

גליון תתמח + ערש"ק פרשת בראשית

לקראת שובת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

האל"ף שלפני לימוד התורה

החושך – מטרה או אמצעי?

שיעור במלאכת מכה בפטיש

לפרוק את ה"סחורה"





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 דרוקמן, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

פתח דבר

בעזה"ת.

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

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כאופן אמירתם, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים בעת העיבוד הושמט ריבוי השקו"ט בפרי הענינים והרחבתם עם המקורות כפי שהם מופיעים במקורם [ובפרט, במדור "חידושי סוגיות", שמופיעים כאן רק עיקרי הדברים], ויש להיפך, אשר הביאורים נאמרו 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 בתוכן הענינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתות הדברים.

◇ ◇ ◇

ויה"ר שנוכה לקיום היעור "כי מלאה הארץ דעה את ה'", ונוכה לשמוע תורה חדשה, תורה חדשה מאתי תצא, במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא
מכון אור החסידות

תוכן ענינים

מקרא אני דודש.....ג.

הפירוש ב"תנינים הגדולים"

מדוע הוציא הכתוב את ה"תנינים הגדולים" מכלל "כל נפש החיה הרומשת"? / מהו ההכרח שנבארו "לוייתן וכן זוגו" ולא רק הלוייתן לבד? / ביאור דברי רש"י בקשר ללוייתן וכן זוגו והטעם שהביא בפירושו מה יעשו עם הלוייתן לעתיד לבוא

(ע"פ לקוטי שו"ת ח"ה עכ" 16 ואילך)

פנינים.....ה.

מהו החידוש בזה ש"כל הארץ של הקב"ה היא"? (ע"פ ספר השחית הנשיא ח"א עכ" 68 ואילך)

מזון הבריאה - חלק ממעשה הבריאה? (ע"פ לקוטי שו"ת ח"כ עכ" 7 ואילך)

יינה של תורה.....ז.

ה"אל"ף" שלפני לימוד התורה

מדוע התורה מתחילה בבי"ת ולא באל"ף? / איך יתכן שבתרגום השבעים שינו הזקנים את התחלת התורה מבי"ת לאל"ף? / מהי החומרה הגדולה בהחסרת "ברכת התורה"? / ומה חסר בלימוד התורה של גוי? / מהות לימוד התורה וההתקשרות בנותן התורה

(ע"פ לקוטי שו"ת חס"י עכ" 1 ואילך)

פנינים.....ט.

מטרת בריאת האור (ע"פ לקוטי שו"ת ח"י עכ" 7 ואילך)

החושך מטרה או אמצעי? (ע"פ לקוטי שו"ת ח"י עכ" 12 הערה 31)

חידושי סוגיות.....יא.

שיעור במלאכת מכה בפטיש

יקשה במש"כ הפוסקים דשיעור מכה בפטיש הוא אפי' בדבר מועט כל שהמעשה גומר איזה מלאכה - מדברי המדרש לענין מעשה בראשית שנכנס הקב"ה ביום השביעי "כחוט השערה" / יחדש דעדיין איכא שיעור במלאכת מכה בפטיש שהוא "חוט השערה", ויבאר מהות שיעור זה ועומק דברי המדרש

(ע"פ לקוטי שו"ת ח"ה עכ" 24 ואילך)

תורת חיים.....יג.

לפרוק את ה"סחורה"!

דרכי החסידות.....יד.

איך להסתכל על הזולת?

מקרא אני הדש

ביאורים בפשוטו של מקרא



הפירוש ב"תנינים הגדולים"

מדוע הוציא הכתוב את ה"תנינים הגדולים" מכלל "כל נפש החיה הרומשת"? / מהו ההכרח שנבראו "ליותן" ובן זוג? ולא רק הליותן לבד? / ביאור דברי רש"י בקשר לליותן ובן זוג והטעם שהביא בפירושו מה יעשו עם הליותן לעתיד לבוא



א. "ויברא אלקים את התנינים הגדולים, ואת כל הנפש החיה הרמשת אשר שרצו המים למיניהם וגו'" (פרשתנו א, כא). ובפירוש רש"י מעתיק תיבת "התנינים", ומפרש: "דגים גדולים שבים. ובדברי אגדה, הוא ליותן ובן זוגו, שבראם זכר ונקבה, והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא, שאם יפרו וירבו לא יתקיים העולם בפניהם. התנינים כתיב".

ובטעם שלא הסתפק רש"י בפירוש "דגים גדולים שבים", והוצרך להביא מ"דברי אגדה" שהוא "ליותן" – יש לבאר (וראה גור אריה כאן):

הנה לאחר התיבות "ויברא אלקים את התנינים הגדולים", נאמר "ואת כל נפש החיה הרומשת אשר שרצו המים למיניהם". ולכאורה קשה, הרי גם "תנינים" נכללים המה ב"כל נפש החיה", ולמה איפוא יחדם הכתוב והזכירם בפני עצמם?

על כך מפרש רש"י: "התנינים – דגים גדולים", שהטעם שנמנו בפני עצמם הוא משום שה"תנינים" כאן הם "דגים גדולים".

