדוע שתהיה בו התעוררות רוחנית אמיתית?

לכן התפילה היא עמוד מרכזי הנוגע לכל המצוות. היא הפנימיות של כל המצוות בדוגמת חוט השדרה שהוא הפנימיות והמעמיד של הגוף כולו. הפנימיות של כל המצוות היא כוונת הלב, והדרך להגיע לכך היא על-ידי התפילה.

על-פי זה מובן מדוע מצד אחד התפילה אינה נכללת במניין רמ"ח מצוות עשה, אלא היא רק מצווה מדרבנן, ומצד שני היא נחשבת לדבר העומד ברומו של עולם. מכיוון שהיא הפנימיות של כל המצוות לכן היא עומדת

ברומו של עולם; ומצד עניין זה עצמו היא אינה נחשבת כחלק מהמצוות. וכמשל שמביא אדמו"ר הזקן מחוט השדרה, "שהוא המעמיד ומקיים את האברים, אע"פ שהוא בעצמו אינו ממנין רמ"ח אברים" – זה שחוט השדרה אינו נכלל במניין האיברים, אין זה ממעט מערכו. אדרבה, הוא לא נחשב כאחד מהם דווקא משום שהוא הוא הפנימיות ו'המעמיד' שלהם.

הסבר האמור של אדמו"ר הזקן, שהתפילה היא הנשמה והפנימיות של כל מצוות התורה, עובר כחוט השני במספר הסברים נוספים המופיעים במאמרים אחרים ביחס להגדרת התפילה:

במקום אחר ב'לקוטי תורה' כתוב כך:

כל קיום של מצווה ממשיך גילוי אור אלוקי למטה. וכידוע ש'מצוה' היא מלשון צוותא וחיבור, שעל-ידי-זה מתחבר האדם ונכלל באור איין-סוף. אבל יש דבר אחד שיכול לעכב בעד המשכת האור – הרצון של האדם. אם האדם אינו חפץ בכך, המצווה לא תפעל עליו, כי הקב"ה לא נותן לאדם שום דבר בעל-כורחו של האדם. המצוות ממשיכות שפע אלוקי לאדם, ואם האדם לא מעוניין בכך – הקב"ה אינו מכריח אותו לקבל את השפע, והזמן שבו יהודי מקבל את הרצון לקבל שפע מלמעלה – הוא זמן התפילה, כי בעת התפילה האדם משקיע בכך, ומבטא את רצונו לקבל את אור האיין-סוף.

הגדרה נוספת שמופיעה במאמרי חסידות: על-ידי 'אתערותא דלתתא', התעוררות האדם מצידו להתקרב

לקב"ה, נהיית 'אתערותא דלעילא', התעוררות מלמעלה להמשיך שפע לאדם. וגם התורה והמצוות זקוקות ל'אתערותא דלתתא'. התורה והמצוות הן 'אתערותא דלעילא'. 'אשר נתן לנו תורת אמת' זהו שפע מלמעלה, וגם המצוות ניתנו לנו מלמעלה. ולכן יש צורך תחילה ב'אתערותא דלתתא', שהוא הרצון שיהודי מעורר בתוכו, שברצונו להתקרב אל הקב"ה. והזמן המתאים לעורר את הרצון הזה הוא בתפילה.

וכל ההגדרות הללו על התפילה עולות בקנה אחד.

מכיוון שהתפילה היא נשמת התורה, לכן צריך בעת התפילה לבקש ב'אתערותא דלתתא', ולרצות את האלוקות שבתורה, את השפע שמגיע מלמעלה.

אבן הבוחן למצב הרוחני

תפילה ראויה דורשת הכנה. הן בהכנות שבמעשה כמו לימוד חסידות, טבילה במקווה ונתינת צדקה לפני התפילה, והן בהכנות שבלב כמו ההתבוננות שלפני התפילה.

אם נשווה את התפילה למצוות אחרות, נמצא שדרישת החסידות להכנות לתפילה אינה דומה כלל לדרישה להכנות למצוות אחרות. מהי באמת הסיבה לחשיבות ההכנה לתפילה? מדוע החסידות שמה דגש חזק כל כך דווקא על ההכנות לתפילה, הרבה יותר מההכנות שלפני לימוד התורה וקיום מצוות אחרות?

בתורת החסידות מוסבר, שלימוד התורה וקיום המצוות באים אל האדם מלמעלה, ב'אתערותא דלעילא', ואילו התפילה באה מצד האדם עצמו, ב'אתערותא דלתתא'. במילים אחרות: התורה והמצוות הן 'יצירה' של הקב"ה, בעוד התפילה היא 'יצירה' של האדם. התורה היא חכמתו יתברך והמצוות הן רצונו יתברך, והאדם רק ממשיך ומביא עניינים אלוקיים אלו אל תוכו; מה שאיין-כן התפילה, כל עניינה הוא התעוררות ההתקשרות של האדם לקב"ה. ומכאן נובע ההבדל מבחינת ההכנות: ההמשכה האלוקית שמגיעה על-ידי התורה והמצוות אינה תלויה כל כך באדם עצמו, ולכן אין צורך בהכנות

התבוננות פירושה לחשוב ולחזור ולחשוב על אותו עניין. כלומר, לאחר שהאדם למד והבין היטב את העניין, כאשר הוא חוזר וחושב על תוכנו מתוך התרכזות כמה פעמים נוספות, זה נקרא להתבונן. הוא מתבונן במה שהוא כבר יודע. הוא מנסה להסביר לעצמו מה זה אומר לו באופן אישי

תפילה צריכה טהרה

הבדל זה בין התורה לתפילה משתקף גם בהלכה. אדמו"ר הזקן מביא בלקוטי־תורה (פרשת כי תבוא ד"ה 'תחת אשר'), שלמרות שבגמרא נאמר שביטלו את 'טבילת עזרא', מכל מקום לדעת כמה פוסקים תקנה זו בטלה רק בשייכות ללימוד התורה, ואילו בשייכות לתפילה עדיין יש חיוב בטבילה. ההסבר לכך על-פי החסידות הוא, שהתורה להיותה 'יצירה' של הקב"ה, חכמתו ית', היא אינה מקבלת טומאה. שורש התורה הוא בדרגה שלמעלה מכל המושג של טומאה, ולכן לא מוכרחים לטבול ולצאת מהטומאה לפני לימודה. לעומת זאת התפילה, היא 'יצירתו' של האדם, ולכן לפני התפילה הטבילה נחוצה. כיוון שהתפילה היא יצירתו של האדם, לכן היא תלויה בדרגת הטהרה שלו. כל עוד הוא בטומאתו הדבר מקשה על הצלחת תפילתו.

אדמו"ר הזקן אף מוסיף ואומר, שגם לפי הדעה שביטלו את 'טבילת עזרא' גם בשייכות לתפילה, מכל מקום לכל הדעות התפילה מתקבלת יותר עם הטבילה. כל עניינה של התפילה הוא כוונת הלב, וברור שהטומאה מפריעה לזה. אין להשוות את היכולת של האדם לכוון בלי הטבילה, ליכולתו לכוון לאחר שטבל.

ואכן, הדגש הגדול שחסידיים שמים על הטבילה במקווה לפני התפילה, קשור לאותו דגש שהחסידות שמה על עניין התפילה. אצל חסידים, תפילה וטבילה הולכות יחד. מי שחייב לטבול – בוודאי שהטבילה היא תנאי בל יעבור לפני התפילה; אבל גם אם אין חיוב, רצוי מאוד לטבול לפני התפילה. ישנו מושג של טבילה לשם 'תוספת טהרה'. הטבילה מוסיפה טהרה

לאדם, ולכן גם אם אינו טמא מחייב בטבילה, כדאי ורצוי לטבול. וכאשר מבינים את החשיבות שבזה – הזמן לכך יימצא מאיליו.

ישנה חשיבות נוספת לטבילה במקווה לפני התפילה. ידוע שאחד העניינים בעבודת התפילה הוא – חיזוק האמונה. ההתבוננות בגדולת ה' בשעת התפילה מחזקת

רבות כדי לקבל אותה. מספיק שהאדם יושיט את ידו ויקבל מה שנותנים לו מלמעלה; מה־שאינ־כן עניינה של התפילה הוא – התעוררות ורצון מצד האדם. בכדי ליצור את הרצון המבוקש, על האדם להתכונן, להשקיע הרבה ולעבוד עם עצמו. אם האדם לא 'זיז' שום דבר בעצמו, מדוע שתהיה בו התעוררות רוחנית אמיתית?

אחד החסידים אמר פעם: כיצד אוכל לדעת מהו מצבי הרוחני האמיתי? – אבן הבוחן לכך היא התפילה. עניינה של התפילה הוא התעוררות של האדם לאלוקות, לכן אם התפילה 'הולכת' טוב, סימן שהמצב הוא טוב. זהו סימן שלאדם יש שייכות כלשהי לרוחניות, עד שהוא מצליח לעורר בעצמו רגש של התקרבות והתפעלות מאלוקות. אולם אם התפילה אינה כדבעי, הרי זהו סימן שהמצב הרוחני ירוד.

התפילה היא הדבר שמשקף יותר מכול את דרגתו הרוחנית של האדם ואת האור שמאיר בנשמתו. דווקא דרכה יכולים למדוד את מעמדו ומצבו.

[אלא שאין זו האבחנה הבלעדית. ייתכן שהסיבה שהאדם לא מרגיש התעוררות בתפילה, היא מפני שמנסים אותו מלמעלה ורוצים להביאו להתעוררות נעלית יותר].

זו גם הסיבה לכך שדברים שאינם מפריעים ללימוד התורה, מפריעים לתפילה. בלימוד התורה, העניין מתיישב בכליו של האדם וממילא מעטים הם הדברים שמסוגלים להפריע לכך. אבל בתפילה, מאחר והיא התעוררות נפשית, האור עדין ונעלה יותר, עד שגם דבר קטן יכול להפריע. ככל שהדבר עדין יותר, כך זקוקים ליתר זהירות לגביו. לכן התפילה באה רק לאחר הכנה רבה

מצד האדם (זהו הטעם לכך שבדורות האחרונים התיירו לטעום מזונות לפני התפילה, בכדי שהגוף יתחזק והאדם יוכל לכוון בתפילתו. לפי השיקול החסידי, המבוסס על צדדים הלכתיים, העיקר הוא שכונות התפילה תהיה כמו שצריך. אם האדם יהיה במצב שאינו יכול לכוון בתפילה, מה תועיל ההקפדה שלא לאכול לפני התפילה?...).

אמנם לרגש ההתלהבות בתפילה יש בהחלט מקום חשוב בתפילה, אבל צריך לזכור שאין זה העיקר. עיקר המבוקש בתפילה הוא הביטול לקב"ה, לעמוד "כעבדא קמיה מריה" ולהתבטל, לא הרגשת ההתרוממות האישית שיש מכך. אסור לשכוח מהי המטרה.

ברחוב היה עדין וטהור יותר. ואילו כיום, האוויר ברחוב מורעל מבחינה רוחנית. עצם ההליכה ברחוב מחייבת את האדם להשפיל את עיניו, וכולי האי ואולי יצליח שלא לראות מה שאסור לראות. במצב רוחני ירוד שכזה – אין ברירה. כמו שזקוקים למקלחת בכל יום, כך זקוקים לטבילה במקווה בכל יום.

מכת־מוות ליצר הרע

באחד המאמרים של הרבי הריי"צ נ"ע מבואר, שכאשר אדם מתפלל בהתלהבות, ופתאום באמצע התפילה נעלם רגש ההתלהבות והוא מרגיש קרירות – עליו להמשיך להתפלל בלי רגש, ומובטח לו שלא יארך זמן רב, והרגש יחזור אליו. מדוע? מפני שהיצר־הרע הוא זה שצינן את הרגש כדי לגרום לו להפסיק להתפלל. לכן, אם האדם ימשיך להתפלל בכוונה למרות שהרגש נעלם, זו תהיה מכה חזקה ליצר־הרע. כאשר האדם עושה עניין של קדושה כתוצאה מהרגשתו, העניין מורכב וקשור עם מציאותו. דווקא כאשר האדם עוסק בעבודת התפילה גם בלי שמרגיש שום דבר, היצר־הרע מקבל מכת־מוות. מתעלמים ממנו לחלוטין. או אז הוא יחזיר לאדם את רגש ההתלהבות ויאמר לו: "נעם דיר דעם רגש און לאז מיר אפ" [הא לך הרגש, ועוזב אותי]!

יסוד התפילה הוא – להתפלל ולהתבטל לאלוקות, לא לחפש רגשות. אדמו"ר הזקן אומר ב'תורה אור' פרשת משפטים במאמר ד"ה 'לא תהיה משכלה' (והדברים מוסברים בעמקות מיוחדת במאמרו הידוע של הרבי על פסוק זה משנת תשי"ב), שאדם שמחפש את הרגש, אזי גם אם יש לו רגש – זה לא מחזיק מעמד ולא פועל את פעולתו. דווקא כאשר האדם אינו מחפש את הרגש, אלא מטרתו היא לדבוק ולהתבטל לה' גם אם אינו מרגיש התרוממות מכך – הרגש יבא מעצמו, והוא יהיה בר־קיימא ויפעל את פעולתו.

כאשר האדם מחפש בעיקר את הרגשת ההתעלות הנפלאה שבתפילה, ולא את הביטול לאלוקות שבה, ייתכן שתהיה מכך 'נייקת החיצונים'.

כאשר מחפשים רגש לשם רגש, הרגש עלול לעבור לתחומים אחרים. בשעת התפילה הוא התרגש והתלהב מאלוקות, אבל כיוון שעיקר העניין אצלו הוא הרגש, אזי אחר כך, כאשר יבוא לידי דבר שיש בו רגש והתלהבות מצד נפשו־הבהמית, הוא יתרגש גם מזה ולא יצליח להתנזר ממנו. אם הדגש הוא על הרגש, אזי קיים מכה

את האמונה. והרי גם הטבילה במקווה קשורה לחיזוק האמונה. המושפיע רבי שלמה־חיים קסלמן ע"ה היה מספר, שבליובאוויטש מישוהו בא פעם בבוקר בבהלה אל המשפיע ר' שמואל גרונם ע"ה והתאונן שנופלים לו הרהורי כפירה במחשבתו. אמר לו ר' שמואל גרונם: "מסתמא היה לך פגם בליילה, לך למקווה". הוא שמע בקולו של המשפיע והלך למקווה, וכשחזר מהמקווה אמר שכל הרהורי הכפירה עזבו אותו. יש אנשים שסובלים מאוד מהרהורי כפירה, ולמרות שהם עצמם יודעים שאלו הרהורי שטות, בכל זאת הרהורים מבלבלים אותם, וההליכה למקווה היא אחת הסגולות הכי טובות לבטל את הרהורים הללו.

