

להראות עזבה

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

גליון תקיז
ערש"ק פרשת בראשית ה'תשע"ז

לא הי' צריך להתחיל את התורה מבראשית?

להקדים "אל"ף" לפני ה"בית" דבראשית!

שיעור למלאכת מכה בפטיש

החלטה של פועל להתחלה טובה



פְּתַח הַבַּר



בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת בראשית, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את קונטרס "לקראת שבת" (גליון תקיז), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות חידושים וביאורים שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים נאמרו הביאורים בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו על-אתר או בתוכן העניינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.



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

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החפידות



מכון אור החסידות

סניף ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

Likras@likras.org

Or Hachasidus

Head Office

1469 President St. #BSMT

Brooklyn, NY 11213

United States

(718) 534-8673

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי,
הרב מנחם מענדל זרזקמן, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם
טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

The Print House: נדפס באדיבות:

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

תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש

לא הוי צריך להתחיל את התורה מבראשית?

איך אפשר לומר שהתורה לא היתה צריכה לכתוב ענין בריאת העולם? / איך היינו יודעים מצות מילה ופז"ר אם התחלת התורה הייתה 'החודש הזה לכם'? / ביאור נפלא בקושיית רש"י "לא הוי צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם"

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ה עמ' 2 ואילך. ח"י עמ' 1 הענ' 8)

ח. פנינים

עיונים וביאורים קצרים

ט. יינה של תורה

מדי ה"א"ף"ש לפני ה"בי"ת" דבראשית?

לימוד התורה - דרך ההתקשרות בהשי"ת / איך הוי התורה "לשון ברכה" ולא "לשון אריה" ח"ו? / לתקן את ה"בי"ת" וללמוד את "תורתך שבאצילות"

(ע"פ לקוטי שיחות חמ"ו עמ' 1 ואילך)

יג. פנינים

דרוש ואגדה

יד. חידושי סוגיות

שיעור למלאכת מכה בפטיש

יקשה במש"כ הפוסקים דאב מלאכה זה הוא אפילו בדבר מועט כל שהמעשה גומר איזה מלאכה - מדברי המדרש לענין מעשה בראשית / יחדש דעדיין איכא שיעור במלאכת מכה בפטיש, ויבאר מהות השיעור ע"פ הסברת עומק דברי המדרש בענין "נכנס ביום השביעי כחוט השערה"

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ה עמ' 24 ואילך)

כג. תורת חיים

לפרוק את ה"סחורה"!

כה. מעשה רב

מדי ההכנה לבקשת צרכיו?

כו. דרכי החסידות

איך להסתכל על הזולת?

מקרא אני דורש

לא הי' צריך להתחיל את התורה מבראשית?

איך אפשר לומר שהתורה לא היתה צריכה לכתוב ענין בריאת העולם? / איך היינו יודעים מצות מילה ופז"ר אם התחלת התורה הייתה 'החודש הזה לכם'? / ביאור נפלא בקושיית רש"י "לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם"



בפירוש רש"י בתחילת פרשתנו, פרשת בראשית:

"אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם', שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל; ומה טעם פתח ב'בראשית'? משום 'כח מעשיו הגיד לעמו' לתת להם נחלת גוים'. שאם יאמרו אומות העולם ל'ישראל' 'לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבנה גוים' - הם אומרים להם: 'כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה, ונתנה לאשר ישר בעיניו. ברצונו נתנה להם, וברצונו נמלה מהם ונתנה לנו'".

והנה, בדברי רש"י אלו האריכו מאוד במפרשים; וכאן יתבאר בעז"ה תחילת דבריו (ע"פ דברי המפרשים ובתוספת נופך).

ב. רש"י מתחיל בקושיא - "לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החדש הזה לכם' שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית"; ויש לחקור בהבנת קושיא זו, די שפרשה בשני אופנים:

האחד, שהקושיא היא על הסדר - מדוע הקדימה התורה את הפרשיות שמ'בראשית"

ואילך לפני פרשת "החדש הזה לכם"; והשני, שהקושיא היא על הכתיבה עצמה - מדוע בכלל כתבה התורה פרשיות אלו, ולא די לה בכל הפרשיות שמ"החדש הזה לכם" ואילך (ותו פא).

וכד דייקת בלשון רש"י - לכאורה משמע שכוונתו להאופן הא', שהרי רש"י מדייק ואומר "לא היה צריך להתחיל את התורה. . . ומה טעם פתח בבראשית"; ומשמעות הלשון היא, שלא הוקשתה לו עצם הכתיבה של פרשת "בראשית" (והפרשיות הבאות), אלא כל הקושיא היא למה פתחה התורה בבראשית, בשעה שהתחילת ופתיחת התורה צריכה להיות ב"החדש הזה לכם" שהיא "מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל".

אמנם בעיון הראוי נראה ברור, שכוונת רש"י (לפי פשוטה) היא כהאופן הב', שהקושיא היא על עצם הכתיבה של פרשת "בראשית" והפרשיות הבאות; ודוקא בדרך זו תובן אריכות לשונו: "לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם" - היינו, שכל הפרשיות שלפני כן לא הוצרכו להיכתב כלל בתורה.

ועוד זאת, שאם נלמד כהאופן הא' - אינו מובן פשר התירוץ "שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם כו": הרי גם אילו היו פרשיות אלו נכתבות אחר "החדש הזה לכם", יש תשובה מספקת לטענת האומות "לסטים אתם" (שהרי לאומות העולם בוודאי אין נפק"מ היכן כתוב דבר זה שהקב"ה ברא את העולם, אם בתחילת התורה, בסופה או באמצעה!) - ואם כן, מה הועיל התירוץ לקושיא "מה טעם פתח בבראשית"? ועל כרחך צריך ללמוד, שקושיית רש"י היתה שענינים אלו לא יהיו כתובים כלל, שדוקא לפ"ז מובן התירוץ - שכתבתם נועדה לתת תשובה לטענת אומות העולם;

וזה ש"פתח בבראשית" - כלומר: זה שהציבה התורה ענינים אלו בתחילת התורה - אינה קושיא מעיקרא (לפי "פשוטו של מקרא"), כי רוב הענינים שבתורה נכתבו לפי סדר הזמנים, כך שאין פלא בזה שעניני הבריאה (שמוקדמים הם לשאר הענינים) מופיעים בתחילה.

[וכן מפורש בפירוש רש"י לתהלים (קיא, ו), על הפסוק (שמביא רש"י כאן) "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים": "כתב לישראל מעשי בראשית שלא יוכלו האומות לומר לישראל גזלנים אתם וכו'" - הרי שאילולי הטעם ד"שלא יוכלו כו" לא היה הקב"ה כותב כלל מעשי בראשית].

ג. אמנם מעתה צריך ביאור בהסברת הקושיא: איך אפשר להעלות על הדעת שלא ייכתבו פרשיות אלו כלל - הלוא "בראשית ברא אלקים גו" הוא שורש האמונה, ואם אינו מאמין בזה הרי הוא כופר בעיקר!

יתירה מזו: הרי בספר בראשית (שלפני "החדש הזה לכם") יש כמה מצוות, כמו פריה ורביה, מילה וגיד הנשה - ואם כן, אם תתחיל התורה ב"החדש הזה לכם", לא יופיעו בתורה מצוות אלו כלל?

[ואם בנוגע למילה "ל שהיינו יודעים זה מהכתוב בפ' תזריע (יב, ג) "וביום השמיני ימול גו", הרי המצוות של פריה ורבייה וגיד הנשה כתובות הנה רק בספר בראשית].

ד. והביאור בזה:

ייחודיותם והבדלתם המוחלטת של בני ישראל משאר האומות – בנוגע לתורה ומצוות – נעשתה בשעת מתן תורה, שאז נאמר לראשונה "והייתם לי סגולה מכל העמים" (יתרו יט, ה); ובכללות יותר, התחילה הבדלה זו כבר ביציאת מצרים, מאחר שתכליתה הוא מתן תורה (שמות ג, יב ובפרש"י), ואז נצטוו בני ישראל במצוות "החודש הזה לכם".

ואף שמצינו זמן רב לפני יציאת מצרים שבני אברהם יצחק ויעקב נצטוו במצוות מיוחדות שלא נצטוו בהם שאר האומות (וראה פרש"י לך יז, יט): מילה וגיד הנשה – הנה מצוות אלו נצטוו בהם לא בתור עם ישראל כאומה נבדלת (שאינה בכלל "בני נח"), אלא רק כסוג מסויים בתוך "בני נח" גופא.

[וע"ד שמצינו לאחר מתן תורה, שנצטוו בני ישראל להתייחס לבני עשו, עמון ומואב באופן שונה משאר האומות (בס' דברים: ב, ד-יט; כג, ד-ט) – דאין הפשט בזה שיצאו אומות אלו מכלל "בני נח", אלא רק שבנוגע לפרטים מסויימים יש הבדל ביניהם ותו לא].

וזהו פשר הקושיא שברש"י, ש"לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם": כיון ש"תורה" עניינה הוא ציוויים והוראות (זח"ג נג, ב; גור ארי' ריש פרשתנו בשם הרד"ק) שניתנו לנו בתור עם ישראל – הרי כל הציוויים וההוראות שלפני זה, כאשר עדיין לא היה "עם" מיוחד של בני ישראל (והיו רק סוג מיוחד בתוך "בני נח" גופא), אינם שייכים ל"תורה" שעניינה הוראות לעם ישראל.

ואף שיש הכרח בכתיבת עניני הבריאה וכו' – הרי זה היה צריך להיכתב בספר בפני עצמו, או להישאר במסורה (כמו שבע מצוות בני נח שלפני מתן תורה), ולא בתוך ה"תורה" עצמה.

ה. ועל זה מתרץ רש"י, שהטעם שפרשיות אלו נכתבו בתורה הוא משום שיש בהן הוראה ליהודים בתור "עם ישראל" (כפי שהם לאחר מתן תורה) – שיידעו להשיב לטענת האומות "לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים".