אלא שאין פירוש זה מספיק, כי סוף סוף יש בדגים כל מיני מינים, קטנים וגדולים, ואף על פי כן, כולם נכללים ב"כל נפש החיה". ואם כן, האם רק בגלל שה"תנינים" הם יותר גדולים לכן צריך להוציאם מן הכלל?

ולכן מוסיף רש"י ומביא מ"דברי אגדה", שהכוונה כאן היא לדג ה"ליותן", שהוא ידוע ומפורסם בגדולתו המיוחדת, היוצאת מן הכלל לגמרי, באין ערוך לשאר הדגים; וזהו הטעם שהכתוב מונה אותו בנפרד, ואינו מחשיב אותו כחלק מכלל "נפש החיה הרומשת" אשר שרצו המים למיניהם.

ובזה מתבאר גם הטעם שהכתוב מקדים את "התנינים הגדולים" – אף שהם מין אחד

לקראת שבת

ה

בלבד - כי בגלל גדולתו היוצאת מן הכלל של מין זה, הרי הוא חשוב יותר מ"כל נפש החיה".

ב. אמנם כדי שיתבאר להתלמיד ענינו של "לויתן" זה ולשלול טעויות וכו', אין רש"י מסתפק בעצם הפירוש - שהכוונה היא ל"לויתן", אלא מוסיף ומבאר את האופן שבו ממשיך הלויתן להתקיים: "שבראם זכר ונקבה והרג את הנקבה", והטעם לכך - "שאם יפרו וירבו לא יתקיים העולם בפניהם".

ואמנם, במדרשי חז"ל קיימת דיעה (בראשית רבה פ"ז, ד), שמלכתחילה נברא הלויתן לבדו, לא בן זוג, וזהו הטעם שכתוב "התנינים" בלשון יחיד;

אך רש"י לא רצה לפרש כן ב"פשוטו של מקרא", שהרי אמנם הכתיב הוא "התנינים", אך הקרי הוא "התנינים" ביו"ד, בלשון רבים, ואם כן, על כרחך שהם נבראו "זכר ונקבה" (ורק אחר כך הרג הקב"ה את הנקבה - שזהו הטעם שהכתיב הוא בלשון יחיד, כי עתה יש רק לויתן אחד חי).

[בבראשית רבה שם פירשו את הטעם ללשון רבים, שכולל בזה גם את ה"בהמות": "זה בהמות ולויתן". אבל בדרך הפשט אי אפשר ש"התנינים הגדולים" (לשון רבים) קאי גם על "בהמות", כי הכתוב "ויברא .. את התנינים" בא בהמשך לדלעיל מיניה - "וישרצו המים". ויש לומר, שזו גם כוונת רש"י בלשונו (בתחילת דבריו) "דגים גדולים שבים" - דלכאורה, תיבת "שבים" מיותרת היא - לשלול את פירוש המדרש, בהדגישו שהכתוב מדבר על דגים שבים דוקא].

ג. אך עדיין צריך ביאור, למה הוסיף רש"י את זה שלאחר הריגת הלויתן הנקבה מ"לחה לצדיקים לעתיד לבוא" - דלכאורה, איך פרט זה שייך ל"פשוטו של מקרא" כאן, בענין מעשה הבריאה בששת ימי בראשית?!

והביאור בפשטות: לומר שהקב"ה הרג את הלויתן הנקבה מיד לאחר בריאתה, בלי כל שימוש בה - הרי זה היפך השכל; ועל כרחנו שיש בבריאתה טעם ותועלת. וכדי לבאר זאת הביא רש"י את ה"אגדה", שיש בה מטרה ויעוד: היא מיועדת לאכילת הצדיקים לעתיד לבוא.

אמנם אין זה מחזור, כי אי משום הא - כדי לבאר את הטעם והתועלת שבבריאת הלויתן הנקבה - לא היה רש"י צריך להביא ענין כזה שהוא בבחינת "אגדה" גמורה, וממש "הלכתא למשיחא"; היה יכול לפרש בדרך פשוטה יותר:

הנה על הפסוק "לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" (פרשתנו ב, יח), פירש רש"י - "שלא יאמרו שתי רשויות הן, הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג וזה בתחתונים ואין לו זוג". וגם בענינו היה לו לפרש כן, שהמטרה בבריאת הלויתן הנקבה, היא כדי שלא תהיה טעות ש"שתי רשויות הן", באם הלויתן היה נברא יחידי ללא בן זוג!

והביאור בזה:

לאחר "ויברא אלקים" מסיים הכתוב: "וירא אלקים כי טוב". ויתירה מזו נאמר בהמשך הענין: "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד". כלומר, שכל מה שברא הקב"ה בששת ימי בראשית הוא "טוב מאד". אם כן, אי אפשר לומר שאין בלוייתן הנקבה תועלת בעצמה וכל בריאתה היא רק בשביל טעם צדדי – "שלא יאמרו שתי רשויות הן". לכן נקט רש"י ש"מלחה לצדיקים לעתיד לבוא", שבה עצמה יש טעם טוב מאד, שלכן היא מתאימה ומיועדת להיות מאכל לצדיקים לעתיד לבוא.