לכן הטבילה מסייעת לתפילה. הטבילה מוסיפה בטהרת האמונה ובהירותה, והדברים שהאדם אומר וחושב בתפילה מתיישבים יותר בלבו.

אומרים בשם רבי אהרן הגדול מקרלין זצ"ל, שעצבות אינה עבירה, אבל העבירות שעצבות גורמת להן – שום עבירה לא יכולה לגרום להן...; ולאידך, טבילת אנשים במקווה אינה מצווה, אבל המצוות שהטבילה תגרום להן – שום מצווה לא יכולה לגרום...

יש שואלים: אם הטבילה במקווה כל־כך חשובה, למה לא ראינו בדורות קודמים שהקפידו על זה? האם בימינו זקוקים למקווה יותר מאשר בדורות שלפנינו?

אפשר להמחיש זאת קצת מהשינוי שחל בענייני ניקיון הגוף בדור האחרון. בילדותי, אנשים היו מתרחצים פעם בשבוע. כמה משפחות היו גרות בבית משותף, ובקושי הייתה אפשרות לחמם מים בכמות גדולה. לכן הייתה תורנות בין המשפחות, וכך יצא שפעם בשבוע היו מתרחצים. ובכל זאת – האנשים לא היו אז מלוכלכים.

מקלחת אחת בשבוע הספיקה כדי שהגוף יהיה נקי. ואילו כיום אנשים מתרחצים כל יום עם סבון, ובכל זאת אם אדם לא יתקלח יומיים, הוא יהיה מלוכלך ומזיע. פעם זה לא היה חיוני להתרחץ כל יום, ואילו בתקופתנו זה באמת חיוני. ייתכן שאחד ההסברים נעוץ בכך, שאוויר העולם נהיה הרבה יותר מזוהם מהעשן שפולטים כלי הרכב. גם האוכל מורכב כיום מכל מיני רעלים וכימיקלים וכיו"ב, ואחת הדרכים שבהן הגוף מתגבר על הזיהום היא על־ידי הזיעה שפולטת את הרעלים. זאת אומרת, שככל שהאוויר ברחוב נהיה יותר מזוהם וספוג ברעלים, כך צריכים לנקות את הגוף בתדירות גבוהה יותר.

וכך גם ברוחניות: בדורות קודמים היה אפשר 'להסדר' גם בלי טבילה במקווה כל יום, כיוון שהאוויר

משותף בין רגש אלוקי לרגש גשמי. זו המשמעות של המושג 'ניקת החיצונים': לצד הקדושה יש רגש, וגם לצד ה'קליפה' יש רגש, ולפעמים מרגש הקדושה האדם יכול ליפול לרגש של 'קליפה'. לכן צריכים זהירות מיוחדת כבר כאשר האדם עסוק ברגש של קדושה. כאשר בשעת התפילה מחפשים את הביטול לאלוקות, או אז לא ייתכן שמרגש זה יפול האדם לרגש של 'קליפה'. כל מהותה של ה'קליפה' היא 'שות', וכאשר יהיה ביטול לא תהיה שום נתינת מקום ל'ישות' ו'קליפה'.

דוגמה ממחישה לכך אפשר להביא מהחזנות. איך התחיל כל המושג של שמיעת קטעי חזנות? בתחילה יהודים רצו לעורר את הלב לעבודת ה' בתפילה, ולכן בחרו בעל-תפילה עם קול המעורר את הכוונה. המטרה הייתה להוסיף בביטול ודביקות בה' בזמן התפילה, ולכן חיפשו דרכים לעורר יותר את הכוונה וההתלהבות בתפילה. אבל במשך הזמן ההתלהבות שבחזנות תפסה את המקום העיקרי, עד שיש שנשארו רק עם החזנות בלי הביטול. עד כדי כך, שבדורות האחרונים חלק מהחזנים אחזו בדרגה

רוחנית נחותה ביותר. ייתכן למצוא מצב שיהודים באים ממרחקים לשמוע את תפילתם של חזנים מפורסמים, בור' בשעה שהחזנים עצמם רחוקים מיראת-שמים הדרושה לבעל-תפילה. יש חזנים המסלסלים בנעימות רבה את תפילות יום-הכיפורים, אבל יחד עם זאת על התענית אינם שומרים!

זו דוגמה לכך, שכאשר לוקחים את ההרגשה האישית שבתפילה ועושים מזה עניין בפני עצמו, אפשר להתרחק לגמרי מהנקודה הפנימית של התפילה – הביטול והדביקות בה'.



אמנם לרגש ההתלהבות בתפילה יש בהחלט מקום חשוב בתפילה, אבל צריך לזכור שאין זה העיקר. עיקר המבוקש בתפילה הוא הביטול לקב"ה, לעמוד "כעבדא קמיה מריה" ולהתבטל, לא הרגשת התרוממות האישית שיש מכך. אסור לשכוח מהי המטרה.

יעזור השם יתברך שנתחזק באמונה, בהכנות לתפילה – טבילה במקווה, נתינת צדקה ולימוד חסידות, ועל-ידי זה גם התפילה תהיה כדבעי, וממילא לימוד התורה וקיום כל המצוות יהיה גם הוא כדבעי – עם נשמה וחיות חסידית.

חסידות עם חב"ד

בכמה מכתבים מבאר הרבי זי"ע את הנחיצות בלימוד תורת חסידות חב"ד, בכך שלימוד תורתו של מורנו הבעש"ט, הרב המגיד ותלמידיהם הוא בדוגמת לימוד המשנה ללא לימוד הגמרא. וכשם שלא ישאל איש מהו ההכרח ללמוד גמרא בנוסף ללימוד המשנה, שכן הגמרא מרחיבה מאוד בעניינים שבמשנה הם בקיצור נמרץ, כך, בתורת הבעש"ט ותלמידיו באו הענינים נקודות נקודות, והלומדם בכח עצמו, אפילו אם ירצה להסביר באריכות הביאורים, לאו דוקא שיכוון הפירוש לאמיתתו. ובאה תורת חב"ד, שענינה חכמה בינה דעת, ומטרתה להסביר בהרחבה הענינים שבאו בקיצור ב"משנה" תורת החסידות. וכשם שבגמרא נתוספו כמה ענינים על ידי הביאור והשקו"ט, שענינים אלו היו רק ברמז במשנה, ולא עוד אלא שגם נתחדשו עניינים בגמרא – עד"ז הוא גם בענין היחס בין תורת חב"ד ל"משנה" של תורת הבעש"ט.

לפנינו שני קטעים מענינא דיומא – האחד מספר 'קדושת לוי' והשני מספר 'מאור עינים', עם ביאורים עפ"י חב"ד

בעריכת הרב טוביה בלוי והרב נחום גרינוולד

פסח - פה סח

אבל מדת הקב"ה לא כמדת בשר ודם, שאף שנתאצלו האותיות ונבראו ונצייירו ונעשו והגיע השתלשלותם בעולם השפל הזה להעשות כך וכך, יש צדיקים המהפכים מידותיו, או אם יעשו בניו תשובה אזי תיכף נתהפכו לצירוף אחר לעשות עם עמו לטובה אות, דמיון המלך המדבר עם עבדיו בעודם לפניו, מפני שמלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיני' וככהו אז כחו עתה. וזהו פ"ה ס"ח, רצה לומר המדבר, כלומר אף שכבר ברא כל העולמות הרי הוא בבחינת מדבר עם עבדיו ועודם לפניו".

...

קטע זה יוסבר על פי המבואר בספר התניא במספר מקומות שעשרה המאמרות שבהם נברא העולם לא היו רק אמירה חד-פעמית אלא הם ממשיכים להוות ולהחיות את העולם. וכמפורש ב"שער היחוד והאמונה" 2 -

בספר 'קדושת לוי', של הרה"ק רבי לוי יצחק מבארדיטשוב נבג"מ, בדרושים לפסח' ד"ה "ענין פסח" – כתוב וזלה"ק:

"ענין פסח שנמצא בדברי רבותינו ז"ל שהוא מלשון פ"ה ס"ח, להבין הדבר הוא על דרך זה שהרי מה שהקב"ה יתברך שמו לעד ולנצח נצחים עשה עמו ניסים ונפלאות והכה את מצרים בכל מכה הוא כדי לשלול דעת הנפסדים מאמיני הקדמות ומכחישים בחידוש העולם, כמאמר הכתוב ואולם בעבור זה העמדתך כו' ולמען תספר שמי בכל הארץ, כי מכיון שראינו שהוא יתברך שידד המערכה ועשה בהם רצונו שמע מינא שיש מנהיג בעולם המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית.

והנה מלך בשר ודם המצוה לעבדיו לעשות כך וכך, עודם מדברים עמו יש יכולת בידם לבקש להפוך ציווי אבל משדיבר עמהם והלכו מלפניו אי אפשר להפוך דבריו,

2. תניא, שער היחוד והאמונה פרק א'.

1. דף ס"א ע"ב בדפוס מונקאטש.

תוך כדי דיבור

מטרת גילוי האלוקות "נגלה עליהם מלך מלכי המלכים", שהיה ביציאת מצרים ושבא לידי ביטוי מוחשי בניסים ובנפלאות, היתה לגלות את אחדותו ית' במובנה הפנימי שהבראה מתחדשת בכל רגע. כי הרי כל ענין הנסים והנפלאות שהקב"ה מראה בעולם, ואשר ראשיתם ועיקרם ביציאת מצרים, הוא אך ורק למטרה זו, של גילוי יחודו ואחדותו של הקב"ה שמלוא כל הארץ כבודו⁶. וכפי שכתב רבינו הזקן בספר התניא⁷, בביאור מאמר רז"ל: "בתחלה עלה במחשבה וכו' ראה שאין העולם מתקיים שתף בו מדת הרחמים", ומפרש ששיתוף מידת הרחמים "דהיינו התגלות אלקות על ידי צדיקים ואותות ומופתים שבתורה (ההדגשה לא במקור)".

קיומם של הנסים מראים ומוכיחים באופן מוחשי את הענין של "פה סח", כלומר, של ההמשכיות המתמדת של דבר ה' בבריאה כמו בששת ימי בראשית. כיצד?

כיוון שממילא זקוק העולם כל רגע ל"דיבור" מחדש של הקב"ה כדי שיתקיים, הרי אותן אותיות ואותם דיבורים יכולים לבוא כל רגע באופן אחר ובצירוף אחר. כאשר בשר ודם מדבר – נפרד הדיבור ממנו ולא ניתן להשתנות על ידו, אבל דיבורו של הקב"ה, להבדיל, מתחדש תמיד ויכול להיות כל רגע באופן אחר, כיוון שהמציאות נזקקת ממילא לדיבורו, שהקב"ה מלא כל הארץ כבודו. גם כשיצא מלפניו דיבור שעל-פי הטבע אין בו טוב נראה ונגלה – הרי על-ידי תשובה או על-ידי תפלות צדיקים יכול הדיבור הזה להשתנות לצירוף אחר כיון שהוא לא נפסק. כך נבין את המשל של ה'קדושת לוי' ששידוד המערכות שהי' במצרים, המכות שקיבלו כו', הראו לעין כל שהקב"ה לא מפסיק ח"ו דיבורו בבריאה, והוא נמצא כל העת באופן שלית אתר פנוי מיני⁸, כמו המלך שעבדיו נמצאים לפניו והוא עדיין בתוך דיבורו אתם, ולא כמו שכבר סיים דיבורו והעבדים נפרדו ממנו.

כל זה התגלה על ידי נסי יציאת מצרים בחג הפסח בפעם הראשונה, ומתגלה מחדש בכל שנה, פה סח, רצה לומר כח המדבר⁹ (בלשון הווה ותמיד), הרי הוא בבחינת מדבר עם עבדיו ועודם לפניו¹⁰, "מפני שמלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיני¹¹". זהו יחודו ואחדותו יתברך הבא לידי ביטוי בדבר ה' בבריאה בכל רגע ורגע.

"הנה כתיב לעולם ה' דברך נצב בשמים ופי' הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוכשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם כדכתיב ודבר אלקינו יקום לעולם ודבריו חיים וקיימים לעד כו', כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל וכמו קודם מאמר יהי רקיע גו' ממש.

וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים ואפילו ארץ הלזו הגשמית ובחינת דומם ממש אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית היתה חוזרת לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש. וזהו שכתב האריז"ל שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחינת נפש וחיות רוחנית דהיינו בחינת התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית".

לגלות האמת

הנה ענין זה של המשכיות המתמדת של דבר ה' בבריאה, הוא בהעלם והסתור, ולא ניתן לראותו בגילוי בכל עת (כמבואר שם בפרק ד' והלאה), אבל ביציאת מצרים, וכן ביציאת מצרים שבכל יום, הוא נמצא בגילוי, וכל יהודי חייב תמיד לפעול בנפשו להביא לידי גילוי את הענין של ה' אחד, "אחדותו של הקב"ה שנקרא יחיד ומיוחד וכו' (גם אחר בריאת העולמות) כי התהוות כל העולמות וכו' וחיותם וקיומם וכו' אינו אלא דבר ה' ורוח פיו ית' המלוכבש בהם"³.

הארה זו שהיתה בפסח בגלוי, מתגלה מחדש בנפש בזכירת יציאת מצרים שבכל יום, שעניינה הוא, "יציאת הנפש האלקית ממאסר הגוף וכו' ליכלל ביחוד אור אין סוף על ידי עסק התורה והמצוות בכלל, ובפרט בקבלת מלכות שמים, שבה מקבל וממשיך עליו יחודו ית' בפירוש באמרו ה' אלקינו ה' אחד"⁴.

לאור כל זה מובנת כוונת הרה"ק מבארדיטשוב, כי ביאור הענין של "פה סח" הוא, שחג הפסח הביא לכך שיתגלה איך שהמאמרות של הבורא ית', דבר ה', ממשיכים להיאמר, כביכול, והפה שלו יתברך ממשיך להיות סח כל העת⁵.

3. תניא פרק כ'.

4. תניא פרק מ"ז, ועיין שם כל הפרק.

