

לכה את עמבתי

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

גליון תצג
ערש"ק פרשת ויקרא ה'תשע"ה

בצורת משיחת ה"רקיקי מצות"

בדין אשם תלוי שנודע קודם שנשחט

בגדר "חירותו" של כל נברא ונברא

"מיכלא דמהימנותא ודאסוותא" - אי מניהו קדים?



פְּתַח הַדָּבָר



בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת ויקרא, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את קונטרס 'לקראת שבת' (גליון תצג), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רכבות 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 שנוזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונוזכה 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 דרוקמן, הרב חיים דוד (ברי"ג) וילהלם, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום
חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שווייכה

נדפס באדיבות: The Print House

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

תוכן העניינים



ה. מקרא אני דורש

בצורת משיחת ה"רקיקי מצות"

החילוק בפירוש רש"י ל"משוחים בשמן" בפרשתנו ובפרשת תצווה / מדוע לא נקט רש"י שהמשיחה היא כ"נוי" שלנו" ודי / האם מצינו נוטריקון בדברי רש"י / משיחה לכהונה מוכרח שתהיה כ"כ"ף יוניתי" משא"כ שאר משיחות

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ז שיחה ב' לפרשת תשא)

ה. פנינים

עיונים וביאורים קצרים

ט. יינה של תורה

ענינו של ראש חודש ניסן - אמיתית החירות של בני ישראל

ב' ענינים עיקריים ביום ר"ח ניסן הא' בזמן הגלות והשעבוד והב' בהיותם בני חורין / יבאר המהות האמיתית של היות בני חורין שזהו בתוקף גם בזמן הגלות / ענין זה בעבודת האדם, דמצד הנשמה הוא בן חורין, ומצד הגוף הוא בשעבוד וגלות / תכלית העבודה שיאיר אור התומ"צ בהגוף והגלות / יבאר יסוד זה בהענינים שאירעו בר"ח ניסן

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ב מכתב להג הפסח בהוספות, ועוד)

יד. פנינים

דרוש ואגדה

טז. חידושי סוגיות

בדין אשם תלוי שנודע קודם שנשחט

יחדש ב' גדרים בקדושת קרבן דאשם תלוי - בדיני אדם ובדיני שמים, ועפ"ז יבאר בדרך ישרה ובוררה פסקי הרמב"ם בדינו / יעמיק בביאור חומר איסור אשם תלוי ע"פ דברי רבינו יונה בזה וע"פ דברי הש"ס בענין לא יאונה לצדיק כל און

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ג שיחה לפרשתנו)

כב. תורת חיים

חירותו של יהודי

כד. דרכי החסידות

מאכל האמונה ומאכל הרפואה

מקרא אני הורש

בצורת משיחת ה"רקיקי מצות"

החילוק בפירוש רש"י ל"משוחים בשמן" בפרשתנו ובפרשת תצווה / מדוע לא נקט רש"י שהמשיחה היא כ"נו"ן שלנו" ודי / האם מצינו נוטריקון בדברי רש"י / משיחה לכהונה מוכרח שתהיה כ"כ"ף יונית" משא"כ שאר משיחות

"וכי תקריב קרבן מנחה מאפה תנור, סולת חלות מצות בלולות בשמן, ורקיקי מצות משוחים בשמן" (פרשתנו ב, ד).

ובפירוש רש"י: "וכי תקריב וגו' – שאמר 'הרי עלי מנחת מאפה תנור', ולמד הכתוב שיביא או חלות או רקיקין, החלות בלולות והרקיקין משוחין. ונחלקו רבותינו במשיחתן – יש אומרים: מושחן וחוזר ומושחן, עד שיכלה כל השמן שבלוג, שכל המנחות טעונות לוג שמן; ויש אומרים: מושחן כמין כ"ף יונית, ושאר השמן נאכל בפני עצמו לכהנים".

והיינו: רש"י מביא מחלוקת באופן משיחת הרקיקים בשמן זית – לפי השיטה הראשונה, המשיחה היא באופן של "מושחן וחוזר ומושחן", ואילו לפי השיטה השנייה מושחים את הרקיקין "כמין כ"ף יונית".

והא שלא פירש רש"י מה היא צורתה של אותה "כ"ף יונית" באותיות שלנו, הוא לכאורה משום שסומך על הפעם הראשונה שבה הזכיר דבר זה, והוא בפר' תצווה (כט, ב), בציווי הכתוב על חינוך אהרון ובניו לכהונה בשבעת ימי המילואים, שבין השאר היו צריכים להביא "רקיקי מצות משוחים בשמן". ושם אכן פירש רש"י: "משוחים בשמן – אחר אפיתן מושחן כמין כ"ף יונית, שהיא עשויה כנו"ן שלנו".

ובענין זה צריך ביאור – ע"פ "פשוטו של מקרא":

לשון הכתוב בשני המקומות שווה ממש – "רקיקי מצות משוחים בשמן". ואעפ"כ,

בפרשת תצוה (הפעם הראשונה שנזכרה לשון זו) נוקט רש"י בפשיטות ש"מושחן כמין כ"ף יונית", ולא הביא דעה אחרת; אמנם בפרשתנו מביא מחלוקת בדבר, והדעה הראשונה בפירושו כאן היא שהמשיחה אינה "כמין כ"ף יונית" (אלא "מושחן וחוזר ומושחן עד שיכלה כל השמן שבלוג")!

ואף שאין להשוות בתוכן הענין, כי בפר' תצוה מדובר במנחה שהיתה חובה בחינוך אהרן ובניו לכהונה, ואילו בפרשתנו מדובר במנחה שיכול להביא כל אחד מישראל בתור נדבה, אבל סוף-סוף הרי ה"שון" ריקיקי מצות משוחים בשמן" כתובה היא בשני המקומות בשווה, ומדוע ישתנה אופן המשיחה?

[שתי הדעות שהביא רש"י בפרשתנו מקורן במסכת מנחות (עה, א). אך ב"תורת כהנים" על אתר הובאה רק הדעה שהיא "כמין כ"ף יונית". ולהעיר, שכשיטה זו - "כמין כ"ף יונית" - הוא ב"סתם משנה" (מנחות עד, ב). ויש שפירשו ("צידה לדרך" על רש"י שם), שזהו הטעם שנקט רש"י רק לשיטה זו בפירושו לפר' תצוה, משום שכן הוא ל"סתם משנה". ולפי זה מתחזקת הקושיא, למה בפרשתנו חזר והביא והקדים גם את השיטה החולקת?!]

ב. ויובן בהקדים, שלשון רש"י בפר' תצוה צריכה ביאור בלאו הכי [בהבא לקמן - ראה גם מה שנתבאר במדורנו לפר' תשא שנה זו]:

רש"י כותב שם "מושחן כמין כ"ף יונית, שהיא עשויה כנו"ן שלנו". וכאמור, שזו הפעם הראשונה שמזכיר רש"י ל"כ"ף יונית", ובהמשך הענין מזכיר עוד בהמשך לזה - "אף משיחה זו כמין כ"ף יונית" (תצוה כט, ז), "וכל המשיחות כמין כ"ף יונית" (שם, לו).

ולכאורה קשה - כיון שרש"י בעצמו מסיים שה"כ"ף יונית" עשויה בצורת ה"נו"ן ש"נו", היה לו ל"קצר ולומר שהמשיחה צריכה להיות "כנו"ן ש"נו" ותו לא!

איזה טעם יש להזכיר ולחזור ולהזכיר לתלמיד שלומד בלשון הקודש, את ה"כ"ף יונית", כאילו זה עניין עיקרי? ! עד כדי כך, שבפעמים הבאות שמזכיר רש"י את צורת המשיחה, הרי בכלל אינו מפרש "שהיא עשויה כנו"ן שלנו" (וסומך על פירושו בפעם הראשונה), אלא רק שהוא "כמין כ"ף יונית"!

[יש מפרשים שביארו (ראה "באר שבע" הוריות יב, א. "מנחה כלולה" לפר' תצוה שם. ועוד), שה"כ"ף יונית" היא צורה מיוחדת, שאין דומה לה ממש באותיות האל"ף-ב"ת שלנו; אולם קשה לומר כן, כי מלשון רש"י "שהיא עשויה כנו"ן שלנו" - ולא כתב "עשויה כעין נו"ן שלנו" - משמע שדומה לגמרי לנו"ן שלנו, והדרג קושיא לדוכתא].

ג. ויש לומר בזה, ע"פ דברי האברבנאל בפירושו עה"ת (תצוה כט, ז. פר' תשא ב"העיקר הוא"ו - פרטי המשיחה), לגבי זה שמושחים הכהנים בשמן המשחה - שגם משיחה זו היא בצורת "כ"ף יונית", ומבאר בזה וז"ל:

"צורת משיחת הכהן היה כמין כ"ף, לרמוז שהוא כהן ויחדו הקב"ה לעמוד לשרת במקדשו, כי הכ"ף ירמוז אל הכהן שהיא האות הראשונה משמו".

ומעתה נראה, שכוונת רש"י בפר' תצווה בהדגישו את ה"כ"ף יונית", היא מצד שייכות אות כ"ף לתיבת "כהן", כי כ"ף היא האות הראשונה בתיבת "כהן".

