

גליון תשנ"ו + ערש"ק פרשת בראשית

לקראת שובת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

— אמוחה את האדם — ומה עם נח?

קרבנו של קין משובח או גרוע

שיעור במלאכת מכה בפטיש

סיפוק נפשי מעבודת הקודש





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 חריטנוב, 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' (גליון תשנ), 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 חברי המערכת, ולפעמים בעת העיבוד הושמט ריבוי השקו"ט בפרטי 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 שנשמנו בתוכן הענינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

◇ ◇ ◇

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

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

תוכן ענינים

ב. מקרא אני דורש.....

"אמחה את האדם" – ומה עם נח?

"אמחה" – מנין לרש"י שאין פירושו כפשוטו – כליון – אלא הבאת מים על עפר? • "נחמתי" – מדוע אין רש"י מפרשו מלשון חרטה, אלא "חשבתי מה לעשות"? • בין מחשבת הקב"ה לכלות את הבריאיה כולה לגזירתו בדיבור

(ע"פ לקסי שחות חב"ו עמ' 27 ואילך)

ה. פנינים... עיונים וביאורים קצרים

מדוע ברא הקב"ה את נקבת הלויתן?

קרבתו של קין משוכח או גרוע (ע"פ לקסי שחות חב"ו עמ' 20 ואילך)

ו. יינה של תורה.....

מדוע "פתח" במעשה בראשית ולא בעניני קדושה?

נתינת ענייני עוה"ז לעשיו – בכדי ש"יכבשום" ישראל / עבודה בענייני קדושה היא בפרישות מעולם הזה / תכלית הכוונה – דווקא בעבודת ה"כיבוש" / בעבודת הבידורים מתגלים כוחות נעלים יותר

(ע"פ לקסי שחות ח"ב עמ' 1 ואילך)

ט. פנינים... דרוש ואגדה

"מכה בפטיש" – פעולה אחת המכרעת את הכף (ע"פ ספר השחות תשנ"ח

ח"א עמ' 147 ואילך, לקסי שחות ח"ה עמ' 34 ואילך)

"על מילואו נברא" או "לעשות – לתקן"? (ע"פ לקסי שחות ח"ה עמ' 14 ואילך)

י. חידושי סוגיות.....

שיעור מלאכת 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 לקסי שחות ח"ה עמ' 24 ואילך)

יג. תורת חיים.....

סיפוק נפשי מעבודת הקודש

יד. דרכי החסידות.....

הענינים נפעלים בעולמות העליונים



”אמחה את האדם” – ומה עם נח?

”אמחה” – מניין לרש”י שאין פירושו בפשוטו – כליון – אלא הבאת מים על עפר? ♦ ”נחמתי” – מדוע אין רש”י מפרשו מלשון חרטה, אלא ”חשבתי מזה לעשות”? ♦ בין מחשבת הקב”ה לבלות את הבריאה כולה לגזירתו בריבור



בסיום פרשתנו: ”ויאמר ה’, אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה, מאדם עד בהמה, עד רמש ועד עוף השמים, כי נחמתי כי עשיתים” (פרשתנו ו, ז).

ובפירוש רש”י:

”ויאמר ה’ אמחה את האדם – הוא עפר, ואביא עליו מים ואמחה אותו, לִכְךָ נאמר לִשׁוֹן מיחוי”.

וחדוש גדול יש בדבריו, שהרי בדרך כלל מתפרשת תיבת ”אמחה” במשמעות של מחיקה, כליון והשמדה, וכמו ”מחה אמחה את זכר עמלק” (בשלח יז, יד);

ומדוע באמת לא פירש רש”י תיבת ”אמחה” במשמעותה הפשוטה, והוצרך להעמיס בתיבה זו משמעות חדשה – הבאת מים על עפר? !

[בכמה מפרשים פירשו שהדיוק הוא מזה שלא נאמר ”אֶכְלֶה” (ראה באר בשדה כאן. ועוד). ובמדרש תנחומא (באבער, פ’ נח ד): ”אכרות, אשמיד, אהרוג, אאביד אין כתיב כאן”.

אבל בדרך הפשט אין זו קושיא, שהרי כן הוא הלשון הרגיל וכמו שמצינו מפורש בעמלק – ”מחה אמחה” (וכן ”תמחה את זכר עמלק” (ס”פ תצא)), שהפירוש בוודאי מלשון כליון ומחיקה (ללא קשר להבאת מים), ועד כדי כך שרש”י שם אינו רואה צורך לפרש תיבה זו כי מובנת היא מאלי’.

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

לקראת שבת

ה

ב. ויובן בהקדים חידוש נוסף של רש"י בפסוק דידן – בפירוש סיום הפסוק, "נחמתי כי עשיתים":

לכאורה, הפירוש הפשוט של התיבות הללו הוא – "התחרמתי על כך שעשיתים", והיינו, שהיתה אצל הקב"ה חרטה כביכול על כך שהוא עשה את האדם ובעלי החיים (וכמו "נחמתי כי המלכתי את שאול למלך" – שמואל-א טו, יא). וכן באמת פירש בתרגום אונקלוס, ועוד.