ונראה להוסיף עוד, שבנוסף לכוונת התורה שידעו ישראל מה להשיב לטענת האומות, יש בזה גם הסברה עבור בני ישראל עצמם, שלא יחששו שיש בכיבוש הארץ משום גזל. וכן מורה דיוק הלשון "הגיד לעמו לתת להם" – ולא "הגיד לבני אדם" וכיוצא בזה (אף שיש לפרש ש"הגיד לעמו" כדי שידעו מה להשיב לאומות העולם), היינו, שהמטרה בזה היא שלא יקשה בעיני עמו איך ניתנה להם נחלת אחרים.



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

ככיבוש שאר הארצות שאפשר לחזור ולכבשם ולכן אמרו "לסטים אתם".

והמענה לכך הוא: "כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה וגו' וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו": היות שהקב"ה ברא את הארץ לכן "כל הארץ של הקב"ה היא". היינו לא רק מציאות השליטה בארץ אלא גם עצם מהותה והיכולת לשנות את מהותה של הארץ להיות ארץ ישראל.

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ה עמ' 2 ואילך)

לאן נעלם דיבורו של הנחש?

והנחש היה ערום גו' ויאמר אל האשה

(ג, א)

מצינו בכתובים שהנחש דיבר אל חוה, ונמצא שלפני החטא ה' לנחש את כח הדיבור.

ויש לעיין מדוע לא פירש הכתוב בקללת הנחש שבנוסף לשאר הקללות ייענש בזה שילקח ממנו כוח דיבורו?

ויש לבאר עניין זה, שהנה הדברים שבהם נתקלל הנחש "על גחונך תלך" וכו', אינם עונשים הנוגעים לפעולות הנחש להסית את חוה לחטוא, שהרי לא ההליכה ברגל וכו"ב גרמו לחוה לחטוא. אלא עיקר הגורם לחטא ה' כוח דיבורו של הנחש, שבלי זה לא ה' באפשרותו להסית את חוה.

ועפ"ז יש לומר שזהו מה שאמר לו הקב"ה "כי עשית זאת ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה" - ש"ארור אתה" אין פירושו רק שהנחש יהי' ארור באופן כללי כי אם שבזה אמר הקב"ה שיענש על מה שעשה, שדיבר עם חוה. ועל עשייתו זאת ילקח ממנו כוח דיבורו לגמרי.

ובזה הרי ארור הוא מכל הבהמות והחיות. כי שאר הבהמות והחיות, אף שאין להם את כוח הדיבור, מכל מקום יש ביכולתם להשמיע קולות שונים, מהם בנהימה, או בשאגה וכו"ב אך הנחש נסתם פיו לגמרי.

(ע"פ לקוטי שיחות ח"י עמ' 13 ואילך)

כיבוש הארץ ע"י בני ישראל

בראשית ברא אלקים

אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם... ומה מעם פתח בבראשית, משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים, שאם יאמרו אומות העולם לישראל, ליסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם, כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו. ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו (א, א. רש"י)

לכאורה טענת האומות תמוהה במאוד:

הרי בני" כבשו את הארץ בכיבוש מלחמה וכיבוש מלחמה אינו בכלל איסור גזל, וכשם שלא מצינו שום אומה שתענש על ענין זה של כיבוש מלחמה הגם שאיסור גזל הוא מז' מצות בני נח וא"כ מה היסוד לטענתם: "לסטים אתם"?

ויש לומר: בהעברת דבר מאדם אחד לזולתו בא' מדרכי הקנין (מכירה), מתנה כיבוש מלחמה (וכו'), אין משתנה דבר במהות החפץ, והשינוי הוא רק בבעלות, וכן בארץ: כשאומה כובשת ארץ מאומה אחרת, מהות הארץ לא משתנית, והאומה השניה יכולה לכבוש את הארץ ולהחזירה אליה.

אך שונה מכך היא ארץ ישראל, שע"י כיבושה נשתנה מהותה: לפני זה היתה ארץ ככל הארצות ועכשיו השתנתה להיות ארץ ישראל ושינוי זה הוא בפנימיותה וקיים לעולם. ומעתה אינה יכולה להשתייך לשום אומה אחרת, וגם בזמן הגלות כאשר "גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו" היא נקראת "ארצנו" ו"אדמתנו"; ויתרה מזו: אסור לנכרי להתיישב בארץ.

וזוהי טענת אומות העולם "לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים", ביודעם, שעל ידי כיבוש בני ישראל נשתנתה הארץ במהותה שינוי תמידי להיות ארץ ישראל, ומעתה היא אינה יכולה להשתייך עוד לאומה אחרת, אם כן ניטלה מהם שייכותם לארץ אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל ולא

זינה של תורה

מהי ה"אל"ף שלפני ה"בי"ת דבראשית?

לימוד התורה – דרך ההתקשרות בהשי"ת / איך הוי התורה "לשון ברכה" ולא "לשון ארירה" ח"ו? / לתקן את ה"בי"ת" וללמוד את "תורתך שבאצילות"



תורתנו הקדושה פותחת בתיבה "בראשית", וכבר תמהו רז"ל מדוע מתחלת התורה באות בי"ת, ולא באות אל"ף שהיא ראש לכל האותיות, ואמרו בזה כמה ביאורים¹.

ויש לבאר כיצד ביאורים שאמרו רז"ל קשורים המה זה לזה, ונובעים כולם מביאור יסודי במהות לימוד התורה ופעולתה באדם, אשר על פי זה ימצא טעם ראוי ונכון שתתחיל התורה בכי"ת דווקא. וכל אחד מביאורי רז"ל מאיר ומדגיש צד אחר בעניין יסודי זה. וכפי שיתבאר.

לימוד התורה – דרך ההתקשרות בהשי"ת

קודם שבא האדם לעסוק בתורה מחויב הוא לברך תחילה ברכת התורה. והנה, ברכה זו אינה רק ברכת השבח והודאה להשי"ת על נתינת התורה ומצוות לימודה, אלא עבודה שלימה יש בה, והיא הכנה והקדמה ללימוד התורה.

דהנה אמרו רז"ל² על הפסוק³ "על מה אבדה הארץ . . על עזבם את תורת", שאין

(1) לקמן יובאו כמה מהביאורים.

(2) נדרים פא, א (ושם: שאין מברכין). ב"מ פה, ב.

(3) ירמי' ט, יא-יב.

הפירוש ב"עזבם את תורת"י" שלא למדו ועסקו בתורה, אלא "על שלא ברכו בתורה תחילה" – שהחסירו ברכת התורה. וכבר תמה הב"ח תמיהה רבתי⁴, "למה יצא כזאת מלפניו להענישם בעונש גדול ורם כזה על שלא ברכו בתורה תחלה שהוא לכאורה עבירה קלה", ומבאר בזה יסוד נפלא "דכוונתו ית' מעולם הייתה שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה. . והוא המכוון בברכת אשר בחר בנו. . אבל עתה שעברו חוק זה שלא עסקו בתורה כי אם לצורך הדברים הגשמיים. . לא נתכוונו להתעצם ולהתדבק בקדושת ורוחניות התורה ולהמשיך השכינה למטה בארץ".

והיינו שבלימוד התורה ישנם שני עניינים⁵: א. לימוד שכלי של התורה באופן המתיישב היטב במוחו של הלומד ומבין הדברים על בורים. ב. ההתדבקות וההתאחדות עם נותן התורה, שהיא קדושת התורה שלמעלה מן השכל.

כי האדם הגשמי הנחות אינו יכול להתדבק בקב"ה שהוא למעלה מעלה מהשגה ותפיסת הנבראים, ו"לית מחשבה תפיסא ביה", ורק על ידי התורה ומצוותיה אפשר להתקשר בהקב"ה, דהשי"ת נתן לנו את תורתו, ואמרו רז"ל⁶ ש"אנכי" ר"ת "אנא נפשי כתבית יהבית", שהפירוש הפנימי בזה הוא שהקב"ה ("אנא") הכניס את עצמו ("נפשי") בתורתו אשר כתב ונתן לנו ("כתבית יהבית"), וכאשר יהודי עוסק בתורה, הרי הוא מתקשר ומתדבק בהקב"ה עצמו הנמצא בהלכות ודיני התורה⁷.

ונמצא, שקדושת התורה ועצמותה שהיא מהקב"ה עצמו, אינה מושגת בשכל הגשמי, אלא היא למעלה מעלה מהשגת הנבראים.

וזהו ענין ברכת התורה "ונתן לנו את תורתו. . נותן התורה", שהיא ההכרה בכך אשר התורה שלומד אינה רק שכל נפלא ונעלה, אלא היא הדרך בה יתקשר בהקב"ה, ועל ידה יתדבק ויתאחד עם קדושת התורה שלמעלה מהשכל.

ועל כן מדגישים רז"ל אשר מוכרח להיות הסדר "ברכו בתורה תחילה", אשר כהכנה והקדמה הכרחית ללימוד התורה, צריכה להיות ההכרה וההתמסרות לנותן התורה ולקדושת התורה שהיא למעלה מהשכל ואין כל נברא יכול להשיגה.

ולכך מתחלת התורה באות ב"ת, שהיא האות השנית, ולא באל"ף שהיא הראשונה, כי כאשר מתחיל האדם ללמוד תורה, הרי אין זה תחילת עבודת לימוד התורה, אלא רק ה"בי"ת" דהלימוד.

4 אורח חיים סימן מז.

5 ראה גם בתפארת ישראל (להמהר"ל) בהקדמה.

6 שבת קה, א (כגרסת העין יעקב).

7 ראה בתניא פרקים ד-ה.

דראשית כל באה ה"אל"ף", שהיא "ברכת התורה" והכוונה להתמסר ולהתדבק ב"נותן התורה", ורק לאחר מכן יכול הוא לפתוח בלימוד התורה עצמו, שהיא עבודה ה"בי"ת", מ"בראשית" ואילך.

איך הוי התורה "לשון ברכה" ולא "לשון ארירה" ח"ו?

