

גלויז תשנג • ערדש"ק פרשת בראשית

לְקַדְשָׁה אֶת

עיזזים ובייאורים בפרשנות השבוע

"אממה את האדם" – ומה עם נח?

קרבנו של קין משובח או גרוע

שיעור במלאת מכח בפטיש

סיפוק נפשי מעבודת הקודש



פתח דבר

תוכן עניינים

막רא אני דורש... ב

"אמחה את הארץ" – ומה עם נח?

"אמחה" – מניין לדש"י שאין פירושו כפשו – כלין – אלא הבאת מים על עפר? • "נהמתיה" – מדוע אין רשי'י מפרשו מלשון חרטה, אלא "חשבתי מה לעשות"? • בין מחשבת הקב"ה ליכולת את הבריאה יכולה כולה לגירטו בידיו

(ע"פ לקט שיחות חמש עט 27 ואילך)

פנינים ט' עיונים וביאורים קדרים ה

מדוע בראש הקב"ה את נקבת הלויתן? (ע"פ לקט שיחות חמש עט 19 ואילך)

קרבע של קין משובח או גרוע (ע"פ לקט שיחות חמש עט 20 ואילך)

יינה של תורה י

מדוע "פתח" במשמעותה בראשית ולא בעניין קדושה?

נתינה ענייני עזה"ז לעשו – בכדי שי"יכבשו" ישראל / עבורה בענייני קדושה היא בפרשיות מעולם זהה / תכילת הכוונה – דואק'ה בעבודת ה"כיבוש" / בעבודת הבירורים מתגלים כוחות נעלמים יותר

(ע"פ לקט שיחות חמש עט 1 ואילך)

פנינים ט' דוש ואגדה ט

"מכה בפתיש" – פועליה אחת המכريع את הקף (ע"פ פרשנאות תשכ"ה

ח"א עט 147 ואילך, לקט שיחות חמש עט 34 ואילך)

"על מלוא נברא" או "לעשות – לתוך"? (ע"פ לקט שיחות חמש עט 14 ואילך)

חידושים סוגיות י

שיעור מל"כת מכיה בפתיש

יקשה במש"כ הפסוקים דשיעור מכיה בפתיש הוא אפי' בדברו מועט כל שהמעשה גומר איזה מלאכה – מדברי המדרש לעניין מעשה בראשית שנכנס הקב"ה ביום השבעי "חוות העשרה" • ייחדש דעתין אילך שיעור מל"כת מכיה בפתיש שהוא "חוות העשרה", ויבאר מהות שיעור זה ועומק דברי המדרש

(ע"פ לקט שיחות חמש עט 24 ואילך)

תורת חיים יג

סיפוק נפשי מעבודת הקודש

דרכי החסידות יד

הענינים נפחים בעולמות העליונים

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת בראשית הנו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי', את קונטרס 'ќקראת שבת' (גליון תשנ), והוא אוצר בלום בעניין הפרשה מתוד רבבות חידושים וביאורים שבתוורת נשיא ישראל ומנהיגו, כי' אדמו'ר מליבוואויטש זצוקלה"ה הנג'ים ז"ע.

וזאת למודעוי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עבדו מחדש ונערכו ע"י חבריו המערכתיים, ולפעמים בענין העיבוד הושפט ריבוי השקו"ט בפרט המופיעים במקורות [ובפרט, במדור "חידושים סוגיות", שפורסםם כאן רק עקריו הדבריים], ויש להיפך, אשר הביאורים נאמרו בקיצור ובכאן הורחבו ונתבאו יותר ע"פ המבואר שימצאו מעויות וכיו"ב, והם על אהורי המרכיב בלבך, ושינויות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערכה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שייעיini במקורי הדברים (כפי שנמסנו בתוכן הענינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמירות הדברים.

◇ ◇ ◇

והיה"ר שנזכה לקיום היעדו כי מלאה הארץ דעה את ה", ונזכה לשמעו תורה חדשה, תורה חדשה מאתי תצא, במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,

מכoon אור החפירות



צוזה העריכה והאגשה: הרב לי יצחק ברוק, הרב משה גוראי', הרב צבי הירש ולמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם טילביבו, הרב אברהם בן, הרב יצחק נב, הרב ריצ'רד ריינס, הרב אליהו שוורכה

מכון אור החסידות, סניף ארץ הקודש ת.ד. 2033 כפר חב"ד, טל' מערבה: 6084000 orhachasidutil@gmail.com 03-3745979 מרכז אירופה: 1469 President st. #BSMT, Brooklyn, NY 11213 - United States (718) 534 8673

מקרא און הדרש

ביאודים בפשטו של מקרא



"אמהה את האדם" — ומה עם נח?

"אמורה" – מניין לרשי' شيء פירושו כפשווט – קלין – אלא הבהיר מים על עפר? • "נחתותי" – מרווע אין רשי' מפרשנו מלשון חותה, אלא "חשבתי מה לעשות?" • בין מהשכת הקב"ה כלבלת את הבריאה יכולה למשורתו ברכיב



בסיום פרשנתנו: "ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פנוי הארץ, מ אדם עד בהמה, עד רמש ועד עוף השמים, כי נחמתי כי עשיתם" (פרשנותו ז).

ובפירוש רש"י:

“וַיֹּאמֶר ה' אֲמַחַת אֶת הָאָדָם – הוּא עָפֵר, וְאַבִיא עָלָיו מִםْ وְאַמַּחַת אֹתוֹ, לְכֹךְ נֶאֱמַר לְשׁוֹן מִיחוּדָה.”

וזו גאנזאכטונגurdeshem – היבאת מים על עפר?!

[בכמה מפרשין פירשו שהדיקות הואר מזה שלא נאמר "אֲבָדָה" (ראה באור בשורה כאן. ועוד).
ובמדרשי תנ"ה מא"א (באבער, פ' נח ד): "אֲבָרוֹת, אַשְׁמִיד, אַהֲרֹן, אֲבָדֵךְ אֵין כתיב כאן".]

אבל בדרך הפשט אין זו קושיא, שהרי אין הוא הלשון הרגיל וכמו שמצוינו מפורש בעמלק – "מהה אמחה" (וכן "תמחה את זכר עמלק" (ס"פ תשא)), שהפירוש בודאי מלשון כליזון ומחיקה (לאן קשר להבאתם מים), ועוד כדי כך שורשי שם איןנו רואה צורך לפרש תיבת זו כי מובנת היא מאלי.

ולהעיר, שגם בפרשת סוטה שנאמר בה "זמהה אל מי המרים" (נשא ה, כג) לא ראה רש"י צורך לפרש תיבת "זמהה", ומהמשך דבריו שם (ה, כז) מובן שהכוונה היא למחיקה – "שנמacha המגילה".

לקראת שבת

ב. ויוובן בהקדים חידוש נוסף של רשי' בפסוק דידן – בפירוש סיום הפסוק, "נחמתי כי עשייתם":

לכואורה, הפירוש הפשט של התיבות הללו הוא – "התחרטתי על כך שעשיתם", והיינו, שהיתה אצל הקב"ה חרטה כביבול על כך שהוא עשה את האדם ובבעלי החיים (וכמו "נחמתי כי המלכתי את שאול למלך" – שמואל-א טו, יא). וכן באמת פירש בתרגום אונקלוס, ועוד.