אולם רש"י לומד באופן מחודש, וזה לשונו:

"כי נחמתי כי עשיתים – חשבתי מה לעשות על אשר עשיתים".

וכבר דיין המפרשים (נחלת יעקב. באר בשדה. ועוד) – למה באמת לא פירש רש"י את תיבת "נחמתי" במשמעות של חרטה והמלכה?

ולהוסיף, שאם נפרש "נחמתי" במשמעות של חרטה מובן היטב הלשון "נחמתי כי עשיתים" – התחרמתי אשר עשיתים;

ואילו לפי רש"י ש"נחמתי" פירושו "חשבתי מה לעשות להם", הרי הסיום "כי עשיתים" אינו עולה יפה לכאורה, והי' יותר מתאים באם הי' מסיים "כי רבה רעתם" וכיוצא בזה (וראה חזקוני על אתר).

ג. והביאור בזה:

בדרך הפשט (וראה אור החיים עה"פ), אין לפרש שהיתה חרטה על כללות האדם ובעלי החיים, שכן אז היתה הבריאה כולה צריכה להתבטל ולהיאבד – ובפועל נח ואשר אתו בתיבה ניצלו ונשארו בחיים!

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

"נהפכה מחשבתו של מקום ממדת רחמים למדת הדין. . . וכן כל לשון נחום שבמקרא לשון נמץ מה לעשות. . . לשון מחשבה אחרת. . . נתאבל על אבדן מעשה ידיו".

אבל שם הי' זה רק בבחינת "מחשבה", וכדיוק הלשון "ויתעצב אל לבו" – והיינו, שעלתה כביכול מחשבה של חרטה על כללות הבריאה, אבל לא בא הדבר לידי "גזירה" בדיבור ובפועל ממש;

ואילו בפסוק דידן מדבר על ה"גזירה" כמו שבאה לידי דיבור (ראה גם גור ארי' על רש"י כאן: "חזא למחשבה – וחד לגזירה. כי 'ויאמר ה' אמחה את האדם' הוא הגזירה אשר גזר עליהם, 'וינחם ה' לא הי' רק מחשבה אבל גזירה לא הוי") – "ויאמר ה' אמחה את האדם וגו'", ובזה אי אפשר לפרש שהיתה באמת חרטה על הבריאה, כי אם היתה "גזירה" של חרטה על עצם הבריאה – לא הי' צריך אף אחד להישאר בקיומו!

ד. ומעתה מובן בפשטות גם פירוש רש"י בתחילת הפסוק, שלא רצה לפרש תיבת "אמחה" במשמעותה הרגילה של כליון ומחיקה –

כי אם אכן היתה "גזירה" בדיבור על כליין של האדם ובעלי החיים, איך נשאר נח ואשר אתו בתיבה? ואיך רואים אנו לנגד עינינו אנשים ובעלי-חיים?

ובהכרח לחדש, ש"אמחה" (אין פירושו כליין מוחלט, אלא) מתייחס לפעולה מיוחדת של הבאת מים – "אביא עליו מים ואמחה אותו", ובוה מתורץ כיצד ניצלו נח ואשר אתו בתיבה, שהי' זה משום שהתיבה הגינה עליהם מפני המים; וכן מיושב כיצד ניצלו הדגים שבים, כי המים לא מזיקים להם (ראה רש"י נח ז, כב: "מכל אשר בחרבה – ולא דגים שבים").

ד. והנה לפי דרכנו עולה, שהדיבור "אמחה את האדם" יש בו ענין של "קולא": לפני כן היתה "מחשבה" של חרטה על כללות הבריאה, שעל זה נאמר בפסוק הקודם "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו";

ועתה, בפסוק דידן, באה ה"גזירה" בדיבור, באופן קל יותר – שלא יהי' כליין מוחלט של היצורים, אלא רק שיביא עליהם מים באופן שיהיו כאלו שינצלו וישארו בקיומם.

ומה באמת הטעם ל"קולא" זו? – על כך בא הטעם בסיום הדיבור, "כי נחמתי כי עשיתים": אמנם היתה מחשבה לפניי לכלות את כל הבריאה, אבל בסופו של דבר "חשבתי מה לעשות להם", כיצד להקל את העונש ולהשאיר חלק מהעולם, "כי עשיתים", שהרי הם מעשה ידיי, ולכן יש למצוא דרך איך להשאיר מהם ולא לאבדם כליל.