ד. ואמנם, בהשקפה ראשונה נראה שקשה להעמיס ענין של "נוטריקון" ו"ראשי תיבות" בדברי רש"י – שהרי דרכו של רש"י היא "פשוטו של מקרא" דוקא; אך כד דייקת שפיר, כבר מצינו בדברי רש"י כגון דא: בפר' בראשית (א, ח) מסביר רש"י את תיבת "שמים" בכמה ראשי תיבות: "שא מים", "שם מים", "אש ומים", ואינו מקדים שמדובר בענין של "מדרש אגדה" דוקא; ומכאן, שגם ב"פשוטו של מקרא" מתאימה דרך זו.

ובאמת שכאן יש חידוש מיוחד, כי המדובר הוא (לא באות בלשון הקודש כתיבת "שמים" האמורה, אלא) ב"כ"ף יונית"; אך גם זה מצינו כבר ברש"י שמפרש משמעות תיבות התורה בלשון שאינה לשון הקודש, כגון מה שמפרש רש"י בתיבת "טטפת" שבתפילין (ס"פ בא): "טט בכתפי שתיים, פת באפריקי שתיים".

[ולהעיר גם ממ"ש "גיר שהדוּתא" (ויצא לא, מז ובפרש"י שם). וראה גם פרש"י וישלח לג, יט. ויחי נ, ה. מקץ מא, מג. קדושים כ, יד. ועוד. ועוד להעיר מארבעה שמות של חרמון (דברים ג, ט ובפרש"י)].

ה. ומעתה יתבאר ההבדל בין פירוש רש"י בפרשתנו למה שכתב בפר' תצווה – באופן משיחת הרקיקים:

רקיקי המצות שבפר' תצווה היו חלק מקרבנות המילואים, שענינם (כלשון הכתוב שם – כט, א) "וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם לכהן לוי", וע"י קרבנות המילואים נמתלאו ידיהם ונתקדשו לכהונה" (פרש"י שם, לג). והיינו, שמשיחת הרקיקים לא היתה רק אחת מהפעולות שמכינה את רקיקי המצות להיות ראויים לקרבן, אלא שהמשיחה גופא נחשבת חלק מעבודת ימי המילואים שענינם "לקדש אותם לכהן לוי". ולכן שם נקט רש"י בפשטות רק כהדעה שהמשיחה היתה "כמין כ"ף יונית" דוקא – מתאים לענין הכהונה.

אולם בפרשתנו, כאשר מדובר על רקיקים שמביא כל ייחודי פרי קרבן מנחה, ואין להם שייכות לענין הכהונה דוקא – מביא רש"י את שתי השיטות בצורת המשיחה, כי שקולים הם ואין הכרעה ביניהם.

[ולהעיר, שבדרך כלל כאשר מביא רש"י שתי שיטות הרי העיקר הוא כהשיטה הראשונה שמביא. אמנם בנדו"ד כשרש"י מקדים ואומר "ונחלקו רבותינו במשיחתן, יש אומרים . . . ויש אומרים" – בהקדמה זו הוא כולל שתי הדעות יחד ומדגיש ששונות הן במעלתן, וזה שהביא לשיטה אחת לפני חברתה הוא רק משום שאי אפשר בפרעל להביא את שתי השיטות בבת אחת (ראה גם משנת במדור זה לש"פ וילך תשע"א. ולהעיר מלקוטי שיחות חלק י"ז עמ' 253 הערה 26). וק"ל].

פנינים

עיונים וביאורים קצרים

טעם קנס החומש

וחמישיתיו יוסף עליו
(ה, כד)

בכלי יקר כאן כתב דוה שקונסים את המכחיש לשלם יותר מהקרן הוא "על שהיו מעותיו בטלים אצלו". ו"ענין החומש הוא לפי . . . זה האיש לא זו בלבד שלא בזכו ליתן מממונו חומש לצורך הקדש או לפרנסת חברו אלא אדרבא גזל".

ולכאורה אין מובן הקשר בין טעם הקנס – "שהיו מעותיו בטלים", לטעם שיעור החומש – העדר נתינת הצדקה.

וי"ל באו"א ולחידודי, ובהקדים דע"פ רוב, הזמן ש"היו מעותיו" של המפקיד "בטלין", שלא רצה שיהיו מעותיו אצל הנפקד, הוא ל' יום, דהרי זמן הרכבת ב"ד (לאחרי שכחש, והפסק דין) הוא ל' יום (ראה שו"ע חו"מ ריש סי' ק ובנו"כ).

והנה א"י בפאה (פ"ח מ"ט) "מי שיש לו חמשים וזו והוא נושא ונותן בהם ה"ז לא יטול", ופי' המפרשים שם, כי כשמתעסק עם ג' וזו ירויח לבסוף מאתים וזו. ו"קים להו לרבנן, שאלו מספיקים לשנה אחת לכסות ולמזונות" (ל' הרע"ב פאה שם מ"ח), וע"כ "לא יטול". ונמצא שע"ד הרוב, הרויח לשנה אחת הוא ג' פעמים הקרן, שהרי לחמשים וזו ירויח לבסוף מאתים וזו.

וא"כ כשנחלק את הרויח לחדשי השנה, יוצא שכל חודש מרויחים רבע הקרן, שאם בסוף י"ב חודש מרויחים את כספי הקרן ג' פעמים, הרי ב'ד' חדשים מרויחים את זה פ"א, ובחודש את רבע הקרן.

ועפ"ז יובן הא דקנסינן חומש על "שהיו מעותיו בטלין אצלו" כי החומש הוא "א' מארבעה בקרן" (ל' הרמב"ם הל' גילה פ"ז ה"ז), וקנסו את המכחיש לשלם גם את מה שהי' יכול הנגזל להרויח באותו חודש שהיו מעותיו בטלין.

(ניפ' לקומי שיחות ח"ז עמ' 13 ואילך)

הנודר כבש והביא איל

כתב הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות (רפט"ז) "הנודר גדול והביא קטן לא יצא, קטן והביא גדול יצא. כיצד הרי שאמר הרי עלי עולה או שלמים כבש והביא איל כו' יצא".

ולכאור' צ"ע בהאי דינא, דאם אמרינן שכשאמר "הרי עלי כבש" לא התכוון לכבש דוקא, וגם כשמביא "איל" ה"ה מקיים את נדרו, א"כ הי' צ"ל הדין שהנודר כבש מוטב שיביא איל, שהרי הקרבנות צריכים להיות "מבחר נדריכם" (ראה יב, יא ועיין ברש"י שם), ויש להביאם מן היפה והמשובח (רמב"ם סוף הל' איסורי מזבח), ומדוע דין זה הוא רק בדיעבד, דאם נדר כבש והביא איל יצא?

ואם אמרינן דכשאמר "הרי עלי כבש" התכוון לכבש דוקא מדוע יצא חובת נדרו כשהביא איל?

וי"ל בזה, דהנה כתב הרמב"ם ב"כותרת" להל' נדרים שהמצוה היא "שישמור מוצא שפתיו, ויעשה כמו שנדר". ונמצא, דאף שעיקר המצוה הוא ש"יעשה כמו שנדר", דצריך לקיים תוכן נדרו גם אם אינו מתאים בדיוק לדברים שיצאו מפיו, הרי בנדרים ישנו חיוב נוסף "שישמור מוצא שפתיו", והיינו שצריך לקיים את נדרו בדיוק כפי שיצאו הדברים מפיו.

ובעניננו, כשנדר כבש אמרינן דכדי לצאת י"ח, ש"יעשה כמו שנדר" מספיק דיו שיביא איל, כי לא התכוון לכבש דוקא וגם כשמביא איל ה"ז "כמו שנדר", אך עדיין אינו בכלל "שישמור מוצא שפתיו", שהרי אמר שיביא כבש ולא איל. ולכן לכתחלה הנודר כבש צריך להביא כבש דוקא, ודוקא אם כבר הביא איל יצא, כי סו"ס ה"ז בכלל "יעשה כמו שנדר". וק"ל.

(ניפ' לקומי שיחות חכ"ז עמ' 1 ואילך)

זינה של תורה

ר"ח ניסן - אמיתית החירות של בני ישראל

ב' ענינים עיקריים ביום ר"ח ניסן הא' בזמן הגלות והשעבוד והב' בהיותם בני חורין / יבאר המהות האמיתית של היות בני חורין שזהו בתוקף גם בזמן הגלות / ענין זה בעבודת האדם, דמצד הנשמה הוא בן חורין, ומצד הגוף הוא בשעבוד וגלות / תכלית העבודה שיאיר אור התומ"צ בהגוף והגלות / יבאר יסוד זה בהענינים שאירעו בר"ח ניסן

א. אודות ראש חודש ניסן איתא בגמ' (שבת פז, ב) שהוא "יום שנטל עשר עטרות", וביניהם ב' ענינים כלליים שהתרחשו בב' שנים זו אחר זו: (א) עוד בהיותם תחת עול שעבוד מצרים, נצטוו בני"ב במצוות קידוש החודש (בא יב, ג), כשמיד לאחרי' נצטוו במצוות קרבן הפסח והלכותיו. (ב) בשנה שלאחרי זה, באותו היום, הוקם המשכן והחלו בהקרכת קרבנות הנשיאים, (כמ"ש (פקודי מ, יז) "בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש").