אולם רשי' לומד באופן מוחודש, וזה לשונו:

"כי נחמתי כי עשייתם – חשבתי מה לטעות על אשר עשיתם".

וכבר דייקנו המפרשים (נהלת יעקב. באර בשדה. ועוד) – למה באמת לא פירש רשי' את תיבת "נחמתי" במשמעות של חרטה והמלכה?

ולהווסף, שאם נפרש "נחמתי" במשמעות של חרטה מובן היטב הלשון "נחמתי כי עשייתם" – התחרטתי אשר עשייתם;

ואילו לפי רשי' ש"נחמתי" פירושו "חשבתי מה לעשות להם", הרי הסיום "כי עשייתם" אינו עולה יפה לכואורה, והי' יותר מתאים באמ ה' מסיים "כי הרבה רעתם" וכיוצא בוזה (וראה חוקוני על אחר).

ג. והסבירו בזה:

בדרכ הפשט (וראה אוור החיים עה"פ), אין לפירוש שהיתה חרטה על כללות בריאות האדם ובבעלי החיים, שכן אז הייתה הבריאה כולה צריכה להתבטל ולהיות אבד – ובפועל נח ואשר אותו בתיבה ניצלו ונשמרו בחים!

ואמנם, בפסוק הקודם (ג, ז) נאמר "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו", ורש"י מפרש שהיתה בזה חרטה כביבול על כללות הבריאה:

"נephca מחשבתו של מקום מדת וחמים למדת הדין . . . וכן כל לשון ניחום שבמקרה לשון נמלך מה לטעות . . . לשון מחשבה אחרת . . . נתאבל על אבדן מעשה ידו".

אבל שם ה' זה רק בבחינת "מחשבה", וכדיוק הלשון "ויתעצב אל נבי" – והיינו, שעלתה כביבול מחשבה של חרטה על כללות הבריאה, אבל לא בא הדבר לידי "גזרה" בדיבור ובפועל ממש;

ואילו בפסוק דידן מדובר על ה"גזרה" כמו שבאה לידי דיבור (וראה גם גור ארוי' על רשי' כאן: "חדא למחשבה – וחוד לגזירה. כי ייאמר ה' אמחה את האדם' הוא הגזירה אשר גור עליהם, יינחם ה' לא הוא רק מחשבה אבל גזירה לא הויא") – "ויאמר ה' אמחה את האדם וגור", ובזה אי אפשר לפרש שהיתה באמת חרטה על הבריאה, כי אם הייתה "גזרה" של חרטה על עצם הבריאה – לא ה' צריך אף אחד להישאר בקיומו!

ד. ומעתה מובן בפשטות גם פירוש רשי' בתחילת הפסוק, שלא רצה לפרש תיבת "אמחה" במשמעותה הרגילה של כליעון ומחיקה –

לקרأت שבת

ה

כִּי אֵם אָכַן הָיָתָה "גּוֹרֶה" בְּדִיבּוֹר עַל כְּלִיּוֹן הָאָדָם וּבְעַלְיַהֲיוֹן, אֵיךְ נִשְׁאַר נָח וְאֵשֶׁר אָתָה בְּתִיבָּה? וְאֵיךְ רֹואִים אָנוּ לְנֶגֶד עַנְיִינוֹן אֲנָשִׁים וּבְעַלְיַחַדִּים?

וּבְהַכְּרִיחַ לְחַדְשָׁה, שׁ"א מְחַשֵּׁבָה" (אֵין פִּירּוֹשׁ כְּלִיּוֹן מוֹחָלֶט, אֶלָּא מַתִּיחַס לְפָעוֹלה מִוּחָדַת שֶׁל הַבָּאָת מִים - "אָבִיא עַלְיוֹ מִים וְאָמַחַה אֹתוֹ", וּבָזָה מַתְרוֹץ כִּיּצַד נִיצְלָו נָח וְאֵשֶׁר אָתָה בְּתִיבָּה, שְׁהִי זוּ מִשּׁוּם שְׁהַתִּיבָּה הַגִּנְיָה עַלְיָהָם מִפְנֵי הַמִּים; וְכֵן מִיּוֹשֵׁב כִּיּצַד נִיצְלָו הַדְּגִים שְׁבִים, כִּי הַמִּים לֹא מַזִּיקִים לָהֶם (וַיַּרְאֵ רְשֵׁי נָח ז, כֶּב: "מִכֶּל אֲשֶׁר בְּחַרְבָּה - וְלֹא דְגִים שְׁבִים").

ה. וְהַנֶּה לְפִי דַּרְכֵנוּ עַולָּה, שְׁהַדִּיבּוֹר "אָמַחַה אֶת הָאָדָם" יִשְׁבַּע עַנְיִן שֶׁל "קוֹלָא":
לִפְנֵי כֵּן הָיָתָה "מְחַשֵּׁבָה" שֶׁל חַרְטָה עַל כְּלָלוֹת הַבְּרִיאָה, שְׁעַל זוּ נִאמֵּר בְּפָסּוֹק הַקּוֹדֶם "וַיַּנְחַם
הָא' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיַּעֲצֹב אֶל לְבוֹ";

וְעַתָּה, בְּפָסּוֹק דִּידָּן, באֶה הַ"גּוֹרֶה" בְּדִיבּוֹר, בָּאוּפָן קְלָיְוָתָר - שְׁלָא יְהִי כְּלִיּוֹן מוֹחָלֶט שֶׁל
הַיְצָרִים, אֶלָּא רַק שְׁיבֵיא עַלְיָהָם מִים בָּאוּפָן שֵׁיהָיו כָּאֵלָיו שִׁינְצָלוּ וַיַּשְׂאָרוּ בְּקִיּוּם.
וְמָה בָּאָמַת הַטָּעַם לְ"קוֹלָא" זו? - עַל כֵּךְ בָּא הַטָּעַם בְּסִימּוֹן הַדִּיבּוֹר, "כִּי נִחְמַתִּי כִּי עֲשִׂיותִים":
אִמְמָנָה הָיָתָה מְחַשֵּׁבָה לִפְנֵי לְכָלוֹת אֶת כָּל הַבְּרִיאָה, אֶבְלָה בְּסֻופּוֹ שֶׁל דָבָר "חַשְׁבָּתִי מָה לְעֹשָׂה
לָהֶם", כִּיּצַד לְהַקֵּל אֶת הַעֲנוֹשׁ וְלְהַשְׁאֵיר חַלֵּק מַהְעוֹלָם, "כִּי עֲשִׂיתִים", שְׁהָרִי הַם מַעֲשָׂה יְדֵי,
וְלֹכֶן יִשְׁלַׁחְמֵן לְמַצּוֹא דָרָךְ אֵיךְ לְהַשְׁאֵיר מַהְם וְלֹא לְאָבָד כְּלִיל.