5. אגב, בפרק כ' בתניא מבואר גם איך שענין זה של אחדות ה' כלול במצות "אנכי ה' אלקיך" שבעשרת הדברות, והרי שם מוזכר בפירוש ענין יציאת מצרים.

6. ראה שו"ע או"ח סי' כ"ה סעי' ה' וכן בחומש דברים ד' לד-לה הקשר בין 'אבות' ובמופתים' לאין עוד מלבדו – אחדות ה'.

7. תניא, שעו היחוד והאמונה, פרק ה', דף ע"ט ע"ב.

מאור הדעת

שלם". הרי לפנינו הגדרת היסוד שדעת עניינה חיבור, אך חיבור זה מה עניינו?

וכך הוא לשון אדמו"ר הזקן בספר התניא פרק מ"ב: "עיקר הדעת אינה הידיעה לבדה, שידעו גדולת ה' מפי סופרים ומפי ספרים, אלא העיקר הוא להעמיק דעתו בגדולת ה' ולתקוע מחשבתו בה' בחזק ובאומץ הלב והמוח עד שתהא מחשבתו מקושרת בה' בקשר אמין וחזק. . . כנודע שדעת הוא לשון התקשרות כמו והאדם ידע גו".

הסברת הדברים:

יתכן שאדם יודע ומבין בעמקות ובבהירות דבר מסוים, אך בכל זאת הוא מנותק לגמרי ממנו. הוא מבין את הדבר, אך הדבר לא הפך להיות חלק ממנו. יתירה מזו, יתכן (כפי שנסביר עוד להלן) שאדם אפילו מתלהב מאד בהתפעלות עצומה מדבר מסויים, ועם זאת באמת אין הוא שייך לדבר ההוא.

זהו איפוא כחה של "דעת": היא יוצרת רגש של השתייכות וקשר נפשי; הדעת מתגברת על הניתוק שקיים בטבע בין דברים וגורמת לדיקות ביניהם. בלי דעת האדם הוא רק כצופה ומביט מן הצד, בלי להתאחד עם הדברים שמחוצה לו, או עם מאורעות שקורים. ככל שאדם "בר דעת" יותר, כך הוא מתעצם יותר עם הדברים שהוא יודע אודותם. וזהו שדעת ענינה חיבור: היא מחברת את האדם עם הדברים שמבין ומשיג במוחו.

וכדברי אדמו"ר הרשב"ב נ"ע:

"לאחר שבא השכל להשגה והבנה אז בא מוח הדעת שהוא מוח המכיר והמרגיש, והוא שמכיר ומרגיש שהדבר הוא כך ועל ידי זה מתקרב הענין אליו ונרגש בנפשו. . . דבהשגה הענין אצלו עדיין מרוחק ממנו ובדעת נעשה הענין אצלו בקירוב ובפנימיות נפשו יותר"³¹.

ומעתה מובנת גם הגדרת ה'מאור עינים' ד"דעת שלם" הוא – "חיבור מדריגה תחתונה לעליונה", כלומר, "דעת שלם" ענינה, שיכולה גם לחבר בין דברים רחוקים מאד. מובן, שקל יותר לאדם להתחבר לדבר קרוב ומוכר וידוע לו, מאשר לדבר מרוחק ולא ידוע. אך מי שיש בו דעת שלימה, ביכולתו להתחבר ולהרגיש גם דבר רחוק ממנו, ולכן אדם גדול כשיש לו דעת נכונה יכול גם להתחבר עם מישהו קטן בהרבה ממנו.

המעייין בספר 'מאור עינים' להרה"ק רבי נחום מטשערנאביל, יבחין, שמושג ה"דעת" הוא אחד ממושגי היסוד של הספר. להלן נתעכב על דבריו בענין זה בנוגע ליציאת מצרים, שלפי דרכו היא – הדעת – כל תוכנה של גלות ויציאת מצרים¹.

וכך הוא לשונו (פ' שמות):

"נודע סוד גלות מצרים הוא כי הדעת הי' בגלות. . . והם לא ידעו מהבורא ב"ה, ולכן על הים הי' קטרוג הללו עובדי ע"ז כו' וחלילה לומר ח"ו שישראל היו אז ח"ו עובדי ע"ז. . . רק כמו שאחז"ל כל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלוה וכל הדר בח"ל דומה כמי שאין לו אלוה. . . [ש' כל הדר בא"י כו' ר"ל שהארציות שלו הוא ג"כ ישראל כראוי לאיש הישראלי להיות לו הדעת הנ"ל אז דומה כמי שיש לו אלוה משא"כ הדר בח"ל שהוא מחוץ לגבול הקדושה שאין לו הדעת הנ"ל. ולכן אז במצרים שהיה הדעת בגלות על כן הי' קטרוג אלו ואלו עובדי ע"ז ולא ח"ו שעבדו ע"ז ממש. . . והנה אחר יציאת מצרים שהוציאו הדעת מהגלות אף שיש גלות מ"מ אין הדעת בגלות"

...

והנה לפי פשוטו, דבריו הקדושים צריכים הסברה לאנשים כערכינו, ונשתדל להבינם בעזרת כמה שאלות: (א) פותח בכך, שלא ידעו כלל מהבורא ואחר כך מבאר שאין זו עבודה זרה, וצ"ב: וכי העדר הידיעה על קיום הבורא אינו שווה לעבודה זרה? (ב) מהו הקשר בין להיות בחו"ל מחוץ לגבול הקדושה, לחסרון דעת? וכי אי אפשר לדעת את ה' בחוץ לארץ? (ג) מדוע באמת אי אפשר שתהיה עוד גלות על בחינת הדעת, עד שמסיק שאע"פ "שיש גלות מ"מ אין הדעת בגלות"? הבדלה זו – מנין?

דעת – התחברות

כמובן שיש בדבריו הק' עומק לפנים מעומק, אך אנו נתעכב כאן על הבנת פשוטם של דברים. לצורך כך יש להסביר תחילה את מהות הדעת. ה'מאור עינים' עצמו במקום אחר² מגדיר בקיצור נמרץ את מהותה של דעת: "דעת לשון חיבור מדריגה תחתונה לעליונה זהו דעת

1. ראוי להעיר כי גם בפשוטו של מקרא, הלשון לדעת את ה' חוזרת וחוזרת כחוט השני את המטרה של מכות מצרים.

2. פ' בראשית בתחילתו.

3. ספר המאמרים עת"ד ע' קטז.

של כח הדעת, המידות שמרגיש בלב אינן אמיתיות אלא דמיונות שוא.

עכשיו אין הדעת בגלות

כעת דברי ה'מאור עינים' ש"סוד גלות מצרים הוא כי הדעת הי' בגלות" – מאירים ובהירים.

בוודאי שבני ישראל שמעו וידעו על הבורא במצרים, אך לא היתה אצלם "דעת" באלקות, היינו שלא היו מחוברים אליו כלל. בזמן גלות מצרים עדיין לא הי' אלקות ורוחניות חלק ממהותם ומציאותם של בני ישראל, ובמילא, ידיעתם שיש בורא היתה כאדם היודע אודות דבר הנמצא בריחוק ממנו שאינו שייך אליו כלל, כי הקשר בין בני ישראל והבורא הי' רופף. וזהו שה"דעת הי' בגלות", שנמנע מבני ישראל האפשרות להגיע להרגיש את הבורא ולהיות מחובר אליו.

והולך ומסביר, שענין ה"דעת" באלקות תלוי אם נמצאים בגבול הקדושה או "חוץ לגבול הקדושה", כי, כאמור, כל גדר של חסרון הדעת הוא, דאף שהאדם יודע אודות הדבר בכל זאת הוא בלתי שייך להדבר, כמו אדם העומד ליד עיר ובכל זאת הוא נשאר מחוץ לגבולה ואינו יכול להיכנס אלי'.

אך זה היה בגלות מצרים, שאז בני" טרם התחברו לאלקים חיים וטרם השתייכו והשתעבדו אליו יתברך. אבל ברגע של יציאת מצרים (ובמיוחד במתן תורה, כמבואר ב'מאור עינים' שם) נתרוממו ישראל במהותם להיות ב"קירוב" להקב"ה, ונתחברו אז אל הקב"ה בקשר אמיתי ונצחי לעולם ועד; ובמילא, שוב אין מניעה מעתה אצל שום יהודי, גם בזמן הגלות, להגיע ל"דעת" בהקב"ה, מאחר שאלקות כבר נעשה חלק ממצייאותו, ואין שום דבר יכול לנתק אותו ממנו יתברך.

ומהו אבן הבוחן אם האדם עוסק בענין גם בדעת או שעיסוקו הוא בלעדי הדעת?

לכל לראש אם הוא עוסק בדבר מתוך דעת, הרי איכפת לו מאד מצב הדבר, ומפריע לו עד עומק נשמתו.

רבינו הזקן⁴ מסביר בזה את ההבדל שבין תרח לאברהם. מדוע, שואל רבינו, אברהם איבנו ע"ה כאשר ראה שהשמש שוקעת הגיע מיד למסקנה שיש בעל הבית לבירה זו ושינה את השקפתו באופן יסודי, ואילו תרח לא התרגש מכך והמשיך להאמין בשמש?

אלא שאברהם היה "דעתן" עצום, ש"פירוש דעת אינו לשון ידיעה לבד.. אלא הכרה בהתפעלות והתפשטות.. עד שנמשך תמיד אחרי זה.. וקודם שהכיר [אברהם] לבורא האמיתי הי' עובד גם הוא לשמש ולירח, אך הנה עבודתו היתה בהתפעלות גדולה.. ולא הי' מחשבתו קשורה רק בדבר זה", ולכן כשהתברר לאברהם שהאלילים שהיה קשור אתם כזיבו בו ואינם דבר אמיתי, נודעו עד היסוד וחיפש וביקש את הבורא שברא את העולם. וכשגילה את הבורא האמיתי התקשר בו בדעת עצומה ועמוקה. אך לא כן היה תרח, קל הדעת היה, ואפילו כשעבד אלילים לא התכוון לכך ברצינות, ולכן לא היה איכפת לו כלל כשהשמש שקעה – כי מה זה קשור אליו?

ועוד זאת בכח הדעת, שהדעת מביאה קיום והמשך, כי מכיון שזה חלק ממנו אין זה עובר כענן חולף. יתכן שאדם מתלהב מאד ממשוהו, אך אם זה בלי דעת, האהבה הגדולה תיכבה מהרה, כי מאחר שהדבר אינו שייך אליו באמת אין זו אהבה אמיתית רק התפעלות חיצונית.

וזהו שכתב אדמו"ר הזקן – "אף מי שהוא חכם ונבון בגדולת אין סוף ב"ה הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה, לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית כי אם דמיונות שוא"⁵. כלומר, בלי ההתקשרות

4. סידור עם דא"ח שער הלוב ע' 562.

5. תניא סוף פרק ג'.

מיד שרוצה ממילא וכללת נפשו

"והנה בכל דור ודור וכל יום ויום חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים. והיא יציאת נפש-האלוקית ממאסר הגוף, 'משכא דחויא', ליכלל ביחוד אור אין-סוף ב"ה על-ידי עסק התורה והמצוות בכלל, ובפרט בקבלת מלכות שמים בקריאת-שמע, שבה מקבל וממשיך עליו יחודו ית' בפירוש באמרו ה' אלוקינו ה' אחד".

...ולוה אין מונע לנו מדביקות הנפש ביחודו ואורו ית' אלא הרצון – שאם אין האדם רוצה כלל ח"ו לדבקה בו כו'. אבל מיד שרוצה ומקבל וממשיך עליו אלוקותו ית' ואומר ה' אלוקינו ה' אחד", הרי ממילא נכללת נפשו ביחודו ית' דרוח אייתי רוח ואמשיך רוח. והיא בחינת 'צייאת-מצרים'. ולכן תקנו פרשת יציאת-מצרים בשעת קריאת-שמע דווקא".

(תניא פרק מ"ז)

טיול בפרדס

נושאים במשנת הרבי זי"ע

"יהיו שתים"

- שתי מצוות בתפילין -

הרב מנחם מענדל רייצס

האותיות בגוף המאמר הם הפניות לביאור על פי פנימיות בשולי העמוד, המספרים הם הפניות למקורות והערות למאמר שרוכזו בעמוד 26

מדוע באמת נחשבות התפילין לשתי מצוות? הרי לכאורה תוכן התפילין הוא שווה, מדובר באותן ארבע פרשיות, שהאדם מצווה להניח על איברי גופו; מה איפוא מבדיל ביניהן עד כדי החשבתן לשתיים?

ובכן, ההבדל הפשוט והבסיסי הוא במקום הנחתן: את אלו מניחים על היד, ואת אלו מניחים על הראש. לכן נקראות אלו 'תפילין של ראש', ואלו 'תפילין של יד'. עוד הבדל ניכר וגלוי הוא במספר הבתים: בתפילין של יד ארבע הפרשיות מונחות בתוך בית אחד, ואילו בתפילין של ראש הן מונחות בתוך ארבעה בתים נפרדים.^א

אלא שלכאורה, הבדלים אלו אינם מספיקים עדיין כדי לחלק את התפילין לשתי מצוות נפרדות.

יחד עם ההתעוררות המעשית להפצת מצוות הנחת התפילין – שהצלחתה ממשיכה, והולכת ומוסיפה – עד היום הזה, הקדיש הרבי כמה שיחות לצד התורני של מצוות תפילין, תוך דיון בפרטיה ובהלכותיה.

במאמרנו זה נביא בעז"ה כמה נקודות, ועיקרן סביב המורכבות שבמצוות תפילין. מצוות התפילין נתפסת בפשטות כדבר אחד, אבל באמת היא מורכבת משני חלקים – תפילין של יד ותפילין של ראש. שתי אלו אינן מעכבות זו את זו, ולדעת רוב מוני המצוות,^ב הרי שהן נחשבות לשתי מצוות במנין התרי"ג. נעמיק איפוא ביסוד ההבדל בין שתי התפילין – מחד גיסא, ונחקור גם במדת התלות והחיבור שביניהן – מאידך גיסא.

א. מבחינת התוכן הפנימי של הענין, מבאר הרבי ('לקוטי שיחות' חלק לט, ע' 27 ואילך), שני ההבדלים הללו תלויים זה בזה:

התפילין של יד ענינן הוא עבודת המדות שבלב, ולכן מניחים אותן על הזרוע כנגד הלב, כדי לשעבד לקב"ה את "הלב שהוא עיקר התאוות"; ואילו התפילין של ראש ענינן הוא עבודת המוח והשכל, ולכן מניחין אותן "על הראש כנגד המוח" (שולחן ערוך אורח חיים סי' כה סעיף ה).