על פי יסוד זה שה"אל"ף" וההקדמה ללימוד התורה היא ההכרה בנותן התורה, ורק לאחר מכן בא ענין ה"בי"ת" שהיא לימוד התורה עצמו, יש ליתן טוב טעם והסברה גם בג' ביאורים שאמרו רז"ל בטעם פתיחת התורה בבי"ת, אשר על פי המבואר לעיל, יש לבאר איך טעמים אלו נובעים מההסברה הנ"ל, וכל אחד מהם מאיר ומורה על פרט אחר בלימוד התורה שצריך ליהזר ללמדה בהקדמת הכרה זו.

א. בירושלמי⁸ איתא שהאות ב' היא ר"ת ו"לשון ברכה", ואילו אל"ף הוא ר"ת ו"לשון ארירה", ולכן מתחלת התורה באות בי"ת דווקא שהוא לשון ברכה ולא הפכו ח"ו.

ויש לבאר דברים אלו על פי היסוד שנתבאר לעיל, דהנה, אמרו רז"ל⁹ "זכה נעשית לו סם חיים, לא זכה נעשה לו סם מיתה". ויש לפרש תיבת "זכה" - מלשון זיכוך וטהרה. וכזה אמרו, דכאשר לימוד התורה שלו הוא בהכרת קדושת התורה ורוחניותה, הרי "נעשית לו סם חיים". אך כאשר "לא זכה", והלימוד אינו מזוכך על טהרת ההתקשרות בהשי"ת שלמעלה משכל, אלא משקיע עצמו רק בחלק התורה המובן בשכל אנושי, ואזי אין התורה מחברתו ומדבקתו בהקב"ה, הרי "נעשית לו סם מיתה" רח"ל.

וזהו מה שאמרו בירושלמי, דכאשר מתחיל האדם את לימוד התורה בהקדמת ה"אל"ף" ד"ברכת התורה" והכוונה להתדבק בקדושתה, ורק אחר כך באה ה"בי"ת" דבראשית, אזי "נעשית לו סם חיים" והתורה "לשון ברכה" היא לו. אך אם חסרה הקדמה זו, וענין ה"אל"ף" אצלו היא לימוד התורה עצמו אזי "נעשה לו סם מיתה" ו"לשון ארירה" רח"ל.

ונמצא שפירוש הירושלמי מדגיש את חשיבות ההכנה בהכרת נותן התורה, בקשר לפעולת לימוד התורה על האדם הלומדה, שתפעל בו ברכה וחיים דהתקשרות בהקב"ה ולא הפכו ח"ו.

8 חגיגה פ"ב ה"א (קרוב לסופה) ועד"ז הוא בתנחומא פרשתנו ה. ב"ר פ"א, י. תדבא"ר פל"א. זהו ר"פ ויגש. ועוד. בירושלמי שם (ועד"ז בב"ר ובוהר) ד"בבי"ת נברא העולם", אבל בתדבא"ר שם מפורש: "לכך התורה נאמרה בתחילה בבי"ת". וראה ל' התנחומא שם.

לתקן את ה"בי"ת" וללמוד את "תורתך שבאצילות"

ב. במדרש אמרו¹⁰ שאות ב"ת דומה לעולם, דאות ב"ת היא מגודרת משלושה צדדיה וצידה הרביעי פרוץ, וכך גם העולם "מסובב משלוש רוחותיו ורוח צפונית אינה מסובבת", ו"לפיכך התחילה התורה בב"ת לפי שהעולם דומה לב"ת"¹¹.

ועל פי האמור לעיל יש לבאר שפירוש זה מכוון הוא לפעולת התורה בעולם, דהנה איתא במדרש שהטעם לזה שהעולם נברא באופן ד"רוח צפונית אינה מסובבת" הוא מפני שכאשר יבוא אדם ויאמר "הוא אלוקה", יענו לו לטענתו שיתקן את רוח הצפונית. ונמצא, שתיקון ה"רוח צפונית" בא ע"י ההכרה שיש בעל הבית לבירה זו. ולכן מתחלת התורה ב"בי"ת", כי כאשר לימוד התורה הוא בהקדמת ה"אל"ף" דהתקשרות בנותן התורה, אזי ישנה היכולת לזכך את העולם העשוי כ"בי"ת", לתקנו ולגדור את צד הפרוץ שבו, ע"י ההכרה שיש בעל הבית לבירה.

ג. בספרי הקבלה¹² מבואר אשר התורה הנגלית לנו, נמשכת ומשתלשלת מהתורה כפי שהיא במקורה בעולם האצילות, ושם התורה במדריגה גבוהה ונעלית הרבה יותר, ואם כן נמצא אשר התורה שאנו לומדים היא מדריגה שניה לגבי התורה כפי שהיא בעולם האצילות, ועל כן מתחלת בב"ת, להורות אשר יש מדריגה נעלית יותר שהיא ה"אל"ף של התורה, והיא התורה כפי שנמצאת ב"אצילות".

ויש לומר עומק הפירוש בזה על פי האמור לעיל, שאין הכוונה שהתורה שאנו לומדים נשארת "מדריגה שניה" לגבי התורה שלמעלה, אלא אדרבה:

כאשר הלימוד של האדם הוא רק בשכל וחכמת התורה, ואינו מקדים לזה ההכרה בקדושת התורה, אזי התורה שלומד אינה "קדושת התורה" ואינה התורה כפי שהיא באצילות, אלא רק בחינת ה"בי"ת" שבתורה, המורה על התורה כפי שירדה ממדריגתה לעולם הבריאה ומטה, אשר במדרגה זו יכול הלימוד להיות נותן מקום לכוחות הטומאה לינוק חיות מקדושת התורה רח"ל.

ורק כאשר אדם לומד את התורה בהכנה הראויה, בהקדמת ה"אל"ף" דברכת התורה, ולימוד התורה אצלו הוא ענין ה"בית" אזי התורה שלומד היא היא תורת ה' כפי שמאוחדת עמו ית' בעולם האצילות, ולומד את התורה כפי שהיא קשורה עם נותן התורה.

וכשהולך האדם בדרך הישר, שמקדים ברכת התורה בכוונתה האמתית, ומכוון להתקשר בנותן התורה, אזי התורה שלומד היא התורה כפי שהיא אצלו ית', ונעשית לו סם חיים וברכה, ופועלת זיכוך וקדושה בעולם.

10 מדרש הנעלם לשיר השירים (בוזה חדש), רבותינו בעלי התוספות (דעת זקנים והדר זקנים) וחזקוני בריש פרשתנו.

11 דעת זקנים שם.

12 ראה בספר המאמרים ה'ש"ת ע' 68 בהערה. ובלקוטי תורה להאריז"ל ריש פרשתנו.

פנינים

דרוש ואגדה

פתיחה לספר בראשית

ספר בראשית נקרא "ספר הישר" – "ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים" (ע"ז כה, א). וכיון ש"מעשה אבות סימן לבנים" (ראה תנחומא לך לך ט. ועוד) הרי מובן שבספר בראשית נכלל כל סדר עבודת ה' של בני ישראל.

ויש לבאר איך שבשמות פרשיות ספר בראשית מרומזים כל סדר עבודת השי"ת של בני ישראל:

בראשית – היסוד וההתחלה לעבודת ה' הוא אשר "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ", והיינו, שכל עניני העולם נבראו ע"י הקב"ה בשביל "בראשית" – ב' ראשית, התורה שנקראת ראשית, וישאל שנקראו ראשית (פרש"י ר"פ בראשית, ובכ"מ).

נח – הכוונה והתכלית של כל הבריאה היא לבוא ל"נח" מלשון "נייחא דרוחא" (ראה תו"א ר"פ נח), שהוא הנחת-רוח של הקב"ה, ש"נתאווה להיות לו דירה בתחתונים" (ראה תנחומא נשא טז. ובכ"מ), וכל הבריאה היא בכדי למלאות "תאווה" זו, ולגרום "נייחא דרוחא".

ף דף – כדי למלא כוונת הקב"ה צריך להיות "לך לך" והיא הליכת הנשמה מאיגרא רמא לבירא עמיקתא (ע"פ לשון חז"ל חגיגה ה, ב), עד בואה לתוך הגוף, אשר על ידי זה מתעלית הנשמה למדריגה נעלית ביותר, ונעשית בבחינת "מהדף" (ראה תו"א ס"פ וישב ובכ"מ).

וירא – כדי שתוכל הנשמה לרדת למטה ולהשלים את כוונת הבריאה צריכה היא להתגלות אלקות יתירה "וירא אליו ה'", לצורך נתינת הכח לעבודתה למטה.

חיי שרה – גילוי אלקות הניתן לנשמה חודר בכל פרטי עניני חייו, ובכל פרטי

כוחותיו, רצון ותענוג, מוחין ומדות, שכולם מרומזים ב"חיי שרה", ומספר שנותי "מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים" (ראה לקו"ת ר"פ ברכה. ביאורו ותו"ח ר"פ חיי שרה).

תולדות – לאחר הצינוי על ירידת הנשמה "לך לך", והנתינת כח "וירא" ו"חיי שרה" באים כעת לביאור אופן העבודה – תולדות, ש"תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים" (פרש"י ר"פ נח), והתולדות הם "יעקב ועשו" והיינו, העבודה באופן של "עשה טוב" – "יעקב" ו"סור מרע" – "עשו".

ויצא – התחלת קיום העבודה בפועל, הנשמה יוצאת מ"באר שבע" הוא מקומה של הנשמה למעלה (ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' קנח ואילך) והליכתה "חננה" "חרון אף של מקום" (פרש"י ס"פ נח), היינו שיוודת לעולם הזה הגשמי.

וישח – נוסף על ירידת הנשמה ל"חרון" לברר ולהעלות את עולם הזה, בא שלב נוסף, שהוא השליחות "אל עשו", היינו הבירור וההעלאה דתחתון שאין תחתון למטה הימנו, הבירור של עשו.

וישב – ע"י העבודה של בירור והעלאת העולם זוכים ל"וישב יעקב", שפירושו "לישב בשלוה" (פרש"י ר"פ וישב), היינו שזוכים למצב של התיישבות ומנוחה.