זַעַמְתָּה הַוּוֹחַנָּנוּ עוֹד, שְׁבָאָמַת גַּם "גְּחַמְתִּי" שְׁבָפָסּוֹק דִּידָּן יִשְׁבַּע
וּכְמִשְׁמֻוֹת הַרְגִּילָה שֶׁל תִּבְחָה זֹו (וּכְדִבּרִי רְשֵׁי בְּפָסּוֹק הַקּוֹדֶם, "בְּלֹשֶׁן נִיחּוּם שְׁבָמְקָרָא לְשָׁוֹן
נִמְלָךְ מָה לְעֹשָׂה .. כָּולָם לְשָׁוֹן מְחַשֵּׁבָה אַחֲרַת הַמִּם") -

אֶבְלָה לֹא עַנְיִן שֶׁל חַרְטָה עַל הַבְּרִיאָה (כְּפִירּוֹשׁ הַתְּرָגּוֹם וְעוֹד), אֶלָּא חַרְטָה בִּיכְמָס לְמְחַשֵּׁבָה
הַרְאִשׁוֹנָה שֶׁהָיָתָה לְאֶבֶד אֶת הַבְּרִיאָה כּוֹלָה לֹא יוֹצָא מִן הַכָּלֵל, וְעַתָּה "הַתְּחִרְטָת" כְּבִיכּוֹל
מְמַחְשָׁבָה זֹו וְגַזֵּר רַק לְהַבְיאֵ מִים בָּאוּפָן שֵׁיהָיִי אָפָשָׁר לְהַיְנָצֵל. וְדוֹרְקָן.

וְלַהֲרִיר עוֹד שְׁבָכָלוֹת עַנְיִן הַ"חַרְטָה" אֶצְל הַקְּבָ"ה כְּבִיכּוֹל - כָּבֵר הָאָרִיכּוּ המִפְרָשִׁים, וַיַּרְא
לְקוֹטִי שִׁיחּוֹת חַלֵּק טֹו עַמִּי 28 הָעֶרֶה 6, וְאַכְמָלְלָן].

קרבנו של קין משובח או גרווע

יבא קין מפרי הארמה מנעה לה'
מן הרטוע, יש אנדרה שאומרת זרע פשנת הרי
(ה, ג, ריש'')

יש לעיין: מדוע הביא רשי"י את האגדה
שערנו של קין "זרע פשtan ה'", דמאי נפק'ם
בזה להבנת הכתובים?

ויש לומר, שבזה ביאר דבר תמורה ביותר:
איך עלה על דעתו של קין, בהביאו קרבן כדי
להביע תודתו לפניו ית', להביאו "מן הגרווע"?
ויתירה מזו: למה חרה אפו לאחר שראה שלא
נתקבל קרבנו (כמ"ש "ויחור לקין מאד ויפול
על פניו"), וכי לא הבין מעצמו שאם יקריב "מן
הגווע" לא יתקבל קרבנו?

ולכן הביא רשי"י את האגדה "זרע פשtan ה'"':
הפשtan עצמו הוא מין משובח, כדמצינו
לעיל (ב, יא וכברוש'') שעל שמו נקרא הנהר
פישון. וטעותו של קין הייתה, שחשב שמכיוון
שהביאו מהמובחר שבמין הצומח, די בזה, אף
אם באוטו מין עצמו יביא "מן הגרווע", וכך
חרה לו כשלא נתקבל קרבנו. וזה הייתה טעותו,
כי באמת לא די להביא מהמין המשובח, אלא
צורך להביא גם מהמשובח שבאותו מין עצמו.
וק"ל.

מדוע בראש הקב"ה את נקבת הלויתן?

וירא אלקים את התגניות העולמים
הנוגנים – לוייתן ובן זעבaram ובר נקבה והרג את נקבה
ומלחה לזרקים לעריו לביא, שם יפרו יירט לא יתקיים והעלים
בניהם
(א, כ, א, ריש'')

לכוארה תמורה: אם כל טעם בריית הלoitן
הנקבה הוא בשבייל הצדיקים לעתיד לבוא,
למה הוצרך הקב"ה לבראותה חי' ואח"כ
להרוגה ולמלחמה בשבייל הצדיקים, והרי هي יכול
לברא ממלכתチלה לוייתן מלוח?
ויש לומר:

לקמן על הפסוק "לא טוב היה האדם
לבדו" פירוש רשי"י "שלא יאמרו שתי רשותות
הן, הקב"ה יחיד בעליינים ואין לו זוג, וזה
בתחתונים ואין לו זוג". ומטעם זה גופא לא
ברא הקב"ה את הלoitן לבדו, אלא "LOYITAN ובן
זוגו", כדי "שלא יאמרו שתי רשותות הן".

והטעם שהוסיף רשי"י "ומלחמה לצדייקים
לעתיד לבוא" - דכלכוארה מה צריך בהוספה זו,
והרי כבר יש לנו טעם לבריאותה ("שלא יאמרו
שתי רשותות הן") ולהrigתה ("שאם יפרו וירבו
לא יתקיים העולם בפניהם") - יש לבאר:

בסיום הענן נאמר "וירא אלקים כי טוב",
וכן להלן נאמר "וירא אלקים את כל אשר עשה
והנה טוב מאד", וא"כ אי אפשר שישנו נברא
שאין שום טוב ותועלת בו עצמוני, וכל בריאותו
אינה אלא כדי לשולול הטעות "שלא יאמרו
שתי רשותות הן".

ולכן מפרש רשי"י שיש גם טוב ותועלת
בבריאות הנקבה עצמה, כי הלויתן יש לו טעם
ערב במיחוד, ולכן "מלחמה לצדייקים לעתיד
לבוא".

יְהֵא שֶׁל תּוֹרָה

ביאורים בענייני הפרשה על דרך האסidasot



מדוע "פתח" במעשה בראשית ולא בעניין קדושה?

נתינה ענייני עזה לעשייה – בכדי שי"כ כבושים ישראל. עבורה בענייני קדישה היא בפרישות מעולם זהה • תכליות הכוונה – חוקא בעבודת ה"יבש". בעבודות הבירורים מתחלים כוחות נעלמים יותר



תובנה של התורה הם המצוות והמשפטים אשר בה, ועל כן מעוררים חז"ל (הובא ברש"י בריש פירושו) את הקושיא: "לא היה צריך להתחיל את התורה אלא ב"החודש הזה לכם" – שהוא מצווה ראשונה שנצטו ישראל", ומהי הסיבה לכך שבפועל לא התחלת התורה בפיירות המצוות אלא "פתח בראשית" שהוא סיפור בריאת העולם? ומתרצים שצורך מיוחד יש בפתיחת זו: "שאם יאמרו אומות העולם לישראל ליסטים אתם שכbastim ארץות שבעה אומות", יכולו ישראל להוכיח להם מסיפורים אלו ש"כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה וננתנה לאשר ישך בעניינו, ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם וננתנה לנו".

מדרשו זה, תמהו הוא משני פנים:

א) אם אכן צרכים אנו להוכיח זו בכדי להשיב על טענת אומות העולם; עדין אין צורך להעמיד סיפורים אלו בראש התורה. יוכל התורה להתחיל ב"החודש הזה לכם". ואם כן, "מה טעם פתח בראשית"?