ולכן נשתנו התפילין אלו מאלו – כי יש הבדל בין האופן שבו משפיעים על השכל שבמוח לבין האופן שבו משפיעים על הרגש שבלב:

התפיסה של השכל בכל דבר היא בדרך מסודרת, על ידי התחלקות ופרטים. השכל מנתח את הרעיון ומפרידו לחלקים, בודק ומשווה כל חלק בנפרד – ודוקא בדרך זו הוא מחליט אם להשתכנע, לקבל את הרעיון ולהיות מושפע ממנו [או לא]. השכל אינו מסוגל לקבל דבר כשהוא בבחינת 'כלל' מופשט, אלא דוקא כאשר הוא מתחלק ומתפרט לפרטיו השונים. לכן התפילין של ראש, שנועדו 'לשכנע' את השכל שבראש, באות מחולקות ומפורטות בסדר מסודר: כל פרשה בבית אחר, ארבע פרשיות בארבעה בתים נפרדים;

אולם התפיסה של הלב היא דוקא בדרך של רגש כולל, רגש בוער ונלהב שמתרכז סביב נקודה אחת, התפעלות והתרגשות בלתי מוגבלים. הלב אינו מתעמק בפרטים הקטנים של כל דבר – אלא רואה את הדבר בנקודת מבט כוללת ובלתי מתחלקת.

ולכן התפילין של יד, שכנגד הלב, אינן מתחלקות לארבע בתים, אלא מתאחדות לבית אחד וכולל.

"תדיר" ו"שאינו תדיר"

הבדל זה שבין התפילין של יד לבין התפילין של ראש – שכאן המצוה היא במעשה הקשירה, וכאן המצוה היא בעצם ההויה – אינו רק בתוכן המצוה, האם המצוה היא על הפעולה או על התוצאה, אלא שהוא משפיע על משך זמנה של המצוה:

בתפילין של יד, שבהן המצוה היא רק במעשה הקשירה, נמצא שמקיימים את המצוה רק באותו רגע של המעשה – כל הזמן שלאחר מכן, בו התפילין מונחות על היד, אין תוספת במצוה; ואילו בתפילין של ראש, שבהן המצוה היא בעצם קיומן, שיהיו מונחות על הראש, נמצא ש"בכל רגע ורגע שהוא לבוש – מקיים מצוה".

ב'צפנת פענח' מטעים לפי זה, את דברי חז"ל שפירשו את הפסוק¹⁰ "בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמך על ראשך לא יחסר", ביחס לציצית ותפילין. "בגדיך לבנים" מתייחס לציצית, ואילו "שמך על ראשך" מתייחס לתפילין. ומזה ש"נאמר על ראשך" מובן שהכוונה היא דוקא לתפילין של ראש, ולא לתפילין של יד. מדוע?

משום שדוקא על התפילין של ראש אפשר לומר "בכל עת.. אל יחסר", כיון שמצותן בכל רגע ורגע, כמו הציצית; ואילו בתפילין של יד מתקיימת המצוה בפעולת ההנחה, ולאחר מכן אין תוספת במצוה.

ולפי הבדל זה, מיישב הרב¹¹ תמיהה בדברי הרמב"ם, שהתקשו בה האחרונים:

בעוד התורה מקדימה בכל מקום – בכל ארבעת המקומות שהיא מצווה על התפילין¹² – את התפילין של יד לפני התפילין שבראש: "וקשרתם לאות על ירך – והיו לטוטפות בין עיניך"; קדימה המתבטאת בהלכה למעשה, כאשר מקדימים את הנחת התפילין של יד לפני השל ראש –

הרי שהרמב"ם הפך את היוצרות, ובכל פעם הוא מקדים את התפילין של ראש לפני התפילין של יד:

בפתיחתו להלכות תפילין, מונה הרמב"ם את המצוות, וכותב: (א) להיות תפילין על הראש, (ב) לקושרם על היד¹³;

בתחילת ההלכות עצמן הוא כותב: "ארבע פרשיות

הרמב"ם כותב כלל³, שגם כאשר יש שני חלקים במצוה שאינם מעכבים זה את זה – עדיין אין הדבר מספיק כדי לחלקם לשתי מצוות. הוא נותן דוגמא מציצית: בציצית יש את ה'לבן' ויש את ה'תכלת'. שני אלו אינם מעכבים זה את זה [ולכן בזמן הזה – כשאין לנו 'תכלת' – אנו מברכים על ה'לבן' לבד], ובכל זאת הם נחשבים למצוה אחת. "הנה כבר התבאר לך שאפילו החלקים שאינם מעכבין זה את זה, פעמים יהיו מצוה אחת כשיהיה הענין אחד. כי הכוונה בציצית – 'למען תזכרו', אם כן, כלל הדבר המחייב לזכרון מצוה אחת ימנה".

ועל כך השיג הרמב"ן – לפי סברא זו, "הרי התפילין ייחשבו יותר ענין אחד, שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה, והענין בהם אחד, למען תהיה תורת ה' בפנינו שומה כנגד הלב והמוח משכונות המחשבה!"

הווי אומר: אמנם אלו משפיעים על המוח ואלו משפיעים על הלב – אבל סוף סוף, התוכן של שניהם שווה, "והענין בהם אחד!"

מיישב הרבי ומבאר⁴, שבאמת ההבדל בין שתי התפילין עמוק יותר, ויש הבדל בעצם גדר המצוה.

יסוד הדברים בחידושו של הגאון הרוגוצ'ובי בספרו 'צפנת פענח'⁵. הוא מחדש, שבתפילין של יד "המצוה היא ההנחה או הקשירה", פעולת הקשירה; ואילו בתפילין של ראש "המצוה שיהיה מונח", בהוויית התפילין על הראש. כשנדייק בפסוק נמצא כי החידוש מונח בלשון הכתוב עצמו. התורה אומרת⁶: "וקשרתם לאות על ירך, והיו לטוטפות בין עיניך" – לגבי התפילין שעל היד מזכיר הכתוב את מעשה הקשירה: "וקשרתם", ואילו לגבי התפילין של ראש נאמר "והיו": המצוה היא בעצם הווייתם. כך גם מדויק בלשון הרמב"ם⁷, שמונה את שתי המצוות שבתפילין בלשון זו: (א) "להיות תפילין על הראש". (ב) "לקשרם על היד"⁸.

לפי זה מובן היטב מדוע הן נמנות לשתי מצוות, משום שהן חלוקות בעצם גדרן: תפילין של יד מצותן מעשה הקשירה, ואילו בתפילין של ראש המצוה היא בכך שיהיו על הראש. ב

ב. גם ביאור זה מובן היטב לפי התוכן הפנימי של המצוות:

התפילין של ראש, שענינן הוא לפעול על המוח שבראש, המצוה שבהן היא בעצם הוויית התפילין על הראש. האדם צריך לקחת את תוכן התפילין, עבודת ה' ויחודו, ולדאוג לכך שתוכן זה יהיה מונח על ראשו, יחדור וישפיע.

אבל בתפילין של יד, שמכוונות לפעול על רגש הלב, אי אפשר לדרוש מהאדם שהתפילין אכן יהיו קבועות בלבו. אצל רוב בני האדם, אין אפשרות לבטל לגמרי את המשכה הטבעית של הלב לעניני עולם הזה, וכידוע שאין לבו של האדם ברשותו "להפך לבו מתאוות עולם הזה לאהבת ה' באמת" (כלשון התניא בפרק יז).

לכן אין מצות תפילין של יד – דהיינו שעבוד תאוות הלב – "שיהיה מונח", אלא רק מעשה הקשירה. זאת אומרת: למרות שאין האדם יכול להפוך את לבו מתאוות העולם לאהבת ה' באמת, שיהיה משועבד בתמידיות לאהבת ה', בכל זאת עליו לקשור את לבו, בדרך כפייה, לשלוט על עצמו שלא להוציא את תאוותו מן הכח אל הפועל.

אלו .. נקראין תפילין, ומניחין אותן על הראש וקושרין אותן על היד”;

כשהוא מדבר על כתיבת הפרשיות¹⁴, הוא מתחיל: “כיצד כותבין את התפילין של ראש”, ורק לאחר מכן “ושל יד”;

גם בעשיית הבתים¹⁵ – קודם “כיצד עושים תפילין של ראש”, ורק אחר כך “כיצד עושין תפילין של יד”;

כך גם לענין סידור הפרשיות¹⁶, לענין אורך הרצועות¹⁷, לענין קשירת הרצועות בבתים¹⁸ – בכל מקום התפילין של ראש לפני השל יד!

יש המתרצים¹⁹, שטעמו של הרמב”ם הוא משום שקדושת השל ראש חשובה מקדושת השל יד, ולכן הוא מקדים אותם בכל מקום. אבל כבר העירו²⁰, כי קשה לומר שהרמב”ם שינה מהסדר שבתורה רק בגלל שהתפילין של ראש קדושות יותר. ובפרט, שאם אכן היה הרמב”ם מסדר את המצוות לפי קדושתן וחומרן, היה לו בהלכות אלו עצמן להקדים הלכות ספר תורה לפני הלכות תפילין, שהרי קדושת הספר תורה חמורה יותר מקדושת התפילין [ובפועל מקדים הרמב”ם הלכות תפילין ומוזוה לפני הלכות ספר תורה, למרות שקדושת ספר התורה חמורה מקדושת מוזה ותפילין]!

זאת ועוד:

גם אם אכן קדושת התפילין של ראש מחייבת להקדימן בכל מקום שמדברים על כתיבתן ועשייתן²¹, הרי בסדר ההנחה על האדם, בוודאי שיש להקדים את התפילין של יד וברכתן, וכפי שפוסק הרמב”ם עצמו: “וקושר של יד ואחר כך מניח של ראש”²².

ואם כך גדלה התמיהה, כאשר גם בענין זה של הנחתן בפועל מקדים הרמב”ם את השל ראש²³. קודם כל הוא מסביר “היכן מניחין תפילין של ראש”, ורק אחר כך היכן של יד²⁴; קודם כל הוא מלמד את ברכת התפילין של ראש, ורק אחר כך את ברכת השל יד²⁵!

לפי היסוד האמור אפשר לבאר, כי הרמב”ם שינה מהסדר בתורה והקדים בספרו את השל ראש – בהתאם לסדר המיוחד שנקט בו הרמב”ם בספרו ובהלכותיו.

הלכות תפילין נמצאות ברמב”ם בספר אהבה, ספר שענינו הוא – כלשון הרמב”ם²⁶ – “המצות שהם תדירות, שנצטוונו בהם כדי לאהוב המקום ולזכרו תמיד” [וכמו שממשיך הרמב”ם: “כגון קריאת שמע ותפילה, ותפילין

וברכות, ומילה בכללן לפי שהיא אות בבשרנו להזכיר תמיד בשעה שאין שם לא תפילין ולא ציצית וכיוצא בהן”].

אם המדובר בספר זה הוא במצוות תדירות ותמידיות – מובן שנעדיף ונקדים את התפילין של ראש, שבכל רגע שעטורים בהן מקיימים מצוה, על פני התפילין של יד שמצוותן מתקיימת רק בעת מעשה הקשירה²⁷, בבחינת “תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם”.

[בדרך זו אפשר להסביר גם את דברי הגמרא²⁸: “חביבין ישראל שסיבבן הקב”ה במצוות, תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן, וציצית בבגדיהן ומוזוה לפתחיהן”.

גם כאן מקדימים את התפילין בראש לתפילין בזרועות; כי זו”ל כאן באים להדגיש את המצוות התדירות, אלו שהאדם מסובב בהן כל העת (וכפי שמודגש בהמשך הגמרא: “בשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו”) – ובענין זה, הרי העיקר הוא דוקא בתפילין של ראש, שכאמור, גדר מצוותן הוא כל זמן שמונחות עליו].

חובת גברא או שלימות בחפצא?

אחד הדינים הבולטים המדגישים דוקא את הצד השני – את הקשר והתלות בין שתי התפילין, הוא דין הקדימה שביניהן. אמנם התפילין נחשבות כשתי מצוות, ואם יש לאדם רק אחת מהן הוא יכול להניחן בלי חבירו – אבל כאשר יש לאדם את שתי התפילין, הרי שעליו להקדים את התפילין של יד, ורק לאחר מכן את השל ראש. וכדברי הגמרא²⁹: “כשהוא מניח מניח של יד ואחר כך מניח של ראש, דכתיב: ‘וקשרתם לאות על ידך’, והדר-‘והיו לטוטפות בין עיניך”.

לכאורה³⁰, דין זה מלמד על קשר ותלות בין שתי המצוות; אם לא היה ביניהן קשר כלל – לא היינו יוצרים משניהם סדר אחד, ולא היתה משמעות מי קודם למי.

אלא שאין הדברים מוכרחים. אפשר לטעון, שבאמת אין קשר בין המצוות; התפילין של יד אינן זקוקות לתפילין של ראש שבאות לאחריהן, והתפילין של ראש אינן זקוקות לתפילין של יד שבאות לפניהן. כל מצוה עומדת לעצמה. מדוע איפוא יש צורך להקדים את התפילין של

ג. ואם נרצה “לתרגם” סברא זו למשמעותה הפנימית, נאמר כך:

יש שני חלקים בעבודת ה'. יש את התפילין של יד שמסמלות את כפיית תאוות הלב והביצוע המעשי, ויש את התפילין של ראש שמסמלות את הלימוד וההבנה. שני החלקים הללו עומדים כל אחד לעצמו, ואין ביניהם קשר ותלות.

זה שצריך להקדים את התפילין של יד – היראה המעשית – הוא הוראה לאדם, דין ב'גברא': למרות ששני החלקים הללו – מבחינה אובייקטיבית, ה'חפצא' – אינם תלויים זה בזה וכל אחד עומד לעצמו, הרי שהאדם מצידו נדרש להקדים את החלק של יראת ה' מבחינה מעשית – תפילין של יד – ורק אחר כך להתעסק בחלק של הלימוד וההבנה – תפילין של ראש. “יראתו קודמת לחכמתו”.