[ומעתה הרווחנו עוד, שבאמת גם "נחמתי" שבפסוק דידן יש בו משמעות של חרטה, וכמשמעות הרגילה של תיבה זו (וכדברי רש"י בפסוק הקודם, "כל לשון נחום שבמקרא לשון נמלך מה לעשות . . כולם לשון מחשבה אחרת הם") –

אבל לא ענין של חרטה על הבריאה (כפירוש התרגום ועוד), אלא חרטה ביחס למחשבה הראשונה שהיתה לאבד את הבריאה כולה ללא יוצא מן הכלל, ועתה "התחרט" כביכול ממחשבה זו וגזר רק להביא מים באופן שיהי' אפשר להינצל. ודו"ק.

ולהעיר עוד שבכללות ענין ה"חרטה" אצל הקב"ה כביכול – כבר האריכו המפרשים, וראה לקוטי שיחות חלק טו עמ' 28 הערה 6, ואכמ"ל].

קרבנו של קין משובח או גרוע

ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'
מן הגרוע, ויש אנדה שאומרת זרע פשתן הי'
(ד, ג רש"י)

יש לעיין: מדוע הביא רש"י את האגדה
שקרבנו של קין "זרע פשתן הי'", דמאי נפק"מ
בזה להבנת הכתובים?

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

ולכן הביא רש"י את האגדה "זרע פשתן הי":
הפשתן עצמו הוא מין משובח, כדמצינו
לעיל (ב, יא ובפרש"י) שעל שמו נקרא הנהר
פישון. וטעותו של קין היתה, שחשב שמכיון
שהביא מהמובחר שבמין הצומח, די בזה, אף
אם באותו מין עצמו יביא "מן הגרוע", ולכן
חרה לו כשלא נתקבל קרבנו. וזו היתה טעותו,
כי באמת לא די להביא מהמין המשובח, אלא
צריך להביא גם מהמשובח שבאותו מין עצמו.
וק"ל.

מדוע ברא הקב"ה את נקבת הליות?

ויבא אלקים את התנינים הגדולים
התנינים – לליות וכן זוט שכראם זכר ונקבה והרג את הנקבה
ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא, שאם יפרו וירבו לא יתקיים העולם
בפניהם
(א, כא. רש"י)

לכאורה תמוה: אם כל טעם בריאת הליות
הנקבה הוא בשביל הצדיקים לעתיד לבוא,
למה הוצרך הקב"ה לבראותה חי' ואח"כ
להרגה ולמלחה בשביל הצדיקים, והרי הי' יכול
לברוא מלכתחילה ליותן מלוח?
ויש לומר:

לקמן על הפסוק "לא טוב היות האדם
לבדו" פירש רש"י "שלא יאמרו שתי רשויות
הן, הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה
בתחתונים ואין לו זוג". ומטעם זה גופא לא
ברא הקב"ה את הליות לבדו, אלא "ליותן וכן
זוגו", כדי "שלא יאמרו שתי רשויות הן".

והטעם שהוסיף רש"י "ומלחה לצדיקים
לעתיד לבוא" – דלכאורה מה צורך בהוספה זו,
והרי כבר יש לנו טעם לבריאתה ("שלא יאמרו
שתי רשויות הן") ולהריגתה ("שאם יפרו וירבו
לא יתקיים העולם בפניהם") – יש לבאר:

בסיום הענין 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 עצמו, וכל בריאתו
אינה אלא כדי לשלול הטעות "שלא יאמרו
שתי רשויות הן".

ולכן מפרש רש"י שיש גם טוב ותועלת
בבריאת הנקבה עצמה, כי הליות יש לו טעם
ערב במיוחד, ולכן "מלחה לצדיקים לעתיד
לבוא".



מדוע "פתח" במעשה בראשית ולא בעניני קדושה?

נתינת ענייני עוה"ז לעישוי – בכדי ש"יכבשום" ישראל • עבודה בענייני קדושה היא בפרישות מעולם הזה • תכלית הכוונה – דווקא בעבודת ה"כיבוש" • בעבודת הביורים מתגלים כוחות נעלים יותר



תוכנה של התורה הם המצוות והמשפטים אשר בה, ועל כן מעוררים חז"ל (הובא ברש"י בריש פירוש) את הקושיא: "לא היה צריך להתחיל את התורה אלא ב"החודש הזה לכם" – שהיא מצווה ראשונה שנצטוו ישראל, ומהי הסיבה לכך שבפועל לא התחילה התורה בפירוט המצוות אלא "פתח בבראשית" שהוא סיפור בריאת העולם?

ומתריצים שצורך מיוחד יש בפתיחה זו: "שאם יאמרו אומות העולם לישראל ליסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה אומות", יוכלו ישראל להוכיח להם מסיפורים אלו ש"כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

מדרש זה, תמוה הוא משני פנים:

(א) אם אכן צריכים אנו להוכחה זו בכדי להשיב על טענת אומות העולם; עדיין אין צריך להעמיד סיפורים אלו בראש התורה. ויכולה התורה להתחיל ב"החודש הזה לכם". ואם כן, "מה טעם פתח בבראשית"?