מקץ – ואזי נעשה קץ וסוף לכל העבודה, וזוכים ל"קץ הימים" ו"קץ הימין".

ויגש – ואז נזכה לגשת ולהתחבר אל הקב"ה, באופן ש"אחד באחד יגשו ורוח לא יבוא ביניהם" (איוב מא, ח).

ויחי – שזוכים אז לתחיית המתים, ונחיי אז בחיים נצחיים, נשמות בגופים, "ויחי".

(ע"פ ספר השיחות תשי"ח ח"א עמ' 176 ואילך)

הידושי סוגיות

שיעור למלאכת מכה בפטיש

יקשה במש"כ הפוסקים דאב מלאכה זה הוא אפילו בדבר מועט כל שהמעשה גומר איזה מלאכה - מדברי המדרש לענין מעשה בראשית / יחדש דעדיין איכא שיעור במלאכת מכה בפטיש, ויבאר מהות השיעור ע"פ הסברת עומק דברי המדרש בענין "נכנס ביום השביעי כחוט השערה"

זו (ע"פ המבואר בתוס' שבת קב, ב ד"ה מכה ובר"ח ר"פ הבונה): "דרך האומנים העושים כלי מתכת להכות בפטיש על הכלי אחר שנגמר כדי להשוות עקמיותו בהכאה זו והכאה זו היא גמר מלאכת הכלי והוא אב מלאכה שהיתה בכלי המשכן. וכ"ל העושה שום דבר שהוא גמר עשיית הכלי ותיקונו הרי גמר זה נחשב למלאכה והוא תולדות מכה בפטיש שהי' במשכן, כגון הצר צורה בכלי העומד לציירו אפילו לא צייר אלא מקצת הצורה הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב, שאף שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה מ"מ עכשיו שהכלי נגמר וניתקן על ידו הרי הוא נחשב למלאכה". הכלל, דאפילו עשי' מועטת שמצ"ע אין לה

א

יביא הגדרת מלאכת מכה בפטיש, ויפלפל בדברי המדרש בענין מעשה הקב"ה ביום השביעי והמשל שנזכר שם מהכאת הקורנס

גרסינן בשבת (ע"ה, ב) גבי אב מלאכה דמכה בפטיש: "כל מידי דאית בי' גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש", ולא נתפרש בש"ס שיעור דלבר, דמשמע אפילו הי' הגמר פעולה דבר מועט ביותר, כל זמן שהוא גומר המלאכה - חשיב מלאכה בשבת. ועיין לשון שו"ע רבינו הזקן נ"ע (סי' שב ס"ה) שהאריך לבאר גדר מלאכה

שנעשה בשבת גמר את המלאכה, "ויכל", מה לי כחוט השערה מה לי כהר ההר – מכל מקום הוי עלי' שם מלאכת מכה בפטיש ככל גמר מלאכה בלי חילוק מהו שיעורו, ושוב אסור הדבר שיהי' בשבת, והדרא קושיית רבי איך אפשר שכילה המלאכה "ביום השביעי". ובאמת הרבה יש לעיין מה רצה ר' יוסי להביע במשל הקורנוס, ולהלן יתבאר עומק חדש הנמצא מזה בהגדרת מלאכת "מכה בפטיש", ובזה יתורץ שפיר לענין מעשה בראשית.

והנה, יעויין במפרשי המקרא על הפסוק "ויכל אלקים ביום השביעי", דיש שרצו לפרש שגמר המלאכה הי' בדיוק ברגע האחרון ממש דיום השישי, ותיכף בכניסת יום השבת לא עשה הבורא שום מלאכה, והא דאמר קרא "ביום השביעי" כוונתו דכיון שהגמר הי' בנקודת הזמן האחרונה דיום השישי, שאין בשר ודם יודע להבחין בה, שוב הי' הדבר נראה כאילו כילה מלאכתו ביום השביעי עצמו. אמנם, פשט לשון המדרש "נכנס בו כחוט השערה" (ולא "נראה כאילו נכנס בו" וכיו"ב), משמע יותר דר"ל בפירושו הכתוב שנכנס אל תוכו ממש ורק שהי' הדבר בשיעור מועט שאינו חשוב למלאכה.

ובאמת בלאו הכי כבר דברי ר' יוסי מפורשים בהורדת הקורנוס היתה משתחשך, היינו דאיהו ודאי מפרש ד"ויכל" הי' ביום השביעי ממש, ושוב אחר דאמרינן (כנ"ל ע"פ המת"כ) דדברי ר"ש "שנכנס בו כחוט השערה" אף הם

שיעור של "מלאכה", אם היא מביאה לידי גמר יצירת כלי וכדומה – הוי מלאכה (וראה מש"כ הר"ן במתני' דשבת עג, א ד"ה והמכה. עיי"ע ברמב"ם פ"י מהל' שבת הט"ז שהוא אפי' בעשי' בשיעור "כל שהוא". וראה בכיבור המ"מ שם).

ומעתה קצת צ"ע הא דאמרו במדרש (ב"ר פ"י, ט): רבי שאלי' לרבי ישמעאל ב"ר יוסי א"ל שמעת מאביך מהו ויכל אלהים ביום השביעי (פרשתנו ב, ב) אתמהא (וכי בשבת הי' עושה מלאכה והכתיב וישבות ביום השביעי. מת"כ), אלא כזה שהוא מכה בקורנוס על גבי הסדן הגביהה מבעוד יום והורידה משתחשך, אר"ש בן יוחאי בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעיו ולא שעותיו הוא מוסיף מחול על הקודש אבל הקב"ה שהוא יודע רגעיו ועתיו ושעותיו נכנס בו כחוט השערה. ע"כ. ועיי"ש במת"כ דרשב"י לפרש דברי ר' יוסי בא"ב³, והמשל דמכה בקורנוס שהגביהו מבע"י והורידה⁴ משתחשך היינו דברי ר"ש שנכנס ביום השביעי כחוט השערה⁵. ויש לתמוה, דמאחר שהדבר

1) וראה בלקו"ש ח"ה ע' 30 ביאור עמוק בכונת מה שזכר "עתיו" (דלכאורה קשה כי "עת" אינו שיעור כמות מסויימת של זמן, ונכלל בזה גם משך זמן ארוך, ולכאורה אין אדם טועה בזה. עיי"ש ותמצא נחת).

2) ראה לקו"ש ח"ה ע' 25 הערה 6.

3) וכן נקט היפ"ת דלא נחלקו ר"י ור"ש, אבל פירש דברי המדרש באו"א מהמובא בפנים.

4) עיין להלן הערה 20.

5) וראה רש"י שם ד"ה אמר, שהביא על דברי ר' יוסי "והקב"ה . . . נכנס בשביעי כחוט השערה". אבל כמה טעותי דפוס ישנם ברש"י שם. ובמת"כ שם משמע דאדרבה, לפי פירושו רש"י חולק ר"ש על

ר' יוסי. וראה הערה 20.

הכתוב שנכנס ממש ביום השביעי (ונטה לפרש כן כי דרכו ללכת על פשט המקראות, ופשט המקראות הוא ד"ויכל אלקים" הי"ב ביום השביעי" ממש ולא רק לפניו), ומה שהוסיף אח"כ "ונראה כאילו כלה בו ביום" הוא לענין אחר⁷, דכיון דאמרינן שנכנס רק

כהמשך לדברי ר' יוסי, ולא נחלק עליו, מוכח ד"נכנס" דר"ש היינו נמי נכנס ממש.

וְעֵינָן בְּרִשׁוֹי עַל הַתּוֹרָה שֶׁכָּתַב כֻּלְּשׁוֹן הַמְדַרְשׁ בְּדַמּוֹתָו וּבְצַלְמוֹ "נִכְנָס בּוֹ כַּחוֹט הַשְּׁעָרָה" (וְהוֹזִיֵר דְּבָרֵי ר"ש עַל הַחִילוּק בֵּין בּוֹי"ד לְיֹדֵעַ עֲתִיו וְרַגְעִיו), וּבִזְהָ כָּבַר הַשְּׁמִיעַ לְלוֹמֵד הַפֶּשֶׁט הַקּוֹרֵא אֶת פִּירוּשׁוֹ ד"וִיכַל גּוֹ' בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי" היינו שנכנס בו ממש, אַבְל שׁוֹב הוֹסִיף "וְנִרְאָה כְּאִילוֹ כֹּלָה בּוֹ בְּיוֹם"⁶. וּבִאֲמַת י"ל דֹּאכֵן ס"ל בְּפִירוּשׁ

(6) ויש להעיר:

עֵינָן הַטַּעַם שֶׁהוֹצֵר ר"ש לְהוֹזִיֵר דְּבָרֵי הַמְדַרְשׁ (כִּידּוּעַ שְׂרִשׁוֹ מִזְכִּיר רַק מְדַרְשֵׁים הַמְתַּרְצִים קוּשִׁי בְּפֶשֶׁט הַכְּתוּבִים) - כְּתַב הַשְּׁפָתִי חֲכָמִים (וְרֵאָה גַם רֵא"ם כֹּאֵן ד"ה דְּבַר אַחַר בְּסוּפּוֹ), הַהוֹקְשָׁה בְּפֶשֶׁט הַכְּתוּב "דְּוִיכַל אֱלֹקִים בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי מִשְׁמַע שְׁעִדִּין עֲשֵׂה מֵלֹאכָה בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי. . . וְאַח"כַּ כְּתִיב וַיִּשְׁבֹּת בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי מִשְׁמַע שֶׁלֹּא הִי עוֹשֶׂה בּוֹ מֵלֹאכָה כֻּלָּל". אַבְל דְּבָרֵיו אֵינֶם עוֹלִים, דְּהֵא אִם זֶהוּ מַה שֶׁהוֹקְשָׁה לִי הוֹ"ל לְרִשׁוֹי לְהַעֲתִיק (לְפָנֵי פִירוּשׁוֹ) גַם אֶת הַתִּיבּוֹת "וַיִּשְׁבֹּת בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי" שְׁעִלֵּיהֶם נוֹסְדָה הַקּוּשִׁיא, אוּ עַכ"פּ לְמוֹזֵם ב"וּגוֹ". וְתוֹ, דְּהַקּוּשִׁיא עֲצֻמָּה אֵינָה כִי "וַיִּשְׁבֹּת בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי" הִי אֲפִשֵׁר לְפָרֵשׁ שֶׁהוּא בְּשַׁעוֹת אֵלוֹ שֶׁלֹּאֲחֵרֵי "וִיכַל", וְאֲפִילוֹ אִם יֵשׁ הַכְּרַח שֶׁפִּירוּשׁ "וַיִּשְׁבֹּת בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי" הוּא בְּכַף יוֹם הַשְּׁבִיעִי - עִדִּין בְּכַדִּי לְתַרְץ הַסְּתִירָה שֶׁבְּכְתוּב מ"וִיכַל גּוֹ' בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי" ל"וַיִּשְׁבֹּת בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי" הִי מִסְפִּיק שִׁיכְתוּב "נִכְנָס בּוֹ כוֹ' וְנִרְאָה כְּאִלוֹ כוֹ", וְלֹא לְכְתוּב "בְּשֵׁר וְדָם כוֹ' וְהַקְּב"ה שִׁידוּעַ עֲתִיו וְרַגְעִיו" (שְׁהוּא טַעַם עַל זֶה שֶׁלֹּא הַפְּסִיק מֵלֹאכָה צָפְנֵי יוֹם הַשְּׁבִיעִי).