יד? – נסביר, שזהו דין נוסף, דין ב"גברא" בלבד, ואין לו השפעה על ה"חפצא" של מצות תפילין. האדם מצידו הוא שנדרש לנהוג בסדר זה של הקדמת התפילין של יד, למרות ששתי המצוות כשלעצמן מתקיימות היטב גם לולי זאת. ג

*

ואכן, הבנה זו – שהקדמת התפילין של יד לפני השל ראש היא חובת ה"גברא" בלבד – מתאימה באותה פסקא שציטטנו, המוכיחה את סדר ההנחה מהסדר בפסוק: קודם כל "וקשרתם לאות על ירך", ורק לאחר מכן "והיו לטוטפות בין עיניך";

אולם הגמרא שם ממשיכה ואומרת דין נוסף, שמביא אותנו להבנה מעמיקה יותר בענין:

סדר הקדימה בין התפילין הוא לא רק בהנחתן, אלא גם בחליצתן. וכאן, כמובן, הסדר הוא הפוך, דין קדימה שלילי: קודם כל צריך לחלוץ את השל ראש, ורק אחר כך את השל יד. למה גם בשעת החליצה על האדם לדאוג לכך שהתפילין של יד יישארו אחרונות?

לומדת זאת הגמרא מהלשון "והיו לטוטפות בין עיניך" – כי הלשון "והיו משמע שתיים"³¹, ומכאן ש"כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים". כלומר: לא רק שצריך להקדים את הנחת השל יד לפני הנחת השל ראש, אלא שהשל ראש ("לטוטפות בין עיניך") זקוקות ל"תמיכתם" הצמודה של התפילין של יד במשך כל זמן הווייתן. ולכן אי אפשר

לחלוץ את השל יד לפני שחלצנו את השל ראש. כאן כבר רואים תלות בין שני התפילין מבחינת ה"חפצא". זה לא רק דין באדם המניח, שהוא מצידו צריך להקדים אלו לאלו, אלא זהו דין בתפילין של ראש עצמם: שלימות המצוה של תפילין של ראש היא רק כאשר מונחות התפילין הנוספות על היד³². ד

*

ולפי זה עולה, כי יש בתפילין של יד שני ענינים, "שני דינים":

יש את מצות התפילין של יד עצמה, וכאמור, מצוה זו היא רק בפעולת הקשירה, "וקשרתם לאות על ירך". מצוה זו שונה וחלוקה בגדרה ממצות התפילין של ראש, שכן המצוה של יד היא בפעולת הקשירה, ואילו המצוה של ראש היא בהווייה, "והיו לטוטפות בין עיניך";

ויש דבר נוסף בתפילין של יד, לא בתור מצוה בפני עצמה, אלא בתור חלק ופרט בקיום מצות של ראש – כדי שהתפילין של ראש "יהיו" כדבעי, הרי שהם זקוקים לכך שיהיו לצידן התפילין של יד. ולכן למעשה, יש מצוה בלבישת התפילין של יד במשך כל הזמן, כמו התפילין של ראש. ה

ולפי זה מתרץ הגאון הרוגוצ'ובי³³ את דברי התוספות³⁴, שהתפילין של יד ושל ראש נחשבות "מצוה אחת" – ולכאורה, הרי מפורש בש"ס³⁵ שהן שתי מצוות? אלא: זה שהן נחשבות לשתי מצוות הוא כשמדברים

ד. תלות זו בין המצוות – מצד החפצא שבהן – מבוארת היטב לפי פנימיות הענינים: החשיבות של יראת ה', כפיית תאוות הלב המיוצגת בתפילין של יד, אין פירושה רק שהאדם מצידו נדרש ליראת שמים, למרות שעבודת השכל, לימוד התורה המיוצגת בתפילין של ראש, מתקיימת היטב גם בלעדיה; האמת היא, שהיראה נדרשת כחלק מלימוד התורה, והיא מסיפה שלימות בלימוד התורה. ולא רק כהקדמה ללימוד התורה, אלא גם בשעת לימוד התורה גופא, ביחד עם העבודה שבשכל, צריכה להיות היראה וכפיית התאוות – "כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים".

כדי שעבודת המוח תהיה כדבעי, מוכרח שגם לבו יהיה "קשור" ומשועבד במשך כל היום, כמובן בפשטות, שאם לא יהיה שולט על תאוות לבו הרי זה יבלבל לעבודת המוח, ודוקא כך "חכמתו מתקיימת". ה"חפצא" של התפילין של ראש – לימוד התורה ועבודת המוח – מגיע לשלימותו רק כאשר יש לצידו את התפילין של יד, יראת שמים וכפיית תאוות הלב.

ה. גם "שני דינים" אלו מבאר הרבי על פי פנימיות הענינים: בהתחלת עבודת ה', כאשר האדם בא ומתחיל להניח תפילין, הרי שעולם השכל ועולם הרגש הם שני עולמות נפרדים, ואי אפשר להשוות בין השגת השכל, שהיא באופן של "והיו" – הויה תמידית, לבין עבודת ה' בלב, שהוא גשמי וחומרי וההשפעה עליו מוגבלת. יש חלוקה בין 'יד' ל'ראש';

אולם כאשר האדם מתעלה בעבודתו, הרי שהוא מגיע למדרגה נעלית שבה עולם הרגש, המדות שבלב, אינם עוד ענין בפני עצמו, אלא הם נגזרים ומתאחדים עם השגת השכל שבמוח ונעשים לדבר אחד. אז כבר אין חלוקה בין ה'יד' ל'ראש', אלא ה'יד' נעשית פרט וחלק בהשגת ה'ראש'. [בלשון החסידות: "השגת איזה דבר מצד פנימיות השכל היא באופן שהאדם נדבק בוה בכל מציאותו, באופן שהמדות נגררות בדרך ממילא אחר ההשגה" – "המדות נטפלות לעבודת המוחין ונגררות אחריהן"]. והענין עמוק ואכ"מ.

על פעולת הקשירה של יד, אולם כשמדברים על המשך קיומן של התפילין על היד – הרי לענין זה אין חשיבות לשל יד בפני עצמה, אלא היא פרט ותוספת בשלימות התפילין של ראש, כאמור.

הקדמת התפילין של יד – גם בדיעבד

אך גם לאחר שהסברנו כי יש קשר ב'חפצא' בין שני התפילין, וכי התפילין של ראש זקוקים הם לתפילין של יד כדי להגיע לשלימותם, הרי שעדיין יש מקום לחקור – האם התפילין של ראש צריכים רק את הוויית התפילין של יד, את קיומם על היד, אבל אין להם צורך בפעולת ההנחה והקשירה גופא; או שהתפילין של ראש צריכים גם את פעולת ההנחה של התפילין של יד, וגם היא מוסיפה בשלימותם.

חקירה זו תבאר לנו את מחלוקת הפוסקים³⁶, במקרה שאדם הניח את התפילין של ראש לפני התפילין של יד – האם עליו לחלוץ את התפילין של ראש ולחזור להניח כסדרן, או שדי בכך שהוא עכשיו יניח את התפילין של יד והם יצטרפו לתפילין של ראש, למרות שפעולת ההנחה שלהם מאוחרת יותר.

אם נלמד שהתפילין של ראש זקוקים רק להווייתם של התפילין של יד – הרי שאמנם האדם מצידו נדרש לכתחילה להקדים את הנחת התפילין של יד, אבל בשביל השלימות של תפילין של ראש (ה'חפצא') די בכך שהתפילין של יד מונחים על ידו, ולכן בדיעבד, אין צורך לחלוץ את השל ראש ומספיק שהוא מיד יניח את השל יד, וכך תגיע מצות השל ראש לשלימותה;

אולם אם נוסף שהתפילין של ראש צריכים גם את פעולת ההנחה של השל יד, וכדי שתהיה שלימות בתפילין של ראש צריכה להיות קודם פעולת הנחה מוקדמת של יד, ודוקא כך מגיעה מצות התפילין לשלימותה – אזי סדר זה מעכב הוא, ולכן במקרה כזה יזדקק האדם לחלוץ את השל ראש ולחזור להניח כסדרן³⁷.

*

הרבי מבאר, כי ביסודה של חקירה זו נחלקו הגמרא והמכילתא.

כפי שהזכרנו, הגמרא לומדת את דין התלות שבין השל יד והשל ראש מהפסוק "וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך" שבספר דברים, "מהמילה "והיו" לומדים ש"כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים"; אולם פסוק זה אינו הפעם הראשונה בתורה שנצטוונו בתפילין. הפעם הראשונה שנאמר הציווי על תפילין מוקדם הרבה יותר, מיד בעת יציאת מצרים, בפרשת בא, שם נאמר: "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך".

ואכן, במכילתא לומדים את סדר הקדימה שבין התפילין, כבר מאותו פסוק: "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך – כל זמן שתפילין של יד ביד, תן של ראש בראש. מכאן אמרו: מצות תפילין, כשהוא נותן נותן של יד ואחר כך נותן של ראש, וכשהוא חולץ חולץ את של ראש ואחר כך של יד".

מהו יסוד ההבדל? מדוע הגמרא לומדת את דין התלות דוקא מפסוק מאוחר יותר – הפסוק "והיו לטוטפות בין עיניך" שבספר דברים, ואילו המכילתא לומדת דין זה עצמו כבר מהציווי הראשון על תפילין שבפרשת בא? אלא, שאכן הגמרא והמכילתא חלוקים באותה החקירה³⁸:

1. מה הביאור של שיטה זו בפנימיות הענינים? אפשר להבין כי האדם מצידו צריך להקדים את היראת שמים לפני הכל; אפשר גם להבין שלימוד התורה זקוק ל'תמיכה' צמודה של יראת שמים, ולכן התפילין של ראש אינם מגיעים לשלימותם בלי תפילין של יד שיהיו עמם. אולם מדוע צריכים התפילין של ראש את פעולת ההנחה המוקדמת של תפילין של יד? מדוע אם הנחנו בטעות את השל ראש לפני השל יד, הרי שיהיה חסר בשלימות המצוה, גם כאשר מיד השלמנו והנחנו את השל יד גם כן לצידן? מכאן למדנו שיש מעלה עצמית בתפילין של יד ביחס לתפילין של ראש, והשלימות של מצות התפילין היא רק כאשר אכן "מורגשים" את מעלת התפילין של יד על התפילין של ראש, דבר המתבטא בקדימת פעולת ההנחה לזו של ראש. התפילין של יד, שתוכנם הוא כפיית התאוות והמדות שבלב, יש בהם ביטוי לנקודת הביטול כלפי הבורא, המתבטאת בכך שהאדם כופה את עצמו ומתגבר על תאוותיו, נגד רצונו; לא כן התפילין של ראש, עבודת המוח וההשגה, שהיא עבודה נעימה שיש בה תענוג, ופחות מתבטא בה הביטול המוחלט כלפי הקב"ה. רעיון זה מודגש במאמר הבעל שם טוב ('כתר שם טוב', הוספות ס' צב) – המבאר את סדר קדימת של יד לשל ראש, בהנחת התפילין של הקב"ה כביכול:

התפילין של הקב"ה הם עם ישראל, כמאמר (ברכות ו, א): "תפילין דמארי עלמא מה כתיב בהו – ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". ובתוך "תפילין" אלו – עם ישראל – הרי ה"של יד" מרמז על אנשים פשוטים, וה"של ראש" מרמז על בעלי תורה. בהנחת התפילין שלמעלה הרי שהעבודה בקבלת עול, זו של אנשים פשוטים, קודמת ונעלית לעבודתם של בעלי המוחין בידיעת והשגת התורה.

בגמרא למדו: "כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים". כלומר: לפי הגמרא, התפילין של ראש אינם זקוקים לפעולת הקשירה המוקדמת של יד, וכל שהם צריכים הם את הווייתם של התפילין של יד – ולפי זה, כאמור, אם אדם הניח בטעות את השל ראש קודם, אינו מוכרח לחולצם, והעיקר שעשוי יצרף אליהם את השל יד; אולם המכילתא מדגישה בלשונה: "כל זמן שתפילין של יד ביד – תן של ראש בראש. מכאן אמרו: מצות תפילין, כשהוא נותן של יד ואחר כך נותן של ראש, וכשהוא חולץ חולץ את של ראש ואחר כך של יד". כלומר, ההנחה המוקדמת של התפילין של יד אינה רק בתור אמצעי כדי שהתפילין של ראש לא יהיו 'לבד' ('כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים') – אלא שיש בה מטרה כשלעצמה, כך דוקא מגיעה "מצות תפילין" עצמה לשלימותה – דוקא כאשר מניחים קודם כל את השל יד ורק אחר כך את השל ראש³⁹. לכן גם בדיעבד צריך האדם לחזור ולהניחם דוקא לפי סדר זה.

ומכאן גם ההבדל במקור הלימוד: לפי הגמרא, לומדים זאת רק מהפעם השלישית שבה מצווה התורה על מצות התפילין, ומכאן שהתלות אינה

חלק מעצם מצות תפילין, אלא דין נוסף, כדי ש"בין עיניך יהיו שתיים";

אולם לפי המכילתא, הקשר בין שני התפילין המתבטא בסדר קדימתם, הוא דין עיקרי ויסודי בתוך "מצות תפילין" הכללית, ולכן התורה מלמדת אותו מיד כשנאמר הצינוי על מצות תפילין בפעם הראשונה. הבדל זה גם מדוייק בלשונות הכתובים⁴⁰:

הגמרא לומדת את סדר הקדימה מהפסוק "וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך", פסוק המדגיש את ההבדל בין שתי התפילין, ואת העובדה שהם מחולקים לשני משפטים שונים: א) "וקשרתם לאות על ירך", ב) "והיו לטוטפות בין עיניך". לכן, גם כשלומדים מכאן שצריך להקדים את השל יד, הרי שזהו דין נוסף על עצם מצות התפילין, והוא רק אמצעי בכדי ש"בין עיניך יהיו שתיים", כי בעצם התפילין הם נפרדים זה מזה;

אולם המכילתא לומדת זאת מהפסוק "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך", פסוק שבו אין הבדל בין שתי התפילין, ועל שתייהן יחד נאמר "והיה" אחד⁴¹. לכן, כשלומדים מכאן על דין הקדימה, הרי שזה באופן שיש קשר חזק בין שתי התפילין, ולכן הסדר שביניהם נדרש אפילו בדיעבד.

מצוה גדולה ומכופלת

בנוסף לתשובה זו שהשיב הרבי מיד בתחילת ה'מבצע', הרי לאחר מכן הוסיף עוד (שיחת יו"ד שבט תשכ"ט), שבאמת לא מדובר רק במצוה אחת מתוך התרי"ג, אלא בשתי מצוות. ובדרך זו, פירש הרבי רמז מעניין בדברי חז"ל האמורים:

לכאורה, כיון שההיקש של התפילין הוא למצוות התורה ["מה תפילין מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, אף כל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות"] – מדוע נוקטים חז"ל בלשונם "הוקשה כל התורה כולה לתפילין" [על יסוד לשון הכתוב: "למען תהיה תורת ה' בפיך"], ולא "הוקשו כל המצוות לתפילין"?