והנה, ב' מאורעות אלו קרו לא רק בזמנים שונים, אלא גם המצב בו היו ישראל שרויים בזמנים אלו הי' שונה בתכלית. דכשנצטוו על קידוש החודש ועל קרבן הפסח, היו עדיין בגלות תחת עול שיעבוד מצרים, משא"כ הקמת המשכן (בר"ח ניסן בשנה הבאה) היתה לאחרי שכבר נפטר משעבוד מצרים, והיו כמצב של בני חורין, בעומדם בדרגא הכי נעלית, אחר שקיבלו את התורה מסיני.

אעפ"כ, מכך שב' מאורעות אלו אירעו ביום אחד - ראש חודש ניסן, נראה לומר

שבמהותם הפנימית, לא רק שאינם בסתירה זל"ז, כ"א שהם ענין אחד ממש.

ויש לבאר תחילה ענין ה"חירות" שבבני ישראל, דנראה לומר ששונה היא בעיקרה מהמשמעות של "חירות" בפשוטם של דברים, וע"פ ביאור זה יובן מה שהמאורעות שאירעו בר"ח ניסן בזמנים שונים, של גלות ושל חירות - משלימים הם זה את זה.

ב. דהנה, במובנו הפשוט מוגבל ענין החירות למעמד ומצב מסויים דוקא, דבשעה שעול זרים מוטל על האדם, אין לקרותו בשם בן חורין, ורק כאשר נשתחרר מעול השעבוד, וחופשי הוא לעשות כאשר יחפוץ ויראה ללבו, אזי הוא בן חורין. ובאם יחזור המשעבד להטיל עלול על אדם זה, הרי נתבטל מעמדו כבן חורין, ושוב נעשה למשועבד. כך ששתי רשויות המה: "עול ושעבוד" - המגבילים את האדם, שמוכרח הוא בעל כרחו לעשות ככל אשר ישית עליו המשעבד. "שחרור וחירות" - שענינם מה שכשניטל מעל האדם עול השעבוד, נעשה בן חורין, שאזי אין כל עול עליו, והוא בעה"ב על עצמו לעשות ככל העולה על רצונו.

ובזה נשתנית החירות שניתנה בבני ישראל ע"י המצוות שנצטוו מאת הקב"ה, שנעשו עי"ז בני חורין בעצם מהותם. שכיון שע"י המצוות נתקשרו בני ישראל עם הקב"ה בקשר כל ינתק והקב"ה הרי הוא למעלה מכל מיצר וגבול, נמצא שע"י המצוות נעשה כל אחד מישראל בן חורין אמיתי, וחירות כזו אין שום ענין שבעולם יכול לה, ותמיד תמצא בתכלית השלימות. והחידוש שבדבר הוא, שגם כשנמצאים בני"י בגלות, שאז נראה שעול הגויים עליהם, הנה אמיתית מציאותם היא מה שהם בני חורין, וקשורים עם הקב"ה.

ג. והנה, נוסף להנתבאר לעיל בנוגע לכללות העם, הנה כן הוא הדבר גם בנוגע לעבודתו הפרטית של כאו"א מישראל, שישנם אצלו ב' ענינים אלו - השעבוד והחירות.

דמצד הנשמה - נמצא האדם בחירות תמידית. וכדאיאת בתניא (פ"ב) אודות נשמתו של כל איש מישראל שהיא "חלק אלוהי ממעל ממש", היינו, שמאחדת היא עם הקב"ה בתכלית ההתאחדות. שלכן, כלפי הנשמה אין כל מונע ומסתיר, ונמצאת היא תדיר במצב של חירות, שאין ביכולת שום ענין שבעולם להטיל עלול על הנשמה כמו שהיא מצ"ע, כי קשורה היא בחיי החיים אין סוף ב"ה.

אמנם מצד הגוף - נמצא האדם בשעבוד תמידי, דהגוף יש לו את צרכיו הנוגעים לעיקר קיומו ומציאותו, מה שעל האדם לדאוג לפרנסתו, למזונותיו וללבושיו. שסיפוק צרכי הגוף הינם עול כבד ביותר המוטל על האדם תדיר.

וכשם שהוסבר לעיל בנוגע לכללות ישראל, שעומדת החירות בתוקפה גם בשעה שנתונים הם בגלות, כיון שאין בני ישראל מביטים כלל על כל המניעות והעיכובים שישנם מצד תנאי המקום והזמן, ומתעסקים בעיקר ענינם שהוא קיום התומ"צ, שאזי הם

לקראת שבת

יא

בחירות אמיתית, כן הוא הדבר גם בנוגע לעבודה הפרטית של כל איש מישראל, שלשם עבודה זו ירדה נשמתו מרום מעלתה ונתלבשה בגוף הגשמי.

והוא מה שעל אף שנראה שהגוף משעבד את האדם, שתמורת זה שישקיע זמנו בעניני הנשמה עליו להיות טרוד בעניני הגוף, הנה מוטלת על האדם העבודה לגלות אור הנשמה בהגוף. שעליו לפעול בעצמו שיהי' מונח אצלו שכל ענינו של הגוף הוא רק לסייע לנפש בקיום התורה והמצוות.

ואזי כל עניני הגוף, מה שעליו לאכול ולשתות, ולהתעסק בפרנסתו, הנה נעשים כל ענינים אלו לעניני קדושה, ומוארים הם באור התורה והמצוות. ועד כדי כך שביכולת האדם להתעלות למצב שהתענוג והשמחה של הגוף יהיו רק מעניני תורה ומצוות ולא יתענג כלל בעניני עוה"ז, וכמבואר בחסידות (לקוטי תורה ויקרא ב, ד ועוד) בביאור הפסוק (שה"ש א, ד) "משכני אחריו נרוצה", לשון רבים, דקאי גם על הגוף ונפש הבהמית.



והנתבאר עד עתה, הוא ענין החירות האמיתית שאצל בני ישראל, שענינה, מה שגם כשנמצאים במעמד ומצב של גלות, כשבחיצוניות נראה שעול קשה מוטל על בני"י – הנה מציאותם האמיתיות היא מציאות של חירות, שכיון שגם בעת הגלות עוסקים בני"י בלימוד התורה וקיום המצוות ומתקשרים בהשי"ת, הנה זוהי אמיתיות ענין החירות.

כן נתבאר שענין זה מתבטא גם בחייו הפרטיים של כל איש מישראל. שאף שמצד הגוף נתון הוא בשעבוד לעניני עוה"ז, שמוטל עליו העול הקשה של הדאגה לסיפוק צרכי הגוף, הנה עבודתו היא להאיר את הגוף עצמו באור הנשמה, אור התורה והמצוה. שע"י שמגלה שענינו של הגוף הוא לסייע בקיום התומ"צ, אזי נמצא שסיפוק צרכי הגוף אינו בסתירה ח"ו לאור הנשמה, כ"א אדרבה, מואר הוא באור הנשמה.

ועתה נשוב לבאר איך שמתבטא ענין זה בתוכן המאורעות (הנ"ל) של יום ר"ח ניסן (הציווי על קידוש החודש וקרבן פסח, שטרם היציאה ממצרים, והקמת המשכן שבר"ח ניסן שלאחרי יציאתם ממצרים):

א. המצוה הראשונה שקיבלו בני"י עוד בהיותם במצרים היא מצות קידוש החודש. והנה ידוע מה שישראל נמשלו ללבנה (עיין סוכה כט, א. ב"ר פ"ו ג), וכשם שהלבנה אין לה אור משלה, ד"סיהרא לית לה מגרמה כלום" (זהר ח"א קפא, א ועוד), וכל אורה בא מהשמש, כן הוא הדבר בעבודת כל א' מישראל, שהגוף מצ"ע אין לו כל אור (ואדרבה, נת' לעיל שהגוף מצ"ע משעבד את האדם שמוכרח לדאוג לצרכי הגוף). ובכדי שהגוף גם יכלל בקדושה, ויאיר גם הוא, הנה זהו רק בכוחה של הנשמה, שעל האדם להחדיר בעצמו ולהגיע להכרה שאין הגוף סתירה לקדושה, ואדרבה על ידו מתקיימים התומ"צ, וזהו האור שמאירה הנשמה את הגוף.

וכשם שבנוגע ללבנה, הנה בהמשך ימי החודש ממשיכה לקבל אורה מן השמש ביתר שאת ועוז, עד שבחמישה עשר בו "קיימא סיהרא באשלמותא" (זהר שם קנ), שהלבנה היא בשלימות, עד"ז הוא בנוגע לחיי האדם, שכשיעבוד האדם להאיר את הגוף באור הנשמה, יתעלה מדרגא לדרגא עד שיגיע לכך שהגוף יאיר בשלמות – שלא יהי' לו להגוף כל תענוג בעניני עוה"ז, וכל תענוגו ושמחתו של הגוף הגשמי יהי' מתורה ומצוות, אורה של הנשמה. שזוהי החירות האמיתית של איש ישראל, מה שגם בעניני הגוף, שבהשקפה ראשונה נתפס כענין של שעבוד וגלות, מתגלה אור התורה והמצוה.