וְצָפְנֵי צִרִיךְ לֹמַר שֶׁהַקּוּשִׁיּוֹת בְּפֶשֶׁט הַכְּתוּב שְׂרִשׁוֹי בֵּא לְתַרְצֵן הֵן בְּהִתִּיבּוֹת "וִיכַל אֱלֹקִים בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי" (שְׁמַעְתִּיק לְפָנֵי פִירוּשׁוֹ). חֲדָא, שְׁזֵהוּ בְּסְתִירָה לְמַה שֶׁכְּתוּב ב' פְּסוּקִים לְפָנֵי זֶה ד"בַּף אֲשֶׁר עֲשֵׂה" - גַּמַּר מַעֲשֵׂה בְּרֵאשִׁית - הִי בְּיוֹם הַשִּׁישִׁי (כְּדִלְהֵלֵן רִישׁ ס"ב). וְתוֹ, דְּבִפְסוּק לְפָנֵינוּ כָּבַר נִאֲמַר וִיכּוּלוֹ הַשְּׁמַיִם גּוֹ', וְקִשִּׂיא מֵאֵי קַמ"ל הַכְּתוּב כֹּאֵן. וְעוֹד בְּהַשְּׁלִישִׁי, ב"וִיכּוּלוֹ גּוֹ" לֹא טַרַח הַכְּתוּב לְפָרֵשׁ

ע"י מי (כי מוכן הוא לקורא הכתובים), ושוב אמאי הכא טרח והוסיף הכתוב "אלקים". וכל קושיות אלו מתרץ רש"י מדברי ר"ש במדרש, דמכיון ש"נכנס בו (רק) כחוט השערה", אין זה סתירה להא דגמר "כל אשר עשה" הי"ב ביום השישי. וכן, שכתוב זה בא להשיענו אופן גמר מעשה בראשית (כפי המבואר לקמן בדברי המדרש), ולפרט יותר מן ההודעה הכללית ד"ויכולו גו'" (ודברי המדרש הלא המה מתרצים מה שזכר כאן "אלקים", כי הכל מיוסד על ההפרש בין בשר ודם להקב"ה - עיין להלן הערה 17). ועיין עוד להלן הערה 16 - הביאור מפני מה אכן רצה הכתוב להשיענו פירוט זה באופן גמר המלאכה.

7) כי אין לומר דמ"ש רש"י תחילה לשון המדרש כצלמו, ורק אח"כ הוסיף "ונראה כאילו כו'", הוא לפי שפתח פירושו בלשון "ר"ש אומר" ולהכי הוצרך תחילה להעתיק לשונו מן המדרש, ואח"כ מפרש הכוונה ד"נכנס בו" היינו "נראה כאילו" - זה אינו, חדא, כי הלא דרכו של רש"י שגם כאשר מביא פירוש בשם אומרו מדייק רק בתוכנו ולא בלשונו, ונוקט מַלְבְּתֵיהֶּיָהּ רק לשון המתאים ללימוד פשט הכתובים (היינו שאינו נוהג להעתיק לשון שיכול לומד הפשט לטעות בכונתו, ורק אח"כ לפרש הכוונה הנכונה לפי הפשט)*, ותו, דכמבואר לעיל בפנים מוכח להדיא כתוכן דברי ר"ש במדרש היינו שנכנס ממש כיון שלא נחלק על ר' יוסי שכתב דהוריד הקורנס משתחשך, ושוב ודאי גם רש"י שהזכיר "ר"ש אומר" נתכוין לנקוט כהמדרש עצמו ולא לחלוק עליו, כי ודאי לא יכתוב בשם ר"ש שלא כדעתו המוכחת מן המדרש.

* ולהעיר שאפילו בקראי דנת"ך דרכו של רש"י כן - ראה לקו"ש ח"ט ע' 5 הערה 52 בשו"ת; שם ע' 43 הערה 7.

כיצד נחשב הדבר שהי' באמצע היום)¹¹]. ומעתה, אחר שפירשנו המדרש כפשוטו דנכנס ביום השבת ממש, שוב צ"ע גם מהו ביאור המדרש במה שהקב"ה יודע עתיו ורגעיו, כי סברא זו אין בה אלא לבאר מה שהקב"ה אינו צריך להוסיף מן החול על הקודש ויכול לכוין גמר מלאכתו לרגע האחרונה דיום השישי, אבל עדיין לא נתבאר במדרש שום סברא למה יכנס הקב"ה במלאכתו לתוך היום השביעי ולו בכל שהוא.

ב

יחדש בכוונת המדרש שנאמר כאן "שיעור" למלאכת הקב"ה שהיתה "כחוט השערה" והוא מותר בשבת

ולבאר זה יש להקדים תחילה דקדוק הלשון "כחוט השערה", דלכאורה הוא לשון מתאימה לכמות מועטה במציאות ולא בזמן, וטפי הו"ל למנגט "הרף עין" וכדומה, וכמו שנקטו כן בש"ס ברכות (ב, סע"ב. וש"נ) לענין שיעור הכי קטן בזמן, וכהנה רבות¹².

מתרץ הקושיא שמצד הענין (מעשה בראשית - בשביעי, כנ"ל הערה 6), ולכן אין נוגע בזה העתקת לשון הכתוב; אבל ב"נראה כו" בא לתרץ לשון הכתוב "ויכל גו' ביום השביעי", ולכן כתב "כלה" - כלשון הכתוב ויכל גו'.

11) ושוב תתבאר כוונת רש"י בפירושו כן: ע"י ש"נכנס בו (ממש) כחוט השערה", אזי "נראה כאילו כלה בו ביום" - במשך היום (אחר שנכנס כבר).

12) וראה עוד לדוגמא - רש"י בא יב, מא. ועדיין בנדוד"ג גם רש"י עצמו (שאינו מוכרח לנקוט לשון המדרש, כידוע) לא שינה ונקט כמו במדרש "חוט

כחוט השערה ולזמן מועט כל כך מן השבת, עדיין קשה שנקט הכתוב "ביום השביעי" דמשמע אמצעו של יום ולא רגע קט בתחילתו⁸, וע"ז בא רש"י להודיענו דלענין מהותו של יום המחולקת משאר ימים אין חילוק אמיתי בין רגע ראשון שלו לכל שאר רגעי שבאמצעו, עד סופו האחרון, ושוב בזה שהי' הדבר בתוך יום השבת שוב שוה הדבר ממש כאילו הי' בשאר רגעי, וה"ז כמו שהי' הדבר "בו ביום" (ודו"ק היטב מה שנקט רש"י "כאילו כלה בו ביום" ושינה מלשונו בתחילה שכתב רק "נכנס בו" סתם¹⁰, דמשמע כדברנו שרצה להדגיש

8) והרי בשאר הימים היתה מלאכת כל יום נעשית במשך (כל) היום, ולא רק ברגע הראשון. ועיין במדרש (ב"ר פי"ב, יד) - ההייתה בריאה כלילה וכו'.

9) פירוש דבלשון "נראה כאילו" רצה רש"י לומר שהדבר נחשב כן מצד הסברא, כאילו נעשה בו ביום, אבל אין רצונו לומר שהי' נראה כן לעיניים כאילו הי' באמצע היום, כי כמובן אדם יכול לטעות רק לזמן מועט (כמו ביאור המפרשים בהא דהי' נראה שנכנס לרגע ראשון מיום השביעי אף שבאמת הי' הגמר קצת לפני"ז ברגע אחרון דיום השישי), ואיך נאמר דהגמר הי' ברגע ראשון של היום והעיניים יטעו שהי' הדבר זמן רב אח"ז באמצע היום.

ובאמת, בלאו הכי לא הי' מקום לפרש שרש"י נוקט לתרץ בסגנון כזה, שסיפור הכתוב יכול להתפרש כאילו רק הי' נראה שנעשה כן ולא שנעשה הדבר באמת, כי שוב יוקשה אמאי לענין התחלת פירושו לא רצה לומר כדברי המפרשים ד"ויכל אלקים ביום השביעי" היינו רק שהי' נראה לעיניים כאילו נכנס ביום השביעי, ובאמת לא נכנס. ומזה ששם לא תירץ כן, מוכח דמעיקרא דינא אין דרכו לפי הפשט לתרץ באופן כזה.

10) ובוה יש ליישב עוד שינוי מרישא לסיפא, דבתחילה כתב בלשון "נכנס" ואח"כ בלשון "כלה בו ביום", דלדברינו מחזור שפיר, כי ב"נכנס כו"

אל השבת "כחוט השערה", אבל גמר זה אינו דבר הנחשב למלאכה בפני עצמו כלל, והוא דבר המותר לכשעצמו בשבת¹⁶.