ד. אמנם, אף שנתבאר שבהכרח לנו להגיע ל"אגדה" זו בדבר מליחת הלוייתן הנקבה בשביל מאכל הצדיקים לעתיד לבוא (כדי לבאר כיצד היא עצמה בבחינת "טוב מאד") – הרי סוף סוף י"ל שנכונה היא גם הסברה הנ"ל, והיינו שאכן גם בענין הלוייתן היה שיך החשש "שלא יאמרו שתי רשויות הן, הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג וזה בתחתונים ואין לו זוג", וזהו טעם נוסף לכך שהקב"ה ברא את הנקבה הלוייתן אף שהרגה מיד, כדי שלא תהיה בריאת הלוייתן הזכר באופן ש"אין לו זוג".

ולפי טעם נוסף זה נרדף לבאר, למה ברא הקב"ה את הלוייתן הנקבה חיה ואחר כך הרג אותה ומלחה – ולא ברא מלכתחילה לוייתן מלוחה; אלא, שאם היתה נבראת מלוחה מלכתחילה, נמצא שהלוייתן הזכר היה יחיד במינו (חי), והיה חשש "שלא יאמרו שתי רשויות הן, הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג וזה בתחתונים ואין לו זוג" – ולכן ברא הקב"ה מלכתחילה את הלוייתן ביחד עם בת זוגו, ורק אחר כך הרגה ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא.

מזון הבריאה – חלק ממעשה הבריאה?

ויאמר אלקים הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע
גו' לכם יהי לאכלה. ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים
גו' את כל ירק עשב לאכלה
השוה להם בהמות וחיות למאכל, ולא הרשה לאדם ולאשתו
להמית ברי' ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כולם.
וכשבאו בני נח והניח להם בשר
(א, כט-ל. רש"י)

יש לבאר בכוונת רש"י, שהוקשה לו מה ענינו
של פסוק זה - המספר על מזונם של הנבראים
השונים - באמצע סיפור הבריאה עצמה.

וזהו שמבאר רש"י באומרו "השוה להם
בהמות וחיות למאכל, ולא הרשה לאדם
ולאשתו להמית ברי' ולאכול בשר":

בפסוק הקודם נאמר "ורדו בדגת הים ובעוף
השמים ובכל ח"י הרומשת על הארץ". ומקומו
של פסוק זה במעשה הבריאה מובן, כי הוא
מבאר את אופן בריאת האדם (ראה אברבנאל כאן,
מו"נ ח"ג פ"ג, ועוד), שהוא נבדל מכל הנבראים,
בהיותו נברא בצלם אלוקים, ולכן שולט הוא
על שאר הנבראים.

ובהמשך לזה בא הכתוב "הנה נתתי לכם את
כל עשב זרע זרע גו' לכם יהי לאכלה ולכל
חית הארץ גו'", "השוה להם בהמות וחיות
למאכל": אל לו לאדם לחשוב ששלטונו על
החיות הוא בלתי מוגבל, אלא עליו לזכור שגם
הוא נברא מוגבל, שברא הקב"ה באופן שמוזנו
שווה ל"חית הארץ ולכל עוף השמים" ו"ירק
עשב יאכלו יחד כולם".

ואף שנאמר "רדו גו' בעוף השמים ובכל ח"י
הרומשת על הארץ", מ"מ "לא הרשה לאדם
ולאשתו להמית ברי' ולאכול בשר", כי שלטון
האדם על החיות אינו בלתי מוגבל, עד שיהי
מותר לו להורגן ולאכול, אלא שלטון זה מוגבל
הוא, כי האדם הוא נברא מוגבל, ולכן אסור לו
להמית חיות ובהמות כדי לאכלן.

ובזה יובן גם המשך דברי רש"י "וכשבאו בני
נח התיר להם הבשר", היינו שגם בני נח נזקקו
להיתר מיוחד לאכילת בשר, ולא שהדבר הותר
להם מעצם שלטונם על החיות.

מהו החידוש בזה ש"כל הארץ של הקב"ה היא?"

בראשית – אמר רבי יצחק, לא הי' צריך להתחיל
את התורה אלא מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה
ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית,
משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים, שאם
יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם שכבשתם
ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם, כל הארץ של
הקב"ה היא, הוא ברא ונתנה לאשר ישר בעיניו, כרצונו
נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו.
(א, א. רש"י)

לכאורה צריך ביאור מהי טענתם של אומות
העולם, שהרי בוודאי גם הם מבינים בשכלם
שיש בורא לעולם (ובשופטני לא עסקינו (ראה ב"ק
פה, א, ועוד)), וא"כ מה מקום לטענתם "לסטים
אתם", ומהו החידוש בתשובתם של ישראל "כל
הארץ של הקב"ה היא?"

וי"ל שבעומק הדברים, הוויכוח בין בני
לאומות העולם הוא על ענין השיתוף:

אע"פ שאומות העולם מאמינים שיש בורא
לעולם, סוברים הם שראוי לחלוק כבוד לכוכבים
ומזלות שמהם הם מקבלים השפעתם, ולכמה
דעות בני נח לא הוזהרו כלל על השיתוף (ראה
רמ"א אור"ח סקנ"ו). וזהו טענתם, דכיון שלדעתם
של אומות העולם יש שיתוף ועד לשלטון
וממשלה זולתו ית' - הרי מצד שלטון הטבע -
הכוכבים והמזלות - ניתנה הארץ לגויים, וא"כ
ישראל לסטים הם.