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

ויש לבאר בדרך הפנימיות כיצד מרומזים בדברי מדרש זה עניינים עמוקים בעבודת האדם בעולם בלימוד התורה, קיום מצוותיה וקידוש וזיכוך העולם עד אשר יהיה דירה לו ית', ובכך יבואר גם מדוע התחילה התורה בעניין זה.

נתינת ענייני עוה"ז לעשיו – בכרי ש"יכבשום" ישראל

יעקב ועשיו, כל אחד נטל חלקו: "נטל עשיו חלקו העולם הזה ויעקב נטל חלקו העולם הבא" (ילקוט שמעוני תולדות קיא). עניינים רוחניים הם בשליטת בני ישראל, וענייני עולם הזה נמצאים לכאורה תחת ממשלת הגויים.

וממילא, כאשר מתעסק יהודי בתורה ובמצוות, אין זה מפריע לאומות העולם שהרי זהו חלקם של ישראל. אך יהודי אינו מסתפק בכך והרי הוא "כובש" גם את ענייני עולם הזה: משתמש בגשמיות לשם שמים, הופך את חפצי העולם לתשמישי קדושה, לקדושה ועד לקדשי קדשים. ואזי באים האומות וטוענים לישראל: "לסטים אתם", עניינים אלו נמצאים תחת שליטתנו, ואתם מרחיבים את גבול הקדושה וגוזלים מהנתון לנו!

ומענה לטענה זו ערוך הוא בפי בני ישראל: "כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו" – הן אמת שענייני העולם נתונים ברשות האומות והינם חולין; 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 נטלה מהם ונתנה לנו", שבני ישראל על ידי עבודתם בקידוש וזיכוך ענייני העולם יחזירו עניינים אלו לגבול הקדושה.

ועניין זה מרומז בסיפור מעשה בראשית, שתוכנו הרוחני הוא עבודת הבורר והזיכוך של ענייני עולם הזה הגשמיים, לקדשם על ידי עבודתם של בני ישראל.

עבודה בענייני קדושה היא בפרישות מעולם הזה

מאחר שנתבאר שהקדמת "בראשית ברא אלוקים" וכל הסיפורים שבתחילת התורה, המה רומזים על עבודת האדם בענייני העולם, יש לבאר מדוע מצד הדין "לא היה צריך להתחיל התורה" בפרשיות אלו:

שני מיני עבודות יש לו ליהודי בעולמו. מחד עליו להתעסק בעבודה רוחנית של לימוד התורה וקיום מצוותיה, ונוסף על כך עליו לברר, לזכך ולהעלות גם את ענייני העולם הגשמיים, שהיא עבודה של "כיבוש" כמבואר למעלה.

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

ועל כן סדר הדברים לכאורה הוא שהתורה הייתה צריכה להתחיל ב"מצווה ראשונה שנצטוו בה ישראל", ורק לאחר מכן, כעבודה נחותה יותר, לפרט את סיפורי התורה שהם הרומזים על עבודת האדם בזכך ובכבוש את ענייני העולם (לביאור זה בדברי המדרש, ראה אור התורה להצמח דקדק פרשת בא עמ' רסב).

תכלית הכוונה – דווקא בעבודת ה"כיבוש"

אף על פי שהדעת נותנת שצריכה התורה להתחיל ב"מצווה ראשונה", שהיא עבודה נעלית ומרוממת מעבודת בירור וזיכוך הגשמיות; מכל מקום "פתח בבראשית" – התורה מתחילה בעניין עבודת האדם בקידוש גשמיות העולם.

וטעם הדבר:

אמרו חז"ל (הובא ונתבאר בתניא פל"ו) ש"תכלית בריאת עולם הזה, הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים". מהותה של "דירה זו", היא ש"יאיר אור ה' אין סוף ב"ה במקום החשך והסטרא אחרא של כל עולם הזה כולו", ודבר זה נעשה באמצעות עבודתם של ישראל שמקדשים ומזככים את הגשמיות, עד שאור הקדושה מאיר גם בעולם הגשמי שהוא המקום השפל והנחות ביותר.

נמצא אם כן, שתכלית רצון השי"ת, ומטרת בריאת העולמות היא דווקא עבודה זו של זיכוך וקידוש הגשמיות, שזהו מה ש"עלה ברצונו ית", להיות נחת רוח לפניו ית'."

ואמנם עבודת ה' בענייני רוחניות ותורה ומצוותיה היא עבודה מרוממת יותר, העוסק בעבודה זו מונח בעניינים רוחניים ומתרומם מהמציאות החומרית; אך כל זה הוא באשר למדרגת העבודה עצמה. ואילו תכלית כוונת הבורא ית"ש היא, כאמור, שתהיה לו "דירה" ומשכן בעניינים הנחותים ביותר. ומטרה זו מתגשמת יותר בעת אשר מעלה ומברר את הדברים הגשמיים, יותר מבעת עבודתו בלימוד התורה וקיום המצוות.