אלא, שמצות תפילין כוללת בתוכה שתי מצוות מתוך התרי"ג, ונמצא שמחוץ למצוות התפילין קיימים עוד שש מאות ואחת עשרה, תרי"א מצוות. זהו שהוקשה התורה לתפילין: "תורה" בגימטריא שש מאות ואחת עשרה, כדברי חז"ל (מכות כג, ב) – ושתי המצוות של תפילין הוקשו לכל יתר המצוות, שהם במספר שש מאות ואחת עשרה, כמנין "תורה".

ההגדרה של תפילין כשתי מצוות, מגדילה ומכפילה את חשיבותו של 'מבצע תפילין' – לא מדובר בזיכוי הרבים במצוה אחת בלבד, אלא בשתי מצוות. ואכן, כאשר הכריז הרבי על 'מבצע תפילין', בחודש אייר לפני 40 שנה (תשכ"ז) התעוררה מאליה השאלה: הרי קיימים תרי"ג מצוות – מדוע לייחד דוקא את מצוות תפילין מתוך כל המצוות?

על כך השיב הרבי ('לקוטי שיחות' חלק ו, ע' 272): היסוד לכך הוא בתורה עצמה – התורה היא שייחודה מצוה זו ונתנה לה מעמד מיוחד. כך אומר הכתוב (בא יג, ט): "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך – למען תהיה תורת ה' בפיך". וחז"ל למדו מפסוק זה (קידושין לה, א): "הוקשה כל התורה כולה לתפילין".

ואמנם, יש עוד מצוות שבהן מצינו ביטויים דומים – אבל ה'היקש' של כל התורה לתפילין יש בו תוקף מיוחד, שכן למדים ממנו הלכה למעשה [כהמשך דברי חז"ל: "מה תפילין מצוות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, אף כל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות"].

1. ספר המצות להרמב"ם מצות עשה יבייג. ספר מצוות גדול עשין כא"כ. חינוך מצוה תכא" תכב. ועוד. [אבל לדעת הוזהר – ח"ב צא, א. ח"ג רנו, א – שתי התפילין הן מצוה אחת].

2. ולכן דוקא בתפילין של ראש נאמר לשון "לטוטפות" ("לטוטפות בין עיניך") – וכדברי רש"י על התורה בסוף פ' בא: "על שם שהם ארבעה בתים קרויין טטפת, טט בכתפי שתיים פת באפריקי שתיים".

ולהעיר, שבפרשת ואתחנן (ו, ח) מפרש רש"י את ה"לטוטפות" על שם מנין הפרשיות: "על שם מנין פרשיותיהם נקראו טטפת, טט בכתפי שתיים פת באפריקי שתיים". ולכאורה דבריו אלו צריכים ביאור, שהרי החידוש של תפילין של ראש הוא רק במנין הבתים – ואילו המנין של ארבע פרשיות אינו מיוחד רק לתפילין של ראש, אלא הוא קיים גם בתפילין של יד?

וראה ב'לקוטי שיחות' חלק ט' ע' 54, שביאר זאת בדרך מחודשת: אמנם בפועל גם בתפילין של יד יש ארבע פרשיות, כיון שארבע פרשיות אלו עוסקות בענין התפילין, אבל אין חשיבות והדגשה על עצם המספר של ארבע (העיקר הוא רק שיהיו כל הפרשיות העוסקות בתפילין); ואילו בתפילין של ראש יש הקפדה על "מנין פרשיותיהם" שיהיו ארבע. ומגיד זה יכולה להיות אף נפקא מינה להלכה – לענין איסור "בל תוסיף". עיין שם בארוכה.

3. ספר המצוות שרש יא.

4. 'לקוטי שיחות' חלק לט, ע' 24 ואילך.

5. על הרמב"ם הלכות תפילין פרק ד הלכה ד. 'צפת פענח' מהדורא תנינא ע, ד. פט, א. [וראה גם 'גליוני הש"ס' לירושלמי זרעים כרך א אות מד].

6. ואתחנן ו, ח.

7. מנין המצוות שבדין הלכות תפילין.

8. ולהעיר מדרישה לטור אורח חיים סימן כה, אות א, בשם המהר"ל.

9. שבת קנג, א.

10. קהלת ט, ח.

11. 'לקוטי שיחות' חלק לט, ע' 22 ואילך.

12. בא יג, ט. שם יג, טז. ואתחנן ו, ח. עקב יא, יח.

13. וכן בספר המצוות, הקדים הרמב"ם תפילין של ראש (מצוה יב), ורק אחר כך תפילין של יד (מצוה יג).

14. תחילת פרק ב.

15. פרק ג הלכות ב"ד.

16. פרק ג הלכות ה"ו.

17. פרק ג הלכה יב.

18. פרק ג הלכה יג.

19. חמדת ישראל קונטרס נר מצוה מצוה יב"ג. ועוד.

20. הגהות עמק המלך על הרמב"ם.

21. ולהעיר מדברי הב"ח לטור אורח חיים ר"ס

לב, שמפני שקדושת התפילין של ראש חמורה, "על כן חייב לכתוב של ראש תחילה, ואחר כך של יד".

22. פרק ד הלכה ה.

23. בהגהות טורי אבן לרמב"ם כתב, שהרמב"ם נקט בסדר זה להשמיענו שהתפילין של יד אינו מעכב את השל ראש, ואם יש לו של ראש לבדו – עליו להניח רק אותו. ולכן התחיל הרמב"ם בשל ראש, להורות שיש אפשרות שהאדם יניח אותם קודם, במקרה כשאין לו של יד.

אבל לכאורה ביאור זה אינו מספיק, כיון שהרמב"ם הרי כתב בפירוש (הל' תפילין פ"ד ה"ד) דין זה ש"של יד אינה מעכבת של ראש מפני שהן שתי מצוות זו לעצמה וזו לעצמה", ואם כן, למה הוא צריך להוסיף ולרמוז לכך?!

[בשורת' בנין שלמה ס"ד מתרץ בדרך מחודשת את הסדר ברמב"ם. עיין שם, ואכמ"ל].

24. פרק ד הלכות א"ב.

25. פרק ד הלכה ד.

26. במנין המצוות על סדר ההלכות שבדין ספר הדין.

27. לפי המבואר כאן, יובן היטב הטעם המבואר בראשונים (תוספות ברכות ס, ב), לשיטה שמברכים על תפילין של ראש ברכה בפני עצמה (ולא מסתפקים בברכה שבירכו על התפילין של יד) – "לפי שהיא חשובה והיא עיקר המצוה" (לשון שולחן ערוך אדמו"ר הזקן סי' כה ס"ד):

עיקר מצות תפילין היא השל ראש, שהיא מצוה תמידית כל זמן שהוא לבוש בהם, מה שאין כן מצות השל יד היא רק בשעת מעשה הקשירה [ואילו אחר כך לבישת השל יד היא רק פרט וטפל להשל ראש – כדי ש"בין עיניך יהיו שתיים", כדלקמן בפנים].

ולהעיר, שגם לפי השיטה השניה (דעת המחבר בשולחן ערוך אורח חיים סי' כה ס"ה וס"ט. ושל"ט), שלא מברכים על תפילין של ראש ברכה בפני עצמה, אלא היא נפטרת בברכת "להניח תפילין" שמברכים על של יד – הרי באמת אדרבה, דוקא בשיטה זו מודגשת יותר מעלתם של תפילין של ראש והיותם מצוה מיוחדת וחשובה בפני עצמה, וכמבואר בקבלה, ש"על ידי הברכה של המצוה נמשך בחינת המקיף .. ולכן בתפילין של ראש נחלקו הספרדים והאשכנזים אם יברכו עליה ברכה מיוחדת, מפני שהמקיף דתפילין של ראש גבוה מאד על כן מנהג ספרד שלא לברך דסבירא להו שאי אפשר להמשיך המקיף ההוא" (תורה אור פ' שמות נב, ב).

[לכאורה יש מקום לשאלה: אם כן, שתפילין של ראש אינן זקוקות לברכה מצד מעלתן – מדוע אם שח בין תפילה לתפילה כן צריך לברך על של ראש?!

וראה הביאור בארוכה באגרות קודש' להרבי

ז"ע – חלק ב, ע' נו ואילך. ותוספת ביאור, שם בע' רעו].

28. מנחות מג, ב.

29. מנחות לו, א.

30. כל הענין דלקמן – על פי 'לקוטי שיחות' חלק ט, ע' 47 ואילך.

31. לשון רש"י על הש"ס.

32. וכד דייקת שפיר, הרי שיש צורך בשני הענינים גם יחד, הן בדין הקדימה שמצד האדם המניח (ה"גברא") – כדברי הגמרא בתהילה, והן בדין הקדימה שמצד התפילין עצמם (ה"חפצא") – כמסקנת הגמרא. כי אמנם הקשר שמצד ה"חפצא" הוא חזק יותר, כמוכח, אבל מצד קשר זה מספיק להניח את התפילין של יד ושל ראש בבת אחת, שגם אז מתקיים הענין של "כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים", ואין הכרח בדוקא להקדים את השל יד; וזו ההוספה שבענין הראשון, דין הקדימה שמצד ה"גברא", משמעותו היא שיש בדוקא להקדים את התפילין של יד, ורק לאחריו (ה"הדר") להניח את השל ראש.

ולפי זה יתבאר, שגם לאחר שהגמרא הביאה את הלימוד מ"היו" – "כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים", הרי עדיין יש צורך בדרשה הראשונה של "וקשרתם לאות על ירך והדר והיו לטוטפות בין עיניך". (ראה מה שהתקשה בזה ב'תורה תמימה' ואתחנן ו, ח אות מה.) וכן מפורש בכמה פוסקים (שו"ת הרא"ש כלל ג ס"א. ט"ז אורח חיים סי' כה סק"ד. שולחן ערוך אדמו"ר הזקן סי' כה ס"ב. ועוד).

33. על תפילין שם.

34. מנחות לו, א ד"ה סח.

35. מנחות מד, א.

36. ט"ז אורח חיים סתרפ"ד סק"ד. מגן אברהם שם סק"ה. ועוד.

37. ראה גם ספר החיים (להרש"ק) אורח חיים סכ"ה ס"ו. שו"ת הרדב"ח ח"א סתקכ"ט.

38. להעיר, שיש בענין זה שיטה שלישית, שיטת הספרי בפ' ואתחנן שם, שהיא כעין שיטה 'ממוצעת' בין הגמרא והמכילתא. ראה ביאור שיטה זו בהרחבה – ב'לקוטי שיחות' שם.

39. לפי סברא זו, יובן טוב יותר טעם שיטת המחבר שמברכים על שתי התפילין ברכה אחת בלבד. ולהעיר, שישנן דיעות שאמנם התפילין אינן מעכבות זו את זו, וכאשר יש לאדם רק אחד מהם הוא יכול להניחו לבד ולקיים את מצוותם, אבל כאשר יש ברשות האדם את שתי התפילין היו שהם כן מעכבות זו את זו (הובא בארוחות חיים הל' תפילין סכ"א. אור זרוע ח"א סי' תקעה. הגהות סמ"ק סי' קנג) – שבוזה מודגש עוד יותר הקשר ביניהן.

40. ראה גם 'לקוטי שיחות' חלק ט, ע' 56 הערה 35.

41. וראה בדברי בעל המאור – הובא בר"ן – סוף ראש השנה.

לדרכו של הסיפור החסידי

ספר, סופר וסיפור

הרב יצחק גינזבורג

שהקורא קורא לפי דרכו וזעתו ולפי השגת ותפיסת שכלו כאשר הוא שם, ואם שכלו וזעתו מבולבלים ובחשיכה יתהלכו בעבודת ה', בקושי יכול לראות את האור כי טוב הגנוז בספרים, אף כי מתוק האור לעיניים ומרפא לנפש.

כשקוראים סיפור שומעים אחרת. "וכל העם רואים את הקולות"³ – דמותו של הצדיק כאילו קמה וניצבת מול עינינו. ניתנת לנו הזכות ללמוד כמו מפי הצדיק עצמו, כאילו יושבים אנו לפניו בבית מדרשו.

למוד הגדה!

כך הוא בצדיק שעליו אנו מספרים, ויותר מכך הוא במי שעליו מספרים את כל הסיפורים – בה' יתברך.

דורשי הגדות אומרים: רצונך להכיר את מי שאמר והיה העולם? למוד הגדה, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומְדַבֵּק בדרכיו"⁴.

לכן פתח הוא את ספרו שלו במעשיות וסיפורים – סיפורי האבות הקדושים. כדי ללמדנו שקודם ללימוד תורה יש להכיר אותו יתברך, היכרות שהיא קודמת ונצרכת ללימוד עצמו.⁵

אהבתה של החסידות לסיפורי הצדיקים אינה דבר סתמי. במקומות רבים אפשר לראות כיצד ניתן להם מקום של כבוד בצד לימוד תורת החסידות, ולעתים אף קודם לו.

ר' הלל מפאריטש, שנודע בקרב חסידי חב"ד כמחנך פנימי בעל חוש מופלא, היה נוהג שבכל פעם שהגיע אליו אברך להתחנך אצלו היה מוסרו ראשית כל לזקני החסידים ש"מלאו" אותו בסיפורים. הוא ביקש לספר כל סיפור כמה פעמים, להתעכב על כל פרט, כדי שיחדור לפנימיות הנפש.

הסיפורים אינם רק העלאת זכרונות והתרפקות על העבר. דרך הסיפור אנו לומדים תורה, ומי שידוע לשמוע סיפור הוא כלומד מפי בעל השמועה עצמו.¹ לימוד התורה הכתובה נמשל לחוש השמיעה. אדם שומע דבר מה מרבו, אך לאחר מכן הוא שוקע בתוך עצמו. עיקר מלאכת הלימוד נעשית בתוך האדם פנימה, בפענוח הנשמע, צירופו וליבונו.

החיסרון בשמיעה הלימודית היא חוסר קשר העין עם בעל השמועה. כשאין רואים, אין קולטים את הבעת הפנים, את הנימה בה נאמרים הדברים, את עושר דמותו של הצדיק – שרק מתוך המפגש עמה יהיו דברי התורה מובנים כל צרכם, חיים.