ועל טענה זו עונים ישראל "כל הארץ של
הקב"ה היא" - הכל שייך להקב"ה בלבד בלי
שום שיתוף, כי אין לכוכבים והמזלות שלטון
כלל ח"ו ואינם אלא כגרגר ביד החוצב בו. וכיון
שמצד רצונו ית' "נטלה מהם ונתנה לנו", שוב
אין מקום לטענה אחרת כלל.

הדפוס מודפס
לעילוי נשמת

הרה"ח ר' יהודה לייב ב"ר

מדרכי אברהם ישעי'

ע"ה נולד

מבית ב"ר אברהם יצחק

נפ' ב"ר יוסף חיים

הגאון

יגה של תורה

ביאורים בעניני הפרשה על דרך ההסידות



ה"אל"ף" שלפני לימוד התורה

מדוע התורה מתחילה בבי"ת ולא באל"ף? / איך יתכן שבתרגום השבעים שינו הזקנים את התחלת התורה מבי"ת לאל"ף? / מהי החומרה הגדולה בהחסרת "ברכת התורה" / ומה חסר בלימוד התורה של גוי? / מהות לימוד התורה וההתקשרות בנותן התורה



תורתנו הקדושה פותחת בתיבה "בראשית", ובאות בי"ת. ותמהו רז"ל מדוע מתחלת התורה באות בי"ת, ולא באות אל"ף שהיא ראש לכל האותיות. וביישוב תמיהה זו ביארו בכמה אופנים, אשר מהם נמצא שהתורה צריכה להתחיל בבי"ת דווקא, ולא באל"ף; וכפי שיובאו ויתבארו להלן.

יש להצביע על דבר פלא לכאורה:

מסופר בגמרא, שכאשר תרגמו הזקנים לתלמי המלך את התורה, נעשה נס, ועלה בדעת כולם לשנות בתרגום כמה שינויים נחוצים. ואחד השינויים הי' בתחילת התורה, שכתבו לו תרגום של "אלקים ברא בראשית", ולא של "בראשית ברא אלקים". ונמצא, שהזקנים תרגמו את התורה באופן שאינה מתחילה בבי"ת, כי אם באל"ף.

ומשמע מכך, שאכן יש סברא גדולה וחזקה שתהא התורה מתחילה באל"ף, ומשום כך הוכרחו הזקנים לתרגם את התורה באופן שתתחיל באל"ף. ולא עוד, אלא שנעשה לשם כך נס, ומשמים נתנו בלב כולם להתחיל את התורה באל"ף.

ואינו מובן: אם אכן הסברא להתחיל את התורה באל"ף היא דחוי', ובאמת צריכה התורה להתחיל בבי"ת, מדוע לא התחילו את התורה בבי"ת גם בתרגום הזקנים. ובוודאי היו יכולים למצוא בתורת אמת כמה ביאורים שיתקבלו בליבו של תלמי, ובאופן שהתורה תתחיל בבי"ת?

לימוד התורה – דרך ההתקשרות בהשי"ת

קודם שבא האדם לעסוק בתורה מחויב הוא לברך תחילה ברכת התורה. והנה, ברכה זו

אינה רק ברכת שבח והודאה להשי"ת על נתינת התורה ומצוות לימודה, אלא עבודה שלמה יש בה, והיא הכנה והקדמה ללימוד התורה.

על מהותה וחשיבותה של ברכת התורה אפשר ללמוד ממאמר חז"ל, המבאר את גודל החיסרון כאשר אין מברכים את ברכת התורה:

על הפסוק (ירמ' ט, יא-יב) "על מה אבדה הארץ . . על עזבם את תורת", ביארו חז"ל (נדרים פא, א. ב"מ פה, ב), ש"עזבם את תורת" אין משמעותו שלא למדו ועסקו בתורה; אלא "על שלא ברכו בתורה תחילה", שהחסירו את ברכת התורה.

ולכאורה הדבר תמוה מאוד, וכפי שהקשה הב"ח (או"ח סי' מז): "למה יצא כזאת מלפניו, להענישם בעונש גדול ורם כזה, על שלא ברכו בתורה תחלה, שהוא לכאורה עבירה קלה?".

ומבאר הב"ח יסוד נפלא, שאכן ברכת התורה היא עיקר יסודי ומהותי בלימוד התורה:

"דכוונתו ית' מעולם, היתה שנהי' עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה . . והוא המכוון בברכת אשר בחר בנו".

ועד כדי כך, שכאשר "עברו חוק זה, שלא עסקו בתורה כי אם לצורך הדברים הגשמיים", ו"לא נתכוונו להתעצם ולהתדבק בקדושת ורוחניות התורה ולהמשיך השכינה למטה בארץ", נקרא הדבר בכתוב "עזבם את תורת". וזהו גם פירוש "אבדה הארץ": "כלומר נחרבה ונשארה חומרית, מבלי עובר שם קדושת השכינה".