ב) בכדי להשיב על טענת אומות העולם אין צורך לכואורה להוסיף חלק נכבד כזה בתורה; יוכל מענה זה להימסר בעל פה מדור לדור. וכך היה לעולמים שהשיב גביהא בן פסיסא את טענות האומות בתשובות שאינן מפורשות בקרא (סנהדרין צא, א). ואם כן מדוע צריכה התורה להתחיל בראשית מטעם זה בלבד?

ויש כמובן בדרך הפנימיות כיצד מדרוזים בדברי מדרוזים בדרכו מדרש זה עניינים עמוקיים בעבודת האדם בעולם בלימוד התורה, קיום מצוותיה וקידוש ויזיכון העולם עד אשר יהיה לו ית', ובכך יבואר גם מדוע התחלת התורה בעניין זה.

נתינת ענייני עזה"ז לעשו – בכדי ש"יכבושים" ישראל

יעקב ועשהו, כל אחד נטל חלקו: "נטל עשו חלקו העולם זהה ויעקב נטל חלקו העולם הבא" (ילקוט שמעוני חולדות קייא). עניינים רוחניים הם בשליטת בני ישראל, ועניינים עולם הזה נמצאים לכארוה תחת ממשלה הגויים.

וממילא, כאשר מתעסק היהודי בתורה ובמצוות, אין זה מפריע לאומות העולם שהרי זהו חלקם של ישראל. אך היהודי אינו מסתפק בכך והרי הוא "קובש" גם את ענייני עולם הזה: משתמש בಗשמיות לשם דברים, הופך את חפציו העולם לתשמייש קדושה, לקדושה ועד לקדשי קדשים. ואז באים האומות וטוענים לישראל: "לסתים אתם", עניינים אלו נמצאים תחת שליטתנו, ואתם מרחיבים את גבול הקדושה וגוזלים מהנתון לנו!

ומענה לטענה זו עורך הוא בפי בני ישראל: "כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה וננתנה לאשר ישר בעניינו" – han amat shenayani haolam netonim brishot haomot vohinein cholain; אך אין זאת משום שהם הינם הבעלים האמתיים של עניינים אלו, אלא "ברצונו" של הקב"ה נתנה להם". ומטרת נתינה זו לאומות העולם היא רק כדי ש"ברצונו נתלה מהם ונתנה לנו", בני ישראל על ידי עבודתם בקידוש ויזיכון ענייני העולם יחוירו עניינים אלו לגבול הקדושה.

وعניין זה מרומז בסיפור מעשה בראשית, שתוכנו הרוחני הוא עבודת הבירור והזיכון של ענייני עולם הזה הגשמיים, לקדשם על ידי עבודתם של בני ישראל.

עבדה בענייני קדושה היא בפרישות מעולם הזה

מאחר שנחטא ר' שהקדמת "בראשית ברא אלוקים" וכל היספורים שבתחלת התורה, מהה רומנים על עבודה האדם בענייני העולם, יש לבאר מדוע מצד הדין "לא היה צריך להתחיל התורה" בפרשיות אלו:

שני מיני עבודות יש לו ליהודי בעולמו. מחד עליו להתחעס בעבודה רוחנית של לימוד התורה וקיים מצוותה, וכן על כך עליו לברור, לזכך ולהעלות גם את ענייני העולם הגשמיים, שהיא עבודה של "כיבוש" מבואר למעלה.

והנה, עבודה ה"תורה" נעלית היא מעבודת ה"כיבוש", שהרי הלומד תורה ומקיים מצוותה הוא מרומם ונעה מענייני העולם הזה, וכל עיסוקו הוא רק בענייני קדושה ורוחניות; אבל עבודה ה"כיבוש" היא כאשר עוסק בענייני העולם, מתעסק בעבודת פרנסתו ומונח בעניינים גשמיים. ואף שעוסקה אותו לשם שמים בכדי שיוכל לעבוד את הבורא, הרי מכל מקום מתעסק ב깅שיות ולא בעניינים רוחניים נעלים כעוסק בתורה.

ועל כן סדר הדברים לכארוה הוא שהتورה הייתה צריכה להתחיל ב"מצויה וראשונה שנצטו בה ישראל", ורק לאחר מכן, בעבודה נחotta יותר, לפרט את סיפורי התורה שהם הרומנים על עבודה האדם בזיכוי ובכיבושו את ענייני העולם (לbijaroz זה בדברי המדרש, ראה אוור התמורה להצמיח צדק פרשת בא עמ' רבב).

תכלית הכוונה – דוקא בעבודת ה"כיביש"

אף על פי שהדעת נותנת שצרכיה התורה להתחילה ב"מצווה ראשונה", שהיא עבודה נעלית ומרוממת מעבודת בירור וזכרון הגשמיות; מכל מקום "פתח בבראשית" – התורה מתחילה בעניין עבודה האדם בקיושם גשמיות העולם.

וטעם הדבר :

אמרו חז"ל (הובא ונתבאר בתניא פל"ו) ש"תכלית בראית עולם הזה, הוא שננתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחוםים". מהותה של "דירה זו", היא ש"יair אוrh ה' אין סוף ב"ה במקום החשך והסתרא אחרא של כל עולם הזה כלו", ודבר זה נעשה באמצעות עבודות של ישראל שמקדשים ומזכירים את הגשמיות, עד שאור הקדושה מאיר גם בעולם הגשמי שהוא המקום השפל והנחות ביותר.

נמצא אם כן, שתכלית רצון הש"ית, ומטרת בראית העולמות היא דוקא עבודה זו של זיכוך וקידוש הגשמיות, שזהו מה ש"עליה ברצונו ית", להיות נחת רוח לפניו ית.

ואמן עבודה ה' בענייני רוחניות ותורה ומצוותיה היא עבודה מרוםמת יותר, העוסק בעניינים רוחניים ותורתיים ממהציות החומרית; אך כל זה הוא באשר למדרגת העבודה עצמה. ואילו תכלית כוונת הבורא ית"ש היא, כאמור, שתהייה לו "דירה" ומשכן בעניינים הנחותיים ביותר. ומטרה זו מתגשמת יותר בעת אשר מעלה וمبرר את הדברים הגשמיים, יותר מבעת עבודה לימודי התורה וקיים המצוות.

דדוקא כאשר יהודי מקדש לא רק את-scalו ומוחו ואף את תשמייש הקדושה שלו; אלא גם בענייני החולין ובצריכיו הגשמיים הוא מחדיר את אור הקדושה כאשר "כל מעשיך יהיה לשם שמים", אז הוא פועל שתהייה לקב"ה "דירה בתחוםים", שפירשו, דבר כזה "שאין בתחום למטה ממנה", והלא ענייני החולין והצריכים הגשמיים הם "תחומיים" בערך לדברים שעם מקיימים את המצוות.

ולכן לא מתחילה התורה בפирוט המצוות, אלא "פתח בבראשית", כי תכלית בראית העולם היא דוקא בעבודה זו של "דירה בתחוםים" – גם בענייני חולין.