הי' בעשיית חית הארץ גו'**, היינו לענין מה ש"תקנם בצביונם בתיקונן ובקומתן" (רש"י פרשתנו א, כה), שה"תיקון" נמשך עד סוף יום השישי ונכנס גם בתחילת יום השביעי.

16) ובוזה יתרוץ גם הטעם שמלבד הודעת הכתוב על עצם הדבר שנגמרה המלאכה, רצה הכתוב בכלל לפרט אופן גמר המלאכה, שהוא סוג מלאכה של "נכנס בו כחוט השערה" (באמרו "וירא גו' את כל אשר עשה גו' יום השישי, ויכולו השמים גו'"), ***, - כי [מלבד מה ש"ל שכמו שמוספר בכתוב בנוגע לכל יום מה נברא ביום זה, כן רוצה לפרט מה הי' הגמר מלאכה שנעשה ביום השביעי, שהי' זה מלאכה שהיא "כחוט השערה", תו י"ל ד]בוזה רצה הכתוב לבארנו היאך "ויכל גו' ביום השביעי" אינו בסתירה להענין דשמירת שבת (שהדבר מתבאר ע"פ הודעת אופן גמר המלאכה, "שנכנס בו כחוט השערה" - כמבואר להלן בפנים שמצד זה מותר הדבר בשבת).

ומעתה יש להמתקן גם מה שאמר הכתוב "ויכולו גו'" אף שכבר נאמר לפניו "את כל אשר עשה" -

הוא בהכרח, כי לא מתסבר לומר ד"ויכל" שבתושב"כ קאי רק על הנאמר בתושבע"פ (ובתיב"ע כאן כתב דויכל קאי גם על העשרה דברים), ותו דהלא רש"י על התורה שהביא המדרש לא הוסיף מאומה מזה, ובדואי אם המדרש הי' מתפרש על זה הו"ל לרש"י לכתוב הידויש זה ולהביא המשנה.

***) ואף ש"ויאמר אלקים נעשה אדם" נאמר לאהרי "ויעש גו' את חית הארץ גו'" - מ"מ, התחלת עשיית חית הארץ אכן היתה מקודם, אבל המשך העשי' ("תקנם בצביונם כו'") הי' אח"כ, בהמשך כל השעות של יום השישי עד לרגע האחרון, ובתחילת כניסת השבת תיקן עוד "כחוט השערה".

ואין סתירה לזה מפירוש ר"פ תוריע "יצירתו של אדם אחר כל בהמה חיי ועוף", כי המדובר כאן הוא בנוגע לתקנם כו', ואילו יצירתם היתה קודם יצירת האדם.

***) ראה לעיל הערה 6.

ולהכי נראה דכוונה אחרת עמוקה יש כאן, ובהקדים דמן הכתובים לכאורה תתעורר קושיא, כי לעיל אמר קרא "וירא אלקים את כל אשר עשה גו' ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי", היינו דכ"ה המלאכה נשלמה ביום השישי¹³, ואיך נאמר כאן "ויכל גו' ביום השביעי".

ונקודת תירוץ הדבר הוא¹⁴, דהמלאכה והעשי' היתה מבעוד יום, ורק הגמר של מלאכה זו (שנעשתה לפני השבת¹⁵) נכנס

השערה.

13) עיין בראב"ע (כאן ובפ' בא יב, טו) וברד"ק (כאן) שפירשו דכילוי המעשה אינו מעשה, והכוונה ב"ויכל אלקים ביום השביעי" היא שבכניסת יום השביעי כבר כלתה מלאכתו, וכמו "ביום הראשון תשבתו" (בא שם) שפירשו (להראב"ע והרד"ק): שביום הראשון יהי' כבר מושבת ע"י שיבערוהו קודם יום ראשון.

אבל רש"י (שהוא המזכיר דברי המדרש על הכתוב כאן) ס"ל שפירוש "ויכל" הוא מעשה הכילוי, ולהכי אין לתרץ אלא כמבואר להלן בפנים ככוונת המדרש. ועיין גם בפרש"י לפ' בא (שם) שהוצרך לפרש ד"ביום הראשון" הכוונה לערב יו"ט, והיינו לפי שסבר ד"תשבתו" פירושו מעשה ההשבתה.

14) ועיין עוד בלקו"ש ח"ה ע' 29 ואילך מה שיש לפלפל בתירוץ זה, אם מתרץ כהוגן דברי המקראות, ואיך לפ"ז מתבאר היטב טעם הפירוש האחר שהובא במדרש וברש"י כאן.

15) ולהעיר בזה, דכיון ש"מלאכתו אשר עשה" ביום השישי (שהכילוי שלה, "ויכל", הי' "ביום השביעי") הרי היא "ויעש אלקים את חית הארץ גו'" ו"נעשה אדם" (פרשתנו א, כה-ו), והלא "ויכל" דמלאכת "נעשה אדם" הי' שעות אחדות לפני גמר יום השישי כמבואר במדרשות (וכן רש"י דאזיל בענין "ויכל" כהמדרש, פירש בפרשתנו ג, ח: "והם סרחו בעשירת") - שוב בהכרח לומר* שה"ויכל"

* גם ע"פ דבר משנה (אבות פ"ה מ"ו) דעשרה דברים נבראו בע"ש ביה"ש - עדיין המבואר בפנים ההערה

יום השישי ("ויכל גו' מלאכתו אשר עשה", שכיילה את "כל אשר עשה גו' יום השישי"), הנה עוד זאת - שיעור גמר זה גופא הי' קטן כל כך שאינו ניכר בפני עצמו למציאות, רוצה לומר, דמבלי הצטרפות מלאכת יום השישי עמו (שאותה בא לכלות) לא הי' ניכר כלל. ואופן מלאכה זה מותר בשבת.

ג

**עפ"ז יחדש בענין מלאכת מכה בפטיש
דחייב עלי' דוקא היכא שעכ"פ פעולת
ההכאה היתה שלימה**

וביאור היתר הדבר בשבת, דהנה במלאכת "מכה בפטיש" יש שני דברים, (א) פעולת האדם המכה, היינו מעשה ההכאה (ב) הדבר הנפעל עי"ז בדבר המוכה, הגמר שלו. היינו שהדבר הנפעל בדבר המוכה ע"י ההכאה אינו "מלאכה" ויצירה ממש, אלא גמר מלאכה בלבד.

ומעתה יש לפרש חידוש התורה להחשיב הגמר מלאכה המועט למלאכה ממש, דזהו דוקא היכא שעכ"פ פעולת האדם במעשה ההכאה היתה שלימה. דהנה סדר פעולת מכה בפטיש הנזכרת למעלה (משו"ע רבינו הזקן נ"ע ע"פ התוס' בשבת) לגרום ישרות העקמומית, הוא בהגבהת הפטיש והורדתו על הכלי (או האבן) (רש"י ד"ה המכה - שבת שס), וא"כ חידוש התורה להחשיב פעולה זו למלאכה הוא כאשר עושה את הפעולה כולה, דאז אע"ג שתוצאת הפעולה בהכ"י היא רק גמר של מלאכה אחרת, אבל כאשר פעולה זו היתה באופן שלם, היינו שההכאה היתה כסדרה על

פירוש ד"כחוט השערה" אינו מדבר על שיעור הזמן כמה נכנס ליום השבת (שע"ז הי' מתאים בלשון "הרף עין", כנ"ל), אלא על שיעור העשי' שבה נכנס הקב"ה בזמן השבת, שהיתה זו עשי' בכמות מועטת שגדרה "חוט השערה" המותרת בשבת¹⁷.

פירוש, ד"חוט שערה" הוא דוגמא על דבר קטן ביותר שכשהוא בפני עצמו אינו ניכר כלל, ואימתי נראית וניכרת מציאותו - רק כשמצטרף עם רבים, כי השערה היחידית דקה מן הדקה היא וכמעט אינו אפשרי שיוכלו להכיר ולהבחין בה¹⁸, ורק שערות רבות ניכרות ונראות למציאות. וזהו ששיעור הגמר שנעשה בשבת הי' "כחוט השערה", היינו דלא זו בלבד שלא היתה זו מלאכה ויצירה חדשה (כשאר מלאכות שבת), כי כל היצירות היו בששת ימים, ובשבת הי' רק הגמר של מלאכות

ככדי להדגיש, שגם לפני "ויכל" כבר נגמרה כל הבריאה, ו"ויכל" הי' רק כחוט השערה, שמתר בשבת.

17 וזהו עומק דברי המדרש לחלק בין בשר ודם להקב"ה שיודע עתיו ורגעיו, כי אופן גמר המלאכה בשבת המבואר כאן (שהגמר בשבת הוא רק בשיעור של חוט שערה) אינו שייך אלא אצל הקב"ה, כי בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו - לא זו בלבד שאי אפשר לו לעשות שום מלאכה בשבת, ה"ה צריך להוסיף גם מן החול על הקודש, אבל הקב"ה להיות שיודע עתיו ורגעיו הרי לא זו בלבד שלא הוצרך לסיים מלאכתו לפני השבת, אלא גם ביום השביעי עצמו יכול הוא לעשות הגמר (של המלאכה דיום השישי), כי נזכר בפנים מעשה הגמר שבו נכנס ליום השבת הי' שיעורו מעשה שהוא "כחוט השערה", שהוא דבר שאינו מלאכה ומותר לעשותו בשבת, כדלקמן בפנים.

18 ולהעיר מלשון הכתוב "קולע . . אל השערה" (שופטים כ, טז).

כי כשם שבאב המלאכה דמכה בפטיש אמרינן דאם רק ההורדה היתה בשבת – אינו חייב, הוא הדין בכל סוגי גמר מלאכה שהם תולדות מכה בפטיש, דהתם נמי החיוב הוא רק היכא דהפעולה המביאה את הגמר נעשתה בשלימותה ביום השבת, אבל אם בשבת נעשה רק חלק מן הפעולה – ליכא בזה חיוב להיותה חצי מלאכה. וזהו שרצה ר"ש לומר על מעשה בראשית, דשיעור הפעולה שנעשתה ביום השבת לגמור המלאכה הי' כמו "חוט השערה", היינו דבר שאינו ניכר כמציאות בפ"ע אלא בהצטרפות עם מה שנעשה לפניו ביום השישי (כמו הורדת הקורנס שהיא מחצית מפעולת ההכאה השלימה)²¹.