דווקא כאשר יהודי מקדש לא רק את שכלו ומוחו ואף את תשמישי הקדושה שלו; אלא גם בענייני החולין ובצרכיו הגשמיים הוא מחדיר את אור הקדושה כאשר "כל מעשיך יהיו לשם שמים", אז הוא פועל שתהיה לקב"ה "דירה בתחתונים", שפירשו, דבר כזה "שאין תחתון למטה ממנו", והלא ענייני החולין והצרכים הגשמיים הם "תחתונים" בערך לדברים שעמם מקיימים את המצוות.

ולכן לא מתחילה התורה בפירוט המצוות, אלא "פתח בבראשית", כי תכלית בריאת העולם היא דווקא בעבודה זו של "דירה בתחתונים" – גם בענייני חולין.

בעבודת הבירורים מתגלים כוחות נעלים יותר

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

כאשר יהודי לומד תורה או מקיים מצווה, הרי הוא מתעסק בענייני קדושה ובנקל יותר להתנהג כדרוש. אך כאשר עוסק בצרכי גופו או בפרנסתו, הרי אינו מצוי בעולם של קדושה, ובכדי שגם בעניינים אלו יורגש איך שהם "לשם שמים" – צריך לכוחות נעלים ועמוקים יותר, ועליו לגלות את התקשרות נפשו להשי"ת באופן עמוק ופנימי כל כך עד שלא ייחלש בעת עסקו בעניינים נחותים, אלא גם אז יעמוד בהתקשרותו בבורא ית"ש, ויעשה את הכל לשם שמים.

[בהמשך הדברים במקור דברים אלו, נתבאר ענין עמוק יותר בטענת האומות, ואיך שטענה זו בטלה ע"י ש"פתח בבראשית", ומקוצר היריעה, לא הבאנוהו כאן, וקחנו משם].

"על מילואו נברא" או "לעשות – לתקן"?

אשר ברא אלקים לעשות

כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריך עשי, הרא הוא
דכתיב אשר ברא אלקים לעשות, אשר ברא ועשה אין כתיב כאן
אלא לעשות, לומר שהכל צריך תיקון
(ב, ג. ב"ר פי"א ו')

לכאורה מאמר זה סותר למאמרם ז"ל "עולם
על מליאתו נברא". ואין לתרץ שמתחלה על
מילואו נברא ואח"כ בחטא עץ הדעת נתקלקל,
דמפשט הל' "אשר ברא אלקים לעשות" משמע
שמצד עצם בריאתו צריך העולם עשי ותיקון.
וי"ל הביאור בזה:

הן אמת שהעולם כפי שנברא בששת ימי
בראשית על מילואו נברא, מ"מ זהו רק לגבי
דרגת ששת ימי בראשית, "ימי המעשה". אך
כאשר מגיע יום השבת, ונמשך בעולם קדושה
נעלית יותר - הנה מצד העילוי דיום השבת
נמשכת בבריאה היכולת להתעלות לדרגא
נעלית יותר, ולגבי דרגא זו העולם הוא עדיין
חסר וצריך תיקון.

וכדמצינו בעבודת ה', שכאשר מתעלה
האדם לדרגא נעלית יותר, נדרש ממנו לעבוד
את ה' באופן נעלה יותר, כי לגבי מצבו עתה,
עבודתו הקודמת אינה בשלימות (הגם שלגבי
מצבו הקודם היתה עבודתו שלימה). וכמו
במצות הצדקה, שחיוב נתינת הצדקה הוא לפי
גודל רכושו, וכאשר גדל רכושו - עליו להרבות
יותר בצדקה ולתת כפי מצבו עתה, ואינו 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 בעולם קדושה נעלית, נעשה העולם
בבחינת "חסר" ו"צריך תיקון".

"מכה בפטיש" – פעולה אחת המכרעת את הכף

ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה

כזה שהוא מכה בקורנס על גבי הסדן, הנביחה מכעור יום
והורידה משתחשך
(ב, ב. בראשית רבה פ"י, ט)

יש ללמוד מזה הוראה נפלאה בעבודת
האדם לקונו:

ידוע שששת ימי בראשית רומזים ל"שית
אלפי שנים דהוי עלמא" (ראה רמב"ן עה"ת בראשית
ב, ג. וא"כ, הזמן שבו אנו נמצאים עכשיו,
בסיום אלף הששי, נרמז בסיום יום הששי
למעשה בראשית.

והנה, עלול אדם לחשוב: אחרי עבודתם
הנעלית של כל הדורות שקדמונו, הצדיקים
הגדולים בעלי נשמות קדושות ביותר, כמו
האבות ומשה רבינו, הנביאים, התנאים
והאמוראים, עד לדור האחרון - איזו חשיבות
יש לעבודה ה"קטנה" שאפשר להוסיף ולעבוד
בזמננו זה דעקבתא דמשיחא?