בעבודת הבירורים מתרגלים כוחות נעלים יותר

נוסף על כך שבעבודת קידוש ענייני החולין מtagשמת כוונת הבורא ית"ש; הרי ניתן לראות במוחש איך בעבודה זו מתרגלים כוחות הנעלים יותר מאשר בעבודת התורה והמצוות:

כאשר יהודי לומד תורה או מקים מצווה, הרי הוא מתעסק בענייני קדושה ובכלל יותר להתנהג כדorous. אך כאשר עוסק בצריכי גופו או בפרנסתו, הרי אינו מצוי בעולם של קדושה, ובכדי שגם בעניינים אלו יORGASH איך שהם "לשם שמים" – צריך לכוחות נעלים ועומקים יותר, ועליו לגלות את התקשרותו נפשו להש"ית באופן עמוק ופנימי כל כך עד שלא ייחלש בעת עסוק בעניינים נחותיים, אלא גם איז יעמוד בהתקשרותו בבורא ית"ש, ויעשה את הכל לשם שמים.

[במשמעות הדברים במקורם אלוי, נתבאר עניין יתור בטענת האומות, ואיך שטעה זו בטלת ע"י ש"פתח בבראשית", ומקוצר היוריה, לא הבנווה כאן, וקחנו ממש].

"על מילואו נברא" או "לעשות – לתקן"?¹⁾

אשר ברא אלקים לעשות

כל מה שנברא בישת ימי בראשית צרכין עשי, והאר הוא
רכחיב אשר ברא אלקים לעשת, אשר ברא ועשה אין כתבי כאן
אלא לעשת, לומר שהכל ציריך תיקון
(ג.ג' ב"ר פ"א)

לכארוהمام אמר זה סותר למאמרים ז"ל "עולם
על מליאתו נברא". ואין לתרץ שמתחלת על
מילואו נברא ואח"כ בחטא עז הדעת נתקלקל,
דמפשט הל' "אשר ברא אלקים לעשות" משמעו
שמצד עצם בריאותו ציריך העולם עשי ותיקון.
ויל' הביאור בזה:

הן אמות שהעולם כפי שנברא בששת ימי
בראשית על מליאתו נברא, מ"מ זה רק לגבי
דרגת ששת ימי בראשית, "ימי המעשה". אך
כאשר מגיע יום השבת, ונמשך בעולםם קדושה
נעלית יותר - הנה מצד העילי דיום השבת
נמשכת בבריאה היכולה להתעלות לדרגא
נעלית יותר, ולגבי דרגא זו העולם הוא עדין
חרס וציריך תיקון.

וכדמצינו בעבודת ה', שכאשר מתעללה
האדם לדרגה נעלית יותר, נדרש ממנו לעבוד
את ה' באופן נعلاה יותר, כי לגבי מצבו עתה,
עבדתו הקודמת אינה בשלימות (ה גם שלגבי
מצבו הקודם הייתה עבדתו שלימה). וכן
במצות הצדקה, שחיזוב נתינת הצדקה הוא לפני
גודל רכושו, וכאשר גודל רכושו - עליו להרבות
יותר הצדקה ולתת כפי מצבו עתה, ואני יכול
להסתפק בנתינתו כמקודם (אף שבמצבו
הקודם קיים מצות הצדקה בשלימות).

ולכן נאמר "אשר ברא אלקים לעשות" גבי
יום השבת דוקא, כי רק כשהגיע יום השבת
ונמשך בעולםם קדושה נעלית, נעשה העולם
בבחינת "חסר" ו"ציריך תיקון".

"מכה בפטיש" – פעלוה אחד המכruit את הכה

יכול אלקיים ביום השבעי מל'אCHO אשר עשה

כהו שהוא מכבה בקורנס על בני הסדר, הביהה מבעיריים
וחווורה משתחחך
(ב.ב. בראשית רכח פ"ג, ט)

יש ללמדוד מזה הוראה נפלאה בעבודות
האדם לקונו:

ידעוע ששת ימי בראשית רומנים ל"שיט
אלפי שנין דהוי עלמא" (ראה רמב"ןעה"ת בראשית
ב. ג). וא"כ, הזמן שבו אנו נמצאים עכשו,
בסיום אלף הששי, נרמז בסיום יום הששי
למעשה בראשית.

והנה, עלול אדם לחשוב: אחרי עבודתם
הנעלית של כל הדורות שקדמו לנו, הצדיקים
הגדולים בעלי נשמות קדושות ביותר, כמו
האבות ומשה ורביינו, הנביאים, התנאים
והאמוראים, עד דור אחרון - איזו חשיבות
יש לעובדה ה"קטנה" שאפשר להוציא ולעבד
בזמןנו זה דעקבטה דמשיחא?

ועל זה בא ההוראה:

כשם שמלאכת הבריאה יכולה נשלה עיי
פעולה קטנה, כהורדת הקורנס על הסדן,
ותיכף בסיום פעולה זו נכנסת השבת - קר
ציריך כל אחד ליקיר כל רגע וכל פעולה, כי גם
פעולה קטנה יכולה להיות ה"מכה בפטיש",
שלע יודה תשולם כל עבודות ימי הגלות, ויבוא
יום שכולו שבת ומנוחה לחמי העולםים".

ובלשונו הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ד): "עשה
מצואה אחת, הכריע את עצמו ואת העולם כולם
לכף זכות, וגרם לו ולهم תשועה והצלחה".

רְאִזּוֹשִׁי כָּגִינֶז

עיזוז ופלפול בשוכות הפרשנה



שיעור במלאת מכה בפטיש

יקשה במש"ב הפסיק רשייר מכה בפטיש הוא אף' בדבר מועט כל' שהמעישה נומר אליה מלאכה – מדברי המדרש לעין מעשה בראשית שנקנס הקב"ה ביום השביעי "בחות השערה" • יחרש דערין איכא שיעור במלאת מכה בפטיש שהוא "חות השערה", ויבאר מהות שיעור זה ועומק דברי המדרש



שמצ"ע אין לה שיעור של "מלאכה", כל שבביהה גמר יצירת כלי וכדומה הוא מלאכה.