ד

יוסיף להעמיק אמאי ליכא כאן עב"פ איסור דרבנן דחצי מלאכה

אמנם, עדיין יש מקום להקשות על כל זה, כי אף שחצי מלאכה אין בה חיוב, הא מ"מ איכא בזה איסור דרבנן²². וכדאשכחן על דרך דוגמא במלאכת הוצאה דעקר חפץ בע"ש והניח בשבת קא עבר איסורא דרבנן, כמבואר בריש מסכתין (שבת ג, ב. וברש"י שם ד"ה מבע"י).

21 ועיין עוד בלקו"ש ח"ה ע' 34 ביאור טעם נחמד למה ראה עושה מעשה בראשית לנהוג בהיתר זה, ולא נמנע לגמרי משום מלאכה ביום השבת.

22 ואף ש(רוב ה)שבותים לא היו מאז ומעולם, ותקנום חכמים, אבל מצינו ששמר אברהם גם "שבות לשבת" (עיין רש"י תולדות כו, ה), וא"כ גם הקב"ה שמר זה.

כל פרטי', בהגבהה והורדה – חייב עלי' המכה מדין מלאכת "מכה בפטיש".

ולהכי, היכא דחסר בפעולת ההכאה, כיון שהגבי' את הפטיש לפני השבת ורק ההורדה בשבת היתה, הנה אע"ג שגמר מלאכת הכלי בא לידי פועל ע"י ירידת הפטיש, שהוא דבר שנעשה בשבת, מ"מ יש לומר דבכהאי גוונא אינו חייב, לפי שעשה בשבת רק מחצית מלאכה¹⁹. ובוזה יתורץ בפשטות מה שרצה ר' יוסי לומר במשלו מהגבהת הקורנס קודם השבת והורדתה בשבת²⁰ – כי באופן זה מותר הדבר בשבת.

ושוב י"ל דהיא היא כוונת ר"ש שנקט דהדבר שנעשה בשבת הי' שיעורו "חוט השערה", כי לא בא לדבר על הזמן – כמה זמן מן השבת נעשתה בו מלאכה, אלא רצה לומר שיעור המלאכה שהי' מועט כזה עד שאין בו איסור שייעשה בשבת,

19 לכאורה לא משמע כן מהא דחייב "אפילו לא צייר אלא מקצת הצורה" (כנ"ל משו"ע רבינו הזקן נ"ע). ויש לחלק בין מקצת בתחילה (שהכלי נגמר ע"י – כמבואר בשו"ע רבינו הזקן נ"ע שם) לבין מקצת בסוף (סוף הורדת הפטיש, דהכלי נגמר ע"י הכאה שמקצתה נעשה בחול). ואכ"מ.

20 בפרש"י לב"ר שם גורס "והדרא משתחשך", ומפרש "והחזיר ידו מן המלאכה משתחשך". אבל יש לומר, שגם החזרת היד (לאחרי המלאכה) מועילה לגמר המלאכה נדבאם אי"ז מועיל כלל – מהו פירוש "ויכל גו' ביום השביעי". אלא שמ"מ יש חילוק בין "הדרא" ל"הורידה", דגם ב"הורידה" רק כחוט השערה אפשר שלדעת ר' יוסי) הי"ז פעולה אסורה מדרבנן (ראה לקמן ס"ד), ו"הדרא", מכיון שהיא לאחרי עשיית המלאכה – מותרת מדרבנן (גם לדעת ר"י), אף שגם זה מועיל לגמר מלאכה. וצ"ע בכ"ז.



יפלפל בדעת המדרש כאן לענין תוספת שבת

וכיון דאתינן למדרש זה נימא בה עור מילתא, דהנה נתבאר כאן שהקב"ה אינו צריך להוסיף מחול על הקודש כיון שיודע עתיו ורגעיו, ורק בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך לזה. ולכאורה הדברים תמוהים, דהא קיי"ל לדינא דזמן תוספת שבת הוא קודם "בין השמשות" (שהוא ספק יום ספק לילה), בזמן שהוא ודאי יום (עיין בזה בשו"ע רבינו הזקן נ"ע או"ח סרס"א ובסי' תר"ח ס"ב). הרי שדין הוספה מחול על הקודש אין שרשו מצד ספק איסור, אלא בתורת ודאי, וא"כ אין סברא לחלק בין יודע עתיו ורגעיו לאינו יודע.

והנה דין תוספת שבת אינו מפורש בכתוב אלא למדוהו חכמים מקרא דיוה"כ (אמור כג, לב) "מערב עד ערב תשבתו שבתכם" (כמו שהזכיר בשו"ע רבינו הזקן נ"ע שם סרס"א ס"ד וסתר"ח ס"א וס"ד - והוא מבריייתא דיומא פא, ב ור"ה ט, א). ושמא יש לומר דהך מדרש לא ס"ל כלל לילפותא ד"מערב עד ערב גו", ולדידי' כל דין תוספת אינו אלא הנהגה להנצל מספק איסור (משא"כ לעיל מיני' במדרש (ספ"ט), דתניא "שעה יתירה שמוסיפין מחול על קודש ובה נגמרה מלאכת העולם כו", הוא משום דס"ל להך ילפותא. וק"ל).

ויעייין בביאור הגר"א (או"ח סרס"א ס"ב) על לשון השו"ע (שם) "יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש": כתב בלשון יש אומרים לפי שהרמב"ם לא כתב תוספת

איברא דזו אינה קושיא, כי הנה גם האיסור דרבנן אינו אלא היכא דיש כאן עכ"פ איזה חלק מן המלאכה, היינו דבר הניכר בפ"ע, אבל לא אשכחן חיוב במשהו שאינו ניכר (כמעט). ומעתה י"ל דאנן עסקינן בגמר הכאה בשיעור הכי מועט של "כחוט השערה", דבכהאי גוונא י"ל שאף איסור דרבנן אין בו.

ולמשל באב מלאכה דמכה בפטיש, אם הגבי' הפטיש בערב שבת, ואף הורידו קודם שתחשך עד קרוב לכלי כחוט השערה, ובשבת רק הוריד שיעור זה עד הכלי וסיים 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 שעושה בשבת הוא ענין בפני עצמו, וכמו הנחה בלא עקירה שה"הנחה" היא דבר בפני עצמו מה"עקירה". משא"כ כשחצי המלאכה שעושה בשבת אינה בגדר מלאכה כלל מצד עצמה, ורק העשי' שקודם השבת עושה אותה ל"מלאכה", אין בזה גם איסור דרבנן. ובנדון דידן: גמר הכלי (או פירוק הסלע מן ההר - לדעת רש"י (שבת קב, ב שם)) הוא מצד הכאת הפטיש עליו (ולא מצד נגיעתו בהכלי או בהאבן). ומכיון שבהורדת הפטיש בשיעור של "כחוט השערה" אין בה שום הכאה שתוכל לגמור את הכלי, וההכאה שישנה בהורדה זו היא מצד ההורדה שעשה בערב שבת, הרי לא עשה בשבת גם חלק מהמלאכה.

מלאכה עד רגע האחרון יש מקום לחשוש שיטעה ויכנס לשבת.

ומעתה י"ל דאף שמספק זה הוליד הכתוב דין שהוא בתורת ודאי, אבל הלא מדרש זה הוא דברי ר' שמעון, ולשיטתו דרשינן טעמא דקרא (ב"מ קטו, א. וש"ג), היינו שדינים שבאים מחמת איזה טעם (ואפילו לא נזכר הטעם בכתוב עצמו), היכא דליכא להטעם נשתנה הדין. ומה ינעם לפ"ז דר' שמעון הוא מאן דס"ל הכא דהקב"ה שיודע עתיו ורגעיו ואין אצלו הטעם לדין זה, שכל עצמו מחמת הספק, אינו מוסיף מחול על הקודש.

אלא בעיננו יוה"כ אבל בשביתה לא כתב שום תוספת, ועיין בהלכות שביתה עשור פ"א, וטעמו מדאמרינן בירושלמי . . . ערב שבת בראשית אתה מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה. ע"כ. עיי"ש עוד מה שהאריך להחזיק שיטה זו.

אי נמי י"ל בדרך אחרת, דבאמת גם המדרש סבר להך ילפותא מן הכתוב, מיהו ס"ל דבאמת טעם התורה גופא הוא רק משום ספק, לפי שבשר ודם אינו יודע כו', וגם מה שצריך להוסיף איזה זמן שהוא ודאי יום – הוא בכדי שלא יכשל בעשיית מלאכה בשבת, כי אם נתירוהו לעשות



תורת היים

מכתבי עצות והדרכות בעבודת השי"ת
בחיי היום יום

לפרוק את ה"סחורה"!

לפרוק את ה"סחורה"

ידוע פתגם כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, אשר אחר שמחת תורה מתחיל הסדר ד"ויעקב הלך לדרכו", הוא דרך הוי', דרך התורה והמצוה. וביאר (שיחת שמיני עצרת תש"ז) כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ בענין שמיני עצרת ושמחת תורה, שקונים את הסחורה ביריד, וכשמגיעים הביתה - במשך ימות השנה - פורקים את החבילות ומתחילים לעשות בסחורה את מה שצריכים לעשות בה.

כן הוא בכל אחד ואחת מישראל: בחודש השביעי שהוא משובע בכל טוב (ויקרא רבה פכ"ט, ח) נותנים להם ולנו "סחורה" במה להתפרנס כל השנה כולה, אבל צריך לפתוח האמתחות, לפרוק את החבילות ולעשות בסחורה את מה שצריכים לעשות בה.

(אגרות קודש ח"ד עמ' יח-יט)

צידה לדרך

...בבחימת ימי המועדים - ראש השנה, יום הכפורים, חג הסוכות, שמיני עצרת ושמחת תורה - ואיש הישראל צריך להיכנס בימי החול ונוסף על זה - בימי החול דימי החורף, כחצי שנה בלא רגלים, הרי צריך הוא לקחת עמו "צידה לדרך" - כחות והמשכות שאשר יתנו לו היכולת כי בקיימו הציווי "ויעקב הלך לדרכו", יוכל ללכת לבטח דרכו, אף כי כל הדרכים בחזקת סכנה.