כבר כתב זאת אדמו"ר הזקן²:

1. ראה ירושלמי שבת פ"א ה"ב.
2. בהקדמה לספר התניא.

3. שמות כ, יד.

4. ספרי דברים פייסקא מט.

5. בבחינת "דרך ארץ קדמה לתורה" (ראה ויקרא רבה ט, ג), שיכולה להתפרש לא רק במובן של קדימת המידות הטובות הטבעיות

כל התורה כולה היא סיפור. לא משה ולא הקב"ה מספרים אותה, שהרי גם הם נזכרים בה בגוף שלישי. ישנו מספר אחר, הרואה את כל המתרחש מלמעלה ומעביר אלינו את התמונה: "ויאמר ה' אל משה", "וידבר משה" וכו'. המספר הזה הוא עצמותו ומהותו יתברך, "אנכי מי שאנכי"⁷ – מקור התורה המרום והנעלה גם ממנה. כשה' מתגלה אלינו ואומר לנו דבר מה, אין אנו שומעים אלא את ה' כפי שהוא מתלבש ומצטמצם עד ששייך שידבר אלינו ונבין את דבריו. אך אותו עצמו, איך נוכל להכיר?

רק בדרך הסיפור שבתורה – ברמזים קלים, בתחושות חמקמקות, בהשראות מקיפות, בכל שלל הדרכים בהן מדבר אלינו הסיפור – שכולן אינן ברורות ומפורשות, אך מותחות חוטים עדינים מפנימיות הנפש אל עצמותו ומהותו יתברך.

בשלושה ספרים ברא הקב"ה את עולמו – "בספר, סופר וסיפור"⁸. ה'ספר' הוא ספר התורה, ספרה של המציאות הנבראת מתוכה ("אסתכל באוריתא וברא עלמא"⁹).

'סופר', כי אם אין אנו משתדלים להכיר מתוך הספר את הסופר – תורה למה לנו? לא נהיה כאותם האומרים שכיון שנכתב הספר יצא כבר מרשות סופרו. אנו מבקשים לקרוא את הספר ולדבוק על ידו בסופר שכתבו, לשם כך ניתן בדינו.

ו'סיפור', כי למצוא את הסופר אפשר רק אם מבינים את הסיפור, אם יודעים איך לקרוא אותו ואיך להפיק מותכו את הטמון בו.

בשורות הבאות ננסה להתחקות אחר פשרו של סיפור אחד, מסיפורי הנפלאים של הוד קדושת מורנו רבי ישראל בעל שם טוב נב"מ זי"ע.

ועוד מעט ואין רשע

כשברח הצדיק הקדוש ר' ישראל מרוז'ין מרוסיה¹⁰ ועבר את גבול אוסטריה, הגיע לכפר אחד ושאל: מה שם הכפר? אמרו לו: 'סרוליבה'. ושאלם: הידוע לכם פשר השם הזה? ואמרו לו: אין אנו יודעים, אולם בקצה הכפר יש זקן אחד שהוא בן מאה שנה, קשה לו ללכת וכמעט כל הזמן

ללימוד התורה, אלא גם במובן של הנחות יסודיות שצריכות להיות מושרשות בנפש עוד בטרם תיגש לדעת את ה' בכלי הלימוד וההשגה.

6. ראה הבחנה זו – שהתורה מסופרת מפי 'שלישי המדבר' – בדברי הרבי מליובאוויטש במאמר ד"ה "לא תהיה משכלה" ה'תשי"ב (ושם ציין למקור הדברים בהקדמת הרמב"ן לפירושו על התורה).

7. ראה זח"א קסז, ב.

8. ראה ספר יצירה פ"א מ"א.

9. זח"ב קסא, א.

10. מפני רדיפות הצאר שהיתה עינו צרה בהנהגותיו המלכותיות, וחשב אותו למורד במלכות.

הוא שוכב, אולי יודע הוא.

ביקש הצדיק שיאלו אותו אם הוא יודע, וישאלוהו ויאמר להם: יודע אנכי. ביקש הצדיק שיביאוהו אליו, ויביאוהו בעגלת חורף, ויספר:

בהיותי צעיר לימים הייתי רועה צאן בסביבה זו בין ההרים. פעם ראיתי זאב בא ומתקרב אל צאני והתחלתי לצעוק, אך לא היה איש שבא לעזרתי. נפחדתי מאוד, והזאב הלך והתקרב עד אשר הגיע אל הצאן, לקח שה אחד ופנה והלך לו.

למחרת והנה שוב ראיתי מרוחק שהזאב מתקרב, נפחדתי ולא ידעתי מה לעשות, והזאב בא ושוב לקח שה והלך לו. ביום השלישי כבר פחדתי ללכת לרעות שם את צאני, וביקשתי כמה ממכרי שילכו אתי. ויקחו עמם מקלות ואבנים, ויבאו עמי. והנה ראינו את הזאב בא, ויפול פחד על כולם.

לפתע ראיתי שלמעלה על ההר יושב איש אחד 'סרול' [ישראל, כינוי ליהודי]. אני ראיתי כבר כמה פעמים בא לכאן, מתבודד ולומד, ועכשיו כשראיתיו יושב התחלתי צועק אליו: סרול, בוא לעזרי!

וירד סרול מן ההר וילך לכיוון הזאב, והוא הולך ומתקרב אל הזאב והגיע ממש אליו, וכבר חזר אלי ואמר לי: אל תירא, הזאב איננו חי עוד! ענית לו: הרי הנני רואהו עומד! ויאמר לי סרול: הוא איננו חי, בוא עמדי ואראה לך. נתקרבנו אל הזאב – והנהו כבול עץ.

אמר לי היהודי: יש לך סכין? אמרתי לו: כן. אמר לי: פשוט את העור ממנו ותהיה לך פרווה ללבוש, ועשיתי כן. ובשעה שסיפר הגביה את בגדו העליון והראה לצדיק מרוז'ין שאת הבגד הזה הוא לובש, וימשיך בסיפורו:

כשראינו זאת, הבנו כולנו שאיש זה קדוש הוא. למטה באותו אזור היה מעיין ובאר שהיהודי היה בא לפרקים לטבול בהם, והואיל והיה זה בחורף, וכשיצא מן המים ועמד על הקרח, נדבק עור רגליו לקרקע והיה משאיר עקבות דם על הקרקע, לכן לקחו סמרטוטים והניחו שם, שלא ידבקו רגליו של יהודי קדוש זה לקרח.

במשך הזמן נודע הדבר לכפרים שבסביבה, ויחליטו האנשים לגזור את הבאר ואת המעיין כדי שבעלי החיים לא ישתו שם מים, וקראנו למעיין – 'המעין הקדוש'.

קרה פעם שבנו של איש אחד היה חולה, ושתה ממי המעיין הקדוש והתרפא. ויודע הדבר לכולם ויקחו הכל מהמים האלה לרפואה. במשך השנים התחילו להתישב סביב המעיין והבאר עד שהוקם הכפר הזה, ונקרא לו 'סרוליבה' – וכך נשאר שם זה.

לאחר ששמע הצדיק מרוז'ין את הסיפור, הודה לזקן. הזקן חזר לביתו, ובהגיעו שמה נפטר. וגילה הצדיק מרוז'ין שאותו יהודי 'סרול' היה הבעל שם טוב הקדוש זי"ע.

שמועות וסיפורים (הרב רפאל נחמן כהן), א, עמ' 9

של הגויים הללו, ועיקר פעולת המעשה עליהם היתה במה שהחלו להעריך את הבעל שם טוב ולכבדו. אך נראה ברור שלא תפסו אותו כמין גיבור וחזק, אלא כאיש אלקים. כאדם הבא במגע עם כח עליון שמעל ומעבר לכל הכחות הקיימים בעולם הזה.

לא רק מול זאבים, אלא גם מול הרע שבאדם נקט הבעל שם טוב בדרך זו. בדרך החסידות מקובלים אנו כי "המתאבק עם מגוול מתנוול"¹³ – אין נלחמים בכל מיידה רעה לחוד, אלא ממצים את הכחות כולם במלחמה אחרת, כוללת יותר, המתמצה כולה בנקודה אחת – האם "צור לבבי וחלקי אלקים לעולם"¹⁴, או ח"ו לא.

אם כן הדבר, הרי שחיותן של הקליפות והמידות הרעות תכלה מעצמה ללא צורך להתאבק עימהן.

ואם לאו, מוטב להמשיך ולעורר את עצם הנשמה בתורה ותפילה עד שתחפץ, מאשר להילחם מלחמה אבודה ואין סופית של כפיית הגוף והנפש ללכת בדרך הטוב בכל פרט כפי שהוא עומד לעצמו¹⁵.

אומרים שאם שובר אדם את יצרו, לא הועיל בדבר: במקום יצר אחד, יש לו כעת שני יצרים... אם היה הבעל שם טוב הורג את הזאב באופן אחר, היו הגויים סבורים שבכחו הרג אותו. אז היו ניצלים אמנם מאותה צרה, אך היו מוסיפים לפחד מזאבים אחרים – כשאין הבעל שם טוב לצידם. אך בדרך בה פעל האיר הבעל שם טוב את התמונה באור האמת, וגילה שאין בזאב כח להזיק כלל.

אין ברע כח עצמי, אלא זה שאתה נותן לו בפחדך ממנו ובאמונה שאתה מאמין בעוצמתו¹⁶. אם תדע שלא לירא משום דבר בעולם, רק מה' יתברך בלבד – תראה

אפשר היה להרוג את הזאב גם בצורות אחרות, שמבחינה חיצונית הן מרשימות יותר. ברקים, קול רעש גדול, קללה מפורשת וכו' כיד הדמיון הטובה... אך אם נעמיק להתבונן ולחוש, נגלה כי בצורה בה מת הזאב נחשפו הרואים לקיומו של דבר מה אחר לגמרי

לסיפור המופלא הזה זכינו בזכות דבר אחד פשוט – מעיל פרווה. המעיל הוא ששימר את זכרון נס ההצלה אצל הגוי. חייו של הגוי שלובים במעיל הזה, עד יומו האחרון הוא לובש אותו – וכשהוא מספר ומעיד על מהותו ומקורו הוא מסתלק, כאחד שהשלים את יעודו. נראה שלא לחינם יום הבעל שם טוב את עשיית המעיל. צדיקים עושים פעולות שונות בימי חיותם בעלמא דין, שנועדו להמשיך את אורם גם לאחר הסתלקותם.

אורו של הצדיק מאיר בימי חייו רק במיעוטו, ורובו הגדול נובט ויוצא מהעלמו רק לאחר סילוקו. נכונים הדברים בין באור תורתו שזרע בלבבות תלמידיו ושומעי לקחו, ובין באור דרכיו והליכותיו שזרע בכל פינה בה דרך – "צדיקא דאתפטר אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיהו"¹⁷.

והתבוננת על מקומו ואינו

הריגת הזאב נעשתה בצורה מיוחדת, הוא נשאר על עומדו – אך כל רוח לא היתה בו. מדוע דוקא באופן זה נפסקה חיותו?

"לא ברעש ה"¹². דוקא כשהנפש פורחת בצורה שקטה כל כך, ללא מאבק, כמעט בלא שירגישו בה – ניכר שחיים ומות ביד ה', ובידו בלבד. אפשר היה להרוג את הזאב גם בצורות אחרות, שמבחינה חיצונית הן מרשימות יותר. ברקים, קול רעש גדול, קללה מפורשת וכו' כיד הדמיון הטובה... אך אם נעמיק להתבונן ולחוש, נגלה כי בצורה בה מת הזאב נחשפו הרואים לקיומו של דבר מה אחר לגמרי, למציאותו של כח עליון ובלעדי שלו שליטה מוחלטת בחיי כל היצורים, שליטה שאין לפקפק בה.

הריגה מתוך מאבק יכולה לעורר את הרושם כאילו היה להורג עניין בכך, כאילו חש בסכנה מצד הזאב ולכן התעצם בכחו ובגבורתו עד שניצחו כליל. אך הבעל שם טוב רצה לגלות לעיניהם את מציאותו של יוצר כל, אדון הנשמות. הוא רצה להראותם שגם מה שנראה לעיניו בשר חי ומאיים, אין בו דבר מלבד רצון ה'. הנה, כרגע אפסה ממנו כל חיותו.

אמנם, לפי רוח הסיפור לא השתנתה תפיסת האלקות

11. אגרת הקודש סימן כז, ומקורו בזה"ג עא, ב.
12. מלכים א יט, יא.

13. תניא פרק כח.

14. תהלים עג, כו.

15. מובן שאין הכוונה להדולל ח"ו מן המאמץ החיצוני ללכת בדרכים ישרות, לסור מרע ולעשות טוב. ההבדל הוא בשאלת המשקל, במה ממצים את עיקר המאמץ במשך חיים שלמים, אל מה מכוונים את מרכז תשומת הלב. התפיסה החסידית טוענת שהנצחון השלם ובר הקיום יכול לבוא רק מהתעוררות עצם הנשמה, "צור לבבי". כדוגמה לישום התפיסה הזו ניקח את ה'בינוני' של ספר התניא, זה שכל חייו מתאמץ ומשתדל להיות צדיק במעשיו ובתכפיא חיצונית, אך יודע לכוון את עיקר רצונו ותפילתו להשתנות הפנימית העמוקה יותר – זו הבאה בעקבות התפילה ועבודת הלב שסביבה.

16. ראה ברכות לג, א: "אין ערוד ממית, אלא החטא ממית".

ש"רשעים בחייהם קרויים מתים"¹⁷, "ועוד מעט ואין רשע – והתבוננת על מקומו ואיננו"¹⁸.

לפועל רחמיו בדין

מי שעמד והתבונן בהריגת הזאב, אפשר שחשב שלא ידו של הבעל שם טוב היתה בו. הרי רק עמד שם, ומאליו מת הזאב.

אפשר שאכן כך היה, שלא הבעל שם טוב הרג אותו, אלא מעצמו פרחו נפשו ממנו. "אין חיה רעה שולטת באדם, אלא אם כן נדמה לו כבהמה". אם אין האדם מפחד מן הבהמה – אזי בהכרח נופל פחדו עליה.