ועל זה באה ההוראה:

כשם שמלאכת הבריאה כולה נשלמה ע"י
פעולה קטנה, כהורדת הקורנס על הסדן,
ותיכף בסיום פעולה זו נכנסה השבת - כך
צריך כל אחד לייקר כל רגע וכל פעולה, כי גם
פעולה קטנה יכולה להיות ה"מכה בפטיש",
שעל ידה תושלם כל עבודת ימי הגלות, ויבוא
"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

ובלשון הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ד): "עשה
מצוה אחת, הכריע את עצמו ואת העולם כולו
לכף זכות, וגרם לו ולהם תשועה והצלה".

יְהוֹשִׁי סוּגִיָּה

עיון ופולפול בשוכיות הפרשה



שיעור במלאכת מכה בפטיש

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



שמצ"ע אין לה שיעור של "מלאכה", כל שמביאה גמר יצירת כלי וכדומה הוי מלאכה.

ומעתה לכאור' צ"ע במדרש (כ"ר פ"י, ט) "רבי שאלו' לרבי ישמעאל ב"ר יוסי א"ל שמעת מאביך מהו ויכל אלהים ביום השביעי, אתמהא (וכי בשבת ה' עושה מלאכה [כמשמעות הכתוב דהכלוי והגמר ה' 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 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

גרסינן בשבת עה: "כל מידי דאית בי' 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 שהוא 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 שה' 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". חזינן, דאפילו עשי' מועטת

לעצמו, ואימתי נראית וניכרת מציאותו – כשמצטרף עם רבים, כי שיעור יחידית דקה מן הדקה היא וכמעט אין מכירים ומבחינים בה, ורק כשהשערו 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 הי' קטן שאינו ניכר בפני עצמו, רוצה לומר, דמבלי הצטרפות הנעשה ביום השישי לא הי' ניכר כלל. ואכן אופן מלאכה זה מותר בשבת [וזוהי כוונת ר"ש שחילק בין בשר ודם להקב"ה שיודע עתיו ורגעיו, כי אופן גמר המלאכה בשבת כזה 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 העשי' עצמה, ו**הנפעל** והתוצאה בחפצא דהכלי – שנגמרת מלאכתו ע"י עשי' ופעולה זו. והנה לכאורה חידוש התורה ב"מכה בפטיש" עוסק רק בהנפעל בדבר המוכה (שאינו "מלאכה" ממש אלא גמר מלאכה, ומ"מ חידשה תורה הוי חשיבות בפ"ע לחייב ע"ז), אבל יש לומר דאין חידוש זה בידינו אלא היכא שהפרט השני – מעשה הגברא – הי' שלם, פירוש, כי אף פעולת הגברא היא חלק מגופה וצורתה ש"ל 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 ("הנפעל") למלאכה הוא רק היכא שפעולת האדם המביאתו היתה דבר שלם.

את המלאכה, כי ההורדה היתה משתחשך (ו"נכנסה" עשי' כל דהוא בתוך יום השביעי ממש), מה לי כחוט השערה מה לי כהר ההר – מכל מקום הוי עלי' שם מלאכת מכה בפטיש ואסור הדבר שיהי' 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 הי' בשבת, עדיין קשיא מה דאמר קרא לעיל מיני' "וירא אלקים את כל אשר עשה גו' ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי", היינו דכ"ל המלאכה נשלמה ביום השישי. וע"ז רצה המדרש ליישב דשיעור הגמר שהי' בשבת לא חשיב כלל, ואכן **מלאכה** והעשי' כולה היתה מבעוד יום, כי הגמר של המלאכה שנכנס בשבת – לא הי' אלא 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 העשי' שנכנסה בשבת, שהיתה זו עשי' בכמות מועטת שגדרה "חוט השערה" המותרת בשבת.

וביאור גדר שיעור זה, ד"חוט שערה" הוא דבר קטן ביותר שאינו ניכר כלל כשהוא

איברא דזו אינה קושיא, כי י"ל דזהו גופא דדיוק 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", דבכהאי גוונא י"ל שאף איסור דרבנן אין בו. ולמשל באב מלאכה דמכה בפטיש, מיירינן דהגבי' 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 העשי' 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.

ולדוגמא בהכאת קורנס הנ"ל, דסדר פעולה זו לישר 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 פרטי', בהגבהה והורדה, חייב המכה. אבל היכא דחסר בחלקי הפעולה גופא, כגון שהגבי' 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 שהעשי' בשבת היתה "חוט השערה", רוצה לומר ששיעור המלאכה הי' מועט שאין בו איסור שייעשה בשבת, 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 להגבי' קורנס בע"ש והוריד בשבת; ואיך נאמר שעשה כזה הקב"ה.