ב. עד"ז יש לבאר גם את ענינו של קרבן פסח והלכותיו שנצטוו ע"ז בו ביום, מיד לאחר המצוה הראשונה דקידוש החודש. דבקרבן פסח מצינו דבר פלא, שנתייחד בזה משאר הקרבנות. דבכל הקרבנות הנה עיקר הקרבן הוא מה שמקריבים לה'.

דלא מיבעי בקרבנות עולה שעולים בשלמותם לגבוה (ואין להם לכהנים רק העור הטפל (צו ז, ח)), הנה אפי' בקרבנות שניתן להם לכהנים ולבעלים לאוכלם, ברור הדבר שעיקרם הוא ההקרבה במזבח, והחילוק הוא רק מה ניתן לבעלים ולכהנים ומהו העיקר העולה למזבח. נשתנה מכולם קרבן הפסח, שעיקרו הוא לאכילת הבעלים. וכדאיתא בפסחים (עו, ב) אודות קרבן הפסח ש"לא בא מתחילתו אלא לאכילה".

והדבר צריך ביאור, דלכאור', ענין האכילה הוא שעבוד להגוף הגשמי, מה שהגוף דורש לאכול ולשבוע, והיאך ייתכן שקרבן הפסח יהי' עיקר ענינו אכילה שענינה שעבוד להגוף?

והביאור בזה: כיון שאכילת קרבן הפסח אינה מצד דרישת הגוף עצמו, לא מחמת רעבון הגוף, ולא מחמת טעמו הערב (תענוג הגוף), כ"א רק מחמת שכן ציווה לנו הקב"ה – שנאכל הקרבן לפי הדינים המפורשים בתורה, הרי מובן שע"י אורה של המצוה נהפך השעבוד עצמו לחירות, שבענין האכילה, הקשור עם שעבוד הגוף עצמו, מקיים האדם מצות ה' ומקשר עצמו להקב"ה שציווהו לאכול קרבן זה.

ובזה יובן מה שבר"ח ניסן, עוד כששהו בגלות מצרים, נצטוו בקרבן פסח. די"ל שתוכן וענין מצוה זו מלמדנו את היסוד הנ"ל על כל התומ"צ, מה שעל ידם יבואו בני ישראל לתכלית החירות, שגם בהיותם במצב של גלות וחשיכה, נשארים הם קשורים בתכלית התוקף עם הקב"ה.

דענין זה מתבטא בקרבן פסח, אשר עיקר ענינו הוא האכילה, אשר היא מעניני הגוף. ללמדנו שכשמקיים האדם בעניני הגוף עצמו את מצות השי"ת, הרי הוא אז בתכלית החירות, חירות שנמצאת בשלימותה גם בעניני העולם והגוף הגשמי, שנעשים גם הם מוארים באור התומ"צ.

ג. ועד"ז הוא בענין המשכן, שהוקם בר"ח ניסן שלאח"ז. שלמרות שהיו בני"א אז בתכלית ההתעלות הרוחנית, לאחר מתן תורה שאז נגלה עליהם הקב"ה, הנה אז קיבלו

הציווי לעשות המשכן. ומה נפלא הדבר, שהדברים מהם ציווה הקב"ה לעשות לו משכן, בו תשרה שכינתו, הוא מדברים גשמיים, זהב כסף ונחושת ושאר י"ג (ט"ו) הענינים גשמיים שמהם נעשה המשכן (תנחומא לפ' תרומה, ה).

שלכאו' תמוה הדבר כיצד שייך שיעשה משכן להשי"ת מדברים גשמיים, בעוה"ז הגשמי, אלא שכשלוקח האדם חפציו הגשמיים ומפרישם לה', ואופן ההפרשה הוא כפירש"י עה"כ (תרומה כה, ב) "ויקחו לי תרומה - לי לשמי", היינו שמרומם את עניניו הגשמיים ומפרישם להקב"ה לשם עשיית המשכן, אזי מגלה החירות האמיתית גם בתוך השעבוד דעוה"ז, שמתגלית האמת שכל עניני עוה"ז אינם שעבוד וגלות, כ"א אדרבה, נעשים הם כלים ראויים להשראת השכינה.

וענין נוסף בעשיית המשכן השייך לענין הנ"ל. דהנה זהו לשון הכתוב בהציווי על עשיית המשכן (שמות כה, ח): "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", וידוע הדיוק בהא דכתיב "בתוכם", אף דהול"ל "בתוכו", בתוך המשכן, שמבואר בזה בספרים (ראה ראשית חכ' שער האהבה פ"ו. של"ה סט, א ועוד), שהכוונה היא שכשיבנו בני ישראל משכן אזי ישרה הקב"ה שכינתו "בתוכם", בתוך כאו"א מישראל, שיעשו לבו ונפשו מקום להשראת השכינה.

וענין זה הוא בתוקפו לא רק בשעה שישנו משכן גשמי העומד על תילו. כ"א גם בזמן הגלות, כשאין מקדש עומד על מכוננו, גם אז יכול האדם לעשות להשי"ת משכן בלבו פנימה, ע"ד הנתבאר לעיל בענין החירות, שהחירות דבנ"י בתוקפה היא אף בזמן הגלות (ועיין במדרש שמואל (פי"ט) ועוד: "כל מקום שנאמר לי אינו זו לעולם... ובמקדש ועשו לי מקדש").



ובכל' הנ"ל יובן היטב ענינו של יום ר"ח ניסן, שבו בא לידי ביטוי ענין החירות האמיתית שנפעלה בבני ישראל, ובב' הזמנים שבו; הן בכך שעוד בהיותם בגלות מצרים נצטוו במצוות ה' - שבזה מבואר מה שענין החירות אינו מוגבל לזמן שנראה בחוש כזמן של חירות וגאולה וגם בעת הגלות נשארים ישראל בני חורין.

והן בכך שבשנה שלאח"ז, בהיותם במצב של חירות אמיתית, הנה הציווי להשראת השכינה בתוכם מתבטא דוקא בעשיית משכן מענינים גשמיים. וכן מכך שנרמז כבר בהקמת המשכן, שמשרה הקב"ה שכינתו בתוך כאו"א מישראל. ללמדנו שגם בזמן שנמצאים כלל ישראל בחירות, אין חירותם תלוי' רק במצב זה שניכרת היא בגלוי, וגם כשירדו ח"ו לגלות נוספת, הרי ענין החירות שלהם הוא בשלימות ממש בנפשם פנימה.



פנינים

דרוש ואגדה

מלאכה - לעבוד את ה'

והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה
הדשן הצבור בתפוח, כשהוא רבה ואין מקום למערכה
- מוציאיו משם
(ו, ד. רש"י)

בספר התניא (אגרת הקודש סי' טו) מבואר
שה"אפר" (דשן) הנשאר מ"עץ הנשרף" הוא
יסוד "העפר שבו היורד למטה ואין האש שולטת
בו". והיינו, שהאפר הוא הדבר הכי נחות שבדבר
הנשרף, עד שאינו יכול להיכלל ולהישרף באש
שלמעלה ממנו.

ויש לומר, שבעבודת האדם לקונו, מרמז ענין
הדשן על העסק בדברים גשמיים, שאין בהם קדושה
מצ"ע, ואינם נשרפים ב"אש" שלמעלה.

וזהו שמוציאים את הדשן "אל מחוץ למחנה",
כי אין העסק בדברים גשמיים נכלל בתחום
הקדושה - "אצל המזבח" וכ"ש שלא "על המזבח",
אלא עסק זה הוא "מחוץ למחנה" הקדושה.

וע"ז איתא ברש"י ש"הוצאת הדשן" - "מחוץ
למחנה" - הוא דוקא כאשר זה תועלת עבודת
הקרבנות, כי "אין מקום למערכה", ו"הוצאת
הדשן" היא העושה מקום למערכה חדשה, אבל
כאשר יש מקום למערכה - אין מקום לעבודה זו.

ועד"ז בעבודת האדם לקונו, שרק כאשר העסק
ב"דשן" ובדברים גשמיים יביא תועלת בעבודת
הקרבנות, שהיא עבודת התורה והתפלה, דע"י
העסק בעניני עוה"ז יוכל להתעסק ביתר שאת
בעבודת ה', אזי הותרה עבודת "הוצאת הדשן", אך
כאשר יש "מקום למערכה" גם בלי העסק ב"דשן"
- אין מקום לעבודה זאת, ועל האדם להישאר
במקומו האמיתי - בתוך מחנה התורה והתפילה,
ולהתעסק בעבודת השי"ת.

(עי' לקוטי שיחות חכ"ה עמ' 134 ואילך)

מיעט בסרחונו מפני היבתו

והזה שבע פעמים . . את פני הפרוכת
ולמעלה הוא אומר את פני פרוכת הקודש? משל למלך
ספרחה עליו מדינה, אם מועוטה ספרחה פמליא שלו
מתקיימת, ואם כולה ספרחה אין פמליא שלו מתקיימת
(ד, יז. ובפרש"י)

בהמשך פרשת פר העלם דבר של ציבור כתוב
"ואת כל חלבו ירים" (שם, יט), ופ' רש"י "ואע"פ
שלא פירש כאן יותרת ושתי כליות, למדין הם
מועשה לפר כאשר עשה וגו'. ומפני מה לא נתפרשו
בו, תנא דבי רבי ישמעאל משל למלך שזעם על
אוהבו ומיעט בסרחונו מפני חיבתו".