הסדר הנכון בלימוד התורה

ויש לבאר את יסוד זה של "ברכת התורה" בעומק יותר:

בלימוד התורה ישנם שני עניינים (ראה גם בתפארת ישראל (להמהר"ל) בהקדמה):

א. לימוד שכלי של התורה, באופן שמתיישב היטב במוחו של הלומד, והוא מבין את הדברים על בוריים.

ב. הדיקות וההתאחדות עם נותן התורה. עניין זה שבתורה, הוא קדושת התורה ועצמותה, שאינו מובן כלל בשכל, לפי שהוא למעלה מהבנה והשגה לגמרי.

עצמותה של התורה, היא חכמתו של הקב"ה, ש"לית מחשבה תפיסא ב" כלל" (ראה תקוני זהר בהקדמה - "פתח אליהו"). אלא שאחר כך "נסעה וירדה בסתר המדרגות, ממדרגה למדרגה, בהשתלשלות העולמות, עד שנתלבשה בדברים גשמיים ועיני עולם הזה . . כדי שתהא כל מחשבה תפיסא בהן" (תניא פ"ד).

אך גם בהיותה מלובשת בעיניינים גשמיים, הרי היא עדיין חכמתו ורצונו ית', ואדם הלומד תורה הוא מתדבק ומתאחד עם הקב"ה עצמו. וכמשל אדם המחבק את המלך, "שאין הפרש במעלת התקרבותו ודביקותו במלך, בין מחבקו כשהוא לבוש לבוש אחד, בין שהוא לבוש כמה לבושים, מאחר שגוף המלך בתוכם" (תניא שם). וכמו כן בלימוד התורה,

גם כאשר עוסקת בדברים גשמיים, מתאחדים ומתדבקים בו במהותו ועצמותו של הבורא ית"ש.

וזהו תוכן ונוסח 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. זוהי קדושת התורה ועצמותה שלמעלה מהשכל.

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

ומשום כך מתחילה התורה באות ביי"ת, שהיא האות השני, ולא באל"ף שהיא הראשונה: ראשית כל צריך האדם לעמוד על ה"אל"ף של לימוד התורה. עליו לברך ברכת התורה, ולידע ולהכיר בקדושת התורה שלמעלה מהשגה, ואשר בלימוד התורה הוא מתאחד ומתדבק בו ית'.

ורק לאחר מכן, אפשר לגשת אל ה"ביי"ת שהוא לימוד התורה עצמו. לימוד זה צריך להיות בהבנה והשגה שכליות, ובכך מתאחדים עם הבורא ית'. אך לימוד זה בא רק לאחר ההקדמה וההכנה של ה"אל"ף, היא ברכת התורה.

תלמי המלך אינו שייך לקדושת התורה!

ומעתה יובן היטב מדוע בתרגום הזקנים לתלמי המלך, התחילה התורה באל"ף ולא בביי"ת:

גם כאשר גוי לומד תורה, הרי הוא שייך להבנה השכלית, אך אינו שייך כלל וכלל לקדושת התורה. בלימודו הוא אמנם משיג ומבין את הלכות התורה וכיוצא בזה, אך אינו מתקשר ומתדבק בכך בהשיי"ת.

וממילא נמצא, שאצל הנכרי, הרי התורה שלומד היא בבחינת אל"ף, והוא אינו שייך לעניין ברכת התורה, וההכרה בנותן התורה וקדושתה. ועל כן התחילה התורה בתרגום השבעים באות אל"ף ולא בביי"ת; כי עניין הקדמת ברכת התורה, שייך רק בבני ישראל, אשר נותן התורה בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו.

לתכליתה ויתגלה האור הגנוז.

מטרת בריאת האור

החושך מטרה או אמצעי?

והארץ היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום. ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור רבי יודעה אמר האורה נבראת תחילה. משל למלך שבקש לבנות פלשין והי' אותו מקום אפל מה עשה הדליק נרות ופנסים לידע היאך הוא קבע תימליוס (יסודות - מת"כ) כך האורה נבראת תחלה. ורבי נחמ"י אמר העולם נברא תחלה משל למלך שבנה פלשין ועטרה נבראת ופנסים. (בראשית א. ב-ג. ב"ד פ"ג, א)

יש לבאר תוכן מחלוקתם של רבי יהודה ורבי נחמ"י:

החושך מורה על הרע שבעולם, והאור מורה על הטוב שבעולם. ואת תכלית ומטרת בריאת החושך יש לבאר בשני אופנים: (א) החושך עצמו אין בו מטרה עצמית, אלא הוא אמצעי כדי שתהי' לאדם בחירה חפשית, והתכלית היא שיבחר האדם באור וידחה את החושך. (ב) התכלית היא לא רק בדחיית החושך (שעל ידה יבוא האדם לאור), אלא המטרה היא הפיכת החושך עצמו לאור ולטוב.

ובזה נחלקו ר"י ור"נ:

לדעת רבי נחמ"י נברא תחלה העולם חשוך, ורק אח"כ נברא האור. וכיון שבריאת האור ענינה הודעה על תכלית הבריאה (ראה פנינה הקודמת), נמצא שהחושך (שקדם לבריאת האור) לא נכלל במטרת הבריאה, אלא הוא נמצא מחוץ לה. ונמצא שדעתו היא כאופן הא' הנ"ל, שהחושך אין בו תכלית כשלעצמו, אלא התכלית היא שהאדם ידחה את החושך ויבחר באור.