ומעתה לכאר' צ"ע במדרש (ב"ר פ", ט) "רב שאלוי לרבי ישמעאל ב"ר יוסי אל' שמעת מאבק מהו יוכל אלהים ביום השביעי, אהמהא (וכי בשבת הי' עושה מלאכה [כמשמעות הכתוב דהכללי והגמר הי' בגוף יום השביעי] והכתיב וישבות ביום השביעי. מת"כ), אלא כזה שהוא מכה בקורנות על גבי הסדן הגביהה מבועוד يوم והורידה משתחשן, אר"ש בן יוחאי בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעו ולא שעוטיו הוא מושיף מהול על הקודש אבל הקב"ה שהוא יודע רגעו ועתיו ושתויטו נכנס בו בחות השערה". ע"כ. ועיי"ש במת"כ דרישב"י לפרש דברי ר' יוסי בא, ומה של דמכה בקורנות שהגביהו מבע"י וההורידה משתחשן הינו דברי ר"ש שנכנס ביום השביעי בחות השערה. ויש לתמהה, דכיוון שהדבר שנעשה בשבת הוא שגמר

גרפינן בשבת עה: "כל מיידי דאית בי גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש", חיזין שלא ניתן איזה שיעור ל מלאכה זו מלבד הגדר ד"גmr מלאכה", והיינו דבכל מלאכה זו גם פעולה כל שהוא ובלבך שגומרת המלאכה. ובשו"ע רבינו חזקן האריך לבאר גדר מלאכה זו (ע"פ הר"ח ר"פ הבונה), ד"דרך האומנים העושים כלי מתכת להשות עקמימות על הכללי אחר שנגמר כדי להשות עקמימות בהכאה זו והכאה זו היא גמר מלאכת הכללי והוא אב מלאכה שהיתה מלאכה בכל המשכן. ובכל העשרה שום דבר שהוא גמר עשיית הכללי ותיקונו הרי גמר זה נחשב למלאכה והוא תולדות מכה בפטיש שהי' במשכן, כגון הצר צורה בכללי העומד לציריו אפילו לא ציר לא מקטת הצורה הרי עשה מקטת גמר הכללי וחיבב, שאף שהצирו מצד עצמו אינו חשוב מלאכה מ"מ עכשו שהכללי נגמר ונתקן על ידו הרי הוא נחשב למלאכה". חזיןן, דאפילו עשי' מועטה

לקראת שבת

לעצמם, ואימתנו נראית וניכרת מציאותו – כשמצטרף עם רבים, כי שערת יהודית דקה מן הדקה היא וכמעט אין מקרים ו מבחנים בה, ורק כשההשערות רבות ניכרות ונראות כולן למציאות. וזהו שיעור הגמר שנעשה בשבת, דלא זו בלבד שלא היה זה מלאכה וכיירה חדשה כי אם גמר בלבד, הרי גם שיעור הגמר גופא hei' קטן שאין ניכר בפני עצמו, רוצה לומר, דambil הצליפות הנעשה ביום השישי לא היה ניכר כלל. ואכן אופן מלאכה זה מותר בשבת [זוהי כוונת ר"ש שחילק בין בשר ודם להקב"ה שידוע עתו ורגעיו, כי אופן גמר המלאכה בשבת כזה המותר בשבת אינו שייך למעשה אלא אצל הקב"ה, דברו ודם שאין יודע עתו ורגעיו צריך בלאו המכ להוסיף גם מן החול על הקודש].

וביאור היתר זה, אף שלכאר' גם גמר ששיעורו כחוט השערה ס"ס גמר המלאכה הוא והו בגדיר מכח בפטיש, כי הנה מלאכה זו כוללת ב' פרטיים: פועלות הגברא, שהיא העשי' עצמה, והנפעל והחותצא בחפצאה הדחלי' – שנgrams מלאכתו ע"י עשי' ופעולה בפטיש' עוסק רק בהנפעל בדרכו המוכחה (שאינו "מלאכה" ממש אלא גמר מלאכה, ומ"מ חידשה תורה הווי חשבות בפ"ע לחביב ע"ז), אבל יש לומר דין חידוש זה בידינו אלא היכא שהפרט השני – מעשה הגברא – hei' שלם, פירוש, כי אף פעולת הגברא היא חלק מגופה וצורתה של מלאכה זו ולא שהנפעל והחותצא הוא לבדו גופה של המלאכה, ואילו הפעולה דהגברא אינה אלא "אמצעי'" שעל ידו תבואلقאן גוף המלאכה), ולהכי החידוש להחשב גמר מלאכה (ה"נפעל") למלאה הוא ורק היכא שפעולות האדם המביאתו הייתה דבר שלם.

את המלאכה, כי ההורדה הייתה משתחשן ("ונכנה" עשי' כל דהוא בתוך יום השבעה ממש), מה לי כי כחוט השערה מה לי כי החר בפטיש ואסור הדבר שיהי' בשבת, והדרא הקושיא איך כילה המלאכה "יום השבעה". וגם צ"ע עפ"ז בגין סברת המדרש שהקב"ה יודע עתו ורגעיו, הלא אין בזה אלא לבאר שאינו צרייך להוסיף על הקודש ויכול לכוין לרגע האחرونנה דיום השישי, אבל עדין לא נתבאר למה נכנס הקב"ה במלאתו לתוך היום השביעי ولو בכלשהו.

ולבאר זה יש לעיין בדקוק לשון ר' יוסי "כחוט השערה", דכלארה הוא לשון מתאימה לכמות מועטה במציאות ולא ביטן, וטפי הוי' למנקט "הרף עין" וכדומה, כמו שנ��טו בש"ס (ברכות ב: וכנה ובות). ונראה דכוונה אחרת יש כאן, ובתקדים דגם אי אמרנן דרכ גמר היצירה הי' בשבת, עדין קשיא מה דאמר קרא לעיל מניין "וירא אלקים את כל אשר עשה גוי ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי", הינו דכל המלאכה נשלה ביום השישי. וע"ז רצה המדרש לישיב דשיעור הגמר שהי' בשבת לא חשב כלל, ואכן מלאכה והעשי' כולה הייתה מבועוד יום, כי הגמר של המלאכה שנכנס בשבת – לא הי' אלא בשיעור "כחוט השערה", וגמר בשיעור זה אינו דבר הנחשב למלאה בפני עצמו כלל, והוא דבר המותר לכשעצמו בשבת. פירוש, ד"כחוט השערה" שאמר המדרש שאינו שיעור העשי' שנכנסה בשבת, שהיתה זו עשי' בכמות מועטה שגדורה "כחוט השערה" המותרת בשבת.

וביאור גדר שיעור זה, ד"כחוט השערה" הוא דבר קטן ביחס שאינו ניכר כלל כשהוא

א'ibrā דזו אינה קורשיה, כי י"ל דזהו גופא דעתוק לשון חז"ל "חוות השערה" דייקא שהוא דבר בלתי ניכר. פירוש, כי זה וראי ש גם איסור דרבנן אינו אלא היכא דיש עכ"פ חלק מן המלאכה, הינו דבר הניכר לפ"ע, אבל לא אשכחן חיוב במשהו שאינו ניכר (כמעט). ומעתה י"ל דאנן עסקין ניכר (בפרט). בוגר היכאה בשיעור הכי מועט של "חוות בגמר היכאה דרבנן אין בו". ומשל באב מלאכה דמכה בפטיש, מירינן דהגבוי הפטיש בערב שבת, ואף התחיל להורידו קודם שתחשך, עד קרוב לכלי כחוות השערה, ובשבת הוריד רק שיעור זה עד הכלים וסימן שיעור מועט זה – הרי אין זה אפילו בגדר חצי מלאכה, ושוב ליכא בזה איסור דרבנן. כי מה שאסרו חכמים חצי מלאכה בשבת הוא דוקא כאשר חצי המלאכה שעשויה בשבת הוא עניין בפני עצמו, וכדוגמא הנ"ל דהנחחה בלבד עקירה, שהיא "הנחחה" היא דבר בפני עצמו מה "עקירה". משא"כ כשהחצית המלאכה שעשויה בשבת אינו בגדר מלאכה כלל מצד עצמה, ורק העשי' שקדום השבת עשו אותה ל"מלאכה", אין בזה גם איסור דרבנן. ובנדון דידן: גמר הכלים הוא מצד היכאות הפטיש עלייו (ולא מצד נגיעה בחכלי), וכיון שההורדה הפטיש בשיעור "כחוות השערה" אין בה מצ"ע שום היכאה שתוכל לגמור את הכלים, אם לא בצרוף ההורדיה שהיתה בערב שבת העשויה ההורדיה דשבת להיכאה, הרי שלא עשה בשבת גם חלק מהמלאכה.