ויש לעיין בזה, דלכאוי גם המשל הראשון
שהביא רש"י עה"פ "והזה שבע פעמים גו'" הוא
מרבי ישמעאל (ובחסים מא, ב), ולא הביא רש"י שמו
כמו שאינו מביא בד"כ שמות בעלי המאמרים, וא"כ
מדוע הביא את שמו של רבי ישמעאל במשל השני?

ויש לומר בזה ע"ד הדרוש, דבוזה שמביא שם
בעל המאמר במשל השני מתרץ קושיא המתעוררת
כאן. דהנה אף שמוכן הדבר דמצד חיבתו ימעט
המלך ב"סרחון" אוהבו, אך כ"ז בחטאים רגילים,
אך כשמדובר ב"סרחון" כזה ש"אין פמליא שלו
מתקיימת" איך אפשר שעדיין מחבבו המלך עד כדי
כך שימעט בסרחונו?

וע"ז מתרץ רש"י שמאמר זה אמר רבי ישמעאל,
שהוא זה שאמר (נגעים רפ"ב) "בני ישראל אני
כפרתן". דאין הכוונה שכשישראל יעשו תשובה
יתכפרו, דא"כ אין ר"י כפרתן של ישראל אלא
ישראל הם המכפרים על עצמם, אלא הכוונה שר"י
הי' כ"כ קשור ומאוחד עם בני ישראל, עד שהחשיב
את עצמו כאילו הוא עצמו הי' זה שחטא [ח"ד],
וממילא הרי הוא כפרתן של ישראל.

וכמו"כ אצל הקב"ה האהבה והקשר לבני אינה
תלוי' בהנהגת בני, אלא הם קשורים ומאוחדים
לעולם, ולכן גם כשיש "סרחון" אצל בני עדיין
חיבתן עולה לפני הקב"ה ו"מיעט בסרחונו מפני
חיבתו".

(עי' לקוטי שיחות חכ"ז עמ' 16 ואילך)

הידושי סוגיות

בדין אשם תלוי שנודע קודם שנשחט

יחדש ב' גדרים בקדושת קרבן דאשם תלוי – בדיני אדם ובדיני שמים, ועפ"ז יבאר בדרך ישרה וברורה פסקי הרמב"ם בדינו / יעמיק בכיאות חומר איסור אשם תלוי ע"פ דברי רבינו יונה בזה וע"פ דברי הש"ס בענין לא יאונה לצדיק כל און

והרמב"ם פסק כחכמים, וז"ל (הל' מעשה הקרבנות פי"ח ה"י): "אשם תלוי וחטאת העוף הבאה על הספק שהקריבן בחוץ פטור שהרי לא נקבע האיסור".

שוב איפליגו ר"מ ורבנן לקמן במתניתין (כריתות כג, ב): "המביא אשם תלוי ונודע לו שלא חטא (וה"ה אם נודע לו שודאי חטא, דאינו יוצא באשם תלוי, כדמפרש בגמ'), אם עד שלא נשחט – יצא וירעה בעדר (עם שאר צאנו כחולין גמורין. רש"י) דברי ר"מ, וחכמים אומרים ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה (והיינו דעדיין הוי קרבן, ולהכי עבדינן ב' כמו בכל קרבן שא"א להקריבו, שירעה עד שיפול בו



יקשה הסתירה בזה בפסקי הרמב"ם אי הוי קדשים בודאי או לאו, ויביא תירוץ הלח"מ

תניא בכריתות (יה, א): "השוחט אשם תלוי בחוץ, ר' מאיר מחייב וחכמים פוטריין". פירוש, כמ"ש רש"י, דאיפליגו אי חייב עליו כרת או חטאת משום שחוטי חוץ, דחכמים פוטריין משום דלא איקבע איסורא, "דאיכא למימר שמא לא אכל חלב ואשם זה חולין הוא" ומעולם לא שחט קרבן חוץ לעזרה; אבל ר"מ מחייב, דלר"מ לא בעינן קביעות לאיסור.

כו', כלומר דבפ"ו דכריתות בתחלתו (כ"ג) איפליגו ר"מ וחכמים גבי מביא אשם תלוי ונודע לו שלא חטא . . . ופירשו שם בגמ' טעמייהו דרבנן מתוך שלבו נוקפו גומר ומקדיש, וכן כתב רבינו פ"ד מהל' פסולי המוקדשין, וא"כ לדבריהן כיון דהוי הקדש גמור ודאי דהשוחטו בחוץ חייב כרת והני רבנן דפטרי הכא לאו רבנן דהתם אלא סברי כר"מ דהתם דאמר דיצא וירעה. אלו הם דברי התוס' . . . אבל מ"מ קשיא לי על רבינו דמזכי שטרא לבי תרי, דהוא פסק כאן דפטור ובהלכות פ"ה פסק כרבנן דפליגי אר"מ, וכבר כתבתי בשם התוס' דהם דברים סותרים, ולכאורה משמע כדבריהם דלרבנן הוי הקדש גמור כיון דגומר ומקדיש".

ומשני הלח"מ: "ואולי י"ל דהוא סובר דלא כדברי התוס', אלא דאפי' רבנן דאמרי התם דגמר ומקדיש הכא מודו דפטור המקריב בחוץ, דאע"פ שהקדישו מ"מ כיון דאם לא הי' לו ספק חטא לא הי' מקדישו לא הוי הקדש גמור". ע"כ.

ודברי הלח"מ לא נתבארו לנו כלל, מהו גדר זה דמחד אמרינן דגמר והקדיש ומאידיך אמרינן דלא הוי הקדש גמור.

ב

יבאר דברי הלח"מ הסתומים ע"פ חילוק בקדושת מזבח דאשם תלוי בין דיני אדם לדיני שמים

והנראה בזה, בהקדמת גדר חלות קדושת מזבח ושם קרבן, דהנה, יש כמה

מום ויפסל מן המזבח ואז פודין אותו מן ההקדש), ר"א אומר כו". ומפרש בגמ', "במאי פליגי, ר"מ סבר כיון דלא צריך לי' לא מקדיש לי', ורבנן סברי מתוך שלבו נוקפו גומר ומקדיש". ר"ל, דלר"מ כיון שהפרישה על הספק מעולם לא הקדישה (ואפי' בנודע לו שחטא, מ"מ בעידנא דאפרשי' הא לא ידע, כדמפרש התם בגמ'), ורבנן סברי דבעידנא דאפרשי' ליבו נוקפו ו"מתיירא מספק החטא שחטא" (רש"י) וגומר בליבו להקדיש, ואע"ג דהשתא נודע שלא חטא. ופסק הרמב"ם כחכמים, וז"ל (הל' פסולי המוקדשין פ"ד הי"ט): "הביא אשם תלוי ונודע לו שלא חטא או שחטא ודאי, אם עד שלא נשחט ירעה עד שיפול בו מום ויפלו דמיו לנדבה, מפני שלבו של אדם דוה על עונותיו והואיל ועל ספק הפרישו גמר בלבו להקדיש".

וכבר הקשו בזה, דלכאורה סתרי הני תרי סברות דרבנן אהדדי, דהא אי אמרינן דאפילו נודע לו אח"כ שלא חטא מ"מ בעידנא דאפרשי' גמר בליבו להקדישו בודאי, כל שכן וק"ו היכא שהספק בעינו ומעולם לא נודע לו שלא חטא, דודאי הסברא מחייבת שהבהמה עומדת בדינה להיות קדשים ודאי, ושוב אמאי אמרינן דהשוחטה בחוץ אינו חייב מדין שחוטי חוץ ולא איקבע איסורא כי שמא חולין היא. ונמצא לפ"ז לכאור' שהרמב"ם סתר סברתו במה שפסק בתרי הני דוכתי כדעת רבנן.

וז"ל הלח"מ (הל' מעשה הקרבנות שם): "וכתבו שם התוס' (גבי השוחט אשם תלוי בחוץ) דהאי חכמים דפוטרם לאו היינו חכמים דפליגי עלי' דר"מ פ' המביא

עליו כדין שחוטי חוץ אף אם לא חטא המקדיש כלל ועיקר, מיהו הכא שהמקדיש מקדישו מצד ספק זה שיש לו, ומקדישו ששם אשם תלוי, שוב אין הקרבן נעשה קדוש בנוגע לדיני שמים אלא אם באמת כלפי שמיא גליא שהי' כאן חטא, כי קרבן זה וחלות שם "אשם תלוי" אינו בא אלא על חטא (מספק) דוקא.

ולהכי סבירא לן דלעולם אין דין שחוטי חוץ באשם תלוי, כי כל זמן שאין ידוע לנו אם חטא או לא, הרי אפשר שבאמת לא חטא ולא אכל חלב וא"כ בדיני שמים אפשר דהוי הך קרבן חולין (כמ"ש רש"י). ולאידך - אם נודע אח"כ שחטא בודאי, שוב ג"כ אין עליו שם אשם תלוי כלפי שמיא, דכנ"ל שם "אשם תלוי" אינו אלא על חטא שלא נודע א"ל האדם העושהו.