אבל לדעת רבי יהודה "האורה נבראת תחילה", היינו שבריאת האור קדמה לכל הבריאה כולה, גם לבריאת מציאות החושך. והיינו לפי שדעתו היא כאופן הב', שגם בריאת מציאות החושך יש בה עצמה תכלית, כמו בשאר חלקי הבריאה, והתכלית היא להפוך גם את החושך עצמו לאור ולטוב.

ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור

א"ר אלעזר, אור שברא הקב"ה ביום ראשון, אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו. כיון שנשתכל הקב"ה ברור המבול וברור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים, עמד וגזז מהן, שנאמר ויכנע מרשעים אדם. ולמי נגז, לצדיקים לעתיד לבא (בראשית א, ג. חגיגה יב, א)

צריך להבין:

(א) למה נברא האור ביום הראשון, קודם לכל ברואי בראשית - והרי לכאורה האור אין בו כל מטרה בפני עצמו, אלא כל התועלת שבו היא בזה שהברואים יכולים לראות באמצעותו, ומה תועלת יש בבריאתו כשהללו עדיין לא נבראו (ראה גם ע"י יוסף לתנחומא ויקהל ו בשם הי"פ)?

(ב) כיון שמטרת האור היא להאיר, נמצא שלאחר גניזתו לא נתקיימה מטרת בריאתו, ואם כן מפני מה בראו ה' מלכתחילה (ראה יפ"ת לב"ר פ"ג, ו)?

ויש לומר:

בנוהג שבעולם, כאשר אדם בונה ויוצר איזה דבר, ראשית כל הוא מברר וקובע לעצמו את התכלית של הדבר, ורק אח"כ מתחיל בפעולה עצמה.

וכן הוא בענין בריאת העולם: ראשית כל קבע הקב"ה את מטרת הבריאה - "יהי אור", היינו שתכלית הבריאה היא הפיכת העולם למקום קדוש, שבו יאיר האור האלקי, ורק אח"כ פנה למעשה הבריאה עצמה.

ומטעם זה נגזז האור מיד לאחר בריאתו, כי כל זמן שמטרה זו לא נתקיימה, הרי האור אינו נמצא בגלוי, והוא בבחינת רז (כדברי הזהר הק' ח"ג כח ב, תקי"ז תיקון י"ט) ש"אור" בגימטריא ("וד"), ורק כשתתקיים תכלית הבריאה יתגלה רז זה ויהפך לאור גלוי.

וזהו שאמרו חז"ל "והיכן גנוז בתורה" (ראה מדרש רות בזהר חדש פה, א, ועיי"כ זח"א רסד, א. זח"ב קמט, א), כי התגלות האור לעתיד לבוא היא על ידי עבודתם של ישראל בלימוד התורה ובקיום מצוותי' (ראה תניא ריש פלי"ז), שעי"ז תבוא הבריאה

ידושי סוגיות

עיון ופירוש בסוגיות הפרשה



שיעור במלאכת מכה בפטיש

יקשה במש"כ הפוסקים דשיעור מכה בפטיש הוא אפי' בדבר מועט כל שהמעשה נומר איזה מלאכה – מדברי המדרש לענין מעשה בראשית שנכנס הקב"ה ביום השביעי "כחוט השערה" / יחדש דעדיין איכא שיעור במלאכת מכה בפטיש שהוא "חוט השערה", ויבאר מהות שיעור זה ועומק דברי המדרש



אינו חשוב מלאכה מ"מ עכשיו שהכלי נגמר וניתקן על ידו הרי הוא נחשב למלאכה". חזינן, דאפילו עשיה מועטת שמצד עצמה אין לה שיעור של "מלאכה", כל שמביאה גמר יצירת כלי וכדומה הוי מלאכה.

ומעתה לכא' צ"ע במדרש (ב"ר פ"י, ט) "רבי שאלה לרבי ישמעאל ב"ר יוסי א"ל שמעת מאביך מהו ויכל אלהים ביום השביעי, אתמהא (וכי בשבת היה עושה מלאכה [כמשמעות הכתוב דהכילוי והגמר היה בגוף יום השביעי] 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

גרסינן בשבת עה: "כל מידי דאית ביה גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש", חזינן שלא ניתן איזה שיעור למלאכה זו מלבד הגדר ד"גמר מלאכה", והיינו דבכלל מלאכה זו גם פעולה כל שהיא ובלבד שגומרת המלאכה. ובשו"ע רבינו הזקן האריך לבאר גדר מלאכה זו (ע"פ הר"ח ר"פ הבונה), ד"דרך האומנים העושים כלי מתכת להכות בפטיש על הכלי אחר שנגמר כדי להשוות עקמימותו בהכאה זו והכאה זו היא גמר מלאכת הכלי והוא אב מלאכה שהיתה מלאכה בכלי המשכן. וכל העושה שום דבר שהוא גמר עשיית הכלי ותיקונו הרי גמר זה נחשב למלאכה והוא תולדות מכה בפטיש שהיה במשכן, כגון הצר צורה בכלי העומד לציירו אפילו לא צייר אלא מקצת הצורה הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב, שאף שהציור מצד עצמו

בשיעור "כחוט השערה", וגמר בשיעור זה אינו דבר הנחשב למלאכה בפני עצמו כלל, והוא דבר המותר לכשעצמו בשבת. פירוש, ד"כחוט השערה" שאמר המדרש אינו שיעור הזמן כמה נכנס ליום השבת אלא שיעור העשיה שנכנסה בשבת, שהיתה זו עשיה בכמות מועטת שגדרה "חוט השערה" המותרת בשבת.