אמנם בפשטות התכוון הבעל שם טוב לבער את הזאב מן העולם, כחלק מן המצוה הכללית של "וביערת הרע מקרבך"¹⁹... עם זאת, הדרך בה נקט מפיחה רוח של גאולה בעבודה הזו, רוח הנושבת בתנועת החסידות מאז ועד היום. כך מספרים על תלמיד תלמידו של הבעל שם טוב, אדמו"ר הזקן:

אדמו"ר הזקן קבל פעם תשורה מאחד מחסידיו - קופסת טבק מכסף. לא אהב אדמו"ר הזקן את המתנה, באמרו: אבר אחד יש באדם שהנשמה נהנית ממנו ולא הגוף, וגם אותו רוצים למלא בתאוה? פירק את המכסה והשתמש בו כמראה לצורך הנחת תפילין של ראש במקום המדוייק. היו שאמרו ששברו, ואמר הצמח צדק כי ודאי לא שברו - "מעולם לא שבר סבא דבר".

החסידות לדורותיה התרחקה מכל פעולה שיש בה משום שבירה ושליטת מציאות. לא היה זה מתוך הזנחת הצורך להילחם ברע ולהעבירו מן העולם, אלא מתוך תפיסה שיש לעדן ולרומם את דרך ההתמודדות עמו.

ערב הגאולה, משתנה תמונת המצב בשדה הקרב בין טוב לרע. בחסידות אנו לומדים כי תופעות שבעבר היה צורך לשבור ולדחות לגמרי – יש להן כיום אפשרות להתקרב ולהיתקן, וכי גם ההתמודדות עם קליפות שאין להן תקנה – כדמותו של הזאב בסיפורנו, חיה טמאה ורעה המצרה לאדם – אינה דורשת עוד עימות חזיתי ונקיטת עמדה של שלייה ושל הרג (מה שבעבר נעשה לא אחת, כמו למשל במעשה שמשון עם הארי, ובמעשה דוד עם הארי והדוב²⁰).

כתוב שלעתיד לבוא "הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאין בה ורשעים נידונין בה"²¹. עצם ריבוי

האור עושה דין בקליפה, ומיוחדת צורת הדין הזו שרק תיקון יש בה ולא שבירה.

אצל תנאים ואמוראים אנו מוצאים כי "נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות"²². אור עיניו של הצדיק לוכד את ניצוצות החיים השבויים בבטן הרשעה, ומוציאם ממקומם מבלי לשבור דבר. אמנם לאחר הוצאת הטוב חזל הרע מלהתקיים, אך שבירה אין כאן. "אריא קטילא קטלת"²³ – הקליפה היא מפורדת וחסרת חיות מעצם מהותה, ורק הניצוץ הקדוש שבה מקיים אותה כל זמן היותו שבוי בתוכה. שמה הביט הבעל שם טוב בזאב בשעה שהתקדם לעברו, ופעל בדרך זו.

בשתי הדוגמאות הללו, פועל התיקון אינו עומד על מישור אחד של התמודדות עם הרע המיתקן. כשמתגלה הקב"ה לעיני הרשעים, הם מתבטלים מאליהם וניצוצי חיותם שבים למקורם. כך הוא, לפי ערך, גם אצל הצדיקים.

אמנם גם אנשים כערכנו יש להם תועלת והוראה למעשה מן הדרך הזו. זוהי המשמעות להיותנו עומדים ערב הגאולה, שאורו של עולם אכן קרוב אלינו מאוד, והוא מאיר לעומת הרע בתוקף ועוז. התגלות זו, גם אין עיינינו רואות בה, חודרת אל תוך מציאות הרע ונוקבת אותה עד השיתין ממש. יותר ויותר הוא נופל לפנינו, ולשם מגורו אין אנו נדרשים אלא להאמין ולדעת שהאור המתגלה בנו מניס את כל הצללים.

ובעבודתנו תלוי הדבר. "אל תחת מהם, פן אַחַתְךָ לפניהם"²⁴: אם אנו איננו יודעים את כחנו, ומציאות הרע הכושלת ונופלת מייראת אותנו – אין אנו יכולים עוד לבטלו כלאחר יד. כך לא נותרת לנו ברירה, אלא ללחום בו ולשבור בכלי הזיין ובכל תכסיסי המלחמה.

אך אם נדע להשתמש באוצר הגאולה הניתן לנו ונלך לאורו במסירות נפש, לא נהיה זקוקים לאלה כלל. כשהאור מאיר בבטחון ובתוקף, אצים ניצוצותיו הפזורים בשביים להיחלץ מכלאם ולהתכלל בו. עצם חיי הרשעה מתנגדים להמשכם.

22. ברכות נה, א; שבת לד, א; בבא בתרא עה, א.

23. איכה רבה א, מא. בפירוש מאמר ההגדה "רשע – אף אתה הקהה את שיניו", מבואר בספרים שיש להוציא את שיניו של הרשע (השי"ן שב'רשע'), את עיקר עצמיותו שבה הוא נושך והורג. עצמיות זו אינה משלו אלא מן הקדושה באה לו, וכאשר תצא ממנו ותשוב למקורה לא יותר אלא רע בלבד – קיום רעוע שיפול ויכלה מעצמו לאלתר. ומוסיפים דורשים שמעשה כזה רואים בסיפור יציאת מצרים, כאשר פרעה הרשע אומר "פן ירבה", ורוח הקודש משיבה ואומרת "כן ירבה" (ראה שמות א, י; דברים רבה (ליברמן) ד"ה "אמר להם הקב"ה", תנחומא (בובר) שמות סימן ח). והנה, את השן הקטנה והעקומה שבפ"א הוציא ה' יתברך, ומיד נהפכה הקללה לברכה – "כן ירבה".

24. ירמיה א, יז.

17. קהלת רבה ט, א.

18. תהלים לו, י.

19. דברים יג, ו.

20. שופטים יד, ה-ט. שמואל א יז, לד-לו.

21. נדרים ח, ב.

העלאת המדות

רבי ישראל מרוז'ין הוסיף וסיפר מעשה אחר מעין זה, ובו ביאור פנימי עוד יותר לדרך ההתמודדות עם הרע²⁵:

סיפר הרה"ק מרוז'ין: הבעל שם טוב הקדוש התפלל פעם ביער, ובעומדו בתפילת שמונה עשרה בא לפניו אריה. ונתלבש הבעל שם טוב ביראת שמים, כי אריה אותיות יראה, וכשגמר את תפילתו מצאו את האריה קרוע לשניים.

וכזה פירש הכתוב: "ואתנם לו מורא וַיִּרְאֵנִי"²⁶. שכשנותנים לאדם מורא גשמי, אז - ויראני. שישתמש עם המורא ליראת שמים, וממילא יסור הפחד הגשמי.

עבודת העלאת היראה הנפולה לשורשה שייכת למה שמכונה בחסידות 'העלאת המידות'. כל 'מחשבה זרה' או התעוררות של רגש כלשהו שאינו בקדושה, מקורם בתופעה דומה שיש לה מקום בקדושה. כך מקור הפחד מן הזאב הוא ביראת ה', כיון שמידת היראה העליונה היא מקור כל הפחד שבעולם. תאוה לתענוג גשמי כלשהו מקורה באהבת ה', כיון שמידת האהבה העליונה היא מקור כל האהבה והחשק שבעולם.

העלאת המידות באה על מנת להתמודד עם המציאות המבולבלת הזו, המלמדת על כך שעולמנו הוא עולם התהו – עולם בו המושגים מבולבלים ומעורבבים. הבלבול התפיסתי מורה על בלבול קיומי-עובדתי: עולם התהו הוא עולם שנשבר, מציאות שכל ה'רכיבים' האלקיים המהווים אותה התנפצו והתפורו, ואת חיותם הם משפיעים בכל מקום אליו הגיעו – ראוי או אינו ראוי.

שליחותו של אדם בעולם היא למצוא את ניצוצות הקדושה שנפלו ונשבו במציאות שקרית של טומאה או של חולין, ולהשיב אותם אל מקורם. לבנות על חורבותיו של עולם התהו את עולם התיקון.

אמנם, על מנת להצליח בשליחות הזו צריך אדם להיות מבורר בתוכו פנימה. אם בתוכו הוא שוררת מציאות של תהו, לא יוכל לתקן את מה שמחוצה לו.

לכן כתב אדמו"ר הזקן²⁷ שהעלאת המידות היא עבודת הצדיקים. המחשבות הזרות הבאות אל הצדיקים אינן מבלבלות אותם, כי הם עצמם נקיים מכל בלבול. מקור המחשבות הזרות אינו בהם, נהפוך הוא – בגלל הבהירות השוררת בתודעתם באות אליהם המחשבות הזרות על

25. מובא בספר מאמר מרדכי, אות יג.

26. מלאכי ב, ה.

27. תניא פרק כח.

**ר' הלל מפאריטש, שנוע
בקרב חסידי חב"ד כמחנן
פנימי בעל חוש מופלא,
היה נוהג שבכל פעם שהגיע
אליו אבן להתחנן אצלו
היה מוסרו ראשית כל לזקני
החסידים ש'מלאו' אותו
בסיפורים. הוא ביקש לספר
כל סיפור כמה פעמים,
להתעכב על כל פרט, כדי
שיחדור לפנימיות הנפש**

מנת לבוא על תיקונן.

אולם הבינוניים, שהמחשבות הזרות באות מתוכם ומעידות על בלבול פנימי שהם נתונים בו, אינם יכולים להתיר את עצמם מבית האסורים. המעשה הנכון ביותר מבחינתם, יהיה לברוח מן ההתמודדות ולהתעלם מן המחשבה הזרה.

וכדברי אדמו"ר הזקן²⁸:

אל יהי שוטה לעסוק בהעלאת המידות של המחשבה זרה כנוע, כי לא נאמרו דברים ההם אלא לצדיקים שאין נופלים להם מחשבות זרות שלהם, כי אם משל אחרים. אבל מי שנופל לו משלו מבחינת הרע שבלבו בחלל השמאלי, איך יעלה למעלה והוא עצמו מקושר למטה?²⁹

אלא שעם זאת, אין אוהרת אדמו"ר הזקן אמורה אלא בשעת מעשה, כשהמחשבה הזרה מתנשאת בתוקף לבלבל ולהפיל את האדם ממדרגתו. אבל לפני מעשה, בהחלט יוכל גם הבינוני להכין את עצמו לקראתה באותו אופן שבו ינקוט הצדיק כשהוא פוגש בה ממש.

כך מובא גם בתניא³⁰, שכל אדם צריך להתבונן במיאוס התאוות הגשמיות שנפלו ממקורן בשמרי האופנים וזיעת חיות הקודש (כמבואר בדא"ח), ובאו להופיע במציאות חולפת ונפסדת.

יגיעת השכל שייכת לכולם, זו היא דרך ההתבוננות החבדית – מוח שליט על הלב. יגיעה זו מזכה את העמל בה לפחות בהבנה השכלית איך הכל מושרש בקדושה, ולפעמים אפשר לבוא על ידה גם למעין מדרגת צדיק – כשהדברים נכנסים אל תוך הלב והופכים לטבע³¹ (וכמבואר שם ש"כולי האי ואולי יערה עליו רוח ממרום ויזכה לבחינת רוח משרש איזה צדיק שתתעבר בו").

28. שם.

29. מספרים שחסידי אחד ניגש אל רבו וביקש ממנו ברכה שיזכה להסיר מתוכו את המחשבות הזרות. אמר לו רבו: מחשבות זרות? לי יש מחשבות זרות, אך אתה מנין לך? והביאור הוא כדברינו למעלה, שהתכוון לרמוז לו שיתבונן בכך שכל אותן מחשבות אינן באות לו מבחוץ על מנת שיתקנן, כפי שהן באות אל הצדיקים. הן באות אליו מכיון שהן שייכות ומתאימות לו, בהיותן שקוע בעצמו בבין במחשבה, דיבור ומעשה.

30. פרק יד.

31. אמר אחד הצדיקים כי "זהו הדברים האלה... על לבנך" (דברים 1,1) משמעו שיש לשים את הדברים על פתח הלב, גם אם סגור הוא. כי יום אחד, או אפילו רגע אחד, יפתח הלב – ואז יפלו הדברים אל תוכו ויתנו את פריים.

חדש!

חסידות בשבת תענוג



את סוד השבת, טעמה ונשמתה, ניתן לגלות על-ידי לימוד פנימיות התורה, תורת החסידות. סדרת "חסידות מבוארת", מגישה לקהל מבקשי ה' מאמרי-חסידות עמוקים רוויי מושגים נעלים, בשפה בהירה וקולחת. אחרי ההצלחה הגדולה לה זכו הכרכים הראשונים "חסידות מבוארת - מועדים", אנו שמחים לבשר על הופעת הכרך החדש בסדרה: "חסידות מבוארת - שבת", ספר חובה בכל בית יהודי. **מהשבת הקרובה, לשבת שלך יהיה טעם חדש!**

◆ כיצד ייתכן, שאדם המתענה ממאכלים גשמיים, יבוא רק על-ידי-כך "לעונג אמיתי של הנאה מזיו השכינה"?

◆ איך הקב"ה שובת ביום העביעי, והלא אם לא ימשיך חיות בכריאה לרגע אחד, העולם חוזר לאין ואפס ממש?

◆ מהו הסוד שהקב"ה יגלה לנו, שעליו מדובר בפיוט "אסדר לסעודתא"?

◆ מדוע חובה לשבות רק מדיבור בענייני חול, אבל הרהורים מותרים?

עבשיו
בחניות!

פסח כשר וחסידי



את טעמה העמוק של אכילת המצה הנקראת בזוהר הקדוש "מיכלא דמהימנותא" ואת סוד ומהותו של חג הפסח, מגלה לנו פנימיות התורה, תורת החסידות, המחדשת חידוש יסודי בהבנת תוכנו של המצוות המעשיות. סדרת "חסידות מבוארת - מועדים", מגישה לקהל מבקשי ה' את מאמרי החסידות של רבנו הזקן בעל התניא על פסח, שביעי-של-פסח, ימי ספירת-העומר ושאר מועדי השנה, בשפה בהירה וקולחת. **בפסח הקרוב, למצות יהיה טעם חדש!**

◆ איך ייתכן שמאכל גשמי, מצה, מחזק את האמונה ומוסיף חיות בנפש האלוקית?

◆ מהו הפירוש הפנימי של "עבדים היינו לפרעה במצרים"?

◆ מדוע אין גומרים את ההלל על נס קריעת-ים-סוף ומהם "ים" ו"יבשה" בעולמות העליונים?

**הפצה ראשית: "מורשה"
רחובות 052-7637630**

**להשיג בכל חנויות הספרים
להזמנות בכרטיס אשראי: 03-9606018**