ולדוגמא בהיכאת קורנס הנ"ל, מסדר פעולה זו לישר העקומית הוא הגבהה הפטיש והורדתו על הכליל, וחידוש התורה להחביב למלאכה הוא בעשה פעולה זו כולה, אז ע"ג שתוצאת הפעולה אינה מלאכה שלימה אלא גמר מלאכה אחרת, אבל כיון שהפעולה הייתה דבר שלם, שההיכאה הייתה כסדורה על כל פרטיו, בהגבאה והורדיה, חייב המכה. אבל היכא דחסר בחלוקת הפעולה גופא, כגון שהגבוי הפטיש לפני השבת ורק הוריד בשבת, הנה ע"ג שגמר מלאכת הכליל בא ע"י ירידת הפטיש, וההורדה נעשתה בשבת, מ"מ יש לומר דעת המדרש דאינו חייב לפי שעשה בשבת רק מחזית מלאכה.

ובזה יתבאר היטב מה רצה ר' יוסי להביע במשלו מקורנס שהגביהם קודם השבת ורק הורידו בשבת – כי בזה הגדר היטב שיעור ההיתר הנ"ל. והוא גם כוונת ר"ש שהעשה" בשבת הייתה "חוות השערה", רוצה לומר שישיעור המלאכה הי' מועט שאין בו איסור שייעשה בשבת, כי בכל פעולה גמר מלאכה החיבור הוא רק היכא דגוף הפעולה שהביבאה את הגמר נעשתה בשלימותה בשבת, אבל אם בשבת נעשה רק חלק ממנו ליכא חיוב.

אמנם, לכואורה בכל האמור עדין לא עלתה ארכאה, כי אף שחצית מלאכה אין בה חיוב, הא אילכא בזה איסור דרבנן, כדאשכחן במלاكت הוצאה דעקר חפן בע"ש והנינה בשבת קא עבר איסורא דרבנן, כמבואר בריש מסכתין, ולכואורה דמייא להגבוי קורנס בע"ש וההוריד בשבת; ואין נאמר שעשה כזה הקב"ה.

סיפוק נפשי מעבודת הקודש

מאשר הנני קיבל מכתבו . . . עם המוסגר בו, ות"ח ת"ח על השתדלותו בעניין האCY נעה דכולל חב"ד, וכיודע עד כמה השתדלו בזה כל נשיאנו הק' כל אחד ואחד בדורו, החל מרבינו הוזקן בעל התניא והשו"ע ועד לדורנו זה, שמהזונה מובן ג"כ גודל הנחת רוח הנgrams ע"י כל המשתדלים בהזה ומגדילים את הדבר.

ומה שכותב שלעת עתה הסתפק במועט מפני הקישוים שבגבית הסוכומים, רצוני לפרש התיבה שמסתפק שאין זה סיפוק אמיתי אלא רק הפסק בעבודה בשליל תוספת כח לאחורי הפסק, שכדי שתהיה תועלת הפסק במילואה צריך להיות מתוך מנוחת הנפש, וזהו פירוש ענין ההסתפקות, ומובן שהפסק כגון דא גם זה לעובודה יחשב כיוון שמנצלים אותו לתוספת בעובדה.

ובהביא בחשבון מאמר רז"ל אשר יותר ממה שהנותן עושה עם המקביל, המקבל עושה עם הנוטן, הרי על אחת כמה וכמה אשר בגביה צדקה, שאך לרגע הוא המקביל, הנה עוד יותרת פעולתו בהנוגע להנותן, והתובנות זו וכעין זו מגדילה סיפוק הנפש של גבאי הצדקה עד שמוסיף גם בבריאות כפושטה, וע"ד מ"ש "משמעות טובה תדרשן עצם", שהוא גם בפשטות וכנוודע מסיפור רז"ל.

(המשך קידוש ח"ע עמ' צ-ה)

קידימה לעובודה שיש בה סיפוק נפשי. ומוועט בה מתח עצבים ועייפות.

(המשך קידוש ח"כ ע"ג ע"ד)

סיפוק נפשי המזרים כחות לחןך

במה שכותבת היא . . . אשר עיפה היא ביותר מעובודה בית הספר ומעובודת הבית, תקוטי חזקה שזה רק בתקופת התחלה לאחר הפסיק משך זמן, אבל צעד אחר צעד נכנסת למסלול וגם מתרגלת ומסדרת זמנה באופן שמתמעטת העייפות הלוך ופוחת עד שתיעבור לגמר,

והרי הסיפוק נפשי שבודאי כרוך בעובודתה קדושה זו ימחר עוד יותר בהעברת העייפות ותמורתה הוספה בכחות הגשמיים והרוחניים גם יחד.

(המשך קידוש ח"י ע"מ ע"ר)

הסיפוק הנפשי מהתעסוקות בענייני צדקה

...מה שכותב בסיום מכתבו אשר "עובד אניקשה מאד כי גמ"ח ע"ש קדושנו ואני מנהל אותו", מובן שבזה הוא סתייה מרישא לסייע, כי עובודה בغم"ח אי אפשר שתהיה קשה כיון שעלי יהה מקלים סיפוק נפשי גדול ביותר, והרי רואים במוחש אשר עובודה קשה הינו זו שהיא למורת רוח אף שקללה ביותר, ועובודה מתוק עונג ורצון פנימי מוסיפה בריאות בנשמה ומוסיפה בריאות בגוף.

ולכשיתבונן אפילו לשעה קלה במה שנאמר "מלוה ד' חונן דל", ובמאמר חז"ל "גדולה גמ"ח יותר מן הצדקה", ישמח בחלקו הטוב בכל יום אשר ההשגה העליונה בחרה בו לעוזר לבני ישראל בעת דחקם.

ויהי רצון שלאריכות ימים ושנים טובות יצlich בהעמוד דגם"ח בשירות הצדקה נוסף על מה שבודאי עוסק בשלושת העמודים דתורה עבودה וגמ"ח גם בתור איש פרטى.