ואחר שאין דין שחוטי חוץ באשם תלוי להתחייב עליו כרת במזיד, מצד הסברא הנ"ל דכלפי שמיא "שם" . . אשם זה חולין" (כל' רש"י בכריתות שם), שוב אין לחייב גם חטאת לשוחטו בשוגג חוץ לעזרה (אף שהי' ראוי להתחייב בדיני אדם חטאת), כי כבר קיי"ל (ראה כריתות כה, א) דדוקא דבר שזדונו כרת שגגתו חטאת, וזה שאין זדונו כרת אין שגגתו חטאת.

ג

יקדים לפלפל בדברי רבינו יונה בחומרת אשם תלוי יותר מחטאת

ויש להחזיק הדברים ולהוסיף בהם טעם ונוסף רב, ע"פ דברי רבינו יונה הידועים בענין חילוק חטאת ואשם תלוי, וכמשי"ת

מדיני התורה המסתעפים מהיות הקרבן קדוש בקדושת מזבח. ובכללות מחולקים המה לב' גוונים: חדא - בנוגע לדיני אדם המסתעפים מחלות קדושה זו, היינו אופן ההנהגה המוטל על האדם כיצד ינהוג בבהמה שהוקדשה למזבח. ועוד, חלות ושם קרבן בנוגע לדיני שמים, כמו חיוב כרת לשוחט קדשים חוץ לעזרה שהוא דין בידי שמים.

ומעתה יש לחדש, דהך סברא ש"ליבו של אדם דוה וכו' וגמר בליבו להקדיש" לא אהני אלא שיהי' הקדש בנוגע לדיני אדם, כי לדברים אלו נוגע רק מה שאנן ידעינן דהמקדיש גמר בליבו להקדיש, ולא אכפת לן אם נודע אח"כ שהאמת היא שלא חטא כלל ועיקר, או שנודע שחטא בודאי. מיהו בנוגע לדיני שמים, כחיוב כרת בשחוטי חוץ, אין הבהמה קדושה בקדושת מזבח אלא במקום שבאמת חטא פלוני זה ורק האדם אינו יודע זאת אלא ספק בליבו, פירוש דמצד שמים נעשה הקרבן בשם אשם תלוי אמיתי רק כאשר הי' כאן חטא באופן שהחוטא אינו יודע בודאי שחטא (וכשיודע גם הוא שחטא - נעשה כאן חיוב חטאת ולא חיוב אשם תלוי), ולהכי לענין חיוב כרת שחוטי חוץ לא מהני הא דגמר בליבו להקדיש כל זמן שאליבא דאמת וכלפי שמיא גליא שלא הי' כאן חטא כלל ועיקר.

וזהו תורף דברי הלח"מ "דאע"פ שהקדישו מ"מ כיון דאם לא הי' לו ספק חטא לא הי' מקדישו לא הוי הקדש גמור".

ואע"ג שבמקום אחר (ולא במקום ספק כהכא) הגומר בליבו להקדיש קרבן נעשה הקרבן קדוש גם לדיני שמים להתחייב

להלן בסוף דברינו.

והדינר ו' מעין, אשתכח דב' סלעים הוו מ"ח מעין, ועל הודאי סגי במעה א' בלבד. והטעם בזה למה החמירו על הספק יותר מן הודאי אומר מורי הרב שהוא מפני שעל הודאי משים האדם החטא אל לבו ודואג ומתחרט עליו וחוזר בתשובה שלימה, אבל על הספק עושה סברות ואומר אותה חתיכה שאכלתי אולי היתה מותרת ולא ישית אל לבו לשוב, ולזה החמירו בו יותר". ע"כ.

ועיין בשו"ע הרב בסוף הל' ר"ה: "וספק עבירה צריכה יותר תשובה מעבירה ודאית, כי על עבירה ודאית אדם מתחרט בכל לבו אבל ספק עבירה הוא מתברך בלבבו לומר שמא לא עשיתי עבירה ואינו מתחרט עליה חרטה גמורה והרי נשאר עונש העבירה עליו, ולכך הי' צריך קרבן אשם תלוי הבא על הספק להיות יותר ביוקר מקרבן חטאת הבא על הודאי".

וביאר הדבר, כי עיקר הכפרה שע"י הקרבן הוא בתשובה שעמו, ולהכי כאשר יודע בודאי שחטא מתעורר בליבו באמת לתשובה וחרטה, אבל כשספק הוא לו וחושב בלבבו שמא לא חטא כלל ועיקר - יש צורך למצוא דרכים מיוחדות איך לגרום לאדם זה שיתחרט וישוב באמת, ולפיכך גזר הכתוב שיהא אשם תלוי משתלם ממיטב כספו.

אמנם, לכשנתבונן היטב בדבר לכאור' אין די בביאור זה, ובהקדים דהן אמת דבעינן תשובה עם הקרבן, מיהו ודאי יש חשיבות ומעלה בהקרבנות הקרבן גופא, אשר בזה מצד עצמו יש סגולה לכפר ולטהר נפש החוטא מפגם עונו, וכנודע

דהנה, בזבחים (מח, א) ילפינן מן הכתוב דאשם תלוי שיעורו כסף שקלים, היינו ב' סלעים, ולא אמרינן "לא יהא ספיקו חמור מודאו, מה ודאו חטאת בת דנקא (שתות), כלומר מעה כסף שהוא שתות של דינר. (רש"י) אף ספיקו אשם בר דנקא", אלא באמת ספיקו חמור מודאו, דחטאת בת דנקא' ואשם תלוי בת שתי סלעים שהם מ"ח דנקאות. ולכאור' הוא דבר של פלא וחידוש, אמאי גזר רחמנא חומרא באשם תלוי הבא על איסור ספק יותר מקרבן חטאת הבא על איסור ודאי (בשו"ג), וכלפי לייא.

ואיתא ע"ז ברבינו יונה לברכות (א, ב ד"ה והא דאמרינן), וז"ל: "וזהו עיקר היראה ליהרהר מהספיקות ושלא לעשות המצות על דרך ההרגל, שעונש הספק יותר מהודאי, וכן מצינו שעל הודאי מביא חטאת ואמרינן דחטאת דנקא, כלומר שאפי' לא יהיו דמי כשבה או שעירה שיביא לחטאת אלא דנקא די לו בזה, ודנקא היא מעה והוא שתות הדינר כדאמרינן (קידושין יב, א) שש מעין כסף דינר, ואם מביא אשם על הספק כגון שהיו לפניו ב' חתיכות אחת של שומן ואחת של חלב ואכל אחת מהן ואינו יודע איזה מהן אכל (זבחים שם. וכריתות נו, ב במשנה) צריך להביא ב' סלעים שהם מ"ח מעין, כי הסלע ד' דינרים

1) כן הוא להתוס' בכריתות (י, ב ד"ה מכלל), דהוי שיעור בדוקא, במטבע ששמו דנקא. ולפרש"י ותוס' בזבחים שם החידוש גדול יותר, דסברי ד"לאו דוקא נקט אלא דמים קלים בעלמא שלא ניתן לה קצבה".

המיטהר ע"י קרבן זה הוא פגם גדול יותר. ושוב עלינו לחקור בעומק הדבר, איך נוכל לומר דפגם הנפש ע"י ספק איסור גדול יותר מהפגם שע"י איסור ודאי.

ד

יבאר בעומק הא דשונג בעי כפרה ע"י קרבן מצד הא דלצדיק לא יאונה כל און

ולהכי נראה יותר ע"פ מש"כ רש"י בשבועות (ב, א ד"ה תולה), גבי הא דשעיר הנעשה בפנים ויה"כ תולה למי שהי' מחוסר ידיעה וחטאו שוגג, דמ"מ זקוק הוא לכפרת יה"כ "להגין עליו מן היסורין, שאע"פ שאינו יודע שחטא יש לו לדאוג, שכל השוגגין צריכים כפרה לכשידעו, אלמא קודם ידיעה ענושים הן". ובאמת הדבר פשוט כבר דהשוגג זקוק לכפרה, שהרי הקרבנות באים לכפר על חטא בשגגה (עיי' בארוכה בענין זה באגרת הקודש לרבינו הזקן סי' כח).

וביאר הדבר, כי אף שעשיית האיסור לא היתה בכוונה ועשה שלא מדעתו, מ"מ זה גופא שהי' מסוגל לשגוג ולעבור איסור מוכיח שאין נפשו טהורה כדבעי, ואילו הי' טהור מכלום לא הי' נכשל אפי' בשוגג⁴. וכדברי הש"ס (חולין ה, ב. וש"ג): "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמן לא כ"ש", וכמ"ש רש"י על הכתוב (משלי

דסוגי הקרבנות למיניהם מכוונים כנגד עומק הפגם שנעשה ע"י העון בנפש האדם פנימה. ועיי' בש"ס זבחים (ו, ב) גבי חטאת המכפרת על ל"ת ועולה המכפרת למבטל מצות עשה: "חטאת כו' למה באה לפני עולה, לפרקליט (מליץ טוב. רש"י) שנכנס, ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו", וברש"י שם כ' כתב גבי הא דעולה כדורון: "אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש, אלא אחר שכפרה התשובה על העשה היא באה להקבלת פנים כאדם שסרח במלך וריצהו ע"י פרקליטין [שהיא החטאת], וכשבא להקביל פניו מביא דורון בידו". ולעיל שם גבי הא דבעולה אמרינן (זבחים ה, ב. ו, א ואילך. ז, ב) דמכפר בקרבן א' על כמה מ"ע, כתב רש"י (ו, א ד"ה כיון הטעם: "שהרי לא חייב הכתוב להביאו שתחייב' על כל עשה ועשה אלא דורון בעלמא", היינו שהעולה היא רק שלימות הכפרה⁵.