וביאור גדר שיעור זה, ד"חוט שערה" הוא דבר קטן ביותר שאינו ניכר כלל כשהוא לעצמו, ואימתי נראית וניכרת מציאותו - כשמצטרף עם רבים, כי שערה יחידית דקה מן הדקה היא וכמעט אין מכירים ומבחינים בה, ורק כשהשערות רבות ניכרות ונראות כולן למציאות. וזהו שיעור הגמר שנעשה בשבת, דלא זו בלבד שלא היתה זו מלאכה ויצירה חדשה כי אם גמר בלבד, הרי גם שיעור הגמר גופא היה קטן שאינו ניכר בפני עצמו, רוצה לומר, דמבלי הצטרפות הנעשה ביום השישי לא היה ניכר כלל. ואכן אופן מלאכה זה מותר בשבת וזוהי כוונת ר"ש שחילק בין בשר ודם להקב"ה שיועד עתיו ורגעיו, כי אופן גמר מלאכה כזה בשבת המותר בשבת אינו שייך למעשה אלא אצל הקב"ה, דבשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך בלאו הכי להוסיף גם מן החול על הקודש].

וביאור היתר זה, אף שלכאור' גם גמר ששיעורו כחוט השערה סו"ס גמר המלאכה הוא והוי בגדר מכה בפטיש, כי הנה מלאכה זו כוללת ב' פרטים: פעולת הגברא, שהיא העשיה עצמה, והנפנעל והתוצאה בחפצא דהכלי - שנגמרת מלאכתו ע"י עשיה ופעולה זו. והנה לכאורה חידוש התורה ב"מכה בפטיש"

הקב"ה שהוא יודע רגעיו ועתיו ושעותיו נכנס בו כחוט השערה". ע"כ. ועיי"ש במת"כ דרשב"י לפרש דברי ר' יוסי בא, והמשל דמכה בקורנוס שהגביהו מבע"י והורידה משתחשך היינו דברי ר"ש שנכנס ביום השביעי כחוט השערה. ויש לתמוה, דכיון שהדבר שנעשה בשבת הוא שגמר את המלאכה, כי ההורדה היתה משתחשך (ו"נכנסה" עשיה כל דהוא בתוך יום השביעי ממש), מה לי כחוט השערה מה לי כהר ההר - מכל מקום הוי עליה שם מלאכת מכה בפטיש ואסור הדבר שיהיה בשבת, והדרא הקושיא איך כילה המלאכה "ביום השביעי". וגם צ"ע עפ"ז בגוף סברת המדרש שהקב"ה יודע עתיו ורגעיו, הלא אין בזה אלא לבאר שאינו צריך להוסיף על הקודש ויכול לכוין לרגע האחרונה דיום השישי, אבל עדיין לא נתבאר למה יכנס הקב"ה במלאכתו לתוך היום השביעי ולו בכלשהו.

ולבאר זה יש לעיין בדקדוק לשון ר' יוסי "כחוט השערה", דלכאורה הוא לשון מתאימה לכמות מועטה במציאות ולא בזמן, וטפי הו"ל למנקט "הרף עין" וכדומה, כמו שנקטו בש"ס (ברכות ב: וכהנה רבות). ונראה דכוונה אחרת יש כאן, ובהקדים דגם אי אמרינן דרק גמר היצירה היה בשבת, עדיין קשיא מה דאמר קרא לעיל מיניה "וירא אלקים את כל אשר עשה גו' ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי", היינו דכל המלאכה נשלמה ביום השישי. וע"ז רצה המדרש ליישב דשיעור הגמר שהיה בשבת לא חשיב כלל, ואכן המלאכה והעשיה כולה היתה מבעוד יום, כי הגמר של המלאכה שנכנס בשבת - לא היה אלא

כי בכל פעולת גמר מלאכה החיוב הוא רק היכא דגוף הפעולה שהביאה את הגמר נעשתה בשלימותה בשבת, אבל אם בשבת נעשה רק חלק ממנה ליכא חיוב.

אמנם, לכאורה בכל האמור עדיין לא עלתה ארוכה, כי אף שחצי מלאכה אין בה חיוב, הא איכא בזה איסור דרבנן, כדאשכחן במלאכת הוצאה דעקר חפץ בע"ש והניח בשבת קא עבר אאיסורא דרבנן, כמבואר בריש מסכתין, ולכאורה דמיא להגביה קורנס בע"ש והוריד בשבת; ואיך נאמר שעשה כזה הקב"ה.