(המשך קידוש ח"א ע"מ ע"ש)

המודר מודפס לירכota
הדרית מישר נטענו
לאה שחוו ביטול מאן
לודים מאושרים בכל
בישות וברוחנית

כלם הַזְּסִינָזֶז

שיוהות ומכתבים בענייני עבודה ה' מכ"ק אדמ"ר
מודרני"צ מליאו באוטיש זצוק לה'ה נבג"מ ז"ע



הענינים נפעים בעולמות העליונים

בפנימיות התורה העיקר הוא העבודה בהכשרה עצמה לקבלת עול, לעשות מה שלא מוכן, שתהיה ההtramserot להסירות, ואו מילא נם באיש פשوط מהווים הענינים בעולמות העליונים לאמיתתם כפי שהם



כדי שהדבר ישפיע יש צורך בידיעת והבנת העניין

הכל חייכים לדעת בכירורו של למד בלי עבודה ופועל . . אין זו חסידות. חסידות חייכת להשפיע בעבודה בפועל. אמם כדי שהדבר ישפיע יש צורך בידיעת והבנת העניין, כל חד לפום שיעורא דילוי (כל אחד לפי שיעורו), שלשם כך יש צורך בזמן רב לפני המועד. ואז כשמגיע המועד של פסח והוא לומד שוב את העניין הנוגע לפסח בקצרה, ומתפלל בענינים אלה וחוגג בהם את הפסח, או כשהוא לומד את העניין של ראש השנה ומבטא את הלימוד בקבלת עול -- בא או העניין לידי מימוש. בכך גופא ישנים בודאי הבדלים אם ובאיזה מידה נמצאים בדרגת המתאימה, אך ודאי שתועלת ישנה גם באלה שיש להם רצון כלל בלבד.

نبין את הדברים במשל גשמי: נגינה היא חכמה גדולה, ובשיםמוש בכליז זמר ישנן הרי חכמתה עמוקה אופני הפקת הקול והתגלותו, הן ביחס לכל קול וקול לעצמו, והן באשר לשיתוף מיוזג מספר קולות מכל זמר אחד, ובמיוחד בהרכבת נגינה היוצאת מכמה כלי זמר יחד, אשר יכולים צריכים להיות מתאימים לפי חוקי חכמת הנגינה. והנה יש אלה שהם חכמים גדולים בחכמה זו, וכל מי שהוא כזה יודע שכאשר יגע באצבעו בנימה זו ובכינור יוציא קול מסוים, וככאשר יתופף באצבעו בתוף יוציא קול אחר. וכן הוא בהרכבת כמה כלי זמר, עד שմבין יכולים

לקראת שבת

יחדיו יוצא ניגון מותוק מעורר ומענג את הנפש. אבל מי שאינו חכם בחכמת הנגינה, הרי גם בנסיבותו בנימה של הכנור, או בתופפו בתוף – יוצא קול, והקול היוצא הוא גם כן כפי חוקי הנגינה, אך הוא אין לו ידיעה בזה.

הוֹ שָׁמֹר בְּעוֹלָמוֹת הַעֲלִיוֹנִים

והמשל בזה יובן לכל, על פי הידוע כי "חמשה שמות נקראו לה: נפש, רוח, נשמה, חיים, יחידה"¹⁾, ככלומר, יש חמישה דרגות בנשמה, שהן תחתים, שניים, שלישים, רביעים, חמישים, הכוללים כל ארבעת העולמות אצילותות, בריהה, יצירה, עשייה, וועלמות האין-סוף שלמעלה מן אצילותות, שכל זה ישנו ומשתקף בכוח הנפש, כפי הלשון הידוע אשר כוחות הנפש הם מעשר ספירות דאצילותות, ורעותם דלאם ומסירות נפש הם מעולמות האין-סוף שלמעלה מאצילותות, שהדרך של רעותם דלאם ומסירות נפש בעבודת קריאת שם, נשתה ב"ה על ידי תורה החסידות דרך סלולה לובים. ככלומר, של"תחתים" יש קשר ל"חמשים".

כשהיהודי עולה לתורהכאן בחתמים ואומר "ברכו את ד' המבורך", הרי למרות שאין הוא יודע את הכוונות המתואימות, נאמר כמוילו "ברכו את ד' המבורך" בכל ארבעת העולמות אצילותות-בריהה-יצירה-עשוי. שם שהנפש אומרת בעולם העשי, כך אומרים רוח ונשמה וחיי בעולמות יצירה-בריהה-אצילותות, וכל זה נקלט ב"יחידה", כמו שהוא בעולמות האין-סוף שלמעלה מאצילותות. כאן ישנים הבדלים, יש שידע כל פרט הכוונות, ויש שידע רק את כללות העניין, ושיש אשר גם כללות העניין אינו יודע, אך מכל מקום, העניין מתחווה בכל העולמות העליונים כדוגמת המשל הנ"ל של יציאת הקול מהנימה, גם כשלדאבן אין הוא יודע זאת.

ברם, אי הידיעה היא בחתמים בלבד, ואילו לעלה מתחמים כבר יודעים. על כן כתוב "וצדתו עומדת לעד", יש לו הוֹ שָׁמֹר בְּעוֹלָמוֹת הַעֲלִיוֹנִים, ובמשך הזמן – ידע.

אנשים פשוטים בידיעה נוטלים חלק בעמידה בהיכלי צדיקים

בכך נבין דבר פליה. תן השיח'ת אריכות ימים ושנים טבות ומאירות בגשמיות וברוחניות לכל ישראל ונראה בכיאת גואל צדק כו'. בגין עדן, הן בגין עדן התחתון, שהוא גם כן דרגא די מכובדת, ומה גם בגין עדן העליון, שבו הצדיק יושב בהיכלו וסביבתו צדיקים,חסידים, גאנונים, בני תורה, וגם בעלי בתים פשוטים ובעלי מלאכות – מתعروרת פליה: מילא ביחס לחסידים, לבני תורה, מובן שהם נמצאים בהיכל הצדיק, אך היהודים פשוטים, אומרי התהילים לגאנונים, לבני תורה, מובן שגם הם נמצאים בהיכל הצדיק, אך העזות הדרת הדרת – איך הם מגיעים לשם? אך העניין הוא שאיש פשוט שבית המדרש במגפי השוק כדי להתפלל בצייבור, ועולה לתורה, אומר תהילים, שומע "עין יעקב", עוזר לבני תורה, בא לשמעו כשלומדים

¹⁾ ב"ר יד, יא.

(2) תהילים קיא, ג. קיב, ג.

לקראת שבת

יז

או אומרים חסידות, הרי למרות שאין הוא מבין, העניין מתחווה בכל זאת, והחשבון בא לבסוף. זה הטעם שגם אנשים פשוטים בידיעה נוטלים חלק בעמידה בהיכלי צדיקים.

מכל האמור נבין שקיים הבדל בין גליה שבתורה ישנים הבדלים בענינים וסוגיות, ככלומר ישן דרגות בהבנה, ועובדת האדם היא להקשר עצמו לעולות בהשגה וידיעה, ככלומר מלבד קיום ההצלחות הנוגעות לפועל צריכה להיות גם הידיעה כו'. ואילו בפנימיות התורה העיקרי הוא העבודה בהכשרת עצמו לקבלת עול, לעשות גם מה שלא מובן, שתהיה ההतמסרות לחסידות, וזה מミלא גם באיש פשוט מתחווים העניים בעולמות העליונים לאמתיהם כפי שהם.

(תרגום מלכוטי דבריהם ח"א עמ' 49 ואילך - לכוטי דבריהם המתרגם ח"א עמ' 38-39)