סיפוק נפשי מעבודת הקודש

מאשר הנני קבלת מכתבו . . עם המוסגר בו, ות"ח ת"ח על השתדלותו בענין הכי נעלה דכולל חב"ד, וכידוע עד כמה השתדלו בזה כל נשיאנו הק' כל אחד ואחד בדורו, החל מרבנו הזקן בעל התניא והשו"ע ועד לדורנו זה, שמזה מובן ג"כ גודל הנחת רוח הנגרם ע"י כל המשתדלים בזה ומגדילים את הדבר.

ומה שכותב שלעת עתה הסתפק במועט מפני הקישוים שבגביית הסכומים, רצוני לפרש התיבה **שמסתפק** שאין זה סיפוק אמיתי אלא רק הפסק בעבודה בשביל תוספת כח לאחר ההפסק, שבכדי שתהי' תועלת ההפסק במילואה צריך להיות מתוך מנוחת הנפש, וזהו פירוש ענין ההסתפקות, ומובן שהפסק כגון דא גם זה לעבודה יחשב כיון שמנצלים אותו לתוספת בעבודה.

ובהביא בחשבון מאמר רז"ל אשר יותר ממה שהנזון עושה עם המקבל, המקבל עושה עם הנותן, הרי על אחת כמה וכמה אשר בגביית צדקה, שאך לרגע הוא המקבל, הנה עוד יותר פעולתו בהנוגע להנותן, והתבוננות זו וכעין זו מגדילה סיפוק הנפש של גבאי הצדקה עד שמוסיף גם בבריות כפשוטה, וע"ד מ"ש "שמועה טובה תדשן עצם", שהוא גם בפשטות וכנוודע מסיפור רז"ל.

(אמרות קודש ח"ג עמ' צו-ח)

קדימה לעבודה שיש בה סיפוק נפשי. ומועט בה מתח עצבים ועייפות.

(אמרות קודש חב"ד עמ' עז)

סיפוק נפשי המזרים כחות לחנך

במה שכותבת היא . . אשר עייפה היא ביותר מעבודתה בבית הספר ומעבודת הבית, תקותי חזקה שזה רק בתקופת ההתחלה לאחר ההפסק משך זמן, אבל צעד אחר צעד נכנסת למסלול וגם מתרגלת ומסדרת זמנה באופן שמתמעטת העייפות הלך ופוחת עד שתעבור לגמרי,

והרי הסיפוק נפשי שבודאי כרוך בעבודתה קדושה זו ימחר עוד יותר בהעברת העייפות ותמורתה הוספה בכחות הגשמים והרוחנים גם יחד.

(אמרות קודש ח"ז עמ' ריג)

הסיפוק הנפשי מהתעסקות

בעניני צדקה

...מה שכותב בסיום מכתבו אשר "עובד אני קשה מאד כו' גמ"ח ע"ש קדושו ואני מנהל אותו", מובן שבזה הוא סתירה מרישא לסיפא, כי עבודה בגמ"ח אי אפשר שתהי' קשה כיון שעל ידה מקבלים סיפוק נפשי גדול ביותר, והרי רואים במוחש אשר עבודה קשה היינו זו שהיא למורת רוח אף שקלה ביותר, ועבודה מתוך עונג ורצון פנימי מוסיפה בריאות בנשמה ומוסיפה בריאות בגוף.

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

ויהי רצון שלאריכות ימים ושנים טובות יצליח בהעמוד דגמ"ח בשירות הצבור נוסף על מה שבודאי עוסק בשלשת העמודים דתורה עבודה וגמ"ח גם בתור איש פרטי.

(אמרות קודש ח"א עמ' ש)

הלכות חסידות

שיחות ומכתבים בעניני עבודת ה' מכ"ק אדמו"ר
מוהריי"צ מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע



הענינים נפעלים בעולמות העליונים

בפנימיות התורה העיקר הוא העבודה בהכשרת עצמו לקבלת עול, לעשות גם מה שלא מובן, שתהיה ההתמסרות לחסידות, ואז ממילא גם באיש פשוט מתהווים הענינים בעולמות העליונים לאמיתתם כפי שהם



כדי שהדבר ישפיע יש צורך בידיעת והבנת הענין

הכל חייבים לדעת בבירור שלימוד בלי עבודה ופועל. . אין זו חסידות. חסידות חייבת להשפיע בעבודה בפועל. אמנם כדי שהדבר ישפיע יש צורך בידיעת והבנת הענין, כל חד לפום שיעורא דילי' (-כל אחד לפי שיעורו), שלשם כך יש צורך בזמן רב לפני המועד. ואז כשמגיע המועד של פסח והוא לומד שוב את הענין הנוגע לפסח בקצרה, ומתפלל בענינים אלה וחוגג בהם את הפסח, או כשהוא לומד את הענין של ראש השנה ומבטא את הלימוד בקבלת עול -- בא אז הענין לידי מימוש. בכך גופא ישנם בודאי הבדלים אם ובאיזו מדה נמצאים בדרגא המתאימה, אך ודאי שתועלת ישנה גם באלה שיש להם רצון כללי בלבד.