ומעתה, זה שקרבן אשם צ"ל מ"ח דנקאות בודאי אינו רק משום השינוי שנעשה ע"י בתשובת האדם, אלא גם מפני השינוי שיש בגוף הקרבן, שהוא קרבן גדול יותר, ובודאי זהו לפי שהפגם

(2) ועיי' בהערה הבאה דבשטמ"ק שם גריס "שתחייבנו". וראה גם גירסת הב"ח שם.

(3) גירסת השטמ"ק בפרש"י שם: דורון בעלמא הוא וכתוב ונרצה לו מלמד שנתרצה מכל להקב"ה (אבל בב"ח שם גירסא אחרת בפרש"י).

אב"ב בראב"ע, רמב"ן ועוד פרשטנו (א, ד) ד"ונרצה לו" פירושו כפרת העונש. וברמב"ן שם, שהיא כפרה חמורה יותר מכפרת החטאת, כי העולה "יכפר על המזידים שאינם רצויים לפניו", משא"כ חטאת באה על השוגג, ד"אע"פ שחטא, רצוי השם הוא. ואכ"מ.

(4) כדכתיב (וירא כ, ו) "ידעתי כי בתם לבכך עשית זאת ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי".

ומעתה יש לבאר גם עד"ז החומר
 שיש לומר (בפרט מסויים) בספק איסור
 על פני איסור ודאי, דכאשר נודע לאדם
 בודאי ששגג ועבר על איסור, הרי אף
 שבשעה שעשה האיסור בלי דעת הוכיח
 הדבר על טומאת נפשו כנ"ל, מ"מ עתה
 כשסובכו לו מן השמים שיתגלה לו הדבר
 ושב מידיעתו בודאי ניצול מידי תקלת
 פושע גמור במה שעתה מתחרט ומזדכך
 מזוהמא זו. משא"כ במי שלא נודע לו אפי'
 לאחר זמן אם חטא או לאו, הרי גם עתה
 עדיין מתברך הוא בלבבו ואינו מתחרט
 ומתנקה מטומאה זו שבנפשו, ושוב נמצא
 שזה האחרון שקוע במהות נפשו פנימה
 בכללך טומאה אף יותר מהחוטא בשגגה
 ונודע לו אח"כ בודאי שחטא, עד שמחמת
 כן אי אפשר אפילו שיוודע לו אח"כ שדבר
 זה אינו כשר וראוי לו עד שיתחרט עליו
 לגמרי, ואילו לא הי' ראוי לבוא לידי כן לא
 הי' מתאנה לו כל און מן השמים ולא היו
 מסובכים לכך שישאר בספק ולא יתחרט.
 וזהו שאשמו של זה גדול יותר מחטאת,
 בשיעור מ"ח דנקאות, כי זקוק הוא לכפרה
 וזיכור חמורים יותר.

והדברינו שפיר כי הכא לא מיירי אלא בחטא
 בשוגג. פירוש, דאכן במיד לעולם אפשר שיעבור
 והרשות נתונה, אבל לידי חטא בשוגג שלא מדעתו
 לא יפול, דכיון שזוהר ממשו חמץ נעשתה מהותו
 במדה מסוימת מהות של קדושה וניטל ממנו
 המשיכה לעשות רע מעצמו בלי דעת.

ועיין עוד בלקו"ש ח"ג ע' 6-945 שנתבאר עפ"ז
 הרמז במה שנקט הש"ס (כריתות יז, ב) דוגמא
 לאשם תלוי דוקא מחתיכה אחת של חלב ואחת
 של שומן ולא משאר איסורי תורה. וכן נתבאר שם
 בשוה"ג טעם עמוק שדברי האריז"ל הם דוקא לנוהר
 באיסור חמץ. עיי"ש.

יב, כא) "לא יאונה לצדיק כל און" - "לא
 תזדמן לו עבירה בלי דעת"⁵.

ובאמת, לענין פרט אחד - יש לחטא
 בשגגה וזהמא גדולה יותר בנפש, כי
 העושה דבר בכוונה ומדעתו אין בזה
 כדי להראות שבעומק נפשו נמשך הוא
 אל הדבר הרע ההוא מאליו וממילא,
 וצריך הוא לכוונה והחלטה כדי לעשותו,
 ואפשר שכל השתייכותו אל העוון היא רק
 בשעת עשייתו בפועל, ורק בחוש המעשה
 שלו ובדרגת הדעת והכוונה העומדים לו
 באותה שעה (אבל לא בחושי נפשו ודעתו
 הפנימיים); משא"כ מי שנעשה אצלו
 מעשה אסור מבלי שיתכוון לכך, הנק'
 בלשון העולם "אינסטינקט", הדבר מורה
 שמהותו הפנימית נמשכת וקשורה מעצמה
 אל הדבר הרע.⁶

5) ואף שלפי שיטת התוס' (גיטין ז, א. ושי"ג) הוא
 דוקא במידי דאכילה*, הרי מלשון רש"י במשלי שם
 שכ' "עבירה" סתם (וגם מפשטות לשון הכתוב "כ"ף
 און") משמע שכן הוא בכל האיסורים. ובפרש"י על
 הש"ס (יבמות צט, ב. כתובות כח, ב) גריס להדיא
 קושיא זו ד"השתא בהמתן כו" אף גבי תקלות דלא
 הוו מידי דאכילה, ודלא כהתוס' שם. עיי"ש.

6) ובוה יש לבאר בדרך חידוש דברי הבאר היטב
 ר"ס תמו בשם האריז"ל, דהנהר ממשהו חמץ
 בפסח מוכטח לו שלא יחטא כל השנה (וראה זהר
 ח"ג רפב, ב), ולכאורה הוא תימה איך נאמר שתנטל
 מן האדם הבחירה, הא ודאי לעולם הרשות נתונה

*) ויש להטעים הדבר ע"פ המבואר בספר התניא
 פ"ח אשר "מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר
 מבשרו".

וע"פ המבואר בתניא (פ"ז וחי) שמאכלות אסורות
 הן בג' קליפות הסמאות - יומתק מ"ש בתוס' שם שיש
 הפרש אם האיסור הוא בהמאכל עצמו או שהוא רק
 בשעת האיסור.

ללכת באיזה דרך שירצה האדם.



עפ"ז יבאר היטב החומרא במי שיאונה
לו מן השמים ספק איסור, ויוסיף ביאור
בתירוץ הלח"מ הנ"ל

ולפיכך סברי רבנן דר"מ דאפי' אם נתברר
לאחר זמן שלא חטא או שנתברר דחטא
בודאי, אעפ"כ הרי בכל הנוגע אליו
בעצמו, לטהרת נפשו, הרי עדיין "גמר
בליבו להקדיש" כדי לכפר על זה שנפל
עליו ספק איסור, ולפיכך ירעה הקרבן עד
שיסתאב.

אמנם כל זה הוא לענין נפשו פנימה
הדורש תיקון וכפרה, אבל כלפי שמיא
המעשה הוא העיקר, ולגבי דיני שמים
ועונשין דלמעלה אין נזקקים אלא לעבירה
שנעשתה בפועל. ולהכי כל היכא דגליא
כלפי שמיא שלא אכל חלב בפועל (אף
שמצד נפשו נחשד בדבר כו'), אין ראוי
הוא לעונש בדיני שמים.

וזהו שפסקו חכמים, ואיפסיק לדינא
ברמב"ם, ד"אשם תלוי וכו' שהקריבן
בחוז פטור, וליכא לדין שחוטי חוץ
באשם תלוי, כי מאחר שיש ספק שמא לא
חטא בפועל, ואזי בנוגע לדיני שמים אין
הבהמה קדושה בקדושת מזבח, שוב ליכא
כרת על הקרבתה בחוץ, וכל דבר שאין
זדונו כרת אין שגתו חטאת, ולהכי פטור
מכלום.

ושוב מחוויר שפיר דבשעה שמסופק אדם
אם אכל חלב או שומן, הרי אפילו אם כלפי
שמיא גליא שאכל שומן (ושוב אין ראוי הוא
לעונש, כי עונש אינו אלא על מעשה אסור).
הרי מ"מ בנוגע לפגם נפשו - זה גופא
שאונה לו מן השמים שיפול ספק עליו שמא
אכל חלב מורה שיש לו שייכות לכך (ואילו
לא ה' שייך כלל לטומאה לא ה' נופל עליו
ספק מן השמים ולא ה' מתאנה לו כל און).
וכיון שגם מתברך בלבבו ואינו מתרחט על
כך הרי שהפגם והטומאה גדולים לענין
מסויים אפי' מהעובר על איסור ודאי בשוגג
או במזיד.