איברא דזו אינה קושיא, כי י"ל דזהו גופא דיוק לשון חז"ל "חוט השערה" דייקא שהוא דבר בלתי ניכר. פירוש, כי זה ודאי שגם איסור דרבנן אינו אלא היכא דיש עכ"פ 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", דבכאה גוונא י"ל שאף איסור דרבנן אין בו. ולמשל באב מלאכה דמכה בפטיש, מיירינן דהגביה הפטיש בערב שבת, ואף התחיל להורידו קודם שתחשך, עד קרוב לכלי כחוט השערה, ובשבת הוריד רק 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, וכדוגמא הנ"ל דהנחה בלא עקירה, שה"ה הנחה היא דבר בפני עצמו מה"עקירה". משא"כ כשחצי המלאכה שעושה בשבת אינו בגדר מלאכה כלל מצד עצמה, ורק העשיה

עוסק רק בהנפעה בדבר המוכה (שאינו "מלאכה" ממש אלא גמר מלאכה, ומ"מ חידשה תורה דהוי חשיבות בפ"ע לחייב ע"ז), אבל יש לומר דאין חידוש זה בידינו אלא היכא שהפרט השני – מעשה הגברא – היה שלם, פירוש, כי אף פעולת הגברא היא חלק מגופה וצורתה של מלאכה זו (ולא שהנפעל והתוצאה הוא לבדו גופה של המלאכה, ואילו הפעולה דהגברא אינה אלא "אמצעי" שעל ידו תבוא לכאן גוף המלאכה), ולהכי החידוש להחשיב גמר מלאכה (ה"נפעל") למלאכה הוא רק היכא שפעולת האדם המביאתו היתה דבר שלם. ולדוגמא בהכאת קורנס הנ"ל, דסדר פעולה זו ליישר העקמומית הוא הגבהת הפטיש והורדתו על הכלי, וחידוש התורה להחשיבו למלאכה הוא בעושה פעולה זו כולה, דאז אע"ג שתוצאת הפעולה אינה מלאכה שלימה אלא גמר מלאכה אחרת, אבל כיון שהפעולה היתה דבר שלם, שההכאה היתה כסדרה על כל פרטיה, בהגבהה והורדה, חייב המכה. אבל היכא דחסר בחלקי הפעולה גופא, כגון שהגביה הפטיש לפני השבת ורק הוריד בשבת, הנה אע"ג שגמר מלאכת הכלי בא ע"י ירידת הפטיש, וההורדה נעשתה בשבת, מ"מ יש לומר דדעת המדרש דאינו חייב לפי שעשה בשבת רק מחצית מלאכה.

ובזה יתבאר היטב מה רצה ר' יוסי להביע במשלו מקורנס שהגביהו קודם השבת ורק הורידו בשבת – כי בזה הגדיר היטב שיעור ההיתר הנ"ל. והיא גם כוונת ר"ש שהעשיה בשבת היתה "חוט השערה", רוצה לומר ששיעור המלאכה היה מועט שאין בו איסור שיעשה בשבת,

שקודם השבת עושה אותה ל"מלאכה",
 אין בזה גם איסור דרבנן. ובנדון דידן:
 גמר הכלי הוא מצד הכאת הפטיש עליו
 (ולא מצד נגיעתו בהכלי), וכיון שהורדת
 הפטיש בשיעור "כחוט השערה" אין בה

מצ"ע שום הכאה שתוכל לגמור את הכלי,
 אם לא בצירוף ההורדה שהיתה בערב
 שבת העושה ההורדה דשבת להכאה, הרי
 שלא עשה בשבת גם חלק מהמלאכה.

לפרוק את ה"סחורה"!

תקופה חדשה בעבודת האדם

לפרוק את ה"סחורה"

לאחרי הפסק ארוך נתקבל מכתבו ממוצש"ק פ' בראשית, [ובסגנון 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, שיוּרד אור שלא הי' מאיר עדיין מימי עולם אור עליון כזה, לארץ עליונה ולדרים על"ה הם כל העולמות העליונים והתחתונים, ועל התחתונים ע"י מעשיהם ועבודתם לגלות את האור המהסתר.

(אגרות קודש ח"ח עמ' לו)

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 ישראל צריך להיכנס בימי החול ונוסף על זה - בימי החול דימי החורף, כחצי שנה בלא רגלים, הרי צריך הוא לקחת עמו "צידה לדרך" - כחות והמשכות אשר 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)

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 ופועולות 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 הצי"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)



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' רסט)

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"ל אחד מתוקן מחבירו".

ההוספה ש"כל אחד מתוקן מחבירו" משמעה – שעל ידי הזולת נעשה הוא עצמו מתוקן. על הזולת צריכים לראות רק את המעלות, ואת חסרונות הזולת צריכים לראות רק לשם כך, שידעו מה על הרוואה 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 תש"ה עמ' 51 – ספר השיחות בלה"ק תש"ה עמ' מט)

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, שכשרואים חסרון בזולת הרי החסרון הוא ברואה עצמו, מראים לו מן השמים את חסרונותיו הוא, כדי שיתקן אותם.

החסרון אינו בזולת כי אם במי שמסתכל. המעלות שהוא רואה בזולת הן 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 מבחוץ.

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 תש"ה עמ' 113 – ספר השיחות בלה"ק תש"ה עמ' קז)