נבין את הדברים במשל גשמי: נגינה היא חכמה גדולה, ובשימוש בכלי זמר ישנן הרי חכמות עמוקות באופני הפקת הקול והתגלותו, הן ביחס לכל קול וקול לעצמו, והן באשר לשיתוף ומיזוג מספר קולות מכילי זמר אחד, ובמיוחד בהרכבת נגינה היוצאת מכמה כלי זמר יחד, אשר כולם 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 בכינור יוצא קול מסויים, וכאשר יתופף באצבעו בתוף יוצא קול אחר. וכן הוא בהרכבת כמה כלי זמר, עד שמבין כולם

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

הון שמור בעולמות העליונים

והמשל בזה יובן לכל, על פי הידוע כי "חמשה שמות נקראו לה: נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה"¹, כלומר, יש חמש דרגות בנשמה, שהן תחתיים, שניים, שלישיים, רביעיים, חמישיים, הכוללים כל ארבעת העולמות אצילות, בריאה, יצירה, עשי', ועולמות האין-סוף שלמעלה מן אצילות, שכל זה ישנו ומשתקף בכוח הנפש, כפי הלשון הידוע אשר כוחות הנפש הם מעשר ספירות דאצילות, ורעותא דלבא ומסירות נפש הם מעולמות האין-סוף שלמעלה מאצילות, שהדרך של רעותא דלבא ומסירות נפש בעבודת קריאת שמע, נעשתה ב"ה על ידי תורת החסידות דרך סלולה לרבים. כלומר, של"תחתיים" יש קשר ל"חמישיים".

כשיהודי עולה לתורה כאן בתחתיים ואומר "ברכו את ד' המבורך", הרי למרות שאין הוא יודע את הכוונות המתאימות, נאמר כמאליו "ברכו את ד' המבורך" בכל ארבעת העולמות אצילות-בריאה-יצירה-עשי'. כשם שהנפש אומרת בעולם העשי', כך אומרים רוח ונשמה וחי' בעולמות יצירה-בריאה-אצילות, וכל זה נקלט ב"יחידה", כמו שהוא בעולמות האין-סוף שלמעלה מאצילות. כאן ישנם הבדלים, יש שיודע כל פרטי הכוונות, ויש שיודע רק את כללות הענין, ויש אשר גם כללות הענין איננו יודע, אך מכל מקום, הענין מתהווה בכל העולמות העליונים כדוגמת המשל הנ"ל של יציאת הקול מהנימה, גם כשלאבון אין הוא יודע זאת.

ברם, אי הידיעה היא בתחתיים בלבד, ואילו למעלה מתחתיים כבר יודעים. על כך כתוב² "וצדקתו עומדת לעד", יש לו הון שמור בעולמות העליונים, ובמשך הזמן – ידע.

אנשים פשוטים בידיעה נוטלים חלק בעמידה בהיכלי צדיקים

בכך נבין דבר פליאה. יתן השי"ת אריכות ימים ושנים טובות ומאירות בגשמיות וברוחניות לכל ישראל ונראה בביאת גואל צדק כו'. בגן עדן, הן בגן עדן התחתון, שהוא גם כן דרגא די מכובדת, ומה גם בגן עדן העליון, שבו הצדיק יושב בהיכלו וסביבו צדיקים, חסידים, גאונים, בני תורה, וגם בעלי בתים פשוטים ובעלי מלאכות – מתעוררת פליאה: מילא ביחס לחסידים, לגאונים, לבני תורה, מובן שהם נמצאים בהיכל הצדיק, אך היהודים הפשוטים, אומרי התהלים הפשוטים ושומעי "עין יעקב", יהודים סתם המצטרפים באקראי להתוועדות חסידית – איך הם מגיעים לשם? אך הענין הוא שאיש פשוט שבא לבית המדרש במגפי השוק כדי להתפלל בציבור, ועולה לתורה, אומר תהלים, שומע "עין יעקב", עוזר לבני תורה, בא לשמוע כשלומדים

(1) ב"ר יד, יא.

(2) תהלים קיא, ג. קיב, ג.

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

מכל האמור נבין שקיים הבדל בין גליא שבתורה לפנימיות התורה. בגליא שבתורה ישנם הבדלים בענינים וסוגיות, כלומר ישנן דרגות בהבנה, ועבודת האדם היא להכשיר עצמו לעלות בהשגה וידיעה, כלומר מלבד קיום ההלכות הנוגעות לפועל צריכה להיות גם הידיעה כו'. ואילו בפנימיות התורה העיקר הוא העבודה בהכשרת עצמו לקבלת עול, לעשות גם מה שלא מובן, שתהי' ההתמסרות לחסידות, ואז ממילא גם באיש פשוט מתהווים הענינים בעולמות העליונים לאמיתתם כפי שהם.

(תרגום מלקוטי דיבורים ח"א עמ' 49 ואילך - לקוטי דיבורים המתורגם ח"א עמ' 38-39)