(ועיין במועד קטן (יח, סע"ב): "אין אדם
נחשד בדבר אלא א"כ עשאו, ואם לא עשה
כולו עשה מקצתו, ואם לא עשה מקצתו
הרהר בלבו לעשותו, ואם לא הרהר בלבו
לעשותו ראה אחרים שעשו ושמח").

ולפי זה נמצא שחומרא זו שישנה
באשם תלוי יותר מבחטאת שייכת בכל
מי שנפל אצלו ספק איסור, ואפי' היכא
שאליבא דאמת אכל שומן ולא חלב'.

(כריתות כה, א), דאין זאת שחשש שמא חטא ח"ו
בפועל, כי שחשש למצב נפשו (וע"ד המבואר
בלקוטי תורה ויקרא ג, ד בנוגע לריב"ז), משא"כ
לאחר יוה"כ שאז מאיר בחי' גבוהה בקדושה.

ז' ובזה יש לחדש ביאור להא דבבא בן בוטא
ה' מתנרב אשם תלוי בכל יום חוץ מאחר יוה"כ



תורת היים

מכתבי עצות והדרכות בעבודת השי"ת
בחיי היום יום

חירותו של יהודי

החירות האנושית המושלמת ביותר, עדיין אינה עונה כלל על מושגי החירות של נשמה יהודית. חירות הנשמה היא כשיש באפשרותה להוסיף ולהעמיד את הקשר שלה עם הקב"ה



חירות של כל מין מדצה"מ

חג הפסח מכונה בנוסח התפילה "זמן חירותינו". התורה גם מצווה אותנו לזכור תמיד את יציאתנו לחירות, כלשון חז"ל: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". כלומר, שבכל זמן צריך יהודי "לצאת לחירות".

אולם לכאורה תמוה הוא כל מושג ה'חירות' שביציאת-מצרים: הלא ה' שחררנו משיעבוד פרעה אך ורק כדי שנשתעבד אליו: "בהוציאך את העם ממצרים - תעבדון את האלוקים"! עד אז עבדנו את מצרים, ומאז יציאת-מצרים הפכנו עבדים לה'! לכאורה מהוות התורה ומצוותיה עול כבד, עבדות ("תעבדון")! ולא חירות ושחרור!

הדבר יובן תוך התעמקות במושג 'חירות'. חירות היא מושג יחסי.

מהי חירות לגבי צמח? כאשר יש לו התנאים הדרושים לגדילתו - אדמה טובה, מים, אוויר, אור וכו'. אולם תנאים אלה עצמם הם ההיפך הגמור של החירות כאשר מדובר בבעל-חיים. בעל-חיים אינו יכול להסתפק במזון ובמים, ולהיות רתוק למקום אחד. הוא

זקוק לחופש-תנועה. חירות בעיניו היא כאשר הוא יכול לנוע כרצונו ממקום למקום. אך גם מצב זה רחוק מאוד ממושגי החירות בעיני בן-אדם. אם יתנו לאדם את כל צרכיו הגשמיים, אך לא יאפשרו לו מזון רוחני – דברי חכמה ושכל – יראה האדם במצב זה שיעבוד נורא. כבעל-שכל, חירות עבורו היא כשיש לו אפשרות ללמוד ולהחכים.

החירות של הנשמה היהודית

אולם גם החירות האנושית המושלמת ביותר, עדיין אינה עונה כלל על מושגי החירות של נשמה יהודית. נשמתו של כל יהודי היא "חלק אלוה-ממעל ממש", וגם כשהיא מלובשת בגוף גשמי, היא קשורה עם הקב"ה. חירות לגבי היא כשיש באפשרותה להוסיף ולהעמיד, קשר זה על-ידי התורה ומצוותי'.

לכן אמרו חז"ל: "אין לך בן-חורין אלא מי שעוסק בתלמוד-תורה". התורה לגבי היהודי היא כמו מים עבור הדג. אין זה 'עול' אלא חיים, כי רק במים יכול הדג לחיות ולהתפתח. וכך יהודי – רק כשיש בידו התורה ומצוותיה, הוא חי חיים אמיתיים, כיוון ש"התורה היא חיינו".

הקב"ה ברא כל יהודי בצורה כזאת, שמצד מהותו העצמית הוא פשוט חייב לקיים תורה ומצוות. אין זו 'כפיי' או 'עבדות' אלא להיפך: זוהי כל מציאותו – "אני נבראתי לשמש את קוני".

חירות, במשמעותה האמיתית, פירושה – מתן ביטוי מושלם למאוייו של האדם. ואצל יהודי, שמהותו האמיתית היא הנשמה האלוקית, החירות האמיתית היא כשהוא יכול לעבוד את ה' ולדבוק בו יותר ויותר על-ידי התורה ומצוותי', מה שבעיני אדם אחר נתפס כעול, הרי אצל היהודי זו מהות החיים וזו החירות השלימה ביותר.

(מתורגם ומעובד מאגרות קודש חייז עמ' לה)



הרבי החסידות

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

מאכל האמונה ומאכל הרפואה

"מיכלא דאסווא" - מאכל המחזק את בריאות הגוף, כך שירגיש את תכלית ירידת
הנשמה לתוכו. "מיכלא דמהימנותא" - שתוקף האמונה יאיר בכל ענייני החיים של

בני ישראל

◇ ◇ ◇

האמונה והרפואה - מה קודם?

ידוע שמצה היא "מיכלא דמהימנותא"¹ ו"מיכלא דאסווא" (זהר ח"ב פג, ב).

דנו פעם חסידים בשאלה, מה בא קודם: אם האמונה מביאה את הרפואה או הרפואה מביאה את האמונה. על דרך מה שאנו רואים שכשארם חולה ואחרי זה מבריא, אומר: תודה לך השם יתברך, ששם שמים שגור בפי כל², שזוהי הרפואה המביאה לאמונה. נוהגם של זקני החסידים היה שראשית כל היו מתייגעים בעצמם בענין, ולאחר מכן היו שואלים לדעתו של הרבי האמצעי, שהיה אז [- בחיי אביו רבינו הזקן] מדרך להאברכים.

ענה להם הרבי האמצעי: האמונה באה תחילה, וראיה לכך, שהרבי הזקן אמר ש"מיכלא דמהימנותא" היא בלילה הראשון של פסח ואילו "מיכלא דאסווא" - בלילה השני.

1 בספר "טעמי מצות" [דרך מצותיך] להצ"צ, מצוה חמץ ומצה, מציין לזהר ח"א קנד, א. וראה זהר ח"ב מא, א (הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע).

2 תנחומא וישב ח. וברש"י שם לט, ג. ועיין רש"י תולדות כז, כא (הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע).

לקראת שבת

כה

והרכי האמצעי הסביר: כשהרפואה מביאה לאמונה, הרי היה חולה אלא שאח"כ נתרפא ומודה לה' על רפואתו; הרפואה הבאה ע"י האמונה – היינו שמלכתחילה אינו בא לידי חולי.

שאלו החסידים: אם גם בגשמיות כך?

וענה: בגשמיות וברוחניות! שכך אצל בני ישראל אין הגשמיות נפרדת מהרוחניות, שכך מהרוחניות נמשך בגשמיות ומהגשמיות עושים רוחניות.

(ספר השיחות תש"כ [המתורגם] עמ' צא)

המצה מחזקת את הכלי-קיבול לנשמה

מצה שמורה נקראת בשני שמות עצמיים ופנימיים: "מיכלא דמהימנותא" ו"מיכלא דאסותא". היא נותנת חיזוק בדעת.

– זהו הפתגם הפנימי הנקודי ("נקודה וואָרט") והעצמי שמורנו הרב המגיד ממעזריטש קבל ממורו הקדוש מורנו הבעל-שם-טוב בשם מורו הבעל ח"י [אחיה השילוני], ומסרו להוד כ"ק תלמידו, המקבל פנימי, רכנו הזקן, ובא ביחוד וביאור מרבי לרבי. כל אחד ואחד מהוד כ"ק אבותינו רבותינו הקדושים זי"ע בדורו חזר מסר וביאר את ה"פתגם הנקודי" ("נקודה וואָרט") האמור.

ביאור הפתגם בפרטיות:

אכילה היא ענין פנימי הפועל חיזוק חיות הנפש באברי הגוף. כך שהאברים יהיו כלי-קיבול לחיות הפנימית של הנפש. האכילה מחזקת את הגוף בכדי שיוכל לקבל את חיות הנפש, ומחזקת את הנפש להתגלות באברי הגוף.

אמונה היא למעלה מטעם ודעת. שהרי לגבי ענינים המובנים אין שייך לומר 'אמונה', שהרי האדם מבין בשכל שכך הדבר. ענינה של האמונה הוא, שגם כאשר אינו מבין בשכל את הדבר כפי שהוא, ואף אין לו השערה בשכלו לגבי הדבר, אך עם זאת ברור לו שכך הוא הענין. מאמין הוא באמונה פשוטה שכך הוא הדבר.

וזהו פירוש הענין שמצה נקראת "מיכלא דמהימנותא" ו"מיכלא דאסותא". המצה היא מאכל המחזק את בריאות הגוף, כך שירגיש את תכלית ירידת הנשמה בגוף. וזהו גם מיכלא דמהימנותא – כך שתוקף האמונה יאיר בכל עניני החיים של בני ישראל.

(ספר השיחות תש"ט עמ' 312-3)