ולזה הוא: ביום שמיני עצרת – אסיפת וקליטת כל ההמשכות כלליות של חודש תשרי. ובשמחת תורה – התחלת ההתגלות וההמשכה, אשר על ידי זה נקל יותר להביא לפועל טוב, במשך כל ימי השנה, את כל ההחלטות טובות דחודש תשרי.

(שם, עמ' כ)

תקופה חדשה בעבודת האדם

לאחרי הפסק ארוך נתקבל מכתבו ממוצש"ק פ' בראשית, נובסגנון המתאים לסיפורי חסידים ע"ד מנהג אבותיהם ברוסיא לפנים, שבמוצאי שמחת תורה היו מכריזים "ויעקב הלך לדרכו" הנה זו גם] בראשית התקופה חדשה בעבודת האדם בכלל, ובפרט במילוי תפקידו הפנימי והעצמי, מתאים להודעת חכמינו במשנתם – לשמש את קונו ולעשות לו ית' דירה בתחתונים.

ועל פי המבואר באגה"ק לרבנו הזקן סי' י"ד הרי משנה לשנה מתחדשת העבודה באופן נעלה יותר, ובלשון אגרת האמורה, שיורד אור שלא הי' מאיר עדיין מימי עולם אור עליון כזה, לארץ עליונה ולדרים עלי' הם כל העולמות העליונים והתחתונים, ועל התחתונים ע"י מעשיהם ועבודתם לגלות את האור מההסתר.

(אגרות קודש ח"ה עמ' לו)

החלטה של פועל להתחלה טובה

במענה על מכתבו מכ"ח תשרי, ומתחיל כדבעי אודות הרושם דימי חדש אלול ימים נוראים וימי חג הסוכות, אבל תיכף מפסיק בענין זה מבלי להזכיר מה הם ההחלטות ופעולות טובות וכו',

והרי ידוע תביעת רבותנו הק' מכל אנ"ש והתמימים בפרט שהעבודה צריכה להיות בפנימיות ולא במקיפים על אחת כמה וכמה שבמכתבו אינו מזכיר גם על דבר עבודה בדרך מקיף ועל פי פתגם כ"ק אדמו"ר הצ"צ "כפי שאדם מעמיד עצמו בתחילה, כך יהיה הלאה" ("ווי מען שטעלט זיך אוועק אזוי גייט דאס"), הרי אם בראשית השנה ועכ"פ בתחלת הסדר דויעקב הלך לדרכו בעניני תורה ומצוה מקשרים ההחלטה בקשר ענין של פועל במעשים הרי זו התחלה טובה לסדר כל השנה, משא"כ כשנשאר בעולם המחשבה ובהאי עלמא עולם הדבור כעולם המחשבה דמיא.

(אגרות קודש ח"י עמ' נב)



מהי ההכנה לבקשת צרכיו?



כאשר כ"ק מו"ח אדמו"ר נעשה בר מצוה - שאז נעשה יהודי לגדול, מפותח בתכלית בכל עניונו - אמר לו אביו, אדמו"ר [מוהרש"ב] נ"ע, שהיה גם המחנך שלו, שישאל דבר-מה (כפי מנהג רבותינו נשיאי חב"ד, החל מרבינו הזקן נ"ע).

ושאל כ"ק מו"ח אדמו"ר על מ"ש בסידור רבנו הזקן, שקודם התפלה צריך המתפלל לומר שהוא מוכן ומקבל על עצמו מצות "ואהבת לרעך כמוך": מהי שייכותה של מצוה זו עם התפלה? ואם משום שהתחלת היום צריכה להיות בכך שיהודי מקשר עצמו עם יהודי נוסף - היו צריכים לומר זאת יחד עם ברכות השחר, ולא להמתין עד התפלה?

וביאר לו אביו, אדמו"ר נ"ע, שבתפלה מבקש יהודי מהקב"ה את כל צרכיו, והרי הקב"ה הוא "אבינו שבשמים" של כאו"א מישראל, הן זקן והן צעיר, הן איש והן אשה. וכאשר מבקשים בקשה מהאב - יש לגרום לו תהלה נחת-רוח. והנחת-רוח והתענוג הגדול ביותר עבור אב הוא - בשעה שבניו, שהם מרובים ומחולקים זה מזה, הנה כל אחד מהם חי עם כולם באהבת אחים, ואוהב את זולתו כמו את עצמו - "ואהבת לרעך כמוך". ולכן צריך לקבל על עצמו מצוה זו - קודם התפלה (ספר השיחות קיץ ה'ש"ת ע' 156 ואילך).

זו היתה התחלת אופן כניסתו של הרבי לחייו בתור איש ישראל בשלימות, וגם הכנה לנשיאותו בעתיד.

העובדה שהרבי סיפר לנו זאת, היא בודאי גם הוראה לכל אחד ואחד מאתנו, שהתחלת העבודה עם עצמו, וההקדמה לה"נשיאות" שלו - שהרי לכאו"א ישנה השפעה ושליטה על חוג מסויים, על משפחתו, או לכל הפחות על עצמו - הנה קודם שיתחיל לעסוק בדבר, ולבקש מהקב"ה שיתן לו הצלחה בעבודתו, צריכה להיות ההכנה וההקדמה הראשונה לזה - להתאחד באהבה עם כל אחד ואחד מישראל.

זוהי ההכנה והכלי לכך שהקב"ה ימלא את בקשותיו, וכאמור לעיל, ששלום הוא כלי המחזיק ברכה, הן בגשמיות והן ברוחניות.

(לקוטי שיחות ח"ב עמ' 597 ואילך)



הרפי החסידות

שיחות כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מליובאוויטש
 זצוקלה"ה נבנ"מ זי"ע
 ואגרות קדשו בענייני עבודת השי"ת

איך להסתכל על הזולת?

בשעת התפלה צריכים לבקש, אבינו מלכנו! רחם! מדוע לשנוא יהודי? מדוע לראות עליו רע? והרי יהודי הוא! וצריכה, אפוא, להיות שביעת רצון ממעלותיו!



מן העבודות הראשונות של תלמידי הבעש"ט

אהבת ישראל היתה אחת העבודות הראשונות של תלמידי הבעל שם טוב. כל אחד מן התלמידים היה מוכרח לקנות לעצמו חבר טוב. גם בהיהודים שהם פשוטים ביותר השריש בהם הבעל שם טוב את מידת אהבת ישראל, שצריך להסתכל על הזולת בעין טובה בלבד.

(תרגום מאגרות קודש ח"ג עמ' רס"ט)

לחקור ולחפש, ולמצוא מעלות בזולת

כותב רבינו הזקן באגרת הקודש (סימן כב) "ועל כן אהובי ידידי נא ונא לטרוח בכל לבו נפש לתקוע אהבת רעהו בלבו . . ולהאמין באמונה שלימה במצות חז"ל והוי שפל רוח בפני כל אדם בכלל כי יציבא מלתא ותקין פתגמא שכ"א אחד מתוקן מחבירו". ההוספה ש"כל אחד מתוקן מחבירו" משמעה - שעל יד הזולת נעשה הוא עצמו מתוקן.

על הזולת צריכים לראות רק את המעלות, ואת חסרונות הזולת צריכים לראות רק

לשם כך, שידעו מה לתקן בו עצמו. ואילו בעיקר צריכים לראות בזולת את מעלותיו, שבלי ספק ישנן מעלות בכל אחד, אלא שיכול להיות שהן מכוסות ונעלמות, ואם אין הוא מוצא בזולת את מעלותיו – החסרון הוא במחפש ולא בזולת. למשל, כשחופרים באדמה למצוא מים, הרי אם החופר לא מצא מים, אין פירושו שאין מים באדמה, באדמה בודאי יש מים, אלא הדבר מראה שהוא לא חפר מספיק ואם ימשיך לחפור – ימצא מים. כך גם בנוגע לראיית מעלות בזולת, יש לחקור ולחפש יותר ואז בודאי ימצא בו המעלות.

(תרגום מספר השיחות תשי"ה עמ' 51 – ספר השיחות בלח"ק תשי"ה עמ' מ"ג)

מדוע לשנוא יהודי? מדוע לראות עליו רע? הרי יהודי הוא!

בחסידות ישנם שני עניינים: התעלות והתמרמרות. על האדם להיות שבור מעצמו ושבע רצון מהזולת. שכך צריך להיות, על הזולת יש לראות את המעלות ועל עצמו – את החסרונות.

ואילו היום איפכא מסתברא, שבעים רצון מעצמם ולא שבעים רצון מהזולת. רואים רק את המעלות העצמיות והחסרונות של הזולת, ומכך צריכים להיות שבורים מאוד.

הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק האמצעי אינו מתבייש ואומר, שכשוראים חסרון בזולת הרי החסרון הוא בו בעצמו, מראים לו מן השמים את חסרונותיו הוא, כדי שיתקן אותם.

החסרון אינו בזולת כי אם במי שמסתכל. המעלות שהוא רואה בזולת הוא הרי כדי שיראה עד היכן הוא יכול להתעלות.

ואילו היום רואים רק את החסרונות של הזולת והמעלות של עצמו, דבר שבא מן היצר הרע. ברם צריכים לפעול שהיצר הרע לא ינשום וזהו ההכאה הכללית, שבחסידות זה נקרא חקיקה מבחון.

והעצה לכך היא דמעות מכבסות. צריכים לבכות ולבקש מהרבש"ע, מדוע אראה רע על יהודי.

בשעת התפלה צריכים לבקש, אבינו מלכנו! רחם! מדוע לשנוא יהודי? מדוע לראות עליו רע? והרי יהודי הוא! וצריכה, אפוא, להיות שביעת רצון ממעלותיו!

(תרגום מספר השיחות תשי"ה עמ' 113 – ספר השיחות בלח"ק תשי"ה עמ' ק"ז)

